

Lutz Bergemann

Ficino, Cudworth, Mosheim

Transformation, transformiertes Wissen und Grenzen dieses Wissens

1 Transformation als Konzept von Wissen in Bewegung und der Ausbreitung von Wissen

Natur und Natureinsicht entstehen zugleich, wie Antike und Antikenkenntniß; denn man irrt sehr, wenn man glaubt, daß es Antiken giebt. Erst jetzt fängt die Antike an zu entstehen. Sie wird unter den Augen und der Seele des Künstlers. Die Reste des Alterthums sind nur die specifischen Reize zur Bildung der Antike.¹

Im Anschluss an dieses Novalis-Fragment formuliert Hartmut Böhme die zentrale Annahme des Transformationskonzepts des SFB 644: „Die Antike ist keine feststehende Entität, sondern „Antike“ und „Antikenkenntniß“ bringen sich gegenseitig hervor. Dies ist mit der Formel von der ‚produktiven Wechselseitigkeit‘ oder der ‚beidseitigen Permeabilität‘ von ‚Antike‘ und ‚Transformation der Antike‘ gemeint.“² Derart betrachtet werden antike Referenzobjekte in einer Transformation zu einem Reservoir von Möglichkeiten, die ihre jeweilige Aktualität und spezifische Form bzw. Wirksamkeit erst im gebrauchenden Zugriff späterer Zeiten bekommen. Das heißt – nochmals mit Hartmut Böhme gesprochen –, dass „Transformationen also Dynamiken der kulturellen Produktion [generieren], in denen immer auch das verändert wird, was der Transformation vorausliegt, worauf sie sich reflexiv bezieht und was erst im Laufe der Transformation erzeugt und spezifiziert wird.“³ D. h. „im Akt der Aneignung – der Transformation – wird nicht nur die Aufnahmekultur modifiziert, sondern insbesondere auch die Referenzkultur konstruiert“⁴ – und das ist im vorliegenden Fall die Antike in Form von antiken Texten und den in ihnen vorgestellten philosophischen Inhalten; aber auch von Traditionen, vorausliegenden kulturellen Konstruktionen, Artefakten etc.

Das produktive Wechselspiel, die wechselseitig produktive Verschränkung von *Modifikation* des Aufnahmebereichs, in dem sich die Transformation vollzieht, und

1 Novalis: Frg. Über Goethe, 1798/99 zitiert bei HARTMUT BÖHME: Einladung zur Transformation. In: Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. Hgg. von HARTMUT BÖHME u. a. München 2011, S. 12–13.

2 BÖHME: Einladung (wie Anm. 1), S. 13.

3 BÖHME: Einladung (wie Anm. 1), S. 11.

4 LUTZ BERGEMANN u. a.: Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. In: Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. Hgg. von HARTMUT BÖHME u. a. München 2011, S. 39.

Konstruktion des Referenzbereichs, also der antiken Objekte, macht im Transformationskonzept des SFB 644 das zentrale Moment aus und wird als *Allelopoiese* bezeichnet.⁵ Transformationen sind somit zu verstehen als „bipolare Konstruktionsprozesse [kultureller Inhalte], in denen die beiden Pole [der Referenzkultur, also z. B. der Antike, und der Kultur des Aufnahmebereichs, z. B. die der Renaissance] einander, im Sinne einer kulturellen Selbstdeutung/-positionierung, wechselseitig konstituieren und konturieren.“⁶ D. h. das, was Antike sein kann, wird in der Bezugnahme auf die Antike *hervorgebracht*, es wird nicht primär *freigelegt* oder *nachvollzogen*, was ‚die‘ Antike in Wirklichkeit gewesen ist.

Aufbauend auf diesem Konzept kulturellen Wandels untersucht die Transformationsanalyse kulturelle Wandlungsprozesse, in denen Agenten/Akteure eines Aufnahmebereichs derart auf einen Referenzbereich/-objekt Bezug nehmen und diesen oder dieses in Gebrauch nehmen, dass dieser Referenzbereich/dieses Referenzobjekt in der aneignenden Bezug- oder In-Gebrauch-Nahme allererst auf eine spezifische Weise hervorgebracht, konstruiert und konturiert wird. Es geht dabei in der Transformationsanalyse grundsätzlich um die differenzierte Beschreibung dieser Generierungs-, Konstruktions- und Konturierungsprozesse, ihre historische Einbettung und ihre Wirkungen sowohl im Aufnahmebereich wie auch auf den Referenzbereich. Mit Blick auf die Wirkungen im Referenzbereich ist also die leitende Frage: Was für eine Antike entsteht im Vollzug der jeweiligen Aneignung? Damit zusammenhängend werden in diesem Analysekontext ebenfalls folgende Punkte thematisiert: Warum kommt es zu solchen Prozessen? Welche Aspekte und Formen weisen diese In-Gebrauch-Nahmen auf? Stehen sie in einer beobachtbaren historischen Kontinuität oder Tradition? Wie stehen sie im ‚Strom der Überlieferung‘? Welchen Geltungskriterien unterliegen sie im jeweiligen Aufnahmebereich?

Als Hilfsmittel zur Beschreibung der retroaktiven Praktiken des ‚Zurecht-Machens‘ der Antike in ihrer Wirkung sowohl auf die Antike als auch auf den jeweiligen Aufnahmebereich und zur Erfassung der daraus resultierenden Umwandlungs- und Aneignungsprozesse verfügt die Transformationsanalyse über verschiedene „Transformationstypen“, die dazu dienen, die „vielfältigen historischen Realisierungsformen von Transformationen“ differenziert in den Blick zu nehmen und so der geschichtlichen Bedingtheit jeder Transformation gerecht werden zu können.⁷

In diesen Untersuchungskontexten lässt sich ebenfalls beschreiben, dass und wie durch Transformationen neues Wissen, neue Interpretationen etc. entstehen. Die ‚kulturelle Reichweite‘ dieser, in den jeweiligen Transformationsprozessen hervorgebrachten, zum Teil innovativen ‚Phänomene‘ gerät dann in den Blick, wenn man die Frage nach der Geschichte und dem Wandel von transformationsspezifischen Geltungsansprüchen

⁵ Vgl. BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 39.

