

Frisie.	156. Johannes Alardi ¹ , qui uno anno fuit in Magdeborch. Lectores sentenciarum.	Liwarden.
Marchie.	{ 157. Johannes Frol ^a), qui isto anno legit sentencias. 158. Gherardus Berlyn Soldinen[is], qui isto anno legit sentencias.	Prinzslavien.
Hollandie.	159. Wilhelmus Sunderbart ² , qui tribus ^b) annis fuit stu- dens generalis in provincia et extra.	

Ficinos und Picos religiös-philosophische Anschauungen

Von Dr. Ivan Pusino, Berlin

Das religiöse Suchen der Renaissancezeit nahm ein Doppeltes als Erbe vom Mittelalter hinüber. Die eine Richtung sah ihr Lebensideal in der Askese; dieser Richtung hingen nicht nur Savonarola, sondern auch die Humanisten ³ an. Die andere gelangte durch eine auch vorher keineswegs fehlende volle Lebensbejahung mit allen ihren Freuden und Verlockungen zur Verneinung alles nicht Irdischen, zu voller Gottesleugnung, zum Atheismus. Diese Lebensauffassung greift in dem Zeitalter der Renaissance um sich und erstarkt bedeutend. Allerdings vermochten und wollten die meisten Menschen der Renaissance sich nicht voll und ganz einer dieser beiden Richtungen anschließen. Das Leben verband die schroffsten Gegensätze sowohl im Empfinden, wie auch in den Gedanken und Schöpfungen, so daß beinahe unversöhnlich erscheinende Kontraste nebeneinander bestanden. Aber mit dem Vorhandensein dieser bewußten oder unbewußten Kontraste war für das schöpferische Zeitalter der Renaissance die Frage nicht abgetan; am

a) Oder: Stol? b) Davor gestr.: v (= uno).

1) 1379 Sentenziar (J. Alhardi) für Leeuwarden (Finke, S. 384).

2) 1379 Sentenziar für Eisenach (ebd. S. 383).

3) Alfr. von Martin, Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutati, 1913.

Vorabend der Reformation schuf es eine neue Religiosität, die dahin strebte, die Welt mit Gott auszusöhnen, Himmel und Erde als eine harmonische Einheit aufzufassen. Auf die Frage, was steht höher: Seele oder Leib? antwortet Tullia d'Aragona in ihrem Dialoge „Della infinità di amore“: „Die Verbindung des Einen mit dem Anderen“¹. Ebenso ist der Traktat Lorenzo Vallas „De voluptate“ eigentlich der erste philosophische Versuch einer Weltbejahung, ohne der Religiosität entsagen zu wollen. Das, was bei Valla nur angedeutet ist, wurde dann zu Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts von den Humanisten religiöser Richtung erfolgreich begründet und vollendet. So entstand eine eigenartige optimistische Religion als eine neue Auffassung des Christentums.

Zwei der ausgeprägtesten und bedeutendsten Gestaltungen dieser neuen Religiosität zeigen Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola in ihren Schriften.

I. Die religiös-philosophischen Anschauungen Ficinos (1433—1499).

1. In der wissenschaftlichen Literatur begegnen wir der einstimmigen Meinung, daß Ficino der beherrschende Vertreter der florentinischen Gruppe der Humanisten ist, die unter dem Namen der „Platonischen Akademie“ bekannt war². In Ficino soll sich sozusagen das ganze Wirken dieser Hauptrichtung des philosophischen Gedankens der italienischen Renaissance konzentrieren. „Die Seele der Akademie ist Ficino. Die Akademie lebt und stirbt mit ihm. Kein einziger seiner Schüler ist eigentlich als Philosoph anzusprechen; sie alle wiederholen die Gedanken, welche Ficino sie lehrte.“³ Man pflegt die hervorragendsten Denker der Epoche,

1) „Scrittori d'Italia“, Bd. 37, 1912, S. 197.

2) Von den Monographien über Ficino seien nur einige neuere genannt: Galli, *La Morale nelle lettere di M. Ficino*, 1897; K. Hasse, Übersetzung von Marsilius Ficinus, „Über die Liebe“, 1914; M. Meier, *Gott und Geist bei Marsiglio Ficino* (Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation gewidmet Jos. Schlecht, 1917); I. Pusino, *Religiozno-philosopskija vozzrenija M. Ficino* (Istoritscheskyja Izvestija Moskov. Univer., 1917, Nr. 2; derselbe, *Religioznyja iskanija v epochu Vozroždenija*, vypusk 1. Marsilij Fičino. Berlin, 1923, Verlag „Gamajun“; Saitta, *La filosofia di M. Ficino*. Messina, 1923 blieb mir unzugänglich).

3) F. T. Perrrens, *Histoire de Florence ... 1888*, Bd. 1, S. 260.

wie z. B. Giovanni Pico oder einen Mann wie den bekannten Dichter Luigi Pulci einfach zu seinen Schülern zu zählen. Der Autor der letzten wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Platonischen Akademie, della Torre, widmet Ficino gegen 250 Seiten, den übrigen florentinischen Platonikern je 1—2 Seiten, Pico noch nicht volle 19 Seiten¹. Darin zeigt sich die hohe, fast ausschließliche Bewertung Ficanos seitens der Wissenschaft.

Zieht man in Betracht, worin die Historiker das Wesentliche in seinem Wirken sahen, so begreift man eigentlich solche Bewertung seines Schaffens nicht. Denn selbst über die bedeutendste Originalschrift Ficanos, die „*Theologia Platonica*“, lautet das Gutachten des bekannten italienischen Historikers P. Villari dahin, daß sie eine umfangreiche und schlecht zusammengestellte wissenschaftliche Enzyklopädie sei, in unklarem, farblosem Stil verfaßt². Vacherot, der Autor der „*Kritischen Geschichte der Alexandrinischen Schule*“³, hat genau nachzuweisen gesucht, daß Ficino seine philosophischen Thesen nur Plato und den Platonikern, am meisten den Enneaden Plotins entlehnt habe. Und ungefähr dasselbe wird auch von den anderen Arbeiten Ficanos gesagt. So wird das Wesen von Ficanos Schaffen darauf beschränkt, daß er den „Westen mit Plato bekannt gemacht“⁴, dabei aber nicht eigentlich mit dem echten Plato, sondern in derselben Art, wie im Mittelalter Aristoteles verchristlicht wurde⁵.

Wird schon dadurch seine Bewertung tatsächlich eingeschränkt, so gilt es nun aber vor allem die kritischen Urteile von Zeitgenossen Ficanos zu beachten, um sich ein Bild von seiner tatsächlichen Stellung machen zu können. Wir beginnen mit dem ihm befreundeten Giovanni Pico:

„Obgleich mein Freund, Marsilio Ficino, seinem Lehrer Plato in der Ablehnung der Astrologie folgt, so fängt er an, sobald er über die menschliche Schwachheit und die Unbeständigkeit des menschlichen Schick-

1) Arnaldo della Torre, *Storia dell' Accademia Platonica di Firenze*, 1902.

2) Pasq. Villari, *Macchiavelli*, t. 1, *Introduzione*.

3) Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 1851, Bd. III, S. 180.

4) Della Torre a. a. O., S. 835.

5) Ähnliches bei Francesco Olgiati, *L'anima dell' umanesimo e del rinascimento*, 1924. p. 584: „L'idea, lanciata dal Bessarione, d'un platonismo ripensato in funzione del Cristianesimo, divenne il programma di Marsilio Ficino“, sowie auch bei Giuseppe Saitta, *La scolastica del secolo XVI*, 1911, p. 27.

sals nachgrübelt, die Hilfe des Himmels herbeizuwünschen, und er ist durchaus nicht überzeugt von der Unmöglichkeit seines Wunsches. Oft habe ich Marsilios Glauben an die Astrologie verlacht, und darin unterstützt mich Poliziano mit seinen Sarkasmen.“¹

So äußert sich derjenige, den man für einen „Schüler“ Ficinos hält! Gleich scharfe Kritik begegnet man bei anderen seiner „Schüler“. Der oben auch schon genannte Pulci charakterisiert Ficino als den „Usurpator“ des Ruhmes der anderen, wodurch er die Leistung Ficinos als Übersetzer und Kommentator Platos zu entwerten sucht². Während Ficino den Porphyrius übersetzt und kommentiert und ihn seinerseits unter den Platonikern den Philosophen „propter excellentiam“ nennt³, schreibt der florentinische Poet Ugolino Verino, den die gelehrte Kritik ebenfalls zu den Anhängern Marsilios rechnet⁴, einen Traktat „Contra Porphyrium Christi hostem“. Verino tritt mit diesem Werk in Opposition zu Ficino, und er steht seinerseits — das beweist sein „Carmen de Christi religionis . . . foelicitate“, in dem er die heidnischen Tendenzen seiner Zeit scharf verurteilt, — unter dem Einfluß Giovanni Picos.

Das Angeführte dürfte genügen, um zu zeigen, daß unter den Florentiner Platonikern ein Kampf um die Ideale herrschte, daß man daher Ficino durchaus nicht als den Denker ansehen darf, der mit seinem philosophischen Wirken die Arbeit aller anderen Zeitgenossen deckte. Er hatte seine prinzipiellen Gegner; sogar mehr als das: er hatte seine Verneiner, wie z. B. Pulci.

2. Daß die neuere Historiographie trotz der hohen Bewertung Ficinos im Grunde genommen mit Pulci darin übereinstimmt, daß Ficino nur Übersetzer und Kommentator war, war oben bereits erwähnt. Freilich entsteht die Frage, ob dem wirklich so ist. Das Studium der Werke Ficinos hat mir gezeigt, daß er trotz zahlloser Wiederholungen aus Plato und Plotin, und trotz der Thesen, die er der Philosophie der Stoiker und Epikuräer oder der mittelalterlichen

1) Jo. Pici *Mirandulae Opera Omnia*, ed. 1601, p. 283.

2) Zitiert bei Volpi, Luigi Pulci (*Giornale Stor. della lett. ital.*, 1893, Bd. XXII, S. 48), wo auch andere kritisch-ironische Äußerungen Pulcis über Ficino angeführt sind.

3) *Marsilii Ficini Opera Omnia*, ed. 1641, t. II, p. 816.

4) Della Torre, S. 687 ff.

Mystik und Scholastik entlehnt hat, eigene Gedanken entwickelt, in denen er originell ist, und welche die dringenden ideellen Forderungen seiner Zeit befriedigten. Denn tatsächlich legt Ficino, wenn er die eine oder andere These Platos oder Plotins wiederholt, nicht ihren früheren Sinn hinein, d. h. denjenigen, den diese Thesen für Plato oder Plotin hatten, sondern sucht mittels ihrer den Gedanken zu beweisen, der in seinen eigenen Augen von Wert und Bedeutung ist. Ich erwähnte schon das Urteil der Historiker über Ficanos „*Theologia Platonica*“ v. J. 1475. Noch della Torre bewertet sie einfach als „einen systematischen Kommentar der Werke Platos“¹. Und was hält Ficino selbst von diesem Werke? In seinen verschiedenen Werken spricht er zunächst selbst davon niemals anders als von der „Theologie“, d. h. von der Gotteslehre. Entsprechend diesen Hinweisen des Autors muß man also annehmen, daß Ficino in der „Theologia“ seine Theorie der Gotteslehre geben wollte. Die damit gewonnene Einsicht erleichtert in bedeutendem Maße die Möglichkeit, sich in den weit-schweifigen und oft wiederholten Thesen dieses Traktats zurecht-zufinden. Genauer noch für Ficanos Absichten ergibt sein Hinweis im dritten Kapitel seines Traktats „*De christiana religione*“: „In unserer Theologie (d. h. ‚Theologia Platonica‘) haben wir auf das Ausführlichste die Wahrheit einer allgemeinen Religion, die göttliche Vorsehung, den göttlichen Ursprung der Seelen besprochen.“ Also ist die Folgerung unausbleiblich, daß Ficino in seiner „Theologia Platonica“ die Begründung einer „allgemeinen Religion“ geben wollte.

In der Tat begegnen wir in der „Theologia Platonica“ einer Reihe von Sätzen, aus denen hervorgeht, daß Ficino fest überzeugt war von dem Vorhandensein einer „allgemeinen Theologie“, d. h. von einer Gotteslehre, deren Hauptsätze allen Religionen und folglich auch allen Menschen gemeinsam seien². Diese Überzeugung Ficanos spiegelt sich ja auch in seiner italienischen Übersetzung „*Della religione christiana*“, wenn ihm da die Religion als „eine Eigenschaft und Tugend aller Menschen überhaupt“³ gilt; er wiederholt denselben Gedanken, wenn er den Satz aufstellt: „mit Ausnahme einiger weniger, verderbter Menschen ist der Mensch

1) a. a. O., S. 613.

2) *Theologia Platonica*, liber XVIII, cap. 1.

