

Philippe Kellermann

Religion und Glaube in Machiavellis politischer Philosophie

Eine Untersuchung am Beispiel des *Principe*

Die vorliegende Arbeit ist die geringfügig überarbeitete Version meiner Magisterarbeit, die unter demselben Titel im Oktober 2008 an der Philosophischen Fakultät der Technischen Universität Berlin eingereicht wurde. Für die Aufnahme in die Reihe „Philosophie und Politik in der Geschichte. Exemplarische Untersuchungen zur Geschichte der radikalen Philosophie“, habe ich Frieder Otto Wolf zu danken.

Philosophie und Politik in der Geschichte

Exemplarische Untersuchungen zur Geschichte der radikalen Philosophie,

hg. von Frieder Otto Wolf

In der Philosophie geht es letztlich immer wieder ums Ganze. In jeder einzelnen Frage, die philosophisch entfaltet wird, geht es letztlich um die Fragen, was eigentlich Philosophie ist und sein kann, wie Menschen leben und sich verständigen können und wie sie sich dabei in und zur Wirklichkeit verhalten. Damit geht es in jeder philosophischen Untersuchung immer auch um das Verhältnis von Affirmation und Kritik, um den Streit zwischen etablierter und radikaler Philosophie. Insofern ergibt sich ein enger Zusammenhang zu der Praxis einer unverkürzt aufgefassten und betriebenen Politik – in der es letztlich in jeder einzelnen Aktion oder Maßnahme unvermeidlich immer auch um das Verhältnis von Herrschaft und Befreiung, von Konformität und Subversion, geht und gehen muss.

Dieser enge Zusammenhang von Philosophie und Politik hat sich in der Tätigkeit der Philosophen (und auch der Philosophinnen) in historisch immer wieder neuen Gestalten und Konfigurationen geltend gemacht, die zu entziffern eine zentrale Aufgabe einer Arbeit an der Philosophiegeschichte aus der Perspektive radikaler Philosophie ist. Zugleich gewinnt damit radikale Philosophie neue Gesichtspunkte für gegenwärtig zu führende Auseinandersetzungen.

Exemplarische Einzeluntersuchungen vorzustellen, die prägnante Beiträge zu einer Lösung dieser beiden Aufgaben leisten, ist der Zweck dieser Publikationsreihe.

Vorwort des Herausgebers

Inhalt

I. Einleitung	4
1. Zur Fragestellung und dem Aufbau der Arbeit.....	4
2. Zum Forschungsstand.....	5
II. Religion und Glaube im <i>Principe</i>	7
1. Einleitendes zum <i>Principe</i>	7
2. Die Frage nach dem Ursprung der Religion	10
3. Methode und Religion	13
3.1. <i>fortuna</i>	14
3.1.1. Zur Geschichte der <i>fortuna</i> -Vorstellungen	15
3.1.2. Machiavellis <i>fortuna</i> im <i>Principe</i>	17
3.2. <i>necessità</i>	21
3.3. <i>virtù</i>	24
3.3.1. Der freie Wille	24
3.3.2. <i>virtù</i> und Gott.....	26
3.4. Exkurs: Machiavelli und die Astrologie	30
3.4.1. Die Rolle der Astrologie in der Renaissance	31
3.4.2. Machiavelli und die Astrologie im <i>Principe</i>	33
3.5. Polemik gegen religiöse Erklärungsansätze.....	36
4. Die Diskussion des Religiösen im <i>Principe</i>	38
4.1. Religiöse Akteure und Politik.....	38
4.1.1. ‚Propheten‘	38
4.1.2. David.....	39
4.1.3. Moses.....	41
4.1.4. Exkurs: David und Moses im zeitgenössischen Kontext	45
4.1.5. Das abwesende <i>Neue Testament</i> und der abwesende Jesus	46
4.1.6. Exkurs: Machiavelli und die <i>Bibel</i>	49
4.1.7. ‚Die Türken‘	51
4.1.7.1. ‚Der Türke‘ im zeitgenössischen Diskurs	51
4.1.7.2. Machiavelli und der Türke	54
4.2. Religiöse Einrichtungen und die Politik	56
4.2.1. Der Kirchenstaat	56
4.2.2. Exkurs: Über die (ideologische) Macht des Kirchenstaates.....	58
4.2.3. Machtpolitik und Entideologisierung.....	62
4.2.4. Machiavelli als Kritiker des Papsttums.....	63
5. Machiavellis Konzeption der Politik in Bezug auf die Religion im <i>Principe</i>	67
5.1. Traditionell christliche und humanistisch-christliche Konzepte der Politik	67
5.2. Machiavelli, die christliche und christlich-humanistische Tradition	72
5.3. Machiavellis Umgang mit christlichen Hauptthemen.....	76
5.3.1. Gewissen.....	76
5.3.2. Strafgericht	77
5.3.3. Seelenheil.....	79
6. Religion als Instrument der Politik im <i>Principe</i>	82
7. Machiavellis Methode und der eingreifende Gott	85
8. Gelobte Religiosität.....	93
9. Fazit: Religion und Glaube im <i>Principe</i>	96
III. Literatur	99
1. Primärliteratur	99
1.1. Die Schriften Machiavellis	99
1.2. Sonstige Primärliteratur	101
2. Sekundärliteratur	105

I. Einleitung

„Für mich ist Religion nur Kinderspiel“
Machiavel
(in Christopher Marlowe's *Der Jude von Malta*)

„Wie können die, die Gott verachten, Menschen achten?“
Fabrizio Colonna
(Alter ego Machiavellis in dessen *Kriegskunst*)

