

Philipp Melanchthons Idee von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele

VON GÜNTER FRANK S.A.C.

I.

In ihrer 8. Sitzung verkündete 1513 die Allgemeine V. Kirchenversammlung im Lateran als unfehlbare Lehre die Individualität der menschlichen Einzelseele und ihre Unsterblichkeit¹. Die Dogmatisierung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele stellte zugleich einen Höhepunkt wie den Anlaß zu neuen und weitreichenden Auseinandersetzungen dar. Hintergrund dieser Lehrentscheidung war die sog. Pomponazzi-Affäre, die folgenschwere Konsequenzen für die Beziehung zwischen Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft im 16. Jahrhundert hatte². Der Aristoteliker aus Padua bezog in der Frage, ob die Unsterblichkeit der menschlichen Seele rational beweisbar sei, eine ähnlich radikale Position wie der arabische Philosoph Averroes³. Dessen zentrale und vom christlichen Aristotelismus stets abgelehnte Theorie vom menschlichen Intellekt resultierte aus seiner Rezeption der aristotelischen Intellektlehre. Averroes lehrte einen für alle Menschen einheitlichen aktiven und passiven Intellekt, der zugleich außerhalb der individuellen Seele existiert. Mit dieser Theorie sah der christliche Aristotelismus die Grundlage der individuellen Unsterblichkeit zerstört. Nicht zuletzt der Klärung dieses Problems diente schließlich die lehramtliche Entscheidung auf dem Konzil im Jahr 1513.

Pomponazzi griff mit seiner Schrift „De immortalitate animae“ (Venedig 1516) die radikale aristotelische Position erneut auf. Die Vernunft

¹ Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum (hrsg. von H. Denzinger, A. Schönmetzer), Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo-Eboraci 1973, 1440: „... hoc sacro approbante Concilio damnatum et reprobam omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, ...“

² Die Quellen wurden ediert von L. Ferri, *La Psicologia di Pietro Pomponazzi*, Roma 1876, bes. 149–169; zu Pomponazzi vgl. auch: E. Weil, *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*, Hamburg (masch.) 1923, 22–43; J. Léard, *Matérialisme et Théorie de l'âme dans la pensée Padouane*: le „Traité de l'immortalité de l'âme“ de Pomponazzi: RPEF 106 (1981) 25–48; P. O. Kristeller, *A new Manuscript Source for Pomponazzi's Theory of the Soul from his Paduan Period*: RiPh 16 (1951) 1–14; ders., *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance*, Göttingen 1981, 80–97; ders., *Renaissance thought and its Sources* (ed. by M. Mooney), New York 1979, 181–196.

³ Vgl. zur Problemgeschichte: Kristeller, *Studien* 80–97; Ch. H. Lohr, *The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy*, in: *Aristotelismus und Renaissance* (hrsg. von E. Kessler, Ch. H. Lohr, W. Sparr), Wiesbaden 1988, 89–99; ders., *Metaphysics*, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (ed. by Ch. B. Schmitt, Qu. Skinner), Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney 1990, 602 f.; zur Diskussion im Mittelalter vgl.: G. Verbeke, *Methode einer philosophischen Beweisführung*, in: *Die Unsterblichkeit der Seele* (MM 7), Berlin 1980, 23–49; A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik I*, Roma 1949, 281.

könne die Unsterblichkeit der menschlichen Einzelseele nicht erweisen, jedoch sei sie aus dem christlichen Glauben als unsterblich anzusehen. Diese Position hängt mit einem streng im aristotelischen Sinn interpretierten Verhältnis von Körper und Seele zusammen: Die Seele kann nur zur Erkenntnis von Gegenständen vordringen, die durch die sinnliche Wahrnehmung und Einbildung vermittelt sind. Indem Pomponazzi also die philosophische Beweisbarkeit bestritt, an der Relevanz als Glaubensgegenstand jedoch festhielt, trennte er Vernunft und Glauben als zwei verschiedene Erkenntnisquellen. In dieser Hinsicht wurde die Lehre von der Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seele ein besonderer Prüfstein, an dem sich das Verhältnis von Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie entschied. Wie Averroes legte Pomponazzi mit seiner Theorie die Probleme einer naiven Harmonisierung zwischen Aristotelismus und christlichem Glauben offen. Da das Konzil bereits drei Jahre zuvor Sätze wie die von Pomponazzi verwarf, beschwor seine Schrift einen großen Skandal herauf und wurde zum Anlaß für eine Fülle von Streitschriften zu diesem Problem in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts⁴.

Die Pomponazzi-Affäre war skandalös jedoch auch in der Hinsicht, als seine Theorie durchaus nicht die allgemeine, zeitgenössische Auffassung über die Unsterblichkeit der Seele repräsentierte. Im Gegenteil: In keiner anderen Zeit stand die Idee der Unsterblichkeit der menschlichen Seele so zentral im Mittelpunkt des philosophischen und theologischen Interesses wie im ausgehenden Spätmittelalter und im Renaissancehumanismus⁵. Der Verlust der mittelalterlichen, metaphysischen Kosmosidee erforderte eine Neubestimmung der Stellung des Menschen im Kosmos. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die besonders im Umkreis des Platonikers Ficino⁶ philosophisch reflektiert wurde und von hier aus möglicherweise den stärksten Einfluß auf die Entscheidung des Laterankonzils besaß, konnte deshalb als besonderer Ausdruck der Würde des Menschen im Kosmos angesehen werden. Das läßt zumindest plausibel erscheinen, warum zu keiner Zeit diese Frage so heftig diskutiert wurde wie im Renaissancehumanismus.

⁴ Aufgrund des zeitlichen Abstands zwischen der Dogmatisierung auf dem Laterankonzil und der Veröffentlichung von Pomponazzis „De immortalitate animae“ hat *Ch. B. Schmitt* vom Warburg Institut in London, einer der besten Kenner des Renaissancehumanismus, die Vermutung geäußert, das Dekret des Lateranums könnte möglicherweise erst 1517 promulgiert worden sein. Vgl. dazu *Ch. H. Lohr*, Pomponazzi und die Institutionen seiner Zeit. Methodisches zur geistesgeschichtlichen Forschung: *ThPh* 4 (1974) 535, Anm. 1.

⁵ Hierzu und zum Folgenden: *K. Flasch*, Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 1987, 554–557; *P. O. Kristeller*, Humanismus und Renaissance I–II, München 1973–1975 (Bd. I: 41; 138; Bd. II: 77–79; 107 f.; 110; 120); *ders.*, Acht Philosophen der italienischen Renaissance. Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno (*Acta humaniora*), Weinheim 1986, bes. 40 f..

⁶ Vgl. dazu bes. *P. O. Kristeller*, Die Philosophie des Marsilio Ficino, Frankfurt/M. 1972, 307–334.

II.

Wie sah diese Debatte im deutschen Humanismus aus? Gibt es möglicherweise einen besonderen Reflex auf diese nicht nur norditalienische Auseinandersetzung von einem der sicher bedeutendsten Gelehrten in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts: Philipp Melanchthon (1497–1560)?⁷ Der deutsche Humanist und Reformator war nicht nur in vielfältiger Weise mit italienischen Renaissancehumanisten verbunden⁸, sondern „sein bestimmender Einfluß auf das Geistesleben seiner Mitwelt (kann) gar nicht überschätzt werden; sein Urteil wirkte kanonisierend. Um die Jahrhundertmitte (gemeint ist das 16. Jahrhundert, d. V.) gab es kaum noch gelehrte Autorität, die sich nicht von der seinigen herleitete“⁹.

Für die Beantwortung dieser Fragestellung bietet die Melanchthonforschung im Kontext der allgemeinen Erforschung des Renaissancehumanismus bisher keine günstigen Voraussetzungen. Philosophisch gesehen, steckt die Humanismusforschung insgesamt eher noch in den Anfängen. Das Urteil renommierter Philosophen – wie beispielsweise R. Descartes¹⁰, G. W. Hegel¹¹, E. Cassirer¹², E. Curtius¹³, B. Russel¹⁴ und M. Heidegger¹⁵, um nur einige zu nennen – ist vernichtend: der Humanismus als eine Zeit „philosophischer Leere“, ein philosophisches Niemandsland zwischen ausgehendem Mittelalter und neuzeitlicher Philosophie. Selbst jene Untersuchungen¹⁶, die nach dem wirkungsgeschichtlich weitrei-

⁷ Die wichtigsten Quellen finden sich trotz editionstechnischer Mängel in: Philippi Melanchthonis opera quae supersunt omnia vol. I–XXVIII (editio Carolus Gottlieb Bretschneider, Henricus Ernestus Bindseil), Halis-Brunsvigae 1834–1860 (fortan: CR), vgl. auch: Melanchthons Werke in Auswahl I–VII/2 (hrsg. von R. Stupperich), Gütersloh 1969 (fortan: StA).

