

## Die Sonne als Sprössling des Guten – das Schicksal eines platonischen Gleichnisses im Renaissance-Neuplatonismus (bei Marsilio Ficino)

Erna Banić-Pajnić

Institut für Philosophie, Zagreb

Marsilio Ficino, der im 15. Jahrhundert fast sämtliche Schriften Platons ins Lateinische übersetzt hat, gilt als einer jener Renaissance-Philosophen, die wesentlich zur Hervorhebung der Mittelstellung der Sonne beigetragen haben. Die zahlreichen der Sonne und dem Licht gewidmeten Stellen in seinem Gesamtwerk zeigen, dass dies schon von einem frühen Brief aus dem Jahre 1454 (*Quaestio de luce*) bis zu den kleineren Schriften *De sole* und *De lumine* aus dem Jahr 1493 zu den dominanten Themen seines philosophischen Denkens gehört. Dadurch bringt man ihn notwendig in Verbindung mit dem heliozentrischen Modell des Weltalls und den in seiner Zeit entstehenden, neuen kosmologischen Theorien. Daraus ergibt sich die Frage: Woher bekommt Ficino den Anstoß für seine Thematisierung der Sonne und des Lichtes?

Mit den Themen Licht und Sonne beschäftigt er sich, wie erwähnt, schon in einem aus dem Jahre 1454 stammenden Brief, viel früher also, als seine Plato-Übersetzungen entstanden sind.<sup>1</sup> Außerdem konnte er die Inspiration für seine Schriften über dieses Thema auch in den sog. *Hermetischen Schriften* (*Corpus hermeticum* und *Asclepius*) finden, die Hermes Trismegistos zugeschrieben werden und die Ficino im Auftrag von Cosimo Medici 1463 übersetzt hat (die Schriften wurden 1471 veröffentlicht).<sup>2</sup>

Es ist aber eine Tatsache, dass gerade die Plato-Interpretation den Stützpfeiler seiner Philosophie ausmacht. Im Zusammenhang mit seiner Thematisierung der

---

<sup>1</sup> Die Übersetzung der meisten Plato-Dialoge fertigte er bis 1469 an. Die Übersetzungen wurden 1484 veröffentlicht.

<sup>2</sup> Die so genannten *Hermetischen Schriften* (*Corpus hermeticum* und *Asclepius* mit von Stobaeus gesammelten Fragmenten), dem legendären Hermes Trismegistos zugeschrieben, wurden 1924 in Oxford veröffentlicht (hrsg. v. W. Scott: *Hermetica*) sowie zwischen 1945 und 1954 in Paris (hrsg. von Festugière-Nock).

Sonne und des Lichtes ist Folgendes hervorzuheben: Die Einsicht in Ficinos Werke zeigt, dass er Platos Gleichnis des Guten und der Sonne (Buch VI der *Politeia*) in fast allen seinen Werken bringt und dass wir es auch am Anfang von *De sole* finden, einer ausdrücklich der Sonne gewidmeten Schrift. Das bisher Gesagte berechtigt uns zu folgender Frage:

Macht die Philosophie Platos oder genauer: der Vergleich des Guten mit der Sonne im Buch VI der *Politeia* tatsächlich den Ausgangspunkt für Ficinos Interesse an der Sonne aus, in dem er die Grundinspiration für seine Standpunkte über die Sonne und das Licht findet, die in seinen diesem Thema gewidmeten Schriften dargelegt sind? Außerdem stellt sich die Frage: Kann man aufgrund der ermittelten Bedeutung des platonischen Gleichnisses im Rahmen der Philosophie Ficinos und seiner in der Plato-Interpretation begründeten Hervorhebung der Rolle der Sonne von einem Einfluss der Philosophie Platos auf die Transformation des Weltbildes im 16. Jahrhundert und die Formulierung neuer kosmologischer Theorien sprechen – dank der Plato-Rezeption durch Ficino? Bisher ist nämlich zur Genüge auf den Einfluss hingewiesen worden, den Ficino auf G. Bruno und dessen Rezeption der kopernikanischen Theorie ausgeübt hat, ferner auf seinen unmittelbaren Einfluss auf Kopernikus, aber auch auf Galilei, um nur die wichtigsten Repräsentanten der neuen wissenschaftlichen Theorien zu erwähnen.<sup>3</sup>

Anhand einer Analyse seiner Standpunkte zu diesem Thema werden wir zugleich die wesentlichen Merkmale seiner Interpretation des platonischen Denkens aufweisen, wodurch diese als Impuls zur Gestaltung neuer Theorien wirken konnte.

Im Zusammenhang mit dem Thema Sonne sind die explizit diesem Thema gewidmeten, wenig umfangreichen Schriften Ficinos *De sole* und *De lumine* sicherlich die wichtigsten. Da aber die Plato-Kommentare vor diesen Schriften

---

<sup>3</sup> Zu Ficinos Einfluss auf Giordano Bruno vgl.: Dilwyn Knox, »Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth«, in: *Bruniana and Campanelliana* 5, 1999, S. 333–366.