1. Zur Fragestellung und dem Aufbau der Arbeit

Berühmt ist Benedetto Croce's Ausspruch, wonach das Machiavelli-Problem niemals endgültig geklärt werde (vgl. Riklin 1996a, 69) und unlängst bemerkte Henning Ottmann, dass Machiavelli eine „Herausforderung“ für seine Interpreten sei (2006, 11). Dennoch oder vielmehr gerade deswegen existieren zahlreiche Arbeiten, die sich mit dem vielleicht berühmtesten ‚Beamten‘ der Weltgeschichte beschäftigten und weiterhin beschäftigen. Die Machiavelli-Biographin Christiane Gil empfindet dabei die Fülle der Literatur zum Florentiner als „abschreckend“ (2000, 9) und dem Historiker Volker Reinhardt zufolge wird über Machiavelli „eher zu viel als zu wenig geschrieben“ (2004a, 8). Die (rhetorische) Frage der Politikwissenschaftler Thumfahrt und Waschkuhn, ob man „wirklich noch einen Text über Machiavelli verfassen“ könne, „der von sich behaupten könnte, originell zu sein“ (2005, 251f.), hatte schon 1858 Robert von Mohl dahingehend beantwortet, dass es „kaum denkbar“ sei, „dass noch etwas Neues [zu Machiavelli] aufgefunden werden“ würde (1960, 521; erneuert durch Maschke 2007, VII; dagegen Doren 1967, 115). Eduard Mayer zog aus alledem 1912 die Konsequenz und verlangte, dass „die Berechtigung einer jeden neuen Arbeit [über Machiavelli] mit besonderer Strenge zu prüfen“ sei (1912, V; vgl. Begert 1983, 9). Die Frage, inwieweit eine solche Forderung nach Kontrolle der Sekundärliteratur selbst als legitim gelten kann beiseite gelassen, sollte hier festgehalten werden, dass die folgenden Ausführungen keineswegs den Anspruch verfolgen etwas Neues zum Thema ‚Glauben und Religion in Machiavellis politischer Philosophie‘ entdeckt und herausgearbeitet zu haben. Dies dürfte vor dem Hintergrund der immensen Sekundärliteratur auch nicht weiter verwundern. Den Fokus der folgenden Arbeit bildet die Interpretation von Machiavellis *Principe*, jenem Buch also, das Friedrich Meinecke zufolge das „Schwert“ war, „das in den staatlichen Leib der abendländischen Menschheit gestoßen wurde“ (1925, 61). Der *Principe* bildet, dies sei vorab gesagt, nicht deshalb den Fokus der folgenden Arbeit, um Machiavelli – wie so oft geschehen (vgl. Hoeges 2006, 10) – auf diesen zu reduzieren. Vielmehr hätte selbst die Behandlung eines so eingegrenzten Themas wie die Frage nach Religion und Glauben

anhand einer Schrift wie den *Discorsi*, die für manchen Aspekt dieser Fragestellung durchaus ergiebiger gewesen wären, den Rahmen des in einer Magisterarbeit Möglichen gesprengt. Um aber trotzdem der Reduzierung Machiavellis auf den *Principe* zu entgehen, finden sich in der vorliegenden Arbeit desöfteren (vor allem in den Fußnoten) Hinweise auf andere Schriften des Florentiners, wodurch zumindest eine Vorstellung von der Komplexität des Machiavellischen Werkes vermittelt werden soll. Verweise solcherart scheinen mir nicht zuletzt auch deshalb notwendig, um die im *Principe* teilweise nur angedeuteten oder uneindeutigen Aussagen im Rückgriff auf andere Schriften besser interpretieren bzw. meine jeweilige Interpretation besser begründen zu können.

Die vorliegende Arbeit selbst ist wie folgt aufgebaut: Nach einem Überblick über den Inhalt des *Principe* (1.), wird die Frage diskutiert, ob der *Principe* Hinweise darauf gibt, wie sich Machiavelli den Ursprung von Religion(en) erklärt (2.). Es folgt die Diskussion der analytischen Methode Machiavellis und ihrer möglichen Verbindung zu religiösen Erklärungsansätzen (3.). Hieran anschließend wird unter der Überschrift ‚Die Diskussion des Religiösen im *Principe*‘ (4.) Machiavellis Umgang mit religiösen Figuren (4.1.) und religiösen Einrichtungen (4.2.) nachgezeichnet. Schließlich wird Machiavellis Politikkonzeption dargestellt und mit anderen Politikkonzeptionen vor dem Hintergrund der jeweils unterschiedlichen Rolle der Religion verglichen (5.). Nach einem eigenen Kapitel, das sich mit Machiavellis Auffassung von der Religion als politischem Instrument der Politik befasst (6.), beschließen die Arbeit Interpretationen der Stellen, an denen Machiavelli im *Principe* Gott erwähnt (7.), sowie die Religiosität zu loben scheint (8.). In einem abschließenden Kapitel werden die gewonnenen Ergebnisse zusammengefasst (9.).

2. Zum Forschungsstand

Dem Namen Machiavelli haftet der Ruf der Morallosigkeit – der berüchtigte Machiavellismus – an, und Religionslosigkeit wird oft gleich mit unterstellt. Diese Assoziation hat – neben Anhaltspunkten bei Machiavelli selbst – ihren Ursprung in der schon früh einsetzenden Polemik gegen den Florentiner, in der dieser schon mal als „Sohn Satans“ bezeichnet wird, dessen Auffassungen „alle wahre Frömmigkeit“ aufheben würden (Pole zit.n. Sternberger 1978a, 341). Noch im 20. Jahrhundert prangerte Leo Strauss den Florentiner als einen „teacher of evil“ an (1958, 9) und es wurde von Hans-Joachim Diesner beklagt, dass Machiavelli „viele sehr einseitig“ sehe und mit dem, „was vielen Menschen heilig war, oft sehr brüsk“ umginge (1988, 137). Zielten solche Kritiken vor allem auf die Person Machiavelli und seine Vorstellung von Politik, so beherrscht die wissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte

eher die Frage nach dem Verhältnis von Machiavellis (persönlichem) Glaube und seiner Methode, wobei zumeist die (weitgehende) ‚Gottlosigkeit‘, passender: Gottesabwesenheit, in der Methode Machiavellis betont wird. Die Frage nach dem möglichen Glauben Machiavellis scheint neben einer anderen die Forschung dominierenden Fragestellung, ob er als erster politischer Philosoph der Neuzeit gelten könne oder nicht, eher uninteressant, oftmals bestenfalls von biographischem Interesse. Nicht nur die schon erwähnte „unüberschaubar gewordene“ Sekundärliteratur (Höchli 2005, 495), sondern auch die Umstrittenheit des Machiavellschen Denkens (vgl. Nederman 1999, 617), macht es dabei in der Frage nach Machiavellis Glauben schwer, von *einem* Forschungsstand zu sprechen. Wie zu so ziemlich jeder anderen Fragestellung Machiavellis Werk betreffend, werden auch hier die unterschiedlichsten Positionen vertreten.¹ War er ein Atheist (vgl. Gothein zit.n. Mayer 1912, 97; Prezzolini 1970, 27; Münkler 1982, 278), bzw. ein Neuheide (vgl. Meinecke 1925, 36; Sternberger 1978b, 229; Hulliung 1983, 177)? Oder vielmehr ein gläubiger Christ, der zum Reformkatholizismus zu zählen (vgl. Kaegi 1940, 191; Grazia 1989, 90) oder in der Nähe der Reformation zu verorten (vgl. Muralt 1945, 80; Voegelin 1995, 75) ist? Gar ein der Astrologie Ergebener (vgl. Parel 1992, 63)?²

¹ Najemy meint gar: „No aspect of Machiavelli’s thought elicits a wider range of interpretations than religion“ (1999, 659).

