Freiheit des Willens im Denken der Renaissance[1]

Paul Richard Blum

In der gegenwärtigen Welt stellt sich die Frage der Willensfreiheit für die meisten Menschen nicht in der Praxis des Alltags. Ohne Zweifel klagen viele Menschen über Zwänge und Verpflichtungen, über Vorschriften und Verbote und den Mangel an Freizeit. Sie klagen ohne Zweifel, aber auch ohne Widerstand. Und dann gibt es Millionen von Menschen, die am eigenen Leib erfahren, was es heißt, unfrei zu sein. Das sind soziale und politische Probleme, die engagiertes Handeln fordern. Philosophen begegnen dem Phänomen, indem sie es rein theoretisch betrachten: Kann ein Mensch überhaupt frei sein? Worin besteht denn solche Freiheit, und was ist das?

Das Paradoxe an der Freiheit ist nämlich, dass man auf alles zeigen kann, was nicht frei ist, während die Freiheit wohl so etwas wie die Abwesenheit von Gefangen- und Gezwungensein ist. Hier jedoch werden philosophische Vorüberlegungen schon politisch, denn es ist wohl dies der universale Trick aller Unterdrücker, die Opfer glauben zu machen, Freiheit sei bloß eine Illusion. Der Philosoph fragt sich also, wie man die Wirklichkeit der Freiheit nachweisen kann, und wo sie denn liegt, wenn es sie gibt. Die kurze Antwort lautet: der Wille des Menschen steht gegenüber der Macht.

Der Politiker-Humanist: Ohne Freiheit keine Vorsehung

Solche Gedanken findet man besonders seit der Renaissance. Der Humanist Coluccio Salutati (1331-1406), ein Politiker in Florenz, wurde gefragt, ob Bürgerkriege nicht einfach Schicksal oder Unglück sind. Seine Antwort: Es liegt an den Bürgern, die gegeneinander aufgehetzt sind und aus

[1] Diese Studie wurde von der Czech Science Foundation im Rahmen des Projektes GA ČR 14-37038G ›Between Renaissance and Baroque: Philosophy and Knowledge in the Czech Lands within the Wider European Context‹ gefördert.

Leidenschaft, Arroganz, Ressentiment, Hass und Gier ihren freien Willen zur gegenseitigen Vernichtung missbrauchen.[2] Was das Glück angeht, so bleibt es eine Sache des persönlichen Empfindens von widrigen oder günstigen Ereignissen.

Das Schicksal dagegen hat die Eigenschaften der Notwendigkeit und Ewigkeit und wird in der Religion sofort mit Gott identifiziert, der ja alles besorgt und ordnet. Schicksal, das ist die göttliche Vorsehung; die aber kann nicht ungerecht sein. Um zu erklären, dass das Wirken Gottes den Menschen als Schicksal erscheint, verweist Salutati auf die Trinität, die über alles in der Schöpfung disponiert. Alles unterhalb der Dreifaltigkeit ist schon in der Vorsehung enthalten und hat zugleich den Status nachrangiger Ursachen.[3] Folglich ist die Schöpfung geordnet, weil untergeordnet. Was immer geschieht, ist im Plan Gottes enthalten, und trotzdem gibt es natürliche Ursachen und Wirkungen in der Welt und im Handeln.

Der menschliche Wille hat dabei eine Sonderrolle, insofern er innerhalb der Vorsehung frei ist, denn es gäbe überhaupt keinen Willen, der den Namen verdient, wenn ihm die Freiheit fehlte.[4] Davon zu unterscheiden sind natürliche Triebe und Impulse. Der Wille der Willensfreiheit ist selbstbezüglich und dementsprechend selbst-bestimmt und dadurch frei.[5]

Heutige Philosophen befassen sich gerne mit der hierin enthaltenen Frage, ob Gottes Vorsehung und freier Willen vereinbar sind oder nicht (auf Englisch: compatibilism/incompatibilism).[6] Salutati meint: Schicksal bedeutet, dass jedes einzelne Ereignis unausweichlich ist, aber ›fatal‹ wird etwas dann, wenn viele Umstände zusammentreffen.[7] Die Vorsehung, die ein Ereignis zustande bringt, nutzt alle Umstände als weitere Ursachen, um das gesetzte Ziel zu erreichen. Dies ist ein für den mittelalterlichen Voluntarismus typisches Argument. Demnach ist alles in dieser Welt zwar

