

Die „pia philosophia“ bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Frane Petrić

Erna Banić-Pajnić
Institut für Philosophie
Zagreb

...auch zur Erinnerung an die Versuche in
Dubrovnik im Sommer 1985, 1987 und 1989,
zusammen denkend die Renaissance zu entschlüsseln...

Die „pia philosophia“ ist eines der grundlegenden Syntagmen, wenn schon nicht der Renaissancephilosophie insgesamt, so doch des in ihren Rahmen gehörenden Neuplatonismus. Da man sagen kann, dass diese philosophische Denkrichtung in Nikolaus von Kues ihren frühen Vertreter fand, an dessen Standpunkte sich in vielerlei Hinsicht spätere Neuplatoniker anlehnten, und aufgrund der Einsicht in die Grundanlagen des cusanischen Denkens, stellt sich folgende Frage: Ist der Kardinal von Kues nicht der eigentliche Begründer dieses Renaissancegedankens (d.h. der „frommen Philosophie“)? Bei dieser Frage haben wir in erster Linie sein bedeutendstes Werk im Blick – die programmatische Schrift *De docta ignorantia*. Um die gestellte Frage beantworten zu können, muss untersucht werden, was die „pia philosophia“ eigentlich ist, genauer: Es gilt zu untersuchen, wie dieses Syntagma von den Renaissancephilosophen, die es verwenden, bestimmt wird; es müssen also die Aspekte herausgearbeitet werden, unter denen sich der Gedanke der pia philosophia geschichtlich manifestierte. Demnach geht es hier primär um eine geschichtsphilosophische Untersuchung, die sich mit der Bestimmung der pia philosophia in den Schriften vornehmlich zweier Renaissancephilosophen beschäftigt: Marsilio Ficino und Frane Petrić. (Natürlich könnte die Untersuchung auch auf einige andere Renaissancephilosophen ausgedehnt werden, so etwa auch Giordano Bruno, doch wir wollen uns hier auf die beiden genannten Denker beschränken und ihre Ansichten über die pia philosophia mit denen des Nikolaus von Kues vergleichen, zum einen deshalb, weil Ficino als der Erste unter den relevanteren Renaissancephilosophen die pia philosophia ausdrücklich zum Thema machte, und zum anderen, weil Petrić unter seinen Zeitgenossen wohl am vehementesten für die pia philosophia eintrat.)

Marsilio Ficino ist also einer der ersten Renaissancephilosophen, der die Frage der pia philosophia ausdrücklich thematisiert (ohne sie im Grunde je irgendwo zu definieren; dennoch gibt es kaum eine Schrift Ficanos, in der die pia philosophia unerwähnt bliebe, sodass ihre Bestimmung aus dem Kontext herauszulesen ist). So heißt es in Ficanos Werk *Laus philosophiae moralis*: „Si philosophia veritatis sapientiaeque amor ac studium ab omnibus definitur; Veritas autem et sapientia ipsa solus est Deus, sequitur ut neque legitima philosophia quicquid aliud, quam vera religio, neque aliud legitima religio quam vera philosophia...“¹. In einem Schreiben an Anthonio Ziliolo Sophronio Veneto hebt Ficino hervor: „Philosophia et religio germanae sunt.“² Bereits diese Aussagen lassen erahnen, worum es sich bei Ficanos Bemühen um die pia philosophia handelt (wobei angemerkt sei, dass der Philosoph auch die damit verwandten Syntagmen „docta religio“ und „philosophica religio“ verwendet, welche für sein Denken im Grunde bestimmend sind). Was die pia philosophia sein

müsste, bringt Ficino an derselben Stelle, d.h. in seinem Brief an Anthonio Ziliolo Sophronio zum Ausdruck: „Sola vero ex omnibus hominum artibus facultatibusque *pia semper philosophia* omni studio providet, ne vel in coecitatem tam miseram corruamus, vel tam grave odium subeamus. Nullum enim aliud veri philosophantis officium est, quam singulas tum partium, tum universi rationes et causas excogitare semper atque docere. Deinde in ipsis rerum rationibus et causis assignandis ad summam denique omnium rationem causamque ascendere, praeterea caeteros ad superna pro viribus secum ducere.”

Die angeführten Zitate lassen klar erkennen, dass es Ficino bei der Hervorhebung der Bedeutung der *pia philosophia* zuallererst darum geht, die *Verwandtschaft zwischen Philosophie und Religion* aufzuzeigen. Aus seinen Werken ist demnach eindeutig herauszulesen, dass sich dies hinsichtlich der Philosophie vornehmlich auf die platonische Tradition des Philosophierens bezieht, doch hat Ficino natürlich auch das Wesen selbst der Metaphysik als Theologie im Blick. Seiner Ansicht nach war jegliches Philosophieren der „prisci“ im Grunde eher eine „philothea“ (d.h. Liebe zu Gott) als eine Philosophie im eigentlichen Sinne. Bezüglich der Gesamtheit des Philosophierens der „prisci“ behauptet Ficino, dass es eigentlich eine „docta religio“ gewesen sei.

Im weiteren Verlauf möchte ich versuchen, detaillierter zu erläutern, wie Ficino die *pia philosophia* bestimmt und welche Motive ihn veranlassten, diese zu aktualisieren.

Das erste wesentliche Moment in der Bestimmung der *pia philosophia* bei Ficino besteht in ihrer Verknüpfung mit der „prisca theologia“. Diese stellt die eigentliche Grundlage der *pia philosophia* dar. Laut Ficino ist die *pia philosophia* gerade in der *prisca theologia* auf paradigmatische Weise dargelegt, sodass „factum est, ut *pia quaedam philosophia quodam et et apud Persas sub Zoroastro, et apud Aegyptios sub Mercurio, utrobique sibimet consona: nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo: adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos et Italos: tandem vero a Divino Platone consumeretur Athenis*“ (eine Genealogie der *prisci theologi* führt Ficino an vielen weiteren Stellen seiner Schriften aus).³ Im Grunde verankern alle Philosophen, die die *pia philosophia* thematisieren, diese in der *prisca theologia*, wobei sie sich auf die *prisca theologia* als Autorität im Sinne einer offenbaren Wahrheit berufen. So ist in der Tat aus der Bestimmung der *prisca theologia* mittelbar auch die Bedeutung herauszulesen, die die Renaissancephilosophen der *pia philosophia* beimessen.

Da die Renaissancephilosophen und allen vorneweg Ficino sich bei der Grundlegung der *pia philosophia* vornehmlich auf die Schriften der *prisca theologia* berufen, wollen wir, um die Bedeutung der *pia philosophia* herauszuarbeiten, in kurzen Zügen die Wesensmerkmale jener Werke bestimmen, die zur *prisca theologia* gezählt werden. Dazu gehört eine Anzahl von größtenteils in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte datierten Texten, die immer noch nicht eindeutig ausgelegt worden sind.⁴ Diese Texte spiegeln zweifelsohne den Geist ihrer Entstehungszeit wider, nicht nur weil sie sich als Offenbarungen präsentieren (der Inhalt wird oft als von einer Gottheit offenbarte Wahrheit dargelegt, wobei mit dieser Gottheit zumeist die göttliche Vernunft gemeint ist – im *Corpus hermeticum* etwa ist dies Poimander), sondern auch bezüglich ihres Inhalts: In den Schriften ist von einer spezifischen Erkenntnisform die Rede, wobei die philosophischen Ausführungen über das höchste Prinzip oftmals mit einer Vision, einer mystischen Einsicht, einem Gebet, einer Opfergabe

oder einer anderen Form der Frömmigkeit einsetzen oder enden, und das höchste philosophisch erreichbare Prinzip wird zugleich als göttliches Prinzip dargestellt, zu dem man in einem Bezug steht, der über den philosophischen Bezug hinausgeht. Die Texte (die *Chaldäischen Orakel* sowie die hermetischen Schriften, d.h. die Werke, die Hermes Trismegistos zugeschrieben werden) bezeugen so die Entstehung eines im Verhältnis zur griechischen philosophischen Tradition neuartigen Bezuges zum erkenntnismäßig erreichbaren Prinzip aller Dinge – eines Bezuges, den Frömmigkeit und unmittelbare Kommunikation mit dem Prinzip aller Dinge kennzeichnen.

Außer auf die Texte selbst der „prisci“ berufen sich die (Neu-)Platoniker der Renaissance auch auf die neuplatonischen Philosophen der Spätantike, welche die These untermauern, die Verfasser dieser „alten“ Schriften seien „von göttlichem Licht erleuchtet“ gewesen. (Laut Proklos, dessen Werke eine bedeutende Quelle für den Neuplatonismus der Renaissance darstellen und von Ficino ins Lateinische übertragen werden, sind sowohl die hermetischen Schriften als auch die *Chaldäischen Orakel* „theodota logia“, d.h. von Gott gegebene Rede.)

Über die Frage, was bezüglich der *pia philosophia* für die Renaissancephilosophen in den Schriften der *prisca theologia* von Interesse ist, können uns die expliziten Stellungnahmen M. Ficinos Aufschluss geben. Ficino hebt vor allem hervor, dass die *prisci theologi* „philosophiae studium semper cum religiosa pietate iunxerunt“, d.h., sie hätten ihr Bemühen um die Philosophie stets mit religiöser Frömmigkeit verbunden. Die Philosophie sei für sie immer eine „*sapiens pietas cultusque divinus*“⁵ gewesen. „*Mercurii quoque Trismegisti disputationes omnes a votis incipiunt, et in sacrificia desinunt.*“⁶ In seinem Text *Argumentum in librum Mercurii Trismegisti ad Cosmum Medicem (proemium)* schreibt Ficino über Hermes Trismegistos: „*Hic inter philosophos primus a physicis ac mathematicis ad divinorum contemplationem se contulit...Primus igitur theologiae appellatus est author*“; seine Schriften „*divino sunt numine revelata*“. Hermes sei der größte Philosoph und der größte Priester zugleich gewesen: „*philosophus maximus et sacerdos maximus*“! Auch habe er nicht allein „*ut philosophus*“, sondern auch als „*propheta*“ gesprochen. Ihm seien Orpheus, Aglaophemos, Pythagoras, Philolaos und Platon gefolgt. „*Plato non in dicendo solum verum, sed etiam in cogitando exordiri a Deo praecipiebat in singulis, atque ipse semper exordiebatur a Deo.*“⁷ Für Hermes, so Ficino, sei in erster Linie bedeutsam, dass er die Ankunft Jesu Christi vorausgesagt habe.

Hiermit haben wir indirekt, mittels der Einsicht in die Bedeutung der *prisca theologia*, in der die Frömmigkeit mit Philosophie verbunden ist, etwas mehr über die Motive erfahren, die die Renaissance-Neuplatoniker bewegen, wenn sie bei der Grundlegung der *pia philosophia* gerade auf diese Tradition zurückgreifen; außerdem wissen wir nun auch, was die *pia philosophia* ihrer Meinung nach sein müsste.

Da es also bei der *pia philosophia* über die *Verbindung von Frömmigkeit und Philosophie* geht, gilt es nun, die in der Renaissance gängige, vor allem aber Ficinos Auffassung vom Verhältnis zwischen Philosophie und Religion bzw. Theologie näher zu untersuchen.

Ficino behauptet, während er sich bei seinen Ausführungen über die *pia philosophia* auf die Tradition der *prisci theologi* beruft (und die von ihm aufgestellte Genealogie zur *prisca theologia* werden nahezu alle Neuplatoniker der Renaissance übernehmen), es gebe *zwei Weisen, die Wahrheit zu entdecken*: Philosophie und Theologie. Hierbei gehe es um zwei Wege, die zur Wahrheit führen,

und die Wahrheit sei Gott. Aber Gott und die Wahrheit seien nicht allein Gegenstand des Strebens nach Wahrheitserkenntnis, sondern zugleich auch dessen Ursprung. Ficino hebt nämlich wiederholt hervor: „veritas ipsa per veritatem ad ipsam veritatem moveat intellectum... Ipsam vero bonitatem et veritatem esse Deum ambigit nemo“, ferner: „nihil usquam veri sine summae veritatis lumine posse videri.“ Im Vorwort zu seiner Schrift *Argumentum in librum Mercurii Trismegisti ad Cosmum Medicem* heißt es: „Divino itaque opus est lumine, ut solis luce solem ipsum intueamur.“ Bereits an dieser Stelle ist klar, dass es sich bei der *pia philosophia* nicht einfach um eine rationale Einsicht in die Wahrheit, d.h. Gott handelt, sondern darum, dass diese Einsicht sich selbst als eine göttlich erleuchtete erkennt (oder genauer: Die göttliche Wahrheit erleuchtet die Vernunft, die nach der göttlichen Wahrheit sucht, und bei ihrer Selbsterkenntnis erkennt sich die Vernunft als von göttlicher Wahrheit erleuchtet). Hier geht es also um eine höhere Ebene des Philosophierens, aber auch um eine spezifische Auffassung von Offenbarung wie auch um eine neue Sichtweise des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie.