² Angemerkt sei, dass die Frage nach Machiavellis religiösem Glauben in der letzten Zeit zunehmend in den Fokus der Sekundärliteratur gerät. Nicht nur erschienen hierzu in den letzten Jahren maßgebliche Schriften (z.B. Grazia 1989; Parel 1992), sondern auch Fachzeitschriften öffnen sich dem Thema, so das *Journal of the History of Ideas* (60/1999), das dem Thema „Machiavelli and Religion: A Reappraisal“ eine Ausgabe widmete.

II. Religion und Glaube im *Principe*

1. Einleitendes zum *Principe*

Der *Principe* ist das zweifellos wirkungsmächtigste Werk, verfasst von dem durch die neu errichtete Mediciherrschaft seiner politischen Posten enthobenen Florentiner. Wenig Werke habe es gegeben, die „dermaßen für Lärm gesorgt haben“ merkte schon Diderot an (zit.n. Schröder 2004, 147). Geschrieben wurde das kleine Bändchen von ca. 100 Seiten in erzwungener Untätigkeit auf dem Landgut Machiavellis in der Nähe von Florenz. Wie bei allen Schriften Machiavellis herrscht in der Forschung keine Einigkeit über die exakte Datierung. Weitgehend anerkannt ist, dass der *Principe* im Wesentlichen zwischen Juli und Dezember 1513 verfasst worden sein muss (vgl. Buck 1985, 59; Münkler 1990a, 451). Umstritten ist besonders die Datierung des Abschlusskapitels. Dies ist insofern nicht nur für eine engere Forschungsperspektive von Interesse, als dass die unterschiedlichen Einschätzungen betreffend der Rolle des Schlusskapitels oftmals Anlass zu konträren Interpretationen des *Principe* insgesamt geben.³ Zu Lebzeiten Machiavellis blieb das Werk ungedruckt, zirkulierte aber in Abschriften und erfreute sich einiger Bekanntheit.⁴ Posthum (1531) wurde der Druck des *Principe* vom Medicipapst Clemens VII. genehmigt und im darauf folgenden Jahr wird die Schrift in einer direkt dem Papst unterstellten Druckerei gedruckt (vgl. Münkler 2007, 108). Über zwanzig Jahre mussten vergehen und die Gegenreformation in Gang kommen bis der *Principe*, wie auch andere Schriften Machiavellis, auf den neu geschaffenen *Index Librorum Prohibitorum* des Vatikans gesetzt wurde.⁵ Die Verbreitung eines der „spektakulärsten Trakte im Klassikerkanon der abendländischen politischen Theorie“ (Nitschke 2007, 328) konnte dadurch aber nicht verhindert werden (vgl.

³ Anhand zwei gegensätzlicher Positionen sei dies deutlich gemacht. Leo Kofler zufolge „beweist“ das „große Ziel der Einigung des unglücklichen Italien am Schlusse des »Principe« (...), dass Machiavelli (...) nur das allgemeine Wohl vorschwebt“ (1992, 197). Dolf Sternberger hingegen meint, dass das Schlusskapitel „mit dem sonstigen Gang und Gehalt des Buches (...) kaum verbunden“ sei (1978b, 198), der Begriff des Gemeinwohls in der Schrift auch „überhaupt keine Rolle“ spiele (ebd.192; vgl. auch Cassirer 1978, 186f.). Dementsprechend sehen manche im von Machiavelli beschriebenen Herrscher nur einen Tyrannen (vgl. Ottmann 2004, 154; Sternberger 1978b, 167), während andere in ihm einen „Befreier, Gesetzgeber und Friedensbringer“ (Kluxen 1987, 577), bzw. einen „Volksbefreier“ (Mayer 1912, 73) sehen und meinen, dass Machiavelli Tyrannen „verabscheut“ habe (Kersting 2004, 136).

⁴ Herfried Münkler vermutet, dass „mehrere Abschriften (...) unter den Freunden und Bekannten Machiavellis [zirkuliert und] intensiv diskutiert worden“ sind (2007, 108). August Buck erwähnt ein 1523 in Neapel erschienenes Werk von Agostino Nifo, das den *Principe* plagierte (1985, 130f.). Auf die durchaus weite Verbreitung des *Principe* noch vor dessen Drucklegung weist Richardson anhand zeitgenössischer Quellen und Abschriften hin, und kommt zu dem Schluss, dass „*The Prince* was quite widely known and appreciated even before printing“ (1995, 19). Stammen meint, Abschriften des *Principe* seien vor dessen Druck sogar in europäischen Humanistenkreisen bis nach England bekannt gewesen (1992, 146). Und Valeriu Marcu wiederum betont, dass Abschriften des *Principe* Machiavelli bei den Florentinern so unbeliebt gemacht hätten, dass seine Wahl in die 1527 neu errichtete Republik fehlschlug (1999, 257).

⁵ Zur Geschichte des Index siehe Godman (2001).

Buck 1985, 131). Vielmehr nahm der *Principe* in den aufkommenden Diskussionen über die Staatsraison und in den ideologischen Kämpfen im Kontext der europäischen Religionskriege eine Schlüsselfunktion ein (vgl. Cassirer 1978, 153; Münkler 1987; Foucault 2004).

