

## Religion als Lebensform

### Zur Erinnerung an Marsilio Ficinos Programm eines platonischen Christentums

VON JÖRG LAUSTER

Zu den herausragenden Leistungen der Epoche der Renaissance zählt zweifelsohne die besondere Bestimmung, die sie dem Verhältnis von Theologie und Philosophie zu geben vermochte. Exemplarisch läßt sich das an Marsilio Ficino deutlich machen, der in der Renaissancemetropole Florenz auf vielfältige Weise wirkte.<sup>1</sup> Die Übersetzung der platonischen und neuplatonischen Schriften ins Lateinische begründeten seinen Ruhm und seine bleibende kulturgeschichtliche Bedeutung; zudem war er Arzt, Erzieher, Philosoph und schließlich auch Priester und Canonicus am Dom zu Florenz. Vor diesem Hintergrund erklärt sich sein starkes Interesse an der christlichen Religion, das in seinem Programm eines platonischen Christentums kulminiert. An diese theologischen Aspekte in Ficinos Werk, die sich unter dem Motto ‚Religion als Lebensform‘ zusammenfassen lassen, wollen die folgenden Ausführungen erinnern.

#### I.

Die Ausgangslage für einen theologiegeschichtlichen Blick auf Ficino ist nicht gerade günstig. Gemessen an den zahlreichen Forschungsbeiträgen, die sich Ficino in philosophischer, kunst- oder kulturgeschichtlicher Perspektive zuwenden, stellen theologische Untersuchungen eher eine Seltenheit dar.<sup>2</sup> Die Gründe dafür sind vielfältig. Entscheidend fällt ins Gewicht,

<sup>1</sup> Die 500. Wiederkehr seines Todestages hat in weiten Teilen der internationalen Renaissanceforschung den Anlaß geboten, sich einmal mehr eingehend mit dem Werk des großen Florentiners auseinanderzusetzen. Erwartungsgemäß geschah das in besonderem Maße in Ländern, für deren kulturelles Selbstverständnis die Epoche der Renaissance eine entscheidende Rolle spielt. Die großen Ficino-Kongresse, die im Laufe des Jahres 1999 in England, Frankreich und in Italien veranstaltet wurden, veranschaulichen das in eindrucklicher Weise. Aber auch im deutschsprachigen Raum, der sich ansonsten mit Blick auf die Renaissanceforschung im Grunde nie mehr von der Emigration seiner tragenden Kräfte im Umfeld des Warburg-Instituts erholen konnte, blieb das „Ficino-Jahr“, immerhin, nicht unbemerkt. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang die Beiträge von K. Flasch, Unterm Ideenhimmel von Florenz, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.10.99, Nr. 229, IV; und von E. Rudolph, Humanistische Kulturrevolution, Neue Zürcher Zeitung vom 16./17.10.99, Nr. 241, 53. Darüber hinaus verdient es Beachtung, daß das ‚Institut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance‘ an der Ludwig-Maximilians-Universität in München eine Ficino-Lecture einrichten und dafür im Sommersemester 1999 M.J.B. Allen (University of California, Los Angeles) gewinnen konnte.

<sup>2</sup> Der Bestand beschränkt sich im wesentlichen auf die Arbeit des Lutheraners W. Dress, Die Mystik des Marsilio Ficino, Berlin, Leipzig 1929, und das Werk des Katholiken G. Anichini, L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino, Mailand 1937. Wichtige Aspekte beleuchtet im Sinne einer allgemeinen Einführung der Klassiker Ch. Trinkaus, In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, London, Chicago 1970, Bd. 2, 734–753.



daß die Epoche der Renaissance weder für die historische Selbstverständigung der großen Konfessionen wichtig geworden ist, noch daß sie sich selbst zu einer theologiegeschichtlich eigenständigen Größe entwickeln konnte. Selbst der mächtigsten Strömung der Renaissance, dem Humanismus, ist es nicht gelungen, sich als ‚Dritte Kraft‘ zu etablieren. In kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive sind der Renaissance und dem Humanismus damit das Schicksal so vieler vermeintlicher dritter Wege widerfahren. Ihre zentralen Anliegen werden von den großen geistesgeschichtlichen Strömungen aufgesogen, dabei in einen anderen Zusammenhang eingeordnet und anderen Zielen dienstbar gemacht. Die Reformatoren haben ebenso wie die Väter des Reformkatholizismus dem Humanismus und der Renaissance vieles zu verdanken, weit mehr übrigens, als der gewöhnliche Verweis auf die philologischen Errungenschaften erahnen läßt, und sind doch nie Humanisten im Geist der Renaissance gewesen. Die-ser Eindruck einer nur bedingten theologiegeschichtlichen Relevanz der Epoche der Renaissance ist durch die überwiegend von Philosophen und Historikern betriebenen Renaissanceforschung erhärtet worden. Man sah in der Renaissance wesentliche Gedanken der Moderne wie z.B. die Toleranz oder die Menschenwürde vorweggenommen, und meinte damit, wenigstens in Ansätzen bereits hier angelegt zu finden, was dann in der Aufklärung weitergeführt wurde. Diese Einschätzung geht zu nicht unwesentlichen Teilen bereits auf Jacob Burckhardt zurück; sie findet in der von Ernst Troeltsch angestoßenen Diskussion, ob die Reformation oder – wie Troeltsch selbst annahm – die Renaissance entscheidend zur Konstitution der Neuzeit beitrug, ihren theologischen Reflex und ist seither in vielfältigen Variationen wiederholt und ausgebaut worden.<sup>3</sup> Leitend ist dabei oftmals eine Perspektive, die über das Faktum der beschränkten Bedeutung der Renaissance für Kirche und Theologie deutlich hinausgeht. Die Renaissance wird geradezu als die Wiege neuzeitlicher Selbstbehauptung gegenüber der kirchlichen Autorität verstanden und somit zu einer dezidiert antikirchlichen und religionskritischen Strömung stilisiert.

Es scheint, als stünde der, der sich theologisch mit der Renaissance beschäftigen will, vor einer mißlichen Alternative. Entweder er erblickt in ihr eine Epoche untergeordneter Relevanz – eine Variante, die gerade im Falle Ficinos die Forschung auf lange Zeit bestimmt hat<sup>4</sup> – oder aber er verfällt dem Klischee von der religionskritischen und kirchenfeindlichen Renais-

<sup>3</sup> Im Falle Ficinos beispielsweise hat der kürzlich verstorbene und für die Ficino-Forschung zur Institution gewordene Paul Oskar Kristeller wiederholt herausgestellt, daß Ficinos Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion eine Überwindung der mittelalterlichen Redeweise von der Philosophie als Magd der Theologie bedeute und damit „die spätere Entwicklung, wo nicht geradezu bestimmt, so doch mit Nachdruck angekündigt hat“ (*P. O. Kristeller, Die Philosophie des Marsilio Ficino, Frankfurt 1972, 307*).

<sup>4</sup> Diese Haltung kennzeichnet insbesondere die Arbeiten von Dress und Anichini (s. Anm. 2), die sich um den Nachweis bemühen, daß Ficinos Renaissance-theologie nicht das Niveau der Reformation bzw. der Scholastik erreiche.



sance. Es ist dann fast gleichgültig, welche der beiden Zugangsmöglichkeiten man wählt: am Ende steht in beiden Fällen ein negativer Befund. Blickt man allerdings auf die Quellen jener Epoche, dann ist es durchaus überraschend, mit welcher Leichtigkeit die Renaissance ihrer theologiegeschichtlichen Relevanz beraubt wird. Das Thema der Religion jedenfalls stand für die Denker der Renaissance weit mehr im Vordergrund, als die dürftigen wirkungs- und forschungsgeschichtlichen Konsequenzen vermuten lassen. Zu erinnern ist an die Einschätzung Ernst Cassirers: „Die Philosophie des Quattrocento ist und bleibt, gerade in ihren bedeutendsten und folgereichsten Leistungen, wesentlich Theologie.“<sup>5</sup> Im besonderen Maße gilt das für den Florentiner Platonismus, der in dem umfangreichen Schaffen Marsilio Ficinos zu seiner ausgereiftesten Form gelangt. Ficino schwebte ein Programm vor Augen, das die Religion generell und insbesondere natürlich die christliche Religion als eine das ganze Individuum verwandelnde Lebensform begreift. Es liegt auf der Hand, daß sich damit Bezugspunkte zu gegenwärtigen Diskussionen ergeben.

## II.

Der Begriff ‚Lebensform‘, der hier zur grundlegenden Charakterisierung von Ficinos Christentumstheorie herangezogen wird, ist erklärungsbedürftig. Die vorliegende Verwendung orientiert sich an den Überlegungen Pierre Hadots. In seinen Studien zur antiken Philosophie weist er unter dem Titel „Philosophie als Lebensform“ darauf hin, daß das moderne Verständnis der Philosophie als gelehrtem Diskurs nicht bedenkenlos auf die antike Philosophie angewendet werden kann. Denn in der Antike war, ganz gleich, um welche der großen Schulen es sich handelte, die Philosophie nicht nur ein theoretisches Bemühen um das angemessene Verständnis der Wirklichkeit, sondern immer auch „eine Art zu leben“<sup>6</sup>, eine Lebensform. In diesem Sinne meint der Begriff eine „Daseinsform [...], die zu jedem Augenblick gelebt und das ganze Leben verändern soll“<sup>7</sup>. Wird die Philosophie so als Lebensform verstanden, dann steht sie in unübersehbarer Nähe zu dem, was klassischerweise als Weisheit bezeichnet wird. Sie zielt darauf, „nicht ein vorgefertigtes Wissen zu übermitteln, sondern zu formen, d. h. ein Können zu lehren, einen habitus, ein neues Urteils- und Kritikvermögen zu entwickeln, und zu transformieren, d. h. die Art zu ändern, wie man lebt und die Welt betrachtet“<sup>8</sup>. Im Anschluß an Hadot handelt es sich somit bei der Philosophie als Lebensform um einen Weg zur Weisheit, „auf dem Wissen eine persönlichkeitsverändernde Wirkung zukommt“<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1987, 4.

