

Philosophische Bibliothek · BoD

Pietro Pomponazzi

Abhandlung über  
die Unsterblichkeit der Seele

Lateinisch – Deutsch









*Petrus Pomponatius*  
*Mantuanus Philosophus illustris*  
Herzog August Bibliothek  
Wolfenbüttel

PIETRO POMPONAZZI

Abhandlung  
über die Unsterblichkeit  
der Seele

Übersetzt und mit einer Einleitung  
herausgegeben von  
BURKHARD MOJSISCH

Lateinisch–Deutsch

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 434

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0982-5

ISBN eBook: 978-3-7873-2647-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1990. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

Einleitung. Von Burkhard Mojsisch .....	VII
Editorischer Hinweis .....	XXXIV
Abkürzungen .....	XXXVII

### PIETRO POMPONAZZI

#### Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele

Widmung .....	3
Vorwort .....	5

#### Text

I. Der Mensch besitzt eine doppelte Natur und nimmt eine Mittelstellung ein zwischen dem, was sterblich, und dem, was unsterblich ist .....	7
II. Modelle, mit denen die genannte Vielfältigkeit der menschlichen Natur verstanden werden kann .....	9
III. Das Modell, daß die unsterbliche Seele der Zahl nach eine, die sterbliche aber vervielfältigt ist, ein Modell, dem Themistius und Averroes anhängen .....	13
IV. Die Meinung des Averroes wird widerlegt .....	15
V. Das zweite Modell, die Erkenntnisseele unterscheide sich real von der Wahrnehmungsseele, sei jedoch wie die Wahrnehmungsseele und in Entsprechung zu ihr der Zahl nach vervielfältigt .....	41
VI. Die zuvor genannte Meinung wird widerlegt .....	43

VII. Das Modell, das Sterbliche und das Unsterbliche seien im Menschen der Sache nach identisch, es sei jenes Wesen aber schlechthin unsterblich, in gewisser Weise jedoch sterblich .....	45
VIII. Zweifel gegenüber dem zuvor genannten Modell .	53
IX. Das fünfte Modell, daß nämlich dasselbe Wesen der Seele sterblich und unsterblich ist, sterblich jedoch schlechthin, unsterblich in gewisser Weise usw. ...	79
X. Es wird auf Einwände, die in den anderen Meinungen zum Ausdruck gebracht worden sind, erwidern eingegangen .....	117
XI. Drei Bedenken gegenüber den Ausführungen .....	135
XII. Erwiderung auf diese Bedenken .....	139
XIII. Eine Menge erheblicher Schwierigkeiten angesichts der Ausführungen .....	151
XIV. Erwiderung auf die Einwände .....	165
XV. Abschließendes Kapitel. Letzte Schlußfolgerung zu diesem Gegenstand, an der meiner Ansicht nach ohne jeden Zweifel festgehalten werden muß .....	229
Anmerkungen des Herausgebers .....	241
Literaturverzeichnis .....	255
1. Quellen .....	255
2. Sekundärliteratur .....	260
Personenregister (zum Text der Abhandlung) .....	265
Sachregister (zum Text der Abhandlung) .....	267



## EINLEITUNG

Pietro Pomponazzi (Petrus Pomponatius) wurde am 16. September 1462 in Mantua geboren. Einen großen Teil seines Lebens verbrachte er jedoch in Padua und Bologna. Von 1484 bis 1487 studierte er in Padua, vornehmlich bei Francesco da Neritone, der ihn mit der Metaphysik des Thomas von Aquin vertraut machte, bei Pietro Trapolino, der ihm die Naturphilosophie nahebrachte, und bei Pietro Rocobonella, von dem er in die Medizin eingeführt wurde.

1487 promovierte Pomponazzi in den artes und lehrte bereits im folgenden Jahr Naturphilosophie, 1489 nachweislich mit großem Erfolg. 1495 promovierte er in Medizin und bekleidete ein Ordinariat für Philosophie; sein ›Konkurrent‹ war Agostino Nifo, der mit Pomponazzi um die Gunst der Studenten wetteiferte, um so weiterhin im Besitz seines Amtes zu bleiben, was freilich auch Pomponazzis Anliegen war. Seine erste Lehrperiode währte demnach acht Jahre.

1496 verließ er Padua und ging am Hof von Ferrara privaten Studien nach. Er blieb bis 1499 in Ferrara — mit einer Unterbrechung: 1497 heiratete er in Padua Cornelia Dondi.

In Padua hatte in der Zwischenzeit Agostino Nifo Pomponazzis Platz eingenommen. Als Nicoletto Vernia aber 1499 verstarb, kehrte Pomponazzi nach Padua zurück und blieb dort bis zur Schließung der Universität im Jahre 1509. Während dieser zweiten Lehrperiode in Padua hatte er berühmte Kollegen (›Konkurrenten‹): Alessandro Achillini, Agostino Nifo, Antonio Francanziano und Tiberio Bacilieri.

Pomponazzi ging dann für 1 Jahr nach Ferrara (1509–1510); auch hier mußte die Universität wegen der Kriegswirren ihre Pforten schließen. Er kehrte nach Padua zurück, aber auch nur für 1 Jahr, und ging dann nach Bologna, wo er sich von 1511 bis zu seinem Tod am 18. Mai 1525 aufhielt.

Einige markante Daten sind noch nachzutragen. 1518 war Pomponazzis universitäre Position gefestigt: Aufgrund seiner effektiven Lehre konnte er auch ohne einen mit ihm konkurrierenden Kollegen Vorlesungen halten und darüber hinaus frei die Stoffe für seine Vorlesungen auswählen. 1516 löste er mit seiner *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele* (*Tractatus de immortalitate animae*) den sog. Immortalitätsstreit aus; diese Schrift wurde öffentlich in Venedig verbrannt; er wurde auch gezwungen, Rechtfertigungsschriften zu verfassen, so daß 1518 seine *Apologia* (Replik auf Gaspare Contarini) und 1519 sein *Defensorium* (Replik auf Agostino Nifo) erschienen; aufgrund dieses Streits ließ er zwei seiner wichtigsten Werke gar nicht erst förmlich publizieren, sie erschienen posthum, nämlich die Schriften *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus* (Basel 1556) und *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri V* (Basel 1567). Erhalten sind sonst Schriften zu kleineren naturphilosophischen Problemen, besonders aber Auslegungen (Expositionen und Quaestionen) zu Aristoteles' Schrift *Über die Seele* (gelegentlich auch Nachschriften derartiger Quaestionen) wie Kommentare zur Kosmologie und Meteorologie.— Privat widerfuhren Pomponazzi mehrere Schicksalsschläge: Seine erste Frau, Cornelia Dondi, verstarb nach zehn Jahren Ehe (1507); von ihr besaß er zwei Töchter, Lucia und Hippolyte. Er heiratete ein zweites Mal (bereits 1507), und zwar Lodovica Montagnana — ein ebenfalls kurzes Glück, da sie schon gegen 1511 verstarb. Seine dritte Frau, Adriana della Scrofa, überlebte ihrerseits Pomponazzi.— Bei seinen Studenten war Pomponazzi beliebt; besonders Gaspare Contarini und Ercole Gonzaga schätzten ihren Lehrer, wengleich sich Contarini in die Immortalitätskontroverse einschaltete. Gonzaga stand stets zu ihm und ließ für ihn nach seinem Tod in Mantua sogar ein Monument errichten, das 1804 allerdings zerstört wurde.<sup>1</sup>

Noch heute gibt es ein Monument in Mantua: Es ist das Ver-

<sup>1</sup> Dieser kurzgefaßten Vita Pomponazzis liegt zugrunde: M. L. Pine, Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance, Padova 1986, S. 39–53.

gils. In einem berühmten Grabepigramm wird Vergil als Sohn seiner Vaterstadt verherrlicht:

