

**Frühe Neuzeit**

**Band 121**

**Studien und Dokumente zur deutschen Literatur  
und Kultur im europäischen Kontext**

**Herausgegeben von**

**Achim Aurnhammer, Wilhelm Kühlmann,**

**Jan-Dirk Müller und Friedrich Vollhardt**



Bernd Roling

Aristotelische Naturphilosophie  
und christliche Kabbalah  
im Werk des Paulus Ritus

Max Niemeyer Verlag  
Tübingen 2007



D6

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-484-36621-3    ISSN 0934-5531

© Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2007

Ein Imprint der Walter de Gruyter GmbH & Co. KG

<http://www.niemeyer.de>

Das 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, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz: Satzbüro Heimbürger, Mössingen

Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Einband: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

## Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Herbst 2002 von der philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation im Fach Lateinischer Philologie des Mittelalters und der Neuzeit angenommen und ist für den Druck noch einmal überarbeitet und ergänzt worden.

Ohne den Rat und die Unterstützung meiner Lehrer wäre diese Arbeit nicht zustande gekommen. Danken möchte ich hierfür an erster Stelle meinen Betreuern Prof. Dr. Christel Meier-Staubach (Münster), die dieses Projekt über Jahre förderte, und Prof. Dr. Thomas Leinkauf (Münster), der meine Arbeit ebenfalls mit großer Sympathie begleitete. Großer Dank gebührt darüber hinaus Prof. Dr. Giuseppe Veltri (Halle) und Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann (Berlin), die mir beide während der Abfassung in vielen Fragen mit Rat und Tat zur Seite standen, Prof. Dr. Wilhelm Kühlmann (Heidelberg), der mir weitere Anregungen gab und bereit war, meine Arbeit in die von ihm betreute Reihe aufzunehmen, und meinen Freunden Dr. Jan Veenstra (Groningen) und Dr. Christoph Helmig (Leuven), die mich ebenfalls mit konstruktiver Kritik begleiteten.

Vielseitige Hilfe und Unterstützung ist mir über einen langen Zeitraum im Seminar für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit zuteil geworden. Danken möchte ich daher meinen gegenwärtigen und ehemaligen Kollegen und meinen Freunden, allen voran Dr. Bertram Lesser, ohne dessen vielseitigen Rat diese Arbeit nicht ihre jetzige Gestalt angenommen hätte, sowie Dr. Iolanda Ventura, die mir in unzähligen Fragen zur Seite stand, darüber hinaus Prof. Dr. Heinz Meyer, PD Dr. Alexandru Cizek, Dr. Theo Klausmann und Hartmut Beyer M.A. Für Hilfe bei den Korrekturen danke ich Dr. Wolfram Washof, Dr. Volker Janning, Dr. Markus Heckenkamp, Roswitha Wethkamp, Petra Korte und Nina Otto. Zu Dank verpflichtet bin ich außerdem dem Münsterschen Graduiertenkolleg ›Schriftkultur und Gesellschaft im Mittelalter‹ mit seinem Sprecher Prof. Dr. Nikolaus Staubach, das meine Promotion über zwei Jahre finanzierte und mir ein Gesprächsforum bot.

Zahlreiche Bibliotheken haben mich bei der Material- und Literaturbeschaffung unterstützt, die Biblioteca Apostolica Vaticana in Rom, die Biblioteca Marciana in Venedig, die Bayerische Staatsbibliothek in München und die Universitätsbibliotheken in Münster und Göttingen. Gedankt sei auch dem Max Niemeyer Verlag in Tübingen für die gute Zusammenarbeit, namentlich der Lektorin Birgitta Zeller-Ebert.

## VI

Entstanden wäre diese Arbeit schließlich nie ohne den sich über ein ganzes Leben erstreckenden Rückhalt meiner Familie, meinen Eltern Agnes und Georg Roling, meiner Tante Agnes Roling und meinem Bruder Stefan. Ihnen sei diese Arbeit gewidmet.

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Zu Leben und Werk des Paulus Ritus . . . . .	1
--	---

### ERSTER TEIL

Erkenntnistheorie und christliche Kabbalah: Das Paradigma des Pico della Mirandola . . . . .	17
I. Der Kommentar zu Benivieni: Das metaphysische Modell Picos . . . . .	19
1. Das kosmologische Schema: Die <i>mens angelica</i> . . . . .	19
2. Fall und Wiederherstellung des Menschen im angelischen Geist. . . . .	22
3. Die symbolische Sprache und ihre Überlieferung. . . . .	26
4. Die Erlösung in Gestalt der Kabbalah. . . . .	27
II. Die ›Oratio de dignitate hominis‹: Die Erlösung im ersten Intellekt. . .	30
1. Die Rückkehr zu Gott im Cheruben . . . . .	30
2. Die Theologie als Hypostase. . . . .	33
3. Die Wiederherstellung der Theologie als Wiederherstellung des Geistes. . . . .	35
III. Die ›Conclusiones‹: Das Projekt der Erlösung. . . . .	36
1. Picos Methode . . . . .	36
2. Die Hierarchie der Intellekte . . . . .	39
2.1. Die Stufen des Wissens aus der Perspektive der Philosophie. .	39
2.2. Die Hierarchie der Intellekte in Gestalt der Kabbalah . . . . .	41
3. Die Erlösung im ersten Intellekt . . . . .	44
3.1. Die Entgrenzung des Menschen aus der Perspektive der Philosophie: Beweis und Theologie . . . . .	44
3.2. Die Erlösung in Gestalt der Kabbalah. . . . .	46
3.3. Jesus Christus als erlösender Intellekt . . . . .	48
4. Die systematische Positionierung der Kabbalah. . . . .	53
IV. Die scholastische Überformung des Systems: Die ›Apologia‹ . . . . .	54
1. Die Rechtfertigung der Kabbalah: Die Ebenen der Wahrheit. .	54
2. Das erlösende Bild. . . . .	57
3. Das falsche Bild. . . . .	60
V. Eine Philosophie der Heilsgeschichte: Der ›Heptaplus‹ . . . . .	61
1. Exegese der Erlösung . . . . .	61

## VIII

2.	Die kosmologischen Prämissen: Die Rückwendung des Kreatürlichen und die Rolle des Intellektes . . . . .	63
3.	Christus als Wiederherstellung des menschlichen Bildes. . . . .	66
4.	Das Heilsgeschehen . . . . .	68
4.1.	Die Gnade . . . . .	68
4.2.	Die Heilsgeschichte . . . . .	70
VI.	Pico als Modell Riccis . . . . .	73

## ZWEITER TEIL

	Ein Beweis der Erlösung: Apodeixis, Glaube und Erkenntnis im Werk Paolo Riccis. . . . .	76
I.	Eine Parabel der Konversion . . . . .	80
II.	Beweis und Methode: Riccis wissenschaftstheoretische Arbeiten. . . . .	84
	1. Der zeitgenössische Hintergrund: <i>demonstratio, doctrina</i> und <i>regressus</i> . . . . .	84
	1.1. Die Formen der Apodeixis . . . . .	85
	1.2. Galen als Gegenstand der Kommentierung . . . . .	88
	1.3. Das Konzept des <i>regressus</i> . . . . .	93
	2. Zwischen Galen und Averroes: ›De novem doctrinarum ordinibus‹ . . . . .	96
	2.1. Die Frage nach den drei Ordnungen . . . . .	98
	2.2. <i>Ordo</i> und Vereinigung mit dem tätigen Intellekt: Das ›Compendium philosophiae Peripateticorum‹ . . . . .	106
	2.3. Wissenschaft und Aktualität: ›De scientiarum subiectis‹ . . . . .	111
	2.4. <i>Doctrina</i> und <i>fides</i> : Die ›Rede über die dreifache Ordnung‹ . . . . .	116
III.	Theologie zwischen Wahrheit und Glauben: Der problemgeschichtliche Kontext der Schriften Riccis, Quellenmaterial und ein System als Antwort. . . . .	120
	1. Vernunft, Glaube und ewiges Leben: Jüdische und christliche Ansätze . . . . .	121
	1.1. Die Hierarchie der Erkenntnis im arabischen Aristotelismus . . . . .	121
	1.1.1. Religion als Meinung: Al-Farabi . . . . .	121
	1.1.2. Religion als Rhetorik Allahs: Averroes. . . . .	124
	1.2. Apodeixis und glaubende Wirklichkeit: Das Vorbild Maimonides . . . . .	128
	1.2.1. Der Beweis der Intuition. . . . .	128
	1.2.2. Das Prinzip als Zentrum des Glaubens. . . . .	134
	1.3. Der zeitgenössische jüdische Hintergrund: Torah und Apodeixis in der jüdischen Renaissance . . . . .	135
	1.3.1. Die Prinzipien der Torah: Josef Albo . . . . .	136

1.3.2.	Die unwiderlegbare Logik des Gesetzes: Elijah del Medigo . . . . .	139
1.3.3.	Die Überlegenheit der Prinzipien des Glaubens: David Messer Leon . . . . .	142
1.4.	Das Zeugnis der Weisheit: Die Kabbalah als Argument und Motiv . . . . .	146
1.4.1.	Die Wahrheit der Tradition: Moshe ben Nachman . . . . .	146
1.4.2.	Der Glaube als Selbstmitteilung Gottes: Das Gesetz in der provenzalischen und sefardischen Kabbalah . . . . .	149
1.5.	Das christliche Fundament: Thomas von Aquin . . . . .	156
1.5.1.	Die Autonomie des Glaubens: Die thomistische Rechtfertigung des Symbolum Athanasianum . . . . .	157
1.5.2.	Die Theologie diesseits und jenseits der Wissenschaft: Thomas de Vio Cajetan in Padua . . . . .	159
1.6.	Die Freiheit der Vernunft und die Unbeweisbarkeit der Religion: Pietro Pomponazzi als Herausforderung. . . . .	161
2.	Die Selbstevidenz des intelligiblen Gesetzes: Paolo Ricci . . . . .	167
IV.	Die Auslegung des Gesetzes . . . . .	183
1.	Exegese zwischen Beweis und Offenbarung . . . . .	183
1.1.	Allegorese als demonstrative Reduktion: Averroes . . . . .	183
1.2.	Das erzieherische Bild als Teil der Heilsgeschichte: Maimonides und seine thomistische Adaptation . . . . .	187
1.2.1.	Die Allegorie als Didaktik der Torah . . . . .	187
1.2.2.	Christus als Fortschritt: Thomas von Aquin . . . . .	190
1.3.	Epistrophe und <i>imago</i> : Die Theologie des erlösenden Bildes im Werk Avicennas . . . . .	191
1.4.	Das illuminierende Gesetz: Al-Ghazzalis symbolische Theologie . . . . .	202
1.5.	Kabbalah als letzte Hermeneutik . . . . .	205
1.5.1.	Die Kabbalah als innere Wirklichkeit der Philosophie: Das Wissenschaftssystem Yohanan Alemannos . . . . .	205
1.5.2.	Exegese als Verwirklichung des tätigen Intellektes: Abraham Abulafias mystische Erweiterung des Maimonides . . . . .	208
2.	Kabbalistische Allegorese als Werkzeug der Heilsgeschichte: Paolo Ricci . . . . .	213

### DRITTER TEIL

	Die Arbeit am Zeugnis: Riccis Schriften zur Apologetik . . . . .	240
I.	Die jüdische Integrität des Christentums: Das ›Sal foederis‹ . . . . .	241
1.	Die Harmonie der Axiome . . . . .	243

X

2.	Demonstrative Theologie: Das Symbolum als Vollendung der Vernunft . . . . .	255
3.	Exegese als Beweis . . . . .	264
II.	Die Torah zwischen Urbild und Abbild: ›De sexcentum et tredecim edictis‹ . . . . .	274
1.	Der Wert der Gebote . . . . .	276
2.	Die falsche <i>imago</i> : Ricci im Bilderstreit. . . . .	285
III.	Arbeit am Zeugnis: ›De talmudica doctrina‹ . . . . .	294

VIERTER TEIL

Das Innere der Tradition: Riccis Aufarbeitung der Kabbalah . . . . .	305	
I.	Angelische Philosophie: Die ›Isagoge in eruditionem Cabalistarum‹ . . . . .	307
1.	Die Einbindung in die angelische Welt: Der <i>homo coelestis</i> . . . . .	307
1.1.	Quellen und Quellenadaptationen: Philosophische Kabbalah . . . . .	307
1.2.	Die Metamorphose des angelischen Geistes. . . . .	319
2.	Die Vereinigung mit der Welt der Intelligenzen in Gestalt der Kabbalah. . . . .	325
2.1.	Die Polarität der Geschlechter . . . . .	326
2.2.	Die Wiederherstellung des ersten Menschen . . . . .	327
3.	Der Engelmensch als Quelle spiritueller Engelmagie . . . . .	333
4.	Das Heilsgeschehen in Gestalt der Kabbalah . . . . .	341
4.1.	Einheit und Vielheit der Sefirot: Einheit und Vielheit der Trinität . . . . .	342
4.2.	Sefirot und Heilsgeschichte. . . . .	347
4.3.	Kabbalah und demonstrative Theologie . . . . .	352
5.	Gikatilla christianus: Die ›Portae lucis‹ . . . . .	358
II.	Kabbalah in der Kontroverse: Ricci als Verteidiger Reuchlins . . . . .	362

FÜNFTER TEIL

Der Weg der Ratio: Riccis philosophische Schriften . . . . .	372	
I.	Theologia naturalis: Der ›Dialogus in symbolum Apostolorum‹ . . . . .	374
1.	Epistemologie und Erlösung: Ein offener Aristotelismus . . . . .	375
1.1.	Ein neuplatonischer Aristoteles und sein Kommentator. . . . .	376
1.2.	Ein offener Averroismus . . . . .	389
2.	Der Beweis des Christentums . . . . .	400
2.1.	Allmacht und Schöpfung . . . . .	402
2.2.	Trinität und Erlösung in der <i>imago</i> . . . . .	411

2.3.	Die Zeugung des vollkommenen Mikrokosmos . . . . .	420
2.4.	Die Heilsgeschichte . . . . .	429
II.	Ein Schriftbeweis: ›De arcana Dei providentia commentariolum in Psalmum beatus vir‹ . . . . .	439
III.	Die Philosophie in der Kontroverse: Der Streit um die ›anima coelestis‹ . . . . .	445
1.	Das ›Compendium de anima‹ . . . . .	447
1.1.	Der Beweis der Tradition . . . . .	448
1.2.	Die philosophische Rechtfertigung . . . . .	454
2.	Johannes Ecks ›Amica Responsio‹ . . . . .	458
3.	Riccis ›Apologetica narratio‹ . . . . .	462
4.	Johannes Ecks ›Defensio contra invectiones Ritianas‹ . . . . .	465

SECHSTER TEIL

	Das Projekt der Concordia: Ricci im Streit der Konfessionen . . . . .	472
I.	Eine Brücke zwischen Katholiken und Protestanten? . . . . .	473
II.	Zwischen den Fronten: Die ›Statera prudentum‹ . . . . .	477
1.	Das Gesetz als Fundament der Erlösung und des Dialogs . . . . .	477
2.	<i>Fides, opera</i> und <i>iustificatio</i> . . . . .	484
2.1.	Gerechtigkeit im Glauben oder Gerechtigkeit in den Werken? . . . . .	484
2.2.	Reinheit im Gesetz und Gerechtigkeit im Glauben . . . . .	490
3.	<i>Sacramenta</i> und <i>sacrificia</i> . . . . .	494
3.1.	Zeichen der Verheißung oder Zeichen der Gnade? . . . . .	494
3.2.	Zeichen des intelligiblen Gesetzes . . . . .	499
4.	Averroes und Maimonides: Der Fortschritt des Gesetzes . . . . .	502
5.	<i>Scriptura</i> und <i>ecclesia</i> . . . . .	506
5.1.	<i>Sola scriptura</i> oder <i>sola ecclesia</i> ? . . . . .	507
5.2.	Ein Vorschlag Riccis . . . . .	510
III.	Concordia und Häresie: Die ›Statera‹ vor Gericht . . . . .	512
1.	Die Zensur Johannes Ecks . . . . .	513
1.1.	Eine Rechtfertigung im Alten Bund? . . . . .	513
1.2.	Ein progressives Gesetz ohne Evangelium? . . . . .	521
2.	Kontroverstheologie und höfische Intrigen: Riccis Streit mit Johannes Fabri . . . . .	523
3.	Das letzte Wort: Die neue ›Statera‹ . . . . .	529
	Zusammenfassung . . . . .	533
	Conclusio . . . . .	543

## XII

Quellen- und Literaturverzeichnis . . . . .	549
I. Handschriften . . . . .	549
II. Ausgaben der Werke Riccis . . . . .	549
III. Gedruckte Quellen . . . . .	550
IV. Literatur . . . . .	581
Register . . . . .	637

## Einleitung: Zu Leben und Werk des Paulus Ritus

Die Neuerschließung geistiger Territorien kennzeichnet die Renaissance ebenso wie der Rückgewinn der Vergangenheit. Nicht nur zwischen den Sprachen, sondern auch zwischen den Disziplinen verlieren in dieser Zeit viele Grenzen ihre Bedeutung. Das 15. und 16. Jahrhundert hat zahlreiche Persönlichkeiten gesehen, deren Horizont weit, deren Werk umfangreich und deren Ruf unter den Zeitgenossen legendär waren, darunter Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Pietro Pomponazzi und Johannes Reuchlin. Auch Paolo Ricci († 1541) hat zu den Menschen gehört, die in zahlreichen Welten zuhause waren.<sup>1</sup> Er verdankte der lateinischen Kultur ebensoviel wie der hebräischen, war in Deutschland und in Italien beheimatet und verstand sich als Arzt und Philosoph, als Apologet, Übersetzer und Theologe.

Nur Bruchstücke seines heute kaum bekannten Wirkens sind eingehender betrachtet worden. Im 19. Jahrhundert lenkte Theodor Wiedemann die Aufmerksamkeit auf Riccis theologische Schriften, ohne ihnen eine besondere Bedeutung zubilligen zu wollen. Joseph Blau würdigte Ricci als Übersetzer und Systematiker der christlichen Kabbalah, deren Erarbeitung und Anwendung sich Ricci wie Pico verschrieben hatte. Erst François Secret, der dem Leben Riccis einen ersten Überblick gewidmet und sich um eine Einordnung Riccis in die Geistesgeschichte bemüht hat, machte auf die philosophischen Werke Riccis aufmerksam. Als bislang einziger hat Wilhelm Schmidt-Biggemann verschiedene philosophische Theoreme Riccis eingehender interpretiert, ihre Originalität hervorgehoben und die Notwendigkeit einer ausgreifenderen Untersuchung seines Gesamtwerkes gezeigt.

Riccis Biographie sollte das Interesse an seinen Schriften wecken:<sup>2</sup> In Trient wurde Ricci als Sohn des bischöflichen Münzjuden, eines gewissen Reis,

---

<sup>1</sup> Sein Name ist in mehreren Variationen geläufig, als *Paolo Ricci*, *Paulus Riccius*, *Paulus Ritus*, oder *Paulus Israelita*.

<sup>2</sup> Zu Riccis Leben bislang Bayle, Dictionnaire, Bd. 13, s.v. Riccius, S. 524–526, Adam, Vitae, fol. 4f., Secret, Les Kabbalistes chrétiens, S. 87f., Kühlmann, s.v. Riccius, S. 443f., Bietenholz, Deutscher, Contemporaries, Bd. 3, s.v. Ricci, Paolo, S. 158–160, Schmidt-Biggemann, Philosophia perennis, S. 160–162, Roling, Prinzip, Intellekt und Allegorese, S. 155–159, Bonorand, Joachim Vadian, S. 181–183, und Kostener, Die Leibärzte, S. 92–95. Die detailreichsten Beiträge liefern Zöhler, Geschichte des Marktes, S. 256–259, Zöhler, Aus der Geschichte, S. 61–63, und Jäger-Sunstenau, Die geadelten Judenfamilien, S. 27–30, auf die ich mich in Teilen berufe. Es liegt, wie Zöhler, Aus der Geschichte, S. 66, vermerkt, eine 23-bändige handschriftliche Familiengeschichte aus der Feder eines Nachfahren vor, aus der Zöhler wesentliche Informationen gewinnt. Neue und wertvolle Details bringt in Kürze Tilg, Zu Paulus Riccius, passim.

geboren. Seine Anfänge und seine frühe Bildung prägten ihn. Seine Kindheit und Jugend verlebte er im jüdischen Milieu Norditaliens, das ihm die hebräische Sprache und Literatur vermittelte. Die intellektuelle Elite des italienischen Judentums hatte sich die philosophischen Strömungen der Zeit rasch zu eigen gemacht und nahm an ihren Diskussionen Anteil. Ihre Berührungspunkte gegenüber der paganen und christlichen Tradition waren gering. Gleichwohl trat Ricci als junger Mann zum Christentum über und wurde am *gymnasium* in Pavia unterrichtet.<sup>3</sup> Zu seinem Paten wurde ein nicht weiter bekannter Stephano Ricci, dessen Namen er annahm. Glaubt man Symphorien Champier, handelt es sich beim Astrologen Agostino Ricci um einen Bruder Riccis, der sich mit ihm taufen ließ.<sup>4</sup> Die Familiengeschichte der Familie Sprinzenstein verzeichnet einen anderen Bruder mit Namen Peter Anton, der Pauls Anfangsjahre in Österreich teilte und im kaiserlichen Dienst 1525 gegen die revoltierenden Bauern kämpfte. Sein Todesdatum wird für das Jahr 1537 angegeben.<sup>5</sup>

Zum ersten Mentor und *spiritus rector* des Konvertiten Paulus wurde der portugiesische Franziskaner und Gelehrte Frederigo Gomez de Lisboa, der in Pavia seit 1482 als Dozent tätig war. Gomez de Lisboa war vertraut mit der Philosophie des Averroes, stand ihr jedoch kritisch gegenüber. Er vermittelte Ricci die Grundlagen scholastischer Denkweise und führte ihn in die Technik philosophischer Argumentation ein. Gomez' de Lisboas bevorzugtes Arbeitsgebiet, die systematische Begründung der Naturphilosophie und ihr Verhältnis zur Theologie, wurde auch für Ricci zum ersten Gegenstand seiner Bemühungen.<sup>6</sup> Die Fragestellungen, die sich aus der Epistemologie des Averroes ergaben, beschäftigten ihn sein weiteres Leben ebensowohl wie die apologetische Rechtfertigung der christlichen Religion, die in Spanien schon vorher zahlreiche Vertreter gefunden hatte. Liest man den Widmungsbrief der ersten Schrift Riccis,

---

<sup>3</sup> So berichtet es der Dominikaner Vinzenz Dodus im Explicit und Eulogium des ›Dialogus in symbolum Apostolorum‹, Augsburg 1514, fol. Ivv. Zur Person des Vinzenz Dodus Negruzzo, *Theologiam discere*, S. 196f. Zum ›Dialogus‹ siehe unten.

<sup>4</sup> Zum möglichen Verhältnis Agostino Riccis zu Paolo Ricci und zu Symphorien Champier als Quelle Secret, Pico della Mirandola, S. 41, zu Agostino Ricci, der dem Marquis von Montferrato und später Paul III. als Arzt diente, Nauert, Agrippa, S. 41f., S. 132f., Thorndike, *A History of Magic*, Bd. 5, S. 264 u. S. 284, Secret, *Les Kabbalistes chrétiens*, S. 81f., Secret, *L'Astrologie*, S. 47f., zu seinem erhaltenen Werk, ›De motu octavae sphaerae‹ auch Steinschneider, *Catalogus librorum Haebreorum*, 2143–2145.

<sup>5</sup> Jäger-Sunstenau, *Die geadelten Judenfamilien*, S. 29f., Martin, Ritz, S. 61.

<sup>6</sup> Zu Gomez de Lisboa in Pavia und seinem einzigen weiter verbreiteten Werk, der ›Quaestio perutilis de cuiuscumque scientiae subiecto, principaliter tamen naturalis philosophiae‹, Moreira de Sá, *Humanistas Portugueses*, S. 11–21, Cerqueira Goncalves, *Frei Gomes de Lisboa*, passim, d'Ors, *Gometius Hispanus*, passim, de Carvalho, *Gomes de Lisboa*, S. 276–281, De Sousa Ribeiro, *Autores Franciscanos Portugueses*, S. 223–225, Vaccari, *Storia dell'Università*, S. 84–86, Vaccari, *Maestri e Discepoli*, S. 264f., Negruzzo, *Theologiam discere*, S. 180–183, und Cadafaz de Matos, *Contributo*, S. 455f. Ein Kommentar zum ersten Buch der ›Sententiae‹ und den ›Quaestiones quodlibetales in via Scoti‹ zählen vielleicht zu den nicht gedruckten Schriften des Gometius.

nahm Gometius erheblichen Anteil am spirituellen Fortschritt seines Zöglings und begleitete ihn mit Rat und Wohlwollen.<sup>7</sup> Ricci verehrte seinen Lehrer so sehr, daß er ihn in einer späteren Schrift in einer Hommage zum Sprachrohr seiner eigenen Gedanken machte.<sup>8</sup>

In Pavia und Padua studierte Ricci in den Folgejahren Medizin und Philosophie.<sup>9</sup> Er wurde mit Pietro Pomponazzi und Thomas de Vio Cajetan bekannt, die ihm auch später verbunden blieben.<sup>10</sup> In seinen italienischen Lehrjahren erhielt Ricci die Grundlagen der in Padua und ganz Norditalien dominanten averroistisch-aristotelischen Naturphilosophie. Im Umfeld Pomponazzis und Nicoletto Vernias diskutierte man die Unsterblichkeit der Einzelseele und die Rolle, die Universalien im Individuum einnehmen konnten, kritisch und stellte dabei wesentliche Bestandteile der katholischen Dogmatik in Frage. Das geschärfte philosophische Instrumentarium erhöhte den Legitimationsbedarf der orthodoxen Theologie, ließ sich in den zeitgenössischen Gefechten aber auch gewinnbringend heranziehen. Ricci fühlte sich der neuen Herausforderung gewachsen. Das Studium der Medizin konnte den kosmologischen und epistemologischen Fragestellungen eine neue Perspektive eröffnen und eine empirische Absicherung bereithalten. Vielleicht von Gometius angeleitet, nahm Ricci Anteil an den aktuellen Auseinandersetzungen, die das Bemühen um methodische und empirische Absicherung der Erkenntnis begleiteten. Das Problem der Methodenlehre und des verifizierbaren Wissens sollte seine Schriften dominieren und auch seine theologischen Arbeiten kennzeichnen.

---

<sup>7</sup> So heißt es in der Dedicatio seines ersten Werkes, des ›Sal foederis‹, fol. Aiv: *Etsi iamdiu (mi spiritu fili) de tui ingenii praestantia tuaque explicite in christum fidei constantia periculum fecerim, nunc tamen quum ornatissimum tuum de christiana veritate perlegerim, quo tam erudite unacum prophetarum talmudistarumque auctoritate constantissima ratione ipsam catholicam protegis fidem iudaeorumque refellis ac prorsus dirumpis calumnias, rursus tui acuminis nitidiorem magisque fulgentem mihi (haud mediocri oblectatione) praefers imaginem, firma namque mihi spes adest, quod tuo hoc opusculo a iudaeis conspecto, ubi Christi mysteria in legis praecordiis esse inclusa, a phariseicaque antiquitate comprobata tam plane diiudicare valent, illorum qui mentis oculos obdurata palpebra claudere sponte nolint, facile ad Christi lumen futura conversio sit. Perge itaque mi Paule dilecte, perge, et id luminis quo te superna clementia aspexit, aliis impertiri cura, ac perpulchrum tuum hunc de christiana veritate libellum (ut eo multitudo frui possit) aereis characteribus imprimendum trade. Bonum namque ut Aristoteli placuit, quo latius eo et divinius aeternum. Vale.* Zu Gomez de Lisboa und Ricci Moreira de Sá, *Humanistas Portugueses*, S. 17–21, dort der obige Widmungsbrief, und d’Ors, *Gometius Hispanus*, S. 119–121, dort der Widmungsbrief, S. 138. Weitere Briefe, die die enge Heimatbindung des Gometius unterstreichen, liefern Moreira de Sá, *Humanistas Portugueses*, S. 27–42, und d’Ors, *Gometius Hispanus*, S. 142–144. Ricci wird hier nicht mehr erwähnt.

<sup>8</sup> Hierzu auch Moreira de Sá, *Humanistas Portugueses*, S. 18f.

<sup>9</sup> Zur großen Anzahl auch jüdischer Immatrikulationen gerade in Padua Carpi, *Jewish Graduates*, S. 96–124, zu jüdischen Ärzten in Padua allgemein Carpi, *L’individuo*, S. 193–224.

<sup>10</sup> Zur Bekanntschaft mit Pomponazzi Teil 2 III. 1. 6., zur Begegnung mit Cajetan Teil 5 III. 3.

