

Pico della Mirandola und der Orient

Autor(en): **Meyer, R.W.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **18-19 (1965)**

Heft 1-4

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146003>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PICO DELLA MIRANDOLA UND DER ORIENT

R. W. MEYER

UNIVERSITÄT ZÜRICH

Giovanni Pico della Mirandola ist zwar ein berühmter Humanist der italienischen Renaissance, aber seine Beziehung zum Orient ist doch bis heute kaum je Gegenstand einer Untersuchung gewesen. Von einer solchen Beziehung kann auch ernstlich nicht die Rede sein, sofern man darunter eine direkte Kontaktnahme mit der Welt des Ostens versteht. Pico hat seine engere Heimat, die Toskana, nur zweimal verlassen. Einmal, um in Paris zu studieren, ein zweites Mal, um in Rom eine Disputation zu führen. Er gehört also nicht zu den damals schon recht häufigen Morgenlandfahrern, wie etwa sein älterer Zeitgenosse Cyriacus von Ancona¹, die den Orient in abenteuerlichen Fahrten bereisen und dem Westen bekannt machen. Auch auf Grund seiner Schriften kann Pico kaum als «Orientalist» bezeichnet werden, hat er sich doch nirgends ausdrücklich mit Fragen der orientalischen Kultur beschäftigt. Trotzdem ist den Kennern seiner Werke immerschon das außerordentliche Interesse dieses genialen Jünglings für abseitige Autoren und bizarre Namen aufgefallen, die nicht im Bereich des abendländischen Denkens unterzubringen sind. Die Frage der Quellen, aus denen Pico schöpfte, hat daher die Forschung wiederholt und eingehend beschäftigt². Im Rahmen dieser Quellenforschung wird sich somit auch die nachfolgende Betrachtung bewegen.

Soll nun aber doch von Picos Beziehungen zum Orient die Rede sein,

1. Cf. E. W. Bodnar, *Cyriacus of Ancona and Athens*, Bruxelles 1960.

2. Aus der reichen Literatur über Pico seien nur solche Werke erwähnt, die zur Quellenfrage Stellung nehmen: G. Massetani, *La filosofia cabbalistica di Giov. Pico*, 1897; L. Dorez/L. Thuasne, *Pic de la Mirandole en France*, 1897; U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, 1918; Roth, *Gli ebrei a Firenze sotto l'ultima repubblica*, 1924; A. J. Festugière, *Studia Mirandulana*, 1932; Eugenio Anagnine, *Giov. Pico*, 1937; E. Garin, *Giov. Pico, Vita e dottrina*, 1937; P. Kibre, *The Library of Pico*, 1937; A. Dulles, *Princeps Concordiae*, 1941; Bruno Nardi, *La mistica averroistica e Pico*, 1957; Fr. Secret, *Pico e gli inizi della cabala cristiana*, 1957; E. Monnerjahn, *Pico della Mirandola*, 1960.

so muß offenbar zuerst geklärt werden, was der Ausdruck «Orient» im 15. Jahrhundert bedeuten konnte, und muß weiterhin gefragt werden, welcher Art diese Beziehungen sein konnten, die einer Vorstellung galten, die man heute nicht mehr ohne weiteres als Orient bezeichnen würde. Es wird sich dabei zeigen, daß es sich hier nicht einfach um literarische Beziehungen handelt, sondern um eine sehr persönliche Begegnung Picos mit Vertretern einer Kultur, die er als Orient im weitesten Sinne verstanden hat. Eine solche Betrachtung, die rein historische Absichten zu verfolgen scheint, setzt natürlich voraus, daß sich eine Beschäftigung mit Picos Werk und Persönlichkeit immer noch verlohnt³. Man könnte versucht sein, diese Voraussetzung mit einem Hinweis auf die Wirkungsgeschichte seiner Gedanken zu rechtfertigen. Doch möchten wir uns im folgenden nicht weiter über Umfang und Tragweite dieser Gedanken auslassen. Wie immer man ihre Bedeutung einschätzen will, sie umschließen jedenfalls ein Problem, das uns heute noch betrifft. Wir erblicken dieses Problem in der Einwirkung orientalischer Denkmotive auf die Ausbildung des christlichen Humanismus. Sofern aber der christliche Humanismus, dessen Wahrheit die westliche Welt nach wie vor glaubt verteidigen zu müssen, auf die Zeit Picos zurückgeht, dürfte eine Besinnung auf die Ursprünge dieses Humanismus, an dessen Ausbildung Pico maßgebend beteiligt war, nicht ganz abwegig erscheinen.

I

Es ist eine bekannte Tatsache, daß die italienische Renaissance, zu deren Grundkomponenten die Wiederentdeckung des Altertums gehört, diese Entdeckung aufleben ließ in einem Studium, das sich auf die Menschlichkeit des Menschen bezog und das sich darum selbst als *studium humanitatis* verstanden hat⁴. Dieses genuine Selbstverständnis einer Wieder-

3. Opera, Basel 1572 (mit der *Vita Pici* des Neffen Gianfrancesco). Neuausgaben der Hauptwerke besorgte E. Garin in «Edizione Nazionale dei classici del pensiero italiano» (I/1942; II-III/1943).

4. Cf. P. O. Kristeller, *Renaissance Thought*, New York 1961.

geburt der Antike – von den Historikern viel später als «Humanismus» bezeichnet – involviert nun aber ein Bild der Antike, in dem Morgen- und Abendländisches keineswegs reinlich geschieden sind, sondern in bunter Verflechtung durcheinander gehen. Der Humanismus, soweit er eben auf diese *studia humanitatis* zurückzuführen ist, ist immer ein christlicher Humanismus gewesen, sowohl bei Erasmus, dem letzten Vertreter dieser Studien, wie bei Petrarca, ihrem Begründer. Und doch ist das «mixtum compositum» aus christlicher und heidnischer Überlieferung und Renaissance von keinem Humanisten als bruchlose Einheit empfunden und hingenommen worden. Sie haben alle mehr oder weniger deutlich um die Fragwürdigkeit dieser Synthese gewußt. Nun aber glaubten sie, mit der Aufdeckung einer Traditionsschicht, in der das Fremde mit dem Vertrauten eine besonders innige und gefährliche Mischung eingegangen war, in der Begegnung also mit Zeugnissen der spätantiken Gnosis, auf den Wurzelboden einer «humanitas» durchgestoßen zu sein, der gerade für die Lösung ihrer eigenen Schwierigkeit, die sie mit dem christlichen Humanismus hatten, fruchtbar zu machen sei. Im Lichte dieser hermetischen Texte erhalten die *studia humanitatis* im Quattrocento, die nur zu oft die Grenzen der Häresie gestreift hatten, plötzlich eine geschichtliche Tiefe und Legitimation. Zwar hatte man diese Texte in chronologischer und sachlicher Hinsicht gröblich mißverstanden, aber dieses Mißverstehen gehört nun einmal zu den wahrhaft produktiven Irrtümern, die in der Geschichte des Denkens nicht allzu selten sind. Marsilius Ficinus und sein Freund Pico della Mirandola spielen bei der Entdeckung und Auslegung dieser Texte die entscheidende Rolle⁵. Damit berühren wir aber nur die eine Seite des Problems, das wir hier im Auge haben. Die *studia humanitatis* haben nicht bloß eine freiere Sicht auf die antike Welt – und damit auf die Vorgeschichte des eigenen christlichen Daseins – eröffnet, sie haben eben auch den Blick geweitet für Möglichkeiten dieses Daseins, die bis dahin außerhalb seines Selbstverständnisses lagen. Im Rückgang zu den Quellen sind Möglichkeiten auf-

5. Cf. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964.

geschlossen worden, die das gegenwärtig gelebte Leben erst ganz zu sich selbst und vor die ihm eigene Zukunft gebracht haben. In der zukunftserschließenden Kraft dieser geschichtlichen Möglichkeiten liegt der eigentliche Sinn der Renaissance und der in ihr betriebenen *studia humanitatis*. Das Menschsein hat sich auf diese Möglichkeiten hin ausgelegt und damit «ex fontibus» eine Zukunft gewonnen, die reich war an Erfüllung und Erschütterung. Reformation und Weltumseglung sind ihre sichtbarsten Anzeichen. Sie erbringen ein Bild der Welt, in dem Orient und Okzident ihren eindeutig fixierten Ort und damit ihren polaren Sinn verlieren. Davon hatte Pico nichts gewußt. Er ist zwei Jahre nach der Entdeckung Amerikas gestorben. Aber auch wenn er von der Welt, in der wir leben, nichts hat wissen können, so hat er doch in seiner Rede *De hominis dignitate*⁶ eben dieses «Humanum» aus der Würde seines Wesens auf diese Zukunft hin entworfen. Aber dieser Würde des menschlichen Wesens wäre er nicht als einer schöpferischen Freiheit ansichtig geworden, ohne jenen Rückgang «ad fontes», dem nicht bloß historische Bedeutung zukommt, sondern der immer zugleich auch für ihn und seine Zeitgenossen ein Rückgang in die eigenen Wesensgründe war. Geschichtliche Reflexion ist immer auch Selbstbesinnung im Umkreis bedrohter Selbstbehauptung.

