

Kleinere Mitteilungen.

Die Mystik des Marsilio Ficino.¹⁾

Von H. Jedin.

Die Arbeit von Dreß ist wie andere Arbeiten aus der Schule Karl Holls lehrreich wegen ihrer auch in dogmengeschichtlichen Untersuchungen scharf pointierten Gegensätzlichkeit gegenüber der katholischen Dogmatik und Weltanschauung. Er tritt mit einem scharf umrissenen System an die Dogmengeschichte heran und mißt ihre Erscheinungen an ihm. Dadurch ergeben sich neue Gesichtspunkte, aber auch Gefahren, denen der Verfasser nicht allwegs auszuweichen vermochte²⁾. Es war für Dreß, dem Holls Lutherverständnis und seine Lutherreligion als die höchste Ausprägung des Christentums erscheint, zweifellos eine große Überwindung, sich in die Gedankengänge des Renaissancemystikers einzuleben, die bei ihm auf noch schärferen Widerspruch stoßen mußten als bei einem katholischen Theologen.

Mit Recht wendet sich Verf. im Vorwort gegen die Phrase von der „kirchlich unabhängigen Frömmigkeit“ Ficanos und von einer beabsichtigten Gegenüberstellung des Christentums und einer Universalreligion. Er stellt zwei Probleme (Seite 18 ff.): das eine, von ihm als das „historische“ bezeichnet, ob der Neuplatonismus in seiner ursprünglichen Eigenart in dem Maße und der Richtung von Ficino aufgenommen worden ist wie von den neuplatonisierenden Theologen vor ihm, oder aber ob er eine Umgestaltung erfahren hat; das zweite, „systematische“ Problem lautet: humanistische Weltanschauung und Christentum. Ich sehe von den Bezeichnungen „historisch“ und „systematisch“ ab, weil sie nicht zutreffend sind und mit demselben Rechte vertauscht werden könnten — der Einfluß des Neuplatonismus ist nämlich insofern ein „systematisches“ Problem, als es sich dabei um das Verhältnis einer geschlossenen philosophischen Weltanschauung zur christlichen Heilslehre

1) Walter Dreß, Die Mystik des Marsilio Ficino, Berlin und Leipzig 1929, XI + 216 SS. (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von E. Hirsch und H. Lietzmann, 14).

2) So hat ihm der Gegensatz gegen Augustins „Eudämonismus“ (S. 104) die Erfassung und Beurteilung der Eroslehre erschwert; die Gleichung *meritum de congruo* = „Tun, was man eben tun kann“ (S. 117) und die ebda. sich findende Deutung des an Dan 4, 24 anknüpfenden *bewußten* Paradoxons: „*Deus ipse venalis est*“ als des Hintergedankens katholischer Religionsübung gehören ebenfalls dahin.

handelt, das bis in die Tiefe des Gottesbegriffs hineinführt; das Verhältnis eines Renaissancephilosophen zum Christentum ein „historisches“ Problem, weil es sich hier um die Feststellung christlicher und kirchlicher Elemente in den durchweg eklektischen Weltanschauungen dieser Männer handelt (denn die „Frömmigkeit der Renaissance“ oder „die Frömmigkeit des Humanismus“ vermag ich nicht als geschlossene, einheitliche Größe anzusehen) — und nehme sofort zu den Ergebnissen Stellung. Die These des Verf., daß die Mystik Ficinos keine einfache Erneuerung des Platonismus, bezw. Neuplatonismus ist, sondern den genuinen Neuplatonismus durch Betonung der Immanenz Gottes und vor allem durch die anthropozentrische Betrachtungsweise verändert hat, ist meines Erachtens richtig; ich glaube aber, daß die neuplatonisch-areopagitischen Gedankengänge nicht so zurückgedrängt werden dürfen, wie es bei Dreß geschieht und sehe auch die Möglichkeit einer Vereinigung der anscheinend gegensätzlichen Tendenzen. Zu der Lösung, die Verf. dem zweiten Problem gibt, nehme ich nur insofern Stellung, als ich die Hauptthesen der Rechtfertigungslehre Ficinos einer Nachprüfung unterziehe, bei der sich herausstellen wird, daß die Spannungen nicht ganz so gelagert sind, wie Dreß es annimmt. Diese meine Stellungnahme muß ich durch einige Belege stützen.