3) *Proemio primo*: „la religione è dote e virtù commune, a tutti appartenente“.

seiner eigensten Natur nach religiös“¹. Dieses religiöse Gefühl, das in der Natur des Menschen wurzelt, könne nicht umhin, sich eine Betätigung zu suchen. Ficino weist dabei auf die schon in den frühesten Zeiten bei allen alten Völkern entstandenen Religionen und religiösen Gebräuche hin². Er hatte so zwei ihm unzweifelhafte Tatsachen festgestellt, nämlich daß dem Menschen das religiöse Gefühl angeboren sei, und daß dieses Gefühl die natürliche Grundlage der historischen Religionen bilde, und sah sich nun auch vor das Problem gestellt, ob nicht etwa jenes religiöse Gefühl an sich falsch und die auf seiner Grundlage entstandenen Religionen irrig seien. Zu dieser Frage kehrt Ficino häufig wieder. Seine Antwort weist stets diesen Zweifel ab. Gott, der seinem Wesen nach die höchste Wahrheit ist, konnte dem Menschen kein falsches Gefühl der Gottverehrung einflößen³. Damit will Ficino freilich durchaus nicht gesagt haben, daß jede historisch erwiesene Religion absolut wahr sein müsse. Im Gegenteil, er streitet oft gegen die Verirrungen der Mohammedaner und Juden und tadelt die Unwissenheit, die der Kirche seiner Zeit anhaftet, und er versucht, in den Religionen das Wahre und Unabänderliche vom Zufälligen und Unrichtigen zu unterscheiden. Er stellt zu diesem Zweck zwei Kennzeichen für die Wahrheit dieser oder jener religiösen Thesen fest: sie dürfen nicht den Grundbedingungen der menschlichen Natur zuwiderlaufen und müssen für alle Völker aller Zeiten verständlich und auf alle anwendbar sein, d. h. nicht nur für bestimmte historische Perioden oder Staatengebilde gelten können⁴. Hieraus folgt ihm, daß eine Religion eine größere Anzahl wahrer Sätze haben kann, eine andere wieder weniger. Und Ficino weist mit Vorliebe auf solche Verschiedenheiten der Kulte und Glaubenslehren hin. Als Weg zur vollkommensten Religion — eine Frage, zu der er sich u. a. im Vorwort zu den „Auszügen aus Plotin“ ganz bestimmt äußert — hat der Mensch, der einen scharfen Verstand und die Fähigkeit zu philosophischem Nachdenken besitzt, nur den einen — den Weg der philosophischen Überlegung:

„Daher sind sehr viele nur mit Vernunftgründen zu überzeugen, und wenn sie solche bei irgendwelchen Denkern religiöser Richtung finden,

1) De christiana religione, cap. III.

2) a. a. O., prooemium.

3) Della religione christiana, proemio primo; De christiana religione, cap. 1.

4) De christiana religione, cap. 1.

lassen sie sich gern von der Wahrheit der allgemeinen Religion überzeugen; sobald sie die Vernunftgründe und Beweise erfahren, sind sie leicht zu dieser Religion zu bekehren, der besten unter allen übrigen.“¹

Auf Grund dieser Untersuchung gelangt man meiner Ansicht nach zu der einzig richtigen Auffassung der „Theologia Platonica“: in ihr begründet Ficino die „beste der Religionen“, das philosophisch begründete Wissen von Gott. In der „Theologia Platonica“ finden wir tatsächlich den ausführlichsten Beweis und die Untersuchung aller Glaubensfragen, wie Ficino sie auffaßte.

Um einen allgemeinen Begriff von den religiösen Anschauungen Ficanos zu geben, dürfte es unnötig sein, nach Art einer Inhaltsangabe den Aufbau der „Theologie“ zu zergliedern, die von platonischen Spekulationen durchsetzt ist. Es wird genügen, bei einigen seiner Erörterungen zu verweilen, die in direktem Zusammenhang mit dem über die „religio communis“ Gesagten stehen.

Das der „allgemeinen Religion“ zugrunde gelegte Prinzip besteht in der Anerkennung des rationell begründeten Glaubens der Philosophen, als der besten aller Glaubensarten. Diese Behauptung steht in der „Theologie“ in vollem Einklang mit der allgemeinen Weltanschauung Ficanos.

Indem Ficino in den ersten Kapiteln der „Platonischen Theologie“ zu beweisen sucht, daß es notwendig sei, beim Menschen nicht nur das Vorhandensein des Körpers, sondern auch der Seele anzunehmen, gelangt er durch die Behauptung, daß es eine Steigerung von Vergeistigung gebe (*anima, animus, angeli*), zu Erörterungen über die Eigenschaften des absoluten Geistes, d. h. Gottes.

Im Grunde genommen sind die Beweisführungen Ficanos von wenig Interesse, weil alles den alexandrinischen Platonikern entlehnt oder nacherzählt wird. Aber Folgendes ist bezeichnend: der Vernunft (*mens, intellectus*) der Gottheit wird von Ficino eine ganz besondere, man kann sagen, vorherrschende Rolle und Bedeutung beigelegt. Vier Bücher der Theologie (IX, X, XI, XII) widmet er vorwiegend Diskussionen „*de mente divina*“. Dabei erwägt er auch die Frage der Beziehung der göttlichen Vernunft zur menschlichen. Nach seiner Meinung erhält der Mensch den

1) „In Plotini Epitome“, Prooemium.

Verstand unmittelbar von Gott¹. Er ist daher sozusagen ein Abglanz der göttlichen Vernunft². Die Erkenntnis der Gottheit ist demgemäß das vornehmste Bedürfnis des menschlichen Verstandes³. Zu diesem Satz kehrt Ficino wiederholt zurück, indem er ihn teils mittels eigener Erwägungen, teils mittels solcher, die er nach seinem Geständnis den Philosophen des Altertums entlehnt hat⁴, zu erhärten sucht. Aus dem Gesagten ist aber auch verständlich, warum die „Religion“, die auf Vernunft basiert und von philosophischen Erwägungen gestützt wird, ihm als die erhabenste erscheinen mußte.

In voller Übereinstimmung mit den Grundgedanken seiner Weltanschauung befindet sich bei Ficino auch die Anerkennung des Bestehens anderer Religionen, die weniger vollkommen und von der wahren Gotteserkenntnis weiter entfernt sind. Da er Gott als die höchste Vergeistigung ansieht, so stellt sich Ficino die Welt als fortdauernde Ausstrahlung dieser Vergeistigung dar, indem er darin den Neuplatonikern folgt, und umgekehrt ist die „vergeistigte Welt“⁵, die ihren Ursprung in Gott hat, bestrebt, auf dem einen oder anderen Wege zu ihrem Ursprung zurückzukehren: „Die ganze Welt (um mit Ficinos Worten zu reden) dreht sich um Gott.“⁶ Freilich haben die Menschen am Göttlichen sehr verschiedenen Anteil und sind auch mit der göttlichen Gabe der Vernunft ungleichmäßig bedacht. Denn sowohl in der Menschheit als auch in der ganzen Welt ist eine Gradation der Vergeistigung festzustellen. Dementsprechend ist auch die Gotteserkenntnis bei verschiedenen Menschen verschieden weit von der Wahrheit entfernt. Folglich ist es unausbleiblich, daß es verschiedene Religionen gibt.

Ficinos religiöse Ideen haben also ihren festen Platz im Rahmen seiner gesamten Weltanschauung. Wie er die ganze Welt sich um ihren Schöpfer drehen läßt — um Ficinos oben erwähntes Bild zu wiederholen —, so kennt er ein Verhältnis des Menschen zu Gott, das er als „Religion“ bezeichnet. Die Stellung des Menschen inmitten der gesamten Schöpfung erscheint Ficino doch als eine ganz besondere. Mit Vernunft begabt, die ihm ermöglicht, den Weg zu Gott zu suchen und zu finden, besitzt der Mensch

1) *Theologia Platonica*, lib. X, cap. VII.

2) *Ibid.*, lib. XI, cap. II, lib. XII, cap. IV.

3) *Ibid.*, lib. II, cap. VII, lib. XI, cap. VII. 4) *Ibid.*, lib. XII, cap. IV.

5) *Ibid.*, lib. IV, cap. I. 6) *Ibid.*, lib. II, cap. VII.

nach Ficino auch vollste Willensfreiheit, was ihm die Möglichkeit gibt, zwischen den von dem Verstande vorgeschlagenen Lösungen zu wählen. Die Frage der Willensfreiheit ist für Ficino eine der wichtigsten; er kommt in der „Theologia Platonica“ wiederholt auf sie zurück, und wir sind daher berechtigt, diese seine Meinung nicht als zufällig, sondern als organisch im engsten Zusammenhang mit seiner hohen, übrigens durchaus optimistischen Bewertung des Menschen anzusehen. Unter den häufigen Erwägungen Marsilios über die Willensfreiheit weise ich besonders auf Kapitel IV des neunten Buches der „Theologie“, ebenso wie auf Kapitel VIII des elften Buches hin. In dem ersteren wird die Freiheit des menschlichen Willens im Gegensatz zu den Tieren betont, deren Handlungen von Natur begrenzt sind. Das zweite angeführte Kapitel trägt eine gewisse Korrektur hinein: es liegt dem menschlichen Willen eine natürliche Neigung zugrunde, sich nicht mit Erreichung irdischer Zwecke zu begnügen, sondern mittels Liebe zu weiteren, höheren idealen Zielen, zum absoluten Ideal, d. h. zu Gott zu streben.

Indem Ficino mit solchen Erwägungen eine „natürliche Religion“ zu beweisen sucht und ihren Inhalt bestimmt, stellt er sich mit seiner „Theologia Platonica“ in offenen Gegensatz zu den geoffenbarten Religionen, vor allem zum Christentum. Daß er sich in dieser Zeitperiode ablehnend zum Christentum verhielt oder dasselbe mindestens gering einschätzte, geht aus seiner Biographie hervor. Aber diese beweist auch, daß diese Haltung gegenüber dem Christentum für ihn keine endgültige war. Bekannt ist die Erzählung, daß Ficino während einer schweren Krankheit sich zum Christentum bekehrt haben solle und daraufhin Heilung gefunden habe. Wenden wir uns aber der Durchsicht seiner Schriften zu, so können wir eine gewisse allmähliche Wandlung Ficanos in seiner Stellungnahme zur christlichen Religion verfolgen. Schon in einer Widmung an einen seiner Freunde, die der kleinen Schrift „Dialogus inter Deum et animam“ vorausgeht, bekennt Ficino, daß er die Überzeugung verloren habe, zur religiösen Wahrheit durch logische Folgerungen gelangen zu können. Indessen ist er doch noch nicht imstande, die göttliche Offenbarung anzuerkennen. Diesen Zwiespalt seiner Seele beschreibt er dann in dem „Gespräch zwischen

Gott und der Seele“. Bezeichnend ist der Schluß dieses „Dialogs“, wo „Gott“ der „Seele“ den Rat gibt, wie sie dem quälenden Schwanken zwischen dem Wunsche, alles zu begreifen, und der Unmöglichkeit, einen rationalen Glauben zu schaffen, entgehen kann: „Liebe, o Seele, nur Mich — das unendliche Licht.“ Und tatsächlich vollbringt die Liebe in der „Seele“ einen Umschwung: der Dialog endet mit einem freudigen, zu Gott gerichteten Gebet¹. Die so gefundene Möglichkeit, das Christentum neu und höher zu bewerten, hatte das Erscheinen seines Traktates „De christiana religione“ zur Folge, nächst der „Theologie“ das zweite große selbständige Werk Ficinos. Ich will die Worte aus „De christiana religione“ anführen, aus denen schon ganz augenscheinlich hervorgeht, daß Ficino sich trotz der darin enthaltenen, oben zitierten rationalen Elemente mit der Offenbarung Gottes ausgesöhnt hat:

„Uns darf nicht irre machen, daß wir mit unserem Verstande noch lange nicht alle Satzungen des christlichen Glaubens begriffen haben, weil gerade dies das große Kennzeichen ihrer Göttlichkeit ist. Wenn der menschliche Verstand sie voll erfassen könnte, so wären sie geringer als er und folglich nicht göttlich. Sind sie nun aber göttlich, so überschreiten sie gerade dadurch die Grenzen, die unserem Verstande gezogen sind.“²

So bedeutsam diese Sätze Ficinos und sein „Dialogus inter Deum et animam“ auch sind, so dürfen wir sie freilich nicht überschätzen. Denn solche Betrachtungen sind bei Ficino sehr selten und gering an Zahl. Sie lassen für ihn die psychologische Möglichkeit einer Aussöhnung mit der Offenbarung wohl zu, aber bedeuten keineswegs, daß Ficino in der Folge seiner früheren hohen Bewertung der Vernunft und der Schaffung einer „natürlichen Religion“ entsagt hätte. „De christiana religione“ stellt eigentlich den Versuch Ficinos dar, das Christentum anzuerkennen, ohne, im Grunde genommen, sich von seinen früheren rationalen Überzeugungen loszusagen, also beides, Vernunft und Offenbarung miteinander zu verbinden. Er weist selbst ganz konkret auf den nahen ideellen Zusammenhang zwischen „De christiana religione“ und der „Platonischen Theologie“ hin, wenn er etwa am Ende des dritten Kapitels schreibt: „Das wenige soeben Gesagte genügt; haben wir

1) Ficini Opera, t. I, p. 595.

