

PIETRO POMPONAZZI

Abhandlung  
über die Unsterblichkeit  
der Seele

Übersetzt und mit einer Einleitung  
herausgegeben von  
BURKHARD MOJSISCH

Lateinisch–Deutsch

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 434

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

### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-0982-5

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

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

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

## INHALT

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

### PIETRO POMPONAZZI

#### Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele

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

#### Text

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

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

## EINLEITUNG

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Mantua me genuit, Calabri rapuere, tenet nunc*

*Parthenope, cecini pascua, rura, duces.*

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

*Mantua me genuit, me Mantua nunc sepelivit.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## Prooemium

*continens intentionem seu libri materiam  
et causam intentionis etc.*

Frater Hieronymus Natalis Raguseus Ordinis Praedicatorum, cum adversa laborarem valetudine, sicuti est vir humanissimus nostrique amantissimus, ad nos se frequentius recipiebat. Cumque quodam die minus me vexari a morbo conspiceret, vultu adeo demisso sic orsus est: »Carissime praeceptor, superioribus diebus, cum primum *De caelo* nobis exponeres pervenissesque ad locum illum, in quo Aristoteles ingenitum et incorruptibile converti pluribus argumentationibus contendit ostendere, dixisti, quod Divi Thomae Aquinatis positionem de animorum immortalitate, quamquam veram et in se firmissimam nullo pacto ambigeres, Aristotelis tamen dictis minime consonare censebas; eapropter, nisi tibi molestum esset, abs te duo intelligere maxime desiderarem: primum scilicet, quid revelationibus et miraculis semotis persistendoque pure intra limites naturales hac in re sentis; alterum vero, quamnam sententiam Aristotelis in eadem materia fuisse censes.« At ego, cum omnium ibi astantium idem maximum desiderium conspicerem — etenim multi aderant —, sic tunc ipsi: »Dilectissime fili vosque ceteri! Etsi non parum petis — altissimum enim huiusmodi negotium est, cum fere omnes illustres philosophi in hoc laboraverint —, quoniam tamen non nisi rem, quam possum, quid scilicet existimem, postulas, facile etenim est hoc tibi aperire, ideo libenti animo tibi morem geram. Ceterum vero an ita se habeat res, ut existimo, peritiores consules. Rem igitur Deo duce aggrediar.«

## Vorwort

### *Zum Vorhaben oder Gegenstand des Buches und zum Anlaß des Vorhabens u.s.w.*

Bruder Hieronymus Natalis von Ragusa<sup>1</sup> aus dem Predigerorden, ein überaus feinsinniger und von mir sehr geschätzter Mann, stattete mir, als ich an einer Krankheit litt, häufig einen Besuch ab. Eines Tages, als er sah, daß ich von der Krankheit weniger geplagt wurde, hob er mit zutiefst gesenktem Blick folgendermaßen an: »Teuerster Lehrer, in den vergangenen Tagen, als du für uns das I. Buch der Schrift *Über den Himmel* auslegtest und zu jener Stelle<sup>2</sup> gekommen warst, wo Aristoteles bestrebt ist, in mehreren Argumentationsgängen zu zeigen, daß das Unentstandene und das Unvergängliche vertauschbar sind, bemerktest du, die Ansicht des Hl. Thomas von Aquin über die Unsterblichkeit der Seele sei, daran zweifeltest du in keiner Weise, zwar wahr und in sich wohlbegründet, stimme jedoch deiner Meinung nach mit den Worten des Aristoteles keineswegs überein; wenn es dir daher keine Mühe bereitete, wäre es mein sehnlichster Wunsch, von dir zwei Probleme erklärt zu bekommen: erstens, was du unter Ausschluß von Offenbarung und Wundern, vielmehr bei reinem Verharren innerhalb der natürlichen Grenzen dazu meinst; zweitens, welches denn deiner Ansicht nach die Meinung des Aristoteles in bezug auf den betreffenden Gegenstand gewesen ist.« Als ich nun denselben innigen Wunsch bei allen, die da zugegen waren — und in der Tat waren viele anwesend —, gewährte, da gab ich ihm folgende Antwort: »Teurer Sohn und all ihr anderen! Wenn du auch nichts Geringes verlangst — äußerst kühn nämlich ist ein derartiges Unterfangen, haben sich doch fast alle bedeutenden Philosophen daran versucht —, will ich, da du dennoch nur nach etwas verlangst, das in meinen Kräften steht, nämlich nach meiner eigenen Meinung — denn sie dir zu verraten ist leicht —, dir deshalb gern Folge leisten. Ob es sich übrigens damit aber wirklich so verhält, wie ich meine, ist eine Frage, bei der du Kundigere zu Rate ziehen mußt. Mit Gottes Hilfe will ich nun das Problem angehen.«

