

Anthropologische Vorstellungen unter Renaissancehumanisten

Von Helmar Junghans

»Das ideale Menschentum erfüllt sich in dem umfassenden Studium der antiken Literatur, so daß der über den ständischen Gliederungen stehende uomo universale das Leitbild wird. Deshalb bezeichnet dieser H[umanismus] zunächst eine Gelehrtenbewegung, die das antike Menschenbild zu erneuern trachtet.«¹ Diese lapidare Behauptung, der Humanismus habe danach getrachtet, *das* antike Menschenbild zu erneuern, findet sich in dem im allgemeinen äußerst verdienstvollen »Historischen Wörterbuch der Philosophie« und spiegelt eine verbreitete Ansicht wider. Aber, was ist *das* antike Menschenbild? Hatten die antiken Dichter und Philosophen von Homer bis Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius (um 480 - um 524) etwa dasselbe Menschenbild? Schon ein Blick in ein einziges Werk der klassischen Antike, nämlich in den philosophischen Dialog »De finibus bonorum et malorum libri quinque« von Marcus Tullius Cicero (106-43), belehrt eines Besseren.²

Cicero behandelt darin Lehren über das Lebensziel, die er in drei Dialogen erörtern läßt. Er beginnt mit den Epikureern, die das höchste Gut in der Lust und das größte Übel im Schmerz sehen. Danach läßt er Marcus Porcius Cato (95-46) die Überzeugung der Stoiker entfalten, wonach allein das sittlich Gute das Gute, das Unsittliche aber das einzige Übel ist.³ Schließlich breiten die Dialogpartner die Vorstellungen der Akademie und der Peripatetiker aus, wie sie Antiochos aus Askalon (um 120 - um 69) gelehrt und Cicero bei ihm in Athen gehört hat. In dieser Erörterung entwickelt Cicero seine eigenen anthropologischen Vorstellungen und gelangt zu der Schlußfolgerung:

1 R. ROMBERG: Humanismus, Humanität I-II. Historisches Wörterbuch der Philosophie/ hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 3: G-H. BL; S 1974, 1218.

2 Marcus Tullius CICERO: De finibus bonorum et malorum: lateinisch / deutsch/ übers. und hrsg. von Harald Merklin. S 1989; DERS.: Vom höchsten Gut und vom größten Übel (De finibus bonorum et malorum libri quinque (dt.))/ übers. und eingel. von Otto Büchler. Vollst. Ausg. Bremen 1957.

3 Cicero: De finibus bonorum ... 3, 26. 50 (dass., 1989, 268 / 269. 290 / 291 = ders.: Vom höchsten Gut ..., 123. 135.

»Hieraus muß man erkennen, daß für den Menschen dies unter den Gütern das höchste ist, der Natur gemäß zu leben, was wir so auslegen können: leben nach der allseitig voll entwickelten und nichts mehr vermissenden Menschennatur.«⁴

Cicero findet das Wesen des Menschen in dessen natürlicher Veranlagung, sich alles Vortreffliche anzueignen.⁵ Die Selbsterkenntnis besteht darin, »das Wesen unseres Leibes und unserer Seele kennenzulernen und einem Leben nachzutrachten, das diese Dinge unmittelbar genießt«.⁶ Das höchste Gut besteht in der Vervollkommenung der von der Natur dem Menschen gegebenen Anlagen, wobei Cicero der Seele und damit dem Geistigen einen Vorrang einräumt.⁷ Diese Andeutung muß genügen, um zu vergegenwärtigen, daß die Philosophen der Antike auf die Frage nach dem höchsten Gut und dem schlimmsten Übel ganz unterschiedliche Antworten gegeben haben. Daß sie außerdem innerhalb ihrer Schulen variierten, veranschaulicht Ciceros Dialog zur Genüge.

In der Antike gab es aber nicht nur unterschiedliche anthropologische Vorstellungen, sondern auch deren Rezeption bis zum Gegensatz des ursprünglich Gemeinten. So forderte die Inschrift »γνώθι σεαυτόν« des Apollontempels in Delphi⁸ seit dem 4. vorchristlichen Jahrhundert den Herzutretenden auf, sich seiner Nichtigkeit und seines Abstandes von den Göttern bewußt zu werden.⁹ Cicero dagegen ermunterte damit seine Leser, ihre wunderbare Beschaffenheit und Bestimmung wahrzunehmen und dadurch nahe an das Göttliche heranzureichen.¹⁰

Neben der heidnischen Antike entfaltete sich aber noch im hellenistischen Zeitalter auch eine christliche Kultur mit neuen Antworten auf anthropologische Fragen. Sie gehörte gleichfalls zu den Quellen der Humanisten.

Wenn die Vielfalt anthropologischer Vorstellungen der Antike so beträchtlich war und selbst Gegensätzliches enthielt, kann dann von einer Bewegung, die diese Kultur erneuern will, eine einheitliche Anthropologie erwartet werden?

4 Cicero: De finibus bonorum ... 5, 26 (dass. 1989, 420 / 421 ≙ ders.: Vom höchsten Gut ..., 207).

5 Cicero: De finibus bonorum ... 5, 43 (dass., 1989, 438 / 439 ≙ ders.: Vom höchsten Gut ..., 218).

6 Cicero: De finibus bonorum ... 5, 44 (dass., 1989, 440 / 441 ≙ ders.: Vom höchsten Gut ..., 219).

7 Cicero: De finibus bonorum ... 5, 34-38 (dass., 1989, 428-434 / 429-435 ≙ ders.: Vom höchsten Gut ..., 212-215).

8 Georg BÜCHMANN: Geflügelte Worte: der Zitatenschatz des deutschen Volkes. 24. Aufl./ verm. und verb. von Bogdan Krieger. B 1910, 352.

9 Cicero: Vom höchsten ..., LV.

10 Ebd, LV f.

Theoretisch wäre es möglich, daß die Humanisten sich wenigstens in der Verneinung des mittelalterlichen Menschenbildes einig waren. Aber worin bestand dieses mittelalterliche Menschenbild? Eine Antwort auf diese Frage gibt ein Resümee des Artikels »Mensch« in der »Theologischen Realenzyklopädie«: »Den mittelalterlichen Menschen gibt es nicht, vielmehr gibt es eine Vielzahl von Ansätzen und Entwürfen, ...«¹¹ Daher braucht es nicht zu verwundern, wenn einzelne Humanisten unterschiedlich an anthropologischen Vorstellungen des Mittelalters anknüpfen oder ihnen widersprechen.

Aber auch die Vorstellung, daß der Renaissancehumanismus die Antike erneuert habe, muß hinterfragt werden. Denn es handelte sich keineswegs um eine »Wiederbelebung des classischen Altertums«, wie der Geschichtsschreiber Georg Voigt (1827-1891) im Titel seines einflußreichen Werkes suggerierte,¹² sondern um eine am Altertum orientierten Wiedergeburt der Künste und Wissenschaften im Kontext der eigenen Zeit.¹³

Angesichts dieser Tatbestände stellt sich die Aufgabe, anhand einiger anthropologischer Gesichtspunkte der Frage nachzugehen, ob die Renaissancehumanisten jeweils übereinstimmende oder unterschiedliche Anschauungen entwickelten. Das soll an folgenden Themen untersucht werden: der appetitus naturalis, der freie Wille und die Unsterblichkeit der Seele.

I Der appetitus naturalis

Nachdem bereits Platon (427-348/47) und Aristoteles (384-322) der Seele ein Strebevermögen zuerkannt hatten,¹⁴ führte Epikur (341-271) mit seiner Unterscheidung zwischen einer natürlichen und notwendigen, einer natürlichen aber nicht notwendigen sowie einer weder natürlichen noch notwendigen Begierde den Begriff »natürliche Begierde« ein.¹⁵ Damit war die Frage nach dem Inhalt dieses appetitus naturalis gestellt, für die auch die Scholastik eine Antwort such-

11 Christoph FLÜELER; Ruedi IMBACH: Mensch. VI: Mittelalter. TRE 22 (1992), 508, 9 f.

12 Georg VOIGT: Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus. B 1859; 3., erw. Auflage/ hrsg. von Max Lehnerdt. 2 Bde. B 1893; Nachdruck. B 1960.

13 Vgl. Paul Oskar KRISTELLER: Die Philosophie des Marsilio Ficino. F 1972, 8 f.

14 J. ARNTZ: Begehrensvermögen. Historisches Wörterbuch der Philosophie/ hrsg. von Joachim Ritter. Bd: A-C. I. BL; S 1971, 780.

15 Kristeller: Die Philosophie des Marsilio Ficino, 161.

te.¹⁶ Soweit sich Humanisten mit anthropologischen Fragen beschäftigten, stießen manche auch auf die Frage nach dem von der Natur bzw. dem Schöpfer dem Menschen eingepflanzten Streben. Wie sehr sich ihre Lösungen unterscheiden konnten, obgleich sie alle mit Hilfe antiker Autoren argumentierten, soll an den Lehren von Marsilio Ficino (1433-1499) und Niccolò Machiavelli (1469-1527) veranschaulicht werden.

1 Marsilio Ficino

Ficino knüpfte an Plotins (um 205-270) Vorstellung an, »daß jedes Wesen mit seinem Streben auf seine Ursache, alle Dinge insgesamt aber auf das höchste Prinzip des Einen gerichtet sind«.¹⁷ Erst nach und nach entwickelte Ficino seine Lehre vom *appetitus naturalis*. Mit *appetitus* – wofür Ficino auch die Begriffe »*inclinatio*« oder »*affectus*« verwenden konnte – bezeichnete er ein notwendiges Streben von etwas zu etwas. Mit *Natur* benannte er in diesem Zusammenhang das Wesen eines Dinges, seine Substanz. Was allen Individuen einer Art zukommt, gehört zu ihrer Natur. Für die menschliche Natur z. B. fand er charakteristisch: Religion, Sprache, Essen und Trinken sowie Nachkommen zu zeugen.¹⁸ Ihr schrieb er das Streben zu, Gott zu werden, »den Wunsch nach dem allgemeinen Wahren und Guten«. Er beschrieb auch das letzte Ziel – als das höchste Gut – des Menschen: »Allein in der Erkenntnis oder dem Besitz Gottes besteht das letzte menschliche Ziel, welcher allein das natürliche Streben endigt.«¹⁹ Zu dieser Sicht gehörte die Gleichstellung des Strebens nach dem Guten – das eine mit dem Annähern an das Ziel sich beschleunigende Bewegung ist – mit der nach Gott.²⁰ Ficino bewies die Erreichbarkeit dieses Zieles mit der Annahme, daß die existierenden Dinge so eingerichtet sind, daß nichts in ihnen vergeblich ist. Daher muß das Streben, das zur Substanz der betreffenden Dinge gehört, auch sein Ziel erreichen können. Dies zählt zu einer sinnvollen Weltordnung und rechtfertigt Gott als Schöpfer.²¹

16 H[ugo] FRIEDRICH: *Begehren, appetitus naturalis*. Historisches Wörterbuch der Philosophie 1, 776, wo auf die Entwicklung dieses Begriffs in der Antike nicht eingegangen wird.

