

Religio Docta bei Marsilio Ficino

Religion, Erfahrung, Wissenschaft

Burkhard Gladigow

Mit Marsilio Ficino wird eine Randfigur des christlichen Europa angesprochen – zumindest auf den ersten Blick. Ficino steht auf der Grenze zwischen Philosophie und Religion, Scholastik und Platonismus, christlichem Platonismus und antiker orphisch-platonischer Tradition, über Plethon gar auf der Grenze zwischen einer antiken Offenbarungstradition und seiner *pia philosophia*.

Für Marsilio Ficino selber ist diese Grenzsituation freilich nicht peripher, sondern im Gegenteil durch Zentralität gekennzeichnet: Er sieht sich und seine Nachfolger gewissermaßen in der Mitte eines Achsenkreuzes, das zeitlich durch die Einheit vorchristlicher und christlicher Traditionen, und kosmologisch – oder ontologisch – durch die Mittelstellung des Menschen bestimmt ist. Ficino vertritt die vielleicht weiteste Extension eines Erfahrungsbegriffs: Mit der Erfahrung aller Seinsstufen, bis hinauf zur Stufe Gottes, erfährt die Seele des Menschen in der Erkenntnisform der ‚inneren Erfahrung‘ alles von ‚Welt‘, *in se cunctum quodammodo experitur*, durch die Mittelstellung des Menschen im Kosmos ist er, seine *anima* und die *ratio mentis*, Zentrum der Welt, *centrum naturae*, und einigendes Band des Kosmos, *nodus et copula mundi*.

1. Gemisthos Plethon und die ‚Hellenische Theologie‘

Als Mitglied der griechischen Gesandtschaft beim Unionskonzil von Ferrara und Florenz 1438/9 vertritt der über 80jährige Georgios Gemisthos Plethon Ansätze für eine Neubewertung Platons und damit für seine zweite Integration in die europäische Religionsgeschichte. Der in Mistras, der Verwaltungshauptstadt der byzantinischen Peloponnes, als *προστάτης τῶν νόμων*,¹ also in der byzantinischen Staatsverwaltung wirkende Gemisthos Plethon schreibt in Florenz eine kleine Streitschrift, die noch Jahrzehnte später für Diskussionen sorgte und so neben anderen Veröffentlichungen das Interesse für Platon wieder erweckte. Diese Schrift hatte den Titel *περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρειται*² und war ein rigoroser Versuch, die (herrschende) aristotelische Metaphysik und damit auch Theologie zu entwerten. Sein

¹ Charles Alexandre: Pléthon. Traité des lois. Paris 1858, App. XIV, S. 396.

² Patrologia Graeca 160, S. 881–934.

Schüler aus dem platonisierenden Kreis von Mistras,³ der orthodoxe Bischof und spätere römische Kardinal Bessarion, setzte Plethons Anstöße mit seinem großen Werk *In calumniatorem Platonis*,⁴ freilich in differenzierterer Weise fort. Plethons Streitschrift für Platon und gegen Aristoteles, sowie seine Vorträge in Florenz sind vor dem Hintergrund seines platonisierenden ‚Staatsentwurfs‘ νόμων συγγραφή⁵ zu sehen, in dem er, auf Platon aufbauend, einen vernünftigen Staat auf der Basis einer vernünftigen Religion entwirft – und wohl dem Despoten von Morea zugleich anbietet, eine Staatsreform in diesem Sinne durchzuführen. Kern dieses politischen und religiösen Neuentwurfs ist eine am Neuplatonismus (in moderner Zuordnung) orientierte Theologie des ἀληθῆς λόγος, die sich der älteren Lehren versichert und die allgemeinen und vernünftigen Vorstellungen zur Richtschnur ihrer Aufnahme macht. Zoroaster, Pythagoras, Platon und Plotin sind die Gewährleute seiner hellenischen Theologie, für deren Auswertung er als Regel vorgibt: „... wenn wir also die von den Göttern allen Menschen gemeinsam gegebenen Vorstellungen als Grundlagen benutzen und die Weissagungen über das Göttliche, jedenfalls der meisten und besseren Menschen, und uns dieser ganz sicher vergewissern, werden wir, mit zwingenden Schlüssen jedem nachgehend, unter Anleitung der Weisen und mit Beistand der Götter, die beste Lehre in keinem Punkt verfehlen“.⁶ Plethon restauriert so nicht nur einen religiösen, nichtchristlichen Platonismus, sondern konzipiert auch ohne besondere Mühe einen philosophischen Polytheismus, der ihm nicht nur imaginierte ‚Gewaltenteilung im Unendlichen‘ sein sollte, sondern durchaus Gegenstand eines vernünftigen Kultus, wie ihn schon Platon in den *Nomoi*⁷ gefordert hatte. Für den konkreten Kultus entwirft er, wie jeder ernsthafte religiöse Reformers, einen neuen Kalender (der sich an dem Metons aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert orientiert) und eine regelrechte Liturgie⁸ mit Opfern, Gebeten und Hymnen. Durch ein merkwürdiges Schicksal sind neben wenigen Exzerpten gerade jene von Plethon nicht ohne Mühe gedichteten Hymnen erhalten: Georgios Scholarios, der spätere Patriarch Gennadios, erhält 1460 in dem schon türkischen Konstantinopel die noch unpublizierte νόμων συγγραφή Plethons und verbrennt sie voller Empörung über diesen polytheistischen Platonismus – mit Ausnahme freilich des Inhaltsverzeichnisses und der Götterhymnen, die wohl als Belege für die ‚Entartung des Geistes‘ dienen sollten.