Zu Ficinos Einfluss auf Galileo vgl.: Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution*, Cambridge, Massachusetts and London, renewed edition 1957, and James Hankins, »Galileo, Ficino and Renaissance Platonism«, in: J. Kraye and M. W. F. Stone, *Humanism and Early Modern Philosophy*, London 2000.

Zu seinem Einfluss auf Kopernikus vgl.: E. Rybka, »The Influence of the Cracow Intellectual Climate at the End of the Fifteenth Century upon the Origin of the Heliocentric System«, in: *Vistas in Astronomy*, ed. A. Beer, Oxford-Pergamon 1967, Bd. 9, S. 165–169.

Zu seinem Einfluss auf Michelangelo vgl.: V. Shremplin-Evangelidis, »Sun-Symbolism and Cosmology in Michelangelo's Last Judgment«, in: *Sixteenth Century Journal* 21/1990, S. 607–643.

entstanden sind, werde ich zuerst das für diese Kommentare Bestimmende darstellen. Dabei will ich mich hauptsächlich auf Ficinos Kommentare der Bücher VI und VII der *Politeia* konzentrieren sowie auf die in seinem Hauptwerk *Theologia platonica* dargestellten Gedanken, danach aber auch auf die Kommentare der übrigen Plato-Dialoge.

Die Rede Platos über das Gute aus dem VI. Buch der *Politeia* möchte ich stichwortartig angeben: 1) Die höchste Lehre ist diejenige über die Idee des Guten, die wir nicht ausreichend kennen (*Politeia* 505a). 2) Die Sonne ist der Sprössling des Guten (506e). 3) Das Gute gebiert die Sonne, sein *analogon*. 4) Die Sonne ist der himmlische Gott. Dann folgt ein Gleichnis: Was in der Gedankenwelt für die Vernunft und ihre Gegenstände das Gute bedeutet, das ist in der sichtbaren Welt für das Sehen und die sichtbaren Gegenstände die Sonne (508c). Es ist also Platos Absicht, durch das Gleichnis zur näheren Bestimmung des Guten selbst zu kommen.

Wie ist Ficinos Einstellung dazu? Gerade dieses Gleichnis wiederholt er in fast allen seinen Werken. Da es sich um ein Gleichnis handelt, ist es klar, dass sämtliche Bestimmungen eines seiner Glieder auf andere Glieder angewandt werden können. Hier interessiert uns vor allem, aus welchen Gründen Ficino am erwähnten Gleichnis interessiert ist und auf welchem seiner Glieder der Akzent bei seiner Interpretation liegt.

Im Kommentar des Buches VI der *Politeia* betont Ficino, dass Plato die Sonne als das Bild (*imago*) der Idee des Guten in der sichtbaren Welt betrachtet. Zugleich aber hebt er hervor, dass Plato noch vor der sichtbaren Sonne eine in der unsichtbaren Welt existierende Sonne denkt: »Verum ante hunc, quem videmus Solem, Plato alterum in mundo cogitat invisibili, imaginem Dei Patris primam, verumque filium. Ideo filios dixit boni, ut super visibilem hunc imaginariumque filium posses invisibilem et archetypum contemplari.«<sup>4</sup> Plato folgend nennt er diesen ersten Sohn auch einen archetypischen. In *Theologia platonica* ist es »ipsum intelligibile«, und im Timäus-Kommentar »divinum intellectum«. In diesem Zusammenhang weist Ficino auf die Interpretationen *einiger* Platoniker hin, die den Vater und den Sohn als zwei

---

<sup>4</sup> *Marsilii Ficini Opera* II, Phoenix Editions, Ivry sur Seine Cédex, Faksimile der Ausgabe aus dem Jahre 1576, Bd. II, S. 1408.

Substanzen gedeutet haben, was man im Sinne des Arianismus verstehen kann. Er führt das Beispiel des Platonikers Julians und sein Buch über die Sonne an.

Aus dem Kommentar des VI. Buches der *Politeia* geht also klar hervor, mit welchem Problem sich Ficino bei der Interpretation des platonischen Gleichnisses hinsichtlich der für die christliche Lehre wichtigen Implikationen der These von der Geburt des Sohnes durch das Gute selbst auseinandersetzt. Dass sich Ficino dieses Problems völlig bewusst ist, wird aus dem Timäus-Kommentar klar, wo er – das Verhältnis zwischen der platonischen Philosophie und der christlichen Theologie klärend – gerade im Zusammenhang mit der Aussage über Vater und Sohn betont: »Quem quidem divinum intellectum nominant (sc. platonici) non ipsum bonum, sed optimum boni filium. Quem si unius cum primo substantiae esse intelligamus, Platonem Christianae theologiae magis conciliabimus, sed caeteri Platonis interpretes reclamabunt.«<sup>5</sup>