⁸ Die literarischen Verbindungslinien hat vor allem S. Rhein, Melanchthon und der italienische Humanismus, Bretten (masch.) 1990, nachgezeichnet; S. Rhein, Appunti sui rapporti fra Filippo Melantone e l'Umanesimo italiano, in: Memores tui (hrsg. von S. Prete), Sassoferato 1990, 155–163.

⁹ H. Blumenberg, Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft: StGen 13 (1960) 175.

¹⁰ Descartes verbannte die spezifischen humanistischen Fächer aus dem philosophischen Lehrbetrieb, weil sie die Klarheit des Denkens trübten. (R. Descartes, Discours de la méthode, I. 8.)

¹¹ Für Hegel ist der Humanismus eine „Popularphilosophie“, die keinerlei spekulative Bedeutung besaß. Vgl. G. W. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie XVII (hrsg. von H. Glockner), Stuttgart 1928, 59.

¹² E. Cassirer, Individuum und Kosmos, Leipzig-Berlin 1927, 1: „In der Philosophie selber ist es zu keiner wahrhaft methodischen Erneuerung gekommen.“

¹³ Curtius sah in der sog. Philosophie des Humanismus lediglich „rhetorische Stilübungen“. Vgl. E. R. Curtius, Neuere Arbeiten über den italienischen Humanismus: BHR X/9 (1947/48).

¹⁴ B. Russel, Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung, Wien-Zürich 1992, 531: „Das Jahrhundert, das dem Beginn der Reformation folgt, ist auf philosophischem Gebiet unfruchtbar.“

¹⁵ Nach Heidegger habe der Humanismus sogar das Wesen des Menschen verfehlt. Vgl. M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“, Bern 1947, 75.

¹⁶ Aus der umfangreichen Bibliografie der beiden besten Kenner des Renaissancehumanismus vgl. vor allem: P. O. Kristeller, Studies in Renaissance Thought and Letters, Roma

chenden Urteil der 1869 publizierten Monografie von J. Burckhardt „Die Kultur der Renaissance in Italien“, die den Renaissancehumanismus wesentlich als eine bildungstheoretische und kulturgeschichtliche Bewegung begriff¹⁷, zu einer differenzierteren Würdigung der humanistischen Bewegung führten, haben für ihr philosophisches Profil bisher ein kaum befriedigendes Ergebnis erbracht: „So stellte der Renaissancehumanismus an sich nicht eine Richtung oder ein geschlossenes System innerhalb der Philosophie dar, sondern vielmehr ein Kultur- und Bildungsprogramm, ... (deren) Schwerpunkt ... eine Gruppe von Fächern (bildete), bei denen es sich im wesentlichen weder um klassische Philologie noch um Philosophie handelte, sondern die man vielleicht grob gesagt als Literatur bezeichnen könnte.“¹⁸ Und wo Humanisten eine systematische Philosophie hinterlassen hätten, so dürfe man „Denker wie Pomponazzi, Ficino, Pico della Mirandola und Patrizi nicht zu den Humanisten zählen.“¹⁹ Dieses philosophische Gesamturteil beginnt sich seit wenigen Jahrzehnten zu ändern²⁰.

Die Melanchthonforschung selbst wird noch von zwei weiteren Problemstellungen überlagert, die den Zugang zu seinem Philosophieren bisher eher verschlossen, denn ermöglicht haben. Die Katholische Theologie ist bis in die Gegenwart hinein über Ansätze einer angemessenen Würdigung des Humanisten Melanchthon kaum hinausgekommen²¹. Die Perspektive der protestantischen Theologie bestimmt weitgehend jene Auseinandersetzung, die nach dem 1. Vatikanischen Konzil im Jahre 1870 einsetzte und die in der Debatte zwischen K. Barth und E. Brunner in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts einen Höhepunkt fand²². In die-

1956; ders., Sources (Anm. 3); ders., Humanismus I-II (Anm. 5); A. Buck (Hrsg.), Zu Begriff und Problem der Renaissance, Darmstadt 1969; ders., Der italienische Humanismus (DFG. Kommission für Humanismusforschung, Mitteilung II), Weinheim 1975; ders., Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen, Freiburg-München 1987.

¹⁷ J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, Stuttgart ¹¹1988.

¹⁸ Kristeller, Humanismus I, a. a. O., 17.

¹⁹ Buck, Der italienische Humanismus (Anm. 5) 25.

²⁰ Ein besonderes Verdienst kommt innerhalb dieses, wenn auch zumeist auf den italienischen Renaissancehumanismus beschränkten Forschungswandels dem „Münchener Institut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance“ zu. Zu nennen sind hier vor allem: E. Kessler, Das Problem des frühen Humanismus. Seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati (Humanistische Bibliothek I/1), München 1968; E. Grassi, Einführung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986; S. Otto, Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung III. Renaissance und frühe Neuzeit, Stuttgart 1986; H.-B. Gerl, Einführung in die Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1988.

²¹ Siehe dazu die gute Übersicht von S. Wiedenhofer, Zum katholischen Melanchthonbild im 19. und 20. Jahrhundert: ZKTh 102 (1980) 425–454.

²² K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/1, Zürich 1940, 67–287; A. Szekeres, K. Barth und die natürliche Theologie: EvTh 24 (1964) 229–242. Vgl. dazu auch J. Werbick, Der Streit um die „natürliche Theologie“ – Prüfstein für eine ökumenische Theologie? 11 Thesen zur gegenwärtigen Gesprächslage: Cath(M) 37 (1983) 119–132. Ein besonders ausführlicher Versuch einer ökumenischen Vermittlung dieser konfessionellen Auseinandersetzung findet sich neuerdings bei G. Kraus, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche

ser Debatte ging es wesentlich um Legitimität oder Illegitimität einer sog. „natürlichen Theologie“ oder philosophischen Theologie im Kontext der spezifisch christlichen Offenbarungstheologie. Mit der Beantwortung dieser Frage steht und fällt natürlich auch die Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Gerade diese Debatte bestimmte den Problemstand vieler Melanchthonarbeiten in unserem Jahrhundert, in denen Melanchthons philosophische Theorien dann entweder als fundamentaler²³, verflachter²⁴, scholastischer²⁵ oder protestantischer Aristotelismus²⁶, wenn nicht gänzlich als Erweis „mangelnder spekulativer Kraft“²⁷ interpretiert wurden.

Andererseits führte schon die Beobachtung, daß Melanchthons Gottesbegriff und sein Verständnis von einer Unsterblichkeit der menschlichen Seele sich in irgendeiner Weise der platonischen Tradition verdankt, zur These, der Humanist sei grundlegend Platoniker gewesen²⁸. Insgesamt wurde jedoch in dieser Interpretationslinie sein Philosophieren als ein Problem der Nähe oder Distanz zur Theologie der Reformation selbst diskutiert; oder man witterte in dessen philosophischen Ambitionen irgendwie Verrat an der Sache reformatorischer Theologie, als deren Proprium vorausgesetzt wird, einer philosophischen Erkenntnis Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele grundsätzlich den Boden entzogen zu haben²⁹.

Gegen dieses diffuse und insgesamt unbefriedigende Urteil der Humanismus- und Melanchthonforschung erhebt sich nach wie vor der Einspruch Wilhelm Diltheys, der jenen Säkularisierungsverdacht beginnender Aufklärung heraufbeschwor, der neben dem Vorwurf erneuter

Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1987. Bezeichnenderweise wird in dieser umfangreichen Arbeit Melanchthon nicht einmal erwähnt.

²³ So bereits *K. Hartfelder*, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889, bes. 177–181; 246 f.; *M. Wundt*, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 29), Tübingen 1939, bes. 34–49; *S. Wollgast*, Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650, Berlin 1988, bes. 133–136.

²⁴ *B. S. von Waltershausen*, Melanchthon und das spekulative Denken: DVfLG 5 (1927) 644–678.

²⁵ *H. Maier*, An der Grenze der Philosophie. Melanchthon-Lavater-David Friedrich Strass, Tübingen 1909, 1–139.

²⁶ *P. Peterson*, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921 (Nachdr.: Stuttgart 1964).

²⁷ Siehe Anm. 24, 650 f.

²⁸ So die bekannte Maurer-These. Vgl. dazu: *W. Maurer*, Melanchthon-Studien, Gütersloh 1964; *ders.*, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation I, Göttingen 1967, 87–92.