---

2 Vgl. Salutati, Coluccio: *De fato et fortuna*, hrsg. v. Concetta Bianca, Firenze 1985, IV S. 216.

3 Vgl. *De fato* I 1, S. 8 f.

4 Vgl. *De fato* I 3, S. 19-20: »… omnino voluntas non sit, si sibi libertas (quod est tamen impossibile) subtrahatur, libertas …; erit enim alia vis aliaque potentia, non voluntas.«

5 Vgl. Coluccio Salutati, *Epistolario*, ed. Francesco Novati. (Roma: Istituto storico italiano, 1891-1911), 4 Bde, Bd. 2, S. 231 f.: »possumus etenim aliquid velle vel nolle; potest et ipsa voluntas ad actum volendi se libere terminare.«

6 Vgl. z.B. McKenna, Michael, und D. Justin Coates, ›Compatibilism.‹, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, hrsg. v. Edward N. Zalta, Summer 2015.

7 Vgl. *De fato* II 4, S. 31 f.

unvermeidlich und notwendig, da von Gott so gewollt, könnte aber auch anders sein, weil Gott es ja hätte anders wollen können. Etwas nicht-notwendiges, das auch anders sein könnte, nennt man Kontingent. Kontingenz und Notwendigkeit sind also nach Salutati ineinander verschlungen.[8]

Daraus könnte die skeptische Haltung folgen, dass nichts irdisches gewusst werden kann, wenn denn schon Gott nicht weiß, was kommt. Wir werden diesen Gedanken gleich bei Lorenzo Valla sehen. Für Salutati dagegen folgt daraus, dass Gott sekundäre, kontingente Ursachen vorsätzlich einsetzt. Nun ist der menschliche freie Wille eine dieser sekundären Ursachen, die Gott benutzt, um sein Ziel zu erreichen. Ohne den freien Willen des Menschen wäre das Schicksal, nämlich die Vorsehung, sogar machtlos.

Wenn wir von der christlichen Terminologie bei dem Florentiner Humanisten absehen, können wir interessantes beobachten. Wie gesagt, er war ein Politiker, so etwas wie Außenminister von Florenz. Als Philosoph und Literat befasste er sich z.B. mit der Frage, ob man nicht doch aus der griechischen Mythologie Lehren für Christen beziehen kann, oder ob die Rechtswissenschaften dem Wesen des Menschen näherstehen als die Medizin.

In jeder Hinsicht Diplomat befasste er sich also mit dem Ausgleich von Perspektiven und Absichten. Freiheit, so können wir schließen, ist die des andersdenkenden. Aber das war ein Motto von Rosa Luxemburg (1871–1919). Was unzugängliche Mächte und Autoritäten auch wollen und durchsetzen mögen, ob sie nun Gott oder Fatum oder Schicksal oder Herrscher heißen, sie können es nicht ohne Mitwirkung der Menschen durchsetzen, denen sie ihren Willen aufzwingen wollen.

Folglich kann die Macht nicht ohne den Willen der individuellen Menschen bestehen. Überraschender Weise folgt also aus dem Gedanken eines unabänderlichen Wirkens Gottes oder des Schicksals die Bestätigung für die Existenz des menschlichen Willens. Und solch ein Wille ist, wie Salutati definiert, frei in allem, was er will. Ein vernünftiger Mensch kann aber nur wollen, mit Erfolg, wenn er die Umstände ins Kalkül zieht, wozu die Wünsche und Vorstellung der Anderen ebenso gehören, wie »des Schicksals Mächte«. Salutati ist also kein Fatalist wie Schillers Wallenstein

8 Vgl. *De fato* II 7, S. 59.

(am Ende des Zweiten Aufzugs von »Wallensteins Tod«). In der für den Humanismus typischen Wende nimmt der Florentiner Politiker zwar die göttliche Vorsehung ernst, integriert sie aber in den Mittelpunkt des menschlichen Handelns als eine der vielen Größen, die es beim Planen und Agieren zu berücksichtigen gilt.

