

EINLEITUNG

Wilhelm Schmidt-Biggemann

Anthropologie kann vielerlei bedeuten. Das hört sich banal an, aber sobald man sich auf die philosophische Geschichte des Bildes vom Menschen in der Frühen Neuzeit einlässt, und um diese geht es im vorliegenden Band, wird man sich der Tatsache bewusst, dass weder der Begriff noch die Sache systematisch zu fassen sind. Der Begriff ist sozusagen glitschig: immer, wenn man ihn zu fassen versucht, entkommt er den Definitionsversuchen. Er hat medizinische, naturphilosophische, theologische, diabolische, politische, juristische und artistische Dimensionen; wenn man das geistes- und kulturgeschichtliche Konzept „De Homine“ in der Frühen Neuzeit in seiner Vielfalt beschreiben wollte, müsste man kapitulieren. So bleibt nur, Beispiele von dem zu geben, was den Reichtum dieser Thematik ausmacht und darüber hinaus ausmachen könnte. Es ist ein Kaleidoskop; von welcher Perspektive man auch immer auf dieses Thema blickt, es wachsen jedem Festlegungsversuch sofort neue Varianten hinzu. Und doch ist das Gefühl – oder ist es eine Einsicht? – unausweichlich, es handle sich um ein irgendwie zusammengehöriges Ganzes. Bloß, was könnte „zusammengehörig“ meinen? Es scheint, dass die Anthropologie der Frühen Neuzeit, auch wenn sie immer medizinische Implikationen hat, doch wesentlich theologiegetränkt ist, und das entspricht dem Zeitalter der Dogmenkämpfe, der Kirchenspaltungen und Ketzerdefinitionen, der Geisterängste, der Hexerei und der Religionskriege. In der geistigen Durchwältung der Welt zeigt sich so etwas wie die Farbgebung des Kaleidoskops, und, wie es die Eigenart des Kaleidoskops ist, ergibt jede Perspektive einen neuen Sinn und eine neue Sicht des Ganzen: Der Mensch als Leib und Seele, für die Mediziner sterblich und für die Theologen unsterblich, Gottes Ebenbild und Sklave seines Widersachers. Es fragt sich, ob jedem Menschen dasselbe Recht zustehe oder ob Sklaverei naturgegeben sei, ob die Seele den Körper oder der Körper die Seele forme, und überhaupt, was denn die Seele sei, ob sie sterblich sei oder unsterblich, frei oder geknechtet, erkenntnisfähig oder blöde, zum Guten fähig oder unfähig.

Die vorliegenden Aufsätze repräsentieren diese Vielfalt des Menschenbildes in der Frühen Neuzeit, sie beanspruchen keineswegs, vollständig, nicht einmal, repräsentativ zu sein, sie stellen sich als Versuche dar, Perspektiven auf ein noch nicht vermessenenes Feld zu eröffnen.

Auch wenn es scheint, als sei die Frage nach der Anthropologie als Kernkonzept der Frühen Neuzeit schon seit dem 19. Jahrhundert bearbeitet worden, so weist Simone de Angelis' „großräumige“ medizingeschichtliche Skizze darauf hin, dass die rechtsgeschichtliche Deutung der Anthropologie, wie sie Wilhelm Dilthey vertreten habe, die tragende Rolle der Naturgeschichte verkenne. Vielmehr seien in der

Frühen Neuzeit Physiologie, Moral und Naturgeschichte ineinander verwoben. So beziehe sich beispielsweise Richard Cumberland in seinem Naturrechtskonzept auf die damals neuen Studien zum Blutkreislauf und zur Anatomie des Herzens; Herders Anthropologie setze eine Naturgeschichte voraus, die den Menschen durch die Entstehung des aufrechten Gangs in besonderer Weise zu sprachlicher Kommunikation eigne; und der aufrechte Gang ermöglichte den Händen neue vielfältige Möglichkeiten. Alle diese Erkenntnisse seien in einem kontinuierlichen Wissenschaftsprozess gewonnen worden, der der italienischen Renaissance mit der Rezeption von Aristoteles' *De Anima* begonnen und der im 18. Jahrhundert zumal in der empiristisch sensualistischen Philosophie vertreten worden sei. Von Étienne Bonnot de Condillacs physiologischer Empfindungslehre zur Theorie der Artenentwicklung bei Jean-Baptiste de Lamarck sei es am Ende nur ein kleiner Schritt.