⁶ BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 43.

⁷ Dazu BÖHME: Einladung (wie Anm. 1), S. 23–26 und BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 7.

stellt. An Veränderungen von Geltungsansprüchen lassen sich nämlich Begrenzungen und ihre Begründungen ablesen, die immer auch die Frage nach der Reichweite des jeweiligen Antikengebrauchs implizieren, sodass sich gegebenenfalls ‚spezifische Elemente‘ einer Antikentransformation nicht oder nicht länger ‚flächig‘ verbreiten – wobei ‚flächig‘ hier in einem umfassenden Sinn verstanden werden soll. Derartige Transformationsbegrenzungen könnte man eventuell auch mit einem aus der Soziologie entlehnten Begriff als ‚Transformationsbarrieren‘⁸ bezeichnen.

Dieses Phänomenbündel aus allelopoietischem Transformationsprozess, Innovation und Reichweitenbegrenzung einer Antikentransformation soll im Folgenden am Beispiel von Ficinos Umgang mit der antiken Philosophie und Religion sowie der nachfolgenden Rezeption dieses Umgangs durch die Cambridge Platonists⁹ und der Kritik an den Cambridge Platonists durch den deutschen Kirchenhistoriker Johann Lorenz Mosheim (1694–1755) skizzenhaft erläutert werden.

2 Ficinos Antikenaneignung in «De Amore»

In der Widmung eines seiner berühmtesten Werke – «De Amore»¹⁰, dem Kommentar zu Platons Dialog «Symposion», legitimiert Ficino seine kommentierende und übersetzerische Tätigkeit folgendermaßen:

Um uns auf den rechten Weg, den wir verfehlt, zurückzuleiten, begeisterte die hochehrhabene Liebe der göttlichen Vorsehung im Altertum in Griechenland eine Frau von höchster Reinheit, die Priesterin Diotima genannt. [...] Platon, [...], der frömmste aller Philosophen, verfaßte sogleich darüber ein Buch zum Heile der Griechen. Ich habe zum Heile der Lateiner Platons Schrift aus der griechischen Sprache in die lateinische übersetzt und ermuntert von unserem erlauchten Lorenzo de Medici die Geheimnisse, welche in dem Buch am schwersten zu verstehen waren, ausgelegt. Damit aber diese heilbringende Manna, welche der Diotima einst vom Himmel herabgesandt ward, recht vielen ein leichtzugängliches Gemeingut werde, habe ich diese platonischen Geheimnisse zusammen mit meiner Auslegung aus der lateinischen in die toskanische Sprache übertragen. [alle Hervorhebungen L. B.] (DA, S. 6–9)

8 Dazu BÖHME: Einladung (wie Anm. 1), S. 32. Diese Barrieren bilden demgemäß ab, was an Transformationsaktivität in einem Diskurs, einer Konstellation möglich ist und was im selben Rahmen oder nach Veränderung oder Verschiebung des Rahmens nicht mehr geduldet wird.

9 Zu den *Cambridge Platonists* und ihrer Philosophie siehe ERNST CASSIRER: Individuum und Kosmos in der Renaissance. Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Hamburg 2002 (ursprüngl. 1926/1932), S. 256–343; THOMAS LEINKAUF: Die Cambridge Platonists. In: Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hgg. von CHRISTOPH HORN u. a. Stuttgart/Weimar 2009, S. 463–474.

10 Allen Übersetzungen und Zitaten aus dem Lateinischen liegt folgende zweisprachige Ausgabe zugrunde: Marsilio Ficino: Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Hg. und eingeleitet von PAUL RICHARD BLUM. Übers. von KARL PAUL HASSE. Hamburg 2004. Im Folgenden wird diese Ausgabe abgekürzt mit DA. Seitenzahlen beziehen sich auf die Seitenzählung dieser Ausgabe.

Dass Ficino die Priesterin Diotima, eine literarische Gestalt aus dem Platonischen Dialog selbst, zugleich als ‚Instrument‘ der gnadenvollen sowie liebenden göttlichen, die Zeiten umgreifenden Vorsehung einführt und als alttestamentliche Prophetin stilisiert (DA, S. 9: ihr wird Manna zuteil), die ihn und seine Zeitgenossen *auf den rechten Weg* zurückführen soll, wobei Ficino selbst als Übersetzer und Kommentator an dieser göttlichen Heilwirkung ebenfalls mitwirkt, lässt sich transformationsanalytisch folgendermaßen beschreiben: Ficino steht damit zur Antike erkennbar im Modus der ‚projektiven Identifikation‘, also in einer Einstellung großer Nähe, aus der heraus er seine eigenen Überzeugungen durch antike Positionen bezeugt *und* autorisiert sieht.¹¹ Damit wird für Ficino ‚Antike‘ zum Resonanzboden eigener Bedürfnisse und Überzeugungen. Diese Einstellung lässt sich auf eine Prämisse und Annahme zurückführen, für die es ihrerseits Vorläufer im spätantiken Neuplatonismus und bei den Kirchenvätern gibt: Es handelt sich um die Überzeugung, dass das Christentum als monotheistische Religion, die mit einem vermittelten Wirken Gottes in der Welt rechnet, und die „fromme“, heidnische antike Philosophie im Zentrum einer primordialen, zeitlos und zeitübergreifend gültigen, göttlichen Offenbarungswahrheit inhaltlich konvergieren.¹² Die derart dem eigenen Umgang mit der Antike zugrunde gelegte zeitliche Indifferenz ermöglicht es dann, Elemente der eigenen Kultur mit denen der Antike zu verschmelzen, sodass innovative Konfigurationen entstehen können,¹³ wie z. B. im Falle von DA die Konzeptionierung des *amor mutuus* als privilegiertem ‚Zugang‘ zu Gott – wobei Gott in seiner Funktion als neuplatonischem ersten Prinzip zugleich eine christliche Form der Liebe zum Geschöpflichen mit soteriologischer Relevanz zugeschrieben wird.