*Mantua me genuit, Calabri rapuere, tenet nunc  
Parthenope, cecini pascua, rura, duces.*

Während den Dichter aus Mantua dieses elegische Distichon preist, indem es zugleich sein Lebenswerk umreißt, möge es genügen, dem Philosophen aus Mantua, der in seiner von ihm stets mit Wärme erwähnten Vaterstadt auch begraben liegt, wenigstens einen Hexameter zu widmen:

*Mantua me genuit, me Mantua nunc sepelivit.*

Es gab zwei Probleme, die sowohl im Mittelalter als auch in der Renaissance besonders kontrovers diskutiert wurden: die Unsterblichkeit der Seele und die Ewigkeit der Welt. Pomponazzi<sup>2</sup> erklärt, der natürlichen Vernunft sei es nicht möglich, gerade im Blick auf das Problem der Unsterblichkeit der Seele Gewißheit zu erlangen; dieses Problem sei ein unentscheidbares Problem (*neutrum problema*)<sup>3</sup> für die natürliche Vernunft; für die Theologie sei es zwar lösbar, denn ihrer Lehrmeinung nach sei die Seele unsterblich — wie das V. Laterankonzil von 1513 dekretiert hatte —, für die Philosophie hingegen sei der Streit der Philosophen untereinander deutliches Zeichen dafür, daß von ihr keine Lösung zu erwarten sei.<sup>4</sup>

Pomponazzi äußert sich freilich auch anders: »Vos scitis quod ego composui librum in quo teneo, secundum Aristotelem, animam esse mortalem, licet credam opinionem illam esse falsam, quoniam est contra fidem nostram.«<sup>5</sup> (Ihr wißt, daß ich eine Schrift verfaßt habe, in der ich im Anschluß an Aristoteles behaupte, die Seele sei sterblich, wenngleich ich der Ansicht bin, jene Meinung sei falsch, da sie unserem Glauben wider-

<sup>2</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung XV, S. 229.

<sup>3</sup> Stoische Terminologie: ἀδιάφορον.

<sup>4</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung XV, S. 233 f.

<sup>5</sup> P. Pomponatius, In II De gener. et corr., lect. 53; zitiert in: B. Nardi, Studi su Pietro Pomponazzi, Firenze 1965, S. 252 (vgl. auch: S. 253, Anm. 4).

streitet.) Die Schrift, auf die Pomponazzi hier, in seinem Degeneratione-Kommentar von 1522, verweist, ist seine *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*. Die Notiz aber verdeutlicht, worauf es ihm in dieser Schrift ankam: Nachweis, daß die Seele sterblich sei. Vergessen — so scheint es — ist das XV. Kapitel dieser Schrift, wo der Widerstreit zwischen Theologie und Philosophie nicht deutlicher hätte abgehandelt werden können; es ist jedoch nicht vergessen, es erhält im Rückblick vielmehr den Charakter einer Appendix, eines redundanten Anhangs, denn der Grundtenor der Schrift über vierzehn Kapitel hinweg war in der Tat der Nachweis der Sterblichkeit der Seele. Mag Pomponazzi auch jetzt betonen, angesichts des Glaubens sei die Meinung des Aristoteles falsch — in seiner *Abhandlung* jedenfalls war es seine erklärte Intention, entgegen der Ansicht des Thomas von Aquin, daß die Seele unsterblich sei, seine eigene Theorie entwickeln zu wollen, und dies — so der Wunsch einiger Freunde — »unter Ausschluß von Offenbarung und Wundern, vielmehr bei reinem Verharren innerhalb der natürlichen Grenzen«<sup>6</sup> (»intra limites naturales«<sup>7</sup>), also innerhalb der Grenzen der natürlichen Vernunft, darüber hinaus im Rekurs auf »die Meinung des Aristoteles«<sup>8</sup> — ein methodologisch klares Programm, wie die Rückschau bestätigt.

»Unter Ausschluß von Offenbarung und Wundern« — so heißt es unmißverständlich. Pomponazzi konzipierte und publizierte gleichwohl das XV. Kapitel seiner *Abhandlung* und genügte so den Theologen: Die Unsterblichkeit der Seele ist dem Glauben gemäß gewiß, der natürlichen Vernunft nach ein unentscheidbares Problem. In der Rückschau aber wird angezeigt, die *ganze* Schrift handle von der Sterblichkeit der Seele, wenngleich diese Ansicht (des Aristoteles) dem Glauben gemäß zurückzuweisen sei.

<sup>6</sup> P. Pomponazzi, *Abhandlung*, Vorw., S. 5.

<sup>7</sup> P. Pomponatius, *Tractatus*, prooem., S. 4. — Das bereits in der *Editio princeps* fehlerhafte »infra« ist durch »intra« zu ersetzen; denn Pomponazzis Intention ist es, *innerhalb* — nicht: unterhalb — der natürlichen Grenzen zu argumentieren.

<sup>8</sup> P. Pomponazzi, *Abhandlung*, Vorw., S. 5.

Kurz vor dem XV. Kapitel seiner *Abhandlung* findet sich folgende bedeutsame Sentenz: »Auch ist wohl anzunehmen, daß viele Männer der Meinung gewesen sind, die Seele sei sterblich, auch wenn sie geschrieben haben, sie sei unsterblich, daß sie das aber getan haben, weil diejenigen Menschen, die nur wenig oder gar nichts an Intellekt besitzen, eine Neigung zum Bösen haben und sich deshalb, weil sie die Güter des Geistes nicht kennen und nicht lieben, nur auf Körperliches verlegen«. <sup>9</sup> Im XV. Kapitel — und allein in diesem Kapitel — *schrieb* Pomponazzi, man müsse annehmen, die Seele sei unzweifelhaft unsterblich, doch war er auch der *Meinung*?

Es gibt noch deutlichere Anhaltspunkte dafür, daß die christliche Religion in seinem Denken keinen Platz hatte: 1. In den ersten vierzehn Kapiteln seiner *Abhandlung* verwendet er neben dem Terminus ›Gott‹ bedenkenlos den Terminus ›Götter‹ — was keinem christlichen Theologen in den Sinn gekommen wäre, es sei denn, er handelte von den Göttern der heidnischen Religionen; das ist hier aber nicht der Punkt. 2. Man hat gegen seine Theorie eingewandt: »Fast die ganze Welt werde getäuscht, da alle Gesetzesreligionen annähmen, die Seele sei unsterblich.« Dazu Pomponazzi: »... vorausgesetzt, es gibt nur drei Gesetzesreligionen, nämlich die Christi, die Moses' und die Mohammeds, so sind demnach« (daß heißt: gemäß Pomponazzis Theorie der Sterblichkeit der Seele) »alle falsch, und somit unterliegt die ganze Welt einem Irrtum, oder zumindest zwei von ihnen« (die jüdische und die islamische), »und somit unterliegt der größte Teil von ihr einem Irrtum«. <sup>10</sup> Selbst dann also, wenn die christliche Religion wahr wäre — was Pomponazzi allerdings offenläßt —, nähme sich ihre Wahrheit nur bescheiden aus angesichts des Irrtums, in dem sich der Großteil der Menschheit befindet. Der Großteil der Menschheit ist demnach aber der nach Pomponazzi irrigen Ansicht, die Seele sei unsterblich. Sollte die christliche Religion nun ebenfalls dieser Ansicht sein — was in der Tat der Fall ist —, dann unterliegt auch sie einem Irrtum — so

<sup>9</sup> P. Pomponazzi, *Abhandlung XIV*, S. 221–223.

<sup>10</sup> P. Pomponazzi, *Abhandlung XIV*, S. 197.

ist jedenfalls zu schließen. Enthält man sich dieses von Pomponazzi selbst nicht explizit gezogenen Schlusses — der sich freilich nahelegt —, so muß man jedenfalls zur Kenntnis nehmen: Für Pomponazzi spielt die christliche Religion im Rahmen aller Gesetzesreligionen nur eine unerhebliche Rolle. So aber hätte sich auch keiner ihrer Anhänger geäußert.

