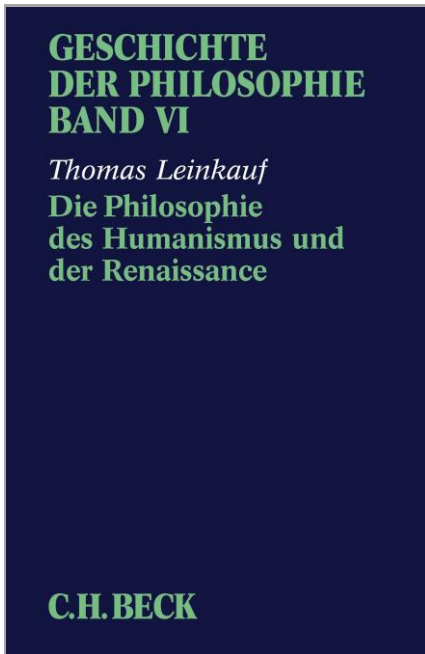


Unverkäufliche Leseprobe



Thomas Leinkauf

Geschichte der Philosophie Band VI

Die Philosophie des Humanismus und der
Renaissance

2020. 666 S.

ISBN 978-3-406-31270-0

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/13488>

Die Philosophie des Humanismus
und der Renaissance

Von Thomas Leinkauf

Verlag C.H.Beck München

Für Joel und Tristan

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2020

www.chbeck.de

Satz: Janß GmbH, Pfungstadt

Druck und Bindung: Pustet, Regensburg

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 31270 0



klimaneutral produziert

www.chbeck.de/nachhaltig

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
-------------------	---

I. Allgemeine Einleitung 13

1. Humanismus und Renaissance: Begriff, Intention, Absetzung gegen die Scholastik	13
a) Renaissance 14 – b) Humanismus 17 – c) Irritationen 20 – (A) <i>Nominalismus und Kontingenz</i> 22 – (B) <i>Pesterfahrung</i> 25 – (C) <i>Kopernikanische Wende und Weltexploration</i> 27 – (D) <i>Protestantismus und Glaubensspaltung</i> 28	
2. Der Disziplinen-Kanon	32
3. Antike-Rezeption	38
4. Homogenisierung, Verhältnis Substanz–Akzidens	41
5. Methode, Wissen und Wissensformen	48
a) Propositionales und intuitiv-immediates Wissen 52 – b) Wissen und Wollen 61 – c) Wissen und Methode 65 – <i>Jacopo Zabarella (1532–1589)</i> 73 – d) Wissen und Universalität 81	
6. Individuum, Selbst, Ich, Würde (dignitas)	88
7. Innovation, Technik, Instrumente	99

II. Sprache und Poetik 103

1. Einleitung	103
2. Grammatik und Dialektik	110
a) Lorenzo Valla (1407–1457) 120 – b) Rudolph Agricola (1444–1485) 131 – c) Petrus Ramus (1515–1572) 139	
3. Rhetorik und poetische Theologie	148
a) Francesco Petrarca (1304–1374) 159 – b) Giovanni Boccaccio (1313–1375) 164 – c) Coluccio Salutati (1331–1406) 168	
4. Poetik des Enthusiasmus	175
a) Girolamo Fracastoro (1477–1553) 180 – b) Sebastiano Minturno (1500–1574) 184 – c) Agnolo Segni (1522–1577) 186	
5. Poetik-Debatte und Aristoteles	189
a) Die Auseinandersetzung mit der ‚Poetik‘ des Aristoteles 200 – b) Alternativen zu der an Aristoteles orientierten Poetik 209	

6. Die Theorie des ‚romanzo‘	212
a) Giralaldi Cinzio (1504–1573) 213 – b) Giovanni Battista Pigna (1529–1571) 217	

III. Ethik 221

1. Einleitung	223
2. Das Gute (bonum)	243
3. Die Tugend (virtus)	251
4. Der Wille (voluntas)	258
5. Freiheit (libertas, liberum arbitrium)	263
6. Notwendigkeit – Die Auflösung der Freiheit im ‚fatum‘	270

IV. Politik 275

1. Einleitung	279
2. Christlicher Ausgangspunkt	282
3. Leben, Gemeinschaft (sociabilitas)	285
4. Aristoteles und die Scholastik	288
5. Übergang zum Humanismus	292
6. Humanismus und politische Kernbegriffe (minima politica)	294
a) Coluccio Salutati, <i>De nobilitate legum et medicine</i> (1399) 296 – b) <i>Minima politica: Fragmente politischer Theorie</i> <i>zwischen Salutati und Machiavelli (1420–1510) 299 – (1) Stabilität,</i> <i>Beispiel Leonardo Bruni, Matteo Palmieri 300 – (2) Nobilität,</i> <i>Beispiel Poggio Bracciolini 301 – (3) Staatsamt, Beispiele Leonardo</i> <i>Bruni, Matteo Palmieri, Giovanni Pontano 305 – (4) Vielherr-</i> <i>schaft (Republik) versus Einberrschaft (Prinzipat,</i> <i>Monarchie) 308 – (5) Gerechtigkeit und Naturrecht (Bruni,</i> <i>Palmieri, Pontano) 310 – (6) Die politische Funktion der Religion</i> <i>(Palmieri, Ficino, Landino) 312 – (7) Freiheit versus Tyrannis:</i> <i>die res publica libera und die res publica ammissa 313</i>	
7. Die Wendung zum Prinzipat und zum Absolutismus	318
a) Niccolò Machiavelli (1469–1527) 319 – b) Jean Bodin (1529/30–1596) 325	

V. Geschichte 333

1. Geschichte und Wahrheit – Geschichte als Wissenschaft	333
2. Geschichte und Wahrheit – Nachahmung, Ähnlichkeit, Wahrscheinlichkeit	337
3. Struktur-Begriffe: Sequenzialität, Temporalität, Ordnung (Geschehensordnung)	340

4. Beispiele der Historiographie	342
a) Francesco Petrarca: Geschichte als kulturelle Grundstruktur – <i>De viris illustribus</i> und die <i>Rerum memorandarum libri</i> 343 – b) Leonardo Bruni: Geschichte als Stadtgeschichte, Geschichte aus Dokumenten 348 – c) Giovanni Pontano: Geschichte als „quasi soluta poesia“, Geschichte aus „ <i>exempla</i> “ 350 – d) Francesco Patrizi: Geschichte als Philosophie und als anthropologischer Selbstausdruck 355 – e) Jean Bodin: Geschichte als methodische Geschichtsreflexion 364 – <i>Die anthropologische Dimension der Geschichte</i> 368	

VI. Schönheit und Liebe 373

1. Einleitung	373
2. Schönheit als Einheit und Schönheit als Vielheit	376
3. Liebe	382

VII. Magie, Alchemie, Astrologie, Hermetismus 393

Anmerkungen	419
Literatur	605
Personenregister	647
Sachregister	655

Vorwort

Dieses ‚kleine‘ Buch zur Renaissance war der Anlaß zu dem ‚größeren‘, das dennoch vor ihm schon erschienen ist als *Philosophie des Humanismus und der Renaissance 1350–1600* (Hamburg, Meiner Verlag 2017)¹. So, indem es vorauslief, hat das größere allerdings auch auf das kleinere zurückgewirkt, wie ja auch ein Anlaß ein nicht rigider Ursachen-Typus ist, der das Vorlaufen der ‚causa‘ vor dem ‚effectus‘ und dessen notwendige Folge aus der ersteren zwingend mit sich brächte, sondern eine Form vermittelter Kausalität, in welche noch andere Faktoren mit hineinspielen. So war der Anlaß wiederum für den ersten Anlaß die Frage von Wolfgang Röd gewesen, des Herausgebers dieser Reihe zur Geschichte der Philosophie, doch diesen Band VI zum Humanismus und zur Renaissance, der jahrelang bei anderen Kollegen sozusagen brachgelegen hatte, zu übernehmen. Da ich selbst, wie so viele andere, lange auf diesen wichtigen Band gewartet hatte und da ich diese Reihe zur Geschichte der Philosophie insgesamt immer geschätzt habe, konnte und wollte ich dieses Ansinnen nicht ablehnen. So bestand, nachdem der zweite Anlaß die ungewollte Wirkung hatte, das ‚große‘ Buch zum Entstehen zu bringen, eben die auch moralische Verpflichtung fort, dies ‚kleine‘ ebenfalls das Licht der Welt erblicken zu lassen. Es ist unter diesen Voraussetzungen, wie hoffentlich jeder verstehen wird, unausweichlich, daß in dem hier vorgelegten Band nur unwesentlich mehr an informativem Gehalt wird stehen können als in dem monumentalen ‚großen‘ Buch. Resultat des Abwägens, des nochmaligen Durchgehens der Kapitel des ‚großen‘ Buches, des Ennui und der Nausée, die für den Verfasser jede bloße Reproduktion mit sich führt, sowie der weitergeführten Studien, war es, daß andererseits aber die Kondensation des dort Gesagten durchaus zu anderen Formulierungen, Vertiefungen und Korrekturen von Einsichten sowie vor allem auch zu einem anderen Aufbau geführt hat.