2) De christiana religione, cap. XXXVII.

doch die Wahrheit der allgemeinen Religion, die Vorsehung Gottes, den göttlichen Ursprung der Seelen, alles dies ausführlich in unserer Theologie besprochen. Deshalb wollen wir jetzt zur Erklärung der Mysterien der christlichen Religion übergehen.“

In den ersten drei Kapiteln und in der Einleitung zu „De christiana religione“ erkennt Ficino, wie oben schon erwähnt, die Existenz einer einigen, allgemeinen natürlichen Religion an, welche die verschiedenen Glaubensarten (der Christen, Brahminen, Pythagoräer usw.) in sich schließt, und ist von der Wahrheit der grundlegenden, allgemeinen Religionsthesen überzeugt. Und gleichzeitig hält er den Glauben unvernünftiger und unreifer Menschen für Aberglauben. Im Blick auf den Stand des zeitgenössischen Christentums stellt er die Tatsache eines „Bruches zwischen Weisheit und Religion“ fest. Kommt er vom Besonderen auf das Allgemeine, d. h. von dem damaligen Stand des Christentums auf das Wesen der christlichen Religion zu sprechen, so kann er wie den anderen Religionen gegenüber die Frage stellen: ist das Christentum nicht ein Irrtum? Und die Antwort auf diese Frage, die von dem ganzen vorherigen Inhalt der Schrift „De christiana religione“ diktiert wird, gibt Kapitel 4 mit den beiden Thesen: 1. eine gewisse göttliche Wahrheit findet sich in jeder Religion; 2. „Gott ist seinem Wesen nach das höchste Gut, die Wahrheit allen Seins, das Licht und der Sinn der Vernunft. Daher verehren in Wahrheit Gott besonders diejenigen und eigentlich nur diejenigen, welche ihn immerwährend verehren mit allen ihren Taten, mit Güte, Wahrhaftigkeit, klarer Auffassung, soweit sie dazu in stande sind, und Mildherzigkeit, soweit sie dazu verpflichtet sind. Diejenigen, welche Gott so anbeten, wie es der Lehrer unseres Lebens — Christus und seine Jünger gebieten, tun dies in Wirklichkeit, wie wir im Folgenden zeigen werden.“ Der Sinn des angeführten Bruchstückes ist klar. Zuerst wird eine Definition von Gott gegeben, die im Einklang steht mit den früher erwähnten Begriffen der natürlichen Religion, und aus dieser Definition die Forderung einer richtigen Gottesverehrung hergeleitet. Dann wird darauf hingewiesen, daß die Lehren Christi diesen Forderungen Genüge leisten, wie auch alle übrigen Kapitel von „De christiana religione“ im allgemeinen dem Beweis dienen, daß das Christentum wirklich den Forderungen einer wahren Gottesverehrung entspricht. Das bedeutet aber, daß nicht nur die Christen

diesen Forderungen einer wahren Gottesverehrung gerecht werden. Der Unterschied zwischen dem Christentum und anderen Religionen wird vielmehr lediglich auf die Anzahl der in ihm enthaltenen göttlichen Wahrheiten festgelegt, aber nicht für absolut erklärt. Vielmehr hat Ficino wiederholt den Satz vertreten, daß das Christentum sozusagen eine Abart von dem allgemeinen Gattungsbegriff, der „*religio communis*“ ist. Man lese beispielsweise den Anfang des neunten Kapitels — wieder mit einem Rückweis auf die „*Theologia Platonica*“:

„In unserer Platonischen Theologie haben wir schon bewiesen, daß die allgemeine Religion weder vom Einfluß der Gestirne herrührt, noch von irgendwelchen Menschen erdacht ward, oder irgendeiner verkehrten Neigung entspringt, sondern sie stammt von Gott und aus der Natur des menschlichen Geschlechts. Wollen wir jetzt in Kürze zeigen, daß auch die christlichen Satzungen sich weder dem Geschick der Gestirne unterordnen noch von ihnen herleiten lassen.“

So war für Ficino die Aussöhnung mit dem Christentum schließlich ein Unterordnen desselben unter die „allgemeine Religion“. Nur weil und soweit das Christentum mit den Grundforderungen der allgemeinen Religion übereinstimmt, wird es in den Augen Ficanos von dem Verdachte der Fälschlichkeit befreit, der bei ihm infolge der vermeintlichen Unwissenheit des Christentums entstanden war. Seine Autoritäten in „*De christiana religione*“ sind dieselben, wie früher: am häufigsten Plato, dann die Sibylle¹, Orpheus, Hermes Trismegistos, Zoroaster und andere mehr.

Wir werfen noch einen Blick in die Übersetzungsschriften Ficanos, insoweit sich in ihnen seine religiösen Anschauungen widerspiegeln. Wir müssen vor allem im Auge haben, daß Ficino nur diejenigen Autoren übersetzt und auslegt, die er für seine Vorgänger in der Entwicklung einer allgemeinen natürlichen Religion hält. Das Schema dieser Entwicklung setzt Ficino mehrmals der Übersetzung dieses oder jenes Autors voran. So behauptet er z. B. in dem Vorwort zu „*Argumentum in librum Mercurii Trismegisti*“, daß „Hermes der Begründer der Gotteslehre genannt werden kann; die

1) Die Weissagungen der Sibylla Eritrea über den nahenden Erlöser der Menschheit, dessen Widerklang Ficino z. B. in der 4. Ekloge Vergils sieht, sind für ihn von größtem Werte. Aus den anderen Weissagungen der Sibylle führt Ficino folgende an, die er merkwürdigerweise auf Christus bezieht: „*Miserabilis, ignominiosus, informis ut spem miserabilibus prebeat*“ (cap. 25).

zweite Stufe der antiken Gotteslehre erreichte Orpheus; nach ihm folgt Aglaophemos, welcher die geheiligte Gotteslehre Pythagoras' überantwortete, diesem folgt Philolaos, der Lehrer des heiligen Plato¹. Alle genannten Denker, hauptsächlich Plato und die Neuplatoniker (Plotin, Porphyrius, Jamblichos) sind die Lieblingsautoren Ficinos, deren Werke er mit Freuden aufsucht, übersetzt und auslegt. Alle diese sind in seinen Augen „veteres theologi“, d. h. aber seine Vorgänger in der Schaffung der „natürlichen Religion“. Den ganzen Inhalt der Gotteslehre und die Satzungen der Moral bekräftigt Ficino mit deren Autorität. So findet er das Gebot „ehre Vater und Mutter“ usw. bei Pythagoras und drückt es mit den Worten aus: „Honora parentes atque propinquos“².

Nun hat Ficino freilich auch die christliche Schrift „De mystica theologia“, das Werk des von ihm für Dionysios Areopagita gehaltenen Autors übersetzt, sowie „Kommentare zu den Episteln des Apostels Paulus“ und einige kirchliche Predigten („Praedicationes“) verfasst. Beachten wir jedoch, daß Ficino in der Widmung an Johann Medici auch von dieser Übersetzung von „De mystica theologia“ sagt, daß es seine Bestimmung ist, die Platoniker auszulegen. „Darauf begann ich für Dich“, schrieb er, „die Auslegung der Schriften des Dionysius Areopagita, eines platonischen und christlichen Theologen“³. Dadurch ist klar, daß Ficino es nicht für eine Übertretung der Schicksalsfügung hielt, die ihm das Studium der Platoniker gewiesen, wenn er zur Auslegung des Dionysius überging; war doch Dionysius nicht nur Christ, sondern auch Platoniker, und in dieser Eigenschaft ist er Ficino augenscheinlich besonders teuer.

Etwas schwerer ist die Zusammenstellung der „Kommentare zu den Episteln des Apostels Paulus“ seitens Ficinos zu erklären. Wernle hält z. B. ihre Entstehung für „das Datum der Geburt der christlichen Renaissance“⁴. Das ist aber ein Irrtum. Vor allem muß man im Auge behalten, daß die „Kommentare“, sowie die „Praedicationes“ nur ein Bruchteil der auf uns überkom-

1) Ficini Opera, t. II, p. 789.

2) „Pythagorae aurea verba“. Ficini Opera, t. II, p. 929.

3) Ficini Opera, t. II, p. I.

4) Paul Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert, 1904, S. 5.

menen kirchlichen Sermone sind, die Ficino in seiner Eigenschaft als Geistlicher vom kirchlichen Katheder aus gehalten hat. Die ältesten Biographen Ficinos bezeugen, daß er nicht wenige solcher Sermone gesprochen hat. Sie sind alle abhanden gekommen, mit Ausnahme eines geringen Fragments, das zufällig erhalten geblieben und unter den Briefen Ficinos zum Abdruck gelangt ist. Dieses Fragment, das mit derselben Anrede beginnt, wie die „Kommentare“ und „Praedicationes“, ist seinem Inhalt nach so bezeichnend, daß ich es hier fast vollständig wiedergebe.

„Gütiger Gott, erleuchte mich, auf daß ich meinen Brüdern von Deinem Namen erzähle, Dich preise inmitten der Kirche und Dich besinge in Gegenwart der Engel. Einst war es Sitte, geliebte Brüder, daß diejenigen, die eine reiche Ernte hatten, die ersten Früchte Gott darbrachten. Solches taten auch die Pythagoräer und nach ihnen unsere Platoniker: nachdem sie von Gott die gewünschte Weisheit empfangen hatten, predigten sie in den Tempeln und lehrten die Mysterien der Philosophie. So will auch ich, indem ich dem Beispiel der alten Weisen folge, hier in dieser Kirche das Wesen der religiösen Philosophie unseres Plato auslegen. Also wollen wir in diesem Aufenthaltsort der Engel die heilige Wahrheit untersuchen. . . . Kommt heran, höret und vernehmet, welcher Art Gott unsere Seele schuf.“¹

Aus diesem charakteristischen Bruchstück kann man mit Sicherheit schließen, daß Ficino sogar vom kirchlichen Katheder aus die Ideen seiner „allgemeinen Religion“ verbreitete. Es ist bedauerlich, daß der Text dieser Sermone nicht auf uns überkommen ist und wir uns daher an die „Praedicationes“ halten müssen, die in „Opera Omnia“ neben den „Kommentaren zu den Episteln des Apostels Paulus“ abgedruckt sind. Ich finde aber auch in ihnen einen unzweifelhaften Zusammenhang mit dem sonstigen religiösen Gedankengang Ficinos. Paulus, die christliche Lehre und selbst Christus werden von ihm hier durchaus durch das eigenartige Prisma seiner sonstigen religiösen Thesen aufgefaßt. Im fünften Kapitel der „Kommentare“ gelten ihm Moses' Gesetze nicht nur als „von Christus in dem Evangelium verbessert, sondern auch von Sokrates und Plato“. In jedem Kapitel, sowohl der „Kommentare“, als auch der „Praedicationes“ finden sich Bezugnahmen auf Plato; oft wird auch in ihnen auf Porphyrius hingewiesen, ebenso auf Jamblichos und andere. In dem fünfzehnten Kapitel der „Kommentare“ wird der Zusammenhang mit der „Theologia

1) Ficini Opera, t. I, p. 913.

Platonica“ geradezu anerkannt in den Worten: „dieses haben wir schon in unserer Theologie bewiesen“. Wir können also einen formalen Zusammenhang zwischen den auf uns überkommenen kirchlichen Predigten Ficinos und seinen früheren Schriften feststellen: derselbe Zusammenhang ist aber auch im Wesentlichen des Inhalts zu beobachten. Der von Ficino oft wiederholte Grundgedanke der „Kommentare“ und „Praedicationes“ ist der Protest gegen die Materialisierung des christlichen Kultus und die Forderung einer Gottesverehrung „im Geiste“ — freilich hier begründet, wie z. B. in dem vierten Kapitel der „Kommentare“, auf die Autorität des Apostels und seines Meisters: „Hier sagt der Apostel, daß man Gott dem Geiste nach anbeten müsse; denn Christus hat gesagt: die wahren Gottesverehrer beten Ihn im Geiste und in der Wahrheit an. Mit diesen Worten wird sowohl von Christus wie von Paulus der materielle Kultus getadelt oder wenig gebilligt.“ Solche Forderung Ficinos ist aber keineswegs das Ergebnis einer vertieften Auffassung des christlichen Glaubens, sondern sie geht aus seinen Grundthesen von der „allgemeinen Religion“ hervor, die in diesem Fall nur dem Christentum angepaßt werden. In anderem Zusammenhang, etwa im achten Kapitel der „Kommentare“, zitiert er auch dafür außerchristliche Autoritäten: „Schon Jamblichos und Porphyrius tadelten die heiligen Gebräuche der Ägypter, Griechen und Römer, weil diese die gegenständliche Darstellung der Götter mehr verehrten, als ihr unkörperliches Wesen.“

Auf Grund unserer Analyse der Werke Ficinos scheinen mir daher folgende Schlüsse gestattet:

a) In seinen Originalschriften begründet und beweist Ficino ausführlich eine rationell aufgefaßte Gotteslehre — „die allgemeine natürliche Religion“. Das Christentum verhält sich zu dieser Religion (nach seinen Begriffen) wie der Individualbegriff zu dem Artenbegriff.

b) Die Übersetzertätigkeit Ficinos ist ausschließlich auf diejenigen Denker gerichtet, die er zu den besten Verfechtern der „natürlichen Religion“ zählte. Von christlichen Autoren übersetzt Ficino nur Dionysius Areopagita, da er ihn als „platonischen und christlichen Theologen“ deutet und neben dem Paulinischen in ihm das Platonische sah.

c) Die Sermones Ficinos sind auf uns sehr unvollständig überkommen. Das zufällig erhalten gebliebene Fragment einer seiner

kirchlichen Predigten läßt keinen Zweifel übrig, daß er auch von der Kanzel aus eine „fromme Philosophie“ lehrte.

d) Uns unbekannte Ursachen¹ veranlaßten freilich Ficino, sich nicht mit der Begründung der „natürlichen Religion“ zu begnügen, sondern in seinen Sermones auch christliche Themata zu behandeln. Die Wahl der Briefe des Apostel Paulus als Material zu seinen Sermones war dabei für Ficino nächstliegend; denn in seinen Augen verknüpft Dionysius Areopagita den Apostel Paulus mit Plato. Die „Kommentare zu den Episteln Pauli“ selbst werden von Ficino ganz im Sinne der „allgemeinen Religion“ geführt.