Das XV. Kapitel ist somit von ihm zwar geschrieben, aber nicht ernsthaft im Sinne seines Programms vertreten worden; denn wenn jemand XIV Kapitel eines Buches schreibt, um im XV. Kapitel desselben Buches seine Ansicht nicht etwa nur zu relativieren, sondern zu revidieren, können ihn nur seiner Theorie gegenüber äußerliche Gründe dazu bewogen haben: Um nicht Kopf und Kragen zu riskieren, mußte er sich devot zurückziehen. Pomponazzi schwenkte ein, pries Augustin, die Kirchenväter überhaupt und besonders die Offenbarung. Dennoch charakterisierte er in der Rückschau seine *Abhandlung* ohne Einschränkung als Traktat über die Sterblichkeit der Seele. Indem er eine Konfrontation mit der Kirche zu vermeiden suchte — besaß er doch gewichtige Freunde am Apostolischen Stuhl<sup>11</sup> —, *schrieb* er auch noch diese Appendix — *schrieb*, war gleichwohl anderer *Meinung*.

Pomponazzi war beides: Professor für Philosophie und Kenner der christlichen Tradition. Als letzterer skizzierte er im XV. Kapitel seiner *Abhandlung* die Ansicht der christlichen Kirche und bekannte sich sogar zu ihr. Als ersterer wollte er, nimmt man es einmal ganz genau, unter anderem nicht etwa die Ansicht des Aristoteles wiedergeben, sondern darlegen, welches denn *seine* Ansicht von der Ansicht des Aristoteles sei<sup>12</sup> — ein rhetorisch gefärbtes Proöm und ein merkwürdig stilisierter Ausklang seiner *Abhandlung*, aber ein Schema, das er auch in der 1520 konzipierten und 1556 in Basel posthum erschienenen Schrift *De naturalium effectuum causis sive de incantationi-*

<sup>11</sup> Vgl. B. Mojsisch, Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 29 (1982) 353, Anm. 64.

<sup>12</sup> Vgl. P. Pomponazzi, *Abhandlung*, Vorw., S. 5.

*bus*<sup>13</sup> beibehielt. Der Leser fragt sich — zumindest im Blick auf seine *Abhandlung* —, was denn nun wirklich die Intention des Autors Pomponazzi gewesen sein mag, der da schrieb und hoffte, seine Rezipienten mögen das Geschriebene nicht nur lesen, sondern auch begreifen. Dem Begreifen bereiteten (und bereiten) aber weder die ohnehin stereotype Einstimmung in die Thematik (Vorwort) noch der theologische Abgesang (XV. Kapitel) Mühen — das alles war seit langem geliebte (oder weniger geliebte) Gewohnheit —, sondern die subtile Argumentation, mit der die originäre naturphilosophische Theorie des Aristoteles, daß die Seele — auch und gerade der Intellekt — sterblich sei,<sup>14</sup> neu zur Geltung gebracht werden sollte. Pomponazzi wollte die Ansicht des Aristoteles anhand prägnanter Originaltexte herausstellen und zugleich der natürlichen Vernunft ihr Recht verschaffen — das war jedenfalls die Intention des Philosophen und Aristotelikers Pomponazzi.

Die Theorie von der Unsterblichkeit der Seele hielt Pomponazzi für eine Erfindung antiker Politiker (Philosophen) oder christlicher Theologen, um durch Drohungen die kleinen Gemüter, die Nicht-Intellektuellen oder die verrohten Gestalten unter den Menschen einzuschüchtern. Denn ›Unsterblichkeit‹ bedeutete nicht etwa ausschließlich Genuß ewiger Seligkeit, sondern konnte auch bedeuten: ewige Höllenstrafen, ewige Marter und Tortur, ewiges Leid. Der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele implizierte so im Extremfall ewige Belohnung oder ewige Strafe, galt somit als moralisches Regulativ — für Pomponazzi freilich ein abstraktes Regulativ jenseits der Grenzen der natürlichen Vernunft, das darüber hinaus zur Ansicht des Aristoteles im Widerspruch stand.

<sup>13</sup> Vgl. P. Pomponatius, *De incant.*, Ep.; Basileae 1556, S. 5f.; peroratio; Basileae 1556, S. 347–349.

<sup>14</sup> So heißt es entsprechend: P. Pomponatius, *De incant.* 13; Basileae 1556, S. 332: »Ex qua conclusione infertur apud Aristotelis principia non posse sustineri animam esse immortalem et multiplicatam ...« Mit anderen Worten: Gemäß den Prinzipien des Aristoteles besitzt jeder Mensch für sich eine ihm zugehörige Seele, die nicht unsterblich ist.

Pomponazzis *Abhandlung* hat über vierzehn Kapitel hinweg jedenfalls nur ein Ziel: Nachweis der Sterblichkeit der Seele, vernünftig begründet und belegt durch Texte des Aristoteles (unter ethischer Perspektive: des Aristoteles und der Stoiker, einiger Dichter — besonders Homers — und Mediziner — besonders des Hippokrates und Galens).

Zu seinem Beweisziel führte ihn die philosophiehistorische Auseinandersetzung mit gewichtigen Seelentheorien, so der des Averroes (Themistius), Platons (Ficinos) und des Thomas von Aquin, darüber hinaus aber eine eigenständige systematische Analyse der Möglichkeiten der theoretischen, praktischen und mechanischen Vernunft — dies freilich nicht ohne ständigen Rekurs auf antike und spätantike Denkmodelle, wobei neben Aristoteles und seinen Kommentatoren wie neben den Stoikern auch Platon Berücksichtigung fand, freilich nur dann, wenn er in dubitativen oder gar affirmativen Sentenzen mit dem Anti-Unsterblichkeitstheoretiker der Seele Aristoteles — so jedenfalls Pomponazzi — konkordierte. Dieses freimütige Zitieren Platons zeigt an, daß Pomponazzi prinzipiell nichts gegen Platon hatte — wie er prinzipiell auch nichts gegen die Theologie seiner Zeit hatte, da sie selbst mit einem nahezu unlösbaren Problem zu ringen hatte: Aristoteles' Seelendefinition sollte gelten, Platons Immortalitätstheoreme aber auch. Ficino freilich setzte auf Platon — mehr als auf Aristoteles —, Pomponazzi hingegen auf Aristoteles — mehr als auf Platon. Damit opponierte er eher gegen den Platoniker Ficino und seine florentinischen Freunde als gegen Platon selbst und die für ihn ohnehin im Gesamt der Gesetzesreligionen unbedeutende christliche Religion.

Der Synkretismus der neuplatonischen Denker (besonders Plotins), dem sich Ficino anschloß, war Pomponazzi zuwider: Platon und Aristoteles waren zwei Philosophen gleichen Ranges — auch für Pomponazzi —, ihre Theorien ließen sich aber insgesamt nicht miteinander in Einklang bringen, mochten sie bisweilen auch Berührungspunkte aufweisen. Also mußte man sich entscheiden. Kriterium für Pomponazzi war die natürliche Vernunft; ihr entsprach seiner Meinung nach Aristoteles mehr als Platon; also entschied er sich für Aristoteles. Ficino entschied



sich für Platon und Aristoteles (es war freilich der Aristoteles des Thomas von Aquin), darüber hinaus für die Platoniker Plotin und besonders Dionysius Pseudo-Areopagita. Gegen diese ganze Denkrichtung wollte Pomponazzi also Aristoteles neu zur Geltung bringen, dies besonders in der Frage nach der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der menschlichen Seele, einer Frage, die für Pomponazzi eine philosophische Lösung verlangte, wengleich die Theologie von sich aus unmißverständlich ihre Beteiligung am philosophischen Gespräch anmeldete — freilich auf ganz unphilosophische Weise. Philosophisch jedenfalls suchte Pomponazzi den Nachweis zu erbringen, daß die Seele des Menschen sterblich sei, dies zunächst unter naturphilosophischer Perspektive — systematisch wie im Blick auf Aristoteles —, auch und besonders aber in Rücksicht auf die praktische Vernunft: Hier und jetzt soll und kann sich der Mensch — jeder Mensch — vor dem Richterstuhl der moralischen Vernunft bewähren — denn das liegt in seiner Macht —, um schließlich der Natur zurückzuerstatten, was er ohne Verdienst von ihr empfangen hat — seine menschliche Existenz.