Der Dichter: Die Freiheit ist wie die Liebe – das wonach man sich sehnt

Diese anthropozentrische Wende des Humanismus können wir auch bei einem Vorläufer und einem Nachfolger des Florentiners beobachten. Salutati bediente scholastische, also gewissermaßen schulmäßige Erwartungen an die Frage der Freiheit, um sie zugunsten der humanen Perspektive zu wenden. Sein Vorbild Francesco Petrarca (1304-1374) dagegen legte sich hauptsächlich mit Augustinus an, um aus dem Widerspruch der göttlichen mit der menschlichen Perspektive für das Menschliche zu plädieren. Somit bewirkt Petrarca eine Verschiebung des Schwerpunktes, auf der nicht nur die Diskussionen des Renaissance-Humanismus fußten, sondern von der auch die gesamte moderne Haltung zur Religion bestimmt ist, gleich ob nun als Verteidigung des Religiösen oder als aufklärerische Kritik. Bekannt ist Petrarca als Dichter vor allem des ›Canzoniere‹, eines Buchs von 366 Gedichten (für jeden Tag des Jahres eines, vorwiegend Sonette), das aber tatsächlich seine eigentliche Philosophie in Verse fasst.

Sein großes Thema ist die Rolle des Menschen in der Welt und gegenüber Gott. Freiheit kommt dabei wörtlich relativ wenig vor, wohl aber das Streben und Wollen. Die Liebe ist ein exemplarischer Fall davon. Sein Zyklus ›Trionfi‹, behandelt die Lust, die Scham, den Tod, den Ruhm, die Zeit und die Ewigkeit – das Auf-und-ab von Begehren und Enttäuschung. Es endet konsequent mit einer Frage: Wenn man denn die Geliebte, die zu sehen auf Erden glücklich gemacht hat, nach der Auferstehung wiedersieht – wie mag das wohl sein?[9] Also, als Mensch kann man nicht wissen, wie das versprochene ewige Leben aussehen wird, denn wir kennen nur unsere Welt. Deshalb kämpft der Mensch unaufhaltsam. Wenn das Freiheit sein soll, dann ist es die, letztlich nach Ruhe zu suchen. In seiner Schrift über

[9] Vgl. Petrarca, Francesco: *Trionfi, Rime estravaganti, Codice degli abbozzi*, hrsg. v. Vinicio Pacca and Laura Paolino, Milano 1996, S. 538: »Che, poi che avrà ripreso il suo bel velo, / se fu beato chi la vide in terra, / or che fia dunque a rivederla in cielo?«

›Die Heilmittel gegen Glück und Unglück‹ ist kein Kapitel der Willensfreiheit gewidmet, wohl aber eines der Knechtschaft und eins dem Frieden.

Es ist die Natur der Seele, Frieden zu suchen, obwohl zugleich nur derjenige Frieden anstrebt, der ein Kämpfer ist.[10] Hier streiten Hoffnung und Vernunft miteinander. Hoffnung, nicht freier Wille, ist stärker als die Rationalität. In seiner Liebesdichtung verwendet er gerne den Widerspruch ›süß und bitter‹ (dolce e amaro), denn die Liebe ist am stärksten, wo sie unerfüllt bleibt. Auffälligerweise nennt er einmal auch die Freiheit bittersüß: Dem pfeileschießenden Amor entkommen »befinde ich mich in Freiheit, bitter und süß«.[11] Die Liebe ist so paradox wie die Freiheit, denn man strebt nach dem, was man nicht hat.

Optimistisch ist das Menschenbild Petrarcas nicht, und damit zeigt er den Weg, den das Freiheitsdenken der Neuzeit nehmen wird. Freiheit ist etwas spezifisch Menschliches, insofern es sich dadurch bemerkbar macht, dass es fehlt. In dieser Hinsicht ist Petrarca ein Stoiker, indem er nicht die sichtbare Freiheit zu agieren sondern die innere Freiheit vorzieht, die man sucht, um sich von Sucht und Zwang zu lösen. Wenn also der Dichter sagt, dass menschliche Gier, Lust, Streben und Aufbegehren vor allem auf ein Ende hin streben, in dem all das überflüssig wird, dann bestreitet er die Freiheit nicht, sondern stellt sie dem Handeln als prinzipielles Ziel vor Augen.