Wenn Ficino „grundsätzlich“ (S. 34, Anm. 1) im ‚ascensus‘ denkt, d. h. empirisch von den Geschöpfen zum Schöpfer, den niederen Stufen des Seins zum höchsten Einen emporsteigt, so denkt er eben „grundsätzlich“ wie alle Apologeten beim empirischen Gottesbeweis, wie auch die Aristoteliker beim Gottesbeweis ex motu, nur mit dem Unterschiede, daß er eben den neuplatonischen Stufenbau für den Gotteserweis nutzbar machen will. Diese Umkehr der neuplatonischen Begriffsreihe ist keine „Wirkung der humanistischen Kritik“ (S. 34), und es liegt in dieser Betrachtungsweise an und für sich noch kein Sieg der Immanenzvorstellung. Daß wäre dann der Fall, wenn die negative Theologie des Areopagiten ausgeschaltet wäre. Dreß ist allerdings dieser Meinung, denn er sagt, daß „die apophatische oder negative Theologie . . . bei Ficino so gut wie gar keine Rolle spielt“ (S. 34); „Kein Wort wird bei Ficino laut, daß alle gefundenen Bestimmungen nur uneigentlich zu verstehen seien“ (S. 47); „Gott ist als immanent gedacht, jede Andeutung einer Transzendenz fehlt“ (S. 47). Nach Dreß ist Ficino der Ansicht, daß Gott „vollständig in seinen Wirkungen auf die Dinge“ erfaßt werden kann (S. 43).

Daß diese Formulierungen von Dreß überspitzt sind, läßt sich schon aus den von ihm zugrunde gelegten Briefen darlegen. An der S. 111, Anm. 2 zitierten Stelle spricht Ficino von der Unzählbarkeit der Vorzüge Gottes (*quod ille virtutis gradibus summum artis [numerandi] exuperet*) und fährt dann fort: *Satis tamen numeravisse videris, quando cunctis, quae vel esse vel intelligi possunt, dinumeratis recta computas ratione deum ipsum tale nihil esse, et quando, quomodo innumerabilis sit ejus virtus, intelligis* (Mars. Fic. Opp. I, 703 der Ausgabe Basel 1576). Auf den Grundsatz: *Rectius de deo loquimur negando et referendo quam affirmando* (I, 704) lege ich kein besonderes Gewicht, dafür aber desto

mehr auf die eindeutige Feststellung: *Si principiorum principium finiumque finis infinitus est, non est aliquid horum, quae abs te adinventae et comprehensae iam finitae videntur* (I, 704). Am schärfsten tritt Ficinos Bindung an areopagitische Gedankengänge heraus in seinen Kommentaren zur mystischen Theologie und zu der Schrift über die Gottesnamen. Verf. hat die Kommentare sämtlich mit Bewußtsein beiseite gelassen (vgl. S. 23), mit Unrecht, denn die beiden genannten Dionysiuskommentare gehören, wie die Widmung an Kardinal Giov. Medici, dem späteren Leo X., der am 9. März 1489 Kardinal wurde, und die Berufung auf den Plotinkommentar (II, 1021), die *Theologia Platonica*, Epp. II und *De raptu Pauli* (II, 1020) beweisen, zu den letzten Werken des 1499 verstorbenen Philosophen. Man ist also geneigt, von ihnen eine Abrundung oder Ergänzung früher geäußelter Ansichten zu erwarten. Ficino hält an seiner Lehre vom *ascensus* ausdrücklich fest und betrachtet weiter den Menschen (den Mikrokosmos) ebenso wie den Makrokosmos als „*Statuae dei*“ (II, 1020), er betont aber zugleich neben der Immanenz scharf die Transzendenz Gottes. Insofern nämlich alle Dinge von Gott ausgehen, sind sie mit Gott verbunden, und ihre Seins-, bzw. Tätigkeitsbestimmungen (Wesenheit, Substanz, Intellekt, Liebe usw.) dürfen von ihm ausgesagt werden, insofern aber Gott von allen Geschöpfen geschieden ist (*mirabiliter segregatum, weiter oben eminentissime segregatum*) ist „die Negation der Dinge sicherer und wahrer als die Bejahung“, *quoniam longe plus est, quod ipsius dei separatim est a rebus quam quod rebus est quasi communicatum. Hoc enim finitum est omnino, illud autem prorsus immensum* (II, 1017). Vermöge der Immanenz vermag das *lumen naturale* Gottes Dasein zu erschließen, sein Verhältnis zur Welt und das der Welt zu ihm zu erfassen; die Transzendenz zwingt ihn oder vielmehr: erlaubt ihm, negative Aussagen über Gott zu machen, hindert aber die Einsicht in sein Wesen: *Est enim natura illa longo intervallo super essentiam et intelligentiam quantumcumque perfectam* (II, 1026, ähnlich I, 718). Nur die Mitteilung eines übernatürlichen Lichtes überbrückt diese Kluft. Innigste Immanenz und äußerste Transzendenz stehen sich also bei Gott gegenüber. *Quamobrem prima omnium causa et separatissima est ab omnibus et interim praesentissima* (II, 1027). Ficino führt also die negative Theologie nicht erst ein, nachdem er das *frui deo* in der Liebe als Weg zur Gotteserkenntnis gewiesen hat (Dreß 111), die *meditatio mortis*-Stimmung (S. 74 f.) ist nicht als ein Widerspruch zu dem Grundgedanken der Philosophie Ficinos (S. 143) zu fassen, sondern als ein Element derselben.