17 Kristeller: *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, 161.

18 Ebd., 163 f.

19 Ebd., 165; Marsilius FICINUS: *Opera, & quae hactenus extitere, & quae in lucem nunc primum prodire omnia*/ hrsg. von Adam H. Petri. 2. Aufl. Bd. 1. BL 1576, 307.

20 Kristeller: *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, 167.

21 Ebd., 171.

Ficino übertrug seinen ontologischen Grundsatz von der durch die Natur allen Dingen innewohnenden Bewegung auch auf die Seele. Ihr *appetitus naturalis* ist auf Gott gerichtet, erfüllt sich vor allem in der Kontemplation, also einer spekulativen Tugend,²² und muß auch irgendwann sein Ziel erreichen, das göttliche Wesen zu genießen. Da dies während des irdischen Lebens nicht zum Abschluß kommt, muß es ein zukünftiges Leben geben.²³ Für Ficino ist also der *appetitus naturalis* ein jedem Ding von Natur mitgegebenes Streben zu einem artgemäßen Verhalten, das sich im Menschen als Streben nach dem Guten, nach Gott, ja zu einer vollkommenen und ewig währenden Gottesschau erweist.

Natürlich blieb Ficino nicht verborgen, daß sich nicht alle, ja nicht einmal die meisten Menschen von der Verwirklichung dieses natürlichen Strebens leiten ließen. Daher ermahnte er in Abhandlungen und Briefen zu einem dem *appetitus naturalis* entsprechenden Leben.²⁴ Obwohl er erkannte, daß die Kontemplation im Verhältnis zu anderen Bewußtseinsakten nur einen geringen Raum einnahm, hat er dennoch das Wesen des menschlichen Daseins von dem in der Kontemplation sich ausdrückenden Streben beurteilt. Das Schlechte war für ihn wie für die Neuplatoniker üblich nur Mangel am Sein, das nur mit dem Guten zusammen existieren kann und seinen Sitz nicht in der Natur, sondern in der Vernunft hat,

»welche so sehr über die göttliche Güte lügt, daß sie meint, unter dem unendlichen Guten könnten die Dinge anders als gut geordnet werden.«²⁵

Diese schlechte Vernunft charakterisierte Ficino als Gegenbild der guten Vernunft, die sich von der Kontemplation leiten läßt. Die schlechte Vernunft verfolgt nicht den innerlichen Aufstieg, sondern wendet sich dem äußerlichen Leben zu. Die Schlechtigkeit des Menschen sah er darum in dessen schlechter Gesinnung,²⁶ in einem von der Kontemplation abgewandten Leben als Grundhaltung, die schlechte Handlungen ermöglicht und hervorbringt. Sie ist die Quelle aller sittlichen und äußeren Übel, die anderen zugefügt werden, aber schließlich sich selbst zerstört.²⁷

Ficino stand vor der Frage, wie es möglich ist, daß der mit dem *appetitus naturalis* zum Guten ausgestattete Mensch soviel Schlechtes und soviele Übel

22 Ebd, 273.

23 Ebd, 178-180.

24 Ebd, 273 f.

25 Ebd, 336 = Ficinus: Opera ... omnia I, 800.

26 Kristeller: Die Philosophie des Marsilio Ficino, 340.

27 Ebd, 337 f.

hervorbringt. Er fand die Antwort in der hinterlistigen Lust, die den Menschen täuscht und verführt. Dieser läßt sich von niederen Gütern verleiten, das höchste und wahre Gut, die Gottheit, preiszugeben.

»Die Menschen sollen sich schämen, daß sie aus keinem anderen Grund als weil sie die sterblichen Güter lieben, in der Liebe zu ihnen das ewige Gut vernachlässigen, von dem jene das haben, daß sie gut sind.«²⁸

Ursache dieses Verhaltens sah Ficino vor allem in der Torheit und Unwissenheit des Menschen. Daraus leitete er die Aufgabe ab, die Torheit der Menschen zu durchschauen und echter Erkenntnis nachzustreben, den Menschen aus dem Schlaf des irdischen Lebens aufzuwecken, zur radikalen Umkehr von einem äußerlichen zu einem innerlichen Leben aufzufordern.²⁹ Seine Wertungen gingen also aus dem von ihm dem Menschen zugesprochenen *appetitus naturalis* hervor und führten zur Aufforderung, sich von der Lust nicht täuschen zu lassen, sondern sich auf das natürliche Streben zum Guten zu besinnen.

Viele Vorstellungen Ficinos erinnern an Platon und Plotin. Für die Schilderung des Aufstiegs der Seele griff Ficino auf die Lehre von den vier Stufen der Tugend des Neuplatonikers Porphyrios aus Tyros (um 234-304) zurück.³⁰ Trotzdem handelte es sich nicht einfach um eine schlichte Repristination des Platonismus, sondern um ein typisch humanistisches Vorgehen. Ficino fügte Elemente aus verschiedenen Philosophien in sein System ein. Für die Begründung und Veranschaulichung des nach seiner Überzeugung der gesamten Schöpfung innewohnenden Strebens stützte er sich auf die Bewegungslehre des Aristoteles. Er setzte sich mit antiken Philosophen auch kritisch auseinander. So wies er z. B. eine Behauptung des Stoikers Panaitios aus Rhodos (um 185-109) zurück:

»Wir dürfen Panaitios nicht glauben, der sagt, daß wir das Göttliche zwar ersehen, aber nie erreichen werden. ... Die Natur der Dinge selbst lehrt uns das Gegenteil.«³¹

Aber auch die Kirchenväter waren für ihn von Bedeutung. So nahm Paul Oskar Kristeller (*1905) an, daß Ficino für seine Anwendung der Bewegungslehre des Aristoteles auf die Seele durch Augustinus (354-430) angeregt worden sei.³²

28 Kristeller: Die Philosophie des Marsilio Ficino, 339 ≙ Ficinus: Opera ... omnia 1, 730.

29 Kristeller: Die Philosophie des Marsilio Ficino, 340 f.

30 Ebd., 272 f; Ficinus: Opera ... omnia 1, 618.

31 Kristeller: Die Philosophie des Marsilio Ficino, 170 ≙ Ficinus: Opera ... omnia 1, 307.

32 Kristeller: Die Philosophie des Marsilio Ficino, 179 mit einem Zitat aus AUGUSTINUS: Confessiones 13, 9 (10) [Corpus christianorum: series latina. Bd. 27. Turnholti 1990, 246, 7 - 247, 1].

2 Niccolò Machiavelli

Machiavelli erlebte in Florenz eine vom Platonismus geprägte Philosophie, 1492 den Tod des auf politisches Gleichgewicht bedachten Regenten Lorenzo de Medici (1449-1492) und die zu einem heiligen Leben auffordernde Predigt Girolamo Savonarolas (1452-1498). Je mehr er seit 1498 als Sekretär der Zweiten Kanzlei der florentinischen Republik und des Rats der Zehn in die Politik Einsicht erhielt und den Zusammenbruch des italienischen Gleichgewichts erlebte, um so wirklichkeitsfremder mußten ihm die Vorstellungen der Academia platonica und des Bußpredigers erscheinen. Daher wollte er seine anthropologischen und staatspolitischen Vorstellungen aus der erfahrbaren Wirklichkeit gewinnen.³³ Der Mensch sollte so gesehen werden, wie er ist, nicht wie er sein sollte.³⁴ Daher ist Machiavelli als Empirist bezeichnet worden, der sein Menschenbild aus seiner »Beobachtung des einfachen Volkes, der machthungrigen Kleinfürsten, der Condottieri, der kirchlichen Würdenträger« und der römischen Antike gewann.³⁵ Manches konnte er allerdings auch aus den Schilderungen von negativen Seiten des Menschen entnehmen, die Humanisten seit Francesco Petrarca (1304-1374) mehrfach gegeben hatten.³⁶

Machiavelli vermochte zwar in seinen Gesandtschaftsberichten gut beobachtend zeitgenössische Politiker sehr abgewogen zu beschreiben³⁷ oder unterschiedliches Verhalten von Völkern zu verschiedenen Zeiten wahrzunehmen,³⁸ aber diese Analysen berücksichtigte er oft nicht in grundsätzlichen Aussagen über den Menschen. Daher konnte er apodiktisch behaupten:

33 Friedrich MEHMEL: Machiavelli und die Antike. Antike und Abendland 3 (1948), 163, hat Machiavellis politische Theorie unter dem geistesgeschichtlichen Gesichtspunkt als »antimoralistisch« und »antiidealistisch« bezeichnet. Herfried MÜNKLER: Machiavelli: die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz. 6.-7. Tausend. F 1987, 271-276, hat die Bedeutung der sozio-ökonomischen Veränderungen für die unterschiedliche Beurteilung des Menschen zwischen der Academia platonica und Machiavelli hervorgehoben.

34 Münkler: AaO, 264.

35 Karl MITTERMAIER: Machiavelli: Moral und Politik am Beginn der Neuzeit. Gernsbach 1990, 269 f.

36 Siehe August BUCK: Machiavelli. DA 1985, 37 f.

37 Vgl. Lauri HUOVINEN: Das Bild des Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis. Helsinki 1951, 28-38, wo Machiavellis Charakterisierung von Maximilian I. (1459, 1493-1519), Pandolf Petrucci (um 1450-1512), König Ludwig XII. von Frankreich (1462, 1498-1515) und Cesare Borgia (1475-1507) beispielhaft vorgestellt werden.