Ist damit Plethons politische Wirkung durch die νόμων συγγραφή im Osten

³ Dazu François Masai: *Pléthon et le Platonisme de Mistra*. Paris 1956.

⁴ Bessarionis in calumniatorem Platonis libri IV, hg. v. Ludwig Mohler. Paderborn 1927 [griech.-lat.]; sowie Ludwig Mohler: *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*. Paderborn 1923.

⁵ Sammlung der Fragmente bei Alexandre (Anm. 1).

⁶ Alexandre (Anm. 1), S. 42; Übersetzung von Norbert Wokart; zum Gesamtprogramm Plethons gut Norbert Wokart: „Hellenische Theologie“. *Die Religionsreform des Georgios Gemisthos Plethon*. In: *Die Restauration der Götter*. hg. v. Richard Faber u. Renate Schlesier. Würzburg 1988, S. 183–197.

⁷ Platon: *Nomoi* 799a 5ff.

⁸ Milton-V. Anastos: *Pletho's Calendar and Liturgy*. In: *Dumbarton Oaks Papers* 4, 1948, S. 183–305.

gewissermaßen blockiert, scheint seine Bedeutung für den Westen gerade in seiner Mittlerfunktion zwischen den nichtchristlichen religiösen Traditionen der Antike und der Renaissance-Philosophie zu liegen. Plethons Einfluß in Italien,⁹ vor allem durch die schon genannte Schrift *De differentiis*, aber auch durch die Vorträge in Florenz, hat nach Ansicht von Marsilio Ficino Cosimo de Medici dazu bewogen, die Platonische Akademie in Florenz wieder zu begründen: *Magnus Cosmus [. . .] Philosophum graecum nomine Gemistum, cognomine Plethum, quasi Platonem alterum de mysteriis Platoniceis disputantem frequenter audivit, e cuius ferventi ore sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde Academiam quondam alta mente conceperit, hanc opportuno tempore pariturus.*¹⁰

Ficino ordnet die neue Zuwendung zu Platon zugleich einer die wahre Religion rettenden Abwendung vom Aristotelismus seiner Zeit zu: Die aristotelischen Strömungen seiner Zeit, die Averroisten und die Alexandristen – wohl in Padua – seien nicht in der Lage, so Ficanos Urteil, den tieferen Sinn der unter dem Schleier von Dichtungen und Symbolen verborgenen Wahrheit zu erkennen, ja sie würden letztlich Religion überhaupt negieren: *utrique religionem omnem funditus aequae tollunt.*¹¹ Eine angemessene, von den beiden Hauptrichtungen des Aristotelismus im 15. Jahrhundert abweichende Interpretation würden heutzutage nur wenige vortragen, *praeter sublimem Picum, complatonicum nostrum, ea pietate, qua Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Simplicius, Avicenna, et nuper Plethon interpretatur.*¹²

2. Ficanos philosophischer Werdegang

Ficanos philosophische Vorbildung orientierte sich, wie es für seine Jugendzeit noch selbstverständlich war, am traditionellen Aristotelismus. Eine *Summa Philosophiae* aus seiner Jugendzeit, wohl um 1455 entstanden und damit eine seiner ersten publizierten Schriften,¹³ ist noch ganz in der Tradition der Scholastik konzipiert; Platon wird herangezogen und zitiert, soweit er damals in lateinischen Übersetzungen zugänglich war, also aus dem *Timaeus*, *Phaedon*, *Phaedrus* und wohl der *Respublica*. Von Bedeutung in dieser Phase der Orientierung Ficanos sind vor allem die *Institutiones Platonicae*, 1456 auf Anregung von Cristoforo Landino verfaßt.¹⁴

Über Aristoteles und Platon hinaus gibt es eine dritte Gruppe von Schriften

⁹ Dazu allgemein Bohdan Kieszowski: *Studi sul platonismo del rinascimento in Italia*. Florenz 1936.