Paul Richard Blum beschäftigt sich mit einem theologisch-politischen Zentralthema, das für die Anthropologie schlechterdings essentiell ist, der Sklaverei. Die Sklaverei ist ein alter Rechtstitel des *Ius Gentium*; in einem Krieg können die Eroberten versklavt werden, und in der Debatte zwischen Bartolomé de Las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda verteidigt letzterer diesen alten Rechtstitel. Dagegen vertrete Las Casas die These, dass es sich bei der amerikanischen Herrschaft der Spanier um eine Regierung handle, die prinzipiell freie Untertanen voraussetze. Deshalb sei die Behandlung der Indios „wie Vieh“ unrechtmäßig. Zwar verwendeten beide, Las Casas und Sepúlveda, humanistisch-theologische Argumente, aber ausgerechnet Sepúlveda sei der Modernist, weil er die Zugehörigkeit eines Volkes zur Menschheit am Maßstab der europäischen Zivilisation messe; diejenigen Völker, die diesem Maßstab nicht entsprächen, seien unvernünftig und folglich minderberechtigt. Sie könnten als Sklaven zum Christentum bekehrt, so zu ihrem eigenen ewigen Heil gezwungen und eben auch zur Zivilisation erzogen werden. Auch Las Casas sei Humanist, aber er sei sozusagen altmodisch: er konzedierte den Völkern, so, wie sie seien, ihre eigene Dignität und ihren Anteil an der allgemeinen Vernunft. Auch wenn sie Barbaren wären, so wären ihre Herrschaftsformen doch rechtsförmig, die Indios seien deshalb für die Mission geeignet. Keine indigene Herrschaftsform rechtfertige es den christlichen Eroberern, die Menschen zu Tieren zu degradieren.

Günter Frank stellt die Anthropologie zwischen Humanismus und Reformation dar. Sein Konzept des Humanismus ist – wie die Forschungssituation auch – doppeldeutig: Auf der einen Seite charakterisiert er den Humanismus nach dem Muster von Oskar Kristeller als philologisch-ästhetische Briefkultur, die philosophisch uninteressiert sei. Dieser Begriff von Humanismus trifft freilich auf Nikolaus von Kues, Georgius Gemistus Plethon und Johannes Reuchlin, aber auch auf Giovanni Pico della Mirandola, Erasmus mit seinen philosophischen Schriften, und so gegensätzliche Denker wie Philipp Melanchthon und Guillaume Postel nicht zu. Auf der anderen Seite sind es gerade diese Denker, die Repräsentanten eines optimistischen Menschenbildes sind. Sie bilden die Renaissance-Gegenfolie zur pessimistischen Reformatoren-Anthropologie Martin Luthers und Johannes Calvins. In der Auseinandersetzung mit Erasmus' Theorie der Willensfreiheit und

als Interpret des Römerbriefs verschiebe Luther, wie Frank darstellt, den Schwerpunkt der Anthropologie entschieden auf die pessimistische Erbsündentheologie des späten Augustinus. Die menschliche Natur gilt als völlig konkupiszent, ihre geistige und körperliche Substanz ist verdorben, die Willensfreiheit ist Illusion und das Heil der Menschen hängt vollkommen von der göttlichen Gnadenwillkür ab. Calvin verschärft und präzisiert Luthers Theologie des heil- und ausweglosen Erden-daseins des Menschen durch die Theorie der doppelten Prädestination: Gott weiß im Vorhinein, wen er erwählt, und er realisiert diese Wahl durch seine Allmacht. Melanchthons Theologie entwickelt sich vorsichtig auf einen humanistischen Optimismus zurück. Auch wenn er Luthers Ablehnung der Werkfrömmigkeit teilt, so erkennt er dem Menschen doch die Fähigkeit zu, der göttlichen Vorsehung und Begnadung willentlich zuzustimmen. Das ist schon beinahe die Position des Konzils von Trient. Im Erbsündendekret vom 17. Juni 1546 rekurrten die Konzilsväter auf die Unterscheidung, die schon Irenäus von Lyon vorgenommen hatte: die Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*) ist von der Erbsünde nicht betroffen, hingegen hat er die Göttähnlichkeit (*similitudo*) verloren, die in Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht. Durch die Taufe wird dieser Makel aber aufgehoben. Damit ist faktisch der theologische Optimismus der Humanisten wiedergewonnen.