3. Wenden wir uns nun den Grundgedanken zu, auf denen Ficinos „theologia naturalis“, d. h. seine Lehre der Gotteserkenntnis aufgebaut ist. Ich erwähnte schon den hauptsächlichsten unter ihnen, nämlich die hohe optimistische Bewertung, die Marsilio dem Menschen, seiner Vernunft und seinem freien Willen zuteil werden läßt. Charakteristisch ist dafür auch seine Verehrung des Übermenschen, des Helden. Vom Heroenkultus, richtiger von der Vergöttlichung des Menschen, redet Ficino ganz in dem Sinne eines seiner Lieblingsautoren, des Jamblichos, in dessen von ihm übersetzter Schrift „De mysteriis“ sich ein besonderes Kapitel „Über die Helden“ findet. Dort wird behauptet, daß in der Gradation der Vergeistigung die menschlichen Helden unmittelbar der niedrigsten Stufe der körperlosen Geister — den Dämonen — folgen. Die „Helden“ dienen als Verbindungsglieder zwischen der irdischen und der himmlischen Welt, zwischen Mensch und Gott. Zweck und Pflicht der „Helden“ ist es: „die Seelen der Menschen zu beleben, sie auf den Weg der Vernunft zu leiten, sie zu beschützen und von den Ketten der körperlichen Welt zu befreien“. Der Unterschied zwischen den „Dämonen“ und „Helden“ besteht darin, daß das Ziel der Dämonen ein weiter gestecktes ist: die Helden beeinflussen die menschlichen Seelen; die Sphäre des Einflusses der Dämonen ist der Kosmos². Das ist auch Ficinos Anschauung.

1) Zu diesen Ursachen zähle ich den Einfluß Savonarolas. Folgendes sagt z. B. Gio. Francesco Pico della Mirandola in seiner „Apologia“ von Savonarola: „Lo studio cominciava e finiva nella filosofia, egli (d. h. Savonarola) ci ha innamorati della Theologia. Dai predicatori nei pergami si trattavano più le cose della fisica, che della Scriptura Santa, egli ha riformata la predicazione“ (ZKG. 1924, S. 168). 2) Ficini Opera, t. II, p. 823.

Diese hohe Bewertung des Menschen und seiner Fähigkeiten entspricht ganz der optimistischen Schätzung des Kosmos als Ganzem. Hierin gibt es bei Ficino kein Schwanken; seine diesbezüglichen Erwägungen und Schlüsse wiederholen sich oft und sind gleichbleibend. Bezeichnend ist, als Beispiel, Kapitel I des vierten Buches der „*Theologia Platonica*“. „Die guten Geister erfüllen das Weltall.“ Diese geistigen Kräfte geben der Natur „Leben und Schöpfungskraft“. Alles Seiende in der Natur ist beseelt, selbst die Steine. Die Seelen haben jedoch verschiedene Stufen der Vollkommenheit. Somit ist der ganze Kosmos erfüllt von einer Gradation der Beseelung, die in ihrer letzten Vollkommenheit zu Gott führt. Der Kosmos ist also als vollkommen und gut befunden. Er ist auch schön. Sogar die körperliche Schönheit, von der mittelalterlichen Askese verhaßt, erhält bei Ficino ihre volle und höchste Rechtfertigung. Seine Theorie der Schönheit wird von Marsilio mit besonderer Ausführlichkeit in seinen „*Auszügen aus Hippikus*“ und in seinen „*Kommentaren zum Gastmahl*“ Platos entwickelt. In den „*Kommentaren*“ weist Ficino darauf hin, daß „die äußere Schönheit aller Körper überhaupt vom Schöpfer des Weltalls — von Gott abhängt“¹. Schönheit nennt Ficino an anderer Stelle „einen Widerschein des Höchsten Gutes, der mit allem, was dem Auge, der Seele und dem Verstande sichtbar, glänzt und somit durch Schönheit des Äußeren, der Harmonie und Spekulation die Menschen zu Gott führt“². Indem er ferner die seelische Schönheit für das Licht der Wahrheit erklärt, betont Ficino nachdrücklich, daß mit gleichem Licht auch die körperliche Schönheit strahlt, d. h. daß auch sie zur Wahrheit führt³. Er versteht darunter, daß der Mensch, wenn er die körperliche Schönheit betrachtet, nicht teilnahmslos bleibt. Ficino sieht ihre Wirkung, die im Endresultate die Menschen zu Gott führt, in dem großen Gefühl der Liebe⁴.

Das führt auf seine Lehre vom Genusse, die am ausführlichsten in seinem Tractate „*De voluptate*“⁵ dargelegt ist. Ficanos Meinung nach „halten alle Menschen nur Genuß für das höchste Gut, dem natürlichen Instinkte folgend“ (cap. 7). Im Kapitel XII des Tractats wird Genuß als antreibende Kraft alles Lebendigen gedeutet:

1) „*In convivium Platonis commentarius*“, Ficini Opera, t. II, p. 284.

2) „*Epitome in Hippicum*“, Opera, t. II, p. 234.

3) „*In convivium*“ etc., oratio sexta, cap. XVIII.

4) *Ibidem*, oratio septima, cap. XV.

5) Opera, t. I, p. 1010 sq.

„Voluptatem quippe non solum homines, verum caetera quoque animalia omnia, infantes praeterea statim ut nati sunt, juvenes deinde ac senes affectant.“ Es ist bemerkenswert, daß Ficino auch die Religion im Zeichen des Genusses — der Glückseligkeit — auffaßt. In seinen Diskussionen über Religion, über das Dasein Gottes, über das ewige Leben und dergl. mehr spielt der Gedanke an Glück eine beherrschende Rolle, als „prima et ultima ratio“. In der „Theologia Platonica“ ist z. B. auch die Lehre von der Unsterblichkeit eudämonistisch unterbaut (Prooemium):

„Da das menschliche Geschlecht, in Folge der seelischen Aufregungen, Krankheiten des Leibes und Unbeständigkeiten des Lebens es schwerer hat als die übrigen Lebewesen, so gäbe es nichts Unglücklicheres als den Menschen, wenn sein Leben wie dasjenige der übrigen Geschöpfe, mit dem irdischen Dasein seinen Abschluß fände. Indessen ist es in keinem Falle möglich, daß der Mensch, der dank dem Kultus zu Gott — dem Urquell des Glücks — gelangt, gleichzeitig der Unglücklichste von allen sein sollte.“

Mit einer analogen Beweisführung, deren Wesenheit eine versteckte Glückforderung birgt, leitet er die italienische Übersetzung von „Della religione christiana“ ein:

„Kein lebendes Wesen wäre in der Tat bedauernswerter als der Mensch, wenn nach dieser lebensähnlichen Existenz dem menschlichen Geschlecht kein wahres, ewiges Leben beschieden wäre, jenem Menschen Geschlecht, das mit dem Lichte seiner Vernunft imstande ist, die Abstufungen des Genießens und der Leiden zu fassen, und das wahre Glück vom falschen und vom wirklichen Unglück zu unterscheiden vermag.“

Ficino definiert aber auch bestimmt und kategorisch die Religion in ihrem Ganzen als „den einzigen Weg zum Glück“¹. Auch diese Behauptung ist bei Ficino durchaus keine zufällige. Er wiederholt sie anderswo mit den Worten: „es gibt keinen anderen Weg zur Glückseligkeit außerhalb des Gotteskultus“², oder in der Feststellung, daß „das Ziel eines gottgefälligen Lebens die Glückseligkeit ist“³. Somit strebt der Mensch auf der Suche nach dem weiten Weg zu Gott eigentlich nach dem Genießen — der Glückseligkeit, und die Religion erhält in den Augen Ficinos ihre höchste und letzte Rechtfertigung gerade von diesem Gesichtspunkte aus.

1) „In commentaria Platonis Prooemium“. Opera, t. II, p. 102.

2) „In Jamblicum: De mysteriis“, *ibid.*, p. 848.

3) „Ex Porphyrio: De abstinentia animalium“, *ibid.*, p. 873.

4. Fassen wir den allgemeinen Inhalt der Anschauungen Ficinos zusammen, so müssen wir auf deren erstaunlich folgerichtige Entwicklung hinweisen. Ficino kennt keine Gedankensprünge oder Schwankungen, keine quälenden Zweifel, die die einmal eingeschlagene Richtung verändern könnten. In seiner geistigen Entwicklung können wir feststellen, daß er mit einer einfachen Auslegung dieser oder jener griechischen philosophischen Lehre begann. Die Schriften Ficinos aus dieser Periode seines Werdeganges geben uns nur selten selbständige Lösungen irgendwelcher philosophischen Fragen. Sie dokumentieren aber die beharrliche Arbeit Ficinos und seine Kenntnis der antiken Philosophie. In der zweiten Periode seiner Entwicklung finden wir Ficino schon vollständig vorbereitet, die Gedanken aus dem eigenen Born zu schöpfen und zu verarbeiten. Dabei verknüpfen seine „Theologia Platonica“ und „De christiana religione“ in eigenartiger Weise schöpferisch die Religiosität mit einer Philosophie vollster Lebensbejahung. In seiner letzten Periode endlich sucht Ficino mittels Übersetzung und Wiedergabe verschiedener philosophischer und religiöser Autoren, seine Idee einer „religio communis naturalisque“ mit stets neuen Argumenten zu beweisen und sie durch die ganze Geschichte der Menschheit von ihren Uranfängen an zu verfolgen.

Hierbei ist zu beachten, daß unter den Autoren, deren er sich bedient, und die er auch zitiert, fast ausschließlich die Philosophen des alten Hellas anzutreffen sind, unter ihnen besonders Plato und Plotin. Hierin folgt Ficino einer alten Tradition der italienischen Renaissance. Gewiß wurde das Studium der griechischen Sprache im Laufe des ganzen Mittelalters betrieben. Die Notwendigkeit der Kenntnis des Griechischen, zwecks besseren Verständnisses der christlichen Geschichte und der Glaubensfragen forderte schon Roger Bacon als unumgänglich notwendig¹. Aber erst der Humanismus beherrschte die griechische Sprache in größerer Vollkommenheit, und gerade der italienische Humanismus war es, der Europa den ungeheuren Reichtum der antiken klassischen Philosophie und Kultur erschloß. Schon Petrarca schätzte Plato sehr hoch, obgleich er ihn nicht im Urtext gelesen hatte. Wir haben

1) James, The Christian Renaissance (chapter XVII in „The Cambridge Modern History“, vol. I); Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter (Sitz. der Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1916).

Aussprüche Petrarcas, in denen er Plato über Aristoteles stellt¹, und seit Petrarca neigt der italienische Humanismus zu Plato und der platonischen Philosophie, wie zu einem unerschöpflichen Born mächtiger Gedanken und scharfer Deduktionen hin². Aber erst in Ficino erscheint der erste große Kenner der griechischen philosophischen Autoren, der Schüler und Nachfolger schuf für das Studium und die Verehrung Platos und der Platoniker, der die bedeutendsten seiner Zeit angepaßten Ideen dieser Denker in Umlauf brachte, und der schließlich auch den Reichtum der griechischen Philosophie für seinen eigenen Gedankenaufbau zu verwerten wußte.

War das Material, dessen sich Ficino bediente, ganz humanistisch, so sind seine Anschauungen dem Inhalte nach als reine Renaissancegedanken anzusprechen. Ficino ist voller Lebensbejahung. Der Trieb zum Genießen erscheint ihm als ein Grundgesetz des Lebens. Nichtsdestoweniger ist er voll religiöser Hingabe. „Er mag lehren, was er will; auf allen Gebieten, sei es Ethik, Dialektik, Mathematik oder Physik, sucht und findet er Gott und widmet sich mit größter Andacht seinem Kultus und seiner Anbetung.“ Diese Charakteristik gibt Ficino von Plato³. Richtiger ist es, dieselbe auf Ficanos eigenes Wirken anzuwenden: neben begeisterter, religiöser Ekstase finden wir bei ihm logische Gedankenarbeit, welche die Religiosität mit der Lebensbejahung in Einklang zu bringen sucht.

Hiermit gelangen wir zu der allgemeinen Bewertung Ficanos als Denker. Pulci war entschieden im Unrecht, wenn er in ihm lediglich den Übersetzer und Nachahmer zu sehen vermeinte. Unrecht haben auch die Historiker, die hinter den platonischen Wiedergaben die eigenen, lebendigen, schöpferischen Gedanken Ficanos übersahen. Dem widerspricht natürlich nicht, daß er Vorgänger hatte, sogar ganz unmittelbare.

Als solch ein Vorgänger Ficanos ist der gelehrte, griechische Philosoph Gemistos Plethon gewißlich nicht anzusprechen. Plethon, der in Florenz als Mitglied des Kirchenkonzils im Jahre 1439 lebte, vertrat zwar auch die Ansicht, daß „eine neue Religion kommen

1) Insbesondere in seinen Werken „De vera sapientia“ und „De sui ipsius et multorum ignorantia“.

2) Della Torre a. a. O., cap. II, III; Fiorentino, Il risorgimento filosofico nel Quattrocento, 1895.