²⁹ Hier wären dann vor allem folgende Arbeiten zu nennen: *F. Hübner*, Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon, Gütersloh o. J.; *H. Engelland*, Melanchthon, Glauben und Handeln, München 1931; *P. Schwarzenau*, Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525–1535, Gütersloh 1956; *W. H. Neuser*, Der Ansatz der Theologie Philipps Melanchthons (BGLRK IX/1). Neukirchen 1957, bes. 1–40; *H. Pfister*, Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluß der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern, Freiburg 1968.

orthodoxer Erstarrung bis heute wie ein Damoklesschwert über dem Haupt des Reformators und Humanisten schwebt. Nach Dilthey ist „Melanchthon für Deutschland das Mittelglied, welches die alten Philosophen und deren Tradition in den mittelalterlichen Schriftstellern verbindet mit dem natürlichen System des 17. Jahrhunderts“. ³⁰ Sein zentrales philosophisches Fundament, das „natürliche Licht“ (*lumen naturale*), dem auch die Überzeugung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele angehört, sei „für Deutschland ein wichtiger Stützpunkt für die Ausbildung der natürlichen Theologie, des Naturrechts, kurz des natürlichen Systems“ geworden ³¹.

Wie sieht diese Diskussion bei Melanchthon aber näherhin aus? Es darf als „*sensus communis*“ der Forschung bezeichnet werden, daß Melanchthon in erster Linie Theologe war und seine Theologie in ihrem Kern eine Reformtheologie ³² darstellt, die in ihrer Rückbeziehung auf die der Theologie eigentümlichen Offenbarungsquellen auf eine Erneuerung von Theologie, Kirche und Gesellschaft zielte. Dieses theologische Reformprogramm stellte dann aber gewissermaßen von selbst die Aufgabe einer angemessenen Auslegung zentraler biblischer Aussagen nicht zuletzt über die Unsterblichkeit ³³.

III.

Melanchthon hat sich wiederholt über Bedeutung und Möglichkeit philosophischer Beweisführung für eine Unsterblichkeit der menschlichen Seele geäußert, erstmals ausführlich in einer an Simon Grynäus adressierten Vorrede zu Johannes de Sacroboscus „*Liber de sphaera*“ ³⁴ aus dem Jahr 1531. Hintergrund seiner Äußerungen bildet der Zusammenhang von Astronomie, Kosmografie und Gotteserkenntnis, in dem sich dann die Frage nach der besonderen Stellung des Menschen im Kosmos stellt. Der Konnex dieser Wissenschaften wird entscheidend – und das gilt für sein Philosophieren insgesamt – theologisch begründet, genauer: schöpfungstheologisch. Von Natur aus würden die Menschen zu diesen Wissenschaften geführt. Platon habe deshalb deutlich gesagt, der Astronomie wegen wurden den Menschen Augen gegeben ³⁵. Dieses pla-

³⁰ W. Dilthey, Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland, in: *ders.*, Aufsätze zur Philosophie (hrsg. von M. Marquardt), Berlin 1986, 226 f.

³¹ Ebd. 237; 254.

³² Zu Melanchthons Reformtheologie vgl. die bisher beste Untersuchung von S. Wiedenhofer, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon I–II (Regensburger Studien zur Theologie) Frankfurt–München 1976.

³³ Das gilt dann auch für Melanchthons Philosophieren insgesamt und speziell für seinen Gottesbegriff. Vgl. dazu G. Frank, Melanchthons Gottesbegriff und sein humanistischer Kontext, in: Pirkheimer-Jahrbuch 1993 (hrsg. von S. Füßel), Nürnberg 1993, 181–202.

³⁴ CR II, 530–537.

³⁵ Ebd. 531: „Itaque cum ducat homines natura ad has artes, prorsus humana mente ca-

tonische Diktum dient Melanchthon zur Illustration einer wesentlichen, geistphilosophischen Aussage. „Wie nämlich in der Welt die Sonne leuchtet, so wurden auch im Menschen, den einige wegen vieler Ähnlichkeiten einen μικρόν κόσμον nennen, seine Lichter wie Sterne geschaffen.“³⁶ Die Stellung des Menschen im Kosmos entspricht einem Urbild-Abbild-Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos, das in der Teilhabe, bzw. in einer Verwandtschaft mit dem himmlischen Licht besteht. Insofern bezeichnet diese Stellung innerhalb des Kosmos den besonderen Ausdruck der menschlichen Würde.

Außerdem erinnere uns jene Erkenntnis an Gott und unsere Unsterblichkeit. Weil nichts aus Zufall oder irgendeiner Kraft ohne Geist existieren oder fortbestehen könne, sei die Astronomie von besonderer Bedeutung für die Gotteserkenntnis. Diejenigen Philosophen schließlich, welche die Astronomie verachten, seien Atheisten; sie heben sowohl die göttliche Vorsehung, als auch die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen auf³⁷.

Melanchthons Argumentationsfigur stellt zunächst eine klare Reminiscenz an eine im italienischen Renaissancehumanismus³⁸ verbreitete, anthropologische Position dar: der Mensch als Mikrokosmos ist ein Abbild des Makrokosmos. Nach dieser anthropologischen Überzeugung steht der Mensch also in der Mitte der Wirklichkeit, ein Motiv, das in der frühen Neuzeit häufig zur Neubestimmung des Menschen nach dem Verlust der wesensmetaphysischen Perspektive der mittelalterlichen Philosophie verwendet wurde. Dieses Urbild-Abbild-Motiv versteht sich in einer fundamentalen Weise als ein Teilhabeverhältnis und verweist damit auf die philosophische Tradition des platonischen Exemplarismus: das Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos ist ein Verhältnis der Partizipation, in der z. B. der Mensch am göttlichen Licht teilhat³⁹. Mit dem philosophischen Exemplarismus hat Melanchthon den entscheidenden Hinweis für die Begründung einer Unsterblichkeit der menschlichen

rere iudicandi sunt, qui pulchritudine illorum rerum et cognitionis suavitate nihil afficiuntur. Ac praeclare Plato ait, Astronomiae causa oculis hominibus datos esse.“

³⁶ Ebd.: „Ut enim in mundo lucet sol, ita et in homine, quem nonnulli propter plurimas similitudines μικρόν κόσμον vocaverunt, sua quaedam lumina, velut sidera, condita sunt.“

³⁷ Ebd.: „... praesertim cum illa cognitio admonet etiam nos de Deo et immortalitate nostra ... Nihil enim tale casu aut alia vi ulla sine mente existere aut constare potest ... Proinde ex Philosophis soli isti, qui Astronomiam aspernati sunt, ex professo fuerunt ἄθεοι, et sublata providentia etiam immortalitatem animorum nostrorum sustulerunt.“

³⁸ Vgl. dazu *Gerl*, bes. 65–67.

³⁹ Dieses Motiv, der Mensch sei ein Mikrokosmos, eine kleine Welt (parvum mundum, parva imago), weil sein Geist ein Abbild Gottes ist (imago-archetypus), findet sich häufig in den Schriften Melanchthons. Vgl. etwa: *De doctrina anatomiae* 1550 (CR XI, 941 f.); *De legum fontibus et causis* 1550? (CR XI, 918 f.); *Praemissa libro: Joh. Regiomontani tabulae directionum* 1552 (CR II, 950); *Oratio Rectoris Acad. ante legum praelectionem* 1557 (CR X, 976), u. ö. Nicht zuletzt von diesem Motiv aus hatte *Maurer* (37–46) seine These entwickelt, Melanchthons Philosophie sei im wesentlichen geprägt von der italienischen, neuplatonischen Tradition.

Seele geliefert. Worin dieses Teilhabeverhältnis, bzw. der Exemplarismus konkret besteht, muß in Melanchthons Anthropologie noch genauer untersucht werden.

Zuvor muß jedoch auf eine mit diesem Hinweis auf den philosophischen Exemplarismus verbundene, bedeutsame Verschiebung der philosophischen Gesamtperspektive hingewiesen werden: Der Bezugsrahmen des Philosophierens wird durch das Verhältnis Gott – Mensch innerhalb eines Kosmos bestimmt, der nun für Melanchthon nicht mehr jener von der Wesensmetaphysik geprägte mittelalterliche Kosmos⁴⁰ ist, sondern der Kosmos von Astronomie und Astrologie, und der gerade deshalb die besondere Stellung des Menschen innerhalb eines „ent-ontologisierten“ Kosmos als ein dringend zu klärendes theologisch-philosophisches Problem stellt. Denn der mit dem Verlust der Wesensmetaphysik verbundene Verzicht auf eine Philosophie „sub ratione entis“ verändert prinzipiell den Bezugsrahmen des Philosophierens. Im Grunde handelt es sich um eine veränderte Vorstellung von Unendlichkeit und Endlichkeit, oder kurz um die Fragen: wie kann der endliche Mensch den unendlichen Gott und eine Unsterblichkeit der menschlichen Seele erkennen, wenn beides weder eine Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis, noch ein bloßes Datum biblischer Schriften, sondern aufgrund der Schöpfung auch allen Menschen in irgendeiner Weise einsichtig ist? Und: wie ist die Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seele philosophisch zu begründen?