Dabei wird dieser Konzeptionierung sowohl Geltung als Interpretation des antiken Textes zugeschrieben¹⁴ als auch ein anagogischer Wert für die eigene Gegenwart zuerkannt (DA, S. 9, Z. 24–28; S. 369, 7–14), d. h. die Lesenden sollen *aktuell* aus der Lektüre ‚Heil erfahren‘.¹⁵ Schon an diesem Phänomen lässt sich Transformation

11 Vgl. die Feststellung bei MICHAEL J. B. ALLEN: Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation. Florenz 1998, S. 7: „Ficino is claiming that providence had supplied the ancients with philosophy, had chosen Plato to perfect that philosophy, and had now ordained Ficino himself to revive it, thus representing the whole course of Platonism itself as providential.“

12 Dazu u. a. detailliert ALLEN: Synoptic Art (wie Anm. 11), S. 11–49.

13 In der Transformationsanalyse wird dieser Typ des transformierenden und schöpferischen Antikegebrauchs als „Hybridisierung“ beschrieben, siehe BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 50. Bei Hybridisierungen kommt es zu einem eigentümlichen Ineinander-Blenden der verschiedenen Zeit- und Kultur-/Bedeutungshorizonte und damit auch zu Aufhebungen verschiedener Grenzen und Differenzierungen. Die Hybridisierung tritt in Ficinios Platonkommentaren entsprechend auf als Christianisierung der Inhalte der antik-paganen Philosophie, siehe WOLFGANG SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino. Hildesheim 2000, S. 26–28.

14 Hier in Form der Auslegung der Pausanias-Rede, der Aristophanes- und der Diotima-Rede.

15 SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 60: „Der Kommentar erschöpft sich jedoch nicht darin, die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung aufzuhellen, sondern seine eigentliche Aufgabe hat er erst dann erfüllt, wenn der Leser daraus Heil erfährt.“

als bipolarer Konstruktionsprozess erkennen, in dem sowohl ein spezifischer antiker Sinn generiert wird als auch eine Modifikation des eigenen Aufnahmebereichs stattfindet bzw. stattfinden soll und beansprucht wird.

Ficino ermöglicht sich dieses Vorgehen durch eine spezifische Hermeneutik und Auslegepraxis, die er durch den besonderen Status der Wahrheit, um die es ihm geht, legitimiert. Bereits in der Widmung (DA, S. 9, Z. 6–7 und 10–11) klingt dieses Verfahren an: Die von Diotima offenbarten göttlichen Wahrheiten finden sich nämlich für Ficino in Platons Dialog nicht direkt und ‚unverschleiert‘ dargestellt, sondern in Form von „Geheimnissen“, die es zu deuten gilt. Glücklicherweise wähnt sich Ficino im Besitz des Schlüssels, der es ihm ermöglicht, diese „Geheimnisse“ zu *entschlüsseln*:

Es ist eine Tatsache, dass eine gewisse fromme Philosophie gewissermaßen sowohl bei den Persern unter Zoroaster wie bei den Ägyptern unter Hermes geboren wurde und, sich von beiden her vereinigend, hierauf bei den Thrakern unter Orpheus und Aglaophemus genährt wurde und bald auch unter Pythagoras bei den Griechen und Italern heranwuchs, um schließlich aber von dem göttlichen Platon in Athen vollendet zu werden. Es war Brauch der alten Theologen, die göttlichen Geheimnisse sowohl mit mathematischen Zahlen und Figuren wie mit dichterischem Schmuck zu verschleiern, damit sie nicht, von irgendjemandem in die Öffentlichkeit getragen, entweiht werden. Plotin schließlich entkleidete deren Theologie von den Schleiern als erster und einziger, wie Porphyrius und Proklus bestätigten, und durchdrang durch göttliche Fügung die Geheimnisse der Alten. [alle Hervorhebungen L. B.] [Übs. SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 24]¹⁶

In diesem Zitat zeigt sich deutlich die vereinheitlichende, systematisierende und integrierende Wirkung des Konzepts der sog. *prisca theologia* und der ihr korrespondierenden *philosophia perennis*.¹⁷ Diese Vorstellung von Antike ermöglicht es Ficino zunächst, mit Plotin und unter der Perspektive des Neuplatonismus Philosophie und Theologie miteinander zu verbinden, und zwar durch die Annahme einer „grundsätzlichen, [allen religiösen und philosophischen Texten und Praktiken zugrunde liegenden] Einheit und Wahrheit“.¹⁸ Für die Textproduktion durch Ficino und für dessen hermeneutische Grundhaltung bedeutet dies, dass Ficino die antiken Texte im Licht einer neuplatonisch geprägten christlichen Metaphysik perspektiviert. Diese hält er selbst für zeitlos gültig. Für ihn, wie später für die *Cambridge Platonists*, durchdringt sie alle Ebenen eines Textes. Sie bildet damit zugleich, aufgrund ihres

¹⁶ In DA explizit aufgenommen anlässlich der Deutung des Kugelmenschen-Mythos, den Platon im «Symposion» den Dichter Aristophanes vortragen lässt, auf S. 99, Z. 14–32: [...] *und wir müssen annehmen, daß dahinter, gleichsam unter einer Hülle göttliche Geheimnisse verborgen sind. Die Gottesgelehrten des Altertums pflegten ihre heiligen Geheimnisse, damit sie nicht von Unberufenen entweiht würden, unter Bildern zu verhüllen. [...] Folgendes nun ist die Hauptsache (summa) dessen, was wir auseinanderzusetzen uns vorgenommen haben.*

¹⁷ Dazu und zum Folgenden bei Ficino siehe z. B. SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 39–60.

¹⁸ GÜNTHER FRANK: Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit. Stuttgart – Bad Cannstatt 2003, S. 228f.

