

Jörg Lauster
Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos



Arbeiten zur Kirchengeschichte

Begründet von

Karl Holl† und Hans Lietzmann†

Herausgegeben von

Christoph Marksches, Joachim Mehlhausen
und Gerhard Müller

Band 69

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

Jörg Lauster

Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos

Theologiegeschichtliche Aspekte
des Renaissanceplatonismus

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die
US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lauster, Jörg:

Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos : theologiegeschichtliche Aspekte
des Renaissanceplatonismus / Jörg Lauster. - Berlin ; New York : de
Gruyter, 1998

(Arbeiten zur Kirchengeschichte ; Bd. 69)

Zugl.: München, Univ., Diss., 1996

ISBN 3-11-015713-6

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikrover-
filmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Textkonvertierung: Ready Made, Berlin

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer GmbH, Berlin

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 1996 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München als systematisch-theologische Dissertation angenommen.

Die theologiegeschichtlichen Aspekte der Renaissance und insbesondere Marsilio Ficino sind bedauerlicherweise alles andere als Forschungsschwerpunkte der evangelischen Theologie. Ich bin daher all jenen zu Dank verpflichtet, die mich unterstützt und ermuntert haben, auf diesen abseitigen Wegen zu wandeln. Dafür habe ich vor allem Herrn Professor Dr. Jan Rohls zu danken. Er hat von Anfang an mit großem Interesse meine Arbeit gefördert, in zahlreichen Gesprächen das Werden der Dinge begleitet und mir jegliche Unterstützung zuteil werden lassen.

Herrn Professor Dr. Gunther Wenz danke ich für die Übernahme des Korreferats.

Herr Professor Dr. Eckhard Keßler übernahm das zweite Korreferat. Für mich war es ein Glücksfall besonderer Art, an seinen Veranstaltungen über die Philosophie der Renaissance teilnehmen und am Institut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance arbeiten zu können. Ich habe dort wertvolle Hilfen und wichtige Anregungen erhalten. Dafür gilt Herrn Professor Dr. Eckhard Keßler mein herzlicher Dank.

Den Herausgebern der „Arbeiten zur Kirchengeschichte“, Herrn Professor Dr. Christoph Marksches, Herrn Professor Dr. Joachim Mehlhausen und Herrn Professor Dr. Gerhard Müller, danke ich für die Aufnahme in diese Reihe. Bereits in derselben Reihe erschien vor gut 70 Jahren mit der Arbeit von Walter Dreß „Die Mystik des Marsilio Ficino“ die letzte umfangreichere deutschsprachige Untersuchung zur Theologie Ficanos. In diesem Zusammenhang danke ich dem Verlag Walter de Gruyter & Co. für die gute Zusammenarbeit.

Daß meine Arbeit – ganz im Sinne Ficanos – ohne materielle Beschwerisse geschrieben werden konnte, verdanke ich einem Stipendium der Ludwig-Maximilians-Universität in München und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, die mich darüber hinaus mit einem Zuschuß zu den Druckkosten unterstützt hat.

Den Professoren und Studenten des Collegio San Anselmo, Rom, gilt mein Dank für die ökumenische Gastfreundschaft. Zu großem Dank bin ich Herrn Dr. Martin Wallraff und Herrn Hans-Christoph Meier für kritische Anregungen und zuverlässige Hilfe beim Korrekturlesen verpflichtet.

Schließlich danke ich herzlich Martina und Sophie. Die Arbeit ist meiner Mutter und dem Andenken meines Vaters gewidmet.

München, im Juli 1997

Jörg Lauster

INHALTSVERZEICHNIS

I.	Marsilio Ficino und die christliche Tradition	1
1.	Einleitung	1
2.	Ficinos theologische Schriften	7
2.1.	<i>De christiana religione</i>	7
2.2.	<i>Epistolarum libri XII</i>	14
2.3.	<i>Praedicationes</i>	20
2.4.	Der Römerbriefkommentar	25
3.	Ficinos Paulusverständnis	33
II.	Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen	39
1.	Die anthropologische Grundlegung durch die Seelenlehre	39
1.1.	Die Seele des Menschen und ihre Stellung im Kosmos	39
1.2.	Die Göttlichkeit des Menschen	47
1.3.	Die Neigung der Seele zum Körper	54
1.4.	Die Ambivalenz der menschlichen Stellung im Kosmos	59
2.	Das Verständnis der Sünde	64
2.1.	Die Sünde als Abkehr von Gott und Verkehrung der menschlichen Bestimmung	65
2.2.	Das Problem der Erbsünde	75
3.	Sünde und Erlösung	81
III.	Die christologische Begründung der Erlösung	85
1.	Die trinitätstheologische Grundlegung	86
	Exkurs: Ficinos Beurteilung der triadischen Formeln in der platonischen Tradition	95
2.	Inkarnation und Erlösung	97
2.1.	Das Geschehen der Inkarnation	97

2.2. Christus als <i>vitae magister</i> : Erlösung und Offenbarung	106
3. Ficinos Verhältnis zur dogmatischen Tradition	114
IV. Erlösung als Aufstieg zu Gott	124
1. Der Aufstieg als <i>ascensus, raptus, purgatio</i> und <i>deificatio</i>	124
2. Der Aufstieg als Gotteserkenntnis	131
3. Der Aufstieg durch Glaube, Hoffnung und Liebe	140
3.1. Glaube und Hoffnung	142
3.2. Die Liebe	156
3.2.1. Die göttliche Liebe und Schönheit	156
3.2.2. Die Liebe des Menschen zu Gott	163
4. Das Zusammenwirken von Erkenntnis und Liebe	171
5. Gnade, Rechtfertigung und Freiheit	187
V. Die eschatologische Vollendung	204
1. Tod, Gericht, Hölle und Auferstehung	205
2. Gottesschau und Gottesgenuß	221
VI. Ficinos christlicher Humanismus und die theologische Bedeutung seiner Erlösungslehre	233
Abkürzungs- und Literaturverzeichnis	251
Bibelstellenregister	260
Verzeichnis der zitierten Ficino-Stellen	261
Sachregister	264

I. MARSILIO FICINO UND DIE CHRISTLICHE TRADITION

1. Einleitung

Marsilio Ficino nimmt in der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte einen festen Platz als Übersetzer und Kommentator der Schriften Platons und Plotins ein. Durch seine Übertragung ins Lateinische erschloß er dem Westen die Möglichkeit, das platonische Schrifttum in sehr viel umfangreicherem Maße zu rezipieren, als das seit der Spätantike möglich war. Für dieses gewaltige Projekt mag man mit Recht eine Reihe jener bekannten Gründe anführen, die sich aus dem Mythos um die platonische Akademie in Florenz von selbst ergeben: die Erschließung bislang im Westen unbekannter Quellen durch die byzantinischen Gelehrten, das gesteigerte Interesse des Humanismus, die Quellen der Antike im Original zu studieren und schließlich der ausdrückliche Wunsch seiner Mäzene aus dem Hause Medici, der Ficino die Durchführung dieser Aufgabe überhaupt erst ermöglichte. Damit sind unbestreitbar wesentliche historische Voraussetzungen für Ficinós Projekt benannt. In seinen Vorreden zu den jeweiligen Editionen drückt sich allerdings ein Selbstverständnis aus, das weit über die Tätigkeit des Übersetzers und Kommentators hinausgeht. In programmatischer Weise entfaltet er darin das Konzept eines christlichen Platonismus. Daraus wird deutlich, daß für ihn die Erneuerung des Platonismus weder aus einem historischen noch aus einem philologischen Selbstzweck heraus geschieht, sondern unter christlichen Vorzeichen unternommen wird. Er betont dabei seine Absicht, das Christentum gegen die aufkommende Religionskritik seiner Zeit mit platonischen Argumenten zu verteidigen. Unter dieser Voraussetzung zeigt sich, daß die Übertragung der platonischen Quellen in eine dem Westen verständliche Sprache, die Ficinós kulturgeschichtlichen Ruhm begründete, aus seiner eigenen Sicht lediglich die Bedingung der Möglichkeit ist, das Projekt eines christlichen Platonismus zu entfalten. Ficino hat dabei sehr genau Rechenschaft darüber abgegeben, warum sich christliche Theologie in ihrer argumentativen Entfaltung platonischer Gründe bedienen kann und darf. Im wesentlichen geschieht das durch seine Theorie einer antiken Offenbarungsgeschichte, die es ihm ermöglicht, bereits für die platonischen Lehren einen göttlichen Ursprung in Anspruch nehmen zu können. Dieses Konzept dient gleichsam als historische Begründung für die innere Affinität des Platonismus zum Christentum.