Auf diese Fragen gibt Melanchthon in seiner Anthropologie⁴¹ eine m.E. klare, für sein Philosophieren charakteristische und wirkungsgeschichtliche hochbedeutsame Antwort. Die Anthropologie (*Liber de anima*) von 1553, die neben der Dialektik, Rhetorik, Naturphilosophie und natürlich den verschiedenen theologischen Arbeiten zu Melanchthons Hauptschriften zählt, wurde ein großer, historischer Erfolg. Bereits im 16. Jahrhundert erschien sie in mindestens 12 Fassungen und noch im 18. Jahrhundert galt sie als Standard-Lehrbuch an Schulen und Universitäten⁴². Ihre wirkungsgeschichtliche Bedeutung kann also kaum überschätzt werden.

Die Anthropologie thematisiert in einem eigenen Kapitel die Frage

⁴⁰ Zur mittelalterlichen, ontologischen Kosmosidee, die sich ganz im Kontext einer auch die Anthropologie umfassenden Seins- und Werthierarchie bewegte, vgl. bes.: *H. Krings*, Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters: Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 18 (1940) 233–249; *ders.*, Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Halle 1941 (Nachdr.: Hamburg 1982); *H. Kuhn, F. Wiedmann* (Hrsg.), Das Problem der Ordnung. 6. Deutscher Kongreß für Philosophie München 1962, Meisenheim 1962.

⁴¹ Vgl. dazu die eher deskriptive, aber systematisch kaum befriedigende Arbeit von *J. Rump*, Melanchthons Psychologie, Kiel 1897, bes. 120–147. Melanchthons Psychologie, die traditionellerweise eine Anthropologie ist, gilt seit W. Dilthey als eine „Umbildung der aristotelischen Schrift aus theologischem Gesichtspunkt“ (*Dilthey*, Melanchthon 261).

⁴² *Hartfelder* 242.

nach dem aktiven und passiven Intellekt⁴³. Melanchthons Intellektlehre scheint zunächst grundsätzlich der christlich-aristotelischen Tradition zu folgen. Trotz der Auseinandersetzungen über die mit der Intellektlehre verbundenen Fragen – diese Anspielung bezieht sich ausdrücklich auf die averroistische Intellekttheorie, wie aus dem Ende des Kapitels hervorgeht – vertritt Melanchthon die Einheit des individuellen, menschlichen Intellekts (*intellectus agens et patiens*). Das aristotelische Begriffspaar wird in seiner Funktionszuweisung jedoch umgestellt und zugleich aus dem ursprünglich ontologischen Zusammenhang, der bei Aristoteles durch die dialektischen Begriffe „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ von konstitutiver Bedeutung war, herausgelöst: der aktive Intellekt ist der Urheber der Erkenntnis, der die Gegenstände wahrnimmt, zusammenstellt, einteilt, Schlußfolgerungen zieht und beurteilt⁴⁴. Der andere Teil, der passive Intellekt, bezieht sich auf die Erkenntnis und Beurteilung der Begriffsbildungen⁴⁵. Die Modifizierung der aristotelischen Intellektlehre resultiert aus der Tatsache, daß für Melanchthon eine Erkenntnis von Wesenheiten, die der „*intellectus agens*“ durch Abstraktion über das Wesensbild (*species intelligibilis*) zum begrifflichen Erkennen bringt, nicht von Interesse ist. Auch in der Intellektlehre zeigt sich also erneut, daß die Wesensmetaphysik und die damit verbundene Erkenntnistheorie als bestimmende Perspektive der aristotelischen und der mittelalterlich-scholastischen Philosophie für Melanchthon – historisch und systematisch gesehen – weitgehend als erledigt gilt.

Die Einheit und Individualität der menschlichen Seele und des Intellektes als höchste Fähigkeit dieser Seele⁴⁶ klärt jedoch noch nicht das

⁴³ StA III, 337–339.

⁴⁴ Ebd. 338: „Discernit igitur Aristoteles duo officia intellectus, sunt enim plura officia intellectus, quam oculorum, qui tantum accipiunt obiecta singularia, nihil ratiocinantur. At intellectus cum accepit obiecta, componit, dividit, ratiocinatur, iudicat. In hac ratiocinatione aliud ex alio invenit. Hic inventor intellectus, et tamquam poeta dicitur agens, seu rectus faciens.“

⁴⁵ Ebd.: „Alterum officium est postea inventa intelligere, agnoscere, et tamquam dictata accipere. Ab hoc officio nominatur intellectus patiens.“ Die aristotelische Konzeption war ganz von dem Gegensatzpaar „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ bestimmt. Die wahrnehmende Seele ist zunächst durch die Möglichkeit bestimmt, etwas zu erleiden (*intellectus patiens*). Indem darauf das Wahrgenommene auf das Wahrnehmungsorgan zurückwirkt, wird die Seele affiziert und die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung aktualisiert. Vgl. dazu: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike III. Ältere Akademie-Aristoteles-Peripatos (hrsg. von H. Flasbar), Basel–Stuttgart 1983, 414.

⁴⁶ Grundsätzlich folgt Melanchthon in der Bestimmung des Seelenbegriffs der aristotelischen Tradition in ihrer ciceronischen Übersetzung: Die Seele ist das allgemeine Lebens- und Bewegungsprinzip, durch das etwas belebt und bewegt wird oder durch das etwas so beschaffen ist, wie es ist (vgl. den entsprechenden Passus in CR XIII, 12f.: „Anima est Endelechia prima corporis physici organici, potentia vitam habentis ... Haec Aristotelica, sic quia perspicit, ... quo consilio Animam dicat esse Endelechiam, id est, agitatione, seu actum, ut veteres verterunt ... Nec Vita nec motus esset, nisi talis esset agitatio ... Animam esse hanc ipsam agitationem, qua iam leo est talis, seu qua bos est talis, seu qua homo est talis.“). Höchste Fähigkeit der Seele ist der Intellekt, genauer: die „*potentia cognoscens*“. Die Originalität seines Anima-Begriffs besteht jedoch in der Verbindung der Seele mit den „no-

Problem einer individuellen Unsterblichkeit. Für Aristoteles folgte gerade vor dem Hintergrund seines Hylemorphismus aus der seelisch-leiblichen Einheit des menschlichen Wesens, daß die individuelle Seele weder präexistent, noch unsterblich, sondern untrennbar an den Körper gebunden ist. Genau an diesem Punkt, wie ein solcher Seelenbegriff und die damit verbundene Intellektlehre mit der Unsterblichkeit der individuellen Seele vereinbar sein könnte, stellte die christliche Aristotelesrezeption ihre eigene Auffassung heraus.

Andererseits sind selbst die Aussagen bei Aristoteles nicht einheitlich⁴⁷. Der Besonderheit des menschlichen Seins entspricht, daß ihr irgendwie auch der Geist (nous) eignet, d. h., die Besonderheit des Menschen besteht in seinem geisthaften Sein. Diesen Geist läßt Aristoteles jedoch von außen in das Individuum treten, versteht ihn also gerade nicht individuell. An dieser Interpretationsschwierigkeit setzte später die Intellekttheorie des Averroes an. Der christliche Aristotelismus der mittelalterlich-scholastischen Philosophie sah in seiner Konzeption jedoch zurecht die Grundlagen der individuellen Unsterblichkeit der menschlichen Seele zerstört. Thomas von Aquin, einer der produktivsten Interpreten des Aristoteles in der Hochscholastik, versuchte dieses Problem durch seine eigene, originelle Intellektlehre zu lösen⁴⁸. Auch Thomas sah die Besonderheit der menschlichen Seele in ihrem geistigen Sein oder Intellekt-Sein gegeben. Diese Geistigkeit aber – und damit wendet er sich entschieden von der aristotelischen Position ab – versteht er als eine individuelle und gerade nicht als diejenige des Aristoteles, die als „nous“ von außen in die Seele hinzutritt. Diese Geistigkeit bezeichnet Thomas als „in sich subsistierendes Sein“ (esse in se subsistens), dem eine Unzerstörbarkeit (incorruptibilitas) zukommt. Mit diesen beiden zentralen Begriffen begründete Thomas die Individualität der menschlichen Seele; nicht zuletzt in ihrer Unzerstörbarkeit sah er die Möglichkeit der Unsterblichkeit gegeben.

