

Ältestes Wissen: Scientia und sapientia als hermeneutische Perspektiven

Thomas Leinkauf

Das insistente Proklamieren eines dem Menschen möglichen, erreichbaren und realisierbaren Guten von Aristoteles' Nikomachischer Ethik (anthrôpinon agathón)¹ bis hin zu den reflektierten Vertretern des Pragmatismus und des (teils kommunitaristisch geprägten) Neo-Aristotelismus hat die unerschöpfliche Attraktivität von Platons "Idee des Guten" mit dessen immanenter Transzendenz-Implikation nicht zu dem vielleicht schon vom kritischen Intellekt des Aristoteles intendierten Erlöschen bringen können.² Ebenso wenig ist dies im Blick auf die christliche Adaptation und Anreicherung dieses Verständnisses eines transzendenten Guten gelungen. Im Gegenteil, verstärkt durch den Neuplatonismus und die christliche Adaptation und Anreicherung von dessen Noetik und Henologie mit spezifisch theologischen Implikationen des Guten wie neidloser Selbstmitteilung, bewahrender Gnade oder Seelenheil im weitesten Sinne, hat das Faszinosum eines Welt-transzendenten, dieser Welt aber nicht abgeneigten Präsenz des Guten bis in die Gegenwart transportiert. Wie das Gute, so hat auch das Eine oder der Begriff des Einen als eines spezifisch metaphysischen und spekulativ-dialektischen Prinzips der Wirklichkeit eine nicht minder starke Attraktivität auf das Denken ausgeübt.³ Weshalb erinnere ich an

¹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I, 1094 b 7.

² Für die aristotelische Tradition und den Neo-Aristotelismus siehe etwa die Arbeiten von Martha Nussbaum oder Alasdair McIntyre, in Deutschland etwa Robert Spaemann, für die Präsenz Platons hingegen Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon* (Stuttgart-Weimar: Metzler, 2003). Zur – aus der Sicht des Oeuvres Platons – durchaus problematischen Transzendenz-Implikation siehe kritisch Matthias Baltes, "Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond being?" in *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, ed. Annette Hüffmeier, Marie-Luise Lakmann, Matthias Vorwerk (Stuttgart und Leipzig: Teubner, 1999), 351–71, uneingeschränkt positiv hingegen die Tübinger Schule und Jens Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin* (Stuttgart: Teubner, 1992); Jens Halfwassen, "Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre", *Bochumer Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997): 1–21.

³ Werner Beierwaltes, *Denken des Einen* (Frankfurt/Main: Klostermann, 1985).

diese alles andere als unbekanntem Tatsachen der Geistesgeschichte? Weil das Eine und das Gute ebenso Kernbestimmungen einer transzendenten Größe gewesen sind, deren auf diese sich affirmative beziehenden, sich in religiös-theologischen Zirkeln organisierende Tradierung sich selbst immer wieder als "geheim", "sakral" oder "mystisch" bezeichnen konnte. Das Schicksal des Numinosen oder Heiligen ist aus meiner Sicht von demjenigen des Einen oder des Guten nicht wirklich zu trennen, jedenfalls was den Aspekt der Tradierung des – sei es wirklichen, sei es präntendierten – "Wissens" um es betrifft. Der Weg vom naiven und betroffenen Bewusstsein zu dem in scheinbar unerreichbarer Ferne liegenden Höchsten kann sowohl ein *Weg im Innern dieses Bewusstseins* sein – ob als plotinisch-augustinische Wendung ins Innere (epistrophê, redditus in se ipsum) oder ob als mystischer Aszensus (wir wissen, wie intensive diese Bewegungen sich durchdrungen haben) als auch, sofern die ins Äußere verlagerte Inszenierung dieses Weges im Blick steht, ein äußerst vielfältig und variantenreich aufgefächerter *Bereich kultischer Inszenierung*, der die anagogische Dynamik sozusagen in die Horizontale der "processio" verlegt oder eben auch ein nicht minder vielfältiger *Weg der Tradierung und "translatio"* sein, der sowohl die asketischen Übungen, die rituellen Prozessformen als auch die schriftlichen Dokumentationen umfasst. Dieser letztere Weg ist es, um den es mir hier gehen wird. Fast alle religiösen Hochkulturen haben an ihm teilgehabt, immer wieder sind Momente der vorangegangenen Ausbildung solcher Tradierung dann auch von späteren, ablösenden oder weiterführenden Kulturen übernommen worden. Der Weg zum Höchsten kann dabei auch zu einem Weg ins Allerheiligste, der Aufstieg auf einen sei es konkreten oder metaphorisch-fiktiven Berg zu einem Eingang und zu einem Durchmessen eines räumlichen Vektors werden, dessen semantische Richtung als "via processionis" sozusagen in die konkrete Materie von Stein, Tuff oder sogar Marmor eingeschrieben worden ist. Es geht dabei um die *Zugangsbedingungen der Teilnahme* an der Prozession und vor allem am Zugang zum am Ende stehenden "adyton".⁴

⁴ Plotin hat diesen mystagogischen Vorgang nur zur sprachlichen Einkleidung des eigentlich zentralen noetischen Vorgangs beigezogen und einen Parallelismus zwischen der Anstrengung, mittels des Denkens das Eine/den Einen zu erreichen und dem Akt des Schauens des Mysten hergestellt, der zuerst seinen Blick auf die "Standbilder" (agalmata) der Götter (=Ideen) richten soll, die "im äußeren Bezirk des Tempels

In dieser komplexen Tradition der Tradierung eines Wissens oder auch eines Zugangs zum Ersten und Höchsten kommt es zu der durchaus dialektisch zu verstehenden Tendenz, diesen Zugang, selbst wenn er ein Prinzip betrifft, dessen Begriff und Wesen durch Selbst-Mitteilung, Theophanie oder gnadenvolle Bekümmerung ausgewiesen ist, strategisch vor äußerem Zugriff zu immunisieren. Dem Sich-selbst-zeigen-Wollenden wird gleichsam ein Vorhang vorgezogen oder werden zumindest Bedingungen der möglichen Teilhabe zur Seite gestellt – sei es durch Herausschälung von Eingeweihten, der Ausbildung einer Priesterkaste, durch Bildung von Geheimbünden oder durch noch informellere Formen der Klandestinierung.⁵ In allen Fällen dienen die Bedingungen, die meist nicht aus den Texten, auf die man sich beruft, selbst kommen, der Selektion und Ausgrenzung. Wie kommt es dazu? Natürlich kann es auf diese Frage nur eine komplexe Antwort, also ein Bündel von Antworten geben, die dem historisch subtil gewachsenen Gewebe dieser Tradierungsformen gegenübergestellt werden müssen. Einlinige Analysen werden sehr wahrscheinlich zu kurz greifen. Ich kann hier also keinesfalls präbendieren, der aufgeworfenen Frage in allen oder auch nur einigen Punkten gerecht werden zu können. Dies hängt natürlich schon damit zusammen, dass ich meinen Fokus auf eine ganz bestimmte Tradierungslinie, die Vorstellung von der Existenz und Persistenz eines “ältesten Wissens”, einstellen möchte, deren Kairos und Akmê zugleich in Renaissance und Früher Neuzeit liegen. Auf jeden Fall möchte ich auf der Antwortseite in diesem Falle eintragen wollen, dass der Grund für die genannten Ausgrenzungen und Selektionen sicherlich auch mit dem Machterhalt der “Wissenden” oder “Eingeweihten” auf der einen Seite sowie mit Angst vor einer Deformation des

stehen”, um sich dann dem unschaubaren Ersten zuzuwenden, V 1, 6, 10–16. Hier ist die Spannung zwischen dem “Außen” und dem “Innen” des Tempels derjenigen zwischen den äußeren Worten und dem Geist-affinen (direkten) Schauen parallel gestellt, der geistig-begriffliche Weg zum Einen dem körperlich-materiellen Weg zum Allerheiligsten des Tempels.

⁵ Hiermit ist natürlich nichts darüber gesagt, dass nicht das Prinzip oder der Gott von sich aus sich selbst in seinem objektiven Sein verbirgt, verschleiert oder in ein Dunkel (hyperphôtos gnôphos) zurücktritt, gleichsam hinter ein velamen, das nicht vom Menschen aus zugezogen worden ist. Für die christliche Tradition siehe die aufschlussreichen Bemerkungen Hans Urs von Balthasars in *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I *Schau der Gestalt*, 3. Aufl. (Einsiedeln und Trier: Johannes-Verlag, 1988), 424–30, 442–5.