3) Ficini Opera, t. I, p. 74.

müsse, die alle vereinige . . ., diese werde weder der Glaube an Christus noch Mahomed sein, sondern ein dem Glauben der alten Griechen sehr nahestehender“¹. Aber ihrem Wesen nach basierte der Glaube Plethons auf einer ganz anderen Grundlage wie die allgemeine natürliche Religion Ficinos. Die Schrift Plethons „*Περὶ ἐμαρμένης*“, die er wahrscheinlich gerade während seines Aufenthaltes in Florenz verfaßt hatte, offenbart uns einen finsternen Glauben an das unabwendbare vorherbestimmte Schicksal, dem alle Taten der Menschen und selbst der Götter unterliegen; dieser Glaube Plethons ist organisch unvereinbar mit dem optimistischen, mutigen, schöpferischen Glauben Ficinos. Man kann kühnlich behaupten, daß die Lehre Plethons, die den eigenartigen byzantinischen Lebensbedingungen entsprang, nur in einzelnen Punkten mit Ficinos Anschauungen zusammenfallen konnte. Vielleicht könnte man eher einen genetischen Zusammenhang zwischen den Ideen Ficinos und des Kardinals Nikolaus von Kues (1401—1464) im Hinblick auf ihre gemeinsamen pantheistischen Grundgedanken finden. Aber das Quellenstudium gibt dazu keinen genügenden Grund.

Leichter und richtiger scheint es, die Vorgänger Ficinos in seiner nächsten Umgebung, den italienischen Humanisten zu suchen. Schon an der Scheide zwischen Mittelalter und Renaissance finden wir den Gedanken der Gleichberechtigung der Religionen, erzählt in dem Märchen von den „drei Ringen“², das nach Jahrhunderten durch „Nathan den Weisen“ so populär geworden ist. In der Renaissancezeit wiederholt Boccaccio die Sage von der Gleichberechtigung der jüdischen, mohamedanischen und christlichen Religion. Aber wie bestimmt der Begriff von „omnis religio boni habet nonnihil“³ dem Bewußtsein der Menschen der Renaissancezeit auch vorschwebte, so war es doch Ficino vorbehalten, ihn im ganzen Umfange zu erklären und darzustellen. Er war es, der die neue Religiosität mit den neuen Anschauungen über die Welt und den Menschen in Verbindung setzte. Und darin liegt seine Bedeutung, die den Historiker nötigt, Ficino als Denker einen hohen Platz

1) Pléthon „*Traité des lois*“, texte revu par C. Alexandre, 1858. Zitiert bei Fr. Schultze, *Georgios Gemistos Plethon*, 1871, S. 46. 47.

2) „*Le Cento Novelle Antiche*“, ed. Gualteruzzi, Bologna 1525. Diese Novellensammlung wurde Ende des XIII. Jahrhunderts zusammengestellt.

3) Ficinus „*De Christiana religione*“, cap. IV.

anzuweisen. Wenn die eine oder die andere These seiner religiösen Philosophie auch schon seinem Zeitalter bewußt war und von anderen seiner Zeitgenossen (sei es z. B. von Bruni oder noch deutlicher von Landino) ausgesprochen wurde, so ist dies nur der Beweis dafür, daß die Lehre Ficinos zeitgemäß und notwendig war.

Wenn wir Ficino für einen originellen Denker erklären, so dürfen wir deswegen freilich nicht andere Strömungen des Quattrocento unberücksichtigt lassen, die auch auf die Erkenntnis der Wahrheit gerichtet waren, aber zu ganz anderen Schlüssen führten. Hierbei denke ich vor allem an Giovanni Pico della Mirandola, dessen Gedanken im Folgenden einer Prüfung unterzogen werden sollen.

II. Die religiös-philosophischen Anschauungen Picos

Das Leben Giovanni Picos, Fürsten von Mirandola (1463—1494), das reich an hoch dramatischen Begebenheiten ist, hat schon in der monographischen Literatur Berücksichtigung gefunden. Diese Literatur ist recht bedeutend, aber doch meist eng-speziellen Fragen gewidmet. Eine allgemeine und zwar wissenschaftlich begründete Übersicht über das Wesen von Picos Anschauungen geben Dreydorff und Liebert, denen man noch vielleicht Massetani anfügen kann¹. Dreydorff versucht auf Grund einer guten Kenntnis der Werke Picos dessen Anschauungen zu systematisieren; Liebert führt seine Philosophie auf ihre Urquellen zurück; Massetani erweist als diese Urquelle vor allem die Kabbala des hebräischen Mittelalters². Die Schlußfolgerung aller drei angeführten Autoren ist gleichartig

1) G. Dreydorff, *Das System des J. Pico*, 1858; „Giovanni Pico della Mirandola: Ausgewählte Schriften“, übersetzt und eingeleitet von Art. Liebert, 1905; Massetani, *La filosofia cabbalistica di Gio. Pico*, 1897. Die der Zeit nach letzte Monographie über Pico ist die akkurate Arbeit des italienischen Gelehrten Semprini, „Gio. Pico della M.“, 1921, Todi. Diese Arbeit ist das beste, was über Pico bis jetzt geschrieben ist, und nötigt nur zu wenigen Einwendungen in den biographischen Kapiteln. Doch ist sie für mich nicht überzeugend in der Darstellung von Picos religiös-philosophischen Anschauungen. Zweifelhaft scheint mir der Ausgangspunkt Semprinis für seine Auslegung der Schriften Picos, seine Identifizierung von musikalischem und mystischem Empfinden: die „Musikalität“ (musicalità) ist nach Semprini (S. 96) nichts anderes als unvollkommener Mystizismus, Mystizismus aber ist die zur Vollkommenheit gelangte „Musikalität“.

2) Vgl. auch Oreglia di San Stefano, *G. Pico e la cabbala*, 1894.

und gipfelt in der Behauptung, daß die Philosophie Picos lediglich Eklektizismus oder, wie Dreydorff sagt, „ein schlechter Synkretismus“ ist.

Betrachtet man die Anschauungen Picos jedoch auf dem Hintergrunde der im Suchen und Forschen so reichen Epoche der Renaissance, dann kann man zu einer wesentlich anderen Bewertung seiner religiösen Philosophie kommen. In ein „System“ läßt Pico sich allerdings nicht einordnen. Denn sein Leben war ein unaufhörliches Werden voll lodender Gedanken und schöpferischer Arbeit. Daher müßte einer Darlegung von Picos Anschauungen eine Abhandlung über deren Entwicklung vorausgehen. Der Rahmen eines Zeitschriftenartikels gestattet aber nur, auf diejenigen Etappen in der Entwicklung Picos hinzuweisen, die man durchaus im Auge behalten muß, wenn seine theoretischen Schlußfolgerungen richtig aufgefaßt werden sollen.

1. Unzweifelhaft ist — dies beweisen seine italienischen Sonette —, daß Pico eine Periode vollster Lebensbejahung durchlebt hat¹. Der Pico der ersten Sonette ist ein Lebensgenießer, und es kommt ihm kein Gedanke darüber, ob ein solcher Lebensgenuß sündhaft sei oder nicht. Hier finden wir den deutlichen Wiederhall der unvermittelten Lebensauffassung der Menschen des Quattrocento, die wir fast in denselben Worten sowohl in den theoretischen Tractaten, als auch bei den Schilderern der alltäglichen Moralbegriffe, den Novellisten, antreffen: „quello che viene da natura non si diè imputare a vizio“². Andere Sonette zeigen wiederum, wie bei Pico diese Anschauung von „frei von Sünde“ sich zur Behauptung eines Vorhandenseins vom Bösen und Sündhaften wandelt. Im Zusammenhang hiermit kommt Pico vom „naturale“ zum Suchen nach dem Übernatürlichen und sieht bald das Ziel der Menschheit in der Erreichung des Übermenschlichen. Vom Weltlichen konnte Pico sich jedoch nicht mit einem Male losmachen. In seinem bekannten philosophischen Werk, dem „Heptaplus“, finden wir neben dem Himmel als

1) Ceretti, Sonetti inediti del conte Gio. Pico della M., 1894; L. Dorez, I sonetti di Gio. Pico della M., 1894.

2) So äußert sich der größte erotische Schriftsteller des Quattrocento, der Novellist Gentile Sermini (Novelle, ed. 1874, p. 124). Ähnliches sagt auch Lorenzo: „A me par si possa poco biasimar quello che è naturale“ („Dello scrivere d'amore“, Poesie di L. dei M., ed. 1859, p. 8).

Heimat und Ziel des Menschen auch die gesetzmäßige Anerkennung der „foelicitas naturalis“. Er stellt sie zwar niedriger als die „foelicitas coelestis“, aber das natürliche Glück (d. h. Gesundheit, Äußerlichkeiten, überhaupt glückliche Lebensumstände) ist in den Augen Picos eine Tatsache, an der er vorläufig noch nicht zweifelt.

Allmählich jedoch verschärft sich bei ihm das Gefühl des Unbefriedigtseins vom Irdischen, Vergänglichem und Sündhaften. Ihm winkt die Ewigkeit, und im Namen der ewigen Wahrheit entsagt Pico dem Nichtigem und Vergänglichem. Um mit seinen eigenen Worten zu reden: „verachten wir das Irdische, suchen wir nach Erkenntnis des Himmlischen und wollen wir, alles Weltliche hinter uns lassend, dem über dem Weltall sich erhebenden Gebäude des allmächtigen Gottes zustreben“¹. So gelangt Pico von der Lebensbejahung schließlich zu ihrer vollständigen Verneinung, ja aus der von seinem ersten Biographen, seinem Neffen Gian Francesco verfaßten „Vita“ erfahren wir sogar von Picos voller asketischen Abtötung seines Fleisches.

Bei diesem Haß gegen „Welt“ und „Fleisch“ blieb jedoch die Entwicklung Picos nicht stehen. Wenn Pico die Menschen zum Himmel rief, so wählte er sie mit jenen Kräften begabt, die für den weiten und schweren Weg der Vervollkommnung notwendig sind. Er sah in den Menschen nicht Mitschuldige in Sünde und Verbrechen, sondern Freunde in der Fortentwicklung des Lebens und des Geistes. Die Hinweise auf seine Mildtätigkeit und Liebe in der „Vita“ sind unnötig; es genügen die Briefe und Picos spätere kleinere Schriften, um seinen lebensfrohen und milden Optimismus zu erfassen. Je höher Pico von einer Stufe der Vollkommenheit zur anderen emporstieg, desto heller leuchtete ihm die Sonne der Liebe: die ganze Welt erschien von den Strahlen der Güte Gottes durchleuchtet, überallhin breitete sich die göttliche Vollkommenheit aus. Auf solche Art beginnt bei Pico die Hinneigung zur religiösen Lebensbejahung.

Dem Gefühl der Allgegenwart Gottes entsprach die Überzeugung Picos, daß auch die Wahrheit über Gott allgegenwärtig ist. Er fand sie in den „Mysterien des Pythagoras“, in der Religion Zoroasters, in der hebräischen Kabbala. Aber in seinen weiteren Forschungen

1) Pici Opera, ed. 1504, fol. LXXXVI; „Dedignemur terrestria, coelestia contemplerur . . .“ etc.

erkannte Pico, daß nicht alles, was von Gott oder in seinem Namen gesagt worden ist, der Wahrheit entspricht. Mit anderen Worten: es gibt auch Verirrungen, Ketzerei und Betrug, und so kommt Pico, aus rein religiösen Erwägungen, zur Verneinung der Astrologie. Diese Folgerung negativen Charakters wird ergänzt durch eine positive: es gibt nicht nur Verirrungen auf dem Gebiete des religiösen Suchens; es gibt auch eine Wahrheit von größter Bedeutung und Abgeschlossenheit, die nur in dem Einen zu finden ist: in der Lehre Christi. Nur Christus allein gibt der Menschheit Vergebung und Reinigung von den Sünden. Nur durch Christus erhält das Problem der religiösen Errettung seine rechte Lösung. Und sein ganzes reiches Gefühl der Liebe wendet Pico nun Christus zu, indem er sich jetzt nur in Seinem Namen und mit Seiner Verheißung an die Menschen wendet.

2. Das Gesagte zeigt, wie verschieden die Auffassungen Picos in seinen einzelnen Lebensperioden waren; diese seine theoretischen Folgerungen entsprechen den äußeren Begebenheiten seines Lebens.

Gibt es denn tatsächlich etwas Gemeinsames zwischen dem glänzenden und reichen Ritter, dem Nachkommen der stolzen Besitzer des souveränen Mirandola, und dem eifrigen und unabhängigen Philosophen, der seine Überzeugungen mutig vor dem Tribunal der heiligen Inquisition und vor dem Papste selbst verteidigt? Welches Gemeinsame haben wiederum diese beiden mit dem asketischen Eiferer, der Pico in den letzten Jahren seines Lebens war? Und doch gab es ein Gemeinsames: das Leben Picos war stets erfüllt von einem beständigen Streben, von einem Empfinden, und dieses war das geheiligte Suchen nach Wahrheit. „Ich kann mich nur damit rühmen . . ., daß ich allein nach dem Einen gesucht und gestrebt habe: nach der geistigen Vervollkommnung und nach der von mir stets höchst ersehnten Erkenntnis der Wahrheit.“¹ Dieses Geständnis ist die beste Charakteristik für Pico. Worin sah er nun die Wahrheit? Er konnte nicht sofort feststellen, ob die „veritas“ im Wissen, im Glauben oder in der Liebe zu finden sei. Aber bei allem Schwanken, das wir in Picos Suchen sehen, blieben sich

1) Opera Omnia Jo. Pici Mirandulae, ed. 1557, p. 322: „Dabo hoc mihi et meipsum hac ex parte laudare, nihil erubescam, me nunquam alia de causa philosophatum nec . . . mercedem ullam aut fructum vel sperasse vel quaesivisse, quam animi cultum et a me semper plurimum desideratae veritatis cognitionem.“

stets die Wege und Mittel gleich, deren er sich im Streben nach der Wahrheit bedient hat. Tatsächlich finden wir in den Werken Picos keine Art von „Credo, quia absurdum“; auch die Liebe, die er in seinen theoretischen Abhandlungen lehrte, war keineswegs unbesonnen. Picos Weg war stets der Weg der Vernunft und des logischen Denkens, und dem entspricht vollständig die hohe Bewertung des menschlichen Wissens, das wir in allen seinen Werken begegnen. Dieser auf Selbsterkenntnis und eigener Erfahrung beruhende Charakter der Wahrheit, wo immer sie von Pico gesucht wurde, ist im höchsten Grade bezeichnend für ein richtiges Verständnis seiner Anschauungen. „Wie kann man etwas beurteilen oder lieben, was man nicht kennt?“ fragt er¹. Indem er nun zur Erkenntnis strebt und sich mit den verschiedenen theoretisch-philosophischen Strömungen befaßt, bleibt er doch in seinen Schlußfolgerungen ganz selbständig: „Die Übung des philosophischen Denkens hat mich gelehrt mehr von eigenen Schlüssen und Überzeugungen als von den Meinungen anderer abhängig zu sein“, bekennt Pico selbst². Die angestrenzte und stete Arbeit verlieh Pico ein für seine Zeit wunderbares Wissen: er war ein großer Gelehrter und seine Lehren vom Kosmos, von Gott, dem Guten und dem Bösen treten uns in verschiedenen Einkleidungen entgegen, die uns überflüssig erscheinen, aber für seine Zeitgenossen erwünscht und notwendig waren. So berücksichtigt die Philosophie Picos die geheimnisvolle Kabbala, die Magie des Ostens und die Geheimlehre der Orphiker.