## Caput Primum

*in quo ostenditur hominem esse ancipitis naturae  
mediumque inter mortalia et immortalia*

Initium autem considerationis nostrae hinc sumendum duxi: hominem scilicet non simplicis, sed multiplicis, non certae, sed ancipitis naturae esse mediumque inter mortalia et immortalia collocari. Hoc autem videre apertum est, si eius essentiales operationes, ex quibus essentiae notificantur, inspexerimus. Eo etenim, quod vegetativae et sensitivae opera exercet, quae, ut secundo *De anima* et secundi *De generatione animalium* capite 3 traditur, sine instrumento corporali caducoque exerceri non possunt, mortalitatem induit. Eo autem, quod intelligit et vult, quae operationes, ut per totum librum *De anima* et primo *De partibus animalium* capite 1 et secundi *De generatione animalium* capite 3 habetur, sine instrumento corporali exercentur, quod separabilitatem et immaterialitatem arguunt, haec vero immortalitatem, inter immortalia connumerandus est. Ex quibus tota colligi potest conclusio, non simplicis scilicet naturae esse, cum tres animas, ut fere ita dixerim, includat: vegetativam videlicet, sensitivam et intellectivam, ancipitemque naturam sibi vindicare, cum neque simpliciter mortalis neque simpliciter immortalis existat, verum utramque naturam amplectitur. Quapropter bene enuntiaverunt antiqui, cum ipsum inter aeterna et temporalia statuerunt ob eam causam, quod neque pure aeternus neque pure temporalis sit, cum de utraque natura participet, ipsique

## Kapitel I

*Der Mensch besitzt eine doppelte Natur und nimmt  
eine Mittelstellung ein zwischen dem, was sterblich,  
und dem, was unsterblich ist*

Ich glaubte nun, meine Erwägung mit folgendem Grundsatz anheben lassen zu müssen, daß nämlich der Mensch keine einfache, sondern eine vielfältige, keine genau bestimmte, sondern eine doppelte Natur besitze und eine Mittelstellung zwischen dem, was sterblich, und dem, was unsterblich ist, einnehme.<sup>3</sup> Dies aber ist unschwer einzusehen, wenn man seine wesentlichen Tätigkeiten, aus denen sich die Kenntnis seiner Wesensbestimmungen gewinnen läßt, in den Blick nimmt. Dadurch nämlich, daß er die Funktionen der vegetativen und wahrnehmenden Seele ausübt, die, wie es im II. Buch der Schrift *Über die Seele*<sup>4</sup> und im II. Buch der Schrift *Über das Entstehen der Lebewesen*, Kap. 3,<sup>5</sup> heißt, ohne körperliches und somit hinfalliges Werkzeug nicht ausgeübt werden können, nimmt er Sterblichkeit an. Dadurch aber, daß er erkennt und will, Tätigkeiten, die, wie der ganzen Schrift *Über die Seele*<sup>6</sup> und dem I. Buch der Schrift *Über die Teile der Lebewesen*, Kap. 1,<sup>7</sup> und dem II. Buch der Schrift *Über das Entstehen der Lebewesen*, Kap. 3,<sup>8</sup> zu entnehmen ist, ohne körperliches Werkzeug ausgeübt werden, weil sie auf Abtrennbarkeit und Stofflosigkeit verweisen und diese hinwiederum auf Unsterblichkeit, ist er zu dem, was unsterblich ist, zu zählen. Daraus kann die Gesamtschlußfolgerung gezogen werden, daß er nämlich keine einfache Natur besitzt, weil er sozusagen drei Seelen, die vegetative, die wahrnehmende und die erkennende, in sich vereinigt, daß er vielmehr eine doppelte Natur für sich in Anspruch nimmt, da er weder schlechthin sterblich noch schlechthin unsterblich ist,<sup>9</sup> sondern beide Naturen umgreift. Daher war die Aussage der antiken Denker<sup>10</sup> treffend, wenn sie den Menschen deswegen eine Stellung zwischen dem, was ewig, und dem, was zeitlich ist, einnehmen ließen, weil er weder rein ewig noch rein zeitlich ist, da er an beiden Naturen teilhat, und ihm in seiner der-