Wissenskerns durch Inkompetenz oder Ignoranz auf der anderen Seite zu tun hat. Vor allem aber ist von Seiten der Philosophie in Rechnung zu stellen die Überzeugung, dass es allein das richtige Denken sei, das Zugang zu Erkenntnis und, vermittelt über diese, zu, wie Jamblich es in seinem *Protreptikos* ausdrückt, “Erlösung aus irdischen Fesseln [...] Befreiung von der Wiedergeburt und Hinführung zum Sein, dazu Erkenntnis der wirklichen Wahrheit und Reinigung der Seelen” verschaffe.⁶ Hier jedoch, wo es auf das Denken ankommt, ließen die antiken Autoren seit Platon nicht mit sich spaßen: die Zugangsbedingungen waren rigide, es galt nicht nur *mêdeis ageômétrétos eisíto*, sondern höchste Präzision und Kompetenz im Mentalen insgesamt, vor allem in der diahairesisch-dialektischen Kunst. Sicherlich ein hartes Kriterium des Ausschlusses, nicht umsonst gilt Pythagoras als Weisheitsmuster dem Jamblich und seiner Schule als “elitärer” Mensch und als Paradigma des Lehrers, der in einem Paragone zu den jüdischen Propheten und vor allem zu Christus steht.⁷ Wenn sich also, was in der Tradition der Lehre von der “*prisca sapientia*” oder “*prisca theologia*” wohl tatsächlich geschehen ist, die Vollzugsformen des Philosophischen mit demjenigen des Religiösen oder Theologischen synthetisieren, dann können die Erklärungen des Elitären im rituell-religiösen Zusammenhang, die auf Priester-Ausbildung, Riten-Beherrschung oder Kasten-Macht abheben, nicht mehr alleine hinreichend sein. Die Ausgrenzung der Nicht-Wissenden und des profanum vulgus vollzieht sich durch quasi-rituelle Prozesse, durch Einführung von Zeichen und Symbolen, deren Auslegung nur den Wissenden vorbehalten ist (die also als grundsätzlich auslegbar und als eben von ihnen selbst her kein absolutes Arkanum seiend genommen sind) – es sind solche Strategien und deren Resultate, die sich durchaus im kulturellen Gedächtnis einnisten können. Das Berühren des Körpers, das Übergießen mit Wasser, das Essen des Opfers werden ersetzt durch den Logos, durch das Aussprechen von Formeln, das Interpretieren von Symbolen und Texten sowie den Dialog von Wenigen. Dabei ist es nicht so wichtig, jedenfalls in meinen Augen, ob es tatsächliche eine

⁶ Jamblichos, *Protreptikòs epì philosophían XIII*, ed. Ermenegildo Pistelli (Lipsiae: Teubner, 1888), 70.

⁷ Jamblich, *Perì toú Pythagoreíou Bioú*, ed. Michael von Albrecht, John Dillon, Martin George, Michael Lurje, David S. du Troit (Darmstadt: WBG, 2002), cap. XV–XVII (64–79), 70–82; cap. XIII (103–5), 100–3 zu den “*symbola*”. Siehe auch John Dillon, “*De Vita Pythagorica – ein ‘Evangelium’?*”, in *ibid.*, 295–301.

platonische Akademie in Florenz gegeben hat oder ob die Entourage des Ficino bei den Pilgerschaften nach Calmaldoli einer Gruppe von Initiierten geglichen hat oder ob Ficanos Platon-Vorlesungen, die er nachweislich in den Innenräumen Florentiner Kirchen vorgetragen hat (als Dokumentation in actu exercito der Einheit von Platonismus und Christentum) den Synousiai antiker Schulhäupter mit ihren Adepten geglichen hat. Vielmehr ist entscheidend, dass die philosophischen und theologischen Aussagen, die Marsilio Ficino, Giovanni Pico, Francesco Diacceto (Cataneo), Francesco Patrizi oder auch andere aus der Tradition der tatsächlich neu-platonisch inspirierten Renaissance-Denker in ihren Zusammenkünften und ihren Texten vorgetragen haben, sich ganz bewusst in den Zusammenhang eines Überlieferungsmodelles stellen, das nicht nur Affinitäten zu spätantiken Vorgaben aufweist, sondern das diese sogar in der Insistenz auf die Ungebrochenheit der Überlieferungs-Kette noch übertreffen soll.

Zunächst einige Hinweise auf die Situation in der späteren Antike, deren intensive Rezeption ja geradezu die Signatur der Renaissance ausmacht. Die offensichtliche “Theologisierung der Philosophie”, die in je verschiedener Intensität und Ausprägung typisch für das mittel- und neuplatonische Denken gewesen ist, ist vor allem Resultat der Synthetisierung platonischer Rationalität mit theurgischer Praxis und Mysterien-Kulten, die ihren eigenen normativen Ursprung im Fluchtpunkt einer idealisierenden Form des Pythagoreismus gesucht hat, in dem seit Pythagoras, wir hatten schon darauf hingewiesen, Philosophie und Mysterium vereinigt gewesen seien.⁸ In diesem Konfinium kommt es zur Instrumentalisierung nicht nur der klassischen griechischen Mythologie und der pythagoreischen Lebensvollzugsanweisungen, sondern auch der Absorption ägyptischer und vorderasiatischer religiöser Theorien und ritueller Vollzüge. Kaiser Julian

⁸⁸ So *Jamblich, Protreptikòs epì philosophían XXI*, ed. Ermenegildo Pistelli (Lipsiae: Teubner 1888), 104–5: hier tauchen die zentralen Begriffe “Sekte”, “Symbola”, “Lehre” und “Mysterien” auf. Jamblich hält fest, dass schon die frühesten Pythagoräer nach Pythagoras “die Lehre nicht in der allgemeinen, volksmäßigen und allen sonst gewohnten Ausdrucksweise und Rede verständlich und leicht fassbar” formuliert, sondern “geheime Wendungen” gebrauchten und “ihre gegenseitigen Unterhaltungen oder Aufzeichnungen mit Hilfe symbolischer Sprache” verschlüsselt hätten. Ohne wissende Auslegung seien diese “Sätze” oder “Symbola” lächerlich, unverständlich oder interesselos.

schreibt mit Blick auf Initiationsriten seiner Zeit (tôi telestikôi kai mystikôi tou theologikou), in seiner siebten Rede *Gegen den Kyniker Herakleios* (216 b–d), dass

die Natur es tatsächlich “liebe, sich zu verbergen” [Heraklit fr. 22 B D.–K.: krýptesthai philei] und es zwar leidlos ertrage (ouk anéchetai), dass das verborgene Wesen der Götter [tò apokekrymménon tês tôn theôn ousías] mit seinen verdeckten Offenbarungsausdrücken unvorsichtigerweise an profane Ohren gelange

dass aber die “Menge” (hoi polloí oder auch plêthos) diese Information nicht direkt oder rein (katharôs) aufnehmen und verstehen könne, sondern einer Vermittlung durch Rätsel, Mythen oder Symbole benötigen.⁹ Julian steht hier in reflektierter Weise sozusagen auf der Grenzscheide von legitimer, aber kodifiziert verdeckt operierender und gefährlicher, weil zu leichtsinnig dem Abusus geöffneter Initiation. Auf die hierzu erforderliche Indirektheit des theologisch-mystischen Logos hatte schon Plutarch in seiner einflussreichen Schrift *De Iside et Osiride* aufmerksam gemacht.¹⁰ In deutlicher Anlehnung an Plotin III 5, 9, 24–29 verweist Julian auf die Notwendigkeit, die zeitlos-ewige Struktur des noetischen intelligiblen Seins durch diskursiv-temporale Modi der Vergegenwärtigung oder der deiktischen Indikation zugänglich zu machen.¹¹ In der Diskursivität des Logos liegt, wie in derjenigen des somatisch-psychischen Kultus, der Spalt

⁹ Hierzu Maria Carmen de Vita, “Giuliano e il medioplatonismo: il caso di Plutarco” in *Elenchos* 34 (2013): 351–71, 356f. Für Julian ist Orpheus derjenige, “der die allerheiligsten Mysterien gegründet hat” (217 c: ho tás hagiôtátas teletàs katastésámenos), und die eigentlich zureichenden Mythen sind alleine diejenigen, die die möglichst größte Barriere aufrichten gegenüber einem simplifizierenden Verständnis, also die komplexesten und schwierigsten (hósôi gàr mállon parádoxon esti kai teratôdes tò ainigma); 221d: ouk ethélonti tôn krýphion háma kai phaneròn theòn hôsper en theátrôi probálléin akoáis anexetástois kai dianoíais epì pánta mállon ê tò philosopheîn tetramménaís. Siehe für eine vergleichbare Position im neuplatonischen Umfeld Sallustios *Peri theôn kai kosmou* § 3, ed. Arthur D. Nock, *Sallustius, Concerning the Gods and the Universe* (Cambridge: UP, 1926), ND Hildesheim: Olms, 1988, 4: tò dè dià mythôn talêthês epikrýptein ktl.; grundsätzlich gilt aber § 4, p. 4: tèn ousían [!] ho mýthos ainíttetai tou theou, es geht als beim “Verbergen” immer um das Verdecken der wahren Natur oder Substanz des Göttlichen gegenüber inkompetentem Zugriff.