II

Bei dieser Darlegung der Problemzusammenhänge müssen wir nun aber bestimmter sagen, was der Ausdruck «Orient» in ihnen bedeuten konnte. Gewiß kann damit nicht gemeint sein, was man heute allenfalls darunter versteht, wenn man vom Nahen, Mittleren oder Fernen Osten spricht. Aber auch nicht jener gelehrte Begriff der modernen Orientalistik, über den man in einer Gesellschaft für Asienkunde zu debattieren pflegt. Im 15. Jahrhundert hat der Orient weder eine geographisch noch geschichtlich festumrissene Gestalt. Er bezeichnet bestenfalls etwas, das eben gerade im historischen Bewußtsein auftaucht als dunkler Hintergrund, auf dem sich die neuentdeckte antike Welt um so heller und

6. Beste Ausgabe von Bruno Cicognani, Firenze 1942.

strahlender abzuheben beginnt. In zeitlicher und räumlicher Sicht bedeutet er das Ältere und Ursprüngliche, wie auch das Ferne und Fremde. Zugleich aber umfaßt dieses Wort alles, was außerhalb des Horizontes des christlichen Abendlandes liegt. Dazu gehört für einen Menschen des 15. Jahrhunderts sowohl die Welt des Islams wie die Welt des Judentums, gehört aber auch das geheimnisvolle Ägypten und Babylon, Äthiopien und Indien, während China noch kaum ins Blickfeld getreten ist. Es sind Länder, von welchen man über antike Autoren Kunde hat, und es sind Völker, die das Heidnische schlechthin verkörpern. Thomas von Aquin schrieb seine «Summa contra gentiles» im Blick auf die Heiden des Ostens und des Westens. Die Länder mögen Gegenstand einer gelehrten Neugier sein, die Völker aber sind Gegenstand politischer Auseinandersetzung und damit von bedrohlicher Präsenz. Die Welt des Westens deckt sich längst nicht mehr mit den Grenzen des römischen Imperiums: Sie ist kleiner geworden in ihrer europäischen Beschränkung und bedrohter zugleich. Schon Byzanz gehört nicht mehr zu ihr, und das Gelobte Land ist seit den Kreuzzügen in eine märchenhafte Ferne gerückt. Und weiter im Westen gähnt die Leere des Ozeans. Wir haben Mühe, uns in ein Weltbild vor Kolumbus und Kopernikus hineinzufinden, das sich allseits ins Unbekannte verliert. Gewiß ist der Orient auch im Altertum und Mittelalter nicht bloß ein geographischer Begriff, sondern eine geistesgeschichtliche und religiöse Kategorie. Aber seit dem Hellenismus ist das Bewußtsein erloschen, aus den Kulturen des Ostens das Licht und das Heil zu erwarten. Die Bedrohung des Westens durch den Islam hat die christliche Völkergemeinschaft an den äußersten Rand der bewohnten Welt abgedrängt und für Jahrhunderte jene strittige Lage geschaffen, die keine Symbiose mehr gestattet. In Abwehr und Verteidigung ist der Osten zum Inbegriff alles Widerchristlichen geworden, und was von ihm bisweilen noch durchdringt – über Byzanz und die Hispania im Hochmittelalter –, ist lebensgefährliche Häresie im Kleid einer entstellten Antike. Es genügt, auf den einen Namen Averroes zu verweisen, um diese tödliche Feindschaft zu kennzeichnen, die

dazu geführt hat, daß wir seine Werke auch heute noch in keiner verläßlichen Ausgabe lesen können.

Nun kann es nicht Aufgabe dieser Untersuchung sein, darzustellen, wie sich die Vorstellung des Orients im Bewußtsein des Frühhumanismus allmählich gewandelt und verändert hat. Wir möchten nur einen bestimmten Aspekt dieser Wandlung herausgreifen, wobei zu betonen ist, daß dieser Aspekt, wenn auch vielleicht für die eigene Zeit der revolutionärste, so doch sicher nicht der geschichtlich ursprünglichste und umfassendste gewesen ist. Pico vollendet und vertieft nur, was andere vor ihm gesehen und beschrieben haben. Ohne die Urheber der platonischen Akademie in Florenz, ohne Marsilius Ficinus und Lorenzo de Medici, wäre die erstaunliche Leistung Picos nicht denkbar und möglich gewesen. Aber auch nicht ohne das Erscheinen der Byzantiner im Garten der florentinischen Renaissance und damit ohne die in so mancher Hinsicht folgenreiche Konzilsbewegung des Quattrocento. Die Konzilien von Basel, Konstanz, Ferrara und Florenz haben jenen Austausch der Ideen in Gang gebracht, der zwischen dem christlichen Abendland und dem Orient der Araber und Juden seit dem Hochmittelalter nur im Verborgenen geblüht hatte. Ein Austausch und eine Symbiose, die nach dem Fall von Konstantinopel (1453) auch in persönlichen Kontakten zwischen Einheimischen und Zugewanderten, zwischen Orthodoxen und Konvertiten alte Vorurteile und Glaubensschranken beseitigte. Und dieser Austausch vollzieht sich in Zentren, an denen immer schon häretischer Geist lebendig war, in Venedig und Padua, in Palermo und Neapel, in Gerona und Narbonne. Es sind Gespräche über Grenzen hinweg möglich geworden, denen nun tatsächlich auch freundschaftliche Begegnungen mit Andersgläubigen entsprechen, die noch im Trecento undenkbar gewesen wären. Nikolaus von Kues hat ihnen in seinem Dialog *De pace fidei* vom September 1453 – also unmittelbar nach dem Fall von Konstantinopel – die erste literarische Form gegeben, die verbindlich geblieben ist bis ins 18. Jahrhundert⁷. Diese Ge-

7. Nikolai de Cusa, *Opera omnia*, vol. VII (1959); Bruno Decker, «Nikolaus von Cues und

sprache zwischen Muslims, Juden und Christen setzen eine Wandlung des Verhältnisses zum Orient voraus, die sich im allgemeinen nur schwer fassen läßt, die aber ins einzelne am konkreten Beispiel zu verfolgen ist⁸.

Wir wählen dafür Pico della Mirandola, weil er von allen Zeitgenossen von dieser Wandlung am tiefsten ergriffen ist und in allen seinen Schriften davon Kunde gibt. Und weil sich durch ihn und über ihn hinweg diese Wandlung fortgesetzt hat und eine Wissenschaft ermöglichte, die sich den Orient als geistesgeschichtliche Kategorie zum Thema setzte. Man wird zwar nicht behaupten können, Pico selbst sei der Begründer einer Wissenschaft, die erst im 19. Jahrhundert als «Orientalistik» zu sich selbst erwachte. Aber er gibt mit seinen Gedanken kräftige Anstöße zu einer systematischen Besinnung auf die orientalischen Sprachen und Altertümer, die über Johannes Reuchlin, Faber Stapulensis, Guillaume Postel, Guy Le Fèvre de la Boderie und viele andere im Zeitalter der Reformation weiterwirkt⁹. Es sind die hebräischen, syrischen und arabischen Studien, die den Orient als Grundsicht des Abendlandes ins allgemeine Bewußtsein heben. Und für diese hatte Pico einen ausgesprochenen Sinn. Der Orient, der ihm in einer Vielfalt sprachlicher Formen und Dokumente zugänglich wird, interessiert ihn nicht als kulturgeschichtliche oder politische Gesamterscheinung. Als solche ist der Orient überhaupt nicht Gegenstand seiner Nachforschungen. Was dieser Name deckt, bleibt ein ziemlich verworrenes Konglomerat von hellenistischen, jüdischen und arabischen Vorstellungen. Aber was unter diesem Sammelbegriff gesucht und vor allem in persönlicher Begegnung

der Friede unter den Religionen», in *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden/Köln 1959.

8. A. Chastel, *Marsile Ficcin et l'art*, Genève 1954, S. 9: «La mode néo-platonicienne s'épanouit sur un fond de pittoresque et de léger exotisme dont l'art florentin n'avait jamais été aussi épris qu'au temps de Gozzoli et des débuts de Botticelli. Elle restaure un hellénisme relevé de prestiges ,magiques' qui rend à la culture occidentale sous l'invocation de Platon, sa part d'Orient. C'est le propagateur averti de la science gréco-musulmane, que l'on admirera en Cosme: le ,prophète' qui l'aurait converti au Platonisme ...»