In Pavia und vielleicht auch in Rom begegnete Ricci der *Cabala christiana*, deren Nutzen in der Apologie ihm vielleicht schon die spanische Tradition der christlich-jüdischen Kontroverse vor Augen geführt hatte. Ein ähnliches Schlüsselerelebnis sollte im Gelehrtenmilieu Norditaliens später Ägidius von Viterbo und Agrippa von Nettesheim zuteil werden.<sup>11</sup> Ricci fand in der Philosophie Picos ein Rahmensystem, das seine auseinanderstrebenden Arbeitsfelder zusammenführen konnte und ihm jene synkretistischen Figuren zur Verfügung stellte, die er im Willen, die Kultur seiner Jugend und seine eigene Erfahrungswelt zusammenzuführen, benötigte und später reichlich zur Anwendung brachte. Zahlreiche Schriften der Akademie in Florenz, dessen erster Repräsentant neben Pico Marsilius Ficinus war, sind Ricci in seinen italienischen Jahren bekannt geworden.

In Pavia nahm Ricci bereits in frühen Jahren eine Lehrtätigkeit auf, zu der orientalischsprachliche Sprachen ebenso gehörten wie Medizin und die kontinuierlich von Veröffentlichungen begleitet wurde.<sup>12</sup> In dieser Zeit schuf er sich Kontakte nach Frankreich und begann als Arzt zu praktizieren.<sup>13</sup> Seine Erfolge als Mediziner führten ihn ins deutsche Reichsgebiet, und er siedelte sich in Augsburg an, ohne seine Dozentenstelle aufzugeben. Nach einträglichen Tätigkeiten im Sold des Bischofs von Brixen und des Kardinals Matthäus Lang gelangte er auf Empfehlung und mit einem festen Jahresgehalt in den Dienst des Hauses Habsburg. Ricci erwarb sich rasch Anerkennung und sein Vertrag wurde *in Ansehung seiner Geschicklichkeit und Erberkeit* mit höherer Dotierung verlängert. Nach dem Tod Maximilians diente er der Anna von Ungarn als *protophysicus*, um schließlich 1519 von Ferdinand an den Hof berufen zu werden.<sup>14</sup> Bereits 1518 erteilte ihm die Bitte Friedrichs von Sachsen, in Wittenberg als Hebräischlehrer tätig zu werden. In einem emphatischen Brief preist Reuchlin Riccis Fähigkeiten, doch lehnte jener, der noch immer in Italien unterrichtete, ab.<sup>15</sup> Die Treue zum Kaiser zahlte sich aus. 1529 ließ ihm Ferdinand zunächst eine Pension von 4000 Gulden zukommen und gewährte ihm noch im selben Jahr das freigewordene

<sup>11</sup> Zur Bekanntschaft mit Ägidius von Viterbo, mit dem er wohl über den Augustiner Johannes Benedictus Moncetus zusammentraf, Secret, Notes sur Paulus Ricius, S. 169–172, zum Umfeld Agrippas in Pavia und dessen brieflichen Kontakt mit Agostino Ricci Zambelli, Agrippa, S. 53–56, und Nauert, Agrippa, S. 41f. u. S. 131–135. Agrippas stark von Pico und Ricci abhängiger »Dialogus de homine« dokumentiert vielleicht am besten das offene und zu Synkretismen bereite Klima in Pavia und belegt, wie stark die Schriften der eigenen Mitstreiter rezipiert wurden.

<sup>12</sup> Zu Riccis Lehrtätigkeit auch *Memorie e Documenti*, S. 169.

<sup>13</sup> Hierzu auch Secret, *Humanistes oubliés*, S. 61. In Pavia erscheinende Werke wurden zunächst König Ludwig und später Etienne Poncher, dem Bischof von Paris, gewidmet.

<sup>14</sup> Zu Riccis Karriere als Mediziner und seiner Tätigkeit bei Hofe Schadelbauer, *Hof-Leibärzte*, S. 423, Zöhrer, *Geschichte des Marktes*, S. 256f., Kostener, *Die Leibärzte*, S. 93f., dort Belege des Hofkammerarchivs und weitere Quellenangaben.

<sup>15</sup> Reuchlin, *Briefwechsel*, ep. 256, S. 295f.: *Sonst weiss ich fürwahr keinen weltlichen mehr in hochdeutschen landen, der da könnit einen doctorstuhl in hebräischer lehre verwesen, es wäre denn d. Paulus Ricius, meines g.h. cardinals von Gurck leibartz. Dem aber bin ich zu klein, dass er mir zu erwägen sey, denn er stehet fest und wohl.*

passauische Lehen Sprinzenstein in der Steiermark. Am 15. November 1530 wurde Ricci als Baron von Sprinzenstein in den Adelsstand erhoben.<sup>16</sup> Auch wenn ihm der Bischofssitz seiner Geburtsstadt wegen des Häresieverdaches und höfischer Intrigen versagt blieb, war sein Erfolg für einen Konvertiten märchenhaft.<sup>17</sup> 1539 versetzte der Regent seinen Leibarzt in den Ruhestand. Eine weitere Pension des Herzogs von Mailand aus dem Hause Sforza, das sich Habsburg verbunden hatte, wurde ihm in den letzten Lebensjahren zuteil, bis zu seinem Tod 1541.<sup>18</sup> Bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts hatte er eine junge Adelige, Monica, aus Norditalien zur Frau genommen, die ihm zwei Söhne und eine Tochter gebar, die früh verstarb. Nach dem Tod Monicas heiratete Ricci erneut eine Frau aus dem österreichischen Hochadel, Bianca von Zimmern.<sup>19</sup> Beide Söhne, Hieronymus und Franziskus, nahmen das Studium der Medizin auf und traten ebenfalls in den Dienst des Kaisers. Karl V. schätzte Hieronymus als gelehrten *protophysicus*, der nach dem Tod seines Vaters die Baronie in Österreich übernahm. Auch Franziskus konnte dem Regenten Ferdinand als Arzt und Legat in Konstantinopel von Nutzen sein. Der Adelsitz und die reichen Ländereien werden noch heute von der Familie gehalten.<sup>20</sup>

Das Renommee des Gelehrten Ricci war ungewöhnlich. Schon im Jahre 1506 begegnete er in Pavia Erasmus von Rotterdam, dessen Reaktion auf ihre erste gemeinsame Unterhaltung nahezu euphorisch war. Ein Brief an Richard Bartholinus preist die Sprachbeherrschung, die Bildung und den Charakter Riccis voller Leidenschaft.<sup>21</sup> Erasmus' Verhältnis zu Ricci blieb herzlich, übertrug

<sup>16</sup> Zöhler, Geschichte des Marktes, S. 258f., außerdem Schnee, Die Nobilitierung, S. 63f., dort Belege aus dem Adelsarchiv in Wien. Zu Riccis Aufenthalt im Gefolge des Kaisers auch Die Chroniken, Augsburg, Die Chronik des Clemens Sender, S. 269. Wie Jäger-Sunstenau, Die geadelten Judenfamilien, S. 29, bemerkt, verschweigt die Mehrzahl der österreichischen Adelshandbücher des 18. und 19. Jahrhunderts die jüdische Abkunft der Familie von Sprinzenstein.

<sup>17</sup> Hierzu Teil 6. II. 2.

<sup>18</sup> Zöhler, Geschichte des Marktes, S. 259.

<sup>19</sup> Zöhler, Aus der Geschichte, S. 62.

<sup>20</sup> Zöhler, Geschichte des Marktes, S. 259f., Zöhler, Aus der Geschichte, S. 63f., Schnee, Die Nobilitierung, S. 64. Als Belege Nuntiaturreporte, Bd. 2, 1536–1538, ep. 14, Morone an Paul III., S. 95, Nuntiaturreporte, Bd. 4/2, 1538–1539, S. 365f., S. 368 u. S. 374. Hieronymus übersetzte Marsilio Ficinos ›Consiglio contro la Pestilenzia‹ ins Lateinische, hierzu Thurnhofer, Bernhard Adelman, S. 42f. u. S. 142.

<sup>21</sup> Erasmus, Opus Epistolarium, Bd. 2, ep. 549, S. 501f.: *Porro Paulus Riccius sic me proximo colloquio rapuit, ut mira quaedam me sitis habeat cum homine saepius ac familiaris conserendi sermonem. Praeter Hebraeae linguae peritiam quantum ille tenet philosophiae, quantum theologiae! Tum quae animi puritas, qui discendi ardor, qui docendi candor, quae disputandi modestia! Mihi sane vir ille primo statim gustu placuit olim Papiae, cum illic philosophiam profiteretur: nunc propius intuito magis etiam placet. Is demum vere mihi videtur Israelitam agere suoque cognomine pulchre respondere, cuius omnis voluptas, omnis cura, omne ocium ac negotium in divinis est literis. Dignus nimirum animus cui ocium contingat quam maxime honorificum.* Auch zitiert bei Adam, Vitae, S. 4f., Bayle, Dictionnaire, Bd. 13, s.v. Riccius, S. 524f., Wiedemann, Dr. Johannes Eck, S. 335f., und Schmidt-Biggemann, Philosophia perennis, S. 161.

sich auf seine Söhne, und weitere Treffen schlossen sich an.<sup>22</sup> Riccis Bemühungen, Erasmus vom Nutzen der christlichen Kabbalah zu überzeugen, blieben ohne größere Wirkung. Dem Mißtrauen des Humanisten gegenüber der spekulativen Philologie Picos und seiner Mitstreiter aber konnte Ricci entgegenarbeiten und zumindest die größten Vorurteile abbauen.<sup>23</sup> Größeres Vertrauen setzte Erasmus in Riccis medizinische Fähigkeiten. Eine Kur Riccis befreite ihn, wie er erleichtert Pirckheimer schrieb, von seinen Nierensteinen.<sup>24</sup> Auch Ulrich von Hutten wandte sich in seiner Krankheit an Ricci, der ihm Vorschläge zur Behandlung machte.<sup>25</sup> Als Arzt unterstützte Ricci die Erschließung neuer Quellen und setzte sich für ihre Übersetzung ein. Eine emphatische Vorrede preist die Übertragung des ›Tasrif‹ des Abu al-Qasim Khalaf Al-Zahrawi,<sup>26</sup> die von Sigismund Grimm und Marcus Wirsung 1519 in Augsburg verantwortet wurde.<sup>27</sup> Lang verlorenes, doch um so nützlicheres Gedankengut werde endlich den Kundigen zur Verfügung gestellt.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> Erasmus, *Opus epistolarium*, Bd. 8, ep. 2131 (S. 104f.), ep. 2150 (S. 139), und Bd. 10, ep. 2917 (S. 370–372).

<sup>23</sup> Zur Skepsis Erasmus, *Opus epistolarium*, Bd. 3, ep. 798 (an Wolfgang Fabricius), S. 252f., zu Riccis Überzeugungsarbeit, Bd. 4, ep. 1160 (an Ricci), S. 379f. Hierzu auch Teil 4. II.

<sup>24</sup> Erasmus, *Opus epistolarium*, Bd. 6, ep. 1558, S. 46, u. ep. 1603, S. 158.

<sup>25</sup> Hutten, *Schriften*, Bd. 1, Briefe von 1506–1520, ep. 94 u. 95, S. 222–225, abgefaßt im Jahre 1518.

<sup>26</sup> Da sich diese Studie nicht an Islamwissenschaftlicher und Judaisten wendet, sondern zuvorderst an Literaturwissenschaftler und Latinisten, wurde im folgenden auf die diakritischen Zeichen, die für eine philologisch korrekte Umschrift der genannten hebräischen und arabischen Werktitel, Autorennamen und Termini notwendig gewesen wären, verzichtet. Um die Besonderheiten des semitischen Lautsystems wiederzugeben, sind stattdessen, wie auch sonst oft üblich, Anführungszeichen zu Hilfe genommen worden.

<sup>27</sup> Es handelte sich um eine ›Liber theoricae necnon practicae‹ betitelte Teilübertragung der ersten zwei allgemeinmedizinischen Bücher des großen Compendiums des Abu al-Qasim, das die gesamte Medizin umfaßte. Die Abhandlungen zur Pharmazie und Chirurgie kursierten bereits im Mittelalter und waren schon vorher in einer lateinischen Übertragung in Druck gegangen.

<sup>28</sup> Alsharavi, *Liber theoricae*, fol. Av: *Alcaharavium insignem Medicorum quem meditando praeuisti paraphrasten totum fere et magno quidem oblectamento cursum evolui, qui mira quadam facilitate et clara verborum serie tam vasta et vix humana intelligentia comprehensa Medicorum dogmata brevi admodum nec mutilo quidam compendio perstrinxit. Unde satis admirari nequeo quae nam sors atra et quis nubilus syderum vultus praeclara huius viri monumenta aspexerit quod ad hunc usque diem caeco carcere clausus luce et multorum studiosorum virorum (preter unicum Matheum de grado vorum medica facultate percelebrem cuius ore passim Alcaharavii versatur autoritas) intuitu et lectore caruerit, quem utique pace aliorum dixerim multo medicorum (post medicinae parentem Ypocratem eiusque interpretem Galenum) iuniorem dicere minime erubesco adeo conscius simul et locuples nec minus clare quam erudite quaeque humanae compaginis synthomata per singula morborum, causarum, signorum nec non arcanorum medicaminum ac pigmentorum copiam prosequitur. Quapropter cum nihil laudabilius, nihil umquam erit virtuosius neque divinius quam beneficentia et ea quibus potissimum mortalium vitae et saluti consulitur praestare commoda, non poteris (vir optime) absque aliqua invidiae (quum procul sit a te) aut incuriae vel defraudandi nota desistere quin frugigerum hunc*

Ricci scheute die Auseinandersetzung nicht und rechtfertigte seinen Glauben an einen beseelten Himmel in einer Kontroverse mit dem größten deutschen Theologen dieser Jahre, Johannes Eck. Auch dieser Streit trug ihm die Sympathien seiner humanistischen Umwelt ein. Im Jahre 1518 beteiligte er sich als Mitherausgeber an einer Sammlung zeitgenössischer neulateinischer Dichtung, die Blasius Hölzel gewidmet war, den ›Complurium eruditorum vatum carmina‹, und fügte gemeinsam mit Conrad Peutinger als *phiscus Caesaris* einen Widmungsbrief hinzu, der den Inhalt des Werkes überschwenglich lobte.<sup>29</sup> 1525 wurde er mitbeauftragt, die Universität Tübingen neu zu ordnen.<sup>30</sup> Ohne später für die protestantische Seite Partei zu ergreifen, schlug er sich im Reuchlin-Streit auf die Seite des vom Kölner Dominikaner-Konvent angegriffenen Gelehrten. Vielleicht als einziger kompetenter Vertreter der christlichen Kabbalah nördlich der Alpen neben Johannes Reuchlin war Ricci in der Lage, sich den Invektiven Hoogstraetens, denen sich Reuchlin zu stellen weigerte, zu begegnen und sie wirksam zu widerlegen. In seiner Apologie Reuchlins empfiehlt Willibald Pirckheimer, der mit Ricci persönlich bekannt war, die Lektüre der Schriften Riccis, um dem Unwissen über die christliche Kabbalah Abhilfe zu schaffen.<sup>31</sup>

Welches Corpus ist uns von Ricci überliefert worden? Obgleich sein sozialer Aufstieg und sein Ruf in der mitteleuropäischen Aristokratie auf seiner ärztlichen Kompetenz beruhte, blieben keine medizinischen Traktate erhalten. Nur die Rezeptur eines Augenwassers läßt sich unmittelbar mit Ricci in Verbindung bringen.<sup>32</sup> Die tradierten Werke decken gleichwohl ein breites Spektrum an Disziplinen ab.

Ab 1507 erscheinen Riccis Schriften in kurzen Abständen in Italien und Süddeutschland. Der rasche Wechsel italienischer und deutscher Erscheinungsorte zeigt, wie er in beiden Ländern beheimatet war.<sup>33</sup> Auffällig vermengen sich von Anfang an die unterschiedlichen Arbeitsfelder. 1507 veröffentlicht Ricci in Pavia, seiner Heimatuniversität, das ›Sal foederis‹, das als ›Philosophica, prophetica ac talmudistica pro christiana veritate tuenda disputatio‹ versucht, seine

---

*authorem squalido et diuturno carcere eruas ac libere profers in lucem quod sedulo quum feceris perennem mehercle reportabis cum superis et indeficientem cum mortalibus laudem gloriamque consequeris aeternam. Vale.*

<sup>29</sup> Complurium carmina, fol. 2r.

<sup>30</sup> Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen, Ordinatio Regis Ferdinandi 1525, S. 142. Man sehe auch die Preisgedichte dieser Zeit, Rau, Die Tübinger Jahre, S. 108f.

<sup>31</sup> Willibald Pirckheimer, Apologie für Johannes Reuchlin, in Eckert u. Imhoff, Willibald Pirckheimer, S. 252. Auch in den ›Dunkelmänner-Briefen‹ findet Ricci als Anhänger der humanistischen Fraktion gebührende Erwähnung, Epistolae obscurorum virorum, Bd. II, 12, S. 113, 59, S. 187.

<sup>32</sup> Zu den möglichen medizinischen Schriften und ihren Spuren Eis, Verschollene Schriften, passim, Eis und Keil, Nachträge, S. 239, und Telle, Textnachweise, S. 567–569.

<sup>33</sup> Zu Riccis Schriften und ihren Auflagen die Zusammenstellung bei Secret, Les Kabbalistes chrétiens, S. 87f., und Wiedemann, Dr. Johannes Eck, S. 341–344. Wenig ergiebig sind die ›bibliographischen‹ Ausführungen von Beitchman, Alchemy, S. 140f. u. S. 169.

neue Religion aus philosophischer und exegetischer Perspektive gegenüber seinem alten Glauben zu rechtfertigen. Die Erstausgabe wird König Ludwig XII. gewidmet. Im selben Jahr erscheint in Pavia ein Traktat, ›De ter trino ordine doctrinarum‹, das als Galen-Kommentar der Frage nach dem angemessenen methodischen Zugriff eine Antwort gibt. Was klassifiziert die widerspruchsfreie *doctrina* und welche Formen des Beweises stehen ihr zur Verfügung? Beide Werke werden 1510 erneut in einem Band aufgelegt und 1515 auch in Augsburg veröffentlicht. Während der Galen-Kommentar in diesen Drucken um Anhänge erweitert wird, erscheint das ›Sal foederis‹ zusätzlich unverändert ein weiteres Mal 1511 in Pavia. 1509 geht in Pavia die ›Isagoge in eruditionem allegorizantium seu Cabalistarum‹ in Druck, der zunächst noch eine Widmung des Stephano Ricci beigegeben wird. Auch dieses Werk erlebt 1510 in Pavia und 1515 in Augsburg eine Neuauflage. In einem systematischen thesenhaften Compendium liefert Ricci eine Einführung in die Kabbalah und in ihre christliche Anwendung. 1510 schließt sich in Pavia ein weiteres judaistisches Werk an, eine Übertragung und Kommentierung der 613 Gebote der Torah, betitelt ›De sexcentum et tredecim mosaicae sanctionis edictis‹. Fünf Jahre später geht in Augsburg eine Neuauflage dieses Werkes in Druck. Im nächsten Jahr, 1511, verschafft sich Ricci als Übersetzer in einem anderen Bereich Geltung. In Mailand erscheinen drei Übertragungen des Averroes aus dem Hebräischen. Ricci übersetzt den mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift des Aristoteles, ›De coelo et mundo‹, und nimmt eine kritische Neuübertragung der Proömien zur ›Physik‹ und dem zwölften Buch der ›Metaphysik‹ des Averroes in Angriff. Im selben Band veröffentlicht Ricci zwei kürzere Abhandlungen. Die Schrift ›De formali ratione subiecti compendium‹ versucht eine epistemologische Frage der Zeit zu lösen. Welche Gegenstände begründen das erste Subjekt der einzelnen Wissenschaften? Ein knappes Traktat mit dem Titel ›De ratione prooemii‹ widmet sich mit Blick auf Averroes dem Sinn und der Gliederung von Einleitungen.

1514 erscheint in Augsburg Riccis philosophisches Hauptwerk, der ›In Apostolorum symbolum a priori demonstrativus dialogus‹. In Dialogform läßt Ricci den Theologen Gometius und drei Brüder, die ihm als Gesprächspartner gegenüber stehen, einen systematischen Beweis des Christentums entwickeln. Ricci versucht, auf einen Großteil der Kontroversen Paduas eine Antwort zu geben. Das ehrgeizige Projekt gelangt in Pavia 1517 erneut in Druck unter dem Titel ›In Apostolorum symbolum iuxta peripateticorum dogma dialogus‹. In den folgenden zwei Jahren erscheinen Werke, die aus der Auseinandersetzung mit der Kabbalah hervorgehen. Während eine 1515 in Augsburg erschienene knappe ›Apologia contra obtrectatorem Cabalae‹ die eigene Arbeit rechtfertigt, stellt eine 1516 am selben Ort veröffentlichte paraphrastische Übersetzung der ›Sha'are orah‹ des sephardischen Kabbalisten Joseph Gikatilla als ›Portae lucis‹ Quellenmaterial zur Verfügung. Auf Geheiß Ferdinands geht 1519 in Augsburg eine weitere Schrift in Druck, die sich die Vermittlung des Judentums zur Aufgabe machte, die ›Talmudica periocunda commentariola‹, die den Sanhedrin in Teilen überset-

zen und in christlicher Lesart kommentieren. Ein weiterer knapper kabbalistischer Traktat, die ›Concisa et arcana de modo orandi in nomine tetragrammaton responsio‹, ein kurzer Kommentar des ersten Psalms, und eine aus dem Geist der Renaissance gespeiste Schrift zu den Sakramenten, betitelt ›De communi ratione sacramentorum‹, schließen sich an. In dasselbe Jahr fallen in Augsburg jene Veröffentlichungen, die aus dem Streit um die *anima coelestis*, den Ricci mit Eck ausgetragen hatte, hervorgehen, die ›Naturalia et prophetica de anima coeli examina‹, die noch wenige Monate später ein weiteres Mal herausgegeben werden, und die ›Apologetica ad Eckiana responsa narratio‹. Der Reuchlin-Streit veranlaßt Ricci zur Abfassung der ›Apologetica et spiritali eruditione plena in allegorizantium oratio‹, die Reuchlin und die Arbeit der christlichen Kabbalisten verteidigt. 1523 und abermals 1525 wird sie in Nürnberg gedruckt. Nach einer Phase der Ruhe tritt Ricci mit einer Rede zum Türkenkrieg, die auf dem Reichstag zu Speyer gehalten wird, erneut in Erscheinung. Sie wird 1530 in Augsburg publiziert. 1532 veröffentlicht Ricci in Regensburg sein letztes umfangreiches Werk, die ›Statera prudentum‹. Im interkonfessionellen Streit versuchte diese Synthese protestantischer und altgläubiger Positionen zu vermitteln. Nur wenige Monate später wurde sie erneut aufgelegt.

In seinem Todesjahr 1541 zieht Ricci in seinem letzten großen Werk, der ›Agricultura coelestis‹, die er Karl V. widmet, die Summe seines Schaffens und vereinigt den ›Dialogus‹, das ›Sal foederis‹, die ›Statera‹, die ›Isagoge‹ und die Gikatilla-Paraphrase in einem einzigen Werk. Während der ›Dialogus‹ das erste Buch bildet, begründen das in überarbeiteter Form erscheinende ›Sal foederis‹, die stark veränderte ›Statera‹ und die ebenfalls überarbeitete ›Isagoge‹ zusammen mit den ›Portae lucis‹ drei weitere Bücher. Jedes Buch wird mit einer neuen Vorrede versehen und das gesamte Corpus erhält eine neue Einleitung. Ricci nutzt die Gelegenheit einer Sammelveröffentlichung, um dem Publikum auch die Mehrzahl seiner übrigen Werke ein weiteres Mal ins Gedächtnis zu rufen. Ein halbes Jahrhundert später nimmt sich Johannes Pistorius der Jüngere (1546–1608), einer der großen Kontroverstheologen der Gegenreformation, der Werke Riccis in Gestalt der ›Agricultura coelestis‹ an und läßt sie innerhalb seiner ›Ars cabbalistica‹ 1587 in Basel erneut in Druck geben. Vielleicht ist es gerade ihr übergreifender und interkonfessioneller Charakter gewesen, der den nicht nur als Polemiker, sondern auch als Arzt, Ausrichter von Religionsgesprächen und Kritiker der Hexenprozesse bekannt gewordenen Pistorius, der selbst vom Protestantismus zur katholischen Kirche übergetreten war, faszinieren konnte.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Zu Leben und Werk Johannes Pistorius des Jüngeren z.B. Günther, Dr. Johannes Pistorius, passim, und ders., Johannes Pistorius Niddanus, passim, zu den Gesprächsprojekten des Johannes Pistorius außerdem Scheib, Das Religionsgespräch, passim. Wie Günther, Johannes Pistorius, S. 122, zeigt, ist die ›Ars cabbalistica‹ ein Jahr vor der endgültigen Konversion des Pistorius im Jahre 1588 zusammengestellt worden. Welche Rolle die Schriften Riccis und die Kabbalah beim Übertritt des hebräischkundigen Lutheraners, der wie Ricci in Padua studiert hatte, gespielt haben könnten, ist vielleicht eine Untersuchung wert.

In seinen letzten Lebensmonaten war Ricci der Auffassung, von Beginn an ein großes und einheitliches Projekt in die Tat umgesetzt zu haben. Die ›Agricultura coelestis‹ komprimiert die Zweige seiner Arbeit und verleiht ihnen ein geschlossenes Erscheinungsbild. Auch vorher scheut Ricci keine Querverweise. Mit Recht sollten seine Werke daher als Bestandteile einer übergreifenden Unternehmung gelesen werden. Die neue Einleitung der ›Agricultura‹ rechtfertigt ihr Anliegen und ihren Titel in einem theologischen Modell.<sup>35</sup> Gott, beginnt Ricci, überantwortet dem Menschen als *operarius* den Acker der Religion, damit die in ihm vorhandenen *semina* zur Vollendung gelangen. Dem Arbeiter des göttlichen Bodens obliegt es, dem Gedeihen der *radices* die Hindernisse aus dem Weg zu räumen.<sup>36</sup> Vier Formen von Widerständen, die sich den *semina* und ihrem heilbringenden *spiritus* entgegenstellen, glaubt Ricci ausfindig machen zu können. Zeitgenössische Philosophen halten an der *sapientia mundana* fest, ohne sich der Kraft des Glaubens zu öffnen und zu erkennen, wie sich *fides* und *Ratio* miteinander vereinigen lassen. Obgleich bereits vom *semen arcanae veritatis* durchdrungen, weigert sich eine zweite Gruppe, das Judentum, die *fidei fundamenta* in ihrer Gesamtheit anzuerkennen. Als drittes Objekt der ›Agricultura coelestis‹, so Ricci, lassen sich die *haeresiarchae* der eigenen Epoche benennen. Ihre Gedankenwelt kennt zwar im Kern in den Glaubensinhalten die rechte *radix*, doch haben sie sich den *illecebrae mundanae* ergeben und sind zahlreichen Irrtümern verfallen. Eine vierte Form des spirituellen Ackerbaus verlangt das allgemeine Unvermögen des Menschen, sich den *arcana* und den spirituellen Wassern zu öffnen. Auch hier bedarf es der Hilfe des *operarius*.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Zitiert wird die ›Agricultura coelestis‹ im folgenden nach der Neuausgabe des Pistorius, Pauli Riccii doctissimi ac sapientissimi viri ex iudaica familia De coelesti agricultura libri III, in: *Artis cabalisticæ hoc est reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum tomus I*, ed. Johannes Pistorius, Basel 1587, Ndr. Frankfurt 1970.

<sup>36</sup> De agricultura coelesti, ed. Pistorius, fol. 1: *Summus rerum omnium sator et mundi opifex coelestique agricola Deus, qui de sublimi et inaccessibili gloriæ suæ throno, labile et caducum miserumque mortalium genus æterna et impervestigabili providentia et miseratione respectat, in eumque de inexhausto largitatis suæ penu omnifariam donorum et virtutum semina transfundit, ille ipse enutrit fovetque semina ipsa eisque tribuit incrementum. Haec scilicet lege, ut operarius et vigil adsit terræ colonus, qui plantet, qui riget, qui serendum heri sui agrum adaptet sollicitoque labore et diligentia excolat. Alio qui nulla frugiferi incrementi securitas neque spes ulla dari vel contingere possit. Illius siquidem adiutores (ut fidei et veritatis præco loquitur) et agricultura sumus, qui fructum mercedemque iuxta laborem et diligentiae studium consequimur. Quum itaque coelestis ager et fundus iste, quem olim fide, religione et morum honestate excultum floridumque ipse coelestis agricola Deus fidelibus suis operariis commiserat modo totus fere incultus, squalidus (proh dolor) et pene desertus iaceat, ut iam proiecctum in eo semen aut nihil prorsus germinis emittat aut tenue et defectum proferat vel degenerem frugem, lolia et zizaniæ pariat aut si quid generosi producat, id perexiguum fit ex segnetia et inertia coloni. Cumque fideli solertique operario id oneris incumbat, ut sollicita cura evigilet et circumspiciat, siquid scabri, aridi, senticosi et minus culti in commisso sibi agro videt, quo non satis heri sui voto respondeat, id provide aptet, offurtiat, expurget atque foecundet.*

<sup>37</sup> De agricultura coelesti, ed. Pistorius, fol. 2f.