Gewidmet ist der *Principe* dem „Erlauchten Lorenzo de' Medici“ (1492-1519).⁶ Anzumerken ist, dass die Medici zu dieser Zeit Florenz von Rom aus regieren (vgl. Reinhardt 2007a, 107), da sie sich den Papststuhl hatten sichern können. Ob, und wenn ja in welcher Weise, sich dies in der Gestaltung des Textes niederschlug wird zu diskutieren sein. Die ebenfalls umstrittene Frage, ob Machiavelli mit dem *Principe* weiterreichende politische Absichten verfolgte („politische Flugschrift“ (Huovinen 1951, 116f.); „politisches Manifest“ (Gramsci 1996, 1536)), beiseite gelassen, ist Machiavellis „Hauptsorge“ erkennbar (Skinner 2001, 39), sich dem Adressaten als ‚Beamter‘ anzuempfehlen, – Henning Ottmann spricht deshalb von einer „Bewerbungsschrift“ (2006, 13).⁷ Sich mit seinem politischen Wissen, das er sich „durch lange Erfahrung mit den gegenwärtigen Zuständen und durch beständiges Studium der Verhältnisse des Altertums angeeignet“ habe (*P* Widmung, 5)⁸ profilierend, wendet sich Machiavelli der Untersuchung der „Fürstentherrschaften“ (*P* I.9) zu, und zwar unter dem Gesichtspunkt, wie diese „regiert und behauptet werden können“ (*P* II.9). Machiavelli unterscheidet dabei zwischen ererbten (*P* II), vermischten (*P* III) und neu eroberten Fürstentümern (*P* V-IX), verweist auf die speziellen Stärken wie Schwächen jedes Typus', legt aber den Fokus seiner Untersuchung auf die neu eroberten Fürstentümer. Ein neu erobertes Fürstentum stellt den politischen Akteur, so Machiavelli, vor besondere Probleme, sind die Untertanen hier doch nicht, wie im Falle der ererbten Alleinherrschaften, „auf natürliche Weise“ dem Fürsten „zugeneigt“ (*P* II.11). Die Situation des *principe nuovo* ist vielmehr äußerst prekär, da „rasch entstandene Staaten, wie alles, was in der Natur schnell

⁶ Ursprünglich war das Buch dem Vorgänger Lorenzos, Giuliano de' Medici, gewidmet, der jedoch verstarb. Thomas Hobbes hatte später ein anderes Problem, als er aufgrund der unabwägbar politischen Lage im England seiner Zeit lange nicht wusste, wem er seinen *Leviathan* widmen würde (vgl. Bredekamp 2003, 52f.). Beide Beispiele zeigen, dass man Widmungen nicht unbedingt als Beweise eines besonderen, gar innigen Verhältnisses zwischen Schriftsteller und Widmungsadressaten nehmen sollte. Inwieweit Machiavelli den Widmungsadressaten überhaupt für fähig hielt, seine Theorie umzusetzen ist ebenso umstritten (dafür plädiert z.B. Campagna 2003, 120; dagegen z.B. Althusser 1987, 17), wie die Frage, in welchem Geist Machiavelli die Widmung geschrieben hat. Auch darüber, ob der von Machiavelli entworfene *principe nuovo* als ewig geltendes Idealbild (vgl. Kondylis 2007, 93), als mythische Figur (vgl. Hoeges 2000, 182), „eine Art von künstlichem Dämon“ (Sternberger 1978b, 222) oder als an historischen Personen entwickelte Figur verstanden werden kann (vgl. Zorn 1977, XLVII), er gar sich selbst im Auge hatte (vgl. Hoeges 2006, 212) oder „jeden als den Retter Italiens begrüßt“ hätte (Voegelin 1995, 58), ist man sich uneins.

⁷ Deutlich zeigt sich diese Absicht in der Briefkorrespondenz Machiavellis, wenn er an Francesco Vettori am 10. Dezember 1513 schreibt, dass er sehr „wünschte (...), diese Herren Medici würden mir eine Aufgabe geben, und wäre es anfangs nur einen Felsen zu wälzen“ (*Br*, 86).

⁸ Vgl. Machiavellis zeitgleichen Brief an Francesco Vettori, in dem klassisch humanistisch von den „Gesprächen mit ihnen [den Großen des Altertums]“ die Rede ist, die er geführt und aus denen er gelernt habe (*Br*, 85). Zur humanistischen Briefkultur und der Stilisierung zu Gesprächspartnern der antiken Philosophen und Politiker siehe Grafton (1999).

aufkeimt und emporwächst, noch keine Wurzeln von solcher Stärke und Verzweigung haben, dass sie nicht vom ersten Sturm hinweggefegt würden“ (*P VII.51*). Die Kernfrage des *Principe* lautet deshalb: Wie gelingt es, die Herrschaft über Städte und Staaten zu *erlangen*, zu *erhalten* und *auszubauen*?⁹ Ob durch Waffen und eigene Tüchtigkeit (*P VI*), mit fremden Waffen und Glück (*P VII*), durch Zustimmung der Mitbürger (*P IX*) oder auch durch Verbrechen (*P VIII*), ist dabei die Bandbreite der von Machiavelli diskutierten Möglichkeiten. Daneben wird die Frage behandelt, worin überhaupt die Stärke eines Staates zu sehen ist, worauf Machiavelli als Antwort gibt: in der Zustimmung der Untertanen und, noch wichtiger, in der Existenz eines eigenen Heeres (*P X*). Da „zwischen einem Bewaffneten und einem Unbewaffneten (...) kein Vergleich möglich“ ist, erlangt die Frage der Heeresorganisation besondere Bedeutung und wird von Machiavelli auf breitem Raum diskutiert (*P XII-XIV*). Im Weiteren wendet sich Machiavelli besonders der Frage zu, von welchen Verhaltensweisen der Fürst Gebrauch machen soll, wobei nicht die klassische Frage der Fürstenspiegel – wie der Fürst zu einem guten Menschen erzogen werden kann –, sondern die machtpolitisch gewendete Frage – wie er im politischen Leben erfolgreich sein kann –, im Vordergrund steht.¹⁰ So finden wir die klassischen Topoi der Fürstenspiegel-Literatur diskutiert: „Freigiebigkeit und Sparsamkeit“ (*P XVI*), „Grausamkeit und Milde“ (*P XVII*), „Inwieweit Herrscher ihr Wort halten sollen“ (*P XVIII*), das Problem von „Verachtung und Hass“ (*P XIX*) sowie die Frage mit wem und in welcher Weise der Fürst Umgang zu pflegen hat (*P XXII/XXIII*). Als legitime Mittel der politischen Auseinandersetzung werden List und Gewalt, verkörpert durch Fuchs und Löwe (*P XVIII*), empfohlen, da, so Machiavelli in dem nach Friedrich Meinecke „böartigsten und verrufensten Kapitel“ des *Principe* (1925, 50), „ein Mensch, der sich in jeder Hinsicht zum Guten bekennen will, (...) zugrunde gehen

⁹ Davon, dass die Ausführungen des *Principe* „besonders einem neuen Fürsten (...) willkommen sein“ müssten, war Machiavelli überzeugt (*Br*, 85). Für Münkler ist Machiavellis Frage, wie man „eine Herrschaft, deren Aufbau sich nichts anderem verdankt als der Gunst des Augenblicks, auf Dauer“ stabilisieren kann, die wohl krasseste „Extremsituation als Rohstoff politischer Theoriebildung“ die vorstellbar ist (1987, 51).