9. Cf. Fr. Secret, *Le Zôhar chez les Kabbalistes Chrétiennes de la Renaissance*, Paris 1958.

erfahren wird, ist ein durchaus Bestimmtes und Einmaliges, nämlich das, was als religiöse Urerfahrung der römisch-griechischen Antike vorausliegt und auf höchst sonderbaren Wegen in die Gegenwart gelangte. Die Generation Picos war der Überzeugung, daß dieser *Ursprung* dem christlichen Bewußtsein abhanden gekommen sei, daß der Glaube, aus dem der Westen lebt, seines eigenen Wurzelgrundes beraubt sei und das, was in der Väterzeit von ihm noch gewußt und bewahrt worden war, nicht genügen könne, um die Gottesgewißheit in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit zu erhalten. Pico fand diese denn auch bei den christlichen Denkern jenes Landes, in dem die *Hermetica* kompiliert worden sind, bei Clemens von Alexandrien und bei Origenes. Diesem letzteren gilt seine besondere Zuneigung. In ihm hat er schließlich sich selbst gefunden, entgegen aller kirchlichen Lehrautorität. Unter den 900 Thesen, die er in Rom verteidigen will, sticht der Satz hervor: «Rationabilius est credere, Originem esse salvum, quam credere, ipsum esse damnatum.» Die Parteinahme für Origenes, den offen zu preisen keinem Theologen ratsam erscheinen konnte, beleuchtet schlagartig einen Konflikt, aus dem sich das erwachende Interesse für alles «Orientalische» bei Pico genährt hat. Es ist der Konflikt von *pistis* und *gnosis*, der seinen Rückgang von Augustinus zu Origenes bestimmt und geleitet hat, nicht nur als einen Rückgang zum Ursprünglichen, sondern als einen Rückzug aus den tradierten Glaubensformen in die ältere und tiefere Weisheit des Ostens. Dieser Konflikt beherrscht auch seine *studia humanitatis* und bringt den Orient als Schauplatz einer Uroffenbarung in den Blick. Pico hat diesen Konflikt mit unerhörter Kraft und Entschiedenheit in die Öffentlichkeit getragen, indem er ihn vor dem Stuhle Petri zum Austrag bringen wollte. Auch wenn dieser «coup de force» von 1486 gescheitert ist, so stellt er doch im Leben Picos das zentrale Ereignis dar, von dem aus seine Quellenforschung im weitesten Sinne zu verstehen ist. So hat es auch der erste Biograph Picos gesehen, sein Neffe Gianfrancesco (Sohn des älteren Bruders Galeotto), der kurz nach dem Tode seines Onkels eine «Vita» verfaßte, die nach dem Muster der hagio-

graphischen Literatur dieses Ereignis zum Wendepunkt macht, an dem aus einem Saulus ein Paulus geworden sei¹⁰. Im ersten Teil seiner Biographie wird uns ein Leben voller Freuden, reich an Eindrücken aller Art, an Erlebnissen und Genüssen geschildert. Dann vollzieht sich plötzlich eine Konversion, als deren Ursache der Verfasser eine Begebenheit von besonderer Bedeutung hinstellt. Getrieben von der Sucht nach Ruhm und Anerkennung, entschließt sich Giovanni Pico, in der Eigenschaft eines Philosophen aufzutreten, und zwar in ganz ungewöhnlicher Weise: In Rom will er mit allen denjenigen zusammentreffen, die sich mit ihm in ihren Kenntnissen messen wollen. Dort will er der Menschheit bisher unbekannte Schätze des Wissens und Glaubens durch seine Auslegung erschließen. Diesem ehrgeizigen Plan bleibt jedoch die Ausführung versagt. Zorn und menschlicher Neid, so erzählt der Verfasser, verhindern sein Beginnen. Dank den Bemühungen seiner Widersacher darf Pico die von ihm aufgestellten Thesen nicht öffentlich verteidigen; etliche werden sogar als ketzerisch verurteilt. Diese Enttäuschung kann Giovanni nicht ertragen; er schreibt in kürzester Zeit eine «Apologie», die sein Vorhaben rechtfertigen sollte, verstrickt sich damit aber nur in noch größere Schwierigkeiten. Diesen Erlebnissen spricht der Verfasser eine entscheidende Rolle für Picos weitere Entwicklung zu. Sie teilen sein Leben in zwei, ihrem Werte nach ungleiche Hälften, und Gianfrancesco wird nicht müde, den gewaltigen Unterschied zwischen der bisherigen und der nun anhebenden Lebensführung zu unterstreichen. Bis dahin strebte Pico nach Ruhm und Genuß, sein Leben war sündhaft und ruhelos. Von jetzt ab widmet er sich Christus und sucht die göttliche Wahrheit. Früher erforschte er die heidnischen Schriftsteller des Orients, jetzt wird seine Aufmerksamkeit allein durch die Heilige Schrift gefangengenommen. Doch mit dem Tode Picos hat die Erzählung des Neffen noch kein Ende. Ihn quält die Frage nach dem Schicksal der Seele des Verstorbenen. Solche Zweifel dürften beim Schreiber einer «Sanc-

10. Thomas More hat 1510 die *Vita* ins Englische übersetzt: *The life of John Picus, earle of Myrandula*. Sie ist 1890 von J.M. Rigg wieder herausgegeben worden.

tae vitae et mortis» des Giovanni Pico eigentlich nicht aufkommen. Aber sie sind da und dem Einfluß eines Mannes zuzuschreiben, von dessen Heiligkeit unser Autor völlig überzeugt ist, nämlich von Savonarola. In einer berühmten Predigt hatte der Frate, sich auf eine seiner Erleuchtungen berufend, die Seele Giovanni in das Fegefeuer versetzt. Die Sünde, die er ihm zum Vorwurf machen konnte, war Picos Weigerung, seinen Weissagungen zu folgen; trotz mehrfacher Überredungsversuche war Pico nicht Mönch geworden. Noch einmal zeigt sich am Ende der Konflikt des christlichen Humanismus, der durch die Begegnung Picos mit Savonarola exemplarische Bedeutung erhält und der den Versuch des Neffen, eine Heiligenlegende zu schreiben, verdirbt.

III

Doch müssen wir uns nun dieses Leben auf jenes zentrale Ereignis hin etwas genauer vor Augen führen, um Picos Begegnung mit dem Orient verständlich zu machen. Einige wenige Daten und Namen mögen genügen. Giovanni Pico ist am 24. Februar 1463 auf Schloß Mirandola als jüngstes von fünf Kindern geboren worden. Sein Vater, ein echter Condottiere, starb bereits 1467. Die Mutter, im Gegensatz zu ihrem Mann und ihren beiden ältesten Söhnen eine weiche und zärtliche Natur, war die Schwester von Matteo Maria Bojardo, dem Verfasser des «Orlando Innamorato», dem Schöpfer der romantischen Ritterpoesie in Italien¹¹. Ihre schwärmerische Vorliebe für dichterische und wissenschaftliche Studien scheint sie ihrem Jüngsten vererbt zu haben, der für die geistliche Laufbahn ausersehen war. Giovanni ist 14 Jahr alt, als er sich an der Universität Bologna für kanonisches Recht immatrikuliert. Er steht in Verbindung mit der hohen Gesellschaft der Stadt und gelangt unter den Einfluß Filippo Beroaldos, der den Studenten eine bezaubernde Form des neuen Humanismus nahebringt. Von diesem ersten Kontakt mit den lateinischen und griechischen Dichtern ist Pico begeistert. Nach dem Tode seiner Mutter (August 1478) gibt er sogleich das Rechtsstu-

11. Cf. J. Burckhardt, *Kultur der Renaissance*, S. 219f.

dium auf, um sich ganz der neuen literarischen Bewegung zu widmen. Nach kurzem Aufenthalt auf Schloß Mirandola bezieht er im Frühjahr 1479 die Universität Ferrara, vielleicht auf den Rat seines Bruders Galeotto, der die Schwester des Herzogs von Este geheiratet hatte. Freundschaft verbindet ihn rasch mit Vespasiano Strozzi, dem Hofdichter und Verfasser lateinischer Elegien und Epigramme, vor allem aber mit Giovanni Battista Guarino, dem Sohn des berühmten Guarino Veronese, der damals in Ferrara Rhetorik und Poetik lehrte. Ins selbe Jahr fällt auch Picos erste Reise nach Florenz, wo er Girolamo Benivieni, Angelo Poliziano und Marsilius Ficinus kennenlernt¹². Ihnen verdankt er die Anregung, die leichte Muse mit dem Studium der Philosophie zu vertauschen, doch dürfte ihm die Entscheidung nicht leicht gefallen sein. Jedenfalls hat er sich im Dezember 1480 am «Studio» von Padua immatrikuliert, wohl in der Absicht, Ermolao Barbaro kennenzulernen, der nicht eigentlich Philosoph war und dem er tatsächlich auch nicht begegnet ist¹³. Dagegen sollte er hier zwei Männer finden, von welchen der eine sein Lehrer, der andere sein geistiger Mentor wurde: Nicoletto Vernia und Elia del Medigo. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß er dank ihrer Unterweisung seine philosophische Berufung zu entfalten vermochte. Nicoletto Vernia lehrt einen neuplatonisch gefärbten Aristotelismus, in dem die arabischen Kommentatoren ein gewichtiges Wort mitzureden haben, während Elia del Medigo, Leiter der Talmudschule und Anhänger des arabischen Peripatos, Pico die Augen öffnet für die Geheimnisse der orientalischen Welt. Elias religionsphilosophische Schrift «Behinat ha-Dat», die an Ibn Rošd anknüpft, erschien zwar erst 1485; aber ihr Verfasser wird seinem Schüler schon frühzeitig beigebracht haben, daß die Juden als die eigentlichen Vermittler zwischen

12. Cf. E. Garin, *Vita e dottrina*, S. 5–6.

13. Opera, I. 35: «Patavii fui et biennium, Hermolaum tamen, quis credat, nec vidi nec nisi, ut multo ante, fama cognovi.» Noch im Januar 1481 schreibt er an Polizian: «Ich schwanke zwischen der Poesie, der Rhetorik und der Philosophie, und ich fürchte sehr, daß ich, indem ich auf zwei Sätteln zu reiten versuche, weder ein Dichter noch ein Rhetor noch ein Philosoph bin» (Politiani Epistolae XII, Basel 1522).