Die vier Bücher der ›Agricultura‹, der philosophische ›Dialogus‹, das apologetische ›Sal foederis‹, die ›Statera‹, die sich der interkonfessionellen Kontroverse zuwendet, und das vierte Buch, das die esoterischen Prinzipien der Cabala christiana entwickelt und verteidigt, antworten dieser vierfachen und doch einheitlichen Herausforderung.<sup>38</sup>

Unsere Betrachtung der Schriften Riccis wählt seinen eigenen systematischen Zugriff als Ausgangspunkt. Schon Joseph Blau stellt Ricci in den intellektuellen Kontext der Erlösungsphilosophien der Renaissance.<sup>39</sup> Teil 1 beschreibt daher das philosophische Fundament, das Ricci seinen Überlegungen zugrundelegt. Das Motiv der *semina*, der sich entfaltenden Keimgründe, gibt einen Hinweis: In seiner Programmschrift, der ›Oratio de dignitate hominis‹, entwirft Pico della Mirandola das Modell einer zwischen Freiheit und Determination schillernden Seele, deren Aufgabe es ist, die im Finalnexus des Universums angelegten Keimgründe zu ihrer eigenen Vollendung heranzuziehen. Auch für Ricci steht die Idee einer Seele, die sich um die Verwirklichung ihrer Möglichkeiten bemüht, im Zentrum seiner Überlegungen. Die Philosophie Picos vereinigt die Apologie und die metaphysische Spekulation miteinander und verbindet die Erlösung mit einer demonstrativen Absicherung und zugleich mit der Hypothese einer kabbalistischen Urtradition. Wie sich im weiteren zeigen wird, entnimmt Ricci diese und weitere Leitmotive seiner eigenen Arbeit den Werken Picos. Um Riccis System zu verstehen, werden in einem ersten Schritt

---

<sup>38</sup> De agricultura coelesti, ed. Pistorius, fol. 3f.: *Quotquot denique (ut rem paucis perstringam) aberrantium existunt mortalium, unam vel alteram e quattuor sortiantur et subeant conditionem necesse est. Aut enim nihil prorsus credunt de fide arcanis, quale est tumidum quorundam philosophorum genus. Aut truncatam et defectam tenent fidem, ut iunior et pervicax Iudaeorum synagoga. Aut falso et perperam credunt, ut haeresiarchae illorumque sequaces. Aut remissius et frigide nimis credendi actum exercent, ut perplures torpentium oscitantiumque fidelium, qui minus quam par est ad perfectam salutem vitamque beatam adipiscendam evigilant et servant spiritu. Iuxta igitur quadriformem et lapsam hanc instituendorum hominum sortem, quattuor de Coelesti Agricultura (superum nutu) coegi volumina. Quorum primum scabrum ineptumque quorundam philosophantium animum, sensuum et rationis vomere atque Peripateticorum sulcis ad coeleste semen coaptat principe Apostolorum iubente, ut sapientes fidelium parati sint fidei rationem reddere omniposcenti, quemadmodum etiam Apostolus invisibilia Dei per visibilia intelligenda esse, Romanos admonuit. Secundum huius operis volumen petrosum durumque Iudaeorum fundum, qui credendorum et terrae viventium inopia radice carent, pingui prophetarum solo, Thalmudaeorum etiam ope adaggerat atque offarcit. Tertium volumen senticosum spiritum et errorum tribulus oppressum novi veterisque Testamenti ligonibus et sarculis expurgat ac fructiferae fidei et intelligentiae puritati restituit. Quartum denique volumen fidelem animum, qui tenuiter et parce fructificat, arcana meditatione foecundat eumque ab his sordidis deficientibusque aquarum rivulis ad superna fluentia atque perennem viventium aquarum scaturiginem extollit, unde locupletius fidei et veritatis fructum depromere et propagare queat. Quibus cunctis adamussim sic aeditis atque perspectis, tametsi non omne velim et quod rei ratio postulat, effecerim, id tamen quod pro mea parvitudine possum et deo, sedulo (ut decet Christi servum et fidum eius agricolonum) peragere conabor, opitulante et gratiam donante eodem coelesti agricola Deo, cui laus, gloria et honor.*

<sup>39</sup> Blau, The Christian Interpretation, S. 65–67, S. 74f.

daher die für Ricci systemstiftenden und synthesefähigen Gedanken Picos, zu denen die *traditio arcana* ebenso gehört wie eine Theologie der menschlichen Abbildlichkeit und eine *mens angelica*, die in Christus zum Träger der Erlösung wird, rekonstruiert und in ihrem Zusammenhang erschlossen.

Teil 2 nimmt zwei der zentralen Motive Picos, die Verflechtung von philosophischem Beweis und exegetischer Argumentation und die Erlösung in Jesus Christus als Erlösung im Intellekt zum Anlaß, die Adaptation der Philosophie Picos in den Schriften Riccis zu untersuchen. Es beginnt bei den methodologischen Prämissen Riccis und identifiziert die Quellen seines Rahmensystems, die von ihm zu einer neuen Synthese vereinigt werden. François Secret hat in knapper und luzider Form auf einige essentielle Motive Riccis hingewiesen: Ricci postuliert eine *traditio arcana*, die in der Geschichte weitergegeben wurde. Nur durch die Allegorese erschließt sich der Kern der Offenbarung, der geistiger Natur ist.<sup>40</sup> Obwohl Ricci eine Fülle von Material verarbeitet, sind seine Formulierungen, wie Secret betont, von der aristotelischen Philosophie und ihrer averroistischen Auslegung geprägt. Zum Leitmotiv wird Ricci, wie Secret deutlich macht, die Idee der Vereinigung mit dem tätigen Intellekt, die sich für ihn in der Kabbalah ebenso finden läßt wie in der Epistemologie des Averroes.<sup>41</sup> Zu einem weiteren strukturierenden Element der Gedanken Riccis wird, so Secret, die Forderung nach einer apodiktischen und unwiderlegbaren Beweisführung der Wahrheit. Jede Erkenntnis muß in Form einer *Demonstratio* präsentiert werden, denn Erlösung und Wissen gehen eine Verbindung ein.<sup>42</sup> Ricci nutzt diese Ausgangsvoraussetzungen, um die Kabbalah und ebenso die jüdische und arabische Philosophie, deren Erschließung ihm in Pavia zur Aufgabe wurde, mit den Grundgedanken der christlichen Theologie zu verbinden. Ergebnis war ein Lehrgebäude, das er gegen die zeitgenössische Theologiekritik ausspielen konnte.

Riccis Verständnis einer apodiktischen, für alle Religionen und Konfessionen verbindlichen Wahrheit war von der Methodendiskussion seiner Zeit geprägt. Riccis erste Schriften liefern methodologische Abrisse und ein thesenhaftes Kompendium, das Ausfaltung und Rückkehr des Kosmos in der Arbeit des menschlichen Intellektes zu veranschaulichen sucht. Auf welche Diskussionen antwortet Ricci, welche Texte standen ihm als Arbeitsgegenstand zur Verfügung und wie läßt sich Riccis Ansatz in die Muster seiner Zeit einordnen? Ricci selbst bemüht sich um die Einbindung seiner Reflexionen in ein theologisches Gerüst. Wie aber lassen sich seine methodologischen Überlegungen in Gestalt einer Erlösungsphilosophie nutzbar machen? Auch diese Fragen versucht Teil 2 zu beantworten. Welche Anknüpfungspunkte bieten Ricci die arabische und jüdische Philosophie in der Frage der Verbindung von *Demonstratio* und Erlösung, die

---

<sup>40</sup> Secret, *Les Kabbalistes chrétiens*, S. 89f.

<sup>41</sup> Secret, *Aristote et les Kabbalistes*, S. 285–287.

<sup>42</sup> Secret, *Aristote et les Kabbalistes*, S. 283–285.

sich für ihn am Ende in der Wirklichkeit des reinen Beweises einstellen wird? Wie lassen sich diese Modelle als Schablonen auf die Kabbalah übertragen und was steht ihnen auf christlicher und universitärer Seite gegenüber? Es wird sich zeigen, daß nicht zuletzt die apologetische Literatur der christlich-jüdischen Kontroverse, die sich der Idee des widerspruchsfreien *principium* bediente, für Ricci den Zugriff bereithält, während die weitere Auseinandersetzung für Ricci von Averroes und Maimonides und von Moshe ben Nachman bestimmt wird.

Der zweite Eckpfeiler, den Ricci Pico entnimmt und auf den François Secret das Augenmerk gerichtet hat, die Verbindung von Allegorese und Erlösung, die sich in der Aktualität des Intellektes begründet, muß für Ricci ebenso durch Textzeugen gerechtfertigt werden. Welche Autoritäten nutzt Ricci, um seine Hermeneutik abzusichern? Welche Autoren sind für Ricci in der Lage gewesen, die verschiedenen Segmente seiner Arbeit zu verknüpfen? Das sich vordergründig zerfasernde Material kann für Ricci in der Idee eines ewigen Gesetzes, das sich mit dem Intellekt identifizieren läßt, zueinandergeführt werden. Riccis Hermeneutik fällt ähnlich synkretistisch aus wie seine ganze Philosophie. Eine Analyse der Quellen im letzten Teil von Teil 2 wird deutlich machen, daß für Ricci neben einem christlichen Rahmen, Maimonides und Averroes vor allem der arabische Platonismus in der Lage ist, philosophische Exegese, Kabbalah und spekulative Theologie in einem einheitlichen Modell zu vereinigen. Zu Picos Theologie des Bildes lassen sich für ihn hier zahlreiche Entsprechungen finden. Abraham Abulafia, und Yohanan Alemanno, der schon für Pico eine große Bedeutung hatte, treten auf der Seite der Kabbalah als Autoritäten hinzu.

Aus den Schriften Riccis bestätigen sich die hermeneutischen und epistemologischen Vorbedingungen und es läßt sich belegen, wie die Motive des tätigen Intellektes, der gestaffelten Wirklichkeit der Offenbarung, der Stufen der Erkenntnis und ihrer hermeneutischen Parallelen sich wie ein roter Faden durch seine auf den ersten Blick sehr unterschiedlichen Arbeiten ziehen. In den sich anschließenden Teilen dieser Arbeit läßt sich der synkretistische Ansatz in der Detailanalyse der einzelnen Werke vor Augen führen.

Teil 3 betrachtet das nach der Grundlegung erste große Arbeitsfeld Riccis, die Apologie des Christentums. Neben der Frage nach der Umsetzung des Rahmensystems kann hier das Augenmerk auf die verarbeiteten Quellen und die Einordnung des ›*Sal foederis*‹ in die wenig rühmliche Tradition dieser Literaturgattung gelegt werden. Welche Innovation ist Ricci hier zuzugestehen? In einem weiteren Schritt sollen die eigenen Bemühungen Riccis um die Erschließung von Quellenmaterial, die Kommentierung des Talmud und die Zusammenfassung der 613 Weisungen der Torah betrachtet werden. Ein dem Denken Picos verbundenes Problem, die Frage der Bilderverehrung, treibt Ricci in die Arena der zeitgenössischen Kontroverstheologie und macht ihn zum Gegner der ikonophilen Position, deren Anhänger ihn mit ihrer Polemik bedenken. Wie deutlich werden wird, waren es nicht zuletzt seine jüdischen Wurzeln, die ihn

zu einem Vorläufer der protestantischen Lehre und zum Gegner der katholischen Position werden lassen.

Teil 4 rückt die Schriften zur Kabbalah in den Mittelpunkt. Joseph Blau hat in seiner ersten ausgreifenden Studie der christlichen Kabbalah die zentrale Rolle unterstrichen, die Ricci für die christliche Aufarbeitung und vor allem die erste Systematisierung der Kabbalah inne hatte und zugleich die besondere Position betont, die ihm in seinem Konvertitentum als Vermittler zwischen den Kulturen eigen war.<sup>43</sup> Auch im Fall der ›Isagoge‹ lohnt die Frage, wie sich vom Vorbild Pico ausgehend der Synkretismus Riccis erneut Geltung verschafft. Welches Textmaterial kann Ricci heranziehen, um seiner Lesart der *Cabala christiana* die notwendige Fundierung zu verleihen? Während Ricci in seinen Quellen und Belegen auf eine vergleichsweise schmale, doch mit Bedacht gewählte Textgrundlage zurückgreift, kann die Lesart dieser Werke in den Kontext einer nicht allein Pico, sondern der philosophischen Hermeneutik des Judentums selbst verpflichteten Tradition gestellt werden. Die Reformulierung der Heilsphilosophie in der Terminologie der Kabbalah verdient eine eingehende Betrachtung, wird sie doch zusammen mit Pico für alle späteren christlichen Auseinandersetzungen zum Vorbild. Als Teilbereich, der ins Auge gefaßt werden muß, findet sich der Streit um die Schriften Johannes Reuchlins, zu dem Ricci den einzigen fachlichen Beitrag leistet.

Teil 5 durchläuft die philosophischen Schriften Riccis. Im Zentrum seiner Werke steht der ›Dialogus‹, der nicht allein die Motive der vorausgegangenen Arbeiten zur Vollendung bringt und die Synthese aus methodischem und inhaltlichem Anspruch abschließt, sondern sich innerhalb der philosophischen Konflikte, die die Universitäten Norditaliens in Atem hielten, zu Wort meldet. Ricci unterscheidet im ›Dialog‹, stellt Wilhelm Schmidt-Biggemann fest, verschiedene Erkenntniszugriffe, das *lumen gratiae* und das *lumen naturale*.<sup>44</sup> Zwei Philosopheme sind in Riccis Hauptwerk von besonderer Originalität, betont Schmidt-Biggemann, die Trinitätslehre und die Christologie. Riccis Erklärung der Heiligen Dreifaltigkeit charakterisiert ebenso wie die Christologie eine Theologie der Bildwerdung Gottes, die auch den Menschen, das Abbild Gottes, erlösen kann. Mit großem Recht macht Schmidt-Biggemann darauf aufmerksam, wie Ricci in seiner Erörterung der Inkarnation averroistische Überlegungen, unter denen die Annahme des tätigen Intellektes herausragt, mit Versatzstücken neuplatonischer Philosophie und mit Spekulationen, die der Akademie in Florenz verpflichtet sind, verbindet. Ricci entwickelt eine Erlösungsphilosophie, die den tätigen Intellekt und das Christusereignis miteinander verbindet. Der christologischen Figuration Riccis kann die *mens angelica* der florentinischen Akademie an die Seite gestellt werden.<sup>45</sup> Noch weitere Ge-

<sup>43</sup> Blau, *The Christian Interpretation*, S. 65–67, S. 74f.

<sup>44</sup> Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, S. 163.

<sup>45</sup> Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, S. 281–286.

danken der Renaissancephilosophie finden, wie Schmidt-Biggemann überzeugend herausarbeitet, ihr Echo im ›Dialogus‹ in Form von Aufstiegsschemata und ontologischen Ternaren, die von Ricci in bildkräftigen Metaphern ausformuliert werden. Eine Dreiheit von Paradigma, Begriff und materiegebundener Form zeigt, wie zeitgenössische Platonismen zur Anwendung gelangen.<sup>46</sup> In der Frage nach der Vereinbarkeit von Ratio und Glauben hält Ricci eine eigene Antwort bereit, die nicht allein aus dem Fundus des Renaissancearistotelismus, sondern mit erheblichem philosophischem Eigenwillen in Angriff genommen wird. Derselbe Entwurf sollte für Ricci in der Lage sein, die Aporien, die der Beweis der unsterblichen Einzelseele hervorgebracht hatte, aufzuheben. Durchgehend bedient sich Ricci der aristotelischen und averroistischen Tradition, um im paduanischen Milieu den Bezug auf den zeitgenössischen Diskurs aufrecht zu erhalten. Welche Quellen und welche Legitimation stehen einem solchen Synkretismus, der sich Aristoteles als Leitfigur wählt, zur Verfügung? Mit welchem Recht kann die Verbindung von Epistemologie und Erlösung zur tragenden Säule der christlichen Philosophie erklärt werden? Als Nebenprodukt der Philosophie Riccis begegnen uns neben dem kurzen Psalmenkommentar vor allem die Schriften, die aus dem Streit um die *anima coelestis* hervorgegangen sind, den Ricci mit Eck auszutragen hatte. Theodor Wiedemann hat auf die Rolle Riccis in dieser Kontroverse aufmerksam gemacht und knapp die apologetischen Schriften diskutiert, die auf beiden Seiten den öffentlichen Streit begleiteten.<sup>47</sup> Wiedemanns stark konfessionell geprägte Sichtweise der Frühen Neuzeit machte ihm jedoch eine unvoreingenommene Betrachtung der Schriften Riccis unmöglich. Auch diese Disputationen sollten untersucht werden, zeigen sie doch markant, ja vielleicht beispielhaft, wie italienische und trans-alpine Theologie miteinander kollidieren konnten.

Teil 6 versucht, die inhaltliche Kontinuität zu belegen, die Riccis philosophischer Entwurf für ihn im Streit der christlichen Bekenntnisse besitzen konnte. Riccis Utopie einer *concordia* von Philosophie und Religion, von Christentum und Judentum, die dem Synthesewillen Picos verpflichtet war, doch die immer nur ihre eigenwillige Sicht der katholischen Dogmatik in ihrem Zentrum sehen wollte, erweist sich im Gerangel der Konfessionen als wenig zugkräftig. Sein letztes Werk, die bisher in der Forschung völlig unbeachtete ›*Statera prudentum*‹, die Riccis Vorhaben vielleicht zum Abschluß bringen sollte, bringt ihm wenig Ruhm ein. Wie lassen sich Riccis Idee eines intelligiblen Gesetzes und die damit verbundene Annahme, die Offenbarung bediene sich unterschiedlicher Formen der Vermittlung, den kontroverstheologischen Formulierungen seiner Zeit anpassen? Welches Material zieht Ricci in seinem Versöhnungsvorhaben heran? Zu unseren Ergebnissen wird gehören, daß Ricci, schon um der Vereinbarkeit mit seinen früheren Theoremen willen, im wesentlichen auf

<sup>46</sup> Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, S. 276–281.

<sup>47</sup> Wiedemann, *Dr. Johannes Eck*, S. 336–340.

Melanchthon und dessen ›Loci communes‹ zurückgreift. Zum Abschluß kann nach den Gründen und dem Verlauf der Niederlage gefragt werden, die Ricci im Anschluß zuteil wird. Johannes Eck und Johannes Fabri sorgen für die Verurteilung der ›Statera prudentum‹. Welche Inhalte der ›Statera‹ werden von ihnen bemängelt? Gerät Riccis ganze Philosophie auf den Prüfstand? In mancher Hinsicht ist Riccis Scheitern, wie wir sehen werden, für die in drei Dekaden gewandelte Mentalität seiner Umwelt repräsentativ.

## ERSTER TEIL

### Erkenntnistheorie und christliche Kabbalah: Das Paradigma des Pico della Mirandola

Giovanni Pico della Mirandola wird zum wesentlichen Bezugspunkt der Arbeiten Riccis. Als Protagonist der Cabala christiana, als Vertreter eines philosophischen Synkretismus, der aristotelische und platonische und christliche und pagane Strömungen zu einer neuen Lehre zu vereinigen versucht, und als Fürsprecher einer Versöhnung der Religionen liefert Pico in fast allen Fragen, die Ricci in seinem Leben beschäftigt haben, eine Vorlage. Um Riccis Anliegen zu verstehen und seinen Umgang mit seinen Quellen, muß daher zunächst das System Picos eingehender betrachtet werden. Seine Rekonstruktion wird auch für die Werke Riccis zeigen, daß die scheinbar separaten Bestandteile seiner Arbeit sich ineinander fügen und Teile eines großen Projektes sind. Als Paradigma für Ricci stellt Pico unter Beweis, daß sich kabbalistische Spekulationen und ein Ansatz, der der Vernunft ihr Recht einräumt, mit der christlichen Dogmatik und einer Theologie der Erleuchtung vereinigen lassen.

Für Pico wie nach ihm für Ricci verbinden sich erkenntnistheoretische Überlegungen mit einem eschatologischen Modell, das dem Menschen ein ewiges Leben aus der Welt der Intelligenzen in Aussicht stellt. Ihm entspricht in seiner Philosophie eine Kosmologie, in der ein überindividueller Intellekt, die *mens angelica*, die *anima mundi*, die Welt der Seelen und eine ambivalente Materie zu den tragenden Konstanten werden. Pico entwickelt seine Hierarchie der Wirklichkeit, die sich wie ein roter Faden durch seine Werke zieht, in seinem 1486 verfaßten Kommentar zu einem Gedicht Girolamo Benivienis. Schon in diesem Werk erklärt sich für ihn der Sündenfall des Menschen als Trennung vom Reich des Intellektes und seine Erlösung als erneute Verbindung mit ihm. Eine Reihe von Aufstieggsschemata, die Erkenntnisstufe um Erkenntnisstufe aneinanderreihen und von Ricci in weiten Teilen übernommen werden, beschreiben für Pico die Rückkehr der Seele zum Intellekt. Gleichzeitig beginnt Pico im ›Commento‹, sich die Kabbalah, die ihm zum ersten Zeugen einer uranfänglichen Offenbarung wird, anzueignen und ihre metaphorische Sprache auf das Christentum anzuwenden. Wie später Ricci kann Pico seine Erlösungsphilosophie im Symbolsystem der Kabbalah reformulieren.

In der ›Oratio de dignitate hominis‹ systematisiert Pico 1486 die Gedanken des ›Commento‹ und faßt sie in einer auch für Ricci programmatischen Weise zusammen. Sein Modell eines Seelenaufstiegs erweitert Pico in der ›Oratio‹ um eine Hierarchie der Wissenschaften, die einzelnen Erkenntnisformen zugeordnet werden. Während die Philosophie für Pico der Ratio zugehörig ist, wird die Theologie zu einer Disziplin, die auf Erleuchtung beruht und allein die Welt des Intellektes berührt. Den ehrgeizigen Plan einer allversöhnenden Universalphilosophie, die alle auseinanderstrebenden Weisheitslehren zusammenführt, verwirklicht Pico noch im selben Jahr in den 900 ›Conclusiones‹, die öffentlich diskutiert werden sollten. Zur Grundlage seiner Universalphilosophie wird Pico ein vergleichsweise schmales Gerüst von Basissätzen, die das Wissen, das die Seele zum Intellekt führen soll, zusammenfassen. Ricci wird dieses Konzept sehr attraktiv finden: Eine mit dem Intellekt verbundene Urtradition greift über die Vernunft hinaus und liegt allen Überlieferungen als Fundament zugrunde. Sie wieder ans Tageslicht zu bringen, ist Aufgabe des erleuchteten Philosophen. Pico reduziert alle verfügbaren Philosophien, die lateinisch-scholastische, die arabisch- und die griechisch-aristotelische Tradition, ebenso wie die Schriften der spätantiken Neuplatoniker, die chaldäischen Orakel und die Kabbalah auf eine Sequenz von Kernthesen, die je weiter sie sich in der Geschichte zurückbewegen, umso reiner die Urtradition spiegeln. Wie nach ihm für Ricci läßt sich für Pico in der Kabbalah die reinste Verkörperung dieser Tradition erkennen, der authentische Zeuge der inneren Offenbarung, die unter den Symbolen verborgen liegt. In den ›Conclusiones‹ dominiert die Epistemologie, die Pico schon im ›Commento‹ eingeführt hatte. Gott, erster Intellekt, *intellectus in habitu*, Seele und Materie begründen eine Kette von sich bedingenden Erkenntnis- und Daseinsformen, die in allen Kulturen auf eigene Weise umschrieben werden. Die Erlösung, so Pico, greift aus dem Intellekt auf die Gesamtheit der Seelen über und bindet sie erneut an die Sphäre der Intelligenzen. Die soteriologische Rolle Christi erklärt sich vor dem Hintergrund dieser Überlegungen. Über den Intellekt erhält Christus Zugriff auf die unteren Bereiche der Schöpfung. Auch das Mysterium der Erlösung erhält für Pico in der Kabbalah eine originäre, wenn auch symbolische Formulierung, deren gleichnishafte Sprache entschlüsselt werden kann. Punkt für Punkt läßt sich für Pico die Heilsgeschichte aus der Kabbalah gewinnen. Seine Exegese stellt Riccis Arbeit einen Rahmen zur Verfügung und gibt auch ihm die Möglichkeit, eine christliche Philosophie aus den Schriften der Kabbalah zu begründen.

Ein Jahr später, 1487, sieht sich Pico genötigt, seine Spekulationen in einer Apologie zu verteidigen. Vorteilhaft für die spätere Deutung Riccis formuliert er dabei seine Erlösungsphilosophie, die den Intellekt in den Mittelpunkt rückt und zum Zentrum des Inkarnationsereignisses macht, noch einmal in einer scholastischen Terminologie und begründet zugleich den methodischen Ansatz der Kabbalah in einer Weise, die für Ricci vorbildlich sein konnte. Auch gegenüber der Bilderverehrung bezieht Pico mit Argumenten Position, die sich ohne Brüche in das System Riccis einfügen werden.

Im Jahre 1489 fügt Pico seinen Werken einen Genesis-Kommentar hinzu, den ›Heptaplus‹, der seine hermeneutischen Überlegungen vertieft und um eine Vierweltenlehre und eine Theorie des Mikrokosmos bereichert, die schon in den vorausgegangenen Schriften vorbereitet, doch noch nicht ausgearbeitet waren. In der Abbildlichkeit des Menschen zum Makrokosmos und zum göttlichen Ebenbild Christi liegt für Pico die Vollkommenheit des Menschen begründet, ihr Verlust erklärt den Sündenfall. Christus, so Pico, stellt das Repräsentationsverhältnis über den Intellekt wieder her und sichert dem Menschen auf diese Weise das ewige Leben. Auch die historischen Episoden der Heilsgeschichte, die selbst wieder die kosmologischen Aspekte des Heilsgeschehens spiegeln, lassen sich dem Schöpfungsbericht abgewinnen. In Christus und der göttlichen Gnade erneuert sich die Seele des Menschen und bindet sich ein in eine Rückbewegung der Schöpfung zu ihrem Ursprung. Riccis Interpretation der Schöpfungsgeschichte wird dieser Auslegung Picos tief verbunden sein. Picos philosophische Exegese liefert ihm eine Folie, vor deren Hintergrund er selbst seine Interpretation entwickeln und, wie sich zeigen wird, auch abgrenzen konnte.

## I. Der Kommentar zu Benivieni: Das metaphysische Modell Picos

### 1. Das kosmologische Schema: Die *mens angelica*

Ein erster Zugriff auf die Metaphysik Picos erschließt sich im 1486 abgefaßten ›Commento‹ zum Canzone ›Amor dalle cui‹ Girolamo Benivienis.<sup>1</sup> Pico schreibt seinen Kommentar, noch bevor er die ›Conclusiones‹ in Angriff nimmt, und versteht ihn als Antwort auf die platonische Philosophie in Florenz, unter deren Werken für ihn die Schrift ›De amore‹ des Marsilius Ficinus im Vordergrund steht.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Die Frage ist natürlich berechtigt, ob ein Text, der sich selbst als Kommentar versteht, als Beleg einer eigenständigen Position, ja sogar einer Position, die als systemprägend in Betracht gezogen wird, dienen kann. Dulles, *Princeps Concordiae*, S. 13, billigt dem ›Commento‹ aus diesem Grund als Quelle nur eine geringe Bedeutung zu. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, S. 524, unterstreicht den referierenden Charakter des ›Commento‹ und sieht in ihm vor allem eine gegliederte Wiedergabe der Lehren des Marsilius Ficinus. Craven, *Giovanni Pico della Mirandola*, S. 95, betont die Eigenständigkeit des ›Commento‹, hält die in ihm getroffenen Entscheidungen jedoch mit Blick auf die spätere Werke Picos nicht für bedeutend. Zu einem ähnlichen Urteil gelangt Valcke, *L'itinerario filosofico di Giovanni Pico*, S. 218f. Raspanti, *Filosofia, Teologia, Religione*, S. 214f., dagegen spricht der ersten Schrift Picos eine systemkonstituierende Rolle zu. Pico, so Raspanti, adaptiert den Renaissanceplatonismus, ohne das Christentum aus den Augen zu verlieren, und entwickelt eine eigenständige Synthese, die seine weitere Philosophie begründet. Wer den intellektuellen Eigenwillen Picos im ›Commento‹ bestreitet, so Raspanti zurecht, befindet sich mit Blick auf die Parallelen in den späteren Werken im Erklärungsnotstand.

<sup>2</sup> Mit vollem Titel lautet das Werk ›Commento dello illustrissimo signor conte Joanni Pico Mirandolano sopra una canzone de Amore composta da Girolamo Benivieni cittadino Fiorentino secondo la mente et opinione de Platonici. Zurückgegriffen wird im weiteren auf Pico, *A Commentary on a Canzone of Benivieni*.

Er entwirft eine in seinen Augen kohärente Kosmologie und eine Erkenntnistheorie, in der die Widersprüche zwischen dem aristotelisch-arabischen und dem platonischen Modell zur Versöhnung gelangen sollen. Zugleich entsteht eine Anthropologie, die dem Menschen in der großen Rückbewegung des Kosmos zu seinem Schöpfer eine besondere Rolle zuweist. Ähnlich wie Marsilius experimentiert Pico mit philosophischer Mythenexegese und integriert auch Fragmente kabbalistischer Symbolik in das Spektrum mythologischer Bildsprache, um sein Modell einer *philosophia perennis* zu legitimieren.