Bereits aus dem Gesagten ist ersichtlich, worauf mit der Hervorhebung der Bedeutung der *pia philosophia* eigentlich abgezielt wird. Es soll gezeigt werden, dass Gott als Wahrheit *auch* Gegenstand der Philosophie ist, was in der gesamten Tradition des philosophischen Platonismus, welcher sich auf die *prisca theologia* gründet, sichtbar ist. Philosophie und Theologie sind also miteinander verwandt, da sie einen gemeinsamen Gegenstand und ein gemeinsames Ziel haben. Dasselbe gilt dann natürlich auch in Bezug auf den Inhalt christlichen Glaubens. Bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen *pia philosophia* und christlicher Glaubenslehre spielt die Anlehnung an die Tradition eine bedeutende Rolle. Gemeint ist hierbei vor allem die Autorität frühchristlicher Autoren, angeführt von Lactantius und Augustin, die in den Schriften der „*prisci*“, den *Chaldäischen Orakeln* und den hermetischen Schriften, auf die sich alle Befürworter der *pia philosophia* beriefen, eine Antizipierung der christlichen Glaubenslehre gefunden hatten.

Gemäß diesen frühchristlichen Autoren, auf die auch Ficino zurückgreift, sind die *prisci theologi* einschließlich Platon als dem letzten Vertreter der *prisca theologia* „von natürlichem Licht erleuchtet zur Wahrheit der Dreieinigkeit vorgedrungen“. Es scheint, dass gerade dies ausschlaggebend war für die Einbindung der *prisca theologia* in die Grundlagen selbst der *pia philosophia*, sowohl bei Ficino als auch in der Renaissance allgemein. Somit wird auch klarer, auf welche Weise Ficino das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie betrachtet (um ebendieses Verhältnis handelt es sich ja, wenn von der *pia philosophia* die Rede ist). Während die Philosophie auf natürliche Weise (also mit Hilfe des „*lumen naturale*“) nach der Wahrheit, d.h. Gott sucht, tut die Theologie dies von göttlichem Licht (göttlicher Gnade) erleuchtet. Dass es sich hierbei jedoch um zwei gleichberechtigte Wege zur Wahrheit handelt, geht aus Ficanos Philosophie des Lichts hervor, mit der im Grunde der wesentliche Unterschied zwischen „*lumen naturale*“ und „*lumen supranaturale*“⁸ aufgehoben wird, jener Unterschied, auf dem Thomas von Aquin bestanden hatte, als er die philosophische Gotteserkenntnis im Rahmen der *Theologia naturalis* von der Gotteserkenntnis in der offenbarten Theologie abgrenzte. Dies ist, wie es scheint, einer der Gründe, warum die Philosophie des Lichts in der neuplatonischen Renaissancephilosophie eine so bedeutende Rolle spielte.

Welche Bedeutung die *pia philosophia* für die Renaissancephilosophen, vor allem aber für Ficino hat, lässt sich am klarsten daran ablesen, wie sie die Philosophie Platons auslegen, denn ihre Betrachtungsweise ist, wie bereits gesagt, vom Rahmen der *prisca theologia* geprägt. Platons Philosophie sei für sie in erster Linie eine „*religiosa philosophia*“. Ausschlaggebend für den Ansatz Ficanos, der darauf besteht, Platon als *priscus theologus* zu betrachten, ist nachgerade der Bezug der *prisca theologia* zur christlichen Glaubenslehre, sodass er Platon primär als „*adumbratio Christi*“ und Propheten bezeichnen wird, der das Kommen Jesu Christi ankündigt! Beim Rückgriff auf die *prisca theologia* unterstreicht Ficino vor allem die *Antizipierung der christlichen Glaubenslehre von der Dreieinigkeit*, zu deren Erkenntnis die heidnischen Philosophen unter Führung Platons gelangen, indem sie vom Licht der Vernunft erhellt werden.

So werden nun bei der Auslegung der Philosophie Platons zwei Momente betont. Zuallererst wird festgestellt, dass sich die platonische Philosophie mit dem Göttlichen beschäftigt (*platonica philosophia de divinis*) und es sich daher zugleich um eine „fromme“ Philosophie handelt. Dann folgt die Konstatation, dass diese eine *Antizipierung des Mysteriums der Dreieinigkeit* darstelle, was sie in Übereinstimmung mit Glaube und Glaubenslehre des Christentums bringt. Hier geht es natürlich um eine spezifische Auslegung der Philosophie Platons, in deren Rahmen die Antizipierung der Dreieinigkeitslehre aus der neuplatonischen Hypostasenlehre hergeleitet wird. Die Mehrheit der Renaissance-Neuplatoniker, zumal jene, mit denen wir uns hier beschäftigen – Ficino und Petric – , werden dabei die Vernunft mit der zweiten Person der Dreieinigkeit, dem Sohn, in Verbindung bringen, und zwar gerade aufgrund der Auslegung der hermetischen Schriften und der *Chaldäischen Orakel*.

Bei diesen Philosophen wird die *pia philosophia* jener „*religio communis*“ gleichgesetzt, welche den Kern aller Religionen darstellt und auch die *prisca theologia* mit einschließt. Für Ficino wiederum ist Religion etwas dem Menschen Eigenes, wahrhaftig Aneignendes (*humani generi propria et veridica*), ähnlich einem natürlichen Trieb – ein „*instinctus naturalis omnibus Gentibus communis*“! Wiederum Frömmigkeit – „*pietas*“ ist auf dreierlei Wegen zu erreichen: „*Ad quam certe pietatem causis praecipue tribus inducimur. Primo quidem naturali quadam... sagacitate, ab ipsamet providentia nobis infusa, deinde philosophicis rationibus ex ipso aedificii ordine architecti providentiam comprobantibus, postremo propheticis verbis atque miraculis.*“⁹

Auf der Suche nach den *Motiven*, mit denen man die Wiederbelebung der *prisca theologia* verfolgte und versuchte, die *pia philosophia* zu konstituieren, müssen wir auf ein weiteres bedeutendes Moment aufmerksam machen. Mit einer „*philosophica religio*“ bemüht sich Ficino nämlich um eine Erneuerung der Frömmigkeit. Hierbei geht es vor allem darum, „scharfsinnige philosophische Geister zur vollkommenen Religion zu führen“: „*Non est profecto putandum acuta et quodammodo philosophica hominum ingenia unquam alia quadam esca, praeterquam philosophica ad perfectam religionem allici posse paulatim atque perduci. Acuta enim ingenia, plerumque soli se ratione committunt, cumque a religioso quodam philosopho hanc accipiunt, religionem subito communem libenter admittunt.*“¹⁰ Ficino unterstreicht sein Bestreben, die alte Theologie „ans Tageslicht zu bringen“, als Reaktion auf die peripatetische Denkströmung in der Philosophie, deren Vertreter „*religionem omnem funditus ... tollunt*“. Seiner Überzeugung nach kann die von diesen Philosophen verbreitete Gottlosigkeit nur „*philosophica quadam religione*“ beseitigt werden. Die

göttliche Vorsehung, so Ficino, habe zu seiner Zeit nämlich bestimmt, dass die Religion mittels eines „philosophischen Grundes“ bestätigt würde: „Placet autem divinae providentiae his seculis ipsum religionis suae genus autoritate rationeque philosophica confirmare...“¹¹ Und diese „philosophica religio“, die die Menschen auf den Weg der Frömmigkeit zurückführen soll, ist gerade die *pia philosophia*.

Bei Frane Petrić (Franciscus Patritius, Patrizi)¹², der Ficino gut kennt und befolgt¹³ und der im Anhang seiner *Nova de universis philosophia* (erschienen 1591) auch seine eigene, jeweils mit einem Vorwort versehene Übersetzung der *Chaldäischen Orakel* sowie des *Hermetischen Corpus* veröffentlichen wird, stoßen wir auf eine etwas radikalere Bestimmung der *pia philosophia*. Vor allem bestimmt er seine eigene Philosophie als eine *pia philosophia* (*pia quaedam erga Deum philosophia*). Gleich zu Beginn seiner *Nova de universis philosophia*¹⁴ hebt Petrić hervor, dass er Papst Gregor XIV. seine „*pia philosophia*“ unterbreite, welche er neben den vier anderen frommen Philosophien: denen von Hermes Trismegistus und Zoroaster, ferner der mystischen ägyptischen und der Platon'schen vor allem zum Unterricht an den Schulen empfehle anstelle „jener gottlosen Philosophie“, d.h. der aristotelischen, durch deren Dominanz sich an den Schulen die Überzeugung von der notwendigen Trennung zwischen dem katholischen Glauben und der Philosophie eingebürgert habe. Diese frommen Philosophien, die er als „*sorores*“ seiner Philosophie und als „*nobilissimae et piae*“ bezeichnet, einschließlich seiner eigenen, stellen zugleich eine *wahrhaftigere* (*verior*) Philosophie dar, „*cuius ope ad authorem nostrum, Deum nempe immortalem redire, ac purae mentes, ac pene Dei evadere possemus*“. Dank dieser Philosophie „*ea anima quae suum didicerit authorem... Deo facta similis, vel pura sit mens, vel Deus evadit*“.¹⁵

Gemäß dem Projekt Petrićs ist die *pia philosophia* also vornehmlich eine Reaktion auf die These von der Gottlosigkeit der Philosophie, deren Ursache in der Dominanz der aristotelischen Philosophie liegt. Diesem Projekt des „Paradigmentwechsels“ geht eine kritische Untersuchung der aristotelischen Philosophie voraus, aber auch der gesamten Tradition des Aristotelismus, d.h. der überlieferten Auslegungen und der Rezeption der aristotelischen Philosophie, was Petrić in seinem früheren Werk *Discussiones peripateticarum tomus IV* (erschienen 1581 in Venedig) unternommen hat. Aus der Widmung an den Papst in *Nova de universis philosophia* geht klar hervor, dass es sich bei der Grundlegung der *pia philosophia* gleichzeitig um den Versuch handelt, die Anhänger anderer Religionen (vor allem die Mohammedaner) von der Wahrhaftigkeit der christlichen Glaubenslehre zu *überzeugen*.¹⁶

Aus der oben genannten Widmung wird außerdem klar, wie Petrić diese frommen Philosophien bestimmt (das gilt insbesondere für die chaldäische und die hermetische Philosophie, die Petrić als Grundlage für seine „fromme Philosophie“ nimmt und die er auch als Anhang in seiner *Nova de universis philosophia* im Jahr 1591 übersetzt und veröffentlicht hat). Petrić stellt so die Behauptung auf: „*Omnes (sc. piae philosophiae) namque propositum sibi finem habent, ut doceant, Deum rerum esse conditorem, rectorem, curatorem, ac provisorem. Et ut homines tum illum, tum se ipsos cognoscant*“.¹⁷ Petrić hält ihren Inhalt für eine „*a Deo revelata philosophia*“.