sic in medio existenti data est potestas, utram velit naturam induat. Quo factum est, ut tres modi hominum inveniantur. Quidam namque inter Deos connumerati sunt, licet perpauci; et hi sunt, qui subiugatis vegetativa et sensitiva quasi toti rationales effecti sunt. Quidam vero ex toto neglecto intellectu solisque vegetativae et sensitivae incumbentes quasi in bestias transmigraverunt. Et hoc fortassis voluit apologus Pythagoreus, cum dixit animas humanas in diversas bestias transire. Quidam vero puri homines nuncupati sunt; et hi sunt, qui mediocriter secundum virtutes morales vixerunt; non tamen ex toto intellectui incubuere neque prorsus virtutibus corporeis vacavere. Horum tamen modorum unusquisque magnam habet latitudinem, sicuti videre apertum est. Huic etiam consonat, quod in *Psalmo* dicitur: *Minuisti eum paulo minus ab angelis* etc.

### Caput Secundum

*in quo ponuntur modi, quibus dicta multiplicitas  
humanae naturae intelligi potest*

Visa itaque multiplici ancipitique hominis natura, non ea quidem, quae ex compositione materiae et formae resultat, sed ea, quae ex parte ipsius formae seu animae, videndum restat, cum immortale et mortale opposita sint, quae de eodem affirmari nequeunt, merito quis ambiget, quo fieri modo possit, ut haec simul de humana anima dicantur. Etenim hoc videre non leve.

artigen Mittelstellung die Macht zugebilligt worden ist, die Natur, der er den Vorzug gibt, anzunehmen.<sup>11</sup> Infolgedessen sind drei Klassen von Menschen anzutreffen. Einige sind nämlich zu den Göttern gezählt worden, wenngleich sehr wenige; und zwar sind dies diejenigen, welche aufgrund ihrer Beherrschung der vegetativen und der wahrnehmenden Seele gleichsam gänzlich verständig geworden sind. Einige aber, die der Vernunft überhaupt keine Beachtung schenkten und sich der vegetativen und der wahrnehmenden Seele allein befleißigten, haben sich gleichsam in Tiere verwandelt. Und dies wollte vielleicht die Pythagoreische Fabel durch den Hinweis zum Ausdruck bringen, die Seelen der Menschen gingen in verschiedene Tiere über.<sup>12</sup> Einige aber sind Menschen in gewohntem Verstande genannt worden; und zwar sind dies diejenigen, welche maßvoll gemäß den sittlichen Tugenden gelebt haben; dennoch haben sie sich nicht gänzlich der Vernunft überantwortet und sind nicht völlig frei von körperlichen Tugenden gewesen. Jede dieser letzten beiden Klassen hat jedoch eine weite Verbreitung, wie unschwer zu erkennen ist. Mit dem stimmt auch die Stelle im *Psalm* überein: »Du hast ihn ein wenig niedriger als die Engel erschaffen«<sup>13</sup> usw.

## Kapitel II

*Modelle, mit denen die genannte Vielfältigkeit der menschlichen Natur verstanden werden kann*

Nachdem daher die vielfältige, und zwar doppelte Natur des Menschen ermittelt wurde, nicht freilich diejenige, welche sich aus der Zusammensetzung von Stoff und Form ergibt, sondern die, welche auf seiten der Form oder der Seele selbst begegnet, bleibt zu ermitteln, ob jemand, da das, was unsterblich, und das, was sterblich ist, Entgegengesetzte sind, die von demselben nicht bejahend ausgesagt werden können, nicht mit Recht daran zweifeln könnte, daß diese zugleich von der menschlichen Seele ausgesagt werden können. Dies zu ermitteln ist in der Tat nicht leicht.

Quare vel una et eadem natura statuatur, quae simul mortalis et immortalis sit, aut altera et altera. Quod si secundum detur, hoc tribus modis intelligi poterit: aut igitur secundum numerum hominum erit numerus mortalium et immortalium, utpote in Socrate erit una immortalis et una aut duae mortales, et sic de ceteris, sicque unusquisque homo propriam mortalem et immortalem habeat; aut potius in omnibus hominibus una tantum statuatur immortalis, secundum unumquemque autem hominem mortales sunt distributae et multiplicatae; an magis e converso immortalem multiplicatam, mortalem vero omnibus communem ponemus.