Am auffälligsten ist wohl sicherlich das (fast vollständige) Fehlen des Kapitels zur Naturphilosophie, das im ‚großen‘ Buch auch einen großen Raum eingenommen hat, hier aber die Dimensionen letztlich endgültig gesprengt hätte – eine rechtfertigende Überlegung hierbei ist die Tatsache, daß Naturtheorie kein integraler Bestand der *studia humanitatis* gewesen ist (ja von den Humanisten allzu häufig explizit zurückgewiesen worden ist). Daß sich etwa Coluccio Salutati für die Naturwissenschaften ‚interessierte‘², ist kein Argument für eine substantielle Rolle dieser Disziplin im Humanismus selbst. Auch muß auffallen, daß ich in den beibehaltenen zentralen Kapiteln, die den Fächerkanon der ‚*studia humanitatis*‘ spiegeln, vor allem die personenbezogenen Abschnitte

ebenfalls gestrichen habe – dort, wo ich sie in Form von Unterabschnitten doch beibehalten habe, sollen sie, etwa in der Diskussion von Autoren wie Pierre de la Ramée oder Jean Bodin, das Buch von Eckhard Keßler ergänzen (der ganz auf das 15. Jahrhundert sich beschränkt hat) – und daß ich in Teilen auch den Aufbau etwas umgestellt habe. Die Intention dabei ist durchgehend gewesen, die wesentlichen Punkte und Argumente sowie deren motivierende Funktion für die Auseinandersetzung mit bestimmten individuellen Ansätzen zu erhalten – damit verweist das kleinere Buch für Interessierte zwar nicht immer, aber eben doch in diesen hier nicht ausgeführten Bereichen auf das größere Buch. Ebenfalls wird auffallen, daß die Einleitung zum großen Teil neu formuliert und etwas anders aufgebaut ist, dies gilt insgesamt für die einzelnen größeren Kapitel. Natürlich stehe ich mit dem ‚kleineren‘ Buch im größten Verdacht des Plagiaten, hier in der teuflischen Gestalt des Selbst-Plagiaten, und dies ist auch unausweichlich der Fall; dennoch habe ich versucht, kein Abziehbild oder einfache Kopie (mit den angezeigten Subtraktionen) zu produzieren. Der Leser wird hierüber sein eigenes Urteil fällen. Über all das, was ich – trotz des Umfangs – in beiden Büchern nicht diskutieren konnte, obgleich es thematisch einen wichtigen Aspekt der in ihnen dargestellten Zeit ausmacht, habe ich mich hinreichend deutlich, wie ich denke, im Vorwort des ersten Bandes des ‚großen‘ Buches schon geäußert. Dem ist nichts hinzuzufügen, es bleibt das Bedauern und die Hoffnung, diese Dinge an anderer Stelle hinreichend würdigen zu können.

Ich danke dem Verlag C.H.Beck und insbesondere seinem Lektor Stefan Bollmann für die freundliche und nachhaltige Unterstützung, die mir beim Verfassen dieses Buches gewährt worden ist. Ich danke insbesondere Wolfgang Röd, obgleich der 2014 Verstorbene diesen Dank nur aus anderer Dimension wird vernehmen können, für das Vertrauen, das er in mich gesetzt hat, und hoffe sehr, dieses nicht zu enttäuschen. Ich danke der Familie von Wolfgang Röd für die Geduld, die sie mit der langen Entstehungszeit des Bandes gehabt hat – es konnte eben leider aus biographischen und arbeitsökonomischen Gründen, die jetzt mich ausschließlich betreffen, das zweite, ‚kleinere‘ Buch nicht vor dem ersten, ‚größeren‘ erscheinen.

Natürlich konnte auch dieses Buch nicht wirklich entstehen ohne ein nahezu ideales Biotop des Forschens und Schreibens, das ich immer wieder in Florenz und seinen großartigen Bibliotheken, aber auch in Rom, Pisa und Neapel, vorgefunden habe. Den dort nachhaltig wirkenden Bibliothekarinnen und Bibliothekaren sei an dieser Stelle (nochmals) ein herzlicher Dank ausgesprochen, insbesondere danke ich Frau Dr. Angela Dreßen von der Bibliothek der Villa I Tatti, Harvard Center of Renaissance Studies, und Herrn Dr. Vittorio Vasarri vom Istituto Nazionale di Studi Rinascimentali im Palazzo Strozzi, zwei ‚loci amoenissimi‘ des Sich-Auseinandersetzens mit der Seele des Humanismus. Unendlicher, unsagbarer Dank gilt Angela dafür, daß sie dem Forscher sein sich immer wieder in Piranesi-artigen Textlabrynthen zu verlieren drohendes Sein

generös hat lassen können und doch zugleich den ganz anderen Verflechtungen der Menschenseele desselben Forschers mit der Wirklichkeit immer eine schützend-liebende Präsenz gewährte.

Berlin/Florenz, Sommer 2019

I. Allgemeine Einleitung

1. Humanismus und Renaissance: Begriff, Intention, Absetzung gegen die Scholastik

Epochenbegriffe sind, wie Einteilungen durch messende Uhren im kontinuierlichen Zeitstrom, prekäre Setzungen menschlicher Provenienz. Diese sind offensichtlich einerseits mit der aus der phänomenalen Diskretheitserfahrung kommenden Hypothek belastet, es gebe so etwas wie Diskontinuitäten, markante Brüche oder Einschnitte auch im historischen Entwicklungskontinuum, denen man begriffliche, sortale Prädikats-Etikette zuweisen könne. So, wie ein beliebiges Ding sich den Sinnen als ein einzelnes Sinnesdatum zeige, so zeigten sich eben auch historische Fakten dem historischen Sinn oder Bewußtsein. Andererseits steckt jedoch hinter solchen Einteilungen insbesondere ein wissenschaftliches Bedürfnis nach Struktur, Ordnung, Deutlichkeit und eben Abgrenzung, dessen Ursprünge nicht in der sinnlichen Dingerfahrung liegen, sondern in den Evidenzen des Denkens und den Bedürfnissen des Wissens selbst. Insbesondere ist es hier von zentraler Bedeutung, jeweils ein Bestimmtes, Unterschiedenes und gleichsam Präzises (von praescindere, sorgfältig ab-trennen) zum ‚Gegenstand‘ eines begreifenden Erfassens zu haben. Die Durchdringung von klarer, begrifflicher Begrenzung auf der einen und von unklarer, phänomenaler Extension auf der anderen Seite ist unausweichliche Konsequenz eines wissenschaftlichen Zugriffs auf historische Phänomene¹. So hat auch dieses Buch solch ein ‚Phänomen‘ als eine Epoche zum Gegenstand, unangesehen der reichhaltigen Literatur, die ihm eben dies Recht mit guten Gründen bestreiten würde oder doch zumindest die faktischen Grenzziehungen alternativ ansetzen würde². Obgleich also im Folgenden Einteilungsbegriffe wie ‚Humanismus‘, ‚Renaissance‘, ‚Mittelalter‘ oder ‚Frühe Neuzeit‘ verwendet werden, ist damit dennoch nicht behauptet, es ‚gebe‘ die hiermit qualifizierten Zeiteinheiten als distinkte Epochen tatsächlich, als seien sie selbst so etwas wie historische Fakten oder als gebe es einen strikten Epochen-Essentialismus³.

Der Anspruch ist vielmehr dezenter: Der Autor (und hoffentlich auch seine Leser) ist davon überzeugt, daß sich historisch immer wieder – nicht nur semantisch-denominative, sondern reale – Gravitationszentren entwickeln, die es erlauben, für eine bestimmte Zeit die unter dieser Zeit begriffenen Ereignisse unter einen bündelnden hermeneutischen Index zu stellen. Unsere mehr oder weniger präzise begründeten begrifflichen Epochenqualifikationen sollen also

eher solchen realen Gravitationszentren und ihren Bedeutungshöfen entsprechen – damit soll auch einem reinen ‚Nominalismus‘ der historischen Epochenqualifizierung vorgebeugt werden –; sie sollen aber auch das Bewußtsein dafür schärfen, daß innerhalb eines Zeitintegrals durchaus auch mehrere solche Zentren existieren können oder daß diese an den sogenannten Epochen Grenzen sich auch durchdringen können oder unscharf werden können (wobei eben ‚unscharf‘ immer noch eine epistemische Qualität darstellt). So steht etwa das ganz reale Zentrum einer spätmittelalterlich geprägten Universitätsausbildung neben dem ebenso realen Zentrum frühhumanistischer Edukation⁴ – das erstere auch ‚materiell‘ manifestiert in den Kathedralschulen, Bursen und Universitäten, das letztere in den Stadtkanzleien, Fürstenhöfen und Humanistentreffpunkten – oder das hierarchisch aufgebaute System der katholischen Kirche neben den sich entwickelnden Zentren anti-hierarchischer, ‚flacher‘ reformatorischer Gegenentwürfe oder die alt-ständisch partikuläre Selbstverwaltungsstruktur des Reiches neben den sich neu organisierenden Flächenstaaten etc.⁵ Es ließe sich also trefflich darüber streiten, ob der hier im Blick stehende Zeitraum zwischen ungefähr 1350 und 1600 überhaupt eine Epoche darstellt oder ob, wenn es diese immerhin gäbe, die angegebenen Zeitgrenzen nicht anders zu ziehen wären oder ob die applizierten Begriffe, selbst wenn ansonsten alles zulässig sein sollte, angemessene Indikatoren des hier zur Debatte stehenden komplexen Materials seien. Daß der Autor trotz all dieser ihm bewußten Unsicherheiten und trotz der unvermeidlichen Unschärfe dennoch bei der Verwendung der Begriffe ‚Humanismus‘ und ‚Renaissance‘ sowie der genannten Zeit-Grenzpfähle bleibt⁶, liegt nicht nur an der den Humanisten in ihrer Sprachreflexion so wichtigen „consuetudo“, also der im Erfahrungswissen fundierten ‚gewöhnlichen‘ Verwendung von Begriffen, sondern vor allem an der Tatsache, daß die beiden Begriffe ‚Humanismus‘ und ‚Renaissance‘ in dieser Zeit selbst eine eigene, bewußt zugewiesene Semantik erworben haben und diese ihr nicht erst sozusagen ex post und anachronistisch aufgestülpt worden sind. Auch steht uns nicht das Recht zu, in vermeintlicher Souveränität der später Geborenen und somit eo ipso auch Wissenderen, der sich über historische Prozesse verständigenden Sprache und ihren authentischen Subjekten vorzuschreiben, welche Begriffe sie zu verwenden gehabt hätten. Außerdem war zu vermeiden, das durch Exstirpierung der Bezeichnungsbegriffe ‚Renaissance‘ und ‚Humanismus‘ entstehende Vakuum durch ad-hoc-Begrifflichkeit oder bloße Zahlen zu füllen.