¹⁰ Marsilio Ficino: *Opera Omnia*. Basel 1576 (im folgenden zitiert als Op.), II 1537, aus dem Proömium der Plotinübersetzung. Zu den allgemeinen Rezeptionsbedingungen Nesca A. Robb: *Neoplatonism of the Italian Renaissance*. New York 1968 [Nachdr. d. Erstausg. 1935].

¹¹ Op. II: Epist. VIII p. 900a.

¹² Op. II 1537.

¹³ Dazu Paul Oskar Kristeller: *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*. In: *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, hg. v. Johannes Quasten u. Stephan Kuttner, Bd. II. New York 1944, S. 266.

¹⁴ Vgl. Op. I 29; Suppl. I CLXIII–IV; die *Institutiones* sind verloren gegangen; zum Frühwerk von Ficino Arnaldo della Torre: *Storia dell' Accademia Platonica di Firenze*. Florenz 1902, S. 479 ff.

Ficinos, die sich mit Epicur und Lucretius beschäftigen. Er hat einen kurzen Kommentar zu Lukrez geschrieben,¹⁵ ihn aber später selber vernichtet. Trotzdem hat auch der Epikureismus seiner Jugendzeit in seinem späteren ‚eigenen‘ philosophischen Konzept Spuren hinterlassen.¹⁶ Die Abhandlung *De voluptate* von 1457¹⁷ entwirft ein Bild der *voluptas*, das – über Platon hinaus – die *perfectio quaedam operationis* und die erstrebte Vereinigung mit Gott anzeigt.

1456 hat Ficino Griechisch gelernt und übersetzt, wohl in engem zeitlichen Zusammenhang die (orphischen) *Argonautica*, die *Orphischen Hymnen*,¹⁸ das *Corpus Hermeticum* und im Auftrag Cosimo de Medicis, die Platonischen Schriften. Johannes Corsius, der erste Biograph Ficinos,¹⁹ ordnet die Beschäftigung mit den orphischen Hymnen einer paganen Phase Ficinos zu, die erst nach seiner Krise und Konversion zum Christentum überwunden wurde. Diese Dramatisierung ist mit Recht bestritten worden,²⁰ einerseits im Blick darauf, daß sich Ficino selber nie außerhalb der christlichen Religion gesehen hatte – 1473 wurde er zum Priester geweiht –, andererseits in Würdigung des lebenslangen Interesses an Orpheus, insbesondere an dem Hymnus auf die Natur.

3. Marsilio Ficino und die erneuerte Platonische Akademie

Mit der Gründung der Platonischen Akademie durch Cosimo de Medici im Jahre 1459 bekommen die noch offenen platonischen Interessen Ficinos einen institutionellen Rahmen und so etwas wie einen Resonanzraum. Cosimos Auftrag, die platonischen Schriften, im weitesten Sinne einer *prisca theologia*, ins Lateinische zu übersetzen, bestimmt nicht nur Ficinos weitere Tätigkeit, sondern eröffnet zugleich der florentinischen Renaissance einen neuen Platonismus. Noch im hohen Alter, in der Vorrede zu seiner Plotin-Übersetzung, urteilt Ficino, Plethon habe Cosimo de Medici zur Gründung der Akademie inspiriert, *sic afflatus est protinus, sic animatus*;²¹ Cosimo seinerseits habe Ficino dem heiligen Platon geweiht, *hic autem divino me consecravit Platoni*;²² weiterhin habe Cosimo nach seinem Tode den Pico della Mirandola auf geheimnisvolle Weise dazu veranlaßt, *heroicus ille Cosmi animus heroicam Joannis Pici Mirandulae mentem instigavit*,²³ nämlich die (Neu-)Platoniker zu

¹⁵ Op. I 33; Suppl. I CLXIII, II 81 ff.

¹⁶ Ferdinando Gabotto: L' Epicureismo di Marsilio Ficino. In: Rivista di filosofia scientifica 10, 1891, S. 237 ff.; Kristeller (Anm. 13), S. 269, und Eugenio Garin: Der italienische Humanismus. Bern 1947, S. 105 f.

¹⁷ Op. I 986 ff.

¹⁸ In einem Brief an Martinus Uranius von 1492 betont Ficino, daß er diese Gruppe von Übersetzungen, zu denen noch die Hymnen Homers und Proklos, sowie die Theogonie gehörten, nicht veröffentlichten wolle, um nicht in den Anschein einer Wiederbelebung der antiken Religion zu kommen: . . . *ne forte lectores ad priscum deorum daemonumque cultum iamdiu merito reprobatum revocare viderer* (Op. I 933).