Si vero altera pars magis eligatur, videlicet quod per unam et eandem homo sit mortalis et immortalis, cum fieri non posse videatur, quod opposita de eodem dicantur, simpliciter fieri nequit, ut eadem sit mortalis et immortalis, verum vel simpliciter erit immortalis et secundum quid mortalis; aut potius vice versa simpliciter mortalis, secundum quid vero immortalis; an magis utrumque secundum quid amplexa est, scilicet secundum quid mortalis et secundum quid immortalis. His etenim tribus modis satis contradictio evitari poterit. Colligendo ergo sex modis istud imaginari poterit, veluti discurrenti et colligenti apparet.

Daher muß entweder ein und dieselbe Natur angenommen werden, die zugleich sterblich und unsterblich ist, oder zwei verschiedene Naturen. Gesetzt, das zweite ist der Fall, dürfte es auf drei Weisen verstanden werden können: Entweder dürfte die Zahl der sterblichen und unsterblichen Naturen der Zahl der Menschen entsprechen — in Sokrates nämlich dürfte es eine unsterbliche und eine oder zwei sterbliche Naturen geben, und so verhält es sich auch mit den übrigen Menschen —, und damit dürfte jeder einzelne Mensch seine ihm eigentümliche sterbliche und unsterbliche Natur besitzen; oder es dürfte in allen Menschen nur eine unsterbliche Natur angenommen werden, während die sterblichen Naturen gemäß jedem einzelnen Menschen aufgeteilt und vervielfältigt sind; oder wir dürften eher umgekehrt eine vervielfältigte unsterbliche, aber eine allen gemeinsame sterbliche Natur annehmen.

Sollte aber eher die andere Möglichkeit gewählt werden, daß der Mensch nämlich durch ein und dieselbe Natur sterblich und unsterblich ist, ist es, da es offensichtlich unmöglich ist, Entgegengesetzte von demselben auszusagen, schlechthin unmöglich, daß dieselbe Natur sterblich und unsterblich ist, sondern sie dürfte entweder schlechthin unsterblich und in gewisser Weise sterblich oder aber umgekehrt schlechthin sterblich, in gewisser Weise jedoch unsterblich sein oder schließt eher beides in gewisser Weise in sich ein, nämlich in gewisser Weise sterblich und in gewisser Weise unsterblich zu sein. In der Tat dürfte sich auf diese drei Weisen der Widerspruch zufriedenstellend vermeiden lassen.

Faßt man also zusammen, dürfte die genannte Vielfältigkeit durch sechs Modelle vorstellbar sein, wie es für den, der sie durchläuft und zusammenfaßt, offenkundig ist.



## Caput Tertium

*in quo ponitur modus affirmans animum immortalem esse unum  
numero, mortalem vero esse multiplicatum, quem modum  
Themistius et Averroes insecuti sunt*

Ex istis igitur sex modis enumeratis quattuor acceperunt iudices, duo vero evanuerunt. Nullus etenim posuit immaterialem multiplicari, materialem vero esse unum numero. Et hoc rationabiliter, quoniam inimaginabile est unam rem corpoream esse in tot distinctis loco et subiecto, et maxime, si est corruptibilis. Similiter nullus posuit eandem rem aequaliter esse mortalem et immortalem, sicuti nihil aequaliter potest constitui ex duobus contrariis, sed semper oportet unum alteri praedominari, ut primo *De caelo* textu et commento 7 et secundo *De generatione* 47 et decimo *Metaphysicae* 23 et in secundo *Colliget* plane ostenditur.