Status als umfassende Offenbarung göttlicher Wahrheit, bei der Auslegung der Texte grundsätzlich für *jeden* Text, jeden kulturellen Inhalt legitimerweise die Verständnismatrix. Diese Perspektivierung und die aus ihr resultierende Haltung gegenüber antik-paganen Inhalten ermöglicht Ficino eine semantische Dynamik und schafft ihm den Raum, Zeit- und Gattungsgrenzen zu dynamisieren und zu überschreiten, um verschiedenste Texte im Zuge einer zielgerichteten Argumentation inhaltlich zueinander in Beziehung zu setzen.¹⁹ Dies tut er in «De Amore» mit dem Ziel, *sein* Modell einer vielschichtigen, weltdurchdringenden Liebe Gottes zur Schöpfung und des Menschen zu Gott zu entwickeln – und zwar immer in Rückbindung an den Platonischen Ausgangstext.²⁰ Das hat zur Folge, dass er für sein eigenes Modell Wahrheit und Geltung beanspruchen kann *und zugleich* auch für seine Auslegung des antiken Referenztextes. Auf diese Weise bildet bzw. konstruiert er (s)eine eigene Antike *und liefert zugleich* seiner eigenen Zeit ein wahres Modell zur Gotteserklärung mit deutlichen soteriologischen und ethischen Implikationen, womit er auch seine eigene Kultur modifiziert.²¹

Um diesen transformierenden Umgang mit der Antike in seinen Eigenheiten an einem der vielen, miteinander verwobenen, Argumentationsstränge aus *DA* weiter zu verdeutlichen, gilt es nun, das Konzept des *amor mutuus* in Ficanos Kommentar etwas näher zu untersuchen.

In seiner Exegese der Pausanias-Rede aus dem «Symposion» expliziert Ficino den *amor mutuus* zwischen zwei Menschen, dessen ‚Gewinn‘ darin besteht, in der Liebe zum/zur anderen ‚zu sich selbst zu finden‘²² und sich derart ‚im anderen wie-

19 So z. B. bei der Erörterung des *amor mutuus* Inhalte bzw. Anleihen aus Plutarch, dem Platonischen «Philebos» und Sappho, deren Aussage über die Liebe aber Orpheus zugeschrieben und auf diese Weise in den Kontext der *prisca theologia* eingefügt wird, siehe *DA*, S. 64–67. Da hier unterschiedliche Inhalte aus dem antiken Referenzbereich zueinander in Beziehung gesetzt werden, um eine spezifische neue Bedeutungsdimension zu generieren, kann man diesen Antikengebrauch als Transformationstyp der Montage beschreiben. Nachdem so die verschiedenen Transformationselemente zu einer neuen Sinneinheit integriert worden sind, kann Ficino sie aus ihren ursprünglichen Kontexten herauslösen und in seine Argumentation eingliedern, was man als Appropriation beschreiben könnte; zum Transformationstypus der Montage/Assemblage siehe BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 52f.; zum Typus der Appropriation siehe DERS., S. 48.

20 Zu den verschiedenen Formen des kommentierenden Umgangs Ficanos mit den Platonischen Referenztexten siehe THOMAS LEINKAUF: Marsilio Ficanos Platon-Kommentar. In: Der Kommentar in der Frühen Neuzeit. Hgg. von RALPH HÄFNER und MARKUS VÖLKEL. Tübingen 2006, S. 79–114.

21 Vgl. dazu LEINKAUF: Marsilio (wie Anm. 20), S. 114: „Platon zu kommentieren bedeutete daher für Ficino primär, sein Verständnis der *ipsissima verba Platonis* darzulegen, dann aber auch – und dies bindet die commentaria an sein ganzes Werk zurück – eine Möglichkeit, die aus diesem Verständnis, das durch eine *pia interpretatio* geprägt ist, gewonnene Einsicht in die Kompetenz des platonischen Denkens in bezug auf die Lebenspraxis, in den gleichsam anleitend-heilenden Charakter dieses Denkens, seinen Zeitgenossen zugänglich zu machen.“

22 *DA*, S. 69, Z. 22–25: *Wenn ich mich durch dich besitze, so besitze ich vorher und in höherem Maße Dich, als mich, stehe also dir näher, als mir selber, da ich nur durch deine Vermittlung zu mir selbst gelange.*

derzugewinnen²³. Im Vergleich mit Platons Text, auf den sich Ficino initial in seiner Auslegung und Kommentierung bezieht, zeigt sich, wie hier der antike Referenztext als „Inzitament“ wirkt: Denn Ficino führt den zwar bei Platon ebenfalls angelegten Gedanken der zwei Arten der Liebe/Aphrodite weiter in einer Art dialektischer Liebesepistemologie. In dieser vollziehen die Liebenden nicht nur die ‚Kreis‘bewegung der neuplatonisch-christlichen Ontologie von Verharren – Hervorgang – Rückkehr – auf der Ebene der Liebesbeziehung.²⁴ Sondern zusätzlich gestaltet Ficino, wie sich noch zeigen wird, diesen *amor mutuus*, an dem hauptsächlich dessen epistemologischer sowie anagogischer Impetus interessiert, so aus, dass er zugleich die Beziehung zwischen Mensch und christlichem Gott im Irdischen in ganz zentralen Momenten präfiguriert – eine durchaus innovative In-Gebrauch-Nahme des antiken Textes und der dort vorgestellten Eros-Lehre.

