

Zwischen Selbstermächtigung und Endlichkeitsbewusstsein

Das Politische und seine Grenzen im florentinischen Republikanismus

DANIEL SCHULZ

Die politische Theorie der Gegenwart hat nicht erst seit den totalitären Erfahrungen der Moderne ein Bewusstsein dafür entwickelt, dass politische Ordnungen ihre Regeln zwar autonom erzeugen, deren Befolgung aber kaum durch direkte Machtmittel dauerhaft beeinflussen können, wenn nicht zugleich radikale Konsequenzen heraufbeschworen werden sollen. Das zwangsbewehrte staatliche Gewaltmonopol vermag allenfalls einzelne oder kurzfristige Devianzen und Regelverstöße zu bewältigen, einem flächen-deckenden Legitimitätsentzug steht es jedoch weitgehend machtlos gegenüber. Auch wenn man den abschreckenden Effekt der Sanktionierbarkeit mit einbezieht und ihr einen Anteil am ausbleibenden dauerhaften Gesetzes- oder Verfassungsbruch zuschreiben mag, so geht doch die Geltung einer politischen Ordnung und ihrer Leitideen in einem solchen mechanischen, auf Macht und Gegenmacht reduzierten Kräfteparallelogramm nicht auf. Ob man von den sozio-moralischen Voraussetzungen, von einer entgegenkommenden politischen Kultur oder von einer aufgeklärten Zivilgesellschaft spricht¹ – all diese Formulierungen verweisen offen oder latent

1 Herfried Münkler: Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-moralischen Grundlegung?, in: ders. (Hrsg.): Die Chancen der Freiheit, München 1992, S. 25-46; Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung, 4. Aufl., Frankfurt

auf bestimmte Geltungsressourcen, die der autonomen Regelungs- und Entscheidungskompetenz politischer Ordnung weitgehend entzogen zu sein scheinen, mit ihr aber gleichwohl in einem engen Bedingungsverhältnis stehen. Damit muss keineswegs eine spezifisch herausgehobene Rolle religiöser Glaubenspraktiken verbunden werden, wie dies in der Folge des so prominent diskutierten ‚Böckenförde-Paradoxons‘ vielfach unterstellt wurde. In der klassischen politischen Theorie wurde dieser Zusammenhang – weitgehend ohne religiöse Konnotation – unter dem Leitbegriff der Tugend verhandelt. Im Unterschied zu rein ethisch-normativ ausgerichteten Perspektiven ging es dabei nie um die Frage nach dem Guten allein, sondern immer auch um das gegenseitige Bedingungsverhältnis von Tugend als einer spezifisch bürgerlichen Bindungs- und Verpflichtungsdisposition zum einen und deren institutionellen Ermöglichungs- und Entfaltungskontexten zum anderen. Dieses Problem der Unverfügbarkeit sozio-moralischer Geltungsressourcen und ihrer institutionellen Verfügbarmachung reicht nun zwar zurück bis in die antike Polis und die römische Republik, wurde aber zum ersten Mal offen im politiktheoretischen Diskurs des italienischen Städterepublikanismus thematisiert.

Das neuzeitliche republikanische Paradigma machte die vormals göttliche und nun erstmals in ihrer Weltlichkeit erfahrene Ordnung durch menschliches Handeln verfügbar, bewahrt sich jedoch ein ausgeprägtes Bewusstsein für die der Verfügung entzogenen Voraussetzungen politischer Ordnung. Diese Geltungsvoraussetzungen können durch politisches Handeln oder institutionelle Vorkehrungen nur bedingt zugänglich gemacht werden. Die Semantik des Republikanismus hat in ihren zentralen Begrifflichkeiten wie *fortuna*, *occasione*, *virtù*, *necessità* dieses Bewusstsein artikuliert. Die hier ebenfalls erstmals zu beobachtende Form der Funktionalisierung religiöser Transzendenzressourcen zur Stabilisierung der politischen Ordnung ist eine direkte Folge des genannten Problems. Mit der Emanzipation des Politischen aus der religiös legitimierten Schöpfungsordnung werden die bislang dominierenden Geltungscodes zum Instrument funktionaler Verfügungs- und symbolischer Deutungsmacht. Im Zusammenhang des italienischen Städterepublikanismus und seiner Deutungsdiskurse können daher eine Reihe von Formen des Umgangs mit trans-

a.M. 1994, S. 627; Ulrich Rödel/Günter Frankenberg/Helmut Dubiel: Die demokratische Frage, Frankfurt a.M. 1989.

zendenten Geltungsressourcen beobachtet werden, die über die Funktionalisierung religiöser Gehalte hinausgehen und die zugleich der Stiftung bürgerlichen Gemeinsinns dienen. Die Spannweite dieser Formen reicht dabei von der philologischen Aufdeckung antiker Quellen, ihrer Einspeisung in den bürgerlichen Kommunikationszusammenhang als humanistisches Bildungsgut, der aktiven dichterischen Fortbildung der gemeinsamen Volkssprache bis hin zur radikalen Mobilisierung einer Semantik heiliger Offenbarung republikanischer Verfassungsideen. In diese Reihe gehört auch das Medium der republikanischen Eigengeschichte, aber auch die politiktheoretischen Reflexionsschriften im engeren Sinne, die zumeist in ihrem näheren historischen Kontext die Funktion einer Selbstverständigung des bürgerlichen Gemeinwesens über seine Ziele und Ordnungsvorstellungen einnahmen.

Ziel dieses Beitrages ist es daher, in den zentralen Begriffen des republikanischen Diskurses diese Verschränkung transzendenter und gemeinsinniger Verweise herauszuarbeiten. Die Analyse konzentriert sich auf folgende Autoren und Felder: 1) Zum einen liegt im Antikendiskurs des Renaissancehumanismus eine Wiederaneignung des Vergessenen, des zeitlich Entzogenen in der Form des Gesprächs mit den römischen Klassikern. In den Schriften von Dante und Petrarca stehen diese Verfügbarkeitsversuche in engem Zusammenhang mit der Verschiebung der sakralen Hierarchie zwischen Kirche und Reich und sind Ausdruck eines wachsenden weltlichen Selbstbewusstseins. Ihren Höhepunkt findet dieser Konflikt bei Marsilius von Padua und einer quasi-republikanischen Selbstermächtigung in Form einer Magistratsverfassung, die zwar in eine umfassende religiöse Transzendenz eingebettet bleibt, aber nicht mehr unmittelbar zur Erzeugung von politischem Gemeinsinn auf sie angewiesen ist und sogar Ansätze zu einer politischen Instrumentalisierung der Religion enthält. 2) In der Selbstbeschreibung der Florentiner Magistrate bei Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, und Matteo Palmieri und ihren politischen Schriften wird die Erzeugung der sozio-moralischen Voraussetzungen der guten Verfassung durch Erziehung und durch praktische Teilhabe als Bürger thematisiert. Tugend kann demnach diskursiv und praktisch verfügbar gestellt werden. Zudem entwickeln diese Autoren eine konstitutionelle Eigengeschichte, in der die symbolischen Leitideen des Gemeinwesens präsent gehalten werden. 3) Nachdem sich die republikanische Verfassung mehr und mehr in eine Fassade der Alleinherrschaft

der Medici verwandelt, tritt an die Stelle des Tugenddiskurses eine philosophische Diskussion der Menschenwürde: Giannozzo Manetti und Pico della Mirandola entwickeln eine universal überhöhte Transzendenz menschlicher Selbstbehauptung, in der gleichwohl zunehmend das Ideal der *vita contemplativa* an die Stelle der direkten politischen Teilhabe rückt. 4) Mit Savonarola wird die republikanische Ordnung heilsgeschichtlich aufgeladen und als weltliche Ordnung Gottes im Gestus prophetischer Offenbarung propagiert. Durch die ekstatische Transzendenzbehauptung gerät jedoch die Leitidee der durch Mischung gemäßigten Verfassung in den Hintergrund. 5) Erst mit Machiavelli und Guicciardini wird dieses Ideal nach dem Scheitern der Republik wieder belebt, bleibt aber angesichts der aufkommenden, sich mit der Einherrschaft verbindenden Doktrin der Staatsräson retrospektive Reflexion bleiben. Die politische Theorie des Republikanismus geht damit in die Beobachtung der unverfügbaren geschichtlichen Machtkreisläufe über, in denen das Spiel der Herrschaftsinteressen naturähnlichen Gesetzmäßigkeiten zu unterliegen scheint.

1 DIE KONSTITUTION DES BÜRGERLICHEN GEMEINWESENS

Die ideengeschichtliche Debatte um den italienischen Bürgerhumanismus war immer auch eine Diskussion um seine zeitliche Verortung. Der klassischen Studie von Burckhardt ist so vorgeworfen worden, trotz aller Verdienste zu unkritisch mit dem Epochenbegriff der Renaissance operiert zu haben.² Auch die Studie von Hans Baron, die an Burckhardt anschließend das 15. Jahrhundert als Epoche vom Aufstieg und Verfall humanistischen Bürgerbewusstseins zeichnet, hatte den Ursprung in die Krisenjahre um 1400 gelegt und basiert auf einem konstitutiven Bruch zwischen Mittelalter und Renaissance.³ Dagegen haben neuere Studien auf die tiefen Wurzeln verwiesen, die den Diskurs des politischen Humanismus mit der

-
- 2 Vgl. das Nachwort von Horst Günther, in: Jacob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien, Frankfurt a.M. 1997, S. 1003-1030, bes. S. 1009f.
 - 3 Hans Baron: The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny, Princeton 1966; von einem Bruch geht auch aus John G.A. Pocock: The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton 1975.

spätmittelalterlichen Umbruchphase des 14. Jahrhunderts verbindet. Quentin Skinner hat in seinem maßgeblichen Werk zu den Grundlagen des modernen politischen Denkens die Bedeutung des Frühhumanismus hervorgehoben.⁴ Dieser auf den *ars dictaminis* und den Lehren der klassischen Rhetorik verpflichteten Gelehrten konnten in ihrer Epoche zwar kaum Breitenwirkung aufweisen und waren zudem eher akademisch denn politisch ausgerichtet. Aber sie legten die Grundlagen für die späteren Ideen, die in den Städterepubliken eine neue Form des bürgerlichen Autonomiestrebens freisetzten.