¹⁰ Siehe Frederick E. Brenk, “An Imperial Heritage. The Religious Spirit of Plutarch of Chaironea”, in ANRW II 36, 1 (1987): 248–349, hier 294–301.

¹¹ Plotin III 5, 9, 24–8: deí dè tous mýthous [...] kai merízein chrónois hà légousi, kai dihaireín ap’allélôn pollà tôn ontôn homou mèn ónta, táxei dè ê dynámesi dihestôta [...] kai didáxantes hôs dýnantai [sc. hoi mýthoi] tòi noêsanti êdê sygchôrousi synhaireín.

verborgen, durch dessen Öffnung das Geheimnis höherstufigen Seins und Wissens dem Zugriff der Profanisierung und Instrumentalisierung ausgesetzt werden könnte. Ein Antidot hiergegen war klarer Weise die inverse Re-Introduktion der Anti-Diskursivität, also Eoptie, Henosis, Hieroglyphik und Charakter oder “symbolon” als Formen von Einheit und Intensität unter Bedingungen des Vielheitlichen und Dispersiven.¹² Plutarch insbesondere hatte die protreptische und initiierende Bedeutung der Verwendung von verdeckenden mythologischen oder allegorischen Einkleidungen hervorgehoben, die die Spreu vom Weizen trennen könnten, d. h. den unangemessenen Zugriff auf höchste Wahrheiten verhindern und den zulässigen steuern könnten.¹³ Von hier führte dann – innerhalb der griechischen Debatte – ein Weg über Plotin, vor allem aber Jamblich zu Julian und Proklos. Letzterer hält etwa zu Beginn seines *Parmenides*-Kommentares fest, dem Kommentar zu einem Text, dem *Parmenides* Platons, in dem nach Überzeugung einer gediegenen Tradition von Damaskios über Ficino bis hin zu Konrad Gaiser und der Tübinger Schule die Theologie Platons in hypothéseis ausformuliert gewesen sei, dass die Weitergabe (metádosis) d(ies)es Wissens angesichts möglicher Missverständnisse seitens des Demos und der Ungebildeten unter Vorbehalte zu stellen sei: man solle etwa nicht alles, was man durch Sprache (in Diskussionen oder Synousiai) mitgeteilt habe, auch verschriftlichen, sondern vielmehr mittels des Gedächtnisses “ungeschrieben aufbewahren” (agráphôs sôzesthai, es ist unmöglich, hier nicht an Platon’s ágrapha dógmata zu denken).¹⁴ Proklos konstruiert diesen Passus aus den Gegensätzen “offenbar-verborgen”, “sagbar-unsagbar”, “verlieren-bewahren” und “alle-werthafte” – letzterer betrifft insbesondere die Weitergabe des (Offenbarungs-)Wissens: sie

¹² Den “charaktères” konnte daher eine “magische” Macht des Offenbarens zugeschrieben werden, hierauf verweist auch *De Vita* (Anm. 1), 357 Anm. 22. Siehe Julianos, *Oratio* VII, 216c; Proklos, *In Remp.* I 75, 15–76, 15.

¹³ Plutarch, *De E apud Delphos* 384 E–F, 385 C: die göttlichen Weisheiten sind “verborgen unter Rätseln” (ainígmasi katakekrýptai), die die noch Unwissenden zu “Betrachtung, Untersuchung und Diskussion motivieren” (parakaleî pròs tò skopeîn ti kai akoueîn kai dialégesthai perì autôn), 386 E–F.

¹⁴ Proklos, *Commentarium in Platonis Parmenidem* II, in *Opera inedita, Pars tertia*, ed. Victor Cousin (Parisiis, 1864), ND Hildesheim und New York: Olms, 1980, col. 748, 18–22: oute hósá dià lógou propherómetha, grámmasi paradídomen, allà gàr katà mnêmên agráphôs sôzesthai boulómetha, kai en taís tôn philôn [!] apokeísthai phantasías ê doxaís, all’ouk en toís apsóchois. Siehe auch *in Parm.* V, col. 1024, 2–1025, 3.

darf nur an die “axíoi” gehen.¹⁵ Plotin hatte an mehreren Stellen hierzu den Startschuss gegeben. In der frühen Schrift *Perì tòn trión archikôn hypostáseôn* hatte er in einem Satz sozusagen die Grundformel aller “prisca sapientia”-Konzepte der späteren platonischen Tradition gegeben: “Somit hat Platon gewusst, dass aus dem Guten der Geist und aus dem Geist die Seele hervorgeht” – dies sozusagen das absolute Grundgerüst der neuplatonischen Ontologie! Aus dem Perfekt eidenai leitet Plotin die scharfe Konsequenz ab:

Diese Lehren sind also nicht neu (mê kainoûs), nicht jetzt erst (mêdè nyn), sondern schon längst (allà pálai, eigentlich: von alters her), wenn auch nicht klar und ausdrücklich, gesagt. Und unsere jetzigen Lehren (toûs dè nyn lógous) stellen sich nur das als Auslegung jener alten, und die Tatsache, dass diese Lehren alt sind (palaiàs éinai), erhärten sie (pistôsáménous) aus dem Zeugnis von Platons eigenen Schriften.¹⁶

In einer späteren Schrift, *Perì toû noêtoû kállous* (V 8), führt Plotin den grundsätzlichen Unterschied von sophía und epistêmê ein (der natürlich bei Pythagoras, Platon und Aristoteles vorbereitet worden ist): letzteres ist die an propositional-dialektische Formen des Wissens gebundene Modalität von Wissen – definitorisches Sach-Wissen, einzelne Wissenschaften und deren spezifische Formen von Beweisen betreffend, erstere hingegen diejenige des direkten, nicht-propositionalen, intuitiven Wissens – bei dem die Frage gestellt werden muss, ob es sich hier eben überhaupt um “Wissen” oder “Wissenschaft” handelt.

Und das Leben [dort, d. h. im Geist (noûs)] ist Weisheit, eine Weisheit, die *nicht* auf dem Wege rationaler Überlegung herbeigeführt wird (ou poristheîsa logismoîs), weil sie *schon immer ganz* da war und nichts an ihr fehlt, so daß sie noch auf Suchen angewiesen wäre [zêthêsis, der zweite Aspekt des Diskursiven, der nach dem Logismos hier explizit abgewiesen wird, cf. auch IV 4, 10]; sondern sie

¹⁵ Proklos, *Commentarium in Platonis Parmenidem* I, col. 718, 22–6: oute hósá gráphomen, taúta eis pántas akrítôs ekphéromen, all’ eis toûs axíous tês toutôn metousías, hoíon tón oikeíon thêsaurôn metá kríseôs tèn prós toûs állous poieísthai koinónían spoudázontes. Schon Plotin verweist V 1, 10, 28–32 darauf, dass Pythagoras und “seine Nachfolger” über das Eine gehandelt hätten und nur einige ihre Lehren verschriftlicht hätten (en toîs hautón lógois), “andere bieten sie nicht in Schriften (ouk en lógois), sondern in nicht aufgeschriebenen Unterredungen (en agráphois edeíknyon synousíais) dar oder ließen überhaupt von irgendeiner (Form habenden) Mitteilung ab (hólôs apheîsan)”.

¹⁶ Plotin V 1, 8, 10–5, ich folge der Übersetzung Harders mit etwas anderer Interpunktion.

ist die Erste, sie geht nicht von einer anderen Weisheit aus. Ihr Sein selber ist Weisheit, hier gilt nicht, daß jemand zunächst er selbst (ein Subjekt für sich) und *dann* weise ist (38–9: *kai hê ousía autê sophía, all'ouk – sc. prôtôs – autós, eíta sophós*). Und aus diesem Grund gibt es keine größere Weisheit; hier sitzt das *Wissen selbst* (Autoepisteme) mit auf dem Thron des Geistes (*kai hê autoepistêmê entaútha párhedros tói nôî*),¹⁷

ich verweise auf die Tatsache, dass Plotin – im Rückgriff auf Aristoteles – ja immer wieder gerade am Beispiel des Verhältnisses Gesamtwissenschaft-Einzelwissenschaft die Durchdingungs- und Dependenzstruktur im Geistigen deutlich macht. Das substantialisierte “Wissen selbst”, die autoepistêmê, ist identisch mit der “Weisheit” (*sophía*) und sie greift allen zetetischen, diskursiven Modi des Wissens vor bzw. die ist das Wissen, bei dem diese Modi im Resultat ankommen sollten. So wie das direkte Glauben derjenige Modus von Religiosität ist, bei dem alle anderen, durch Unterweisung (Katechetik) und sukzessive Verstärkung bestimmten Modi schließlich im Resultat ankommen sollten (als *pistis-fides*).