Der Mensch<sup>15</sup> besitzt für Pomponazzi eine doppelte Natur — wie übrigens auch die Florentiner Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola lehrten — und nimmt eine Mittelstellung ein zwischen dem, was sterblich, und dem, was unsterblich ist. Aufgrund der vegetativen (also der generativen, nutritiven, augmentativen) und sensitiven Seele ist er sterblich, aufgrund der intellektiven und voluntativen Seele aber ist er unsterblich. Freilich ist er weder schlechthin sterblich noch schlechthin unsterblich; er umgreift vielmehr beide Naturen, die stoffliche der vegetativen und sensitiven Seele wie die stofflose der intellektiven und voluntativen Seele, ist somit weder rein ewig noch rein zeitlich.

Die Menschen lassen sich entsprechend klassifizieren: Einige wenige sind zu den Göttern gezählt worden, weil sie sich gleichsam gänzlich dem Verstand überantwortet haben — hier klingt

<sup>15</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung I, S. 7–9.

das Ideal des antiken Weisen an. Andere sind unter Mißachtung ihrer Vernunftfähigkeiten (Pomponazzi schlägt später vor, statt von ›Vernunft‹ — intellectus — solle beim Menschen eher von ›Verstand‹ — ratio — die Rede sein, so daß er schon hier nur scheinbar konfus von ›Verstand‹ oder von ›Vernunft‹ sprechen kann, ohne mögliche Bedeutungsdifferenzen zwischen den beiden Termini anzuzeigen) gleichsam zu Tieren geworden. Wieder andere schließlich waren sich ihrer Mittelstellung bewußt und bedienten sich der Vernunft wie der vegetativen und sensitiven Seele, unter erkenntnistheoretischer wie moralischer Perspektive freilich maßvoll, ohne den Extremen einer gleichsam reinen Vernunft oder einer gänzlich vernunftlosen Animalität zu verfallen.

Besitzt<sup>16</sup> der Mensch nun eine doppelte Natur, muß geprüft werden, in welcher Weise sich diese Naturen bei ihm vorfinden, da von ein und demselben Entgegengesetzte (sterblich und unsterblich) nicht zugleich und in gleicher Hinsicht bejahend ausgesagt werden können. Es bieten sich 8 Modelle an:

A. Die sterbliche Natur und die unsterbliche Natur des Menschen sind real verschieden.

- I. Die sterbliche Natur ist vielfältigt,  
die unsterbliche Natur ist vielfältigt.  
Anders: Jeder Mensch besitzt 1 sterbliche und 1 unsterbliche Natur.  
(Diese Theorie wird mit Platon in Verbindung gebracht und zurückgewiesen — Kap. V–VI.)
- II. Die sterbliche Natur ist vielfältigt,  
die unsterbliche Natur ist eine einzige.  
Anders: In jedem einzelnen Menschen ist 1 sterbliche Natur, in allen Menschen 1 unsterbliche Natur.  
(Diese Theorie wird mit Averroes und Themistius in Verbindung gebracht und zurückgewiesen — Kap. III–IV.)

<sup>16</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung II, S. 9–11.

- III. Die sterbliche Natur ist eine einzige,  
die unsterbliche Natur ist vielfältig.  
Anders: In allen Menschen ist 1 sterbliche Natur, in jedem einzelnen Menschen ist 1 unsterbliche Natur.  
(Diese Theorie wird zwar erwähnt, aber in Kap. III als unvertretbar — da auch nie vertreten — unmittelbar zurückgewiesen.)  
— Die sterbliche Natur ist eine einzige,  
die unsterbliche Natur ist eine einzige.  
Anders: In allen Menschen ist 1 sterbliche Natur, in allen Menschen ist 1 unsterbliche Natur.  
(Diese Theorie wird nicht direkt angesprochen, aber zu Beginn des II. Kapitels implizit — kontradiktorische Widersprüchlichkeit ist zu vermeiden — verworfen.)
- B. Die sterbliche Natur und die unsterbliche Natur des Menschen sind real identisch.  
— Die eine Natur ist schlechthin sterblich und schlechthin unsterblich.  
(Diese Theorie wird zwar erwähnt, aber schon in Kap. II als unvertretbar zurückgewiesen, und zwar ebenfalls wegen ihrer kontradiktorischen Widersprüchlichkeit. Die Modelle, die eine kontradiktorische Widersprüchlichkeit aufweisen, entfallen in der Zählung, so daß Pomponazzi am Ende des II. Kapitels von 6 — möglichen — Modellen sprechen kann.)
- IV. Die eine Natur ist in gewisser Weise sterblich und schlechthin unsterblich.  
(Diese Theorie wird mit Thomas von Aquin in Verbindung gebracht und zurückgewiesen — Kap. VII–VIII.)
- V. Die eine Natur ist schlechthin sterblich und in gewisser Weise unsterblich.  
(Das ist Pomponazzis eigene Theorie — Kap. IX<sup>17</sup>.)
- VI. Die eine Natur ist in gewisser Weise sterblich und in gewisser Weise unsterblich.

<sup>17</sup> Auf diese Zählung nimmt das IX. Kapitel Bezug, wenn in der Überschrift »das fünfte Modell« angesprochen wird.

(Diese Theorie wird zwar erwähnt, aber in Kap. III als unvertretbar zurückgewiesen, da es nichts gibt, auf das sich zwei konträre Gegensätze in gleicher Weise — also ununterschieden — applizieren ließen.)

Das V. Modell (entwickelt im IX. Kapitel) ist also von Pomponazzi selbst vertreten worden; in den Kapiteln X–XIV geht er auf Einwände ein, die seiner Theorie entgegengehalten worden sind, und entfaltet besonders eine Theorie der praktischen Vernunft, die seine Ansicht von der Sterblichkeit der menschlichen Seele fundamental zementiert. Das XV. Kapitel schließlich bringt das dem Vorgehen arabischer Mathematiker vergleichbare Amen: nach einer streng mathematischen (hier: philosophischen) Prinzipien verpflichteten Analyse Preis der Gottheit oder des geistlichen Fürsten dieser Welt.

Es mag nun genügen, die Hauptargumente aufzuzeigen, mit denen Pomponazzi seiner Theorie widerstreitenden Theorien begegnete und ein eigenständiges Konzept entwickelte, um zu erweisen, innerhalb der Grenzen der natürlichen Vernunft und im Blick auf Aristoteles sei die Seele des Menschen sterblich.

Averroes und — Pomponazzi gemäß vor Averroes auch — Themistius behaupteten, die erkennende Seele unterscheide sich real von der vergänglichen Seele, sie sei aber in allen Menschen der Zahl nach eine, die sterbliche hingegen vervielfältigt.<sup>18</sup>

Aristoteles aber hat zu Beginn seiner Schrift *Über die Seele* bemerkt, daß das Erkennen entweder Vorstellung oder nicht ohne Vorstellung sei.<sup>19</sup> Der Originaltext bei Aristoteles formuliert allerdings — wie Pomponazzi weiß — eine Hypothese: Wenn aber auch dieses (das Erkennen) eine Art Vorstellung oder nicht ohne Vorstellung ist, kann auch dieses nicht ohne Körper

<sup>18</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung III, S. 13.