Die Vereinigung von Immanenz und Transzendenz in Gott begegnet sich mit der Möglichkeit auch andere scheinbare Gegensätze gleichzeitig von Gott auszusagen, z. B. daß er Klarheit und Dunkelheit zugleich ist (I, 718), daß er eine mehr als wesenhafte Erkenntnis hat (*eminentior quam essentia*, II, 1025), zugleich aber, daß ihm das Nichtwissen eigen ist (*ignoratio*), insofern als diese besser ist als die geschöpflichen Bestimmungen der *ratio, intelligentia, essentia*. Höchste Steigerung der

geschöpflichen Attribute und Negation derselben berühren sich also. Welches ist aber der Möglichkeitsgrund einer solchen Auffassung Gottes als *complexio oppositorum* bei Ficino? Er ist bereits oben angedeutet: Gott ist das Unendliche. Bei Aussagen über Endliches schließen sich Affirmation und Negation aus, „Substanz“ und „Nichtsubstanz“ können nicht gleichzeitig vom selben Subjekt ausgesagt werden. Anders beim Unendlichen: *Divina vero unitas tam efficax, ut contraria etiam inter se in unum in se conciliet, cumque sit positione et affirmatione qualibet eminentior, merito a privatione quavis positioni opposita mirum in modum separata censetur* (II, 1017). Obwohl ich zur Zeit nicht den Beweis der Abhängigkeit strikte führen kann, möchte ich doch die Vermutung aussprechen, daß in dieser Einführung des Unendlichen und der Bestimmung Gottes als Vereinigung der Gegensätze, Licht im Dunkel usw. ein Nachhall der Philosophie des großen Cusaners vorliegt (vgl. J. Ranft, *Geschöpf und Schöpfer nach N. v. C. [Würzburg 1924] 68 f.*), der auch seinerseits von Pseudodionysius ausgegangen, aber über ihn hinausgegangen ist.

Zwar sind die Behauptungen E. Cassirers (*Individuum und Cosmos in der Phil. der Ren. (Leipzig 1927) 8 f.; 49 f.*) vom Fortwirken der Cusanischen Philosophie in Italien wegen des Mangels positiver Beweise allgemeiner Skepsis begegnet, ich möchte aber die Gelegenheit benutzen, um auf eine bisher noch nicht bekannte Tatsache aufmerksam zu machen, die Cassirers Hypothese stützt.