Aus den Analysen zur Situation der späteren Antike kann man zumindest zwei Einsichten mitnehmen: die Theologisierung der Philosophie ist ein auffälliges Faktum, dessen Wurzeln aber nicht auf den zunehmenden Einfluss des Christentums zurückgehen, obgleich dieses natürlich in der langen und heftig-kritischen Auseinandersetzungsphase seine deutlichen Fußabdrücke hinterlassen hat, sondern sie gehen schon auf Platon und seine Einschätzung der pythagoreischen Vorläufer zurück. Die Kontraktion der wahrhaften substantiellen Philosophie auf die Lehre vom Einen-Guten sowie dessen Wahrhaftigkeit¹⁸ und deren taktische Herausnahme aus dem exoterischen Diskurs und der Propositionalität

¹⁷ V 8, 4, 35–40. Ich zitiere nach der Übersetzung von Christian Tornau in seiner farnosen Auswahl aus Plotins Schriften: Plotin, *Ausgewählte Schriften*, ed. Christian Tornau (Stuttgart: Reclam, 2011), 171. Hier ist die Sprachform weniger emphatisch als in der ebenfalls guten Übersetzung Richard Harders, Plotin, *Schriften*, ed. Richard Harder, Bd. 3 (Hamburg: Meiner, 1964), 45–7.

¹⁸ So paradigmatisch in *Politeia* II, 379 A–381 B: *týpoi peri theología*s, ein großer Teil des zweiten Buches ist eine kritische Auseinandersetzung mit den Bestimmungen des Mythos oder des Mythischen.

war die Geburtsstunde dieser dann in der platonischen Tradition immer deutlicher sich artikulierenden Theologisierung.¹⁹ Die Philosophisierung, *sit venia verbo*, der Theologie hingegen ist ebenso kein Produkt der Auseinandersetzung des Christentums seit den Apologeten mit der Übermacht und Universalpräsenz der griechischen und lateinischen Philosophie, sondern die Parallelveranstaltung zur Theologisierung der Philosophie, sozusagen deren mythologischer, Mysterien-logischer Gegenpart. Auch hierauf sattelt zunächst die jüdische, dann die christliche Theologie auf. Philon von Alexandrien ist hier ein signifikanter, herausragender und weit ausstrahlender Pol, das, was man “christlichen Platonismus” nennt,²⁰ die spektakuläre Weiterführung.

Als Fokus meiner kurzen Analyse nun zu Renaissance und Früher Neuzeit soll das Tradierungs- und Kontinuitätsmodell der “*prisca sapientia*” (oder auch: *prisca theologia*) dienen, wie es seit Marsilio Ficino in diesem Denken ausgeprägt worden ist.²¹ Ich möchte deutlich machen, dass dieses Modell in einer signifikan-

¹⁹ Zumindest der Neuplatonismus von Plotin über Jamblich bis Proklos kennt eine immer intensivere Theologisierung, siehe Plotin III 5, 8–9; Proklos, *Theologia Platonica*, passim.

²⁰ Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum* (Frankfurt/M.: Klostermann, 1998), 7–25 (Auseinandersetzung mit Kriterien der Verfechter einer anti-thetischen Opposition Griechisches-Jüdisch-Christliches, deren Thesen 14–5).

²¹ Das Folgende basiert auf Vorschlägen, die ich in Thomas Leinkauf, “*Prisca scientia versus prisca sapientia. Zwei Modelle im Umgang mit der Tradition*”, in *Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge* 2 (2017): 121–43 gemacht habe. Siehe hierzu aber auch Daniel P. Walker, “*Prisca theologia in France*”, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XVII (1954): 204–51 (vor allem zur Wirkung von Ficanos Projekt in Frankreich und der hiermit verbundenen Transformation des *Prisca theologia*-Konzeptes; Charles B. Schmitt, “*Perennial philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*”, in *Journal of the history of ideas* 27 (1966): 505–32; id., “*Prisca theologia*”, in *Il pensiero italiano del rinascimento* (Firenze: Olschki, 1970), 211–36; Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers*, 2. Aufl. 2009 (Berlin: Akademie Verlag, 1993), 246–58; Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1998), 49–94, vor allem aber die Ausführungen von Cesare Vasoli in seinem Beitrag “*Der Mythos der ‘Prisci Theologie’ als ‘Ideologie’ der ‘renovatio’*”, in *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance*, ed. Martin Mulsow (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 17–60, siehe p. 35: schon in Gemistos Plethons Grundsteinlegung des *prisca sapientia*-Syndroms gilt das Prinzip, dass diese Lehre “auf einigen wenigen grundlegenden Prinzipien (basieren)”, auf die Plethon in den überkommenen Fragmenten immer wieder gestoßen sei und die

ten Differenz und Spannung zu dem später aufkommenden Denken und Argumentieren im Rahmen der Oppositionen “Antike-Moderne” (die berühmte Querelle des 17. Jahrhunderts) oder zum Syndrom einer “prisca” oder “universalis scientia” steht. Der Gedanke der prisca sapientia beinhaltet nicht nur den – einem Vorurteil oft nicht unähnlichen – Gedanken von der apriorischen, unabweisbaren, an Offenbarung oder intuitive Evidenz geknüpften Dignität des alten, ja ältesten Denkens (basierend auf dem pálai, das wir bei Plotin gelesen haben) gegenüber jeglichem sich nicht aus diesem selbst herleitenden späteren, bis hin zur Zeitgenossenschaft gehenden Denkens, sondern er ist aus meiner Sicht auch unauflöslich verbunden mit dem zweiten Gedanken, dass die prisca sapientia gerade *nicht* schlechthin vergangen und dadurch auch ebenso unausweichlich nur ex post und anachronistisch für jeden Späteren zugänglich sei, sondern dass sie, umgekehrt, kraft ihrer Dignität und Autorität, sich durch einen kontinuierlichen Überlieferungsstrom *gegenwärtig* gehalten habe. Dadurch könne ihr spezifischer Gehalt – etwa ein Synkretismus aus Platonischem, Jüdischem, Gnostischem und Christlichem, der, wie bei Ficino oder Steuco, insgesamt unter den Index christlicher Platonismus gestellt werden kann – sozusagen direkt funktionalisiert werden für Bedürfnisse der eigenen Gegenwart: die prisca sapientia ist zugleich auch der Gehalt dessen, was eine sapientia renovata oder restituta als Antidot gegen nicht gewollte Usurpationen des religiösen Bewusstseins der eigenen Zeit, für Ficino etwa manifest im zelotischen, anti-philosophischen Furor des Savonarola, fungibel macht,²² in einer mehr allgemeinen Perspektive präsent im Bewusstsein, dass die auf Mathematik

er am Ende seiner Abhandlung in einem “epinomis“ zusammengefasst habe. Cf. Plethon, *Traité des Lois*, ed. C. Alexandre (Paris: Didot freres, 1858; ND Amsterdam: Hakkert, 1966), 240–61. Vasoli spricht auch von einer “Ewigkeitslehre”, die in den Augen Plethons “heiligen” Charakter trage, so 38 zu *Traité des Lois*, 256–8; zu Ficino ebd. 46–60. Zur Sache und auch zur Position Vasolis, der insbesondere das religionspolitische Interesse, das Ficino mit dem von ihm intensiv promulgierten Konzept der “prisca sapientia“ verbunden hat, immer wieder herausgestellt hat, liegt jetzt vor Sebastiano Gentile, “Vasoli, Ficino e il mito dei ‘prisci theologi’”, in *Rinascimento, Seconda Serie* 54 (2014): 69–83.

²² Zu Problemen mit der zeitgenössischen Religiosität siehe für Marsilio Ficino: Thomas Leinkauf, “Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino”, in *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin* 2 (2002): 29–57, jetzt auch in: Thomas Leinkauf, *Cusanus, Ficino, Patrizi. Formen platonischen Denkens in der Renaissance* (Berlin: trafo, 2014), 123–55.

(Geometrie, Astronomie, Mechanik) basierte Wissenschaft (scientia) der “Moderne” den Anspruch weisheitlich intuitiven, nicht-propositionalen Wissens grundsätzlich in Frage stellt.²³ Das Kontinuitätsmodell entschärft sozusagen die negativen Implikationen eines Konfrontationsmodells, das ausschließlich auf Opposition und damit auf Herabsetzung des Neueren gegenüber dem Älteren oder des Älteren gegenüber dem Neueren setzt.