38 Mittermaier: Machiavelli, 271 f.

»Denn man kann von den Menschen im allgemeinen sagen, daß sie undankbar, wankelmütig, unaufrichtig, heuchlerisch, furchtsam und habgierig sind; und solange du ihnen Gutes erweist, sind sie dir völlig ergeben: sie bieten dir ihr Blut, ihre Habe, ihr Leben und ihre Kinder, wenn – ... – die Not fern ist; ...«³⁹

Aus seiner Beschäftigung mit der Geschichte folgerte er:

»Alle, die über Politik schrieben, beweisen es, und die Geschichte belegt es durch viele Beispiele, daß der, welcher einem Staatswesen Verfassung und Gesetze gibt, davon ausgehen muß, daß alle Menschen schlecht sind und daß sie stets ihren bösen Neigungen folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben.«⁴⁰

Machiavelli listete in seinen Schriften nicht nur hin und wieder einzelne negative Eigenschaften des Menschen auf oder streute einzelne ein, sondern er kennzeichnete auch deren Wurzel: »E perchè la natura degli uomini è ambiziosa e sospettosa«⁴¹ Mit dem Begriff »ambizione« meinte er Ehrgeiz, aber auch Habgier und Machtgier.

»Wenn nämlich die Menschen einmal nicht aus Not zu kämpfen brauchen, so tun sie es aus Ehrgeiz; denn dieser ist in der Brust eines jeden Menschen so mächtig, daß er ihn nie verläßt, wie hoch er auch steigen mag.«

Als Ursache dafür benannte er die Natur, die den Menschen so geschaffen hat, daß er zwar alles begehren, aber nicht alles erreichen kann.⁴² Die menschliche Natur erschien ihm unersättlich,⁴³ denn die ambizione erstrebe unentwegt die »Befriedigung der Triebe: Ehrgeiz, Ruhmsucht, Verlangen nach Macht, Besitz und Gewinn«.⁴⁴ Er fand in der ambizione eine Ursache für politische Katastrophen:

39 Machiavelli: *Il principe* 17 (Niccolò MACHIAVELLI: *Il principe* = Der Fürst: italienisch-deutsch/ übers. und hrsg. von Philipp Rippel. S 1993, 128-130 / 129-131)

40 Machiavelli: *Discorsi* 1, 3 (Niccolò MACHIAVELLI: *Discorsi* [sopra la prima deca di Tito Livio]: Gedanken über Politik und Staatsführung/ übers., eingel. und erl. von Rudolf Zorn. 2. Aufl. S 1977, 17 ≙ DERS.: *Tutte le opere*/ hrsg. von Francesco Flora, Carlo Cordie. Bd. 1. Verona 1949, 102); ders.: *Istorie fiorentine* 7 (Niccolò MACHIAVELLI: *Geschichte von Florenz* [Istorie fiorentine (dt.)]/ übers. von Alfred von Reumont; überarb. von Ludwig Goldscheider. Mit einem Nachwort von Kurt Kluxen. 3. Aufl. ZH 1993, 471): »...«, wie denn die Menschen eher dabei sind Schlimmes als Gutes zu tun, ...« ≙ DERS.: *Tutte le opere*/ hrsg. von Francesco Flora, Carlo Cordie. 2. Aufl. Bd. 2. Verona 1960, 370).

41 Machiavelli: *Discorsi* 1, 29 (ders.: *Tutte le opere* 1, 160 ≙ ders.: *Discorsi* ... S 1977, 83: »Da nun der Mensch von Natur ehrgeizig und mißtrauisch ist ...«).

42 Machiavelli: *Discorsi* 1, 37 (ders.: *Tutte le opere* 1, 175 ≙ ders.: *Discorsi* ... S 1977, 100 f).

43 Machiavelli: *Discorsi* 2, proemio (ders.: *Tutte le opere* 1, 229 ≙ ders.: *Discorsi* ... S 1977, 163).

44 Buck: Machiavelli, 40.

Als die ambizione des Herzogs Ludovico Sforza (1452-1508) nicht mehr in Schranken zu halten war, begann der Samen zu keimen, der Italien verwüstete.⁴⁵

Dem italienischen Politiker und Geschichtsschreiber Francesco Guicciardini (1483-1540) widmete er nach 1515 das Gedicht »Capitolo dell'ambizione«⁴⁶: Eine den Menschen feindlich gesonnene Himmelsmacht beendete das Goldene Zeitalter, indem sie die Furien Ehrgeiz und Habsucht sendete,⁴⁷ die sich der Menschen bemächtigten und in ihnen Neid, Müßiggang, Haß, Stolz, Grausamkeit und Hinterlist hervorbrachten. Menschenliebe und Frieden wurden vertrieben. Der Geist des Menschen wurde »unersättlich, hochmütig, arglistig, wankelmütig und über alles boshaft, ungerecht, ungestüm und grimmig, ...«.⁴⁸

In der unvollendeten Dichtung »L'asino d'oro« wird ein Mensch in ein Schwein verwandelt und das Leben des Menschen mit dem des Tieres so verglichen – das Tier hält Maß, der Mensch begehrt ohne Grenzen –, daß der verwandelte Mensch es vorzieht, ein Schwein zu bleiben. Mit dieser Satire auf das von manchen Humanisten gesungene Lob des Menschen bekräftigte Machiavelli sein pessimistisches Menschenbild.⁴⁹

Sosehr Machiavelli das Verdorbensein des Menschen herausstellte, konnte er auch andere Seiten des Menschen benennen und ihre Tugenden beschreiben.⁵⁰ Entscheidend war für ihn, daß »infolge der Unveränderlichkeit ihrer Natur die Menschen die Anlage zum Bösen stets behalten und von ihr Gebrauch machen«, wodurch in der Geschichte ein dialektischer Prozeß zwischen Gut und Böse bestehen bleibt, aus dem sich der Mensch weder durch Entfaltung seiner Tugenden selbst erlösen noch von außen durch die christliche Religion erlöst werden kann.⁵¹ Daher begründete er mit Rücksicht auf den aus ambizione handelnden Menschen

45 Machiavelli: *Istorie fiorentine* 8 (ders.: *Tutte le opere* 2, 434 = ders.: *Geschichte von Florenz*, 557)

46 Machiavelli: *Tutte le opere* 2, 714-718 = Niccolò MACHIAVELLI: *Sämtliche Werke/ übers. und hrsg. von Joh[annes] Ziegler*. Bd. 7: *Lustspiele und andre Poetische Schriften*. Karlsruhe 1838, 235-239 (*Der Ehrgeiz*).

47 Dies geschieht nicht als Strafe für Ungehorsam, so daß ein inhaltlicher Unterschied zur christlichen Lehre von der Erbsünde und der Vertreibung aus dem Paradies besteht; Buck: Machiavelli, 39.

48 Machiavelli: *Tutte le opere* 2, 715 = ders.: *Sämtliche Werke* 7, 236; vgl. Huovinen: AaO, 53-67; Wolfgang KERSTING: *Niccolò Machiavelli*. M 1988, 35-43; Münkler: AaO, 267 f.

49 Buck: Machiavelli, 41 f; Machiavelli: *Tutte le opere* 2, 753-781.

50 Vgl. Münkler: AaO, 268-271.

51 Buck: Machiavelli, 43 f. Buck (ebd., 42 f) und Münkler (AaO, 271; 460, Anm. 34), weisen in diesem Zusammenhang auf grundlegende Unterschiede zu Martin Luther hin.

seine Ratschläge, politische Stabilität zu erreichen. In seinen »Discorsi ...« griff er infolge der Beschäftigung mit der Darstellung der römischen Geschichte durch Titus Livius (59 [?] v. Chr. - 17 n. Chr.) auf die von den Bürgern einer demokratisch-republikanischen Gemeinschaft freiwillig aufgebrachte *virtù* zurück, zu der die Religion erziehen sollte.⁵² Da er diese Bürgertugend aber bei vielen in seiner Umwelt vermißte, erhoffte er sich in »Il principe« von der *virtù*⁵³ eines einzelnen, daß dieser – bzw. der Staat – mit Gewalt die *ambizione* der vielen in Schranken hält, denn das »naturhafte und triebhafte Element der Beharrung, Strebung und Übersteigerung« erfordert notwendig seine Beschränkung.⁵⁴ Wenn auch die letztere Lösung des Problems als Machiavellismus Geschichte gemacht hat, lag Machiavelli selbst doch die demokratisch-republikanische mehr am Herzen.⁵⁵ Zugleich gewährte er in beiden Lösungen der *ambizione* Raum, indem er eine territorial-expansive Politik bejahte, die Bereicherung auf Kosten der Nachbarn ermöglicht.⁵⁶ Die *ambizione* erweist sich als Triebkraft des Geschichtsprozesses.⁵⁷

Manche Humanisten würdigten die positive Seite des Ehrgeizes, das Streben nach unvergänglichem Ruhm. Guicciardini fand in der *ambizione* nichts Böses, sondern einen Antrieb, Hervorragendes zu leisten. Bei den Römern habe sie Tapferkeit bewirkt.⁵⁸ Für Machiavelli aber bezeichnete die *ambizione* nicht nur einen gesunden Ehrgeiz, sondern einen Trieb zu Besitz, Macht und Stärke,⁵⁹ also Habgier und Machtgier.