Zur Durchführung gelangt dieses Programm in Ficanos philosophischen Schriften. Allen voran ist die *Theologia Platonica* zu nennen. Das Ziel dieses Werkes ist der Aufweis der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Ficino geht es darum, durch die Aufnahme platonischer und christlicher Motive ein geschlossenes Weltbild zu entwickeln, vor dessen Hintergrund sich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele erweisen läßt. Mit dieser anthropologischen Ausrichtung gibt sich Ficino deutlich als Philosoph der Renaissance zu erkennen. Auch er nimmt das Motiv der Erhabenheit des Menschen auf und macht es zum Ausgangspunkt seiner Schriften. Die Besonderheit seines Denkens im Vergleich zu seinen Vorgängern in der Frührenaissance liegt allerdings darin, daß er diese Thematik vor dem Hintergrund einer christlich-platonischen Kosmologie entfaltet. Damit werden die rhetorischen und politisch-ethisch orientierten Argumentationsmuster durch den Versuch einer metaphysischen Begründung abgelöst. Daraus ergeben sich für Ficino zwei zentrale Anliegen, die sein Denken bestimmen. Zunächst ist es sein Programm des christlichen Platonismus, das er in vielfältiger Weise darlegt. Er versucht darin, den inneren Zusammenhang von platonischer Philosophie und christlicher Religion aufzuweisen. Damit ist für Ficino die philosophische Grundlage benannt, von der aus er als das zweite beherrschende Motiv seiner Schriften die anthropologischen Zielsetzungen verfolgt. Darüber hinaus ist mit beiden zusammen, der platonisch-christlichen Grundlegung und der Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner Stellung im Kosmos, zugleich auch die spezifische Eigenart angegeben, in der der christliche Humanismus bei Ficino konkrete Gestalt annimmt.

Aus diesem Ansatz ergibt sich gleichsam von selbst, daß sich bei Ficino, dem Übersetzer Platons und Philosophen der Unsterblichkeit, eine Reihe von inhaltlichen Bezügen zur christlichen Überlieferung finden. Aufschluß darüber geben vor allem seine theologische Schriften, das heißt jene Werke, in denen er ganz ausdrücklich zu Fragen der christlichen Theologie Stellung nimmt. Es ist die Aufgabe und das Ziel der vorliegenden Arbeit, diesen Aspekt im Denken Ficanos zu untersuchen. Unter dem Gesichtspunkt des Erlösungsverständnisses sollen die einzelnen Elemente seiner ‚Theologie‘ zusammengetragen, in ihrem Verhältnis zueinander und zu ihren philosophischen Voraussetzungen bestimmt werden. Die Arbeit will damit zugleich auch am konkreten Beispiel Ficanos einen Beitrag zur Geschichte der Theologie im Zeitalter der Renaissance leisten.

Die Forschungslage zur Ermittlung von Ficanos theologischem Denken ist – man wird es nicht anders sagen können – dürftig. Denn sie steht in keinem Verhältnis zu den zahlreichen Arbeiten, die Ficino in historischer, philosophischer und kunstgeschichtlicher Hinsicht untersuchen. Nun sind freilich auch jene Untersuchungen nicht bedeutungslos für eine theologiegeschichtliche Arbeit zu Ficino. Zu verweisen ist dabei zunächst auf jene Werke, die eine historisch-biographische Einordnung Ficanos anstreben. Neben den Klassikern, Della

Torres „Storia dell' Accademia Platonica di Firenze“ (1902) und Raymond Marcell Ficino-Biographie „Marsilio Ficino“ (1958) sind jetzt auch neuere Untersuchungen zu berücksichtigen. Sowohl Field als auch Fubini rücken Ficinos historischen Hintergrund, insbesondere die platonische Akademie und sein Verhältnis zu den Medici, in ein neues Licht¹. Von den Arbeiten, die Ficinos Platonrezeption behandeln, sind insbesondere die von Allen und Hankins hervorzuheben². Vor allem Allen ist dabei mit sehr detaillierten Untersuchungen zu Ficinos Platonismus hervorgetreten. Er selbst hat seine 1995 erschienene Aufsatzsammlung „Plato's Third Eye“ mit dem Untertitel „Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources“ versehen, woraus sich die Zielsetzung seiner Forschungen entnehmen läßt. Darüber hinaus hat er eine Reihe von Ficinos Platonkommentaren kritisch ediert. Für eine theologische Deutung ist sein Beitrag zu Ficinos Interpretation der platonischen ‚Trinitätslehre‘ von besonderer Bedeutung³.

Besonders intensiv wurde und wird naturgemäß die Ficino-Forschung von italienischer Seite betrieben. Saitta hat 1923 als erster mit seinem Werk „La filosofia di Marsilio Ficino“ den Versuch einer philosophischen Monographie unternommen. Er bemühte sich darin um den Nachweis, daß die philosophische Bedeutung Ficinos in der Theorie der Subjektivität zu erblicken ist, die er in seinen Schriften zu finden meinte. Diese Deutung ist keineswegs unumstritten geblieben und wurde zumeist als Überinterpretation kritisiert. 1957 wurde von Schiavone mit dem Buch „Problemi filosofici in Marsilio Ficino“ eine weitere Monographie vorgelegt, die sich in systematischer Hinsicht mit dem philosophischen Denken Ficinos auseinandersetzt. Darüber hinaus sind die zahlreichen Arbeiten Garins zu erwähnen. In neuerer Zeit sind insbesondere Gentile und Vasoli hervorgetreten⁴. Vasoli hat in zwei ausführlichen Aufsätzen Ficinos theologisches Hauptwerk *De christiana religione* untersucht und gelangt dabei für den zweiten Teil dieser Schrift zu wichtigen Ergebnissen, indem ihm der Nachweis gelingt, daß Ficino von mehreren Vorlagen literarisch abhängig ist⁵.

¹ Vgl. Field, 127ff und Fubini, Ficino, 3ff und Ders., Ancora su Ficino, 275 ff; zu Zitierweise und Abkürzungen siehe die Vorbemerkung im Literaturverzeichnis.

² Hankins hat in seinem zweibändigen Werk „Plato in the Italian Renaissance“ (1990) die neuesten Forschungsergebnisse zu Ficinos Platonkommentaren vor dem Hintergrund der Platonrezeption in der Renaissance vorgelegt und dabei auch sein Verhältnis zum Christentum in einem einführenden Kapitel untersucht (vgl. Hankins, Plato I, 267ff).

³ Vgl. Allen, Trinity, 555ff.

⁴ Unter S. Gentile wird gegenwärtig eine kritische Edition der Briefe Ficinos erstellt, von der die Ausgabe zum I. Buch bereits erschienen ist; siehe dazu ausführlicher Kapitel I.2.2.

⁵ Siehe dazu ausführlicher Kapitel I.2.1.

Zur Institution für die Ficino-Forschung sind die Arbeiten von Paul Oskar Kristeller geworden. Das gilt zum einen für seine Erschließung der Textbasis. 1937 faßte er in den zwei Bänden des *Supplementum Ficinianum* diejenigen Texte zusammen, die in die *Opera Omnia* von 1561 nicht aufgenommen wurden. Darüber hinaus versah er die einzelnen Schriften mit einer historisch-kritischen Einleitung, so daß die beiden Bände bis heute unerläßliche Hilfsmittel sind. Zum anderen ist Kristeller mit zahlreichen Aufsätzen und Einzeluntersuchungen hervorgetreten⁶. Summarischer Ausdruck seiner lebenslangen Beschäftigung mit Ficino ist seine Monographie über dessen Philosophie. Die Geschichte dieses Buches steht exemplarisch für das bewegte Leben seines Autors⁷. In jedem Fall ist es bis heute das unüberbotene Standardwerk, das unter systematischen Gesichtspunkten nicht nur einzelne Aspekte, sondern Ficanos Philosophie in ihrer Gesamtheit zur Darstellung bringt. In diesem Rahmen kann natürlich auch eine theologiegeschichtliche Betrachtung an Kristellers Arbeiten anknüpfen. Es wird darin freilich darum gehen müssen, die genuin theologischen Fragen wie beispielsweise die Inkarnation oder die Sündenlehre, die Kristeller entsprechend der Intention seiner Studie nur sehr knapp berühren kann, ausdrücklich in den Vordergrund zu stellen. Kristeller selbst hat im übrigen die Bedeutung einer solchen Untersuchung ausdrücklich hervorgehoben⁸.

Obgleich es also von historischer und philosophischer Seite zahlreiche Untersuchungen zu Ficanos Religionsphilosophie und zu seinem Programm des platonischen Christentums gibt, bleiben spezifische Fragen der christlichen Überlieferung wie die Sündenlehre, die Christologie und die Gnadenlehre davon jedoch weitgehend unberührt. Man wird diese forschungsgeschichtliche Situation auf den grundsätzlichen Sachverhalt zurückführen müssen, daß die Renaissance für das historische Selbstverständnis der katholischen und der pro-

⁶ Einen guten Überblick über seine eigenen Beiträge und die Ficino-Forschung insgesamt bietet der von ihm 1984 im Rahmen des Kongresses „Marsilio Ficino e il ritorno di Platone“ vorgelegte umfangreiche Forschungsbericht: vgl. Kristeller, *Work*, 15ff (zur Sekundärliteratur im allgemeinen: 50-80; zu Kristellers Beiträgen: 64-68).