In positiven oder negativen Bezugnahmen auf “Altes” ist ja zunächst nur eine Adhärenz oder Repugnanz zu konstatieren, die, sit venia verbo, gleichsam punktuell ist: x hat dies, nämlich a, gesagt, ich, y, stimme dem aus späterer Perspektive zu, aber deswegen behaupte ich nicht unbedingt a – oder, im negativen Falle, nicht-a, sondern ich kann mich legitim in einem durchaus anderen, sich aus sich selbst entwickelt habenden Standpunkt des Wissens befinden. In diesem Sinne ist sowohl die Zustimmung als auch die Ablehnung eine Relation, die nur das Relat zu bestimmen braucht, worauf sie sich zustimmend oder ablehnend bezieht, den Horizont ihrer eigenen Position aber durchaus offenlassen kann. Aus der Annahme von a folgt nicht notwendig das, was y später selbst als Wissen behauptet, es kann aber, wie in den Beispielen eines positiven Rückbezuges der Renaissance-Autoren auf die Vorsokratiker, durchaus in der zweiten Instanz, also in der des sich Rückbeziehenden – z. B. Giordano Brunos – das bei Parmenides Gedachte a zu einem affinen durch Bruno Gedachten a’ werden,

²³ Hierbei wird auch die klassische mittelalterliche Kohabitation von sapientia und scientia aufgesprengt und damit eben auch grundsätzlich die Einbeziehung der Theologie (als “Ort“ der sapientia) in den Horizont des Wissenschaftlichen schrittweise obsolet gemacht. Zu sapientia-scientia siehe etwa Thomas von Aquin, S. th. I, q. 1, a. 2 (scientia): bezieht sich auf die artes, vor allem das Quadrivium und das Wissens aus dem “lumen naturale”; a. 6 (sapientia): utrum haec (sc. sacra) doctrina sit sapientia: Resp. “haec doctrina maxime sapientia est [...] ille sapiens dicitur in unoquoque genere (!), qui considerat causam altissimam illius generis”; ad secundum: in der sapientia wird durch “Offenbarung” (revelatio) gewußt! Folgendes Zitat in einem Sammelband zur Präsenz des Duns Scotus in der Zeit vom Spätmittelalter bis in die Gegenwart ist aufschlussreich, Yves-Jean Harder, “Ontologie et métaphysique chez Kant”, in *Archa Verbi (Subsidia 6): La réception de Duns Scot – Die Rezeption des Duns Scotus – Scotism through the centuries*, ed. Mechthild Dreyer, Édouard Mehl, Matthias Vollet (Münster: Aschendorff, 2013), 175–93, 178: “La modernité est, dans son inauguration, une radicalisation du christianisme, qui se traduit par un rejet non pas tant du savoir des Anciens que de la possibilité d’identifier le savoir à une sagesse”.

d. h. zu einer Theorieform, deren komplexe, teils materialistische, teils psychologisch-animistische, teils mystisch-ekstatische Seite vollständige von einer starken Theorie des Einen durchdrungen ist.²⁴

Ebenso ist in diesem anknüpfenden oder sich distanzierenden Verfahren nicht notwendigerweise das Ältere auch zugleich das Bessere, Würdigere, von höherer Dignität Seiende – wie es in dem Modell Plotins zweifellos der Fall ist, denn es kann hier eben “Fortschritt” oder “Verfall” geben: (i) ich kann so Glied einer Fortschrittsskette sein, dann aber ist notwendig “mein’ Standpunkt eben weiter, als es der meiner Vorläufer gewesen ist, wie im Falle von Bacon oder von Leibniz; (ii) ich kann mich aber auch als Moment einer Verfallsgeschichte erfahren und, um die notwendige Inferiorität meines Standpunktes zu vermeiden, eine Umkehr, eine “renovatio”, “restitutio” oder “restauratio” des älteren Denkens anstreben, wie im Falle der frühen Renaissance-Autoren. Vor allem bei Ficino kann man auf Basis der Annahme gültiger Normativität der Gehalte eine enge, substantielle Verknüpfung des *prisca sapientia*-Gedankens mit einer “renovatio” des Christentums beobachten, einer Erneuerung, die dieses in einen christlichen Platonismus (vor allem nach den Vorgaben Gemistios Plethons) transformieren sollte;²⁵ (iii) ich kann aber auch den Jetzt-Standpunkt, den “Ich”

²⁴ Bei dieser knappen Darstellung, der es nur um Grundsätzliches gehen kann, kann es eben deswegen nicht darum gehen, das Verhältnis zwischen a und a’ noch einmal zu diskutieren, ob also, um im Beispiel zu bleiben, der Begriff von “Einheit” oder von “Homogenität”, den Parmenides in seinem Lehrgedicht präsentiert, von Giordano Bruno oder anderen frühneuzeitlichen Autoren in einer tatsächlich affinen Form später aufgegriffen worden ist. Ebenso kann hier nicht untersucht werden, sollte aber dringend geschehen, wie sich die Vorsokratik-Rezeption schon in der Antike selbst darstellt, wie also etwa bei Plotin oder bei Simplicios auf das Eine des Parmenides rekurriert wird. Es steht zu vermuten, dass die Deformation in a’ mit Zunahme des zeitlichen Abstandes und vor allem mit Hinzutreten anderer epistemischer Paradigmen zunimmt. Um dies präziser bestimmen zu können, müsste man zusätzlich nicht nur an der Zeitachse, sondern auch an den Denkachsen orientierte Vergleiche vornehmen, etwa folgender Art: wie rekurriert ein Atomist der späteren Antike (Lukrez) auf Demokrit oder auch Epikur und wie rekurriert ein frühneuzeitlicher Atomist, etwa Pierre Gassendi, auf dieselben Autoren. Hier wäre das jeweilige a’ zu vergleichen.

²⁵ Hierzu siehe Cesare Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento* (Napoli: Guida Ed., 1988); Id., *“Quasi sit deus”. Studi su Marsilio Ficino* (Lecce: Conte, 1999), 11–50; Id., *Ficino, Savonarola e Machiavelli. Studi di storia della cultura* (Torino: Aragno, 2006), 3–29, zur Rolle von Ficanos Dionysius-Übersetzung und Kommentar in diesem Kontext siehe auch: Thomas Leinkauf, “Ratio translationis. Good reasons to translate and comment

vertrete, den aber auch andere vertreten könnten, als *neuen* Anfang setzen, zu dem es keine passende Vergangenheit, wegen des Neuheitsanspruchs, geben kann und nur eine möglichst optimale Zukunft geben soll (wie im Falle des Descartes).²⁶

Im Rahmen des “prisca sapientia”-Modelles aber, das ich deswegen als Kontinuitätsmodell bezeichnen will, wird, im Unterschied zu diesen 3 Fällen mit den Vorzeichen Fortschritt, Restauration oder neuer Anfang, die gültige Normativität ältesten Wissens oder ältester Weisheit behauptet. Es gibt hier eine Sonderrolle Platons, der, wie Ficino herausstellt, die ganze Weisheit des Anfangs und der Tradition aufgenommen, vermehrt und erläutert habe, “qui universam eorum sapientiam suis litteris comprehendit, auxit, illustravit”.²⁷ Diese

on the corpus dionysiacum. Ficino’s interpretation of Dionysios the Areopagite”, in *The Badia Fiesolana. Augustinian and Academic locus amoenus in the Florentine Hills*, ed. Angela Dreßen, Klaus Pietschmann (Wien und Zürich: LIT, 2016), 195–213.

²⁶ Zur Einschätzung der Antike aus dem Fortschrittsmodell heraus cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, Aphorismus LXXXIV, in *The Oxford Francis Bacon XI: The Instauration magna Part II: Novum organum*, ed. Graham Rees, (Oxford: Clarendon 2004), 132: “De Antiquitate autem, opinio quam homines de ipsâ fovent, negligens omnino est, & vix verbo ipsi congrua. Mundi enim senium & grandaevitas pro Antiquitate verè habenda sunt; quae temporibus nostris tribui debent, non iuniori aetati Mundi, qualis apud Antiquos fuit. Illa enim aetas respectu nosri, antiqua & maior; respectu mundi ipsius, nova & minor fuit. Atque reverà quemadmodum maiorem rerum humanarum notitiam, & maturius iudicium, ab homine sene expectamus, quam a iuvene, propter Experientiam, & rerum quas vidit, & audivit, & cogitavit, varietatem & copiam; eodem modo & à nostrâ aetate (si vires suas nosset, & experiri, & intendere vellet) maiora multo quam à priscis temporibus expectari par est; utpote aetate Mundi grandiore, & infinitis experimentis & observationibus aucta & cumulata”. Ein Beispiel für ein – allerdings partielles – “Verfallsmodell” (Deklinationsgeschichte) gibt Petrus Ramus (Pierre de la Ramée) durch die historische Situierung seiner “Dialektik”: die Dialektik sei durch Platon vollendet worden und mit dem Auftauchen des Aristoteles sei eine bis in seine Zeit anhaltende Auflösung oder ein Verfall des ursprünglichen Dialektik-Konzepts zu konstatieren, cf. *Aristotelicae animadversiones* (Parisii: J. Bogardus, 1543), ND (Stuttgart-Bad Cannstatt: W. Risse, 1964), col 3r–v; cf. zur Sache Cesare Vasoli, *La dialettica e la retorica dell’umanesimo. ‘Invenzione’ e ‘metodo’ nella cultura del XV e XVI secolo* (Napoli: Città de sole, 2007), 500–10.