¹⁰ Vor diesem Hintergrund wird in der Forschung die Frage diskutiert, inwieweit der *Principe* in das Genre der Fürstenspiegel eingeordnet werden kann. Meistens wird dies aufgrund der inhaltlichen Differenzen bestritten. So werde mit dem *Principe* aus „einem Buch zur Erziehung christlicher Fürsten (...) ein Handbuch der Techniken des Machterwerb und der Machtsicherung“ (Ottmann 2004, 145). Er könne höchstens als „Fürstenzerrspiegel“ (Kersting 2006, 94), „unheiliger Fürstenspiegel“ (Sternberger 1975, 42), „negativer Fürstenspiegel“ (Münkler/Münkler 2000, 131) oder „Anti-Fürstenspiegel“ (Reinhard 2007, 44) verstanden werden. Dass der *Principe* in den „Traditionszusammenhang“ der Fürstenspiegel-Literatur gehört (Buck 1985, 11), scheint aber weitgehend akzeptiert. Und formal lässt sich der *Principe* durchaus als Fürstenspiegel interpretieren, wenn man die weite Definition von Herfried und Marina Münkler zugrunde legt, nach der die „Fürstenspiegel (...) von der Erziehung des angehenden Herrschers [handeln], der durch sie zur Wahrnehmung seiner Aufgaben befähigt werden soll“, wobei sich verschiedene Fürstenspiegel darin unterscheiden, „in welcher Weise sie Ideal und Realität aufeinander beziehen“ (2000, 129; vgl. Nitschke 2000, 35; Kersting 2006, 93f.) Dass der *Principe* durch seine formale Übereinstimmung als ‚normaler‘ Fürstenspiegel auftritt, mache ihn zu einer „Bombe im Gebetsbuch“, wie Hale bemerkt (zit.n. Kersting 2006, 94). Darauf, dass für Machiavelli nicht die „advice to the Prince“, sondern „an analysis of kingdom and states“ im Vordergrund stand, was auch am ‚Arbeitstitel‘ der Schrift (*De principatibus*) deutlich werde, hat Coyle hingewiesen (1995, 3; dagegen Gilbert 1938, 8).

[muss] inmitten von so viel anderen, die nicht gut sind“ (P XV.119). Getragen sind die Ausführungen von einem „*Pathos des Tatsächlichen*“ (Münkler 1982, 251), das – in polemischer Wendung gegen all jene, die von Republiken und Fürstentümern geschrieben hätten, „die nie jemand gesehen oder tatsächlich gekannt hat“ – Machiavellis Anspruch über die „Wirklichkeit der Dinge“ zu schreiben (P XV.119), verdeutlicht.¹¹ Am Ende des Buches wird auf die Möglichkeit des Eingreifens in die politische Gegenwart verwiesen und gegen die passive Hinnahme der Geschichte polemisiert (P XXV). Selbstsicher beschließt Machiavelli sein Werk:

„Wenn die obengenannten Regeln geschickt beachtet werden, lassen sie einen neuen Fürsten wie einen angestammten erscheinen und verleihen seiner Herrschaft von vornherein mehr Sicherheit und Festigkeit, als wenn er sie von alters her innegehabt hätte.“ (P XXIV.189).

Den Abschluss des Buches bildet der berühmte pathetische „*Aufruf, sich Italiens zu bemächtigen und es von den Barbaren zu befreien*“ (P XXVI.199).

2. Die Frage nach dem Ursprung der Religion

Nachdem nun grob Aufbau und Inhalt des *Principe* erläutert wurden, kann das eigentliche Thema der Arbeit in Angriff genommen werden. Beginnen werde ich mit der Frage, ob der *Principe* uns Hinweise auf die Frage gibt, warum es, Machiavelli zufolge, Religion(en) überhaupt gibt.

Die Frage nach einer Erklärung des Ursprunges der Religion(en) im *Principe* erweist sich als schlecht gestellt. Denn sie scheint für Machiavelli keine Rolle zu spielen. Erkennbar wird vielmehr, dass sich Machiavelli generell nicht als an tieferen Begründungen interessierter Philosoph (vgl. Kersting 2006, 50), sondern ‚lediglich‘ als an der konkreten Praxis interessierter Denker inszeniert. So lässt sich nur eine vage Andeutung zur Beantwortung unserer Frage anführen. Gemeint ist eine Stelle im 25. Kapitel an der Machiavelli schreibt:

¹¹ Es bleibt offen, gegen wen genau sich Machiavelli wendet. Geht es gegen Platons *Politeia*? Darauf, dass Machiavelli Platon kannte scheint eine Bemerkung in seiner *Denkschrift über die Reform des Staates von Florenz* hinzudeuten (DRF, 939). Machiavellis Freund Francesco Vettori erwähnt die *Politeia* in einer seiner späteren Schriften. Dort heißt es, dass Platon eine (ideale) Republik erdichtet und erfunden habe (vgl. Reinhardt 2007b, 106). Im selben Satz wird auch auf Morus' *Utopia* hingewiesen, die Machiavelli (da erst 1516 verfasst) wohl nicht im Auge haben konnte. Platons *Politeia* dürfte Machiavelli zumindest aus Erwähnungen aus Ciceros *De res publica* (z.B. *De re pub.* IV.5, 227f.), Polybios *Historien* (*Hist.* VI.47, 7f.) oder Aristoteles *Politik* (*pol.* II) bekannt gewesen sein. Auffälligerweise scheint Machiavellis Vater, obwohl ein an den Klassikern orientierter Bücherrarr, an Platon kein Interesse gefunden zu haben (vgl. Hoeges 2000, 132). Ein Desinteresse, das er an seinen Sohn weitergegeben zu haben scheint. Darauf, dass Machiavellis „naive[r] Politikrealismus“ (Münkler 2004, 104) eigentlich „außerordentlich anspruchsvoll“ ist, hat Mittelstraß verwiesen (1992, 53). Vgl. mit herrschaftskritischer Stoßrichtung Christoph Spehr: „Wenn wir uns in vollständiger Übereinstimmung mit den herrschenden Konzeptionalisierungen befinden, glauben wir die Dinge zu sehen, »wie sie sind« – dabei ist das die eigentliche Ideologie.“ (2003, 63)