Den unmittelbaren intellektuellen Bezugsrahmen des Bürgerhumanismus bildete der Frühhumanismus Dantes und Petrarcas. Auch hier sind es weniger ihre genuin politischen Schriften, als der humanistische Bildungskanon und die Wiederanknüpfung an die antiken Quellen philosophischer, historischer und politischer Reflexion, welche der Etablierung des republikanischen Geltungsspruches dienlich waren. In der zeitgenössischen Machtkonkurrenz von Papst und Kaisertum wurde aber auch die Frage nach der sakralen Legitimation von Herrschaft diskutiert. Wenngleich hier noch keine direkte Rechtfertigung der republikanischen Verfassung zu finden ist und die monarchische Staatsform kaum in Frage gestellt wird, so trugen diese frühhumanistischen Schriften doch wesentlich zur Distanzierung des kirchlichen Machtanspruches bei. Bei Marsilius von Padua werden zudem zentrale Elemente einer bürgerlichen Verfassungsordnung antizipiert. Zunächst aber dominiert noch der Topos der Einheitsverkörperung, des *corpus mysticum*, der sich in der Figur des Monarchen am natürlichsten repräsentiert. Bereits Thomas von Aquin hat in *Über die Herrschaft der Fürsten* (um 1265) diese Rechtfertigung der Herrschaft eines Einzigen maßgeblich und einflussreich demonstriert, obgleich er doch schon durch seine Aristoteles-Rezeption über den klassisch-antiken Horizont des Verfassungsdenkens verfügte. Dantes *Monarchia* (ca. 1316) übernimmt von Thomas zentrale Rechtfertigungsmuster, nutzt diese aber zur Rechtfertigung der kaiserlichen Position gegenüber den päpstlichen Machtansprüchen, die im 14. Jahrhundert mit dem gewachsenen Selbstbewusstsein

4 Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge 1997; als besten Überblick über die Debatte siehe James Hankins: *Introduction*, in: ders. (Hrsg.): *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge 2000, S. 1-13.

weltlicher Macht zunehmend in die Defensive geraten.⁵ Auch wenn eine genuin republikanische Selbstermächtigung noch außerhalb des Dante'schen Möglichkeitsbewusstseins liegt, so wird doch der Herrschaftsanspruch des Papstes radikal in Frage gestellt. Die Autorität des Kaisers leitet er direkt von Gott her – womit sowohl die Kirche als auch der Papst als Legitimitätsgaranten weltlicher Herrschaft ausfallen. Es ist nun diese durch den Ausfall einer weltlichen Stellvertretung des göttlichen Heilsplans entstandene Geltungslücke, die den Raum für die Autonomie weltlicher Politik öffnet.⁶ Dies beginnt bereits mit dem Ziel der weltlichen Verfassung: Höchstes und allen politischen Ordnungen gemeinsames Ziel ist der Frieden.⁷ Zwar wird die Monarchie als beste Regierungsform ausgezeichnet, weil sie in der Einheit des monarchischen Körpers der göttlichen Einheit am nächsten kommt.⁸ Aber neben dieser sakral aufgeladenen Einheit muss das Gemeinwesen auch eine Reihe anderer Zielvorstellungen verkörpern, um als legitim gelten zu können: So muss die politische Ordnung Gerechtigkeit verwirklichen und das größte Maß an Freiheit gewähren.⁹ Auch dies garantiert die Monarchie von allen Staatsformen am besten, aber gleichwohl liegt das normative Ziel der Verfassung darin,

„dass die Menschen um ihrer selbst willen existieren. Der Bürger nämlich ist nicht um des Konsuln willen da und das Volk nicht um des Königs willen, sondern umgekehrt sind die Konsuln um der Bürger und der König um des Volkes willen da, so wie die Staatsverfassungen nicht im Hinblick auf die Gesetze, sondern diese für jene entworfen werden.“¹⁰

Der weltliche Herrschaftsanspruch des Papstes, der sich 1302 in der Bulle *Unam sanctam* von Bonifaz VIII. besonders deutlich manifestiert hatte, wird damit seiner religiös-transzendenten Legitimation entkleidet und als

5 Thomas von Aquin: Über die Herrschaft der Fürsten, übersetzt von Friederich Schreyvogel, Stuttgart 1971; Dante Alighieri: Monarchia. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ruedi Imbach und Christoph Flüeler, Stuttgart 1989.

6 Vgl. dazu Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985.

7 Dante, Monarchia 1989, S. 73.

8 Ebd., S. 79.

9 Ebd., S. 95.

10 Ebd., S. 97ff.

politische Selbstermächtigung enthüllt.¹¹ Papst und Kaiser sind keine übernatürlichen Wesen, sondern lediglich Menschen, die jeweils beide von Gott abhängen. Ein Herrschaftsanspruch gegeneinander kann nicht begründet werden. Dante zeigt die unterschiedlichen Legitimitätsgrundlagen des kirchlichen und des staatlichen Machtanspruches, über den die jeweilige Person des Kaiser oder des Papstes selbst nicht verfügen kann: „Die grundlegende Autorität ist dem Herrscher nur zum Gebrauch verliehen, denn kein Herrscher kann sich selbst Autorität verleihen; er kann sie empfangen oder sie ablegen, aber er kann keinen anderen Herrscher einsetzen, da die Einsetzung des Herrschers nicht vom Herrscher selbst abhängt.“¹² Die kirchliche Macht besitzt so ihr Fundament in Christus, „das Fundament des Imperiums dagegen ist das menschliche Recht“¹³. Dieses Fundament weltlicher Ordnung bleibt auch für die monarchische Gewalt unverletzlich und damit unverfügbar.

Da das Reich Christi aber nicht von dieser Welt ist, wird die Autorität des Imperiums damit unabhängig von der Kirche begründet. Dennoch haben beide eine feste Aufgabe für das Heil des Menschen: Während weltliche Herrschaft Geltung nur über den sterblichen und vergänglichen Aspekt des Menschen beansprucht, erstreckt sich dagegen der Anspruch der Kirche auf den unvergänglichen und ewigen Teil des menschlichen Seins, die Seele.¹⁴ Dante folgert aus dieser Zweiteilung des Menschen in den vergänglichen Körper und die unvergängliche Seele zwei fundamentale Ziele, die es in jeweils zwei unterschiedlichen Domänen zu verwirklichen gilt. Die Glückseligkeit des Lebens ist das Ziel der weltlichen Herrschaft, die Glückseligkeit des ewigen Lebens dagegen fällt in die Zuständigkeit der Kirche: „Deshalb bedurfte der Mensch einer zweifachen Leitung gemäß des zweifachen Zieles, nämlich des Papstes, der die menschliche Gattung nach dem Offenbaren zum ewigen Leben führt, und des Kaisers, der nach der

11 Der Text der Bulle findet sich ebd., S. 347-355. Zur historischen Kontextualisierung der Auseinandersetzung vgl. Jürgen Miethke/Arnold Bühler: Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter, Düsseldorf 1988; als ideengeschichtlichen Überblick auch Jürgen Miethke: Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, Tübingen 2008.

12 Dante, *Monarchia*, 1989, S. 295ff.

13 Ebd., S. 221.

14 Ebd., S. 241.

philosophischen Unterweisung die menschliche Gattung zum zeitlichen Glück leitet.“¹⁵

Einen bedeutenden Schritt weiter in der Emanzipation politischer Ordnung von der ecclesialen Transzendenzzuschreibung geht Marsilius von Padua. Mit seinem *Defensor pacis* (1324) radikalisiert er mit starkem Bezug auf die Aristotelische Verfassungslehre die Konsequenzen des bei Dante formulierten politischen Eigenrechts des Kaisers gegen den Papst.¹⁶ Damit kann er als Ausgangspunkt eines bürgerlich-politischen Ermächtigungsdiskurses gelesen werden: Nicht die religiöse Transzendenz des Papsttums ermächtigt zur weltlichen Verfassung und zur Wahl des Kaisers, sondern in der Bürgerschaft selbst liegt der ursprüngliche Grund einer guten und legitimen Konstitution: „Jede Staatsform besteht entweder mit dem Willen der Untertanen oder gegen ihren Willen. Die erste ist die Gattung der gutgemäßigten Verfassungen, die zweite die der entarteten.“¹⁷ Die Wahl des Monarchen durch die Bürger ist das zentrale Legitimitätskriterium.¹⁸ Die auf Wahl beruhende Staatsform ist besser als die nicht auf Wahl beruhende. Außerdem wird hier der Topos der Gesetzesbindung von Herrschaft explizit hervorgehoben: Erst so kann der Staat auf Dauer gestellt werden und damit auch der Frieden gesichert sein.¹⁹ Aber auch die Gesetzgebung erfährt eine säkulare Wendung: Nicht mehr die geoffenbarte Verfassung nach dem Vorbild der Mosaischen Gesetze stellt den normativen Maßstab der legislativen Gewalt, sondern der Wille der Mehrheit wird zum Kriterium der Gemeinwohlbindung:

„Ein Gesetz, gleichsam nur seinem Inhalt nach genommen [...] als Wissen vom Gerechten und Nützlichen im bürgerlichen Leben, zu finden, das kann jedem einzelnen Bürger gelingen, mag auch das Forschen danach zweckmäßiger sein und besser zum Ziele kommen aus den Beobachtungen derer, die sich Zeit nehmen können.“²⁰

15 Ebd., S. 245.

16 Den Begriff der civitas als aristotelisches Verfassungsmodell betont Dolf Sternberger: Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua, in: ders.: Die Stadt als Urbild, Frankfurt a.M. 1985, S. 76-142.

17 Marsilius von Padua: Der Verteidiger des Friedens (*Defensor Pacis*), bearbeitet und eingeleitet von Horst Kusch, Berlin 1958, S. 85 (Teil I, Kapitel IX).

18 Ebd., S. 87.

19 Ebd., S. 117 (I, XI).

20 Ebd., S. 119 (I, XII).

Gesetzgeber ist „das Volk oder die Gesamtheit der Bürger oder deren Mehrheit durch ihre Abstimmung oder Willensäußerung, die in der Vollversammlung der Bürger in einer Debatte zum Ausdruck gekommen ist“²¹. Der Mehrheitswille kann damit bei Marsilius eine Gerechtigkeitsvermutung in Anspruch nehmen: „Weil nämlich das Gesetz alle Bürger im richtigen [d.h.: nicht im gleichen! DS] Verhältnis einstufen muss und niemand sich wissentlich schadet oder Ungerechtes will, darum wollen alle oder wenigstens die meisten ein Gesetz, das dem gemeinsamen Nutzen der Bürger entspricht.“²²

Marsilius hat damit das Reich als Stadt aufgefasst und ihm die Verfassungslehre der Polis eingeschrieben. Das verbindende Element ist die Teilhabe des Bürgers, die allerdings nicht als gleiche Teilhabe wie in der antiken Polis verstanden wird. Vielmehr bleibt die *civitas* bei Marsilius noch nach Ständen und Rängen gegliedert und ermöglicht so nur eine höchst ungleiche Teilhabe der Bürger.²³ Die Ungleichheit der Körperschaften und Stände bildet gleichsam eine noch unverfügbare organische Voraussetzung politischer Ordnung, die zusammen mit dem Selbstregierungsanspruch das politische Gemeinwesen konstituiert.

