

**HIERUSALEM CAELESTIS PRO VIRIBUS
IN TERRIS EXPRESSA
DIE AUSLEGUNG DER PLATONISCHEN
STAATSENTWÜRFE DURCH MARSILIUS FICINUS
UND IHRE ‚HERMENEUTISCHEN‘ GRUNDLAGEN**

Marsilio Ficino (1433–1499), dessen 500jährigen Todestages in diesem Jahre gedacht wird, gehört zu den zwar allgemein bekannten, aber außerhalb der Renaissanceforschung wenig gelesenen Gestalten der europäischen Geistesgeschichte. Dem steht die große Wirkung gegenüber, die Ficino in seiner Zeit und bis weit in das 17. Jahrhundert hinein – man denke an den Platonismus von Cambridge – gezeitigt hat. Besonders aber ist die Tatsache bemerkenswert, daß seit Ficino mit der Bezeichnung ‚der Philosoph‘ nicht mehr selbstverständlich Aristoteles gemeint sein konnte, sondern daß der Stagirit seinen Platz des ersten der Philosophen an Plato abgeben mußte; gilt doch im 16. Jahrhundert Plato als der ‚Gott‘ unter den Philosophen¹.

Wie dieser Umschwung vonstatten ging, wird nicht in der Mitte meiner Darlegungen stehen; denn ich werde Ficinos Arbeit nicht in Bezug auf seine Deutung der Platonischen Metaphysik, sondern hinsichtlich seiner ‚Politik‘ untersuchen². In dem

¹ Von den elf Plato-Editionen des 16. Jahrhunderts geben sieben ausschließlich den Text Ficinos wieder; seit 1548 (Editio des Vicentius in Lyon) bürgert sich der Titel ein: *Omnia Divini Platonis opera*.

² Ihrem Thema nach bildet meine Untersuchung zur Platodeutung des Marsilio Ficino einen Ausschnitt aus einer größeren Untersuchung, die der Geschichte des europäischen politischen Denkens gewidmet ist. Dabei betrachte ich hypothetisch diese Geschichte als Rezeptionsgeschichte der politischen Theorien Platons, so als ob wirklich die europäischen Denker vor allem Fußnoten zu Plato verfaßt hätten. In der Tat bewährt sich diese Hypothese, sofern man sich auf Platons Theorie der ‚natürlichen Gerechtigkeit‘, des *φύσει δίκαιον*, des ‚von Natur Gerechten‘, konzentriert. Die Theorie Platons eines ‚von Natur Gerechten‘ hat, wie ich zeigen werde, den Grund zu allen idealistischen okzidentalischen Naturrechtstheorien gelegt. Diese Tatsache ist jedoch wenig bekannt, weil die Historiographie des Naturrechts weitgehend in der Hand katholisch-thomistischer Forscher liegt, die sich durch eine erstaunliche Platovergessenheit auszeichnen. Philosophische Interpreten wie Hans Welzel, vor allem aber Leo Strauss haben dagegen die grundlegende systematische Bedeutung Platons für die Konzeption des Naturrechts erkannt; doch ist keiner von beiden der Frage nachgegangen, ob sich zu der systematischen Bedeutung auch eine historische hinzugesellt; d.h. sie haben sich nicht für die Wirkungsgeschichte der platonischen Konzeption interessiert. Diese Lücke zu füllen ist das Ziel unserer Untersuchung. Als erster Band ist erschienen A. Neschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique occidentale*, vol. I: *Le platonisme politique dans l'Antiquité*, Leuven/Paris 1995, der zweite Band (II/1): *Platonisme politique et jusnaturalisme chrétien*, wird 2000 erscheinen; der letzte Band

Maße freilich, wie bei Plato, so auch bei Ficin und bei ihm noch mehr als bei dem Griechen, jede ‚Politik‘ als Metapolitik, d.h. als eine ontologisch begründete Theorie der Praxis auftritt, können, so hoffe ich, die folgenden Ausführungen auch einen Beitrag zu der großen Frage leisten, welches Ereignis die Ablösung des aristotelisch-thomistischen Weltverständnisses durch das platonische Weltbild Ficinus' mit sich brachte.

Diese Ablösung geschah nun freilich nicht, weil Ficin Plato durch seine Übersetzung in das Abendland eingeführt hätte – seit den zahlreichen Studien zur platonischen Tradition im Mittelalter wissen wir heute, wie sehr Platos Denken immer im europäischen Denken präsent war³. Vielmehr waren die Übersetzungen Ficins

(II/2) wird die Laizisierung des christlich-platonischen Naturrechts bis zur französischen Revolution (Köppen, Hegel) verfolgen.

³ Zum Platonismus im Mittelalter vgl. A.H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1980; K. Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, München 1928, wieder abgedr. in: W. Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 1–72; B. Faes de Mottoni, *Il platonismo medievale*, Turin 1979; K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986, 310–316; E. Garin, *Studi sul platonismo medievale*, Florenz 1958; T. Gregory, *Platonismo medievale*, Rom 1958; J. Hankins, *Plato in the Middle Ages*, in: J.R. Strayer (Hg.), *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1987, IX 694–704; E. Hoffmann, *Platonismus und Mittelalter*, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg* 3, 1923–1924, 17–82; R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* [1939], with a new preface and four supplementary chapters together with Plato's *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance [1943], with a new introductory preface, Millwood/London/Nendeln 1982; T. Kobusch, B. Mojsisich (Hgg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1997; N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (Hgg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge/New York 1982; M. Lemoine, *La tradition indirecte du Platon latin*, in: R. Ellis, R. Tixier (Hgg.), *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Age. Actes du Colloque international de Conques (26–29 July 1993)*, Turnhout 1996, 337–346; M. Lemoine, *Théologie et platonisme au XII^e siècle*, Paris 1998; A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris 1991; J. Marenbon, *Platonismus im 12. Jahrhundert: alte und neue Zugangsweisen*, in: Th. Kobusch, B. Mojsisich (Hgg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1997, 101–119; J. McEvoy, *Présence et absence de Platon au Moyen Age*, in: A. Neschke, A. Etienne (Hgg.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain 1997, 79–97 (s. auch den ganzen Band); Plato, *Meno*, interprete Henrico Aristippo, ed. V. Kordeuter et C. Labowsky (Plato Latinus I), London 1940; Plato, *Phaedo*, interprete Henrico Aristippo, ed. L. Minio-Paluello et H.J. Drossaart Lulofs (Plato Latinus II), London 1950; Plato, *Parmenides* usque ad finem primae hypothesis, nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Gulielmo de Moerbeka, ed. R. Klibansky et C. Labowsky (Plato Latinus III), London 1953; H.-D. Saffrey, *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Age et à la Renaissance*, Paris 1987; C. Steel, *Plato latinus (1939–1989)*, in: J. Hamesse, M. Fattori (Hgg.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIV^e siècle. Actes du colloque international de Cassino, 15–17 juin 1989*, Louvain-la-Neuve/Cassino 1990, 301–316; C. Steel, *Das neue Interesse für den Platonismus am Ende des 13. Jahrhunderts*, in: Th. Kobusch, B. Mojsisich (Hgg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1997, 120–132.

von Einführungen (*argumenta*), Kommentaren (*commentaria*) sowie eigenen systematischen Werken des Florentiners begleitet, die den Bewohnern des ehemaligen weströmischen Reiches ein neues Platobild nahelegen sollten. Dieses war darauf angelegt, das traditionelle Bild des griechischen Philosophen zu ersetzen, ob ihm nun das aristotelisch-thomistische oder das augustinische Verständnis zugrunde lag.

Was gemäß Ficin dieser neue Plato den Menschen des Quattrocento, der Zeit des geschwächten Papsttums, im Bereich der *civitas* zu sagen hatte, bildet den Gegenstand meiner folgenden Untersuchung. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt von einer Merkwürdigkeit, der man bislang keine Beachtung geschenkt hat. Es handelt sich hier um das Paradox, daß Ficin einerseits ein sehr getreuer Übersetzer Platos ist – so getreu, daß noch der große Philologe des 19. Jahrhunderts, Immanuel Bekker, Ficins Übersetzung für geeignet befand, den ersten kritischen Platotext zu begleiten⁴; Ficin hat also die Schriften Platos, gemäß den Maßstäben der kritischen Philologie des 19. Jahrhunderts, in ihrem Wortsinn ‚richtig‘ verstanden. Andererseits hingegen bieten die *argumenta* eine Deutung des Textes, die von keinem modernen Philologen, ja schon nicht mehr von J.J. Brucker, dem Philosophiehistoriker des 18. Jahrhunderts, akzeptiert wurde⁵. Es zeigt sich somit, daß Ficin einerseits den Text getreu dem Urtext übersetzt, ihn aber andererseits nicht dem Sinn seiner Übersetzung gemäß auslegt. Das Auslegen ist hier nicht, wie es seit der modernen Hermeneutiktheorie Schleiermachers verlangt wird⁶, eine Verlängerung des Übersetzens und des Verstehens, sofern jedem Übersetzen ein Verstehen vorausgeht. Vielmehr gewinnt der moderne Leser den Eindruck, als vollziehe sich in den auslegenden *argumenta* eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, als spräche Ficin nicht mehr über den Text, den er gerade zur weitgehenden Zufriedenheit auch des modernen Lesers übersetzt hat.