Das Wichtigste von allem ist, dass alle diese Philosophien in Übereinstimmung mit der christlichen Glaubenslehre sind („fidei catholicae consonae“). Im Grunde bewege sich, so Petrić, die gesamte pythagoräische und platonische philosophische Tradition auf den Spuren dieser Wahrheit (er führt ausdrücklich Platon, Plotin und Proklos an, aber auch die Kirchenväter, die die platonische Philosophie übernommen hatten: „Haec vetustissimorum sapientum divinissima de Trinitate dogmata Graecis philosophis nullis praeter Pythagoraeos et Platonicos nota...“)¹⁸. Was jedoch seine Konzeption der *pia philosophia* radikaler macht, ist die These, dass der Kern der christlichen Glaubenslehre in den Schriften der *prisca theologia* sogar klarer dargelegt sei als im Buch Mose, und dies gelte vor allem für die *Chaldäischen Orakel* und den *Hermetischen Corpus* („Poemander creationem mundi, et hominis, cum Mosaica fere eandem, complectitur. Et *Trinitatis mysterium, longe apertius, quam Mose ipse enarrat.*“)¹⁹)

Dieser Ursprung der Dreieinigkeitslehre (die *prisca theologia* bzw. die hermetischen Schriften) fällt in der Tat in eine frühere Zeit als die christliche Glaubenslehre (wobei auch die in den Tagen Petrićs geltende falsche Datierung der zur *prisca theologia* gehörenden Schriften auch von Bedeutung ist).

In der genannten Buchwidmung beruft sich Petrić auf die Worte des Hermes Trismegistos („Trismegisti dictum“), dem gemäß „sine philosophia impossibile esse summe esse pium“. Auf diesen Spuren hebt er ferner hervor, dass „Ratione sola, ratio humana ducitur... Ratione igitur sunt homines ad Deum ducendi“. Daher wolle er sich dieser wahrhaftigen und göttlichen Philosophie annehmen und dabei vom *Verstand allein* Gebrauch machen: „In hanc ergo veram ac divinam philosophiam, ratione sola philosophando, totis viribus incubui.“²⁰ Diese Ausführungen bilden die Grundlage, auf der die Bestimmung der *pia philosophia* bei Petrić und demnach auch dessen eigene Philosophie verstanden werden können.

Hier muss man vor allem erkennen, dass Petrić auf die Übereinstimmung zwischen der Überlieferung der *pia philosophia*, zumal aber der *prisca theologia* einerseits und der christlichen Glaubenslehre andererseits hinweist. Am anschaulichsten wird dies im zweiten Buch von *Nova de Universis philosophia*: in *Panarchia*, das in Gänze der Abhandlung über das Urprinzip und die Prinzipien gewidmet ist (und dessen Untertitel lautet: *De rerum principiis primis*).

In völliger Übereinstimmung mit der neuplatonischen Philosophie zeigt Petrić, dass das Urprinzip und der Ursprung aller Dinge das Eine (*unum*) ist, das er auch als das All-Eine (*un-omnia*) bezeichnet. Dieses ist transzendent, also auch der Erkenntnis nicht zugänglich und kann nicht benannt werden. Doch zugleich gilt: „...sed quatenus rerum est causa, et effector, etiam principii nomen ei convenit, et Boni, et Dei, et Factoris, et Conditoris, et Patris.“²¹ Unmittelbar nach dieser Behauptung geht Petrić zu Ausführungen über das Dreieinigkeitsmysterium (*Mysterium Trinitatis*) über. Diesem Teil von *Panarchia* gibt Petrić die Überschrift „De summa Trinitate ac divinitate“ (was in den Büchern IX–XIV von *Panarchia* bearbeitet wird).

Bereits in den ersten Büchern von *Panarchia* hebt Petrić hervor, dass er mit seiner Diskussion über das Urprinzip, im Unterschied zu Aristoteles, dessen Philosophie in der Instanz des unbewegten Bewegers kulminiert, zugleich nach dem ersten „stator“ und „conditor“ sowie nach dem „effector et opifex mundi“ suche. Im ersten Buch von *Panarchia* sagt er: „Nos vero et via motus, sed veriore, et

aliis utemur, ad vestigandum, non quidem primi coeli motorem primum, (qui tamen in via nobis occurret), sed primum statorem; et primum rerum omnium constitutorem.”

Dieses erste Buch dieses gesonderten Teils von *Panarchia* (eigentlich das neunte Buch von *Panarchia*) trägt die Überschrift „Über das eine dreieinige Prinzip“ (*De uno trino principio*), das zweite Buch wiederum die Überschrift „Über das zweite und dritte Prinzip“ (*De secundo, ac tertio principio*). In diesen Büchern wird sich zeigen, dass Petrić die Dreiteilung des Prinzips so ausführt, indem er die Elemente des All-Prinzips oder die einzelnen Aspekte des Urprinzips (wobei er auch von drei Prinzipien spricht) den Personen der Göttlichen Dreieinigkeit gleichstellt.

Nachdem er alle Möglichkeiten der Dialektik des Einen bzw. des All-Einen („Un-omnia“) erschöpft hat, geht Petrić über zur Elaborierung des Bezugs des Urprinzips zu dem, was gemäß dem Urprinzip ist.

Damit das Urprinzip (principium, unum, Deus) wirklich das Urprinzip sein kann, also das Prinzip all dessen, was ist; als das, in dem sich alles konstituiert und das selbst das konstitutive Element eines jeden Seienden ist, muss es zugleich auch das Prinzip des Unterscheidens und des Wesens (essentia) sein.

Mit Spekulationen über die Zahl sowie unter Berufung auf Ausführungen bei Hermes Trismegistos und Zoroaster, denen zufolge „es notwendig ist, dass die Einsheit (monas) und das Eine, indem sie ihre Ganzheit bewahren, aus sich sowohl zwei und drei als auch die Übrigen hervorbringen“, führt Petrić also neben dem transzendenten ersten Einen – das zweite Eine ein (unum secundum, ab uno primo, „per quod sunt entia“). Dabei führt er Hermes' Worte an: „Ex mente (prima) lucidum verbum (logos), *fillius Dei.*“ Dies ist auch das Eine „sed unum omnia productum ideoque secundum“, das aus dem ersten Einen hervorgeht. Dabei betont er: „Protensa est monas, quae duo generat. Et hoc ex carmine Zoroasteri (*Secundum vero veram Theologiam pater et filius, ut unum principium spirant Spiritum sanctum... At haec monas, et duitas, sed unum et duo tria sunt*)“²². Auf diese Weise werden die Prinzipien der Theologie bei Zoroaster und Hermes – der Vater und das Vermögen des Vaters (potentia Patris), zugleich auch als Monade (monada) und Dyade (dyas) sowie als Vater und Vernunft bezeichnet, – mit den Personen der Dreieinigkeit in Verbindung gebracht. Nach den Ausführungen über die Prinzipienlehre bei Zoroaster und Hermes kommt Petrić nämlich zu dem Schluss: „Quis haec tam clara, atque praeclara *de ineffabili Trinitate*, universorum conditricem ac domina, altero Chaldaeo, altero Aegyptio, vetustissimis sapientibus *ante* Mosem, divine sunt pronunciata, accipientes ut diximus, ab sanctis patribus quibus revelatum fuerat mysterium Trinitatis.“²³

Auch die Chaldäer und die Ägypter waren sich einig: „ut omnes tres hasce hypostases, conditores rerum, et mundi opifices esse docerent.“ Darin sollten ihnen später Orpheus, Philolaos, Platon und dessen spätere Anhänger, die neuplatonischen Philosophen, vor allem Plotin und Proklos, folgen.

Petrić bewundert den Umstand, dass „ante Christi adventum, ante Prophetas, ante Mosem, tam clare in Aegypto atque Chaldaea, *dogma hoc de Trinitate palam fuerit*“. Diese Lehre, von Petrić als „dogma sacrosanctum“ bezeichnet, wird dem Leser ans Herz gelegt, damit sie den Frommen, zu denen auch die Philosophen gehören, als Vorbild diene („ut piis saltem, sed philosophis sint... *authoritates et arma*“). Petrić liegt bei ihrer Darlegung zugleich daran, sie „certissimis rationibus“ zu begründen.

In den Ausführungen über die Prinzipien liegt die Betonung auf dem „zweiten Einen“ (unum secundum). Dieses „zweite Eine“ ist das Vermögen (potentia) des Vaters, mittels dessen er als Erzeuger Alles hervorbringt. Das zweite Eine ist auch kon-substantiell mit dem ersten Einen. Es ist „unitas primaria, uni ipsi similis et ei correspondens“, die in sich „unitates omnes continet“. Diese „unitates“ sind, anders ausgedrückt, Ideen. Von der Kirche wird dieses „unitas“ als „filius unigenitus“ bezeichnet. Für Platon war es die „idea Boni“.

Jedenfalls ergibt die Analyse der Bestimmung des Urprinzips, dass das Urprinzip notwendigerweise, um tatsächlich als das Prinzip aller Dinge – der All-umfassendheit (*universitas*) – und eines jeden Einzelnen funktionieren zu können, als dreieiniges Prinzip strukturiert sein muss. Es enthält in sich: das Moment des Einen – des nur Einen (in dem „uniter sunt omnia et indistincte una“); das Moment des vielheitlich Einen (in dem „omnia sunt pluriter una“), in dem das Moment des Unterschieds und zugleich der Kon-substantialität mit dem Ersten enthalten ist (wobei dieses zweite Eine die Idee der Ideen und die Vernunft ist und alles enthält, zwar nicht einheitlich wie das erste Eine, sondern in abgesonderter Form, „distincte“); letztlich auch das Moment der Liebe des „Geborenen“ für den Vater („Amor ergo hic, tertius inter duos intervenit“). Letzteres ist die Rückkehr des Sohnes zum ersten Einen, zum Vater (diese Darstellung der Dreieinigkeit des Urprinzips wird in Buch X von *Panarchia* bearbeitet). Es folgt der Schluss: „Atque ita tres hypostases, et Trinitas beatissima, et tria, uti postea videbitur, principia.“²⁴

Von wesentlicher Bedeutung ist dabei, dass der Sohn in der Tradition jener „a Deo revelata philosophia“ zugleich „verbum“ und „intellectus“ Gottes ist, was Petrić in seinen weiteren Darlegungen zur Struktur des dreieinigen Urprinzips als die Kennzeichen für das zweite Prinzip betonen wird. Er sagt ausdrücklich, dass er die Lehre Zoroasters von den drei Prinzipien übernimmt und sie anhand eigener Argumente expliziert.

Das aus dem ersten Einen Geborene („Hic primissimi patris filius primogenitus“) ist nämlich „intellectus“, der sich also verstehend zu sich und zum Vater wendet, und bei diesem Verstehen werden alle die Dinge abgesondert, die im ersten Einen noch unabgesondert sind. Dieser „intellectus“ ist das zweite Prinzip der Dinge (Petrić wird sagen: „Das ist dasselbe, das die Kirche den Sohn, die zweite göttliche Person nennt.“). Das eigentliche dieses Geborenen ist, sich dem Vater zuzuwenden und sich in seine Gutheit zu transformieren. Damit wird „die zweite Vernunft“ geboren („Hac geniti in genitorem conversione, et reflexione, alius ex primo generatus intellectus“).²⁵ Das ist das „tertium principium“. „Atque ita tria constituta sunt rerum omnium principia“, beschließt Petrić diese Ausführung.²⁶

Aus dem Einen gehen dann in neun Abstufungen innerhalb der All-Umfassendheit (*universitas*) die „entia“ hervor, die je nach „Nähe und Entfernung“ bezüglich des ersten Prinzips angeordnet sind. Somit geschieht, dass sich das Eine in der All-Umfassendheit (*universitas*) „darlegt“ – und daher kann man bei Petrićs neuer Philosophie über das All-Umfassende (*universitas*) auch im Sinne des Sich-Darlegens der „tota divinitas“ sprechen (die „tota divinitas“ ist - nota bene! - bereits im Untertitel von *Nova de universis philosophia* mit der „universitas“ in Verbindung gebracht).

Dies wäre also in kurzen Zügen die Art und Weise, in der Petrić sein Projekt der *pia philosophia* ausführt. Um daraus einen Schluss über die Einsicht zu ziehen, auf der das gesamte

Gedankengebäude von Petrićs „neuer Philosophie“ beruht, müsste man sich auf die drei Schlüsselmomente seines Projekts konzentrieren, die in einem wesentlichen Zusammenhang zueinander stehen: Das sind die spezifische Auffassung der Erkenntnis, die spezifische Auffassung der göttlichen Offenbarung sowie die Philosophie des Lichts als Voraussetzung der ersten beiden Momente, sofern sich gerade aufgrund der Voraussetzung, dass alles, was ist, nach jenem ursprünglichen Licht (lux) ist – welches selbst unsichtbar, intelligibel ist und nach dem alles primär sichtbar und erscheinungsmäßig ist –, die Möglichkeit ergibt, den Unterschied zwischen „lumen naturale“ und „lumen supranaturale“ aufzuheben (Petrićs Philosophie des Lichts wird im ersten Buch von *Nova de universis philosophia* unter dem Titel *Panaugia* elaboriert).