a) *Renaissance*

Hat die Bezeichnung ‚Renaissance‘ durchaus eine zunächst größere Attraktivität in der späteren Auseinandersetzung um die Entwicklung und die mentale Kontur der Zeit des 14. bis zum 16. Jahrhundert besessen, so verdankte sich dies nicht zuletzt einer Diskussionslinie, die vor allem kulturhistorischer, literar-

historischer und insbesondere kunsthistorischer Provenienz gewesen ist und vielleicht den Kulminationspunkt größter Prägnanz mit größter Folgewirkung in der Gestalt Jakob Burckhardts besessen hat. Es ist auch die Position Burckhardts gewesen, die zunächst, unter anderem durch den „Aufstand der Mediävisten“ (Ferguson) seit Ende des 19. Jahrhunderts, heftig kritisiert und durch eine Relativierung der Epochenkennzeichnung ‚Renaissance‘, die demnach schon seit dem 12. Jahrhundert in verschiedener Intensität wiederkehre – ein klassischer Text hierzu ist Erwin Panofskys „Renaissance and Renaissances in Western Art“ von 1960⁷ –, korrigiert worden ist und die dann in der Folge wieder teilweise rehabilitiert worden ist. Diese Debatte, die vor allem unter Historikern, Kunsthistorikern und Literaturwissenschaftlern geführt worden ist und wird, ist alles andere als abgeschlossen⁸. Unbestritten sind Begriffsbildungen wie ‚rinascita‘, ‚rinascere‘ oder ‚ressurrezione‘ in den Texten der hier behandelten Zeit selbst nachweisbar⁹ und dienen vor allem einer dezidierten Abwendung von der unmittelbar vorausliegenden Tradition des Mittelalters, das – völlig ungerechtfertigterweise – als ‚dunkel‘, ‚rückständig‘ und, in seiner subtilen Ausdrucksform des scholastischen Diskurses, als ‚sophistisch-dialektisch‘ abqualifiziert wurde¹⁰. Daß hierbei einerseits im Metaphern-Bereich ‚Wiedergeburt‘ direkte Rückgriffe auf autoritative Texte der römisch-lateinischen sowie vor allem auch der christlichen Tradition stattgefunden haben, unter anderem auf Martial, Livius und Vergil, bei denen der Gedanke einer „urbs (sc. Roma) renata“ (Livius) oder eines „reditus“ der positiven benignen Herrschaft Saturns beschworen worden ist, und vor allem auf die Vorstellung des „neuen“ Menschen und der Wiedergeburt im Neuen Testament¹¹, andererseits, im Begriffsfeld ‚Licht-Dunkel‘ hingegen gerade auch eine Absetzung nicht nur gegenüber dem „dark age“ des Mittelalters, sondern auch gegenüber vor-christlicher Kultur stattgefunden hat, hat die Forschung längst nachgewiesen¹², ebenso wie die im Mittelalter selbst liegenden Weiterführungen dieses Erneuerungs- oder Wiederkunftsgedankens (der immer wieder auch, etwa auf Basis von Joh. 3,7, christlich umgedeutet worden ist)¹³. ‚Renaissance‘ ging so als Umbruch- und Umschlags-Titel in historische, politische, edukative, vor allem aber poetologische Vorstellungen ein: Wiedererweckung, Wiederbelebung oder Wiedergeburt politischer Macht (Rom als Paradigma, Florenz als zweites Athen), menschlicher Bildung (Platons Dialog-Paideia als Paradigma¹⁴) und literarischer Kompetenz (die lateinischen Klassiker als Beispiele: Vergil, Catull, Martial etc.). Leonardo Bruni etwa sieht einen direkten Zusammenhang zwischen solcher Wiederherstellung – in diesem Falle „reparatio“ – und der Entstehung der „studia humanitatis“ durch Petrarca¹⁵. Die humanistischen Historiker sehen insgesamt den Niedergang Roms als Niedergang der antiken Vorbild-Zivilisation und als den Beginn einer dunklen, barbarischen Epoche, des mittleren Zeitalters, an, von dem sich die eigene Zeit – im Rückgriff auf die paradigmatische Antike – als Licht-Zeit abhebt¹⁶. Die größte Folgewirkung zeitigte Giorgio Vasaris Prägung „rinascita“ (Wiedergeburt), die dieser im 16. Jahrhundert im

Proemio seines vielgelesenen Meisterwerks *Le Vite de' più eccellenti, pittori, scultori e architettori* (1550) in den Raum stellt¹⁷ und damit die eigene Gegenwart als positiven, sich vom Medioevo absetzenden Bezugspunkt reflektierter Intellektualität selbst schon ‚historisierte‘¹⁸. Hier wurde die vierteilige Vorstellung sich ablösender heilsgeschichtlicher präeterminierter Weltreiche durch einen dreiteiligen Gegenentwurf ersetzt, der aus Antike, Mittelalter und Renaissance (als Wiedergeburt der Antike) besteht. Es ist auffällig und als kulturhistorische ebenso wie als politikgeschichtliche Tatsache bemerkenswert, daß die Neubewertung des Renaissance-Begriffs im 19. Jahrhundert nicht zu trennen ist von der Entwicklung der Enzyklopädie, der Aufklärung und des Nationalstaaten-Gedankens im 18. Jahrhundert¹⁹. Dies macht sich insbesondere in Frankreich (Bayle, d'Alembert, Voltaire), in Italien und in Deutschland geltend, wenn auch mit sehr unterschiedlicher Intensität und zeitlich versetzt (Deutschland zuletzt, aber durch die Durchschlagskraft des Idealismus potenziert)²⁰. Dabei zeigt sich, neben großer Differenz, durchaus auch Kontinuität, wenn breit aufgestellt – ob in Tschechien, Polen, Deutschland oder in den skandinavischen Ländern – in Mittel- und Nordeuropa die Bedingung der Möglichkeit einer Implementierung des nationalen Gedankens direkt an eine Konstitution einer hierzu als semantischer Boden dienenden Nationalsprache und auch Nationalgeschichte gebunden wird. Dinge, die in Italien und Frankreich, aber auch in England schon längst, eben auch als direkte Konsequenz der Renaissance, eingelöst worden waren, wurden in Deutschland durch die romantische Bewegung und ihren alternativen ‚Dualismus‘ – statt Finsternis–Licht jetzt Heidentum–Christentum – zunächst gebremst, die Renaissance als Zeitalter des neuen Heidentums, des machtvollen (aber eher negativ besetzten) Individualismus (Cesare Borgia als Muster) und des Immoralismus dem Mittelalter als Zeit der Synthese aus christlicher Religion und ‚deutscher‘ (germanischer) Kultur nachgeordnet²¹. Eine positive Neubewertung in Deutschland und Frankreich ist mit Georg Friedrich Wilhelm Hegel und vor allem Jules Michelet zu konstatieren. Während Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1833–36) sowie über die Philosophie der Geschichte (1837) der Renaissance weniger eine philosophische denn eine künstlerische und kulturelle Leistung zuschrieb, die nur aus dem „Erwachen der Selbstheit des Geistes“ zu verstehen sei (gegen dessen ‚Schlaf‘ im Mittelalter), weist Michelet in seiner *Histoire de France*, vor allem in dem der Renaissance gewidmeten siebten Band (1855), der Renaissance einen Epochenitel zu, der über Burckhardt bis in die Gegenwart gültig geblieben ist und immer wieder diskutiert wird. Alle diese Reflexionen, Zurück-Beugungen sozusagen, über den Körper dessen, was als historische Gestalt ‚Renaissance‘ vor dem kritischen Auge ausgebreitet liegt, führten ein verschieden dosiertes Element des ‚Mythischen‘ mit sich, durch das der intendierte Zeitabschnitt in der Bedeutung von anderen abgesetzt werden sollte, etwa in der Zuweisung eines unvorgreiflichen Anfangscharakters für alles, was ‚Moderne‘ heißen kann, oder, wie bei Hans Baron, in einer gegen den historischen

Skeptizismus gewendeten Zurückgewinnung und Erhaltung eines positiven Begriffs von Humanität, Bürgersinn, Republikanismus, Weltlichkeit etc.²².

b) Humanismus

Im ganzen erscheint jedoch bedeutender und grundlegender als ‚Renaissance‘ (rinascita) der Begriff ‚Humanismus‘ (umanesimo, humanisme, humanism) mit seinem Begriffsfeld ‚(h)umanista‘, ‚humaniora‘, ‚humanus‘, ‚humanitas‘ etc., das vor allem auch den neu entstehenden Disziplinen-Kanon der ‚studia humanitatis‘ (Leonardo Bruni unter Rückgriff auf Cicero, De Murena 61; Pro Caelio 24) mit umfaßte²³. Dieser Begriff ist wohl seit Georg Voigts einflußreicher Abhandlung Die Wiederbelebung des classischen Alterthums (Berlin 1859) von durchschlagender Bedeutung für die edukative Formung mehrerer Generationen von Gelehrten, Künstlern, Juristen, Politikern geworden²⁴. Im Humanismus ist, im Unterschied zum epochal und vor allem (die Antike) restituierend intendierten Begriff von ‚Renaissance‘, thematisch, daß der Mensch sich *mit sich selbst und seinen Möglichkeiten* wesentlich befaßt, daß die ‚conditio humana‘ auf dem Prüfstand steht, daß es um die Grundlegung einer neuen Anthropologie geht, die sich gegenüber den seit der klassischen Antike und vor allem der Patristik entwickelten Konzepten vom Menschen abhebt, daß ein neues (aber an der Antike orientiertes) universales Bildungsideal mit dem Ausdruck ‚humanus‘ oder ‚humaniora‘ verbunden worden ist²⁵. Das spezifisch Menschliche am Menschen wird jetzt in seiner Selbst-Expression gesehen, seiner Entfaltung in einem komplexen Syndrom von Verbildlichungen, seinen Synthesis-Leistungen im Horizont des Wissens (mit Richtung auf die scientia universalis als Verlängerung der mittelalterlichen Enzyklopädie unter frühneuzeitlichen Bedingungen²⁶) und seiner explorativen Energie, die ihm die ‚Neue Welt‘ und das Astronomische ebenso erschließt wie die bislang unbekannte ‚innere‘ Seite der Natur, etwa durch Anatomie und neue Theorien zu subvisiblen korpuskularen Prozessen. So wird etwa der (menschliche) Körper zu einer Art komplexen, festen Gesetzen folgenden und in sichtbaren, mechanischen Strukturen (Knochenbau, Sehnenverknüpfung) geordneten inneren ‚Welt‘ wie analog die äußere Welt, vor allem diejenige des Firmaments, zu einer ebenfalls stabilen, jedoch als solche unsichtbaren phronomischen Strukturen folgenden Himmelsmechanik wird. Hierbei überkreuzen sich moderne experimentelle Praxis und an der Antike orientierte hypothetische Theorie-Bildung – dem Aufschneiden eines menschlichen Körpers tritt das der analytischen Methode folgende ‚Aufschneiden‘ etwa des historischen Faktums zur Seite, der spekulativen Hypothese ‚Wenn Eines ist‘ aus Platons Parmenides die wissenspragmatische Hypothese etwa Fracastoros ‚Wenn das Nicht-Sichtbare sich so (analog) verhält wie das Sichtbare‘ oder Galileis ‚Wenn x gilt [die Konstanz der Bewegung bei ideal planer Fläche], dann folgt y [das gleichbleibende Verhältnis von Geschwindigkeit zu Entfernung]²⁷, vor allem aber die

unabsehbaren Folgewirkungen mathematischer Hypothesen bezüglich der Bewegungen der Himmelskörper.