¹⁹ Zu seiner Wertung Paul Oskar Kristeller: Per la biografia di Marsilio Ficino. In: Civiltà Moderna 10, 1938, S. 288 ff.

²⁰ Vor allem von Kristeller (ebd.).

²¹ Die Stelle ist oben S. 275 weiter ausgeschrieben.

²² Op. II 1537/8.

²³ Op. II 1537/8; Garin (Anm. 16), S. 135, 10.

übersetzen. Hier wird also so etwas wie eine Sukzession im Geiste Platons entworfen. Daß Ficino 1463 im Rahmen dieser Übersetzungen als erstes die vermeintliche Quelle Platons, die Werke des Hermes Trismegistos, übersetzt – publiziert wurde die Übersetzung 1471 – hat dem *Corpus Hermeticum* in der späteren Renaissance eine außerordentliche Bedeutung gesichert.²⁴

Der Widmungsbrief an Cosimo, den Ficino der Übersetzung voranstellt,²⁵ ist die erste umfassende Formulierung des Programms einer *prisca theologia*, die identisch mit einer *pia philosophia* ist. In diesem Programm verbinden sich dauernde Offenbarung und Theologie (platonische Theologie), Religion und Philosophie, schließlich die Erkenntnis Gottes und die der eigenen Seele; in Anlehnung an die sokratische μελέτη τῆς ψυχῆς plakativ von Ficino in einem Brief so formuliert: *Cultus itaque animi, Dei ipsius est cultus*,²⁶ oder, in einer verwegenen Wendung, nun nicht an die μελέτη τῆς ψυχῆς angeschlossen, sondern an das ἀπολαύειν θεοῦ:²⁷ *Fruitio enim Dei non in eo quod Deus se monstrat menti consistit [. . .] sed in eo quod mens se convertit in Deum, quod est gaudium*.²⁸ Damit sind die beiden Haupt-Orientierungspunkte von Ficanos Programm einer *religio docta* oder *philosophia pia* angesprochen: die ‚innere Erfahrung‘ Gottes und die entsprechende Verwandlung der Seele.

4. Ficanos Konzept einer ‚natürlichen Religion‘

Ficanos Religionsbegriff stellt ein wichtiges Verbindungsglied zwischen seinem Erfahrungsbegriff und seiner auf die Unsterblichkeit der Seele ausgerichteten Konzeption eines christlichen Platonismus dar. Religion ist in seiner Einordnung zunächst einmal allen Menschen als natürliches Streben gemeinsam: *Tota denique religio naturalis homini*.²⁹ In Anlehnung an neuplatonische (und stoische) Theologie wird das Wirken der Gottheit in der πρόνοια gesehen und daran anschließend die Allgemeinheit von Religion über sie definiert: *Cum religionem dico, instinctum ipsum omnibus gentibus communem naturalemque intelligo, quo ubique et semper providentia [. . .] cogitatur et colitur*.³⁰ Dieses Streben ist, wie noch näher zu erläutern sein wird, vor allem die Annäherung der Seele an Gott, „die Gottesverehrung ist den Menschen so natürlich wie den Pferden das Wiehern und den Hunden das Bellen“, heißt es

²⁴ Dazu Paul Oskar Kristeller: Marsilio Ficino e Lodoico Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel rinascimento. In: Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia, Ser. II, Bd. 7. 1938, S. 237–262, und vor allem Frances A. Yates: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London/Chicago 1964; allgemein André-Jean Festugière: La révélation d’Hermès Trismégiste. 4 Bde. Paris 1949–1954, und Hermetica. The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes trismegistus, hg. v. Walter Scott. 4 Bde. Oxford 1924–1936 [Nachdr. 1968].

²⁵ Op. II 1836.

²⁶ Epist. I. I 618b.

²⁷ Zur Geschichte dieses Motivs J. Haußleiter. In: RAC Bd. 8, 1972, Sp. 538–555.

²⁸ Epist. I. I 647a.

²⁹ In Plotin: Comm. t. II 707.

³⁰ Theol. Platon. XIV c. IX (Op. 320).

plakativ an anderer Stelle.³¹ Wie das Fliegen zu den Vögeln gehört, gehört der Besitz von Religion von Natur aus zur Gattung Mensch, *inest enim hominibus omnibus semper ubique* [...] *naturam ipsam sequitur speciei*.³² Aus diesem schon voll entwickelten Konzept einer ‚natürlichen Religion‘ ergibt sich für Ficino mit einer gewissen Notwendigkeit die Anerkennung unterschiedlicher Kultus- und Religionsformen: *diverso tramite ad diversas multiplicium divinorum honorum possessiones proficiscamur*.³³ In *De Christiana religione* wird die universelle Verbreitung der Religion in für seine Zeit erstaunlicher Weise mit ihrer Vielgestaltigkeit verknüpft: ... *divina providentia* [...] *permittat variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari*, und diese Vielfalt gar als wunderbarer Schmuck der Welt erwogen: ... *forsitan vero varietas huiusmodi* [...] *decorem quandam parit in universo mirabilem*.³⁴