Picos Kosmologie weicht nicht substantiell von den Gedanken des Marsilius ab. Den drei Formen der Existenz, kausal, formal und partizipierend, steht in der Schöpfung ein ähnlicher Ternar gegenüber, die unkörperlich-angelische Natur, die rationale Seele und die Körperlichkeit der sublunaren Welt.<sup>3</sup> Die Göttlichkeit, betont Pico, findet sich auf kausale Weise in Gott selbst, *formaliter* im Engel und innerhalb der Seele als Folge der Teilhabe an der Engelwelt.<sup>4</sup> Da Gott jeder Vielheit entbehrt, kann als erste Kreatur und damit als Weitergabe seiner Vollkommenheit zunächst nur *eine* angelische Wesenheit in Frage kommen, die als einzige und ungeteilte Wirkung der absoluten Ursache entspricht.<sup>5</sup> Sie ist, glaubt Pico, das Wort und der von den chaldäischen Orakeln proklamierte ›Sohn Gottes‹, der wie Pico hinzufügt, nicht mit dem ungeschaffenen *verbum* Christi identisch ist.<sup>6</sup> Die weitere Schöpfung bedarf der Paradigmen, die der Ausformung der Natur als Final- und Exemplarursachen dienen. Gott, in dem jede Unterscheidung unmöglich ist, schafft in der *mens angelica* die Welt der Ideen, die Urbilder aller Wirklichkeit.<sup>7</sup> Auch das Vorhandensein der Weltseele läßt sich für Pico begründen. Weil die sinnliche Welt nur beseelt vollkommen ist und nur

<sup>3</sup> Pico, *Commento*, ed. Garin, I, 1, S. 461f., I, 2, S. 463, ebenso Marsilius Ficinus, Über die Liebe, *Oratio prima*, c. 2, S. 18–25.

<sup>4</sup> Pico, *Commento*, I, 2, S. 463f., S. 463: *Sopra questi tre gradi è esso Dio autore e principio d'ogni creatura, la quale come in suo primo fonte ha la divinità essere causale e da lui immediatamente procedendo nella natura angelica ha el secondo essere, cioè formale. Ultimamente nell'anima razionale reluce dalla natura angelica a lei partecipata; però dicono i Platonici la divinità in tre nature consistere, cioè in Dio, nello Angelo e nell'anima razionale, infra quam niuna natura si può vindicare questo nome di divino se non abusivamente.* Einen Überblick über die Geschichte dieser im Neuplatonismus weitverbreiteten Dreiheit gibt z.B. Wallis, *Neoplatonism*, S. 32–34 u. S. 57–61, zur Angelologie des Marsilius, die für Pico grundlegend ist, der Überblick von Allen, *The Absent Angel*, passim.

<sup>5</sup> Pico, *Commento*, I, 3, S. 464f., S. 464: *Seguendo adunque noi la opinione di Plotino, non solo da' migliori platonici, ma ancora da Aristotile e da tutti li Arabi e massime da Avicenna seguitata, dico che Iddio ab aeterno produsse una creatura di natura incorporea ed intellettuale, tanto perfetta quanto è possibile e' sia una cosa creata.* Hierzu auch Plotin, *Enneades*, V, 3, 16 (*Opera*, Bd. 2), S. 328f.

<sup>6</sup> Pico, *Commento*, I, 4, S. 465f., I, 5, S. 466. Als Fundament z.B. *Oracles chaldaïques*, Fr. 94 (S. 89) und Fr. 108 (S. 93). Hierzu Dannenfeldt, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles*, S. 17, und Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, S. 398–400, zu den philosophischen Hintergründen Dillon, *The concept*, passim.

<sup>7</sup> Pico, *Commento*, I, 6, S. 466f.

eine einzige Beseelung die Vollkommenheit des ersten Intellektes, der *mens angelica*, abbildet, existiert eine einzige aus der Ewigkeit geschaffene Weltseele.<sup>8</sup> Während die Weltseele an den Ideen Anteil hat, verankern sich die Ideen formal im Engel und kausal in Gott.<sup>9</sup> Gott, *mens angelica* und Weltseele stehen für Pico in einem modalen Verhältnis zueinander, das ihre Wirklichkeit und Möglichkeit unterschiedlich gewichtet. Die *mens prima* betrachtet sich selbst, die Ideenwelt und die Dinge, die ihr untergeordnet sind, hin zum Vater als aktuell, hin zur Seele als noch zu verwirklichende und in sich selbst als wirklich und möglich. Die Weltseele erschaut ihre Aktualität im ersten Engel, findet ihren potentiellen Aspekt in der Körperwelt, und enthält in sich Möglichkeit und Wirklichkeit.<sup>10</sup>

Ein ähnliches Beziehungsgeflecht findet sich auf sublunarer Ebene. Die Elementenwelt hat ihren Ursprung in den Himmelskörpern, gründet sich formal in der Region zwischen Himmel und Erde und fristet in den subterranean infernalen Räumen allenfalls ein partizipierendes Dasein.<sup>11</sup> Der Dreiheit der Körperwelt steht die Einheit der Seele gegenüber, die als belebende Kraft keine Teilung zulässt.<sup>12</sup> Als Mikrokosmos hat der Mensch seinen Ort zwischen den Extremen. Er verfügt über zwei Körper, einen zerstörbaren Leib der Elemente, und einen zeitlosen Leib, das himmlische Fahrzeug aller Platoniker, der dem Formprinzip der Seele die angemessene materielle Grundlage liefert. Innerhalb der Seele existiert über den vegetabilen, sensitiven und rationalen Seelenteil hinaus ein intelligibler, angelischer Teil, der den Menschen mit der Engelwelt verbindet. Diese angelische Dimension des Menschen vollendet sich für Pico im *apex*, den Pico die Einheit der Seele nennt.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Pico, Commento, I, 7, S. 468f.

<sup>9</sup> Pico, Commento, I, 13, S. 480f.: *Arema a ricordari del primo fondamento da noi posto nel primo capitolo, come ogni cosa ha triplice modo d'essere, causale, formale, e participato. Bisogna adunque el simile essere delle idee, le quale in dio aranno essere causale, nell'Angelo formale, nell'anima razionale participato. In Dio dunque secondo e' Platonici non sono idee, ma lui è causa e principio di tutte le idee, le quali lui primamente produce nella mente angelica, come etiam chiaramente nelli Oraculi de Caldei si truova; e da esso Angelo n'è fatta partecipe l'anima razionale.*

<sup>10</sup> Pico, Commento, I, 9, S. 471–473, S. 472f.: *Queste tre operazione s'intendono per questo modo procedere da quella mente, che, per merito di quella parte chiamata atto, che è in lei, si rivolge verso il padre; per merito dell'altra detta potenza, condescende allo opificio delle cose inferiori; per merito dell'una e dell'altra insieme in se stessa si ferma.*

<sup>11</sup> Pico, Commento, I, 10, S. 473–475.

<sup>12</sup> Pico, Commento, I, 10, S. 477.

<sup>13</sup> Pico, Commento, I, 12, S. 478f., S. 479: *Quarto, è la parte razionale, la quale è propria de gli uomini e de gli animali razionali, e da' Peripatetici latini è creduta essere l'ultima e la più nobile parte dell'anima nostra, cum nondimeno sopra essa sia la parte intellettuale ed angelica, per la quale l'uomo così conviene con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie. El sommo di questa parte intellettuale chiamano e' Platonici unità della anima, e vogliono essere quella per la quale l'uomo immediatamente con Dio si congiunge, e quasi con lui convenga, come per la parte vegetativa conviene con le piante.*

## 2. Fall und Wiederherstellung des Menschen im angelischen Geist

Die von Gott in der Schöpfung angelegte Ordnung wird im Sündenfall in Frage gestellt. Die Weltseele, so Pico, hat auf die Materie nur bedingt Zugriff, ihre Veränderlichkeit entzieht sich ihrem Einfluß.<sup>14</sup> Um zu den Ideen zu gelangen, bleibt der Mensch jedoch zunächst an die Materie gebunden.<sup>15</sup> Während es den stellaren Seelen gegeben ist, ihrem Intellekt zu folgen und gleichzeitig den ihnen zugeordneten Körpern als Bewegungsinstanz zu dienen, bleibt der sublunaren Seele diese Fähigkeit versagt. Sie entbehrt, so formuliert es Pico, seit ihrem Fall in die Materie der Zweiheit der Gesichter und orientiert sich entweder an der intelligiblen Welt oder der sinnlichen. Beide Welten stehen sich als Gegensätze gegenüber. Wie die sinnliche Erfahrung die intelligible blockiert, ist ein Mensch, der in die Welt der Ideen entrückt wird, oft mit körperlicher Blindheit geschlagen.<sup>16</sup> Warum der Mensch diesem Zustand verfallen konnte, beantwortet Pico nicht. Dennoch beschreibt er eine aus dem Lot geratene Schöpfungsordnung, in der ursprünglich jede Instanz zum Teil eines übergeordneten Zweckzusammenhangs werden sollte. Die revoltierenden Engel wenden sich von ihrem Schöpfer ab, entziehen sich der Gewalt der Vorsehung und zerbrechen die Harmonie der Schöpfung. Ebenso verliert auch der Mensch in seiner Gier nach dem Wissen um Gut und Böse den Kontakt zur Vorsehung, die ihm von Seiten der Engel zugedacht war und begibt sich auf eine tierhafte Ebene.<sup>17</sup> Ein ähnliches Bild zeigt sich für Pico in der Seele selbst. Die Imagination, die der Ratio unterstellt sein sollte, verselbständigt sich, ebenso wie sich die Ratio der Führung des Intellektes entzieht und sich damit der Irrtumfähigkeit aussetzt.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Pico, Commento, I, 10, S. 475.

<sup>15</sup> Pico, Commento, III, 3, S. 526.

<sup>16</sup> Pico, Commento, III, 4, S. 527–531, S. 527: *Ma l'altre anime più imperfette, che non hanno li occhi se non in una parte di loro, è necessario che, se si volgano con quella parte dalla quale sono ocutate al corpo, l'altra, che è senza occhi, rimanga volta verso l'intelletto, e così rimangano prive della visione delle cose intellettuali.* Hierzu auch Bacchelli, Giovanni Pico e Pier Leone, S. 121f. Ein Zugriff auf dieses Motiv, der über Plotin hinausgreift, ergab sich für Pico vielleicht aus Avicenna und der ›Theologia Aristotelis‹, dazu De Smet, La doctrine avicennienne, passim, und im folgenden Kapitel.

<sup>17</sup> Pico, Commento, Stanza prima, S. 538–540.

<sup>18</sup> Pico, Commento, Stanza prima, S. 540f.: *Similmente insino che Adamo alla obbedienza de' superiori si sottopose ed al divino precetto e consiglio non rebellò, fu e felicissimo e dominatore di tutti gli animali, e l'uno e l'altro perse quando, per cupidità di assomigliarsi per la scienza del bene e del male a esso Dio, e quasi per questa via dal suo governo come di quello più non bisognoso liberarsi, gustando el vietato frutto devì dal divino comandamento. Questo medesimo ordine si vede nel picciol mondo, cioè nell'anima nostra, nella quale le inferiori potenzie dalle superiore sono corrette e ammaestrate, e, mentre a loro credono, senza errore procedono in ogni loro opera. Corregge la immaginativa spesso li errori de' sensi esteriori; la ragione ammaestra la immaginativa, e la ragione dallo intelletto è illuminata, né mai in errore con cade se non quando, o la immaginazione troppo proterva alla ragione non presta fede, o la ragione dallo intelletto adversa nelle sue proprie forze troppo si confida.* Dazu auch II, 3, S. 489.

Die sich im ›Commento‹ anschließenden Ausführungen Picos, die die Liebe und Schönheit zum Thema haben, sollten vor dem Hintergrund des Sündenfalls gelesen werden. Beide werden zu Bestandteilen einer Rückführung des Universums zu seinem Schöpfer, zu einem Restitutionsprozeß, der die Wiederherstellung eines verlorenen, doch von Gott als natürlich angesehenen Zustandes zum Ziel hat. Liebe ist für Pico nicht, wie es vordergründig scheinen könnte, eine von Gott angestoßene Vollendung des Menschen, die einen von Anfang an angelegten kreatürlichen Prozeß zu seinem Abschluß bringt.<sup>19</sup> Liebe bereinigt im ›Commento‹ einen Mangel, ein aus der gebrochenen Schöpfung resultierendes Defizit, und überbrückt Schritt um Schritt die Kluft, die zwischen dem Schöpfer und seiner Kreatur besteht. Auch die Schönheit definiert sich aus diesen Prämissen. Sie wird zum Zeugnis nicht der vollkommenen, sondern einer erneuerten Ordnung.

Die Objekte der Schönheit gliedern sich für Pico nach den Seelenvermögen, die auf sie ausgerichtet sind. Über den Objekten der sinnlichen Liebe stehen die Ideen als Objekte der himmlischen Liebe.<sup>20</sup> Ihre Schönheit hat, wie das bisherige Modell erwarten läßt, ihre Ursache in Gott, ihre formale Existenz im angelischen Geist und erhält in der Seele eine Form der Teilhabe. Engel und Seele verhalten sich im System Picos zueinander wie Intellekt und Ratio. Die *mens angelica* ist im Besitz der formalen Wirklichkeit der Idee, die Seele erlangt im im Begriff lediglich ein Abbild der Ideen.<sup>21</sup> Eine vergleichbare Bild-Abbild-Relation kann in der sinnlichen Welt ausfindig gemacht werden. Die Weltseele bewegt den Weltkörper und liefert dem sublunaren Bereich die kreativen Formen; die irdische Schönheit gewinnt eine ursächliche Form der Existenz daher in der Weltseele und ihre formale Existenz in der sichtbaren stellaren Sonne. Die Vielheit der sublunaren Welt hat an der Schönheit lediglich Anteil.<sup>22</sup> Pico kann die verschiedenen Grade der Wirklichkeit, die sich im Universum finden lassen, in einem Bild zusammenfassen, auf das er immer wieder zurückgreifen wird, der Metapher der Sonne. Gott als ungeschaffene Sonne teilt sich in drei Spiegeln mit, die von Stufe zu Stufe matter werden, dem angelischen Geist, der Seele und dem Körper.<sup>23</sup> Der abstrahierte Begriff der Schönheit, die *imago*, die

<sup>19</sup> So Monnerjahn, Giovanni Pico della Mirandola, S. 70f. Zur Rolle der Liebe im ›Commento‹ auch Fumagalli Beonio Brocchieri, Pico della Mirandola, S. 87–96, Ebbersmeyer, Sinnlichkeit, S. 99–107, und im Vergleich mit Marsilius Ficinus McGinn, *Cosmic and Sexual Love*, S. 198–209.

<sup>20</sup> Pico, *Commento*, II, 9, S. 497f., II, 10, S. 498f. Als Parallele Marsilius Ficinus, *Über die Liebe*, *Oratio secunda*, c. 7, S. 60–65.

<sup>21</sup> Pico, *Commento*, II, 12, S. 500f., S. 500: *Di che possiamo concludere lo amore della bellezza dell'anima essere non già amore celeste perfettamente, ma perfetta e propinqua immagine di quello, ove prima si truova appetito della ideale bellezza, il che è necessariamente nella prima mente la quale, senza mezzo, Iddio della bellezza delle idee veste ed adorna.*

<sup>22</sup> Pico, *Commento*, III, 1, S. 523f.

<sup>23</sup> Pico, *Commento*, Stanza sesta, settima e ottava, S. 576f.

der Ratio und der Seele zuteil wird, läßt sich dabei dem Sonnenlicht vergleichen, das sich unter Wasser spiegelt.<sup>24</sup>

Im Einzelkommentar zu den Stanzas Benivienis erörtert Pico den Aufstieg des Menschen im Modell einer siebenstufigen Jakobsleiter, die mit der Anglizierung des Menschen im Intellekt endet.<sup>25</sup> Die Erkenntnis schreitet von Stufe zu Stufe. Das aus dem Raum gewonnene Bild der Vorstellung wird durch die Imagination auf eine nicht- räumliche Ebene gehoben. Was noch im imaginären Vermögen als Abbild der räumlichen Außenwelt erschien, erhält seine wahre Bildhaftigkeit mit zunehmender Abstraktion als Begriff, der aus der Idee seine Wirklichkeit gewinnt. Zum Träger der Abstraktion wird für Pico der *intellectus agens*, den Pico zunächst nur als seelisches Vermögen deuten will. Auch wenn sich für viele Aristoteliker, betont Pico, auf dieser Stufe schon ein Ende der menschlichen Erkenntnis abzeichnet, haben weder Griechen noch Araber in Wahrheit eine solche Lehre vertreten. Es existiert noch eine höhere Stufe der Erkenntnis. Die Seele in der ihr entsprechenden Erkenntnisform, der Rationalität, erkennt, daß sich aus der Materie nur partikulare Sachverhalte gewinnen lassen und daß das *universale* in Folge eines Lichtes produziert wird, das ihr selbst innewohnt. Nicht aus der Außenwelt wird ein Begriff abgeleitet, sondern er wird unter Mithilfe einer Idee produziert. Schritt für Schritt nimmt die Seele wahr, daß sie am Intellekt Anteil hat. Die himmlische Liebe, so Pico, verläßt in ihrem Aufstieg zu Gott endgültig die Ebene des Bildhaften, doch solange die Seele in ihrer Individualität verharrt, kann ihr die vollkommene Fülle nicht zuteil werden.<sup>26</sup> Ihre niederen Fähigkeiten bleiben an Bilder gebunden. Je vollendeter das Bild in der Ratio in Erscheinung tritt, desto näher findet sich die Seele am Intellekt und desto weiter entfernt sie sich von ihrem Vorstellungsvermögen. Für Pico lassen sich Ratio und Seele mit dem möglichen Intellekt der arabisch-aristotelischen Philosophie identifizieren. Deduzierte Begriffe liegen unter dieser Voraussetzung als potentielle Größen vor, die ihre Wirklichkeit erst durch den angelischen Intellekt und Gott erhalten. Die Idee dagegen kann nur frei von jeder sinnlichen Sphäre erschaut werden.<sup>27</sup> Zum Objekt der Vereinigung mit der angelischen *mens* und damit dem Träger der Ideen wird, unter-

<sup>24</sup> Pico, *Commento*, Stanza sesta, settima e ottava, S. 579. Es sind kollektive Bilder wie diese, die die kabbalistische Symbolik adaptierbar werden lassen.

<sup>25</sup> Die Nähe dieses Aufstiegschemas zu mittelalterlichen Itineraren ist kaum zufällig, wie Raspanti, *Filosofia, Teologia, Religione*, S. 108–111, zurecht deutlich macht. Zum Vergleich z.B. *Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum*, zu sieben erkenntnisgebundenen Schritten I, 6 (deutsch u. lateinisch, S. 56–61), zur Jakobsleiter I, 9 (S. 62–65), und passim.

<sup>26</sup> Pico, *Commento*, Stanza sesta, settima e ottava, S. 566–569, S. 569: *Di poi da sè all'intelletto proprio ascendendo è nel quinto grado, ove la celeste Venere in propria forma e non immaginaria, ma non però con totale plenitudine della sua beltà, che in intelletto particolare non cape, se gli dimostra*. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, S. 548–550, konstatiert bezeichnend, daß im ganzen Werk Picos keine Beschreibung einer Einung der Seele mit Gott ausfindig zu machen sei.

<sup>27</sup> Pico, *Commento*, Stanza quarta, S. 554f.

streicht Pico, daher nicht die individuelle oder kosmische Seele, sondern ihre eigentliche Verwirklichung, der partikuläre Intellekt im Menschen, der im Individuum anwesende erkenntnissetzende Aspekt der *mens angelica*. Die Seele, sagt Pico am Ende seiner Jakobsleiter, kennt keine letzte Stufe, keinen *sabbato*, sie bleibt, ohne im Intellekt aufzugehen, auf einer unteren Stufe zurück; sie verharrt, so Pico, *am Vater*, doch gelangt nicht *in den Vater*.<sup>28</sup>

Eine weitere Grundidee des ›Commento‹, die im Modell einer umfassenden Restitution des gefallen Kosmos eine tragende Rolle spielt, ist die Vereinigung der geschlechtlichen Komplementäre, die auf allen Ebenen der Wirklichkeit ihre Entsprechungen erhält. Schon der Wunsch nach sexueller Vereinigung, glaubt Pico, enthüllt im Fall des Menschen auf einer sekundären und abbildlichen Ebene die Zielrichtung, die dem Menschen vorgegeben ist.<sup>29</sup> Erst wenn das Vorstellungsbild von der Sinnlichkeit abstrahiert ist, erschließen sich ihm der Annäherung würdigere Gegenstände. Nur wenigen widerfährt es, so Pico, die rein körperliche Schönheit in eine begriffliche Schönheit zu verwandeln, die auf Formalursächlichkeit und Abstraktion beruht, und sich auf eine höhere Stufe zu begeben. Einer noch geringeren Anzahl ist es vergönnt, die aus dem Körper geschaut Schönheit des Begriffes weiter zu konvertieren. Diese Begnadeten lassen alle Aspekte der menschlichen Liebe, der körperlichen wie der rationalen, zurück, lösen ihre Seele vom Leib und binden sich an den Intellekt. Mit Hilfe des Intellektes verwandeln sie sich in einen Engel. Im Intellekt, wie Pico umschreibt, fliegen sie hinauf in den intelligiblen Himmel und ruhen in den Armen des Vaters.<sup>30</sup> Diese letzte Annäherung an Gott bleibt dem Engel

---

<sup>28</sup> Pico, *Commento*, Stanza sesta, settima e ottava, S. 569f., S. 569: *De la quale avida e sitibunda l'anima cerca el proprio e particolare intelletto alla universale e prima mente congiungere, prima della creature, albergo ultimo e universale della ideale bellezza. Al quale pervenendo grado in ordine sesto, termina el suo cammino, nè gli è licito nel settimo, quasi sabbato del celeste amore, muoversi più oltre, ma quivi debbe come in un suo fine a lato al primo Padre, fonte della bellezza, felicemente riposarsi.* Zu den Bedingungen des Seelenaufstiegs auch *Commento*, III, 4, S. 530f., II, 24, S. 517, II, 7, S. 493f., II, 23, S. 515f., II, 24, S. 516f. Von Bedeutung ist für Pico neben den bekannten Unterscheidungen, die Boethius in ›*De consolatione philosophiae*‹ einführt, die Theorie der Vorsehung, wie sie von Moses Maimonides und Levi ben Gerschon entwickelt wird. Beide jüdischen Philosophen unterscheiden zwischen einer Vorsehung, die sich im Intellekt begründet, und dem *Fatum*, das sich mit der materiellen Kausalität verbindet. Das Böse erklärt sich für beide daher zuerst als Abkehr vom Intellekt, als Erfahrung der Materialität und ein Ausbleiben der Vorsehung. Pico und, wie wir sehen werden, auch Ricci, waren diese Theorien wohlbekannt. Dazu auch Wirszubski, *Giovanni Pico's Book of Job*, S. 195–198.

<sup>29</sup> Pico, *Commento*, III, 2, S. 524f.

<sup>30</sup> Pico, *Commento*, III, 2, S. 525f., S. 526: *Poi da questo amore, se va di perfezione in perfezione crescendo, giugne l'uomo a tal grado che, uniendo l'anima sua in tutto con l'intelletto e di uomo fatto angelo, di quello angelico amore tutto infiammato, come materia dal foco accesa e in fiamma conversa alla più alta parte del mondo inferiore si lieva, così lui da tutte le sorde del terreno corpo espurgato e in fiamma spirituale dalla amorosa potenza transmutato, insino allo intelligibile cielo volando, nelle braccia del primo padre felicemente si riposa.*

und Intellekt vorbehalten, denn er allein, wie wir sahen, kann als Sohn Gottes angesprochen werden.

### 3. Die symbolische Sprache und ihre Überlieferung

Um Picos Einordnung der kabbalistischen Symbolsprache in ein System pansophischer Mythologie richtig zu beurteilen, ist es sinnvoll, den Blick auf die im ›Commento‹ nur sporadischen Bemerkungen Picos zur Hermeneutik und zur Idee des Zeichens zu lenken, die einige zu ehrgeizige Interpretationen hervorgerufen haben.<sup>31</sup> Die Vorgänge, die eine Vereinigung mit dem Intellekt, die letzte Entgrenzung, die die Welt der Seele hinter sich läßt, beschreiben, können dem einfachen, vom Körper kontrollierten Verstand nicht vermittelt werden.<sup>32</sup> Bereits im ›Commento‹ entwickelt Pico die Vorstellung einer arkanen und geschlossenen Überlieferung, die das Wissen über die *intelligibilia* nur in mündlicher Form weitergibt. Schon Christus, hatte Origines gezeigt, hat die wahren Geheimnisse nur den Verständigen offenbart, wie die gesamte Philosophie des Pseudo-Dionysius bestätigt, die in den Evangelien keine Erwähnung findet. Auch das Judentum kennt eine Geheimlehre, die sich im Inhalt mit der geheimen christlichen Überlieferung deckt, die Kabbalah. Beiden Entwürfen, dem jüdischen und christlichen, ist gemeinsam, daß sie den gewöhnlichen Menschen allein die *corteccia* bieten, während sie dem intellektuell entwickelten Menschen die Kerne zukommen lassen.<sup>33</sup> Pico selbst differenziert nicht zwischen Symbol oder Allegorie, sondern spricht vom enigmatischen *velamen* oder von poetischer Fiktion, die die tiefere Wahrheit der Theologie verbergen sollen.

<sup>31</sup> Zu nennen ist hier vor allem die umfangreiche Interpretation von Thumfart, Die Perspektive, S. 21–36, S. 47–52, die weitgehend frei von Quellenkenntnis, doch mit harscher Kritik an den Arbeiten der italienischen Forschung, in Pico eine Kabbalah als ›Hermeneutik der Wahrscheinlichkeit‹ zu postulieren versucht. Thumfart glaubt, Picos Kabbalah begründe einen nur ›methodischen‹ Zugriff ›individueller Semiose‹, ihr Ziel sei es ›innerseelische Magic‹ (S. 452–458) zu betreiben. Eine Auseinandersetzung mit den weiter unten genannten Arbeiten Moshe Idels, Chaim Wirszubskis und Fabrizio Lellis und den in den folgenden Kapitel zu Ricci genannten Texten dürfte vergleichbaren postmodernen Interpretationen die Grundlage entziehen.

<sup>32</sup> An dieser Auffassung wird Pico bis zum Ende festhalten. Zum *testimonium* noch seinen unveröffentlichten Psalmenkommentar Pico, Expositiones in Psalmos, zu Psalm 18, lateinisch und italienisch, S. 190f.

<sup>33</sup> Pico, Commento, Stanza ultima, S. 580f., S. 580: *Fu opinione degli antichi teologi non si dovere temeramente pubblicare le cose divine e e' secreti misterii, se non quanto di sopra n'era permesso; però finge el Poeta sè, come quasi apparecchiato a ragionare più oltre, essere da Amore ritratto e da lui essergli comandato che al vulgo de' misterii amorosi solo la corteccia monstri riservando le midolle del vero senso agli intelletti più elevati e più perfetti, regula osservata da chiunque delle cose divine appresso gli antichi ha scritto.* Daß das Beharren auf einer symbolischen Sprache bereits hier für Pico zum Dreh- und Angelpunkt seines Theologieverständnisses wird, hat als erster Wind, Die heidnischen Mysterien, S. 28–33, hervorgehoben.

An anderer Stelle des ›Commento‹ erörtert Pico, welche Bedeutungsebenen sich seiner Auffassung nach unterscheiden lassen und in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Sie erhalten eine ontologische Begründung. Nur scheinbar und vordergründig begibt sich das Intelligible, wenn es vermittelt wird, hinab auf die Ebene des Rezipienten. Beschreiben die heiligen Texte die Vereinigung der niederen und höheren Welt in Metaphern, verkörperlicht sich die geistige Welt nicht. Im Gegenteil, betont Pico, die körperliche Wirklichkeit nähert sich der Seele und dem engelischen Geist und erfährt aus ihr eine Vergeistigung.<sup>34</sup> Der Intellekt ist nicht auf Symbole angewiesen. Jeder Vermittlung der Wahrheit, die in Symbolen erfolgt, kann ein untergeordneter Rang eingeräumt werden. Gleichzeitig ermöglicht das Zeichen seinem Rezipienten, so Pico, ein Verständnis der geistigen Wahrheit und einen Aufstieg zum Reich des Intellektes.<sup>35</sup> Ein weiterer Aspekt des Zeichens ist seine synthetische Kraft: Die Wahrheit des Intellektes kann zahlreiche Veräußerlichungen erhalten, die sich alle auf ein Fundament zurückführen lassen. Die pythagoreische, chaldaische oder kabbalistische Überlieferungen in ihren mythologischen oder okkulten Bildsystemen reduzieren sich auf eine Grundlage und lassen sich daher miteinander vereinigen. Eine Brücke ist für Pico zwischen den Kulturen geschlagen, und diese Brücke ist die Wahrheit des engelischen Geistes.