Der Beitrag von Barbara Mahlmann Bauer verknüpft das Thema Anthropologie mit dem der Teufelsliteratur und dem Toleranz- und Ketzerproblem im 16. Jahrhundert. Sie stellt zunächst die Gattung Teufelsbücher vor – Sammlungen mit anti-päpstlicher Tendenz –, die durch die höchst erfolgreiche *Historia v. D. Faustens* (1587) und deren Folgeschriften abgelöst wurde. Die Blüte dieser Literatur, so ihre These, sei auf dem Hintergrund der Dissidentenverfolgung nach der Reformation verständlich. Diese Diagnose wird nun ausführlich an Jacob Acontius' Traktat *Satanae Strategemata* (1565) dargestellt. Acontius ist wie Sebastian Franck und Sebastian Castellio selbst Dissident und verteidigt den kirchenunabhängigen „freien“ Glauben. Aus dieser Perspektive gesehen hat der Satan immer dann seine Hand im Spiel, wenn die Freiheit des Glaubens, die vorurteilslose Lektüre der Schrift, die Religion als fromme Praxis in Frage gestellt werden und in einer dogmatischen Verfestigung des Glaubens, wie sie in den Amtskirchen statthat, Ketzer produziert werden. Gerade in der kirchlichen Ketzerverfolgung zeige sich die erbsündenbedingte Boshaftigkeit der Menschen, die durch die Liebe des Evangeliums überwunden werden könne. Während Acontius hofft, dass die geistliche Überzeugungskraft der Bibel sich in frommen Gemeinschaften innerkirchlich durchsetzen werde, ist der Glaube an die Reform und die Toleranzfähigkeit der Kirchen im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts geschwunden: jetzt soll die Obrigkeit bei unterschiedlichen Glaubensauffassungen das Richteramt übernehmen. – Dieser Vorschlag ist in Bodins Souveränitätstheorie aufgegriffen worden. Aber die juristischen Toleranzmuster des souveränen Staates sind nicht mehr Gegenstand dieses Aufsatzes, auch nicht, dass Bodin neben seiner Souveränitätstheorie auch eine höchst einflussreiche – und schlimme – Dämonologie geschrieben hat, die die Fragen nach Ketzerei und Hexerei verknüpfte.

Bernd Roling behandelt die medizinische Entwicklung der Dämonologie: den komplexen Sachverhalt von Ekstase, Enthusiasmus und *excessus mentis*. Diese

Thematik hat eine lange mittelalterliche Vorgeschichte und eine frühneuzeitliche Blüte: theologisch ist sie durch den *Raptus Pauli* und durch Dionysius Areopagita belegt, dämonologisch ist sie in der Literatur über Geistererscheinungen behandelt worden, als *furor divinus* war sie ein zentraler Topos des Neuplatonismus. Alle diese Phänomene hatten auch eine medizinische Dimension, und um diese geht es im Beitrag von Bernd Roling. Unter vielen angeführten Medizinern ist sein wichtigster Autor der niederländisch-brandenburgische Arzt Martin Schoock. Dieser definiert die Ekstase als einen Zustand von Bewusstlosigkeit und Gedächtnisausfall, eine solche Blockade kann krankhaft sein, sie kann vielleicht spirituell oder aber durch übermäßigen Alkohol- und Drogenkonsum und durch Opiate künstlich erzeugt werden. Allemal wird als Ursache für die Ekstase die Ballung von feinstofflichen *spiritus* identifiziert, die als Dämpfe des Bluts Körper und Seele verbinden. In der galenischen Tradition gilt die schwarze Galle als ursächlich für die Überproduktion dieser *spiritus* – es handelt sich mithin um Melancholie. In der paracelsischen Medizin, für die Roling Johann Gerdes als Zeugen anführt, ist der Archaeus, der individuelle Lebensgeist, sozusagen außer Kontrolle geraten. Die alte theologische Deutung der Ekstase, die in der Verbindung von Himmel und Erde bestand, verliert im Verlauf des 18. Jahrhunderts an Bedeutung, an ihre Stelle treten Erfahrungsseelenkunde und Psychiatrie.

Die folgenden Beiträge sind nun vornehmlich theologischer Natur.