In der sich teilweise an Ficino anschließenden Platonikerschule innerhalb des Augustinerordens ist der Cusaner nicht unbekannt gewesen. Wenigstens kennt und zitiert Seripando die Schrift *De novissimis diebus* und gebraucht auch den Terminus „*venatio sapientiae*“, bei dem man freilich an die platonische *θήρα τοῦ ὄντος* denken kann. Der Neapolitaner Seripando aber lebte in den 1550er Jahren in seiner Heimat Neapel, bzw. in seinem Bistum Salerno. Könnte nicht von ihm die Brücke zu jenem sonst unbekanntem Augustiner Theophilus de Vairano sich schlagen lassen, den Giordano Bruno aus Nola 1563 bis 1565 hörte und den er als seinen „*principal maestro*“ in der Philosophie bezeichnet? (V. Spampinato, *Giordano Bruno I, Messina 1921, 80. 97 ff.*)

Cassirer hat, mit Drexel übereinstimmend, die neue, an der Schönheitsbegeisterung der Renaissance orientierte Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt und der Stellung des Menschen im Cosmos betont (S. 67 ff.). Beide haben auch der weltflüchtigen, pessimistischen Schatten in Ficanos Schrifttum gedacht. Sollte man angesichts dieser Gegensätze nicht fragen, ob Ficino nicht eine Entwicklung durchgemacht hat? Man kann die Frage freilich ablehnen mit dem Bemerkten, bei einem Denker zweiter Ordnung komme es nur auf Fixierung der Grundgedanken an. Aber das wäre doch ein bedenklicher Verzicht auf die Durchführung des geschichtlichen Bildes im einzelnen. Drexel selbst hat, wie vor ihm Pusino (ZKG 44 [1926] 512. 522) die Möglichkeit einer inneren Entwicklung Ficanos angedeutet (S. 144 f.). Die Durchführung einer solchen Untersuchung würde die für Ficino bestimmenden Ein-

flüsse, seien es Bücher oder Menschen, heraustreten lassen, und gerade in den Einflüssen der Umwelt sieht doch auch Dreß ein Agens der Weltanschauung Ficinos. Damit hängt noch eine zweite Möglichkeit zusammen, die ich wiederum nur andeuten kann.

Aus der „Wolke von Quellen“, die Ficino benutzt hat (S. 20, Anm. 1), hebt Dreß die neuplatonischen und Thomas heraus, bezeichnet aber die Identifizierung einzelner Gedanken und Bilder als nebensächlich. Hätte nicht die Quellenanalyse wenigstens eines der Hauptwerke und eine Gesamtübersicht über das wirklich benutzte noch andere Abhängigkeitsmöglichkeiten erschlossen, wie deren eine, Nicolaus von Cues, eben angedeutet wurde? Denn das ist doch der Zweck der geschichtlichen Betrachtung eines Denkers, durch möglichst vollständige Erfassung der sich in ihm vereinenden Überlieferungsströme die richtige Einordnung in den Strom des Geschehens und dann die Beurteilung seiner Leistung zu ermöglichen.

Einen dieser Ströme, den Areopagitischen, habe ich geglaubt stärker hervorheben zu müssen. Die negative Theologie des „Platonicorum facile princeps“ war allerdings nicht geeignet, die Mängel des Immanentismus zu beheben. Ihr verhängnisvollster ist, daß es Ficino nicht gelingt, die Begriffe Offenbarung (vgl. Dreß 149 f.) und Übernatur befriedigend zu fassen. Die Folgen zeigen sich in der Rechtfertigungslehre, die Verf. nach dem unvollendeten Römerbriefkommentar entwickelt. „Die justificatio“, so faßt er sein Urteil zusammen, „ist also von Ficino in den Kreis seiner neuplatonischen Anschauungen hineingezogen und nach der Praxis der griechischen Mysterien als sittlicher Läuterungsprozess verstanden worden, bei dem die Betonung der sola fides gratiaque nur die Bedeutung einer spiritualisierten Auffassung des Verdienstgedankens hat“ (S. 214). Die echtgriechische Annahme eines „Göttlichen im Menschen“ ermögliche Ficino die begeisterte Aufnahme des „sola fide“ (S. 199 f.) — das sola gratia wird als christliches Element bezeichnet (S. 206) —; die neuplatonische Stufenlehre lebe fort in der Bemerkung, durch die fides gemina (d. h. den Glauben an die Worte und Werke der Propheten und Christi) und die Gerechtigkeit verschaffe sich der Mensch selbst die Seligkeit (S. 210); genuin platonisch sei endlich die Bestimmung der Gerechtigkeit als eine Harmonie der Seele (S. 213). Mit diesen Hinweisen hat Dreß zweifellos platonische Elemente der Rechtfertigungslehre Ficinos bezeichnet, nur vermag ich seinen Folgerungen nicht durchweg zuzustimmen. Zunächst sehe ich nicht ein, inwiefern das Prinzip sola fides von der platonischen Daimonionlehre her zu verstehen sei, das sola gratia aber nicht. Von der cognatio quaedam naturalis des Menschen mit Gott, die zur Erkenntnis des Daseins Gottes führt, geht doch keine Brücke zur sola fides als eben die Überzeugung, die Ficino auch zur Annahme des sola gratia geneigt macht, daß Gott sein Wesen dem Menschen selbst erschließen und ihn an sich ziehen müsse. Glaube und Affekt sind der Weg, die Gnade das Mittel zum Ziel. Der Ausschluß der „Werke“ spielt in diesem Gedankengang gar keine Rolle. Der Schluß des Buches De christiana religione ist schon