Machiavellis »anthropologischer Pessimismus« mit seinem »Grundaxiom von der permanenten menschlichen Korruptibilität«⁶⁰ sticht so stark vom anthropologischen Optimismus vieler Humanisten und älteren Humanismusvorstellungen ab, daß die Frage aufgeworfen worden ist, ob Machiavelli denn überhaupt als Humanist gelten könne. So urteilte der Altphilologe Friedrich Mehmel (1910-1951): »Dabei war Machiavelli kein Humanist.« Er begründete dies formal: Ma-

52 Münkler: AaO, 276-280.

53 Zur *virtù* vgl. Hans-Joachim DIESNER: *Virtù, Fortuna und das Prinzip Hoffnung bei Machiavelli*. GÖ 1993, 178.

54 Kurt KLUXEN: *Politik und menschliche Existenz bei Machiavelli: dargestellt am Begriff der necessità*. S 1967, 38-41.

55 Münkler: AaO, 275 f; Diesner: *Virtù, Fortuna ...*, 177: »Unbestritten ist sein republikanisches Engagement; ...«

56 Vgl. Münkler: AaO, 276.

57 Buck: Machiavelli, 43.

58 Huovinen: AaO, 60-63.

59 Ebd., 64.

60 Münkler, AaO, 263-265.

chiavelli habe nicht Griechisch erlernt und Italienisch, nicht Lateinisch geschrieben.⁶¹ Aber Mehmels gründliche Untersuchung, die sich nicht mit der Auflistung von Übereinstimmungen zwischen Vorstellungen des klassischen Altertums und Machiavellis begnügte, sondern des letzteren Beschäftigung mit den antiken Autoren aufspürte, bewies das Gegenteil, denn sie erhob, wie Machiavelli Aristoteles, Livius, Publius Cornelius Tacitus (55 - nach 116) und Sallust (86-34) benutzte.⁶² Mehmel bemängelte, daß Machiavelli weniger Livius auslegte als seine Gedanken in den Text hineinlas.⁶³ Aber gerade damit erwies sich Machiavelli nicht als moderner Altphilologe, sondern als Humanist: die Beschäftigung mit der Antike – vorzüglich mit der »Politica« des Aristoteles und der antiken Geschichtsschreibung – sollte Lösungen für die politischen Probleme seiner Zeit erbringen. Er studierte Geschichte, um Vorbilder – z. B. die römischen Bürger –, ja Regeln für das politische Verhalten zu gewinnen.⁶⁴

Diese Absicht prägte auch seine anthropologischen Behauptungen. Seine Fragestellung zielte auf politische Lösungen.⁶⁵ Seine negativen Aussagen über den Menschen hat er weder theologisch noch philosophisch begründet, sondern aufgrund seiner Betrachtung von Vorgängen in der Geschichte und in seiner Zeit axiomatisch aufgestellt, um damit seine Regeln für politisches Verhalten zu begründen.⁶⁶ Dafür hat er den Menschen unter der Herrschaft der *ambizione* als

61 Mehmel: AaO, 152; er übersah dabei Machiavellis Traktat »De principatibus« von 1513.

62 Mehmel: AaO, 153-180. Zur Beziehung Machiavellis zu dem von diesen in seinen »Discorsi ...« erwähnten Thukydides (um 460 - nach 400) meinte der Gräzist Mehmel (AaO, 180), man habe darüber zuviel gefabelt; anders sah dies Hans-Joachim DIESNER: Niccolò Machiavelli: Mensch, Macht, Politik und Staat im 16. Jahrhundert. Bochum 1988, 47: »...«, sondern vor allem an Thukydides, den er sicher in einer Übersetzung gelesen hat.« Vgl. Karl REINHARDT: Thukydides und Machiavelli. In: Ders.: Die Krise des Helden und andere Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte. M 1962, 52-88.

Zum Forschungsstand der Beziehung »Machiavelli und Antike« siehe Buck: Machiavelli, 7-11, wo deutlich wird, daß dieses Thema mehr unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit Machiavellis behandelt anstatt unter dem der Antikerezeption thematisiert wird.

63 Mehmel: AaO, 167.

64 Werner KÆGI: Vom Glauben Machiavellis. Corona 10 (1940), 190, beurteilte Machiavelli als »bewußten Theoretiker der Wiedergeburtstheorie«, da er eine Erneuerung einer Gemeinschaft nach ihren ursprünglichen Prinzipien angestrebt habe.

65 Vgl. Reinhold ZIPPÉLIUS: Über den Denkstil Niccolò Machiavellis. In: Staat und Gesellschaft = Festgabe für Günther Küchenhoff zum 60. Geburtstag am 21. August 1967/ hrsg. von Franz Mayer. GÖ 1967, 359-364.

66 Huovinen: AaO, 41-44.

appetitus naturalis im Gegensatz zu denjenigen Humanisten beschrieben, die in ihrer Betrachtung des Menschen von einer natürlichen Neigung oder gar einem natürlichen Streben zum Guten ausgingen.

II Der freie Wille

Infolge der Auseinandersetzung zwischen Erasmus aus Rotterdam (1466/69-1536) und Martin Luther über den freien bzw. geknechteten Willen ist der Eindruck entstanden, daß die Behauptung eines freien Willens integrierender Bestandteil einer humanistischen Anthropologie gewesen sei. Ob diese Annahme als allgemeingültig angesehen werden kann, soll bei Lorenzo Valla (1407-1457) und Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) überprüft werden.

1 Lorenzo Valla

Mit dem 1437 vollendeten philosophischen Dialog »De libero arbitrio«⁶⁷ verfaßte der italienische Humanist Lorenzo Valla die erste Monographie der Renaissance zum Problem der Freiheit bzw. Nichtfreiheit des Willens. Diese Untersuchung gewährt einen interessanten Einblick, wie sich die Erneuerung des antiken Menschenbildes vollziehen konnte.

Valla knüpfte an der Antike an, indem er sich die Aufgabe stellte, die Ausführungen des römischen Philosophen Boethius über die Willensfreiheit im 5. Buch von dessen »Consolatio philosophiae« zu widerlegen. Dabei erhob er den Vorwurf, Boethius sei ein allzu großer Liebhaber der Philosophie gewesen. Das habe ihn daran gehindert, den freien Willen sachgemäß zu erörtern.⁶⁸ Damit wollte er nicht ein rein philosophiegeschichtliches Urteil fällen, das nur einige Spezialisten interessiert. Er wünschte vielmehr, daß die Theologen der Philosophie keine große Bedeutung beimessen und nur geringe Mühe auf sie verwenden und sie nicht zur Schwester oder sogar Herrin der Theologie erheben.⁶⁹ Am Schluß folgert er sogar: »Denn ich glaube ebenso, daß kein allzu begeisterter Bewunderer der Philosophie Gott gefallen kann.«⁷⁰ Valla will also einerseits die Scholastiker kritisieren und andererseits sachgemäß die Willensproblematik erörtern.

67 Lorenzo VALLA: Über den freien Willen = De libero arbitrio: lateinisch-deutsche Ausgabe/hrsg., übers. und eingel. von Eckhard Kessler. M 1987.

68 Valla: Über den freien Willen, 58, 47 - 60, 51 / 59 f.

69 Ebd, 54, 5-9 / 55. Valla weist innerhalb des Dialoges Formeln der Philosophen entschieden zurück, so ebd, 98, 420 - 100, 431 / 99 f.

70 Ebd, 136, 758-760 / 137.

Boethius hatte diese mit dem Widerspruch der Behauptungen umrissen, daß Gott einerseits alles voraus kennt und andererseits Willensfreiheit des Menschen besteht.⁷¹ Er löste den Widerspruch, indem er verschiedene Stufen des Wahrnehmens unterschied: Sinneswahrnehmung, Vorstellung, Denken und Einsicht.⁷² Gegenüber den Tieren gestand er das Denken nur dem Menschen, die Einsicht aber allein Gott zu.⁷³ Gott aber ist ewig, daher denkt er nicht in Zeitabfolge, sondern hat gleichzeitig in alles Einsicht.⁷⁴ Was er vorherweiß, weiß er zugleich mit dem Geschehen. Es ist kein zeitliches Vorherwissen, daß die menschliche Entscheidung unter das Gesetz der Notwendigkeit stellt. So konnte Boethius den Schluß ziehen:

»Da das so ist, bleibt den Sterblichen die Freiheit des Willens unangetastet, und nicht ungerecht setzen Gesetze Belohnungen und Strafen aus, da der Wille von jeder Notwendigkeit frei ist.«⁷⁵

Valla hinterfragte Boethius radikal: Wie soll der Mensch, der nur über den Verstand, das Denken, verfügt, Wissen über die höhere Einsicht Gottes gewinnen können?⁷⁶ Er erörterte die Frage, ob das Vorherwissen Gottes dem freien Willen entgegenstehe, und verneinte sie,⁷⁷ denn die Ursache der Notwendigkeit sei nicht die Voraussicht, sondern der Wille Gottes.⁷⁸ Damit war für ihn das Problem sachgemäß formuliert. Aber wie fand er da eine Antwort auf die Frage nach der Willensfreiheit? Er erneuerte eine Antwort der Antike, und zwar der christlichen Antike, er schöpfte sie aus dem Römerbrief des Apostels Paulus: Gott verstockt diesen und erbarmt sich jenes, wie er will.⁷⁹ Valla betonte, daß die Ursachen für

71 Anicius Manlius Severinus BOETHIUS: *Philosophiae consolatio* 5, 3, 3 [Corpus christianorum: series latina. Bd. 94. Turnholti 1984, 92, 3-5] ≙ BOETHIUS: *Trost der Philosophie* (*Philosophiae consolatio* (dt.)/ übers. von Karl Büchner. Mit Einführung von Friedrich Klingner. L [1939], 136 f.

72 Boethius: *Philosophiae consolatio* 5, 4, 27-30 [Corpus christianorum 94, 98, 73-80 ≙ ders.: *Trost* ..., 145 f].

73 Boethius: *Philosophiae consolatio* 5, 5, 4 [Corpus christianorum 94, 100, 16-19 ≙ ders.: *Trost* ..., 149].

74 Boethius: *Philosophiae consolatio* 5, 6, 2-4 [Corpus christianorum 94, 102, 5-9 ≙ ders.: *Trost* ..., 152].

75 Boethius: *Philosophiae consolatio* 5, 6, 44 [Corpus christianorum 94, 106, 145-147 ≙ ders.: *Trost* ..., 158].

76 Valla: *Über den freien Willen*, 70, 157-161 / 71.

77 Ebd., 74, 189 f; 100, 440-442 / 75. 101.

78 Ebd., 116, 582-584 / 117.

79 Ebd., 124, 645 f / 125; 134, 737-739 / 135 [R 9, 18].

Gottes Willen unergründlich sind.⁸⁰ Valla hat also gezeigt, daß sich die Freiheit des Willens mit der Argumentation des Boethius nicht erweisen läßt und die Ursache für Gottes Willen, zu verstocken oder sich zu erbarmen, verborgen bleibt.⁸¹ Das lief alles auf die Verneinung der Willensfreiheit des Menschen hinaus. Dennoch stellte er die Behauptung auf:

»Nun aber legt er uns keine Notwendigkeit auf, noch raubt er uns die Freiheit des Willens, wenn er den einen verstockt und des anderen sich erbarmt, da er dies in größter Weisheit und Heiligkeit tut.«⁸²

2 Giovanni Pico della Mirandola

Pico della Mirandola beschäftigte sich mit dem freien Willen des Menschen in einem anderen Kontext als Valla in seinem Traktat. Er entwarf 1486 eine Eröffnungsrede für eine Disputation, für die er 900 Thesen formulierte. Da eine päpstliche Kommission unter diesen häretische und recht gefährliche Thesen entdeckte, fand die Disputation nicht statt. Darum hat Pico della Mirandola diese »Oratio« weder vorgetragen noch veröffentlicht. Erst sein Neffe Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) brachte sie 1496 zum Druck. Weil sich der berühmteste Abschnitt dieser Rede mit der Würde des Menschen beschäftigt, erhielt sie später den Titel »Oratio de dignitate hominis« und wurde zum Inbegriff des humanistischen Menschenbildes hochstilisiert. Bereits Petrarca hatte Anstöße gegeben, sich mit diesem Thema der klassischen Antike neu zu beschäftigen. Besondere Traktate hatten ihm Bartolomeo Facio (1405-1457)⁸³ und Giannozzo Manetti (1396-1459) gewidmet,⁸⁴ Ficino es in seiner »Theologia platonica: de immortalitate animorum« abgehandelt.⁸⁵ Pico della Mirandola akzentuierte den Inhalt dieser Würde neu.