Diesem weiten Verständnis von Humanismus als einer Selbstrealisierungsform des zur Gattung Mensch gehörenden Individuums (das gerade die Methodendiskussion allgemeiner Wissenschaften wie Philosophie und Naturtheorie prägte) ist ein engeres, ursprüngliches Verständnis von Humanismus vorgeschaltet, das sich vor allem im Disziplinen-Kanon der *studia humanitatis*, also Sprache, Ethik, Historik, Politik und Poetik artikuliert hat. So konnten Zeitgenossen wie Filippo Beroaldo etwa in dem noch jungen Grafen Giovanni Pico della Mirandola eine individuelle Instantiierung des Humanen selbst sehen: „Cupio te visere, alloqui, amplexari (...). Rumor est te omnium mortalium esse *humanissimum*, quia omnium es doctissimus; te mansuetudine mosayca esse decoratum; te omnibus cum bonis esse cultissimum“²⁸. Vor allen Dingen Petrarca jedoch hatte den Maßstab vorgegeben: Philosophie kann nicht mehr nur Auslegung der Texte anderer (der Autoritäten) sein, sondern sie ist durch nicht-dialektische, nicht-technische Texte vermittelte Selbst-Exponierung oder Selbst-Expression des Individuums, des ‚Ich‘ oder ‚Selbst‘ des Autors (legem tibi mee mentis expono; hierzu weiter unten, Abschnitt I, 7)²⁹. Es lassen sich für dieses engere Verständnis verschiedene Bestimmungen des Begriffs ‚Humanismus‘ unterscheiden, die die Fachforschung seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts entwickelt hat; ich möchte mich hier auf drei grundsätzliche beschränken³⁰: Die erste Bestimmung (I) hat Paul Oskar Kristeller in vielen gewichtigen Beiträgen vertreten, sie lautet: ‚Humanismus ist eine intellektuelle Disposition (oder ein Habitus), die im Umgang mit rhetorischen und grammatikalischen Studien erworben wird, insofern diese sich nicht mehr in der Tradition der *ars dictaminis* vollziehen, sondern im neuen Bewußtsein der durch Studium und Nachahmung erschlossenen Normativität antiker Texte. Sie artikuliert sich in einem neuen Disziplinenkanon: den *studia humanitatis*‘³¹. Hier wird sowohl Kontinuität zum Mittelalter – über die *ars dictaminis*, das Notarswesen, die *artes*-Tradition – behauptet als auch Diskontinuität durch das neue Bewußtsein der sprachlichen Text-Konstitution und die Normativität der Antike. Problematisch bleibt die für Kristeller typische Absetzung des Humanismus von der Philosophie, der hier emphatisch widersprochen werden soll.

Eine zweite Definition (II), die ich hier anführen möchte und die auch meine eigene Position am ehesten zum Ausdruck bringt, kann folgendermaßen lauten: ‚Humanismus ist eine intellektuelle Disposition, die aus dem Umgang des Ich mit sich selbst entsteht, die dieses Ich als eine Individualität und als ein reflexives Einzelseiendes (*ens singulare, esse individuale*) versteht, das die ganze Breite der Wirklichkeit in sich spiegelt und das dieses Reflexions- und Spiegelungsverhältnis insbesondere – aber nicht nur (wie man an der Kunst sehen kann) – als ein sprachlich vermitteltes erlebt‘. Auch hier wird sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität mit der mittelalterlichen Tradition gesehen: Kontinuität etwa mit der mystischen Ich-Erfahrung und der spätantik-christ-

lichen Innerlichkeit (Augustinus bis Petrarca)³², Diskontinuität in der Wendung zur Welt in ihrer ganzen Breite.

Eine weitere Bestimmung von Humanismus ist diejenige, die schon Jacob Burckhardt³³ und dann Eugenio Garin in seinen fundamentalen Studien vertreten hat. Sie lautet zusammengefaßt (III): ‚Humanismus ist eine intellektuelle Disposition, die sich dadurch von allem Vorhergehenden unterscheidet, daß sie sich in einem Kanon von Disziplinen (humanitates, humaniora) artikuliert, die unmittelbar die Bedürfnisse (utilitas-Konzept) des menschlichen Daseins reflektieren, sowie dadurch, daß sie eine grundständig praktisch-moralische Orientierung hat, die der Realisierung dieser Bedürfnisse dient³⁴. Hier geht es darum, das genuin Humanistische in der angemessenen Berücksichtigung genuin menschlicher Bedürfnisse durch kalkulierte Strategien von Nutzen und Nützlichkeit zu sehen³⁵. Alle diese nachträglichen, durch uns imponierten Bestimmungen von ‚Humanismus‘ stehen in einer sachlich direkten Herkunftslinie dessen, was vor allem die lateinische Antike unter ‚humanitas‘ verstanden hatte³⁶. Aulus Gellius hat in seinen viel gelesenen *Noctes atticae* folgendes hierzu gesagt: „Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt ‚humanitatem‘ non id esse voluerunt quod vulgus existimat quodque a Graecis ‚philantrôpia‘ dicitur et significat dexteritatem quandam benivolentiamque erga omnes homines promiscuam, sed ‚humanitatem‘ appellaverunt id propemodum quod Graeci ‚paideian‘ vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus. Quas qui sinceriter cupiunt adpetuntque, ii sunt vel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini data est idcircoque ‚humanitas‘ appellata est“ (*Noctes Atticae* XIII, 17, 1)³⁷. Hier also schon wird ‚humanitas‘ mit ‚eruditio‘ enggeführt und scharf von affektiver ‚Menschenliebe‘ und Wohlwollen abgesetzt – von dem also, was wir noch heute (im Deutschen) meinen, wenn wir jemanden oder eine Handlung als ‚human‘ bezeichnen. *Gegen das affektive Mensch-Sein wird das instruierte, gebildete Mensch-Sein gestellt* (aus dem dann erst substantielle ethische Haltung entstehen kann), dessen Kontext Universitäten, Schulen, Fürstenspiegel, Forschungsstätten und Bibliotheken darstellen und dessen Hauptinstrument die Sprache ist. In dieser Traditionslinie stehend, entwirft etwa Petrus Ramus ein Konzept von intellektueller Ausbildung, das die – traditionelle, auf Aristoteles und die Scholastik zurückgehende – logisch-formale „schola categoriarum“ durch eine am Leben und der Tugendentfaltung orientierte „schola humanitatis“ ersetzen soll³⁸. So erweist sich die reformierende (und reformatorische) neuere französische Schule, die an den königlichen Collèges in Paris in steter Spannung zur Sorbonne ihre neue Form gewann, in direkter Tradition zu den frühhumanistischen Bestrebungen im Italien der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des Quattrocento stehend, die ebenfalls die „consuetudo“, den „usus“ und die „virtutes“ mit Blick auf die *vita activa* innerhalb der Stadtrepubliken, später der Fürstentümer, im Blick hatten und die „eruditio“ (paideia) als universale Ausbildung hierzu verstanden hatten, in welcher

die Texte der griechischen und lateinischen Antike eine direkte Wirkung auf die zeitgenössischen Lebensvollzüge gewinnen sollten.

Jenseits dieser Bestimmungen mit ihrer Schnittmenge im Praktisch-Nützlichen und folgenreicher Auswirkung auf die Ausprägung einer Ethik, einer Politik-Theorie und vor allem der Spracherziehung ist jedoch Teil des Humanismus, sofern man diesen als „integrativen Humanismus“ verstehen will, vor allem auch eine *neue Bestimmung des Menschen auf sich selbst als ein Einzelwesen*, als ein Individuum und als ein Träger (Subjekt) unverwechselbarer Eigenschaften und Potentiale. Diese Reflexionen bündeln sich unter dem Index der „Würde“ (*dignitas*) des Menschen (siehe unten, Abschnitt I, 6). Was in den Disziplinen der *studia humanitatis* sich ausprägt, steht, auch wenn nicht jeder einzelne Autor dies immer in gleicher Intensität auch äußert, unter diesem Index und vor allem unter demjenigen des individuellen Selbst (Ich), der als alles übergreifender Fokus auch noch der *dignitas*-Implikate zu denken ist. Es ist bezeichnend, daß es keinen Disziplinen-Kanon unter dem Index des Begriffs ‚Renaissance‘ gegeben hat. Auch der Umbruch oder das Neue dieser gegenüber der vorherigen Zeit wurde immer mit den *studia litterarum*, den Künsten und den technisch-ökonomischen Errungenschaften verbunden. Die Renaissance ist vielmehr die Zeit gewesen, deren spezifische Bedingungen vor allem in der Ausprägung von Künstlerindividuen, von neuen Techniken (vor allem im Buchdruck), von neuen politischen Umgebungen (Städte) dem Humanismus allererst eine Möglichkeit seiner Entwicklung verschafft haben. Die ‚Wiedergeburt‘ wurde verstanden als Restitution antiker Kunst und vor allem Sprache unter neuen und vor allem nicht günstigen Bedingungen, der Humanismus verstand sich als Neuorientierung eher denn als Rückorientierung, eine Neuorientierung, die die Errungenschaften der „*rinascita*“ – wie sich am Beispiel von Giovanni Picos Eintreten für eine ‚scholastische‘ Sprache des Philosophischen gegen Ermolao Barbaros Eintreten für die philologische Eleganz zeigen ließe – schnell beiseite schieben konnte, wenn es um ihre genuinen Interessen ging.

c) Irritationen

An anderer Stelle (im ‚großen‘ Buch) habe ich vorgeschlagen, die Entstehung dessen, was wir mit den Epochen- oder Abgrenzungsbegriffen ‚Humanismus‘ und ‚Renaissance‘ bezeichnen, im Kontext von vier fundamentalen Irritationen zu verstehen, deren nachhaltigem und sich komplex anreicherndem (weil gegenseitig überlappendem) Einfluß sich die Geistesgeschichte und vor allem auch Denkgeschichte des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit nicht entziehen konnte³⁹. Dies sind: (A) Nominalismus und Kontingenz, (B) Pesterfahrung, (C) Kopernikanische Wende und Weltexploration sowie (D) Protestantismus und Glaubensspaltung. Diese Irritationen fungieren wie Filter, deren sich übereinanderschiebende mentalitätsgeschichtliche Materiatuur das Denken und