Um ganz kurz zu resümieren, was für Petrićs Konzeption der Erkenntnis ausschlaggebend ist: Die Erkenntnis ist für Petrić wesentlich eine „coitio quaedam cum suo cognoscibili“. Gemeint ist eine Erkenntnis, die nach Anschauung der Griechen *gnosis* ist; laut Petrić ist dies gleichbedeutend mit *néa génesis*, Neu-geburt, und zugleich *nóesis*. Diese Erkenntnis ist „reditus eius quod prodiit, ad id, unde venit“. Die vernunftmäßige Erkenntnis ist demnach wesentlich ein „Zusammentreffen“ jenes ursprünglichen Lichts einerseits (das sich als Ideen-Einheiten /unitates/ und Lichter in alle Dinge als deren wesenhafte Form ergießt; diese Form des Lichts ist dann auch „claritudo entis“) und des Lichts der Vernunft andererseits, welche als von Licht erschaffene Erkenntnis und dabei das Erkannte erleuchtet. So ist die Erkenntnis auch „collustratio“ (Erleuchtung). Es geht eigentlich um das Eindringen von Licht aus dem Erkennbaren in das Erkennende („luminis a cognoscibili in cognoscens immissio et infusio“)²⁷.

Aufgrund des Gesagten ist bereits annähernd klar, wie sehr eine solche Auffassung der Erkenntnis aufs engste verbunden ist mit einer spezifischen Auffassung der Offenbarung, welche Auffassung wiederum von Petrićs Philosophie des Lichts, wie dieser sie in *Panaugia* dargelegt hat, abhängig ist.

An zwei Stellen von *Panarchia* führt Petrić als den letzten Zweck des Hervorgehens des Seienden aus dem Vater – dem Urprinzip, dem Einen – den Wunsch Gottes an, sich durch alles zu offenbaren, um durch alles erkannt zu werden. Hier greift er wieder auf die Worte des Hermes Trismegistos zurück: „Ob hoc ipsum omnia fecit, ut per omnia ipsum cernas. Hoc bonum ipsum est ipsius Dei, hoc eius virtus, ut ipse appareat per omnia.“²⁸

Mit dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Urprinzip und dem, was ihm gemäß ist, nähert sich Petrić im Grunde jener Konzeption an, wonach die All-Umfassendheit (universitas) „explicatio“ und Selbstoffenbarung des Urprinzips ist, dem gemäß alles ist. In diesem Sinne würde auch die Philosophie selbst eine Art Offenbarung darstellen (in *Panaugia*, I, 1v, wird er betonen: „Die Philosophie ist [...] ein Kind des Lichts“). Ebenso würde auch die christliche Offenbarung nur eine Form der göttlichen Offenbarung darstellen.

Das Wesentliche dieser Einsicht ist gerade, dass sich der Inhalt der christlichen Offenbarung, der als wesentliches Moment auch die Offenbarung durch das Wort, die Vernunft mit einschließt, nicht wesentlich unterscheiden kann von der philosophischen Einsicht in das Wesen des Urprinzips aller Dinge, das sich dieser Einsicht nach notwendig als dreieiniges Prinzip enthüllt. Das Wesentliche der Einsicht liegt in der Tatsache, dass gemäß dem Wort, gemäß der Vernunft die Offenbarung eine

wesentliche Hinwendung zum Menschen, zu seiner Erkenntnis darstellt, ja eine Botschaft geradezu, welche also sinnvoll und der verstandesmäßigen Auffassung zugänglich, da vernunftgemäß ist.

Es ist aber auch klar, dass eine solche Annäherung zwischen der philosophischen Einsicht in das göttliche Prinzip einerseits und (der Theologie) der Offenbarung andererseits bei der Argumentierung, auf der sie sich gründet, notwendig eine spezifische Interpretation des Glaubensinhalts benötigt, ebenso aber auch eine spezifische Konzeption der Philosophie. In der Beweisführung, die die wesentliche Zugänglichkeit des Glaubensinhalts (des Mysteriums) für die philosophische Einsicht offenlegen soll, wird, wie die Ausführungen Petrićs zeigen, dieser Inhalt notwendig des Konkreten, Einmaligen, Geschichtlichen entledigt und in philosophische Kategorien überführt, auf die Ebene der Idee erhoben, und wird so der menschlichen Vernunft nicht nur erreichbar, sondern eignet ihr vielmehr auch wesentlich an. Man kann tatsächlich sagen, dass sich in Petrićs Darlegung des Mysteriums der göttlichen Dreieinigkeit im Sinne des dreieinigen Urprinzips dessen, was ist, das Einmalige völlig verliert (gerade in diesem Einmaligen ist aber dessen Ausschließlichkeit gegenüber allen übrigen Glaubensformen begründet). Dieses Besondere des christlichen Glaubensinhalts erwähnt Petrić nur an zwei Stellen von *Panarchia*, an denen er von Christus und dem Wort als einer historischen Persönlichkeit spricht, welche zugleich den Glaubensinhalt darstellt, um sodann auch Ursprung einer bestimmten Lehre zu sein, die bewiesenermaßen in Form einer ewigen Wahrheit verschiedenen philosophischen und religiösen Traditionen angehört (in Buch IX von *Panarchia*, worin er über die Vertreter jener Tradition spricht, welche das Mysterium der Dreieinigkeit kennt, wird Petrić sagen, dass dies „auch Christus selbst, einer von dreien, lehrte, solange er unter den Menschen weilte“ („Quod et Christus, unus de tribus, cum apud homines esset, docuit“).²⁹

Beim Nachweis der philosophischen Einsehbarkeit des Glaubensinhalts wird, wie bereits gesagt, auch die Philosophie selbst notwendigerweise auf eine ganz bestimmte Weise konzipiert. Es ist nämlich von einer Philosophie die Rede, welche über die verstandesmäßige Erkenntnis hinaus auch eine höhere Einsicht in das Wesen selbst der Philosophie mit einschließt und die also die Selbsterkenntnis darstellt, welche zugleich auch die Erkenntnis des eigenen Ursprungs in der göttlichen Vernunft ist. Den höchsten Ausgangspunkt ihrer selbst identifiziert sie zwar als transzendentes, dem Zugriff des Denkens sich entziehendes Prinzip, das sich dennoch dieser Erkenntnis enthüllt, und zwar in der Vernunft, aus der alles hervorgeht. So strebt also diese Erkenntnis, sofern sie dieses Prinzip gleichzeitig für das Göttliche, für Gott hält, nach ebendiesem Prinzip, erkennt es als ihren Ausgangspunkt und trachtet danach, sich zu vereinigen mit ihm als ihrer Ursache und zugleich als der Wahrheit selbst. Da sie dieses Prinzip erlangen will, trachtet sie nach ihm, um ihr eigenes Wesen zu erfüllen, und dieses Trachten selber nun ist Liebe (was das Eigentliche der Philosophie ist). Gerade diese „höhere“ Form philosophischer Einsicht ist das, was Petrić als etwas im Sinne einer *pia philosophia* Möglichen nachweisen will.

Es ist also offensichtlich, dass Petrić, indem er aufzeigen möchte, dass auch der Glaubensinhalt, das höchste Geheimnis (sogar das Mysterium Trinitatis), der philosophischen Einsicht zugänglich ist, dass er vielmehr noch zu vorchristlicher Zeit den ureigentlichsten Gegenstand der Philosophie darstellte, im Grunde um die Reaffirmierung der Philosophie bemüht ist. Paradox ist

hierbei gerade der Umstand, dass Petrić die Philosophie zu affirmieren sucht, indem er für sie als ihr wesentlich zugehörigen Inhalt beansprucht, was eigentlich das Kriterium zur Trennung der philosophischen und der theologischen Erkenntnis Gottes gewesen war (nämlich die Erkenntnis des Trinitätsmysteriums), und dabei von der Philosophie verlangt, eben eine *pia philosophia* zu sein. Gerade mit einer solchen Philosophie (welche „mittels der Ratio zum Glauben führt“) ist Petrić deklarativ auch um die Erneuerung des Christentums bemüht.

Zusammenfassend könnte man über Petrićs Projekt einer *pia philosophia* feststellen: Petrić will zeigen, dass eine Philosophie möglich ist, die gerade als Philosophie das Mysterium Trinitatis als philosophischen Gegenstand erreichen kann. Er tut dies, indem er sich auf alte Quellen beruft, vornehmlich auf die chaldäische und die hermetische philosophisch-theologische Tradition.

Es ist aber klar, dass eine Philosophie mit dem Anspruch auf einen solchen Denkgegenstand nicht einfach eine neuplatonische Philosophie sein kann, sondern vielmehr eine Philosophie, die *über die Distinktion zwischen Offenbarung und vernunftmäßiger Wahrheitserfassung hinausreicht* und die zugleich als Philosophie des Lichts auf spezifische Weise „*lumen supranaturale*“ und „*lumen naturale*“ als zwei Wege, die Wahrheit zu erkennen, miteinander versöhnt. Dabei wird die christliche Trinitätslehre philosophisch so ausgelegt, dass die Personen der Dreieinigkeit als philosophische Kategorien gedeutet werden (dies gilt insbesondere für die zweite Person, den Sohn, wobei in Anlehnung an die hermetischen Schriften meist von der Vernunft / intellectus als dem zweiten Glied der Triade die Rede ist). Von zentralem Interesse ist nun der Sohn Gottes, der gerade als Vernunft (*mens / intellectus*) und Wort (*verbum*) die göttliche Offenbarung ist. Dies stellt den Kerngedanken der *pia philosophia* dar. Das ist Neuplatonismus, aber mit einem Element, das es weder bei Platon noch bei den meisten neuplatonischen Philosophen gibt (jedenfalls nicht in expliziter Form) – nämlich einem religiösen Moment, das in Bezug steht zum Ursprung aller Dinge, welcher erkannt wurde als das, was Erkenntnis überhaupt erst möglich macht (daher wird in der Renaissance sehr oft statt von der *pia philosophia* von einer „*religio mentis*“ die Rede sein). Demnach wird alles, was ist, so auch das philosophische Streben nach Wahrheit, hineingezogen in ein Verhältnis zum göttlichen Ursprung – dem Einen, das sich durch den Sohn – die Vernunft – offenbart. Aus der Teilnahme jeglicher Vernunft an der göttlichen Vernunft ergibt sich dann die Möglichkeit zur Erkenntnis. Es ist offensichtlich, dass hier als Voraussetzung auch eine spezifische Auffassung von Offenbarung gegenwärtig ist: Gemäß dieser Auffassung wird sowohl der natürliche Erkenntnisweg, d.h. die Vernunft im Rahmen der Offenbarung gesehen, wie auch die gesamte Schöpfung als Offenbarung des transzendenten Urprinzips gesehen wird. Doch im Verhältnis zum Göttlichen ist gerade die Vernunft bzw. das Wort ausschlaggebend. Die Vernunft bzw. das Wort wird als die ursprüngliche Offenbarung des Göttlichen erkannt, und gemäß der Vernunft bzw. dem Wort befindet sich der Mensch in einem Verhältnis zum göttlichen Ursprung aller Dinge. Viele Autoren bezeichnen eine solche Philosophie, die in der Tat ein Spezifikum der Renaissance ist, auch als Theosophie und Gnosis.

Auch bei Petrić zeigt sich, dass die Schriften der *prisca theologia* nicht ausschließlich wegen der Form, in der sich das Wissen über das Göttliche präsentiert (Offenbarung), geachtet wurden, sondern gerade wegen dem zugrunde liegenden Gedanken – dem Gedanken einer „frommen“

Philosophie, der gemäß die rationale Erkenntnis als die Suche nach dem Urprinzip in der Verehrung Gottes als des höchsten Prinzips aller Dinge, so auch ebenderselben Erkenntnis, endet. Dieser Gedanke gründet sich auf der Einsicht, dass das göttliche Licht nur gemäß göttlichem Licht zu sehen ist.