Singillatim igitur videamus de illis quattuor residuis. Averroes itaque et, ut existimo, ante eum Themistius concordēs posuere animam intellectivam realiter distingui ab anima corruptibili, verum ipsam esse unam numero in omnibus hominibus, mortalem vero multiplicatam. Primi autem dicti ratio est, quoniam, cum viderunt Aristotelem simpliciter probare intellectum possibilem esse immixtum et immaterialem, et per consequens aeternum omniaque eius verba ad hoc tendere, ut inspicienti libros *De anima* liquet, credideruntque rationem Aristotelis in se veram esse, affirmaverunt simpliciter intellectum esse immortalem. Cum autem ulterius viderunt animam sensitivam et vegetativam de necessitate in suis officiis organo corporali indigere, ut ex locis superius citatis apparet, tale autem de necessitate cor-

## Kapitel III

*Das Modell, daß die unsterbliche Seele der Zahl nach eine,  
die sterbliche aber vervielfältigt ist,  
ein Modell, dem Themistius und Averroes anhängen*

Von diesen eben aufgezählten Modellen nun haben kritische Denker vier gebilligt, zwei aber haben sich nicht durchgesetzt. Denn niemand hat behauptet, daß die stofflose Seele sich vervielfältige, die stoffliche aber der Zahl nach eine sei. Und dies vernünftigerweise, da es unvorstellbar ist, daß ein einziges Körperding in so vielem, das dem Ort und dem Zugrundeliegenden nach unterschieden ist, anzutreffen ist, und besonders, wenn es vergänglich ist. Ähnlich hat niemand behauptet, daß dasselbe in gleicher Weise sterblich und unsterblich sei, sowie nichts in gleicher Weise aus zwei konträren Gegensätzen gebildet werden kann, sondern immer das eine dem anderen gegenüber einen Vorrang besitzen muß, wie im I. Buch der Schrift *Über den Himmel*, Text<sup>14</sup> und Kommentar 7,<sup>15</sup> im II. Buch der Schrift *Über das Entstehen*, 47,<sup>16</sup> im X. Buch der *Metaphysik*<sup>17</sup> und im II. Buch der Schrift *Colliget*<sup>18</sup> deutlich gezeigt wird.

Wir wollen nun im einzelnen über jene vier restlichen Modelle nachdenken. Averroes<sup>19</sup> und, wie ich glaube, vor ihm Themistius<sup>20</sup> haben übereinstimmend behauptet, die erkennende Seele unterscheide sich real von der vergänglichen Seele, sie sei aber in allen Menschen der Zahl nach eine, die sterbliche hingegen vervielfältigt. Der Grund für die erste Behauptung ist der: Indem sie bemerkten, Aristoteles bewiese schlechthin, daß der mögliche Intellekt unvermischt,<sup>21</sup> stofflos<sup>22</sup> und folglich ewig sei, und alle seine Worte darauf hinzielten, wie es dem, der die Bücher *Über die Seele* prüfend betrachtet, klar ist, und glaubten, der Gedanke des Aristoteles sei in sich wahr, behaupteten sie schlechthin, der Intellekt sei unsterblich. Indem sie aber darüber hinaus bemerkten, die wahrnehmende und die vegetative Seele bedürften im Rahmen ihrer Funktionen notwendig eines körperlichen Werkzeuges, wie aus den weiter oben zitierten Stellen erhellt, ein solches Werkzeug aber notwendig kör-

poreum et caducum est, concluderunt talem animam simpliciter esse mortalem. Verum cum fieri nequeat, ut eadem res simpliciter et absolute mortalis et immortalis sit, coacti sunt ponere immortalem a mortali realiter distingui. Themistius quoque in hanc sententiam trahere conatur Platonem inducitque verba Platonis in *Timaeo*, quae manifeste videntur hoc praetendere. Quod vero unicus sit intellectus in omnibus hominibus, sive agens sive possibilis ponatur, patere potest ex eo, quoniam apud Peripateticos est celebrata propositio: Multiplicationem individuorum in eadem specie non posse esse nisi per materiam quantam, ut septimo et duodecimo *Metaphysicae* et secundo *De anima* scribitur. Quo autem modo solvantur dubitationes contra hunc modum, apparet eorum libros et suorum sectatorum intuendo. Hic enim intendimus abbreviare solumque referre, quae necessaria sunt.

### Caput Quartum

#### *in quo dicta Averrois opinio impugnatur*

Quamvis haec opinio tempestate nostra sit multum celebrata et fere ab omnibus pro constanti habeatur eam esse Aristotelis, mihi tamen videtur, quod nedum in se sit falsissima, verum intelligibilis et monstruosa et ab Aristotele prorsus aliena. Immo existimo, quod tanta fatuitas numquam fuerit ab Aristotele nedum credita, verum excogitata.