#### 4. Die Erlösung in Gestalt der Kabbalah

Die Rolle des engelischen Geistes und ersten Intellektes in der Schöpfung der untergeordneten Welt erhält im ›Commento‹ Umschreibungen, die der Kabbalah entnommen werden.<sup>36</sup> Auch die kabbalistischen Glossare veranschaulichen die wechselseitigen Beziehungen der Sefirot Binah, Chessed, Tipheret, Jesod

---

<sup>34</sup> Pico, Commento, Stanza prima, S. 542: *Tocca el Poeta qui uno solenne detto de' teologi e metafisici, ed è che ogni volta che si dice qualche virtù superiore in noi descendere, non si de' intendere che lei dalla sua sublimità scendendo si ponga in loco più inferiore per congiungersi a noi, ma tira noi per la virtù sua a sè e il suo descendere in noi è uno fare ascendere noi a sè, perché altrimenti di tale coniunzione ne resulterebbe imperfezione a quella virtù e non perfezione a chi la riceve. E quello che inganna la comune immaginazione de' vulgari è el concepersi la coniunzione della cose spirituali essere simile a quella della cose corporali le quali si congiungono per approssimazione di sito e di loco.*

<sup>35</sup> Zu diesem zentralen Aspekt der bildhaften Rede auch sehr gut Roulier, Jean Pic de la Mirandole, S. 128–130.

<sup>36</sup> Zu Picos kabbalistischem Literaturkanon und seinen Kenntnissen arabisch-hebräischer Literatur allgemein Wirszubski, Pico's Encounter, S. 53–65, Lelli, Pico tra filosofia ebraica e ›qabbala‹, passim, mit einer vielleicht vollständigen Liste aller Manuskripte, und scheinbar unabhängig davon Tamani, I libri ebraici di Pico della Mirandola, passim, außerdem Baccelli, Giovanni Pico e Pier Leone, S. 1–36, kurz auch Ruderman, The Italian Renaissance, S. 400–402, fehlerhaft dagegen Kieszkowski, Studi sul Platonismo, S. 105–107. Eine wichtige Ergänzung, die Schriften des Isaak Albalag, liefert Zonta, Due Note, S. 143–147. Ausführlich zur Rolle des ›Sefer Bahir‹ im Werk Picos jetzt Saverio Campanini in seiner Einleitung, The Book of Bahir, S. 86–99.

und Malchut, wie wir in den folgenden Kapiteln genauer sehen werden, in den Bildern der Quelle, des Wassers, Stroms, Bachs, Sees und Brunnens. Wie Venus im Wasser geboren wird, so Pico, entsteht die Schönheit aus der ungeformten Substanz.<sup>37</sup> Ihre Kraft aber erhält sie aus der Welt des engelischen Geistes. Jeder Wasserstrom, der sich aus einer Quelle ergießt, gibt einen Hinweis auf die *vive acque* der Kabbalah, die sich aus Gott, der unsterblichen Quelle, herabbegeben in den engelischen Geist, um von dort weiter in die Weltseele zu fließen.<sup>38</sup> Wie der Psalmist sagt, sind es die Wasser noch oberhalb des Himmels, mit deren Hilfe Gott die Welt gründet.<sup>39</sup> Die Seele, die mit der Kraft des engelischen Geistes in Berührung kommt, wendet sich von der sinnlichen Welt ab. Sie trinkt, wie Pico es umschreibt, aus dem Fluß der sublunaren Welt und sehnt sich doch nach dem See der Schönheit, der direkt aus der wahren Quelle genährt wird.<sup>40</sup>

Eine zweite Möglichkeit, kabbalistische Symbole zur Anwendung zu bringen, bietet Pico die Beschreibung der mystischen Verklärung, die dem Menschen zuteil wird. Das intellektuelle Vermögen des Menschen, das zu seiner Vollendung gelangt, läßt alle untergeordneten Seelenvermögen, alle weiteren *operationes* der Seele, verkümmern und den Menschen wie einen Toten erscheinen. Eben der Tod jedoch, so Pico transformiert den Menschen, wie Henoch in Metatron, in ein engelisches Wesen, in einen Engel der Göttlichkeit.<sup>41</sup> Die Platonische Mythologie rückt, wie Pico hinzufügt, die Erzählungen von Admetos und Alcestis, von Orpheus und Eurydike in einen ähnlichen Kontext:<sup>42</sup> Ohne völlige Trennung, ja ohne Absterben aller anderen seelischen Fähigkeiten ist der einzelne im Menschen anwesende Intellekt nicht in der Lage, sich der *mens angelica* anzuschließen. Die Transformation der Seele läßt sich

<sup>37</sup> Pico, Commento, II, 18, S. 509f., S. 510: *Per dichiarazione di questo misterio è prima da presupporre che la materia, cioè quella natura informe della quale abbiamo detto essere composta ogni creatura, è da 'teologi molte volte significata per l'acqua in continuo flusso e facilmente recettiva d'ogni forma. Lungo sarebbe se io volessi addurre tutti i luoghi, e della sacra scrittura mosaica ed evangelica e delle sacre lettere de' gentili, ove da loro per l'acqua è significata questa natura.*

<sup>38</sup> Pico, Commento, Stanza quarta, S. 559f., S. 559: *Per lui el fonte immortale... Per el fonte immortale intende Dio e è nome attribuito a lui ancora dagli antiqui cabalisti, e, se amore non fussi, non descenderebe da questo fonte la inestimabile copia delle vive acque che, prima nell'angelica mente, ricevute d'indi poi, pure per amore, nell'anima piovano, dalla quale per el moto de' cieli si produce ciò che nel sensibile mondo di nuovo appresso a noi si genera.*

<sup>39</sup> Pico, Commento, II, 19, S. 510f.

<sup>40</sup> Pico, Commento, Stanza sesta, settima e ottava, S. 574: *Nè in sé o per sé potria l'anima a sufficienza possedere quel lume di bellezza che da sè non ha ma solo per dono comunicazione d'altrui, se a colui non ritorna che di quello lei ha fatto partecipe, el quale essendo particolare fiume, se la sua sete vorrà in tutto estinguere, bisognerà che al primo mare di beltà da esso fonte immediatamente emanante si conduca, imitando el Poeta nostro che, cominciando ne la sesta stanza a disporre e' gradi di questa scala sopra la quale da terra al cielo si ascende, non prima si fermò col verso che al primo bene la condusse.*

<sup>41</sup> Pico, Commento, Stanza quarta, S. 554.

<sup>42</sup> Symposium, 179 b–d.

als Verbrennung beschreiben, an deren Ende eine neue, im Feuer gewachsene Seele steht. Einem Brandopfer vergleichbar gibt sich die Seele dem Vater hin, und wird, unterstreicht Pico, zum Tempel Salomos, dem Schatzhaus und der Wohnung der Göttlichkeit geführt.<sup>43</sup> Das letzte Bild einer vollendeten Einung zeichnet der Tod durch den Kuß, jenes dem ›Moreh Nebuchim‹ des Maimonides und dem Talmud entnommene Gleichnis einer völligen Entgrenzung in Gott.<sup>44</sup> Berücksichtigt man, daß sowohl Metatron als auch der Tempel Salomos im Kodierungssystem der Kabbala mit den Sefirot Tipheret, Jesod und Malchut assoziiert werden, zeigt sich im ›Commento‹ ein erstes improvisierendes Spiel mit Symbolen der jüdischen Mystik, das ausbaufähig erscheint und hilft, spätere Adaptierungen zu entschlüsseln.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Pico, Commento, Stanza quarta, S. 554: *E però se el divino e celeste amore, del quale lo autore parla, è desiderio intellettuale, come fu dichiarato nel secondo libro, nè a tale essere si può passare se prima quanto alla umana parte dell'anima non si muore, meritamente dice el Poeta che mentre el core, cioè l'anima umana che nel core alberga, arde nello amoroso foco, muore per quello ardore, ma in quello morendo non manca, anzi cresce, perchè da quel foco quasi santissimo olocausto tutta abruciata, sacrificata al primo Padre fonte della bellezza, per ineffabile grazia al tempio di Salomone d'ogni ricchezza spirituale ornato, vero abitaculo della divinità, felicemente si conduce; inestimabile dono di amore, che fa li uomini equali alli angeli, admirabile virtù che per la morte a noi dona la vita.*

<sup>44</sup> Pico, Commento, Stanza quarta, S. 557f. Hierzu im folgenden Kapitel.

<sup>45</sup> Auf kabbalistische Motive greift Pico in der metaphysischen Deutung des Paradieses zurück, deren Ausgangsbilder er Marsilius' Kommentar zum Symposium entnimmt (Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, Oratio sexta, c. VII, S. 200–215). Die Liebe, Eros, so Marsilius, wird aus dem Mangel geboren, aus Penia, der noch ungeformten Substanz, und aus dem Überfluß, aus Poros, dem sich der Glanz der Ideen repräsentiert. Zum Ort der Geburt wird der Garten des Zeus. Pico bringt diese Bilder mit der Formung des angelischen Geistes in Verbindung. Solange er als Substanz noch keine Gestalt gewonnen hat, so Pico, zeigt sich der Engel als *jardino*; durch den Hinzutritt der Ideen, der Bäume des Gartens, wandelt der Garten sich zum ›Paradies‹ und damit zur liebenden *mens angelica*, die aus Ideen und Substanz begründet wird und den Schöpfungsprozeß fortführt. So ist das Paradies, glaubt Pico, nicht allein ein spiritueller Ort der Kontemplation, sondern eine intelligible Entität (Pico, Commento, II, 13, S. 501–504). Die Parallelen zur Kabbalah sind augenfällig: Baum und Garten spielen eine eigene ontologische Rolle, ihre Beziehung ist gleichbedeutend mit einer Verbindung dieser Prinzipien. Auch der Garten und das Paradies im Sinn des Wortes sind zwei zu unterscheidende Größen. In den Glossaren der Kabbalah, die wir unten noch ausführlich kennenlernen werden, bezeichnet *Eden* die zentrale mikrokosmische sechste Sefirah Tipheret, *Gan*, der Garten, als davon zu unterscheidende Wirklichkeit, die Shechinah, die zehnte Sefirah. Die Verbindung beider ermöglicht den Strom der Gnade, der sich in die unteren Sefirot und in die sublunare Welt ergießt. Dazu Commento, II, 13, S. 501–504. Nennt Pico im weiteren, Commento, Stanza tertia, S. 549f., die Ideen innerhalb des angelischen Geistes, dem Paradies, die ›lebenden Zweige‹, liegt die Assoziation des Sefirot-Schemas, das sich in seiner Gänze in der sechsten Sefirah Tipheret repräsentiert, ähnlich nahe.

## II. Die ›Oratio de dignitate hominis‹: Die Erlösung im ersten Intellekt

### 1. Die Rückkehr zu Gott im Cheruben

Noch im Jahre 1486 entwirft Pico jene Rede, die ihm den größten Ruhm einträgt, die ›Oratio de dignitate hominis‹. Als rhetorisches Glanzlicht sollte sie die große öffentliche Disputation der 900 Thesen in Rom eröffnen, doch läßt deren Scheitern die ›Oratio‹ zu einer Schreibtischübung werden. Pico gibt eine Zusammenfassung seiner philosophischen Programmatik, die der Sammlung der Thesen als Fundament und diskursiver Rahmen dienen soll. Die Vorgaben des ›Commento‹ bleiben in ihrer Substanz dabei unverändert, werden jedoch einer christlicheren Terminologie angenähert. Im Mittelpunkt der ›Oratio‹ steht, wie schon häufig hervorgehoben wurde, der Mensch als Spiegel der Schöpfungsordnung und seine Willensfreiheit. Weite Teile des Werkes widmet Pico einer Apologie der Magie und Kabbalah, die er als Teil einer christlichen Weltphilosophie proklamiert, ohne daß er dabei kabbalistische Inhalte an zentraler Position in den philosophischen Gedankengang einflechten würde.

Liest man die ›Oratio‹ gemeinsam mit dem ›Commento‹, lassen sich eine Reihe von bekannten Ansätzen Picos entdecken. Der Mensch tritt einer Abfolge von Größen gegenüber, die ihn weiter ausformen, den *causae seminales*, die im angelischen Intellekt ihren Abschluß erhalten. Der Mensch hat die Wahl, sich für eine der exemplarischen Ursachen zu entscheiden, die im Engel ihren Ort haben, und sich in ihm zu verwirklichen. Die mögliche Seele erhält aus dem angelischen Intellekt ihre Form und vollendet ihre Schöpfung auf diese Weise selbst. Ihre völlige Potentialität ist zugleich auch das Geheimnis ihrer Willensfreiheit.<sup>46</sup> Wie im ›Commento‹ identifiziert Pico auch in der ›Oratio‹ die rationale Seele und mit dem möglichen Intellekt des Aristotelismus und der arabischen Aristoteliker. Erst die Verwirklichung des Intelligiblen im Rationalen und damit gleichsam die Vereinigung beider ermöglicht es dem Menschen, selbst zu einem Teil der Engelwelt zu werden. Die Natur des Menschen ist seine Freiheit; ihrer völligen Verwirklichung in der Erleuchtung durch den Engel und in der Annahme auch der höchsten Seminalgründe entspricht also zugleich die vollkommene Verwirklichung seiner freien Natur. Das *liberum arbitrium* gelangt zu sich selbst in einer Unterordnung unter den Willen des Intellektes, der

---

<sup>46</sup> Zitiert wird nach Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, übersetzt von Norbert Baumgarten, S. 2f., S. 4f., S. 6f.: So heißt es S. 6: *Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspicies inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honoratusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.*

Instanz der Vorsehung.<sup>47</sup> Das Ende der formierenden Hierarchie setzt ein mystisches Aufgehen des Menschen, das ihn als *unus cum Deo spiritus factus*, wie Pico es formuliert, in die Dunkelheit des Vaters führt, in das Zentrum seiner eigenen Einheit.<sup>48</sup> Wie in der pythagoreischen Metempsychosis diese Vorstellung einer Selbstvollendung oder Selbstverfehlung, die Schritt für Schritt erfolgt, wiederkehrt, hat auch die Lehre der Kabbalah eine Analogie dieses Vorganges in ihrem Besitz, die Verwandlung Henochs in einen Engel, den *Malach ha-Shechinah*, den Engel der Shechinah.<sup>49</sup>

Das Leitmotiv des Engels greift Pico an einer anderen Stelle der ›Oratio‹ auf und entwickelt aus ihm ein weiteres Aufstiegsschema, an dessen Ende die Vereinigung mit dem angelischen Intellekt steht. Pico erweitert es um ein Wissenschaftssystem. Die drei obersten Engelchöre, Seraphim, Cherubim und Throne veranschaulichen für Pico die Annäherung der Seele an die Vollkommenheit des Engels. Pseudo-Dionysius umschreibt die Attribute der Engelchöre: Im Seraphen brennt das Feuer der Liebe, den Cheruben zeichnet der *splendor intelligentiae*, den Thron adelt die *firmitas iudicii*.<sup>50</sup> Alle Eigenschaften haben im Menschen ihre Entsprechung. Im tätigen Leben gewinnt er seine Festigkeit in der *soliditas Thronorum*. Legt er die *vita activa* ab, erstrahlt er im Lichte des Cheruben. Ihm ist die Kontemplation zugeordnet, die den *opifex*, die, wie Pico es formuliert, Schöpfung im Schöpfer und den Schöpfer in der Schöpfung, zum Gegenstand hat. Der Cherub definiert sich als *nodus primarum mentium*. Als Abbild des Seraphen verzehrt göttliches Feuer in der Gottesliebe den Menschen.<sup>51</sup> Gott, betont Pico, hat auf zweifache Weise seinen Ort jenseits der Engelchöre. Als *iudex temporum* transzendiert Gott den Thron. Über dem Cheruben schwebt er wie der Geist über den oberen Wassern. Allein im Seraphen eint sich der Mensch in Gott, und Gott wohnt dem Seraphen inne. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Pico dem Cheruben. Als Mittler findet er sich zwischen Seraph und Thron, bereitet den kontemplativen Menschen auf das Feuer des Seraphen vor und erleuchtet das *iudicium* des Throns.<sup>52</sup> Dem Cheruben wird

<sup>47</sup> Dazu auch Monnerjahn, Pico della Mirandola, der die besondere Verbindung von Freiheit und Selbstdetermination in Gott hervorhebt, S. 31 f., Dulles, *Princeps Concordiae*, S. 118 f., und Safa, *L'Humanisme*, S. 88–90, die zeigt, wie der thomistisch-boethianische Ansatz in Picos Unterscheidung von Fatum und Providenz fortwirkt. Weniger überzeugend ist der Versuch von Dougherty, *Two possible Sources*, S. 232–240, die besondere Möglichkeit der menschlichen Natur, die Pico in der ›Oratio‹ vertritt, direkt mit Boethius und Aristoteles in Verbindung zu bringen.

<sup>48</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 6f.

<sup>49</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 8f.

<sup>50</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 10f.

<sup>51</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 12f.

<sup>52</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 10–13, S. 12: *Ergo medius sua luce et seraphico igni nos praepraeparat et ad thronorum iudicium pariter illuminat; hic est nodus primarum mentium, ordo palladicus, philosophiae contemplativae praeses; hic nobis et aemulandus primo et ambiendus, atque adeo comprehendus est, unde ad amoris rapiamur fastigia et ad munera actionum bene instructi paratique descendamus.*

die vollständige Dreiheit des engelischen Wirkens, *purgatio*, *illuminatio* und *perfectio* zugesprochen. Die Wissenschaften werden zu Instrumenten, mit deren Hilfe der Mensch sich dem Engel angleicht: Er läutert sich von seinen Affekten in der *scientia moralis*. Die Dialektik und das *lumen naturae philosophiae* erfüllen seine Ratio mit Licht. Seine Vollendung erfährt er in der Erkenntnis der *res divinae*.<sup>53</sup>

In Picos Interpretation der Engelchöre läßt sich das Modell des ›Commento‹ wiedererkennen.<sup>54</sup> Dem Thron entspricht die rationale Seele, die durch das *iudicium* umschrieben wird. Dem *iudex saeculorum* gegenübergestellt bleibt sie an Raum und Zeit gebunden. Der Cherub übernimmt die Rolle der *mens angelica*. Der ihm zugeordnete Geist über den Wassern, wie er in der Genesis beschrieben wird, gibt einen Hinweis auf die Fähigkeit der *mens*, ohne Abstraktion zu Wissen zu gelangen. Aus den Exemplarursachen gewinnt der Mensch Anteil an der intelligiblen Komponente des Geschaffenen; in ihm verwirklicht sich die partikulare *mens*. Während im ›Commento‹ der Aufstieg des Menschen mit

---

<sup>53</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 12–15. Zur Verbindung der Engelchöre, den Wissenschaften und dem Aufstieg der Seele Mahoney, Giovanni Pico della Mirandola and Origen, S. 364–368, und Bori, *Pluralità delle vie*, S. 44–53. Zur Dreiheit von Reinigung, Erleuchtung und Vollendung Dionysios Areopagita, z.B. *De coelesti hierarchia*, III, 2 (S. 19), und basal Proklos, z.B. *Sur le premier Alcibiade*, Bd. 1, 5 (S. 3f.). Den Ternar von *purgatio*, *illuminatio* und *perfectio* gab die mystisch-aszetische Tradition des Mittelalters als Gliederungseinheit jedes mystischen Aufstiegsschemas vor. Als einflußreiches Beispiel Hugo de Balma, *Théologie mystique*, Bd. 1, S. 144–269, Bd. 2, 8–181, oder Bonaventura, *De triplici via*, c. 1, lateinisch und deutsch, S. 96–115.

<sup>54</sup> Bereits in diesem Kontext versucht Lelli, Yohanan Alemanno, Giovanni Pico della Mirandola, S. 317–319, eine Verbindung zur Sefirot-Lehre herzustellen und zu Mustern, die Pico in Texten finden konnte, die wir im zweiten und vierten Teil noch weiter kennenlernen werden, dem Kommentar Yohannan Alemannos zum Canticum Canticorum und Menachem Recanatis Pentateuch-Kommentar: Dem *iudicium* des Throns und dem seraphischen *amor* entsprechen, so schlägt Lelli vor, Geburah und Chessed. Die *intelligentia* des Cheruben, die als Medium zwischen den beiden Instanzen vermittelt, spiegelt die Sefirah Binah, die ihm System der Sefirot ihr Abbild in der Sefirah Tipheret erhält. Das Modell Lellis ist verlockend: In der Tat treten Malchut und Tipheret in den Glossaren als Cherubenpaar in Erscheinung. *Intelligentia* wäre für Binah eine mögliche Übersetzung. Einige Unstimmigkeiten nehmen dieser Interpretation allerdings ihre Attraktivität: Der Cherub Picos vermittelt nicht zwischen zwei sich gegenüberstehenden und sich neutralisierenden Instanzen, wie es im Falle der Chessed und Geburah naheliegen müßte. Die Identifikation des Cheruben mit Tipheret hat zwar, wie sich zeigen wird, ihre Berechtigung. Chessed entspricht jedoch ebensowenig dem Seraphen, der Gott am nächsten steht, wie der untergeordnete Thron der naheliegenden Geburah, der Sefirah des Gerichtes. Müßte der Seraph im Sefirot-Schema ein Gegenstück erhalten, ließe er sich am sinnvollsten der Binah an die Seite stellen. Den Rahmen zu Picos Interpretation der Engelchöre stellt daher, so scheint mir, die Schrift ›*De coelesti hierarchia*‹ des Pseudo-Dionysius zur Verfügung. Ein genereller Einfluß Yohannan Alemannos, den jetzt noch einmal Idel, *Ascensions on High*, S. 183–187, geltend macht, ist damit natürlich nicht ausgeschlossen.

dieser Stufe endet, fügt Pico in der ›Oratio‹ jedoch die Möglichkeit einer letzten Einung mit dem Göttlichen hinzu, die ihm der Seraph erklären hilft.<sup>55</sup>

## 2. Die Theologie als Hypostase

Wie im ›Commento‹ verdeutlicht Pico die Vereinigung des menschlichen Intellektes mit dem Intellekt des Engels und die Vereinigung beider mit Gott in Bildern, die er einer kulturübergreifenden Mythologie entnimmt. Wie der Bauer auf dem Felde die *sterilitas* ablehnt, wie ein Mann die Frigidität einer Frau nicht akzeptieren kann, so duldet die *mens divina* keine Unfruchtbarkeit der Seele, die ihr, *associata et complicata*, anempfohlen ist. Der Geist erhofft sich einen *proles*, die Verwirklichung des Geistes in der Seele.<sup>56</sup> Seine Genese ist an den Fortschritt in den Wissenschaften gebunden. Pico greift erneut zum Bild der Jakobsleiter: Gereinigt in der Moralphilosophie, erhebt sich der Mensch in der Rhetorik und Dialektik, steigt auf den Stufen der Naturphilosophie aufwärts und erreicht den Gipfel, die Theologie, und damit die Stufe des Seraphen.<sup>57</sup> Die Theologie versetzt den Geist *extra mentem*, er saugt die göttliche Harmonie ein, wird, wie Pico sagt, voll der Gottheit und glüht dem Seraphen vergleichbar. Die Theologie allein, so steigert sich Pico in einen Hymnus, verschafft dem Menschen den wahren Frieden, den vollendenden *shalom* der hebräischen Weisheit,<sup>58</sup> die Theologie führt den Menschen in das Innerste des Tempels, die Theologie geleitet ihn in das himmlische Jerusalem, von der Theologie heißt es, sie selbst nähere sich dem Menschen im Hause Gottes und belebe ihn mit doppelter Verzückung.<sup>59</sup>

Spricht Pico schließlich von einer Hochzeit, in der die Theologie die Seele dem wahren Bräutigam zuführt, auf daß sie in sich sterbe, um im Bräutigam zu leben,<sup>60</sup> so bestärkt sich der Verdacht, daß zwischen der *sacratissima theologia*

<sup>55</sup> Daß die Engelchöre in der ›Oratio‹ den Aufstieg zur ersten *mens* und darüber hinaus verdeutlichen, bekräftigt Raspanti, *Filosofia, teologia, religione*, S. 112–119. Dem Menschen wird, wie es auch Raspanti, S. 181–188, und Craven, *Giovanni Pico della Mirandola*, S. 35f. und S. 82, betonen, in Gestalt des Seraphen keine Selbstvollendung in Aussicht gestellt, sondern eine letzte gnadenhafte Selbstoffenbarung Gottes.

<sup>56</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 46f., S. 46: *Quod si in agro colonus, in uxore maritus odit sterilitatem, certo tanto magis infecundam animam oderit illi complicita et associata divina mens, quanto inde nobilior longe proles desideratur.*

<sup>57</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 14–17.

<sup>58</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 16f.

<sup>59</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 22f., S. 22: *Tum ad ea ipsi admissi, nunc superioris Dei regiae multicolorum, idest sidereum alicum ornatum, nunc caelestem candelabrum septem luminibus distinctum, nunc pellicea elementa, in philosophiae sacerdotio contemplentur, ut postremo per theologicae sublimitatis merita in templi adita recepti, nullo imaginis intercedente velo, divinitatis gloriae perfruantur.*

<sup>60</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 20f., S. 20: *Optemus animae nostrae, ut per eam ipsi Dei domus fiat, ut postquam per moralem et dialecticam suas sordes excusserit, multiplici philosophia quasi aulico apparatu se exornarit, portarum fastigia theologicae seretis coronarit, descendat Rex gloriae et cum Patre veniens mansionem faciat apud eam.*

und dem engelischen Geist, in dem sich der Cherub in den Seraphen wandelt, kein Unterschied besteht. Die vollendete Wissenschaft, ihre Lehrsätze und ihr Inhalt sind mit ihrem Träger, der *mens* identisch.<sup>61</sup> Einer Hypostase gleich ist die Theologie Ort der seelischen Transformation. Sie wird nicht nur als Instrument der Erkenntnis herangezogen, sondern als letzter Gegenstand des Wissens ist sie zugleich Motor der Erkenntnis. Um die Rückkehr zum Göttlichen, die von den Wissenschaften ermöglicht wird, die in der Theologie münden, zu veranschaulichen, bedient sich Pico eines weiteren biblischen Bildes, des Paradieses: Zarathustra, zitiert Pico die Chaldäischen Orakel, hatte den Menschen, aufgefordert, seine Flügel mit dem Wasser des Lebens zu besprengen, um eine flugfähige Seele zu erhalten. Allein die Wasser des Paradieses kommen hier für Pico in Frage. Es sind die vier Flüsse der Genesis-erzählung, die sich ausgehend von den vier Himmelsrichtungen mit Zarathustra als *rectum*, *expiatio*, *lumen*, und *pietas* deuten lassen. Damit enthalten sie, wie Picos Auslegung anschließt, die *scientia moralis*, die Dialektik, den *contemplator naturalis*, und in Gestalt des Südens schließlich die Theologie selbst.<sup>62</sup> Alle vier Disziplinen verkörpern zugleich die langsam aufsteigende Mittagssonne, die im alles überstrahlenden Licht des Südens, der Theologie, ihren Höhepunkt erreicht.<sup>63</sup> Die Wissenschaften bauen aufeinander auf, gewinnen ihre Kraft aber zugleich aus der Welt der Intelligenzen und sind aus diesem Grund in der Lage, zu ihr zurückzuführen. Die *mens angelica*, aus der sich die rationalen Erkenntnisgegenstände ableiten,

<sup>61</sup> Ähnlich sieht es Roulier, Jean Pic de la Mirandole, S. 449f. Auch Euler, ›Pia philosophia‹ et ›docta religio‹, S. 109–112, glaubt, daß für Pico in der ›Oratio‹ Christus nicht nur den Inhalt der Theologie begründet, sondern als *Theologia* und Quelle der Erleuchtung auch den Seelenaufstieg ermöglicht.

<sup>62</sup> Hierzu Oracles chaldaïques, Fr. 107 (S. 92f.) u. Fr. 165 (S. 106), zusammen mit dem Kommentar des Michael Psellos, Philosophica minora, Bd. 2, Exegesis ton Chaldaïkon rheton, zu Fr. 107, S. 129–131 (ed. Des Places, S. 166–168), zu Fr. 165, Philosophica minora, Bd. 2, S. 138 (ed. Des Places, S. 176), ebenso Lewy, Chaldaean Oracles, S. 254–257, Majercik, Chaldaean Oracles, Commentary, S. 203. Pico kannte die Schriften des Michael Psellos, ohne dabei auf die lateinischen Übertragungen des Marsilius Ficinus angewiesen zu sein. Zusätzlich dazu den Kommentar des Gemistus Plethon, Oracles Chaldaïques, 13, griechisch, S. 2 u. S. 10, französisch, S. 25 u. S. 30, Woodhouse, Gemistos Plethon, S. 55. Eine kurze Diskussion dieser Stelle liefert auch Stausberg, Faszination Zarathustra, S. 247f. Als kabbalistische Parallele auch die von Flavius Mithradates ins Lateinische übertragene Schrift ›Ha-ye-ri'ah ha-gedolah‹, Busi, Campanini, The Great Parchment, lateinisch, S. 53f., hebräisch, S. 119f., englisch, S. 195f.