<sup>6</sup> P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991, 10.

<sup>7</sup> Hadot, *Philosophie*, 165.

<sup>8</sup> P. Hadot, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt 1999, 314.

<sup>9</sup> G. Böhme, *Einführung in die Philosophie*, Frankfurt 1998, 24.



Der Lebensform-Begriff ist in der Fassung, in den ihn Hadot in die philosophiegeschichtliche Diskussion eingeführt hat, sehr dazu geeignet, den reflektierten Umgang mit der Lebenserfahrung so zu beschreiben, daß eine einseitige Theorielastigkeit vermieden wird und stärker die Auswirkungen in den Blick geraten, die diese Reflexion auf die Person und ihre Lebensführung hat. Zweifelsohne besteht hier eine gewisse Nähe zu Tendenzen in der Philosophie der Gegenwart, die sich vor allem in dem Programm der Philosophie als Lebenskunst äußern. Zentrale Figur dieses Philosophieverständnisses ist Michel Foucault, zumindest was seine letzten Arbeiten anbelangt. Auch in seinem Konzept spielt die praktische, d. h. auf die Lebensführung ausgerichtete Bedeutung der Philosophie eine große Rolle, ja, Hadots Untersuchungen fungieren geradezu als philosophiegeschichtliche Fundierung für diese Neuformulierung des Philosophieverständnisses. Hadot selbst hat allerdings gegen diese Anwendung seiner philosophiegeschichtlichen Einsichten durchaus Bedenken erhoben und diese als „(e)in unvollendetes Gespräch mit Michel Foucault“<sup>10</sup> auch vorgetragen. Wird die Philosophie im Anschluß an die Antike als Lebensform verstanden, so räumt Hadot ein, dann schließt das natürlich die „Arbeit des Ichs an sich selbst“ und die „Übung an der eigenen Person“<sup>11</sup> mit ein. Es legt sich daher nahe, mit Foucault die Philosophie als „Lebenskunst“ und als „Lebensstil“<sup>12</sup> zu begreifen, allerdings nicht in dem Sinne, daß von einer „Ästhetik der Existenz“<sup>13</sup> gesprochen werden könnte. Für Hadot liegt genau darin der entscheidende Unterschied: Die auf Gestaltung der Lebensführung zielende Reflexion ist nicht gleichzusetzen mit der Konstruktion des Ichs im Sinne eines Kunstwerks<sup>14</sup>. Es ist der konstruktivistische und ästhetizistische Aspekt in Foucaults Deutung, gegen den sich Hadot wendet. Im Sinne der antiken Philosophie besteht die Aufgabe der philosophischen Lebensform nicht darin, daß sich das Ich aus sich selbst heraus entwirft und gestaltet. Es geht nicht um „eine Konstruktion des Ichs im Sinne eines Kunstwerks“<sup>15</sup>, sondern gerade das Gegenteil ist der Fall: Die philosophische Reflexion zielt auf die Einordnung des Individuums in einen universalen Zusammenhang, in dem es den Grund und das Ziel seiner Lebensführung findet und sich darin aufgehoben weiß. Bei der Philosophie als Lebensform handelt es sich also nicht um das Sich-selbst-Entwerfen, sondern um „ein über sich selbst Hinauswachsen, oder zumindest doch um eine Übung, mit Hilfe derer sich das Ich in der Totalität ansiedelt und als ein Teil derselben fühlt“<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> Hadot, Philosophie, 177.

<sup>11</sup> Hadot, Philosophie, 179.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. Hadot, Philosophie, 179f.; zu Foucaults Verständnis vgl. exemplarisch das Interview in H. L. Dreyfus/P. Rabinow: Michel Foucault. Jenseits von Hermeneutik und Strukturalismus, Frankfurt 1987, 273 f. Dort heißt es u. a.: (W)ir müssen uns selbst als ein Kunstwerk schaffen“ (274).

<sup>15</sup> Hadot, Philosophie; 180.

<sup>16</sup> Ebd.



## III.

Diese Klarstellungen und Präzisierungen, die Hadot in der Auseinandersetzung mit Foucault vornimmt, sind hilfreich, wenn es im folgenden darum gehen soll, den Begriff der Lebensform zur Beschreibung von Ficinos Religionsverständnis heranzuziehen. Zu den wesentlichen Grundzügen in Ficinos Denken, die im übrigen auch in der Forschung immer wieder in den Vordergrund gestellt wurden, zählt seine Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie. Er bezeichnet sie als Zwillingsschwestern<sup>17</sup>. Die Verwandtschaft beider ergibt sich aus dem Gottesbezug: „Wenn die Philosophie von allen als Liebe und Streben (*amor ac studium*) zur Wahrheit (*veritas*) und Weisheit (*sapientia*) definiert wird, die Wahrheit und Weisheit selbst aber allein Gott ist, so folgt, daß weder die echte Philosophie (*legitima philosophia*) etwas anderes ist als die wahre Religion (*vera religio*) noch die echte Religion (*legitima religio*) etwas anderes als die wahre Philosophie (*vera philosophia*).“<sup>18</sup> Ähnlich äußert er sich auch im Vorwort zu seiner Schrift über die christliche Religion. Dort bezeichnet er unter Berufung auf Platon Philosophie und Religion als die beiden Flügel, die den Flug der Seele zurück zu ihrem Grund in Gott ermöglichen. Die Differenz besteht lediglich in der unterschiedlichen Zuweisung zu den verschiedenen Seelenvermögen. Während die Philosophie den Intellekt anspricht, stützt sich die Religion auf den Willen. Für den Flug der Seele zu Gott ist es erforderlich, daß beide Vermögen gleichermaßen auf ihren göttlichen Gegenstand ausgerichtet sind und sich somit wechselseitig ergänzen.<sup>19</sup> Die Trennung jedenfalls, die Ficino zwischen der Philosophie und Religion für seine Zeit konstatiert, hält er für eine historische Verfallserscheinung, die es zu überwinden gilt.<sup>20</sup>

Das Programm der *docta religio* und *pia philosophia* ist in vielfältiger Weise interpretiert worden. Es ist darauf hingewiesen worden, daß Ficino damit eine Überwindung der Diastase zwischen Glauben und Wissen intendiere<sup>21</sup> und zudem eine Verteidigung der christlichen Religion mit philosophischen – und das bedeutet für Ficino immer mit platonischen – Gründen beabsichtige. In diesem Sinne lassen sich jene viel zitierten Wendungen aus der Vorrede seines Hauptwerkes, der *Theologia Platonica*, verstehen, in denen er seiner Hoffnung Ausdruck verleiht, „daß die verkehrten Ingenien

<sup>17</sup> „Philosophia et Religio germanae sunt“ (Marsilio Ficino, Opera Omnia, Basel<sup>2</sup>1576; neu gedruckt Turin 1959; im folgenden = Op.) 853.

<sup>18</sup> Op., 668; Übersetzung Kristeller.

<sup>19</sup> Vgl. Op., 1.

<sup>20</sup> Vgl. Op., 1. Aus der umfangreichen Literatur zu Ficinos Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion sei hier verwiesen auf Kristeller, Philosophie, 302–307; Trinkaus, Image, Bd. 2, 734–738; A. Buck, Humanismus, Freiburg i. Br., München 1987, 233–238; und Dress, 136–138; W. Euler, ‚Pia philosophia‘ et ‚docta religio‘. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola, München 1998, 39–97.

<sup>21</sup> Vgl. A. Buck, Christlicher Humanismus in Italien, in: Renaissance – Reformation, Gegensätze und Gemeinsamkeiten. Hgg. von A. Buck, Wiesbaden 1984, 23–34, hier 28.



vieler, welche der bloßen Autorität des göttlichen Gesetzes nicht leicht nachgeben (*soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt*), sich wenigstens bei den platonischen Argumenten (*platonis rationibus*) beruhigen, die der Religion gar sehr zu Hilfe kommen“<sup>22</sup>. Ficino verfolgt mit seinem Konzept eines platonischen Christentums durchaus apologetische Zwecke. Er hat dabei sehr genau Rechenschaft darüber abgelegt, warum sich das Christentum gerade von der platonischen Philosophie Argumentationshilfen erwarten kann. Dazu entwickelt er das Konzept einer antiken Offenbarungsgeschichte und führt darin auch die platonischen Lehren auf einen göttlichen Ursprung zurück. Die Einsichten des Platonismus sind Ficino zufolge selbst auf eine göttliche Offenbarung zurückzuführen. Es handelt sich dabei um die Antizipation der in Christus kulminierenden und sich vollendenden Offenbarung.<sup>23</sup> Ficanos Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion hat – wie bereits erwähnt – dazu geführt, in ihm einen Vorläufer der Religionsphilosophie des Aufklärungszeitalters zu sehen und von dieser wirkungsgeschichtlichen Perspektive her seinen theologiegeschichtlichen bzw. religionsphilosophischen Stellenwert zu bestimmen.<sup>24</sup>

Diese Beobachtungen, die üblicherweise zu Ficanos Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion vorgetragen und diskutiert werden, sind natürlich keineswegs falsch, aber sie leiden doch an einem Manko. Sie rücken zu sehr das theoretische Moment, d. h. die religionsphilosophische Argumentation in Ficanos Synthese von Religion und Philosophie in den Vordergrund und übersehen, daß er an das antike Philosophieverständnis in einem sehr viel umfassenderen Sinn anknüpft. Insbesondere der Platonismus ist für ihn nicht nur eine bestimmte und sei es auch offenbarungstheologisch begründete Art der Wirklichkeitserklärung, sondern gerade deswegen immer auch eine auf die praktische Gestaltung der Lebensführung zielende Lebensform mit religiösen Zügen. Die religiöse Dimension ergibt sich aus dem Gegenstandsbezug. Denn die Wirklichkeitswahrnehmung der platonischen Philosophie führt das Individuum durch die sinnlich-wahrnehmbare Welt hinauf in den intelligiblen Kosmos und von dort schließlich zu Gott selbst als dem Grund und Ursprung der intelligiblen und der materiellen Welt. Diese Einsicht verwandelt und transformiert die Seele des Menschen und führt zu einer dieser Erkenntnis entsprechenden Lebensweise, die dem intelligiblen Grund allen Daseins Rechnung zu tragen und damit im übrigen auch ausdrücklich den göttlichen Ursprung der menschl-

<sup>22</sup> Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, Edition R. Marcel, Bd. 1, Paris 1964, 36; Übers. Kristeller. Den Gedanken nimmt Ficino wieder auf in seinem Vorwort zum Plotinkommentar (vgl. Op., 1537).