²⁷ Marsilio Ficino, *Theologia Platonica* XVII, cap. 1; 3, p. 148 Marcel. Auch Agostino Steuco hebt die besondere Leistung Platons hervor, zusätzlich aber doch auch seine sachliche Abhängigkeit von der anfänglichen religiösen Offenbarungseinsicht, cf. *De perenni philosophia*, lib. I, cap. 5 (Lugduni: Gryphius, 1540), p. 11 B, 12 D: “nihil Plato magnificentius, altaeque Theologiae nostrae venerabilius loqui potuit” als dasjenige, was

verpflichtende Gültigkeit drückt sich für die jeweils Betroffenen in einer Kette ungebrochener Überlieferung aus und, vor allem, auch in der aus dieser Tradition auf deren Leser zukommenden Forderung, die Grundposition ihrer ersten Quelle auch selbst zu vertreten und sich damit selbst zu einem Moment dieses Traditionsgefüges zu machen: “x hat a gedacht, also haben andere y, z und so weiter, ebenfalls a gedacht und ich selbst denke und vertrete a”. Dies ist natürlich idealtypisch und formal-abstrakt ausgedrückt, es trifft m. E. jedoch den Kern eines solchen, spezifisch frühneuzeitlichen Selbstverständnismodelles, das sich spätestens im 18. Jahrhundert aufgelöst haben wird. Ähnlich wie, in Parenthese gesagt, der Gedanke eines universalen Wissens als der Möglichkeit des Entfaltens der Totalität alles Wissbaren im 18. Jahrhundert aus seiner enzyklopädisch-idealtypischen Grundform, dem Kreis, sich transformierte in die offene, lemmatisch anreichernd prozedierende, einer Geraden gleichenden *Encyclopédie française*.²⁸ Diese Auflösung geschieht natürlich nicht plötzlich, sondern sie bereitet sich vor durch das schrittweise sich zeigende Auseinanderfallen des Aufrechterhaltens des *prisca sapientia*-Gedankens und des Denkens, das sich in diesem Rahmen bewegt. Das *prisca sapientia*-Modell und der mit ihm verbundene *renovatio*-Gedanke muss, damit keine Missverständnisse aufkommen, strikt getrennt gedacht werden von jeglicher klassischen Schulbildung, in der man sich ja auch gegenüber einem Schulgründer oder Schulhaupt als späterer Exeget verpflichtet weiß! Das beste, weil auch gut dokumentierte, Beispiel hierfür in der Antike ist vielleicht der Peripatos mit seiner reich entwickelten Kommentartradition, im Mittelalter stehen dann die großen Ordensschulen für vergleichbare Kontinuitätsformen ein. Ebenso ist es klar, dass dieses Modell jeden Eklektizismus wie der Teufel das Weihwasser scheuen muss, denn das “*nullius addictus iurare in verba magistri*” ist zunächst nichts als die Freikarte des

er in seinem Dialog *Philebos* zum Begriff des Geistes gesagt hat. Zur Differenz von Ficino und Steuco siehe Thomas Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* 2 (Hamburg: Meiner, 2017), 1236f.

²⁸ Siehe meine Analysen in Thomas Leinkauf, “Wissen und Universalität: Zur Struktur der *scientia universalis* in der Frühen Neuzeit”, *Perspektiven der Philosophie* 29 (2003): 81–103.

Selbstdenkens oder der skeptischen Distanzierung von Schulbildung und (unhinterfragter) Autorität.²⁹

Der Unterschied des *prisca sapientia*-Modelles zu allen anderen Schul- und Tradierungsmodellen liegt aus meiner Sicht in seiner Bestimmung des Anfangs, also dessen, was als das Älteste, Würdigste und am meisten Verpflichtende zu gelten habe.³⁰ Kriterien dieses Anfangs sind: 1) ein chronologischer Primat und 2) ein epistemischer Primat, beide sind wiederum 3) verbunden in einem metaphysischen, theologischen Primat. Mit dem ersten Kriterium, dem chronologischen, ist nicht so sehr ein Anfang in der Zeitreihe verbunden, sondern ein absolutes Anfangen, das quer zu dieser linearen Reihe steht, man könnte sagen: vertikal zu ihr. Dieses Anfangen ist nichts anderes als das Sich-Offenbaren oder

²⁹ Horaz, *Epist.* I, 1, 14; cf. die materialreiche und aufschlussreiche Arbeit von Michael Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993), zu Horaz 46 f. Die Nähe dieses Diktums zu Cicero, *Tusculanes* IV 7: “nullis unius disciplinae (d. h. den Philosophenschulen) legibus adstricti”, wurde durchaus in der Frühen Neuzeit registriert, so dass gerade die reichhaltige Cicero-Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts immer wieder Beispiele einer Kontextualisierung aufweist, cf. etwa Filippo Beroaldo, *Ciceronis Tusculanarum quaestionum lib. V commentaria* (Parisii: Richardus, 1562), 169v. Francesco Petrarca, *Le Familiari* 1, ed. Vittorio Rossi (Firenze: Sansoni, 1933), 194.

³⁰ Eben deswegen sind die schon in der patristischen Tradition vorgenommenen “Rettungsaktionen” gegenüber den großen, für den christlichen Diskurs unabdingbar notwendigen Autoren – der Art, dass man sagte: Platon hat schon das gedacht, was wir denken (allein diese Richtungsumkehrung schließt das von mir vorgestellte Kontinuitätsmodell aus), und er konnte dies tun, weil das vor der Offenbarung liegende “natürliche Licht” (*lumen naturale*) ihn, wenn auch noch nicht völlig adäquat für die göttlichen, so doch ziemlich adäquat betreffs der natürlich-weltlichen Dingerkenntnis “erleuchtet” hatte (beispielhaft: Augustinus) – nicht als *prisca sapientia*-Modell zu beschreiben. Man achte etwa auf das anaphorische “*primus*” (dem Hermes Trismegistus zugesprochen), in Marsilio Ficino, *Pimander*, in *Opera omnia* II (Basileae: Henricpetri, 1576), 1836, 17–22: “Hic (sc. Hermes Trismegistus) inter philosophos primus, à physicis, ac mathematicis ad divinorum contemplationem se contulit: primus de maiestate Dei, daemonum ordine, animarum mutationibus sapientissime disputavit. Primus igitur theologiae appellatus est auctor: cum secutus Orpheus, secundus antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemo, successit in theologia Pythagoras, quem Philolaos secutus est, divi Platonis nostri praeceptor. Itaque unà priscae theologiae undique consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens à Mercurio, à divo Platone penitus absoluta”; *Theologia Platonica* II, cap. 13 (1, p. 125 f. Marcel) zu Mercurius, Orpheus; VI, cap. 1 (1, 224): “prisci theologi: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato”; XVII, cap. 1 (3, p. 148).

Sich-Mitteilen eines Gottes oder als Gott-ähnlich gedachten Prinzips.³¹ Mit dem zweiten, dem epistemischen Kriterium ist ebenfalls kein Wissen im trivialen Sinne gemeint, also die Möglichkeit, das Wesen einer Sache propositional, auf der Basis von Urteilsakten und entsprechender Begrifflichkeit anzugeben, sondern ein Wissen das, einmal durch eine absolute Mitteilung vermittelt (Ficino: *divino numine revelata*),³² in dem, dem es mitgeteilt worden ist, als jedes einzelne Wissen übertreffendes absolutes Wissen gesetzt ist. Dies absolute Wissen ist die inhaltliche, sachliche Seite des absoluten Anfangs, beide sind Ausdruck von unverfügbaren Offenbarungsakten oder ebenso unverfügbaren (weil nur vorzubereitenden aber nicht willentlich herstellbaren) inneren Einsichtsakten. Dieses Wissen, dem auch eine eigene Hermeneutik zugewiesen werden kann,³³ ist daher terminologisch meist als “Weisheit” (*sapientia*) vom Wissen als individuell oder Disziplinen-spezifisch erworbenen Wissen (*scientia*) unterschieden worden. Die “*prisca sapientia*” tradiert eben keine “*prisca scientia*”! Das *prisca sapientia*-Wissen ist auch durchgehend als ein religiöses Wissen verstanden worden, d. h. als ein Wissen, dem es um die unvorgreifliche Verbundenheit des Menschen mit Gott geht und das deswegen, mit Ficino, auch als eine “*pia philosophia*” bezeichnet werden muss.³⁴ Das Herausstellen eines so starken, durch nichts zu überbietenden Anfangs, eines Anfangs, der durch eine extrinsische, außerweltliche Handlung, durch Offenbarung, gesetzt worden ist, hat natürlich Konsequenzen für das Selbstverständnis eines solchen Kontinuitätsmodelles – und hier

³¹ Dass natürlich schon in der Antike – vor allem aber in der späteren Antike – selbst schon das “Alte” oder “Älteste” einen Dignitätsanspruch aufwies, in dem Theologie und Philosophie einen Konvergenzpunkt darstellten, ja die Theologie, wie hier bei Plutarch einen Primat besitzt, darf nicht übersehen werden, cf. Plutarch, *De animae procreatione* 33 (1030 AB): οἱ τε πάλαι θεολόγοι, πρεσβύτατοι φιλοσόφων ὄντες. Neu ist es, an den Anfang, diesen dadurch absolut heraussetzend, einen oder “den einen” Inspirierten zu stellen. Reflexionen auf die Semantik von Anfang bietet auch Origenes in seinem Kommentar zum Johannes Evangelium, II, 1–2, GCS IV p. 52–4.