Giovanni Pico della Mirandola knüpfte an einen Merkur in den Mund gelegten Ausspruch in der hermetischen⁸⁶ Schrift »Apuleius« an: »Magnum, o Asclepi,

80 Valla: Über den freien Willen, 132, 721-725 / 133

81 Ebd., 126, 675 f / 127.

82 Ebd., 126, 672-676 / 127.

83 Bartolomeo FAZIO: De excellentia et praestantia hominis, 1448; gedruckt in: Felinus Sandeus: De regibus Siciliae et Apuliae epitome. Hanoviae 1611, 149-168.

84 Giannozzo MANETTI: De dignitate et excellentia hominis libri IV, 1452/53; BL 1532.

85 Flüeler, Imbach: AaO, 507, 36 - 508, 6.

86 Ficino hatte durch eine lateinische Übersetzung das »Corpus Hermeticum«, das nach Hermes Trismegistos – griechische Bezeichnung für den ägyptischen Gott Thot – benannte und seit dem 2. Jahrhundert bekannte anonyme Werk, 1471 dem Humanismus neu erschlossen.

miraculum est homo.«⁸⁷ Worin fand er aber das große Wunder? Er antwortete mit einer christlichen Schöpfungsgeschichte, in der Gott Adam – nicht Herkules oder Prometheus⁸⁸ – in den Mittelpunkt der Welt stellte, ihm im Unterschied zu den vorher geschaffenen Dingen und Lebewesen keinen festen Ort zuwies und ihn auch mit keiner Eigentümlichkeit ausstattete, sondern mit einer Gabe, durch die er sich von allen anderen Geschöpfen unterschied. Er ließ Gott zu Adam sagen:

»Du sollst – ohne von Einschränkungen gezwungen zu sein – entsprechend deinem freien Willen, in dessen Hände ich dich gegeben habe, deine Natur selbst bestimmen.«⁸⁹

Die Würde des Menschen besteht also darin, daß Gott ihm die Freiheit gegeben hat, sich selbst zu gestalten. Der Mensch erhält die Wahlfreiheit zwischen dem Guten und dem Bösen: »Du kannst zum Niedrigen, dem Tierischen, verkommen; du kannst – wenn du es willst – zum Höheren, zum Göttlichen, wiedergeboren werden.«⁹⁰ Er hat die Freiheit, zu einem Tier herunterzukommen oder zu Gott emporzusteigen. Er hat die Freiheit einer autonomen Selbstkreation, wobei für Pico della Mirandola das Ziel eindeutig war. Er ermahnte seine vorgestellten Hörer, nicht zum Vieh zu werden, sondern dafür zu sorgen, daß sich an ihnen die Aussage des »Propheten« Asaf bewahrheitet: »Ihr seid Götter.«⁹¹ Im heiligen Ehrgeiz (*ambitio*!) sollen sie sich nicht mit dem Mittelmaß begnügen, sondern zum Höchsten streben:

»Wenn wir wollen, werden wir ihnen [den Engeln] in nichts nachstehen.«⁹²

Diese Freiheit ist allerdings in verschiedene Bezüge eingebettet. Der Mensch findet die von Gott geschaffene und definierte Schöpfung schon vor und erhält die Herrschaft über diese Schöpfung und sich selbst von Gott.⁹³ Gott hat ihn in die

87 Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA: *De dignitate hominis*: lateinisch-deutsch/ eingel. von Eugenio Garin. Bad Homburg v. d. H. 1968, 26 / 27.

88 Darauf wies Garin hin (ebd., 23, Anm. 16).

89 Ebd., 28: »Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies.«

90 Ebd., 28: »Poteris in inferiora quae sunt bruta, degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.«

91 Vgl. Ps 82, 6. Ob sich die Psalmüberschrift »Ein Psalm Asafs« auf den 2 Chr 29, 30 genannten Seher Asaf als Dichter oder auf eine nach ihm benannte Sängerschaft im Tempel bezieht, ist strittig; Hans-Joachim KRAUS: *Psalmen*. 4. durchges. Aufl. Bd. 1: *Psalmen 1-63*. B 1972, XIX f; Detlef ILLMER: *Asaph/Asaphiten*. TRE 4 (1979), 172, 23-41.

92 Pico della Mirandola: *De dignitate hominis*, 32 / 33.

93 Heinrich REINHARDT: *Freiheit zu Gott: der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)*. Weinheim 1989, 120 f.

Mitte der Welt gesetzt, so daß er leichter alles betrachten kann, was in der Welt ist. Sein Wollen soll daher von Wahrnehmen, Erforschen und Erkenntnis beeinflusst werden.⁹⁴

Obleich die Freiheit des Menschen für Pico della Mirandola in seinen Schriften so zentral ist, daß Heinrich Reinhardt dessen aus der Anthropologie entwickelte Theologie unter den Begriff »Freiheit zu Gott« stellen konnte,⁹⁵ hat der Florentiner sie doch nur einmal zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht, und zwar in den »Disputationes adversus astrologiam«.⁹⁶ Er erörterte nicht wie Valla das Verhältnis zwischen Gottes Vorherbestimmung und der Freiheit der Willensentscheidungen des Menschen, sondern setzte sich mit der astrologischen Behauptung auseinander, daß der Lauf der Sterne das menschliche Verhalten determiniere. Pico della Mirandola führte Äußerungen von Astrologiegegnern an und berief sich auf die Kirchenväter, »die gerade nicht billigten, was die Freiheit des Willens hinwegnimmt oder die Notwendigkeit des Schicksals einführt«.⁹⁷

Pico della Mirandola leugnete nicht, daß es kosmische Einflüsse auf den Menschen gibt, aber sie sind rein äußerlich, betreffen nur das Körperliche. Die Freiheit des Menschen ist aber entscheidend an seinen Geist gebunden:

»Auf Erden gibt es nichts Größeres als den Menschen, nichts Größeres im Menschen als Geist und Seele. Wenn du hierzu aufsteigst, übersteigst du den Himmel. Wenn du zum Leib dich herabneigst und zum Himmel emporblickst, wirst du dich als Fliege erkennen, ja als etwas Geringeres als eine Fliege.«⁹⁸

Dem Menschen wird ein Primat des Geistigen zugeschrieben, das sich selbst noch über den Himmel – das heißt die Welt der Engel und ihres Intellekts – zu erheben vermag. Die Freiheit des Willens ist also vor allem als eine Freiheit für das Geistige aufgefaßt, die den Menschen die Aufgabe stellt, sich vom Irdischen zu lösen.⁹⁹

94 Reinhardt: Freiheit zu Gott, 121–128.

95 Vgl. ebd, 159. Im Gegensatz dazu hat R[obert] SPAEMANN: Freiheit III. Historisches Wörterbuch der Philosophie/ hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 2: D-F. BL; S 1972, 1087, das »humanistische Verständnis von F[reiheit] als F[reiheit] gegenüber Gott« beschrieben.

96 Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA: Concordiae comitis disputationum in astrologiam. In: Ders.: Opera omnia: (1557–1573). Bd. 1/ mit einer Einl. von Cesare Vasoli. Nachdruck der Ausg. BL 1557. Hildesheim 1969, 411–732.

97 Reinhardt: Freiheit zu Gott, 129; Pico della Mirandola: Opera omnia I, 426.

98 Ebd I, 519; Reinhardt: Freiheit zu Gott, 132.

99 Ebd, 131 f.

✱ Einer theologischen Frage stellte sich Pico della Mirandola: Widerspricht nicht das Vorherwissen Gottes der Freiheit des menschlichen Willens? Er antwortete darauf: Gottes Vorherwissen bedeutet keine Vorherbestimmung der menschlichen Handlungen. Er sieht nur voraus, was ich frei tun werde, sogar das, was er nicht will, wobei er aber will, daß ich frei bin. Gott selbst hat unseren freien Willen vorhergeplant. Wenn aber Gott selbst diese Freiheit gestiftet hat, können die Sterne diese nicht einschränken.¹⁰⁰

Pico della Mirandola beschrieb die Würde und damit die Freiheit des Menschen im Rahmen einer Schöpfungslehre, in welcher der Mensch durch den rechten Gebrauch seiner Freiheit sich selbst zur Seligkeit bestimmt oder umgekehrt sich selbst verurteilt. Da er weder auf die Sünde noch auf die Erbsünde einging, entwickelte er auch keine Lehre von der Erlösung und das durch sie erworbene Heil.¹⁰¹ Infolgedessen mußte er sich auch nicht der Frage nach der Spannung zwischen der göttlichen Vorherbestimmung des Menschen zum ewigen Heil und dessen Willensfreiheit stellen.

3 *Desiderius Erasmus aus Rotterdam*

Erasmus erhob aber in »De libero arbitrio diatribe«¹⁰² gerade diese Spannung zum Gegenstand seiner Erörterung. Denn er wollte unter dem Begriff »freier Wille« das Vermögen des Willens behandeln, »sich dem, was zur ewigen Seligkeit führt«, zuzuwenden oder abzuweichen.¹⁰³ Während Pico della Mirandola biblische und

¹⁰⁰ Ebd., 133-135.

¹⁰¹ Ebd., 136-140. Kristeller hat darauf hingewiesen, daß Pico della Mirandola Adam die Willensfreiheit vor dem Sündenfall zugesprochen, niemals die Gnaden- und Prädestinationslehre geleugnet und nirgendwo die Notwendigkeit göttlicher Gnade für den Menschen in seinem gegenwärtigen Zustand ausgeschlossen habe; Paul Oskar KRISTELLER: Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance/ übers. von Renate Jochum. GÖ 1981, 72 f. So berechtigt es ist, vor einer modernen Rezeption zu warnen, die die Bedeutung der christlichen Religion für Pico della Mirandola und seine Entwicklung nach 1486 unbeachtet läßt, sollten doch bei einem Autor, der vor der päpstlichen Ketzerverfolgung nach Frankreich fliehen mußte, besser keine Schlüsse ex silentio gezogen werden.