Sascha Salatowsky konfrontiert in seinem Beitrag zwei gegensätzliche Exegesen der biblischen Schöpfungsgeschichte des Menschen: Den Genesis-Kommentar des Jesuiten Benedictus Pererius und die Anthropologie Fausto Sozzinis, des wichtigsten Theologen des nach ihm benannten Sozinianismus. Es sind zwei ganz unterschiedliche Annäherungen an das Thema der theologischen Anthropologie um 1600: Pererius entfaltet in seiner „Exzellenz-Anthropologie“ die Fülle der spekulativen exegetischen Tradition seit den Kirchenvätern. Adam, der Typ des Menschen schlechthin, ist ursprünglich der göttlichen Gnade teilhaftig, unsterblich, erkennt die trinitarische Natur Gottes, das Wesen der Dinge und besitzt die Herrschaft über die Natur. Als Strafe für die Ursünde, die auf *superbia* zurückzuführen ist, verliert Adam diese Fähigkeiten. Aber die Folgen dieser *glücklichen Schuld* werden mit der Inkarnation des Gottessohnes überwunden – der Tod bleibt, aber Christi Auferstehung ist das Muster der Unsterblichkeitserwartungen der Menschen. Fausto Sozzinis theologische Anthropologie ist das genaue Gegenteil dieses spekulativen Maximums. Ihm geht es nicht um die adamitische Weisheit, vielmehr ist das Neue Testament sein anthropologisches Quellenbuch, das vernunftgemäß interpretiert werden soll. Die Lehren des Neuen Testaments widersprechen nicht der Vernunft, denn Jesus Christus ist Mensch wie Adam und er ist nur Mensch. Adam, der Vater der Menschen, ist, mindestens potentiell, schon vor seinem Sündenfall sterblich. Mit der Sünde wird die Sterblichkeit vollends zur Natur des Menschen, diese wird aber durch Jesus Christus deshalb überwunden, weil Christus, anders als Adam, Gott gehorsam war. Dieser Gehorsam sei, so Sozzini, für die Christen vorbildlich: Jeder Mensch müsse sich bemühen, in seinem Leben das göttliche Gesetz zu erfüllen, darin bestehe der Kern des sozinianischen Christentums.

Christoph Sander durchleuchtet in seinem Artikel über die Grenzen der Körperlichkeit sozusagen die scholastische Innenseite der spekulativen Anthropologie: Es geht ihm um die alte theologisch-medizinische Frage, wie denn die Körperlichkeit des Auferstehungsleibes Christi zu verstehen sei. Diese Fragestellung setzt die Geltung der katholischen Dogmatik voraus, und innerhalb dieses Rahmens muss nun ein Höchstmaß an rationaler Erklärung erreicht werden. Die Frage nach den Grenzen der Leiblichkeit ist präzisiert als die nach der Lebendigkeit von Blut und Haaren. Die Perspektiven, unter denen diese ideale Körperlichkeit in ihren Grenzen bestimmt wird, sind Theologie und Dogmatik, Naturphilosophie und Seelenlehre, Medizin und Physiologie, schließlich Philologie und Hermeneutik. Es erweist sich, dass die anscheinend haarspalterische Fragestellung nach der Lebendigkeit des Bluts in der Sakramentaltheologie der Eucharistie brisant ist, weil die Präsenz des ganzen Leibes Christi in der Hostie (Konkomitanz) nach katholischer Dogmatik auch das Blut Christi einschließt. Das hat zur Folge, dass eine Kommunion unter beiderlei Gestalten sakramental nicht nötig ist – ein brisanter Streitfall der Kontroverstheologie. Die Frage, ob das Blut beseelt ist, ist medizinisch und theologisch strittig, sie wird sowohl anhand der Bibel als auch nach Aristoteles diskutiert, eine wissenschaftlich verbindliche Lösung wird nicht erreicht. Fazit für die Frage nach den Grenzen der Körperlichkeit: Das Blut gehört offensichtlich zur Substanz des Körpers, aber die Haare nicht. Stimmt das? In einem kürzlich ergangenen Urteil ist das Recht auf die eigenen Haare und die Selbstbestimmung der Frisur höchststrichterlich bestätigt worden.