Allerdings ist der Mensch dann nicht mehr deshalb Ebenbild Gottes, weil er ebenso frei ist wie Gott, sondern weil er das Recht hat, nach Freiheit zu streben.[12] Sehr bald wird diese Denkform umschlagen, nicht in die Selbstermächtigung des Menschen gegen die Forderungen des Göttlichen, wie Hans Blumenberg zu finden hoffte, als er ein Manifest der Autonomie gegen jede Form der Diktatur mit Hilfe der Philosophiegeschichte verfasste.[13] Vielmehr bietet sich in der Nachfolge der Sehnsucht Petrarcas nach Ruhe und Frieden ein Fideismus als Lösung der Spannung zwischen

---

10 Vgl. Petrarca, Francesco: *Prose,* hrsg. v. Guido Martellotti, Milano 1955, S. 642-644 (De remediis utriusque fortunae I 121).

11 Petrarca, Francesco: *Canzoniere,* hrsg. v. Marco Santagata, Milano 1996) Nr. 363: »Mi trovo in libertate, amara e dolce.«

12 Vgl. Kessler, Eckhard: *Petrarca und die Geschichte: Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit,* München 1978, S. 173-177.

13 Vgl. Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit* (Zweiter Teil Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung, Frankfurt/Main 1966.

Gottes unfehlbarem Plan und der menschlichen Behauptung frei zu sein an. Das kann man in der Renaissance-Theologie sehen.

Vom Humanismus zum Protestantismus: Freiheit-als-ob

Als notorischer Störenfried des italienischen Humanismus hat Lorenzo Valla (1407-1457) nicht nur dem Papst ins Stammbuch geschrieben, dass er tunlichst auf weltliche Macht verzichten sollte, er hat auch allen frommen Christen vor Augen geführt, dass ihre Gottesverehrung nur eine Art Streben nach Lust ist (denn was ist der Genuss des höchsten Gutes anderes?), und er hat vor allem davor gewarnt, Philosophie in die Theologie einzurühren. So hat er am Beginn des entstehenden Thomismus im 15. Jahrhundert Thomas von Aquin ironisch als den letzten Kirchenvater bezeichnet und als den ersten, der das theologische Wissen mit philosophischem Kalkül auffrischen wollte.[14]

Auf derselben Linie lag sein Dialog über »Die Freiheit des Willens«. Er besteht aus zwei Teilen, dem ersten mit einer Abfertigung des Boethius und dem zweiten mit Vallas eigener Antwort zum Thema. Boethius hatte am Ende der Antike dargestellt, wie Gottes Vorherwissen und Vorsehung die Freiheit des menschlichen Wollens nicht behindert. Es ging also um das, was wie erwähnt heute als ›compatibilism‹ verhandelt wird. In seinem Dialog nimmt Valla die Argumentation auseinander, und zwar so dass nicht etwa die menschliche Freiheit oder gar das göttliche Wissen infrage gestellt wären, sondern mittels allerlei absurden Aporien wird gezeigt, dass es schlicht unsinnig ist, dieser Frage auf logischem Weg zu begegnen.[15]

Denn die Voraussetzung von allem ist ja, dass Menschen nicht wissen können, was Gott denkt. Und damit hat die Philosophie ausgeredet. Salutati hatte sich damit geholfen, dass Gott vorsätzlich dem Menschen Spielraum lässt, wenn es denn überhaupt freien Willen geben soll, und hatte in der Annahme der Freiheit Gottes das beste Indiz für die Freiheit des Menschen gesehen. Valla meint, dass dies ein tröstlicher Gedanke aber kein entscheidendes Argument ist. Statt dessen führt er vor, in welche

---

14 Vgl. Blum, Paul Richard: *Lorenzo Valla.* Humanismus als Philosophie, in: Philosophen der Renaissance, hrsg. v. Paul Richard Blum, Darmstadt 1999, S. 33-40.

15 Vgl. Westermann, Hartmut und Lorenzo Valla: *De libero arbitrio.* Die Freiheit des Menschen im Angesicht Gottes, in: Des Menschen Würde: entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance, hrsg. v. Rolf Gröschner, Stephan Kirste, and Oliver W. Lembcke, Tübingen 2008, 113-39.