Nach der Erläuterung der *naturphilosophischen* Bedeutung des *amor mutuus* in der Auslegung der Rede des Eryximachos²⁵ nimmt der Text von «De Amore» im Zuge der Deutung des Aristophanesischen Kugelmenschen-Mythos das Geschehen in der menschlichen Einzelseele wieder auf. Im Zuge dieser Wiederaufnahme wird ausführlich dargelegt, was ‚zu sich selbst zu gelangen‘, das zentrale Moment der wechselseitigen Liebe in der Transformation der Pausanias-Rede, für die menschliche Seele alles bedeutet:

So ist die gegenseitige Liebe der Menschen zwecks Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes entstanden, aus dem Bestreben nämlich, zwei zu einem zu verbinden und so das Gebrechen der Menschennatur zu heilen. (DA, S. 97, Z. 22–26) [...] Dieses Verlangen also, die ursprüngliche Ganzheit wiederherzustellen, hat den Namen „Liebe“ erhalten. Sie ist uns für die Gegenwart [Hervorh. L. B.] sehr ersprießlich, indem sie jeden zu seiner anderen Hälfte, welche ihm über alles teuer ist, zurückführt und für die Zukunft uns freudig hoffen lässt, dass, wenn wir Gott die rechte Ehre erweisen, er uns in der ursprünglichen Gestalt wiederherstellen und uns zugleich mit der Heilung die ewige Seligkeit verleihen wird. (DA, S. 99, Z. 2–10)

Damit ist die wechselseitige Liebe zwischen Menschen explizit als seelenspezifischer und individueller Ausdruck bzw. individuelles Moment in der eigentlich metaphysischen Phasenabfolge Verharren – Hervorgang – Rückkehr ausgewiesen. Ihre jetzt klar

²³ DA, S. 69, Z. 15–19: *Nämlich, indem ich dich liebe, der du mich liebst, finde ich mich in Dir, der du an mich denkst, wieder und gewinne mich, nachdem ich mich selbst aufgab, in dir, der du mich erhältst, zurück. Das gleiche tust du in mir.*

²⁴ Zu diesem zentralen Strukturmoment neuplatonischer Metaphysik siehe z. B. SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 69–73. Zunächst auf der Ebene der menschlichen Einzelseelen spielt sich also im dialektisch-differenzierten Zusammenspiel der beiden Liebenden auf eine sehr originelle Weise der Prozess ab, der die Welt insgesamt zusammenhält, siehe THOMAS LEINKAUF: Marsilio Ficino und die Renaissance. In: Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hgg. von CHRISTOPH HORN u. a. Stuttgart/Weimar 2009, S. 452–462, bes. S. 458: „Universal ist die Liebe, weil sie [...] in allem Seienden dasjenige ist, was dieses mit anderem zusammenstimmen lässt und dadurch zum ‚festen Fundament‘ des Seins wird.“

²⁵ Z. B. in DA, S. 91, Z. 16–23.

formulierte Zielsetzung, *die ursprüngliche Ganzheit* wiederherzustellen, bedeutet ja nichts anderes als Umwendung und Rückkehr des Menschen zu seinem Ursprung in der göttlichen Einheit.²⁶ Zudem erhält die wechselseitige Liebe auf diese Weise einen soteriologischen Bezug.

Darauf aufbauend entwickelt sich in einer Kombination und Montage aus Plotinischer Seelenlehre²⁷ und Lichtmetaphysik – ergänzt durch einen neuplatonischen Körperbegriff –,²⁸ metaphysischen Konzepten Iamblichs²⁹ und Anleihen aus dem Platonischen «Phaidros» sowie dem eigenen Phaidros-Kommentar die Lehre, dass das ‚Zu-sich-selbst-Gelangen‘ als Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes gleichzusetzen ist mit dem wiedererinnernden Freilegen desjenigen Lichtes, das von Gott her in die Einzelseele *vor* ihrem Fall einströmte (*lumen infusum*).³⁰ Mit diesem Schritt konzentriert der Text die weitere Ausführung auf die Geschehnisse *in* der Seele, in deren Verlauf die Seele zu Gott zurückfinden kann.³¹ Dabei bleibt diese Darstellung ihrerseits als Darstellung der Vereinigung mit der fehlenden Seelenhälfte und als anzustrebende Vervollständigung an den Aristophaneischen Mythos vom Kugelmenschen rückgebunden.³² Die Wiedererlangung des *lumen infusum* wird dann jedoch zugleich in ihrer Wirkung christlich-neuplatonisch beschrieben und soteriologisch funktionalisiert, wobei der *amor mutuus* zwischen den Menschen aus der Pausanias-Exegese nun in das dynamische Verhältnis zwischen Gott und Mensch überführt wird. In diesem Zusammenhang erhält das erste Prinzip der neuplatonischen Metaphysik als Fluchtpunkt dieser Liebe dezidiert die Züge des christlichen, personalisierten und liebenden Gottes.³³

²⁶ Vgl. LEINKAUF: Marsilio Ficino (wie Anm. 24), S. 458.

²⁷ Zum Fall der Seele als Selbstvergessenheit siehe DA, S. 111, Z. 28–S. 113, Z. 27.

²⁸ DA, S. 100–103: Der Körper an sich ist völlig passiv.

²⁹ DA, S. 105, Z. 2–8: Hier verwendet Ficino das Ousia-Dynamis-Energeia-Schema Iamblichs in der Form *anima – vires – [corpora] – operationes*, um die Wirkung der Seele auf den Körper zu erklären, vgl. zu diesem Schema bei Ficino SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 111f. und bes. S. 226–231.

³⁰ DA, S. 103, Z. 6–19 und S. 109, Z. 1–27. Zur dahinterstehenden, neuplatonischen Lichtmetaphysik siehe SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13); in diesem Kontext beachte bes. die Differenzierungen des natürlichen Lichts in *lux*, *lumen*, *radius* und *splendor*, DERS., S. 62: *Lumen* ist das vom Licht der Lichtquelle (*lux*) ausgestrahlte Licht, das ein entsprechendes Aufnahmemedium wie Luft oder Wasser erhellt.

³¹ Siehe auch DA, S. 249, Z. 21–28: *Doch merke nun den Unterschied: Erst sahst Du die ursprüngliche Erscheinung in einem anderen; nun siehst du sie in dir selber! Diese sich gleich bleibende Erscheinung, welche deinem Gedächtnis fest eingepägt ist, liebst du unaufhörlich, und so oft sie sich dem Auge deiner Seele vorstellt, entflammt sie dich zur Liebe.*

³² DA, S. 103, Z. 6–15 und S. 113, Z. 11–27.