<sup>23</sup> Zu Ficanos historischem Programm vgl. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden 1990, Bd. 1, 282–287; und Bd. 2, 460–464; M. J. B. Allen, Marsilio Ficino, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of Trinity, in: *renQ* 37 (1984) 555–584, 582–584; und besonders M. J. B. Allen, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Florenz 1998.

<sup>24</sup> Diese Einschätzung findet sich im übrigen nicht nur bei Kristeller (s. Anm. 3), sie geht bereits auf J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart<sup>11</sup>1988, 405 f., zurück.



chen Seele für die Lebensgestaltung fruchtbar zu machen sucht. In der Vorrede zur *Theologia Platonica* stellt Ficino daher klar heraus, daß von den vielen Vorzügen, die die Beschäftigung mit der platonischen Philosophie mit sich bringe, zwei ganz besonders herauszuheben sind, „nämlich die fromme Verehrung des erkannten Gottes (*pium cogniti Dei cultum*) und die Göttlichkeit der Seelen (*animorum divinitatem*), und hierin besteht die gesamte Auffassung der Dinge (*rerum perceptio*) und alle Einrichtung des Lebens (*institutio vitae*) und die ganze Glückseligkeit (*tota felicitas*)“<sup>25</sup>. Ficino liefert damit eine knappe Zusammenfassung dessen, was für ihn das Wesen der platonischen Philosophie ausmacht. Die religiöse Dimension ist unübersehbar, ja es läßt sich geradezu von einer platonischen Frömmigkeit sprechen. Ficino zufolge führt die bestimmte Art der platonischen Wirklichkeitswahrnehmung zu einer ihr eigenen Form der Spiritualität. Darin liegen die entscheidenden Anknüpfungspunkte für seine spezifische Fassung eines christlichen Platonismus oder genauer eines platonischen Christentums.

#### IV.

Der gedankliche Ausgangspunkt für Ficanos Programm der christlichen Religion als Lebensform ist die individuelle Erfahrung der Endlichkeit. Es handelt sich dabei um die erfahrungsbezogene Anwendung des Grundgedankens der platonischen Metaphysik. Alle sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungsformen sind endliche Abbilder und damit unvollkommene Realisierungen ihrer idealen Urbilder. Dieser Abbildcharakter der endlichen Erscheinungsformen schlägt sich darin nieder, daß ihr Gebrauch oder der Umgang mit ihnen in der Erfahrung immer ein Ungenügen zurückläßt. Der Mensch kann an endlichen Gütern nicht das vollkommene Glück erleben. Immer haftet der Endlichkeit nämlich der Mangel an, daß sie sich selbst als Endlichkeit zu erkennen gibt. Das führt zu einer eigentümlichen Gebrochenheit der Welterfahrung. Der Mensch begreift und erlebt die sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungsformen als Realisierungen eines idealen Grundes, der nicht in den Erscheinungsformen selbst zu finden ist. In dieser endlichen Begrenztheit weisen sie somit über sich selbst hinaus. Ficino beschreibt diesen über sich selbst hinausweisenden Charakter der Endlichkeitserfahrung unter mehreren Perspektiven. Was die persönliche Stimmung der Endlichkeitserfahrung anlangt, so spricht er von dem unbestimmten Gefühl der Trauer, das den Menschen befällt, wenn er in ruhigen Stunden ins Nachdenken gerät: „So oft wir müßig sind, verfallen wir wie Verbannte in Trauer (*exules incidimus in moerorem*), obwohl wir die Ursache unserer Trauer entweder nicht wissen oder wenigstens nicht bedenken.“<sup>26</sup> Das

<sup>25</sup> *Theologia Platonica* I, Bd. 1, 36; Übers. *Kristeller*.

<sup>26</sup> *Theologia Platonica* XIV, 7, Ed. *R. Marcel*, Bd. 2, Paris 1964, 271; Übers. *Kristeller*.



menschliche Leben ist von einer eigentümlichen Unruhe durchzogen. Die Seele kann im Endlichen nicht zur Ruhe kommen, denn die Begrenztheit der endlichen Güter treibt sie immer über das jeweilige Gut hinaus. Zu jedem endlichen Gut ist noch eine Steigerung vorstellbar, die die Seele in ihrem Verlangen anzieht. Das menschliche Leben ist folglich von einem unerfüllten Getriebensein gekennzeichnet. Was die Seele antreibt, ist der Durst nach der Quelle aller Güter. Denn die gebrochene Endlichkeitserfahrung vermittelt ihr das Bewußtsein, nicht in den endlichen Abbildern selbst, sondern nur in deren transzendente Grund zur Ruhe kommen zu können. Die sich aus der Erfahrung der Endlichkeit ergebende Unruhe ist damit zugleich Ausdruck der Sehnsucht nach dem transzendenten Grund aller Dinge. Ficino übernimmt mit seiner Theorie der Unruhe bzw. seiner Vorstellung eines *desiderium aeternitatis* einen wichtigen Grundgedanken Augustins, den er in seine platonische Kosmologie einordnet und damit erheblich ausbaut.<sup>27</sup> Letztlich kommen der Unruhe und der Sehnsucht eine durchweg positive Bedeutung zu. Denn sie stellen den entscheidenden Bewegungsimpuls dar, der die Seele über die Sphäre der Endlichkeit hinaustreibt. Die Erfahrung des Ungenügens und der Begrenztheit alles Endlichen setzt ein wie auch immer zu bestimmendes Bewußtsein einer die Endlichkeit aufhebenden Unendlichkeit voraus. Mangel, Vergänglichkeit, Begrenztheit und Unvollkommenheit können als solche überhaupt nur erfahren werden, wenn dem Bewußtsein wenigstens die Ahnung von Vollkommenheit, Ewigkeit und Unendlichkeit innewohnt. Diese Offenheit des Bewußtseins auf das Unendliche hin konstituiert damit *ex negativo* die gebrochene, fragmentarische Wirklichkeitserfahrung, die immer schon über sich hinausweist. Für Ficino war dieses Erfahrungsmuster von einer solchen Evidenz, daß er es gleichsam zur Grundfigur seiner systematischen Überlegungen erhob.

Die Lehre von der Mittelstellung der Seele stellt den theoretischen Reflex auf diese Grunderfahrung dar. Diese Theorie ist gleichsam das Herzstück in Ficanos Anthropologie. In Anlehnung an platonische und neuplatonische Denkfiguren besteht für Ficino der Kosmos aus einer sinnlichen und einer intelligiblen Sphäre, die beide zusammen die abgestufte Ordnung der fünf Substanzen: Gott, Engel, Seele, Qualität und Körper bilden. Die besondere Pointe dieses Aufbaus ist nun die Mittelstellung der Seele zwischen den beiden Sphären. Die Seele wird damit zum Bindeglied zwischen den intelligiblen Urbildern und deren sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungsformen. Sie stiftet die Verbindung von Geist und Materie. Die Seele ist „die wahre Verknüpfung aller Dinge [...]“. Daher darf sie mit Recht das Zentrum der

<sup>27</sup> Zum Verhältnis zu Augustins Motiv „[...] fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“ (Conf. I, 1) vgl. *Kristeller*, Philosophie, 195; *E. Garin*, S. Agostino e Marsilio Ficino, in: *BSAg* 16 (1940) 41–47, 43; und *A. Tarabochia*, S. Agostino nella Teologia Platonica di Marsilio Ficino, in: *RFNS* 70 (1978) 626–646, 641.



Natur heißen, die Mitte sämtlicher Dinge, die Reihe der Welt, das Angesicht von allem, der Knoten und die Koppel der Welt“<sup>28</sup>. Die Vermittlungsleistung der Seele präzisiert Ficino mit Hilfe seiner Theorie vom dreigliedrigen Aufbau. Die Verbindung zur materiellen Sphäre stellen die unteren Seelenvermögen dar, die als das den Körper ernährende und belebende Prinzip fungieren. Demgegenüber wird die Anknüpfung an die intelligible Sphäre durch die *mens* hergestellt, die als Entäußerungsform des göttlichen Geistes in der Seele zu verstehen ist. Durch sie wird die Seele eingebunden in die Bewegung des göttlichen Geistes, der aus sich heraustritt und als Lichtstrahl und Funken in die Seele hinabsteigt, um von dort als dem Spiegel seiner selbst in sich zurückzukehren. Die beiden entgegengesetzten Seelenteile bedeuten zugleich die mikrokosmische Verdichtung des Makrokosmos. In der Seele bildet sich die Diastase von intelligibler und materieller Sphäre ab. Die eigentliche Verbindung wird daher durch das mittlere Seelenvermögen, die *ratio*, hergestellt. Sie ist die Bewegungskraft der Seele und zeichnet sich dadurch aus, daß sie gleichermaßen zur materiellen Sphäre hinab- und in den intelligiblen Bereich der Wirklichkeit hinaufsteigt. Die Doppelbewegung entfaltet Ficino in seiner Theorie von der doppelten Neigung, die die Auf- und Abwärtsbewegung der Seele beschreibt.<sup>29</sup>