Widersprüche sich der verstrickt, der mit Gott argumentieren will. Man stelle sich vor, jemand befragte das Orakel in Delphi nach seiner Zukunft, und die Antwort ist niederschmetternd, denn das Orakel weiß, dass der Fragende ein Lump ist.

Apoll ist der Gott, der alles weiß, aber man wird ihn nicht umstimmen können, denn es ist Jupiter, der alles macht. Apoll kann nichts ändern, was Jupiter will, und Jupiter kann nichts tun, was Apoll nicht wüsste. Aber es kommt noch schlimmer: Denn so mag es in der griechischen Mythologie zugehen; der christliche Gott ist Apoll und Jupiter, allwissend und allmächtig zugleich.[16] Durch Rückgriff auf die Mythologie zeigt Valla, dass mit Gott nicht gut diskutieren ist. Was bleibt? Demütiges Vertrauen in Gott. Und die Freiheit? Für Valla lautet die Frage so: »Wie denn ist Gott gut, wenn er den freien Willen nimmt?«[17] Somit ist Zweifel an der menschlichen Willensfreiheit immer verdächtig, an Gottes Güte zu verzweifeln. Die Unerkennbarkeit Gottes darf nicht die Liebe zu ihm mindern. Zu wissen, was Gott will, stärkt nicht den Glauben, sondern nur die Demut passt zum Glauben.[18]

Vallas Kritik der Philosophie und Verteidigung der Spiritualität des Christentums kündigt die Reformation an. Man denke nur an Martin Luthers »Freiheit eines Christenmenschen, die rund hundert Jahre später erschien und die man getrost als Karikatur des philosophischen Freiheitsgedankens lesen kann. Das ist die Christlich freiheit, der eynige glaub, der do macht, nit das wir mueßig gahn oder uebell thun mugen, sondern das wir keynis wercks bedurffen zur frumkeyt und seligkeyt zu erlangen«.[19]

Es ist der Glaube, der frei macht. Das bedeutet für die Freiheit zu wollen, dass der Wille überflüssig wird und mit ihm seine Freiheit. Mit Petrarca, Valla und Luther erleben wir das allmähliche Schwinden des Vertrauens in den menschlichen Willen, indem die Freiheit unter den Generalverdacht gestellt wird, nichts als übles zu erstreben, solange die Freiheit nicht mit der Ruhe, Ungestörtheit und Demut verschmilzt. Freiheit, um das noch einmal

---

16 Vgl. Valla, Lorenzo: *Über den freien Willen = De libero arbitrio,* hrsg. v. Eckhard Keßler, Lat.- Dt., II 16, München 1987, S. 102 ff.

17 Ebenda, S. 127.

18 Vgl. Ebenda, S. 141.

19 Luther, Martin: *Von der Freiheit eines Christenmenschen,* § 14, Studienausgabe Bd. 2., hrsg. v. Hans-Ulrich Delius, Berlin 1982, S. 273.

zu betonen, ist dann nicht die Macht zu wollen, sondern der Horizont der Selbstaufgabe.

Wie aber kann ein Renaissance-Denker Willensfreiheit überhaupt noch verorten, wenn wir bedenken, dass die pietistische und fideistische Absage an das selbstbestimmte »Wollen und Laufen«[20] der Menschen nicht das letzte Wort war, wie wir bei Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche lesen können? Man muss den Blick von den möglichen Objekten der freien Wahl auf die Fähigkeit des Wählens überhaupt lenken, d.h. auf die Spontanfreiheit. Freiheit, die den Namen verdient, ist – wie wir schon bei Salutati sehen konnten – kontingent in dem Sinne, dass sie durch nichts, nicht einmal Gott, vorherbestimmt ist.