⁷ Kristeller hatte mit den Vorarbeiten in Deutschland begonnen, die er nach seiner Emigration 1937 in Pisa fertigstellen konnte. Da ihn schließlich die politischen Ereignisse dazu zwangen, auch Italien zu verlassen, erschien das Werk zuerst auf englisch in New York (1943), erst nach dem Krieg auf italienisch (1953) und schließlich zuletzt in der Sprache, in der es begonnen wurde (deutsche Ausgabe: 1972); vgl. dazu die Vorrede von Kristeller, *Philosophie*, VII.

⁸ „Aus dieser Überzeugung heraus hat Ficino durchaus an die Möglichkeit geglaubt, von seinen Voraussetzungen aus eine christliche Theologie aufzubauen. Diesen Versuch hat er auch selbst [...] unternommen, und es müßte einmal durch eine eingehende Interpretation gezeigt werden, inwiefern es ihm wirklich gelungen ist, seine philosophische Lehre mit der überlieferten christlichen Theologie in Einklang zu bringen“ (Kristeller, *Philosophie*, 303f).

testantischen Theologie letztlich ohne große Bedeutung ist, und ihr daher auch nur ein vergleichsweise geringes theologiegeschichtliches Interesse entgegengebracht wurde. Die dogmengeschichtlichen Lehrbücher geben darüber hinreichend Auskunft. Abgesehen von diversen Einzeluntersuchungen beschränken sich daher die theologiegeschichtlichen Untersuchungen zu Ficino auf zwei Monographien, die beide über ein halbes Jahrhundert zurückliegen⁹. Walter Dreß veröffentlichte 1929 seine Untersuchung „Die Mystik des Marsilio Ficino“. Giuseppe Anichini legte 1937 seine Arbeit „L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino“ vor, die sich zum Teil sehr deutlich gegen die Sichtweise von Dreß abgrenzt. Seine ‚katholische‘ Kritik einer ‚lutherischen‘ Renaissancedeutung hat Anichini darüber hinaus in zwei Aufsätzen vertieft¹⁰. Beiden Autoren kommt das Verdienst zu, in der Ficino-Forschung erstmals ausführlicher und von dem Ausgangspunkt einer umfangreichen Textbasis das theologische Denken Ficanos in den Blick genommen zu haben. Beide gelangen dabei zu wichtigen Ergebnissen in bezug auf Ficanos Interpretation der christlichen Überlieferung. Allerdings ist für beide Untersuchungen der konfessionelle Hintergrund von entscheidender Bedeutung. Das heißt konkret, daß für Dreß Luther und für Anichini Thomas von Aquin zum maßgeblichen Beurteilungskriterium wird. In methodischer Hinsicht wird Ficino also entweder in seinem Verhältnis zur Scholastik oder zur Reformation analysiert. Ein solches Verfahren mag seine Berechtigung haben, wenn es darum geht, das Gedankengut der Reformation mit den theologischen Entwicklungen des 15. Jahrhunderts zu vergleichen, um so die spezifische Differenz herausarbeiten zu können. Ebenso mag es aufschlußreich sein, die Wirkungsgeschichte des Aquinaten in der Renaissance zu bestimmen. In beiden Fällen ist aber der gesamte Fragehorizont, vor dem Ficino untersucht wird, entweder vom Denken der Scholastik oder dem der Reformation bestimmt. Daraus ergibt sich die erhebliche konfessionelle Empfindlichkeit, mit der die Diskussion um Ficino geführt wurde. Dreß'

⁹ Daraus ergibt sich, daß von einer umfassenden Darstellung der Forschungsgeschichte hier abgesehen werden kann und muß, da sich die einzelnen Beiträge meistens auf ganz spezielle Fragen beziehen. Die Beschreibung der forschungsgeschichtlichen Ausgangsbasis erfolgt daher unter thematischen Gesichtspunkten in den jeweiligen Kapiteln. Zu den beiden oben erwähnten theologischen Monographien könnte noch die 1934 erschienene Dissertation von Hak mit dem Titel „Marsilio Ficino“ hinzugenommen werden, da auch in ihr ausdrücklich der theologiegeschichtliche Fragehorizont im Vordergrund steht. Allerdings ist der Darstellung von Ficanos theologischem Denken äußerst knapp gehalten, da sich Hak stärker auf die Wirkungsgeschichte konzentriert.

¹⁰ In diesen Aufsätzen nimmt Anichini zugleich auch Stellung zu der Diskussion, die seine Arbeit in der italienischen Ficino-Forschung ausgelöst hat; vgl. Anichini, *Umanesimo*, 205ff und *Ders.*, *Ancora di Marsilio*, 41ff; vgl. dazu auch Garin, *Interpretazioni*, 299ff.

Untersuchung dient in erster Linie dem Nachweis, die Reformation als die einzig wahre Erneuerung des Christentums verstehen zu können. Die Motivation, die den Lutheraner aus den Zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts dazu bewegt, ist klar. Sie dient der apologetischen Absicht, aufkommende Zweifel an der kultur- und geistesgeschichtlichen Überhöhung der Reformation auszuräumen. Zu diesem Zweck wird von Dreß nicht nur das theologische Denken Ficanos vernichtend abgeurteilt, es wird darüber hinaus – um gleichsam zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen – mit Entwicklungen der katholischen Frömmigkeit und Theologie des ausgehenden Mittelalters in Verbindung gebracht. Die katholische Seite hat sich – im übrigen vollkommen zu Recht – gegen eine solche Sicht der Dinge gewehrt, indem sie deutlich zu machen versuchte, daß Ficino mit jenen Entwicklungen wenig gemeinsam hatte. Damit wird sozusagen auf dem Rücken Ficanos der konfessionelle Streit zwischen Katholizismus und Protestantismus fortgesetzt, um zu zeigen, wie wenig die Renaissance mit dem jeweils eigenen Standpunkt zu tun haben kann. Aufgrund solcher tiefgehenden hermeneutischen Berührungsängste kann verständlicherweise die Eigenständigkeit und das Besondere in Ficino, das sich ja gerade daraus ergibt, daß er als theologischer Denker der Renaissance zu betrachten ist, nicht in den Blick geraten. Ficino jedenfalls hat sich selbst als christlicher Denker verstanden und das immer wieder klar betont. Es ist ein Gebot der hermeneutischen Höflichkeit, einen Denker an dem Anspruch zu messen, den er selbst für sich erhebt und ihn nicht in negativer Hinsicht als Instrument konfessioneller Apologetik zu mißbrauchen.

Daraus ergeben sich die wesentlichen methodischen Entscheidungen für die vorliegende Arbeit. Ausgangspunkt sind die Schriften Ficanos, aus denen in systematischer Perspektive die Elemente seines Erlösungsverständnisses ermittelt werden sollen. Sein Verhältnis zu vorauslaufenden theologiegeschichtlichen Entwicklungen wird dort relevant, wo es in besonderer Weise zur Klärung von Ficanos Standpunkt beiträgt. Dazu zählt neben seinem Umgang mit der antiphilosophischen und patristischen Tradition auch seine Thomas-Rezeption. Allerdings wird aus den erwähnten Gründen darauf verzichtet, die Art und Weise, wie er Thomas aufnimmt, zum Parameter seiner Rechtgläubigkeit zu machen. Sofern es darum geht, Ficino als eigenständigen theologischen Denker der Renaissance zu betrachten, wird aus eben jenen Gründen auch darauf verzichtet, ihn unter dem Blickwinkel der Reformation zu untersuchen.

Aus dem systematischen Interesse an Ficanos Erlösungslehre ergibt sich zugleich auch der besondere Aufbau der vorliegenden Arbeit. Ficino hat – wie bereits erwähnt – keinen in sich geschlossenen Traktat über die Erlösung des Menschen verfaßt, sondern sich dazu immer wieder in verschiedenen Zusammenhängen geäußert. Das macht es erforderlich, seine Aussagen unter systematischen Gesichtspunkten zusammenzufassen und zu gliedern. Zunächst wird es darum gehen, anhand seiner Sündenlehre die Erlösungsbedürftigkeit des Men-

schen herauszuarbeiten. Zugleich wird dabei auch ausführlicher auf Ficinos anthropologische Grundlagen einzugehen sein, die sich in seinem gesamten Erlösungsverständnis durchhalten. In einem zweiten Schritt wird die christologische Begründung des göttlichen Erlösungshandelns untersucht, um von da aus dann den Prozeß der Erlösung bis hin zu seiner eschatologischen Vollen- dung in den einzelnen Bestandteilen zu betrachten.

2. Ficinos theologische Schriften

Naturgemäß sind für eine theologiegeschichtliche Untersuchung die Schriften Ficinos von besonderem Interesse, in denen er sich explizit zu den Themen der christlichen Religion äußert. Das heißt allerdings nicht, daß sich die vorliegen- de Arbeit ausschließlich auf jene Schriften stützen kann. Aus Ficinos pro- grammatischem Ansatz ergibt sich von selbst, daß auch seine philosophischen Werke mitberücksichtigt werden müssen. Daß hier nun die Besprechung seiner theologischen Schriften als Einführung vorangestellt wird, ist daher nicht als eine Beschränkung auf bestimmte Quellen zu verstehen, sondern erfolgt aus zwei Gründen. Zum einen zeigt sich an dieser relativ umfangreichen Textbasis, daß für Ficino die Auseinandersetzung mit speziellen Fragen der christlichen Theologie keinesfalls marginal war. Aus naheliegenden Gründen läßt sich anhand dieser Schriften am besten in Ficinos ‚Theologie‘ einführen. Zum anderen ist eine ausführliche Darstellung schon dadurch gerechtfertigt, daß jene Schrif- ten in der Forschung bislang stark im Hintergrund standen.