¹⁰² ERASMUS DESIDERIUS ROTERODAMUS: De libero arbitrio DIATRIBE sive collatio/ hrsg. von Johannes von Walter. L 1935; ERASMUS von Rotterdam: Vom freien Willen (De libero arbitrio DIATRIBE <dt.>)/ übers. von Otto Schumacher. GÖ 1940.

¹⁰³ Erasmus: De libero arbitrio ... 1 b, 10 (Erasmus Desiderius Roterodamus: De libero arbitrio ..., 19, 7-10 ≙ ders.: Vom freien Willen, 24 ≙ ERASMUS von Rotterdam: Ausgewählte Schriften: acht Bände; lateinisch und deutsch/ hrsg. von Werner Welzig. Sonderausgabe, Nachdruck der 2., unv. Aufl. Bd. 4: De libero arbitrio diatribe sive collatio [u. a.]/ übers., eingel. und mit Anm. vers. von Winfried Lesowsky. DA 1995, 36 / 37).

antike Autoren gleichwertig¹⁰⁴ verwendete, so daß er sich in seiner »Oratio de dignitate hominis« nach Aristoteles und Platon am meisten auf den Neuplatoniker Iamblichos aus Chalkis (um 250 – um 330) und Mose berief, wollte Erasmus seine Argumente allein aus der Heiligen Schrift gewinnen, da Luther nur ihre Autorität anerkannte.¹⁰⁵ Trotzdem versagte er es sich nicht, dreizehn Kirchenväter und acht Scholastiker als Vertreter der Willensfreiheit aufzuzählen und hinzuzufügen, daß nur die Manichäer und John Wyclif (um 1320-1384) diese bestritten hätten. Den Traktat des Lorenzo Valla, »der kaum anders als sie zu denken scheint«, spielte er mit der Behauptung herunter, daß dieser unter Theologen nicht viel gelte.¹⁰⁶

Es braucht hier nicht verfolgt zu werden, wie Erasmus versuchte, Anliegen Luthers aus dessen Kampf gegen die spätmittelalterliche Verdienstlehre aufzunehmen und zugleich die Willensfreiheit festzuhalten, wie er das Erlangen des ewigen Heils in die drei Teile Anfang, Fortschritt und Vollendung zerlegte, den ersten und dritten Teil der Gnade Gottes als Hauptursache zuwies und dem freien Willen nur beim Fortschritt als Nebenursache die Möglichkeit zum Wirken einräumte.¹⁰⁷ Für unsere Erörterung ist des Erasmus Bekenntnis von größerem Interesse, daß er über das viele und Verschiedene, was von den Alten zum freien Willen überliefert worden ist, kein festes Urteil habe, außer der Überzeugung, daß es irgendein Vermögen des freien Willen gibt,¹⁰⁸ wobei ihm die »Oratio de dignitate hominis« des Pico della Mirandola bekannt war.¹⁰⁹

104 Pico della Mirandola bewies seine Behauptung, daß Gott erst am Ende der Schöpfung an die Erschaffung des Menschen dachte, mit dem Hinweis: »wie Mose und Timaeus bezeugen« (ders.: *De dignitate hominis*, 26 f / 29), stellte also Aussagen des Alten Testaments und Platons, die dieser einem fiktiven Timaios aus Lokri in den Mund gelegt hatte, auf eine Ebene. Gian Carlo GARFAGNINI: Pico della Mirandola, Giovanni (1463-1494). TRE 26 (1996), 604, 40-50, urteilt, daß Pico della Mirandola außerchristliche Quellen als eine Offenbarung aufnahm, die er neben die christlichen stellte, ohne die christlichen Lehrer abzuwerten.

105 Erasmus: *De libero arbitrio* ... 1 b, 1 (Erasmus Desiderius Roterodamus: *De libero arbitrio* ..., 11, 22-25 ≙ ders.: *Vom freien Willen*, 17 ≙ ders.: *Ausgewählte Schriften* 4, 20 / 21).

106 Erasmus: *De libero arbitrio* ... 1 b, 2 (Erasmus Desiderius Roterodamus: *De libero arbitrio* ..., 12, 6 - 13, 11 ≙ ders.: *Vom freien Willen*, 18 ≙ ders.: *Ausgewählte Schriften* 4, 22-24 / 23-25).

107 Erasmus: *De libero arbitrio* ... 4, 8 (Erasmus Desiderius Roterodamus: *De libero arbitrio* ..., 82, 20 - 83, 7 ≙ ders.: *Vom freien Willen*, 79 f ≙ ders.: *Ausgewählte Schriften* 4, 170-172 / 171-173).

108 Erasmus: *De libero arbitrio* ... 1 a, 5 (Erasmus Desiderius Roterodamus: *De libero arbitrio* ..., 4, 15-18 ≙ ders.: *Vom freien Willen*, 12 ≙ ders.: *Ausgewählte Schriften* 4, 8 / 9).

109 August BUCK: Giovanni Pico della Mirandola und seine Rede über die Würde des Menschen. In: Ders.: *Studien zu Humanismus und Renaissance: gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1981-1990* / hrsg. von Bodo Guthmüller, Karl Kohut, Oskar Roth. Wiesbaden 1991, 364, benennt John Colet (1467?-1519) und Thomas Morus (1477/78-1535) als Vermittler.

Damit hat Erasmus bezeugt, was der Gegenstand meines Beitrages ist: Es gab schon in der Antike unterschiedliche Vorstellungen über die Freiheit des Willens. Sie erstreckte sich nicht bei jedem, der sie vertrat, auf dieselben Beziehungen. Das war unter den Humanisten nicht anders. Während für Pico della Mirandola die Beziehung zwischen der Freiheit des menschlichen Willens und der Gnade Gottes für die Erlösung des Menschen kein Thema war, stand sie bei Erasmus im Mittelpunkt einer seiner wichtigsten Schriften. Dabei ging Erasmus nicht an der Tatsache vorüber, daß der Humanist Valla, dem er wesentliche Anstöße zu seinen bibelhumanistischen Arbeiten verdankte, diese Willensfreiheit zu bestreiten »schien«, wie er sich vorsichtig ausdrückte.

Was soll nun als humanistische Vorstellung über die Freiheit des Willens gelten? Gott hat den Menschen mit der Freiheit geschaffen, sich selbst zu gestalten, so daß die Frage nach der Sünde und dem Erlösungswerk Gottes in Jesus Christus unerörtert bleiben kann, oder die Erlösung des Menschen durch Gott ist ein wichtiger anthropologischer Gesichtspunkt, wobei das Mitwirken eines freien Willens des Menschen als unbeweisbar angesehen bzw. abgelehnt oder aber als aus der Heiligen Schrift aufweisbar betrachtet wird. Wer sich für eine dieser Vorstellungen oder eine andere Ansicht über die Freiheit des menschlichen Willens als *die* humanistische entscheidet, sagt oft mehr über sich selbst als über die diesbezüglichen Vorstellungen in der humanistische Bewegung aus.

III Die Unsterblichkeit der Seele

Unter dem Einfluß des Renaissancehumanismus entfaltete sich im 14. Jahrhundert zunächst in Bologna, dann in Padua eine Aristotelesrezeption, die sich von der scholastischen ablöste. Dabei gewann anfangs Averroës (1126-1198) als *der* Kommentator an Bedeutung. Die humanistische Methode »ad fontes« ließ einige aber auch die Aristoteleskommentare des um 198 nach Athen berufenen Alexandros aus Aphrodisias neu entdecken. Wenn es dadurch im 15. Jahrhundert in Norditalien über die Aristotelesdeutung auch zu Auseinandersetzungen zwischen Averroisten und Alexandristen kam, waren sie sich doch darin einig, daß Aristoteles keine Unsterblichkeit der Seele des einzelnen Menschen gelehrt hatte. Diese Auslegung konnte zwar als ein rein philosophiegeschichtliches Urteil betrachtet werden, aber auch Zweifel an der christlichen Verkündigung wecken. Die Erneuerung eines Themas der antiken Philosophie, nämlich die Beschäftigung mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, gewann an Brisanz, weil sie mit dem christlichen Bekenntnis von der Auferstehung der Toten und dem ewigen

Leben verbunden wurde. Welche unterschiedlichen Positionen in dieser Diskussion Humanisten beziehen konnten, soll an Marsilio Ficino und Pietro Pomponazzi (1462-1524) deutlich werden.

1 Marsilio Ficino

Dieser Florentiner Philosoph verfaßte von 1469 bis 1474 sein Hauptwerk »Theologia platonica: de immortalitate animorum«, das er 1482 veröffentlichte.¹¹⁰ Obgleich er darin ein ganzes Buch der Widerlegung des Averroismus widmete,¹¹¹ handelt es sich doch nicht um eine vorwiegend polemische Schrift, sondern um eine Darlegung seiner grundsätzlichen Überzeugung von der Harmonie zwischen Platonismus und Christentum. Ficino schöpfte für eine Argumentation aus Platon, Plotin (um 205-270) und Augustinus, konnte aber auch Aristoteles heranziehen.¹¹² Er wollte nicht eine bestimmte Philosophie der Antike repristinieren, sondern im 15. Jahrhundert eine christliche Philosophie erneuern, in der die Unsterblichkeit der Seele eine bevorzugte Stellung erhielt.