Wir wollen uns jedoch nicht in die Einzelheiten der philosophischen Weltanschauung Picos vertiefen, sondern nur auf die Richtlinien verweisen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Religiosität und seinem Glauben stehen.

Da Pico die Welt für das Resultat der Einwirkung des Geistes auf die Materie hält, so faßt er den Menschen als selbständigen Kämpfer auf, dem die Wahl gegeben ist, entweder in das Reich des Guten oder des Bösen zu gehen, entweder zu Himmelshöhen emporzusteigen oder sich die Ketten der irdischen Beziehungen, Sorgen

1) Opera, ed. 1504, fol. LXXXVI: „Sed quonam pacto vel iudicare vel amare potest incognita?“

2) Opera, ed. 1557, p. 322: „Docuit me ipsa philosophia a propria potius conscientia quam ab externis pendere iudiciis.“

und Anhänglichkeiten anzulegen. Es ist natürlich, daß Pico auf Grund solch eines moralisch-religiösen Dualismus die „Welt“ nur negativ und pessimistisch einschätzen konnte. Die Sonette Picos zeigen uns der Lebenseindrücke, die ihn den Weg nehmen ließen, der zur Verneinung der Liebe und des Genießens und zur Anerkennung höherer Ziele führte, zum Himmel als der wahren Heimat des Menschen. Das, was in diesen Versen Picos als Stimmung ganz bestimmter Richtung zu finden ist, erhält in seinen philosophischen Werken genaueren Ausdruck und Begründung. Schon in dem „Heptaplus“ wird das irdische Leben mit nächtlicher Finsternis verglichen, in der die Menschen in Unkenntnis herumirren. Nur der von allem Irdischen, ja von der sterblichen Hülle losgelöste Mensch ist imstande, die Wahrheit zu erfassen und dem Göttlichen zu nahen. In demselben „Heptaplus“ findet sich der Gedanke, welcher schon der berühmten „Rede über die Würde des Menschen“ zugrunde gelegt wurde; es sind die Worte Picos:

„Als Gott die Welt erschuf, wandte er sich, wie folgt, zum Menschen: du kannst in etwas Niedrigeres, ins Tierische ausarten; aber in deinem Vermögen liegt auch die Wiedergeburt in einen höheren Zustand, in das Göttliche.“¹

An anderer Stelle des „Heptaplus“ sagt Pico folgendes: „Indem wir das Irdische verachten, wollen wir nach einer himmlischen Erkenntnis streben und, alles Weltliche hinter uns lassend, wollen wir uns zum Tempel des allmächtigen Gottes begeben, welcher über dem Weltall sich erhebt. Aber auf welche Art und Weise können wir das erreichen?“². Den Weg zum Himmel soll nun, nach der Meinung Picos, die Philosophie weisen. Aus einer ganzen Reihe von Auseinandersetzungen, die wir in der „Rede über die Würde des Menschen“ finden, ist die Überzeugung Picos zu ersehen, daß die Kenntnis der Tugenden, die wir der Philosophie verdanken, schon genügt, um tugendhaft zu werden. Die Unwissenheit stellt Pico dagegen der Sünde gleich:

„Indem wir uns bilden, gelangen wir dazu, den Andrang der Leidenschaften mit der moralischen Wissenschaft zu hemmen, die Finsternis der Verirrungen mittels der Dialektik zu zerstreuen und die Seele von den Unreinlichkeiten der Unwissenheit und der Sünde zu säubern.“³

1) Opera, ed. 1601, p. 208.

2) Opera, ed. 1504, fol. LXXXVI.

3) Opera, ed. 1557, p. 317.

Indem Pico solcherart die Philosophie zur Sphäre der Religion erhebt, gelangt er ganz folgerichtig zur Verneinung aller philosophischen Systeme materialistischer und atheistischer Richtung. Daher nennt Pico alle diejenigen, die sich Philosophen nennen und gleichzeitig z. B. die göttliche Gnade oder die ewige Seligkeit als leeren Schall und unnützes Geschwätz bezeichnen, „Unwissende, Müßiggänger und Taugenichtse, die nicht wert sind, den Namen von Philosophen zu tragen“¹.

Aus seinen religiös-philosophischen Grundanschauungen folgt als Kernstück seine Lehre von der religiösen Erlösung des Menschen. Wir haben schon auf die Bedingung hingewiesen, von welcher vor allem das zukünftige jenseitige Leben des Menschen abhängt: die Erkenntnis der religiösen Wahrheit. In Übereinstimmung damit bleibt die „fides“ sozusagen außerhalb des Kreises der religiös-philosophischen Interessen Picos. Von ihr wird beinahe nirgends geredet, oder wenigstens findet sie keinen bestimmten Platz in seinen philosophischen Anschauungen als solchen. Die Erklärung für diese Tatsache finden wir in der Einleitung zum siebenten Buch des „Heptaplus“. Dort stellt Pico „nos, viventes sub Evangelio“ in interessanter Weise den Menschen, die vor Christus gelebt haben, entgegen. Wir haben es nicht nur leicht, durch Christus erlöst zu werden, sondern es ist geradezu sündhaft und verbrecherisch, sich nicht erlösen lassen zu wollen, weil solches gleichbedeutend ist mit einer Lossagung von Christus, der handgreiflichsten, Fleisch und Blut gewordenen Wahrheit. Anders stand es um die Menschen, die zuzeiten des Alten Testaments lebten: es war ihnen nicht gegeben, die Existenz Christi zu erfahren, und an den kommenden Messias konnten sie nur „unerschütterlich glauben, ihn innig herbeiwünschen und fest auf ihn hoffen“². So stellt Pico der Religion des Glaubens vor Christus das Christentum als die Religion des Wissens entgegen.

Aber das religiöse Wissen führt nur dann zur Erlösung, wenn es in der Praxis sich in Tugend verwandelt. Hier finden wir die zweite Bedingung, die Pico den Menschen für die religiöse Erlösung stellt. Mit einigem Vorbehalt kann man, wie es scheint, bei Pico den Gedanken verfolgen, daß Religiosität und Tugend über-

1) Opera, ed. 1557, p. 45.

2) Opera, ed. 1557, p. 48—49.

haupt eng verbunden seien, und wo die Tugendhaftigkeit aufhört, auch von Religiosität nicht mehr die Rede sein könne¹. Diesen Gedanken finden wir in den Forderungen, die Pico dem Gläubigen stellt, als Schlußfolgerung seines theoretischen Aufbaues:

„Wenn du an den evangelischen Wahrheiten nicht zweifelst, so wäre es die größte Verirrung, so zu leben, als ob du von ihrer Irrigkeit überzeugt wärest,“

schreibt Pico in einem Brief an seinen Neffen².

Mithin hängt die Erlösung des Menschen von der Erfüllung zweier Bedingungen ab: der Erkenntnis der religiösen Wahrheit und ihrer Anwendung im Leben. Sowohl das eine wie das andere liegt nach der Meinung Picos in der Macht der Menschen. Besonders interessant ist hierbei der Optimismus Picos in betreff des menschlichen Willens: Ist die Wahrheit einmal erkannt, so ist es für ihn zweifellos, daß der Mensch in Übereinstimmung mit ihr handeln wird. Pico spricht in allen seinen philosophischen Arbeiten, angefangen von der „Oratio“ und endigend mit „In Astrologiam“, wiederholt davon, daß der Wille frei sei.

Pico stellt trotzdem die Frage von der Gnade scharf und ohne Vorbehalt, indem er die Worte des Evangelium Johannis (6, 44) anführt: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat.“ Um diese Worte zu erläutern, greift Pico zu seiner beliebten Erklärungsweise, zur Allegorie. Der Dampf hebt sich, nach der Meinung Picos, nach oben, weil er von den Sonnenstrahlen angezogen wird:

„Diese Strahlen, diese göttliche Kraft, diesen Einfluß nennen wir Gnade, weil Gott sie voller Gnade auf die Menschen und die Engel ausströmt. Aber hierbei ist ein großer Unterschied. Wir unterscheiden uns von den Engeln dadurch, daß sie von der Gnade ihrem Wesen nach beseelt werden, wir aber gemäß unserem freien Willen. Die Seele des Menschen wird fortwährend vom Motor Gottes, der göttlichen Gnade, angeregt. Achtet der Mensch nicht darauf, so wird er seiner eigenen Kraft überlassen, seinen fleischlichen Lüsten, seiner Schwachheit und wird infolgedessen unglücklich und beklagenswert. Gibt sich der Mensch aber der Kraft der Gnade hin, so führt sie ihn durch die Religion dem Herrn und Vater zu.“³

1) Opera, ed. 1601, p. 365: „... virtute magnae alicuius coniunctionis religio aliqua nascitur, abolita ea virtute aboleri quoque illa religio debet.“

2) Opera, ed. 1557, p. 342.

3) Opera, ed. 1557, p. 47.

Nach der Meinung Picos ist also die göttliche Gnade gewissermaßen mit einem gefüllten Gefäß zu vergleichen, und hängt es ausschließlich von dem freien Willen des Menschen ab, aus diesem zu schöpfen. Die Frage von der Vorsehung löst Pico in analoger Weise:

„In der göttlichen Vorherbestimmung oder Vorsehung ist keineswegs eine Verneinung der menschlichen Willensfreiheit enthalten. Nehmen wir an, daß eine Vorherbestimmung existiert. Was hindert die Freiheit meiner Handlungen, wenn Gott meine Entschlüsse vorausgesehen hat? Denn obgleich Gott meine Taten vorausgesehen hat, so handle ich doch in Freiheit, denn er hat mich in Freiheit handelnd vorausgesehen. Und selbst wenn ich gegen den göttlichen Wunsch handle, so hat er dennoch gewünscht, daß ich in Freiheit handle, und ich habe so gehandelt und nicht anders, weil ich in Freiheit nach seinem Willen handelte“¹.

Die Vorherbestimmung, wie sie Pico auffaßte, schwächt mithin durchaus nicht die volle Verantwortlichkeit für die freie Willensäußerung des Menschen ab.

Fassen wir die Erlösungslehre Picos kurz zusammen. Die Erlösung ist nach ihm nur möglich, wenn der Gläubige allen weltlichen Zielen, Freuden und Genüssen entsagend ausschließlich nach himmlischen Werten trachtet. Hier können wir einschalten, daß (auf Grund der Weltentsagung, als Folgerung seines theoretischen Aufbaus) Pico die eminente Bedeutung eines der nebensächlichen Elemente der Philosophie Platos, seine Lehre von der „*μελέτη θανάτου*“² anerkannte. Wie hoch er diese Lehre einschätzte, ist aus folgenden interessanten Worten der „Oratio“ zu ersehen: „Die Weisen lehrten, daß die Philosophie eine Betrachtung über den Tod sein müsse“³. Somit krönt die „*meditatio mortis*“, ein nebensächliches Motiv in der Philosophie Platos, das religiöse Gebäude des Pico, indem sie, sozusagen, eine Brücke bildet zwischen den irdischen Beziehungen und Interessen und dem Jenseits.

Wir haben gezeigt, daß, nach Picos Meinung, als Mittel zu diesem Streben des Menschen nach seiner „himmlischen Heimat“ Erkenntnis und Wille gehören. Mithin kann man seine Lehre von der Erlösung als voluntar-rationalistisch bezeichnen. Damit ist je-

1) Opera, ed. 1557, p. 530.

2) Phaedon 67 D, 67 E, 81 A.