Darüber hinaus ist darauf hinzuweisen, daß die Verwendung des Theologie- Begriffs problematisch ist. Das wird ohne weiteres klar, wenn man bedenkt, daß es hier um einen Autor geht, dessen Ziel gerade in der Vereinigung von Philo- sophie und Religion besteht und dessen philosophisches Hauptwerk *Theologia Platonica* heißt. Wird also im folgenden von den ‚theologischen‘ Schriften oder der ‚Theologie‘ Ficinos gesprochen, so stimmt dieser terminologische Gebrauch nicht mit seiner Verwendung bei Ficino überein, sondern richtet sich nach dem ‚modernen‘ Sinne, wonach damit das reflexive Bemühen um die Inhalte der christlichen Religion bezeichnet wird.

2.1. *De christiana religione*

Am ausführlichsten hat sich Ficino mit der Thematik des Christentums in der Schrift *De christiana religione* beschäftigt, die schon allein wegen ihres Umfangs zu seinen Hauptwerken gehört. Ficino verfaßte die Schrift zwischen 1474 und 1475 und hat sie zunächst in einer italienischen und dann in einer lateinischen

Fassung herausgegeben¹¹. Ihrem Inhalt nach ist die Schrift eine Apologie der christlichen Religion, was Ficino in der Vorrede zur italienischen Ausgabe auch ausdrücklich unterstreicht¹². Aus diesem Anliegen erklärt sich dann auch der Aufbau.

Die ersten Passagen von *De christiana religione* sind viel zitiert worden und ebenso oft besprochen¹³, da Ficino in ihnen mit der Aussöhnung von Philosophie und Religion und der besonderen Hervorhebung der Religion für den Menschen zentrale Grundanliegen seines Denkens ausspricht. In der lateinischen Vorrede unterstreicht Ficino die historisch enge Verbindung von Philosophie und Religion, die allerdings nicht als Identität zu verstehen ist¹⁴. Wenn auch für beide Gott als die Ursache aller Wirklichkeit der gemeinsame Gegenstand ist, liegt doch jeweils ein unterschiedlicher anthropologischer Ausgangspunkt zugrunde. Während sich das philosophische Bemühen auf den Intellekt bezieht, hat es die Religion in erster Linie mit dem Willen zu tun:

„[...] *atque iidem apud omnes gentes philosophi, et sacerdotes existerent. Neque id quidem iniuria. Nam cum animus (ut Platoni nostro placet) duabus tantum alis, id est, intellectu et voluntate possit ad coelestem patrem, et patriam revolare, ac philosophus intellectu maxime, sacerdos voluntate nitatur, et intellectus voluntatem illuminet, voluntas intellectum accendat.*“¹⁵

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erhellt sich Ficinios apologetisches Interesse. Denn die zeitgenössische Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion kennzeichnet er als das Produkt einer Verfallserscheinung, die durch die Trennung von Philosophie und Religion eingeleitet wurde und nun zu

¹¹ Vgl. zur Frage der Datierung und zu den zwei Versionen: Suppl. I, LXXVIIIf; Vasoli, Ficino, 21f. Für Ficinios Schriften gilt im übrigen generell, daß er dort, wo er selbst eine italienische Fassung vorgelegt hat, an einer weiten Verbreitung seiner Thesen interessiert war. So rechtfertigt er die italienische Fassung von *De christiana religione* in einem Brief an Bernardo del Nero ausdrücklich mit der besonderen Bedeutung der Religion: „Et perchè la religione è dote e virtù commune a tutti appartenente, mi parve si convenisse decto libro non solo in lingua latina, ma ancora in toscana comporre, perchè el libro della virtù universale a molti fusse comune“ Suppl. II, 11; vgl. ferner zu den Editionen von *De christiana religione* Bühler, 248ff.

¹² „[...] un libro in confirmatione et difensione della vera religione, quale è la cristiana“ Suppl. II, 11

¹³ Vgl. dazu u. a.: Buck, Humanismus, 233ff; Dreß, 136ff; Kristeller, Philosophie, 302ff; Pusino, 508ff; Saarinen, 201f; Trinkaus, Image II, 734ff; Vasoli, Ficino, 30ff.

¹⁴ Vgl. Trinkaus, Image II, 734.

¹⁵ DCR, 1.

gegenseitiger Indifferenz und Ignoranz führt¹⁶. Gegen diese Entwicklung stellt Ficino pathetisch sein Programm der *docta religio* und *pia philosophia*:

„*O viri coelestis patriae cives, incolaeque terrae, liberemus obsecro quandoque philosophiam, sacrum Dei munus, ab impietate, si possumus, possumus autem, si volumus, religionem sanctam pro viribus ab execrabili inscita redimamus. Hortor igitur omnes, atque precor, philosophos quidem, ut religionem vel capessant penitus, vel attingant: sacerdotes autem, ut legitimae sapientiae studiis diligenter incumbant.*“¹⁷

An diesen programmatischen Aufruf im Proömium schließen sich in den ersten vier Kapiteln grundsätzliche Überlegungen zum Religionsbegriff an. Die Religion wird dabei als das maßgebliche Unterscheidungskriterium zwischen Mensch und Tier eingeführt, also als das, was den Menschen überhaupt erst zum Menschen und somit zum vollständigsten aller Lebewesen macht¹⁸. Inhaltlich wird die Religion als „*mentis in Deum coeli regem erectio*“¹⁹ bestimmt, die allen Menschen in Form einer *communis opinio* von Gott eingegeben ist²⁰, ihren Grund somit in Gott selbst hat. Wenn Gott selbst die Religion im Menschen begründet, dann ist wegen der Bestimmung Gottes als „*summa veritas et bonitas*“²¹ ein Ins-Leere-Laufen der religiösen Erhebung ausgeschlossen. Der religiösen Erhebung des Menschen liegt ein vorausgehender Impuls Gottes zugrunde²². Darüber hinaus muß es eine Relationalität zwischen Gott und Mensch geben²³, die aus Sicht des Menschen als eine von Gott eingesetzte Disposition der menschlichen Seele zu Gott hin verstanden werden kann. Aufgrund dieser Ausrichtung kann Ficino auch von der Göttlichkeit der menschlichen Seele durch die Religion sprechen²⁴.

Die allgemeinen Überlegungen zum Religionsbegriff schließt Ficino mit einem Kapitel ab, das zugleich zum eigentlichen Thema überleitet. Es geht um

¹⁶ „*O secula tandem nimium infelicia, quando Palladis Themidisque (id est sapientiae et honestatis) et separatio divortium miserabile contigit.*“ DCR, 1; Ficino läßt dabei offen, gegen wen er sich konkret richtet; vgl. zum religionsgeschichtlichen Hintergrund: Kristeller, Heidentum, 69ff; Garin, Problemi, 70ff.

¹⁷ DCR, 1.

¹⁸ „[...] *ea religio est, per religionem igitur est perfectissimus.*“ DCR, 2

¹⁹ DCR, 2

²⁰ „*Naturalis autem communisque opinio de Deo inserta nobis est a Deo [...]*“ DCR, 2.

²¹ DCR, 2

²² „[...] *ita neque Deus sine Deo cognoscitur.*“ DCR, 3.

²³ „[...] *si mens humana mentem divinam attingit, necessarium est a divina mente humanam comprehendendi et gubernari.*“ DCR, 3.

²⁴ Vgl. DCR, 2: „*De divinitate animi a religione.*“

das Verhältnis der Religionen zur christlichen Religion. Sofern jede Religion einen Beitrag zur Verehrung Gottes enthält, hat sie darin ein in der göttlichen Vorsehung begründetes Eigenrecht:

„Idcirco divina providentia non permittit esse aliquo in tempore, ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis atque temporibus, ritus adorationis varios observari. Forsitan vero varietas huiusmodi, ordinante Deo, decorem quendam parit in universo mirabilem“²⁵

Der Gedanke der Vielfalt impliziert aber keineswegs, daß sämtliche Verehrungsformen gleichermaßen angemessen Gott verehren. In der starken Betonung der Verehrung drückt sich bereits ein Vorbehalt aus. *„Coli mavult [scil.: Deus] quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam nullo modo coli“²⁶*. Kriterium der rechten Gottesverehrung ist der Gottesbegriff selbst, nach dem die verschiedenen Religionen beurteilt werden müssen. Die Frage nach der Besonderheit des Christentums stellt sich für Ficino also unter dem Blickwinkel des Gottesbegriffes. Gott wird dabei bestimmt als *„in se ipso summum[...] bonum, veritas rerum, lumen favorque mentium“²⁷*. Gemessen an diesem, im übrigen philosophischen Maßstab kann dann allein die Religion, die von Christus und seinen Jüngern gelehrt wurde, das heißt also die christliche Religion als Gott im vollen Sinne angemessene Verehrung aufgefaßt werden:

„Illi igitur Deum prae caeteris, imo soli sincere colunt, qui eum actione, bonitate, veritate linguae, mentis claritate, qua possunt, et caritate qua debent, sedulo venerantur. Tales vero sunt, ut ostendemus, quicumque ita Deum adorant, quem admodum Christus vitae magister, eiusque discipuli preceperunt.“²⁸

Aus dem thetischen Charakter der Argumentation geht hervor, daß für Ficino genau in dem Nachweis, daß die Lehre Christi die angemessenste Form der Gottesverehrung ist, die eigentliche Aufgabe seiner Schrift besteht. Die einführenden Bemerkungen über den Religionsbegriff dienen also in erster Linie dazu, daß Programm schärfer in den Blick zu bekommen²⁹.