Das Gute wird bei Ficino vor allem mit Gott bzw. mit Gott-Vater gleichgesetzt. Auf diese Weise geht er in fast allen seinen Kommentaren vor, indem er von »bonum sive deum« spricht. Sodann übersetzt er Platos *ekgonos* als *filiius*. Ferner führt er die Begriffe des ersten und des zweiten Sohns ein, wobei die sichtbare Sonne erst der zweite Sohn ist, genauer: das Bild (*imago*) der Idee des Guten. Die Doppeldeutigkeit der Auslegung Ficanos geht aber primär aus der Bestimmung der Sonne als Bild und Sohn hervor. Das Grundproblem bei der Deutung des platonischen Gleichnisses bleibt auch für Ficino die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Sichtbaren und dem Intelligiblen.

In Ficanos Deutung der Auffassung des Guten selbst bei Plato kommt der These über die Transzendenz der Idee des Guten oder des Guten selbst eine Schlüsselfunktion zu, was in Syntagmen anschaulich wird, in denen das Gute als »super intellectum«, »super ens«, »super essentiam et intelligibile«, »superessentialis unitas bonitasque« bezeichnet wird (nachzulesen in den Kommentaren zu den *Briefen*, zu *Parmenides*, *Philebos*, zum *Symposion* sowie in der *Theologia platonica*).

An vielen Stellen bezeichnet er das Gute auch als »ipsum unum«, »unum simpliciter«, woran man den Einfluss der neuplatonischen Interpretation ablesen

---

<sup>5</sup> *Opera omnia* II, »In Timaeum«, S. 1442.

kann. Gerade auf den Spuren dieser Tradition deutet Ficino die platonische Bestimmung des Guten ambivalent: Es ist nämlich außerhalb von allem und in allem, »primum bonum est super omnia et in omnibus«<sup>6</sup>.

Da bei Plato das Gute »super scientiam« und »super veritatem« ist, folgt daraus die Unerkennbarkeit des höchsten Guten bzw. Gottes, obwohl es »lumen intelligibile« ist. (In *Theologia platonica* betont er: »Bonum vero respicere nunquam possumus.«<sup>7</sup>) Ficino betont auch, dass man bei Plato »nur analog von der Idee des Guten sprechen kann«. Aber schon im Kommentar des VI. Buchs der *Politeia*, wo am Ende (540b) die Kenntnis der Idee des Guten als Bedingung für richtiges Handeln vonseiten der Bürger im Staat vorausgesetzt wird, hebt Ficino hervor, dass man das Gute selbst ohne göttliches Licht, ohne göttliche Eingebung (»absque divina inspiratione«) nicht erkennen kann. Plato zufolge ist es also möglich, das Gute, Gott zu erkennen, wenn die Vernunft selbst göttlich wird, wenn »mens ipsa facta sit deus«.

Stellung nehmend zu der im VII. Buch der *Politeia* dargestellten Methode Platons betont er zugleich, dass Plato in diesem Buch die Methode der Steigerung zum Guten selbst schildert, und zwar »non docendo« (»divina doceri non possunt«), »sed purgando et convertendo«, d.h. durch die Läuterung falscher Meinungen und durch die Abkehr von den sinnlichen Formen. Die Thematisierung der Sonne und des Lichtes geschieht gerade, um diesen Weg der Konversion zu beschreiben.

Die Schlüsselstelle für das Verständnis seiner Deutung des platonischen Gleichnisses findet man im Kommentar des VII. Buches der *Politeia*: So wie das Sehen sich zur Sonne als zum höchsten Sichtbaren verhält, so verhält sich auch die Vernunft zum höchsten Licht des Intelligiblen, zu Gott. So wie die Sonne das Auge, das Sehvermögen und den Akt des Sehens hervorbringt, so gebiert Gott die Vernunft und gibt ihr Auffassungs- und Tatvermögen: »Atque quemadmodum se habet visus ad visibile summum, id est Solem, sic intellectum ad summum intelligibile lumen, scilicet Deum se habere. Ergo sicut Sol generat oculum et generando vim videndi largitur, et genito actum videndi continue praestat, sic Deus et intellectum creat, creandoque intelligendi vim praebet et creato continue actum intelligendi.«<sup>8</sup> Gerade

---

<sup>6</sup> *Opera* II, »In Philebum«, S. 1241.

<sup>7</sup> *Opera* I, »Theologia platonica«, S. 91.

<sup>8</sup> *Opera* II, »In dialogum septimum de iusto, epitome«, S. 1411.

das so nach der Formel »quemadmodum ... sic« dargestellte Gleichnis findet man in fast allen Werken Ficinos, ja sogar in seinen kleinen, der Sonne und dem Licht gewidmeten Schriften. Daraus könnte man schließen: Bei der Darlegung des platonischen Gleichnisses besteht Ficino im Grunde auf der Analogie, wonach auf einer Seite das Gute als das Prinzip des Unsichtbaren, Intelligiblen und auf der anderen die Sonne als das Prinzip des Sichtbaren steht.