Es wird daher im folgenden darum gehen, dieses Paradox aufzuklären. Als Weg schlage ich vor, die hermeneutische Praxis Ficins zu beschreiben und zu analysieren, um sie anschließend zu demjenigen Kontext in Beziehung zu setzen, der es erlauben wird, die Ergebnisse der Analyse auf ihre gedanklichen Hintergründe zu befragen. Als gedanklicher Hintergrund werden sich nun zwei verschiedenartige Theoriekomplexe herausstellen, nämlich einerseits Ficins Konstrukt der Genealogie der Philosophie als Geschichte der Theologie, den Kennern Ficins unter dem Stichwort der *prisca theologia* geläufig⁷, sowie das Theorem der Gotteserkenntnis, der

⁴ Editio Bekkeri: *Platonis opera omnia*, Berolini 1816–1823, volumina I–IX. Die Bände X und XI, in London erschienen, enthalten die lateinische Übersetzung „iuxta Ficinum“!

⁵ Zu Bruckers Platodeutung vgl. A. Neschke, *Le degré zéro de la philosophie platonicienne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 3, 1992, 377–400.

⁶ Dazu: A. Laks, A. Neschke, *La naissance du paradigme herméneutique*, Lille 1990, 33–35.

⁷ Vgl. P.O. Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt/Main 1972, 8–17. D.P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 Bde., Leiden/New York 1990, I, 265–366, II, 464–482.

von Ficin so genannten *contemplatio Dei*. Letzteres bildet, wie es bereits Paul Oskar Kristeller formuliert hat, den eigentlichen Angelpunkt der „ficinschen Spekulation“⁸. Ich werde jedoch über Kristeller hinaus den inneren Zusammenhang zwischen beiden Theoremen erläutern wie auch die hermeneutischen Konsequenzen verdeutlichen, die diesen Konstrukten Ficins innewohnen und deren Explikation es m.E. erlaubt, Ficins Platokommentierung in ihrer eigentümlichen Intention besser als bisher zu verstehen. Das Wort „hermeneutisch“ gebrauche ich hierbei anachronistisch, da Ficin keine explizite Verstehenstheorie entwickelt hat⁹, seiner Auslegungspraxis jedoch eine Theorie zugrundeliegt, die eine hermeneutische Umformulierung erlaubt.

I. Ficinus' Auslegung der Platonischen Staatsentwürfe

1. Die Platonischen Staatsentwürfe im Kontext des 4. Jahrhunderts v.Chr.

Zu beginnen ist mit der knappen Charakteristik der Intention, die Plato mit seinen Staatsentwürfen in den Dialogen *Politeia* und *Nomoi* verfolgt hat. Es ist allgemein bekannt, daß sich diese Entwürfe beträchtlich voneinander unterscheiden. Untersucht man jedoch beide Dialoge genauer, lassen sich die hier entwickelten Staatsideale einem gemeinsamen und einheitlichen Konzept von Politik unterordnen¹⁰.

In der *Politeia* finden sich, genau besehen, bereits zwei Staatsmodelle: der bekannte Drei-Stände-Staat, gebildet aus Philosophen, Soldaten und Arbeitern, sowie das Modell des Lebens der zwei obersten Stände, die auf Privateigentum und Familie verzichten müssen, um sich ganz dem Erwerb der Tugend und anschließend dem Regieren zu widmen¹¹. Im *Nomoi*-Staat dagegen übergibt Plato die Arbeit den Sklaven und Metöken und macht alle Bürger zu Landbesitzern, die sich ausschließlich um die bürgerliche und politische Tugend, die Gerechtigkeit, bemühen müssen. In beiden Staatsmodellen also soll dank der Gerechtigkeit des Einzelbürgers Eintracht und Freundschaft herrschen und das Glück aller befördert werden. Insofern sind die beiden Staatsentwürfe von einem einheitlichen Gedanken getragen: es geht

⁸ P.O. Kristeller (wie Anm. 7) 214.

⁹ Zum Entstehen der Sache und des Begriffs der Hermeneutik vgl. H.G. Gadamer, Artikel Hermeneutik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, 1972.

¹⁰ Zu diesem Konzept vgl. A. Hentschke (Neschke), Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles, Frankfurt/Main 1971.

¹¹ Diese Doppelheit erklärt sich mithilfe der Selbstzitate Platos: der Drei-Stände-Staat ist ein Modellstaat der Gerechtigkeit (*Politeia* V 472 b3–d3), das Leben der Wächter das Modell einer politeia, der gemeinsamen Lebensform des Bürgers. So wird das Leben der Wächter als Modell der idealen Politeia im *Timaios* (*Timaios* 17 c1–19 b2) und in den *Nomoi* zitiert (*Nomoi* V 739 b8–e7).

darum, den Menschen selber sowie das politische Leben auf den Boden einer gerechten Ordnung zu stellen.

Der real-politische Hintergrund dieser zwei Entwürfe des gerechten Staates besteht, wenn man Platos Zeitkritik Glauben schenkt, in dem allgemeinen Normenverfall und den ihm folgenden Phänomenen von Bürgerkrieg und Tyrannis im Griechenland des 4. Jahrhunderts. Besonders bedauert Plato den Verlust der Gerechtigkeit, der das Gleichgewicht des Ganzen zugunsten einer kleinen herrschenden Klasse verschiebt; letztere regiert die Polis zu ihrem Vorteil, statt das Wohl aller zu befördern¹². Die platonischen Entwürfe sind daher, trotz ihrer metaphysischen Begründung in der Idee des Guten, Ausdruck echten politischen Denkens, d.h. eines Denkens, dem es um die Beziehung des Menschen zum Menschen und die Ordnung des Zusammenlebens durch Erziehung und Gesetzgebung zu tun ist. Indem Plato die politische Gemeinschaft auf die verpflichtende Norm ‚des von Natur Gerechten‘ stellt, versucht er der politischen Ordnung einen festen objektiven Halt zu verleihen, fällt doch in seinem Denken der Begriff der Natur (φύσις) mit dem des ewigen und wahren Seins (οὐσία) zusammen. So hat ihn dann auch im 16. Jahrhundert der große moderne Staatstheoretiker Jean Bodin verstanden, der Platos Gerechtigkeitstheorie aufgreift und von ihr aus, nicht ohne eine gewisse Kritik, die politische, d.h. die zwischenmenschliche Ordnung des souveränen Staates konstruiert.

2. Ficinus' Darstellung der platonischen Staatsentwürfe

Was wird nun aus Platos Politik in der Auslegung Ficins?

Das *argumentum* zum ersten Buch der *Politeia*¹³ enthält des Florentiners Gesamtdeutung der platonischen Politik. Mit überschwenglichen Worten preist Ficin Platos Sonderstellung unter den Staatsgründern: habe er doch als einziger seinem Staat den Auftrag erteilt, den Bürgern die *contemplatio* zu ermöglichen:

Quamobrem Plato noster eo saltem caeteris civitatum legumque conditoribus est excellentior, quo caeteri quidem velut humani ad actionem magis civitatem instituerunt, ipse vero quasi divinus actionem civitatis omnem tam publicam, quam privatam potissimum perducit ad contemplandum.

(Marsilius Ficinus, In dialogum primum de Republica [*argumentum*], p. 1396¹⁴.)

¹² Vgl. *Nomoi* IV 715 a8–b6.

¹³ Durch seine Übersetzung von *politeia* durch *res publica* folgt Ficin der Aristotelisch-Ciceronianischen Tradition, die die *Politeia* als Staatsschrift auf Kosten der Gerechtigkeitstheorie gelesen hat.

¹⁴ Zitiert wird gemäß der nachgedruckten Gesamtausgabe von 1576: Marsilii Ficini opera omnia, 2 Vol., Basel 1576 (2. Aufl.), Nachdrucke Turin 1959, 1962, 1983.

(„Daher ist unser Plato um so viel den übrigen Staatsgründern überlegen als diese, Menschen gleichsam, der Bürgerschaft den Zweck der Handlung setzten, er dagegen, gleichsam ein Gott, alles Handeln, sei es öffentlich oder privat, auf die Kontemplation lenkte.“)

Ficin meint mit *contemplatio*, wie es das Folgende ergibt, nicht das aristotelische Ideal des Forscherlebens, sondern die *contemplatio Dei* – die Gotteserkenntnis, die in Philosophie und religiöser kultischer Praxis besteht. Um sie herum das öffentliche Leben zu organisieren, zeichnet Plato als Staatsgründer aus. Doch ruht die Exzellenz des Griechen auf einem zweiten Pfeiler. Hat er doch auch das Mittel erfunden, das mit Sicherheit zu diesem Ziele führen kann: seine Bürger sollen, dem Naturrecht entsprechend, auf jeden Privatbesitz verzichten; denn der Privatbesitz bildet die Quelle des Streites und der Ungerechtigkeit, der Gemeinbesitz dagegen schafft Gerechtigkeit und Ruhe im Staat. Beide aber müssen vorhanden sein, soll der Mensch für die *contemplatio Dei* frei sein:

Hierusalem ... expressam, in qua sublatis propri(a)e possessionis gratia contentionibus communia sint pro ipso iure naturae omnibus omnia, communis sit copia, firma concordia, cunctorum una voluntas, ideoque ad contemplandum semper expetita tranquillitas.