Der direkte Angriff auf die kirchlichen Legitimationstheorien und die Reklamation eines Eigenrechts weltlicher Ordnung hat jedoch den Weg freigemacht für ein Selbstverständnis, in dem das politische Gemeinwesen als ein Ziel in sich selbst begriffen werden kann. Ein solches politisches Weltlichkeitsbewusstsein konnte damit an die antiken Autoren anknüpfen, die mit ihrer Reflexion republikanischer Ordnungsvorstellungen die idealen Deutungsmuster bereitstellen konnten, um weltliche Freiheit auf der Tugend der bürgerlichen Gemeinschaft aufzubauen und zugleich jegliche Form der Fremdherrschaft als tyrannisch abzuweisen. Auf einer weiteren Ebene werden bereits bei Dante, dann aber vor allem auch bei Petrarca die Grundlagen für eine politische Vergemeinschaftung durch Sprache und Kommunikation gelegt – aber nicht als transzendentes Apriori, sondern als politische Verfügung über die entzogenen Geltungsgrundlagen der politischen Ordnung. Schon mit einer Schrift *Über die Redegewandtheit in der Volkssprache* (um 1304/1305) beabsichtigte Dante, den Gemeinsinn des

21 Ebd.

22 Ebd., S. 129 (I, XII).

23 Sternberger, *Die Stadt*, 1984, S. 93.

Gemeinwesens durch eine gemeinsame Sprache zu stiften.²⁴ Auch wenn er sich dabei auf ganz Italien bezog, so bildete doch seine Aufwertung der Volkssprache, der mit der *Göttlichen Komödie* ein literarisches Monument gesetzt wurde, zusammen mit der neuen bürgerlichen Ethik der *vita activa* und der neuen realistischen Geschichtsschreibung eine der zentralen Grundlagen für den städtischen Bürgerhumanismus ab 1400, der gerade in seiner Heimatstadt Florenz besonders stark ausgebildet wurde.²⁵

Ein eindruckliches Beispiel für diese sprachliche Vergemeinschaftungsidee liefert auch Petrarca, wenngleich in etwas anders gelagerter Weise. Seine vertraulichen Briefe, eines der größten literarischen Zeugnisse des frühen Humanismus, knüpfen das Band des Gesprächs in Form des Gelehrtenbriefs als soziale Integrationsform, aber auch in Gestalt direkter politischer Intervention.²⁶ Damit bildet sich neben der politiktheoretischen Hauptlinie des republikanischen Diskurses die Idee einer kommunikativen Vergemeinschaftung heraus, die sich fundamental von den durch Herrschaft gekennzeichneten mittelalterlichen Integrationsvorstellungen unterscheidet. Nachdem die Menschheit sich mit dem Ausbruch aus dem zirkulären Geschichtsbild in ein lineares, zunächst christlich-heilsgeschichtliches, dann protomodernes Geschichtsbild der sich nicht wiederholenden, in jedem Augenblick immer neuen Zeit bewegt, so wurde nach der heilsgeschichtlichen Abschwächung im Spätmittelalter schnell als Kehrseite dieses Zeitverständnisses die stetig wachsende Entfernung von den antiken Ursprüngen thematisiert. Diese Unverfügbarkeit der immer weiter fortschreitenden Entfernung von den Ursprüngen konnte jedoch durch ein Wiederanknüpfen an die verlorenen Traditionen im gelehrten Gespräch begegnet werden. Im Medium der Schrift, der tradierten Texte des Altertums, sind die humanistischen Gründerfiguren in Gestalt des literarischen Exemplum präsent und können so aus der absoluten Entzogenheit gerettet werden.²⁷ Diese Rettung der entzogenen Antike in die Geschichtlichkeit,

24 Dante Alighieri: *De vulgari eloquentia* I. Über die Beredsamkeit in der Volkssprache. Philosophische Werke Bd. 3, hrsg. von Ruedi Imbach, Hamburg 2007.

25 Baron, *Crisis*, 1966, S. 452.

26 Vgl. dazu die exemplarische Analyse der Briefe an Cola di Rienzo und Francesco il Vecchio da Carrara bei Alexander Thumfart/Arno Waschkuhn: *Staatstheorien des italienischen Bürgerhumanismus. Politische Theorie von Francesco Petrarca bis Donato Giannotti*, Baden-Baden 2005, S. 82ff.

27 Vgl. ebd., S. 99: Tugenden sind demnach nicht mehr apriorisch fundiert, sondern werden „nur noch historisch begründbar, kontingent, vorläufig und

die zugleich eine zeitliche Unverfügbarkeit des Vergangenen und seine mögliche Verfügarmachung durch die historisch-literarische Vergegenwärtigung impliziert, geht daher mit dem Versuch einher, durch den exemplarischen Rekurs auf die ins Geschichtliche transzidierten Vorbilder tugendhaftes Verhalten zu evozieren und somit Gemeinsinn zu stiften. Durch die Kunst der antiken Rhetorik streben die Autoren des Renaissancehumanismus danach, ein „Band des Gesprächs“²⁸ zu knüpfen, dass nach dem Vorbild der Polis und der antiken Philosophenschulen eine Kommunikationsgemeinschaft bildet, die vorausweist auf die Gelehrtenrepublik. Dieses Band verknüpft sowohl die Zeitgenossen untereinander als auch die Gegenwart mit den Klassikern und kann so als eine Form des transzendent codierten Gemeinsinns verstanden werden. Die literarische Form des Briefes dient eben dazu, vertrauliche Nähe trotz Entfernung zu schaffen. Ist es sonst die räumliche Ferne, die im Brief zugunsten einer vertraulichen Kommunikation unter Abwesenden überwunden wird, so tritt bei Petrarcas Briefen zudem die Vergangenheit als entfernte Zeit hinzu, die im persönlichen Brief nivelliert wird. Durch die Schrift gelingt es, eine überzeitliche Kommunikationsgemeinschaft herzustellen, in der die Heutigen in direkten Kontakt zu den Klassikern treten können.

Der humanistische Antikendiskurs kann so auch als Wiederaneignung der entzogenen Geschichte verstanden werden. Die Antike als unverfügbares, aber vorbildliches Gemeinwesen wird durch philologische Entdeckungen wieder zurückgeholt in die gegenwärtigen Auseinandersetzungen und Konflikte und entfaltet dort die Kraft eines normativen Maßstabs. Sowohl die Form als auch die Themen spiegeln diese Zielsetzung: Formal wird ein Gespräch mit den Alten wieder aufgenommen, im Medium des fiktiven Briefwechsels sollen die antiken Autoren wieder zur Sprache kommen. Das *tempus fugit* wird bei Petrarca als die „unermessliche Flüchtigkeit der Zeit“ bezeichnet.²⁹ In einem linearen Geschichtsbild, welches das antike zirkuläre kosmologische Weltzeitmodell ablöst, sind die Ursprünge des humanistischen Diskurses von einem permanenten Verlust

situationsabhängig gezeigt und vorgeführt“. Dafür sind sie auf die Form des geschichtlichen Exemplum angewiesen.

28 Francesco Petrarca: *Epistolae familiares* XXIV. Vertrauliche Briefe, übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort von Florian Neumann, Mainz 1999, S. 39.

29 Ebd., S. 9.

bedroht. Dagegen wird die Notwendigkeit einer wiederaneignenden Verfügungsmachung gestellt. In diesem spezifisch modernen Zeitbild, das sich bei Petrarca artikuliert, sind die Verlust-, Vergehens- und Todesängste, die Unbeständigkeit und der Wandel konstitutiv enthalten. So beklagt er die „Unbeständigkeit der Dinge“, die auch vor dem Autor selbst – „täglich sterbe ich“³⁰ – nicht halt macht. Den einzigen Ausweg aus dieser historischen Konstellation der Vergänglichkeit bietet das tugendhafte Handeln. Nur in der Tugend liegt demnach die Möglichkeit, den geschichtlich unausweichlichen Verlust zu überwinden:

„Wir sterben fortwährend [...] alle sterben wir, immer sterben wir, niemals leben wir, während wir hier sind, wenn wir nicht etwas Tugendhaftes tun und dadurch uns den Weg zum wahren Leben bahnen, wo dagegen niemand stirbt, wo alle und für immer leben, wo das, was einmal Gefallen gefunden hat, immer gefällt, zum wahren Leben, dessen unsagbare und unerschöpfliche Süße und dessen Art der Geist nicht begreifen kann, ein Leben, in dem kein Wandel zu spüren noch ein Ende zu fürchten ist.“³¹

Die Tugend transzendiert die weltliche Vergänglichkeit zum Ewigen hin, ohne doch damit die zeitliche Dimension ganz zu verlassen – denn abgezielt wird auf das geschichtliche Bewusstsein der Nachwelt. Die Tugend versucht, über den künftigen Ruf zu verfügen und ihn vorzuformen, sie zielt jedoch nicht auf das Jenseits einer räumlichen Transzendenz.

Einer der zentralen Gewährsmänner ist Cicero, dessen „goldene Eloquenz und den himmlischen Geist“ Petrarca bewundert, einen Gott der Beredsamkeit, einen himmlischen Menschen im Reden.³² Gleichwohl missfällt ihm die agonale, die konfliktorientierte Seite von Ciceros *vita activa* und er scheut sich nicht, dieses Missfallen im direkten Brief an den verehrten Autor auszusprechen:

„Francesco grüßt seinen Cicero. [...] oh Du hitziger und elender Alter, was hast Du mit so vielen Streitigkeiten und ganz und gar unnützen Feindschaften ausrichten wollen? [...] Welcher falsche Glanz von Ruhm hat Dich als alten Mann in die Kriege der Jungen hineingezogen und durch alle wechselhaften Fälle in einen Tod gerissen, der eines Philosophen unwürdig ist?“³³

30 Ebd., S. 21.

31 Ebd., S. 33.

32 Ebd., S. 41 und S. 45.

33 Ebd., S. 53.

Petrarcas Rezeption des römisch-antiken Republikanismus ist daher stark durch seine christliche Prägung beeinflusst, die ihn ebenso wie Dante von der späteren, explizit politischen Entwicklung des Bürgerhumanismus unterscheidet. Das Manko der antiken Autoren bleibt daher, dass sie den christlichen Gott noch nicht gekannt haben – eine Kritik, die sich später bei Savonarola wiederholen sollte.³⁴ Gleichwohl dominiert zuweilen der pessimistische Ton der Vergeblichkeit: Die Fortuna herrscht, die Tugend ist verloren. Die Zeit ist nur an Geld und Vergnügungen interessiert, Eintracht und Gemeinwohl haben keine Bedeutung mehr.³⁵ Die „Trägheit unseres Zeitalters“³⁶ hat die antike Leidenschaftlichkeit besiegt. Erst im Florentiner Bürgerhumanismus sollte die handlungsaktivierende Dimension der antiken Semantik und damit ihre politische Macht ganz entfaltet werden.