den Lateinern und Arabern anzusehen sind¹⁴. Die geistige Regsamkeit des achtzehnjährigen Grafen ist grenzenlos. Er kauft seltene Kodizes oder läßt andere für sich abschreiben¹⁵. Auch dürfte er schon damals mit der «Ars Magna» des Raimundus Lullus in Berührung gekommen sein, bestand doch in Padua um die Person des Fantini Dandolo, der 1448 Bischof von Padua war, ein blühender lullistischer Kreis. Auch hatte er sich hier mit dem Kretenser Manuel Adramytenos angefreundet, der ihn nach Mirandola und Pavia begleitet, als er im Sommer 1482 Padua verläßt, um sich, gemeinsam mit Aldus Manutius, in die griechische Sprache zu vertiefen. Von Adramytenos, der vor allem als Grammatiker bekannt ist, heißt es, er habe eine Anzahl Manuskripte aus dem Osten mitgebracht, und es ist anzunehmen, daß sie ihren Weg in Picos Sammlung gefunden haben. Nach einem kurzen Aufenthalt an der Universität Pavia (Winter 1482 / 83) kommt Pico im Spätherbst 1483 nach Florenz, angezogen durch die Wirksamkeit des Ficinus (dessen «Theologia platonica» Pico bereits gelesen hat) und vom Wunsche beseelt, in den reichen Bücherschätzen der Mediceer neue Funde zu machen. «Die berühmte Reunion von Gelehrten, welche sich um Lorenzo sammelte, war durch diesen höheren Zug einer idealistischen Philosophie verbunden und vor allen anderen Vereinigungen dieser Art ausgezeichnet. Nur in dieser Umgebung konnte ein Pico sich glücklich fühlen¹⁶.» So war es auch. Er findet in Lorenzo einen brüderlichen Freund und machtvollen Beschützer, und Ficinus selbst hat uns berichtet, wie sehr er die Ankunft Picos als göttliche Fügung empfunden hat, im Augenblick, da er seine Übersetzung des «Corpus Platicum» vollendet und dieser ihn zur Übertragung der Enneaden Plotins begeistert habe¹⁷. Zugleich aber findet Pico in Florenz auch den Elia del Medigo wieder, der ihm den

14. Cf. P. Ragnisco, *Doc. inediti e rari intorno alla vita e gli scritti di Nicoletto Vernia e di Elia del Medigo*. Padova 1891.

15. Cf. P. Kibre, op. cit. Gemäß einem Inventar von 1498 umfaßte Picos Bibliothek etwa 1190 Bände.

16. J. Burckhardt, op. cit., S. 145.

17. Ficini Opera, II. 1537; cf. Raymond Marcel, *Marsile Ficin*, Paris 1958, S. 466–479.

«Perush al Ha Torah» des Menahem Recanati verschafft, als er sich der außergewöhnlichen Zuneigung seines Schülers zur geheimen Offenbarung des Judentums bewußt wird («quia video dominationem tuam multum laborare in isto benedicto Chabala»). Wir wissen auch, daß Pico diese Gedanken in den Kreis der Platoniker hineingetragen hat, und Ficinus schreibt von einer «Disputation» über die Frage der prophetischen Gabe, die beim jungen Grafen in Gegenwart von Girolamo Benivieni stattfand¹⁸. Ficinus wird auch die Ausarbeitung der 900 Thesen verfolgt haben, da Pico dazu einen Koran und einen Avicenna benutzte, die beide dem Ficinus gehörten.

Aber wir eilen der Entwicklung voraus. Picos Erscheinen in Florenz war nur von kurzer Dauer. Sein Verlangen nach universaler Bildung zieht ihn nach Paris, wo an der Sorbonne der Nominalismus seit 1472 wieder kräftig zum Zuge gekommen war und bereits auch in Robert Gaguin seinen ersten humanistischen Gegenspieler gefunden hatte, der mit Ficinus im Briefwechsel stand. Pico wird auf den Spuren des Filippo Beroaldo und Fausto Andrelini nach Paris gekommen sein. Und hier reift nun der Entschluß, der sein ferneres Leben bestimmte. Es ist die «norma dicendi parisiensis» eines Franciscus de Mayronis gewesen, des Erfinders der öffentlichen Disputation, die über zwölf Stunden dauert («la sorbonique»), welche Pico dazu inspirierte, seine Ideen an höchster Stelle in Rom der Weltöffentlichkeit darzulegen. Im März 1486 kehrt er nach Florenz zurück, und am 8. Mai verläßt er die Stadt, um sich nach Rom zu begeben. In Perugia begegnet er einem Spezialisten der östlichen Weisheit, dem Flavius Mithridates, der von nun an sein vertrauter Ratgeber in allen orientalischen Studien wird. Er weiht ihn in die chaldäischen Orakel ein, übersetzt für ihn Schriften des Abraham Abulafia, Menahem Recanati und Eleasar ben Kalonymos und liest mit ihm das

18. Ficini Opera, I. 873, 2; 879, 3. Sobald Ficinus von der Veröffentlichung der Thesen hört, beglückwünscht er Pico und schlägt vor, eine zusätzliche «conclusio» anzufügen, um darzutun, daß alle Wissenschaft Wiedererinnerung sei, «denn ganz offensichtlich ist es, daß so zahlreiche und wichtige Probleme in Deinem Alter aufzuwerfen eher der Wiedererinnerung als den erworbenen Kenntnissen zu verdanken ist» (Opera, I. 880, 3).

«Buch der Stufen» des Shem Tob ibn Falaqera¹⁹. Sicher ist, daß Pico über zahlreiche dieser Werke verfügte zur Zeit seines Aufenthaltes in Perugia und Fratta zwischen Mai und November 1486, da er von ihnen ausgiebig Gebrauch macht in seinen Schriften, die hier entstanden sind, nämlich die *Conclusiones Nongentae* und die dazu als Prolog gedachte *Oratio de hominis dignitate*²⁰. Gleichzeitig verfaßt er einen *Commento alla Canzone d'Amore* des Girolamo Benivieni. Es ist eine Epoche fieberhafter Arbeit, die Stunde der großen Entscheidung. Am 12. November schreibt er seinem Freund Benivieni, daß alles bereit sei für die öffentliche Disputation²¹. Ende November ist er in Rom, und am 7. Dezember wird der Text seiner Thesen in allen Universitäten Italiens angeschlagen. Die Disputation wird auf den Tag nach Epiphania 1487 angesetzt. In der Einleitung trägt Pico Sorge, hervorzuheben, daß er sich zum vornherein der Entscheidung der Kirche unterstelle, «in quibus omnibus nihil assertive vel probabiliter pono, nisi quatenus id vel verum vel probabile iudicat sacrosancta Romana Ecclesia, et caput eius bene meritum summus Pontifex Innocentius octavus, cuius iudicio qui mentis suae iudicium non summittit, mentem non habet»²². An alle Universitäten Europas ergehen Einladungen zur Teilnahme. Den Unbemittelten wird Erstattung der Reisekosten zugesichert. Trotz des lockenden Anerbietens kommen nur wenige. Die Freunde sehen dem Ausgang der Angelegenheit mit einiger Sorge entgegen²³.

19. Die ersten Anzeichen seines Kabbalah-Studiums finden sich im «Commento»; nachdem er unter seine «Conclusiones» eine große Zahl von kabbalistischen Thesen aufgenommen hatte, gibt er sich in der «Oratio» bereits als Experte dieser Geheimlehren. Als mögliche Autoren kommen in Frage: Abraham ibn Esra, Moses Nachmanides aus Gerona, Abraham Abulafia, Josef Gikatilla und Eleasar ben Juda aus Worms, vermutlich auch Moses de Leon (Sohar).

20. Die «Oratio» ist zu zwei verschiedenen Zeiten verfaßt worden. In ihrer ersten Redaktion war sie wesentlich kürzer. Cf. E. Garin, *La Cultura filosofia del Rinascimento*, 1961, S. 231 ff.

21. Cf. L. Dorez, *Lettres inédites* usw., S. 358. «Disputanda per me publice dogmata antequam a me discessum 700is clauderentur. Postquam abisti ad 900 excreverunt progrediebanturque, nisi receptui cecinisses, ad mille. Sed placuit in eo numero, utpote mistico, pedem sistere. Est enim (si vera est nostra de numeris doctrina) symbolum animae in se ipsam oestro Musarum percitae recurrentis.»