Aber schon in den Kommentaren gibt es auch Anzeichen für eine andere Deutung des platonischen Denkens. Im Kommentar des VII. Buches der *Politeia* betont Ficino, sich auf den Platoniker Julian berufend, dass man von drei Sonnen sprechen kann: der göttlichen, der himmlischen und der weltlichen, sowie von drei Lichtarten: dem göttlichen, dem vernünftigen und dem sichtbaren Licht. Diese werden dann in ein hierarchisches Verhältnis zueinander gebracht.

Das geht schon klar aus dem Kommentar des VI. Buches hervor, wo Ficino explicite von zwei Sonnen spricht (einer sichtbaren und einer unsichtbaren Sonne) als von zwei Söhnen. Dabei unterscheidet er eigentlich drei Sonnen: die göttliche, die er als »Sol solis« und als »Deus pater« (später auch als »Pater luminum«) bestimmt; die unsichtbare Sonne, die »primus filius dei« ist, und letztlich die sichtbare Sonne, die der zweite Sohn Gottes – das Bild der unsichtbaren Sonne ist.

Dass es hier nicht ausschließlich um den Parallelismus des Sichtbaren und des Intelligiblen geht, sondern auch um eine Abstufung beziehungsweise um die Einrichtung einer hierarchischen Abfolge, wird auch aus der folgenden Aussage klar: »Ab hoc utique uno bonoque, super omnem essentiam eminente, Plato in *Parmenide*, et *Sophista* omnes entium deducit gradus.« Im Zusammenhang mit der sichtbaren Sonne besteht Ficino immer wieder auf ihrer vollkommenen Abhängigkeit von der unsichtbaren Sonne bzw. vom Guten selbst. Im Kommentar des *Philebos* betont er, dass es auch das Sehen der Dinge ohne das eine einzige und sich in alles ergießende Licht nicht gäbe!<sup>9</sup> Das hierarchische Verhältnis kommt laut Ficino so zustande, dass jede niedrigere Stufe aus der höheren hervorgeht (profluens), und so fließt jeder sichtbare Lichtstrahl aus dem unsichtbaren hervor.

---

<sup>9</sup> *Opera* II, »In Philebum«, S. 14.

Eine solche Plato-Deutung steht in engstem Zusammenhang mit Ficinos Verständnis von der Methode der platonischen Philosophie. Dies wird am Kommentar des *Parmenides* am deutlichsten ablesbar, wo er betont, dass Plato sich auf zwei Wegen zum Guten selbst erhebt: »per comparationes quidem in *Republica*, per negationes autem in *Parmenide*«. Sodann hebt er hinsichtlich der Gleichnisse hervor: »Comparationes enim ex similitudine rerum, ad primum infusa bonitate ducuntur.« Wenn er über »negationes« oder »via negativa« spricht, beruft er sich auf Dionysios Areopagita.

Im Kommentar des VII. Buches der *Politeia* spricht er von zwei Wegen bei Plato (»duobus more Platonico modis«): vom Weg des Aufstiegs und vom Weg des Abstiegs (»ascensus« und »descensus«). »Utitur autem Plato naturali peritia in descensu potius, quam ascensu, quemadmodum in *Timaeo* et *Philebo*, atque *Parmenide*, et alibi saepe docet. In descensu enim per divinas naturalium causas, naturalia vult principalia demonstrari. In ascensu vero per anxiam naturalium curam, tanquam a divinis valde remotam, divertere ab illis animam putat potius, quam convertere.«<sup>10</sup>

Dabei ist es höchst interessant zu sehen, dass Ficino sämtliche Schriften Platons als ein einheitliches Ganzes betrachtet, in dem Plato die Untersuchung der Natur mit der des Göttlichen zu verbinden versucht.<sup>11</sup>

In der stufenweisen Darstellung des Seienden und dann auch des Lichtes spielt im Grunde das Licht die Schlüsselrolle und die Rolle des Vermittlers.

Im Unterschied zu Plato wird bei Ficino das Licht-Phänomen extensiv behandelt.

Für ihn ist nämlich das Licht das dem Guten selbst Ähnlichste. Die Natur des Guten ist nämlich »diffundere se per omnia«, was auch für das Licht bestimmend ist. Darüber hinaus ist auch für das Licht bestimmend, »omnia facere atque omnia demonstrare«.

---

<sup>10</sup> *Opera* II, »In dialogum septimum de iusto«, S. 1411.