Melanchthon bezieht sich nun ausdrücklich auf die aristotelische Geistseele, den „nous“. „An anderer Stelle sagt Aristoteles: der Geist tritt von außen hinzu ... Auf diese Weise deutet er nämlich an, daß er den himmlischen Geist für den Urheber hält, der das Licht im Gehirn vorbeireitet; wie dieser Geist aber beschaffen ist, ... entfaltet er nicht in denje-

titiae naturales“, also eingestifteten Erkenntnisprinzipien (vgl. StA III, 331: „Quid est intellectus? Est potentia cognoscens, recordans, iudicans et ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam notitias nobiscum nascentes, seu principia magnarum artium, ...“).

⁴⁷ Zu den kaum harmonisierbaren Aussagen über die Geistseele in den unterschiedlichen aristotelischen Schriften vgl. *Flasbar* 416: „Freilich sind gerade die Kapitel über den Zusammenhang der Seelenlehre (de an. III 4–8) infolge der andeutenden, gelegentlich verschiedenen Möglichkeiten nur abwägenden Darstellungsart des Aristoteles derart kompliziert und daher seit Jahrhunderten in der Auslegung so kontrovers, daß es kaum möglich ist, einen gesicherten Konsens zu skizzieren.“ Zur aristotelischen Rezeptionsgeschichte vgl. auch *R. Schulte*, Leib und Seele: CGG V (1980) bes. 15–17; 21–24.

⁴⁸ Vgl. dazu auch *A. D. Sertillanges*, Thomas von Aquin, Köln-Olten 1928, 471–482.

nigen Büchern, die wir haben.“⁴⁹ Zweifellos steht im Hintergrund dieser Äußerungen jene jahrhundertlange Kontroverse über die aristotelische Geistseele. Worin besteht für Melanchthon aber die philosophische Attraktivität des aristotelischen „nous“? Aufschlußreich hierfür ist seine Interpretation der averroistischen Intellektlehre, vor allem aber seine eigene Entwicklung und Begründung der Unsterblichkeitsidee.

Zunächst: Melanchthon verbindet die aristotelische Geistseele mit der averroistischen Intellekttheorie. „Auch wenn die Vorstellung des Averroes verspottet wird und von Aristoteles verschieden ist, ist sie dennoch, wenn sie richtig begriffen wird, nicht absurd. Wenn er nämlich sagt, der aktive Intellekt ist Gott selbst, der die besonderen Regungen in den Menschen hervorbringt, spricht er richtig, sofern die hervorragenden und gesunden Denkvermögen von Gott selbst gezeigt und gelenkt werden.“⁵⁰ Diese Verbindung der Einheit des individuellen Intellekts mit der aristotelisch-averroistischen Position, die das Fundament für die Individualität der menschlichen Seele gerade aufhebt, erscheint wie eine Quadratur des Kreises. Die Harmonisierung dieser schwer miteinander zu verbindenden Positionen, die den Eindruck eines platten, unspekulativen Eklektizismus vermitteln könnte, ist jedoch nur vordergründiger Natur, die an Melanchthons eigentlichem Interesse vorbeigeht. Vielmehr muß hinter der oberflächlichen Harmonisierung gegensätzlicher philosophischer Positionen nach dem verbindenden Begriff und nach Melanchthons erkenntnisleitendem Interesse gesucht werden. Die Verbindung dieser unterschiedlichen Traditionen ist Ergebnis der – bisher in der Forschung kaum gewürdigten – originellen Mens-Spekulation, also der Geistphilosophie Melanchthons, die auch für die philosophische Begründung der Unsterblichkeit von zentraler Bedeutung ist. Erst von hier aus erschließt sich der Begründungszusammenhang des Kapitels „Über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele“⁵¹ in Melanchthons Anthropologie.

Der Duktus dieses ganzen Kapitels wird innerhalb der für Melanchthon charakteristischen theologischen Gesamtperspektive entfaltet. Ausgangspunkt seiner Reflexionen sind Zeugnisse der Schrift über die Auferstehung Christi, die Erscheinung vor den Aposteln, dann aber auch die Schriftzeugnisse über die Auferstehung der individuellen, menschlichen Seele und das Leben nach dem Tod. Diese grundlegende theologische Perspektive entspricht der Reformtheologie Melanchthons und gilt

⁴⁹ StA III, 339: „Et malim de immortalitate intelligi, praesertim eum alibi dicat Aristoteles: Mens extrinsecus accedit ... Inclinat enim eo, ut mentem existimet caelestem quamdam faciem esse, quae lucem cerebro praebeat, sed qualis sit, ... non explicat in his libris, quos habemus.“

⁵⁰ Ebd.: „Etsi autem Averrois divinatio deridetur et fortassis ab Aristotele aliena est, tamen si dextre intelligitur, non est absurda. Cum enim ait, facientem intellectum esse ipsum Deum cientes excellentiores motus in hominibus, vere dicit, excellentes et salutare cogitationes a Deo ipso monstrari et regi, ...“

⁵¹ StA III, 365–372.

– wie bereits erwähnt – für sein Philosophieren generell, sofern es streng theologisch konzipiert und begründet ist. Die Schriftzeugnisse kulminieren in der Aussage: die „Seele des Menschen ist ein Geist, der (vom Körper) trennbar ist und (nach dem Tod) weiterlebt“⁵².

Der zweite Gedankengang setzt nun ausdrücklich philosophisch an. Zwar glaubten auch die Heiden an ein Weiterleben der Seelen nach dem Tod, weil es offenkundig viele Totenerscheinungen gebe und die Seelen der Menschen „oft gehört und gesehen werden, oft sogar mit Menschen sprechen“.⁵³ Wenn jedoch Philosophen über ein Leben nach dem Tod sprächen, würden sie an jene Seele denken, die weiterlebt, weil – so Melanchthons Hauptargument – die Seelen „aus einer himmlischen Natur hervorgehen, nicht aus Elementen“⁵⁴. Dieses Hauptargument erläutern die drei folgenden Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, deren erster auf Platon zurückgeht und der für Melanchthon von besonderem Interesse ist.

„Das erste (Argument): eine Natur, die nicht aus Elementen hervorgegangen ist, wird nicht zerstört. Die Seele ist nicht aus Elementen hervorgegangen; also wird sie aufgrund des Untergangs des Körpers nicht ausgelöscht.“⁵⁵ Zurecht bezieht Melanchthon dieses Argument auf Platon, auch wenn der Begründungszusammenhang modifiziert wird⁵⁶. Platon hatte seine Argumentation für ein Weiterleben der Seele nach dem Tod gerade ohne Annahme der Existenz Gottes aus der Überlegung entwickelt, daß das menschliche Wesen aus zwei unterschiedlichen Substanzen zusammengesetzt ist: aus dem materiellen Körper, der zum Bereich des Sichtbaren zählt, und der immateriellen Seele, die zum Bereich des Unsichtbaren gehört und insofern unwandelbar ist. Eine Präexistenz der Seele ergab sich für Platon aus seiner Theorie des Lernens, die im wesentlichen Wiedererinnern vorgeburtlichen Wissens heißt. Eine Seele, die vor der Verbindung mit dem Körper existieren kann, muß dazu auch nach der Auflösung dieser Verbindung mit dem Körper in der Lage sein⁵⁷.

⁵² Ebd. 368: „... animam hominis esse spiritum separabilem ac superstitem.“

⁵³ Ebd.: „Ac scriptores ethnici expresse aiunt, se eo moveri, ut existiment animas hominum post mortem superstites esse, quia certissimum est multa spectra passim vagari, et saepe audiri ac conspici, saepe etiam colloqui cum hominibus.“

⁵⁴ Ebd.: „Philosophi nihil dixerunt de restitutione corporum, quam vox divina planissime patefecit. Sed sie qui existimant, post mortem alima vitam secuturam esse, cogitant, tantum animas superstites esse, quod ut consentaneum videatur, aiunt eas oriri a caelesti natura, non ex elementis.“

⁵⁵ Ebd.: „Recitantur autem haec tria argumenta a Platone, Xenophonte et Cicerone. Primum: Natura non orta ab elementis non corrumpitur. Anima non est orta ab elementis. Non igitur extinguitur propter corporis interitum.“ Ähnl. auch in: *Erotemata dialectices* 1547 (CR XIII, 608), in der dieser Syllogismus als Beweis für die Unsterblichkeit als Beispiel für ein syllogistisches Beweisverfahren überhaupt entwickelt wird; und zusammenfassend in den *Postilla Melanchthonia* 1551 (CR XXIV, 699f.).

⁵⁶ Phaidon 87 a.