(Marsilius Ficinus, In dialogum primum de Republica [argumentum], p. 1396.)

(„... ein Jerusalem, in dem, nach Beseitigung aller Auseinandersetzungen um des Privateigentums willen, alles allen nach Maßgabe des Naturrechts gemeinsam ist, ...“)

Mit diesem Mittel und diesem Ziel gelingt Plato, so meint Ficin, eine außerordentliche, ja göttliche Tat: denn er zeichnet die Möglichkeiten auf, wie hier und jetzt *in terris* nach Maßgabe menschlicher Kraft ein himmlisches Jerusalem geschaffen werden kann:

civitatemque constituit sui ipsius antequam orbis dominam, neque tam multis timendam, quam cunctis gentibus venerandam coelestem quasi Hierusalem pro viribus in terris expressam.

(Marsilius Ficinus, In dialogum primum de Republica [argumentum], p. 1396.)

(„... und gründete einen Staat, der eher Herr seiner selbst als über die Welt ist und nicht so sehr ein Gegenstand der Furcht für viele als ein Gegenstand der Verehrung für alle, nämlich ein himmlisches Jerusalem auf Erden, nach Maßgabe menschlicher Kräfte aufgeführt.“)

So die Gesamtdeutung der platonischen *Politeia*.

Im Fortgang seiner Übersetzungstätigkeit mußte Ficin freilich erkennen, daß Plato an seinem genialen Gedanken nicht festgehalten hat. Er hat ihn vielmehr in

der Erkenntnis, daß der Verzicht auf Besitz ein zu großes Opfer für den Normalmenschen bedeutet, in den *Nomoi* dahin abgeändert, den Bürgern seines Staates mäßigen Besitz zu gestatten:

Neque tamen cautissimus auriga noster omnino laxabit habenas. Nam praeter summam aliarum diligentiam legum, prudentissime sanciet, ne cui liceat ultra certum, et illum quidem mediocre terminum census amplificare.

(Marsilius Ficinus, In dialogum primum de Legibus, p. 1488.)

(„Dennoch wird unser überaus vorsichtiger Wagenlenker nicht die Zügel lockern. Denn abgesehen von seiner höchsten Sorgfalt bezüglich der übrigen Gesetzesregelungen wird er festsetzen, daß es keinem Bürger erlaubt ist, über eine gewisse und vor allem mäßige Grenze hinaus seinen Besitz zu vergrößern.“)

Der griechische Philosoph war dadurch jedoch gezwungen, das Leben seiner Bürger durch viele Gesetze zu regeln, da eben Privatbesitz die Quelle von Streit, Ungerechtigkeit und Unruhe ist:

Quoniam in ea civitate, in qua possessiones sunt propriae singulorum, propter varias controversias, lites, iniurias, multis opus est legibus.

(Marsilius Ficinus, In dialogum primum de Legibus [argumentum], p. 1488.)

(„Denn in demjenigen Staat, in dem die Einzelnen über Privatbesitz verfügen, bedarf es wegen der Streitigkeiten, Prozesse und Rechtsverletzungen vieler Gesetze.“)

Die Quellen der Unruhe sind also im *Nomoi*-Staat durch die Gesetzesregelungen eingedämmt, wenn nicht gar ausgeschlossen; denn auch hier hat Plato an seinem Ziel festgehalten, den Bürgern ein philosophisches Leben im Dienste der *contemplatio Dei* zu garantieren. Das Motiv Platos, seine Mittel zu ändern, erkennt Ficinus in der großen Menschenfreundlichkeit und Milde des Philosophen und legt damit den Grund für viele spätere Deutungen, die den *Nomoi*-Staat nicht aus Platos Theorie, sondern aus seiner Biographie zu verstehen suchten.

Meine knappe Beschreibung von Ficinus' Gesamtdeutung der beiden platonischen Staatsentwürfe kann nur einen vorläufigen Eindruck erwecken, wie Ficinus mit Platos Staaten umgeht. Er sei im folgenden vertieft, um die Gesamtintention und die ihr folgende hermeneutische Praxis des Florentiner Philosophen in den Blick zu rücken.

Was also geht in dieser Deutung vor sich?

Ficinus unterzieht Platos Politik einer einschneidenden Umdeutung. Sein entscheidender, alles weitere bedingender Schritt besteht in der radikalen Umkehrung von Mittel und Zweck. Steht nämlich bei Plato die philosophische Theorie (*contemplatio*) im Dienste der politischen Praxis (*actio*) – so müssen die Philosophen,

auch gegen ihren Willen, nach der Schau des Guten in die Höhle zurückkehren, um ihr Wissen vom Guten und Gerechten in die Praxis des Regierens umzusetzen –, so wird umgekehrt bei Ficin die Praxis, d.h. das gerechte Handeln, ein Mittel für das Ziel, die philosophische Schau Gottes zu ermöglichen. Letztere soll, wie Ficin ausführt, selbst im *Nomoi*-Staat von Plato intendiert sein, was den Florentiner dazu veranlaßt, im argumentum zum 7. Buch der *Nomoi*, das dem Erziehungsprogramm gewidmet ist, die Dialektik zu interpolieren, die von Plato hier nicht vorgesehen ist¹⁵.

Bevor wir fragen, worauf diese Umkehrung hinaus will, wollen wir zunächst aufzeigen, mit welchen hermeneutischen Operationen Ficin sie erreicht. Statt einen langen Katalog dieser Operationen aufzuführen, beschränke ich mich auf zwei ausgewählte, signifikante Beispiele. Sie unterstreichen die Schwierigkeiten, in die Ficin mit seiner Umdeutung gerät. In der Tat hat die Verkehrung von Mittel und Ziel zwei gravierende Folgen: Ficin muß einerseits das Hauptthema der *Politeia*, die Gerechtigkeitsfrage, herunterspielen, er muß andererseits beweisen, daß der *Nomoi*-Staat die *contemplatio Dei* in den Mittelpunkt stellt. Wie geht er vor?

1. In Platos *Politeia* ist das Thema die Gerechtigkeit; diese besteht in einem universalen Ordnungsprinzip, welches das Sein, d.h. die Gemeinschaft der Ideen, den Staat und die menschliche Seele strukturiert. Dies zu zeigen, dient der komplexe Gedankengang des Dialogs, der von der Gerechtigkeit der Polis über die der Seele bis zur Gerechtigkeit der Ideen aufsteigt¹⁶. Dagegen reduziert Ficin zunächst mit Aristoteles und Cicero die Gerechtigkeit im Staat auf eine zwischenmenschliche Tugend¹⁷ und versteht sie da, wo sie in der Seele wirkt, gemäß Plotin als sogenannte kathartische Tugend, da sie die Voraussetzung bildet, daß sich die Seele zum Geist und Einen emporheben kann¹⁸. Diese zweistufige Umdeutung erlaubt es Ficin, die Universalität der Gerechtigkeit zu ignorieren; an die Stelle dieses Merkmals tritt in seinem Kommentar der mathematisch-pythagoräische Charakter. Vor allem aber überspringt er Platos große Exposition der Gegenthese vom konventionellen und nicht natürlichen Ursprung des Gerechten, die Glaukon im 2. Buch der *Politeia* entwickelt. All dies geschieht jedoch wider besseres Wissen; denn Ficin bemerkt selber, daß Plato eigentlich die Gerechtigkeit zum Thema machen wollte, schwächt diesen Gedanken aber sofort durch die Bemerkung ab, Plato wolle damit betonen, daß die Gerechtigkeit die notwendige Bedingung seines Staates sei:

Atque, ut saepe, his in libris praecipue in secundo declarat, totam disputationem de iustitia a nobis inscribi mavult, quam de Republica.

(Marsilius Ficinus, In dialogum primum de Republica [argumentum], p. 1396.)

¹⁵ *Opera omnia*, p. 1508: „in septimo vero loco dialecticam, id est metaphysicam collocat.“

¹⁶ Zur komplexen Struktur der *Politeia* s. u.a. Th. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin/New York 1985, 271–326. Zur Gerechtigkeit der Ideen vgl. Neschke (wie Anm. 2) I 99–102.

¹⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* V 9.

¹⁸ Plotinus, *Enneaden* I 2, 2.