²⁵ DCR, 4.

²⁶ DCR, 4.

²⁷ DCR, 4.

²⁸ DCR, 4.

²⁹ Bedauerlicherweise ist dieser Umstand in der Forschungsgeschichte nicht immer entsprechend berücksichtigt worden. Oftmals hat man sich in der Interpretation von *De christiana religione* auf die ersten vier Kapitel beschränkt.

Um diesen Nachweis der Autorität des Christentums bemüht sich Ficino in zwei sowohl dem Inhalt als auch dem Umfang nach ganz unterschiedlichen Argumentationsgängen, die den eigentlichen Hauptteil der Schrift darstellen.

Im ersten Teil, der vom 5. bis zum 25. Kapitel reicht, setzt sich Ficino mit generellen Einwänden auseinander, um die Autorität des Christentums zu erweisen. Das geschieht in zwei Schritten. Zunächst versucht Ficino zu belegen, daß das Christentum in Gott selbst seinen Grund hat und nicht als Machwerk menschlicher Vorstellungen zu verstehen ist, es geht also prinzipiell um die Bestreitung des Fiktionsvorwurfs. Ficino greift dabei in seiner Argumentation auf klassische Argumente der apologetischen Literatur der Kirchenväter zurück, die er auch namentlich erwähnt und zitiert³⁰. Dieser Rückgriff ist durch eine starke Konzentrierung auf den Wahrheitserweis des Christentums gekennzeichnet. So macht er gegen den Vorwurf der Fiktion mehrfach die sittliche Lauterkeit und Unbestechlichkeit der ersten Anhänger geltend³¹. Ebenso hebt er den raschen Erfolg und die weite Verbreitung des Christentums trotz des Widerstandes gerade der Mächtigen hervor³². Aus diesen Überlegungen schließt Ficino, daß die christliche Religion „*in sola Dei virtute*“³³ gegründet ist. Ihren äußerlichen Ausdruck findet die *virtus Dei* in der „*potestas*“ und „*nova vis*“³⁴ Christi, das heißt sie wird christologisch bestimmt. Die Autorität des Christentums ist damit ausschließlich an die Person Christi geknüpft, und im folgenden spricht Ficino fast nur noch von der „*authoritas Christi*“.

Der Gedanken, daß die *authoritas Christi* ausschließlich auf Gott selbst zurückzuführen ist, wird an zwei einzelnen Aspekten vertieft. Zunächst argumentiert Ficino gegen eine astrologische Begründung dieser Autorität, indem er darauf verweist, daß im ontologischen Aufbau des Kosmos die stellare Sphäre der göttlichen untergeordnet ist und daher nur beschränkte Autorität vermitteln kann, nicht aber die vollkommene, die dem Wirken Christi zugrunde liegt³⁵. Im Anschluß daran hebt er die Wunder als deutlichsten Ausdruck der göttlichen Autorität Christi hervor. Er verweist dabei auf die biblischen Wundererzählungen und deren Erwähnung in außerchristlichen Zeugnissen. Das bedeutendste von allen Wundern ist jedoch nach Ficino das Geschehen der Inkarnation, das gleichermaßen den Grund für alle anderen angibt. Über das „Wunder“ der Inkarnation wird also in diesem Zusammenhang die in Gottes

³⁰ U. a. nennt er Tertullian: DCR 8, 12, 15, 16 u.ö.; Euseb: DCR 12, 15, 16 u.ö.; Justin: DCR 16; Origenes: DCR 12; Laktanz: DCR 14.

³¹ Vgl. DCR 4, 5, 8.

³² Vgl. DCR 8.

³³ DCR, 8 („*Christiana religio in sola Dei virtute fundata est*“).

³⁴ DCR, 9.

³⁵ Vgl. DCR, 12ff: „*Authoritas Christi non ab astris, sed a Deo*“.

Wirken begründete Autorität Christi erklärt, als deren äußerlicher und sichtbarer Ausdruck die von Christus gewirkten und vielfältig bezeugten Wunder zu verstehen sind.

Um den umfassenden Anspruch dieser Autorität zu belegen, erörtert Ficino – auch das durchaus in Anlehnung an die apologetische Literatur – die heidnischen Hinweise, die er in drei Gruppen unterteilt. Zunächst führt er die Zeugnisse römischer Kaiser und Philosophen an, die er freilich von christlichen Autoren übernimmt³⁶, und als dritte Gruppe die sibyllischen Texte, mit denen zusammen er auch die 4. Ekloge Vergils behandelt³⁷. Zwischen die beiden antiken Gruppen ordnet Ficino den Islam ein³⁸, den er mit den Arianern und Manichäern in Verbindung bringt³⁹. Zunächst werden die Aussagen des Korans über Christus aufgeführt, die auf seinen göttlichen Ursprung hinweisen. Aufgrund des arianischen und manichäischen Einflusses sind jedoch die christologischen Aussagen des Islam mit zwei grundsätzlichen Irrtümern behaftet. Ficino bestimmt sie als arianischen Subordinatianismus⁴⁰ und Dokerismus⁴¹. Es erscheint ungewöhnlich, daß Ficino gerade an dieser Stelle in elf Kapiteln seine eigene Christologie entfaltet. Er selbst nennt dafür keine Gründe, sondern setzt ganz unvermittelt im 13. Kapitel ein. Aber es liegt doch nahe, in der Beschreibung der christologischen Irrtümer des Koran den Anlaß für seine eigenen christologischen Ausführungen zu sehen, zumal er diese Irrtümer ja ohnehin mit denen des Arianismus und Manichäismus gleichsetzt. Zumindest ist damit der dogmatische Rahmen abgesteckt, in dem sich Ficino bewegt. Gegen beide Häresien richtet er sich gleichermaßen, indem er insbesondere die innertrinitarische Unterscheidung und die Zweinaturenlehre im Kontext der Inkarnation erörtert. Mit Blick auf den Aufbau ist zunächst also festzuhalten, daß Ficino seine eigene Christologie im wesentlichen im Zusammenhang mit den heidnischen Zeugnissen zur Autorität Christi darlegt.

Der sehr viel umfangreichere zweite Teil der Schrift hat ausschließlich die Auseinandersetzung mit dem Judentum zum Gegenstand. Zunächst unterstreicht Ficino die religionsgeschichtliche Bedeutung der alttestamentlichen

³⁶ Seine Gewährsmänner sind auch hier Tertullian, Euseb und Justin. Vgl. DCR, 15ff („*Auhtoritas apud Gentiles*“).

³⁷ Vgl. DCR, 26ff („*Auhtoritas Sibyllarum*“; „*Testimonia Sibyllarum de Christo*“).

³⁸ Vgl. DCR, 17 („*Christi auhtoritas apud Mahumethenses*“).

³⁹ „*Mahumethenses Christiani quodammodo esse videntur, quamvis heretici Arianorum, Manicheorumque sectatores*“ DCR, 17.

⁴⁰ „[...] *divinitatem illam [scil.: Christi] esse a Deo summi substantia distinctam atque minorem, quod quidem ab Arianis accepit*“ DCR, 17.

⁴¹ „[...] *quod quando satellites illi sacerdotum, qui conicere manus in Iesum conabantur, ceciderunt, Deus, ut Mahumethes putat, repente et clam Iesum in coelum rapuit. Illi cum surrexissent, alium quendam Iesu similem comprehendentes verberaverunt et cruci affixerunt, hoc a Manichaeis accepisse videtur*“ DCR, 17.

Schriften⁴². Die gesamte Argumentation läuft aber darauf hinaus, die Vorrangigkeit des Neuen Testaments zu erweisen. Das Neue Testament ist die Erfüllung und Aufhebung des Alten Testaments⁴³. Ficino untersucht dabei vor allem die prophetischen Texte, insbesondere die messianischen Weissagungen, die er – auch das durchaus in Anlehnung an die Kirchenväter – ausschließlich christologisch interpretiert⁴⁴. Ziel dieses Vorgehens ist es, die Präfiguration christlicher Anschauungen im Alten Testament zu erweisen, was Ficino in methodischer Hinsicht als ein Argumentieren „*ex Iudaicis contra Iudaeos*“⁴⁵ bezeichnet. Er erörtert in diesem Zusammenhang die Trinität⁴⁶, die Notwendigkeit des Leidens Christi zum Heil der Menschen⁴⁷ und die Erbsünde als Grund für das Leiden Christi⁴⁸.