2 BÜRGERLICHER HUMANISMUS UND REPUBLIKANISCHE SELBSTVEREHRUNG

Die Hochphase des Bürgerhumanismus in Florenz ist mit den Namen von Coluccio Salutati, Leonardo Bruni und, in geringerem Maße auch mit Matteo Palmieri verbunden. In ihnen und in ihren Reflexionsschriften von politisch Handelnden in der späten Blütezeit der Florentiner Republik vor der Herrschaft der Medici verkörpert sich das humanistische Ideal einer Vertrautheit mit dem antiken Wissen und der aktiven Sorge um das Gemeinwohl der Stadt. Salutati, seit 1375 bis zu seinem Tod 1406 Kanzler von Florenz, half bei der Rettung der Stadt gegen die Eroberung durch die Mailänder Visconti – einer Krise, die für Hans Baron die Entwicklung des spezifischen Freiheits- und Tugendbewusstseins in Florenz entscheidend beeinflusst hatte. Die künstliche bürgerschaftliche Bindung tritt selbstbewusst neben die religiöse und natürliche Gemeinschaft, und auch der wahre Adel beruht auf Tugend, nicht auf Abstammung.³⁷

In Salutatis *Traktat vom Tyrannen* findet sich eine in dieser expliziten Form neuartige Kritik an der monarchischen Alleinherrschaft, in der die

34 Girolamo Savonarola: O Florenz! O Rom! O Italien! Predigten, Schriften, Briefe, übersetzt und mit einem Nachwort von Jacques Laager, München 2002, S. 103.

35 Petrarca, *Epistolae familiars*, S. 95 und S. 119.

36 Ebd., S. 117.

37 Coluccio Salutati: *De nobilitate legum et medicine* [1399], nach: Berthold L. Ullman: *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padua 1963, S. 32 und S. 73.

Gesetzesbindung eine zentrale Rolle einnimmt.³⁸ In der Frage des Tyrannenmordes bleibt die Schrift hingegen zurückhaltend. Einerseits wird die Legitimität des Tyrannenmordes bejaht – ebenso, wie Bürger ihr Eigentum verteidigen dürfen, so haben sie das Recht, ihren Staat gegen einen illegitimen Eroberer zu verteidigen –, andererseits im Falle von Cäsars Ermordung die Legitimität verneint, obwohl er Salutatis Definition zufolge als Tyrann eingestuft werden müsste.³⁹ Salutati zeigt hier ähnlich wie später Machiavelli große Sympathien für praktische Klugheitserwägungen: Cäsars Verdienst lag in der Herstellung von Ordnung und Stabilität. Er war demnach kein Tyrann: Seine Herrschaft kam zwar unrechtmäßig zustande, hatte aber gleichwohl positive Effekte für die Befriedung des Gemeinwesens.⁴⁰ Dante hatte also Recht, in seiner *Göttlichen Komödie* die Cäsarmörder Brutus und Cassius in der untersten Hölle schmoren zu lassen.⁴¹

Salutatis Schüler war Leonardo Bruni. Leonardo Bruni (Aretino) (1369-1444), war seit 1427 in der Nachfolge Salutatis Staatssekretär der Republik Florenz. Als Übersetzer von Platon und Aristoteles übertrug er die Nichomachische Ethik und die Politik. In dieser Doppelrolle als Magistrate und als Intellektuelle sind Salutati und Bruni die Hauptexponenten des von Hans Baron in den zwanziger Jahren zuerst so genannten Bürgerhumanismus, der sich vom weitgehend unpolitischen Humanismus eines Petrarca durch offensives politisches Engagement und Patriotismus absetzte. Dennoch trug Bruni mit seiner Lebensgeschichte Dantes und Petrarca zu deren Verehrung in Florenz wesentlich bei.⁴² Zudem half er auch mit seiner Geschichte des florentinischen Volkes bei der Steigerung des republikanischen Ruhmes und der städtischen Identität seiner Heimatstadt.⁴³ In einem kurzen Traktat über die Staatsverfassung der Florentiner bietet Bruni aufschlussreiche Einblicke in die Selbstbeschreibung des Gemeinwesens, die sich klassisch aristotelisch an dem Vorbild der gemischten Verfassung

38 Coluccio Salutati: De tyranno, in: Ephraim Emerton (Hrsg.): Humanism and Tyranny. Studies in the Italian Trecento, Cambridge 1925, S. 70-119, hier: S. 78; Thumfart/Waschkuhn, Staatstheorien, S. 101ff.

39 Ullman, Humanism, 1963, S. 33.

40 Salutati, De tyranno, 1925, S. 93ff.

41 Ebd., S. 110.

42 Leonardo Bruni: Le vite di Dante e del Petrarca, Florenz 1672.

43 Leonardo Bruni: History of the Florentine People, hrsg. von James Hankins, 3 Bde., Cambridge 2001-2007.

orientiert.⁴⁴ So sei die Verfassung der Florentiner „weder ganz aristokratisch noch demokratisch, sondern eine aus beiden Gemischte“⁴⁵. Der Staat neige sich daher

„zu dem Mittelstande, vorzüglich aber zu den Adeligen und Reichen, doch nicht übermäßig mächtigen. Eine Volksversammlung findet sehr selten statt in diesem Staate, weil für Alles schon im Voraus gesorgt ist, und die Magistrate und Rathsversammlungen, in Betreff der gewöhnlich vorkommenden Geschäfte, Vollmacht haben, so dass sie niemals der Volksversammlung bedürfen, wenn nicht eine zufällig große Veränderung das ganze Staatsgebäude in Verwirrung bringt; dann wird das ganze Volk zusammengerufen und ist die oberste Behörde; aber, wie gesagt, es geschieht selten.“⁴⁶

Bruni liefert eine detaillierte Beschreibung der institutionellen Verfassungsstruktur mit den neun obersten Magistratsherren, dem Volksrat und dem adeligen Rat sowie deren Wahlverfahren.

„Da die Staatsverfassung, wie wir sagten, gemischter Form ist, so kann man mit Grund sagen, dass Einiges mehr zur Demokratie, einiges mehr zur Aristokratie sich hinneige. Zum demokratischen Elemente gehört die kurze Dauer der Ämter; denn die längste Amtszeit eines der Neun, dauert nur zwei Monate, der Beisitzer aber theils drei, theils vier. Dies ist wahrhaft demokratisch, und neigt sich vorzüglich zur Gleichheit. Auch ist dies volksthümlich, dass wir durch Wort und That im hohen Grade die Freiheit ehren und bewachen, als Endzweck und Ziel der ganzen Staatsverfassung. Dann auch durchs Loos die Beamten zu erwählen und nicht wegen irgendeines Vorzugs, ist volksthümlich. Wiederum neigt sich vieles der Aristokratie. Daß zuerst über Alles eine Vorberathung statt finde, und dass Nichts zum Volke komme, worüber nicht erst abgestimmt, und dass es dem Volke nicht erlaubt sei, daran etwas zu verändern, sondern dass es im Ganzen die Sache entweder billigen oder verwerfen müsse, – dies scheint mir sehr aristokratisch.“⁴⁷

Zur Zeit der Volksbewaffnung war das Volk stärker, inzwischen aber übernehmen Söldner den Kriegsdienst und haben die Macht zu den Adligen und

44 Leonardo Bruni: Über die Staatsverfassung der Florentiner. Von Leonhardus Aretinus, hrsg. von Carl Friedrich Neumann, Frankfurt a.M. 1822; zur Textgeschichte vgl. die Einleitung des Herausgebers, S. Vf., jedoch ohne genaue Datierung.

45 Bruni, Staatsverfassung, 1822, S. 69.

46 Ebd., S. 71.

47 Ebd., S. 89ff.

Reichen verschoben: „Indem sich das Volk allmählich so auflöste, bildete sich die Verfassung wie sie jetzt ist.“⁴⁸

Seine Lobpreisung der Stadt Florenz kann als republikanische Transzendenzerzählung gelesen werden: Schönheit und Größe entziehen sich jeglichen Begriffen – aber wie der Theologe über Gott spricht, kann auch der Historiker über Florenz handeln: „The splendor of this city is so wonderful, that no one can come even to a near description of it. But serious and trustworthy men dare to speak even of the greatness of God, inspite of the fact, that His glory and greatness is even beyond the speech of the most eloquent.“⁴⁹ Neben den Tugenden und Talenten seiner Bürger und den Vorzügen seiner Institutionen ist die römische Abstammung für Bruni besonders betonenswert. Florenz hat sich durch eigene Tugend als würdiger Nachfolger Roms erwiesen. Nicht durch Macht, sondern durch Gerechtigkeit und Humanität hat sie Autorität und Ruhm erworben. Durch ihre eigene Tugend und ihre Kriege hat sich Florenz daher letztlich noch mehr ausgezeichnet als durch ihre Abstammung.⁵⁰

Neben Salutati und Bruni ist für die republikanische Selbstbegründung dieser Zeit auch Matteo Palmieri (1406-1475) von Bedeutung. Der Botschafter von Florenz bei Alfonso von Neapel verfasste 1429 *Della vita civile*, das zwischen 1435 und 1440 zirkulierte, aber erst 1529 gedruckt wurde. Palmieri hat diese wichtige Schrift des Bürgerhumanismus in Anlehnung an Ciceros *De officiis* und vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen als Staatsdiener abgefasst. Die Abhandlung diskutiert neben der physischen und intellektuellen Entwicklung von Kindern vor allem das moralische Leben des guten Bürgers und die Spannung zwischen dem Nützlichen und dem Ehrlichen.⁵¹ Es kann als exemplarisch für das republikanische Transformationsparadigma gelten, demzufolge die gute Verfassung in der Lage ist, den interessegeleiteten Menschen in einen gemeinwohlorientierten Bürger zu wandeln. Damit wird auch hier der bürgerliche Gemeinsinn als etwas institutionell verfügbares, politisch erst Herzustellendes verstanden, das durch gute Gesetze befördert werden kann.

48 Ebd., S. 93.

49 Leonardo Bruni: In Praise of Florence. The Panegyric of the City of Florence and an Introduction to Leonardo Bruni's Civil Humanism, introduced and translated by Alfred Scheeppers, Amsterdam 2005, S. 77.

50 Ebd., S. 99f.

51 Matteo Palmieri: *Libro della vita civile* [1529], Florenz 1981.

3 PHILOSOPHISCHER HUMANISMUS DER MENSCHENWÜRDE

Mit der Krise der Republik ab der Mitte des 15. Jahrhunderts und der zunehmenden Dominanz der Medici-Herrschaft geht ein abnehmendes Interesse an den Fragen der Bürgertugend und der politischen Teilhabe einher. In diesem Zusammenhang entwickelt sich ein anderer Transzendenzdiskurs, der weniger die republikanische Tugend des aktiven Lebens preist, sondern angesichts des zunehmenden Wandels der Republik zu einer Fassade quasi-monarchischer Alleinherrschaft das philosophische Ideal der *vita contemplativa* wiederentdeckt. In den Schriften von Gianozzo Manetti und Pico della Mirandola wird zwar ebenfalls die Freiheit und Selbstbestimmtheit des Menschen herausgestellt, aber auch der Schutz und die Entzogenheit der menschlichen Würde werden hier thematisiert. Nachdem also der republikanische Humanismus vorwiegend auf Tugend und Ruhm rekurriert hatte, folgt hier eine neuartige Form der protoliberalen Unverfügbarkeitsbehauptungen gegenüber einer zunehmend unter instrumentellen Rationalitätskriterien agierenden weltlichen Macht. Die Hinwendung zu Platon bei Pico oder dem führenden Neuplatoniker dieser Zeit Marsilius Ficinus geht einher mit der Abkehr von Cicero.⁵² Das Thema der politischen Ordnung und ihrer transzendenten Geltungsbedingungen ist noch präsent, gerät aber in den Hintergrund.