Ficinos Grundüberzeugung von der Natürlichkeit der Religion und ihres für die Gattung Mensch spezifischen Charakters ist freilich nicht (noch nicht, muß man sagen) gegen eine religiöse Offenbarung auszuspielen.³⁵ In der Weise also, wie es die englischen und französischen Deisten mit ihrem Begriff der ‚natürlichen Religion‘ taten, die Vernunft und Natürlichkeit so miteinander verknüpften, daß ‚Offenbarung‘ ausgeschlossen blieb. Trotzdem ist *revelatio* für Ficino anders bestimmt als der traditionelle mittelalterliche Offenbarungsbegriff: Die göttliche Inspiration durchzieht die Geschichte in der ‚wunderbaren Ordnung‘ der *prisca theologia*.³⁶ In der Vorrede zur Übersetzung des *Corpus Hermeticum*³⁷ wird Mercurius Termaximus (Trismegisthos) als derjenige der Philosophen gerühmt, der sich von der Physik und der Mathematik zur Betrachtung des Göttlichen erhob; ihm sei Orpheus gefolgt und erhalte den zweiten Platz in der alten Theologie, dann Aglaophamus, Pythagoras, Philolaos und schließlich der ‚göttliche Platon‘. Auch in den folgenden Schriften behält Ficino dieses Schema kontinuierlicher Offenbarungen bei, erweitert die Namen noch nach vorn um Zoroaster (unter Wegfall des Philolaos)³⁸ und stellt einen Vorfahren des Mercurius als Zeitgenossen des Moses hin.³⁹

Am Ende dieses „historischen Programms“ (Kristeller), nach dem Verlust der antiken platonischen Tradition für mehr als tausend Jahre, sieht sich Ficino selber die *prisca theologia* in einer Wiederbelebung des Platonismus fortsetzen. In feierlichem Stil beschwört er, fast gleichlautend in einem Brief an Johannes Pannonius und im Proömium seiner Plotin-Übersetzung: *Placet*

³¹ Op. 319f. (II 280). – Ein anderer Vergleich bezieht sich auf das Fliegen von Vögeln. Theol. Platon. XIV c. I.

³² Theol. Platon. XIV c. I.

³³ Theol. Platon. XV c. XIII.

³⁴ De Christ. rel. c. IV.

³⁵ Darauf weist Ernst Cassirer in seiner Besprechung der englischen Ausgabe von Paul Oskar Kristeller: *The Philosophy of Marsilio Ficino*. In: *Journal of the History of Ideas* 6, 1945, S. 490, hin.

³⁶ Dazu ausführlich D. P. Walker: *The Ancient Theology*. London 1972.

³⁷ Op. 1836.

³⁸ Op. 386, 871.

³⁹ Op. 1836.

*autem divinae providentiae his saeculis ipsum religionis suae genus auctoritate rationeque Philosophica confirmare, quod statuto tempore veris infimam religionis speciem, ut olim quandoque fecit, et manifestis per omnes gentes confirmet miraculis.*⁴⁰ Seine geschichtliche Aufgabe, so sieht Ficino seine Rolle, ist es, die Gattung der durch göttliche Vorsehung beförderten Religion durch philosophische Autorität und Ratio zu bestätigen (*confirmare*).

5. ‚Innere Erfahrung‘ und unsterbliche Seele bei Ficino

Paul Oskar Kristellers eindringender Analyse des religiösen Kerns der Philosophie Marsilio Ficanos ist es zu verdanken, daß mit dem Begriff der ‚inneren Erfahrung‘ ein zentrales Konzept Ficanos freigelegt wurde, das im Rahmen seiner Metaphysik das Verhältnis der Seele zu Gott genauer bestimmt. Daß die Erkenntnis Gottes und die Göttlichkeit der Seelen im Zentrum seiner Philosophie stehen, betont Ficino in der an Lorenzo de Medici gerichteten Vorrede zur *Theologia Platonica*: ‚Wer die platonischen Schriften [. . .] liest, wird zwar alles erlangen, aber unter allen Dingen vorzüglich zwei, nämlich die fromme Verehrung des erkannten Gottes und die Göttlichkeit der Seelen, und hierin besteht die gesamte Auffassung der Dinge und alle Einrichtungen des Lebens und die ganze Glückseligkeit.⁴¹