(„... und wie so oft, besonders aber im zweiten Buch, erklärt er, er wolle, daß wir eher die Gerechtigkeit als den Staat zum Thema des gesamten Gespräches machen.“)

Ficin sucht also keineswegs, die Plato eigentümliche Konzeption der Gerechtigkeit oder auch den Aufweis ihres natürlichen Ursprunges durch seinen Kommentar hervorzuheben. Der Komplex Gerechtigkeit ist nicht wert, kommentiert zu werden! Dagegen hält er die kommentierende Hervorhebung überall da für notwendig, wo Plato von der Organisation des Staates handelt, sei es von der Besitzlosigkeit im Argument zum 5. Buch, sei es von der Schau der Ideen und des Guten im Argument zum 7. Buch: fällt doch diese Schau mit dem angeblichen Staatsziel zusammen¹⁹. Damit verschiebt er konsequent die Gewichte, ja zerreißt den leitenden roten Faden. An seiner Stelle leitet der Florentiner Philosoph die Aufmerksamkeit des Lesers auf diejenigen Punkte des Dialoges, die für ihn den eigentlichen Kern der Platonischen Politik ausmachen. Diese zeigt sich aber nunmehr nicht von der Frage getragen, wie das Verhältnis der Menschen zu sich selbst und miteinander zu gestalten ist, sondern verfolgt ausschließlich das Problem, wie der Mensch zur Gottesschau gelangen kann. Nicht Politik, sondern Religiosität steht zur Diskussion.

2. Im Fall der *Nomoi* hängt die Gesamtdeutung der Schrift davon ab, ob Ficin auch hier nachweisen kann, daß die *contemplatio Dei* das Staatsziel bildet, fehlen doch die Ideenphilosophen und ihr Aufstieg zur Idee des Guten. Sie konnten Ficins Deutung der *Politeia* noch einen gewissen Halt bieten, da für ihn im Sinne der neuplatonischen Tradition das Gute und Gott identisch sind. Wie schon erwähnt, interpoliert Ficin hier einfach die Dialektik als Erziehungsmittel. Dialektik aber ist für Ficin nichts anderes als Metaphysik oder die Lehre vom ersten Sein, d.h. Gott²⁰.

Seine Deutung des Staatsziels der *Nomoi* gewinnt er jedoch aus seinem Verständnis des Eingangs dieses Dialogs: Plato bezeichnet hier Gott als den Ursprung ($\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu$) der Gesetze und meint damit die Urheberschaft Gottes für alle echten Gesetze, da letztere sich auf die göttliche Seinsordnung als Inbild des von Natur Gerechten beziehen müssen. Nun spricht zwar der griechische Philosoph von diesem Gott als Ursprung ($\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu$), aber nicht zugleich als Finalgrund des Staates, also als Staatszweck. Ficin dagegen unterlegt dem Wort $\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu$ die doppelte, Aristoteles entlehnte Bedeutung von effizientem und finalem Grund. Da ihm für seine Auslegung kein expliziter Hinweis im Text zur Verfügung steht, bedient er sich des dramatischen Geschehens: er deutet den Gang der drei alten Gesetzgeber zur Grotte des Zeus symbolisch als den Ausdruck dafür, daß der Staat den Gott zum Ausgang, aber auch zum Ziel haben muß, daß also die *contemplatio Dei* seinen wahren Zweck darstelle:

¹⁹ Vgl. die *argumenta* zum Buch V, VI und VII, in: *Opera omnia*, p. 1404–1412.

²⁰ *dialecticam id est metaphysicam sive theologiam omnibus facultatibus anteponit*, in: *Opera omnia*, p. 1412; auch p. 1508.

Post vero nonnulla, quae allegorice docent res humanas praesertim publicas, non posse ab[s]que divino quodam patrocinio recte componi, ideoque ab ipso Deo, qui legum et principium est, et finis, esse legum exordium faciendum, incipit iam paulatim de legum fine perquirere, significans harum finem esse divinum cultum, quandoquidem eiusmodi legum disputatione ad templum Iovis proficiuntur (! sic.).

(Marsilius Ficinus, In dialogum primum de Legibus (*argumentum*), p. 1490.)

(„Nach einigen Bemerkungen, die allegorisch lehren, daß menschliche An-
gelegenheiten und insbesondere die öffentlichen nicht ohne göttliche Schutz-
herrschaft verwaltet werden können, ..., beginnt er bereits, das Ziel der Ge-
setze zu untersuchen, indem er dadurch, daß sie im Gespräch über die Geset-
ze zum Tempel des Zeus aufbrechen, anzeigt²¹, daß das Ziel der Gotteskult
sei.“)

Fassen wir zusammen:

Ficins Verfahren besteht somit – was an zahlreichen Beispielen weiter erhärtet werden könnte – in einer konsequenten Umdeutung der platonischen Staatsgründungen; denn als Kommentator arbeitet der Florentiner zielstrebig darauf hin, aus dem Staat als Ort der gerechten Beziehungen zwischen den gerechten Bürgern den Staat als Ort der Verehrung und Betrachtung Gottes zu machen. Infolgedessen wird Plato, der politische Reformator, zum religiösen Reformator umstilisiert. Es ist diese Umdeutung, die in dem modernen Leser den Eindruck erweckt, Ficinus habe sich im Genus geirrt. Zwar knüpft Ficinus immer an Platonische Elemente an, er gibt ihnen jedoch einen fremden Sinn. Als ein weiteres Beispiel dieses Verfahrens mag die Frage des Kommunismus dienen²². Ficinus führt den Kommunismus, den er zunächst ausschließlich als den des Besitzes vorstellt, als naturrechtgemäß ein (*pro ipso iure naturae*). Geht man diesem Gedanken nach, stößt man auf die Tradition des christlichen Naturrechts. In der Tat haben die meisten Kirchenväter, später aber der Dekretist Gratian in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts die These vertreten, daß allein der Gemeinbesitz dem ‚Von Natur Gerechten‘ entspreche; Gratian selber zitiert Plato als Autorität für seine These²³. Er und andere christliche Autoren sehen den Gemeinbesitz in der christlichen Urgemeinde bzw. der monastischen Gemeinde verwirklicht. In dieser Tradition stehend nähert Ficinus Platons idealen Staat an die ideale christliche Gemeinschaft an.

²¹ anzeigen = *significare*, zu unterscheiden von *docere* oder *explicare*.

²² Seit den Kirchenvätern wurde diese Regelung, sofern sie auch die Gemeinschaft der Frauen und Kinder mitumfaßte, Plato von allen christlichen Autoren zum Vorwurf gemacht, bes. von Laktanz und Clemens, vgl. F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, Zürich 1954, 336–347.

²³ Vgl. S. Kuttner, *Gratian and Plato*, in: *The History of Ideas and Doctrines of the Canon Law in the Middle Ages*, London 1980, 93–118.

Soweit die Auslegungspraxis des Renaissancephilosophen. Wie sollen wir sie nun deuten?

Das latente Zitat des christlichen Naturrechts durch Ficin kann es nahelegen, Ficins hermeneutische Praxis aus Ficins Intention abzuleiten, Platos Texte mit der christlichen Lehre in Einklang zu bringen, einen Plato christianus zu schaffen. Damit würden wir uns eine weit verbreitete Auffassung zu eigen machen, die jedoch bereits zu Recht von M. Allan zurückgewiesen wurde²⁴. Das Urteil muß viel differenzierter ausfallen und kann erst durch die Frage nach der Gesamtintention Ficins gefunden werden.

Die Frage ist freilich kompliziert: man könnte ja leicht versucht sein, für die These eines Plato christianus vor allem Ficins Gesamtauffassung des platonischen Staates als himmlisches Jerusalem heranzuziehen. Zeigt nicht auch dieser Ausdruck, daß Ficin, indem er aus dem politischen Reformator Plato einen religiösen Reformator macht, Plato in die Reihe der christlichen Theologen und besonders in die Nähe eines der größten, nämlich Augustins, stellen will? War es doch Augustin, der die Metapher des himmlischen Jerusalem geprägt und dessen Entstehen und Wesen in seinem monumentalen *De civitate Dei* dargestellt hatte²⁵. In der Tat knüpft Ficinus hier, wie sonst so häufig, an Augustinus an²⁶; doch ist dies keineswegs so zu verstehen, daß er dem lateinischen Kirchenvater folgt. Im Gegenteil: für den späten Augustin stellte ein ‚himmlisches Jerusalem auf Erden‘ eine *contradictio in adjecto* oder gar ein oxymoron dar. Sein ‚Gottesstaat‘ ist dadurch definiert, ausschließlich ein himmlischer, weil eschatologischer, im Jenseits zu suchender Staat zu sein. Jeder Staat jetzt und hier auf Erden ist ihm konträr entgegengesetzt; ist es doch allein der Gottesstaat, in dem der zum reinen Geist gewordene Mensch sein letztes Ziel, die *visio* und *fruitio Dei* erreicht. Als irdischer Mensch kann er diese nur erhoffen, niemals in der Tat vorwegnehmen²⁷. Auch Thomas von Aquin, von Ficin hochgeschätzt, hätte niemals ein himmlisches Jerusalem auf Erden akzeptieren können: auch für Thomas bedeutet Jerusalem den Ort der ewigen Seligkeit, in der der Mensch sein Ziel, Gott in seinem Wesen zu erkennen, erreichen wird. Als irdischem Körper-Seele-Wesen bleibt ihm diese Erkenntnis verschlossen; er muß sich begnügen, Gott in seiner Schöpfung zu suchen²⁸. Daher ist für Thomas die aristotelische Welterklärung eine willkommene Hilfe, sofern ‚der Philosoph‘ nicht der biblischen

²⁴ M. Allan, Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity (1984), in: M. Allan, Plato's Third Eye, London 1995, 555–584.