⁵⁷ Zu den platonischen Dialogen über die Unsterblichkeit der Seele vgl. auch *N. Hoerster* (Hrsg.), *Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985, 227–239;

Melanchthon begründet diesen platonischen Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aufgrund seiner Theorie von den der Seele des Menschen eingestifteten „natürlichen Kenntnissen“ (*notitiae naturales*). „Es ist unmöglich, daß in einer elementaren Natur sowohl universelle, als auch ‚Kenntnisse‘ über nichtkörperliche Sachen, über Gott, über die Zahlen, den ‚ordo‘ und über die Unterscheidung zwischen Gut und Böse hervorgehen.“⁵⁸ Diese „notitiae“ seien der Seele des Menschen eingestiftet und insofern ein „untrügliches Zeugnis dafür, daß die Seelen nicht aus Zufall entstanden sind, sondern in großer Kunst von einem ewigen, baumeisterlichen Geist geschaffen wurden. Also leuchtet auch eine Kenntnis des Schöpfers in uns“⁵⁹. Zu solchen „natürlichen Kenntnissen“ in der menschlichen Seele zählt also nicht zuletzt auch die Gotteskenntnis.

Melanchthons Theorie der der Seele des Menschen eingestifteten „natürlichen Kenntnisse“ gehört zweifellos zu seiner originellsten philosophischen Leistung. Worin besteht aber die philosophische Bedeutung dieser „natürlichen Kenntnisse“ und ihre Nähe zur platonischen Tradition? „Natürliche Kenntnisse“ besitzen für Melanchthon die Bedeutung fundamentalphilosophischer Prinzipien, und zwar in mehrfacher Hinsicht, wie hier nur grob skizziert werden kann. *Erstens* sind „natürliche Kenntnisse“ *geistphilosophische Elemente*, die Gott in der Schöpfung der menschlichen Seele, genau genommen: dem höchsten Seelenteil, den Melanchthon mit dem Geist (*mens*) identifiziert, als Strahlen der göttlichen Weisheit eingestiftet hat⁶⁰. Als Strahlen der göttlichen Weisheit bean-

zu den platonischen Unsterblichkeitsbeweisen insgesamt *F. Ricken*, Philosophie der Antike, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1988, 91–93.

⁵⁸ StA III, 369: „Impossibile est in natura elementari oriri notitias et quidem universales, et de rebus non corporeis, de Deo, de numeris, de ordine, de discrimine honestorum et turpium.“

⁵⁹ Ebd.: „Has autem notitias tenent animae hominum etiam non accepta doctrina. Ergo necesse est eas non ab elementari, sed ab alia praestantiore et perpetua natura oriri ... tamen hoc manifestum est, illas insitas notitias non fallax testimonium esse, quod animae non casu ortae, sed magna arte ab aeterna mente architectatrice conditae sint. Ideo et notitia conditoris lucet in nobis.“

⁶⁰ Besonders deutlich auf die Frage in Melanchthons Anthropologie (StA III, 333) „Estne verum dictum, notitias aliquas nobiscum nascens? ... esse aliquas notitias in mente humana, quae nobiscum natae sunt, ut numeros, ordinis et proportionum agnitionem, intellectum consequentiae in syllogismo. Item principia geometrica, physica et moralia.“ Melanchthons Theorie dieser geistphilosophischen Elemente spielt für sein Philosophieren eine herausragende Rolle und begegnet daher in vielfältigen Schriften. Vgl. etwa CR XI, 933: „... et ei gratias agere, quod radios suae sapientiae in nos spargit.“ Ebd. 937: „... tamen hae potentiae, cognoscens et libere eligens, et notitiae, quae sunt immotum et aeternum septum, quo honesta et turpia divelluntur, maxime ostendunt, homines non exitisse casu, nec a bruta materia oriri.“ CR V, 538: „Hic pulcherrimus ordo corporum, leges certae motuum coelestium specierum conservatio, ipsa mens hominis, et in mente notitiae certissimae numerorum et ordinis, et discrimen honestorum et turpium, multae tutarum rerum significationes, quae omnia convincunt animos nostros, hunc mundum non exitisse casu, sed esse quaedam aeternam mentem architectatricem.“ Ähnl. auch in: CR VI, 736; 950; CR XIII, 20f.; 65f.; 95; 307f.; CR XI, 918f.; 908; CR X, 976f.; CR VII, 345, u. ö.

sprechen sie eine, auch durch die Erbsünde nicht verlierbare, bleibende Präsentation der göttlichen Weisheit im Geist des Menschen. Oder anders: „natürliche Kenntnisse“ im menschlichen Geist sind Elemente des Unendlichen, durch die er am göttlichen Geist selbst partizipiert. Diese Theorie der „natürlichen Kenntnisse“, die zunächst als geistphilosophische Elemente begriffen werden müssen, sofern sie – entsprechend des Urbild-Abbild-Verhältnisses – als Elemente des göttlichen Geistes im menschlichen präsent sind, impliziert in ihrem Kern die philosophische Auffassung von einer Wesensverwandtschaft zwischen göttlichem und menschlichem Geist. Denn mit dieser Wesensverwandtschaft verbindet sich die metaphysische Annahme einer Unendlichkeitsidee als bleibende Partizipation des menschlichen Geistes am göttlichen, die in den geistphilosophischen Elementen der „notitiae naturales“ konkret realisiert wird. Von hier aus wird dann aber auch deutlich, daß Melanchthon „natürliche Kenntnisse“ als Exemplarismus versteht, der auf Platons Metexis-Theorie verweist.

Der platonische Exemplarismus leistet auf der anderen Seite genau jene Begründungsaufgabe der Philosophie, die sich nach dem Verlust der wesensmetaphysischen Perspektive stellt. Diese philosophische Begründungsfunktion verdeutlicht der zweite Aspekt der „natürlichen Kenntnisse“: „notitiae naturales“ sind *zweitens das gnoseologische Erkenntnismedium*, das jegliche Erkenntnis voraussetzt und begleitet. „Wie es nämlich ein Licht in den Augen gibt, durch welches das Sehen geschieht, so gibt es auch im Geist der Menschen ein gewisses Licht, durch welches wir zählen, die Prinzipien der Wissenschaften erkennen und zwischen Gut und Böse unterscheiden.“⁶¹ Melanchthon interpretiert auch diese gnoseologische Erkenntnisfunktion des Lichtmotivs im Kontext seines platonischen Exemplarismus: es ist zunächst Gottes Licht, „das Gott von seiner Erkenntnis, als seinen Glanz in die ersten Menschen eingegossen hat . . .“⁶² Aufgrund des göttlichen Ursprungs „leuchtet diese Erkenntnis natürlich in allen Menschen . . .“⁶³. Auch wenn durch die Erbsünde dieses Licht verdunkelt sei⁶⁴, blieben Strahlen oder Funken dieses Lichtes (radii, scintillae lucis) im menschlichen Geist⁶⁵. Diese Funken oder Strahlen des göttlichen Lichtes identifiziert Melanchthon nun ausdrücklich mit den „notitiae naturales“: „Gott wollte nämlich, daß ein gewisses Licht im

⁶¹ StA III, 333: „Ut igitur lumen est in oculis, quo fit visio: ita in mentibus lux quaedam est, qua numeramus, agnoscimus principia artium, discernimus honesta et turpia.“

⁶² CR VII, 614.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ CR V, 822f.: „Sie hominum natura mansisset integra, fulsisset in nobis lux divina, gubernatrix omnium motuum, et stellae in materia non contaminata alias actiones habuissent. At nunc in his sordibus infeliciores sunt actiones et extincta est illa lux, quae rexisset omnes humanos motus.“

⁶⁵ Bes. deutlich in Melanchthons Briefen (CR VII, 525; 582; 951; 1017) und in den staatsphilosophischen Schriften (CR XI, 1017; 908; 922).

Geist des Menschen zurückbleibt, die ‚Kenntnisse‘ der Zahlen, Figuren, Naturgesetze und viele naturphilosophische (Kenntnisse).“⁶⁶ Als gnoselogisches Erkenntnismedium besitzen sie schließlich eine entscheidende wissenschaftsbegründende Bedeutung: alle Wissenschaften nehmen ihre Ursprünge bei diesem „natürlichen Licht“ (*lumen naturale*)⁶⁷.