Aus all dem Dargelegten werden auch die *Unterschiede* sichtbar, die zwischen den Konzeptionen der *pia philosophia* bei Ficino und Petrić bestehen. Letzterer ist weitaus radikaler, da er die Lehren der *prisci theologi* zur Voraussetzung der christlichen Glaubenslehre macht (vor allem im chronologischen Sinne), während er nämlich versucht, die Philosophie bezüglich des Glaubensinhalts, welcher zugleich der Inhalt des philosophischen Denkens ist, zu rehabilitieren.

Aus den Schriften beider Philosophen jedoch geht als wesentliches Bestimmungsmerkmal der *pia philosophia* Folgendes hervor:

1) Sowohl die Philosophie als auch die Theologie sind Wege zur Wahrheit, und diese ist Gott; also auch die Philosophie strebt nach der Erkenntnis Gottes – das Ziel der Philosophie ist in der Tat eine „Vergöttlichung“, eine „theiosis“ (nach Ficanos Erkenntnistheorie nämlich liegt die höchste Erkenntnisform in der Kontemplation und in der Vereinigung mit Gott: „*anima nititur Deus fieri*“³⁰; Petrić wiederum betrachtet „*lo indearsi*“ als das Ziel philosophischen Strebens – das Ziel der *pia philosophia* sei, so der Philosoph ausdrücklich, „*hominem Deo similem facere*“).

2) Das Schlüsselmoment bei der Bestimmung der *pia philosophia* ist das Verhältnis zur christlichen Glaubenslehre und zum Gegenstand des Glaubens, d.h. primär zum Mysterium der Dreieinigkeit; jene Philosophen, die die Frage der *pia philosophia* thematisieren, vertreten die Ansicht, dass dies eine Philosophie sei, die es ermögliche, die Wahrheit der Trinität zu erfassen.

3) Die *pia philosophia* ist mehr als eine rationale Einsicht, mehr als eine rationale Ableitung des Beweises von der Existenz Gottes; sie beruft sich auf ihren übernatürlichen Ursprung in Gott, der sich dem Menschen vornehmlich vernunftgemäß offenbart, der erkannt werden möchte. Diese Herkunft der Philosophie bekundet sich in der Form der Revelation, in der die philosophische Einsicht dargelegt wird, sowie im Wesen der Frömmigkeit; hier geht es um die Etablierung eines spezifischen Verhältnisses zum Urprinzip aller Dinge, sofern dieses Gott ist. Sowohl die philosophische Einsicht als auch der Weg des Glaubens sind in paradigmatischer Weise in den Schriften der *prisca theologia* enthalten, weshalb auch die Neuplatoniker der Renaissance diese Texte als Autoritäten erleben und sich auf sie berufen.

Eine solche Philosophiekonzeption setzt außerdem eine spezifische Auffassung von Offenbarung voraus, weshalb auch das vernunftmäßige Vermögen zur Erkenntnis aus dem Offenbarungskontext heraus betrachtet wird. Dies bekundet sich vornehmlich in der Deutung der zweiten Person der Dreieinigkeit – des Gottessohnes als der Vernunft / des Wortes, aufgefasst als der Ursprung göttlicher Offenbarung.

Für uns zählt an dieser Stelle die Tatsache, dass sowohl Ficino als auch Petrić, beide Neuplatoniker der Renaissance, sich auf den philosophischen Spuren von Nicolaus Cusanus bewegen, ihn aber kaum erwähnen (jeweils nur ein Mal, wie es scheint). Dennoch sind viele Elemente der cusanischen Philosophie ganz offensichtlich in den Werken beider Philosophen vorhanden. Wir stellen die Frage: Bezieht sich dies auch auf die *pia philosophia*, d.h., sind vielleicht schon bei

Cusanus Anfänge einer *pia philosophia* nachzuweisen, die die genannten Neuplatoniker später weiterentwickeln werden? Ist der Gedanke der *pia philosophia* bereits in den Schriften von Nikolaus von Kues enthalten?

Nikolaus von Kues und die „*pia philosophia*“

Das Syntagma „*pia philosophia*“ wird von Cusanus nirgendwo ausdrücklich erwähnt. Dennoch können wir seinen Schriften, insbesondere dem Werk *De docta ignorantia*, auf das wir uns hier vornehmlich beziehen, so manches entnehmen, was darauf schließen lässt, ob und in welchem Maße er sich für ein Konzept einsetzte, das die Renaissancephilosophen als *pia philosophia* bezeichnen werden.

Die Frage, ob Nikolaus von Kues die Idee einer frommen Philosophie begründet hat, ist durchaus legitim, schon allein aufgrund seiner Bemühungen, denen er zeit seines Lebens verbunden blieb.

Seit seiner Teilnahme am Basler Konzil (1432–1437) hat er sich intensiv um die Vereinigung von Ost- und Westkirche bemüht. Dies wird zu seinem lebenslangen Anliegen werden und sich in all seinen Schriften niederschlagen, angefangen bei seinem Frühwerk *De concordantia catholica* (1433) bis hin zu *De pace fidei* (1453), worin er zeigt, dass alle Riten trotz ihrer Unterschiede auf einen gemeinsamen Kern aller Religionen, genauer: auf *eine* Religion zu bringen seien („*una religio in diversitate rituum*“). Um dieses Ziel zu verwirklichen, wird er verständlicherweise um eine Deutung des Glaubensinhalts bemüht sein, die für alle gleichermaßen akzeptabel ist. Und dies kann nur eine Deutung sein, bei der im Hinblick auf die Bestimmung des göttlichen Urprinzips und des Ursprungs sämtliche Besonderheiten verschwinden.

Betrachtet man die Entstehung der *pia philosophia* bzw. die Prinzipien ihrer Grundlegung bei den Renaissancephilosophen, welche sie allesamt auf der *prisca theologia* begründen wollen, und vergleicht man dies mit dem cusanischen Gedankengut, kann man Folgendes feststellen: Cusanus kennt einige der *prisci theologi*, vor allem Hermes Trismegistos, auf den er mehrmals zurückgreift; Platon lernt er durch die neuplatonischen Schriften kennen (vornehmlich in der Auslegung des Proklos), aber als *priscus theologus* betrachtet er ihn nicht. Und wenn auch die Lektüre der hermetischen Schriften unzweifelbar Spuren in seiner Philosophie hinterlassen hat (zuma in seiner Anthropologie), so kann man doch nicht sagen, dass diese Tradition in seiner Philosophie jene Rolle spielt, wie es später bei Ficino, Petric und Bruno der Fall sein wird. Vor allem deshalb, weil bei Cusanus eine Genealogisierung der *prisca theologia* noch nicht einmal ansatzweise vorhanden ist (obwohl man bereits aus der Art und Weise, wie er das Gedankengut des Hermes Trismegistos rezipiert, folgern kann, dass er durch den Kontakt mit den byzantinischen Gelehrten „angesteckt“ wurde von dem Gedanken, den Platonismus auf der Grundlage der alten Tradition der *prisca theologia* wiederzubeleben, aber das erforderte eine detailliertere Untersuchung). Vor allem aber bleibt bei Cusanus jeglicher Versuch aus, die mit der Aureole offener Wahrheit verklärte Tradition der *prisca theologia* vor die christliche Überlieferung zu stellen, und sei es auch nur chronologisch.

Ruft man sich bei der Analyse des cusanischen Hauptwerks in Erinnerung, was die *pia philosophia* den Renaissancephilosophen bedeutete (d.h. primär eine zum Ausdruck gebrachte Position, die die philosophische Einsicht in den Inhalt christlichen Glaubens, mehr noch: die Einsicht in das Mysterium der Dreieinigkeit für möglich hält, und zwar über die (neu-)platonische Tradition, in deren Grundlage sich die *prisca theologia* befindet, wobei ein spezifisches Philosophieverständnis im Rahmen einer ebenso spezifischen Auffassung von Offenbarung wirksam ist), so ist Folgendes festzustellen: Bereits das erste Buch von *De docta ignorantia* zeigt, dass Cusanus, ausgehend von der philosophischen Einsicht in die dreifache Strukturiertheit des *maximum absolutum*, sich zu einer Auslegung der christlichen Trinitätslehre aufschwingt. Im Bestreben, die ‚ignorantia‘ ‚docta‘ zu machen, versucht er, dem Leser die Einsicht in das Wesen des Größten (*maximum*) zu vermitteln, von dem wir wissen – wenn es auch der Erkenntnis nicht zugänglich ist –, dass ihm notwendigerweise „das Größte sein“ (*maximum esse*) zueignet – dass es die Einsheit (*unitas*) ist. Pythagoras, dessen Spuren Cusanus befolgt, hat gezeigt, dass diese Einsheit eine dreifache ist. Somit haben wir die Dreiheit in der Einsheit: „*Trinum est unum*“, und: „*Unitas est trinitas*.“ (Cusanus spricht eigentlich von „*tri-unitas*“ und „*uni-trinitas*“; die These von „*trinitas in unitate*“ legt der Philosoph im zehnten Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* dar, das den Titel „*Quomodo intellectus trinitatis in unitate supergreditur omnia*“ trägt.) Dann verknüpft Cusanus die Dreiheit des Größten, Einen und Unendlichen (und das ist die Verbindung von „*unitas*“, „*aequalitas*“ und „*nexus*“) mit der Dreiheit der christlichen Dreieinigkeit und unterstreicht: „*Quod autem sanctissimi nostri doctores unitatem vocaverunt patrem, aequalitatem filium, et conexionem spiritum sanctum, hoc propter quandam similitudinem ad mista caduca fecerunt.*“³¹ Im Folgenden legt er dar, dass die gesamte sichtbare Wirklichkeit dreifaltig strukturiert ist, was sein Abbild in drei „*modi essendi*“: „*materia*“, „*forma*“, und „*nexus*“ findet, und zeigt im ersten und insbesondere im zweiten Buch der genannten Schrift, dass es sich hierbei eigentlich um eine Manifestation des dreifachen (*trinus*) bzw. drei-einigen (*tri-unus*) Gottes handelt. Mittels philosophischer Argumentierung bewegt er sich also von Ausführungen über das „*trinum*“ bzw. „*trinum principium*“ (das als „*unitas*“, „*aequalitas*“ und „*nexus*“ bestimmt wird) hin zu Ausführungen über den Inhalt christlichen Glaubens, was er zunächst als philosophische Lehre dargelegt hat. Somit bestätigt er, dass es hier um die Wahrheit der Vernunft („*intellectus*“) und die Wahrheit des Glaubens („*fides*“) geht. Im dritten Buch von *De docta ignorantia* schließlich wird, im Rahmen der cusanischen Christologie, eine spezifische Sichtweise der Rolle und Bedeutung Jesu Christi zum Ausdruck gebracht. Diese bleibt zwar im Rahmen der Rechtgläubigkeit, trägt in sich jedoch Anzeichen einer für die Renaissance charakteristischen Deutung der Trinitätslehre und Jesu Christi, die in Form einer *pia philosophia* dargelegt ist und auf spezifische Weise gerade die zweite Gottesperson, den Sohn bzw. die Vernunft / das Wort (*intellectus / verbum*), bestimmt.

Nun wollen wir aber näher untersuchen, ob all das Angeführte ausreicht, um bei Nicolaus Cusanus von einer *pia philosophia in jenem Sinne* zu sprechen, wie sie im Falle von Ficino und Petrić gemeint ist.

Die oben angeführten Schlüsselmomente als die für die *pia philosophia* bestimmenden sind im Werk von Nicolaus Cusanus also zweifelsohne vorhanden, wenn auch nur andeutungsweise. Sowohl das erste als auch das zweite Buch von *De docta ignorantia* geben Zeugnis vom Bestreben Cusanus‘,

die ontologische Auslegung zur Voraussetzung für die Einsicht in die christliche Trinitätslehre zu machen. In diesem Zusammenhang ergeben sich einige Fragen. Auch im Mittelalter gibt es nämlich eine ganze Reihe von Theologen und Philosophen, die versuchen, auf philosophischem Wege zu den grundlegenden Wahrheiten des Glaubens vorzudringen (etwa Alanus de Insulis, Raymundus Lullus und schließlich Anselmus, um nur einige der bedeutenderen zu nennen, wobei hervorgehoben werden muss, dass Nicolaus Cusanus in vielerlei Hinsicht an sie anknüpft). Es gilt also zu untersuchen, worin sich diese Versuche unterscheiden von den in der Renaissance unternommenen Bemühungen um die *pia philosophia* (ob es sich überhaupt um dieselbe Intention handelte, ist fraglich). Erst aus diesem Vergleich ergibt sich dann die Grundlage, auf der die spezifischen Merkmale der cusanischen Ausführungen ausgewertet werden können.