Handeln über mehr als zwei Jahrhunderte nachhaltig geformt hat – danach, so kann man sagen, ist in Europa nichts mehr so gewesen, wie es vorher war. Dies ist nicht nur in einem natürlich trivialen Zeit-logischen Sinne der Unumkehrbarkeit und Sequenzialität des ‚Historischen‘ zu verstehen, sondern vielmehr im Sinne einer fundamentalen Imprägnierung des Mentalen wie auch einer ebenso grundlegenden Ausprägung des Politischen, die bis heute nachwirkt. Nominalismus, Pesterfahrung (als radikale Kontingenzerfahrung), Weltexploration und Reformation haben die mentalen Koordinaten auch noch derjenigen Positionen verändert, die sich gerade nicht unmittelbar durch sie beeinflussen lassen wollten – also Positionen des realistischen, nicht-nominalistischen Denkens und Argumentierens, Positionen der reinen göttlichen Strafgerichte, Positionen der Europa-Zentriertheit und vor allem die dominante katholische Position. Sie alle sind nachhaltig durch ihre Alternativen oder Gegenformen geprägt worden. Ich kann die zentralen Impulse, die von diesen Irritationen ausgingen, hier nur knapp zusammenfassen. Alle sind sie Reaktionen auf die Erfahrung von fundamentalen Brüchen (nicht auch schon radikalen Umbrüchen, die freilich daraus auch folgen konnten): (A) markiert den Bruch zwischen Sein und Sprache bzw. Begriff im Nominalismus, (B) den Bruch zwischen Gesundheit und (unheilbarer) Krankheit in der Pesterfahrung, (C) den Bruch zwischen Bekannt und Unbekannt im Zertrümmern des Geozentrismus und der Erfahrung riesiger unbekannter Räume und Kulturen, (D) den Bruch zwischen (innerlichem, individuellem) Glaubensakt und (äußerlicher, institutioneller) kirchlicher Ordnung. Diese Brüche und ihre ‚materiellen‘ Bruchzonen – scholastische Disputationen, Omnipräsenz des Infektiösen, Reisen und Reiseberichte, Entwicklung neuer katechetischer Grundordnungen sowie die Kämpfe zwischen Reichsständen und päpstlicher Ekklesia – sind sowohl in ihrer historischen Sequenz (A) – (B) – (C) – (D) als aufeinander aufbauend und sich voraussetzend zu denken als auch, in ihrer Synthese, als immer größer werdender Riß in der dichten Textur der bis dahin bekannten lateinisch-christlichen Kultur. Die Wunden, die hier in die Kohabitation von Wesen und Existenz, von Sein und Denken, von Welt und Weltgrund geschlagen wurden, haben sich bis heute nicht geschlossen. Sie stellen die Bedingung der Möglichkeit des kritischen Denkansatzes eines René Descartes, eines Thomas Hobbes oder eines Pierre Gassendi und der darauf aufbauenden rationalistischen Systeme des 17./18. Jahrhunderts dar. Daß man, wenn man denn zustimmt, solche Irritationen als Diskontinuitäts-Marker diagnostizieren kann, heißt natürlich noch lange nicht, daß es keinerlei Kontinuitäten gegeben hat. Dies ist zum einen durch die geistesgeschichtlich fundamentale Ko-Präsenz des scholastischen Diskurses zu allen Humanismen und Renaissancen der Zeit zwischen 1300 und 1700 belegt, zum anderen aber etwa durch die mentalitäts- und sozialgeschichtlich (selbst wiederum irritierenden) Kontinuitäten von Angsterfahrung und Endzeitbewußtsein. Zu diesen Kontinuitäten gegen alle Brüche gehört auch eine dem modernen Bewußtsein fremde permanente Bereitschaft, ein direkt

oder zumindest in naher Zukunft drohendes Weltgericht oder einen ‚jüngsten Tag‘ anzunehmen, auf welche hin man, neben dem Tagwerk und allen Mühen, *eigentlich* lebt, gehört ein, wie man es genannt hat, „acute sense of imminent reward and punishment“ (Charles Webster)⁴⁰, der eben auch in den mehr oder weniger bewußten inneren Vollzug der individuellen Wissenskonstitution eingegangen ist. Der absolute Willensgott (es sei einmal erlaubt, ihn so zu nennen) des Duns Scotus und des Nominalismus ist, selbst wenn dessen schärfere Bestimmung in den einzelnen Disputationes, Summenkorolaren oder Quaestiones eigentlich schon gegen abflachende Rezeption immunisiert war, doch in der *communis opinio* eine Hauptquelle solchen mentalen Existierens auf Endzeit und auf Gericht hin. Es war eine Sache, präzise astronomische Berechnungen mit Blick auf das mathematisch-geometrisch Korrekte anzustellen – und hier ist natürlich ein ‚Fortschritt‘ von Kopernikus über Tycho Brahe zu Kepler klar zu konstatieren –, es war aber eine andere Sache, dieselbe Himmelsmechanik als direkten Ausdruck eines transzendenten göttlichen Willens oder einer providentiellen Verfügung zu betrachten, die dadurch von einem rational-mathematischen Schema unter der Hand zu einem semantischen, ja poetischen Schriftzug am Himmel wurde. Solche Doppel-Besetzungen des Physischen finden sich nahezu auf allen Feldern des Wissens und Forschens in unserer Epoche und der ganzen Frühen Neuzeit; sie können, wie beispielhaft an einem genialen Kopf wie Johannes Kepler zu studieren ist, in einem Individuum kohabitieren. Dadurch gab es über nahezu die gesamte Entwicklung des 16. Jahrhunderts bis in die Anfänge des 18. Jahrhunderts (und, wenn man der neueren, aufgeklärten Aufklärungsforschung vertraut, auch noch darüber hinaus) eine Kohabitation von wissenschaftlicher und magischer Rationalität, von Physiologie und Alchemie, von Astrologie und Astronomie, von Medizin und Magie, von Kosmologie und Eschatologie⁴¹. Ebenso ist es evident, daß die christliche Religion, trotz aller durch die Konfessionalisierung hervorgetretenen Differenzen, das „letztlich unangefochten(e) ... Deutungssystem“ noch weit über die Grenze des Jahres 1600 hinaus geblieben ist⁴².

(A) *Nominalismus und Kontingenz*

Wenn erstens das Verhältnis von Sprache und Sein oder von Wort und Ding oder Sache problematisiert wird – und dies hat der Humanismus nachhaltig getan und dafür auch die lateinische Formel ‚res et verba‘ zu seinem Markenzeichen gemacht –, dann geht es um philosophisch zentrale, aber auch einigermaßen komplexe Sachverhalte, die ich hier wirklich nur holzschnittartig skizzieren kann⁴³. Seit der klassischen griechischen Philosophie, seit Platon und Aristoteles, ist es Aufgabe und Intention des Denkens, das sich in der Sprache, im Logos, zum Ausdruck bringt, das Sein einer Sache zu erfassen und in diesem sprachlich durch Begriffe, Sätze und Schlüsse ausformulierten Zugriff das Wesen oder die Substanz einer Sache von ihren unwesentlichen, aber sinnlich sich aufdrängenden weiteren Eigenschaften zu unterscheiden. Diesem Wesen

korrespondiert im Denken die Definition und Wesensbestimmung, die sich für das argumentierende Denken im Prädikatsterm eines Satzes, der Etwas über oder von Etwas aussagt, befindet. Klassisches Beispiel: der Mensch ist ein Lebewesen, das vernunftbegabt ist. Das jedoch, was Platon und Aristoteles als Wesen (*ousia*) bezeichnen, ist eben nicht selbst Begriff (*logos*) oder abstraktes Allgemeines (*katholou*), sondern ein bestimmt unterschiedenes Ansich-Sein einer Sache, deren ‚Sein‘ durchaus rein intelligibel sein kann (und für Platon und Aristoteles auch ist). Das einzelne Sein oder die Sache (als Ding) hat dann an diesem Intelligiblen teil oder bringt es zum ausdrücklichen Sein als Existierendes. Die Voraussetzungen für diesen erkenntnistheoretischen Zusammenhang sind vor allem Stabilität der Verhältnisse zwischen Begriff oder Sprache und dem angesprochenen wesentlichen Sein (siehe unten, Abschnitt II, 2, insbesondere zu Lorenzo Valla)⁴⁴, sowie natürlich die zugrundeliegende Ontologie. Kommt ein Teil hiervon ins Rutschen, so löst sich das Zutrauen in die Erkenntniskompetenz auf – der antike Skeptizismus hatte dies schon in komplexer Form vorgemacht, indem er unserem Denken den direkten Zugriff auf das Sein der Dinge bestritten hatte. Wir können, aus der Sicht der Skepsis, nur zu Vermutungen und Glaubenssätzen kommen, unser logischer Apparat setzt sich vor allem mit der Rationalität selbst und deren sprachlichen Ausdrücken auseinander (dies zeigt auch, daß der Nominalismus skeptische Wurzeln hat). Der Sach- und Seinsbezug ist gleichsam reduziert auf ein Vermuten oder problematisches Wissen, die Dinge werden aufgewertet (gegenüber den Intelligibilia), und *zugleich* wird dem Denken ein Zugang zu ihnen bestritten. Im zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts nun hat eine Entwicklung begonnen, die ihren Ursprung im Franziskaner-Orden gehabt hat (Alexander von Hales ist hier zu nennen, ca. 1185–1245) und die dann über Duns Scotus zu Wilhelm von Ockham sowie zu den Nominalisten und Terministen geführt hat, in der das stabile Gerüst der Seins-Vorstellung auf der einen und dasjenige ihrer mentalen, sprachlichen Repräsentation auf der anderen Seite, wie sie die Hochscholastik paradigmatisch ausgebildet hatte, irritiert worden ist: Im Begriff des höchsten, vollkommenen Seins, in demjenigen Gottes, wurde – im Gegensatz zur Überzeugung des Albertus Magnus, Thomas von Aquins und auch Bonaventuras – eine zentrale Stabilitätsgarantie zur Disposition gestellt. War zuvor der Wille Gottes immer an dasjenige gebunden gewesen, was der Intellekt Gottes erkannt und approbiert hatte (und damit, implizit, auch der menschliche Intellekt als funktionales Bild des göttlichen Intellektes), so daß das, was gewollt werden konnte, ein dem rationalen Kalkül stabil einsehbares – auch dem Menschen plausibles – Sein markierte, in dem rationale Gesetzmäßigkeiten Geltung hatten (siehe unten, Abschnitt III, 4–5 zum Verhältnis Wille–Intellekt), so wird jetzt im Wesen Gottes ein Wille angesetzt, der ‚absolut‘ ist, der jede Rechenschaft gegenüber einem sachlich vorlaufenden Akt des Intellektes übersteigt. Die ‚*potentia absoluta*‘ Gottes wird jetzt gedacht als Möglichkeit, eine völlig neue Seinsordnung zu erstellen, die an keine vorhergehende rationale Ordnung