<sup>19</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung IV, S. 17.

sein.<sup>20</sup> Das Erkennen ist — wie Pomponazzi ebenfalls weiß — für Aristoteles nie eine Art Vorstellung oder gar überhaupt Vorstellung; wohl aber ist das Erkennen — freilich unter naturphilosophischer Perspektive — für Aristoteles nicht ohne Vorstellung. Das bezeugt eine Vielzahl von Stellen aus der Schrift *Über die Seele*.<sup>21</sup> Was ist damit gemeint? Die natürliche Wirklichkeit erkennbarer Gegenstände bietet sich der Sinneswahrnehmung dar, die dieses Wahrnehmbare rezipiert und an die Vorstellung weiterleitet, eine Vorstellung, die auch dann präsent ist, wenn der Wahrnehmungsvorgang abgeschlossen ist;<sup>22</sup> das in der Vorstellung Bewahrte ist Gegenstand des Intellekts, der zwar an kein ihm Zugrundeliegendes gebunden ist, wohl aber auf Vorstellungsinhalte als auf seine Gegenstände rekurrieren muß, um überhaupt zu erkennen; die Vernunft ist selbst kein Körperding, erkennt aber nur Körperdinge, die ihr die Wahrnehmungsprozesse vermittelnde — und insofern stoffbezogene — Vorstellung präsentiert; unter naturphilosophischer Perspektive erkennt der Intellekt jedenfalls nichts ohne Vorstellung; selbst das mathematische Erkennen — auf das Pomponazzi aber nicht eingeht — ist Als-ob-Erkennen, ein Erkennen, das so verfährt, als könnte es der Vorstellung entbehren, wenngleich es stets auf die Vorstellung bezogen ist.<sup>23</sup> Diese Theoreme sind in der Tat originär aristotelisch, und Pomponazzi bedient sich ihrer, um die averroistische Position, der Intellekt sei eine ewige Intelligenz, die als solche jenseits jeglicher Vorstellungsgebundenheit angesiedelt sei, als verfehlt zu entlarven.

Nur am Rande sei vermerkt: Beim Logiker Aristoteles ist von Vorstellungsgebundenheit des Erkennens oder der Vernunft keine Rede; das, was sich nicht anders verhalten kann, ist ein notwendiger Gedankeninhalt der mit ihm identischen Vernunft,

<sup>20</sup> Vgl. Aristoteles, De an. I 1, 403a8–10: »εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἄν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι«. — Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung IV, S. 17.

<sup>21</sup> Vgl. Aristoteles, De an. III 7, 431a16–17; III 7, 431b2–5; III 8, 432a12–14.

<sup>22</sup> Vgl. Aristoteles, De an. III 3, 429a4–5; III 8, 432a9–10.

<sup>23</sup> Vgl. Aristoteles, De an. III 7, 431b15–17.

ein gegenüber räumlichen und zeitlichen Bedingtheiten indifferenter Gedankeninhalt.<sup>24</sup> Beim Metaphysiker Aristoteles ist von Vorstellungsgebundenheit des Erkennens oder der Vernunft ebenfalls keine Rede; wenn Vernunft *als* Vernunft erkennt, erkennt sie die Gottheit als den ihr eigentümlichen Gegenstand, freilich ohne auf Vorstellungen zu rekurrieren<sup>25</sup> — denn wie hätte die vorstellungstranszendente Gottheit im Blick auf Vorstellungen erkannt werden können? Der Naturphilosoph Aristoteles vertrat in der Tat unter naturphilosophischer Perspektive eine Vorstellungsgebundenheit des Intellekts, nicht freilich, wenn er den Intellekt *als* Intellekt thematisierte,<sup>26</sup> schon gar nicht der Logiker und Metaphysiker Aristoteles. Für den Philosophen Aristoteles überhaupt war es nicht die Vernunftmethode, die bestimmte, was Vernunft ist und welches ihre Gegenstände sind; es waren die Gegenstände, die aufgrund ihrer Differenziertheit auch unterschiedliche Begriffe von Vernunft evozierten. Die sublunaren Naturgegenstände in den Grenzen von Raum und Zeit können — so jedenfalls Aristoteles — ohne die Sinneswahrnehmung und ohne Vorstellung, die den Bedingungen von Raum und Zeit entsprechen, gar nicht erkannt werden, so daß die erkennende Vernunft notwendig von der Wahrnehmung und der Vorstellung abhängt, wenn sie überhaupt erkennen will, mag die Vernunft, sofern sie eben sie selbst ist und auch Allgemeines erkennen kann, weder Wahrnehmung noch Vorstellung sein; gleichwohl erkennt sie das Allgemeine niemals unabhängig von der Vorstellung, erkennt somit Allgemeines stets nur im Ein-

<sup>24</sup> Vgl. zur Theorie des demonstrativen Wissens bei Aristoteles: B. Mojsisch, Einl. zu: Dietrich von Freiberg, Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt, übers. und mit einer Einl. hrsg. von B. Mojsisch, (PhB 322) Hamburg 1980, S. XXVI f. — Pomponazzi kannte freilich Albert den Großen und die Albertisten seiner Zeit, nicht aber die deutsche Albert-Schule, so Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg, die in Anlehnung an Albert gleichwohl neue Theorien der Vernunft — auch der Unsterblichkeit der Seele — entwickelten, Dietrich freilich progressiver als Ulrich.

<sup>25</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaph.* XII 7 und 9.

<sup>26</sup> Vgl. dazu: B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977, S. 27–34 (zu Aristoteles).

zeln. Ob das Problem der Unsterblichkeit der Seele — und somit der Vernunft — aber allein mit den Mitteln der Naturphilosophie abzuhandeln ist, bleibt fraglich. Für Pomponazzi jedenfalls läßt sich mit den Mitteln der Naturphilosophie zeigen, daß die Seele des Menschen als ganze sterblich ist, und zwar nur mit den Mitteln der Naturphilosophie, da allein sie für sich beanspruchen kann, die Wissenschaft von der Seele zu sein;<sup>27</sup> erbringt so die Naturphilosophie den Nachweis, was die Seele nicht sein kann, nämlich unsterblich, so die Ethik, daß die Seele nicht unsterblich zu sein braucht, ja sogar nicht unsterblich sein darf; dem negativen Resultat der Naturphilosophie steht somit die Theorie der praktischen Vernunft positiv zur Seite, indem sie expliziert, woran sich das Handeln des Menschen hier und jetzt zu orientieren hat, um sinnerfülltes Handeln zu sein, so daß der Mensch nicht das Los einer Bestie zu teilen braucht, zu dem er sich gleichwohl bestimmen kann.

Gegen Averroes argumentiert Pomponazzi<sup>28</sup> nun folgendermaßen: Mag der Intellekt vom Stoff abtrennbar oder unabtrennbar sein — Abtrennbarkeit und Unabtrennbarkeit stehen jedenfalls im Gegensatz zueinander. Für die Unabtrennbarkeit, für die Pomponazzi plädiert, reicht es aber hin, wenn der Intellekt, ohne freilich selbst Vorstellung zu sein, nicht ohne Vorstellung und somit mittelbar körperabhängig ist.<sup>29</sup> Für seine Abtrennbarkeit — und zwar totale Abtrennbarkeit — wären aber zwei Bestimmungen erforderlich, nämlich keine Vorstellung zu sein und gänzlich ohne Vorstellung zu sein. Der formallogische

<sup>27</sup> Über die Tätigkeiten der Seele handelt nach Pomponazzi weder der Metaphysiker noch der Logiker, sondern allein der Naturphilosoph. — Vgl. B. Nardi, *Le opere inedite del Pomponazzi I. Il fragmento Marciano del commento al De anima e il maestro del Pomponazzi*, Pietro Trapolino, in: *Giornale critico della filosofia italiana* 29 (1950) 438; O. Pluta, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance*, (Bochumer Studien zur Philosophie 7) Amsterdam 1986, S. 51.