Aus alledem ergibt sich, daß sich der zweite Teil der Schrift stark vom ersten unterscheidet. Die philosophische Argumentation weicht der exegetischen. Dieser unterschiedliche Charakter schlägt sich auch in der Benutzung der theologischen Literatur nieder. Vasolis Untersuchung macht deutlich, daß Ficino im zweiten Teil fast ausschließlich verschiedene literarische Vorlagen kompiliert und nur durch die Anordnung und geringfügige Ergänzungen in seine literarische Vorlagen eingreift⁴⁹. Er konnte dabei auf eine umfangreiche Tradi-

⁴² Vgl. DCR, 29f („*De Autoritate prophetarum, nobilitate veteris testamenti, excellentia novi*“). Auch hier greift Ficino auf die Argumentation der Apologeten zurück. Platon wird als „attischer Moses“ (DCR, 29) bezeichnet. Ebenso wird die gesamte antike Weisheit auf die jüdischen Stammväter zurückgeführt (vgl. DCR, 29.).

⁴³ Vgl z.B. DCR, 69.

⁴⁴ Dabei geht Ficino auch auf die jüdische Auslegungsgeschichte ein, die er durch eine detaillierte exegetische Argumentation zu widerlegen versucht. So führt er beispielsweise in der Auslegung des 4. Gottesknechtlieds (Jes 52,13ff) eine Reihe von Argumenten an, nach denen der Gottesknecht nicht als das Volk Israel verstanden werden kann (vgl. DCR, 41ff).

⁴⁵ DCR, 55, 59, 61 u.ö.

⁴⁶ Vgl. DCR, 57ff („*Confirmatio Trinitatis Dei divinitatis Christi ex Iudaicis*“).

⁴⁷ Vgl. DCR, 59ff („*Confirmatio passionis Messiae contra Iudaeos, ex Iudaicis*“).

⁴⁸ Vgl. DCR, 61ff („*Confirmatio peccati originalis, et ob hoc passionis Messiae, ex Iudaicis contra Iudaeos*“).

⁴⁹ Vgl. Vasoli, *Per le fonti*, 135ff. Vasoli kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der erste Teil vor allem durch Ficanos eigenes Denken geprägt ist, während dieser Aspekt im zweiten Teil ganz hinter das Verfahren der Kompilation zurücktritt: „Ebbene: a differenza della trattazione ricca di temi e considerazioni filosofiche affidata ai primi 26 capitoli, ove il Ficino enuncia idee proprie ed originali (e destinate a restare sempre operanti, sullo sfondo delle sue dottrine metafisiche), in queste carte tornano, infatti, i „loci communes“ di un' antica e mai esaurita controversia [...] Di più: si può constatare che il filosofo si è limitato a raccogliere, riassumere e compilare, senza aggiungere ai testi, se non raramente, qualche considerazione personale, operando soltanto una scelta coerente con le idee ispiratrici dei suoi atteggiamenti religiosi“ (Vasoli, *Per le fonti*, 135f).

tion der antijüdischen Polemik zurückgreifen, aus der er insbesondere die Schriften von Giannozzo Manetti, Nikolaus von Lyra, Paulus von Burgos und Ricoldo di Monte di Croce benutzte⁵⁰. Trotz des extensiven Gebrauchs dieser Vorlagen finden sich natürlich auch im zweiten Teil eigenständige Gedanken Ficanos. Um jedoch zu ermitteln, was Ficanos eigene theologische Auffassung ist, muß dieser Teil mit sehr viel größerer Vorsicht behandelt werden. Für die Frage nach Ficanos Erlösungslehre sind vor allem seine christologischen Ausführungen aus dem ersten Teil von Bedeutung.

2.2. *Epistolarum libri XII*

Dem kulturellen Klima seiner Zeit entsprechend, sind die Briefe Ficanos von einiger Bedeutung, da er in ihnen Elemente seines Denkens ergänzt, präzisiert und modifiziert. Oftmals geschieht das in Form ganz eigenständiger, mehr oder weniger ausführlicher Abhandlungen. Insbesondere das zweite Buch seiner Briefe vereinigt mehrere dieser Traktate.

Darüber hinaus findet sich in der umfangreichen Korrespondenz eine Reihe von Belegen, die zunächst einmal darüber Aufschluß geben, daß Ficino mit einigem Interesse das religiöse und kirchliche Geschehen seiner Zeit begleitet hat⁵¹. Dabei sind diese Zeugnisse von ganz unterschiedlicher Natur. Sie reichen, um nur einiges zu nennen, von einem Empfehlungsbrief für einen Neffen zur

⁵⁰ Die Nähe zu Manetti hat bereits Trinkaus hervorgehoben, indem er auf den „parallel character to Manetti's *Contra Iudaeos et Gentes*“ (Trinkaus, Image II, 744) hinweist. Darüber hinaus hat Vasoli durch eine synoptische Gegenüberstellung der Texte die Verwendung der *Quaestiones disputatae contra Hebreos* von Nikolaus von Lyra, des *Scrutinium Scripturarum* von Paulus von Burgos und der Schrift *Contra legem Sarra-cenorum* von Ricoldo di Monte di Croce nachweisen können.

⁵¹ Vgl. generell zur Sammlung von Ficanos Briefen: Suppl. I, LXXXVII-CVIII. In einer kritischen Ausgabe liegt bislang das erste Buch der Briefe vor. In der ausführlichen Einleitung kommt S. Gentile nicht selten zu bemerkenswerten neuen Ergebnissen zur Chronologie und zum geistesgeschichtlichen Hintergrund, so etwa in der Frage nach dem Einfluß der byzantinischen Theologen auf Ficino (vgl. Lett I, XXII ff). Man wird sich daher einiges von der Fortführung dieser Aufgabe versprechen dürfen. Eine englische Übersetzung zu den Büchern I und III bis V bietet im Anmerkungsteil nutzvollere Hinweise zu den Quellen, die Ficino in seinen Briefen verarbeitet hat (Letters). Unter dem Pseudonym eines Markgrafen von Montoriola fertigte Karl Paul Hasse, der auch Ficanos *De amore* ins Deutsche übertragen hat, im Geiste „einer nicht unsympathisch berührenden Neigung zu Ficino“ (Dreß, 23 Anm. 1) eine deutsche Übersetzung des 1. Buches an. Ungeachtet der zum Teil grundlos überzogenen Kritik (vgl. Dreß, ebd.; Blum/Leinkauf, Einleitung, 36) gebührt ihm der Verdienst, die Gedankenwelt Ficanos einem größeren Kreise zugänglich gemacht zu haben (Vgl. ferner zur Hasse: Blum, Einleitung, XXX, Anm. 41).

Erlangung der Priesterweihe⁵² und Ausführungen über die Würde des Priesteramts⁵³ bis zu einem Schreiben an Papst Sixtus⁵⁴. Außerdem erfahren wir aus den Briefen, daß Ficino mit der römischen Kurie in Kontakt stand und sich durchaus als ein Mitglied der kirchlichen Hierarchie verstand⁵⁵. Diese Verbindungen wurden für Ficino entscheidend, als er 1490 vor Papst Innozenz VIII wegen einiger magischer und astrologischer Passagen seiner Schrift *De vita libri tres* der Häresie beschuldigt wurde. Er bemühte seine Bekannten, um einer Verurteilung zu entgehen⁵⁶. Seine Bestrebungen hatten Erfolg, die Angelegenheit löste sich offensichtlich in Luft auf, ja Ermolao Barbaro konnte ihm sogar mitteilen, daß der Papst ihn in Rom zu sehen wünsche⁵⁷. Kristeller hat dieser Episode einige Bedeutung beigemessen, da die abgewendete Verurteilung in Kreisen des Reformkatholizismus die Möglichkeit zur unmittelbaren Anknüpfung an Ficino freisetzte und seinem Einfluß keine rechtlichen Hinderungsgründe entgegenstellte⁵⁸.

Abgesehen von ihrem Wert als zeitgeschichtliche Zeugnisse des florentinischen Lebens in der zweiten Hälfte des Quattrocento besteht die Bedeutung der Briefe in erster Linie darin, daß sich Ficino zu einer Reihe von Fragen äußert, die auch seine Hauptschriften durchziehen. Es finden sich darin Ausführungen über sein Verhältnis zum Platonismus ebenso wie Erörterungen über sein Menschenbild, über die Frage nach dem menschlichen Glück und dessen Zusammenhang mit der Religion. Sie sind daher auch für Ficinos Erlösungsverständnis

⁵² Ep. I, 643 (Lett I, 135)

⁵³ Ep. I, 643 (Lett I, 134)

⁵⁴ Ep. VI, 808.

⁵⁵ „Moreover, Ficino courted the patronage of several cardinals and other prelates, and after he had become a priest (1473) and the holder of several benefices, a candidate for a bishopric and a canon of Florence Cathedral (1487), he was in a sense a member of the ecclesiastic hierarchy“ (Kristeller, *Roman Curia*, 83).

⁵⁶ Aufschluß darüber geben vor allem die Briefe an Ermolao Barbaro, Antonio Calderini, Francesco Soderini und Rinaldo Orsini (vgl. Ep. IX, 910f; vgl. ferner: Kristeller, *Roman Curia*, 94).