22. Opera, I. 83 23. Cf. Dorez/Thuasne, op. cit., S. 109 f.

Der Papst hatte zunächst die öffentliche Disputation bewilligt; aber nachdem er über die Unruhe, die das Projekt beim Klerus auslöste, informiert worden war, ließ er wissen, daß er die Disputation verbiete. Am 20. Februar 1487 setzt ein päpstliches Breve, indem es die Dunkelheit der Thesen tadelt, eine Untersuchungskommission ein. Diese, bestehend aus 16 Mitgliedern unter dem Präsidium des Bischofs von Tournai, Jean Monissart, kommt zu einer ersten Sitzung am 2. März zusammen. Pico erklärt seine Gedanken über sieben Thesen und ist bereit, sich ohne Rückhalt der kirchlichen Autorität zu fügen. Am 5. März werden drei seiner Thesen als häretisch befunden. Es ist aber beachtenswert, daß die Verurteilung nicht einstimmig erfolgte, indem der Flame Jean de Myrle sich weigert, «propositiones quae Parisiis publice admittuntur disputabiles et defensibiles» zu verurteilen. Eine Spannung zwischen den Pariser Doktoren und den römischen Dominikanern macht sich bemerkbar und weist auf den Ausgangspunkt des ganzen Unternehmens zurück. Doch werden am 13. März zehn weitere Thesen verurteilt, und am 31. März unterzeichnet Pico seine Retraktion²⁴. Trotzdem bleibt er in Rom. Seine Freundschaft mit Lorenzo de Medici kommt ihm zustatten, denn eben hatte Innozenz VIII. mit dem Magnifico eine politische Allianz abgeschlossen. Die vatikanische Bibliothek steht dem Grafen weiterhin offen, und mit den Freunden des Pomponio Laeto von der römischen Akademie unterhält er die besten Beziehungen. Unter ihnen finden sich ausgezeichnete Kenner der jüdischen Gnosis, wie Paolo Heredia und Antonius Byaxander Siculus²⁵. Es ist jedenfalls für Picos stürmisches Temperament bezeichnend, daß er nach der Verurteilung der 13 Thesen ungesäumt an die Niederschrift einer «Apologie» geht, die er in 20 Nächten vollendet und mit einem gewissen Opportunismus Lorenzo de Medici widmet. Sie wird unter der Hand zirkuliert haben, was den Papst veranlaßte, Pico am 6. Juni vor das Inquisitionsgericht zu zitieren. Offenbar möchte er die Veröffentlichung

24. Die dreizehn verurteilten Thesen werden zitiert in Opera, I. 62.

25. Cf. Fr. Secret, *Pico e gli inizi della cabala cristiana*, 1957.

der «Apologie» verhindern. Und Pico unterwirft sich und legt am 31. Juli den Eid ab, seine Thesen nicht mehr zu vertreten. Nun will der Papst, im Blick auf das gute Verhalten Picos, mit diesem ganzen Haufen hinderlicher Thesen zu einem Ende kommen und unterschreibt am 5. August ein Breve, in dem die Unterwerfung lobend erwähnt wird. Aber warum ist es erst am 5. Dezember veröffentlicht worden? Wohl deshalb, weil Innozenz zögerte, Lorenzo zu verärgern. Sobald aber die gedruckte *Apologia* in seine Hände fällt, läßt er ohne Verzug sein früher ausgefertigtes Breve publizieren und befiehlt den Bischöfen und Fürsten Europas, Pico festzunehmen. Welches war nun das wirkliche Verhalten Picos? Wann hat er die *Apologia* publik gemacht? Ist er des Meineides schuldig geworden? Da die Abfassung der Schrift vor dem 6. Juni zu liegen scheint, muß der Druckvermerk – Neapel, 31. Mai 1487, bei Francesco del Tuppo – mit dem Abschluß des Manuskriptes identisch sein. Es wäre denkbar, daß die Veröffentlichung durch den Autor vor dem 31. Juli angeordnet worden ist und daß sich Pico, unter den damaligen Umständen, einer Verbreitung des Druckes nicht mehr widersetzen konnte. Jedenfalls, seit der Papst Kenntnis hatte von der Abfassung des Werkes, seit dem 6. Juni also, weiß Pico, daß trotz seines Eides, falls die Ausgabe in die Hände des Papstes fällt, die Inquisition ihn verfolgen würde. Damals muß er sich lautlos aus Rom entfernt haben. Über Bologna begibt er sich nach Frankreich, aber im Januar 1488 wird er in der Nähe von Lyon durch die Leute des Fürsten von Savoyen festgenommen und in das Gefängnis von Vincennes eingeliefert. Am 28. Januar 1488 versammelte sich auf Verlangen des Nuntius Antonio Flores die Universität von Paris «aux Mathurins» um die Mitteilung eines päpstlichen Schreibens zu besprechen, das die Irrtümer Picos darlegte. Der Vertreter des Papstes bemühte sich, auseinanderzusetzen, daß der Angeklagte ketzerisch, rückfällig und einer Verurteilung schuldig sei. Aber die Theologen der Sorbonne verstanden sich schlecht mit den Dominikanern in Rom; sie betrachteten Pico als einen der Ihren und wußten, daß die Inquisitoren in ihm seine Anhängerschaft an die

Lehren von Paris verurteilten. Antonio Flores vermochte nichts auszurichten gegen Pico, weder über Jean Lhullier, Dekan der Fakultät, noch über den königlichen Beichtvater, Jean de Rély, einen Freund der Humanisten. Ende Februar mußte er Paris, durch dringendere Geschäfte gerufen, wieder verlassen. Man führte Pico über die Grenze, nachdem Karl VIII. die päpstliche Gnade für ihn erwirkt hatte. Die *Apologie*, die die Pariser Drucker zu verlegen sich beeilt hatten, sollte nicht mehr aufgelegt und die noch vorhandenen Exemplare unterdrückt werden. Jede weitere Satisfaktion wurde den Dominikanern in Rom verweigert²⁶.

Pico hat bei seinen florentinischen Freunden Zuflucht gefunden. Aber von einem Gesinnungswandel kann nicht die Rede sein. Seine *studia humanitatis* bleiben, was sie immer waren: Eine Quellenerschließung der östlichen Weisheit. Er vertieft sich erneut in die Geheimnisse des mosaischen Schöpfungsberichtes, die er mit Hilfe des Kabbalisten Jochanan Alemanus in siebenfacher Auslegung des Schriftsinnes mit den Lehren der christlichen Offenbarung in Einklang bringen will und als *Heptaplus* («De septiformi sex dierum Geneseos enarratione») im Jahre 1489 in Florenz bei Bartolomeo di Libri veröffentlicht. Das Werk erregt erneut die Feindschaft der römischen Kurie und läßt alle Versuche scheitern, die Lorenzo unternommen hatte, um den Papst zu besänftigen. Ein grundsätzliches Mißverständnis zwischen Pico und Rom bleibt bestehen und hatte schließlich zur Folge, daß sich Pico für den fanatischen Propheten begeistert, der das nahe Ende der römischen Herrschaft verkündet: Auf Picos Fürbitte hin holt Lorenzo im Jahre 1490 Savonarola an das Kloster San Marco zurück. Über eine religiöse Krise Picos unter dem Einfluß Savonarolas ist seit der «Vita» des Neffen viel geschrieben worden. Falls man von einer solchen überhaupt sprechen will, so scheint sie sich eher zwischen 1486 und 1488 ereignet zu haben, und zwar im Sinne eines gewaltsamen Durchbruchs zur Einsicht in eine ursprüngliche aber vergessene Konkordanz von östlicher Weisheit und christlichem Glauben²⁷.

26. Cf. L. Dorez/Thuasne, *op. cit.*, S. 76–92.

27. Cf. E. Garin, *La cultura filosofica* usw., S. 231 f.

Die Krise steckt in den 900 Thesen und in der *Apologie*. Ihre Verurteilung hatte Pico erschüttert und aufgebracht. Wenn er wieder zur Ruhe kam, dann sicher nur unter dem Einfluß seiner gleichgestimmten Freunde in Florenz, wo er sich bemühte, ein mönchisches Leben zu führen, aber im Geist eines Rufers in der Wüste. Sein Tod am 17. November 1494 unter ziemlich düsteren Umständen gehört zur Arglist jener Zeit²⁸.

IV

Was im Blick auf dieses kurze und außerordentliche Leben erstaunen muß, ist zweierlei: Einmal der offene Konflikt mit der Kirche und zum andern die Gewißheit, einer Gotteserfahrung auf der Spur zu sein, die nicht aus den verbürgten Quellen zu schöpfen ist. Natürlich hängt beides zusammen. Der Konflikt ist die unvermeidliche Konsequenz dieser Gewißheit. Aber die Tatsache, daß Pico ein esoterisches Wissen, das über Jahrhunderte hinweg in den östlichen Enklaven des Okzidents – in Katalonien, der Provence, in Kalabrien und Venetien – gehütet worden ist, nun mit der Überzeugung in die Öffentlichkeit trägt, der Kirche damit einen Dienst zu erweisen: darin besteht das Einmalige seines christlichen Humanismus. Er bringt zur offenen Aussprache, was im Verborgenen längst schon gewußt wird. Wir meinen einmal jene Gotteserfahrung der jüdischen Mystik, die sich im Buche «Sohar» verdichtete²⁹ und die über die jüdischen Konvertiten Spaniens seit dem 13. Jahrhundert ihren Weg nach Italien gefunden hat. Wir meinen zweitens jenen Averroismus der Schule von Padua, der auf Pietro d'Abano zurückgeht³⁰ und in der Zauberschrift «Picatrix» durch die Jahrhunderte geistert³¹.

28. Man hat vermutet, er habe den qualvollen Renaissancetod der Vergiftung erlitten; Genaueres läßt sich darüber nicht mehr feststellen, cf. L. Dorez, *La mort de Pic de la Mirandole et l'édition Aldine d'Ange Politien*, in: *Giornale Storico della Lett. ital.*, 1898.

29. Cf. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957.

30. Der berühmte «Conciliator» des Petrus Aponensis figurierte nicht bloß in Picos Inventar, er hatte ihn auch eifrig studiert, wie das aus seinen «Disputationes adversus astrologiam» hervorgeht.

31. Cf. Helmut Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, in: *Vorträge d. Bibl. Warburg*, 1921/22, S. 94 ff.

Und wir meinen drittens jenen gnostischen Neuplatonismus der Florentiner um Marsilius Ficinus, der mit seiner Übersetzung des «Poimandres» im Jahre 1461 die Idee einer *prisca theologia* aufgebracht hat.