<sup>11</sup> *Opera* II, »In Timaeum«, S. 1438: »Neque iniuria divinitatem simul naturamque copulat. Natura enim divinitatis est instrumentum« ... »Idcirco *In Parmenide*, dum de divinis agit, interim descendit ad naturalia; et in *Timaeo* naturam tractans, surgit saepius in divina.«

Gerade aus der Licht-Bestimmung kann man die wichtigen Thesen Ficinos über das Wesen des Verhältnisses zwischen der Sonne und dem Guten ableiten. Die Natur des Lichtes stellt Ficino extensiv im Kommentar des VII. Buches der *Politeia* dar, wo er hervorhebt, dass das Licht unkörperlich ist, weil es sich augenblicklich überall ausbreitet und in alles eindringt. Dann beschreibt er sehr ausführlich die Art und Weise, wie die Sonne durch Licht und Wärme auf die niedrigere Welt einwirkt, und betont, dass sie durch Wärme auf körperliche Eigenschaften einwirkt, durch Licht aber »rerum imagines spiritales« überträgt.

Kurz gefasst, kann man bezüglich Ficinos Deutung der platonischen Dialoge über Sonne und Licht sagen, dass er versucht, bei der Analogie des Guten und der Sonne zu bleiben. Dabei ist die Tendenz der Stufung beziehungsweise der Deutung ihres Verhältnisses im Sinne einer hierarchischen Ordnung stark gegenwärtig.

Gleichzeitig aber finden wir in seiner Plato-Deutung auch den Satz von der zirkelhaften Verfasstheit des Seienden, und zwar in seinem *Symposion*-Kommentar. Dort hebt er hervor: »Centrum Deus est omnium, quia sic est in omnibus, ut cuique rei interior sit, quam ipsamet sibi.«<sup>12</sup> Gott als Zentrum – als die Mitte von allem – ist von vier konzentrischen Zirkeln umgeben: Vernunft, Seele, Natur und Materie. Dabei wird die Gegenwart Gottes – der Mitte – in allem sowie die Teilnahme von allem an dieser Mitte betont, die das Gute selbst ist, also auch die Gegenwart des unsichtbaren Lichtes im sichtbaren. Gerade im *Symposion*-Kommentar wird klar, dass wir über die sichtbare Sonne bzw. das sichtbare Licht auf das Unsichtbare verwiesen sind. Zum göttlichen Licht kann man ja gar nicht »sine huius manifestae lucis comparatione« gelangen.

Es ist von Bedeutung, dass aufgrund des Vergleichs des Guten und der Sonne die These über die metaphysische Zentralität Gottes/des Guten auf die Sonne – das Prinzip der sichtbaren Welt – übertragen wird. Einer pseudohermetischen Aussage (»Deus est circulus spiritalis, cuius centrum est ubique circumferentia nusquam«) folgend, behauptet Ficino, dass Gott »rex in medio civitatis« und die Sonne »rex in medio planetarum« ist. In sie hat Gott seinen Altar gelegt (»In sole igitur, id est, in *tertia mediaque rerum essentia* Deus posuit tabernaculum suum. Tabernaculum

---

<sup>12</sup> *Opera* I, »Theologia platonica«, S. 403.



inquam, virtutis suae frequentius demonstrandae.«<sup>13</sup>). Hierbei ist das Hervorheben der Sonne als des »dritten und mittleren Wesens der Dinge« von Bedeutung.

Die eigenen Gedanken Ficinos über Sonne und Licht kann man seinen Schriften *De sole* und *De lumine*, die ausdrücklich diesem Thema gewidmet sind, entnehmen.

Schon am Anfang von *De sole* erwähnt er den Vergleich des Guten mit der Sonne bei Plato als »mysterium illud Platonicum«, »ubi Solem ad ipsum Deum artificiosissime comparat«. Er betont, dass nach pythagoreischer Anweisung gerade die vergleichende Methode dem erörterten Thema, d.h. dem Aufstieg zum Guten selbst, am angemessensten ist. Bezüglich seines Ansatzes betont er: »Librum hunc allegoricum et anagogicum esse potius quam dogmaticum.« Da geht es nämlich um »mysteriis divinis«, denen kein systematischer, sondern eher ein apollinischer und dichterischer Zugang angemessen ist.

Die im Zusammenhang mit der Sonnenproblematik in *De sole* aufgestellten Hauptthesen betreffen in der Tat mehr das Licht als die Sonne selbst. In einer anderen, hauptsächlich astrologischen Abhandlung, in der die Auswirkungen der Sonne auf die sichtbare Welt thematisiert werden, behauptet er, dass die Sonne »omniformes virtutes«, die sie in diese sichtbare Welt ergießt, enthält (»Ex quo perspicue coniectare licet tot saltem soli virtutes inesse quot stellae in caelis existunt«)<sup>14</sup>. Er gibt ausführlich die Modi an, in denen die Sonne auf alles sowohl in der niedrigeren als auch in der höheren Welt einwirkt. Insbesondere wirkt sich ihre Tätigkeit auf das menschliche Leben aus, vor allem auf die Gesundheit der Menschen (»Profecto per radios Jovis semper usquequaquam diffusos, lumen Solis proprium ad salutem hominum maxime temperatur«)<sup>15</sup>.