Es fällt auf, dass mit Valla in die humanistische Diskussion um die Willensfreiheit eine ethische, genauer moraltheologische Komponente eindringt, nämlich die Sorge um das Seelenheil. Zwar war es in der mittelalterlichen Theologie immer klar, dass die menschliche Freiheit notwendige Voraussetzung dafür war, dass im Leben nach dem Tod Verdienste belohnt und Sünden bestraft wurden. Aber der Blick der Humanisten wie Petrarca und Salutati richtete sich gerade auf das irdische Leben und fragte sich nach den Bedingungen von Freiheit. Und selbst als Petrarca zu dem Schluss kam, dass die Freiheit nichts als eine trügerische Hoffnung ist – so wie die Idee der Liebe –, hat er sie doch nicht zugunsten einer höheren Macht aufgegeben. Liebe und Freiheit sind der Motor des menschlichen Tuns.

Bei Valla, und vollends bei Luther bleibt nur noch der Fideismus übrig, die Freiheit-als-ob: der Mensch ist dazu verdammt, seine Freiheit in Gottvertrauen zu vermuten oder gar ausschließlich als Sünder auszuleben. Zu diesem Schluss kam auch Pietro Pomponazzi (1462-1525), der eine rein rationale und nicht-religiöse Auffassung der Willensfreiheit verfolgte, beeinflusst Alexander von Aphrodisias[21], dem antiken Kommentator des Aristoteles. Pomponazzi beendet die Diskussion um Schicksal und Willensfreiheit, indem er feststellt, dass es in der natürlichen Welt des Menschen sowohl Freiheit als auch Unfreiheit gibt, wie auch alle möglichen Grade der Vollkommenheit, dass allerdings nach der Lehre des Christentums die Menschen grundsätzlich im Irrtum leben und dadurch

---

20 Vgl. Paulus, Römerbrief 9, 16.

21 Vgl. Aphrodisias, Alexander von: *Über das Schicksal*, hrsg. und übers. von Andreas Zierl, Berlin 1995.

erst der vertrackte Widerspruch der göttlichen Vorsehung mit der Willensfreiheit aufkommt.[22]

Auch Erasmus von Rotterdam (1466-1536) versuchte, die Willensfreiheit ein wenig zu retten, indem er ähnlich wie Salutati meinte, dass der menschliche Wille doch wenigstens als ›Nebenursache‹ des Handelns anzusetzen sei, was immer Gottes Gnade bestimmen mag. Immerhin sei doch – entgegen Luther – auch »der Glaube selber ein Werk, an dem der freie Wille [...] beteiligt ist«. Die Argumente Vallas hielt er für scharfsinnig aber theologisch irrelevant. Sein Haupteinwand gegen die fideistische Position war aber, dass es sich um ein rein praktisches Problem handelt, das theoretisch unlösbar ist und obendrein in »überflüssigen Fragen« seinen Sinn verliert. Die Freiheit ist eine grundsätzlich menschliche Frage und wird immer von lebendigen Menschen beantwortet und nicht durch Dogmen.[23]

Der Platoniker: Menschliche Freiheit nach dem Modell der Allmacht

Marsilio Ficino (1433-1499) aber, der die Errungenschaften des Humanismus (Wiederbelebung antiker Quellen und Interesse an der menschlichen Situation) mit dem Christentum versöhnen wollte, versuchte eine andere Strategie, die am Protestantismus vorbei bis in den Deutschen Idealismus erfolgreich war. Er nutzte die theologische Vorstellung von Gottes Allmacht für eine Analyse der logischen und metaphysischen Bedingungen für das freie Handeln des Menschen.

Dabei ist zu beachten, dass vielfach die Frage der Freiheit als die der Entscheidung (arbitrium) zwischen Alternativen diskutiert wird. Für Ficino ist es dagegen viel wichtiger, die Quelle der Freiheit auszumachen, wie dies auch Salutati tat: Der Wille muss der Ausgangspunkt von freien Handlungen sein, andernfalls lohnt es sich gar nicht erst darüber zu streiten. Das schließt Einschränkungen nicht aus. Aber mehr noch regt es die Frage nach der höchsten und uneingeschränkten Freiheit an. Absolut frei ist Gott, d.h. in Gott ist das Wollen immer unbehindert. In Ficinos

---

22 Vgl. Pomponazzi, Pietro: *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione* [Lat./Ital.]., Bd. 2, Epilogus, hrsg. v. Vittoria Perrone Compagni, Turin 2004, S. 892-898.