gebunden ist⁴⁵. Zwar ist für Scotus klar, daß Gott als Welterschöpfer, als Herr der innerweltlichen Heilsökonomie oder als Garant rationaler Strukturen in der Welt seinen Willen im Kontext einer rationalen Ordnung manifest werden läßt (man nannte das die *potentia ordinata* Gottes im Unterschied zur *potentia absoluta*), auf die sich die menschliche Logik und Definitionskunst zuverlässig beziehen konnte; aber dennoch ist jetzt in einem uns rational unzugänglichen Bereich von Gottes Wesen ein Machtkern eingepflanzt, der jederzeit aus diesem stabilen Gefüge ausbrechen könnte⁴⁶ – die Folgewirkungen gehen bis hin zu Descartes' Gedanken eines absoluten Wollens Gottes, das noch nicht einmal an mathematische Grundgesetze gebunden ist; sie zeigen sich markant schon in Calvins Prädestinationslehre, die sein Hauptwerk, die *Institutio christianae religionis* (erste Fassung 1535), bestimmen. In dieser brisanten Mischung aus Augustinus, Duns Scotus, Luther und Bucer wird zum das Religiöse tragenden Moment der ‚reine Glaube‘ an die absolute Prädestination (oder vorherbestimmte Gnadenwahl) des individuellen Lebens des Christenmenschen, die, je nach reformatorischer Ausrichtung, zusätzlich auch noch auf dem irreduziblen Akt der Freiheit (der Willensentscheidung) beruhen sollte⁴⁷ – hiergegen war kein philosophisches Kraut gewachsen, hier mußte geglaubt werden, und in ebendiesem unendlichen Vertrauen des inneren Selbst auf Gottes Gnade lebt eines der größten Korrektive der von uns hier thematisierten Irritation A⁴⁸.

Neben diese theologische Irritation tritt dann mit Ockham eine logische – Sprach-logische ebenso wie Sach-logische – hinzu: Ist im stabilen epistemischen Verhältnis von Sein und Sprache die letztere Ausdruck der rational-logischen Erfassung des Seins unter unterschiedlichen Seins-Bestimmungen gewesen, so wird jetzt das Sein einer Sache x für unser Erkennen auf ihre empirische Präsenz in einem ersten vor-rationalen Erfassen (einem intuitiven Akt) reduziert und das rationale Erfassen selbst hingegen auf die logische Zergliederung in erste und zweite Intentionen und Suppositionen beschränkt, die zwar auf dieses x intentional referieren, faktisch jedoch nur über x', also die Abbildung dieses x im Gedanken und dessen sprachlichen Träger Auskunft geben können. Überspitzt kann man sagen, daß das Denken und Erkennen sich somit nicht mehr mit dem Sein, sondern mit dem sprachlichen Sein befaßt. Daß, analog zur *potentia absoluta* Gottes, jetzt die *existentia* einer Sache ‚losgelöst‘ worden ist von ihrem Wesen – ich erfasse nur noch intuitiv das Daß, nicht mehr das Was –, dies tritt jetzt mit großer Folgewirkung hinzu. Dadurch drohte sozusagen neben dem Verlust der Welt-Konsistenz auch ein solcher der Erkenntnis-Konsistenz. Man kann das Verweisungsgefüge, das hinter diesen Entwicklungen dennoch stabil deren Bedingung der Möglichkeit darstellt, sich als ein ontologisch-semantisches Quadrat vorstellen, dessen Haupt-Spannungen durch zwei sich gegenüberliegende Eckpunkte markiert sind – *res-verba* und *essentia-existentia* –, die die sprachliche und ontologische Dimension anzeigen. Die Auflösung oder Neubestimmung der Relation *res-verba* hat direkte Konsequenzen für andere implizierte Verhältnisse, etwa für *res-essentia* oder *res-*

existentia, ihre dramatische Folge jedoch liegt in der Verschiebung zu den Spannungen res–existentia und verba–essentia. Sachhaltiges, Universales oder Essentielles kommt nur noch auf der Seite des Begriffs oder der Sprache und ihrer Logik zu stehen – der dabei jedoch sein antikes Erbe, das vor-sprachliche Intelligible (als universale ante rem⁴⁹) ‚vergiftet‘ oder sogar ignoriert. Dasjenige hingegen, was ‚ist‘, zieht sich auf den modus existendi und auf dessen prekäre epistemische Bedingungen zurück⁵⁰.

Essentia (Wesen, ousia)

Res (Sache, Ding)

Verba (Worte, Sprache)

Existentia (Existenz)

(B) Pesterfabrung

Wenn das Verhältnis von Gesund-Sein und Krank-Sein, das es immer schon gegeben hat, jetzt durch ein Verhältnis abgelöst wird, das auf der Seite des Krank-Seins *nur noch* ein unabweisliches Sterben oder ein Verurteilt-Sein zum Tode kennt, dann wird das stabile Verhältnis von Gesundheit und Krankheit, das ja eine unzählige Zahl von nicht tödlichem Kranksein kannte sowie eine Varianz von altersgemäßem und anderem Kranksein, grundsätzlich verzerrt und irritiert. Das, was als ‚Pest‘ bezeichnet worden ist und in der zweiten Hälfte der 1340er Jahre als ein bald ganz Europa betreffendes Phänomen präsent gewesen ist, war ein Phänomen, das den gewöhnlichen Begriff von Krankheit völlig sprengte⁵¹. Es gab jetzt nur noch den radikalen Gegensatz Nicht-Infiziert und Infiziert, letzterem Zustand konnte vom Neugeborenen bis zum Ältesten, vom Ärmsten bis zum Reichsten, vom geweihten Priester bis zum Nicht-Gläubigen, vom untersten bis zum höchsten Stand in einer politischen Einheit jeder ausgesetzt sein (hierzu muß man sich nur die Totentanz-Darstellung der Malerei des ausgehenden Trecento anschauen) – ebenso indifferent allerdings verhielt sich auch das Nicht-Infiziert- und folgende Gesundsein zu diesen Differenzen. Das Auftreten dieser jede Relation sprengenden Geisel der Menschheit führte konsequent dazu, daß die frei und begrifflich opak gewordene Stelle der ursprünglichen existentiellen Relation Gesund–Krank, nämlich das Krank-Sein als Quasi-schon-tot-Sein – denn man hatte ja noch keinen Begriff, keinen wissenschaftlichen oder medizinischen Begriff, der diese bestimmt hätte –, semantisch neu besetzt worden ist, vor allem theologisch und astrologisch. Das Unvorhersehbare sollte vorhersehbar, das Unbegreifliche begreifbar, das Kontingente notwendig gemacht werden: Die theologische Erklärung verstärkte den Gedanken des Ausgeliefertseins an einen undurchschaubaren Ratschluß absoluten göttlichen Willens. ‚Begrifbar‘ wurde hier nur, daß es nichts wirklich zu begreifen gab: Das Kontagiöse erfaßte mich oder nicht, erfaßte meine Familie oder nicht, etc. Einsehbar konnte nur werden, daß das Faktum Teil eines Heilsplanes sei und daß innerhalb desselben für unvorgreifliche Sünden

zurückgezahlt werden mußte, daß Menschliches somit vollständig zur göttlichen Disposition stand. Die astrologische Erklärung suchte immerhin ein Vorhersehbar-Machen des Unvorhersehbaren zu erreichen und es dadurch den existierenden Einzelnen bekömmlicher zu machen (siehe unten, Teil VII). Indem ich Lebensdaten (Geburtstag), Sternzeichen (Zodiakalsystem), Planeten- und Sternen-Konstellationen durch ein Zahlenverhältnis ‚rationalisiere‘ und ein scheinbar stabiles Verhältnis des ‚Wenn, dann‘ installiere, gebe ich der sicherheitsbedürftigen Seele eine Art von bezahlbarem, dem Ablauf nicht unähnlichem Trost. Die Pest und die Ende des 15. Jahrhunderts hinzutretende zweite Geisel, die Syphilis oder vulgo ‚Französische Krankheit‘⁵², wurden jetzt beide zum Ausdruck nicht nur einer Instabilität im Seins-Gefüge, sondern (a) entweder zum markanten Ausdruck einer Strafe seitens Gottes gegenüber der gefallenen, sündhaften Menschheit im ganzen – hierbei gibt es einen unterirdischen Zusammenhang zwischen der absoluten Willensmacht Gottes in (A) und der absoluten Vernichtungsmacht der Seuchen: beide stehen quer zu den überkommenen, stabilen Ordnungsstrukturen, beide entziehen sich auch einer rationalen Semantik unseres Begreifens; obgleich die Medizin versuchte, die komplexen Strukturen zu erfassen und erklärbar zu machen, waren ihre faktischen Erfolge gering (wirksam waren vor allem Isolierungsvorschriften)⁵³ – oder (b) zum Dokument einer weiter nicht erklärbaren, nur metaphysisch auf (a) oder im Rahmen eines naturtheoretischen Ansatzes auf Influxus-Theorien zurückführbaren „bale conjunction of evil planetary influences“ (Westman)⁵⁴. Der theologischen Abgründigkeit (durch den hier hineinspielenden Willen) trat eine kosmologische zur Seite, deren durch Konstellationen bewirkte Macht nicht den gleichen Schrecken trug wie das Fanal einer unvorgeflichen Entscheidung des höchsten Willens (es ist nachvollziehbar, daß hier antike Fatums-Vorstellungen unproblematisch Eingang finden konnten). Durch die im Buchdruck, also durch das neueste Medium (siehe den Abschnitt I, 7 zu Innovation), d. h. durch Abhandlungen, Flugblätter und Abbildungen, promulgierte astrologische Prognostik konnte zudem das Pest-/Syphilis-Phänomen sozusagen auf einer anderen, allgemeineren sprachlich-bildhaften Ebene gespiegelt werden⁵⁵. Es wurde dadurch für die Betroffenen nicht entschärft – es ist aber interessant, daß astrologische Konstellationen ihren Einfluß nicht nur auf das Kalkül zukünftiger Ereignisse, sondern bis auf den Kleidungshabitus der Eliten erstrecken konnten, der wohl als Antidot gegen negative Konsequenzen dienen sollte⁵⁶; es wurde aber so in einen Europa-weiten Diskurs eingespeist, der zumindest medizinisch-naturtheoretische Forschungen angestoßen hat. Dies läßt sich vor allem an den semantischen Interferenzen von Kometenbeobachtung und Kometenerforschung auf der einen Seite, sowie der astrologisch-theologischen Ableitung desselben himmlischen Phänomens auf der anderen Seite ablesen, so etwa, wenn Angelo Rocca in seinem *Discorso filosofico et teologico intorno alle comete* (Venezia 1578) schreibt: „questi & altri simili effetti avvenuti in quei tempi (d. h. vor allem die Kometenphänomene sowie Pesterfah-

rungen der 1570er Jahre), *creder non si può, che fossero naturali (...[ma]) che fossero soprannaturali, prodotti da Dio (...) essendo i suoi disegni & giuditii un infinito abisso*“ (f. A 3r).