³³ SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), geht u. a. auf S. 173–180 auf diese Transformation des neuplatonischen Prinzipien Denkens ein und stellt (S. 173) fest: „Gerade ein Kommentar zum ‚Symposium‘ mußte Ficino die Gelegenheit bieten, in einer im Sinne des Christentums frommen Philosophie beide Elemente [gemeint sind Lieben und Erkennen] zu verschmelzen.“

Deshalb bereiten sie sich durch Reinigungen ihres Geistes derart vor, dass das übersinnliche Licht wieder in ihnen leuchtet. Durch dessen Strahlen werden sie dann die rechte Gotteserkenntnis haben und in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit wiederhergestellt werden. (DA, S. 119, Z. 22–27) [...] In diesem Leben Gott wahrhaft zu erkennen, ist ganz unmöglich; ihn aber wahrhaft zu lieben, auf welche Weise man ihn auch erkennen möge, ist möglich und leicht zu tun. [Menschliche Präfiguration: amor mutuus!] Diejenigen, welche Gott erkennen, haben noch nicht sein Wohlgefallen, wenn sie ihn nicht auch lieben. Die ihn erkennen und lieben, werden von Gott wieder geliebt, nicht weil sie ihn erkennen, sondern weil sie ihn lieben. (DA, S. 121, Z. 11–18) [...] Was uns also in den Himmel zurückführt, ist nicht die Erkenntnis Gottes, sondern die Liebe. [alle Hervorh. L. B.] (DA, S. 121, Z. 21–23)

Deutlich wird mit „*In diesem Leben Gott wahrhaft zu erkennen, ist ganz unmöglich; ihn aber wahrhaft zu lieben, auf welche Weise man ihn auch erkennen möge, ist möglich und leicht zu tun*“ auf die menschlichenmögliche Präfiguration der gelingenden Gottesbegegnung bezug genommen: das Konzept des *amor mutuus*, das in der Exegese der Pausanias-Rede entwickelt und das sukzessive soteriologisch angereichert wurde, in seiner Kernstruktur aber klar erkennbar bleibt. Hier wird es z. B. erweitert um die Bedeutung, die dem Bemühen und Streben nach Reinheit in diesem Prozess der Rückkehr zu Gott zukommt. Die Schönheit Gottes ist reines, einfaches Licht.³⁴ Die Liebe zu diesem Licht muss mit dessen Eigenschaften auf ihrem emotional-kognitiven Niveau korrespondieren, d. h. sie sollte nicht gegenständlich fixiert und begrenzt sein. Schon gar nicht darf sie sich auf Körperliches beschränken.³⁵ Erst wenn dieser spirituelle Zustand der *vacatio*³⁶ durch spirituelle Reinigungen und Übungen erreicht ist, besteht eine hinreichende Kongruenz zwischen Gott und menschlicher Seele, sodass zwischen ihnen der *amor mutuus* gelingen kann.³⁷

Dieses mittlerweile hinreichend komplexe Konzept des *amor mutuus* wird – wenig überraschend – im Höhepunkt von «De Amore», der Auslegung der Diotima-Rede, exponiert am Ende des Deutungsprozesses wieder aufgenommen:

Ein jeder, welcher sich in der Gegenwart in Liebe ganz Gott hingibt, wird sich im zukünftigen Leben in Gott wiedergewinnen; denn er wird zu seiner Idee zurückkehren, durch die er geschaffen ward. Dort wird er, wenn ihm von seinem Selbst noch etwas fehlen sollte, wiederhergestellt und also neu geschaffen auf ewig mit seiner Idee vereint sein. (DA, S. 301, Z. 8–15).³⁸

³⁴ DA, S. 285, Z. 16–26, S. 296–299, bes. S. 299, Z. 14–18: *Folglich sind das Licht (lux) und die Schönheit Gottes, welche vollkommen rein und in jeder Hinsicht unabhängig ist, ohne Zweifel unendliche Schönheit. Die unendliche Schönheit aber erfordert unendliche Liebe.*

³⁵ Vgl. SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 193–219.

³⁶ SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 223f.

³⁷ Ein aussagekräftiges Beispiel für eine derartige Meditationsübung, wie sie auch bei Neuplatonikern wie Plotin oder Iamblich durchaus üblich sind, findet sich in DA, S. 282–285.

³⁸ Diese Stelle ist zusammen mit DA, S. 121, Z. 34–35 zu verstehen, einer Ideenmetaphysik, die an Plotins Konzeption des *kosmos noetos* in Enneade V 8 orientiert ist: *Dabei genießen aber alle Gott ganz, weil er in jeder Idee ganz ist.*

Bei der auf die Konzeptionierung des *amor mutuus* fokussierten Betrachtung dieses Argumentationsstrangs lässt sich bis zum Ende erkennen, dass und wie Ficinos Antikentransformation ‚funktioniert‘, denn er lässt seine Exegese von Platons ‚Symposion‘ abschließend in eine deutlich christlich konnotierte, demütige Bitte um Gottes Gnade und Erlösung gerinnen:

Beten wir darum, Freunde, die göttliche Liebe an, welche sich uns so huldvoll und gnadenreich erweist, gleichwie wir der höchsten Weisheit heilige Ehrfurcht entgegenbringen und mit Bewunderung und Furcht der höchsten Macht uns beugen wollen, auf dass durch die Liebe uns der Gottheit volle Gnade zuteil werde, und dass wir einst die Gottheit, die wir mit aller Inbrunst lieben, mit ewiger Liebe ganz genießen mögen! (DA, S. 369, Z. 7–14)