3) Opera, ed. 1504, fol. LXXXXVI: Marginalbemerkung: „*Philosophia mortis contemplatio*“; Text: „*Mors inquam illa, si dici mors debet, plenitudo vitae, cuius meditationem esse studium philosophiae dixerunt sapientes*“.

doch die religiös-philosophische Lehre Picos noch nicht erschöpft. Seine Religion, die auf Wissen und Willen beruht und des Glaubens entbehrt, füllt ihren diesbezüglichen Mangel durch die Lehre von der Liebe aus. Zur Frage der Liebe wendet sich Pico in den philosophischen Spekulationen des öfteren: sie bildet einen integrierenden Teil in allen seinen theoretischen Werken, selbst in denen der Frühzeit. Ein Beispiel aus seinem „Heptaplus“:

„Wer wünschte nicht von jener Liebesverzückung, welche Plato im Phaedrus besingt, hingerissen zu werden, um auf ihren Flügeln sich von der im Argen darniederliegenden Welt zum himmlischen Jerusalem emporzuschwingen? Wollen wir uns dieser Verzückung hingeben, welche uns und unseren Geist aus den Grenzen des Fäblichen hinaufführt zu Gott“¹.

Ähnlichen Sätzen begegnen wir auch wiederholt in anderen Werken Picos. Die Lehre von der Liebe, die, wie oben gesagt, einen Bestandteil seines religiösen Systems bildet, belebt die Klügelien der philosophischen Vernunftschlüsse Picos mit heißem Gefühl. Und dies um so mehr, als die Liebe in der Religion Picos nicht bloß ein ekstatischer Drang zum Göttlichen ist, sondern auch ein viel unmittelbareres und deutlich ausgeprägtes Gefühl für Jesus Christus. Es ist um so mehr geboten, auf die außerordentlich hohe Bewertung der Person Christi von seiten Picos hinzuweisen, als selbst die besten Forscher seiner Lehren diesen Grundpfeiler seiner Religion übersehen haben. Besonders stark ist dieses aktive Liebesgefühl zu Christus in den kurzen, aber dem Inhalte nach tiefen „12 Regeln des Liebenden“ ausgeprägt². Dieselbe „christianitas“ ist übrigens auch für den „Heptaplus“ charakteristisch. Jedes der sieben Bücher dieses Werkes schließt mit einer kurzen Inhaltsübersicht des jeweiligen Buches, wobei sich in diesem Resumé stets ein Hinweis auf Christus befindet, als auf die absolute Grundlage jeder religiösen Handlung und Erkenntnis, als auf die „plenitudo temporis“ und „finis legis“.

Die biographischen Facta berichten, daß diese Liebe zu Christus in Picos letzten Lebensjahren sein Hauptimpuls war: die Gestalt Christi war für ihn von hellem Licht wirklichen Liebesgefühls für den Heiland umstrahlt. Auch in seinen theoretischen Erörterungen

1) Opera, ed. 1557, p. 319.

2) Opera, ed. 1601, p. 220 (De duodecim conditionibus amantis).

können wir eine entschiedene Veränderung beobachten: nachdem er so nah, so unmittelbar an Gott herangetreten war, sah Pico das Unnütze und Überflüssige seiner komplizierten philosophischen Argumentationen ein. Die Religion Picos in diesem letzten Abschnitt seines Lebens überrascht durch ihre Einfachheit, Natürlichkeit und Unmittelbarkeit. Es ist, als schriebe jetzt ein ganz anderer Mensch: wir finden weder Klügelei, noch Berufung auf Autoritäten; es werden auch keine Probleme, als solche, mehr gestellt. Aber welch tiefes Gefühl, welche Schönheit offenbart sich uns in diesem so einfachen und doch so klaren Glauben! Sein Werk „*Expositio in orationem Dominicam*“ ist als Markstein anzusprechen, in dem handgreiflich diese letzte Schlußfolgerung seines religiösen Suchens dargelegt ist. Eine andere Arbeit derselben Periode ist der kurze Kommentar „*In psalmum XV*“, der uns die „christianitas“ Picos erläutert und als jenseitiges Ziel alles irdischen Strebens des Menschen bestimmt: Christum, „den Gottmenschen, zu schauen, der zur Rechten des Allmächtigen im Himmel sitzt — darin besteht all unser Lohn“¹⁾.

3. In den philosophischen Anschauungen Picos gibt es nicht wenig Widersprüche. Sie finden ihre Erklärung teils in der Entwicklung seiner Anschauungen, teils in dem Überfluß an Quellen, aus denen er schöpfte. In einer Zeit, wo die Mehrzahl der humanistischen Zeitgenossen Picos nur die lateinische Sprache und Literatur und nur die Geschichte Roms kannten, wo von den Kennern der griechischen Sprache und der Welt des alten Hellas Marsilio Ficino einer der wenigen in ganz Europa war, zu dieser selben Zeit erscheint Pico als einer der Allergebildetsten. Außer den klassischen Autoren Griechenlands und Roms las und kannte Pico die ganze patristische Literatur, inbegriffen die Väter der östlichen Kirche. Er hatte die hervorragendsten arabischen Schriftsteller studiert. Auch die hebräische Sprache und Literatur kannte Pico gründlich. Und vieles von ihm Gelesene verwandte er als Grundlage für seine religiös-philosophischen Betrachtungen. Für einige von Picos Schriften ist es leicht nachzuweisen, daß er die Werke früherer Meister als sein Muster verwendete. So können wir annehmen, daß der *Tractat Giannozzo Manettis* „*De dignitate et ex-*

1) Opera, ed. 1557, p. 338: „*Foelicitas nostra in visione et fruitione est humanitatis Christi, qui sedet in dextera Maiestatis in excelsis: haec est tota merces.*“

cellentia hominis“ (1452) als Vorbild für Picos „Oratio de dignitate hominis“ diente. „Heptaplus“ ist der Form und dem Stoffe nach dem „Hexaameron“ von Ambrosius Mediolanensis (Migne, Patrologia, t. XIV, p. 123 sq.) und dem „Hexaameron“ von Honorius Augustodunensis (ib., t. CLXXII, p. 253 sq.) nachgebildet.

Das Benutzen aber von den Werken und Ideen der anderen war bei Pico keine willkürliche Vermischung zufälliger Stoffe. Wir haben schon gesehen, wie Pico z. B. alle Philosophen der materialistischen Richtung aus dem Gebiet der für ihn annehmbaren philosophischen Systeme fernhielt. Auch an jeden einzelnen der von ihm studierten Autoren tritt Pico durchaus kritisch heran. Ich führe nur ein Beispiel seines Verhaltens zu den Quellen an. Nachdem er Platos Dialog „Parmenides“ gelesen, stimmt er mit Zeno darin überein, daß „Parmenides“ eine rein logische Abhandlung sei, und daß er augenscheinlich von Plato in frühester Jugend und am wahrscheinlichsten zu Übungszwecken geschrieben worden sei¹.

Verhält sich Pico kritisch zu seinen Quellen im einzelnen, so ist er ebenso selbständig gegenüber dem Gesamten, das er dem betreffenden Autor entnimmt. So schließt er, wie oben gezeigt, in seinen philosophischen Aufbau ein nebensächliches Element der platonischen Philosophie ein — die Abhandlung über die „meditatio mortis“, auf die Ficino z. B. nicht die geringste Aufmerksamkeit verwandte. Die gleiche Selbständigkeit beim Studium seiner Autoren bekundet Pico auch in seiner Auffassung des Paulus. Obgleich er die Briefe des Paulus sehr hoch schätzt und sie oft zitiert, umgeht Pico doch vollständig die Lehre des Apostels von der Vorherbestimmung, der er mit seinem Glauben an die Willensfreiheit des Menschen fremd gegenüberstand.

4. Sind wir mithin berechtigt von Kritik und Selbständigkeit Picos bei Benutzung seiner Quellen zu sprechen, so können wir ihn als originellen Denker doch nur bei voller Bewertung seiner religiösen Philosophie anerkennen. Man wird dabei die Originalität Picos nicht in der Aufgabe, die seine Philosophie zu lösen suchte, sondern im Verständnis dieser Aufgabe selbst und in ihrer Lösung sehen dürfen. Eigentlich stand Pico nicht vor einer, sondern vor zwei Aufgaben. Die eine ist urewig, und an ihr hat die mensch-

1) Opera, ed. 1504, fol. LXIII.

liche Vernunft seit langer Zeit gearbeitet (ich verweise z. B. auf die nächsten Vorgänger Picos, die Scholastiker) und arbeitet auch noch jetzt weiter. Diese Aufgabe besteht in der Aussöhnung der Religion und der Religiosität mit dem neuen Komplex des Wissens. Eine zweite Aufgabe wurde der Philosophie Picos von den Zeitumständen diktiert, und er hatte sie mit Ficino gemein: nämlich die Verschmelzung der Religiosität mit der Lebensbejahung.

Diese beiden Aufgaben sucht Pico auf eigene Art zu lösen, ob schlecht, ob gut, ist eine andere Frage von vielleicht subjektiver Beurteilung. Vom objektiven Standpunkte aus kann man nicht umhin anzuerkennen, daß Pico den ganzen neuen Komplex des Wissens, die ganze neuentdeckte antike Philosophie und die verschiedensten religiösen Lehren in seine Auffassung des Christentums einbezogen hat, und diese neue, diese „gelehrte“ Religion war notwendig und von Bedeutung für seine Zeit, welche die menschliche Kultur und das menschliche Wissen so hoch bewertete¹.

Noch bedeutender ist, was Pico in der anderen Richtung, hinsichtlich einer Aussöhnung des religiösen Begriffes mit der Lebensbejahung, geleistet hat. Sehen wir ab von einer gewissen auch bei Pico vorhandenen Neigung, anzuerkennen, daß in allen Religionen, Wahrheit enthalten ist, so müssen wir besonders die im Vergleich gerade mit Ficino auffallende viel größere Festigkeit seiner „christianitas“ unterstreichen. Als glaubensfester Christ „behauptet“ Pico nicht nur, sondern er kämpft auch gegen die Gefahr des Zeitalters, die er in der Entchristlichung sah. Geradezu einen Markstein im Kampfe gegen die Feinde des Christentums bildet das der Zeit nach letzte große Werk Picos: „In Astrologiam“, von dem Gian Francesco sagt:

„Von den sieben Büchern, die G. Pico gegen die Feinde der Kirche schreiben wollte, gelang ihm nur das eine zu beenden, in welchem er den Aberglauben der Astrologen umstieß“ („Vita Jo. Pici“).

Ist die Religion Picos als scharf ausgeprägte „christianitas“ zu kennzeichnen, so darf man freilich auch die Anschauungen nicht übergehen, in denen die Aussöhnung mit der Welt ihren Ausdruck fand. Bei Untersuchung der religiösen Anschauungen Picos fällt

1) Von der „docta religio“ Ficinos und Picos spricht auch Olgiati, op. e., p. 615.

uns ganz besonders der Grundzug ins Auge, daß Pico der Kirche so geringe Aufmerksamkeit zuwendet: sie spielt in seiner Auffassung bei der Erlösung des Gläubigen gar keine Rolle. Das ist nicht Zufall. Anders konnte es nicht sein. Hängt doch nach Picos Begriffen die Erlösung des Menschen gerade von den persönlichen Anstrengungen des Gläubigen ab. Die göttliche Gnade ist mit der passiven Bestimmung begrenzt, folglich ist auch die Rolle der Kirche, dieses Gnadengefäßes, in gleicher Weise begrenzt. Der Homoentrismus der Religion Picos ist seine besondere Eigentümlichkeit. In der Bewertung des Menschen vom religiösen Standpunkte aus äußert sich der ganze Optimismus, die ganze Weltbejahung Picos. Ihm erscheint der mit gottähnlicher Vernunft und einer gleichen Willensfreiheit begabte Mensch in Sachen der Religion als freier Schöpfer seines Schicksals. Und die Religion selbst ist für Pico nicht eng klösterlich begrenzt: Pico ruft alle in das Leben hinaus, zu Einigkeit und Berührung mit allen Lebewesen, mit allen Gläubigen, zu gemeinsamem Kampf mit dem Übel und zum Sieg zu Ehren Gottes. Das Christentum Picos ist ein Christentum „im Geiste und in der Wahrheit“, ohne Ritus und ohne jede Äußerlichkeit. Die Lehre Christi ist nicht einmal das Evangelium. Auch an die Evangelien tritt Pico mit seinem Kritizismus heran. Vor allem findet Pico die Evangelien nicht gleichwertig als Quellen für die Auffassung des Wesens der Lehre Christi. So gilt ihm das Evangelium Matthäi als der Zeit nach erstes. Aber der Apostel Johannes hat die Lehre Christi den Menschen tiefer und überzeugter gepredigt. Trotz seiner Ehrfurcht vor den Evangelien ist es für Pico augenscheinlich, daß „Christus kein Evangelium geschrieben hat“¹⁾, und daß wir in den Evangelien seine Lehre aus zweiter Hand empfangen. Das Christentum erscheint Pico daher nicht als Glaube an den Buchstaben, als totes Gesetz; es ist unmittelbares leibhaftiges „Betrachten, Mitleiden und Nachahmen Christi“. Das einzige Wort Gottes, das auf uns authentisch und nicht in Wiedergabe überkommen ist, ist ihm das Vaterunser.

Pico ist also in gar manchem Neuerer, und das Originelle seiner religiösen Ergebnisse empfand er selber. Dennoch war Pico bestimmt gläubig; er hielt sich auch für einen rechtgläubigen Katho-

1) Opera, ed. 1557, p. 2: „Jesus Christus evangelium non scripsit . . . Scripsit Matthaeus primus evangelium“ etc.

liken. Das ist in keinem Falle als ängstlicher Wunsch Picos, zu einem Kompromiß zu gelangen, aufzufassen, sondern ein durchaus ehrliches Verhalten zur Frage:

„Wenn Jemand sogar eine falsche Lehre aufstellt, jedoch in einer Glaubensfrage, in der die Kirche noch keine genaue Erklärung gegeben hat, und seinem Streben keine sündhafte Absicht zugrunde liegt, sondern er fest an die Übereinstimmung mit der Schrift und der Kirche glauben will, so — sage ich — begeht er keine Todssünde, und einen Ketzer kann man ihn eigentlich nicht einmal nennen.“¹

Gerade in dieser Auffassung seitens Pico enthüllt sich uns die ganze Weite seiner Ansichten, seines religiösen Liberalismus. Bewußt neue Wege des religiösen Suchens beschreitend, fährt Pico mit ruhigem Gewissen fort, sich für einen Christen und Katholiken zu halten.