²⁵ Zu Augustins Gebrauch des Symbols ‚Jerusalem‘ vgl. J. van Oort, Jerusalem and Babylon. A Study into Augustin's City of God and the Sources of his Doctrine of the two Cities, Leiden/New York 1991.

²⁶ Vgl. A.T. Canavero, San Agostino nella teologia platonica di Marsilio Ficino, in: Rivista di filosofia neoscolastica 70, 1978, 626–646.

²⁷ Zu Augustins Staatsauffassung vgl. Ada Neschke, La cité n'est pas à nous. *Civitas et res publica* dans le *De Civitate Dei* d'Augustin d'Hippone, in: Utopie antiche, (Bibliopolis) Neapel, M. Vegetti (Hg.), im Erscheinen.

²⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, quaest. 12, art. 11.

Offenbarung widerspricht. Aus Augustins und Thomas' Deutung des himmlischen Jerusalem spricht die christliche Überzeugung von dem großen Abstand zwischen Mensch und Gott: nur durch Gottes Gnade und erst nach der Rechtfertigung des Menschen vor dem jüngsten Gericht wird Gott den Menschen in seinem Reich so erhöhen, daß er ihm seinen Anblick gewährt.

Mit dieser zutiefst christlichen Anschauung bricht Ficin: er glaubt – dank der platonischen Theologie – die Wege und Mittel zu kennen, die dem Menschen sein höchstes Ziel, die Schau Gottes, in diesem Leben hier auf Erden bereits möglich machen. Notwendig bedeutet diese These, daß der Abstand des irdischen Menschen zu Gott nicht derart ist, daß Gott sich dem menschlichen Erkennen entzieht. Ist dem so, so stellt sich die Frage, ob bei Ficin die christliche Lehre einer Neuinterpretation unterzogen wird, die zu einem gar nicht mehr christlichen Ergebnis führt, d.h. zu einer Neueinschätzung der Rolle des Menschen und seiner Erkenntnisfähigkeit Gottes, der Theologen wie Augustin und Thomas widersprechen müßten. Um auf diese für das Ficin-Verständnis grundlegende Frage zu antworten, müssen wir nun näher bestimmen, inwiefern es gerade Plato sein soll, der den gegenüber Augustin und Thomas revolutionären Gedanken eines Jerusalem auf Erden möglich machen kann. Dazu fragen wir: 1. Wer ist Plato für Ficin? und 2. Was sind die spezifisch platonischen Elemente in der Deutung Ficins von der Erkenntnis Gottes? Auf die erste Frage antwortet Ficins historisches Konstrukt der *prisca theologia*, auf die zweite seine Theorie der Erkenntnis.

II. Ficinus' Konstrukt der *prisca theologia* als Voraussetzung seiner Plato-Auslegung

Wenn Ficin Plato zuschreibt, als religiöser Reformator das himmlische Jerusalem auf Erden erdacht zu haben, so hat er als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Platos innerstes Bemühen die Erkenntnis Gottes ist, daß Plato ein Theologe sein muß. In der Tat ist dies die Auffassung des Florentiners, was bereits von Paul Oskar Kristeller, dann wieder von D.P. Walker und James Hankins betont wurde, die auf Ficins pseudo-historische Genealogie der *prisca theologia* hingewiesen haben, aus der diese seine Auffassung klar hervorgeht²⁹. Diese Interpreten haben aber u.E. noch nicht ausreichend auf die Folgen dieser Theorie für die hermeneutische Praxis Ficins und die sie leitende Grundintention hingewiesen. Eben dies zu tun, ist unsere Absicht³⁰.

²⁹ Vgl. oben Anm. 7. Eine neue gründliche Studie dieses Komplexes jetzt durch M. Allan, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of the Platonic Interpretation*, Florenz 1998, bes. 24–92.

³⁰ Eine erste Frage muß es sein, ob diese Theorie bereits vorlag, als Ficin den Plato übersetzte, und daher als Voraussetzung überhaupt herangezogen werden kann. Sie ist leicht durch eine Rekonstruktion ihrer Genese zu beantworten. In der Tat fand Ficins Genealogie

Worin also besteht diese Genealogie und was ergibt sie für Ficins Auslegung des Plato?

Die Genealogie der Theologie ist nichts anderes als die Geschichte, wie sich Gott der Menschheit offenbart hat. Diese Geschichte zerfällt in die alte und die neue Theologie³¹. Die alte Theologie beginnt mit der Offenbarung der göttlichen *mysteria* an Moses; ihr tritt später diejenige an die Perser durch die chaldäischen Orakel, an die Ägypter durch Hermes Trismegistos und an die Griechen durch Orpheus und Aglaophemus zur Seite. Allen Völkern offenbarte sich Gott durch die Inspiration, die er ausgewählten Männern zuteil werden ließ, die als Priester, Propheten und Philosophen die Botschaft Gottes in einer Theologie auszusprechen suchten:

Aeterna Dei sapientia statuit divina mysteria, saltem in ipsis religionis exordiis, ab illis dumtaxat tractari qui veri essent verae sapientiae amatores. Quo factum est ut iidem apud priscos rerum causas indagarent et sacrificia summae ipsius rerum causae diligenter administrarent atque iidem apud omnes gentes philosophi et sacerdotes existerent.

(Marsilius Ficinus, *De Christiana religione*, p. 1.)

(„Die ewige göttliche Weisheit hat beschlossen, daß das Mysterium, besonders am Beginn der Gottesverehrung, von jenen Männern behandelt würde, die wirkliche Liebhaber der wirklichen Weisheit seien. Daher waren es dieselben Männer, die bei den Alten die Ursachen erforschten und die Opferrituale für den höchsten Weltgrund mit Sorgfalt vollzogen, und es haben sich bei allen Völkern dieselben Männer als Philosophen und Priester betätigt.“)

Dabei bewirkt der inspirierte Zustand, daß sie Gottes Lehre nicht durch die bloße Wortsprache darstellen konnten; sie sprachen durch Orakel, Gedichte und Fabeln oder gar mathematische Symbolik wie die Pythagoreer und gaben somit nur verhüllt die Mysterien Gottes wieder. Letztere enthielten vor allem antizipatorisch die Lehren von der Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele oder auch schon der Dreigestaltigkeit Gottes³². In Plato fand die *prisca theologia* ihren Höhepunkt und Abschluß; erst Plato erkannte deutlich Gott als die Quelle seiner Inspiration und suchte

der Theologie, deren Anfänge mit seinen philosophischen Anfängen in *De laudibus Philosophiae* (1455) zusammenfallen, ihre endgültige Gestalt zur Zeit der Platoübersetzungen (1464–69). Das bezeugt die Einleitung zum Philebuskommentar (1469). Ficinus hat sie dann in *De christiana religione* ausführlich dargestellt (1473/4). Die Einleitung zu Plotin (1489–94), viele Erwähnungen in der *Theologia platonica* (1469–74) und manche Briefe (zwischen 1484–89) ergänzen diese Darstellung in einzelnen wichtigen Punkten.

³¹ J. Hankins teilt die Geschichte in die Phasen der *inspiratio* und *interpretatio*: J. Hankins (wie Anm. 7) I, 283. Dies geht so aus den Quellen nicht hervor, widerspricht freilich nicht dem Gedanken Ficins vollständig. Nur gibt es keine Interpretation, der nicht auch die Einwirkung Gottes zur Seite stünde!

³² Zur Trinität s. M. Allan (wie Anm. 24) 571–580.

diese Quelle selber zu erkennen, d.h. er gab der Theologie oder Philosophie den Auftrag, Gott selber zu erkennen.

Plato noster in Protagora, maximum esse vult nostrae divinitatis indicium, quod soli nos in terris tanquam sortis divinae participes ob cognationem quamdam Deum recognoscimus [...] Sed animus Deo plenus, tantum in Deum erigitur, quantum et divino lumine illustratus agnoscit Deum [...].

(Marsilius Ficinus, De Christiana religione, p. 2–3.)