Et primo quidem de eius falsitate nihil novi intendo adducere, sed tantum lectorem remittere ad ea, quae Latinorum decus, Divus Thomas Aquinas, et in libro proprio *Contra unitatem intellectus* et in prima parte *Summae* et in secundo libro *Contra Gentiles* et in *Quaestionibus disputatis de anima* et in multis ali-

perlich und vergänglich ist, schlossen sie, daß eine solche Seele schlechthin sterblich ist. Da es aber unmöglich ist, daß dasselbe schlechthin und uneingeschränkt sterblich und unsterblich ist, sahen sie sich gezwungen zu behaupten, daß sich die unsterbliche Seele von der sterblichen real unterscheide. Themistius<sup>23</sup> versucht, auch Platon mit dieser Ansicht in Zusammenhang zu bringen, und führt Platons Worte im *Timaëus*<sup>24</sup> an, die dies offenkundig zu versichern scheinen. Daß es aber in allen Menschen nur einen einzigen Intellekt gibt, sei es, daß er als tätiger, sei es, daß er als möglicher angenommen wird, kann daraus erhellen, daß bei den Peripatetikern der berühmte Satz gilt: Vervielfältigung der Einzelwesen innerhalb derselben Art sei nur durch einen quantitativ bestimmten Stoff möglich, wie es im VII.<sup>25</sup> und XII.<sup>26</sup> Buch der *Metaphysik* und im II. Buch der Schrift *Über die Seele*<sup>27</sup> heißt. Wie sich aber Zweifel gegenüber diesem Modell entkräften lassen, ist offenkundig, wenn man sich aufmerksam ihre Schriften und die ihrer Anhänger ansieht. Denn hier ist es unsere Absicht, eine nur kurze Übersicht zu bieten und allein das Notwendigste mitzuteilen.

## Kapitel IV

### *Die Meinung des Averroes wird widerlegt*

Obwohl diese Meinung in unserer Zeit weit verbreitet ist und fast von allen übereinstimmend als die des Aristoteles angesehen wird, bin ich jedoch der Ansicht, daß sie in sich nicht nur gänzlich falsch, sondern auch unvernünftig und abenteuerlich ist und zu der des Aristoteles in völligem Widerspruch steht. Ich glaube vielmehr, daß ein so grober Unsinn von Aristoteles niemals erfunden, geschweige denn geglaubt worden ist.

Zum ersten, über die Falschheit dieser Meinung, will ich nun nichts Neues anführen, sondern den Leser nur auf das hinweisen, was der Hl. Thomas von Aquin, die Zierde der Lateiner, in seiner Schrift *Gegen die Einheit des Intellekts*,<sup>28</sup> im I. Teil der *Summe*,<sup>29</sup> im II. Buch der Schrift *Gegen die Heiden*,<sup>30</sup> in den Di-

## ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

### *Vorwort*

<sup>1</sup> Vgl. B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, 194, Anm. 1.

<sup>2</sup> Aristoteles, *De cael.* I 12, 282b5.

### *Kapitel I*

<sup>3</sup> M. Ficinus, *In Plotinum*, in: *Opera omnia* II, 1729.

<sup>4</sup> Aristoteles, *De an.* II 1, 143a3–5.

<sup>5</sup> Aristoteles, *De gen. animal.* II 3, 736b22f.

<sup>6</sup> Aristoteles, *De an.* II 1, 413a6f.; III 4, 429b4f.; 429b21f.

<sup>7</sup> Aristoteles, *De part. animal.* I 1, 461a29f.

<sup>8</sup> Aristoteles, *De gen. animal.* II 3, 736b27–29f.

<sup>9</sup> G. Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*; Garin, Reich 28.

<sup>10</sup> Proclus, *Elem. theol.*, prop. 190; Boese 92.

<sup>11</sup> G. Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*; Garin, Reich 28.

<sup>12</sup> Aristoteles, *De an.* I 3, 407b20–23; M. Ficinus, *In X dialogum de iusto*, *Epitome*, in: *Opera omnia* II, 1438.

<sup>13</sup> Psalm. 8, 6; G. Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*; Garin, Reich 26.

### *Kapitel III*

<sup>14</sup> Aristoteles, *De cael.* I 2, 269a1f.; Averroes, *In Aristotelis De cael.* I, t. 7; Venetiis 1562, 6rE.