Das Verhältnis zwischen der unsichtbaren und der himmlischen, sichtbaren Sonne bestimmend, hebt Ficino hervor: Die himmlische Sonne ist »vicarius Dei«, durch die sich alle Güter Gottes, des höchsten Guten, in die niedrigere Welt ergießen. Als die in unserer Welt der göttlichen Trinität ähnlichste (»in una namque Solis substantia tria quandam inter se distincta sunt pariter et unita«<sup>16</sup>), beinhaltet die Sonne

---

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> *Opera I*, »De sole«, S. 969.

<sup>15</sup> Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, Ed. Basileae, 1532, S.131.

<sup>16</sup> *Opera I*, »De sole«, S. 973.

Dreifaches: natürliche, unseren Sinnen verborgene Fruchtbarkeit, dieser Fruchtbarkeit entstammendes sichtbares Licht und am Ende Erwärmungskraft (calefactoria virtus). »Sol sensibilis« »generat, vegetat, movet, regenerat, fovet« durch Licht und Wärme (lumine et calore). Sie gestaltet alles und richtet es auf das Höhere. Die Sonne ist »generator atque moderator omnium«, und deshalb: »Solem omnes vel tanquam summum Deum suppliciter adorarent vel saltem divinitus missum minime dubitantes.«<sup>17</sup> Die Glorifizierung der Sonne gipfelt in der Äußerung: »Sol vero maxime Deum ipsum tibi significare potest.«

Bei seiner Bestimmung der Sonnenstellung beruft sich Ficino auf die Astronomen und auf die Autorität der alten Weisen, die die Sonne, welche »rex caelestium«, »himmlischer König« ist, »in medium caelum posuerunt«. Dabei hebt er hervor, dass die Sonne zuerst im mittleren Himmel erschaffen wurde (»Sol primo creatus est in medio caelo«<sup>18</sup>). Im *Symposion*-Kommentar wird sie als »Mitte des Alls« bezeichnet. Die These von der Zentralität der Sonne wird mit folgender Äußerung bekräftigt: »Wie die Sonne, das Herz der Welt, in ihrem Laufe das Licht ausstrahlt... so setzt das Herz unseres Körpers... das in seiner Nähe befindliche Blut in Bewegung.«<sup>19</sup>

Aus der These über die Zentralität der Sonne im metaphysischen Sinne konnte dann leicht die These über ihre Mittelstellung im kosmologischen Sinne abgeleitet werden.

Unangenehme Implikationen der These von der Sonne als »summus Deus« versucht Ficino durch den Hinweis zu neutralisieren, dass »solem non esse adorandum tanquam rerum omnium auctorem«. Dann betont er ausdrücklich, dass »diese Sonne« (hunc solem) auch kein Prinzip des Alls (principium universi) ist. Das Prinzip ist nämlich weder der Körper noch die Vernunft oder Seele, sondern etwas, das weit darüber liegt, und die himmlische Sonne »longissime distat« von diesem Prinzip. Sogar das Licht besitzt die Sonne nicht an sich, sondern durch Gott, das höchste Gut.

Trotz alledem schließt Ficino seine Schrift mit der Feststellung: »Caeterum quamvis sol ab auctore mundi longissime distet, caelestia tamen omnia ad Solem unicum qua rectorem in caelo mensuramque divinitus redactam videntur, ut hinc prorsus

---

<sup>17</sup> *Opera* I, »De sole«, S. 974.

<sup>18</sup> Ebd., S. 971.

<sup>19</sup> *Opera*, »In convivium Platonis«, Oratio septima, c. IV, S. 1357.

admoneremur, ut omnia quae in caelo sunt, et sub caelo et super caelum, ad unum cunctorum principium similiter referri, considerantes tandem hoc ipsum ea observerantia veneremur, quae caelestia solem.«<sup>20</sup>

Hier haben wir immer noch die Unterscheidung zwischen dem Prinzip von allem und der *sichtbaren himmlischen Sonne*. Die Sonne als »rector« und »mensura« weist nur auf einen unsichtbaren Grund von allem hin. Wenn er aber im I. Kapitel *De lumine*, in dem er die Natur des Lichtes hinterfragt, von den Sinnen »gradatim« zum unsichtbaren, göttlichen Licht voranschreitet, wobei er das Licht »in deo, in angelo, in ratione, in spiritu, in corpore«<sup>21</sup> unterscheidet, wird es klar, dass man hier auch von einer hierarchischen Lichtordnung reden kann. Ficino spricht ausdrücklich vom »gradus luminum«.

Diese Stufen unterscheidet er auch terminologisch als *lux, lumen, radius*, und *flamma*, welche er als *lumen densum* bezeichnet<sup>22</sup>.