„Es ist mir wohl bekannt, dass viele die Meinung vertraten und viele sie vertreten, die Dinge dieser Welt würden auf solche Weise von fortuna und von Gott geleitet, dass die Menschen mit ihrer Klugheit sie nicht ändern können, ja überhaupt kein Mittel dagegen hätten, und die daher zu dem Urteil kommen könnten, man solle sich nicht viel mit den Dingen ablagen, sondern sich der Leitung des Schicksals überlassen. Diese Meinung hat in unserer Zeit viel Zustimmung gefunden wegen des großen Wechsels der Dinge, den wir erlebt haben und jeden Tag erleben, jenseits aller menschlichen Erwartung.“ (P XXV.191f.)¹²

Bietet diese Stelle auch keine unmittelbare Antwort auf unsere Frage, lässt sich doch festhalten, dass Machiavelli einen Zusammenhang zwischen (der Zunahme von) Religiosität (Glaube an das Schicksal oder Glaube an einen allmächtigen Gott) und der historischen Situation annimmt. Indem er diesen Zusammenhang konstatiert – Norbert Campagna spricht anerkennend von einer „fast sozialpsychologische[n] Erklärung“ (2003, 147) – wird die Existenz von Religion zumindest prinzipiell als Ergebnis historischer Situationen denk- und analysierbar. Lässt dies den Schluss zu, dass Religion(en) das Resultat bestimmter historischer Situationen und Ereignisse sind? Sicherlich nicht zwingend. Machiavelli spricht ja genau genommen nur von einem bestimmten Glauben. Und wenn er sich gegen die Annahme vieler Zeitgenossen wendet, wonach „die Dinge dieser Welt *auf solche Weise* von Fortuna und von Gott geleitet“ werden würden (P XXV.191; H.v.m.), bleibt die Möglichkeit einer anderen Art göttlichen Handelns durchaus bestehen. Da Machiavelli dieser an einen historischen Kontext gebundenen Glaubensvorstellung aber keine ahistorisch wahre Glaubenslehre entgegenstellt, mag der Schluss, dass der historische Erklärungsansatz für jede Form des Glaubens Geltung haben kann, eine gewisse Plausibilität besitzen.¹³

Mit einiger gebotener Vorsicht lassen sich auch zwei Charaktereigenschaften des Menschen anführen, die mit dem Ursprung des von Machiavelli erwähnten Glaubens in Verbindung gebracht werden können. Zum einen scheint dieser seinen Ursprung in der menschlichen Furcht zu haben, erwähnt Machiavelli doch den Furcht erregenden ‚großen Wechsel der Dinge‘ (vgl. Mayer 1912, 97; Zagrean 2003, 75). Zum anderen ist es die Unfähigkeit der

¹² Eine Aufzählung der möglicherweise von Machiavelli gemeinten Autoren findet sich bei Grazia (1989, 194f.).

¹³ Man vergleiche dagegen Thomas Hobbes, der meint dass die Götter von der menschlichen Furcht geschaffen worden seien, aber hierbei ausdrücklich nur die „Götter der Heiden“ im Blick hat (*Leviathan*, I.12, 83). Dass auch Machiavelli die Idee einer ‚wahren Religion‘ gehabt haben mag, könnte aus einer Stelle in den *Discorsi* herausgelesen werden (vgl. Grazia 1989, 89), an der von „[u]nsere[r] Religion“ die Rede ist, die „uns die Wahrheit und den rechten Weg des Heils lehrt“ (D II.2, 171). Zu beachten ist hier aber, dass dies ihn nicht davon abhält, gerade diese ‚Wahrheit‘ aufs schärfste zu kritisieren, habe sie doch die „Weltgeschichte den Bösewichtern ausgeliefert“ (D II. 2, 172). Insofern ist der Hinweis auf die ‚Wahrheit‘ des Christentums entweder ironisch oder er verweist auf Machiavellis Nichtinteresse am ‚Weg des Heils‘, wobei ihn beide Positionen in große Entfernung zum Christentum rücken. In den *Discorsi* nennt er das Christentum an einer Stelle abschätzig eine ‚Sekte‘ (*la setta Cristiana*) (D II.5), womit er, so ein portugiesischer Kritiker Mitte des 16. Jahrhunderts, den Frevel begangen habe die „heiligste und unsterbliche Religion Gottes“ mit „gottlosem Aberglauben“ zu vergleichen (zit.n. Taureck 2002, 45).

Menschen zu einer rationalen Analyse, was dazu führt, dass diese ihre eigene Ohnmacht als das Walten transzendentaler Kräfte und Mächte deuten. Religion hätte demnach ihren Ursprung in der Unfähigkeit der Menschen zur rationalen Analyse der sie umgebenden Ereignisse und der dadurch verursachten Furcht.¹⁴ Dementsprechend ist es das Ziel des Machiavellischen Denkens über das Zustandekommen der zeitgenössischen Situation aufzuklären und rationale Mittel zur Krisenbewältigung vorzuschlagen.

Anzumerken gilt es noch, dass Machiavellis sporadische, auf die Menschen bezogene Aussagen im *Principe*, die hier vorgeschlagene Interpretation plausibel machen. Denn die Ansicht, dass „die Menschen im allgemeinen (...) furchtsam“ (*P* XVII.129) und gemeinhin „einfältig“ (*P* XVIII.137) sind, durchzieht die ganze Schrift. Im Gegensatz dazu findet sich keinerlei Andeutung einer ursprünglichen Religiosität des Menschen.¹⁵ Aber nichtsdestotrotz gilt: Dass Machiavelli die Meinung vertreten hat, dass der Ursprung von Religion im Allgemeinen seine Grundlage in menschlicher Furcht oder Dummheit hat, lässt sich nicht zwingend beweisen. Alles spricht jedoch meines Erachtens dafür, dass Huoviniens Ansicht