Selbst diese knappe Skizze läßt erahnen, daß Ficanos Seelenlehre eine ganz eigenwillige Rezeption und Komposition der platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Theorien über die Seele darstellt. Die Analyse der einzelnen Bestandteile und die Bewertung ihrer Schlüssigkeit in philosophiegeschichtlicher Perspektive ist eine zweifellos berechtigte Fragestellung; in unserem Zusammenhang ist es allerdings weit hilfreicher, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, was eigentlich die Frage war, auf die Ficanos Seelenlehre eine Antwort zu geben versucht. Es handelt sich um den Versuch, dem spezifischen Charakter der Wirklichkeitserfahrung des Menschen auf die Spur zu kommen. Ficino hält dabei nach einer plausiblen Erklärung Ausschau, die Gründe für das eigentümliche Phänomen der Unruhe benennen kann, die also deutlich machen kann, woher im Menschen das Bewußtsein und die Ahnung kommen, die ihn die Begrenztheit und Vorläufigkeit der Endlichkeit in so eindringlicher Weise wahrnehmen lassen. Ficanos Antwort geschieht, formal gesehen, mit den Kategorien der platonischen Dialektik. Endlichkeit wird in ihrem Wesen erst erkannt und gewußt, wenn sie auf ihren intelligiblen Grund in der Unendlichkeit bezogen wird, und umgekehrt ist es das Wissen um den intelligiblen Grund aller Wirklichkeit, der das Ungenügen in der Endlichkeitserfahrung bedingt. Das wiederum setzt voraus, daß der Mensch an beiden Sphären partizipiert, daß

<sup>28</sup> „Et quia ipsa vera est universorum connexio, [...] ut merito dici potest centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi“ Theologia Platonica III 2, Bd. 1, 142; Übers. *Kristeller*.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. Theologia Platonica III 2, Bd. 1, 138: „Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera.“



er gleichsam zur sinnlich-wahrnehmbaren wie zur intelligiblen Sphäre in Beziehung treten kann. Wie dieser Bezug sich nun im einzelnen gestaltet, darauf versucht die Theorie von der doppelten Neigung der Seele zu antworten, die den Menschen zum ‚Bürger zweier Welten‘ macht.

Ficino hat aus diesem Erklärungsmuster weitreichende Konsequenzen gezogen. Die berühmteste ist zweifelsohne die, daß er aus dem immateriellen Charakter der Seele und ihrem wesenhaften Bezug zur Unendlichkeit ihre Unsterblichkeit ableitet. Das eigentliche Ziel seiner *Theologia Platonica* ist – wie ja schon der Untertitel *De animorum Immortalitate* angibt – der Nachweis der Unsterblichkeit der Seele.<sup>30</sup> Für die platonische Philosophie ist freilich die menschliche Daseinsweise als Verbindung der unsterblichen Seele mit dem sterblichen Körper ein immer wieder bedrängender Einwand gewesen, der nur durch verschiedene Spielarten eines strengen Dualismus lösbar schien. Ficino hingegen ergreift – argumentationsstrategisch gesehen – die Flucht nach vorne. Die Einheit von Seele und Körper ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß die Seele überhaupt ihre kosmologische Vermittlungsfunktion ausüben kann. Genau darin besteht für Ficino der Sinn der Verbindung der Seele mit dem Körper. Diese Aufwertung der menschlichen Daseinsweise dürfte auf den Einfluß der christlichen Schöpfungslehre zurückzuführen sein, die hier zu einer erheblichen Modifikation des platonischen Dualismus führt. Denn durch diese Vereinigung mit der materiellen Sphäre gewährleistet die Seele die Durchsetzung der intelligiblen Prinzipien in der Materie. Das bedeutet zunächst, daß sich in der Seele das Bewußtsein vom transzendenten Grund der materiellen Sphäre findet und ihre Verbindung mit dem Körper die Einheit und Kontinuität im Aufbau der Wirklichkeit stiftet. Darüber hinaus hat sich Ficino diese vermittelnde Durchsetzung intelligibler Prinzipien ganz konkret als Lenkung und Leitung (*gubernatio*) vorgestellt. Das reicht von den belebenden und den Körper am Leben erhaltenden Vermögen der Seele, über die Nachahmung der göttlichen *providentia* bis hin zu den nur dem Menschen möglichen Kulturleistungen. Indem sich der Mensch als Ingenieur, Architekt oder Künstler betätigt, greift er gestaltend in die Materie ein und formt sie nach intelligiblen Prinzipien. Insbesondere als Künstler ahmt er so Gottes Schöpfungskunst nach.<sup>31</sup>

Die menschliche Seele wird damit zur Grenzgängerin zwischen der intelligiblen und materiellen Sphäre, und es ist die Ausübung dieser Vermittlungsleistung, die die herausragende Stellung des Menschen als Einheit von Leib und Seele ausmacht. In dieser Vermittlung fungiert der Mensch als „Priester“<sup>32</sup> und als „Stellvertreter Gottes auf Erden“<sup>33</sup>, ja sogar als „Gott

<sup>30</sup> Zu Ficinos Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vgl. *Kristeller*, Philosophie, 307–333.

<sup>31</sup> Vgl. *Theologia Platonica* XIII 3, Bd. 2, 223–226; vgl. dazu auch *Ch. Trinkaus*, Ficino and the Ideal of Human Autonomy, in: *G. C. Garfagnini*, Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, Florenz 1986, Bd. 1, 197–210, hier 205 f.

<sup>32</sup> „[...] in terris sacerdotes“. *Theologia Platonica* XVI 7, Bd. 3, Ed. *R. Marcel*, Paris 1970, 135.

<sup>33</sup> „Dei vicarii in terra“. *Theologia Platonica* XVI 7, Bd. 3, 142.



auf Erden“, wie Ficino pointiert feststellt, um seine Theorie von der Sinnhaftigkeit der Verbindung von Seele und Körper zusammenzufassen: „Er ist gleichsam Gott auf Erden (*est utique deus in terris*). Man sollte die Seele des Menschen nicht weniger göttlich einschätzen, weil sie von einem gebrechlichen Körper umgeben ist, sondern gerade deswegen als besonders göttlich. Denn in der irdischen Niedrigkeit, wenn die Erde überhaupt so niedrig ist, führt sie gegen die Natur des Ortes und gegen die Bürde des Körpers göttliche Werke aus (*divina opera peragit*). Während sie die unteren Sphären lenkt (*inferiora gubernat*), trennt sie sich nicht von den oberen (*a superioribus non discedat*)“.<sup>34</sup> Es ist unschwer zu erahnen, daß Ficino darin das Leitmotiv der italienischen Renaissance von der Würde und Erhabenheit des Menschen aufnimmt. Im Gegensatz zu den eher ethischen und politischen Begründungsversuchen der Frührenaissance legt Ficino jedoch eine kosmologische und metaphysische Argumentation vor. Die Erhabenheit des Menschen, seine Göttlichkeit, basiert auf der besonderen Stellung der Seele im Aufbau des Kosmos. Das ist nicht als eine bloße Statuszuweisung zu verstehen, sondern Ficino leitet aus der Mittelstellung der Seele ihre besondere Funktion ab. Der Seele kommt die Aufgabe zu, durch die Verbindung mit dem Körper die Durchsetzung und Realisierung der intelligiblen Ordnung in der materiellen Sphäre umzusetzen, gerade auch gegen die Widerständigkeit der endlichen Begrenzung. Das verleiht der menschlichen Existenz eine heroische Komponente; dem Leben als Verbindung von Körper und Seele haftet der Aspekt einer permanenten Bewährungsprobe an. Denn die Vereinigung mit dem Körper bedeutet, gemessen am göttlichen Ursprung und Ziel der Seele, eine uneigentliche Daseinsweise. Ficino spricht vom Exil, in dem sich die Seele befindet und erklärt damit die Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterland und eine gewisse Form der Trauer als dauerhafte seelische Befindlichkeiten.<sup>35</sup> Es schließt sich der Kreis zu Ficanos Ausgangspunkt, der Erfahrung der Unruhe und des Ungenügens.

## V.

Vor diesem anthropologischen und kosmologischen Hintergrund läßt sich nun genauer in den Blick nehmen, was Religion für Ficino bedeutet. Religion ist das Medium, in dem sich der göttliche Ursprung der Seele vergegenwärtigt und sie sich damit ihres eigenen Grundes vergewissert. Religion stellt die Verbindung zwischen Mensch und Gott her, sie ist im ganz grundsätzlichen Sinne die Ausrichtung der Seele auf Gott hin.<sup>36</sup> Um diesen spezifischen Charakter der Religion genauer zu beschreiben, bedient sich Ficino zweier Perspektiven, die sich aus den beiden Bezugspunkten Mensch

<sup>34</sup> Theologia Platonica XVI 6, Bd. 3, 129; Übers. Verf.

<sup>35</sup> Vgl. z. B. Theologia Platonica XVI 7, Bd. 3, 142.

<sup>36</sup> Vgl. Op., 2.



und Gott ergeben. Aus der Perspektive, die die Religion vom Wesen Gottes her beleuchtet, bedeutet sie die Einbindung des Menschen in den Kreislauf der göttlichen Selbstentäußerung. Ficino greift dabei vor allem auf neuplatonische Denkmuster zurück, die er christlich modifiziert. Der göttliche Geist tritt aus sich heraus, steigt hinab in die Seele und kehrt von dort wieder zu sich selbst zurück. Zur Beschreibung dieses zirkulären Vorgangs zieht Ficino die Metapher von der Brechung des göttlichen Lichtstrahls in der Seele heran. Die Seele fungiert dabei als der Spiegel, in dem sich der herabsteigende Lichtstrahl bricht und zurück zu seinem Ursprung hinaufsteigt. In der Funktion der Seele als Spiegel Gottes liegt zugleich ihre Gottebenbildlichkeit begründet: „Du siehst, meine Seele, daß du Gottes Spiegel bist (*esse te Dei speculum*), wenn die Lichtstrahlen deines Erkenntnisvermögens zu ihm hinaufsteigen, nachdem sie zuvor von ihm hinabgestiegen waren. Wenn du sein Spiegel bist, dann spiegelst du nun ihn in dir und dich in ihm (*eum in te specularis teque in eo*). Es folgt daraus, daß das, was unter dir eine bestimmte Spur (*vestigium*) und ein Schatten (*umbra*) von Gott ist, in dir als Abbild und Ähnlichkeit deutlicher zum Ausdruck kommt. So heißt es zu Recht, daß du zum Abbild und zur Ähnlichkeit Gottes geschaffen bist (*ad imaginem similitudinemque Dei te esse creatam*).“<sup>37</sup> Auf der Grundlage der zirkulären Selbst-Reflexion des göttlichen Geistes denkt Ficino die Gottebenbildlichkeit des Menschen durchaus in einem substanzhaften Sinne. Denn er begreift die absteigende *mens* als den realen Eintritt des göttlichen Geistes in die Seele. Unter dieser Voraussetzung kann er dann von dem Funken des göttlichen Geistes im Menschen sprechen, der – wie oben gesehen – mehr ist als nur eine Spur oder ein Schatten Gottes im Menschen.