Melanchthons Theorie der „*notitiae naturales*“ in ihrer Verbindung mit dem „*lumen naturale*“ führt jedoch auch zu einer folgenschweren Verschiebung der Begründung von Philosophie und Wissenschaft: Allgemeine Erkenntnisprinzipien als Voraussetzung jeder Erkenntnis verändern einerseits prinzipiell die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Erkenntnis (*erkenntnispsychologisch-noetischer Aspekt*). Melanchthon hat bezeichnenderweise im Blick auf die klassische Kontroverse zwischen Platon und Aristoteles, ob erfahrungsunabhängige Bewußtseinsinhalte oder Ideen Voraussetzung menschlicher Erkenntnis seien, sowohl die platonische, transzendente Ideenmetaphysik abgelehnt, als auch den erfahrungsbezogenen Erkenntnisrealismus der aristotelischen Tradition faktisch preisgegeben. Ursprung der menschlichen Erkenntnis sind die „allgemeinen Kenntnisse“ als Inhalte des menschlichen Geistes, die gerade nicht aus den Sinnen hervorgingen⁶⁸. Mit dieser erkenntnispsychologischen Position, die Ergebnis der Geistphilosophie ist, eröffnete Melanchthon eine Wirkungsgeschichte, die im Grunde bereits auf die philosophische Diskussion des 17. Jahrhunderts verweist. Die Tendenz, Philosophie aufgrund einer Erkenntnis eingestifteter Prinzipien zu begründen, bereitete genau jene Auseinandersetzung vor, die im folgenden Jahrhundert ihren Höhepunkt fand in der Debatte zwischen R. Descartes und J. Locke über die Existenz erfahrungsunabhängiger Bewußtseinsinhalte als Grundlage einer neuen Philosophie und Wissenschaftstheorie⁶⁹.

Von begründungstheoretischer und wissenschaftsgeschichtlicher Relevanz wurde Melanchthons Konzeption der Erkenntnisprinzipien andererseits auch in *erkenntnistheoretischer Hinsicht* als Konstitutionsprinzi-

⁶⁶ CR V, 823: „Vult enim deus aliquam in hominum mentibus lucem esse reliquam, notitias numerorum, figurarum, legum naturae, physicas multas.“

⁶⁷ Vgl. dazu dann Melanchthons Dialektik von 1547 (CR XIII, 514): „Deinde in ratiocinanda componit cohaerentia, et distrahit diversa. Haec a naturali luce initium sumunt, ...“ Als geistphilosophisches Element ist das „*lumen naturale*“ dann auch erkenntnistheoretisch relevant. Vgl. dazu die bezeichnende Position auf die Frage, was eine sichere Kenntnis ist? „*Notitia principiorum est, agnoscere principia luce mentis nobiscum nata, ...*“ (ebd.; ähnl. auch in CR XIII, 647–651).

⁶⁸ StA III, 333 f.: „Vetus contentio est inter Aristotelicos et Platonicos, an sint aliquae in mentibus notitiae nobiscum natae? ... Nec turbemur vulgari dicto: Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu. Id enim nisi dextre intelligeretur, valde absurdum esset. Nam universales notitiae et diiudicatio non prius fuerunt in sensu.“

⁶⁹ R. Descartes, *Principia philosophiae* I, 49. Vgl. dazu auch: W. Rödel, *Geschichte der Philosophie VII. Die Philosophie der Neuzeit 1*, München 1978, bes. 12 f.; und die Studie von J. Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung, Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin – New York 1970, bes. 397–400.

pien seiner Wissenschaftstheorie. Allgemeine Erkenntnisprinzipien stellen die Basis für eine einheitliche, allen Wissenschaften vor ihrer Ausdifferenzierung vorausliegenden Methodologie dar. Entsprechend dem Ideal der geometrisch-axiomatischen Methode besteht diese einheitliche Methodologie in ihren beiden Beweisverfahren, der Synthesis, dem beweisenden Verfahren von den Prinzipien zu den Konklusionen, und der Analysis als Rückführung von den Konklusionen zu den Prinzipien⁷⁰. Solche allgemeinen Erkenntnisprinzipien oder Sätze als Ausgangs- oder Zielpunkt der beiden geometrischen Beweisverfahren kennt Melanchthon für alle Wissenschaften: Prinzipien oder evidente Sätze konstituieren wie die Geometrie (Das Ganze ist größer als jedes seiner Teile⁷¹) die Naturphilosophie (Die Ursache ist nicht später als ihre Wirkung; Jedes Beliebige existiert oder existiert nicht⁷²) und nicht zuletzt die Gotteserkenntnis⁷³. Prinzipien als erste und evidente Sätze, die Melanchthon bekanntlich in spekulative und praktische Prinzipien einteilt, beanspruchen eine Begründungsfreiheit, die allen Wissenschaften zugrundeliegt. Auch in diesen aus der Geistphilosophie resultierenden methodologischen Ansätzen zeigt sich ein verändertes erkenntnistheoretisches Bewußtsein, das – sofern als Basis nun ausdrücklich geometrisch-mathematische Methodenmodelle rezipiert werden – bereits die Diskussion des 17. Jahrhunderts über die axiomatisch-geometrische Methode als Ideal neuzeitlicher Wissenschaft vorbereitete.

Erst von diesen vier Aspekten der fundamentalen, geistphilosophischen „notitiae naturales“, die an dieser Stelle nur grob skizziert werden konnten, wird die philosophische und begründungstheoretische Tragweite des platonischen Exemplarismus für Melanchthons Philosophieren und nicht zuletzt für die Begründung der Unsterblichkeit der individuellen Seele deutlich. Aus solchen dem Geist des Menschen eingestifteten „natürlichen Kenntnissen“ könnten auch die beiden weiteren Argumente für die Unsterblichkeit der Seele gefolgert werden: das auf Cicero zurückgehende Argument einer „Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut

⁷⁰ Vgl. dazu dann Melanchthons Dialektik (CR XIII, 652): „Geometris usitata nomina sunt, et notissima, compositio Synthesis, quae a priori procedit, Econtra resolutio seu Analysis, quae a posteriore ad principia regreditur.“ Zur Diskussion und Rezeption mathematisch-geometrischer Methodenideale im 16. Jahrhundert, die von hier aus die Diskussion im 17. Jahrhundert vorbereitet hatte, vgl. bes. *H.-J. Engfer*, Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung 2/1), Stuttgart 1982; *H. W. Arndt*, Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theoriebildung des 17. und 18. Jahrhunderts (QGT 4), Berlin 1971.

⁷¹ CR XIII, 647.

⁷² Ebd. 151; 647.

⁷³ Als „notitiae de Deo“ im menschlichen Geist nennt Melanchthon gewöhnlich folgende: „Deus est mens aeterna, sapiens, verax, iusta, casta benefica, conditrix mundi, servans rerum ordinem, et puniens scelera.“ Vgl. dazu den Römerbriefkommentar von 1540 (CR XV, 563) und die Naturphilosophie (CR XIII, 199).

und Böse“ und die Überzeugung Xenophons von den schmerzvollen Gewissensqualen bei den Freveltätern⁷⁴.

Das zweite Argument für die Unsterblichkeit entwickelt Melanchthon aus der Überlegung Ciceros, daß es in diesem Leben viele Menschen gebe, die von Tyrannen und Räubern umgebracht würden, die selbst oft ungestraft blieben⁷⁵. Weil es aber sowohl eine Vorsehung gebe, als auch unmöglich der beste Teil des Menschengeschlechtes zum Untergang bestimmt sein könne, muß notwendig ein Gericht folgen, in dem die Guten von den Bösen getrennt würden⁷⁶.

Das dritte Argument für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele geht schließlich auf Xenophons Annahme der Gewissensqualen zurück, die jede Freveltat begleiten. Also gebe es eine Gottheit, welche die Gerechten und die Ungerechten unterscheidet; dies könne niemals aus Zufall geschehen⁷⁷. Darüber hinaus verweist Melanchthon mit diesem Argument auf die „Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse“, die ebenso wie die anderen „natürlichen Kenntnisse“ unmöglich aus Zufall dem Geist des Menschen eingestiftet sein könnten⁷⁸.

Wie für den Gottesbegriff ist auch für die Unsterblichkeit der individuellen Seele der Exemplarismus entscheidender Grund, weshalb Melanchthon Platon ausdrücklich gegenüber allen anderen philosophischen Theorien vorzieht⁷⁹. Mit diesem geistphilosophischen Exemplarismus erledigt sich zugleich die historische Kontroverse zwischen der aristotelisch-averroistischen Geistseele und Intellektlehre und der Überzeugung christlicher Theologie von einer individuellen Unsterblichkeit der menschlichen Seele: die platonische Metexis-Theorie ermöglicht die Identifikation des aristotelischen „nous“ mit jenem Geist, der als Urbild in den geistphilosophischen Prinzipien sein Abbild im menschlichen Geist geschaffen hat. Genau in diesem Sinn versteht Melanchthon die Äußerungen des Stagiriten im 3. Buch „De anima“: Aristoteles hätte wohl wie viele andere, gebildete und ehrenvolle Menschen gemeint, daß mit dem Untergang des Körpers die Seelen der Menschen gerade nicht zerstört

⁷⁴ StA III, 369: „Et non frustra insitum est discrimen honestorum et turpium, et vindex dolor in conscientia sceleris ... Haec certe ex illis naturalibus notitiis vere ratiocinari possumus.“

⁷⁵ Ebd.: „Secundum argumentum est: Videmus in hac vita multos honestos homines iniuste a latronibus et tyrannis interfici, et saepe in hac vita latrones et tyrannos non puniri.“

⁷⁶ Ebd. 369f.: „Cum igitur sit providentia, necesse est, sequi aliam vitam, in qua bene sit bonis, et mali supplicis afficiantur. Impossibile est enim optimam generis humanis partem tantum ad exitum esse conditam ... Necesse est igitur sequi aliud iudicium, in quo discernentur boni a malis.“

⁷⁷ Ebd. 370: „Tertium argumentum Cyri est apud Xenophontem sumptum a magnis cruciatibus conscientiae in sceleratis. Post scelera sequitur ingens dolor, etiam in audacissimis, qui excutere eum conantur. Vincit tamen quaedam is arcana, quae punit scelerator. Est igitur numen, quod discernet iustos et iniustos. Nequaquam enim haec casu fieri possunt.“

⁷⁸ Ebd. 370f.: „Denique impossibile est casu in mentibus hominum esse et manere discrimen honestorum et turpium. Id frustra sanxisset Deus, nisi poenae scelerum sequerentur.“

⁷⁹ So dann ausdrücklich in der „Declamatio de Platone“ 1538 (CR XI, 418–424).

würden, auch wenn sein Denken mit vielen Zweifeln darüber verwirrt sei⁸⁰.