<sup>28</sup> Vgl. P. Pomponazzi, *Abhandlung IV*, S. 25–27.

<sup>29</sup> Vgl. dazu auch: P. Pomponatius, *De incant.* 13; Basileae 1556, S. 334: *Anima »essentialiter ut sic dependet a corpore ...«*

Grund: Die Negation einer disjunktiven affirmativen Aussage führt zu einer kopulativen Aussage, wobei die beiden Seiten der Aussage negiert werden. Formalsprachlich:

$$\neg (p \vee q) \leftrightarrow \neg p \wedge \neg q.$$

Wenn also *nicht* gelten soll: Der Intellekt ist Vorstellung *oder* vorstellungsgebunden, dann muß gelten: Der Intellekt ist *nicht* Vorstellung *und nicht* vorstellungsgebunden.

Pomponazzi reicht es jedenfalls hin, daß der Intellekt vorstellungsgebunden ist; denn wenngleich der Intellekt keine Vorstellung ist, so ist er jedoch — so Pomponazzi im Anschluß an Aristoteles — *stets auf die Vorstellung als auf seinen Gegenstand bezogen* und ist somit sterblich. Averroes hätte zeigen müssen, daß nach Aristoteles der Intellekt nicht Vorstellung ist und darüber hinaus auch keinen Bezug zur Vorstellung besitzt, um die Unsterblichkeit des Intellekts zu erweisen. Diesen Nachweis aber blieb Averroes, wie Pomponazzi mit reichen Argumenten in Kapitel IV seiner *Abhandlung* dokumentiert, schuldig.

Platons — und implizit auch Ficinos — Theorie der Seele, jeder Mensch besitze 1 sterbliche und 1 unsterbliche Natur, zwei Naturen also, die real voneinander unterschieden seien, so daß sich der Mensch (als unsterbliche Seele) des Körpers nur als eines Instruments bediene<sup>30</sup> — ein merkwürdig verkürzter Platon —, wird von Pomponazzi im Anschluß an Thomas von Aquin mit einem Handstreich abgetan: »Wenn nämlich der Mensch nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt wäre, sondern aus Bewegter und Bewegtem, besäßen Seele und Körper keine größere Einheit als die von Ochsen und Karren«. <sup>31</sup> — Ferner: Wenn die wahrnehmende Natur von der erkennenden Natur des Menschen real verschieden wäre, der Mensch aber gleichwohl wahrnimmt und erkennt, wäre der eine Mensch zwei

<sup>30</sup> Vgl. P. Pomponazzi, *Abhandlung V*, S. 41–43.

<sup>31</sup> P. Pomponazzi, *Abhandlung VI*, S. 43.



Menschen — eine absurde Vorstellung; vielmehr ist es die *eine* Seele, die wahrnimmt und erkennt.<sup>32</sup>

Bei seiner Beurteilung der Seelentheorie Platons ist Pomponazzi oberflächlich. Thomas konnte es nicht besser wissen, da ihm die Texte Platons nicht bekannt waren; Pomponazzi aber hätte häufiger zur Platon-Ausgabe Ficinos greifen sollen. Denn im *Theaetetus* lehrt gerade Platon, daß es die *eine* Seele ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ )<sup>33</sup> ist, die vermittels der Körperseele wahrnimmt<sup>34</sup>, selbst durch sich selbst ( $\alpha\upsilon\tau\eta\ \delta\iota'\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ ) aber denkt<sup>35</sup>, und zwar die allgemeinen Denkinhalte wie wesentliches Sein ( $\text{o}\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ) und Nicht-Sein ( $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ), Ähnlichkeit ( $\delta\omicron\mu\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ) und Unähnlichkeit ( $\alpha\nu\omicron\mu\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ), das Selbe ( $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ) und das Verschiedene ( $\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ ), das der Zahl nach Eine ( $\epsilon\acute{\nu}$ ) und Viele ( $\acute{o}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\varsigma\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ )<sup>36</sup>, Denkinhalte, die zwar allgemein sind, aber das Allgemeine im Vielen ( $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\ \kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu$ )<sup>37</sup> sind. Platon

<sup>32</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung VI, S. 43. — E. Gilson, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 36 (1961) 163–279, geht auf diese Platon-Kritik Pomponazzis nicht ein, was bereits bemerkt wurde von: P. O. Kristeller, *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance*, übers. von R. Jochum, (Gratia 9) Göttingen 1981, S. 147, Anm. 27. — Vgl. zu dieser Kritik: P. O. Kristeller, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Padova 1983, S. 10 ff.

<sup>33</sup> Vgl. Plato, *Theaet.* 184d3.

<sup>34</sup> Vgl. Plato, *Theaet.* 184d4–5.

<sup>35</sup> Vgl. Plato, *Theaet.* 185a4, e1–2.

<sup>36</sup> Vgl. Plato, *Theaet.* 185c9–d1.

<sup>37</sup> Vgl. Plato, *Theaet.* 185c4–5. — Vgl. auch Platons *Sophistes*, wo herausgestellt wird, daß die allgemeinsten Gattungen, besonders Seiendes und Nicht-Seiendes als das vom Seienden Verschiedene, im sprachlichen Denken ermittelt werden und sich in Sätzen der Vorstellung ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ) oder Einbildung ( $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ ) wiederfinden, da ihre Allgemeinheit es sicherstellt, daß sie in allen Vorstellungs- und Einbildungssätzen anzutreffen sind. Vgl. dazu: B. Mojsisch, *Platons Sprachphilosophie im ›Sophistes‹*, in: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Bochumer Kolloquium, 2.–4. Juni 1982*, hrsg. von B. Mojsisch, (Bochumer Studien zur Philosophie 3) Amsterdam 1986, S. 35–62; B. Mojsisch, *Platon, Plotin, Ficino. ›Wichtigste Gattungen‹ — eine Theorie aus Platons ›Sophistes‹*, in: *Die Philosophie im 14. und 15.*

will zeigen, wie die *eine* Seele *zugleich* wahrnimmt und denkt, wobei sie denkend allgemeine Inhalte ermittelt, die für jeden Wahrnehmungsakt zwar voraussetzen sind, aber nicht für sich selbst, also abgetrennt von den Wahrnehmungsvollzügen, einen Wert in sich besitzen, sondern allein insofern nützlich sind, als sie jedem Wahrnehmungsvollzug immanent sind. Hätte Pomponazzi also Platon intensiver studiert, hätte er seinen Gedanken der Einheitlichkeit der Seele, den er hier gegen Platon vorbringt, bei Platon selbst finden können — wenn nicht in einem griechischen Kodex, so doch in der lateinischen Version Ficinos.

Am ausführlichsten widmet sich Pomponazzi in den Kapiteln VII und VIII seiner *Abhandlung* der Darstellung und Kritik der Seelentheorie des Thomas von Aquin. Das thomistische Modell faßt er folgendermaßen zusammen:

- »1. Erkenntnis- und Wahrnehmungsseele sind im Menschen der Sache nach identisch.
2. Ein solches Identisches ist wahrhaft und schlechthin unsterblich, in gewisser Weise aber sterblich.
3. Eine solche Seele ist wahrhaft Form des Menschen und nicht nur so wie ein Beweger.
4. Diese Seele ist auch zahlenmäßig verschieden gemäß dem zahlenmäßigen Unterschied der Einzelwesen.
5. Eine derartige Seele beginnt zusammen mit dem Körper zu sein, kommt aber von draußen und wird allein von Gott hervorgebracht, freilich nicht durch Zeugung, sondern durch Schöpfung; dennoch hört sie nicht auf zu sein, wenn der Körper zu sein aufhört, sondern ist von da an von unvergänglicher Dauer«. <sup>38</sup>

Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947), hrsg. von O. Pluta, (Bochumer Studien zur Philosophie 10) Amsterdam 1988, S. 19–38. Vgl. bes.: R. Rehn, *Der logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*, Hamburg 1982, S. 64: »Anders dagegen Platon. Er erklärt Denken *und* Wahrnehmung für Vermögen der Seele.« (Vgl. S. 182 f.: sub vocibus »Wahrnehmung« und »Wahrnehmungstheorie«.)