Der zweite Teil des Entäußerungsprozesses, die Rückkehr- oder Aufstiegsbewegung des göttlichen Geistes zu sich selbst, stellt sich Ficino zufolge aus der Perspektive des Menschen als Neigung zu Gott, als Instinkt oder als Trieb dar.<sup>38</sup> Diese Naturalisierung der Religion entspricht dem substantiellen Charakter seiner Deutung der Gottebenbildlichkeit. Religion ist für ihn eine feste anthropologische Gegebenheit, sie ist „den Menschen so natürlich (*ita ferme hominibus naturalis*) wie den Pferden das Wiehern oder den Hunden das Bellen“<sup>39</sup>. Ficinós Konzept der natürlichen Religion unterscheidet sich gleichwohl erheblich von der Deutung, die später in der Aufklärung populär wurde. Die Natürlichkeit der Religion bezieht sich darauf, daß sie zum Wesen des Menschen gehört. Mit Ficino müßte man zweifelsohne sagen: Alle Menschen sind von Natur aus religiös. Das wiederum schließt nicht aus, sondern setzt für Ficino geradezu voraus, daß es sich dabei um einen göttlichen Akt im Menschen handelt. Entsprechend seines Modells der göttlichen Selbstentäußerung denkt er die Religion als von Gott

<sup>37</sup> Op., 705; Übers.Verf.

<sup>38</sup> Vgl. z. B. *Theologia Platonica* XIV 9, Bd. 2, 281.

<sup>39</sup> Op., 2; und *Theologia Platonica* XIV 9, Bd. 2, 280; Übers. *Kristeller*.



ingegeben, ja, er kann lapidar feststellen, daß Gott ohne eine vorausgehende Einwirkung seinerseits überhaupt nicht erkannt werden kann<sup>40</sup>. Ohne göttliche Selbstoffenbarung gibt es keine Religion. Die Religion ist daher nicht nur etwas dem Menschen ganz und gar Natürliches, sie ist mit Blick auf ihren Ursprung etwas durch und durch Göttliches: „Weil sie [scil.: die Religion] durch Gottes Einwirkung den noch ungestalteten Menschen gleich eingegeben wurde, ist sie nicht nur höchst natürlich (*maxime naturalis*), sondern auch ebenso höchst göttlich (*etiam divina quam maxime*)“<sup>41</sup>. Die menschliche Seele wird, wie Ficino in Anknüpfung an die scholastische Theologie sagen kann, im Vollzug der Religion durch das göttliche Licht erhellt. Sofern es wesenhaft zur Natur des Menschen gehört, nennt er es das *lumen naturale*; was seinen Ursprung in Gott anbelangt, so ist es als *lumen divinum* zu verstehen.<sup>42</sup> Es handelt sich nicht um Gegensätze, sondern um zwei Zugangsarten zu ein und demselben Phänomen.

Aus seiner Bestimmung der Religiosität als Wesensmerkmal des Menschen zieht Ficino eine ebenso folgerichtige wie mit Blick auf die kulturellen Bedingungen seiner Zeit zugleich auch bemerkenswerte Konsequenz. Sowohl die Vielfalt als auch die verschiedenen Entwicklungsformen der Religion in der Geschichte sind für ihn Ausdruck der Tatsache, daß es sich bei der religiösen Verehrung Gottes um einen von Gott selbst den Menschen eingegebenen Grundzug ihres Wesens handelt: „Deshalb läßt es die göttliche Vorsehung (*divinia providentia*) nicht zu, daß zu irgendeiner Zeit irgendeine Region dieser Welt gänzlich frei von Religion wäre (*prorsus religionis expertem*). Hingegen läßt sie es zu, daß an verschiedenen Orten und Zeiten verschiedenen Riten der Anbetung (*ritus adorationis varios*) zu beobachten sind. Vielleicht schafft eine solche Vielfalt, der göttlichen Einrichtung folgend, einen bestimmten bewundernswerten Schmuck im Universum (*decorem quandam in universo mirabilem*).“<sup>43</sup> Die empirisch aufweisbare Vielfalt der Religionen erhält damit ein Eigenrecht. Es ist in der Tat so, daß sich bei Ficino die Idee der religiösen Toleranz in Grundzügen angelegt findet. Mit Blick auf die modernen Erscheinungsformen dieser Idee ist freilich auf den ganz anderen Begründungszusammenhang zu achten. Während die moderne Idee der religiösen Toleranz sich oftmals aus skeptisch resignativen und relativistischen Quellen speist, leitet sich für Ficino die Pluralität der Religionen aus dem Gottes- und dem damit aufs engste verbundenen Religionsbegriff selbst ab. Aus der Unendlichkeit Gottes ergibt sich notwendigerweise eine Vielfalt möglicher religiöser Bezugspunkte, die Vielfalt der Religionen wird damit selbst zur angemessenen Ausdrucksform der göttlichen Unermeßlichkeit. Aus moderner Perspektive

<sup>40</sup> „Neque Deus sine Deo cognoscitur“ (Op., 3).

<sup>41</sup> Op., 473 f.; Übers. Verf.

<sup>42</sup> Vgl. Op., 435.

<sup>43</sup> Op., 4; Übers. Verf.



ist dabei allerdings zu berücksichtigen, daß Ficino viel zu sehr Apologet des Christentums war, als daß die Frage nach der Absolutheit des Christentums für ihn überhaupt ernsthaft zu diskutieren gewesen wäre. Die Vielfalt der Religionen schließt für ihn eine bestimmte Rangfolge keineswegs aus. Entscheidendes Kriterium ist, inwieweit eine Religion in ihren Erhebungs- und Verehrungsformen dem Begriff Gottes als *summum bonum* gerecht wird.<sup>44</sup> Für die Durchführung dieses Verfahrens ist seine Schrift *De christiana religione* aufschlußreich. Der erste Teil der Schrift dient gerade dem Nachweis, daß es sich beim Christentum um die höchste Form der Religion handelt. Ficino argumentiert dabei im Anschluß an die apologetische Tradition der Kirchenväter überwiegend christologisch, d. h., die Autorität des Christentums leitet sich aus der göttlichen Sendung ihres Stifters ab. Der zweite Teil macht dann gleichsam die Probe aufs Exempel, indem die Wahrheit des Christentums gegen jüdische und islamische Vorwürfe verteidigt wird. Die Tatsache, daß alle Menschen von Natur aus religiös sind, schließt für Ficino also weder einen graduellen Unterschied zwischen den konkreten Erscheinungsformen der Religion aus, noch macht sie den Gedanken einer historisch verifizierbaren Offenbarung überflüssig. Darin liegt auch der Grund, warum Ficino seine Theorie der antiken Offenbarungsgeschichte überhaupt entfaltet, die seiner Auffassung zufolge erst die Absolutheit der christlichen Religion als die höchste und vollkommenste Realisierung der menschlichen Religiosität erweisen kann.

## VI.

Das, was Ficino unter der christlichen Religion als höchster Verwirklichung der zum Wesen des Menschen gehörenden Religiosität versteht, läßt sich, um zur Ausgangsthese zurückzukehren, unter dem Stichwort der Religion als Lebensform subsumieren. Vor dem Hintergrund seiner platonisch-neuplatonischen Kosmologie und Anthropologie versteht er die Religion als eine göttlich bewirkte Bewegungskraft, die die Seele trotz ihrer irdischen Daseinsform auf ihren göttlichen Ursprung zurücklenkt. Religion ist nicht nur die permanente Vergegenwärtigung dieses transzendenten Ursprungs, sie ist zugleich auch die ständige Einübung einer Lebensweise, die dem Ursprung und der Zielbestimmung des Menschen in der Intelligibilität Gottes gerecht zu werden versucht. Ihre vollkommenste Gestalt erreicht diese Praxis in der christlichen Religion.

Im besonderen Maße läßt sich das an Ficanos Christologie deutlich machen. In *De christiana religione* hebt er hervor, daß sich die Vorrangstellung der christlichen Religion durch ihren Bezug zur Person Christi aufzeigen läßt. Er bemüht dazu zunächst die gängigen offenbarungstheologischen Argumente, die von der Selbstoffenbarung Gottes in Christus ausgehen, um so

<sup>44</sup> Vgl. Op., 4.