(C) Kopernikanische Wende und Weltexploration

Wenn das Verhältnis Bekannt–Unbekannt seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert auf neue Weise erfahrbar und reflektierbar wird, so ist der jetzt auftretende Unterschied zu einem traditionellen Verständnis von ‚neu‘ oder ‚unbekannt‘ darin zu sehen, daß die Weltexploration auf der einen Seite und die später durch Kopernikus einsetzende astronomisch-astrologische Reformierung auf der anderen Seite, jene durch faktische Exploration unbekannter Weltgegenden, diese durch Verarbeitung beobachteter Daten der Himmelskörper, die *Selbstverortung des Menschen auf diesem Planeten und im Gesamt des Kosmos auf eine neue Stufe stellten*, die erst einmal verarbeitet werden mußte⁵⁷. Der mentale Weg vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltgefühl war durchaus länger als der wissenschaftliche, die anthropologische ‚Kränkung‘ (Freud) hatte eine *longue durée*. Vor und während dieser Verarbeitung, die durchaus mehrere Jahrhunderte dauerte, war diese extensionale Verschiebung des menschlichen Zuhauses eine Irritation und Provokation. Hier kamen auf der Seite der Weltexplorer Ingredienzen des ökonomischen Interesses, der Neugierde, der Anwendung neuester technischer Errungenschaften (Kompaß, Seekarten) und Selbstbereicherung (Gold, Silber, Gewürze)⁵⁸, auf der Seite des sogenannten ‚Kopernikanismus‘ Elemente der Astrologie und der mathematisch immer mehr verfeinerten Prognostik⁵⁹, der Astronomie, der Geographie, des Skeptizismus einer Elite von Wissenschaftlern sowie eines (durch den Protestantismus geschürten) Endzeitbewußtseins zu einem jeweils brisanten Gemisch mit unterschiedlicher Sprengkraft zusammen⁶⁰. So gibt es Texte, um nur ein Beispiel auf der Seite der durch die Schifffahrt betriebenen Weltexploration zu nennen, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts darüber reflektieren, daß die menschliche Sprache möglicherweise nicht genügend Begriffe haben könnte, um all die neuen Spezies wohlunterschieden, d. h. definitiv erfassen zu können⁶¹. Oder Texte, die angesichts der Immensität der neu erschlossenen Räume (*vastitas*) die Frage stellen, wie dort Grundnormen menschlichen Zusammenseins – epistemische, rechtliche, politische Normen –, sofern es sie gäbe, entstanden seien und mit den bekannten in Einklang stehen könnten, ob es dort so etwas wie die ‚*artes liberales*‘ gegeben habe, die hierfür einen Sachgrund bieten könnten⁶². Die Sprach-Irritation zeigt sich hier sozusagen in derjenigen der Stellung zur ungeahnten räumlichen Ausdehnung unseres Erfahrungsbereiches und zur möglichen Andersheit eben auch der Sprachelemente. Auf der anderen Seite führte die Weltexploration auch zu die Theologie betreffenden Irritationen: Wie verhält sich die Heilsgeschichte mit ihrer Ökonomie zu den bislang unbekanntem und vor allem den Kirchenvätern der späteren Antike völlig unzugänglichen Anreicherungen des Weltbestandes? Sind die neuen Spezies in ein Verhältnis zu den schon

bekannt zu stellen, so daß sie mit diesen eine gemeinsame biologische oder zoologische Basis haben (selbst wenn sie ‚monstra‘ sind, denn dann wären sie Abweichungen von einer Spezies-Konstante)? Oder sind sie faktisch ‚neue‘, d. h. nicht ableitbare Seinsformen? Sind die im Explorationsbereich begegnenden, zumindest phänotypisch als humanoid zu bezeichnenden Spezies tatsächlich im christlichen (oder jüdischen oder muslimischen) Sinne als ‚Menschen‘ zu bezeichnen? Etc. Die Verschiebung der Zentralstellung des Menschen an die Peripherie eines planetaren Umlaufs um die Sonne führte aufgrund des hohen spekulativen, mathematischen und imaginativen Anteils im Theoriemodell nicht zu ebensolchen dramatischen ad-hoc-Konsequenzen; diese sollten sich über einen größeren Zeitraum zeigen. Dennoch entwickelte sich die Astronomie nicht, ohne das stark angewachsene Interesse einer irritierten, durch Ängste, vor allem Zukunftsängste (Apokalypse, Weltenende, Jüngstes Gericht) geplagten Bevölkerung an der Astrologie und ihren prognostischen Versprechungen mit zu reflektieren. Nicht nur Individuen, auch Stadtrepubliken ließen sich – teilweise mehrfach jährlich – solche Prognosen für gutes Geld aus den Sternzeichen erstellen⁶³.

Die Weltexploration ist zugleich auch eine Exploration des Ich oder der stimulierten Potentiale des Ich. Schon die ungewöhnlich intensive Reiseaktivität Petrarcas hatte dessen Welt-Erfassung in seiner Poesie – vor allem im Canzoniere – und in seiner Prosa (vor allem in den Familiars) untrennbar auch zu einer neuen Ich-Erfassung werden lassen. Ein ‚Ich‘ oder ‚Selbst‘, das sich jetzt an der begegnenden Ding-Mannigfaltigkeit auffächerte wie ein Kaleidoskop, dessen poetische Kraft Übergänge von Dingen ins Ich und vom Ich in die Dinge, vor allem in deren sinnliche Qualitäten wie Farben, Töne, Texturen etc., erschafft und dessen sprachlich-historische Sensibilität immer wieder temporale Tiefe in der Vorstellungskraft des Lesers entstehen läßt. Ähnliche Beobachtungen lassen sich an den Texten Montaignes machen, in denen die Vektoren ad extra-ad intra immer wieder koinzidieren. Reiseberichte und Briefe oder kleinere Abhandlungen, die auf Reisen verfaßt werden, ohne ‚das‘ Reisen zum Thema zu haben, werden einerseits zu Transportmitteln für Neues und Unbekanntes, andererseits domestizieren sie zugleich die von diesen ausgehende Irritation allein schon dadurch, daß sie in Sprache gefaßt – beschrieben oder gar definiert – werden oder daß sie durch die Erfahrungen des schreibenden Ich kontextualisiert werden⁶⁴.

(D) Protestantismus und Glaubenspaltung

Wenn das Verhältnis zwischen Glaube und Unglaube jetzt dadurch verschärft und somit extrem irritiert wird, daß es sozusagen in die christliche Glaubensgemeinschaft und die sie tragende Theologie selbst hineingenommen wird, dann stehen wir vor der letzten der großen Irritationen. Sie selbst ist durchaus auch ein Resultat der ersten nominalistischen Irritation – Luther hatte vor allem in Erfurt bei bedeutenden ‚nominales‘ studiert –, aber auch, das zeigen die von Luther selbst abgelehnten millenaristischen Bewegungen innerhalb der

Protestanten, der zweiten Irritation durch die Pest, die ja immer wieder völlig unkontrollierbar aufbrach, sowie der dritten Irritation auf ihrer astronomischen Seite. Die Flugblatt-Kultur der Reformation ist ohne das Beiziehen von Himmelserscheinungen, die sofort theologisch gedeutet wurden, nicht denkbar. Das ‚sola scriptura‘-, ‚sola fide‘ Luthers setzt, das zeigen nicht nur die frühen Heidelberger Exegesen des Neuen Testaments, die stabilen rationalen Verhältnisse innerhalb einer hierarchisch abgestuften Wirklichkeitsvorstellung unter Druck, sei dies in bezug auf die Ontologie (die Lehre vom Sein), die Ethik oder eben vor allem die religiösen innerseelischen Vollzugsverhältnisse. So wie etwa die Logik und Sprachtheorie des Nominalismus keinen Zugriff auf das Sein des einzelnen, konkret existierenden Individuums und Einzeldings mehr besaß, so besitzt nach Luther die Philosophie oder das rationale Denken keinen Bezug zur individuellen Glaubenserfahrung. Diese muß, wie dort die sinnliche Erfahrung des einzelnen Seienden, so hier die nicht-sinnliche Erfahrung des Glaubens einfach voraussetzen. Dies sprengt jede um diese Glaubenserfahrung herumgelagerte, domestizierende institutionelle Hierarchik. Ebenso kann es keine durch eine rationale Proportionalität bestimmte Rechtfertigung durch die Werke oder durch einen diese nicht-geleisteten Werke kompensierenden Ablass geben. Die subtile, dann durch das Renaissance-Papsttum vergrößerte Systematik eines rationalen Seelenheils-Ausgleichs, die das System Kirche mit den individuellen Glaubensnöten verknüpft hatte, wird durch das Wegschneiden des ersten Relates, also der kirchlich-institutionellen Machtseite, reduziert auf ein Geschehen innerseelischer Natur, das in keinem Verhältnis zu äußerlichen staatlich-politischen Verhältnissen stehen soll. Daß es natürlich dies nicht konnte, und das wußte sozusagen intuitiv keiner besser als Luther, zeigt die reichspolitische Seite der Reformation, die Entwicklung etwa einer staatskirchlichen Struktur.