<sup>38</sup> P. Pomponazzi, *Abhandlung VII*, S. 47.

Der ersten Sentenz stimmt Pomponazzi zu,<sup>39</sup> große Bedenken äußert er gegenüber den anderen vier Sentenzen. Besonders im Blick auf die zweite Sentenz widerspricht er Thomas mit Nachdruck;<sup>40</sup> denn die Seele ist nicht schlechthin unsterblich, in gewisser Weise aber sterblich — so Thomas —, sondern *schlechthin sterblich und in gewisser Weise unsterblich*. Das heißt aber: Wenn Pomponazzi von der Seele spricht, dann in differenzierter Weise, so daß auch er die Unsterblichkeit der Seele nicht in toto bestreitet. Für ihn aber ist — anders als für Thomas — die Seele nicht schlechthin unsterblich, also nicht von infiniter Fortdauer, sondern nur in gewisser Weise unsterblich, insofern nämlich, als sie nicht Materie ist. Gleichwohl ist die Unsterblichkeit der Seele, die ein ewiges Leben impliziert, faktisch bestritten. Pomponazzi hätte im Rahmen seiner Seelentheorie auf den Terminus ›Unsterblichkeit‹ sogar verzichten und einfach konstatieren können: Die Seele als intellektive und voluntative Seele ist nicht Materie, wenngleich sie einen notwendigen Bezug zur Materie aufweist; anders: Das Erkennen *als* Erkennen ist stofflos, der Gegenstand des Erkennens freilich nie ohne Stoff. Gerade weil Theoretiker wie Thomas von Aquin und Marsilio Ficino aber von der Materielosigkeit des Intellekts und des Willens auf eine Unsterblichkeit der Seele, und zwar auf eine Unsterblichkeit schlechthin schlossen, hielt ihnen Pomponazzi entgegen: Mag die Seele als intellektive und voluntative Seele auch als unsterblich angesehen werden können, so doch nur in der Weise, daß Unsterblichkeit nichts anderes meint als Stofflosigkeit, wobei die Seele als intellektive und voluntative Seele gleichwohl einen *notwendigen* Bezug zum Körper aufweist; ihr eignet also eine stoffbezogene Stofflosigkeit, keine Stofflosigkeit schlechthin. Im übrigen — so Pomponazzi<sup>41</sup> — kann alles, was Thomas ins Feld führt, um zu erweisen, die Seele sei schlechthin unsterblich, umgekehrt dafür angeführt werden, daß sie schlechthin sterblich sei.

<sup>39</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung VIII, S. 53.

<sup>40</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung VIII, S. 53–69.

<sup>41</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung VIII, S. 53.

Gegen die dritte thomistische Sentenz wendet er ein: Die Seele ist in der Tat Form, aber stoffbezogene und insofern nicht rein unstoffliche Form.<sup>42</sup>

Gegen die vierte Sentenz bringt er vor: Der Stoff ist Individuationsprinzip, nicht aber Verhältnisbezüge der einzelnen Seelen zu verschiedenen Stoffen.<sup>43</sup>

Der fünften Sentenz begegnet er mit dem Hinweis, daß die Erkenntnisseele in der Tat von neuem werde, aber nicht durch Schöpfung (*creatio*), sondern durch natürliche Zeugung (*generatio*). Der Grund: Aristoteles habe nirgendwo eine derartige Schöpfung erwähnt.<sup>44</sup> Gerade in diesem Zusammenhang zeigt Pomponazzi die *Crux* der sog. christlichen Philosophie klar auf: Wem sollte man Glauben schenken, dem Philosophen *par excellence*, Aristoteles, oder der Offenbarung? Man suchte Wege, Albert der Große voran, dann Ulrich von Straßburg — systematischer als Albert applizierte er die Kriterien, die der Metaphysiker Aristoteles für die Weisheit eruiert hatte, auf die Theologie und konstatierte, daß die theologische Wissenschaft in eminenterer Weise den Titel ›Weisheit‹ verdiene als die Metaphysik; er philosophierte also mit Aristoteles gegen Aristoteles —, ähnlich wie Ulrich, nur noch schulbetriebfreundlicher Thomas von Aquin — um nur einige zu nennen, die einen Ausgleich zwischen Aristoteles und der Offenbarung zu erzielen suchten. Pomponazzi waren Albert und Thomas (auch die zeitgenössischen Albertisten und Thomisten, darüber hinaus die Nominalisten und Skotisten — er selbst bedient sich, um diese Schulrichtungen zu charakterisieren, explizit der Termini ›Albertistae‹, ›Thomistae‹, ›Nominales‹ und ›Scotistae‹ —) bekannt; allen hielt er nur einen Autor, auf den sich gleichwohl alle — zustimmend und zugleich mit partieller Kritik — beriefen, entgegen: Aristoteles. Bei einem so wichtigen Problem wie dem der Unsterblichkeit der Seele sollten, wenn philosophisch gefragt wird, nur der Philosoph selbst, Aristoteles, und — Pom-

<sup>42</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung VIII, S. 69.

<sup>43</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung VIII, S. 71.

<sup>44</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung VIII, S. 73.

ponazzis zweite Intention — die natürliche Vernunft befragt werden. Aristoteles jedenfalls wußte nichts von einer unsterblichen Menschenseele — unsterblich sind allein die Götter; nur der Weise erlangt in gewissen Augenblicken seines Lebens eine Art Unsterblichkeit: Ihm wird ein kurzfristiger Genuß kontemplativen Glücks zuteil.

Thomas' Versuch, das philosophische Niveau des Aristoteles nicht unterschreiten und zugleich der christlichen Wahrheit Geltung verschaffen zu wollen, hielt Pomponazzi für mißglückt. Den seit Albert beliebten — und auch nach Thomas gültigen — Ternar ›secundum naturam‹ (natürlich) — ›contra naturam‹ (widernatürlich) — ›supra naturam‹ (übernatürlich; insofern sind die Glaubensinhalte übernatürlich, nicht widernatürlich, also auch die Unsterblichkeit der Seele) lehnte Pomponazzi ab; für ihn galt allein die vollständige Disjunktion ›secundum naturam‹ (natürlich) — ›contra naturam‹ (widernatürlich);<sup>45</sup> Thomas' Rede, die Seele entstehe durch Schöpfung, läßt sich bei Aristoteles nicht nachweisen, aber auch die Annahme der Unsterblichkeit der Seele ist wider die Ansicht des Aristoteles, widerspricht darüber hinaus der Vernunft — oder besser: dem Verstand (ratio) — und der Erfahrung; beide Vorstellungen sind somit nicht der Natur gemäß, also wider die Natur.

Insofern war Pomponazzi kompromißlos, aber nicht ohne — imaginäre — Gesprächsbereitschaft: Der ersten Sentenz des thomistischen Modells stimmte er ohne Einschränkung zu, allen anderen irgendwie auch, wenn sie nur der natürlichen Vernunft gemäßer gewesen wären und nicht bisweilen Philosophisches und Theologisches miteinander vermengt hätten.

Für Pomponazzi selbst — so in Kapitel IX seiner *Abhandlung* — ist die Seele des Menschen *schlechthin sterblich, in gewisser Weise jedoch unsterblich*.<sup>46</sup> Der Grund: Der Intellekt bedarf des Körpers zwar nicht als eines Zugrundeliegenden (subiectum),

<sup>45</sup> Vgl. P. Pomponatius, *Apologia* I; Bononiae 1518, fol. 4 rb.