Doch allein schon die Frage nach Möglichkeit und Form der Erkenntnis des Göttlichen, wie sie in *De docta ignorantia* aufgeworfen wurde, lässt weitere Fragen folgen. Für die *pia philosophia*, wie sie die Renaissancephilosophen sehen, ist nämlich die Möglichkeit, *auf philosophischem Wege den Inhalt des Glaubens zu erschließen*, von entscheidender Wichtigkeit. Es stellt sich die Frage, wie man in Bezug auf Cusanus überhaupt davon sprechen kann, zieht man die Grundanlagen seiner Philosophie in Betracht. Wie bereits dem Titel seines Hauptwerks (*De docta ignorantia*) zu entnehmen ist – sofern die Betonung auf „*ignorantia*“ liegt –, und weiter dem Text selbst, ist das Höchste, zu dem der Mensch sich in seinem vernunftmäßigen Bestreben aufschwingen kann, die Erkenntnis, dass aus dem Bereich, in dem *magis* und *minus* gelten, aus dem Bereich des Endlichen heraus das absolut Größte (*maximum absolutum*) – Gott nicht erkannt werden kann. Und so kommt er zur These, dass das Erste, das wir erkennen, unsere Unwissenheit (*ignorantia*) ist. Dennoch stellt die gesamte cusanische Philosophie das Bemühen der Vernunft dar, die „*ignorantia*“ „*docta*“ zu machen, genauer: das Bemühen, die These von der Unwissbarkeit des absoluten Maximums (*maximum absolutum*) mittels philosophischer Argumente zu erläutern, denn dies ist das Höchste, wozu der menschliche Intellekt (*intellectus*) in der Lage ist. Davon zeugen insbesondere die Kapitel XI–XXIV des ersten Buches von *De docta ignorantia*, worin Cusanus uns auf spezifische Weise, d.h. symbolisch (*symbolice*), mittels Mathematik, das Verständnis des Größten als Dreieinigkeit nahezubringen versucht. Zunächst stellt er eine Analogie des Größten zum unendlichen Dreieck (*triangulus infinitus*) her, dann zum unendlichen Kreis (*circulus infinitus*) und dann zur unendlichen Kugel (*sphaera infinita*). Die Einsicht in die dreifaltige Strukturiertheit des Gesamten, in die Unendlichkeit des *maximum*, sodann auch in die Trinitätslehre vermittelt uns Cusanus anhand mathematischer Ausführungen. Die Mathematik sei nämlich die zuverlässigste Wissensform im Bereich des Endlichen. Hierbei ist, in Übereinstimmung mit den Wesensmerkmalen der Unwissendheit (welche belehrt ist), die Schlussfolgerung von der Möglichkeit der Erkenntnis am Ende des ersten Buches zweideutig, wie auch der Inhalt des Glaubens auf zweierlei Weise angegangen werden kann. Es sei nämlich daran erinnert, dass Cusanus die apophatische und die kataphatische Zugangsweise gleichermaßen respektiert, d.h., er respektiert sowohl die affirmative als auch die negative Theologie, wobei er Letztere dennoch vorzieht. Es ist also auch bei Cusanus möglich, von „irgendeiner“ Erkenntnis des absoluten Größten, von „irgendeiner“ Erkenntnis Gottes zu sprechen, d.h. einer solchen, die nie ganz genau („*praecise*“) das *maximum absolutum* – Gott erreichen kann.

Um jedoch die Frage beantworten zu können, ob bei Cusanus selbst in Spuren vorhanden ist, was inhaltsgemäß der frommen Philosophie der Renaissancephilosophen entspricht, gilt es vor allem, seine Standpunkte bezüglich Glauben und Vernunft bzw. bezüglich Theologie und Philosophie zu überprüfen.

In diesem Zusammenhang ist besonders das dritte Buch von *De docta ignorantia* und die darin enthaltene Deutung der Dreieinigkeit und Jesu Christi von Interesse.

Es sei kurz daran erinnert, dass in diesem dritten Buch Cusanus mit einer Diskussion über die Dinge des Universums als der Manifestation Gottes beginnt; er spricht ferner von den zwischen *maximum* und *minimum* liegenden Graden, angefangen beim höchsten Genus bis hinunter zum Individuellen (*individua*), welches als Einziges „*actu est*“. Auch hier liegt zunächst eine onto-logische Auslegung zur Ordnung des Universums vor. Dabei stellt eine wesentliche Bestimmung des Gesamten, sofern es die Manifestation Gottes darstellt, die „*contractio*“ dar.

Es folgt die hypothetische Ableitung: „Quapropter, si aliquod dabile foret maximum contractum individuum alicuius speciei, ipsum tale esse illius generis ac speciei plenitudinem necesse esset ut via, forma, ratio atque veritas in plenitudine perfectionis omnium, quae in ipsa specie possibilia forent.“³² Cusanus setzt fort mit einer Darlegung sämtlicher Bedingungen, die diese species erfüllen müsste, um das kontrahierte Größte zu sein. Vor allem wäre dieses *maximum* all das, was in der Möglichkeit dieser species stünde. Dies bedeutete eine Aktualisierung ihrer Vollkommenheit. Zugleich müsste dieses maximum in jedem einzelnen Mitglied der species vorhanden sein. Als ein absolutes könnte es jedoch nicht als bloßes „*contractum*“ bestehen; genauso wenig könnte es einfach nur absolutes maximum sein, da dies allein Gott ist: „Es gibt ja nur ein einziges Größtes...“

Mit dieser Reihe von Schlussfolgerungen, auf der Suche also nach einem Mittleren zwischen dem absolut Größten und dem kontrahiert Größten, gelangt Cusanus zur These, dass allein die menschliche Natur (*humana natura*) dazu fähig ist, dieses maximum zu sein. Anhand einer Reihe von Argumenten wird die Vollkommenheit der Menschennatur gezeigt, da sie über alle Gotteswerke erhoben sei. Die menschliche Natur (*humana natura*) fasst alles in sich zusammen. Kurz formuliert: Der Mensch ist ein Mikrokosmos und stellt daher die Vollkommenheit des Universums dar. Nicht nur ist die menschliche Natur ein Teil des Universums, vielmehr gäbe es ohne sie das Universum erst gar nicht.

Da jedoch nur das Einzelne „*actu est*“, so wäre ein solches Wesen nur in einem einzelnen Menschen wiederzufinden („*Humanitas autem non est nisi contracte in hoc vel illo*“), der als die Vollkommenheit seiner species zugleich auch Gott sein wird.

Auf diese Weise schließt Cusanus auf ein Wesen, das „*absolutum et contractum*“, „*deus et creatura*“ ist, das dergestalt Gott ist, dass es auch Mensch ist, und dergestalt Mensch, dass es auch Gott ist („*ita homo quod deus, et ita deus quod homo*“). Cusanus entwickelt seine Ausgangshypothese weiter und kommt zu dem Schluss: Dieser Mensch, *maximus homo* und *perfectio humanitatis*, wäre Sohn Gottes und das Wort (*verbum*), in dem alles geschaffen wurde, ohne dabei aufzuhören, Mensch zu sein. Dies ist zugleich „*ipsa essendi aequalitas, quae dei filius nominatur...*“ Cusanus spricht nicht länger in der Konditionalform und besteht auf der hypostatischen und persönlichen Vereinigung (*unio*) dieses Menschen mit dem absoluten maximum, der absoluten Macht.

Auf seine metaphysische Darlegung jenes mittleren Wesens, das imstande wäre, zwischen dem absoluten Größten und dem kontrahierten Größten, dem Universum, zu vermitteln, lässt Cusanus – da sich das Wesentliche dieses mittleren Wesens in Jesus Christus realisiert – eine Darlegung über das einfache, konkret-geschichtliche Bestimmende bezüglich der Person Christi folgen. Dies geschieht in den Kapiteln V–XI des dritten Buches von *De docta ignorantia*, die folgende Überschriften tragen: „Quomodo Christus conceptus per spiritum sanctum natus est ex Maria Virgine“, „Mysterium mortis Iesu Christi“, „De mysterio resurrectionis“ usw. In seiner Darlegung verflechten sich philosophische Ausführungen mit der Rede über das einfache, konkret-geschichtlich Bestimmende bezüglich der Person Christi (insbesondere in den Kapiteln, in denen das Mysterium von Geburt, Tod und Auferstehung Jesu Christi bearbeitet wird), was aus der zweifachen Natur Jesu Christi hervorgeht. So verbinden sich bezüglich der Person Christi Qualifikative, die Gegenstand der Philosophie sein können, mit solchen, die Gegenstand des Glaubens sind. Christus ist nämlich „aequalitas omnia essendi“ und zugleich „filius in divinis, qui est media persona“. In ihm ist alles wie im Wort („ut in verbo“). Vom zweideutigen Charakter der Aussagen über Jesus Christus zeugt auch der erste Satz von Kapitel IV des dritten Buches, wo es heißt: „Quoniam quidem ad hoc *indubia* nunc *fide* his talibus *ratiocinationibus* proventi sumus...“ Hierbei betont Cusanus unablässig die Unmöglichkeit, all dies auf dem herkömmlichen Erkenntnisweg zu erfassen. Diese Person kann man nämlich nur „über all unser vernunfthaftes Erfassen“, „in belehrter Unwissenheit“ begreifen.

Nun wollen wir untersuchen, auf welche Weise Nikolaus von Kues die zwei genannten Diskursebenen, d.h. die Rede über das Allgemeine und die Rede über das Konkret-Geschichtliche, miteinander aussöhnt.

Jesus ist „*imago dei invisibilis*“, und in ihm „*condita sunt universa*“, „*visibilia et invisibilia*“. „*Omnia per ipsum et in ipso creata sunt.*“³³ Jesus ist nämlich „*centrum et circumferentia intellectualis naturae*“ und er ist über allem. „*Ipse regnat in caelis illis intellectualibus, cum sit ipsa veritas.*“³⁴ Er ist „*centrum omnium rationabilium spirituum*“. Er ist „*caput et principium omnis rationalis creaturae*“ und „*ipsa ratio maxima, a qua est omnis ratio*“. Er ist ebenso „*lux infinita*“, die alles illuminiert („*quae quidem lux omnia illuminat, ita ut omnia in ipsa luce sint ipsi luci manifestissima*“).³⁵ Er ist das geistige Wort, das aus der göttlichen Vernunft hervorströmt, und diese Vernunft ist die Form aller Formen, die Essenz aller Essenzen. Er ist das Wort, dem gemäß alles in „*esse*“ übergeht. Zugleich ist der Christ auch das unendliche vernunftmäßige Licht, das *die Wahrheit selbst* ist. Zur Wahrheit vordringen heißt also zu Christus vordringen. „Christiformis“ werden bedeutet „*linquere sensibilia*“, das heißt: sich befreien von körperlichen Begierden, um als Mensch „*in carne quasi spiritus*“ zu sein. Dieses Ziel setzt eine Umkehr des Geistes (*conversio spiritus nostri*) voraus, was Cusanus in völlig (neu-)platonischer Manier darstellt. Eine Umkehr bedeutet nämlich, diese Welt zu verlassen (*mundum istum deserere*) und sich gänzlich dem Geistigen, Intelligiblen zuzuwenden. Dieses zu erreichen, wird erst dann möglich, wenn man „für die Welt gestorben ist“. Jesus Christus als die Wahrheit ist „*finis intellectualium desideriorum*“. Da Er die Wahrheit und das Leben ist, wendet sich jener, der sich Ihm zuwendet, der Wahrheit und dem Leben zu. Das menschliche Streben nach Weisheit erfüllt sich in Jesus, denn Jesus ist die Weisheit (*sapientia*), nach der Gott alles erschaffen hat. Das Ziel ist die „*resurrectio*“ des Menschen, damit Vergängliches sich in Unvergängliches, Sinnhaftes in Geistiges

verwandle und damit schließlich „ut totus homo sit suus intellectus, qui est spiritus et corpus verum sit in spiritu absorptum“.³⁶ Jesus Christus ist „incarnata ratio omnium rationum“. Man darf zugleich jedoch nicht vergessen, dass „dieses Wort Leib geworden ist“ („Verbum caro factum“).