¹⁴ Machiavelli würde damit eine Position formulieren, die immer wieder von Religionskritikern geäußert wurde. So heißt es im berühmten *Traktat über die drei Betrüger*: „Menschen, die die natürlichen Ursachen nicht kennen, haben eine natürliche Furcht; sie entspringt aus der Unruhe und der Ungewissheit, in der sie sich befinden, ob ein Wesen oder eine Macht existiert, die imstande ist, ihnen zu schaden oder sie zu beschützen. Daher neigen sie dazu, unsichtbare Ursachen zu erdichten, bloße Phantome ihrer Einbildungskraft, die sie um Hilfe bitten, wenn sie in Not sind, und preisen, wenn es ihnen gut geht.“ (*Traktat* II.§1, 19; vgl. Hume *Naturgeschichte*, 11) Den Ursprung von Religion(en) in der menschlichen Furcht und der Unfähigkeit zur rationalen Durchdringung des Geschehens zu sehen, hat eine lange, auf die Antike zurück gehende Tradition. Exemplarisch erwähnt sei Demokrit, demzufolge die „*Menschen der Vorzeit*“ aufgrund von „*Himmelserscheinungen*“, wie z.B. die „*Verfinsterungen von Sonne und Mond*“ in „*Furcht*“ gerieten, weil sie „*göttliche Wesen*“ für die „*Urheber dieser Erscheinungen*“ hielten (zit.n. Meister 1997, 298). Dass solche kritischen Ansichten nicht zwingend auf einen Atheismus des Kritikers schließen lassen, zeigt das Beispiel Xenophanes, der die anthropomorphe Götterwelt Homers im Namen einer wahren Geistesreligion kritisierte (Xenophanes in: Mansfeld 1983, 221-227). Unlängst hat Schnädelbach darauf verwiesen, dass „Aufklärung als Religionskritik (...) von jeher im Bereich des Religiösen selbst“ stattfand (2006, 334). Joseph Ratzinger hat vor diesem Hintergrund kurzerhand erklärt, dass im „Christentum“ die „Aufklärung Religion geworden“ sei (2006, 9) und behauptet – die Habermas'sche Hoffnung vom zwanglosen Zwang des besseren Arguments in die Geschichte projizierend, – dass der „Sieg des Christentums über die heidnischen Religionen (...) nicht zuletzt durch den Anspruch seiner Vernünftigkeit ermöglicht“ wurde (ebd.12). Machiavelli, um wieder zum Florentiner zurückzukommen, sah dies etwas anders als der gegenwärtige Papst. Nicht Vernunft, sondern die pure Gewalt stand bei der Durchsetzung des Christentums Pate: „Wenn man liest, wie der heilige Gregor und andere Häupter der Christenheit zu Werke gingen, so wird man sehen, mit welcher Hartnäckigkeit sie alle alten Einrichtungen verfolgten, wie sie die Werke der Dichter und Geschichtsschreiber verbrannten, Bilder zerstörten und überhaupt alles vernichteten, was vom Altertum Zeugnis gab.“ (*D* II.5, 182) Vgl. dazu Diesner, der die anti-apologetische Stoßrichtung dieser Bemerkung deutlich macht: „Papst Gregor d. Gr. erhält (...) wegen seiner Verfolgungswut – *christlich interpretiert müsste man Missionseifer einsetzen* – eine recht kritische Würdigung“ (1992, 16; H.v.m.).

¹⁵ Ganz anders z.B. der Dominikanermönch Bartolomé de Las Casas, der in seiner *kurzen apologetischen Geschichte*, zeitlich verfasst nur kurz nach Machiavellis Tod, meinte, dass alle Menschen mit „dem der Seele eingepprägten Licht“ erkennen könnten, dass es Gott gebe, und mit ihrem Verlangen danach trachteten, „Gott zu finden und zu dienen“ (*apol. Geschichte*, 383). Auch Machiavellis bekannter Florentiner Zeitgenosse Ficino vertrat diese Meinung, wenn er schieb, dass Gottesverehrung dem Menschen so natürlich sei, wie das Wiehern für die Pferde und das Bellen für die Hunde (vgl. Kristeller 1986, 43). Machiavelli diagnostiziert dagegen nur einen allgemeinen Drang nach „Ruhm und Reichtum“ (*P* XXV.195).

zutrifft, nach dem der Ursprung der Religion für Machiavelli „in keiner Weise transzendent“ ist (1951, 145).¹⁶

3. Methode und Religion

Da der religiöse Glaube für Machiavelli wohl Resultat der Unfähigkeit zur rationalen Analyse der Gegenwart ist, ist es sein Ziel eine eben solche Analyse zu leisten. In diesem Sinn betont Machiavelli immer wieder, dass man sich nach seiner Analyse über bestimmte politische Aktionen oder deren Resultate nicht mehr wundern werde (*P* IV.35; *P* XIX.157). Dass alledem eine antireligiöse Spitze innewohnt, zeigt eine Stelle des 3. Kapitels wo es heißt, dass es sich beim Vorgehen des Französischen Königs, das an dieser Stelle analysiert wird, nicht um „irgendein Wunder“ gehandelt habe, „sondern alles (...) durchaus normal und vernünftig erklärbar“ sei (*P* III.29). „Irrationales war ihm unerträglich,“ so Machiavellis Biographin Gil, „menschliche Verhaltensweisen übersetzte er in politische Begriffe, er war verliebt in die Vernunft“ (2000, 26). Machiavelli wollte aus der Analyse historischer Ereignisse handlungsanleitende „Regeln“ (*P* Widmung, 7; *P* III.25; *P* III.29) für die politische Praxis ableiten (vgl. Gramsci 1996, 1575). Dabei ging es ihm, wie schon Thukydides, dessen theoretischen Ausgangspostulate und Form der Geschichtsschreibung wohl derjenigen Machiavellis am nächsten stehen,¹⁷ vor allem um die Analyse der „paradigmatische[n] Struktur von Konfliktsituationen“ (Reese-Schäfer 1998, 39). Wolfgang Kersting hat Machiavellis „induktiv[e] und rhetorisch[e]“ Methode (Kersting 2006, 50; vgl. Voigt 2004, 37) folgendermaßen beschrieben:

„Am Anfang steht die zeitgeschichtliche oder historische Fallanalyse, in der die menschlichen Handlungen und Schicksale der Handelnden einer exemplarischen, das Allgemeine anvisierenden Lektüre unterworfen werden; darauf folgt die theoretische Auswertung dieser Analyse in Form von empirischen Verallgemeinerungen, die über menschliches Verhalten Auskunft geben, in denen festgehalten wird, wie sich Menschen unter bestimmten

¹⁶ Machiavellis Ausführungen in den *Discorsi* untermauern die hier eingeschlagene Stoßrichtung der Interpretation. Dort ist zu lesen, dass „der Glaube an Wunder“ dadurch „entstand“, dass „weise Männer“ sich an die „Regel“ gehalten hätten, „alles, was für die Religion spricht“ zu „unterstützen und [zu] fördern, auch wenn sie es für falsch“ hielten (*D* I.12, 47). Frömmigkeit wird mit „Leichtgläubigkeit“ in Verbindung gebracht (*D* I.12, 48) und die Möglichkeit eine (Staats-)Religion neu einzuführen werde – so Machiavelli – durch die „Primitivität“ der Untertanen erleichtert (*D* I.11, 45).