deshalb keine Bestätigung der Ansicht von Dreß, weil seine Deutung der Stelle durch den Zusammenhang ausgeschlossen wird. Der Zusammenhang ist der: Was Christus zu glauben, zu hoffen und zu tun vorschreibt, bedarf keines rationalen Beweises, weil durch ihn die *veritas divina* spricht; ihm gegenüber gilt also das pythagoreische Αὐτὸς ἔφα . Es liegt im Wesen des Göttlichen, daß es über die Fähigkeit unserer Vernunft hinausgeht. Dann fährt F. fort: *Fides, ut vult Aristoteles, est scientiae fundamentum; fide sola, ut Platonici probant, ad deum accedimus* (I, 77). *Fides* ist also hier autoritative Annahme der von Christus vorgelegten *credenda, speranda* usw., nicht Kontemplation oder seelische Hingabe.

Daß die Herübernahme des Stufengedankens ein Sich-selbst-Emporschwingen des Menschen zu Gott bedeutet, wird an der von Dreß zitierten Stelle schon dadurch ausgeschlossen, daß es zu Beginn derselben heißt: *Divina virtus in Evangelio per tres potissimum gradus . . . perducit*. Ficino hält also hier die Gottgewirktheit des Emporsteigens fest. Nicht sie bereitet bei Ficino Schwierigkeiten, sondern die strenge Übernatürlichkeit des Vorganges. Wenn Ficino als das Resultat der Rechtfertigung am Menschen, die Gerechtigkeit, als Harmonie der Seele auffaßt, so ist die Rechtfertigung allerdings scheinbar ins ethische verflüchtigt, aber man darf nicht vergessen, daß Ficino an anderer Stelle die Rechtfertigung als Mitteilung göttlichen Lebens faßt (S. 198, Anm. 1), daß auch nach ihm im Gerechten die Gabe des heiligen Geistes wohnt (S. 198, Anm. 3) und daß eben wegen der durch die Rechtfertigung gewirkten inneren Umwandlung des Sünders diese ein größeres Werk Gottes als die Beseligung ist (vgl. dazu Thomas, S. th. I/II q 113 a 9).

Die „Aufnahme des katholischen Glaubensbegriffes“ — d. h. die Unterscheidung von *fides informis* und *formata* — hat nach Dreß Ficino verwirrt, sodaß er den Gedanken der *sola gratia* nicht klar und scharf durchzuführen vermochte (S. 206). Wir müssen von unserem Standpunkt sagen: nicht nur nicht klar und scharf, sondern überhaupt nicht. Wenn nämlich Ficino, wie die von Dreß (S. 208, Anm. 3) zitierte Stelle zu besagen scheint, wirklich eine Vorbereitung auf die Gnade durch den formierten Glauben im Sinne der Scholastik lehrt, so behauptet er einen baren Unsinn. Ganz ähnlich wie an der eben erwähnten Stelle sagt Ficino übrigens an einer anderen: *Justitia vero divina, sc. in primis accepta deo divinum extremumque bonum optans non tantam habet cum actionibus externis proportionem, ut ex illis comparari queat, sed fide per charitatem in deum erecta divinaque gratia provenit* (I, 461 f.). Es begegnen uns hier drei Begriffe: Glaube, Gnade, Gerechtigkeit. Von ihnen ist der erste, die *fides*, wie wir sahen, von Ficino bestimmt. *Gratia* ist an mehreren Stellen = Eigenschaft Gottes, nicht = *gratia creata*, so z. B. sicher *sola dei gratia et largitate* (I, 462), *justitia vero perfecta . . . gratiae largitate conceditur* (ebda.); dann, insbesondere, wo *fides* und *gratia* nebeneinander erscheinen = *divinus influxus*, bzw. Rechtfertigungsgnade. Die *Justitia, quae satisfacit deo* wird bestimmt als diejenige, quam deus ipse requirit tanquam salutem sufficientem et qua