³² Ficino, “Argumentum in librum Mercurii Trismegisti Pimander”, in *Opera omnia* II (Basileae: Henricpetri, 1576), 1836, 50.

³³ Thomas Leinkauf, “Spätantike Hermeneutik und ihre Bedeutung für die Frühe Neuzeit”, in *kunsttexte.de* 1 (2012): 1–16.

³⁴ Zum Zusammenhang von Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino cf. Thomas Leinkauf, “Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino”, in *Accademia, Revue de la Société Marsile Ficin* IV (2002): 29–57. Ficino charakterisiert das Denken der “Alten” durchweg als eine “*docta religio*”, cf. *Opera omnia* I (Basileae: Henricpetri, 1576), 853–4.

kommen wir jetzt zu der oben aufgeworfenen Frage, warum es zu Ausgrenzung, Selektion gegenüber dem Zugang zum “adyton” gekommen ist: (i) es muss gesichert werden, dass es sich tatsächlich um einen absoluten Anfang handelt, dazu gehört der Anschluss an einen durch Autorität, id est Anciennität, anerkannten Text (die Logia des Zoroaster, die Oracula chaldaica, den Genesis-Text des Mose, etc.); (ii) es muss irgendwie gesichert werden, dass der Akt der “traditio” das älteste Wissen nicht deformiert oder gar verliert, dazu gehören Strategien der Stabilisierung durch Lektüre, Exegese und Verstetigung (also einer Art – wegen des nächsten Punktes – clandestinen Schulbildung), denn es muss (iii) vor allem gesichert werden, dass die theologisch-religiöse Dimension gegenüber jeder Profanierung bewahrt bleibt, dazu gehören Strategien der Ausgrenzung und Selektion.³⁵

Die Autoren der Renaissance, insbesondere Ficino, der sich selbst als “sectator antiquitatis” bezeichnet,³⁶ aber auch später Symphorien Champier, Agostino Steuco oder Francesco Patrizi, holten sich hierfür Auskunft bei den Neuplatonikern oder späteren Platonici, die ihr Verhältnis zu Platon reflektiert als ein Verhältnis der Interpretation eines nahezu unantastbaren Basistextes deuteten, dessen Gehalt schon vom Autor selbst – durch seine sprachliche Kunst und durch seine Technik der Schul-Bildung – vor direktem, profanem Zugriff geschützt worden war. Sie erweiterten eben jedoch nach dem Muster des Ficino die Traditionskette, wenn man so sagen darf, in die zeitlich-historische Richtung vor Platon hin, so dass auch Platon noch ein anderer, ihm vorausliegender

³⁵ Lektüre- und Verbreitungsstrategien dieser Art finden sich interessanterweise auch in der neuplatonischen Tradition, so etwa bei Proklos, *in Parm.* 718,5–26 (Cousin), der die “wahrhaft wissenschaftlichen und tiefen Einsichten” vor dem Zugriff der ungebildeten Masse ebenso schützen will, wie grundsätzlich – mit Blick auf Platons Schriftkritik – eine unangemessene Verschriftlichung und spätere Exegese des lebendig Gedachten zu vermeiden sei (2) und das kompetent (etwa durch Platon) Verschriftlichte nur einem ausgewählten Kreis von “Würdigen” zugänglich zu machen sei (3). Diskussion der Proklos-Stelle bei Radke, *Das Lächeln des Parmenides. Proklos’ Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin 2006, 134 f. Für Plotin cf. V 1, 8, 9–14. Zu Proklos’ Verhältnis zu der Tradition von Platons Denken als des eigentlichen Bezugspunktes seines eigenen Denkens, cf. Werner Beierwaltes, “Proklos’ Begriff des Guten aus der Perspektive seiner Platon-Deutung”, in *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren* (Frankfurt/M: Klostermann, 2007), 85–9.

³⁶ Marsilio Ficino, *Epistolarum liber VII, Opera omnia* (Basileae: Henricpetri, 1576), 854.

Anfang zugewiesen wurde, der sich schließlich als eine ganze Traditionskette darstellte.³⁷ Gegenüber der bei Ficino zu konstatierenden Gleichsetzungstendenz von Philosophie und Religion (*pia philosophia*) und gegenüber den vorchristlichen Genealogien, werden dann spätere Autoren, um die aus jüdischer oder christlicher Sicht primäre, eigentliche Offenbarung nicht gegen die natürliche Theologie ausspielen zu müssen (in diesem Falle würde die ideale, vektorielle Linie des Traditionszusammenhanges durch einen unheilbaren Riss gespalten), Moses an die Spitze des Traditionszusammenhanges setzen, so dass, wie es auch schon an manchen Stellen bei Ficino anklingt, Moses vor Mercurius Trismegistus oder Zoroaster zu stehen kommt, vor allem aber eine mit dem Judentum bzw. Christentum völlig kompatible Anfangs-offenbarung durch den selben Gott (und durch das Alte Testament gerechtfertigt) den schlechthinnigen Anfang bildet.³⁸ Auch Johannes Reuchlin, der sicherlich Kenntnisse des Ficino hatte (wenn er diesen nicht selbst in Florenz getroffen hatte), schreibt den “*prisci theologi*”, also (in der Tradition Ficanos) Zoroaster, Hermes etc., da ihre Aussagen sie dem Anfang und Ursprung der Offenbarung “näher” (*propinquiora*) und “verwandter” (*cognatiora*) seien, den Status von Sachwaltern und Übermittlern

³⁷ Marsilio Ficino, *Epistolarum liber VII*, 854: “Plato divinis Mercurii Trismegisti mysteriis imbutus [...]” *Theologia Platonica XVII*, cap. 1 (3, 148 Marcel): “in rebus his quae ad theologiam pertinent, sex olim summi theologi consenserunt, quorum primus fuisse traditur Zoroaster, Magorum caput, secundus Mercurius Trismegistus, princeps sacerdotum Aegyptiorum. Mercurio successit Orpheus. Orphei sacris initiatus fuit Aglaophemus. Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, Pythagorae Plato, qui universam eorum sapientiam suis litteris comprehendit, auxit, illustravit”. Zum Anstoß, den Cusanus, Ficino, Pico und andere hierbei durch Georgios Gemistos Plethon erhielten cf. Cesare Vasoli, “Der Mythos von den ‘prisci theologi’ als ‘Ideologie’ der ‘Renovatio’”, in *Das Ende des Hermetismus*, 17–60 und die Einleitung in: Giovanni Pico della Mirandola, *Über das Seiende und das Eine (De ente et uno)*, ed. Paul Richard Blum, Gregor Damschen, Dominic Kaegi, Martin Mulsow, Enno Rudolph, Alejandro G. Vigo (Hamburg: Meiner, 2006), XXIX–XLVII, bes. XXXVII f.

³⁸ Hierher gehört schon Giovanni Pico della Mirandola, cf. *De dignitate hominis*, ed. Eugenio Garin (Firenze: Vallecchi, 1942), 154–8; *Heptaplus. De septiformi sex dierum Geneseos enarratione*, ed. Eugenio Garin (Firenze: Vallecchi, 1942), 170 f., Johannes Reuchlin, *De verbo mirifico*, aber dann auch Athanasius Kircher, *Magnes sive de arte magnetica* (Romae: Mascardi, 1641), 3. Aufl. 1654, 19–22, weitere Hinweise bei Leinkauf, *Mundus combinatus* (Anm.10), 249–51, Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis* (Anm.19), 58 f., der zurecht auf die patristischen Vorgänger, z. B. Eusebios (cf. *Praeparatio evangelica III*) und Clemens Alexandrinus, *Stromata*. Buch I–VI, ed. Otto Stählin, Ursula Treu (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), I, 22) verweist.

mystischen Wissens zu.³⁹ Gegenüber dieser ἀρχή kann es nichts “Archaischeres” im positiven Sinne geben, sondern nur noch, wenn man so will, im negativen Sinne: insofern nämlich jeder Anfang, als ein anfänglicher, unentwickelter Zustand, durch das, was auf ihn folgt, positiv ersetzt und abgelöst wird, muss a fortiori gerade dieser älteste “Anfang” abgewiesen werden, weil er, dieser Fortschrittslogik folgend, am unvollkommensten sein müsste. Es ist klar, dass das prisca sapientia-Modell in dem Moment an Überzeugungskraft verlieren musste, als ihm auf breiter Front und in reflektierter intellektueller Form (vor allem in Leibniz) ein Perfektions- und Fortschrittsmodell immer entschiedener entgegenzutreten begann, das einer vorgreifenden, am Anfang zu stehenden kommenden perfectio (gegenüber welcher alles Folgende nur noch einer Art Ausfaltung, Entwicklung oder Repetition wäre) keinen Kredit mehr geben konnte oder wollte.