⁵⁷ Ep. IX, 912; vgl. Kristeller, ebd.

⁵⁸ „The happy outcome of this dangerous episode had the important consequence that Ficino’s reputation as a Catholic thinker remained intact and that his great influence during the sixteenth and later centuries, in Italy and elsewhere, was not diminished by any formal charges or suspicions of heresy“ (Kristeller, *Roman Curia*, 94f). Abgesehen von Ficinos Einfluß auf Personen wie Egidio da Viterbo, Paolo Giustiniani und Francesco da Diacceto ist nach Kristeller vor allem das Dekret zur Unsterblichkeit der Seele des Laterankonzils von 1513 (DS 1440-41) ein Beleg für seine wirkungsgeschichtliche Bedeutung: „[...] there seems to be no doubt that Ficino’s posthumous influence was involved when the decree was proposed and accepted“ (Kristeller, *Roman Curia*, 96; vgl. dazu ferner Kristeller, *Platonismus*, 62f.).

aufschlußreich. In der Briefsammlung *De stultitia et miseria hominum*, die er auch auf Italienisch in seine *sermoni morali* aufnahm⁵⁹, beschreibt Ficino bis in die Phänomene des alltäglichen Lebens hinein die Unzulänglichkeiten einer Lebensführung, die sich entgegen ihrer göttlichen Bestimmung ausschließlich an der Sinnenwelt orientiert und darin das letzte Ziel des Menschen erblickt. Daraus geht hervor, daß Ficino in seiner Anthropologie durchaus von einer dem Menschen erst noch zukommenden Erlösung ausgeht. Der Zustand der Erlösung besteht in der Glückseligkeit der Gottesschau, was Ficino besonders in dem an Lorenzo de' Medici gerichteten Brief *De felicitate* hervorhebt⁶⁰. Ficino unterstreicht darin deutlich den Primat des Willens und damit der Liebe vor der Tätigkeit des Intellekts im Akt der Gottesschau. Diese Auffassung ist dann von zeitgenössischen Vertretern des Thomismus kritisiert worden⁶¹. Bemerkenswert sind ebenfalls die beiden Briefe *Dialogus inter Deum et animam theologicus*⁶² und *Oratio ad Deum theologica*⁶³ aus dem ersten Buch, deren Titel schon ihre besondere theologische Bedeutung erahnen läßt. Entsprechend den literarischen Formen des Dialogs und des Gebets wird hier in fast hymnischer Sprache der Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott beschrieben⁶⁴. In unterschiedlicher Akzentsetzung folgert Ficino in beiden Werken aus der Bestimmung Gottes als dem höchsten und alles umfassendem Guten, daß das von Gott eingegebene Streben des Menschen über alle endlichen Formen hinausweist und erst in der Vereinigung mit Gott zur Erfüllung gelangt.

Das zweite Buch besteht aus einer Reihe von Abhandlungen, die sich ihrer Konzeption nach deutlich von den anderen Briefen unterscheiden. Es handelt sich dabei mehr um philosophische und theologische Traktate, deren besondere Bedeutung Ficino im Proömium ausdrücklich hervorhebt⁶⁵. Wegen ihres Ge-

⁵⁹ Ep. I, 636f (Lett I, 110-115); vgl. zur italienischen Ausgabe: Suppl. I., CXI und Gentile, Introduzione, CCLXXI.

⁶⁰ Ep. I, 662ff (Lett I, 201-210).

⁶¹ Der Dominikaner Vincenzo Bandello hat seine Kritik in einem eigenständigen Traktat vorgelegt, den er ebenfalls an Lorenzo de' Medici richtete. Vgl. Kristeller, Critique, 463-494 (zu Bandellos Text insbesondere 488ff).

⁶² Ep. I, 609-611 (Lett I, 12-16).

⁶³ Ep. I, 665-666 (Lett I, 211-214).

⁶⁴ Vgl. dazu auch die von Ficino in Versform verfaßte Variante *Oratio ad Deum theologica versibus Sapphicis composita*: Suppl. I, 40-46.

⁶⁵ „[...] placuit eas quae ad Theologiam prae caeteris Platoniam pertinerunt quasi ob materiam ipsam divinas ab aliis epistolis velut humanis scernere in unumque redigere“ Ep. II, 674. Vgl. generell zur Entstehung der Schriften und zur Redaktionsgeschichte des 2. Buches: Suppl. I, XCIV-XCVIII; Marcel, Introduction, (M III, 247ff); ferner Blum/Leinkauf, 34ff, die allerdings *De raptu Pauli* und *Quid sit lumen* nicht in ihre Ausgabe aufgenommen haben.

genstandes nennt er die Schriften auch „*opuscula theologica*“⁶⁶. Zumindest drei dieser Schriften tragen darüber hinaus auch den Charakter kompakter Zusammenfassungen von Ficinos Gesamtprogramm. Zu diesen zählt neben dem *Argumentum in Platoniam Theologiam* und dem *Compendium Platonicae Theologiae* die Schrift *De raptu Pauli* oder *Dialogus inter Paulum et animam*⁶⁷. Aus anderen Briefen geht hervor, daß sich *De raptu Pauli* bei Ficinos Freunden besonderer Beliebtheit erfreute⁶⁸. Vor allem jedoch aus der Tatsache, daß Ficino selbst eine italienische Übersetzung anfertigte, ist zu ersehen, daß er dieser Abhandlung besondere Bedeutung beimaß⁶⁹. Denn ähnlich wie bei *De amore* und *De christiana religione* beabsichtigte er damit eine weitere Verbreitung und wollte die darin verhandelten Themen nicht nur einem engen Kreis vorbehalten wissen. Diese äußeren Indizien, die der Schrift eine exponierte Stellung einräumen, sind deshalb bemerkenswert, weil Ficino hier den Gedanken des Aufstiegs der Seele zu Gott eng mit der christlichen Überlieferung verbindet.

Die Abhandlung ist als literarische Fiktion eines Zwiegesprächs zwischen Paulus und Marsilius gestaltet. Abgesehen von kurzen Hinweisen setzt sie im wesentlichen die Tradition vom *raptus Pauli* voraus. Durch seinen *raptus* in den dritten Himmel wird Paulus zum Führer der Seele. Das geht deutlich aus dem Eingangsdialog hervor, in dem Paulus als exemplarische Gestalt des Aufstiegs zu Gott Rede und Antwort auf die Fragen Ficinos nach dem Vorgang des Aufstiegs und dessen Zusammenhang mit der Lehre von den drei Himmeln steht. Thematisch konzentrieren sich diese einleitenden Bemerkungen somit auf eine stark kosmologisch geprägte Aufstiegslehre. In den Antworten des Paulus betont Ficino eindringlich, daß der Mensch aus eigenen Kräften nicht zu Gott aufsteigen kann. Demgegenüber wird vielmehr die vorausgehende und dem Aufstieg zugrunde liegende Tätigkeit Gottes mehrfach hervorgehoben⁷⁰. Daraus erklärt sich, warum Ficino seine Aufstiegslehre terminologisch unter dem Begriff des *raptus* entfaltet: „*Non ego ascendi, Marsili, sed raptus sum in caelum*“⁷¹.

⁶⁶ Ep. III, 733; vgl. Suppl. I, XCV; Marcel, Introduction, (M III, 247).

⁶⁷ Ep. II, 697-706. Eine kritische Ausgabe hat Marcel im Anhang seiner Ausgabe zur *Theologia Platonica* besorgt: M III, 346-367. Die lateinische Fassung wurde allem Anschein nach vor dem 1.11.1476 abgeschlossen (vgl. Suppl. I, XCVI; M III, 250). Sie liegt damit zeitlich recht nahe an der Abfassung von *De christiana religione* und der *Theologia Platonica*.

⁶⁸ Vgl. Ep. IV, 760; Ep. V, 794; Ep. VI, 825; vgl. ferner Suppl. I, XCIV f.

⁶⁹ Den italienischen Text hat Garin zusammen mit dem lateinischen Text herausgegeben in: Garin, Prosatori, 932-69.

⁷⁰ „*Incolae terrae caelestes non scandunt gradus nisi caelestis Pater traxerit illos*“ Ep. II, 697 (M III, 347); „[...] *sic anima neque respicit Deum, nisi ipsam prius aspicientem*“ Ep. II, 698 (M III, 347).

⁷¹ Ep. II, 697 (M III, 347. Marcel liest *ergo* statt *ego*).

Der Aufstiegsprozeß wird dann im folgenden als siebenfacher Durchlauf der theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe durch die drei Himmel beschrieben⁷². Entsprechend der kosmologischen Ausrichtung ergibt sich daraus zugleich auch eine bemerkenswerte Hierarchisierung⁷³. Die *fides* wird dem ersten Himmel zugeordnet, die *spes* dem zweiten und die *caritas* schließlich dem dritten Himmel. Es zeichnet sich darin ab, daß ihr für den Aufstieg als Prozeß der menschlichen Erlösung die größte Bedeutung zukommt. Während Ficino für die Lehre von den drei Himmeln auf eine verbreitete kosmologische Theorie zurückgreifen kann, bleibt etwas im Dunkeln, warum er von einem siebenfachen Durchlaufen ausgeht. Seine eigene Erklärung ist eher äußerlich und deckt sich nicht mit dem, was im folgenden in den sieben Punkten verhandelt wird⁷⁴. Offensichtlich drückt sich darin, ähnlich wie auch in den Predigten, ein formaler Stilisierungswille aus, der dem Aufbau der Schrift ein übergeordnetes Strukturprinzip zugrunde legen möchte.