In Walter Sparns Beitrag wird die Frage der theologischen Anthropologie aus der Perspektive der lutherischen Orthodoxie beleuchtet. Im Mittelpunkt der Diskussion steht die Frage, wie die Theologie der Lutheraner nach der Verabschiedung der Konkordienformel (1577) den Menschen im Heilsgeschehen situiert. Dieses Heilsgeschehen vollzieht sich auf dem Weg vom paradiesischen *status innocentiae* über den *status miseriae* der Erbsündenfolgen bis zum *status gratiae*, der Erlösung durch Christus. Balthasar Meisner konturiert, so Sparns These, seine dynamische Anthropologie gegen zwei substantialistische Anthropologien – die Lehre des Matthias Flacius, dass die menschliche Natur nach dem Sündenfall völlig verdorben sei, und die katholisch-jesuitische Auffassung, dass der Mensch mit der Erbsünde zwar seine Gottesebenbildlichkeit (*imago*) behalten, seine Gottähnlichkeit (*similitudo*) hingegen verloren habe. Die Vorstellung der gänzlich verdorbenen menschlichen Natur korrespondiert mit der Prädestinationslehre Calvins; aber auch mit der jesuitischen These der *scientia media*, nach der zwischen Gottes Vorhersehung und Vorherbestimmung unterschieden werden müsse, kann sich Meisner nicht anfreunden. Diese Lehre stützt die Lehre des Synergismus, dass der Mensch an seinem Heil mitwirken könne, eine Theorie, die die lutherische Theologie ablehnt. Stattdessen unterläuft Meisner mit seiner dynamischen Anthropologie die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz und bestimmt den Menschen nach seinem *proprium essentiale* als Einzelnen, der, wenn er denn durch göttliche Gnade glaubt, seines Heils gewiss sein kann und der in dieser begnadeten Heilsgewissheit die Freiheit zum guten Handeln hat. Dieses sei ein wichtiger Schritt zum Konzept einer aufgeklärten Subjektivität, hält Sparn abschließend fest.

Gideon Stienings Beitrag bildet in gewisser Weise das katholisch-jesuitische Pendant zur lutherischen Anthropologie, die Walter Sparn vorgestellt hat. Wie bei dem Lutheraner Balthasar Meisner ist auch beim katholischen Hauptvertreter der zweiten Scholastik, Francisco Suárez, die Anthropologie Teil der Theologie. Suárez baut seine Anthropologie darauf auf, dass der Mensch auch nach dem Sündenfall Einsicht ins Gute hat und dass die Freiheit eine Kraft zum Handeln ist, die gute und böse Handlungen ermöglicht. Gutes Handeln geschieht aus der Einsicht ins Gute, böse Handlungen aus mangelnder Einsicht. Böses Handeln um des Bösen willen spielen bei Suárez, wie auch später bei Leibniz, keine Rolle. Suárez teilt die freien Handlungen in moralische (um des Guten willen) und richtige (pragmatisch-zweckmäßige) ein. Maßstab der pragmatischen Handlungen sind die *entia moralia*, die Regeln für Vernunft und Freiheit. Als Rechtstopoi bestimmen sie auch das Gemeinwesen, das die politische Freiheit ordnet und zugleich dem natürlichen *appetitus socialis* des Menschen entspricht. – Mit der Konzeption der *entia moralia*, der pragmatischen Ordnung der politischen Freiheit und der daraus folgenden Trennung von Moral und Recht formuliert Suárez Grundsätze, die später bei Samuel von Pufendorf aufgenommen werden.

Der Beitrag von Hendrik Wels behandelt den zentralen anthropologischen Topos der Unsterblichkeit. Wels geht von Borges' Erzählung *Der Unsterbliche* aus, der anstelle der erhofften Herrlichkeit der Unsterblichen ihr trostloses Troglodytendasein darstellt. Diese Amplitude der Unsterblichkeitsvorstellungen wird philosophisch ausgefüllt: Einerseits wird am Beispiel Pietro Pomponazzis und Pierre Daniel Huets klargestellt, dass die Abhängigkeit der Seele vom Körper schlechterdings nicht gelehrt werden kann. Und auch in der spätscholastischen, zumal scotistischen Philosophie wird das Unsterblichkeitsdogma des Laterankonzils von 1513 als philosophisch unbeweisbar bestimmt, es ist auf die Sphäre der Theologie reduziert. Allerdings liefert die Idee, die von Durandus de Saint-Porçain bis zu Nicolaus Taurellus vertreten wird, dass nämlich die Seele in ihrem geistig-rationalen Teil für alle Menschen gleiche Gesetze hat, ein Argument für die Ewigkeit der Seele, sofern sie in der Lage ist, diese ewigen Wahrheiten als die ihren anzuerkennen, und diese Angleichung an die ewigen Wahrheiten sei die Kontemplation des Göttlichen. – Ob diese Zeitunabhängigkeit der Gesetze auch die individuelle Seele unsterblich macht, wird nicht weiter diskutiert.

Wie die vorliegenden Beispiele belegen – die Hinsichten, Perspektiven und Einsichten in das Thema *De Homine* entziehen sich dem Versuch einer Systematisierung. Aber gerade deshalb laden sie dazu ein, den Facettenreichtum der Anthropologie, der sich in der Frühen Neuzeit zeigt, weiter zu erforschen, ihn zu vermehren und weitere Erfahrungen über ein zentrales Thema zu sammeln, das nicht nur für die Frühe Neuzeit wesentlich war.