Es ist leider hier nicht möglich, diese kraftvollen, nach Herkunft und Trägerschaft unterschiedenen Strömungen im Untergrund der spätmittelalterlichen Philosophie ins einzelne zu verfolgen. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie ein Gedankengut mit sich führen, das seit der Patristik von der christlichen Dogmatik ausgeschieden worden ist. Der Hinweis auf die Titel der maßgebenden Werke, in denen sich die drei Bewegungen konzentrierten – Sohar, Picatrix, Poimandres –, muß genügen, um die hebräische, arabische und griechische Richtung anzuzeigen, in die sich eine orientalische Gnosis aufgespalten hat. Pico ist in alle diese Richtungen vorgestoßen, indem er sich ihre Vertreter, die zumeist als Flüchtlinge das Land durchziehen, zum Dolmetscher eines Wissens machte, auf das er seinen eigenen christlichen Glauben ausgelegt hat. Aber dieses «Wissen» ist ihm nicht ein nach Sprachen und Herkommen Geschiedenes, sondern eine allen gemeinsame *Gnosis theou*, die in Christus ihre Erfüllung gefunden hat und die es von neuem bewußt zu machen gilt als Einheit einer *mündlichen* Überlieferung, die nur von wenigen Auserwählten getragen wird, die aber eben jetzt durch Pico zur Aussprache gelangen soll. Einige dieser Auserwählten und Dolmetscher einer *prisca theologia*, denen Pico im Lauf seines Lebens begegnet ist, haben wir wenigstens dem Namen nach kennengelernt. Es sind ihm die Träger einer «cabala ... che significa *recezione* perchè non per scritti ma per successione a bocca l'uno dall'altro la ricevono»³². Mit einer wunderbaren Leichtigkeit des Aufnehmens und Verstehens hat er sich ihnen anvertraut, um einer Überlieferung willen, von der er sagt, sie sei «scienza per certo divina e degna di non partecipare se non con pochi, grandissimo fundamento della fede nostra, el desiderio solo del quale mi mosse all'assiduo studio della ebraica e caldaica lingua, senza le quali

32. Cf. *Commento alla Canzone* (ed. Garin), S. 580.

alla cognizione di quella pervenire è al tutto impossibile»³³. Womit auch sogleich schon der strittige Punkt in seiner Auseinandersetzung mit der römischen Kurie getroffen sein dürfte, der schärfer noch zum Ausdruck kam in der These: «Nulla est scientia, que nos magis certificet de divinitate Christi, quam Magia et Cabala»³⁴. Und hier muß man sich jenes Flavius Mithridates erinnern, der Pico eine Tradition vermittelt hat, die sein theologisches Denken zutiefst beeinflußte und die charakteristisch ist für jene Elemente des orientalischen Geistes: *Gottesbegriff* und *Kosmogonie*, die an der Ausbildung seines christlichen Humanismus wesentlichen Anteil haben. Er ist es auch gewesen, der Pico in Rom, nach der erfolgten Anklage auf Häresie im Frühjahr 1487, mit einem Kreis von «electi» in Beziehung brachte, die ihn im Glauben bestärkten, sich mit einer Apologie zu rechtfertigen. Wahrscheinlich hatte auch Paolo Heredia, seiner Herkunft nach ein spanischer Jude und Konvertit, der aber seine Werke, die *Ensis Pauli* und die *Epistola de secretis* in Italien schrieb, damals seine *Corona Regia* verfaßt und Innozenz VIII. gewidmet, um Pico Beistand zu leisten in seiner Verteidigung einer *prisca theologia*, die in diesen Kreisen geläufig war. François Secret, der diese Zusammenhänge erstmals beleuchtet hat, erwähnt auch den Ludovico Lazzarelli, der in seinem *Crater Hermetis* den «Sohar» zitiert und schrieb: «Quaedam divina secreta (quia ore ad nos revelata sunt) cabalam vocant. Quod nomen nostro tempore apud quosdam cognitum esse coepit ... Eius tamen operatio (si unum tantum excipio) omnes penitus latet»³⁵. Entscheidend aber bleibt, daß Pico, auch nach dem endgültigen Fehlschlag seiner Mission, die persönlichen Kontakte mit den Vertretern dieser Tradition keineswegs abgebrochen hat, sondern in Florenz seine Studien in engster Verbindung mit dem provenzalischen Juden Jochanan Ale-

33. Cf. *Commento alla Canzone* (ed. Garin), S. 581.

34. *Opera*, 105.

35. Cf. Fr. Secret, *Pico e gli inizi della cabala cristiana*, S. 37. Desgleichen: *Testi umanistici su l'Ermetismo* in: *Archivio di filosofia*, Rom 1955, S. 30. Zu Lazzarelli cf. P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino e Ludovico Lazzarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetice nel Rinascimento*.

manus ben Izsak weiterführt und vertieft, wovon der *Heptaplus* ein be-
redtes Zeugnis ablegt³⁶.

Mag nun auch der Kretenser Elia del Medigo ihn als erster mit dieser Tradition vertraut gemacht haben, so kommt doch zweifellos dem Flavius Mithridates das Verdienst zu, Pico in ihre Geheimnisse – die «*arcana Iudaeorum*» – eingeweiht zu haben. Es ist immer wieder bemerkt worden, daß jener *Siculus Judaeus*, der in den Schriften Picos auftaucht und mit Verehrung zitiert wird, eine Schlüsselfigur in seinem Leben und Denken darstellt, und es ist darum auch nicht verwunderlich, daß die neuere Forschung der rätselhaften Person, die sich unter diesem Pseudonym verbirgt, ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat³⁷. Aber erst im Zusammenhang der Untersuchungen über Ursprung und Geschichte der christlichen Kabbalah im 15. Jahrhundert haben Forscher wie François Secret und Gershom Scholem Wesentliches beigetragen zur Aufhellung der Beziehungen zwischen Pico und diesem Dolmetscher des orientalischen Geistes³⁸. Der leitende Begriff der Kabbalah wird aber hier zumeist als fester Lehrbegriff vorausgesetzt und zu wenig beachtet, daß er von Pico aufgenommen wurde zur Bezeichnung einer viel breiteren esoterischen Tradition, die ebenso sehr aus jüdischen wie hellenistischen und arabischen Quellen gespiesen wird. Als Erbe und Vertreter einer bereits im Hochmittelalter geläufigen «*interpretatio chri-*

36. Cf. U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze*, S. 300. Jochanan, der in der jüdischen Gemeinde von Florenz sehr geschätzt wurde, stand in Beziehung zu zahlreichen italienischen Humanisten; er kannte das Arabische und Griechische. Auf Wunsch Picos schrieb er einen mystischen Kommentar zu den Psalmen. Cf. Moritz Steinschneider, *Jochanan Alemanno, Mithridates und Pico* in: Hebr. Bibl. XXI, 1881.

37. Cf. U. Cassuto, *Wer war der Orientalist Mithridates?* in: Zeitschrift f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland, Vol. V, 1934; Fr. Secret, *Qui était l'orientaliste Mithridate?* in: Revue des Etude Juives, XVI; R. Starabba, *Guglielmo Raimondo Moncada* in: Archivio Storico Siciliano, N. S. III, Palermo 1878; I. Carini, *Guglielmo Raimondo Moncada* in: Archivio Stor. Sicil. N. S. XXII, 1904; G. Levi della Vida, *Ricerche sulla formazione del piu antico fondo dei manoscritti della Bibl. Vat.* in: Studi e Testi, S. 92, 1939.

38. An erster Stelle muß hier erwähnt werden die Arbeit von Gershom Scholem, *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbalah*. Essays Presented to Leo Baeck, 1954. Ferner, neben den zitierten Arbeiten von F. Secret, Joseph Leon Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York 1944.

stiana» der Kabbalah hatte Flavius Mithridates eben gerade an dieser Begriffserweiterung einen für Pico entscheidenden Anteil. Mit der bedeutsamen Veröffentlichung des *Sermo de Passione Domini* von 1481 durch Chaim Wirszubski³⁹ ist erstmals der Nachweis erbracht worden, daß Mithridates nicht nur das Kabbalah-Verständnis der *Pugio Fidei* des Raymund Martini erneuert, sondern ihm eine Wendung gegeben hat, die dem Absehen Picos auf eine umfassende Darstellung einer vorchristlichen *Gnosis theou* unmittelbar entspricht. Die *Pugio Fidei* des Ramon Martin ist in Spanien zur selben Zeit entstanden, als Moses de Leon den «Sohar» verfaßte. Sie wird von Mithridates ebenso ausgeschrieben, wie sie vor ihm von Hieronymus de Sancta Fide und nach ihm von Petrus Galatinus benutzt worden ist; zur Zeit Picos war sie völlig unbekannt, was nichts besser beweist als die Tatsache, daß Galatins «De Arcanis Catholicae Veritatis» von 1518 erst ein halbes Jahrhundert später als Plagiat erkannt wurde⁴⁰. Der leidenschaftliche Eifer, mit dem sich Pico das vielfältige Wissen des Mithridates, eines «linguarum hebraice, arabice, chaldaice, grece et latine interpres», zunutze macht, ist nur zu erklären aus dem tiefen Einverständnis beider Männer, auch wenn Mithridates eine seiner für Pico angefertigten Übersetzungen mit den Worten beendigt: «transtulit ad Picum deceptorem fraudolentum fidifragum et verbifragum qui laborem et mercedem mercenarij tenet qui fuit acer in principio et fractus in fine itaque de eo dixit poeta Parturient montes nascetur ridiculus mus»⁴¹.