III. Ficinos und Picos Nachwirken

Der Einfluß Ficinos und Picos auf ihre Zeitgenossen war sehr bedeutend. Das gilt zunächst von Italien. Gleichwie sich um Ficino die „Florentinische Academie“ bildete (*Academia Platonica*), so gruppierte sich um Pico ein Kreis Schüler und Nachfolger, die sich als „die wahre Academie“ bezeichneten². Wichtiger als dieser örtliche italienische Einfluß Ficinos und Picos ist aber die Wirkung ihrer Ideen jenseits der Alpen. Dort erst erlangten sie eine allgemeine europäische Bedeutung, wobei freilich, genau so wie Ficino und Pico selber von Plato dasjenige entlehnten, was dem Sinne nach für ihre Meinung paßte, auch von ihnen durch spätere Denker Verschiedenes mit verschiedenen Auffassungen übernommen worden ist. Die erwähnte Abwandlung bei der Fortwirkung bezieht sich übrigens weniger auf Pico, dessen Einfluß schärfer ausgeprägt ist, als auf Ficino.

1. Allerdings finden wir unter denen, auf die Pico eingewirkt hat, sowohl einen überzeugten Katholiken, wie Thomas Moore, als auch den ebenso überzeugten Reformator Zwingli. Auf beide aber hatte Pico in derselben Richtung Einfluß geübt, durch seine „christianitas“

1) *Opera Pici*, ed. 1601, p. 141.

2) So in dem Briefe des Karmeliten Battisto di Mantova an Gio.-Franc. Pico della Mirandola vom 20. Okt. 1494. Eine besonders wichtige Quelle über die „Akademie“, die sich um Giovanni Pico sammelte, ist das Werk von seinem Freund und Schüler Petrus Crinitus, „*De honesta disciplina*“, Lugduni, 1554.

und die Forderung strengster Tugendhaftigkeit einerseits und durch die Gelehrsamkeit seines optimistischen Glaubens anderseits. Lassen wir Thomas Moore selbst sagen, was ihm bei Pico wichtig und wertvoll erschien:

„Die Werke Giovanni Picos della Mirandola, bedeutender dem Inhalt nach, als ihrem Umfange, wurden von ihm in Italien in den letzten Jahren geschrieben. Ich rede nicht von seiner Gelehrsamkeit und seinen Tugenden, weil ich des Weiteren den Lauf seines heiligen Lebens beschreibe, soweit dies in meinen schwachen Kräften steht, aber gewiß nicht in ausreichendem Maße. Seine Werke sind derart, daß Dir, Leser, gewiß noch nie so nützliche Schriften zu Händen gekommen sind; bei ihrem Lesen lernt man Mäßigung im Erfolge, Geduld im Unglück, Verachtung der Welt und das Streben nach ewiger Seligkeit.“¹

Unter den englischen Humanisten bezeugt bekanntlich auch John Colet den Einfluß Picos. Wie der letzte Biograph Colets, der englische Gelehrte Lupton, feststellt, wird Pico in den Schriften Colets als „Autorität und Beispiel“ angeführt². Colet benutzt eine Schrift Picos, den „Heptaplus“, geradezu als unmittelbares Vorbild für seine „Briefe an Radulph“. Die wörtlichen Übereinstimmungen beider sind zu augenfällig, um irgendwelchen Zweifel über ihren Zusammenhang zuzulassen³. Durch die englischen Humanisten wird dann Erasmus von Rotterdam mit Picos Schriften bekannt, und diese bieten ihm zum erstenmal die Gelegenheit, das Christentum anders aufzufassen, als die Scholastiker es lehrten. Erst von diesem Augenblick an hört Erasmus auf, sich ausschließlich für die schöne Literatur des Altertums zu begeistern, und beginnt in seinem Schaffen mit voller Überzeugungskraft sich den Fragen der Religion zu widmen. Seine erste wichtige Schrift in dieser Richtung, „Das Handbuch des christlichen Kriegers“ (*Enchiridion militis christiani*), kann als Weiterentwicklung und in vielem als direkte Benutzung der zwei bekannten Briefe Giovanni Picos an seinen Neffen⁴ angesehen werden. Bezeichnend ist im besonderen, daß Erasmus in seinem „Handbuch“ zum erstenmal Plato ausführlich benutzt und zwar genau dasselbe von ihm entlehnt, was

1) „Thomas Morus: Gio. Pico della Mirandola, his life . . .“ etc., edited by J. M. Rigg, 1890. Siehe die Widmung.

2) Lupton, *Life of John Colet*, 1909, S. 67.

3) Seebohm, *The Oxford Reformers*, S. 59—60.

4) *Pici Opera*, ed. 1601, p. 231—233.

Pico getan hat: die Lehre von der „*μελέτη θανάτου*“¹. In dem religiösen Leben Europas zu Anfang des 16. Jahrhunderts stellt Erasmus eine so bedeutende Größe dar, daß ich eigentlich mit diesem Hinweis auf Picos Einfluß schließen könnte². Jedoch auch die Tatsache seines Einflusses auf Zwingli kann man nicht mit Stillschweigen übergehen; seiner Untersuchung ist die Monographie Chr. Sigwarts „Ulrich Zwingli, der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Pico“ (1855) gewidmet gewesen.

Thomas Moore, Erasmus von Rotterdam, Ulrich Zwingli sind Namen, die genügen, um den mächtigen Einfluß jener neuen Religiosität zu bekunden, die Giovanni Pico lehrte³.

2. Nicht geringer war auch der Einfluß von Marsilio Ficino, sowohl auf seine Zeitgenossen, als auch auf die nachfolgende Geschichte der religiösen Ideen des 16. und 17. Jahrhunderts. Sein Einfluß war jedoch, wie schon erwähnt, komplizierter als der Picos und äußerte sich in doppelter, scharf unterschiedlicher Richtung. Ficinos universale „*religio communis*“ ist einerseits die Stamm-mutter der pantheistischen Lehren im Europa des 16. Jahrhunderts und verbindet somit Ficino mit den deistischen Lehren neuerer Zeit. Andererseits erleichterten und befürworteten die religiös-philosophischen Auseinandersetzungen Ficinos eine andere Schlußfolgerung: wenn alle Religionen nur relativ wahr sind, so gibt es überhaupt keine wahre Religion. Letzterer Schluß ist in den Schriften jener Epoche anzutreffen⁴. Gewiß war dabei der Einfluß Ficinos ein indirekter, weil Ficino selbst von solchem Atheismus weit entfernt war. Sein Glaube ist, im Gegenteil, begeistert und enthusias-

1) „*Erasmii Opera*“, ed. Le Clere, „*Enchiridion*“, cap. V, p. 14: „*Socrates autem in Phaedone Platonis, nihil aliud putat esse philosophiam, quam mortis meditationem.*“

2) Die Frage des Einflusses Picos auf Erasmus wird in meiner in Vorbereitung befindlichen Monographie eingehend behandelt.

3) In Frankreich wurde Pico auch höchst geschätzt und geliebt. Folgendes bezeugt Lefèvre d'Étaples: „*cuius viri (i. e. Jo. Pici) videndi illectus amore . . . me gloriator Italiam petiisse*“ (Comm. in Eth. Aristot.),

4) Folgendes wird z. B. in dem 1593 beendigten höchst interessanten Werke Bodins gesagt (Joannis Bodini „*Colloquium Heptoplomeres*“ curavit Noack, 1857, S. 118): *Qui religionum discrepantium varietatem admittit, verae religionis eversionem moliri videtur*. Einen analogen Gedankengang treffen wir in dem im 16. Jahrhundert weit bekannten Werk „*Tres imposturae*“. Siehe darüber Philomneste Junior (P. Brunet), „*Le traité des trois imposteurs*“, Paris 1867.

tisch. Und auch dieser letztere hatte seine überzeugten Verfechter. Sogar der Verneiner Ficinos, Pulci, entgeht nicht seinem Einfluß. Um sich hiervon zu überzeugen, genügt es z. B., die Rede von Astarotte im 25. Gesange „Il Morgante Maggiore“ zu lesen, wo über die Ursache aller Ursachen geredet wird, welche „alle verehren“, ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses. Die Ideen Ficinos wiederholen sich innerhalb Italiens noch in den Anschauungen Vaninis, in dessen Glauben an die „lex naturae“. Wir treffen sie bei Giordano Bruno an und bei vielen anderen seiner Zeitgenossen.

Die Sphäre des Einflusses Ficinos ist aber wiederum nicht mit Italien begrenzt. Auch er wird in ganz Europa, in Deutschland, Frankreich, England, Spanien gelesen, gewürdigt und geschätzt. Wir verweisen auf Mutian Rufus und A. Steuchus in Deutschland, oder Postel und J. Bodin in Frankreich. Der Erfurter Humanist Mutianus Rufus umgibt sich mit einem Kreise von Glaubensgenossen: er lehrt die allumfassende Religion, die in der Arena der Geschichte in Gestalt verschiedener Glaubensbekenntnisse auftritt, aber deren Wesenheit doch stets dieselbe bleibt. „Viele Gottheiten, richtiger — viele Namen, aber ein Gott“, lehrt Mutian¹. Noch umfassender wiederholt etwas später A. Steuchus die Ideen Ficinos. In seinem sehr verbreiteten Werk „De perenni philosophia“ (1540, 2. Auflage 1542) spricht Steuchus von einem der ganzen Menschheit gemeinsamen Glauben an Gott, einem Glauben, der sich in allen Konfessionen offenbart. Jede Gottesverehrung entspringe einem ganz bestimmten religiösen Gefühl, das schon im Altertum die wahre religiöse Weisheit geschaffen habe. Diese Weisheit werde allen Religionen als „ewige Philosophie“, als ewige Wahrheit überliefert. In Frankreich tritt in der Mitte des 16. Jahrhunderts Postel als unmittelbarer Nachfolger Ficinos auf. In seiner Schrift: „Liber creaturarum sive Theologia naturalis“ übernimmt und wiederholt er vollständig die Lehre Ficinos von der natürlichen Religion. In einem anderen Werk sucht Postel diese Lehre weiterzuentwickeln und stellt für alle Religionen „canones communes“ auf². Den großen Reichtum religiöser Ideen und die Kompliziert-

1) Mutianus Rufus „Briefwechsel“, 1885. Briefe Nr. 25, 466 und andere.

2) J. Kvačala, Wilhelm Postel (Arch. für Ref.-Gesch., Nr. 36, Heft 4, 1912, S. 306).

heit ihrer Wechselwirkungen zum Schluß des 16. Jahrhunderts zeigt uns dann der hervorragend interessante Dialog Bodins „Heptaplomeres“ (beendet 1593). Einer der im Dialog vorgeführten Personen, der Spanier Toralba, tritt als Verfechter der ewigen und wahren „allgemeinen Religion“ auf. Er hört den Streit und Zwist der Vertreter der verschiedenen Glaubensbekenntnisse an und weist auf die gegenseitigen Widersprüche und Unstimmigkeiten bei ihnen hin; aber wenn dem so ist, wenn alle Konfessionen sich gegenseitig verneinen oder aufheben, welcher Glaube kann dann wohl besser sein als der „jener einfachsten, ältesten und wahren ‚naturae religio‘, die einzig und allein den Menschen vom unsterblichen Gott eingegeben ward“, und die später durch verschiedene menschliche Eintragungen verändert und verdunkelt wurde? ¹

Mit diesen ganz mit Ficino übereinstimmenden Erwägungen Toralbas schließen wir die, obwohl längst nicht erschöpfte, Reihe derjenigen, bei denen ein ganz deutlicher Einfluß Ficinos zutage tritt.

Bodin und Mutian Rufus kannten und lasen die Werke Ficinos; Pulci traf mit ihm persönlich zusammen und hat ihn reden und lehren gehört. Dennoch wollen wir durchaus nicht behaupten, daß sie nur Marsilio Ficino allein ihre Glaubensanschauungen verdanken. Die optimistische Universalreligion Ficinos war selbst ein Produkt seiner Zeit, die voll Suchens und Strebens war. Die von ihm ausgesprochenen Anschauungen lagen sozusagen in der Luft, und es ist schwer zu entscheiden, ob Ficino der Begründer der neuen Religiosität war, oder ob die neue Religiosität ihm seine religiös-philosophischen Anschauungen eingegeben hat.

Mannigfaltig waren die Richtungen dieser Religiosität, die sich oft kreuzten. Zwei verschiedene Lösungen des religiösen Problems für die Aussöhnung zwischen Gott und Menschen, die wir in den Werken Ficinos und Picos finden, sind jedoch deutlich zu erkennen. Im Grunde stimmten sie überein: die neuen Lebensbedingungen riefen an Stelle der alten Weltanschauung eine neue hervor und führten im Endresultat des Ideenkampfes und der schöpferischen Arbeit auf Grund der Bejahung der Welt und des Menschen zu einer großen „Umwertung der christlichen Werte“.

1) Bodini „Heptaplomeres“, ed. cit., p. 172.