Ficino sah die Seele zwar durch manche Funktionen wie das Wahrnehmen an den Körper gebunden, hielt sie aber durch andere wie das Denken als vom Körper unabhängig. Er rechnete sie schließlich – wie Platon – zu den unkörperlichen Substanzen.¹¹³ Ficino übernahm das von Empedokles (483/82-430/20) entwickelte Affinitätsprinzip: die Behauptung von der Gleichartigkeit des erkennenden und des erkannten Wesens. Demzufolge mußten dem reinen Denken der Seele als Objekte intelligible Wesen entsprechen: Gott und Ideen. Mit diesem Argument sah er bestätigt, daß die Seele selbst ein intelligibles, ein unkörperliches Wesen ist.¹¹⁴ Da aber die intelligiblen Wesen als ewig und unveränderlich galten, konnte Ficino folgern, daß aufgrund der Affinität auch die Seele ewig und unveränderlich sein müsse.¹¹⁵

Eine andere Argumentation leitete Ficino von seiner Beschreibung des Bewußtseins ab. Er übernahm die neuplatonische Vorstellung, daß die innere Erfahrung darin bestehe, daß das Bewußtseins sich zu immer höheren Stufen der Kontemplation erhebt, bis es zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelangt, die zugleich

110 Paul Oskar KRISTELLER: *Renaissance thought and its sources*/ hrsg. von Michael Mooney. NY 1979, 189.

111 Kristeller: *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, 331.

112 Ebd., 308.

113 Ebd., 309.

114 Ebd., 312 f.

115 Ebd., 314 f.

das letzte Ziel des Lebens ist. Aber dieses letzte Ziel wird nur von wenigen Menschen und von diesen nur für kurze Zeit erreicht. Daraus folgte für Ficino, daß die Erfüllung in einem zukünftigen, jenseitigen Leben erreicht wird, das in einer vollkommenen und dauernden Gotteserkenntnis besteht.¹¹⁶ Da aber nun die kontemplative Erkenntnis schon im irdischen Leben von einer innerlichen Überwindung äußerlicher Dinge und damit von einer Absonderung der Seele vom Körper begleitet wird, vollendet der Tod die Trennung der Seele vom Körper und die Gotteserkenntnis, wofür die Unsterblichkeit der Seele notwendige Bedingung ist.¹¹⁷

Als grundlegend für Ficanos Überlegungen erweist sich seine Lehre vom *appetitus naturalis*, den er auch in seiner »*Theologia platonica*« beschrieben hat. Er charakterisierte ihn als das den einzelnen Dingen von Gott eingepflanzte Streben zu einem bestimmten Ziel, wobei er der Seele das Streben zu Gott zuwies.¹¹⁸ Daraus folgerte er: »Die Gottesverehrung ist den Menschen so natürlich wie den Pferden das Wiehern und den Hunden das Bellen.«¹¹⁹ Weil er von dem ontologischen Grundsatz überzeugt war, daß in der vollkommenen Weltordnung in der Natur nichts unnötig und überflüssig ist,¹²⁰ konnte er folgern, daß das im irdischen Leben unerreichbare Streben nach Gott notwendig in einem zukünftigen Leben seine Erfüllung finden und daher die Seele unsterblich sein muß.¹²¹ Analog postulierte er einen natürlichen Willen zur Unsterblichkeit, dem eine Verwirklichung entsprechen müsse.¹²² Einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele fand er auch darin, daß Menschen in diesem Leben durch Verzicht Opfer bringen, um dafür später von Gott belohnt zu werden. Er konnte es nicht mit seiner Vorstellung von der durch Gott geschaffenen Vollkommenheit der Weltordnung vereinbaren, daß der Mensch als törichtstes und unglücklichstes aller Lebewesen um den Genuß in diesem und in jenem Leben betrogen wird.¹²³ Ficino sah die Überlegenheit des Menschen gegenüber den anderen Lebewesen in seiner Beziehung zu Gott und in einem glücklicheren Leben als diese. Angesichts der Sorge und der Unruhe des irdischen Lebens hielt er den Genuß eines ewigen Lebens für notwendig.

116 Ebd, 315-317.

117 Ebd, 319.

118 Ebd, 158 f; Ficinus: Opera ... omnia I, 305.

119 Kristeller: Die Philosophie des Marsilio Ficino, 322; Ficinus: Opera ... omnia I, 319 f.

120 Kristeller: Die Philosophie des Marsilio Ficino, 52-54.

121 Ebd, 323-325.

122 Ebd, 326.

123 Ebd, 327 f.

Diese Auswahl aus Ficinos Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele lassen bereits ihre Einbettung in seine Ontologie erkennen. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele war für ihn nicht marginal, sondern zentral wie bei keinem Philosophen vor und nach ihm, denn sie bestätigte, daß der von ihm beschriebene appetitus naturalis seine Erfüllung findet, daß das von ihm beschriebene Leben nicht sinnlos, sondern sinnvoll ist.¹²⁴

Für unsere Betrachtung ist festzuhalten, daß Ficino nicht die anthropologische Vorstellung eines antiken Philosophen – schon gar nicht *die* antike Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele erneuerte –, sondern aus der platonischen Tradition schöpfend, metaphysisch argumentierend und mit eigenen Überlegungen angereichert die in seiner Zeit neu diskutierte Lehre von der Unsterblichkeit wiederbelebte, um die christliche Überzeugung von einem Weiterleben nach dem Tode gegen Behauptungen norditalienischer Aristoteliker zu verteidigen.

2 Pietro Pomponazzi

Ficinos »Theologia platonica« stieß zwar auf Beachtung, aber sie beendete nicht die Diskussion. Daher hielt es das Fünfte Laterankonzil für erforderlich, am 19. Dezember 1513 mit der Bulle »Apostolici regiminis« alle diejenigen zu verdammen, die lehren, daß die anima intellectiva sterblich sei oder daß alle Menschen nur eine anima intellectiva gemeinsam hätten,¹²⁵ da dies ja die persönliche Auferstehung ausschloß.

Diese Bulle wandte sich auch gegen diejenigen, »die ohne Überlegung philosophieren und ernsthaft behaupten, dies sei wenigstens gemäß der Philosophie wahr«.¹²⁶ Das schreckte aber den in Padua ausgebildeten und seit 1511 in Bologna lehrenden Philosophen Pomponazzi nicht davon ab, 1516 mit seinem »Tractatus de immortalitate animae«¹²⁷ die Diskussion anzuheizen.

Pomponazzi legte seinen Überlegungen zugrunde, daß der Mensch eine dreifache Seele besitze: eine vegetative, eine wahrnehmende und eine erkennende.

124 Kristeller: Die Philosophie des Marsilio Ficino, 332-334.

125 ENCHIRIDION SYMBOLORUM, DEFINITIONUM ET DECLARATIONUM DE REBUS FIDEI ET MORUM/ hrsg. von Henricus Denzinger; Adolphus Schönmetzer. 33. Aufl. Barcinone; FB; Romae; Neoboraci 1965, DS 353 (1440).

126 Ebd, 353 (1440): »... de natura praesertim anima rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverunt; ...«

127 Pietro POMPONAZZI: Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele: lateinisch-deutsch/ übers. und mit einer Einl. hrsg. von Burkhard Mojsisch. HH 1990.

Der vegetativen und der wahrnehmenden Seele wies er Sterblichkeit, der erkennenden Unsterblichkeit zu. Daraus folgerte er, daß der Mensch eine doppelte Natur habe, wodurch er weder schlechthin sterblich noch schlechthin unsterblich sei. Er pflichtete daher den antiqui¹²⁸ bei, die dem Menschen eine Stelle zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen zuteilten. Er akzeptierte die Unterscheidung von drei Klassen unter den Menschen: einige wenige, die ihre vegetative und wahrnehmende Seele so beherrschten, daß sie zu den Göttern gezählt wurden, einige, die der Vernunft keine Beachtung schenkten und gleichsam zu Tieren wurden, und einige, die als Menschen bezeichnet wurden, weil sie entsprechend den sittlichen Tugenden lebten, ohne sich ganz der Vernunft zu überantworten und ohne von körperlichen Tugenden ganz frei zu werden. Die von ihm dem Menschen zugewiesene Stellung fand er im Vulgatatext Ps 8, 6 bestätigt: »Du hast ihn weniger niedriger geschaffen als die Engel ...«¹²⁹

Pomponazzi nahm die Unterscheidung auf, ob eine Natur vervielfältigt oder eine einzig ist, das heißt, ob sie in jedem Individuum selbständig vorhanden oder eine allen Individuen gemeinsam ist. Danach entwickelte er rein logisch die möglichen Modelle in zwei Gruppen:

In der ersten Gruppe gelten die sterbliche und die unsterbliche Natur im Menschen als real verschieden. Dann ergeben sich vier mögliche Kombinationen:

1. Jeder Mensch besitzt eine sterbliche und eine unsterbliche Natur.
2. Jeder Mensch besitzt eine sterbliche Natur, und in allen Menschen ist die unsterbliche Natur gemeinsam.
3. In allen Menschen ist die eine sterbliche Natur gemeinsam, und jeder Mensch hat eine unsterbliche Natur.
4. In allen Menschen ist eine sterbliche und eine unsterbliche Natur gemeinsam.

In der zweiten Gruppe gelten die sterbliche und die unsterbliche Natur im Menschen als real identisch. Dann sind wiederum vier Kombinationen möglich:

5. Die eine Natur ist schlechthin sterblich und unsterblich.
6. Die eine Natur ist in gewisser Weise sterblich und schlechthin unsterblich.
7. Die eine Natur ist schlechthin sterblich und in gewisser Weise unsterblich.
8. Die eine Natur ist in gewisser Weise sterblich und unsterblich.

¹²⁸ Mojsisch hat (ebd., 7, Anm. 10) auf den neuplatonischen Philosophen Proklos (412-485) verwiesen; PROCLUS: *Elementatio theologia*, prop. 190 ≙ dass./ übers. von Guillelmus de Morbecca; hrsg. von Helmut Boese. Leuven 1987, 92.

¹²⁹ Petrus POMPONATIUS: *Tractatus de immortalitate animae*, cap. 1 (Pomponazzi: AaO, 6-8 / 7-9).



Pietro Pomponazzi
Kupferstich, 143 x 84 mm

Die vierte und fünfte Kombination verwarf Pomponazzi wegen ihrer kontradiktorischen Widersprüchlichkeit, die dritte fand er unvertretbar und von keinem vertreten. Die erste Kombination brachte er mit Platon in Verbindung und wies sie zurück. Die zweite sah er bei den beiden Aristoteleskommentatoren Themestios (um 320 – um 390) und Averroës und verwarf sie. Die sechste brachte er mit Thomas von Aquino (1225-1274) in Zusammenhang und wies sie ebenfalls zurück.¹³⁰

Pomponazzi selbst vertrat die Überzeugung, daß für Aristoteles die Seele sterblich war.¹³¹ Wenn der Mensch dennoch manchmal als unsterblich bezeichnet werde, so sei dies nur in einer bestimmten Beziehung zu verstehen, indem er infolge seiner Mittelstellung zwischen den Tieren und den Göttern im Unterschied zu den Tieren des Göttlichen teilhaftig¹³² ist oder indem seine Seele Teilhabe am allgemeinen Intellekt hat.¹³³ Pomponazzi fand die aristotelische Lehre also in der siebenten Kombination: Die eine Natur ist schlechthin sterblich und in gewisser Weise unsterblich. Aber das war nicht das einzige Ergebnis.