Cusanus betont trotzdem, dass „homo per se in finem intellectualium et aeternorum affectuum pervenire non valeret“, denn seine Natur sei auf immer mit der Neigung zu leiblichen Genüssen verbunden. Jesus Christus sei der Einzige, dem es gelungen sei, sich über die menschliche Natur, sich zum Himmlischen und Ewigen zu erheben.

Da Jesus Christus zugleich „maximus homo“, „perfectio humanae naturae“ ist (in Ihm vereinigen sich die Wahrheit des Menschseins und des Gottseins), kann jeder Mensch seine Natur erst durch Jesus Christus verwirklichen.

Der interessanteste Teil der cusanischen Ausführungen bezüglich der pia philosophia kommt im XI. Kapitel, in dem es um die Mysterien des Glaubens („Mysteria fidei“) geht. Hier bestimmt Cusanus das Verhältnis von Glauben und Vernunft. Ausgangspunkt ist die These, dass nach Ansicht der Alten der Glaube die Grundlage jeglichen Verstehens sei („Maiores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus“). Cusanus verweist auf verschiedene Wissensgebiete, in denen der Ausgangspunkt zu Forschungen in der vorbehaltlosen Übernahme bestimmter Grundsätze liegt („quaedam praesupponuntur ut principia prima“) – also in Postulaten, die auf dem Glauben beruhen. Verstehen erfolgt durch Entwicklung dessen, was zu Beginn im Glauben angenommen wurde („Intellectus autem est fidei explicatio“); der Glaube wiederum enthält in sich alles Intelligible („Fides igitur est in se complicans omne intelligibile“). Der vollkommenste Glaube sei die Wahrheit selbst, und das sei Jesus, sagt Nikolaus von Kues.

Der Glaube ist ein Geschenk Gottes. Durch Glauben wird die Vernunft erleuchtet. An dieser Stelle ist wieder der Schlüsselgrundsatz der cusanischen Philosophie wirksam, nämlich die These von der Einsheit, welche die Grundlage aller Dinge bildet. Der Glaube als die Grundlage allen Wissens steht am Anfang. Aus diesem Glauben geht das vernunftmäßige Bestreben hervor, zur Wahrheit zu gelangen. Dieses Bestreben erreicht sein Ziel in Jesus Christus, in der Vollkommenheit der menschlichen, und das heißt vernunftmäßigen Natur. Der Glaube, durch den man die Wahrheit selbst erlangt, befindet sich also auch am Ende des Wegs. Christus als die Wahrheit erlangt man nämlich, wenn die Tätigkeit des Verstandes aussetzt und wir – über jeglichen Verstand erhoben („supra omnem rationem“), in *reinsten Vernunft (simplicissima intellectualitate)* – Ihn, das Wort, durch Glauben erlangen („ibi apprehenditur... ubi accedit fides“). Diese Ansicht stimmt auch mit der cusanischen Grundeinstellung von der „docta ignorantia“ überein. Christus kann nämlich nur *im Dunkeln* mit den Augen der Vernunft gesehen werden, auf dem Wege über-rationaler Einsicht, was im Grunde auch in der Aussage, dass wir nur im Glauben Christ, die Wahrheit erlangen können, zum Ausdruck gebracht wird. Dies kann nur durch eine Umkehr der Vernunft erfolgen, der sich die Sinne dank allergrößtem Glauben unterordnen („Hoc autem cum non fiat nisi per conversionem intellectus, cui sensus oboediant, ad ipsum per fidem maximam...“).

Im Glauben, so Cusanus, wird der Gläubige mit Jesus vereint. So wird am Ende gezeigt, dass das Licht der Wahrheit und das Licht des Glaubens ein und dasselbe Licht sind, das man „im Dunkeln“ (in tenebris) jenseits aller Vernunftkenntnis, aber doch im Glauben an Jesus Christus erlangt.

Aufgrund des Gesagten bleibt folgende Frage offen: Bedeutet all dies, dass nur gläubige Christen die Wahrheit erlangen können, wenn Christus die Wahrheit ist? Aus dem Kontext wird klar, dass Cusanus nicht so denkt, auch wenn er ausdrücklich festhält, dass Ungläubige, die sich nicht zu Christus bekehrt haben, im Dunkeln bleiben (d.h., sie erlangen nicht all die Schätze von Wissen und Weisheit, die in Ihm sind), und wenn er auch die Ansicht vertritt, dass im Kern aller Religionen die Wahrheit des christlichen Glaubens liege. Es heißt wörtlich: „...nullam perfectam religionem homines ad ultimum desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem, deum et hominem, visam, vitam et veritatem.“³⁷ Nach cusanischer Überzeugung befindet sich „in veritate Iesu Christi qua veritas“ eine Lehre, die von allen Menschen einfach als Wahrheit akzeptiert werden könne. Dazu nimmt Cusanus in der Schrift *De pace fidei* ausdrücklich Stellung und sagt: „Quae (sc. veritas) cum sit una, et non possit non capi per omnem liberum intellectum, perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxa.“³⁸ Alle Völker, so der Philosoph, bekämen durch Christus Gottes Segen.

Gerade in der Deutung Jesu Christi zeigt sich am deutlichsten Cusanus' Versuch, den philosophischen und den theologischen Ansatz zu vereinen. Die Erlangung des menschlichen Zieles – die Verwirklichung des Menschen als Vernunftwesens erfolgt nämlich durch Jesus Christus, der die Wahrheit selbst, das Ziel jeglichen Vernunftstrebens ist und zugleich in sich die „perfecta humanitas“ mit dem maximum absolutum, mit Gott vereinigt. In Bezug auf die Erlangung der Wahrheit spricht Cusanus von einem Weg, der jedem Menschen möglich sei – der Verwandlung, der Transformation in ein geistiges Wesen, den idealen Menschen, der durch Jesus Christus verwirklicht werde. Denn Christus ist „salvator et mediator omnium in quo *natura humana, quae est una et per quam omnes homines homines sunt, unitur divinae et immortalis naturae*...“³⁹ Er ist als vollkommenes Menschsein nämlich die Wahrheit eines jeden Menschen, an der alle Menschen teilhaben.

Doch Jesus Christus wird bei Cusanus nie nur im Sinne eines durch philosophische Einsicht erfassbaren Prinzips gedeutet, vielmehr ist in allen Ausführungen über Ihn parallel auch das Einmalig-Geschichtliche gegenwärtig – der Inhalt christlichen Glaubens (mysteria). Daher wirkt es zuweilen etwas befremdlich, wenn Cusanus die Überzeugung vertritt, dass es sich hier (wie auch in der Trinitätslehre) um eine Wahrheit handelt, die von allen akzeptiert werden kann und in der Tat auch von allen akzeptiert wird, ohne dass sie sich dessen bewusst wären (in *De pace fidei* heißt es: „Et haec est illa trinitas quae supra est explanata et per Arabes posita, licet plerique ex ipsis non advertant se trinitatem fateri“).⁴⁰ Es ist jedoch klar, dass Cusanus, während er diese Überzeugung vertritt, diese Wahrheit von der Dreieinigkeit und Jesus Christus als eine höhere Wahrheit versteht, als eine philosophisch zu erschließende Wahrheit, als die Wahrheit des Menschen schlechthin („Ita clare conspicitur *omnes sapientes aliquid trinitatis in unitate attigisse*“).⁴¹

In diesem Zusammenhang lautet seine Schlüsselthese: „Ecce quomodo vos, variarum sectarum *philosophi*, in religione unius Dei quem omnes praesupponitis, in eo quod vos amatores sapientiae profiterimini, concordatis.“⁴² Noch bedeutender ist vielleicht aber folgende These: „Conclusa est igitur in caelo *rationis* concordia religionum...“⁴³

Ungeachtet zahlreicher Probleme, die im Zusammenhang mit der Logos-Christologie auftauchen und die Cusanus während der Niederschrift des dritten Buches von *De docta ignorantia* sicherlich im Blick hat, können wir abschließend konstatieren:

Cusanus geht es primär darum zu zeigen, dass in allen Religionen eine Wahrheit enthalten ist, die auch durch philosophische Einsicht erfasst werden kann. Dieser gemeinsame Kern aller Religionen, diese der Vernunft zugängliche Wahrheit besteht darin, dass Gott sich durch seinen Sohn, durch das Wort (Logos) offenbart. Man darf jedoch nicht außer Acht lassen, welche Art von Einsicht hier gemeint ist. Um eine Wahrheit jenseits aller erscheinungsmäßigen Unterschiede zu erfassen, ist es unabdinglich, sich auf eine höhere, über dem Verstand liegende Betrachtungsebene zu begeben. Im Grunde ist es Gott, der den Menschen zu dieser höheren Einsicht führt, denn durch Gott wird der Mensch dazu angeleitet, nach Wahrheit zu streben (laut Ausführungen im ersten Buch von *De docta ignorantia*). Beim Streben nach der Erkenntnis Gottes handelt es sich also um ein Streben, das Gott selbst in uns hineingepflanzt hat. Sofern dieses Streben die Philosophie ist, so hat auch die Philosophie ihren Ursprung in Gott. Hier geht es also darum zu zeigen, dass auch das rationale Wahrheitsstreben durch göttliches Licht geleitet wird. Gott hat uns Vernunft gegeben, Gott hat in uns das Verlangen verankert, auf bestmögliche Weise das zu sein, was wir sein sollen, d.h. das Verlangen, unseren menschlichen, vor allem aber unseren Vernunftcharakter zu verwirklichen. Gleich zu Anfang von *De docta ignorantia* hebt Cusanus hervor: „Die absolute Wahrheit erhellt das Dunkel unserer Unwissenheit.“ Mit der oben genannten „über dem Verstand liegenden Betrachtungsebene“ ist eine philosophische Einsicht gemeint, bei der die Vernunft, sich selbst erkennend, ihren Ursprung in Gott – in der Wahrheit erkennt. Darum geht es, wenn von einer „höheren Ebene des Philosophierens“ die Rede ist, und genau darauf zielen die Renaissancephilosophen mit ihrer *pia philosophia* ab.

Gerade in der Wahrheit Jesu Christi findet Cusanus den Ausdruck dieser höheren Wahrheit, in der sich der Glaube in gewisser Weise mit vernünftiger Einsicht vereint. Es geht dabei nicht etwa um Cusanus' Versuch, die christliche Glaubenslehre allen anderen als die einzige Wahrheit aufzudrängen. Er hegt jedoch die Überzeugung, dass es sich dabei um die Wahrheit des *Menschen an sich* handelt, und diese Wahrheit könne daher von allen akzeptiert werden.

Ungeachtet der Grundeinstellung von der „belehrten Unwissenheit“ ist in den cusanischen Ausführungen also Folgendes enthalten:

1) der Versuch, durch Verweis auf die dreifaltige Strukturiertheit des maximum absolutum und dann auch des Universums, d.h. der Wirklichkeit zur Einsicht in die Wahrheit der christlichen Glaubenslehre, d.h. in die Trinitätslehre zu führen;

2) eine spezifische Deutung Jesu Christi bezüglich seiner zweifachen Natur und Bedeutung (Vernunft / Wort, Wahrheit – persona in divinis) als „Gegenstand“ sowohl des Glaubens als auch philosophischer Untersuchung;

3) eine Auffassung von Philosophie, die ihren Ursprung in Gott hat, durch den der Mensch über eine Vernunft verfügt, mittels deren ihm das Verlangen nach Vernunftkenntnis gegeben ist; das Ziel dieses Verlangens liegt in Jesus Christus, dem Wort Gottes, durch das alles existiert; in der

Vernunft, an der jede einzelne menschliche Vernunft teilhat, sowie in der Wahrheit selbst; daher endet die Philosophie schließlich im Glauben.

Um jedoch Cusanus' Konzeption richtig einzuschätzen und auszuwerten, muss seine Position mit den Positionen der übrigen Renaissancephilosophen verglichen werden.