<sup>63</sup> Pico, De hom. dig., S. 28–31. S. 30: *Tum in naturali contemplatione debile adhuc veritatis lumen, quasi nascentis solis incunabula, pati assuescamus, ut tandem per theologiam pietatem et sacratissimum Dei cultum, quasi caelestes aquilae, meridianis solis fulgidissimum iubar fortiter praeferamus.* Ein ähnliches Bild, in dem Pico ebenfalls auf die Engel zurückgreift, in Pico, De hom. dig., S. 30–33. Daß hier für Pico weniger die menschliche Freiheit als die Wiederherstellung des gefallen Menschen im Vordergrund steht, betont zu Recht in seiner Zusammenfassung der Forschungsliteratur Craven, Pico della Mirandola, S. 22–28, S. 82, und noch einmal Copenhaver, Magie und die Würde, S. 92–94. Hierzu als weitere Quelle vielleicht direkt Moses de Leon, Seder Gan Eden, hebräisch, S. 137f., deutsch, Die Mauern und Hallen, S. 61f.

ist Ziel der Wissenschaften und zugleich ihr Garant; in ihrem vollen Licht manifestiert sie die Theologie realiter.

### 3. Die Wiederherstellung der Theologie als Wiederherstellung des Geistes

Der zweite Teil der ›Oratio‹ rückt die Disputation der 900 Thesen in den Mittelpunkt und rechtfertigt sie. Der öffentliche Disput seiner Thesen entspringt der Erkenntnistheorie Picos: Ist die Theologie der vollendete Geist, so läßt sich seine objektive Realität fixieren. Die Wiederherstellung der absoluten Wahrheit, die ihren Ort im Intellekt hat, wird alle vermeintlichen Widersprüche in der zerlegenden Kraft der Dialektik und der Naturphilosophie in ihrer Oberflächlichkeit zu Tage fördern und stattdessen die übergreifende Einheit der wahren Lehre in allen Synthesen zur Geltung bringen.<sup>64</sup> Jeder Kultur, hatte Pico schon im ›Commento‹ gezeigt, liegt eine autochthone Tradition der Wahrheit zugrunde, die den geheimen Kern ihrer Überlieferung ausmacht und aus ihrem intelligiblen Grund ihre Kraft gewinnt. Jeder Kultur ist demzufolge in einer mehr oder minder von *velamina* bedeckten Form die wahre Theologie eingeboren, und sie wartet nur darauf als *mens angelica* und durch die *mens angelica*, die am reinsten in den elementaren Figuren der christlichen Lehre präsent ist, erneut ans Licht zu treten. Die wesentliche Absicht Picos, ein so ehrgeiziges Unternehmen wie die ›Disputatio‹ in Angriff zu nehmen, wäre damit bereits umschrieben. Pico selbst spricht vom *fulgor veritatis*, der als *sol oriens* die Seelen erleuchten wird, werden nur erst die vielen Lehren einander gegenübergestellt und die divergierenden Philosophien diskutiert.<sup>65</sup> Die ›Oratio‹ gibt somit einen Überblick über die Zerfaserung der menschlichen Suche nach Wahrheit, die sich über Orient, Griechen, Römer, Juden, Araber und Christen bis zum Ende der Scholastik immer weiter von einer einheitlichen Urlehre entfernt, ohne sie zu verlieren. Als Zeugen der mündlichen Weitergabe und ihrer ersten symbolgebundenen Verschriftlichung, können für Pico das Corpus der zoroastrisch-chaldäischen Orakel, die orphischen Hymnen, pythagoreische Spekulationen und nicht zuletzt die Evangelien gelten. Es sind Traditionen, die, wie der Pseudo-Dionysius

<sup>64</sup> Craven, Giovanni Pico della Mirandola, S. 99–101, S. 107, glaubt, in den ›Conclusiones‹ nur wenige textimmanente Hinweise ausfindig machen zu können, die sich als Indiz einer universellen und intelligiblen Offenbarung deuten lassen. Farmer, Syncretism in the West, S. 30–37, hat dagegen für die ›Conclusiones‹ die Verbindung von Erkenntnis, symbolischer Entschlüsselung und Urwahrheit als strukturprägenden Gedanken der ›Conclusiones‹ herausgestellt. Seine Ausführungen bilden für die sich hier anschließenden Überlegungen daher das wesentliche Fundament.

<sup>65</sup> Pico, De hom. dig., S. 44–47. S. 44 u. 46: *Haec ego ratione motus, non unius modo (ut quibusdam placebat), sed omnigenae doctrinae placita in medium afferre volui, ut hac complurium sectarum collatione ac multifariae discussione philosophiae, ille veritatis fulgor, cuius Plato meminit in Epistulis animis nostris quasi sol oriens ex alto clarius illucesceret.*

unterstreicht, von Geist zu Geist ohne die Bindung an das Wort weitergegeben werden.<sup>66</sup>

Eines der Symbolsysteme, das einer Archäologie der Wahrheit die letzte Schicht bereitstellt, ist die Kabbalah. In der ›Oratio‹ rechtfertigt Pico ihren Ansatz auf ähnliche Weise wie im ›Commento‹. Bis zu den bekannten 70 Büchern Esras wurden ihre Lehren nur als mündliche Erzählung weitergegeben. Mose erhielt die Kabbalah als Ergänzung der Torah und als ihre wahre Auslegung. Wie Jesus und Paulus dem einfachen Volk die wahre Weisheit vorenthalten mußten, so konnte auch dem Judentum die volle Wahrheit nicht mitgeteilt werden. Allein Geschichten, die der Moral und der sozialen Ordnung zuträglich waren und, so Pico, von der Gerechtigkeit und dem Zorn Gottes künden, waren zur Weitergabe an die *plebs* geeignet. Der Kern, der intelligible Gehalt, bleibt unter Schalen verborgen.<sup>67</sup> Eben diese inneren Gehalte der Torah sind, wie Pico deutlich macht, die Theologie der überwesentlichen Gottheit, die Metaphysik der Formen der Engel und die Naturphilosophie, also die Wissensinhalte, die den Weg zur absoluten Theologie ermöglichen, garantieren und abschließen. Die esoterische Tradition des Gesetzes enthält als Lehrinhalt für Pico zugleich die Trinität, Inkarnation, einen göttlichen Messias, Erbsünde und Erlösung, Engellehre und die Jenseitstopographie.<sup>68</sup> Diese Koinzidenz qualifiziert die Kabbalah als apologetisches Instrument, das, so Pico, der Verbreitung des Christentums dienen kann.

### III. Die ›Conclusiones‹: Das Projekt der Erlösung

#### 1. Picos Methode

Das große Versprechen der ›Oratio‹ haben die ›Conclusiones‹ des Jahres 1486 in die Tat umzusetzen. Sie sollen zeigen, daß allen menschlichen Heilssystemen eine einheitliche Grundlage gegeben ist. Wird dieser geistige Kern freigelegt, glaubt Pico, und entfällt das an Menschen gebundene Beiwerk, kann das Heilswissen seine Wirkung voll entfalten.<sup>69</sup> Für Pico bedeutet die Rückführung

<sup>66</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 60f.

<sup>67</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 60f.

<sup>68</sup> Pico, *De hom. dig.*, S. 62f., S. 62: *Hi sunt libri scientiae Cabalae, in his libris merito Esdras venam intellectus, idest ineffabilem de supersubstantiali deitate Theologiam, sapientiae fontem, idest de intelligibilibus angelicisque formis exactam metaphysicam, et scientiae flumen, idest de rebus naturalibus firmissimam Philosophiam esse, clara in primis voce pronunciauit.*

<sup>69</sup> Schon Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, S. 55, S. 138f., hat hervorgehoben, daß für Pico allein der Intellekt die Auslegung der Bildsprache garantiert und die Durchsetzung seiner Wahrheit ermöglicht, und definiert die Erschließung der fundamentalen Erkenntnisebene daher als einen Prozeß der ›Rationalisierung‹. Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola*, S. 114–116, kritisiert diese Deutung der Tradition, die versucht in allen Überlieferungen die philosophische Substruktur zu finden, vielleicht etwas vorschnell als ›Spiritualismus‹. Anagnine, *Giovanni Pico della Mirandola*, S. 12f., glaubt, das Ziel

aller Philosophien ins wahre Christentum nicht allein, den Menschen konfessionell auszusöhnen, er wird sich erneut im Einklang mit dem ganzen Kosmos befinden. Zumindest in ihrer Inszenierung erhält die Disputation der Thesen auf diese Weise eine eschatologische, ja fast theurgische Dimension. Die Bekehrung der Juden war in der Offenbarung eine Vorbedingung der Ankunft des Messias, in dieser Form konnte sie die Ankunft des Welteneendes beschleunigen. Hatte man die nach christlichem Verständnis Verstockten zum Christentum bekehrt, war eine entscheidende Episode der Heilsgeschichte absolviert, dem Weltengericht standen nur noch wenige Dinge entgegen. Vielleicht im ganzen wird die Kabbalah in der Anlage der ›Conclusiones‹ auf diesem Wege zu einem magischen Emblem, zu einem okkulten Amulett, dessen Zahlwert angesichts der nahenden Vollendung des Weltganzen eine symbolische Bedeutung besitzt.<sup>70</sup>

Doch auch unabhängig von den eschatologischen Aspekten der Judenmission und einem theurgischen Kontext enthält das Projekt der Disputatio eine eschatologische Komponente: Waren die abweichenden Meinungen der Philosophen miteinander versöhnt und waren die von Gott angelegten Leitideen freigelegt, so waren in den Augen Picos nicht allein die Konsequenzen der babylonischen Verwirrung behoben. Für Pico hat der Sündenfall, wie wir gesehen haben, vor allem erkenntnistheoretische Aspekte. Ebenso wie sich die Seele von der Welt des Intellektes und der Vorsehung abwendet, gewinnt auch in der Seele die Imagination die Vorherrschaft. Unterwirft sich die Seele erneut den Vorgaben der Vorsehung und des Intellektes, die in allen Traditionen gemein-

---

der ›Conclusiones‹ sei eine aus der Vernunft gewonnene ›Synthese‹ der verschiedenen philosophischen Systeme. Auch Pellegrini, *Aspetti della libertà*, S. 302–306, hält die syllogistische Struktur und ihre innere Rationalität für ein wesentliches Kennzeichen der ›Conclusiones‹. Aber ist es sinnvoll, in der Beurteilung der großen Unternehmung Picos allein die Rationalität in den Vordergrund zu rücken, wenn man sich die untergeordnete Position der Ratio in der Erkenntnistheorie der ›Oratio‹ und des ›Commento‹ ins Gedächtnis ruft? Zurecht betonen Roullet, *Jean Pic de la Mirandole*, S. 104, und, wie gesehen, Stephen Farmer daher, daß die Wahrheit der Theologie, die jeder philosophischen Wahrheit zugrundeliegt, für Pico nicht der Vernunft entspringt, sondern sich dem Suchenden in der Gnade mitteilt.

<sup>70</sup> Eine vergleichbare Interpretation gibt Copenhaver, *L'occulto in Pico*, S. 229–232, und Copenhaver, *Number, Shape, and Meaning*, S. 51–62. Die 72 Thesen der zweiten kabbalistischen Serie lassen sich, glaubt Copenhaver, in ihrem Zahlwert (der Gottesname der 72 Buchstaben) wie ein magisches Amulett deuten, das sich gegen die Materialität wendet, die Pico mit dem Dämon Azazel identifiziert. Beschworen wird der Intellekt, der sich, wie wir noch sehen werden, in Metatron manifestiert. Unabhängig von Brian Copenhaver versucht Fornaciari, *Presenza della Qabbalah*, S. 117–119, nicht allein den Schemhamephorasch der 72 in der zweiten Serie zu entdecken, sondern deutet auch die Zahl 47 der ersten Serie in einer Gematria als Summe von יהוה (26) und des Namens אהיה (21). Auch wenn diese Vorschläge einer Logik nicht entbehren, bleiben sie Spekulation.

sam existieren, so kann die ursprüngliche Schöpfungsordnung wiederhergestellt werden.<sup>71</sup>

Wie sich im folgenden zeigen wird, wählt Pico den Weg der Thesenkette, um Philosopheme zu parallelisieren und systematisch aufeinander abzubilden.<sup>72</sup> Jeder Kultur läßt sich ein exemplarisches Extrakt abgewinnen, das den Thesen der anderen Kultur gegenübergestellt werden kann. Picos Ziel war nicht, wenn man der Konzeption der ›Oratio‹ folgt, in einer dialektischen Abwägung und Erweiterung aller vorhandenen Aussagen eine übergreifende Synthese aller Wahrheiten zu erarbeiten. Keine neue Wahrheit sollte für Pico gewonnen werden, und die Dialektik hätte in den Augen Picos, wie wir noch hinreichend sehen werden, bedeutet, auf einer wenig aussagefähigen und lediglich hinführenden Ebene zu verharren. Im Gegenteil, die bereits in allen Exzerpten anwesende Wahrheit wird einer Schnittmenge gleich am Ende jedem Betrachter wie eine evidente Größe einleuchten. Sie wird sich, glaubt Pico, wie eine Exemplarursache durchsetzen, nicht als Ergebnis einer Synthese, sondern als synthetisierende Kraft.

Picos mehr als optimistisches Vertrauen in die Selbstverifizierung des Geistes ähnelt mittelalterlichen Gottesurteilen. Ein Blick in die Summe der 900 Thesen genügt jedoch, um festzustellen, daß sich die für ihn verbindliche letzte Wahrheit aus Ideen zusammensetzt, die Pico schon im ›Commento‹ entwickelt hatte. Auch in den ›Conclusiones‹ steht für Pico das Verhältnis von Gott, absoluter Intelligenz und Seele einerseits, und Intellekt, Ratio und Körperwelt auf der anderen Seite im Mittelpunkt. Schrittweise verwirklicht sich der Intellekt in der Welt der Seele, ebenso erkennt die Seele Schritt für Schritt, wie sehr sie von der höheren Wirklichkeit abhängt. Über die Abstraktion und die sinnliche Wahrnehmung bewegt sich die Seele zu den Ideen, schließlich erreicht sie eine Ebene, die ihrem intelligiblen Teil eine Einung mit der Welt der Intelligenzen ermöglicht. Glaube und Illumination fallen zusammen; sie helfen die Folgen des Sündenfalls zu beheben.

---

<sup>71</sup> Daß Pico nicht allein mit erkenntnistheoretischen, sondern auch mit eschatologischen Motiven gespielt haben könnte, legt Farmer, *Syncretism in the West*, S. 39–46, nahe, ohne begründeterweise eine Entscheidung zu fällen. Costa, *Stuck sow or broken heart*, passim, sieht in der öffentlichen Diskussion der Thesen, die auf Epiphania anberaumt wurden, eine theurgische Beschwörung des reinen Intellektes. Die völlige Vermengung von rhetorischer und realer Inzenierung ist nicht ohne Gefahr und wird Picos Spiel mit traditionellen Bildern nicht gerecht. Dennoch ist aus der Philosophie Picos nicht zu bestreiten, daß die völlige Wiederherstellung des Geistes mit der Aufhebung der Materialität zusammenfallen müßte.

<sup>72</sup> Die technische Sprache der ›Conclusiones‹ mit ihrer Neigung zum Nominalstil und zu verknappenden Neologismen ist von Bausi, *Nec rhetor nec philosophus*, S. 177–186, mit zahlreichen Beispielen analysiert worden.

## 2. Die Hierarchie der Intellekte

### 2.1. Die Stufen des Wissens aus der Perspektive der Philosophie

Sehen wir zunächst, wie sich für Pico der Prozeß der Erkenntnis aus der Kosmologie begründet. Die *species* existieren wie die Ideen nicht als Produkt einer Abstraktion, die auf Phantasmata zurückgreift.<sup>73</sup> Die Seele trägt die *species*, aus denen sie die Erkenntnis gewinnt, in sich selbst.<sup>74</sup> Die Materie begründet für Pico kein Wissen, sondern sie ist Prinzip des Nichtwissens. Die Erkenntnis dagegen hat ihren Ort im tätigen Intellekt.<sup>75</sup> Bewußt erhält der *intellectus agens* von Pico keine präzise durchgehaltene Definition. In der rationalen Seele bildet die ihr innewohnende intellektuelle Natur zugleich einen Teil der intellektuellen Natur an sich. Sie ist der absoluten Intellektualität näher als den untergeordneten Erkenntnisdomänen.<sup>76</sup> Als möglicher Intellekt befreit sich der rationale Seelenteil schrittweise von imaginativen Vorgaben und gewinnt die Gewißheit, allein aufgrund seiner eigenen substantiellen Form erkennen zu können.<sup>77</sup> So steht am Ende der Erkenntnis Selbsterkenntnis, glaubt Pico, auch wenn die Seele, solange sie nur am Intellekt Anteil hat, auf der Ebene des Abbildlichen verharrt.<sup>78</sup>

Pico behandelt die Scholastik in seinen inhaltlichen Referaten vergleichsweise zügig und mit dem vorschnellen Ziel, die Übereinstimmung ihrer wesentlichen Protagonisten zu behaupten. Seine Erkenntnistheorie fühlt sich über eine generelle terminologische Nähe hinaus Autoren wie Thomas von Aquin, Duns Scotus oder Heinrich von Gent, die im universitären Diskurs noch immer eine Rolle spielten, scheinbar wenig verbunden. Das begriffliche Spiel mit dem

<sup>73</sup> Pico, *Conclusio philosophica secundum propriam opinionem, qui a communi philosophia dissentiat, a communi tamen philosophandi modo non multo abhorret*, 2>31. (S. 380).

<sup>74</sup> Zitiert wird nach der jetzt maßgebenden Ausgabe Stephen A. Farmers. Siehe unter vielen diesbezüglichen Thesen z.B. Pico, *Conclusio 21.2. secundum Adelandum Arabem* (S. 302).

<sup>75</sup> Pico, *Conclusio philosophica...* 2>8. (S. 374): *Ex praedicta conclusione habetur quare materia sit principium incognoscibilitatis et intellectus agens cognoscibilitatis.*

<sup>76</sup> Pico, *Conclusiones paradoxe secundum opinionem propriam nova in philosophia dogmata inducentes*, 3>64.: (S. 418): *Intellectualis natura, quae est in anima rationali supra naturam rationalem, praecise differt a natura intellectuali pura sicut differt pars a toto. 3>65.: Quia intellectus animalis differt ab intellectu intellectuali ut pars media, non ut pars tantum, ideo intellectuali totalitati magis parificiatur.*

<sup>77</sup> Pico, *Conclusio paradoxa...*, 3>66. (S. 418), *Conclusio secundum propriam opinionem in doctrina Platonis, de qua pauca hic adducuntur, quia prima paradoxa conclusio totam sibi assumit Platonis doctrinam discutiendam*, 5>19. (S. 442): *Possibile est ut pars rationalis animae nostrae, quam secundum peripateticos possibilem intellectum voco, ad hoc perveniat, ut sine coniunctione ad phantasmata discurrat et operetur.*

<sup>78</sup> Pico, *Conclusio secundum propriam opinionem de intelligentia dictorum Zoroastris et expositorum eius Chaldeorum*, 8>7. (S. 488). *Conclusio secundum opinionem propriam in doctrina Abucaten Avenan, qui dicitur auctor de causis*, 6>2. (S. 462): *Cum dicit Abucaten: Omnis anima nobilis tres habet operationes, divinam, intellectualem, et animalem, ita est intelligendum, quod primam habeat per imaginem proportionalitatis, secundam per formalitatem participationis, tertiam per proprietatem essentialitatis.*

Gegensatz von tätigem und möglichem Intellekt, das Insistieren auf den Universalien, die ihre aktuelle Realität in einer *operatio* der Seele besitzen, und das Beharren auf einem externen Formalprinzip der Erkenntnis verbindet Pico mit den Antworten, die in der arabischen Philosophie und der averroistischen Schule auf erkenntnistheoretische Fragen gegeben werden.<sup>79</sup>

Picos Komposition der Autoritäten und seine eigenen Stellungnahmen zeigen eine ontologische Kette von intelligiblen Größen, die sich zur sinnlich-möglichen Welt hin abstufen. An Gott als den reinen Geist schließt sich ein transzendenter Intellekt an, der als erste *mens* oder auch als kreatürliches *Verbum* umrissen werden kann.<sup>80</sup> Es folgt ein weltbezogener Intellekt, dem Pico mehrere Funktionen zuschreibt. Er ist zunächst Demiurg und dem *dator formarum* der Tradition zuzuordnen, auf der anderen Seite verkörpert er das im Aristotelismus im Begriff des *intellectus in habitu* umschriebene intelligible Prinzip, das sich in

---

<sup>79</sup> Vgl. z.B. Pico, *Conclusiones secundum Averroem*, 7.2. (S. 252), 7.15. (S. 256), *Conclusio secundum Alfarabium*, 9.9., 9.10. (S. 270), *Conclusio secundum Theophrastum*, 15.3. (S. 282). Ob Pico Averroist war, ist zu einer Kontroverse der Forschungsliteratur geworden, die wie bei Ricci zu schnellen Etikettierungen führt. Eugenio Garin rückt Pico vorsichtig in die Nähe des Averroismus, um der dominanten Rolle des Intellektes in der Philosophie Picos und seinem Erlösungsprojekt einen begrifflichen Rahmen zu verleihen (Garin, *Pico della Mirandola*, S. 138f., S. 201, S. 205–207). Bruno Nardi stellt Averroes in den Mittelpunkt seiner Pico-Interpretation (Nardi, *La mistica averroistica*, S. 139–146), hält die Befreiung des Menschen von der Imagination, die in der Vereinigung seines partikularen Intellektes mit der *mens angelica* endet, für eine Grundidee Picos und schreibt ihm aus diesem Grund eine ›intellektualistische Mystik‹ zu. Reinhart, *Freiheit zu Gott*, S. 208–211, S. 213, S. 217f., S. 348, hat verschiedene Einwände gegen die Averroesbindung Picos vorgebracht. Pico, so führt Reinhart aus, verwendet den Begriff des *intellectus agens* selten eindeutig, fühlt sich einer Erleuchtungslehre verbunden und folgt einem platonisierenden Materiebegriff, der sich mit dem möglichen Intellekt des Averroes nicht in Einklang bringen läßt. Gleichzeitig macht Pico im Unterschied zu Averroes deutlich, glaubt Reinhart, daß jedem Menschen die Gotteserkenntnis im Kern gegeben ist. Auch wenn letzteres bezweifelt werden kann, wie Leinkauf, *Rezension*, S. 342f., zu Recht geltend macht, sind diese Vorbehalte Reinharts nicht zu bestreiten, und ein rigoroser Averroismus allein wird als Leitidee dem Lehrgebäude Picos nicht gerecht, wie auch Nardi und Garin in ihren subtilen Studien unterstreichen. Dennoch sind trotz der Partizipationslehre, der Gnadentheologie und der Antinomie von Intellekt und Ratio im Werk Picos die Gemeinsamkeiten mit der Lehre des Averroes größer als die Differenzen. Beide verbinden die Erlösung des Menschen mit der Welt der separaten Intelligenzen und sprechen der Einzelseele nur eine zweitrangige Rolle zu. Auch bei Pico endet der Seelenaufstieg des Menschen in einer Vereinigung zumindest des intellektuellen Seelenteils mit dem ersten Intellekt. Auch das Festhalten an einer nur der Elite zugänglichen philosophischen Tradition, die allen Religionen innewohnt, verbindet Pico, wie Valcke, Giovanni Pico della Mirandola, S. 497–499, zurecht hervorhebt, mit Averroes. Gerade die Gestalt Riccis wird deutlich machen, wie sehr in einem synkretistischen System, das den Entwurf Picos als Folie heranzieht, Averroes erneut zu einer systemprägenden Rahmenfigur werden kann. Mögliche Drucke und Ausgaben des Averroes, die Pico herangezogen haben könnte, liefert Cadafáz de Matos, Giovanni Pico, S. 271–277.

<sup>80</sup> Pico, *Conclusio secundum Porphyrium*, 22.12. (S. 308), *Conclusio paradoxa...*, 3>49. (S. 412), *Conclusio secundum priscam doctrinam Mercurii Trismegisti Aegyptii*, 27.3. (S. 340): *Anima in corpore, mens in anima, in mente verbum, tum horum pater deus*.

der Seele verwirklicht.<sup>81</sup> Als dritte Größe kennt Pico einen möglichen Intellekt, der mit der Rationalität und der Sphäre der Seele zusammenfällt.<sup>82</sup> Die Einzel-seelen in ihrer Möglichkeit werden vom tätigen Intellekt wie eine einzige Seele behandelt.<sup>83</sup> Ein ähnliches Partizipationsverhältnis, das zwischen Autonomie und Entgrenzung vermittelt, kennzeichnet für Pico die Beziehung zwischen Gott und Intellekt, dessen Verhältnis zur göttlichen Vollkommenheit sich in Chiffren wie der Wolke der Dunkelheit oder dem Sabbath andeutet.<sup>84</sup>

## 2.2. Die Hierarchie der Intellekte in Gestalt der Kabbalah

Pico nutzt die philosophische Hierarchie der Erkenntnisformen, die in seiner Synthese dominiert, als Grundlage, um nach ihrem Muster auch die Kabbalah als Urwahrheit zu etablieren.<sup>85</sup> Auch ihre Theoreme fügen sich in das philosophische Gerüst ein. Das kabbalistische Gedankengut, so willkürlich Pico es im Einzelfall als Beleg heranzieht, wird zum Teil des picoschen Systems, zu einem legitimen und vollständigen Spiegel der wahren Philosophie.

Als erste Entsprechung der *mens angelica* und des transzendenten Intellektes wählt Pico die Gestalt Metatróns, den er als *intellectus agens* anspricht.<sup>86</sup> Auch der Erzengel Michael wird zur Chiffre eines Intellektes, der die Seelen an sich bindet und in sich transformiert.<sup>87</sup> Weitere Analogien, die eine Brücke

---

<sup>81</sup> Auf eine vergleichbare Unterscheidung zwischen der *mens* und dem inhärenten Intellekt, den ein Teilhaberhältnis kennzeichnet, verweist auch Roulier, Jean Pic de la Mirandole, S. 401–410.

<sup>82</sup> Vgl. z.B. Pico, *Conclusiones secundum Proclum* 24.45. (S. 328), 24.51. (S. 330), *Conclusio...in doctrina Platonis*, 5>58., (S. 456).

<sup>83</sup> Pico, *Conclusiones paradoxae...*, 3>67. (S. 420): *Cuilibet seriei animarum unus correspondet purus intellectus*. 3>68.: *Omnes animae coelestes in primo intellectu unum sunt*.

<sup>84</sup> Pico, *Conclusio secundum Chaldaeorum theologorum*, 26.5. (S. 338), oder wiederum *Conclusio...in doctrina Platonis*, 5>58. (S. 456)

<sup>85</sup> Ein hilfreicher, wenn auch bisweilen naiver Kommentar des 16. Jahrhunderts existiert zu den kabbalistischen ›*Conclusiones*‹ aus der Hand des Franziskaners Archangelus de Borgonovo. Ein weiterer Kommentar wird von Franciscus Georgius Venetus verfaßt, wie Wirszubski, Francesco Giorgio's Commentary, passim, gezeigt hat. Archangelos Text wird später, wie Fornaciari, *L'Apologia di Arcangelo*, S. 579–591, belegt, um eine Apologie Picos erweitert. Er gelangt 1564 zum ersten Mal in Druck und findet sich mitsamt den Werken Riccis und Reuchlins in der ›*Ars cabalistica*‹ des Johannes Pistorius. Zu einem Kommentar des 17. Jahrhunderts z.B. Secret, *Un commentateur oublié*, passim.

<sup>86</sup> Pico, *Conclusiones secundum Themistium*, 19.1., 19.2. (S. 294), *Conclusio cabalistica secundum opinionem propriam ex ipsis Hebreorum sapientiam fundamentis christianam religionem maxime confirmantes*, 11>10. (S. 524). Dazu auch Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 231–234, der die zugehörigen Passagen des lateinischen Abulafia, ›*De secretis legis*‹, beisteuert.