<sup>15</sup> Averroes, *In Aristotelis De cael.* I, t. 7; Venetiis 1562, 6rE.

<sup>16</sup> Aristoteles, *De gen. animal.* II 6, 742a18–21.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Metaph.* X 5, 1055b37–1056a1; X 7, 1057b25.

<sup>18</sup> Averroes, *Colliget* II 1; Venetiis 1562, 13vG.

<sup>19</sup> Averroes, *In Aristotelis De an.* III, t. comm. 5; Crawford 406, 575–408, 625.

<sup>20</sup> Averroes, *In Aristotelis De an.* III, t. comm. 5; Crawford 389, 57–82.

<sup>21</sup> Aristoteles, *De an.* III 4, 429a18; 24f.

<sup>22</sup> Aristoteles, *De an.* III 4, 430a2–4.

- <sup>23</sup> Themistius, Commentaire VI; Verbeke 239, 18–240, 12.
- <sup>24</sup> Plato, Tim. 69c5–e3.
- <sup>25</sup> Aristoteles, Metaph. VII 8, 1034a7f.
- <sup>26</sup> Aristoteles, Metaph. XII 2, 1069b30; XII 8, 1074a33–35.
- <sup>27</sup> Aristoteles, De an. II 2, 414a25–27.

### *Kapitel IV*

- <sup>28</sup> Thomas Aquinas, De unit. intell. IV, 86–98; Keeler 54–63.
- <sup>29</sup> Thomas Aquinas, S. theol. I 75, 6; I 79, 5.
- <sup>30</sup> Thomas Aquinas, S. contra gent. II 73–81.
- <sup>31</sup> Thomas Aquinas, Quaest. disp. de an. 3–5.
- <sup>32</sup> Averroes, In Aristotelis De an. I, t. comm. 12; Crawford 18, 65–69.
- <sup>33</sup> Aristoteles, De an. I 1, 403a8–10; Averroes, In Aristotelis De an. I, t. 12; Crawford 16, 9–12.
- <sup>34</sup> Aristoteles, De an. III 7, 431a16f.; Averroes, In Aristotelis De an. III, t. 30; Crawford 468, 5f.
- <sup>35</sup> Averroes, In Aristotelis De an. III, t. comm. 39; Crawford 506, 39–42.
- <sup>36</sup> Aristoteles, De an. II 1, 412b4–6.
- <sup>37</sup> Averroes, In Aristotelis De an. III, t. comm. 19; Crawford 442, 62–64.
- <sup>38</sup> Averroes, In Aristotelis De an. III, t. comm. 5; Crawford 405, 528–536.
- <sup>39</sup> Aristoteles, Phys. VIII 6, 259b1–3; 260a1–10.
- <sup>40</sup> Aristoteles, De cael. II 12, 292a20f.
- <sup>41</sup> Aristoteles, Metaph. XII 7, 1072b27–30.
- <sup>42</sup> Averroes, De subst. orbis I; Venetiis 1562, 3rE; III; Venetiis 1562, 10rB/L; V; Venetiis 1562, 10vL.
- <sup>43</sup> Aristoteles, De part. animal. I 1, 641a32–b12.
- <sup>44</sup> Aristoteles, Metaph. XII 8, 1073a14–1074b14.
- <sup>45</sup> Averroes, In Aristotelis Phys. II, t. comm. 26; Venetiis 1562, 58vL.
- <sup>46</sup> Averroes, In Aristotelis De an. I, t. comm. 2; Crawford 5, 28–32.
- <sup>47</sup> Averroes, In Aristotelis Metaph. VI, t. comm. 2; Venetiis 1562, 146vG–H.
- <sup>48</sup> Aristoteles, De part. animal. I 1, 641a32–b12.
- <sup>49</sup> Aristoteles, De an. I 1, 403a8–10; Averroes, In Aristotelis De an. I, t. 12; Crawford 16, 9–12.
- <sup>50</sup> Aristoteles, De an. I 1, 403a8–10.
- <sup>51</sup> Aristoteles, De an. III 7, 431a14–16; b2–6.
- <sup>52</sup> Aristoteles, De an. III 4, 429a13–15.
- <sup>53</sup> Aristoteles, De an. III 7, 431a14–16; b2–6.
- <sup>54</sup> Aristoteles, De an. III 7, 431b12–17.
- <sup>55</sup> Aristoteles, De an. I 1, 403a8f.