Von der Person und dem Leben dieses Mithridates ist nur wenig bekannt, aber was sich aus seiner Passionspredigt über seine Stellung zwischen Morgen- und Abendland ermitteln läßt, genügt, um uns eine Vorstellung von seiner Einflußnahme auf Pico zu bilden. Er war der Sohn eines gebildeten sizilianischen Juden, Nissim Abu l-Faraj aus Girgenti,

39. Chaim Wirszubski, *Flavius Mithridates' Sermo de Passione Domini*, edited with Introduction and Commentary, Jerusalem 1963.

40. Cf. Fr. Secret, *Notes pour une histoire du Pugio Fidei à la Renaissance* in: *Sefarad* XX, 1960.

41. Cf. Wirszubski, *op. cit.*, S. 57.

konvertierte zum Christentum und führte als Inhaber der niederen Priesterweihen seit ungefähr 1467 den Namen Guillelmo Raymundo de Moncata⁴², um im Verlauf eines abenteuerlichen Lebens noch mehrere andere Namen anzunehmen⁴³. Er gehörte zum Priorat der Kathedrale von Cefalù, als Giovanni Battista Cibo, der spätere Innozenz VIII. zum Kardinal gewählt wurde. Dieser berief ihn an den Vatikan, wo er am Karfreitag 1481 vor Sixtus IV. und den Kardinälen eine Predigt hielt, über die uns Erstaunliches berichtet wird⁴⁴. Im Unterschied zur «Pugio Fidei» ist es weder seine Absicht, den jüdischen Glauben zu widerlegen, noch die Juden in ihrer Unwissenheit und Hartnäckigkeit aufzuklären; er predigt nicht «adversus Judaeos», sondern «ad ornatum et ad maius nostrae verae credulitatis robur». Er benutzt die jüdischen Autoritäten allein, um die Wahrheit der christlichen Sakramente zu beweisen, wobei mit Recht gesagt worden ist, es handle sich hier – wie so oft in diesem Jahrhundert – um eine «fides quaerens testimonia». Aber alles liegt nun an diesen «testimonia» selbst. Sein Bestreben, die rabbinischen oder quasi-rabbinischen Zeugnisse mit einem esoterischen Glanz zu versehen, zeigt sich deutlich in der Behauptung, die Abendmahlslehre sei 370 Jahre vor der Ankunft Christi prophezeit worden «in veteri Talmud quod Hebrei usque ad quadragesimum annum suae aetatis legere non

42. So nennt er sich in seiner Übersetzung von Teilen des Korans für Federigo da Montefeltro (Cod. Urbinas Lat. 1384). Die pseudoklassische Form *Monchates* ist zweifellos seine eigene Erfindung und wird 1481 zweimal erwähnt, ebenso der Name *Flavius*. Pico nennt ihn in der «Oratio» *Mithridates Gulielmus*, Reuchlin *Raimundus Mithridates Romanus*.

43. Um 1483 finden wir ihn in Deutschland. Im Register der Universität Köln wird er als «Magister Wilhelmus Raymundus Mithridates» angeführt. 1484 hält er in Tübingen Vorlesungen, denen Konrad Summenhart beiwohnt; um dieselbe Zeit war Gabriel Biel Rektor der neugegründeten Universität. 1485 ist er wieder in Italien, und kurz danach muß er Pico begegnet sein.

44. So im *Diario Romano di Jacopo Gherardi da Volterra* in: Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, XXIII/III, 1904, S. 49, wo es heißt: «Ostendit plurima Iudeorum arcana, nobis hodie omnino incognita, quibus luce clarius monstratur, Iudeos non tam cecitate et ignorantia, quam contumaci pertinacia in erroribus ipsorum perseverare, oratio vero, quamvis spatium duarum horarum occupaverit, tamen grata omnibus fuit, tam propter rerum varietatem, quam propter hebreorum et arabum verborum sonum, que ipse tamquam vernacula pronuntiavit; commendatus ab omnibus est et a pontifice et patribus in primis.»

audent, ut in volumine *Habodazara* habetur». Mit der unbestimmten Bezugnahme auf «Abodah Zarah» mochte Mithridates gewisse Stellen des Talmud im Blick gehabt haben. Jedenfalls war für ihn der sogenannte «vetus Talmud» nicht nur eine sehr alte vorchristliche Theologie, sondern eine esoterische Gotteslehre, die er unterschieden hat von der Zeugenschaft der «recentiores Talmudistae» (posteriore seculo nati). Diese heilsgeschichtliche Unterscheidung und Chronologie wird von Pico begierig aufgegriffen im Bestreben, nicht nur die außerchristliche Antike, sondern auch die rabbinische Tradition auf Christus hin auszulegen. Und dafür bot ihm die Predigt, die er zweifellos gelesen hat, die besten Anhaltspunkte⁴⁵. Den «vetus Talmud» nennt Mithridates selbst *arcana*, und unmittelbar nach Erwähnung der Eucharistie als dem «arcanum mysterium», das sich aus dem alten Talmud herleitet, schreibt er: «Hanc sententiam illi tantis ante temporibus de celesti atque divino pane scripsere in suis archanis.» Obwohl er einige Jahre später für Pico kabbalistische Schriften übersetzt hat, kommt doch in seiner Predigt die Kabbalah weder dem Begriff noch der Sache nach zur Sprache. Aber seine Zuhörer waren geneigt, zu denken – und einige haben es auch gedacht⁴⁶ –, daß das, was er ihnen enthüllte, echte kabbalistische Lehren waren. Pico, der für sich in Anspruch nahm, als erster unter den Lateinern die Kabbalah ausdrücklich erwähnt zu haben⁴⁷, dürfte nach dem Bericht von Konrad Summenhart auch in dieser Hinsicht von Mithridates abhängig sein, der fünf Jahre bevor Pico seine These aufstellte – «nulla est scientia, que nos magis certificat de divinitate Christi, quam Magia et Cabala» – in

45. Cf. Wirszubski, op. cit., S. 47. In der «Oratio» stellt Pico fest: «Hi libri (sc. cabalistici) apud Hebraeos hac tempestate tanta religione coluntur ut neminem liceat nisi annos quadraginta natos illos attingere.» Ebenso in der «Apologie» (Opera, S. 179).

46. So K. Summenhart in seinem *Tractatus Bipartitus*, cf. F. Secret, op. cit., S. 37.

47. In der «Apologie» (Opera, S. 180) heißt es: «de qua (sc. Cabala) credo me primum apud Latinos explicatam fecisse mentionem». Reuchlin hat später in seiner *Ars Cabalistica* dieses Urteil bestätigt mit dem Satz: «Quibus (sc. summarum rerum meditationibus) toto studio innituntur Mekablim Hebraice, ac nostra aetate a Latinis, authore Joanne Pico Mirandulano Comite ante quem nomen eorum Romanae linguae incognitum erat, Cabalistae aut Cabalici dicuntur.»

seiner Predigt die Sakramente des christlichen Glaubens mit Hilfe dessen zu beweisen versuchte, was er als altherwürdige esoterische Lehre der Juden vorgestellt hatte. Insofern bildet seine Predigt nun tatsächlich den Wendepunkt am Übergang von der mittelalterlichen «interpretatio christiana» talmudischer Texte – systematisch vollendet von Raymundus Martini – zur «interpretatio christiana» kabbalistischer Lehren, die auf Drängen Picos übersetzt und als «testimonia» des christlichen Glaubens seiner Zeit zum Bewußtsein gebracht worden sind. Die von Mithridates allein für Pico angefertigten Übersetzungen aus dem Hebräischen und Arabischen umfassen ungefähr 40, zumeist kabbalistische Schriften, die im heutigen Zustand etwa 3500 Folioseiten füllen. Es handelt sich um die Codd. Vat. Ebr. 189–191⁴⁸ und das MS Chigi A. VI. 190⁴⁹, enthaltend unter anderem die *Sitre Torah* («de secretis legis») des Abraham Abulafia, einem mystischen Kommentar zum «Moreh Nebûchim» des Moses Maimonides, ferner um den *Shaare Sedeq* des Joseph Gikatilla, die mit den Worten beginnt: «Incipit liber saare sedech idest porte Justicie seu de divinis nominibus ad Picum. In nomine hiod he vau he sabahoth deorum Israel incipit opus portarum justicie seu de divinis nominibus quod edidit sapientissimus et intelligens Doctor noster et magister noster Rabi Joseph filius Giktal filij gloriosi sapientis peritissimi Cabaliste Rabi abraam cuius memoria sit semper in bonum.» Die vollständige Übersetzung schließt mit den Worten: «Mithridate interprete et cum pico indignato propter nahaR.» *Nahar* oder *na'ar* ist der hebräische Ausdruck für «puer»; die Bemerkung bezieht sich auf die seltsame Wendung, mit der Mithridates die (ebenfalls für Pico angefertigte) Übersetzung von Levi ben Gersons Kommentar der «Cantica Canticorum Salomonis» beschließt und die lautet: «Et ultra hoc quia haec expositio propter eius difficultatem tum lingue tum scripture non potuit bene interpretari nisi

48. Die drei MSS. werden beschrieben von Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus* I/1, S. 155 ff.

49. P. O. Kristeller hat als erster die Aufmerksamkeit auf den «Chigianus» gelenkt in: *Civiltà Moderna*, X, 1938, S. 334.