Manettis Abhandlung *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen* (1452) geht aus von der Offenheit und damit der politischen Verfügbarstellung menschlicher Ordnung.⁵³ Als Sohn eines Florentiner Kaufmanns aus adliger Familie studierte er Philosophie und Theologie. Er war Anhänger des Aristoteles und zugleich ein gewissenhafter Repräsentant des Florentiner Bürgerhumanismus. Tätig in verschiedenen politischen Gremien der Republik sowie als Stadtkommandant in den von der Republik abhängigen Kommunen übernahm er zahlreiche diplomatische Missionen und ging nach Neapel ins Exil, nachdem er „infolge seiner kompromisslosen republi-

52 Vgl. zu dieser Wende Skinner, *Foundations*, 1997, S. 114f.; zu Marsilius Ficino und den schon bei Bruni wichtigen Platon-Bezügen vgl. James Hankins: *Platon in the Renaissance*, 2 Bde., Leiden u.a. 1990.

53 Gianozzo Manetti: *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, übersetzt von Hartmut Leppin, hrsg. und eingeleitet von August Buck, Hamburg 1990.

kanischen Gesinnung“ mit Cosimo de’Medici in Konflikt geriet.⁵⁴ Anders als später bei Pico war sein Ziel keine geschlossene Philosophie, sondern eine humanistische „Lebenslehre“.⁵⁵ Damit hatte die *vita activa* hier im Gegensatz zu Pico noch den höheren Stellenwert. Zwischen beiden kann so ein Bruch beobachtet werden, der den politischen vom philosophischen Humanismus trennt. Erst der politiktheoretische Republikanismus eines Machiavelli und Guicciardini hebt das Politische wieder über die kontemplative Lebensweise, wenngleich durch die neuartige realistische Betrachtungsweise der humanistisch-moralische Tugendbegriff eine Bedeutungsverschiebung erfährt.

Nach ausgiebiger Beschreibung des menschlichen Körpers und seiner Vollkommenheit – unter Rückgriff auf die neuen medizinischen und physiologischen Erkenntnisse der Renaissance – geht Manetti über zu den kulturellen und sozialen Schöpfungen der Welt, die nicht das Werk Gottes, sondern des Menschen selbst sind.⁵⁶ Neben allen Erfindungen ist es auch die „Kunst des Sprechens“, die zu den spezifisch menschlichen Werken und Formen seiner eigenen Vervollkommnung zählt.⁵⁷ Am bedeutendsten jedoch ist für diese spezifisch menschliche Fähigkeit der Weltschöpfung die „Tätigkeit des Ordnen“, das Einteilen und Steuern.⁵⁸ Die göttliche Schöpfung – die Erde, die Tiere etc. – ist gerade deshalb so vollkommen, „weil sie so verschiedene und so unterhaltsame Arten teils belebter, teils aber unbelebter Dinge eben für den Menschen bereitstellen und ihm verfügbar machen wollte“.⁵⁹ Daraus folgt schließlich, „dass der Mensch äußerst reich und mächtig ist, da er alles, was geschaffen ist, nach seinem Willen benutzen und kraft seiner Gewalt beherrschen und leiten kann“.⁶⁰ Dieser

54 August Buck: Einleitung, in: Manetti, *Über die Würde*, 1990, S. XV.

55 Ebd., S. XXIII.

56 „Was sollen wir aber über den feinen und scharfsinnigen Verstand dieses so schönen und wohlgestalteten Menschen sagen? Denn er ist wirklich so groß und reich, dass nach der Erschaffung jener ursprünglichen, neuen, rohen Welt offenbar alles weitere von uns aufgrund des einzigartigen, überragenden Scharfsinns des menschlichen Verstandes hinzuerfunden und zur Vollendung und Vollkommenheit geführt worden ist. [...] Unser sind die Bilder, unser die Skulpturen, unser sind die Künste, unser die Wissenschaften, unser ist [...] die Weisheit.“ (Manetti, *Über die Würde*, 1990, S. 77)

57 Ebd.

58 Ebd., S. 78.

59 Ebd., S. 81.

60 Ebd., S. 83.

Verfügbarkeitsglaube angesichts der aus der Welt zurückgezogenen Transzendenz des Schöpfergottes ist jedoch nicht ungebrochen: Der Mensch muss sich diese Aneignung des Unverfügbaren stets im Kampf gegen die ihm von der Schöpfung zuge dachte Lust und Trägheit abringen. Dieses Vermögen bezeichnet die Tugend, die gegen den „inneren Feind“, die Lust kämpft.⁶¹

Die spezifische Würde des Menschen jedoch liegt gerade nicht in der totalen Verfügbarkeit der Welt. Vielmehr verbirgt sie sich in den ebenfalls von der göttlichen Schöpfung gezogenen Grenzen der Handlungsvollmacht: der Unverfügbarkeit des eigenen Körpers und der Würde der anderen Menschen. Zwar hat Gott den Menschen zur Verfügung über die Natur berechtigt – die menschliche Natur jedoch beinhaltet einen göttlich geschaffenen Selbstschutz, der den Menschen vor sich selber und den radikalsten Konsequenzen seiner ihm eigenen Machtfülle bewahrt:

„Daher gab der allmächtige Gott ihm, den er in eine so große und so erhabene Würde eingesetzt hatte, die natürliche Anlage, dass er sich selbst liebt, um sich am Leben zu halten, im übrigen aber erlegte er ihm durch die ganz festen und ausdrücklichen Gebote des geschriebene Gesetzes die Verpflichtung auf, dass er all seine Nächsten, das heißt alle Menschen, liebe, ehre und achte.“⁶²

Der Mensch, so zitiert Manetti zustimmend Laktanz, ist daher mit Gott über die „Gemeinschaftlichkeit des göttlichen Rechts“ verbunden, „denn es widerspricht dem göttlichen Gebot, dass ein Verehrer Gottes von einem anderen Verehrer Gottes verletzt wird“.⁶³ Transzendenz und Gemeinsinn verschränken sich hier exemplarisch, um die Verfügbarstellung menschlicher Ordnung zugleich in ihrer Kontingenz zu verdecken. Die Pointe von Manettis Position liegt also gerade darin, am Ende seines gegen den göttlichen Herrschaftsanspruch gerichteten Textes die Notwendigkeit von Schranken und Grenzen zu betonen, die gerade aus der menschlichen Würde des Handeln- und Denkenkönnens entspringen. Pico della Mirandola dagegen flankiert seine Betrachtungen *Über die Würde des Menschen* (1486) und die Idee der menschlichen Selbstermächtigung nicht durch eine

61 Ebd.

62 Ebd., S. 92.

63 Ebd., S. 93f.

korrespondierende Selbstbegrenzung.⁶⁴ Die menschliche Würde findet ihren Ausdruck in einem unverhohlenen philosophischen Herrschaftsanspruch: Über die Selbsterkenntnis des Menschen im Medium der Moralphilosophie und der vernünftigen Einsicht in seine von Gott gegebene Natur wird der Mensch selbst gottähnlich zum höchsten Wesen der Schöpfung. In dieser Möglichkeit zum Höchsten liegt seine besondere Würde, die ihn gegenüber allen anderen Geschöpfen auszeichnet: „Nichts Wunderbareres als den Menschen“ gebe es in der Schöpfung, so Pico, und rühmt die Vorzüglichkeit der menschlichen Natur; er ist das „am meisten gesegnete und daher ein jeder Bewunderung würdiges Lebewesen“⁶⁵. Gegen die christlich-augustinische Erbsündetheorie gerichtet, welche die mittelalterlichen Sozialtheorien geprägt hatte und eine dementsprechend skeptische Ordnungsvorstellung menschlicher Freiheit begründete, stellt Pico den Menschen in den Mittelpunkt der göttlichen Schöpfung und stattet ihn mit einer geradezu existenziellen unbegrenzten Freiheit aus, die ihn fähig zum Guten ebenso wie zum Schlechten macht: Gott schuf den Menschen als ein „Geschöpf von unbestimmter Gestalt“ und

„sprach ihn so an: ‚Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gabe, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluss habest und besitzest. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt‘.“⁶⁶

64 Pico della Mirandola: Über die Würde des Menschen, übersetzt von Norbert Baumgarten, hrsg. und eingeleitet von August Buck, Hamburg 1990.

65 Ebd., S. 3.

66 Ebd., S. 6f.

Der Mensch ähnelt daher einem „Chamäleon“, welches ist, was es sein will.⁶⁷ Er hat von Gott „die freie Wahl“ erhalten, der das Höchste erreichen kann, wenn er es den nur will.⁶⁸ Die Menschen sollen

„durch die Morallehre den Drang der Leidenschaften zügeln, durch die Dialektik die Finsternis des Verstandes vertreiben und so gewissermaßen den Schmutz der Unwissenheit und der Laster herauswaschen, unsere Seele reinigen, damit weder die Leidenschaften blindlings wüten noch der unkluge Verstand je zu rasen beginnt. Dann wollen wir unsere wohlgeordnete und geläuterte Seele vom Licht der Naturphilosophie durchfluten lassen, um sie schließlich durch die Erkenntnis der göttlichen Dinge zu vervollkommen.“⁶⁹

Die Offenheit der menschlichen Grundsituation wird daher bei Pico durch seinen christlich-esoterischen Platonismus wieder geschlossen, wenn er der Philosophie die Rolle der objektiven Erkenntnis zuschreibt, die den Menschen durch Wissen zu Erlösung von der Offenheit und Unbestimmtheit führt. Denn die existenzielle Grundsituation des Menschen führt zu Konflikten, im Inneren wie im Äußeren: „In der Tat, Väter, ist die Zwiebrucht in uns vielfältig; schwere innere Kämpfe, schlimmer als Bürgerkriege, führen wir mit uns selbst.“⁷⁰ Es ist zunächst die Moralphilosophie, welche die Leidenschaften dieser Kämpfe befriedet. Darauf kann die Dialektik aufbauen und „die Verwirrungen unseres Verstandes beenden“⁷¹. Das Heil der Einheit liegt in dem Objektivitätsversprechen der aufkommenden Naturwissenschaften, die damit noch untrennbar von ihrer ethischen Aufgabe sind: „Die Naturphilosophie wird die Meinungsstreitigkeiten und -verschiedenheiten aufheben, die die unruhige Seele hierhin und dorthin ziehen, zerren und zerreißen.“⁷² Diese mündet in eine theologisch fundierte Gemeinschaftlichkeit, die den zunächst offen und widersprüchlich angelegten Menschen zu einer höheren Einheit führt: „heiligen Frieden, unlösliches Band, einträchtige Freundschaft, durch die alle Seelen in dem einen Geist, der über allem Geist ist, nicht so sehr nur harmonisieren, sondern auf unaussprechliche Weise ganz und gar eins werden.“⁷³

67 Ebd., S. 9 und S. 11.

68 Ebd., S. 11.

69 Ebd., S. 15.

70 Ebd., S. 19.

71 Ebd.

72 Ebd.

73 Ebd., S. 21.

Das politische Einheitsversprechen des Republikanismus wird bei Pico damit nochmals transzendiert in einem philosophisch begründeten spirituellen Einheitsbegriff, der auch normativ von einer höheren Dignität zu sein behauptet als das innerweltliche Engagement des Bürgers für das städtische Gemeinwohl.