Pomponazzi erwähnte Ficino in seinem Traktat nicht, widerlegte aber dessen philosophischen Erweis der Unsterblichkeit der Seele¹³⁴ mit dem Ergebnis seiner Erörterung:

»Denn mir scheint, daß keine natürlichen Argumente angeführt werden können, die zu dem Schluß zwingen, die Seele sei unsterblich, und noch viel weniger solche, die beweisen, die Seele sei sterblich, ...«¹³⁵

Pomponazzi löste das Problem mit einer Art erkenntnistheoretischen Zweibereiche-Lehre: Jede Wissenschaft muß sich der ihr gemäßen Methoden bedienen. Da die Unsterblichkeit der Seele ein Glaubensartikel ist, muß ihre Erkenntnis aus der Offenbarung und der Heiligen Schrift gewonnen werden.¹³⁶ Und während er vorher mit Aussagen von Philosophen und deren Kommentatoren

¹³⁰ Vgl. Pomponazzi: AaO, XVI f.

¹³¹ Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, cap. 9. 14 (Pomponazzi: AaO, 88 / 89. 218 / 219).

¹³² Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, cap. 9 (Pomponazzi: AaO, 108 / 109).

¹³³ Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, cap. 9 (Pomponazzi: AaO, 116 / 117).

¹³⁴ Kristeller: Renaissance thought ..., 193, weist darauf hin, daß oft übersehen wurde, wie die Auseinandersetzung mit Ficino im Hintergrund stand. Mojsisch hat dies einbezogen (Pomponazzi: AaO, XIV f).

¹³⁵ Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, cap. 15 (Pomponazzi: AaO, 229 / 230).

¹³⁶ Kristeller: Renaissance thought ..., 199, empfiehlt, das im Zusammenhang mit dem Spätmittelalter unter der Bezeichnung »Theorie der doppelten Wahrheit« verhandelte Problem gerechter als Trennung oder Dualismus von Glaube und Vernunft zu beschreiben.

argumentierte, bezog er sich nun auf die Heilige Schrift, Kirchenväter und Theologen. Nachdem Pomponazzi 14 Kapitel lang gegen die Lehre von der Unsterblichkeit argumentiert hatte, überraschte er im 15. mit seiner Auffassung: »Deshalb muß man ohne Zweifel behaupten, daß die Seele unsterblich ist.«¹³⁷ Daher haben manche angenommen, Pomponazzi habe die Sterblichkeit der Seele vertreten und das 15. Kapitel nur geschrieben, »um nicht Kopf und Kragen zu riskieren«.¹³⁸ Kristeller dagegen forderte dazu auf, davon auszugehen, daß ein Autor meint, was er sagt, und das Dilemma wahrzunehmen, in dem sich Pomponazzi und seine Zeitgenossen in der Spannung zwischen Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben befanden.¹³⁹

Für unser Thema ergibt sich auf jeden Fall, daß die antiken Autoren über die Unsterblichkeit der Seele Unterschiedliches, ja Gegensätzliches lehrten, ihre Aussagen in der Antike und im Mittelalter verschieden interpretiert wurden und die Humanisten, die keine einheitliche antike Vorstellung über die Unsterblichkeit der Seele vorfanden, unter Rückgriff auf antike Autoren unterschiedliche Anschauungen entwickelten. Und wenn sich letztlich auch beide, Ficino und Pomponazzi, für die Unsterblichkeit der Seele aussprachen, behaupteten sie doch als humanistische Philosophen Gegensätzliches. Gemeinsam war ihnen auch die Wiederbelebung einer antiken Fragestellung, ohne daß sie erörterten, ob die Verheißung von der Auferstehung der Toten mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele adäquat erfaßt werden kann.

IV Folgerung

Das Ergebnis ist eindeutig: es ist unmöglich, für einzelne anthropologische Fragen jeweils *die* humanistische Antwort zu ermitteln oder gar *das* humanistische Menschenbild zu skizzieren.¹⁴⁰

¹³⁷ Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, cap. 15 (Pomponazzi: AaO, 236 / 237).

¹³⁸ So Mojsisch (Pomponazzi: AaO, XII).

¹³⁹ Kristeller: Renaissance thought ..., 200.

¹⁴⁰ Hans BARON: Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola. In: Kultur- und Universalgeschichte = Festschrift für Walter Goetz/ dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern zu seinem 60. Geburtstag. L 1927, 145, hat schon vor 70 Jahren darauf hingewiesen, daß die Verteidigung der Lehre von der Willensfreiheit nicht notwendig eine Konsequenz aus der Lehre von Würde des Menschen, »sozusagen die Quintessenz der humanistischen Weltanschauung selber«, gewesen sei, weil die Antworten der Humanisten zu vielfältig waren. Kristeller: Studien zur Geschichte der Rhetorik ..., 66, hat

Dieses Ergebnis muß für die im 19. Jahrhundert entwickelte Humanismusvorstellung unbefriedigend erscheinen. Daher ist der Versuch verständlich, unter Verwendung neuerer Erkenntnisse der Humanismusforschung wenigstens ein gemeinsames Bestreben der Humanisten zu erfassen. Charles Trinkaus (*1912) hat dies vor fast 30 Jahren getan. Er konzentrierte sich auf diejenigen Humanisten, die sich darum mühten, die Natur, die Voraussetzung und die Bestimmung des Menschen innerhalb eines vom christlichen Glauben vorgegebenen Rahmens zu definieren. Daher konnte nach seiner Meinung während der Renaissance die Vorstellung über die menschliche Natur nur in ihrer Beziehung zur göttlichen Natur beschrieben werden.¹⁴¹ Dabei ging er von der Überzeugung aus, daß die Inspiration zu dem neuen Menschenbild von der Wiederbelebung der patristischen Exegese von Gn 1, 26 »Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram« ausgegangen sei.¹⁴²

Um aber sein Programm durchführen zu können, mußte er eine Auswahl vornehmen. Zunächst übernahm er aus der Forschung von Kristeller die Einsicht, daß eine erhebliche Zahl von Humanisten sich dem Studium von Sprache und Literatur der klassischen Antike widmeten, ohne sich mit philosophischen – und damit auch anthropologischen – Fragen zu beschäftigen.¹⁴³ Viele Humanisten hatten also kein humanistisches Menschenbild. Trinkaus beschränkte seine Untersuchung auf italienische Humanisten und differenzierte weiter. Er unterschied zwischen Francesco Petrarca, Coluccio Salutati (1331–1406) und Lorenzo Valla – die drei unterschiedliche Vorstellungen vom Menschsein und Gottsein entwickelten – als Vertreter der Frührenaissance einerseits und der nachfolgenden Generation andererseits. In dieser hob er die Renaissanceplatonisten als eigene Gruppe ab.¹⁴⁴ So konnte er innerhalb der Renaissancegelehrten zwischen Humanisten

in dem Kapitel »Die Würde des Menschen« nicht nur darauf aufmerksam gemacht, daß viele wichtige Denker der Renaissance sich mit diesem Thema nicht beschäftigt haben und diejenigen, die es taten, darüber unterschiedliche Ansichten vertraten, sondern auch resümiert: »Mit anderen Worten: die Verherrlichung des Menschen, die wir erörtern wollen, wurde nicht von allen Renaissancedenkern, sondern nur von einigen bejaht.«

141 Seinem Grundanliegen trug der Titel der ihm zum 80. Geburtstag gewidmeten Festschrift Rechnung: HUMANITY AND DIVINITY IN RENAISSANCE AND REFORMATION: essays in honor of Charles Trinkaus/ hrsg. von John W. O'Malley; Thomas M. Izbicki; Gerald Christianson. Leiden, NY, Köln 1993.

142 Charles TRINKAUS: In our image and likeness: humanity and divinity in Italian humanist thought. Bd. 1. Chicago 1970, XIII, f.

143 Trinkaus: AaO 1, XV.

144 Trinkaus: AaO 1, XV f.

und Platonisten unterscheiden.¹⁴⁵ Trinkaus gewann so ein humanistisches Menschenbild innerhalb eines gemeinsamen Rahmens mit durchaus voneinander abweichenden anthropologischen Vorstellungen.

Dieses Verfahren läuft darauf hinaus, anthropologische Vorstellungen einer bestimmten Gruppe als Norm für *das* humanistische Menschenbild auszugeben. Wer davon zu stark abwich, braucht nicht beachtet zu werden. So erwähnte Trinkaus in seinem zweibändigen Werk Machiavelli nur fünfmal völlig marginal. So notwendig gegen das Betonen der Bedeutung der heidnischen Antike für den Humanismus durch Jacob Burckhardt (1818-1897) der Aufweis christlicher Wurzeln war, so sehr beschwört das Vorgehen von Trinkaus die Gefahr herauf, den Einfluß der heidnischen Antike auf manchen Humanisten zu übersehen.¹⁴⁶

Die Folgen für Aussagen über anthropologische Vorstellungen während der Reformationszeit sind deutlich: Es ist unangemessen, bei der Wiedergabe philosophischer und theologischer Gedanken vage auf humanistische Einflüsse zu verweisen, denn es hat kein humanistisches Menschenbild mit einer inhaltlich umschreibbaren Übereinstimmung gegeben. Die Humanismusforschung hat kein allgemein anerkanntes Menschenbild des Renaissancehumanismus zutage gefördert, sondern vielmehr zunehmend Unterschiede aufgewiesen. Angesichts dieser Sachlage besteht die Aufgabe, jeweils präzise inhaltlich auszuführen, welche anthropologische Vorstellung aus der humanistischen Bewegung in den vorliegenden Texten bzw. Lehren enthalten ist oder vermutlich nachgewirkt hat und welche Humanisten sie vertreten haben. Das ist besonders auch bei Aussagen zu Philipp Melanchthons Anthropologie oder Pädagogik zu beherzigen.

¹⁴⁵ Trinkaus: AaO 2. Chicago 1970, 764.

¹⁴⁶ Vgl. Louis W. SPITZ: Humanismus/Humanismusforschung. TRE 15 (1986), 641, 30-33: »Ein drittes Problem ergibt sich mit der Stellung des Humanismus zur Religion. Einerseits gelten die Humanisten heute nicht mehr als Vorläufer der Reformation, andererseits gibt es eine Tendenz, das pagane Element im Humanismus unterzubewerten.«