<sup>87</sup> Pico, *Conclusio cabalistica secundum secretam doctrinam sapientium Hebraeorum cabalistarum, quorum memoria sit semper in bonum*, 28.1. (S. 346): *Sicut homo et sacerdos inferior sacrificat deo animas animalium irrationalium, ita Michael sacerdos superior animas animalium rationalium*. Hierzu auch Archangelus, *Interpretationes in dogmata*, fol. 738.

zwischen seiner Erkenntnistheorie und der Kabbalah schlagen, ergeben sich für Pico aus dem Schema der Sefirot. Unterhalb der Größe, die für Pico in Gestalt von Metatron mit dem tätigen Intellekt zusammenfällt, findet sich der inhärente und zugleich demiurgenhafte Intellekt, den Pico als ›siebte Intelligenz‹ und als Baum von Gut und Böse in der neunten Sefirah Jesod erkennt.<sup>88</sup> Die sechste Sefirah Tipheret läßt sich für Pico unter dieser Voraussetzung mit der *mens angelica* identifizieren, während sich die letzte Wirklichkeit Gottes jenseits der Intelligenzen als En-soph ansprechen läßt.<sup>89</sup> Eine weitere Verbindung ergibt sich aus der Gegenüberstellung der letzten geistigen Instanz der Schöpfung, der Weltseele, und der Shechinah als der zehnten Sefirah Malchut.<sup>90</sup> Die *anima mundi* orientiert sich ebenso an der Welt der Intelligenzen wie sich die Shechinah an den oberen Sefirot ausrichtet. Beide schließen die Schöpfung ab und leiten ihre Rückbewegung zu ihrem göttlichen Ursprung ein.<sup>91</sup> Auch die dritte Sefirah, Binah, erhält anhand der Erkenntnistheorie eine philosophische Erklärung. Sie führt, wie Pico es formuliert, über zwei weitere Instanzen die Seele der Körperlichkeit entgegen. Für Pico verkörpert sie den Heiligen Geist, dem in der kreatürlichen Welt der *spiritus* als Medium entspricht.<sup>92</sup> Aus dem Geist werden die Seelen über die separaten Intelligenzen, die Sefirah Tipheret, und die Weltseele, die Shechinah, in die sublunare Welt hinabgeleitet. Oberhalb der *mens angelica*, die bereits mit den Ideen versehen ist, kann Binah für Pico zugleich als *informitas* bezeichnet werden.<sup>93</sup>

Das Verhältnis von Gott, Intellekt und Seele spiegelt das Verhältnis der trinitarischen Personen, zugleich bringt sich die Dreifaltigkeit in den ersten drei

<sup>88</sup> Pico, *Conclusio secundum Iamblichum*, 23.2 (S. 310): *Opifex sensibilis mundi septimus est hierarchiae intellectualis* zusammen mit *Conclusio cabalistica...*, 28.5. (S. 346): *Cum arbore scientiae boni et mali, in qua peccavit primus homo, creavit deus saeculum.*

<sup>89</sup> Pico, *Conclusio secundum propriam opinionem de modo intelligendi hymnos Orphei secundum Magiam, id est, secretam divinarum rerum naturaliumque sapientiam a me primum in eis repertam*, 10>15. (S. 510), *Conclusiones cabalisticae...*, 11>5 (S. 522), 11>35, 11>36 (S. 534). Hierzu Greive, *Die christliche Kabbalah*, S. 146f., und besonders Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 235–238, der die Belege aus Azriel von Gerona und Moses Nachmanides bereithält. Zur Gleichsetzung von Keter und יתן Wirszubski, *Pico's Book of Job*, S. 197.

<sup>90</sup> Z.B. Pico, *Conclusio cabalastica...*, 11>6 (S. 522) zusammen mit *Conclusio...in doctrina Platonis*, 5>7 (S. 438).

<sup>91</sup> Pico, *Conclusio cabalistica...*, 11>28 (S. 532). Im יתן in Genesis 1 zeigen sich, wie Pico glaubt, die *natura intellectualis* und *animalis*, die Himmel und Erde vorausgehen. Dazu Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 176, und als Quelle eine Passage aus ›De secretis legis‹, S. 217.

<sup>92</sup> Pico, *Conclusio cabalistica...*, 28.8. (S. 348): *Animae a tertio lumine ad quartam diem, et inde ad quintam descendunt, inde exeuntes corporis noctem subintran.* Hierzu Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 26–29, mit Menachem Recanatis Pentateuch-Kommentar als Quelle, ebenso Archangelus, *Interpretationes in dogmata*, fol. 758.

<sup>93</sup> Pico, *Conclusio cabalistica...*, 11>31. (S. 532). Zu Binah oder Teshuvah als *informitas* auch Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 174f., und Wirszubski, *Francesco Giorgio's Commentary*, S. 153f.

Sefirot zum Ausdruck.<sup>94</sup> Auch die Rückbewegung der Seele zum Intellekt und des Intellektes hin zu Gott wird in der Beziehung der Sefirot zueinander eingefangen. Gottvater entspricht auf diese Weise der ersten Sefirah Keter, der Sohn repräsentiert als Tetragramm die Sefirah Tipheret, während der Geist der Shechinah und der absoluten Seele ein Abbild liefert. Auf der Ebene der Schöpfung findet sich eine Dekade, die den Sefirot und ihren christlichen Aspekten an die Seite gestellt werden kann, die stellare Ordnung. Den gleichsam trinitarischen ersten drei Sefirot entsprechen Firmament, *primum mobile* und Empyräum.<sup>95</sup> Die sieben unteren Sefirot des *Binyan*, des *aedificium*, die auch in der Kabbalah aus der Schöpfung erschlossen werden konnten, lassen sich den Planeten zuordnen. Markant verkörpert sich für Pico, ähnlich wie es die Glossare der Kabbalah vorgaben, in der Sefirah Malchut der Mond und damit die Seele, während Tipheret ihren Widerpart in der Sonne erhält.<sup>96</sup> Alle zehn Sefirot lassen sich

<sup>94</sup> Dazu auch Pico, *Conclusio cabalistica...*, 11>6. (S. 522). Gottvater offenbart sich im Namen der ersten Sefirah, אַרְיָה, der Sohn bezeichnet als יְהוָה und sechste Sefirah den Intellekt, während Malchut für Pico in אֲדָנִי den *spiritus* repräsentiert. Hierzu, wenn auch ohne Hinweis auf Intellekt und Seele Greive, *Die christliche Kabbalah*, S. 150f., ebenso Wirszubski, *Francesco Giorgio's Commentary*, S. 152f.

<sup>95</sup> Zu *Conclusio 20* der zweiten Serie (nach Farmer 11>20. (S. 528)) Greive, *Die christliche Kabbalah*, S. 150f. Schon Wirszubski, *Pico's Companion*, S. 358f., hat zeigen können, daß der trinitarischen Auslegung der hier vorliegenden Quelle, dem ›Sefer ha-shorashim‹, in der lateinischen Übersetzung des Flavius Mithradates ein wenig nachgeholfen wurde.

<sup>96</sup> Pico, *Conclusio cabalistica...*, 11>48 (S. 540), ebenso auch die Verbindung der Seelenvermögen mit dem Sefirotmuster, *Conclusio cabalistica...*, 11>66 (S. 548): *Ego animam nostram sic decem sephirot adapto, ut per unitatem suam sit cum prima, per intellectum cum secunda, per rationem cum tertia, per superiorem concupiscibilem cum quarta, per superiorem irascibilem cum quinta, per liberum arbitrium cum sexta, et per hoc totum ut ad superiora se convertitur cum septima, ut ad inferiora cum octava, et mixtum ex utroque, potius per indifferentiam vel alternariam adhesionem quam simultaneam continentiam, cum nona, et per potentiam qua inhabitat primum habitaculum cum decima.* Tipheret entspricht dem *Willen*. Zum Sefirot-Planeten-Schema und der Hierarchie der Seelenvermögen Greive, *Die christliche Kabbalah*, S. 148–150, Reichert, *Pico della Mirandola*, S. 203, und Secret, *L'Astrologie*, S. 46. Die Identifikation Tipherets mit der ›Mitte des Menschen‹, dem freien Willen, ist wie Hermann Greive, *Die christliche Kabbalah*, S. 150, bemerkt, nicht zufällig, sie verdankt sich der Einheit von Tipheret und Intellekt, dem Pico bereits im ›Commento‹, wie gezeigt, den Willen zuweisen konnte. Erneut parallelisiert Pico das Sefirot-Schema und mit den separaten Intelligenzen im ›Heptaplus‹, lateinisch und italienisch, II, 1, S. 224–227, II, 2, S. 228–231. Ausgangspunkt der Interpretation ist ein Gleichnis Sacharjas: Der siebenarmige Leuchter entspricht den sieben Planeten, der Lichtträger belegt die achte Sphäre, die zwei Ölbäume zeigen die nährende neunte und zehnte Sphäre. Interpretiert man dieses Bild mit Pico unter dem Leitbegriff des Lichtes, lassen sich über die Sphären ebenfalls Aussagen treffen. Die zehnte Sphäre als Empyraeum existiert als ein *principium lucis*, während die neunte Sphäre, das *primum mobile*, das Licht aufnimmt. Die achte Sphäre, das Firmament, sammelt das Licht und gibt es an die Sonne weiter. In einem vierten Schritt lenkt die Sonne das erneut gebündelte Licht zu den übrigen Gestirnen. Für Pico wird die zehnte Sphäre zu einem Schatzhaus des Lichtes, aus dem erneut einer Quelle gleich das Licht hervorströmt. Legt man das Sefirot-Modell zugrunde, sind die Analogien augenfällig. Wie Keter, Chochmah und Binah ergeben die ersten drei Sphären eine der Trinität vergleichbare Figuration, die einen inneren Prozess

zugleich den zehn Geboten zuweisen, die auf diese Weise wie später für Ricci als supralunare und ideale Werte eingeführt werden.<sup>97</sup>

### 3. Die Erlösung im ersten Intellekt

#### 3.1. Die Entgrenzung des Menschen aus der Perspektive der Philosophie: Beweis und Theologie

An die Kosmologie knüpft sich für Pico die philosophische Begründung der Erlösung des Menschen, die Erklärung seines Seelenaufstiegs und seiner Wiederherstellung. Wie im ›Commento‹ steht auch im Zentrum der ›Conclusiones‹ die Vereinigung mit dem ersten Intellekt, in dem sich das menschliche Erkenntnisvermögen vollendet. Pico versucht sein Modell aus dem Blickwinkel einer Philosophie des Begriffes verständlich zu machen. Die Reichweite und Grenze eines Terminus hilft Pico zugleich, die Begrenztheit des menschlichen Verstandes zu begründen und die Fähigkeit des Menschen, diese Grenzen hinter sich zu lassen. Plotin und Nikolaus von Kues werden Pico dabei zu wesentlichen Autoritäten.<sup>98</sup>

Der menschliche Verstand, so Pico, bedient sich der Begriffe, um Wissen zu erwerben: die Ratio erstellt Definitionen. Die Seele und die ihr zugeordnete *scientia* erarbeiten sich Begriffe, in dem sie das ihr gegenüber Andere fixieren und eingrenzen.<sup>99</sup> Sie schaffen Einheiten, deren Einheit ihrer Selbstheit zunächst als andere Selbstheiten gegenüberstehen.<sup>100</sup> Die Fähigkeit zur Definition be-

---

der Zeugung nach außen trägt. Eine erste Substanz im Sinne des Wortes antwortet als Rezeptivum auf eine zeugende Größe. Eine dritte, wie Binah oder als *spiritus* zu lesende Kraft empfängt und gibt wie der Heilige Geist gleichermaßen. Als Medium läßt sich Tipheret, die Sonne, oder ihr Äquivalent, die *mens angelica*, bezeichnen. Sie trägt die Erleuchtung hinab in die unteren Welten. Dieses Modell wird auch diskutiert von Roulier, Jean Pic de la Mirandole, S. 263–265, doch ohne Bezug auf das Sefrot-Schema. Idel, *The Throne and the sevenbranched Candlestick*, S. 290–292, hat gezeigt, daß Pico wie später Ricci als Quelle auf Isaak Ibn Latifs ›Sha'ar ha-Shamayim‹ zurückgegriffen hat. Daß Pico vergleichbaren astrologisch motivierten Parallelisierungen zum Ende seines Lebens in seinen ›Disputationes contra astrologiam‹ skeptisch gegenüberstand, muß sicher nicht mehr eigens hervorgehoben werden, hierzu zuletzt Vanden Broeke, *The Limits*, S. 55–80.

<sup>97</sup> Pico, *Conclusio cabbalistica...*, 11>49 (S. 540), dazu außerdem *Conclusio... in doctrina Platonis*, 5>3 (S. 438): *Qui noverit modum illuminationis superiorum super media intelliget idem significare et Platonicum per congregationem animarum in Monte Ida, et hebreos per animarum congregationem in Monte Synao in auditione legis.*

<sup>98</sup> Valcke, *Entre Raison et Foi*, S. 205–208, betont zu dieser Stelle den Einfluß Plotins. Flasch, *Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola*, S. 115–119, und ebenso Valcke, *Giovanni Pico della Mirandola: Dal Panteismo*, S. 623–625, haben auf die Verarbeitung des Nikolaus von Kues hingewiesen.

<sup>99</sup> Zur Entfaltung der Erkenntnis z.B. Pico, *Conclusio...Chaldaeorum*, 26.4. (S. 338), *Conclusiones philosophicae...*, 2>5., 2>6. (S. 374), *Conclusio...hymnos Orphei* 10>26. (S. 514), dazu zur Definition *Conclusio paradoxa...*, 3>7. (S. 400): *Sicut deus est simpliciter cognitio totius esse, ita intellectus est diffinitio totius esse, et anima scientia totius esse.*

<sup>100</sup> Pico, *Conclusiones paradoxae...*, 3>2., 3<7. (S. 400).

ruht jedoch auf jener Grenzen setzenden Einheit, die der Ratio von Seiten des Intellektes zuteil wird.<sup>101</sup> Als Terminus, als Grenze der Seele selbst, gewährt die *mens* dem Begriff eine Einheit, die seine Grenze und seine definitorische Andersheit innerhalb des Widerspruchsgesetzes aufrechterhält. Was den Begriff setzt, ist im selben Moment die Instanz seiner Aufhebung. Konträre und kontradiktorische Aussagen sind der rationalen Sphäre zugehörig. Während die Ratio die Definition benötigt, um zur Erkenntnis zu gelangen, und an sie gebunden bleibt, von ihr definiert wird, ist es der Intellekt, der als Einheit des Einzelnen der Definition den Grund legt und zugleich daher von ihr nicht mehr getroffen und begrenzt werden kann. Je mehr Objekte der Außenwelt der Seele als Erkenntnisgegenstände zugeführt werden, desto stärker wird die Einheit von Seele und Welt und desto deutlicher nimmt die substantielle Form der Seele, aus der sich die Erkenntnis ableitet, Gestalt an.<sup>102</sup> Vollendete Selbstidentität, so Pico, liegt vor, wenn im Selbst alle Dinge *als das* Selbst existieren.<sup>103</sup> Die Feststellung der ›Conclusiones‹, die Demonstratio sei die vollkommenste und zugleich unvollkommenste Form des Wissen, erhält vor diesem Hintergrund ihre Berechtigung: Werden alle einzelnen Definitionen zugunsten des einzigen einen Demonstrandum überwunden und verschwindet gleichzeitig das Demonstrans, ist die Demonstratio zum vollkommenen Wissen geworden.<sup>104</sup> Im Intellekt selbst, betont Pico, fallen auf diese Weise Intelligenz, Intellekt und Intellektum zusammen,<sup>105</sup> und in seiner reinen Einheit kommen Einheit und Vielheit überein.<sup>106</sup> Über dem Intellekt und der *mens angelica* findet sich nur noch Gott, während der Intellekt zwischen ihm und der Vielheit der Schöpfung vermittelt.<sup>107</sup>

<sup>101</sup> Pico, Conclusiones paradoxae..., 3>7. (S. 400), zusammen mit 3>40. (S. 410).

<sup>102</sup> Pico, Conclusiones paradoxae..., 3>60. (S. 418): *Nihil intellegit actu et distincte anima, nisi se ipsam.*, 3>61.: *Tota substantia animae rationalis est pars intellectualis.*, 3>66.: *Potest anima per extrinsecam informationem ad hoc devenire, ut omnia per substantialem suam formam indivisibiliter intelligat.*, zusammen mit 3>52. (S. 414): *Eadem est scientia de deo, homine, et materia prima, et qui de uno scientiam habuerit, habebit et de reliquis, servata proportione extremi ad extremum, medii ad extrema, et extremorum ad medium.* und Conclusio...in doctrina Platonis, 5>29. (S. 446).

<sup>103</sup> Pico, Conclusio paradoxa..., 3>20. (S. 404): *Ipseitas uniuscuiusque tunc maxime est ipsa, cum in ipsa ita sunt omnia, ut in ipsa omnia sunt ipsa.*

<sup>104</sup> Pico, Conclusiones paradoxae..., 3>6. (S. 400): *Sicut cognitio per demonstrationem habita homini, pro communi statu quem hic experimur, est perfectissima cognitio, ita simpliciter inter cognitiones est imperfectissima.*, 3>15., 3>16., 3>18. (S. 402).

<sup>105</sup> Pico, Conclusio philosophica..., 2>7. (S. 374).

<sup>106</sup> Pico, Conclusio paradoxa..., 3>22. (S. 404): *Nemo miretur quod Anaxagoras intellectum appellaverit immixtum, cum sit maxime mixtus, quia maxima mixtio coincidit cum maxima simplicitate in natura intellectuali.*

<sup>107</sup> Pico, Conclusiones paradoxae..., 3>7. (S. 400), 3>36. (S. 408): *Sicut intellectus dei unitatem multiplicat, ita anima intellectus multitudinem quantificat et extendit.* Auch die Sefirot selbst lassen sich für Pico als mitgeteilte und gedachte Einheit Gottes jenseits seiner absoluten Einheit auslegen, wie schon Massetani, *La filosofia cabbalistica*, S. 111–123, gezeigt hat.

Wie in der ›Oratio‹ ist auch in den ›Conclusiones‹ die Lehre dieser letzten Erfahrung für Pico die Theologie.<sup>108</sup> Theologisches Wissen beruht auf der Selbstverwirklichung des im Menschen anwesenden Intellektes und der Erleuchtung, die ihm zuteil wird. Nicht die Schlußfolgerungen der untergeordneten Wissenschaften, sondern der Glaube der Theologie wird auf diese Weise zum wesentlichen Motor der Vereinigung mit der Welt der Intelligenzen.<sup>109</sup> Das Glück der Seele verbindet sich mit dieser Erleuchtung, ebenso jedoch auch die Fortdauer, die ihr über den Tod hinaus zgedacht ist.<sup>110</sup> Welche Stellung ist aber der einzelnen Seele vorbehalten, wenn sich ihr Fortbestehen für Pico in der Vereinigung mit dem ersten Intellekt erschöpft? In seiner Antwort unterscheidet Pico zwischen Akzidenz und Substanz.<sup>111</sup> Eine Trennung von separablem und inseparablem Akzidenz ist für Pico unmöglich.<sup>112</sup> Auch die Seele als Substanz kennt keine Akzidentien, sondern die *species* sind Bestandteil ihrer substantiellen Form. Als Substanz der Seele jedoch gilt für Pico der Intellekt, der damit dem rationalen Teil die eigentliche Wirklichkeit verleiht.<sup>113</sup> Was in der intelligiblen Welt substantiell vorhanden ist, existiert in der rationalen Welt als Akzidenz, ebenso sind die Akzidentien der zweiten Welt in der ersten substantiell vorhanden. Ist der Intellekt das Feuer, kann es von der Seele heißen, sie wärmt.<sup>114</sup> Als Formprinzip der Seele gewährt also der Intellekt, sobald er sich in seiner Überpersonalität in der Seele verwirklicht hat, der Seele ihren Fortbestand. Sie selbst existiert nach dem Wegfall des Leibes wie ein Akzidenz des Intellektes.

### 3.2. Die Erlösung in Gestalt der Kabbalah

Die Vereinigung mit der Welt der Intelligenzen und die Verklärung der Seele lassen sich für Pico in der Sprache der Kabbalah formulieren, ja vielleicht

<sup>108</sup> Pico, *Conclusio paradoxa...*, 3>42. (S. 410): *Infinitas dei per superexcedentiam ad esse intellectuale et viam mysticae theologiae probari potest, et ad id probandum omnis alia via inefficax est.*, und *Conclusio in Theologia secundum opinionem propriam, a communi modo dicendi theologorum satis diversam*, 4>11. (S. 426).

<sup>109</sup> Vgl. z.B. Pico, *Conclusio secundum Averroem*, 7.1. (S. 250), *Conclusio secundum Proclum*, 24.44. (S. 328).

<sup>110</sup> Vgl. z.B. Pico, *Conclusio secundum Averroem*, 7.3. (S. 250), *Conclusio secundum Plotinum*, 20.7. (S. 298), *Conclusio paradoxa...*, 3>69. (S. 420).

<sup>111</sup> Wie sehr diese Differenzierung zu einem systemprägenden Element der ›Conclusiones‹ geworden ist, belegt Farmer, *Syncretism in the West*, S. 97–101.

<sup>112</sup> Pico, *Conclusio philosophica...*, 2>50. (S. 386).

<sup>113</sup> Pico, *Conclusiones philosophicae...*, 2>65., 2>73. (S. 394), 2>78. (S. 396)., *Conclusio paradoxa...*, 3>61. (S. 418). Hierzu auch Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*, S. 359–363, und Farmer, *Syncretism in the West*, S. 112–114, wenn auch ohne die von uns gezogenen Schlußfolgerungen.

<sup>114</sup> Pico, *Conclusiones paradoxae...*, 3>23. (S. 404): *Sicut formae substantiales in secundo mundo sunt per modum accidentium, ita formae accidentales sunt in primo mundo per modum substantiarum. Sicut in primo mundo non est album, sed albedo, ita in secundo mundo non est ignis, sed igneum.* 3>35. (S. 408), *Conclusio...* in *doctrina Platonis*, 5>26. (S. 446).

stehen sie seiner Auffassung nach im Zentrum dieser Lehre, deren Weitergabe und unverfälschte Rekonstruktion für ihn selbst einen Teil des Erlösungsprozesses bilden.

Die Erkenntnis aller erkennbaren Gegenstände ermöglicht die Verwandlung des Menschen in eine höhere Seele, die Beseitigung des irdischen Gewandes und die Vereinigung mit der *divinitas*, betont Pico in einer These.<sup>115</sup> Wenn alle potentiellen Universalien verwirklicht sind, realisiert sich zugleich der *intellectus in habitu*, den Pico hier als *anima superior* umschreibt. Die *divinitas* ist ein Synonym der Shechinah, die sich im System Pico der *anima mundi* an die Seite stellen läßt. Die zehnte Sefirah Malchut nimmt zu den übergeordneten Sefirot nur eine rezipierende Haltung ein, unterstreicht Pico, und empfängt die Gesamtheit der Wasser aus der Sefirah Jesod.<sup>116</sup> Den Wassern entsprechen die Formen, zugleich entspricht die Weltseele auf diese Weise allen im Intellekt aufgehobenen Seelen und einem transpersonalen möglichen Intellekt.

Wie sich *mens angelica* und Seele im habituellen Intellekt verbinden, kann für Pico das Bildmaterial belegen, das in der Kabbalah zur Illustration der Vereinigung der Sefirot Tipheret, Jesod und Malchut verwendet wird. Daß der Tiefe der kabbalistischen Spekulation in Picos thesenhafter Parallelisierung nur bedingt Rechnung getragen wird, braucht sicherlich nicht eigens betont zu werden. Symbolische Umschreibungen wie die Angleichung des nichtscheidenden und scheinenden Spiegels oder die Aufhebung von Tag und Nacht, die auf die Wiederherstellung der im Menschen gefallenen Shechinah in Tipheret gemünzt waren,<sup>117</sup> erscheinen in dieser Form als Hinweise auf die *mens angelica*.<sup>118</sup> Tipheret wird repräsentiert von Eden und dem Baum des Lebens. Als

<sup>115</sup> Pico, *Conclusio cabalastica...*, 28.44. (S. 362): *Cum anima comprehenderit quicquid poterit comprehendere, et coniungentur animae superiori, expoliabit indumentum terrenum a se, et extirpabitur de loco suo et coniungitur cum divinitate.* Greive, *Die christliche Kabbalah*, S. 155f., deutet die *anima superior*, die auch Farmer, *Syncretism in the West*, S. 362, hier als Sefirah Jesod lesen möchte, als Gesamtheit der sefirotischen Welt und als ›Paradies‹. Die hier folgenden Ausführungen versuchen, Picos Begriffsschema differenzierter zu betrachten.

<sup>116</sup> Pico, *Conclusio cabalastica...*, 28.27. (S. 356): *Sicut congregatio aquarum est iustus, ita mare ad quod tendunt omnia flumina est divinitas.*, dazu *Conclusio...in doctrina Platonis*, 5>32 (S. 448): *Per aliam vitam in Epinomide intelligere debemus connexionem partis cum suo toto, et credo idem esse quod apud Cabalistas dicitur saeculum venturum.* Akteur der Vereinigung ist also die Sefirah Jesod, die regelkonform als עולם הבא, als ›kommende Welt‹ bezeichnet werden kann. Hierzu auch Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 190f. Nicht verständlich ist mir angesichts dieser Evidenz und der harmonischen Einfügung in das Gesamtsystem, warum Fornaciari, *La presenza della Qabbalah*, S. 112, als weitere Lesart *saeculum neutrum* einführt, um die Dreiweltenlehre aus Jesirah, Beriah und Asi'ah als gedankliche Basis aufzudecken.

<sup>117</sup> Zu diesen Thesen Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 178.

<sup>118</sup> Pico, *Conclusiones cabalisticæ...*, 28.17. (S. 352): *Ubique in scriptura fit mentio amoris maris et feminae nobis mystice designatur coniuncto Tipheret et Chieneseth Israhel, vel Beth et Tipheret.*, 28.28. (S. 354), *Conclusio cabalastica...*, 11>53. (S. 542): *Cum fieri lucem nihil sit quam participare lucem, conveniens est vale illa cabalistarum expositio ut in ly fiat lux, per lucem, speculum lucens intelligamus, et in ly facta est lux, speculum*

sechste Sefirah und Zentrum der Sefirot enthält Tipheret zugleich die um sie herum gruppierten sechs weiteren unteren Sefirot und die Sefirah Malchut. Das Paradies als *Gan* bezeichnet die Shechinah, *Gan Eden* die Verbindung von Tipheret und Malchut,<sup>119</sup> Das Paradies wird Pico zu einer Metapher der Verbindung von Intellekt und Seele. Als Synonym der Sefirah Jesod ist der *puer*, der *na'ar*, für Pico ein Signum des habituellen Intellektes.<sup>120</sup> Er entspricht einem in Tipheret gezeugten Nachkommen, dem Ergebnis der Vereinigung von Tipheret und Malchut, Seele und *mens angelica*.<sup>121</sup> Auch die besondere Rolle der Theologie, ihre Fähigkeit, den Menschen zu erleuchten und die über die Vernunft hinausgreifende Kraft des Glaubens kann Pico aus der Kabbalah belegen. *Amen*, zeigt die Kabbalah, bezeichnet die Verflechtung von Tipheret und Malchut.<sup>122</sup> Der Glaube sichert die Vereinigung der Seelenwelt mit der Welt der Intelligenzen.

### 3.3. Jesus Christus als erlösender Intellekt

Während die erste Sequenz kabbalistischer Thesen in den ›Conclusiones‹ vor allem der Kosmologie und Erkenntnistheorie gewidmet ist, bemüht sich die zweite Thesenkette, die 72 Thesen, in der Kabbalah die christlichen Dogmen nachzuweisen. Die Sonne und der leuchtende Spiegel, die als Tipheret der Shechinah, und damit in der kabbalistischen Symbolsprache dem Mond begegnen, geben einen Hinweis auf den Messias.<sup>123</sup> Hinzu tritt die zweite Sefirah Chochmah.

---

*non lucens*. Dazu auch als bewusste Parallelisierung *Conclusio secundum Proclum*, 24.15. (S. 320): *Per deorum cedas tragice a theologis unitas discretiva intellectualis ebdomadae designantur*, schließlich die Modelle des ›Binsica‹, des ›Todes durch den Kuß‹, der sich ebenso mit der Vereinigung beider Sefirot verbindet, *Conclusio secundum...Zoroastris*, 8>7. (S. 488), *Conclusio cabalistica...*, 11>11. (S. 524). So auch Greive, *Die christliche Kabbalah*, S. 157f., wenn auch ohne Bezugnahme auf Seele und Intellekt. Zum ›Binsica‹ als Ausdruck der Vereinigung mit der Welt der Intelligenzen oder den Sefirot Greive, S. 156f., und wesentlich Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 157f., der neben Moses Maimonides und Menachem Recanati vor allem Levi ben Gerschon für die Quelle hält.

<sup>119</sup> Pico, *Conclusio cabalistica...*, 28.10. (S. 350).

<sup>120</sup> Pico, *Conclusio secundum...Zoroastris*, 8>13. (S. 490). Hierzu Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 193.

<sup>121</sup> Pico, *Conclusio cabalistica...*, 28.18. (S. 352). Dazu auch Archangelus, *Interpretationes in dogmata*, fol. 766.

<sup>122</sup> Pico, *Conclusio cabalistica...*, 11>65., (S. 548): *Rectius est ut AMEN tipheret dicat et regnum, ut per viam numeri ostenditur, quam quod dicat regnum tantum, ut quidam volunt*. Hierzu Wirszubski, *Giovanni Pico's Companion*, S. 356, der als Quelle das ›Sefer ha-Shorashim‹ identifizieren konnte, Archangelus, *Interpretationes in dogmata*, fol. 867f., und die Ausführungen des folgenden Kapitels. Auch die Bemerkungen zum mystischen Sinn der Beschneidung können als Etablierung des habituellen Intellektes und als Begründung des Neuen Bundes gedeutet werden, dazu *Conclusio cabalistica* 28.31., 28.32. (S. 358).