Aufgrund all dieser Darlegungen können wir zu folgendem Schluss kommen:

Die Grundidee einer Wahrheit, die sich im Fundament aller Religionen (und Philosophien) befindet und eine spezifische, philosophische Auslegung der christlichen Glaubenslehre sowie eine spezifische Deutung der Offenbarung darstellt – was in der Renaissance als *pia philosophia* in Erscheinung treten wird –, ist im Keim bereits bei Nikolaus von Kues und in seinem Hauptwerk *De docta ignorantia* vorhanden, wenn auch nicht in jener Ausprägung, in der sie sich später bei Ficino, Petrić und auch Giordano Bruno artikulieren wird.

Hinsichtlich der Bestimmung der *pia philosophia* bestehen zwischen den hier besprochenen Philosophen offenkundige Unterschiede, die in erster Linie dadurch bedingt sind, welche Motive ihrer Etablierung zugrunde gelegt werden.

Bei Nikolaus von Kues steht das spezifisch Christliche sicherlich im Vordergrund. Der Philosoph besteht ausdrücklich auf der christlichen Trinitätslehre und Jesus Christus, wenn er auf die eine, allen annehmbare Wahrheit aufmerksam machen möchte. Diese allen annehmbare Wahrheit, auf der die Einheit gründet, vermeint er gerade in dem Besonderen der christlichen Glaubenslehre zu entdecken. Von Kues ist primär daran gelegen, mit philosophischen Argumenten die These von der Einheit zu untermauern – jener Einheit, die über allen Unterschieden zwischen den Religionen und Philosophien steht.

Bei Ficino liegt bereits eine stärkere Betonung auf der Rolle der *prisca theologia* und besonders der Philosophie Platons, die er als mit der christlichen Glaubenslehre übereinstimmend darstellen möchte. Dabei geht es ihm vor allem darum, der christlichen Lehre eine neue Grundlegung gerade in der platonischen Philosophie zu sichern, was vor allem gegen die Gottlosigkeit der Aristoteliker gerichtet ist. Die Betonung liegt jedoch auf der philosophischen Auslegung (wenn es auch um eine „*philosophica religio*“ geht), der die göttliche Vorsehung zu seiner Zeit „eine beherrschende Rolle bezüglich des Glaubensinhalts beschieden hat“. Bei Petrić und dann besonders bei Bruno (der hier nur mit wenigen Worten erwähnt wurde) kommt es zu einer bedeutenden Weiterentwicklung. Bei der Grundlegung der *pia philosophia* räumt Petrić gerade den Schriften der *prisca theologia* als dem Ursprung der Trinitätslehre Vorrang ein; wiederum bei Bruno wird der „christliche“ Rahmen der von ihm verteidigten „*religio mentis*“⁴⁴ vollständig verschwinden. Es ist offenkundig, dass bereits wesentliche Unterschiede bestehen zwischen den Motiven, mit denen die Einführung der *pia philosophia* bei Petrić und Bruno vorangetrieben wird, und jenen Motiven bei Cusanus und Ficino. Erstere wollen nämlich den eigentlichen Gegenstand christlichen Glaubens als Gegenstand philosophischen Denkens darstellen und somit erneut die Gleichberechtigung von Philosophie und Theologie bewirken.

Es stellt sich die Frage, ob es sich bei all den Unterschieden zwischen den besprochenen Philosophen dennoch um ein einheitliches grundlegendes Bestreben handelt, das bei Nikolaus von

Kues seinen Anfang findet. Wir meinen, diese Frage sei zu bejahen, sodass man sagen kann, die Grundidee der pia philosophia ist in der Renaissancephilosophie von Nicolaus Cusanus bis Giordano Bruno gegenwärtig, während bei ihrer Bestimmung Unterschiede auftreten können, je nachdem, auf welchem Aspekt die Betonung liegt.

Wir hoffen, dass aus dem oben Gesagten ersichtlich ist, dass die Renaissancephilosophen gerade durch den Kardinal von Kues zur Weiterentwicklung der Idee der pia philosophia angeregt wurden. Das aufzuzeigen, war das Ziel dieses Textes.

Aus dem Kroatischen von Silvia Sladić

ANMERKUNGEN

- 1 Marsilii Ficini, Opera, I, Phénix Editions, Ivry sur Seine, Cedex, France, 1999 (Reprint Basel 1576), *Epistolarum* lib.I., 668.
- 2 Ficino, Opera I, *Epistolarum*, lib. III, 853.
- 3 Zitiert aus: Ficino, Opera II, *In Plotini epitome*, 1537.
- 4 Auf die Bedeutung der sog. Hermetischen Schriften, die auf Hermes Trismegistos zurückgehen sollen, verwiesen in der zweiten Hälfte des 20. Jh. insbesondere P. O. Kristeller und eine Gruppe italienischer Philosophiehistoriker unter der Leitung von E. Garin (C. Vasoli, P. Rossi, P. Zambelli); im angelsächsischen Raum beschäftigten sich insbesondere F. A. Yates, D. P. Walker und W. Shumaker mit diesen Werken und ihren Auswirkungen. Die bedeutendsten Ausgaben der Schriften in jüngerer Zeit sind: *Corpus hermeticum*, in 4 Bänden, hrsg. von A. D. Nock und A. J. Festugiere, Paris 1945–1954, und *Hermetica. The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, hrsg. und ins Engl. übertragen von W. Scott, Oxford 1924.
- 5 Ficino, Opera, I, *Theologia platonica*, 268.
- 6 Ibid.
- 7 Ficino, Opera, II, 166.
- 8 Ficino, Opera I, die Schriften *De lumine* und *De sole*.
- 9 Ficino, Op. cit., *Theologia Platonica*, 320.
- 10 Ficino, Opera II, *In Plotini Epitomae*, 1537.
- 11 Ficino, Opera I, *Epistolarum lib.* VIII, I, 872. Ficino sagt über die Peripatetiker: „Nunc vero in Plotini libris similiter laboramus, huic operi nos... divinitus destinati, ut hac Theologia in lucem prodeunte et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare, et Peripatetici, id est Philosophi omnes admoneantur non esse de religione tanque de anilibus fabulis sentiendum. Totis enim terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum divisus est sectas, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aequae tollunt.“
- 12 Frane Petrić (lat. Patritius, auch Patricius, ital. Patrizzi), am 25. April 1529 in Cres (Kroatien) geboren, studierte in Italien (Venedig, Padua), wo er auch seine bekanntesten Werke veröffentlichte. Im Jahr 1553 war es zuerst *La città felice*, dann folgten 1560 *Della storia dieci dialoghi* und 1562 *Della retorica dieci dialoghi*. Im Jahr 1571 veröffentlichte er Band I seiner *Discussiones peripateticae* (alle vier Bände wurden erst 1581 in Basel publiziert). Für eine kurze Zeit hatte er auch in Ingolstadt studiert (1545/1546). 1577 erhielt er den Lehrstuhl für platonische Philosophie an der Universität in Ferrara, wo er bis 1592 blieb. In Ferrara brachte er seine Werke *Della poetica la deca istoriale*, *Della poetica la deca disputata* und *Della nuova geometria* heraus. In Ferrara erschien 1591 auch die erste Ausgabe von *Nova de universis philosophia P. I– IX*. Petrić war Mitglied verschiedener italienischen Akademien. 1593 erschien eine Neuausgabe von *Nova de universis philosophia* in Venedig. Das Buch geriet 1592 auf den Index librorum prohibitorum. Als Reaktionen darauf entstanden die Schriften *Emendatio Francisci Patricii in libros suos novae philosophiae*, *Apologia ad censuram* sowie

Declaratio in quaedam novae suae philosophiae loca obscuriora. Doch wurden Teile von *Nova de universis philosophia* vernichtet.

Im Jahr 1592 ging Petrić nach Rom, um an der Sapienza den Lehrstuhl für platonische Philosophie zu übernehmen. Er starb 1597 in Rom. Zu Lebzeiten hatte er zahlreiche Polemiken mit den bedeutendsten Intellektuellen unter seinen Zeitgenossen so wie Telesius, Tasso, Angeluttus und Mazzoni geführt. Im Jahr 1979 wurde auf der kroatischen Adriainsel Cres ein internationales Symposium über Frane Petrić veranstaltet, und seitdem werden in Kroatien erneut intensive Forschungen über Leben und Schaffen dieses Renaissanephilosophen betrieben.

In jüngerer Zeit sind in Kroatien drei Monografien über Petrić erschienen: Mihaela Girardi-Karšulin, *Filozofska misao Frane Petrića* [Das philosophische Denken von Frane Petrić], Zagreb 1988; Ljerka Schiffler, *Frane Petrić/Franciscus Patricius*, Zagreb 1997; Erna Banić-Pajnić, *Petrićev put* [Petrićs Weg], Zagreb 2001. In Deutschland erschienen ausführlichere Texte über Petrić von R. Blum (in: *Philosophen der Renaissance*, WBG, Darmstadt 1999) und Thomas Leinkauf, der mehrere Artikel über Petriću (Patrizi) verfasste.

Im Gardez! Verlag in Sankt Augustin wurde im Buch *Die kroatische Philosophie im europäischen Kontext* (2003) auch ein Artikel über Petrić von Mihaela Girardi-Karšulin („Frane Petrić“) publiziert.

13 Der Einfluss M. Ficinos auf Petrić (den dieser in seinen Schriften auch ausdrücklich erwähnt) wird in der patricianischen Platon-Auslegung am deutlichsten (vgl. Anhang zu *Nova de universis philosophia* aus dem Jahre 1591).

14 Petrićs Hauptwerk *Nova de universis philosophia* erschien 1591 zum ersten Mal in Ferrara, sodann 1593 in Venedig; eine zweisprachige Ausgabe (Lateinisch-Kroatisch), die dem Wortlaut der Ferrara-Ausgabe folgt, wurde 1979 in Zagreb herausgebracht. Die hier zitierten Textstellen aus *Nova de universis philosophia* erschien (weiter NUPh) stützen sich auf diese Zagreber Edition.

15 Sämtliche Zitate aus der Widmung an Papst Gregor XIV. in NUPh.

16 Bei seinen Versuchen, die Mohammedaner von der Wahrheit der christlichen Glaubenslehre zu „überzeugen“, folgt Petrić den Bestrebungen des Nikolaus von Kues. Dieser wiederum unternimmt dasselbe auf den Spuren einiger früherer Versuche, vor allem jener von Raymundus Lullus.

17 Petrić, Widmung in NUPh.

18 Petrić, NUPh, Panarchia, IX, 20.

19 Petrić, NUPh, Widmung, Kursiv: E. B. P.

20 Ibid.

21 Petrić, NUPh, Panarchia, VIII, 17.

22 Op. cit., IX,18; Kursiv: E. B. P.

23 Op. cit., IX, 19.

24 Op. cit., VIII, 19.

25 Op. cit., X, 22.

26 Op. cit., X, 22v.

27 Op. cit., XV, 31v.

28 Op. cit., XX, 43v.

29 Op. cit., IX, 19r.

30 Ficino, Opera I, *Theologia platonica*, 305.

31 *De docta ignorantia*, I, IX, 26, zitiert nach der Ausgabe: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Werke, De docta ignorantia/Die belehrte Unwissenheit*, Bd. I, Felix Meiner, Hamburg 2002.

32 DI, III, II, 191.

33 Op. cit., IV, 203.

34 Op. cit., III, VIII, 232.

35 Op. cit., III, IX, 233.

36 Op. cit., III, X, 242.

37 Op. cit., III, VIII, 229.

38 *De pace fidei*, III, 8, Kursiv von E. B. P., zitiert nach der Ausgabe: Nikola Kuzanski, *O miru među religijama*, lateinisch.-kroatisch, übersetzt von Mile Babić, Sarajevo 2005; Lateinisch nach der Ausgabe: *De pace fidei*, Nicolai de Cusa Opera omnia, hrsg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. VII, R. Klibansky und H. Bascour, Felix Meiner, Hamburg 1959.

39 Op. cit., XIII, 43.

40 Op. cit., IX, 26.

41 Op. cit., X, 279.

42 Op. cit., V, 15; Kursiv: E. B. P.

43 Op. cit., XIX, 68.

44 Zur Religionsphilosophie von Cusanus und Bruno siehe: Heidemarie Grunewald, *Die Religionsphilosophie des Nikolaus Cusanus und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno*, N. G. Elwert Verlag, Marburg/Lahn 1970.