4 DIE SPRACHE DER REPUBLIKANISCHEN OFFENBARUNG: SAVONAROLA

Im ausgehenden 15. Jahrhundert stehen in Florenz sowohl die Semantik des bürgerchaftlichen Gemeinsinns als auch die theologische Sprache des Heiligen im Kampf um die Deutung politischer Ordnung bereit. In der Gestalt des Dominikaner-Mönchs und Predigers Savonarola konvergieren beider Sprachen zu einer explosiven Mischung, die in den ersten Jahren nach der Wiederherstellung der Republik und der Vertreibung der Medici-Herrscher einen bedeutsamen Einfluss auf die Verfassungsdiskussion ausüben sollte. Auch wenn Savonarolas Position in ihren Begründungsmustern keineswegs ein hohes Maß an Originalität aufweist und in weiten Teilen stark an das Denken Thomas von Aquins angelehnt ist,⁷⁴ so liegt doch das Besondere hier in der Form: Die Begründung der Bürgerschaft durch Prophetie in der Gestalt Savonarolas⁷⁵ ist paradigmatisch für die Produktionsversuche von bürgerlichem Gemeinsinn durch den Rekurs auf religiöse Transzendenz und die Heiligkeit politischer Ordnung. Savonarolas Transzendenzbehauptungen sind zwar religiös, jedoch in ihrer handlungsmotivierenden Intention nicht weltabgewandt. Savonarola artikuliert in seinen Predigten und Schriften in der Tat eine „politische Theologie“, da die politische Ordnung unmittelbar in der göttlichen Ordnung verankert wird.⁷⁶ Gottes Gesetz ist der Maßstab für die Gesetze des Menschen. Mit Savonarola aber wird die von den Humanisten gepriesene Macht der Sprache zu einem Instrument der paradoxalen Agitation, der Stiftung von innerweltlichem Gemeinsinn durch die Beschwörung des außerweltlichen Heilsplans. Savonarola steht für den Versuch, eine neue Verfassung durch

74 Vgl. Skinner, *Foundations*, Bd. 1, 1997, S. 147.

75 Vgl. Pocock, *Machiavellian Moment*, 1975, S. 115; Donald Weinstein: *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1970.

76 Vgl. Matthias Mayer: *Die Politische Theologie Savonarolas*, Tübingen 2001.

das Medium der prophetischen Predigt zu schaffen. Die Republik ist der Ort der verfügbar gemachten Eschatologie. Seine Bastion ist die Kanzel, seine Macht liegt in der erfolgreichen Synthese christlicher Heilssemantik und republikanisch-humanistischer Tugendvorstellungen. Im Mittelpunkt der bilderreichen Allegorien und Metaphern steht die Identität von Florenz mit Israel in der ägyptischen Sklaverei, unterworfen der pharaonischen Tyrannei.⁷⁷ Zudem ist die Verfassung des Gemeinwesens korrumpiert durch die Leidenschaften und die Genussucht: Anstelle des Gemeinwohls herrscht der Eigennutz.⁷⁸ In Savonarolas Augen ist Florenz seit langem dem Verfall der Sitten und der Tugend unterworfen. Florenz ist „ein durchlöcherter Gefäß“, das die „Gnade des Öls des Heiligen Geistes nicht zurückhalten“ kann: „O Florenz, ich sage dir, du ruhst nicht mehr in dir, sondern bist außer dir.“⁷⁹ Die Balance der guten Verfassung ist dahin, durch die schlechten Leidenschaften droht Bürgerkrieg und Ordnungszerfall. Mitschuld trägt die humanistische Verbildung durch die Lehren der Philosophen und der zunehmende Einfluss von Astrologen und Aberglauben, die den christlichen Geist bedrohen und die einfache christliche Tugendlehre überdecken:

„Ihr, ihr habt viele Bücher zu Hause, die ihr nicht besitzen solltet, weil sich in ihnen viele unanständige Dinge geschrieben finden. Verbrenne solche Bücher, denn sie gehören nicht zu Christen! [...] Die Philosophen suchten die Dinge, über die sie Überlegungen anstellen wollten, allein mittels natürlichem Licht zu ergründen. Zum wahren Christen hingegen gehört es, danach zu streben, sich mit dem übernatürlichen Licht und der Gnade Gottes zu erfüllen. [...] Du nennst Seneca, Aristoteles und Philon – meinerwegen, sie sind gut, aber sie tragen zur christlichen Religion, die vom übernatürlichen Licht lebt, nichts bei. Ich sage dir: Es gibt auf der Welt viele Bücher deren Tilgung und Ausrottung für unseren Glauben und für die christliche Religion einen großen Nutzen brächten.“⁸⁰

Savonarolas Abwehr konkurrierender Transzendenzvorstellungen zum Erhalt der reinen Lehre stehen im Dienst des Versuchs, eine neue

77 Savonarola, O Florenz!, 2002, S. 20ff; zur politischen Sprengkraft des Exodusmotivs vgl. Michael Walzer: Exodus und Revolution, Frankfurt a.M. 1995.

78 Savonarola, O Florenz!, 2002, S. 121.

79 Ebd., S. 95.

80 Ebd., S. 103; zur Astrologie S. 113; dazu auch Anthony J. Parel: The Machiavellian Cosmos, New Haven/London 1992.

Verfassungsordnung durch einen monistischen und exklusiven Offenbarungsanspruch zu begründen. Die Betonung der Spiritualität und des Geistes nimmt in religiöser Gestalt die klassischen Themen des Republikanismus auf und fusioniert sie zu einer Sprache der politischen Weltheiligkeit. Nicht lediglich neuer Institutionen bedarf es, sondern ganz im Sinne der republikanischen Verfassungstheorie sind die Sitten und Gewohnheiten, die Bindung von Herz und Geist von entscheidender Bedeutung. Als transzendenter Maßstab zur politischen Verfügbarstellung der Sitten und Gewohnheit, der Verfassung und der menschlichen Gesetze dient Savonarola das Gesetz Gottes:

„O Florenz, [...] wenn du wirklich neu sein und zu einer Veränderung kommen willst, so musst du neue Sitten und eine neue Art zu leben annehmen. Willst du bestehenbleiben und regieren können, musst du einen neuen Gesang anstimmen und dich auf die Suche machen, eine neue Regierungsform zu finden. [...] Gib dir ein Gesetz, damit in Zukunft niemand mehr sich zum Haupt deines Staatswesens erheben kann, sonst bis du auf Sand gegründet! [...] Und wollt ihr gute Gesetze schaffen, so bringt euch selbst in Übereinstimmung mit dem Gesetz Gottes, denn alle guten Gesetze hängen vom ewigen Gesetz ab. [...] So musst du denn, Florenz, von Gott erleuchtet sein.“⁸¹

Savonarolas Predigten können daher als eine paradoxe Form der Verfassungsoffenbarung verstanden werden, mit der die Grundlagen der politischen Ordnung als transzendent erfahren werden und zugleich im Akt der Erneuerung politisch verfügbar gestellt werden sollen. Das Gegenmittel gegen die Macht der Gewohnheit ist bei Savonarola die Macht der offenbaren Wahrheit:

„Wieviel Kraft die Gewohnheit hat, Geliebteste in Jesus Christus, sieht und erkennt man sehr gut, denn oft überwindet und besiegt diese die Wahrheit. Wenn man deshalb eine neue Gewohnheit an Stelle der alten Gepflogenheiten einführen will, kann dies nicht in einem Zuge geschehen, vielmehr ist es nötig, ganz sachte vorzugehen. Indessen, wenn wir mit unserem Predigen die Absicht haben, eine neue Gewohnheit einzuführen und die (Notwendigkeit einer) Erneuerung aufzuzeigen, die durch eine entgegengesetzte Gewohnheit zu erfolgen hat, werden wir nur behutsam und nach und nach vorzugehen haben. Wenn du, Florenz, deine alte Gepflogenheit aufgeben

81 Savonarola, O Florenz!, 2002, S. 116f.

und dich erneuern willst, musst du die Art und Weise deiner Erneuerung und deiner neuen Regierung überdenken.“⁸²

Die unverfügbaren Gewohnheiten lassen sich für Savonarola nur durch Rückgriff auf die göttliche Wahrheit verfügbar machen – erstaunlich aber ist, in welcher Form Savonarola diese konstitutionelle Offenbarung verbindlich machen will: Die göttliche Transzendenz wird so in eine verfassungsgebende institutionelle Prozedur überführt, deren formale Struktur zwar einerseits ergebnisoffen ist, zum anderen aber genau jene göttliche Ordnung herbeiführen soll, die Savonarola für die Republik Florenz angemessen hält. Savonarola schlägt daher eine konkrete Prozedur der konstitutionellen Beratung vor, mit der die Bürgerschaft selber über die Verfassung abstimmen kann und gleichzeitig der Frieden des Gemeinwesens gewahrt bleibt: Zunächst „soll man allerorts während drei Tagen hintereinander Gebete verrichten, damit Gott das Herz eines jeden dazu bewege, diesen Frieden bereitwillig zu schließen“. Daraufhin sollen sich „nun die Bürger versammeln, und zwar jeder bei seinem Banner, und miteinander untersuchen, welche Verfassungsform die beste scheine, um sie für eure Regierung zu wählen. Und jedes Banner wähle die Form, der seine Bürger nah Beratung zugestimmt haben.“⁸³ Darauf mögen die Bannerträger unter diesen Formen

„vier auswählen, die ihnen die besten und die dauerhaftesten zu sein scheinen, und diese vor die ehrwürdige Signora bringen. Und wenn dann hier im Ratssaal, die Messe des Heiligen Geistes gefeiert worden ist, mögen sie von diesen vier vorgeschlagenen eine auswählen, und ihr sollt ganz gewiß sein, dass die Regierungsform, die auf diese Weise gewählt wurde, von Gott ist.“⁸⁴