(„Unser Plato hat es im Protagoras als größtes Zeichen unserer Göttlichkeit angesehen, daß wir allein auf Erden, die wir durch eine gewisse Verwandtschaft mit Gott gleichsam am göttlichen Schicksal Anteil haben, Gott erkennen. Aber die Seele, gotterfüllt, erhebt sich so weit zu Gott empor, als sie Gott erkennt, da sie durch das göttliche Licht erleuchtet ist.“)

Doch insofern auch Plato unter dem direkten Einwirken Gottes stand, teilt er Züge der älteren Theologen, etwa ihre Reden durch Mythen oder die Versinnbildlichung durch Zahlenspekulationen. Das gibt der alten Theologie den Charakter einer verhüllten Rede, der dadurch gesteigert wird, daß die Theologen auch bewußt ihre Botschaft vor der profanen Menge zu verhüllen suchten und nur indirekte Aussagen machten.

Vor der Ankunft Christi verfällt die alte Theologie und entartet in Aberglauben. Diesen erklärt Ficin als die Folge des Auseinanderfallens von Vernunft (*ratio*) und Wille (*voluntas*); die Gottessuche der *voluntas* ist nicht mehr durch die *ratio* bestimmt, wie es für die alte Theologie galt, in der dank der Harmonie von Wille und Verstand *religio* und *philosophia* eine Einheit bildeten³³.

Mit Christus tritt die Geschichte der Offenbarung Gottes und damit der Theologie in eine neue Phase. Das Leben Christi nämlich ist ‚nichts anderes als ein Buch‘, das nun unverhüllt allen Menschen die Botschaft Gottes mitteilt:

Quid aliud Christus fuit, nisi liber quidam moralis, imo divinae Philosophiae vivens de coelo missus, et divina ipsa idea virtutum humanis oculis manifesta?

(Marsilius Ficinus, De Christiana religione, p. 25.)

(„Was war denn Christus anderes als ein lebendiges Buch der Moral, besser der göttlichen Philosophie, vom Himmel her gesandt, und was anderes als eine göttliche Idee selbst, menschlichen Augen ganz offenbar?“)

Durch Christus wandelt die alte Theologie ihren Charakter: als neue Theologie bedient sie sich der direkten Aussage. Sie wird also allen verständlich und kann dadurch verkündet werden, richtet sich an die gesamte Menschheit. Diese Verbreitung wird durch die Arbeit der Apostel und Evangelisten vollzogen. Dank der nun ge-

³³ Zur *voluntas* bei Ficin vgl. P.O. Kristeller (wie Anm. 7) 238–272. Leider hat Kristeller in seiner verdienstvollen Studie nicht die Schuld Ficins gegenüber Thomas' Lehre vom *appetitus rationalis* hervorgehoben.

wonnenen Eindeutigkeit der göttlichen Offenbarung gelang es dann den Platonikern in Rom und Athen, d.h. Plotin und seiner Schule sowie Proklos, der alten, vieldeutigen Theologie Platos nun eine neue, eindeutige Auslegung zu geben. Von Plotin heißt es, daß er die Schleier von der Theologie gezogen habe:

Plotinus tandem his Theologiam velaminibus enudavit, primusque et solus [...] arcana veterum divinitus penetravit.

(Marsilius Ficinus, Ioanni Pannonio S. P. D., p. 871.)

(„Plotin hat dann endlich die Theologie von ihren Verhüllungen befreit und als erster und einziger die Geheimlehre der Alten dank göttlicher Hilfe aufgeklärt.“)

Dies war freilich nur möglich, weil die Platoniker von den christlichen Schriften, d.h. dem Areopagiten, Kenntnis genommen hatten. Der Gewinn an Eindeutigkeit betrifft vor allem die Gotteserkenntnis: denn da es Plato war, der auf die Erkenntnis Gottes selber hingewiesen hatte, diese aber noch in den Grenzen der alten Theologie nur verhüllt darstellen konnte, kommt nun Plotin in Ficins Konstrukt die wichtige Rolle zu, der Gotteserkenntnis eine eindeutige Formulierung zu geben, einen klaren Weg zu ihr aufgewiesen zu haben. Die wichtigste Gestalt für Ficin ist jedoch Dionys Areopagita, da dieser die reine Spiritualität der Theologie zum Ausdruck gebracht hat:

Amo equidem Platonem in Iamblichio, admiror in Plotino, in Dionysio veneror.

(Marsilius Ficinus, Pierleone Complatonico suo S. D., p. 925.)

(„Ich liebe Plato in Iamblich, ich bewundere ihn in Plotin, aber ich verehere ihn in Dionys.“)

Nach diesem zweiten Höhepunkt der Geschichte der Theologie setzt ein neuer Verfall ein, dessen Ausdruck die häretischen Lehren der Scholastiker (Averroisten und Alexandristen sowie Epikureer) bilden. Gott hat schließlich Ficin dazu ersehen, mit Hilfe seiner großen Vorgänger Plato, Plotin und Dionys erneut seine Offenbarungen – die *mysteria* – in einer Theologie zu formulieren. Sie kann auf der Höhe der Erkenntnis stehen, die nun dank aller Quellen der Theologie, vor allem aber Platos, möglich ist.

Soweit die Geschichtserzählung selbst.

Die Frage nach den hermeneutischen Implikationen dieser Theorie kann ihre Merkwürdigkeiten unterstreichen. Ficins Konstrukt besagt, daß alles Erkennen und Verstehen des Menschen immer bereits durch Gott gelenkt und auf seine Botschaft hin ausgerichtet war und Ficin selbst sich unter diesen Auftrag Gottes stellt. Da aber diese Botschaft sich in vielen kulturellen Gewändern verhüllt, muß die gesamte Tradition zu ihrer Enthüllung herangezogen werden. Eine Schlüsselfigur bildet dabei die Gestalt Christi: sie ist erstaunlicherweise nicht selber Gegenstand der Theologie – Ficin ist insofern kein Christologe, der wie Paulus, Augustin und Thomas das Heilsgeschehen in Christus auszulegen sucht –, vielmehr ist Christus vor-

erst der beste Interpret Gottes, insbesondere der christlichen Moral. Daher bildet das *Neue Testament* eine vollkommene Verständnishilfe, die *mysteria* Gottes zu erforschen, es wird also Verständnismittel und nicht Gegenstand. Dieser Gegenstand ist vorzüglich das Wesen Gottes selber, dessen Schau für Ficin mit Augustin und Thomas höchstes Ziel aller Erkenntnisbemühungen sein muß. Unter dieser Voraussetzung erhält die Philosophie Platos die Funktion einer Schlüsseltheorie, hat doch Plato als erster die Erkenntnis des Wesens Gottes als Aufgabe der Theologie erkannt.

Ficin drückt damit aus, daß für ihn die wahre Religiosität nicht im unbedingten, ja selbst unwissenden Glauben, sondern in der Erkenntnis Gottes besteht. Hält man dieser These Äußerungen wie Matth. 11,25 entgegen, wo Gottes Offenbarung sich an die Toren und gerade nicht an die Weisen und Klugen richtet, so wird deutlich, wie sehr Ficin die christliche Botschaft – das *credo quia absurdum est* – zugunsten einer intellektuellen Religiosität, der von ihm so genannten *pia philosophia*, verläßt³⁴.

Die Schlüsselstellung Platos für die Gotteseckennntnis erlaubt es dann auch zu verstehen, warum Plato selbst Gegenstand der Verstehensbemühungen Ficins wird; es gilt, mit ihm die eigene Gotteseckennntnis zu erlangen. Ficin möchte, wie es einmal W. Wieland für eine nicht historische Plato-Auslegung formulierte, nicht *über*, sondern *aus* Plato die Wahrheit gewinnen. Und da die Aussagen Platos unter dem Verdacht der Verhüllung stehen, muß es die Aufgabe des Interpreten Platos sein, mit Hilfe christlicher und neuplatonischer Verdeutlichungen das Platonische Zeugnis der *mysteria* Gottes zu entziffern. Eben dies vollzieht sich in den *Argumenta ad dialogos Platonis* und erklärt, wie mir scheint, die Sinnverschiebungen zwischen Übersetzung und Einführungen. Ficins Hermeneutik gehört zu jenem Typ, die „den Autor aus einer fortgeschrittenen Kenntnis besser zu verstehen vermeint als er es selber verstanden hätte“³⁵ und dieses Mehr-Verstehen, das hier deutlich ein Andersverstehen ist, zum Hauptgegenstand der Kommentierung macht. So werden die in Platos politischen Thesen impliziten Theologoumena ihres Kontextes entkleidet, und auf sie hin wird der Gesamtsinn des Textes festgeschrieben. Die Frage, ob es sich dabei, wenn also nicht um eine Christianisierung Platos, statt dessen um eine Platonisierung der christlichen Lehre handelt, muß negativ beantwortet werden. Denn ebenso, wie das Jerusalem auf Erden Ficins im Widerspruch zu Augustin und Thomas steht, ebenso sehr weicht Ficins Deutung der Schau Gottes als Staatszweck von Platos Staatstheorie ab, vernichtet Ficin doch den echt platonischen Primat der Praxis vor der Theorie.