credentes in filium pater ipse justificat (I, 458). Daneben spricht Ficino mehrfach von der *justitia perfecta*, und zwar nicht etwa im augustischen Sinne, (de perf. iust. c. 8 n. 19; Mi 44, 301) — dafür fehlt ihm die Einsicht in die Macht der Sünde und der Konkupiszenz — sondern er versteht darunter die Gerechtigkeit Gottes, aber nicht die geforderte, sondern die geschenkte. Er verbindet sie nämlich mit der *salus*, bzw. der *beatitudo*.

Wenn nun Ficino das eine Mal die *justitia divina* auf *fides* und *gratia* zurückführt, das andere Mal die *fides* als Vorbereitung auf die *gratia* faßt, diese aber eindeutig als die Rechtfertigungsgnade bezeichnet (*gratia vero justificamur*), so kann die zweite Stelle nur dann einen vernünftigen Sinn haben, wenn Ficino im Gegensatz zum Sprachgebrauch der hochmittelalterlichen Theologen die *fides charitate formata* als mit Liebe verbundenen Glaubensakt versteht. Die entscheidende Frage ist nun, ob dieser Glaube übernatürlicher Glaube ist. Ficino selbst scheint im gleichen Kapitel 23 des Kommentars Antwort auf die Frage zu geben. *Ipsa profecto fides non ista [d. h. justitia perfecta und beatitudo] meretur, divina gratia fulciatur* (I, 462 f.). Nicht die Werke als solche verdienen Rechtfertigung und Heil, sondern die Gnade, die sie hervorbringt; nicht der Glaube als solcher, sondern insoweit er durch die Gnade gestützt wird. Wäre diese Antwort die einzige, so müßte man bei Ficino lediglich den schlechthinigen Gebrauch des Wortes *mereri* für das vorbereitende Stadium der Rechtfertigung beanstanden. Nun hält aber Ficino das *credere deo* auch aus Kraft der Natur für möglich. Er stellt diese Möglichkeit gelegentlich der Erklärung von Röm. 4, 6 neben die andere, daß der Glaube von Anfang an gottgewirkt sei: *Quam sc. fidem vel ipse homo deo in primis obtulit postmodum augenti, dum ad hanc hominem miraculosa quadam opera compulit* (I, 463). Durch das Offenlassen dieser Möglichkeit einer Selbstdarbringung des Glaubens hat Ficino die Übernatürlichkeit des gesamten Heilsprozesses aufgehoben und bewiesen, daß er in der Tat nicht zum Verständnis der Übernatürlichkeit der Rechtfertigung vorgedrungen ist. Denn diese ist aufgehoben, wenn auch nur die Möglichkeit einer nicht von der Gnade hervorgerufenen Hinbewegung des Menschen zu Gott besteht, wenn der *animus quodammodo pius et credens* (I, 462) die Rechtfertigungsgnade herabziehen kann. Wenn Ficino im Anschluß an Röm. 4, 3 ff. von Abraham sagt, daß er „ob *solam fidem affectumque*“ als gerecht angesehen und so behandelt wurde, als ob er Werke der Gerechtigkeit getan hätte, so erhebt sich sofort die Frage, ob die *sola fides* übernatürlich ist oder nicht. Augustins Erbsündenlehre war und blieb für Ficino eine fremde Welt. Nimmt man hinzu den unklaren Begriff des Übernatürlichen und, damit zusammenhängend, den dynamischen, von der aristotelischen Terminologie absehenden Gnadenbegriff, so hat man die beiden schwersten Wunden der Rechtfertigungslehre Ficanos. Ficanos Versuch, platonische Gedankengänge und platonische Denkweise in die Rechtfertigungslehre einzuführen, ist, geschichtlich und systematisch gesehen, ein Rückschritt.