Doch zurück zu den Strategien der Ausgrenzung: es lässt sich gut zeigen, dass etwa für Ficino die Dynamik der prisca sapientia-Gedankens zu einer übertriebenen “Theologisierung” Platons führt, die die Möglichkeit eröffnet, das Denken Platons tout court als ein Dokument ältester Weisheit zu erklären und dadurch zu sakralisieren. Dies baut sicherlich auf Vorgaben im neuplatonischen

³⁹ Johannes Reuchlin, *De verbo mirifico* (Lugduni: Tornaesius, 1552), Lib. II, 123 f. Siehe aber auch Jaques Lefèvre d’Etaples (Faber Stapulensis), *In sex primos Metaphysicorum libros introductio* (1490), ed. Henry Estienne, Parisiis 1510, Dedicatio: Platon bzw. Platonismus und Aristoteles bzw. Aristotelismus haben eine enge (positive) Beziehung und gehen beide auf die ältesten Weisheiten der Chaldäer und Ägypter zurück. Agostino Steuco, *De perenni philosophia* (Lugduni 1540), Parisiis 1578, cap. 10, p. 9 f.; Francesco Patrizi, *Nova de universis philosophia*, Ferrariae (Mamarellus) 1591, Panarchia IX, 19v. Johannes Fernelius, *De abditis rerum causis libri duo*, Francofurti (Wechel) 1581, lib. I, cap. 9, p. 107 f. gibt die klassische Weisheitslinie: Aegyptii, Hebraei, Solon, Pythagoras, Platon, Platonici, die dann auf die Christen zulief, um zu ihrer Vollendung zu gelangen. Johannes Heinrich Alsted, *Praecognia philosophica*, Herbornar 1612, Lib. I, p. 93: “neque enim putandum est, aliam fuisse veritatem apud orientales priscos, quam hodie est. Nam verum cum vero consonat, ut habet dictum primi philosophi”.

Verständnis Platons auf, geht jedoch einen erheblichen Schritt weiter.⁴⁰ Analysiert man die Texte des Florentiners, so kann man vielleicht mit Grund Folgendes sagen:⁴¹

Sofern Ficino die christliche Religion als die Wahrheit der prophetischen Leistung des Hermes Trismegistos denkt, insofern kann man sich fragen, in welchem Verhältnis die Wahrheit dessen, was Hermes überliefert, zu dieser folgenden Wahrheit steht. Die ganze Konstruktion der “prisca theologia” basiert ja auf der Einsicht, dass das Überlieferungsgeschehen, das in seinem sich entwickelnden Kern von Hermes bis Plato, und durch die pädagogische Kraft Platons (praeceptor) über den ganzen späteren Platonismus bis zur Aktualisierung desselben durch Ficino reicht, die Identität, Selbigkeit und Konstanz eines geoffenbarten Wissens, das vor der christlichen Offenbarung anzusetzen ist, nicht modifizieren könne.

Meine Antwort kann ich hier ebenfalls nur noch einmal wiederholen:

Man kann die Konstruktion Ficanos durchaus so verstehen, dass für ihn eben nicht das Christliche die Wahrheit des vor-christlichen religiösen Verhaltens ist, sondern dass die Wahrheit der Religion überhaupt in der von Gott (als dem höchsten Prinzip) geoffenbarten philosophischen Einsicht in einen prinzipientheoretischen Zusammenhang besteht. Die christliche Religion wäre somit nur die optimale Form der theologisch-religiösen Erscheinung dieser Wahrheit.

Eine solche klar häretische Position unterscheidet Ficino deutlich von Denkern wie Nicolaus Cusanus, der immer, gerade auch in seiner Schrift *De pace fidei*, daran festgehalten hatte, dass die christliche Religion die universale, katholische Form des dem Menschen als Vernunftwesen einzig möglichen Glaubens sei. “Hinter” der bunten vielfältigen Oberfläche der Religionen dieser Welt, die sozusagen das Propylon bilden, ist als Adyton die christliche Religion verborgen und zu entdecken. Hier steht dann auch ein anderer Unterschied vor der Tür: aus der Sicht des Cusanus ruft die christliche Weisheit (sapientia) auf den Straßen – clamitat in plateis – und kann und darf aufgrund ihrer intrinsischen Katholizität

⁴⁰ Siehe Thomas Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* 2, 1227–38.

⁴¹ Zum Zusammenhang des “prisca sapientia/theologia”-Gedankens mit dem “Hermetismus” Ficanos cf. Thomas Leinkauf, “Rationale Strukturen im Hermetismus der Frühen Neuzeit”, in *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, ed. Anne-Charlott Trapp und Harmut Lehmann (Göttingen: Vandenhoeck&Rupprecht, 2001), 41–61, bes. 51 ff. Zum Folgenden siehe dort Seite 52 Anm. 31.

nicht klandestiniert werden (die Reihe der Idiota-Dialoge ist ja eine Éloge auf das Offensichtlich-Sein der Wahrheit).⁴² Es muss direkt und unverstellt der Logos des Christlichen zum Ausdruck gebracht werden. Aus der Sicht des Ficino hingegen ist die höchste Form der Religion letztlich die Philosophie, das Christliche nur die vollkommenste Ausprägung des in der platonischen Philosophie Implizierten. Der Christologie des Cusanus steht daher auch bei Ficino keine Christologie gegenüber, der Magie bei Ficino steht bei Cusanus keine vergleichbar intensive Magie-Diskussion gegenüber. Der Prisca sapientia bei Ficino entspricht ebenfalls keine Prisca sapientia bei Cusanus, sondern allerhöchstens eine hohe Achtung vor den Leistungen der vor-jüdischen und vor allem vor-christlichen Antike.⁴³

Die intellektuellen Zirkel, die nicht nur Marsilio Ficino um sich scharte, und die Vorlesungen in Kirchen und Gärten von Florenz sowie in Camaldoli finden ebenfalls beim Cusaner keine Gegenparts und somit auch nicht die mögliche Tendenz zur Ausbildung von ausgrenzenden, elitären Kerngruppen, die den exoterischen Logos durch einen esoterischen ergänzten, der allein und exklusiv den Zugang zum eigentlichen Wissen aufschließen konnte. Eine Steigerung jedoch dessen, was Ficino und seine complatonici sich hinsichtlich der Bewahrung, der treuen Überlieferung und der angemessenen Interpretation der vielschichtigen Überlieferung verpflichtenden Wissens vorgestellt haben, finden wir

⁴² Nicolaus Cusanus, *Idiota de sapientia*, I, n. 3; h V, p. 5; *De apice theoriae*, n. 5; h XII 120: “Veritas, quanto clarius, tanto facilius. Putabam ego aliquando, ipsam in obscuro melius reperiri [sc. als er noch direkter Meister Eckhart und vor allem Dionysius Areopagita folgte]. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello de Idiota legisti. Valde certe se undique facilem repertu ostendit”.

⁴³ Die “Weisen” sind für Cusanus diejenigen, die sicherlich auch von alters her höchstes Wissen besessen und vermittelt haben, die jedoch nicht zu expliziten Vertretern einer Überlieferungskette wie derjenigen der “prisca sapientia” gemacht werden. Es ist eher so, dass sie einerseits die unvorgreifliche Synthese aus Sachwissen und theologischer Einsicht repräsentieren, die es aus Sicht des Cusaners immer schon in der Menschheitsgeschichte gegeben hat, und dass sie andererseits durch die Synthese-Leistung maßstäblich für die nach ihnen kommenden Denker geworden sind. Siehe *De docta ignorantia* I, cap. 11, n. 30: “Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi, sanctissimique doctores [diese Sequenz von Superlativen wird hier problemlos und für Ficino eigentlich undenkbar mit dem Titel der “doctores” der Universitäten verbunden] visibilia veraciter invisibilium imagines esse: atque creatorem nostrum ita cognoscibiliter a creaturis videri posse, quasi in speculo et in enigmate”.

dann etwa bei Giordano Bruno, dessen ausgeprägtes Ich nahezu jede Faser traditionellen Wissensgutes in das Netz seines heroisch-magischen Deutungsansatzes hineingeflochten hat. Das Von-sich-Ausgehen dieses heroischen Subjektes, das sich selbst zum Prototyp zeitgenössischer Individualität erklärt, zieht auch die Tradition der von ihr selbst her neidlosen "alten Weisheit" in den Sog der Exklusivität eines elitären Selbstverständnisses gebildeter Individualität – die sich vor allem im Gegensatz zum Aristotelismus und zu dessen mittelalterlicher Ausprägung, aber eben auch zur christlichen Weltdeutung versteht.