zu einer göttlichen Einsetzung des Christentums zu gelangen. Es fällt ganz grundsätzlich auf, daß Ficinos Christologie in einem eigentümlichen Verhältnis zur dogmatischen Tradition steht. So erörtert er beispielsweise die innertrinitarische Selbstunterscheidung, aber auch die Zwei-Naturen-Lehre, weitgehend im Anschluß an die scholastische – und das heißt für ihn die thomatische – Theologie. Dieser Anschluß geschieht jedoch eher als Übernahme eines formalen Gerüsts. Inhaltlich macht er jene Traditionsströme stark, die platonische Elemente in die Christologie einführen, d. h., er beruft sich zu weiten Teilen auf die griechischen Kirchenväter und deren Logos- und Inkarnationschristologie. Auf dieser Grundlage kommt er zu ganz eigenständigen Ergebnissen, die seinen kosmologischen Voraussetzungen Rechnung tragen. Dazu zählt auch die Formel von Christus als dem *vitaie magister*, mit der er das Wesen Christi als Offenbarungsträger zu beschreiben versucht.<sup>45</sup> Danach handelt es sich bei der Person Christi um einen gott-menschlichen Lehrer des Lebens, in dem sich Lehre und Beispiel in vollkommener Weise aufeinander beziehen und ergänzen, mit dem Ziel, den Menschen die Glückseligkeit zu bringen.<sup>46</sup> Wenn Ficino in diesem Sinne von Christus als dem Lehrer des Lebens spricht, dann impliziert das sicher auch die Vorstellung von Christus als dem Offenbarer einer göttlichen Lehre oder dem Verkünder einer höheren Moral. Er knüpft in diesem Sinne also an geläufige und zumal in der Renaissance und im Humanismus beliebte Interpretationen des Motivs von Christus als dem Lehrer der Menschheit an, die dann schließlich in der Aufklärung ihre Hochkonjunktur erlebten. Nun sollte diese Wirkungsgeschichte allerdings nicht den Blick darauf verstellen, daß Ficino dieses Konzept noch in einem sehr viel weiteren Sinne gefaßt hat. Es ist die Einheit von Lehre und Lebensführung, auf die er abhebt und die ihn das Leben Christi als die exemplarische Realisierung der idealen Lebensweise überhaupt begreifen läßt. Auch für diesen Sachverhalt hat Ficino eine griffige Formel geprägt. Er spricht von Christus als „*idea et exemplar virtutum*“<sup>47</sup>. Es bedarf schon eines hohen Maßes an Unsensibilität für die platonische Philosophie und Terminologie, wenn man – wie leider allzu oft geschehen – diese Wendung auf eine ausschließlich moralische Bedeutung reduzieren wollte, um damit Ficino so zu lesen, als habe er in Christus nur noch ein Beispiel an Tugend erkennen können.<sup>48</sup> Schon die Begriffe *idea et exemplar* machen vor dem Hintergrund von Ficinos Trinitätslehre deutlich, daß es sich hier um eine ideale Exemplarität handeln muß, die ihre Kraft aus ihrem transzendenten Ursprung in Gott bezieht.

<sup>45</sup> Vgl. dazu mit den jeweiligen Stellenangaben Dress, 139, Anm. 2; R. Saarinen, Christus als Lehrer bei Ficino und Calvin, in: ZThK 89 (1992) 197–221, hier 209; und J. Lauster, Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus, Berlin, New York 1998, 109, Anm. 106.

<sup>46</sup> Vgl. Op., 22 f.

<sup>47</sup> Op., 25.

<sup>48</sup> Vgl. dazu z. B. Dress, 138 f.



Ebenso kann der Begriff *virtus* als Übersetzung der griechischen *dynamis* nicht bloß als Tugend im Sinne sittlicher Praxis verstanden werden; er impliziert zugleich auch das Vermögen, Qualitäten und Eigenschaften tatsächlich zu realisieren, die bereits als Möglichkeiten im Menschen angelegt sind. Ficino kann daher von Gott selbst als der „*virtus ipsa exemplaris*“<sup>49</sup> sprechen.

Der Blick auf den philosophischen Hintergrund der einzelnen Bestandteile macht deutlich, daß die Formel darauf zielt, Christus als die ideale, d. h. als die aus Gott selbst hervorgehende und damit exemplarische Realisierung der göttlichen Vermögen im Bereich der menschlichen Lebensführung zu begreifen. Eine solche Vorstellung setzt – wie Ficino unermüdlich betont – den Gedanken der Inkarnation als Abstieg Gottes aus der Sphäre seiner reinen Göttlichkeit in die sinnlich-wahrnehmbare Welt voraus.<sup>50</sup> Auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung kann die Seele in der Gestalt Christi die Zielbestimmung ihrer eigenen Lebensführung ergreifen. Die sinnliche Erfahrbarkeit des irdischen Jesus und für die Nachfolgenden dann die vergegenwärtigende Erinnerung der sinnlichen Erfahrung spielt für den Aufstieg somit eine erhebliche Rolle. In Christus ist exemplarisch realisiert, wozu der Mensch werden soll. Der Mensch begegnet in der Person Christi der Idealität seiner selbst. Die Wahrnehmung dieser idealen Form erfaßt die Seele, nicht jedoch, ohne sie selbst zu verwandeln und umzugestalten. Denn sie setzt in den intellektuellen und voluntativen Vollzügen der Seele jene Kräfte frei, die die Entwicklung des Menschen zu seiner idealen Bestimmung hin ermöglichen und begleiten. Diesen Weg versteht Ficino als die Vergöttlichung des Menschen.

Dogmengeschichtlich gesehen ist die Lehre von Christus als dem *vitae magister* Ficinios spezifische Art, die altkirchliche Inkarnationschristologie zu interpretieren. Deren Grundaxiom teilt er jedenfalls ausdrücklich, wenn er schreibt: „Deshalb wurde Gott einst Mensch, damit der Mensch irgendwann auf bestimmte Weise Gott würde.“<sup>51</sup> Er legt dabei freilich ein stärkeres Gewicht auf die platonischen Elemente, die in dieser Lehrbildung ja ohnehin von Anfang vorhanden waren.<sup>52</sup> Daraus entsteht die Theorie, in der Christus als Begründer der Lebensform der christlichen Religion fungiert, die in vollendeter Weise leistet, was Religion Ficino zufolge überhaupt nur leisten kann. In ihr vergegenwärtigt sich Gott selbst in der Seele des Menschen durch seine sinnlich-wahrnehmbare Entäußerung als Mensch. Der irgendwie immer schon vorhandene, zumindest ahnungsweise sich ausdrückende Bezug der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung – die Religion als natürliche Anlage des Menschen – erfährt hier eine inhaltliche Füllung, in

<sup>49</sup> *Theologia Platonica* XIV 6, Bd. 2, 268.

<sup>50</sup> Vgl. *Op.*, 20f.

<sup>51</sup> *Op.*, 20; Übers. Verf.

<sup>52</sup> Zur christlichen Rezeption der platonischen Lehre von der *Homoiosis Theo* vgl. H. Merki, *Homoiosis Theo. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952, 44–164.



der sich das Wesen der Religion vollendet. Denn die bloße Ahnung wird jetzt zum klaren Bewußtsein der Präsenz Gottes. Dieses Bewußtsein bleibt nicht ohne Folgen, es setzt einen Transformationsvorgang in Gang, in dem die Seele danach strebt, sich Gott, dem Gegenstand ihres Bewußtseins, anzugleichen. Das Bewußtsein von Gott führt zum Aufstieg zu Gott, und die Religion beginnt, das Leben zu formen.

## VII.

Entsprechend seiner kosmologischen Voraussetzungen verhandelt Ficino den Aspekt der christologisch begründeten Religion als Lebensform in der Gestalt einer Aufstiegslehre. Er unternimmt dabei eine christlich-platonische Synthese verschiedener Aufstiegskonzepte, die es ihm ermöglicht, sich dem zu beschreibenden Sachverhalt von mehreren Perspektiven zu nähern. Vier leitende Gesichtspunkte lassen sich herauskristallisieren. Zunächst deutet er den Aufstieg klassisch neuplatonisch als das graduelle Durchschreiten der kosmologischen Stufenordnung (*ascensus*). Die Vorgängigkeit des göttlichen Handelns, die die Bewegung der Seele erst ermöglicht und dann begleitet, beschreibt er mit Hilfe der Tradition des *raptus Pauli*<sup>53</sup>. Was die Transformation der Seele im Aufstiegsgeschehen anbelangt, so entfaltet er diesen Aspekt entweder als Reinigung (*purificatio*) oder als Vergöttlichung (*deificatio*) der Seele, wobei beide Begriffe eng miteinander korrespondieren. In dem Maße, in dem sich die Seele von ihrer Verhaftung in der sinnlich-materiellen Sphäre ablöst und in diesem Sinne also einer Reinigung unterzogen wird, tritt sie in die intelligible Sphäre ein und wird in einem fortschreitenden Prozeß vergöttlicht. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei Ficanos Rezeption der Lehre vom *raptus Pauli*. Er stellt darin dem neuplatonischen Modell des *ascensus* ein christliches Element korrektiv und ergänzend zur Seite, das ihm die begrifflichen Möglichkeiten in die Hand gibt, den Aufstieg als ein an die göttliche Gnade gebundenes Geschehen zu interpretieren. Das bildet dann die Grundlage für einen ausgeprägten Paulinismus, der sich freilich grundlegend von anderen Paulinismen der Theologiegeschichte unterscheidet. Unter allen Aposteln ragt Paulus für Ficino gleich einem Monolith hervor und das nicht wegen seiner Verkündigung und seiner Lehre, sondern wegen seiner Lebensgeschichte. Das Besondere seiner Lehre ist ebenso wie seine vorzüglichen Charaktereigenschaften, die Ficino anzupreisen nicht müde wird, Ausdruck eines einzigartigen Offenbarungserlebnisses. Ficino bezieht das Damaskuserlebnis auf den knappen Hinweis über die Entrückung (*raptus*) in 2 Kor 12,2ff. und nimmt daher an, es handle sich hier um die Erfahrung des Aufstiegs und der Gottesschau.<sup>54</sup> Die Gotteserfahrung des

<sup>53</sup> Zur Tradition des *raptus Pauli* vgl. H. U. von Balthasar, Kommentar, in: *Thomas von Aquin, Summa Theologiae II-II* (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 23). Heidelberg, Graz 1954, 372–410.

<sup>54</sup> Vgl. z. B. Op., 484.