Zum einen kommt in dieser Passage der Anspruch zum Ausdruck, die eigene Gegenwart durch den vollzogenen Antikengebrauch zu verändern. Zum anderen lassen sich in der Retrospektive die zentralen Elemente erkennen, denen die antiken Referenztexte selbst unterworfen werden, sodass eine ganz eigene Antike konstruiert wird: Ficino eignet sich die antiken Texte auf eine Weise an, dass seine auf den aktuellen Nutzen ausgerichtete Kommentierung des Platonischen Textes als kontinuierliche Fortführung der – konstruierten – antiken Tradition der *prisca theologia* erscheint. Das hat die Konsequenz, dass hier als Resultat einer geschichteten Transformation, in der, wie gezeigt, einzelne Transformationstypen sinnvoll aufeinander folgen und miteinander verwoben werden, eine stark vereinheitlichte Antike und antike Religiosität als Bezugspunkte der eigenen Tätigkeit *entstehen*, wie Novalis sagen würde. So bringen die Ansprüche des Aufnahmebereichs, in dem sich Ficino befindet, eine eigene Antike hervor, die zugleich in ihrer Rückwirkung, bedingt durch die Art der Darstellung, die sie in Ficinos Text findet, eben diesen Aufnahmebereich modifiziert – ein Prozess, der in der Transformationsanalyse als *Allelopoiese* bezeichnet werden kann.³⁹

3 Reichweite und Begrenzung dieser Antikentransformation

Dieser Transformationshabitus⁴⁰, der in seinem Zugriff auf und in seinem Umgang mit der Antike zeitliche, räumliche und konfessionelle Grenzen überschreitet, und das durch

³⁹ Zur *Allelopoiese* siehe BÖHME: Einladung (wie Anm. 1), S. 9–11 und BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 43–45.

⁴⁰ LUTZ BERGEMANN: Ralph Cudworth – System aus Transformation. Zur Naturphilosophie der Cambridge Platonists und ihrer Methode. Berlin/Boston 2012, dort S. 23, Anm. 97 mit Rekurs auf Überlegungen von Andreas Wimmer: der Habitus als „Prädisposition von Sinnproduktion und Welterschließung“.

ihn ermöglichte Antike, wissen‘ besitzen bis in das 17. Jahrhundert eine ihrer Integrationskraft entsprechende kulturelle Reichweite, die ebenfalls die Grenzen zwischen Ländern, Zeiten und Konfessionen zu überwinden vermag. So wird diese vereinheitlichende, harmonisierende und systematisierende Antikenkonstruktion Ficinos übernommen von den protestantischen sog. *Cambridge Platonists* im England des 17. Jahrhunderts.⁴¹ Diese wenden gleichsam den von Ficino prominent (re-)etablierten „Aneignungsrahmen“⁴² an, in dem die Geltungsansprüche der jeweiligen Antikenaneignungen legitimiert sind, um sowohl den naturphilosophischen wie auch theologischen Herausforderungen ihrer Zeit zu begegnen (Cartesische Naturphilosophie, Hylozoismus, Atomismus, Calvinismus, Quäker etc.).⁴³ Dabei entsteht erneut aus dem Transformationshabitus heraus, der auf der Annahme einer *prisca theologia* sowie einer *philosophia perennis* basiert, im jeweils gebrauchsspezifischen Kontext vermittels der verschiedenen Transformationstypen aus den antiken Referenztexten neues, hybridisiertes Wissen, in dem wie zuvor zeitliche, räumliche und konfessionelle Grenzen aufgehoben werden.⁴⁴

Allerdings wird gut 50 Jahre später die Reichweite dieser Form des Antikengebrauchs durch den deutschen Kirchenhistoriker, Philologen, Philosophen und Übersetzer Johann Lorenz Mosheim begrenzt.⁴⁵ Dieser übersetzt das zentrale Werk des Cambridger Platonisten Ralph Cudworth, ‚The True Intellectual System of the Uni-

41 Die Konstellation der *Cambridge Platonists* bildet gleichsam den ‚Resonanzkörper‘ für die Übernahme der Inhalte und Methoden Ficinos in den englischen Diskurs des 17. Jahrhunderts. Spezifisch zu dieser Konstellation und ihren Merkmalen siehe SARAH HUTTON: Eine Cambridge Konstellation? Perspektiven für eine Konstellationsforschung zu den Platonikern von Cambridge. In: Konstellationsforschung. Hgg. von MARTIN MULSOW und MARCELO STAMM. Frankfurt a. M. 2005, S. 340–358.

42 ANNA HEINZE u. a.: Auf den Grenzen der Antike. Eine Einleitung. In: Grenzen der Antike. Die Produktivität von Grenzen in Transformationsprozessen. Hgg. von ANNA HEINZE u. a. Berlin/Boston 2014, S. 1–13, hier S. 2f.: „Es sind die eigenen Wissensgrenzen der Aneignungskultur, die die Möglichkeiten der Antikenreferenz überhaupt erst etablieren; sie setzen Aneignungsrahmen, validieren Aufnahmeprozesse, legitimieren Gegenstände und steuern dies über die Aktivierung von Vorverständnissen und Erwartungshorizonten. Es ist diese (wenn auch bisweilen nur temporäre oder imaginierte) Stabilität von Wissensordnungen und ihrer differentiellen Grenzlogiken, die eine Tradierung oder Generierung von Wissen der Antike ermöglicht.“

43 Vgl. BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 65–98, dort auch weitere Sekundärliteratur.

44 Vgl. SARAH HUTTON: Cudworth, Boethius and the Scale of Nature. In: The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Hgg. von G. A. J. ROGERS u. a. Dordrecht u. a. 1997, S. 93–101, hier S. 93 mit einem exemplarischen Bezug auf den Cambridger Platoniker Ralph Cudworth: „Beneath the diversity and multiplicity of philosophical doctrines, Cudworth perceives the homogeneity of fundamental tenets of philosophy and the singleness of truth. Cudworth’s syncretic turn of mind enables him to draw from a range of philosophical sources which today would be regarded as mutually exclusive.“

45 Siehe zum Folgenden SARAH HUTTON: Classicism and Baroque. A Note on Mosheim’s Footnotes to Cudworth’s ‚True Intellectual System of the Universe‘. In: Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte. Hgg. von MARTIN MULSOW u. a. Wiesbaden 1997, S. 211–227; sowie BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 38–41.

verse⁴⁶, 1733 ins Lateinische.⁴⁶ Im Zuge dieser Tätigkeit setzt er sich in umfangreichen Kommentaren und Anmerkungen, die an Umfang fast dem Originaltext gleichkommen, zu Cudworths Übersetzungen und Interpretationen extrem kritisch mit den Prämissen, die diesem Antikengebrauch zugrunde liegen, und deren Geltungsreichweite auseinander.