23 Vgl. Erasmus von Rotterdam: *Vom freien Willen,* übers. von Otto Schumacher, Göttingen ²1956, S. 80, 40, 18, 14, 88, 21.

Analyse der Struktur von Freiheit ist daher Wille gleichbedeutend mit Spontaneität und Autonomie.[24]

In der Tradition der neuplatonischen Metaphysik ist für Ficino der Mensch als Abbild Gottes dadurch darstellbar, dass man feststellt, was in Gott absolut und im Menschen relativ ist. Wenn Freiheit als solche (also in Gott) zeitlos und ohne Abwägen von Alternativen ist, eben spontan, dann ist sie im Menschen genauso bedingungslos, jedenfalls im Ursprung.[25]

Die Verminderung des Aktionsfeldes der Menschen ist kein Argument gegen seine Freiheit, im Gegenteil, an der Fähigkeit, rational zu erwägen, was und wie gehandelt werden soll, erkennt man die fundamentale Potenz überhaupt etwas zu erstreben oder zu tun. All dies ist von Ficino vorgebracht, um die Philosophie und die christliche Religion in Einklang zu bringen. Insofern klingen seine Ausführungen fromm bis apologetisch. Wäre seine Absicht gelungen, würden wir den Florentiner Denker heute als Kirchenlehrer feiern, was offenbar nicht der Fall ist. Aber unter den Möglichkeiten, die in der Renaissance diskutiert worden sind, ist seine die philosophisch wertvollste.

In Petrarca, Valla und den Reformations-Denkern haben wir die Gefahr gesehen, dass die Freiheit des Menschen deshalb bestritten oder bezweifelt werden kann, weil sie prekär und niemals vollständig ist. Man konnte meinen, Freiheit sei eine Illusion, eine unvermeidliche aber doch enttäuschte Vermutung. Gerade weil der Mensch durch die Humanisten zum Maßstab gemacht wurde, entstand ein Dualismus oder gar eine Konkurrenz mit Gott, die der Mensch natürlich verlieren muss. Denn was ist der Wille des Menschen gegen die Macht Gottes? Die gegenwärtige Frage nach der Kompatibilität von Determinismus und Freiheit setzt diese Antinomie fort.

Es ist das Verdienst Vallas, diese Diskussion in den philosophischen Papierkorb geworfen zu haben. Es waren Salutati und Ficino, die auf ein ganz anderes philosophisches Potential der christlichen Theologie hingewiesen haben. Völlig unabhängig davon, ob man an einen Gott glaubt oder nicht, nämlich unabhängig von den theologischen Sorgen der Reformatoren über den Vorrang des Glaubens vor dem Handeln, kann man den Begriff Gottes als den verstehen, der alles was gut und teuer ist schon vollkommen enthält, vor allem die Macht und Weisheit zu tun was man will. Salutati hat entdeckt, dass keine

---

24 Vgl. Ficino, Marsilio: *Platonic Theology,* hrsg. v. James Hankins, übers. von Michael J. B. Allen et al., Bd. 1, Buch 2, Kap. 12, Cambridge 2001: »The will of God is necessary and free at the same time and acts freely.« (Überschrift)

25 Vgl. Ebenda, Bd. 3, Buch 9, Kap. 4: »Fourth proof [of the immortality of the soul]: the soul acts freely.« (Überschrift)

Macht ohne die operieren kann, die ihr unterstehen. Gottes Freiheit erweist sich daher als auf die menschliche Freiheit angewiesen, um allmächtig zu sein.

Daraus folgt aber keine Überheblichkeit sondern die Einsicht, dass auch die Menschen dann frei handeln, wenn sie alle ›Umstände‹ miteinbeziehen, auch die Möglichkeit, dass es einen Gott gibt, der seine eigenen Pläne hat. Diese Linie hat Ficino fortgeführt und geschlossen, dass Gottes Freiheit keineswegs den Handlungsspielraum einschränken muss, im Gegenteil: absolute Freiheit ist das Modell, nach dem der Mensch denken kann frei zu sein.

Weiterführende Literatur des Autors:

Blum, Paul Richard: *Philosophieren in der Renaisance*, Stuttgart 2004.

—: *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Farnham 2010.