Der Ausdruck ‚Protestantismus‘ ist natürlich selbst schon ein Produkt der Geschichte der protestantischen Religiosität⁶⁵, er soll hier aber verwendet werden, um eines der entscheidenden Resultate des durch John Wyclif, Jan Hus, Girolamo Savonarola und schließlich Martin Luther angestoßenen Prozesses der akuten Selbstreflexion christlicher Religiosität unter den Bedingungen einer jahrhundertalten, verkrusteten, vor allem im Abschöpfen bestimmter materieller Werte lebendigen christlichen Kirche zu beschreiben, nämlich der sich fixierenden Glaubensspaltung. Diese Spaltung allerdings betraf nicht nur den reformatorischen Impuls selbst – der schließlich in Lutheraner, Zwinglianer und Calvinisten, in Lutherische und Reformierte Kirche (und noch weitere Unterabteilungen) sich auffächerte –, sondern ebenso auch die ‚Altkirche‘, die in sich nicht nur evangelische Bewegungen integrieren mußte, sondern vor allem auch sich selbst, vor allem mit dem großen – ursprünglich von Kaiser Karl V. als universales Heilmittel herbeigesehnten, dann durch den Papst letztlich usurpierten – Konzil von Trient (Tridentinum 1545–1563), eine neue, progressive Gestalt geben mußte, die freilich zu großen Teilen auch eine dogmatisch präzi-

sere Fixierung ältester Strukturen einer zentrierten Papst-Kirche darstellte⁶⁶. Es läßt sich, bei aller Kontextualisierung insbesondere der Person und des Intellektes Luthers, nicht davon absehen, daß den reformatorischen ‚movements‘ seit dem 14. Jahrhundert auch bestimmte Konsequenzen philosophisch-theologischer Positionen des späteren Mittelalters im Nacken saßen, vor allem die seit Duns Scotus diskutierte Vorstellung einer „absoluten Macht/Mächtigkeit“ Gottes (*potestas absoluta*) sowie die ontologischen und epistemischen Bedingungen des einzelnen Individuums (siehe oben, Irritation A)⁶⁷. Es ist in dieser Folge zu sehen, daß es jetzt eine – philosophisch gesehen – extreme Gegenposition zu der christlich-antiken Vorstellung, daß die Substanz des Menschen (das, was den Mensch zum Menschen macht, siehe Abschnitt I, 6 zu *dignitas*) seine Intellektualseele und damit seine Rationalität sei (die ihm einen freien Willen und eigene Leistungen garantierte), in der rein theologischen Einsicht geben konnte, daß die Substanz des Menschen (das, was den Menschen zum Menschen macht) die Sünde sei, die, so Matthias Flacius (aus seiner Sicht im Sinne Luthers und gegen Erasmus)⁶⁸, den Menschen gegenüber Gott und gegenüber seinen eigenen Möglichkeiten sozusagen in eine passive, hinnehmende Rolle setzen mußte⁶⁹. Diese vollständige Korruption kann nur durch eine ebenso vollständige rückhaltlose Heilung (Gnade) kompensiert werden – *nihil est in nobis!* Wie kann es dazu kommen, daß der Mensch sich in seinen Möglichkeiten so zurücknimmt? Bekanntlich hatte hier Augustinus radikale Vorarbeit geleistet in seinen Auseinandersetzungen mit Pelagius und in seiner späten Konzeption einer fatalen Prädestinations- und Gnadenwahllehre (nicht umsonst geht der entscheidende Impuls dieser Irritation von einem Augustiner-Eremiten aus). Aber es ist ebenso bekannt, daß die prominente Präsenz des Augustinus in nahezu der ganzen Entwicklung des mittelalterlich-scholastischen Denkens *nicht* zu den Konsequenzen geführt hatte, die in gewisser Weise Savonarola, vor allem aber Luther und einige seiner Schüler dann gezogen haben. Es mußte ein Drittes hinzutreten, eine katalytische Kraft, die zur Depotenzenierung der Selbstmächtigkeit des Menschen (in allen seinen individuellen Instantiierungen) führen oder hierzu inklinieren konnte – es wirkt hier keine notwendige Folge, denn bei Francesco Petrarca etwa, auf den sowohl Nominalismus als auch Augustinus wirkten, führte es eben gerade *nicht* dazu⁷⁰. Dies katalytische Element sehe ich in der Vorstellung göttlicher Omnipotenz auf der einen und in der fast zeitgleich entwickelten Vorstellung von der epistemologisch-ethischen Impotenz des Menschen auf der anderen Seite. Beide betonten vor allem auch das Moment des Willens – einmal als Allmacht, zum anderen als Ohnmacht. Die Ohnmacht des Individuums konnte christlich für die Frühe Neuzeit nur dadurch kompensiert werden, daß die altgläubige Überzeugung mehr als ernst genommen wurde, daß in einem einzigen Individuum durch dessen bedingungslose Selbstaufgabe das über jedem ‚Selbst‘ und über jeder Egoität liegende christliche Leben erreichbar wurde: Überwindung der Weltlichkeit im eigenen Inneren, Konzentration auf eine Nachfolge Christi,

Betonung der ethisch-praktischen Dimension des Christentums, Zulassung des Wirkens in der Gesellschaft. Diesen sozusagen ‚pragmatischen‘, die Existenz-Bedingungen in statu isto berücksichtigenden Ansätzen innerhalb der Konfessionen, die im Laufe des 17. und dann vor allem des 18. Jahrhunderts zunahm, stellen sowohl die Jesuiten ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als dann auch später die Pietisten ab dem 17. Jahrhundert eine im Kern von beiden Strömungen vertretene „Selbsteiligung und Selbstvervollkommnung“ als radikale Nachfolge Christi in einem Leben entgegen, das nur der Vermehrung der Ehre Gottes dienen sollte⁷¹.

Es ist aufschlußreich und bezeichnend, daß die angegriffene katholische Position sich gerade explizit gegen solche extremen Perspektivierungen der Wirklichkeit, deren erstere ja (siehe oben, Punkt A) aus ihrer eigenen schulphilosophischen Tradition stammt, in ihrer Reaktion auf die verschiedenen Ansätze der Reformatoren gewendet hat. Zum anderen aber darf nicht übersehen werden, daß in der Konsequenz der Konfessionalisierung auch eine gegenseitige Beeinflussung stattgefunden hat, also das Katholische Protestantisches und das Protestantische Katholisches aufgenommen hat: Die Gesellschaft Jesu (Societas Jesu), die sich in der Folge des Ignatius von Loyola und von dessen Exerzitien (Geistlichen Übungen) als Jesuitenorden noch im 16. Jahrhundert gebildet hat, nimmt gerade von der protestantischen Seite, von Luther und vor allem Melanchthon die Idee der Katechetik auf, der ordnenden Kanalisierung des durch mystische Aspekte in sich zunächst grenzenlosen inneren christlichen Glaubenserlebnisses. Ebenso wird das Edukative und Ästhetisch-Manipulative ein Differenzmarker zur nüchternen Wort- und Musik-bezogenen protestantischen Grundhaltung bleiben.

Wie man leicht sehen kann, besteht eine zentrale Gemeinsamkeit aller dieser Grundspannungsverhältnisse oder Irritationen darin, *daß jeweils ein Relat der zugrundeliegenden Relationen für das Denken inkommensurabel wird*. Rationale Einsicht versagt gleichermaßen vor der Allmacht Gottes, vor der Präsenz der Pest, vor der Unendlichkeit des Unbekannten in der Welt und vor der alle Sprachlichkeit und Denkeinsicht übersteigenden absoluten Glaubenseinsicht des ‚sola fide‘. Die intrinsische Nicht-Rationalität dieser Relat-Stellen (die aber nicht notwendig eine negative Irrationalität einschließt) wird sich politisch etwa im Absolutismus durchsetzen, in dessen politischer Grundvorstellung des Verhältnisses Monarch–Untertan ebenfalls die Verhältnismäßigkeit ausgesetzt ist: Der absolute Monarch steht in keinem komparativischen Verhältnis zu allen ihm untergeordneten Ständen. In diesem der freien Willkür ausgesetzten, allerhöchstens noch Gott unterworfenen Verhältnis kann der Souverän allerdings ebenso absolute Gnade wie Verwerfung folgen lassen. Religiös wird sich diese Nicht-Rationalität etwa in einem übersteigerten Mystizismus durchsetzen, der getrennt zu halten ist von der reflektierten, an neuplatonische Voraussetzungen anknüpfenden ‚Mystik‘ eines Meister Eckhart oder den mystischen Implika-

tionen im Denken des Nicolaus Cusanus⁷². In dieser Sicht steht die Reformation durchaus in einem Kontext, der von langer Hand vorbereitet ist und seine ersten Wurzeln im späteren Mittelalter oder dem Frühhumanismus des 14. Jahrhunderts besitzt. Einen genuin humanistischen Einfluß auf die Reformation muß man auf jeden Fall in der Philologie und dem aus deren Sprach-, Schrift- und Textemphase resultierenden Buchdruck sehen. Ohne das Instrumentarium kritischer Philologie, vor allem des Griechischen und Hebräischen, sowie ohne dasjenige des Buchdrucks wäre die immense Wirkung Luthers auf die Zeitgenossenschaft nicht möglich gewesen. Was Luther, im Unterschied etwa zu Melanchthon, vor allem aber zu Zwingli, *nicht* vom Humanismus und dem Renaissance-Denken und der Erfahrung der individuellen Potentiale übernimmt, ist die Anthropologie der Selbstexpressivität, die Überzeugung, daß es etwas gibt, was zentral der freien Selbstmacht des Menschen zukommt, sei dies auf dem Gebiet des Ethischen, Politischen und Historischen als praktische Weltgestaltung, sei dies auf dem Gebiet des Künstlerischen als poetische Gestaltung fiktiver Wirklichkeit. So konnte es geschehen, daß Luther bei seiner Rom-Reise in dem im Umbau befindlichen Petersdom wenige Meter entfernt stand von Michelangelo, der gerade die Sistina ausmalte, oder von Leonardo, der sich gerade in Rom aufhielt, ohne hieran irgendein Interesse zu zeigen. Dies wäre, wenn man an Humanisten wie Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Marsilio Ficino oder Nicolaus Cusanus denkt, sozusagen undenkbar. Hier verläuft einer der nicht gerade flachen Gräben, die die Reformation des Nordens von den Reformationen des Anthropologischen im Süden und Westen, also in Italien, Spanien und Frankreich, getrennt hat.

Mehr Informationen zu [diesem](#) und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de