Nun findet sich ein auf die Theorie reduzierter Plato bereits bei Plotin, den W. Theiler einstmals einen Plato *dimidiatus* genannt hat³⁶. So bliebe als dritter

³⁴ Der Gedanke der *pia philosophia* wird noch vom Humanismus des Erasmus weitergetragen und findet seinen radikalsten Gegner in Luthers Solafideismus.

³⁵ Auch der hier zitierte Ausspruch Kants bezieht sich auf die Plato-Auslegung (KdRV, A, p. 314–315).

³⁶ W. Theiler, Plotin zwischen Plato und Stoa, in: Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique, V, Genève 1960, 67.

Weg, den die meisten Forscher bisher gewählt haben, Ficin an Plotin anzunähern: darauf verweist der von uns studierte Textbefund, nämlich die Tatsache, daß Ficin auch in den politischen Schriften Plotin folgt, der die ehemals praktischen Tugenden Platos zu bloßen Voraussetzungen des Aufstiegs der Seele zum Geist und seiner Vereinigung mit dem Einen umgedeutet hatte³⁷. Diese Frage sei jedoch hier noch nicht endgültig entschieden; denn ihre Beantwortung hängt auch weitgehend davon ab, wie sich das Kernstück der Philosophie Ficins, die Lehre von der *contemplatio dei*, in die Tradition einordnet. Diesem Kernstück möchte ich mich jetzt abschließend zuwenden, da in ihm alle Strahlen des Denken Ficins wie in einem Brennpunkt zusammenlaufen. Denn einerseits stand, wie schon gezeigt, die *contemplatio Dei* im Mittelpunkt der religiösen Reform, die Ficin Plato unterstellt, die aber in Wirklichkeit Ficins eigenes Ideal darstellt. Andererseits hängt auch die Konzeption der *prisca theologia* von dieser Lehre ab; denn ihr liegt die Vorstellung zugrunde, daß der Mensch bereits hier und jetzt durch die Philosophie imstande sei, Gott zu schauen und daß, in der alten Theologie, seit Plato diese Schau erstrebt und verwirklicht wurde. Kann Ficin diese Auffassung gegen Thomas und Augustin verteidigen? Damit fiel ihm die Aufgabe zu, systematisch nach der erkenntnistheoretischen Bedingung der Gottesschau zu fragen, eine Erkenntnistheorie zu entwickeln. Im Rahmen unserer Fragestellung lieferte diese dann eine Art ‚Letztbegründung‘ für Ficins Hermeneutik in dem Maße, als sie die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der *prisca theologia* explizierte.

III. Ficinus' Erkenntnistheorie als Voraussetzung der *prisca theologia* und der religiösen Staatsreform

Den Schlüsseltext für Ficins Theorie der Gottserkenntnis bildet das 12. Buch der *Theologia platonica*. Hier entwickelt der Florentiner seine Auslegung des menschlichen Erkenntnisprozesses am Leitfaden des erkenntnistheoretischen Exkurses des platonischen 7. Briefes.

Es genügt für unseren Zusammenhang, auf das Ergebnis der Darlegungen Ficins zu schauen. Es besteht in der Behauptung, daß alle Erkenntnis eines Allgemeinen (*universale*), begonnen bei den *species*, den natürlichen Arten, bereits Gottserkenntnis darstellt, die jedoch gemeinhin vom Menschen nicht als solche erkannt wird.

Das Argument Ficins lautet, zusammengefaßt, wie folgt: noch die *Species*, die aus der Schöpfung Gottes hervorgeht, trägt in sich die Lichtgestalt der Idee, deren Abbild sie ist, als letzten Abglanz. Damit stimuliert sie den menschlichen Geist, sich zur Idee, dem Archetyp der *Species* hinzuwenden und die *Species* als Allgemeines im Glanze der Idee zu erkennen. Die Idee hat seit den Mittelplatonikern ihren Ort im Geist Gottes; Gott aber ist bei Ficin – der die Idee des Guten mit Gott

³⁷ Plotin, *Enneaden* I 2 und I 6,6.

identifiziert und das Sonngleichnis quasi wörtlich nimmt – vor allem das Licht, das sich in einem Strahl stufenweise über die Welt ergießt. Somit teilt sich einer Idee Gottes dessen Lichtnatur mit; in der lichtvollen Idee ist Gott selber immer schon anwesend und es ist letztlich Gott, der bei Ficin die Rolle des aktiven Geistes des Aristoteles übernimmt und damit aktuelle menschliche Erkenntnis universalen Inhalte möglich macht.

*Ubi ad ipsum intelligendi actum Deus se habet tamquam agens primum atque commune, formula tamquam agens proprium atque secundum, simulacrum tamquam incitamentum, mens tenet materiae locum.*³⁸

(Marsilius Ficinus, *Theologia Platonica*, liber XII, cap. IV, in: *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, éd. et trad. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964, vol. II, p. 166.)

(„Daher ist im Akt der Erkenntnis Gott gleichsam der erste und gemeinsame Anstoß, die *formula* ein jeweils eigener und zweiter Anstoß, das sinnliche Bild aber ein *stimulus* und der Geist die Materie.“)

Ficin behauptet somit: Sobald der Mensch universale Inhalte erfaßt, beginnt die Erkenntnis Gottes – von Ficin als *contemplatio* bezeichnet. Sie bildet folgerichtig ein Kontinuum des Aufstieges von den allgemeinen zu den allgemeinsten Ideen. Ficin stellt dieses Kontinuum nicht mit dem Bild einer schiefen Ebene vor, sondern dem einer Leiter ontologischer Stufen, die letztendlich in der Erkenntnis der Quelle des Lichtes selber mündet³⁹. Diese letzte und allgemeinste Erkenntnis faßt Ficin mit Thomas und Plotin zugleich als höchstes Sein und Eines⁴⁰, mit dem die menschliche Seele sich zu vereinigen strebt; den Erkenntnisweg weist dazu der Platonische *Parmenides*, den Ficin mit Plotin als die Dialektik des Einen versteht. Entschei-

³⁸ Der Text fährt mit einem Bild fort: *Sed hanc rem exemplo consideremus, ut planius videamus qua ratione actus intelligendi in nos descendit ex Deo. Si Deus ad creandae mentis ideam in se vigentem mentem nostram temperat procreando, et secum maxime configurat, atque ex lyra in lyram similiter temperatam motus sonusque transit, quid mirum est sonante divina mente intelligendo mentem hominis consonare? Effecit faber aliquis specula mille. His factis dispositisque in ordinem sese obiicit. In mille speculis mille fabri resultant imagines. Movet quandoque faber seipsum hunc in modum ut oculum suum ad reliqua membra sua circumpicienda convertat et membra pro viribus convertat ad oculum. Hos motus imagines in speculis imitantur.*

³⁹ Zur Stufenordnung der Ontologie Ficins vgl. P.O. Kristeller (wie Anm. 7) 55–72. Die Stufenordnung des Seins umfaßt den Körper, die Qualität, die Seele, die Engel und Gott; die natürlichen Erkenntnisobjekte sind die natürlichen Arten, Pflanze, Tier, Mensch, Engel, Gott. Über ihren Ursprung handelt M. Allan, *Ficino's Theory of the five substances and the Neoplatonists' Parmenides* (1982), in: M. Allan, *Plato's Third Eye*, London 1995, 19–44.

⁴⁰ Vgl. *Theologia platonica*, ed. R. Marcel, Paris 1964–1970, vol. II, p. 166–168. Zum Schwanken in dieser Frage: P.O. Kristeller (wie Anm. 7) 232–234.

dend ist hierbei der Gedanke, daß Gott selber diese Leiter bereit gestellt hat, damit die menschliche Seele auf ihr zu ihm emporsteigen kann⁴¹.

Man kann daher ohne zu übertreiben sagen, daß das Problem, wie der endliche und sterbliche Mensch nicht-endliche Inhalte erkennen kann, den Ausgangspunkt bildet, von dem aus Ficin auf seine Theorie der *contemplatio Dei* geführt wurde, und daß dabei das Sonnengleichnis aus Platos *Politeia* Ficin angeregt hat, menschliche Erkenntnis von der Präsenz des göttlichen Lichtes abhängig zu machen. Im Unterschied zu Augustins Illuminationstheorie bleibt der Glanz des göttlichen Lichtes nicht auf den Geist beschränkt, sondern strahlt bis in die sinnliche Welt hinein⁴². Nicht zufällig beginnt Ficin das Vorwort zur *Theologia platonica* mit einer Erinnerung an die platonische Analogie zwischen dem Sonnenlicht und Gottes Wahrheitsfunktion:

Plato philosophorum pater, Magnanime Laurenti, cum intellexeret quemadmodum se habet visus ad solis lumen, ita se habere mentes omnes ad Deum, ideoque eas nihil umquam sine Dei lumine posse cognoscere, merito iustumque censuit ut mens humana sicut a Deo habet omnia, sic ad Deum omnia referat. Igitur sive circa mores philosophemur, animum esse purgandum, ut tandem factus serenior divinum percipiat lumen Deumque colat; sive rerum causas perscrutemur, causas esse quaerendas, ut ipsam denique causarum causam inveniamus inventamque vereremur.