Paulus wird von Ficino im übrigen streng christologisch gefaßt. In einer Anmerkung, die sowohl mit Blick auf Ficanos Problembewußtsein als auch hinsichtlich seines Lösungsversuchs höchst bemerkenswert ist, verweist er darauf, daß gegen die Bedeutung des Paulus nicht ins Felde geführt werden könne, er habe keinen Umgang mit dem irdischen Jesus gehabt. Denn die Aufstiegserfahrung stelle eine Begegnung mit Christus von ganz eigener Art und höherer Ordnung dar.<sup>55</sup> Nicht als bloße Lehre oder erfahrungsarme Theorie, sondern als Reflexion auf das, was Paulus im Aufstieg selbst erlebt hat, deutet er die paulinische Theologie. Paulus ist daher die exemplarische Gestalt, an der sich zeigen läßt, wie die in der religiösen Erhebung erfolgte Gottesbegegnung die ganze Person ergreift und auf die konkrete Gestaltung des Lebens Einfluß nimmt. Das zeichnet Paulus vor anderen aus. Unter dieser Voraussetzung kommt ihm eine Vorbildfunktion zu: er wird zum Führer der Seele, der deren eigenen Aufstieg begleiten und fördern kann.<sup>56</sup>

Die Art und Weise, wie Ficino das Wesen der christlichen Religion als Aufstieg der Seele zu Gott beschreibt, bietet reichlich Anlaß, dem verbreiteten Mißverständnis entgegenzutreten, es handle sich hier um eine eigenmächtige Selbsterhebung des Menschen zu Gott. Dagegen hat sich Ficino wiederholt und beharrlich verwahrt. Die Gestaltung des Lebens aus seiner intelligiblen Quelle in Gott setzt immer schon voraus, daß Gott selbst die Seele ergreift und umgestaltet. Lapidar stellt er fest: „Die Bewohner der Erde können die himmlischen Stufen nicht emporsteigen (*scandunt gradus*), wenn nicht der himmlische Vater sie (empor)zieht (*trahere*).“<sup>57</sup> Bereits aus seinem Religionsbegriff geht hervor, daß die strebende Erhebung zu Gott nur möglich ist, wenn Gott sich zuvor in die Seele des Menschen entäußert hat. Der Aufstieg der Seele ist nichts anderes als die Rückkehr des göttlichen Geistes zu sich selbst. Diese Einbindung in den Kreislauf der göttlichen Selbstentäußerung stellt den theoretischen Reflex auf zwei basale Gewißheitserfahrungen dar. Zum einen setzt die religiöse Erhebung den Abstieg Gottes voraus und ist daher weder als rein menschliche Fiktion oder Illusion zu verstehen. Ficino setzt dieses Argument gezielt gegen die aufkommende Religionskritik seiner Epoche ein.<sup>58</sup> Zum anderen geschieht der Aufstieg nicht aus eigener Kraft (*propria viribus*<sup>59</sup>) als menschliche Selbsterhebung. Die anthropologischen Voraussetzungen dieser Einschätzung diskutiert Ficino eingehend in seiner Sündenlehre.<sup>60</sup>

Zwei Beispiele sollen illustrieren, wie das Wirken der göttlichen Gnade formend die Lebensgestaltung des Menschen ergreift. Vor dem Hintergrund

<sup>55</sup> „Quoniam hic [scil.: Paulus] sicut Ioannes atque Matthaues Christum habuit praeceptorem, sed illi quidem in terra loquentem, hic autem coelitus revelantem“ (Op., 451).

<sup>56</sup> Vgl. Op., 700f.

<sup>57</sup> Op., 697; Übersetzung Verf.; vgl. auch Op., 20.

<sup>58</sup> Vgl. Op., 4f.

<sup>59</sup> Vgl. Op., 425.

<sup>60</sup> Vgl. dazu *Lauster*, 64–84.



seiner Anthropologie stellt sich der Aufstieg der Seele insofern als eine Tätigkeit der menschlichen Seele dar, als sie von den seelischen Vermögen des Intellekts und des Willens vollzogen wird. In den Tätigkeiten des Denkens und des Begehrens bzw. der Liebe ist die Seele auf ihren göttlichen Gegenstand ausgerichtet. Erst die Wechselwirkung beider Vermögen setzt die Seele in das angemessene Verhältnis zu Gott, sofern sich im Denken Gott sich in die Seele zusammenzieht, während in der Liebe die Seele in Gott hinein ausgedehnt wird. Die Wechselwirkung von *contractio* und *amplificatio* zeichnet die Bewegung des religiösen Bewußtseins aus.<sup>61</sup> Die Wirkung der Gnade läßt sich in diesem Vorgang daran erfahren und beschreiben, inwieweit sie selbst das Denken und die Liebe antreibt und gestaltet. Formal gesehen wird damit Gnade in einem sehr weiten Sinne gefaßt als die transformierende Wirkung des gedachten und geliebten göttlichen Gegenstandes auf den, der diesen Gegenstand denkt und liebt. Es leuchtet ein, daß diese Wechselwirkung natürlich keine starre Subjekt-Objekt-Struktur zuläßt und es von daher im Grunde auch nicht angebracht ist, von Gott als dem Gegenstand des Denkens oder der Liebe zu reden.

Das erste Beispiel zeigt, wie Ficino diesen Vorgang anhand der intellektuellen Vollzüge der Seele beschreibt. Seine Theorie der Gotteserkenntnis geht axiomatisch davon aus, daß „Gott berühren (*deum tangere*) heißt, durch den göttlichen Geist geformt zu werden (*divina mente formari*)“<sup>62</sup>. Im Abstieg des göttlichen Geistes werden der Seele zunächst die *formulae innatae* eingegeben. Es handelt sich dabei um die nicht stofflichen Abbilder der Ideen, die als Formgebungsprinzipien der Materien fungieren. Die Entäußerung des göttlichen Lichtstrahls vermittelt der Seele damit zunächst die Erkenntniskraft, die materiellen Erscheinungen auf die ihnen inhärierenden intelligiblen Prinzipien zurückzuführen. Darüber hinaus vermag die Seele in der Rückkehrbewegung des ihr einwohnenden göttlichen Lichtstrahls die *formulae innatae* auf deren reine Idealität in den Ideen zu beziehen und gelangt von da aus dann schließlich zu ihrem Ursprung in Gott. Das impliziert eine dreifache Struktur der menschlichen Erkenntnis. Sie hat ihren Ausgangspunkt und Grund in der Bewegung des göttlichen Geistes. Erst mit den Ideen, d.h., indem sie die sinnlichen Erscheinungsformen auf ihren idealen Grund bezieht, gelangt sie zu einem angemessenen Verständnis der Wirklichkeit, und sofern sie schließlich drittens die Ideen als die Gegenstände des göttlichen Sich-selbst-Denkens erfaßt, wird die Erkenntnis zu Gott selbst hingeführt. Gott wirkt damit im menschlichen Erkenntnisakt

<sup>61</sup> Ausgehend von der poetischen Fassung, die Lorenzo de' Medici diesem wichtigen Gedanken Ficanos gibt, urteilt Jacob Burckhardt dazu: „Hier berühren sich Anklänge der mittelalterlichen Mystik mit platonischen Lehren und mit einem eigentümlichen modernen Geiste. Vielleicht reifte hier eine höchste Frucht jener Erkenntnis der Welt und des Menschen, um derentwillen allein schon die Renaissance von Italien die Führerin unseres Weltalters heißen muß“ (Burckhardt, 406).

<sup>62</sup> Theologia Platonica XII 3, Bd. 2, 162.



auf dreifache Weise ein: „Er steigt aber so herab, daß er der Anfangsgrund (*principium*), das Mittel (*medium*) und das Ziel (*finis*) unseres Erkenntnisvermögens ist.“<sup>63</sup> Diese Wirkung Gottes als *motor* und *formator* des menschlichen Erkenntnisaktes bedeutet zugleich die qualitative Umgestaltung der Seele.<sup>64</sup> Neben dem gängigen Begriff der Vergöttlichung umschreibt Ficino diesen Vorgang mit einer Reihe von Metaphern, die er der christlichen Tradition entlehnt. So spricht er von Erleuchtung und Eingebung und nennt in Anlehnung an biblische Motive die so verwandelten Menschen Kinder Gottes, die eins sind mit dem Geist.<sup>65</sup> Entscheidend für den Erkenntnisvorgang ist die Vermittlungsleistung des göttlichen Lichtstrahls, und genau den identifiziert Ficino mit der Gnade: „Der Lichtstrahl Gottes (*radius Dei*) [...] wird Gnade genannt (*gratia nominatur*).“<sup>66</sup> Die Vergöttlichung der Seele im Erkenntnisakt ist somit eine Wirkung der Gnade. Man wird darin nicht unbedingt eine Zwangschristianisierung seiner ansonsten stark platonisch geprägten Erkenntnislehre sehen müssen. Denn in der platonischen Tradition selbst finden sich ja – man denke z. B. an Platons berühmtes ἑξαιφνης<sup>67</sup> – Anhaltspunkte dafür, daß die Seele nicht aus eigener Kraft die Gotteserkenntnis aus sich herausbildet. Eher kollidiert Ficanos Gnadenlehre mit strengen Emanationsvorstellungen. Denn als Gnade verstanden folgt die Entäußerung des göttlichen Lichtstrahls nicht einer inneren Notwendigkeit, sondern ist gütiges Geschenk des in freier Liebe aus sich heraustretenden Gottes. Die Gotteserkenntnis wird damit zu einem Geschehen, in dem Ficino die basalen Elemente der platonischen Ideenlehre mit dem Gedanken der Gnade verbindet, um zu zeigen, wie Gott im Erkenntnisvorgang die Seele umgestaltet und ihrer eigentlichen Bestimmung entgegenführt.

Analog zur Formierung des Intellekts werden Ficino zufolge auch die voluntativen Vermögen der Seele von Gott selbst bestimmt und gestaltet. Zu den Tätigkeiten des Willens rechnet er insbesondere die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe, wobei es für ihn außer Frage steht, daß die Liebe das höchste jener Vermögen ist. Auch diese Hochschätzung der Liebe zählt zu den Folgen seiner groß angelegten Synthese aus Christentum und Platonismus. Im Falle der Liebe verschmelzt er die christliche *caritas*-Lehre mit dem platonischen Begriff des *eros*. In seiner daraus entstehenden Theorie beleuchtet er das Phänomen der Liebe von verschiedenen Blickrichtungen. Dabei spielt nicht nur die im folgenden zu beschreibende Liebe zu Gott eine große Rolle, sondern auch seine Überlegungen zur Liebe als *furor* oder Wahnsinn und vor allem zur Liebe als Freundschaft. Diese umfassenden Erörterungen brachten ihm den Ruf ein, als ‚Philosoph der Liebe‘ zu gelten,

<sup>63</sup> Theologia Platonica XII 3, Bd. 2, 161, Übers. Verf.