Unruhe und Melancholie, schwer gegeneinander aufzurechnen, sind bei Ficino seelische Ausgangslagen von Trauer und Unzufriedenheit, denen gemeinsam zu sein scheint, daß sich die Seele oder die Vernunft von den äußeren, körperlichen Dingen abzuwenden versucht und sich nach innen, zu den intellegiblen Dingen wendet. ‚Denn ein Ding, das keine eigene Natur besäße, [. . .] – es geht hier zugleich um die selbständige Existenz der Seele – könnte auf keine Weise versuchen, sich von demselben Körper zur Erfassung des Intellegiblen abzuwenden . . .⁴² An anderer Stelle heißt es: ‚Wir werden aber unter Gottes Führung zu diesem höchsten Grad der Natur gelangen, sofern wir den Affekt der Seele nach Kräften von der Materie trennen, welche der unterste Grad der Natur ist, so daß wir uns umso mehr Gott nähern, je weiter wir uns von ihr entfernen.⁴³ In einer Fülle von variierten Annäherungen versucht Ficino dem Leser das Phänomen der ‚inneren Erfahrung‘ zu verdeutlichen. So etwa in der Form: ‚das dritte Zeichen, welches alle in sich selbst erfahren, ist dies: So oft sie die Definition und Ursache eines Dinges finden wollen, versuchen sie nichts anderes, als durch Entfernung aller Hindernisse der Wahrnehmung und Phantasie in die innerste Tiefe der Vernunft einzudringen, und dann erst leuchtet ihnen klar auf, was sie suchen, wenn sie in das Allerheiligste der geheimen Vernunft eingedrungen sind, gleich als wenn innen die Schätze des Wissens verborgen sind.⁴⁴ Das Konzept erinnert einerseits an den Stufenweg der Erkenntnis im 7. Brief Platons, ein

⁴⁰ Op. 871 ff.; Op. 1537.

⁴¹ Op. 78 (I 6); Übersetzung Kristeller (Anm. 35), S. 188.

⁴² Op. 153 (I 216f.); Übersetzung Kristeller (Anm. 35), S. 198.

⁴³ Op. 424 (III 243); Übersetzung Kristeller (Anm. 35), S. 198.

⁴⁴ Op. 255 (II 127).

Weg, der in das ἐξαίφνης der Erleuchtung mündet,⁴⁵ andererseits unterscheidet es sich durch mindestens zwei Bestimmungen von dem platonischen Vorbild: Bei Ficino führt die ‚Stufenreihe der Kontemplation‘ nicht zu einer plötzlichen Erfahrung, und zweitens ist ihr Gegenstand nicht transzendent. Der Weg der Erkenntnis führt durch ‚die Einteilung der Welt und die Ordnungen der Welt zu Gott‘,⁴⁶ bis sie ‚Gott ohne Mittel sieht‘.⁴⁷

Bei aller Ähnlichkeit unterscheidet sich Ficino von Plotin durch die Plötzlichkeit des ‚Sprungs‘, vor allem aber von Plotins Tendenz, am Ende des Prozesses eine *unio mystica* zu sehen (ἅπλωσις καὶ ἔνωσις).⁴⁸ Hier ist der eine zentrale Punkt in Ficanos Konzept von innerer Erfahrung und Akt der höchsten Kontemplation zu sehen: Für Ficino bleibt auch im Akt höchster Kontemplation der Bereich der *ratio mentis* (des νοῦς in der Sprache Plotins) erhalten, er wird nicht transzendiert und aufgehoben. Die Erkenntnis Gottes als Ziel der inneren Erfahrung und jedes einzelnen kontemplativen Aktes steht am Ende einer Linie, die von den gewöhnlichen Erfahrungen bis hin zur Gottesanschauung reicht: Umgekehrt schließt die kontemplative Erkenntnis Gottes die Erkenntnis aller anderen Gegenstände mit ein.⁴⁹ Während des irdischen Lebens ist der Zustand höchster Kontemplation und somit der Gotteserkenntnis nur in wenigen Augenblicken zu erreichen; der damit gewonnene Zustand der inneren Erfahrung hat aber zur Folge, daß der allgemeine Bereich der Kontemplation nicht mehr wirklich verlassen wird. Auf dem Gipfel der Kontemplation, mit Ficanos Worten, ‚wird die Seele durch die Gabe der Philosophie nicht nur glücklich, sondern indem sie sozusagen Gott wird, wird sie in gewisser Weise die Glückseligkeit selbst. Dort hören alle Dinge, Künste und Geschäfte der Sterblichen auf, und es bleibt von allem allein die heilige Philosophie übrig. Dort ist die wahre Glückseligkeit nichts anderes als die wahre Philosophie.‘⁵⁰