<sup>46</sup> Vgl. P. Pomponazzi, *Abhandlung* IX, S. 79.

wohl aber als eines Gegenstandes (*obiectum*)<sup>47</sup>. Mit anderen Worten: Der Intellekt ist nicht Materie, wohl aber *materiell*, das heißt: *stoffbezogen*, da er der Vorstellung bedarf, die die Wahrnehmungsgegenstände repräsentiert und sie dem Intellekt offeriert, dies auch — und gerade — dann, wenn der Wahrnehmungsvollzug bereits abgeschlossen ist. Der Intellekt bedarf somit wesentlich der Vorstellung.<sup>48</sup> Pomponazzis zentrale Schlußfolgerung lautet dann: Der menschliche Intellekt ist stofflos und stofflich (...); er hat jedoch nicht gleichermaßen am Stofflosen und Stofflichen teil, ist vielmehr in größerem Maße stofflich als stofflos; also ist er schlechthin stofflich und in gewisser Weise stofflos.<sup>49</sup>

Aufgrund seiner Stoffbezogenheit ist der Intellekt aber sterblich, wesentlich sterblich.<sup>50</sup> Denn er bedarf notwendig eines Organs, freilich nicht als eines Zugrundeliegenden, wohl aber als eines Gegenstandes.<sup>51</sup>

Wenn Pomponazzi dann in den folgenden Kapiteln seine Theorie zur Diskussion stellt und bedenkenswerte Probleme erörtert, so bleibt der Kern seiner Theorie unerschüttert: Niemals kann der Intellekt von seiner Körperbezogenheit absehen, ist vielmehr wesentlich materiebezogen und daher schlechthin sterblich, allein in gewisser Hinsicht unsterblich, da das Erkennen des Intellekts als solches nicht selbst Materie ist.

Von unerwarteter Originalität sind Pomponazzis ethische Reflexionen. Im Blickpunkt steht nicht mehr die theoretische, sondern die praktische Vernunft: Mit den Mitteln der theoretischen Vernunft läßt sich zeigen, *daß* die Seele des Menschen nicht unsterblich ist, mit den Mitteln der praktischen Vernunft läßt sich zeigen, *warum* die Seele des Menschen nicht unsterblich zu sein braucht, ja sogar nicht unsterblich sein darf.

<sup>47</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung IX, S. 81.

<sup>48</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung IX, S. 87.

<sup>49</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung IX, S. 87–89.

<sup>50</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung IX, S. 89.

<sup>51</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung IX, S. 89.

Nach Pomponazzi haben alle Menschen an drei Arten von Intellektualität teil: am theoretischen, praktischen und artifiziellen Intellekt.<sup>52</sup> Jeder Mensch ist nämlich irgendwie im Besitz theoretischen Denkens (des metaphysischen, naturphilosophischen und mathematischen Denkens) oder der artifiziellen Vernunft. Einzig der auf das moralische Handeln bezogene Intellekt kommt aber wahrhaft jedem Menschen zu.<sup>53</sup> »Denn gemäß den Tugenden und Lastern heißt der Mensch ›guter Mensch‹ oder ›böser Mensch‹.«<sup>54</sup>

Diesen praktischen Intellekt sollte aber jeder Mensch auf vollkommene Weise besitzen, und zwar deshalb, weil er ihn in vollkommener Weise besitzen kann.<sup>55</sup> Denn tugendsam kann jeder sein, mag er arm oder begütert sein. Nicht jeder braucht ein Philosoph zu sein, jeder sollte jedoch tugendsam sein. Wenn denn ein Mensch etwas vom theoretischen und etwas vom artifiziellen Intellekt, den praktischen Intellekt aber vollkommen besitzt, ist er gleichsam als glücklich zu bezeichnen: »Denn ob Bauer oder Schmied, Bedürftiger oder Reicher — führt einer ein der Moralität gemäßes Leben, kann er als glücklich bezeichnet werden, und zwar zu Recht, und kann mit seinem Los zufrieden sein.«<sup>56</sup> Der Grund: Jeder kann nur das verwirklichen, was in seiner Macht liegt — ein stoisches Theorem. Auch stoisch: »Es ist Zeichen unedler Gesinnung, wenn der Mensch nicht zurückerstatten will, was er ohne Verdienst empfangen hat.«<sup>57</sup> Das bedeutet: Die Natur ließ den Menschen zum Menschen werden; also muß sich der Mensch der Natur zurückgeben, da er ohne Verdienst von der Natur sein Mensch-Sein erhielt. Der Mensch verdankt somit sein Sein der Natur — keinem Schöpfergott — und braucht nicht darüber betrübt zu sein, daß er sein

<sup>52</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung XIV, S. 171. — Vgl. zu dieser nicht originär-aristotelischen Theorie: P.O. Kristeller, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, S. 15 f.

<sup>53</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung XIV, S. 175.

<sup>54</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung XIV, S. 175.

<sup>55</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung XIV, S. 177.

<sup>56</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung XIV, S. 185.

ohne eigenes Verdienst empfangenes Leben der Natur zurück-erstaten muß — ein ›Seligkeits‹-Theorem ohne christliches Fundament, aber nachdenkenswert: Der Mensch, ein Stück Natur, wird wieder zur Natur — warum nicht?

Für das menschliche Leben gilt jedenfalls unter ethischer Perspektive ein antikes Axiom: Wer der Tugend gemäß handelt, braucht nicht auf jenseitige Belohnung zu hoffen, da *die Tugend sich selbst Belohnung genug ist*.<sup>58</sup> Gerade wenn der Mensch sterblich ist, sollte er, will er wirklich Mensch sein und keine Bestie, sein Handeln an der Tugend ausrichten; denn — so Horaz (genauer: sein mittelalterlicher Nachdichter): »Die Guten hassen das Vergehen aus Liebe zur Tugend, die Bösen hassen das Vergehen aus Furcht vor Strafe«. <sup>59</sup>

Ohne Furcht lebt somit der, der trotz der Sterblichkeit der Seele ein dem Anspruch der Tugend gemäßes Leben führt. »Denn die Hoffnung auf Belohnung und die Furcht vor Bestrafung bringen offenkundig eine Art Unterwürfigkeit mit sich, die zum Anspruch der Tugend im Gegensatz steht ...«. <sup>60</sup> Für Pomponazzi würde eine Unsterblichkeit der Seele somit gerade ein dem Menschen einzig anstehendes Leben verhindern, nämlich eine vor dem Richterstuhl der moralischen Vernunft stets zur Legitimation ihrer selbst fähige Existenz.

In diesen Passagen ist Pomponazzi trotz Berücksichtigung antiker Quellen ganz er selbst und bringt viele der natürlichen Vernunft konvenierende Beispiele, um eine Hier-und-jetzt-Ethik zu entwerfen, die — systematisch gelungen — prinzipiell einem Gedanken verpflichtet ist: Auch und gerade wenn die Seele des Menschen sterblich ist, vermag der Mensch furchtlos zu leben, wenn er nur den Gesetzen der moralischen Vernunft gehorcht. Die moralische Vernunft aber ist es, die jeder zu besitzen vermag, wenn er nur gewillt ist, sich dem Anspruch dieser Vernunft zu unterwerfen. Ein Gott kann der Mensch nicht werden, wohl aber eine Bestie. Will er aber nicht zur Bestie degenerie-

<sup>58</sup> Vgl. P. Pomponazzi, Abhandlung XIV, S. 191.

<sup>59</sup> P. Pomponazzi, Abhandlung XIV, S. 223–225.

<sup>60</sup> P. Pomponazzi, Abhandlung XIV, S. 225.