Savonarola selbst befürwortet die Regierungsform der Venezianer ohne Dogen, die Regierung einer Mehrheit anstelle der Herrschaft eines Einzelnen, denn diese ist „sehr gut, und ihr möget euch nicht schämen, von anderen zu lernen, denn die Regierungsform, die jene haben, wurde ihnen von Gott gegeben, und nachdem sie diese angenommen haben, gab es nie Zwietracht unter den Bürgern.“⁸⁵

82 Ebd., S. 124.

83 Ebd., S. 152.

84 Ebd.

85 Ebd.

Savonarolas Selbstinszenierung als gottgesandter Verfassungsgeber geht daher einher mit einem autoritären Verkündigungsgestus, der aufgrund seiner monistischen Züge und seinem universalen, geheiligten Wahrheitsanspruch zudem nicht vor radikalen Maßnahmen zurückschreckt: Nicht nur die Fegefeuer der Eitelkeiten mit ihrer Vernichtung von Büchern, Bildern und Luxusgegenständen ist bekannt. Savonarola empfiehlt auch die Verbrennung „einiger Sodomiten“ zum Wohlgefallen Gottes.⁸⁶ Zudem wird Florenz als ein Kind geschildert, dessen Glieder fest eingebunden werden müssen, um sie zu stärken.⁸⁷ Savonarolas Position zeigt deutlich die ambivalente Brückenstellung zwischen der republikanischen Wertschätzung gelebter Sittlichkeit und der christlichen Naturrechtslehre mit ihrem damit verknüpften universalen Wahrheitsanspruch, die durch ihre Verbindung den Ordnungsanspruch radikalisieren. Gleichwohl nimmt er neben der heilsgeschichtlich aufgeladenen Geste der quasi-apokalyptischen Neugründung auch die Gewohnheit in Anspruch, um die republikanische Regierungsform für Florenz jedem Zweifel zu entziehen. Die auf den Bürgern beruhende Regierung entspricht der Natur des florentinischen Volkes, denn das florentinische Volk ist unter allen Völkern Italiens am besten für diese Regierung geeignet: „Die Natur dieses Volkes lässt es also nicht zu, die Herrschaft eines Fürsten zu ertragen, selbst wenn dieser gut und vollkommen wäre.“⁸⁸ Die Gewohnheit wird zu einer „zweiten Natur“, und so

„verwandelt sich die Gewohnheit zur Natur, und es ist sehr schwierig und sozusagen unmöglich, die Menschen und vor allem ganze Völker von ihren Gewohnheiten zu trennen [...]. Nun hat aber das florentinische Volk seit alter Zeit eine Regierungsform gewählt, die auf den Bürgern fußt. Es hat sich so sehr daran gewöhnt, dass [...] eine solche Regierung [...] auch im Geist der Bürger fest eingeprägt ist. [...] Und mochten die Florentiner auch schon viele Jahre von Tyrannen regiert worden sein, so haben trotzdem jene Bürger, die sich während dieser Zeit das Prinzipat angemäht hatten, [...] ihm nicht seine natürliche Gewohnheit [geraubt].“⁸⁹

Damit überschneiden sich bei Savonarola entgegen seiner expliziten Absicht mehrere Begründungsstrategien, mit denen die republikanische Verfassung unverfügbar gestellt werden soll: Gott und die offenbarte Wahr-

86 Ebd., S. 215.

87 Ebd., S. 206.

88 Ebd., S. 551.

89 Ebd., S. 551f.

heit, die Natur, die Gewohnheit. Gemeinsam haben diese Begründungsmuster, dass sie die Verfassung gleichsam als ein Gefäß für den bürgerlichen Gemeinsinn und die Tugend entwerfen. Die asketische Ordnung der Republik lebt damit von einem doppelten Heilsversprechen: Der weltliche Glücksanspruch wird durch die tugendhafte Hingabe an das Gemeinwohl und die Entsagung an Luxus, Korruption und Eigennutz eingelöst. Erst die göttliche Transzendenz aber verleiht der weltlichen Ordnung bei Savonarola jene Heiligkeit, die ihren Mitgliedern trotz aller Vergänglichkeit des von Menschen Gemachten einen heilsgewissen Vorschuss auf die religiöse Erlösungshoffnung des Jüngsten Gerichts gewährt.

5 VON DER SAKRALISIERTEN REPUBLIK ZUR UNVERFÜGBARKEIT DES REALEN

Diese emphatische Begründung der Republik wich mit der Rückkehr der Medici nach 1512 einer distanzierteren Betrachtungsweise, die im Rückblick auf den Aufstieg und den Niedergang der republikanischen Ordnung die Bedingungen für ihre Stabilität analytisch auszuloten suchte. Machiavelli unterscheidet sich hier nicht allein von Savonarola, sondern weicht in zwei wichtigen Punkten vom republikanischen Humanismus des 15. Jahrhunderts ab: erstens in seiner Skepsis gegenüber der venezianischen Verfassung und seinem Lob des römischen Konfliktmodells, sowie zweitens in seiner Diskussion der Spannung zwischen Tugend und christlichem Glauben.⁹⁰ Dennoch steht er mit den *Discorsi* im selben Problemkontext der Florentiner Autoren: Wie kann die Republik trotz ihrer prekären Geltungsvoraussetzungen auf Dauer gestellt werden? Welches sind die Bedingungen, unter denen die Ordnung des Gemeinwesens politisch verfügbar gemacht werden kann? Welche Verweise auf Unverfügbares sollen die neu konstituierte Ordnung stabilisieren und gegen die Anfechtungen der Fortuna, der Kontingenz schützen? Machiavelli differenziert dabei gerade das Verhältnis von politischer und religiöser Ordnung: Republikanische Verfassungen beruhen auf einer politischen Konkurrenzbehauptung zur religiös konnotierten Transzendenz der Fortuna. Die menschliche Selbstermächtigung kann unter bestimmten Umständen die Oberhand über die Macht der Schicksalsgöttin erringen, indem sie der religiösen Transzendenz

90 Skinner, *Foundations*, Bd. 1, 1997, S. 181f.

eine spezifisch republikanische Transzendenz gegenüberstellt, die auf den Begriffen der Tugend und der guten Verfassung beruht.⁹¹ Die individuelle Bürgerfreiheit, die zugleich immer durch die Freiheit des politischen Gemeinwesens bedingt und konstituiert wird, bedarf somit keiner Verankerung in einem universalen Heilsgeschehen. Gleichwohl ist auch sie nicht ohne Wurzeln und Rückbindung gedacht: Diese *religio* der Republik aber wird bei Machiavelli als Bindung und Verpflichtung durch die sozio-moralischen Dispositionen der Bürgerschaft entworfen – der Tugend, die durch verschiedene Mechanismen der Verstetigung institutionell stabilisiert werden soll.⁹² Um die Republik auf Dauer zu stellen, bedarf es zudem einer Wiederholung des zeitlich entzogenen Ursprungs, einer narrativen und visuellen Präsenz der geschichtlichen Ordnung.⁹³ Neben dem Bezug auf die römische Republik ist der Venedig-Mythos einer jahrhundertealten republikanischen Bürgerverfassung das beste Beispiel für diese geschichtliche Transzendierung. Machiavelli hat dieses Modell jedoch verworfen. In den *Discorsi* erhält Rom den Vorzug: Venedig hat das Defizit, keine guten militärischen Einrichtungen zu besitzen, daher kann es auch keine *virtù* generieren und bleibt in politischen Krisen auf die *fortuna* angewiesen.⁹⁴ Anders Rom: Durch das gemäßigte Streben nach Eroberung, vor allem aber durch den inneren Konflikt zwischen Volk und Adel generiert das Gemeinwesen ausreichend Tugend, um sich gegenüber der Unbill der Fortuna zu behaupten.⁹⁵

91 Vgl. Niccolò Machiavelli: Der Fürst, mit einem Nachwort von Horst Günther, Frankfurt a.M. 1990 (Kap. XXV: Welche Macht das Glück in menschlichen Dingen hat und wie man ihm widerstehen kann).

92 Dazu gehört bei Machiavelli immer auch die Wehrhaftigkeit. Genau daran, so der direkte Vorwurf, sei auch die nur auf das prophetische Wort allein gegründete Macht Savonarolas gescheitert (ebd., S. 38f. (Kap. VI)).

93 Niccolò Machiavelli: *Discorsi*, hrsg. von Horst Günther, Frankfurt a.M. 2000 (3. Buch, 1. Kap.: „Soll ein Staat oder eine Religion lange bestehen, so muß man sie häufig zu ihrem Ursprung zurückführen.“) Machiavelli selbst hat dazu durch seine Stadtgeschichte beigetragen (Niccolò Machiavelli: *Geschichte von Florenz*, übersetzt von Alfred von Reumont, hrsg. von Ludwig Goldscheider, Wien 1934).

94 Machiavelli, *Discorsi*, bes. S. 391ff. (3. Buch, 31. Kap.).

95 Ebd. (1. Buch, 1.-4. Kap.). Machiavellis Abwertung Venedigs und seine Aufwertung Roms läuft quer zur Orientierungsfunktion, die Venedig auch in institutioneller Hinsicht für die Florentinische Republik besessen hat. Vgl. nur zur Übernahme des Großen Rates: Felix Gilbert: *The Venetian Constitution in Florentine Political Thought*, in: Nicolai Rubinstein (Hrsg.): *Florentine Studies*,

Zentral aber sind die guten Institutionen: Eine gute Verfassung stellt das Bollwerk gegen die Anarchie der geschichtlichen Dynamik, gegen die Kontingenz dar und vermag es, den tugendhaften Gemeinsinn zu erhalten und zu fördern.⁹⁶ Der Kern solcher guten Institutionen liegt für Machiavelli in ihrer Konfliktfähigkeit, sei es nach innen wie nach außen. Da jedoch die nach außen getragenen Konflikte in eine ungebremsste Expansionsdynamik münden können, durch welche die republikanischen Institutionen langfristig bedroht werden, ist dem römischen Verfassungsmodell und seiner politisch ausgetragenen inneren Konflikte der Vorzug zu geben. Zudem ruht hier die Verfassung nicht wie in Venedig auf einer schmalen, quasi-aristokratischen Gruppe der Bevölkerung, sondern integriert breite Schichten in das Gemeinwesen.

So deutlich wie kaum ein anderer Autor dieser Zeit weist Machiavelli zudem der Religion im engeren Sinne eine rein funktionale Rolle für den Erhalt des politischen Gemeinwesens zu und verbindet diese Überlegung mit einer unverhohlenen Kritik des christlichen Glaubens.⁹⁷ Auch hier geht es um die Abwehr eines konkurrierenden Transzendenzanspruches, im Vergleich zu Savonarola erfolgt diese Abwehr allerdings mit umgekehrten Vorzeichen. Während dieser alle nicht-christlichen Formen der Heiligung als bedrohlichen Götzendienst verworfen hat, so bezeichnet Machiavelli die christliche Religion aufgrund ihres jenseitigen Heilsversprechens als untauglich für die Stabilisierung der weltlichen Ordnung.⁹⁸ Auch wenn er seine Kritik vor allem am politischen Machtanspruch der Kirche festmacht,

London 1968, S. 463-500 sowie Skinner, *Foundations*, Bd. 1, 1997, S. 138ff.; vgl. zur gegenläufigen Wertschätzung der Vorbilder Rom und Venedig bei Machiavelli und bei Guicciardini außerdem die zentralen Kapitel bei Pocock, *Machiavellian Moment*, 1975, S. 183ff.