Damit ist ein zweiter zentraler Punkt der Metaphysik Ficanos angesprochen: Die Verwandlung der erkennenden Seele in Gott und der daraus resultierende Gewinn von Unsterblichkeit. Die erste Komponente ist in der pointierten Schärfe, die er gelegentlich in Briefen zeigt, so ausgesprochen: *Sic in separata mente ipsa, ut ita loquar, fruitio Dei non in eo proprie quod Deus se monstrat menti consistit, hic enim Dei potius quam noster actus est, sed in eo quod mens se convertit in Deum, quod est gaudium.*⁵¹ Das antike Affinitätsprinzip der

⁴⁵ Dazu Julius Stenzel: Der Begriff der Erleuchtung bei Platon. In: Ders.: Kleine Schriften zur griechischen Philosophie. Darmstadt 1957, S. 151–170.

⁴⁶ Op. 265 (II 150ff.).

⁴⁷ Op. 236 (II 85); Kristeller (Anm. 35), S. 205; dazu Marian Heitzmann: L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di Marsilio Ficino. In: Giornale critico della filosofia italiana 16, 1935, S. 478.

⁴⁸ Plotin: Enneaden VI 9, 11; zum Interpretationsrahmen Anthony Charles Lloyd: The Anatomy of Neoplatonism. Oxford 1990.

⁴⁹ Kristeller (Anm. 35), S. 209–227.

⁵⁰ Op. 670.

⁵¹ Epist. I. I 647a.

Erkenntnistheorie: ὁμοία ὁμοίοις, *similia similibus*,⁵² ist hier zu seiner letzten Konsequenz geführt: Mit der Erkenntnis Gottes wird die Seele, ohne einen Akt des Transzendierens zu vollziehen, zu Gott. Anknüpfungspunkt ist für Ficino in *De Christiana Religione* zwar das *Cur Deus homo* des Irenaeus und Athanasius und die Antwort οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρὰ τοῦ λόγου τε θεοποιούμεθα.⁵³ Die Auswertung erfolgt aber gewissermaßen ausschließlich im Blick auf die Unsterblichkeit der Seele, zusammengefaßt im vierten Punkt der *Summa* des Plotinkommentars:⁵⁴ *aeternum colit Deum, [der Mensch] vitae sempiternae gratia. Tota denique religio naturalis homini, firmissimum immortalitatis est fundamentum.* Im Blick auf diese Reziprozität kann Ficino schließlich auch von einem *cultus animi* als *Dei ipsius cultus* sprechen.⁵⁵

Vor dem Hintergrund der Überfülle von Diskussionen dieser Art und im Blick auf den Untertitel der *Theologia Platonica*, ‚De immortalitate animorum‘ fragt Kristeller in seiner großen Darstellung der Philosophie des Marsilio Ficino: „Es ergibt sich daher die Frage, mit welchem Recht die Unsterblichkeit der Seele [. . .] bei Ficino zum Zentralproblem der Philosophie schlechthin geworden ist und weshalb sie eine derart beherrschende Stellung in seinem Weltbild einnimmt, wie sie ihr bei keinem anderen Denker weder früher noch später eingeräumt worden ist.“⁵⁶ Kristeller beantwortet seine Frage mit dem Hinweis auf die in der inneren Erfahrung nur unvollkommen verwirklichte Gotteserkenntnis und unter Auswertung des Arguments des *appetitus naturalis*, der ja zu irgend einer Zeit sein Ziel erreichen müsse. Nur wenn in einem zukünftigen Leben die Möglichkeit der Gotteserkenntnis gegeben sei, bekomme das menschliche Leben, innere Erfahrung und *appetitus naturalis* metaphysisch betrachtet, einen Sinn.⁵⁷ „Die gesamte Auffassung des Daseins, wie sie sich aus der inneren Erfahrung und ihrer spekulativen Auslegung ergibt, steht und fällt mit dem Postulat der Unsterblichkeit, dessen sie als einer notwendigen Ergänzung von vornherein bedarf.“⁵⁸

6. Zusammenfassung: *Religio docta und pia philosophia*

Für eine zusammenfassende Bewertung Ficinós im Horizont unserer Überlegungen sind zwei Grundpositionen und Überzeugungen von Bedeutung:

⁵² Vgl. Carl Werner Müller: Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens. Wiesbaden 1965.

⁵³ De Christ. rel. c. XVI 20b; Athanasius c. Arianos or. II 7; III, 34.

⁵⁴ In Plotin: Comm. t. II 707.

⁵⁵ Epist. I. I 618b.

⁵⁶ Kristeller (Anm. 35), S. 330f.