Daraus schließt er, dass das Licht in Wirklichkeit das Allesverbindende (*vinculum universi*) ist, wobei eine Definition des Lichtes bisher niemand gegeben hat (»Quid sit lumen, nullus absolute definit«). Da man es nicht definieren kann, lässt sich paradoxerweise sagen, »nihil clarius quam lumen ac Deus, nihil obscurius«, und »sicut bonum et notissimum est omnium et pariter ignotissimum«<sup>23</sup>. Das Licht ist an sich etwas Geistiges, Unkörperliches, mit der Seele und den Engeln Verwandtes. Obwohl es überall ist, erscheint es uns und wird sichtbar nur dort, wo etwas dicht ist und Widerstand leistet. Das, was wir als Mannigfaltigkeit sehen, ist nichts anderes als Licht.

Auch erkennen wir in der Tat alles erst durch das göttliche Licht. Es ist eigentlich »principium cognitionis«. Das Licht selbst können wir aber nicht erkennen.

Am Ende schließt Ficino fast mit einer Licht-Hymne. So ist das Licht in den Sternen »risus caeli«, »das Lachen des Himmels«! Es ist das Bild der überhimmlischen

---

<sup>20</sup> *Opera I*, »De sole«, S. 975.

<sup>21</sup> *Opera I*, »De lumine«, S. 983.

<sup>22</sup> Im *Timaeus*-Kommentar unterscheidet er sechs Stufen des Lichts: solis substantia, lux substantialis, splendor in lumine calor, generatio caloris flagrantia coalescens, welchen die sechs Stufen des Seienden entsprechen: bonitas, unitas, mundus intelligibilis, anima mundi, natura, mundus corporeus.

<sup>23</sup> *Opera I*, »De lumine«, S. 977.

Freude (laetitia), die alles gebiert! Das in allem gegenwärtige Licht erlebt jeder abhängig von seiner Natur (»Sicut lucem visibilem non percipit nisi lux aliqua visibilis, nec intelligibilem nisi lux quedam intellectualis, ita neque substantialem distinctam sempiternam nisi lux substantialia distincta sempiterna«<sup>24</sup>). Und Gott ist »lumen immensum in seipso consistens... Fons ille vitae in cuius lumine (ut ait David) videmus lumen.« Gott ist also das in sich bestehende Licht, in dessen Licht wir das Licht sehen. Und »Solem enim non nisi Solis lumine cernimus«! Das Licht wird gleichsam als sichtbare Gottheit gesehen, durch die sich Gott offenbart und durch die er die Kreatur zu sich zurückführt.

Es scheint, dass für Ficino die These über die Einheitlichkeit des Lichtes, das sich auf verschiedenen Ebenen in unterschiedlichen Weisen manifestiert und unterschiedlich erlebt wird, die Schlüsselrolle spielt. In seinem Dionysius-Kommentar spricht er von einer »catena aurea« der Lichter, von einer »series luminum partim visibilium partim invisibilium«. Die ontologischen Ebenen korrelieren dabei mit den Ebenen des Erkennens beziehungsweise mit den Sichtweisen<sup>25</sup>. Von seinen Überlegungen über die Sonne und das Licht in *De sole* und *De lumine* könnte man zusammenfassend sagen:

Durch die Betonung der Kontinuität der Lichter von der unsichtbaren und unerkennbaren Quelle der Lichter bis zum sichtbaren Licht haben wir einerseits als eine Konstante den Vergleich zwischen der ontologischen hierarchischen Reihe und der Reihe der Sonnen/Lichter. Andererseits wird die Sonne/das Licht zum Glied dieser ontologischen Reihe, da sie/es als Manifestation des Göttlichen bestimmt wird. Die Sonne ist nämlich die Helferin Gottes beim Gebären, indem sie »sensibilia omnia sensusque collustrat et vegetat et format et ad supera convertit«.

---

<sup>24</sup> Ebd., S. 984.

<sup>25</sup> Auf Platos VI. Buch der *Politeia* hinweisend, betont Ficino: »Wie die Sonne, das Höchste in der körperlichen Welt, die Farben und die Formen in den Körpern produziert, gleichzeitig den Augen die Sehkraft schenkend um sehen zu können, so in der höheren Welt das Gute (als Prinzip)« (»species rerum mentesque omnes suo procreat lumine«). Mit demselben Licht gebiert und illuminiert es die Ideen in den Sachen und die »mentes«, die diese Ideen sehen können. So ermöglicht es die Erkenntnis und das Wissen (cognitionem et scientiam), »dum illustratas mentes cum rebus illuminatis coniungit«, *Opera* II, S. 1232.

Die Standpunkte Ficinos zum Verhältnis zwischen der Sonne und dem Guten haben einige Interpreten als ambivalent bezeichnet<sup>26</sup>, was man dann auch auf seine Auffassung der Möglichkeit des Erkennens anwenden könnte: Einerseits ist das Gute selbst, Gott, unerkennbar und unaussprechlich, andererseits aber beleuchtet es sich selbst und ist die Quelle der Klarheit und der Erkennbarkeit («Etenim Deus seipsum lucens, perspicitiae luminisque fons, cuius lumine et cuius lumen dumtaxat mentis perspicitiae perspicit»<sup>27</sup>).