(Marsilius Ficinus, *Theologia platonica*, R. Marcel, vol. I, p. 35.)

(„Als Plato, der Vater der Philosophen, erkannte, daß so, wie sich das Sehen zum Licht der Sonne, sich der Geist aller Wesen zu Gott verhält und daß er daher niemals etwas ohne Gottes Licht erkennen könne, hielt er es zu Recht für angemessen und für ein Zeichen der Frömmigkeit, daß der menschliche Geist, da er alles von Gott hat, alles auf Gott bezieht. Daher müssen wir, wenn wir Moralphilosophie betreiben, den Geist reinigen, damit er endlich zur Ruhe gebracht das göttliche Licht wahrnimmt und Gott verehrt; wenn wir die Ursachen der Dinge [Naturphilosophie, Zusatz A.N.] betreiben, müssen deren Ursachen erforscht werden, damit wir schließlich die Ursache aller Ursachen finden und sie, einmal aufgefunden, verehren.“)

Mit dieser Auffassung kann Ficin nun die augustinish-thomatische Vorstellung der *visio Dei* revidieren und hierauf seine Staatsutopie bauen. Handelte es sich bei Augustin und Thomas um ein Geschehen, das der menschlichen Seele erst nach dem Tode zufällt, wenn sich ihr, da sie rein geworden ist, Gott zu erkennen gibt, beginnt gemäß Ficin die Erkenntnis Gottes schon mit der Erkenntnis der untersten

⁴¹ Die Unsterblichkeit der Seele wird vor allem auf ihrer Aufstiegsmöglichkeit begründet. Vgl. P.O. Kristeller (wie Anm. 7) 92: Ficin deutet den Aufstieg als die geistige Restitution der Welt (*op. omn.*, p. 373). Siehe auch unten den Text.

⁴² Zu Augustin vgl. K. Flasch, *Augustin, Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994, 304 ff.

Universalien, der *species*⁴³. Gott ist, auch außerhalb seiner Offenbarung der *mysteria* des Glaubens, immer schon in der Welt präsent, nicht nur in seiner Schöpfung, wie bei Thomas, sondern in dem Licht der Wahrheit, in das er die Schöpfung getaucht hat und das die aktive *causa* des menschlichen Erkennens bildet. Nur ist sich der Mensch, wenn er die Welt in ihren regelmäßigen Modellen zu erkennen beginnt, nicht bewußt, auch schon Gott zu erkennen. Daher handelt ein ganzes Kapitel der *Theologia* von diesem Vergessen der Menschen.

Quam ob causam in eo statu Deum nos videre nequaquam animadvertimus.

(Marsilius Ficinus, *Theologia Platonica*, Titel des Kapitels III des XII. Buches.)

(„Warum wir in diesem Zustand niemals wahrnehmen, daß wir Gott sehen.“)

Darüber hinaus versucht Ficin jedoch auch, seine Deutung nicht in Konflikt mit der eschatologischen *visio Dei* eines Augustin geraten zu lassen. Ficin unterscheidet nämlich in dem Kontinuum der *contemplatio* eine letzte und vollkommenste Stufe der Erkenntnis Gottes, die nicht mehr auf die Idee angewiesen ist, sondern Gott als deren Urheber selber schauen darf. Diese Stufe bleibt der ewigen Seligkeit vorbehalten und kann daher beanspruchen, mit der Lehre des Johannes in Einklang zu stehen:

Quamvis autem per Dei lumen quotidie omnia cognoscamus et ipsum quoque lumen sub tali aut tali rerum figura refulgens gradatim percipiamus, purum tamen Dei lumen ab ideis omnibus absolutum et in suo fonte penitus infinitam, non prius videbimus, quam eum mentis purissimae statum adipiscamur, in quo lumen ipsum unico intuitu cunctarum simul idearum splendore refulgens contueamur. Tunc, ut inquit praeco ille veritatis insignis Ioannes evangelista, videbimus Deum sicuti est, quia Deum cognoscemus ut Deum. Nunc enim formati hac idea vel illa videmus eum ut speciem hanc rerum aut illam.

(Marsilius Ficinus, *Theologia Platonica*, R. Marcel, vol. II, p. 156–7.)

(„Obwohl wir freilich durch Gottes Licht täglich alles erkennen und stufenweise das Licht selber in seinem Abglanz auf dieser oder jener Gestalt wahrnehmen, so sehen wir dennoch das Licht in sich selber nicht, bevor wir nicht den reinsten Zustand des Geistes erlangt haben, in dem wir, weil wir mit einem Blick alle Ideen zugleich erfassen, das Licht selber in seinem vollen Glanze erkennen können. Dann erst, wie es der herausragende Kündler der Wahrheit, der Evangelist Johannes sagt, werden wir Gott sehen, wie er ist, da wir Gott als Gott erkennen werden. Jetzt noch, geprägt durch diese oder jene Idee, sehen wir ihn in Gestalt dieser oder jener Art der Dinge.“)

⁴³ Zur Rolle der *species*: P.O. Kristeller (wie Anm. 7) 62–65.

Wir halten somit fest: alles Erkennen der Universalien ist für Ficin bereits ein Teil der *contemplatio Dei*⁴⁴. Dies scheint der originelle Beitrag Ficins zum Problem der Gotteserkenntnis zu sein, es sei denn, man könnte auf einen Vorgänger im antiken oder mittelalterlichen Denken hinweisen. Eine weitere Frage ist es, ob sich in der hier angenommenen Nähe von Gott und Mensch ein neues Selbstgefühl des Menschen äußert oder ob Ficin nur die antike Auffassung vom gemeinsamen Ursprung von Gott und Mensch, die noch aus Plotins Forderung ‚werde Gott‘ spricht⁴⁵, wieder herstellt.

Mit dieser zweiten Frage können wir zu dem offen gelassenen Problem zurückkehren, ob sich Ficins Philosophie am meisten dem Neuplatonismus Plotins nähert. Bietet doch Plotin, gemäß der *prisca theologia*, eine unverhüllte Lehre der Erkenntnis Gottes. In der Tat verdankt Ficin dem großen Philosophen Entscheidendes, lehrt er doch wie der Neuplatoniker das Göttlichwerden der Seele – daher der merkwürdige Titel einer ‚Theologie der Unsterblichkeit der Seele‘. Ficins Unternehmen weist jedoch daneben originelle und unverwechselbare Züge auf: denn im Unterschied auch zu Plotin ist es bei ihm ein zugleich abstrakter und persönlicher, da christlich inspirierter Gott, der sich zum Menschen hinunterneigt, ihm aus Gnade den Aufstieg ermöglicht; darüber hinaus läßt Ficin im Unterschied zu Plotin die *actio* nicht vollständig aus den Augen. Bei ihm wird die *contemplatio* und *unio Dei*, inspiriert durch die Platonischen Staatsentwürfe und hierbei besonders den der *Nomoi*, als Reformprogramm für die christliche Gemeinde funktionalisiert⁴⁶. Erinnern wir uns, daß Ficin sich als Instrument Gottes betrachtet, dazu bestimmt, in seiner Zeit dem sich zersetzenden Glauben durch die *pia philosophia* zu Hilfe zu kommen. So mag mit dem Ausdruck ‚missionarischer christlicher Neuplatonismus‘ das Unternehmen Ficins umrissen sein. In seinem Licht also liest Ficin Plato, dessen Lehre sich ihm als nichts anderes darstellt als die eine wahre Theologie, die mit Hilfe der christlichen Tugendlehre und der Theologie Plotins und des Dionys aus ihrer Verhüllung befreit werden muß.

Lausanne

Ada Neschke-Hentschke

⁴⁴ Diese spezifische Konzeption Ficins hat bereits Kristeller beschrieben: P.O. Kristeller (wie Anm. 7) 235–236. Wichtig aber ist es, gegen Kristeller dem Text Ficins, besonders an der genannten Stelle, folgend zu unterstreichen, daß der Gott Ficins die Funktion des universalen aktiven Geistes bei Aristoteles übernimmt und dem Menschen ständig präsent ist. Zwar beschreibt Ficin ihn nicht mit diesem terminus, jedoch folgt er offensichtlich dem Aristotelischen Denkmodell.

⁴⁵ Plotinus, *Enneaden* I 2, 6.

⁴⁶ Im Argument zum *Minos* und zu den *Nomoi* entwickelt Ficin eine Gesetzestheorie, die die Lehre des Thomas von Aquin gegen den vorherrschenden Occamismus erneuert. Auf diese Lehre bezieht sich noch 1612 F. Suarez in seinem Hauptwerk *De Lege ac Deo legislatore* I 1, 2. Dazu Neschke (im Erscheinen), *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, Vol. II 1.