Folgende Punkte, die für Cudworth ebenso wie für Ficino gelten, lassen sich in dieser Kritik immer wieder beobachten:

- Hätte Cudworth streng auf die *wahre* Bedeutung der von ihm herangezogenen Texte geachtet, dann hätte er merken müssen, dass viele seiner angeblichen Belegtexte das Gegenteil von dem aussagen, was er gerne hätte, und dass sie keinesfalls im Sinne eines neuplatonischen Monotheismus verstanden werden können.
- Cudworth hat sich bei der Auslegung zu oft auf bloße Homonymien verlassen, ohne auf den wahren Gehalt der Begriffe im jeweiligen Text zu achten.
- Schuld daran ist sein hermeneutischer Habitus: die Überzeugung, dass es eine *pia philosophia* gebe, die neuplatonischen Inhalts sei. Diese Annahme habe ihn dazu verleitet, unkritisch und unreflektiert neuplatonische Texte zur Interpretation anderer, früherer und aus ganz anderen Kontexten stammender Texte heranzuziehen.
- Im Gegensatz zur Überzeugung Cudworths, die sich zunächst exemplarisch bis zu Ficino zurückverfolgen lässt, taugen neuplatonische Texte nur wenig oder in den meisten Fällen gar nicht dazu, angemessen zu verstehen, was in den verschiedenen antiken Texten gerade in ihrer Verschiedenheit voneinander zum Ausdruck kommen soll. Damit verliert der Neuplatonismus seine privilegierte Stellung als zentrales hermeneutisches Muster.

Diese Haltung Mosheims kommt u. a. in folgender Einschätzung von Cudworths Vorgehen klar zum Ausdruck:

[Im Anschluss an eine Kritik Pierre Bayles an Cudworth] *In general, [Bayle] charges Dr. Cudworth with want of selection in his testimonies [...] and with having drawn to his own side many dicta of the ancients, which, if their real meaning be strictly attended to, are altogether repugnant to the doctrine of one supreme God [...] Which accusation, it must be owned, is not wholly destitute of truth [...] nor is it surprising, that in such a multitude of testimonies the able and erudite author should sometimes have attended to the words rather than their meaning; more especially as he seems to have cited not a few of the passages from memory. [...] As respects the first, I should not deny its truth, nor suppose, that the opinions either of Plato or of the other ancient philosophers, can be learnt from the dogmas of the junior Platonists. To declare my own sentiments, indeed, Dr. Cudworth has unquestionably attached too much importance to this sect.* (TIS II, S. 142–145, Anm. 10)⁴⁷

⁴⁶ Benutzt wird die folgende Ausgabe: Ralph Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe* (1678). 3 Bd.e. Reprint of the 1845 edition. Bristol 1995. Diese Ausgabe enthält neben dem Text Cudworths auch die in das Englische zurückübersetzten lateinischen Anmerkungen Mosheims; im Folgenden wird diese Ausgabe mit TIS und Bandnummer in römischen Ziffern abgekürzt.

⁴⁷ Siehe BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 38 mit Anm. 137.

Im Gegensatz zu Ficino und den *Cambridge Platonists* geht es Mosheim also in seiner historisierenden Perspektivierung der Antike darum, die antiken Texte vermeintlich *according to the rule and standard of the ancient philosophers* zu begreifen,⁴⁸ und das bedeutet eben auch, dass er nur den Interpretationen und Übersetzungen Geltung zukommen lässt, die versuchen, den antiken Texten in ihrer je spezifischen *Verschiedenheit* vom eigenen Denken des Interpreten, in ihrer antiken Eigentümlichkeit gerecht zu werden. Im Gegensatz zur ‚projektiven Identifikation‘ erfolgen nun eine Distanzierung von den antiken Referenzobjekten und, damit einhergehend, methodische Verfremdungen. Laut Sarah Hutton strebt Mosheim einen Umgang mit den antiken Texten an, der in die Lage versetzen soll, diese Texte in ihrer eigenen Begrifflichkeit ohne vermeintlich anachronistische und neuplatonische Verzerrungen zu verstehen.⁴⁹ An die Stelle von Appropriationen und Hybridisierungen treten also quasi ‚Deappropriationen‘ und ‚Dehybridisierungen‘. Damit ist ein Aneignungsrahmen etabliert, der dem Ficinos und dem der *Cambridge Platonists* diametral gegenübersteht und der in Mosheims Kritik an dessen Stelle gesetzt wird: *But to try to reduce all the religions of the globe to the standard of one Platonic sect, is even more insane.*⁵⁰ U.a. an dieser Kritik kommt das soziokulturelle Phänomen einer Antiketranformation unter dem Habitus der *pia philosophia* an neuen Geltungsparametern für einen (vermeintlich) angemesseneren Umgang mit antiken Texten zum Halten – nur um spätestens in moderneren Debatten um die sog. Ungeschriebene Lehre Platons in seiner allelopoietischen Kraft unter einem Habitus wieder aufzuerstehen, der zumindest in seiner integrativen Stoßrichtung dem Ficinos oder Cudworths vergleichbar ist, dem aber dessen latitudinarische Gelassenheit fehlt.

⁴⁸ TIS III, S. 124, Anm. 4; siehe BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 39 mit Anm. 138.

⁴⁹ HUTTON: Classicism (wie Anm. 45), S. 226: „[...] it was now [d. h. unter Mosheims Perspektive] possible to approach [ancient philosophy] *in its own terms* [Hervorh. L. B.], to recognize its distinctness from the Christian tradition and to acknowledge the diversity within the ancient corpus.“ Siehe auch BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 39.

⁵⁰ TIS II, S. 175; vgl. BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 38, Anm. 137.