Ficinos Bestehen auf der Einheitlichkeit des Lichtes ist dennoch klar erkennbar, wobei sich das Sichtbare und das Unsichtbare als Stufen eines Lichtes unterscheiden. Er betont aber die Bedeutung gerade der sichtbaren Sonne als des Ortes der Konversion von der sichtbaren zur unsichtbaren Sonne – zum Guten selbst. Diese »conversio« ist in der Tat eine »comparatio« (und wird als »conversio omnium ad primum« bestimmt). Aber auch die »conversio« geschieht erst durch die Güte des Höchsten. Somit wirkt also die Thematisierung der Sonne zugunsten einer Methode. Damit wird auch die Möglichkeit des Erreichens des höchsten Guten affirmiert, die aus der Natur des Guten selbst hervorgeht; es ist nämlich das Licht. Der Schwerpunkt liegt für Ficino auf dem Licht selbst als einem Garanten der Einheitlichkeit des Sichtbaren und des Unsichtbaren. Das Licht ist das, was das Irdische mit dem Himmlischen versöhnt (conciat). Die Betonung der Einheitlichkeit des Lichtes ermöglicht gleichzeitig die Einsicht in die Kontinuität von *lumen naturale* und *lumen supernaturale*.

Aus dem Gesagten geht hervor: Angesichts seiner Thematisierung der Sonne und des Lichtes in *De sole* und in *De lumine* bemerkt man eine Verlagerung des Interesses vom Guten selbst zur Sonne als dem Bild des Guten und als dem Herrn der sichtbaren Welt, zugleich auch zum Interesse für die Sonneneinwirkung auf die irdische Welt. Dieses Interesse lässt sich hier jedoch immer noch aus dem Kontext einer ontotheologischen Diskussion erkennen.

---

<sup>26</sup> Vgl. z.B.: A. Rabassini, »La concezione del Sole secondo Marsilio Ficino. Note sul *Liber del Sole*«, in: *Momus* 7/8, 1997, S. 115–133.

<sup>27</sup> *Opera* I, »De lumine«, S. 982.

Im Zusammenhang mit der Sonnendeutung geschehen in der Zeit Ficinos bedeutende Veränderungen. Man fragt sich: In welchem Maß hat Ficino zu diesem Prozess beigetragen?

Zweifelsohne wirkte seine Betonung der Rolle, die die Sonne als der Schöpfer und der Verwalter von allem in der sichtbaren Welt spielt, sowie die Betonung der Mittelstellung der Sonne zwischen den Planeten (was nicht notwendig Heliozentrismus impliziert) anregend. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass er durch seine Diskussion über die geokinetischen Theorien auf G. Brunos Kopernikus-Rezeption und auf Kopernikus selbst Einfluss ausgeübt hat.

Anregungen für seine Thesen über die Sonne und über das Licht konnte er ganz gewiss auch in einigen anderen Traditionen finden, mit denen er vertraut war, so z.B. in den schon erwähnten *Hermetischen Schriften*<sup>28</sup>. Die Tatsache aber, dass der platonische Vergleich des Guten und der Sonne fast in allen seinen Schriften präsent ist, spricht dafür, dass Ficino gerade in dieser Philosophie Anhaltspunkte für seine Thematisierung der Sonne gefunden hat. Demzufolge kann man von einem Einfluss sprechen, den die platonische Philosophie, gerade durch ihre Rezeption bei Ficino, auf den in seiner Zeit beginnenden Prozess der Transformation des Weltbildes ausgeübt hat.

---

<sup>28</sup> In diesem Zusammenhang sollte man folgende Auszüge aus den *Hermetischen Schriften* beachten: »Ipse sol non tam magnitudine quam divinitate ceteras stellas inluminat, secundum etenim deum hunc cred, o Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana inlustrantem animalia, sive animantia, sive inanimantia« (*Asclepius* 29, S. 336, nach der Ausgabe Nock-Festugière, Paris 1973). Im 18. Kapitel des *Corpus hermeticum* heißt es: »Deswegen ist Gott der Vater (pater) aller Dinge und die Sonne der Schöpfer (demiourgos).« Die Sonne – Demiurg – ist der Ausdruck des Guten in der sichtbaren Welt. Um sie herum laufen acht Sphären, die von ihm abhängig sind. Und schließlich: »...weil die Sonne in der Mitte der Welt loziert ist, die Welt als die Krone tragend, sichert sie, wie ein guter Fahrer, das Gleichgewicht der Kutsche der Welt und bindet sie an sich, damit sie keinen unordentlichen Lauf nimmt. Und die Zügel sind Leben, Seele, Geist/Atem, Unsterblichkeit und Gebären...« (Bd. II, Traktat XVI, Kap. 9 aus der oben genannten Ausgabe).