⁵⁷ Ernst Cassirer stimmt in seiner Besprechung (Anm. 35), S. 484f., der Antwort Kristellers grundsätzlich zu. Die Einschränkung, die er (ebd., S. 487) im Blick auf die historische Wertung von „inner experience“ macht, ist vom Herausgeber unter Hinweis auf einen Druckfehler, vor „epistemology“ sei „Ficino’s“ ausgefallen, relativiert worden. In der deutschen Fassung, die erst 1972 publiziert wurde, steht freilich der Satz in der Form, die Cassirer einer Kritik unterzogen hat: „Zum ersten Mal in der Erkenntnislehre wird in diesem Punkt der Einfluß der inneren Erfahrung bemerkbar.“

⁵⁸ Kristeller (Anm. 35), S. 332f.

1. Ficino versteht sich und seine Philosophie gleichzeitig als Teil der christlichen Religion und in der Tradition einer *prisca theologia* stehend, einer Tradition, die, von Zoroaster über verschiedene Zwischenstufen zu Platon führend, im Zentrum seines Hauptwerkes steht: *factum est ut pia quaedam philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona, nutriretur deinde apud Thracas sub Orpheo atque Aglaophemo, adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos et Italos, tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis.*⁵⁹ In dieser Einbeziehung der *prisca theologia* in das Christentum (und umgekehrt) unterscheidet sich Ficino grundsätzlich von Plethon, der den Religionen seiner Zeit, Christentum, Islam und Judentum, den baldigen Untergang voraussagte⁶⁰ und eine neue, wahre Religion für alle Regionen der Erde versprach. Die für den Menschen spezifische Natürlichkeit von Religion, *naturam ipsam sequitur speciei*, bleibt für Ficino mit der Annahme der Offenbarungsabfolge einer *prisca theologia* vereinbar. Mit dem Programm der ‚natürlichen Religion‘ haben die Deisten an diesem Punkt später eine andere Option getroffen, die ‚Natürlichkeit‘ und ‚Vernunft‘ – beides für Ficanos Religionsbegriff konstitutiv – gegen ‚Offenbarung‘ gestellt haben.

2. Ficanos Konzept von der Mittelstellung des Menschen im Kosmos kann zwar formal mit ähnlichen Aussagen Plotins verglichen werden,⁶¹ bekommt jedoch darüber hinaus eine einzigartige metaphysische Dignität, die man gern mit dem Lebensgefühl der Renaissance in Verbindung gebracht hat. *Animam hominis esse rerum medium saepe iam declaravimus.*⁶² heißt es eher beiläufig; was sich jedoch dahinter verbirgt, ist so etwas wie eine Apotheose der Seele. in – auch sprachlich – eindrucksvollen Aretalogien vorgestellt: Die *anima* kann genannt werden *centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium, nodusque et copula mundi*,⁶³ entsprechend über das *genus humanum: quod est mundi pars adeo pretiosa, ut media sit temporalium rerum et aeternarum, quantum aeterna capit, ordinat temporalia*,⁶⁴ und schließlich in der Prädikation des Menschen als Mikrokosmos (*parvus mundus*), dessen Seele alles in sich erfährt, insofern sie das Leben der Pflanzen, der Tiere, des Menschen, der Heroen, der Dämonen, der Engel, das Leben Gottes führt. *Conatur [animus noster] omnia fieri, sicut deus est omnia*, heißt es am Anfang dieser Sequenz in der *Theologia Platonica*,⁶⁵ und am Schluß: *Omnis hominis anima haec in se cuncta quodammodo experitur, licet aliter aliae. Atque ita genus humanum contendit omnia fieri, cum omnium agat vitas*. Dahinter steht Ficanos Lehre von den fünf Substanzen, Körper, Qualität, Seele, Engel und

⁵⁹ De Christ. rel. c. II.

⁶⁰ Georgios Trapezuntios: *Comparatio Aristotelis et Platonis*. Venetiis 1523, III 20: ... *non multis annis post mortem suam et Machumetum et Christum lapsum iri et veram in omnes orbis oras veritatem perfulsuram*.

⁶¹ Plotin: *Enneaden* III 2,8.

⁶² Op. 403 (III 191); 404 (III 192).

⁶³ Theol. Plat. I. II 118a. = Op. 119 (I 138f.).

⁶⁴ Theol. Plat. XIV c. VIII 311 a.

⁶⁵ Theol. Plat. XIV c. III 303a.

Gott, unter denen die *anima rationalis* jene Mittelstellung einnimmt, durch die sie sowohl die *complexio universorum*⁶⁶ sein kann wie *mundi pars adeo pretiosa*, daß sie, in die Geheimnisse des göttlichen Geistes eindringend, die Ordnung der Welt erkennt: *ordinem scilicet mundi cognoscat*.⁶⁷

⁶⁶ Theol. Plat. III c. II 118a.

⁶⁷ Theol. Plat. XIV c. VIII 311f.