In den sieben Punkten behandelt Ficino die anthropologischen, kosmologischen und den Gottesbegriff betreffenden Aspekte seiner Aufstiegslehre. Der Kosmos wird als ein geistig strukturiertes Ganzes gedacht, das durch die Realisierung verschiedener Geistformen hierarchisch in Stufen gegliedert ist⁷⁵. Ausdruck dieser Hierarchie im Weltaufbau ist die Engelhierarchie und die Einteilung des Himmels in drei Sphären. In seinem Aufstieg erhebt sich der Mensch durch die Abfolge dieser Stufen im Aufbau der Wirklichkeit. Dieser kosmologischen Perspektive des Aufstiegs entspricht auf der Seite des Menschen eine moralische und erkenntnistheoretische Aufwärtsbewegung. Zum einen wird der Mensch zunächst durch die *virtutes civiles*, dann durch die *virtutes purgatoriae* und schließlich durch die *virtutes animi purgati* in das Abbild der göttlichen Idee der Tugend umgestaltet⁷⁶. Zum anderen steigt er im Prozeß der Erkennt-

⁷² „*Curru fidei, spei, caritatis septies in tertium ascenditur caelum*“ Ep. II, 698 (M III, 349).

⁷³ Vgl. zum folgenden: Ep. II, 698 (M III, 348f).

⁷⁴ In dem Kapitel „*Septem circa animam septenarii*“ (Ep. II, 701 (M III, 354)) spricht er von sieben Kapitalsünden und von den sieben *spiritus maligni*, von denen die Seele im Aufstieg befreit und gereinigt wird, von den sieben Werken der Planeten, den sieben Gaben des Heiligen Geistes und den sieben Engeln, die sie begleiten und unterstützen, um schließlich am siebten Tage zur siebten Stunde zum Ziel zu gelangen. Für die Darstellung des siebenfachen Durchlaufs orientiert sich Ficino nicht an den einzelnen Bestandteilen dieser Aufzählung. Lediglich die Ausrichtung auf die moralische, kosmologisch-hierarchische und schöpfungstheologische Thematik hält sich durch.

⁷⁵ Vgl. die Kapitel „*Quarto tertium caelum petitur per spiritus irracionales, rationales, intellectuales*“ und „*Quinto ad tertium transitur caelum per tres angelicas hierarchias*“ Ep. II, 699 (M III, 350f).

⁷⁶ Vgl. „*Primo quidem per virtutes civiles, purgatorias animique purgati*“ Ep. II, 699 (M III, 349).

nis von der sinnlichen Wahrnehmung über deren Abstraktion durch die Phantasie zur Erkenntnis der Natur und des Wesens der Dinge in der intelligiblen Welt empor⁷⁷. Der Fluchtpunkt der kosmischen Ordnung und der Aufwärtsbewegung des Menschen ist Gott als das „*absolutum ipsum in se bonum*“⁷⁸. Aus dieser Bestimmung leitet Ficino ab, daß Gott in der dreifachen Hinsicht von *principium*, *medium* und *finis* den Kosmos begründet und auf sich selbst ausgerichtet. Dieses triadische Begründungsverhältnis der Wirklichkeit in Gott wird dann trinitarisch entfaltet⁷⁹.

Diese Verknüpfung von Trinitätslehre, kosmischer Ordnung und dem Aufstieg des Menschen ist die Voraussetzung für Ficinos Ausführungen zum siebten *currus*, denen er etwa die Hälfte der Schrift einräumt. Den drei Stufen des Himmels, durch die der Mensch beim Aufstieg emporsteigt, wird jeweils ein sich aus dem Gottesbegriff ergebender kosmologischer und anthropologischer Aspekt zugeordnet. Das Programm geht aus der Überschrift hervor:

„*Septimo, mens tertium caelum attingit, dum considerat Deum in creaturis, creaturas in Deo, Deum in seipso*“⁸⁰.

Die Betrachtung Gottes in den Kreaturen ist die Stufe des ersten Himmels. Sie führt zur Erkenntnis des triadischen Aufbaus des gesamten Kosmos, der auf die trinitarische Gottheit als Grund der Wirklichkeit zurückgeht. Wie später im Römerbriefkommentar, in dem diese Theorie noch einmal begegnet, beruft sich Ficino hier auf Röm 1, 20. Die Auffindung des Göttlichen im Kosmos bedeutet im besonderen für die Selbsterkenntnis des Menschen, daß er in sich die Befähigung und die Bestimmung ausmacht, den Bereich des Körperlich-Materiellen zu überschreiten. Die zweite Stufe ist die Rückführung der Dinge auf Gott. Ficino leistet dies durch eine komplexe Verbindung der Theorie des *verbum Dei* als Inbegriff der göttlichen Ideen mit der Vorstellung von den Ideen als *rationes* der *formae naturales*, die dann als formgebende Prinzipien der Materie wirken. Durch die Erkenntnis der intelligiblen Gründe der Wirklichkeit kann sich der Mensch zugleich der Unsterblichkeit seiner Seele versichern. Denn zu dieser Erkenntnis kann der Mensch nur deswegen gelangen, weil es eine wesenhafte Verbindung zwischen ihm und der Intelligenz und Ewigkeit Gottes

⁷⁷ Vgl. „*Tertio tertium caelum scanditur per mundum visibilem per mundum phantasticum, per mundum intelligibilem*“ Ep. II, 699 (M III, 350).

⁷⁸ Ep. II, 699 (M III, 351).

⁷⁹ Vgl. „*Sexio in tertium confugitur caelum per tres Trinitatis personas*“ Ep. II, 700 (M III, 353).

⁸⁰ Ep. II, 701 (M III, 355).

gibt. Die Vergegenwärtigung dieser Verbindung geschieht in verschiedenen Stufen der Kontemplation. Die dritte und höchste Stufe ist die Gottesschau. Ficino leitet diesen Abschnitt mit Überlegungen zur Unbegreiflichkeit Gottes ein, in denen er stark an die negative Theologie der platonischen Tradition anknüpft. In anthropologischer Hinsicht erklärt sich daraus die Struktur des immer über sich hinaustreibenden menschlichen Strebens, das erst in der Unendlichkeit Gottes zur Ruhe kommt und damit ein weiterer Beleg für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist. Es folgen Bemerkungen zur Gottesschau selbst, die Ficino hier als ein vollständiges Überschreiten der raum-zeitlichen Begrenzungen der menschlichen Lebensform versteht. Ausführlicher als die Gottesschau selbst behandelt Ficino jedoch die Frage, was den Menschen als einziges Wesen zur Gottesschau disponiert. Er legt dies anhand der noch eingehend zu behandelnden Vorstellung von der *mens* als *Dei speculum* dar, nach der sich der in den Menschen eingießende Strahl der göttlichen Intelligenz im Akt der Erkenntnis durch den Intellekt des Menschen zu Gott zurückwendet. Diese Theorie ist zugleich auch das Zentrum von Ficanos Interpretation der Gottesebenbildlichkeit des Menschen.

Es zeigt sich also, daß die oben erwähnten äußeren Indizien, die der Schrift in Ficanos Werk eine besondere Bedeutung zukommen lassen, auch eine inhaltliche Entsprechung finden. Die wesentlichen Bestandteile in Ficanos philosophischem System vom Aufbau des Kosmos bis zur Unsterblichkeit der Seele erhalten hier insbesondere durch die Trinitätslehre eine genuin christliche Begründung. Vor diesem Hintergrund entfaltet Ficino dann in exemplarischer Darstellung am *raptus Pauli* seine Theorie vom Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott, die zugleich als die spezifische Fassung von Ficanos Erlösungsverständnis zu verstehen ist.

2.3. *Praedicationes*

In der Gesamtausgabe findet sich nach dem Römerbriefkommentar eine Sammlung von Predigten Ficanos, die naturgemäß für die Erschließung seines theologischen Denkens von einigem Interesse sind. In formaler wie auch in inhaltlicher Hinsicht lassen sich zwei Teile ausmachen⁸¹. Die Predigten des ersten Teils sind formal dadurch miteinander verbunden, daß sie in ihrer Anordnung eine

⁸¹ Der erste Teil reicht von Praed., 473-79, der zweite von Praed., 479-93. Noltes Unterscheidung in exegetische Fragmente, die seiner Auffassung nach Praed., 473-487 umfassen und in „als Schriftauslegung gehaltene Predigten“ (Praed., 487-492) läßt sich am Text nicht verifizieren, zumal er für seine Einteilung keine Gründe angibt; vgl. Nolte, *Mysteria*, 274 Anm. 4.