Lancilotus puer mithridatis fovisset eum in lecto. Ideo habende sunt ei gratie cum osculis dulcibus et suavibus.» Von einiger Bedeutung ist ferner die Übersetzung des *Maarekhet ha-'elohuth*, und zwar deshalb, weil die grundlegenden Ideen, die den «Sohar» beherrschen, ihren Niederschlag in diesem wenig später entstandenen, systematisch angelegten Werk gefunden haben, das jedenfalls von einem Schüler des Salomo ben Adreth geschrieben worden ist⁵⁰. Daneben ist Mithridates bekannt als Übersetzer von Menahem Recanatis Kommentar zum Pentateuch und des Buches Hiob, das im Inventar Picos erwähnt wird⁵¹.

Aber er war für Pico nicht bloß ein Vermittler und Dolmetscher der rabbinischen und kabbalistischen Tradition; er ist zugleich ein Kenner des Korans, und vor allem weiß er um die geheimnisvolle Sprache, die hinter jenen *Oracula Chaldaica* zu vermuten ist, welche man soeben über Jamblich und Porphyry entdeckt hatte und die neuerdings sehr treffend als die «Bibel der Neuplatoniker» bezeichnet worden sind⁵². Seit Ficinus durch seine Übersetzungen einer angeblich uralten Orakelliteratur der Chaldäer – eines aramäischen Stammes in Südbabylonien – auf die Spur gekommen war, stand Pico im Banne dieses gnostischen Synkretismus, zu dem er sich in der *Apologia* mit den Worten bekannte: «propterea non contentus ego praeter communes doctrinas, multas de Mercurii Trismegisti prisca theologia, multa de Chaldaeorum, de Pythagorae discipulis, multa de secretioribus Hebraeorum addidisse mysteriis»⁵³. Hier aber vermochte ihn nunmehr Mithridates einen Schritt näher an die «Quellen» heranzuführen, indem er ihn unter dem Siegel höchster Verschwiegenheit in die Geheimnisse der chaldäischen Sprache einweihte, und wir vermögen uns nur schwer eine rechte Vorstellung zu bilden von

50. Cf. G. Scholem, *Die jüdische Mystik*, S. 173.

51. Der «Job secundum translationem mitridatis» (Nr. 434 des Inventars) ist erhalten in der Sammlung Ottobon. Lat. 607.

52. Man ist jetzt einig darüber, daß die «Logia tôn Chaldaiôn» von dem Theurgen Julianus herrühren, der zur Zeit des Marcus Aurelius lebte. Unsere Kenntnis der chaldäischen Orakel, die sich als Mahnungen der Götter an den Theurgen geben, wird den vielen Zitaten der späteren Neuplatoniker verdankt. Cf. C. A. Lobeck, *Aglaophamus* I, S. 100 ff.

53. Opera, S. 119; *ibid.*, S. 124f.

dem echten Zauber dieser Initiation⁵⁴. Man hatte bis heute keinen ersichtlichen Grund, daran zu zweifeln, daß die chaldäische Sprache, die Mithridates seinem Schüler dozierte, nichts anderes war als Aramäisch. In seiner *Oratio* schrieb Pico an entscheidender Stelle, wo es um die Wesensbestimmung des Menschen geht: «Idcirco scribit Evantes Persa, ubi chaldaicam theologiam enarrat, non esse homini suam ullam et nativam imaginem, extrarias multas et adventitias. Hinc illud Chaldaeorum: ***, idest homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal⁵⁵.» Die Schriftzeichen des (durch *** bezeichneten) chaldäischen Dictums erscheinen in der gedruckten Ausgabe (von 1557) in *hebräischen* Buchstaben. Aber in der kürzeren und früheren Fassung der *Oratio*, die E. Garin nach einer Florentiner Handschrift 1961 veröffentlicht hat⁵⁶, findet sich dasselbe Dictum in *äthiopischen* Schriftzeichen, das wörtlich übersetzt bedeutet: «homo est animal naturae variae et vagae et mutantis se huc et illuc»⁵⁷. Nach diesem Beispiel zu urteilen war somit die chaldäische «Sprache», in welcher Pico unterrichtet worden ist, ein höchst komplexes Gebilde: ein teils aramäisches, teils hebräisches Vokabular, geschrieben in äthiopischen Zeichen. Es bleibt natürlich eine offene Frage, ob Pico sich bewußt war, daß sein «Chaldäisch» aus recht disparaten Elementen bestand. Doch wohl kaum. Sicher aber hat für Mithridates «Chaldäisch» unverwandt dasselbe bedeutet, zitierte er doch schon in seiner Predigt von 1481 ein «antiquissimum Hyonetis oraculum in lingua chaldaea»⁵⁸, das heißt also einen aramäischen Satz mit äthiopischen

54. In einem Brief «ad ignotum amicum», datiert «ex Fratta 10. Nov. 1486» (*Opera*, S. 385) schreibt er u. a.: «Alphabetum Chaldaicum quod petis nec a Mithridate impetrasses, nihil (= nec mihi?) per illum licet, ut a me impetrare possis, a quo posses omnia. Nam ille docere me linguam chaldaicam nulla voluit ratione, nisi adiurassem prius, et quidem conceptis verbis, ne cuiquam illam traderem. Facere fidem huius rei tibi potest noster Hieronymus Benivinius, qui cum adesset forte, cum me ille docebat, furens Mithridates hominem eliminavit.»

55. *Opera*, S. 315 (S. 108 ed. Garin).

56. Cf. Garin, *La Cultura filosofica* usw., S. 235.

57. Cf. Wirszubski, *op. cit.*, S. 38.

58. Die sechs aramäischen Worte in äthiopischen Zeichen des Orakels beziehen sich auf «Targum Onqelos» des Deut. 21, 23 («quia maledictus a Deo est qui pendet in ligno»). «Hyo-

Buchstaben. Jedenfalls bleibt es für die Geschichte der orientalischen Studien in Europa eine bedeutsame Tatsache, daß Mithridates fast ein Vierteljahrhundert vor Johannes Potken⁵⁹ äthiopische Schriftzeichen benutzt hatte zur Darstellung nicht der äthiopischen, sondern der «chaldäischen», das heißt aramäischen Sprache. Er hatte nicht nur sich selbst als «*interpres linguae chaldaice*» bezeichnet, sondern seinem eigenen Namen das Adjektiv «*Chaldaeus*» hinzugefügt, so am Schluß seiner Übersetzung von Abulafias «*Sitre Torah*» (Cod. Vat. Ebr. 190).

V

Man muß sich bei all dem bewußt bleiben, daß Picos Interesse für die orientalische Gnosis und insbesondere für die jüdische Mystik genährt worden ist von seinem Studium des Alten Testamentes, das hier erstmals in die *studia humanitatis* einbezogen worden ist. Was ihn zur Bibel und zum Talmud hinzieht, ist zunächst einmal deren Alter. Pico sieht in ihnen die ältesten unter allen «alten», das heißt vorchristlichen Offenbarungen, die das Menschengeschlecht erleuchtet haben. Es ist die Quelle, aus der spätere «*electi*» ihre Lehre schöpften, so Pythagoras und Platon, den er (nach dem Zeugnis des Numenios) den «attischen Moses» nennt. Ein Vorzug hebt sodann das Alte Testament über alle übrigen Weisheiten des Ostens hinaus: seine Sprache ist die «*lingua prima et non causalis*», die Ursprache, deren Gott selber sich bediente und die von Gott stammt. Moses, der Verfasser des Pentateuch, zählt zu den wenigen Erlesenen, die schon während ihres Erdenwandels Gottes Antlitz unmittelbar schauen durften. Wer die «*arcana Moseos volumina*» zu durchforschen versteht, dem wird bewußt, daß das Buch Genesis einem Acker gleicht, in dem alle Schätze göttlicher und menschlicher Weisheit vergraben sind. So ist dieses Buch «mit sieben Siegeln verschlossen, voll

netes» ist die pseudoklassische Form für Jonathan ben Uzziel, den berühmten Autor der aramäischen Fassung der Propheten.

59. Johannes Potken, der das erste äthiopische Buch in Europa publizierte, nämlich einen 1513 in Rom gedruckten Psalter, nannte immer noch die äthiopische Sprache «Chaldäisch».

von jeglicher Lehre und allen Geheimnissen». Und nun machte ihn Mithridates mit jener kabbalistischen Auslegekunst vertraut, die es gestattet, die Siegel des Buches zu lösen. Mit einer «alphabetaria revolutio», das heißt mit der «Gematria» und «Temura» will er den «sensus anagogicus» der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre entschlüsseln. Wer die kabbalistische Hermeneutik beherrscht, der entdeckt im Alten Testament bereits die Wunder des Neuen: die Trinität, die Inkarnation, den Tod Christi und die Sendung des Heiligen Geistes. Darum ist die Kabbalah «un grandissimo fundamento della fede nostra». In der «Expositio primae dictionis» seines *Heptaplus* hat Pico am ersten Wort der Genesis («Bereshit») die «Temura» wenigstens andeutungsweise vorgeführt. Das Eindringen in die mystische Gestalt der Gottheit bringt ihn zur Überzeugung: «Was wir bei Paulus, Dionysios, Hieronymus und Augustinus täglich lesen, das las ich dort» – nämlich in den Schriften des Abulafia, des Gikatilla, des Menahem Recanati und anderer mehr. Aber eben auch in den Büchern des Hermes Trismegistos, die für Pico und seine Zeitgenossen eine ägyptische Priesterweisheit enthielten, die bestimmend geworden ist für die neue Stellung des Menschen im Kosmos.