<sup>123</sup> Pico, *Conclusiones cabalisticæ...*, 11>51.(S. 540), 11>54. (S. 542): *Quod dicunt Cabalisticæ, beatificandos nos in speculo lucente reposito sanctis in futuro saeculo, idem est praecise, sequendo fundamenta eorum, cum eo quod nos dicimus, beatificandos sanctos in filio*. Zur christologischen Auslegung der Sefirah Tipheret z.B. auch Archangelus, *Interpretationes in dogmata*, fol. 766.

Im Zentrum der 72 Thesen steht Picos Versuch, den Namen Jesu unter Zuhilfenahme der kabbalistischen Metaphorik auszulegen:<sup>124</sup> Jesus definiert sich über den symbolischen Wert der Buchstaben seines Namens, glaubt Pico, als erlösende Verbindung von Yod und Waw im Schin. Der Name Jesu, als Name jenseits aller Namen, bezeichnet Gott, den Gottessohn, versehen mit der Weisheit des Vaters, geeint mit der menschlichen Natur, und wesensgleich mit dem Heiligen Geist, dem brennenden Feuer der Liebe.<sup>125</sup> Vergegenwärtigt man sich die Bezeichnungen und Synonyme, die den Sefirot in den kabbalistischen Glossaren gegeben werden, und legt zugleich die erste Sequenz der kabbalistischen Thesen Picos zugrunde, können diese zwei Thesen entschlüsselt werden. Yod entspricht in der Auslegung der Kabbalah der Sefirah Chochmah, damit für Pico der göttlichen Weisheit, Waw ist Zeichen der Sefirah Tipheret, damit der *mens angelica*, der sechs subalterne Sefirot, schließlich auch des Mikrokosmos, des ersten Adam. Shin enthält die Shechinah Adonai, wie wir bereits gesehen haben. Für Pico umschreibt Shin auch den Seraphen, der sich mit dem Feuer der Liebe in Verbindung bringen läßt, damit aber auch den Engel, der Gott am nächsten ist.<sup>126</sup> Yod und Waw zeigen, wie Pico in einer anderen These ausführt, das göttliche Prinzip Christi in seiner Menschwerdung.<sup>127</sup> Was also bedeutet das Inkarnationsereignis, wenn es in der Philosophie Picos und in seiner Lesart der Kabbalah gedeutet wird? Chochmah, die göttliche Weisheit als Teil der Trinität, formt den ersten Intellekt, Tipheret, und von ihr ausgehend die Sefirah Malchut, die Seelenwelt. Durch Jesus Christus werden die Seelen in der Gnade

<sup>124</sup> Spekulative Auslegungen des Tetragramms und des Namen Jesu besitzen in der christlichen Apologetik eine gewisse Tradition, die einzelne der Gedanken Picos und Reuchlins vorwegnehmen. Zu denken ist hier an Arnaldus von Villanovs ›Allocutio super Tetragrammaton‹, Carreras Artau, La ›Allocutio‹, S. 80–105, die einzelne der folgenden Motive enthält, hierzu Colomer, La interpretación, passim, Colomer, El pensament, S. 240–249, und McGinn, Cabalists and Christians, S. 12–16, ebenso an Porchetus, Victoria, II, c. 8, fol. 71rb u. fol. 72va–73ra, Paulus de Heredia, Neuniae Epistola de Secretis, (ohne Seitenzählung), fol. 12a, aber auch schon an Rhabanus Maurus' Versuche, die gesamte Heilsgeschichte figurativ in den *Namen* Christi hineinzulesen, Rhabanus Maurus, In honorem sancta crucis, c. 22, S. 170–177.

<sup>125</sup> Pico, Conclusiones cabalisticæ..., 11>7., (S. 522): *Nullus hebraeus cabalista potest negare quod nomen Iesu, si eum secundum modum et principia cabalæ interpretatur, hoc totum precise et nihil aliud significat, id est, deum dei filium patrisque sapientiam per tertiam divinitatis personam, quæ est ardentissimus amoris ignis, naturæ humanæ in unitate suppositi unitum.*, 11>8.: *Ex præcedenti conclusione intellegi potest cur dixerit Paulus datum esse Iesu nomen quod est super omne nomen, et cur in nomine Iesu dictum sit: Omne genu flecti caelestium, terrestrium, et infernorum, quod etiam est maxime cabalisticum; et potest ex se intelligere qui est profundus in cabala.* 11>14. (S. 526): *Per litteram V, id est scin, quæ mediat in nomine Iesu, significatur nobis, cabalisticè quod tum perfecte quievit, tanquam in sua perfectione, mundus cum Iod coniunctus est cum Vau, quod factum est in Christo, qui fuit verus dei filius et homo.*

<sup>126</sup> Dazu auch Pico, Conclusio cabalisticæ..., 11>33. (S. 534).

<sup>127</sup> Pico, Conclusio cabalisticæ..., 11>43. (S. 538): *Per mysterium duarum litterarum vau et iod scitur quomodo ipse messias ut deus fuit principium suiipsius ut homo.*

des Heiligen Geistes, der Sefirah Binah, erlöst. In ihm wird der Mensch auf exemplarische Art und Weise wiederhergestellt. In der Anbindung an den Intellekt, die ihm Christus ermöglicht, erhält der Einzelne die Aussicht auf das ewige Leben.

Eine ähnliche Interpretation, die mit dem Material kabbalistischer Buchstabendeutung spielt, gibt Pico dem Tetragramm, dem *nomen ineffabile*. Als Name des Messias zeigt es, so Pico, daß der Messias der Sohn Gottes ist, menschengeworden kraft des Heiligen Geistes. Nach ihm wird der Paraklet die Menschheit vollenden.<sup>128</sup> In den Glossaren der Kabbalah bezeichnet das Tetragramm die Sefirah Tipheret, damit im System Picos auch den Messias. Gleichzeitig lassen sich im Tetragramm auch alle anderen Sefirot wiederfinden. Pico nimmt diese kabbalistische Überlegung zum Anlaß, den Gottesnamen als verborgenen Hinweis auf die Heilsgeschichte auszulegen. Yod läßt sich als Chochmah dekodieren, es erfüllt damit den innertrinitarischen Aspekt Christi. Das erste He bezeichnet Binah, den Heiligen Geist, und geht als Buchstabe dem Waw, dem Intellekt und Messias voran. Dem Heiligen Geist entspringt der Messias. Das zweite He umreißt die Shechinah, die sich für Pico mit der Domäne der Seelen identifizieren läßt. Tipheret, der Intellekt, und die Weltseele, glaubt Pico, stehen in einem Verhältnis zueinander, das dem Intellekt eine überlegene Stellung einräumt. Vorderes und hinteres He korrespondieren schon äußerlich miteinander; bereits den Glossaren fällt es daher leicht, Binah und Malchut eine besondere Beziehung zuzusprechen. Das Synonym der Shechinah, den Namen Adonai, kann Pico als Aspekt des Heiligen Geistes auslegen. Der Heilige Geist und die Shechinah, die Seelenwelt, lassen sich im System Picos also ebenso anhand des Tetragramms aufeinander beziehen.<sup>129</sup>

<sup>128</sup> Pico, *Conclusio cabalastica...*, 11>15. (S. 526): *Per nomen Yod he vahu he, quod est nomen ineffabile, quod dicunt Cabalistas futurum esse messiae, evidenter cognoscitur futurum eum deum dei filium per spiritum sanctum hominem factum, et post eum ad perfectionem humani generis super homines paraclitum descendurum.*

<sup>129</sup> Diese Thesen, die sich im Zentrum der Kabbalah Picos befinden und denen er wohl die größte Beweiskraft zugeschrieben hat, haben eine Reihe von Deutungen provoziert. Mehr als ein weiterer Vorschlag ist hier nicht beabsichtigt. Anagnine, G. Pico della Mirandola, S. 181–184, konstruiert als Synthese der Überlegungen Picos einen fünfbuchstabigen Gottesnamen יהשוה, der sich erst bei Reuchlin findet. Anagnine glaubt, daß für Pico das ׀ den Heiligen Geistes zum Ausdruck bringt, während ׁ als Aspekt des Vaters und ׀ als Ausdruck des Sohnes zu deuten sind. Welche Rolle aber spielen dann ׁ und ׀, wenn sie für Pico in der Menschwerdung das göttlichen Prinzip verkörpern? Um eine weitere Deutung bemüht sich Greive, *Die christliche Kabbalah*, S. 151–153, die von Roulier, Jean Pic de la Mirandole, S. 578f. und Reichert, *Pico della Mirandola*, S. 292, übernommen wird. Der welterlösende Name ׀, glaubt Greive, konnotiert im ׀ ׀ארץ, die ׀Erde׀, im ׁ die Gottheit und im ׀ ׀מים, den ׀Himmel׀. In gleicher Weise läßt sich ׁ (Zahlwert 10), das die Dekade der Sefirot bezeichnet, als Manifestation Gottes auslegen, ׀ (אשר) als Relativpronomen und ׀ als Adam kadmon. Es ergibt sich, so Greive, der Satz ׀Gott, der Mensch ist׀, unter der Voraussetzung, daß ׀ auch das ׀Feuer׀ (אש) des Heiligen Geistes bezeichnet. So reizvoll auch dieser Anlauf scheint, leistet er wiederum zur Erklärung der picoschen Deutung des Tetragramms keinen Beitrag und offenbart nicht, warum ׁ und ׀

Welche Rolle ist Christus und der *mens angelica* damit zudedacht? Summiert man die Angaben Picos und bewahrt zugleich die Zuschreibungen der Sefirot im Gedächtnis, läßt sich, auch mit Blick auf Ricci, eine Antwort geben. Der angelische Geist und die zweite göttliche Person sind zwei ursprünglich getrennte Wirklichkeiten.<sup>130</sup> Der ›Sohn Gottes‹, wie er im ›Commento‹ beschrieben wird, der erste Intellekt, läßt sich nicht mit dem göttlichen Messias des Christentums gleichsetzen. Dennoch hebt das Inkarnationsereignis, glaubt Pico, die Differenz zwischen Christus und dem ersten Intellekt auf. Als menschengewordener Gott gewinnt Christus seine soteriologische Rolle aus der Erkenntnistheorie: Er erleuchtet die Seelen, die dem ersten Intellekt untergeordnet sind und stellt den *intellectus in habitu* wieder her. Die *mens angelica*, der absolute Intellekt wird zum Werkzeug der Erlösung. Christus und angelischer Geist treten für Pico im Heilsgeschehen in ein Verhältnis, das aus der Zwei-Naturenlehre verstanden werden kann. Ohne in seiner Vollkommenheit Mangel zu erleiden, erfüllt Christus den ersten Geist und tritt in ihm der Welt und Menschheit gegenüber. Nur als *mens angelica* von der rationalen Welt aufgenommen und verkörpert konnte diese Welt von Christus erlöst werden.

Ähnlich wie die Erlösung durch Jesus Christus kann Pico auch den Sündenfall, die Passion und das Jüngste Gericht unter Zuhilfenahme der Kabbala verdeutlichen. Der Ursprung der menschlichen Selbstverfehlung liegt, wie Pico schon im ›Commento‹ erklärt hatte, in der Trennung der Seele von ihrer intelligiblen Wirklichkeit und ihrer Hinwendung zur sinnlichen Vielheit und Erfahrungswelt. Ein Gegenstück zur christlichen Auslegung des Sündenfalls findet Pico in der vom Menschen verschuldeten Trennung der Shechinah von Tipheret, der ›Zersetzung der Schößlinge‹.<sup>131</sup> Ohne auf die vielschichtigen Konnotationen, die dieses kosmische und menschliche Drama in der Kabbala enthält, ernsthaft einzugehen, übernimmt Pico wichtige Bestandteile dieses Szenarios, um die Konsequenzen des *peccatum originale* plausibel zu machen. Die fünfte Sefirah, Geburah, der Aspekt der Strafe und des Gerichtes, bleibt

---

für Pico gerade Christus in seiner Menschwerdung umschreiben. Fornaciari, Giovanni Pico della Mirandola: *Conclusioni cabalistiche*, S. 54, weist zurecht darauf hin, daß das zweite Schriftzeichen die *arbor vitae* nahelegt. Zwei Argumente lassen sich für meine Deutung ins Feld führen: Sie bleibt den Prämissen der kabbalistischen Buchstabensymbolik verbunden und sie fügt sich in das System Picos ein. Leider diskutiert Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 165f., S. 218, zwar die Unterschiede, die zwischen den Spekulationen Picos und dem Ansatz Reuchlins bestehen, interpretiert aber diese Thesen nicht weiter. Eine schon von Kieszkowski, *Les rapports entre Elia del Medigo*, S. 59, als Quelle ins Spiel gebrachte Passage aus Menachem Recanatis Torah-Kommentar überzeugt kaum.

<sup>130</sup> So kann Monnerjahn, Giovanni Pico della Mirandola, S. 184, zurecht feststellen, daß der Adam kadmon und Christus innerhalb der ›Conclusiones‹ nie unmittelbar miteinander identifiziert werden, während Reichert, Pico della Mirandola, S. 200, dies als gegeben hinnimmt.

<sup>131</sup> Pico, *Conclusio cabalistica...*, 28.4. (S. 346): *Peccatum Adae fuit truncatio regni a caeteris plantis*.

nach Aufhebung der Verbindung von Tipheret und Malchut als Haupteinfluß in der Shechinah zurück. In der unteren Welt, der Domäne der letzten Sefirah, entfaltet die Geburah, deren Gewalt durch die Lösung der Sefirot nicht länger absorbiert wird, eine verhängnisvolle Wirkung.<sup>132</sup> Erst die erneute Anbindung an die oberen Sefirot befreit Malchut vom Einfluß der fünften Sefirah. Tipheret vereinigt sich mit Hilfe der Sefirah Jesod erneut mit der Shechinah. Im habituellen Intellekt verbinden sich die Seelenwelt und der erste Intellekt. Tipheret und Jesod befreien die Welt von diabolischen Einflüssen, nehmen sie auf sich und reinigen sie kraft der Wasser, der Formen.<sup>133</sup> Der Tod und die Auferstehung Christi bezeugen in ihren Begleiterscheinungen die Neuformierung des Menschen und des Weltganzen. Die trennenden Kräfte der Geburah, damit auch die Verstrickung der Ratio in die Materie und die Bilder der Vorstellung, die jede Kontemplation unterbunden hat, werden beseitigt, die Welt der Affekte verliert ihre Herrschaft. Der rote Vorhang im Tempel ist zerrissen. Christi Opfertod findet für Pico eine signifikante Veranschaulichung in der Eklipse der Sonne, als deren Zeichenwert sich erneut Tipheret und die *mens angelica* bestimmen läßt.<sup>134</sup>

Die Sefirah Jesod kann in den Glossaren den Namen ›Sabbath‹ tragen. Ihm gegenüber steht der ›große Sabbath‹, den die Kabbalah mit der Sefirah Binah identifiziert. Für Pico bezeichnet Binah, wie wir gesehen haben, den Heiligen Geist. Als großer Sabbath vereinigt Binah für Pico daher die Neubegründung des Kosmos mit jener innertrinitarischer Beziehung, die für ihn die ersten drei Sefirot zum Ausdruck bringen. Die Episoden der mit der Kabbalah gelesenen Heilsgeschichte schließen sich, so Pico, in einer im Geist begründeten Apokalypse ab, an deren Ende die Erneuerung der gesamten Menschheit im Sohne

<sup>132</sup> Pico, *Conclusiones cabalisticæ...*, 11>22. (S. 528), 11>44., 11>47. (S. 538): *Qui sciet proprietatem Aquilonis in cabala, sciet cur Sathan Christo regna mundi, si cadens eum adorasset.* Strukturell entspricht die Wirkung Geburah auf diese Weise der Erbsünde.

<sup>133</sup> Pico, *Conclusiones cabalisticæ...*, 11>21. (S. 528), 11>24., 11>25. (S. 530): *Quilibet cabalista habet concedere quod messias eos a captivitate Diabolica et non temporali erat liberaturus.* 11>40., (S. 536): *Hoc habent inevitabiliter concedere Cabalisticæ, quod verus messias per aquam homines purgabit.* Zur Verbindung von Satan und Geburah bei Pico auch Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 188. Auch in seinen Anmerkungen zum Buch Hiob setzt Pico das satanische Prinzip mit der Materie gleich, die allein in der sublimaren Welt aktuell vorliegt. Pico greift hier, wie Wirszubski, Giovanni Pico's *Book of Job*, S. 180f., glaubt, auf Levi ben Gershons oder Moshe ben Maimons Überlegungen zurück. Mit dem Satan verbindet sich für beide Philosophen eine Verselbständigung der Materialursache und ein Ausbleiben der Vorsehung. Es ist verlockend, beide Figuren, die Philosophie wie die Kabbalah, in diesem Zusammenhang aufeinander abzubilden, wie es auch Ricci später tun wird.

<sup>134</sup> Zum Tempelvorhang Pico, *Conclusio secundum...Zoroastris*, 8>9. (S. 490), *Conclusiones cabalisticæ...*, 11>38. (S. 536), 11>46. (S. 538): *Per eclipsationem solis quae accidit in morte Christi sciri potest secundum fundamenta cabalae quod tunc passus est filius die et verus messias.* Zu dieser *Conclusio* und ihren Hintergründen auch Pompeo Faracovi, *Il tema dell'eclissi, passim.*

Gottes steht. Wie der Geist sich vom Sohn zum Vater bewegt, wendet sich die Schöpfung im Weltgericht zu ihrem Ursprung.<sup>135</sup>

#### 4. Die systematische Positionierung der Kabbalah

Wir haben gesehen, daß Pico die Kabbalah in der ›Oratio‹ der *mens angelica* und wahren Theologie als zeichenhafte Veräußerung zuordnet. Die Kabbalah bietet unter dieser Voraussetzung ein Heilswissen, das sich aus dem Intellekt selbst bewahrheitet. Sie offenbart die Wirklichkeit des Intellektes und bringt das Wirken Christi auf diese Weise ans Licht. Auch die Magie besitzt für Pico eine eigene Beweiskraft, doch auf einer Stufe, die dem Intellekt untergeordnet ist. Sie arbeitet mit den Mitteln der Naturphilosophie, bedient sich der *causae seminales* und zieht aus ihnen Schlüsse auf die höhere Wirklichkeit.<sup>136</sup> Das Reich der Kabbalisten liegt jenseits des Spirituellen. Magie liefert dem Kabbalisten nur ein hinführendes Wissen. Erst wenn der Verstand die Hüllen der Außenwelt zurückgelassen hat und nicht mehr auf Abstraktion und Syllogismen angewiesen ist, ist er in der Lage, Kabbalah zu betreiben. Nur eine in sich vollendete Rationalität besitzt die Befähigung, zum Intellekt vorzudringen.<sup>137</sup> Die wahre Theologie, betont Pico daher, verbirgt sich im Gewand der Rationalität. Ebenso wie Aristoteles die *divina philosophia* in Gestalt der *speculatio* transportiert hat, enthält die Philosophie des Maimonides in ihrem Inneren Kabbalah.<sup>138</sup> Was die Ratio aus den Ursachen Schritt für Schritt erschließt, so Pico, erreicht die im Intellekt verwurzelte Kabbalah unmittelbar.<sup>139</sup>

Pico trennt eine praktische Kabbalah der Sefirot von einer spekulativen Kabbalah, die sich den Namen (*Shemot*) widmet. Die *Cabala speculativa* teilt sich erneut in die Disziplinen der *alphabetaria revolutio* und *merkava*. Letztere, die klassische Metaphysik der maimonideischen Systematik, so Pico, kennt drei

<sup>135</sup> Pico, *Conclusio cabalistica...*, 28.13. (S. 350), *Conclusiones cabalisticæ...*, 11>16. (S. 526): *Ex mysterio trium litterarum quae sunt in dictione sciabat, possumus interpretari cabalistiche tunc sabbatizare mundum cum dei filius fit homo, et ultimo futurum sabbatum cum homines in dei filium regenerabuntur.*, ebenso 11>45. (S. 538), ebenso *Conclusio secundum Iamblichum*, 23.8. (S. 312). Dazu Greive, *Die christliche Kabbalah*, S. 158, Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 164f.

<sup>136</sup> Daher die berühmte und befahdete *Conclusio magica*, 9>9. (S. 496): *Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala.*

<sup>137</sup> Pico, *Conclusiones cabalisticæ...*, 11>12. (S. 524): *Non potest operari per puram Cabalam, qui non est rationaliter intellectualis.*

<sup>138</sup> Pico, *Conclusio cabalistica...*, 11>63. (S. 546): *Sicut Aristotelis diviniorem philosophiam, quam philosophi antiqui sub fabulis et apologis velarunt, ipse sub philosophicæ speculationis facie dissimulavit, et verborum brevitate obscuravit, ita Rabi Moyses aegyptius, in libro qui a latinis dicitur dux neutrorum, dum per superficiale verborum corticem videtur cum Philosophis ambulare, per latentes profundi sensus intelligentias, mysteria complectitur.*, ebenso auch *Conclusio cabalistica...*, 28.35. (S. 358). Hierzu im folgenden Kapitel.

<sup>139</sup> Pico, *Conclusio magica*, 9>26. (S. 502).

Teile, die Betrachtung der *res divinae*, der *res mediae* und der *sensibilia*.<sup>140</sup> Alle wißbaren Gegenstände liegen in hebräischer Sprache verschlüsselt vor.<sup>141</sup> Schon in der Oratio hatte Pico, wie wir gesehen hatten, die verschiedenen Zweige der Wissenschaft aus der Kabbalah abgeleitet. Die Wissenschaft des Thronwagens in ihrer dreifachen Gestalt beschreibt für Pico daher wenig anderes als die Betrachtung der Theologie, die aus dem Intellekt erleuchtet wird, und der Angelologie und Naturphilosophie, deren Gegenstände in der Kabbalah ebenso codiert vorliegen wie in den Orphischen Hymnen oder den Orakeln Zarathustras. Um die symbolisch verschlüsselten Gedanken wahrzunehmen, bedarf es, so Pico, der *alphabetaria revolutio*, der Permutation und Deutung der hebräischen Schriftzeichen. Temura, Gematria und Notarikon, die klassischen Formen der Erschließung kabbalistischer Inhalte, bilden dabei ein Hilfsmittel. Für Pico begründen allein die christlich-philosophischen Inhalte den authentischen Kern der kabbalistischen Symbolsprache. Auch die Schematik der Sefirot schafft auf dieser Ebene wenig mehr als ein Repertoire von Metaphern, von ›Namen‹, die je nach Bedarf dem eigenen System zugeführt werden können. Darüber hinaus hat Pico den Sefirot eine weitere Rolle zugeordnet: Sie veranschaulichen als *Cabala practica* ein Modell theurgisch-meditativer Praxis, als deren Ziel als Ekstasetechnik nur die Vereinigung mit dem Intellekt in Frage kommt.<sup>142</sup> Auch hier läßt sich als Entsprechung die Einung der Shechinah mit der Sefirah Tipheret annehmen.

#### IV. Die scholastische Überformung des Systems: Die ›Apologia‹

##### 1. Die Rechtfertigung der Kabbalah: Die Ebenen der Wahrheit

Wie allgemein bekannt, ist die öffentliche Diskussion der 900 Thesen und die Erfüllung der mit ihr verbundenen Hoffnungen eine Utopie geblieben. Nachdem die Kurie den geplanten Kongress Anfang 1487 suspendiert hatte, erklärte eine päpstliche Kommission sieben der 900 Thesen für häretisch und sechs weitere

<sup>140</sup> Pico, *Conclusiones cabalisticæ...*, 11>1. (S. 518): *Quicquid dicant caeteri Cabalei, ego prima divisione scientiam Cabalæ in scientiam sephiroth et semot, tanquam in practicam et speculativam, distinguerem.*, 11>2. (S. 520): *Quicquid dicant alii cabalisticæ, ego partem speculativam cabalæ quadruplicem dividerem, correspondentem quadruplici partitioni philosophiæ quam ego solitus sum afferre. Prima est scientia quam ego voco alphabetariæ revolutionis, correspondentem parti philosophiæ, quam ego philosophiam catholicam voco. Secunda, tertia, et quarta pars est triplex merchiava, correspondentes triplici philosophiæ particularis, de divinis, de mediis, et sensibilibus naturis.* Zu dieser Systematik Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 134–139, der ihre Quelle nennt, die ›Summa brevis Cabalæ‹, eine lateinische Übersetzung des von Abulafia verfaßten Sendschreibens an Rabbi Yehuda. Fabrizio Lelli, *Yohanan Alemanno*, S. 315–317, weist zusätzlich darauf hin, daß die Deutung Abulafias und der übrigen hier relevanten Autoren durch Yohanan Alemanno vermittelt sein könnte.

<sup>141</sup> Pico, *Conclusio paradoxa...*, 3>55. (S. 314).

<sup>142</sup> Zur hier anwesenden Idee einer ›Cabala practica‹ und zur Idee der ›Kawwanah‹, Wirszubski, *Pico's Encounter*, S. 140–144, S. 147f.

für zweifelhaft. Pico formuliert seine Antwort auf die päpstlichen Vorwürfe in der ›Apologia‹ des Jahres 1487. Jede verurteilte These erhält eine weitreichende, in ihrer Methode der Scholastik verpflichtete Rechtfertigung, die ihre Orthodoxie zu unterstreichen sucht. Auch wenn Pico dabei einzelne Argumente und Diskussionen vielleicht nur entwickelt, um seinem Publikum die Beherrschung scholastischer Subtilität vor Augen zu führen, so ergeben sich die Entscheidungen, die er zu den einzelnen Glaubensgegenständen fällt, dennoch aus den Prämissen seines Systems.

Unter den inkriminierten Thesen findet sich, auf den ersten Blick wenig verwunderlich, die Behauptung des jungen Gelehrten, Magie und Kabbalah würden die Gottheit Christi als Wissenschaft bestätigen. Picos Rechtfertigung der Kabbalah schließt in ihrer Form an die Ausführungen der ›Oratio‹.<sup>143</sup> Die Kabbalah, unterstreicht Pico, öffnet den wahren Sinn des Gesetzes, seine unter dem Namen *torah ha-ba'al-peh*, mündliche Torah, seit Moses weitergegebene korrekte Auslegung, die in den Händen der Kabbalisten zum ersten Mal schriftlich festgehalten wird. Diese letzte Sinnebene des Gesetzes entspricht der christlichen Theologie oder vielmehr ihrem philosophischen Kern, so wie er ebenfalls dem Metapherngeflecht der Evangelien zugrundeliegt.<sup>144</sup> Die Hierarchie der christlichen Schriftsinne kann für Pico einer Skala der jüdischen Schriftsinne gegenübergestellt werden. Der mit Raschi und David Kimhi in Verbindung gebrachte Peshath lokalisiert sich auf der Ebene des historischen Schriftsinnes. Ein Midrash, so Pico, betreibt Allegorese. Philosophen wie Maimonides oder Abraham ibn Esra nutzen die Zugangsform des Shekel. Ihr Zugriff entspricht auf diese Weise der tropologischen Interpretation. Nur der anagogische Schriftsinn liefert der Kabbalah ein Äquivalent.<sup>145</sup> Die Tropologie

<sup>143</sup> Kurz faßt die Passagen der ›Apologia‹ zur Kabbalah jetzt noch einmal Vollmer, Pico della Mirandola's Deutung, S. 443–450, zusammen, liefert jedoch keine neuen Erkenntnisse.

<sup>144</sup> Pico, Apologia, S. 176f., S. 176: *Sed preter has literas tradita sunt eis eloquia Dei, de quibus merito gloriantur, quae nihil aliud sunt quam, quod apud Hebraeos dicitur Cabala, id est verus legis sensus ab ore acceptus, unde etiam apud Hebraeos quandoque vocatur פה בעל פה quod idem est, quam lex de ore nata, quae propter illam successivam receptionem, deinde dicta fuit Cabala.* Dazu auch Wirszubski, Pico's Encounter, S. 121–128, ein weiterer Rückgriff auf Ideen Abulafias. Zur Hierarchie der Gesetze das folgende Kapitel.

<sup>145</sup> Pico, Apologia, S. 178: *Literalis apud eos dicitur Pesat, quemadmodum tenent apud eos Rabi Salomon, Chemoy et similes, allegoricus Midras, unde saepe apud eos audies Midras ruth, Midras tilym, midras coeeth, id est expositio per Midras, id est mystica super Ruth, super psalmos, super ecclesiasten, et sic de aliis, et istum modum sequuntur maxime doctores Talmutici. Tropologicus dicitur Sechel, quem sequuntur Abraham Abenzara, ubi literaliter non exponit, et Levi Bengerson et multi alii, et ante omnes Rabi Moses Aegyptius. Anagogicus dicitur Cabala, et hoc quia illa expositio quae dicitur ore Dei tradita Moysi, et accepta per successionem, modo predicto, quasi semper sensum sequitur Anagogicum, qui etiam inter omnes est sublimior et divinius, sursum non ducens a terrenis ad coelestia, a sensibilibus ad intelligibilia, a temporalibus ad aeterna, ab infimis ad suprema, ab humanis ad divina, a corporalibus ad spiritualia.* Zu dieser Passage ausführlich Andreatta, Il Commento, S. 13–25.