Melanchthons Intellektlehre und Begründung der Unsterblichkeit der individuellen Seele ist ein origineller Versuch seines humanistischen Philosophierens, die historische Kontroverse zwischen einem radikalen Aristotelismus und christlicher Unsterblichkeitsidee, wie sie im Konflikt zwischen Pomponazzi und dem V. Lateranum erneut ausgebrochen ist, geistphilosophisch zu lösen durch Rückgriff auf den platonischen Exemplarismus. Dieser Exemplarismus basiert in seinem Kern auf der Theorie einer Wesensverwandtschaft zwischen göttlichem und menschlichem Geist, näherhin in den geistphilosophischen Elementen der „*notitiae naturales*“ als spezifische Partizipation des menschlichen am göttlichen Geist. Melanchthons Geistphilosophie verweist andererseits auf eine fundamentale Veränderung der philosophischen Begründungsproblematik: philosophische Erkenntnis wird nicht mehr in der Vernünftigkeit der Wirklichkeit und ihrer Entsprechung von Denken und Sein (*adaequatio intellectum cum re*) begründet, sondern durch die Vernünftigkeit der Vernunft selbst aufgrund ihr eingestifteter Erkenntnisprinzipien als Voraussetzung jeder Erkenntnis. Auch die Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Unsterblichkeit der Seele ergibt sich aus der Vernünftigkeit der menschlichen Geistnatur und der ihr eingestifteten „*notitiae naturales*“.

Melanchthons Position ist jedoch weit entfernt von jener des 17. und 18. Jahrhunderts, in der die Autonomie der Vernunft als höchste Erkenntnisinstanz profiliert wurde. Sein Ausgangspunkt ist ein völlig anderer: Melanchthons Philosophieren ist streng theologisch begründet und konzipiert; einerseits schöpfungstheologisch und andererseits durch die Lehre von einer Gottebenbildlichkeit des Menschen, die sich in den „*notitiae naturales*“ manifestiert. Genau genommen müßte man deshalb Melanchthons Philosophie eine theologische nennen. Der Säkularisierungsvorwurf mit dem Verdacht radikaler Vernunftpositionen kann ihm also nicht angelastet werden. D. h. auch, daß von einer Dissoziation von Theologie und Philosophie, von Glauben und Vernunft bei dem humanistischen Gelehrten nicht gesprochen werden darf. Gleichwohl ist unverkennbar, daß mit dem geistphilosophischen Perspektivenwechsel der Philosophie und den damit verbundenen, veränderten wissenschaftstheoretischen Ansätzen entscheidende Weichenstellungen vorgenommen sind. Der Typ dieses humanistischen Philosophierens Melanchthons, der in der Geistphilosophie ihr metaphysisches Rückgrat besitzt, läuft tendenziell auf eine Subjektphilosophie hinaus. In der Aufklärungsphilosophie wurde dann tatsächlich ver-

⁸⁰ StA III, 371: „Aristotelem existimo ut alios plurimos eruditos et modestos homines magis hoc sensisse: animas hominum non prorsus extingui post corporum interitum, etiamsi multae dubitationes ceu venti hanc eius cogitationem turbarunt ... In tertio libro de Anima sic de intellectu agente loquitur, ut existimari possit, maluisse eum hoc sentire, illum praestantiorum igniculum in anima hominis non extingui cum corporis.“

sucht, Gott und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele allein aus den Schlußfolgerungen der menschlichen Vernunft, nicht zuletzt aus der Theorie vom „lumen naturale“ herzuleiten⁸¹.

Melanchthons Unsterblichkeitsidee aus „De anima“ von 1553 beeinflusste nicht nur die Diskussion in Frankreich, etwa bei François Rabelais⁸². Bedeutsam wurde seine Theorie von den „notitiae naturales“ und dem „lumen naturale“ vor allem bei englischen Cambridge-Platonikern. Neben Rudolph Agricola wirkten seine dialektischen Schriften auf die wissenschaftstheoretischen Diskussionen an der Schwelle zum 17. Jahrhundert⁸³. Sowohl R. Sanderson, als auch andere Cambridge-Platoniker wie H. von Cherbury, N. Culverwel und W. Charleton knüpften unmittelbar an diese Theorien Melanchthons an und bestimmten weitgehend die Diskussion im 17. Jahrhundert⁸⁴.

Damit ist jedoch bereits ein Diskussionsstand erreicht, der die ausdrückliche Infragestellung erfahrungsunabhängiger Bewußtseinsinhalte oder Erkenntnisprinzipien als Ausgangspunkt jeder Erkenntnis zur Voraussetzung hat.

⁸¹ Vgl. dazu: K. Feiereis, *Das Dasein Gottes vor unserer Vernunft*: ThJB(L) (1982) 21; G. Stephenson, *Religiöses Weltbild und späte Aufklärung*: ZRGG 4 (1990) 289–298.

⁸² Vgl. dazu die wichtige Monografie von H. Busson, *Le Rationalisme dans la Littérature Française de la Renaissance (1533–1601)*, Paris 1957, bes. 237–242; 250.

⁸³ Die Statuten der Universität in Cambridge empfahlen 1535 ausdrücklich neben Agricola und Aristoteles Melanchthons Dialektik. Seit 1590 dominierten überhaupt seine dialektischen Schriften und übten einen großen Einfluß auf die platonischen Logiklehrer in Cambridge aus (vgl. dazu die wichtigen Hinweise des Herausgebers in: R. Sanderson, *Logicae artis compendium* [ed. by E. J. Ashworth], Bologna 1985, bes. XXVf.).

⁸⁴ Vgl. dazu: G. R. Cragg, *The Cambridge Platonists*, New York 1968, bes. 53–60; C. A. Patrides, *The Cambridge Platonists*, London 1969; N. Jolley, *The Light of the Soul. Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, Oxford 1990; und besonders die Quellenedition von E. T. Campagnac, *The Cambridge Platonists*, Oxford 1901. Nathanael Culverwel, der sich ausführlich mit Bacon, Descartes, Locke und Cherbury auseinandersetzte, griff in seinem „Discourse of the Light of Nature“ auf die Theorie vom „lumen naturale“ als Licht der Vernunft zurück und begründete es wie Melanchthon geistphilosophisch: „The spirit of Man is the Candle of the Lord“, denn die menschliche Vernunft ist nichts anderes als die „scintilla divinae lucis“. Wie bei Herbert von Cherbury sind die „notiones communes“ oder „koïnae ennoiai“ die Erkenntnisprinzipien, die in „principia speculativa und „operativa“ eingeteilt werden, „so that no other innate Light, but only the power and principle of Knowing and reasoning is the Candle of the Lord.“ (vgl. Campagnac, 263–302) Zum Beweis der Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus dem „lumen naturale“ vgl. dann W. Charleton, *The Immortality of the Human Soul, demonstrated by the Light of Nature* (ed. by J. M. Armistead), New York 1985. Gegenüber J. Locke verteidigte übrigens auch Herbert von Cherbury die Theorie von allgemeinen Erkenntnisprinzipien (notiones communes). Von hier aus versuchte er nicht nur eine „natürliche Religion“, sondern insgesamt den Status der Vernunft als höchste Instanz für die Beurteilung der Erkenntnis zu begründen. Vgl. auch: D. A. Pailin, *Herbert von Cherbury*, in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 3/1* (hrsg. von J.-P. Schobinger), Basel 1988, 234–236; W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (hrsg. von H. Heimsoeth), Tübingen 1935, 378.