<sup>64</sup> Vgl. Theologia Platonica XII 4, Bd. 2, 172.

<sup>65</sup> Vgl. Theologia Platonica XII 1, Bd. 2, 157; und Theologia Platonica XII 2, Bd. 2, 159.

<sup>66</sup> Ep. II, 702; vgl. auch Theologia Platonica XVIII 8, Bd. 3, 211, Übers. Verf.

<sup>67</sup> Vgl. Platon, 7. Brief, 341c f.



eine Einschätzung, die mit Blick auf die enorme Wirkungsgeschichte kaum übertrieben sein dürfte.<sup>68</sup> Das Verständnis von Ficinos Liebesbegriff ist unauflöslich an seine kosmologischen Voraussetzungen gebunden. Ausgehend von der Bestimmung Gottes als *bonum diffusivum sui* bedeutet der Kreislauf des göttlichen Geistes in seiner kosmologischen Dimension die Erschaffung der Welt. Zum Wesen der Liebe gehört es, sich mitzuteilen, und daher erschafft Gott aus freier Liebe zu sich selbst die Welt.<sup>69</sup> Einer der vielfältigen Aspekte dieses zentralen Gedankens ist Ficinos Theorie des Schönen. Klassisch platonisch argumentiert er, daß Gott selbst als höchste *bonitas* zugleich auch Ursache, Grund und Ursprung aller Schönheit ist.<sup>70</sup> Im Heraustreten aus sich selbst durchdringt die göttliche Schönheit in jeweils abgestufter Form den gesamten Kosmos: „Die Schönheit ist eine Wirkung oder ein Lichtstrahl (*radius*), welcher von ihm ausgehend, alles durchdringt (*per omnia penetrans*).“<sup>71</sup> Gott als Schöpfer ist damit zugleich auch der vollkommene Künstler.<sup>72</sup> Bezeichnenderweise taucht nun auch hier der Begriff *gratia* auf. Da Gott seinem Wesen nach selbst das Schöne ist, gießt er in der Schöpfung den Geschöpfen die *gratia* ein: „(A)ls das Schöne erleuchtet er (*illuminat*) alle Dinge und verleiht ihnen Anmut (*gratiamque infundit*).“<sup>73</sup> Obgleich der lateinische Begriff *gratia* grundsätzlich natürlich mehr als nur Gnade bedeutet, ist eine solche theologische Deutung im vorliegenden Zusammenhang kaum von der Hand zu weisen. Die Gnade erhält damit eine doppelte Bedeutung. Zum einen ist sie die sich in der Welt zeigende Schönheit selbst, zum anderen ist sie dann aber die Kraft, die den Willen der Seele ergreift und zu Gott hinzieht. Denn der Anblick des Schönen setzt im Menschen das Verlangen nach und die Liebe zu dem Schönen frei. Die Liebe ist daher die menschliche Antwort auf die „provocatio“ des Schönen“<sup>74</sup>. In der sinnlichen Erscheinung ist der transzendente und intelligible Grund des Schönen jedoch nur abbildhaft und fragmentarisch realisiert. Die sinnliche Schönheit fungiert als „Angelhaken“ und als „Köder“.<sup>75</sup> Die Seele wird daher durch die Sehnsucht nach dem wahren Schönen zu Gott selbst emporgezogen. Auch hier liegt die zirkuläre Struktur, die aus Abstieg und Aufstieg sich zusammensetzende göttliche Selbstentäußerung der Bewegung der Seele zugrunde. Indem Gott als Anfangsgrund und Ziel-

<sup>68</sup> Vgl. J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle*, Paris 1941, 40–52.

<sup>69</sup> Vgl. Op., 488; zur trinitätstheologischen Grundlegung vgl. Op., 18–20.

<sup>70</sup> Vgl. z. B. Marsilio Ficino, *Über die Liebe II 4*, (Edition P. R. Blum, Hamburg 1984) 48; und Op., 666; zum platonischen Hintergrund vgl. Platon, 2. Brief, 312e; siehe auch W. Beierwaltes, *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Heidelberg 1980, 29, Anm. 59.

<sup>71</sup> Über die Liebe II 5, 54.

<sup>72</sup> Vgl. *Theologia Platonica XIV 2*, Bd. 2, 255, mit einer Anspielung auf Origenes, *De princ.*, II 1, 9.

<sup>73</sup> Über die Liebe II 2, 42.

<sup>74</sup> *Beierwaltes*, 33.

<sup>75</sup> *Kristeller*, *Philosophie*, 250.



bestimmung der menschlichen Liebe wirkt, formt und gestaltet er die voluntativen Vermögen der Seele. Dabei hat Ficino die das Leben formende Kraft der göttlichen Schönheit ganz konkret auch als Verschönerung der Seele gedacht, d.h. als graduelle Angleichung, in der der *eros* darauf hinwirkt, den Eigenschaften und Qualitäten des geliebten Ziels ähnlich zu werden.

Die beiden Beispiele mögen als Nachweis genügen, daß jenes gängige Vorurteil, wonach die Renaissancephilosophie für den Begriff der Gnade kein Verständnis aufbringen konnte, auf Ficino nicht zutrifft. Im Gegenteil, auch im ganz streng terminologischen Sinne gibt er sich mehrfach als Anhänger einer *sola gratia* zu erkennen.<sup>76</sup> Eine andere Frage ist es freilich, wie sich seine Gnadenlehre zur kirchlichen Tradition verhält. Es läßt sich unschwer erahnen, daß weder das Modell von Natur und Gnade, noch das der Rechtfertigung bei Ficino im Vordergrund stehen, doch darüber mögen die Wächter der Orthodoxie auf beiden Seiten befinden. Fest steht, daß Ficino Gnade in einem sehr weiten Sinne versteht, und zwar als die Präsenz Gottes in der Seele. Der Gnadenbegriff ist damit in Ficinós Theologie eng an den Offenbarungsbegriff gebunden. Diese offenbare Gegenwart Gottes ist es, die die Seele selbst umgestaltet und transformiert. Die Religion als der Bezug auf den göttlichen Grund des Menschen bringt diesen Umwandlungsprozeß zu Bewußtsein und vollzieht ihn.

### VIII.

Wie die Aufstiegslehre deutlich macht, bedeutet für Ficino die Religion als Lebensform eine dem Gottesbezug entsprechende Gestalt der Lebensführung. Das rückt sein Programm des platonischen Christentums in ein neues Licht. Ficino hat – wie erwähnt – auch, aber nicht nur, das argumentative Potential des Platonismus für die christliche Theologie fruchtbar zu machen versucht. Nicht minder ging es ihm darum, die auf die Lebensgestaltung zielende Dimension des Platonismus christlich einzuholen. Die auf Gottes Selbstentäußerung zurückgehende Präsenz seiner selbst in der Seele verwandelt den Menschen und bestimmt seine Lebenspraxis. Ficino knüpft damit an eine eigenständige Form platonischer Frömmigkeit und Spiritualität an. Das verleiht seinem Programm eine spezifische Pointe, die ihm zugleich auch in der Geschichte des christlichen Platonismus einen besonderen Platz zuweist. Mit Hilfe des Platonismus erinnert er daran, daß eine Reduktion der christlichen Religion auf bloße Lehre oder die Annahme bestimmter *credenda* ihrem Wesen nicht gerecht wird. Die Religion formt das Leben. Das impliziert auch jene Selbsttechniken, die bereits die antike

<sup>76</sup> Die Formel begegnet im Römerbriefkommentar 6mal (vgl. Op., 429; 453; 457; 459; 463; 471); selbst Dress muß sich in Anbetracht dieser Tatsache das Urteil abringen: „In dem starken Betonen der Gnade liegt ein christliches Element in diesen Ausführungen“ (Dress, 206).



Philosophie zur Gestaltung des Lebens einzuüben lehrte. Sofern die Religion immer auch bedeutet, einen dem transzendenten Grund des Menschen entsprechenden Lebensstil auszuformen und Gestalt gewinnen zu lassen, ließe sich durchaus auch von der Religion als Stilisierung des Selbst sprechen. Entscheidender Differenzpunkt ist freilich das Subjekt der Stilisierung. Es ist nicht – das wäre die Deutung Foucaults – das Selbst, das sich in seiner Lebensform als Kunstwerk entwirft, sondern es ist in der Tat jenes „über sich selbst Hinauswachsen“<sup>77</sup>, in dem das Ich in einer universalen Ordnung eingefügt wird. Es wird eingefügt und fügt sich nicht selbst ein. In dieser Betonung des göttlichen Handelns geht Ficino über die antike Tradition hinaus. Sein christliches Konzept der Religion als Lebensform ist im wesentlichen dadurch gekennzeichnet, daß er den Vorgang der Erhebung des Individuums in eine es selbst transzendierende Ordnung als leitende Zielbestimmung der Lebensführung mit dem Ereignis der Gnade Gottes identifiziert. Das Individuum weiß sich eingebunden und aufgehoben in einer universalen Ordnung und genau das gelangt in der Religion zum Bewußtsein. Die Religion vermag daher als das Bewußtsein von der Präsenz Gottes in der Seele das Woher und das Warum des Daseins anzugeben, und das wiederum führt zu der Folge, daß sie auf eine damit übereinstimmende Lebensgestaltung zielt. Betrachtet man Ficinós Gedanken im Kontext der neuen Sicht des Menschen, die das Zeitalter der Renaissance freisetzt, so wird deutlich, daß er die Überzeugung von der Erhabenheit und Würde des Menschen auf die Präsenz Gottes in der Seele zurückführt. Diese Gottesgegenwart macht es möglich, daß das Leben des Menschen allen faktischen Widrigkeiten der Endlichkeit zum Trotz die Gestalt und Form gewinnt, die seinem Ursprung und Ziel in Gott entspricht. Ficino hat damit das Lebensgefühl seiner Epoche auf das Fundament der christlichen Religion gestellt.

---

<sup>77</sup> Hadot, *Philosophie*, 180.