96 Vgl. nur Machiavelli, *Discorsi*, 2000 (1. Buch, 18. und 58. Kap.).

97 Ebd. (1. Buch, 11.-14. Kap.).

98 Ebd. (2. Buch, 2. Kap): Die christliche Religion lässt „uns die weltliche Ehre geringer schätzen. Die Heiden hingegen schätzten sie sehr hoch und hielten sie für ihr höchstes Gut, und darum waren sie kühner in ihren Taten. [...] Die alte Religion sprach überdies nur Männer voll weltlichen Ruhm heilig, wie Feldherren und Staatenlenker. Unsre Religion hat mehr die demütigen und beschaulichen Menschen als die tätigen selig gesprochen. Sie hat das höchste Gut in Demut, Entsagung und Verachtung des Irdischen gesetzt; jene setzten es in hohen Mut, Leibesstärke und alles, was den Menschen kraftvoll macht.“ (ebd., S. 184) Im Vorwort zu den *Discorsi* verweist er zudem auf die „Schwäche, zu welcher die gegenwärtige Religion die Welt erzogen hat“; den direkten Angriff auf die römische Kirche führt er im 12. Kapitel des ersten Buches.

so zielt er doch indirekt auch auf ihre Relativierung des Politischen – Ehre, Tugend, Opfer für das Gemeinwohl –, weshalb die christliche Religion einen hochgradig destabilisierenden Charakter aufweist, der politisch-weltliche Bindungen und Loyalitätsverhältnisse im Namen zukünftigen Heils abschwächt.

Schon bei Marsilius von Padua gab es ähnliche Überlegungen, die sich auf die stützende Rolle der Religion für die politische Ordnung beziehen. Das Problem der Entzogenheit der sozio-moralischen Grundlagen für den weltlichen Gesetzgeber hat ihn trotz seiner Kirchenkritik zu einer funktionalen Aufwertung des Priesterstandes bewegt: „[D]ie Moralität des menschlichen Handelns im persönlichen und staatlichen Leben“ kann durch die Beachtung religiöser, göttlicher Gesetze gestärkt werden. Die heidnischen Religionen haben somit durch ihr Versprechen des jenseitigen Heils zum Erhalt des weltlichen Friedens beigetragen.⁹⁹ Eine solche Stabilisierungsfunktion der Religion sei gerade durch viele alte Philosophen – Marsilius nennt Pythagoras und Hesiod – empfohlen worden:

„Denn mögen auch einige der Philosophen, Erfinder solcher Gesetze oder philosophischen Lehren, die Auferstehung der Menschen und jenes sogenannte ewige Leben nicht als Lehre aufgestellt oder daran geglaubt haben, so haben sie doch den Leuten vorgespielt und eingeredet, ein Jenseits gäbe es und in ihm Freuden und Leiden je nach den Werken der Menschen in diesem sterblichen Leben; damit wollten sie den Menschen Ehrerbietung und Furcht vor Gott einflößen und das Verlangen, die Laster zu fliehen und die Tugend zu pflegen. Es gibt nämlich gewisse Handlungen, die der Gesetzgeber durch menschliches Gesetz nicht regeln kann, denn niemand vermag ihr Vorhandensein oder Nichtvorhandensein zu beweisen; Gott jedoch können sie unmöglich verborgen sein, und Gott haben sie vorgespielt als den, der solche Gesetze gegeben hat und sie zu befolgen gebietet unter Androhung einer ewigen Strafe für Übeltäter oder Verheißung einer Belohnung für die Guten. [...] Deswegen hörten in den Gemeinschaften viele Streitigkeiten und Gewalttaten auf. Daher ließen sich auch Friede und Ruhe der Staaten und das befriedigende Leben der Menschen für den Stand der gegenwärtigen Welt leichter wahren, was jene Weisen durch die Einführung solcher Religionssysteme oder -lehren als ihr Endziel erstrebten.“¹⁰⁰

99 Marsilius von Padua, *Verteidiger des Friedens*, 1958, S. 53ff. (Teil I, Kap. V).

100 Ebd., S. 56ff.

Allerdings fehlte den heidnischen Religionen der wahre Glaube an Gott. Aber auch die christlichen Priester dienen indirekt der politischen Ordnung: Ihr Zweck ist „die Erziehung des Menschen“; dazu gehören

„alle vom menschlichen Geist gefundenen sittlichen Normen, die theoretischen wie die praktischen, die das menschliche Handeln lenken, das rein innerliche wie das übergreifende, [...], Normen, durch die der Mensch seelisch in gute Verfassung gebracht wird für die gegenwärtige Welt wie die künftige.“¹⁰¹

Machiavellis Funktionalisierung der Religion für die Zwecke des Verfassungsgebers dagegen sieht einen deutlichen Unterschied zwischen dem antiken und dem christlichen Heilsglauben. Die antiken Religionen sind gerade deshalb echte Bürgerreligionen gewesen, weil sie keine geteilten Loyalitätsverhältnisse geschaffen haben, sondern aufgrund ihres fehlenden Jenseitsbezuges den Bürger in seinen Pflichten gegenüber der weltlichen Gemeinschaft bestärkten. Neben dieser funktionalen Indienstnahme religiöser Bindungsressourcen für den Zusammenhalt des republikanischen Gemeinwesens wäre es aber dennoch verkürzt, wollte man Machiavelli einen von jeglichen Determinismen und Kausalitäten entbundenen Freiheitsbegriff unterstellen. Wie die Studie von Parel gezeigt hat, lassen sich in seinem Denken zahlreiche Einflüsse eines astrologischen Kausalitätsdenkens nachweisen, das eine enge Verknüpfung zwischen einer mathematisch entschlüsselbaren Himmelsmechanik und den *umori*, den menschlichen Temperamenten oder Neigungen postuliert.¹⁰² Auch wenn Machiavellis Emphase des republikanischen Freiheitsideals in den *Discorsi* eine andere Sprache spricht und die konstitutionelle Verfügbarkeit über die Voraussetzungen eines freien Gemeinwesens in den Vordergrund rückt, so lassen doch seine Analysen im *Fürsten* auch ganz andere Implikationen zu, die in der Politik weniger eine Verfügung über die Möglichkeit von Freiheit sehen lassen, als vielmehr eine freigelegte Macht- und Interessenmechanik, die zwar vorübergehend der virtuoson Verfügbarkeit herausragender, ans Heroische grenzender Einzelgestalten unterworfen werden mag, die aber im Normalzustand politischer Ordnung einen schicksalhaften und damit der politischen Verfügung entzogenen Charakter anzunehmen drohen. Eben diese Konsequenzen zog Francesco Guicciardini aus dem Scheitern der

101 Ebd., S. 67 (Teil I, Kap. VI).

102 Parel, Machiavellian Cosmos, 1992.

Florentiner Republik, wenn er die politische Geschichtsschreibung von der republikanischen Selbstsakralisierung auf den Modus des Partikular- und Eigeninteresses großer Männer als Triebfeder geschichtlicher Ereignisse (*particolare*) umstellte.¹⁰³ Nicht mehr die Tugend, sondern das Interesse bildet die konstitutive Transzendenz politischer Ordnung. Die republikanische Eigengeschichte, vormals noch Quelle der konstitutionellen Selbstermächtigung, erstarrt zum mechanischen Räderwerk der konkurrierenden Einzelinteressen und nimmt die Form einer schicksalhaft erfahrenen, die menschliche Handlungs- und Entscheidungsfreiheit negierenden Macht an.¹⁰⁴ Sie ist nicht mehr die vorbildhafte Erzählung von der bürgerlichen Freiheit, von der Macht der Tugend und ihrer Bedrohung durch Tyrannei und Korruption, sondern ein Reflex der Einsicht des Historikers in die historische Notwendigkeit auf der Grundlage der unveränderlichen politischen Handlungsgesetze. Das Gemeinwohl wird zur fiktiven Größe ohne politische Wirkungsmacht, zur ideologischen Option bei der Durchsetzung von Eigeninteressen. Die Verfassung versagt in ihrem Bemühen, durch institutionelle Ordnung die Gemeinwohlorientierung der politischen Akteure in den Bereich der Verfügbarkeit zu holen und die interessegeleiteten Menschen zu gemeinwohlfähigen Bürgern zu transformieren. Angesichts dieser Verengung politischer Verfügbarkeits-

-
- 103 Francesco Guicciardini: *The History of Italy*, hrsg. von Sidney Alexander, Princeton 1969; allerdings darf daraus nicht der vereinfachende Schluss gezogen werden, das politische Verfügungsdenken sei allein bei Machiavelli und die geschichtliche Notwendigkeit allein bei Guicciardini zu verorten. Vielmehr handelt es sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts um ein Spannungsfeld, das bei Guicciardini treffend in seinem Dialog über die Florentiner Regierung zum Ausdruck kommt (Francesco Guicciardini: *Dialogue on the Government of Florence*, hrsg. von Alison Brown, Cambridge 1994) und das in seiner Komplexität angemessen beschrieben wird bei Felix Gilbert: Machiavelli and Guicciardini. *Politics and History in Sixteenth Century Florence*, New York/London 1965. Zur Ablösung der republikanischen Ordnungsvorstellungen durch die Idee der Staatsräson klassisch Friedrich Meinecke: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Werke Bd. 1, 3. Aufl., München/Wien 1963; außerdem Herfried Münkler: *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1987; Maurizio Viroli: *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics (1250-1600)*, Cambridge 1992.
- 104 Gilbert, Machiavelli and Guicciardini, 1965, S. 288: „The master over the events of history is Fortuna. The strongest, most permanent impression which the History of Italy imparts – and was meant to impart – is that of helplessness and impotence of man in the face of fate.“

räume zu eigensinnigen und entzogenen historischen Ablaufmustern bleibt bei Guicciardini nunmehr die Einsicht in den Erhalt menschlicher Würde, die den Eigenwert des Menschen angesichts der inhumanen geschichtlichen Zyklen von Aufstieg und Verfall behauptet.¹⁰⁵ In dem Maße, wie sich die republikanische Geltungsbehauptung von der politischen Freiheit verliert, gewinnt die Würde des Menschen daher als Gegenmacht zu einer als entzogen und unverfügbar wahrgenommenen Welt politischer Herrschaft selbst eine transzendente Qualität und wird – wie schon bei Manetti und Pico – zu einem jenseits der politischen Ordnung, bzw. ihr immer schon vorausliegenden Geltungsanspruch erhoben.

105 Ebd., S. 290: „In the last analysis the writing of history serves to maintain the dignity of man.“