¹⁷ Das gilt besonders für den Thukydides und Machiavelli gemeinsamen methodischen Ausgangspunkt, wonach die Menschen stets die gleichen seien (Thukydides, *Krieg*, I.22, 4; Machiavelli, *D* III.43, 396). Ob Machiavelli Thukydides gelesen hat sei dahingestellt (bejahend Viroli 2001, 19; unentschieden Strasburger 1968, 473f.). Die Ähnlichkeiten sind jedenfalls in vielerlei Hinsicht verblüffend (vgl. Münkler 1982, 261) und die Behauptung Münklers, Machiavelli habe Thukydides nicht erwähnt (1982, 458) ist offenkundig falsch. Aber auch, dass Machiavelli Thukydides nur einmal erwähnen würde (Diesner 1988, 149), ist unrichtig. Denn Thukydides wird nicht nur in den *Discorsi* (*D* III.16, 334), sondern auch in der *Kriegskunst* erwähnt (*KK* III.785). Vergleiche von Machiavelli und Thukydides finden sich bei Reinhardt (1966); Münkler (1991); Kamp (1993).

Bedingungen in der Regel verhalten; dies mündet in eine Handlungsmaxime, die die gewonnene Menschenkenntnis für die Politik praktisch umsetzt.“ (2006, 50)¹⁸

Es ist hier kein Raum der bekannten Streitfrage nachzugehen, ob Machiavelli mit seiner Methodik die politische Philosophie der Neuzeit begründet hat oder nicht.¹⁹ Vielmehr soll ein Blick auf das „magische Viereck“ (Knauer 1990), bzw. die „Quadriga des politischen Erfolges“ (Zagrean 2003, 48) geworfen werden, mit dessen Hilfe Machiavelli den Versuch unternimmt, den historischen und zeitgenössischen Stoff methodisch in den Griff zu bekommen. Bestehend aus den Faktoren *fortuna* (Glück, Schicksal, Zufall), *virtù* (Tüchtigkeit), *occasione* (Gelegenheit) und *necessità* (Notwendigkeit), – ebenfalls zu erwähnen sind die *qualità de' tempi* (Zeitumstände) und die *modo di procedere* (Handlungsweise) –, stellt sich die Frage, ob in diesem Koordinatensystem auch transzendente Kräfte ihren Platz haben und wie das Verhältnis zwischen Machiavellis Methode und einem religiösem Erklärungsansatz beschaffen ist.²⁰

3.1. *fortuna*

Der lange Weg, den *fortuna* von der Antike über das Mittelalter bis zur Renaissance zurückgelegt hat, kann hier selbstverständlich nicht nachgezeichnet werden.²¹ Es sollen deshalb lediglich einige unterschiedliche Vorstellungen über die *fortuna* schematisch vorgestellt werden, um vor diesem Hintergrund die *fortuna*-Vorstellung bei Machiavelli zu umreißen.

¹⁸ Diese „triadische Abfolge von Methodenschritten“ (Kersting 2006, 50) gilt allerdings nur für die beiden großen politischen Schriften, den *Principe* und die *Discorsi*. Wenn Michel Foucault behauptet, dass die Geschichte für Machiavelli „einfach ein Fundort für Beispiele, eine Sammlung von Rechtsauslegungen oder taktischen Modellen zur Ausübung der Macht“ gewesen sei (2001, 201), muss darauf hingewiesen werden, dass seine *Geschichte von Florenz* durchaus „Strukturen eines systematischen historischen Denkens“ erkennen lässt (Deppe 1987, 122). Nicht von ungefähr wird diese immer wieder sogar als Beginn der modernen Geschichtsschreibung erwähnt (vgl. König 1941, 324; Kluxen 1967, 91; Münkler 1982, 396; Deppe 1987, 92; dagegen Mehmel 1948, 180; Parel 1992, 156). Und kein geringerer als Karl Marx hatte die *Geschichte von Florenz* seinem Freund Engels als „Meisterwerk“ empfohlen (*Brief*, 427).

¹⁹ Wolfgang Kersting sieht nicht in Machiavelli (2006, 50), sondern in Thomas Hobbes den Begründer neuzeitlicher Politikwissenschaft (2002, 8), habe doch Hobbes mit seinem Übertragen der analytischen Methode Galileis und Descartes' auf die Politik als erster ein neues „Theorieprogramm“ begründet (ebd.31). Münkler dagegen sieht in Machiavelli den Begründer der politischen Wissenschaft, da er die Subsumption der politischen Theorie unter Ethik und Theologie aufgegeben habe (1982, 396). Ottmann scheint hier zu vermitteln zu versuchen, wenn er schreibt: „Hält man die Methode für das Wichtigste, dann ist Hobbes der erste politische Denker der Neuzeit. Würdigt man den Bruch in der Zielsetzung, dann erhält Machiavelli den Vortritt.“ (2006, 11) Neben der Frage, ob man die Modernität einer politischen Philosophie in der Frühen Neuzeit daran messen muss, inwieweit sie einer Methode *more geometrico* nahe kommt, sei nur darauf hingewiesen, dass manch einer eine solche bei Machiavelli erkennen will (Otto 2000, 376).

²⁰ Es muss angemerkt werden, dass die Grundbegriffe Machiavelli nur schematisch behandelt werden können. Da über manche dieser Begriffe ganze Bücher verfasst wurden (zur *necessità* z.B. Kluxen 1967; zur *virtù* z.B. Zagrean 2003) und der Platz dieser Arbeit mehr als begrenzt ist, dürfte dies nachvollziehbar sein.

²¹ Vgl. hierzu Doren (1967); Meyer-Landrut (1997).

3.1.1. Zur Geschichte der *fortuna*-Vorstellungen

Die Rolle der *fortuna* besteht darin die Glücksgaben und Widrigkeiten des menschlichen Daseins zu verwalten und auszuteilen. Da es den christlichen Theoretikern nicht gelang den Alltagsglauben an die aus der heidnischen Antike stammenden Glücksgöttin abzuschaffen, wurde sie kurzerhand entmachtet und der göttlichen Vorsehung unterstellt (vgl. Kersting 2006, 110). Nicht nur Boethius, als einer der einflussreichsten Theoretiker der *fortuna*-Vorstellung im christlich geprägten Mittelalter, sondern auch Dante (*Inf.* VII.v.73-96) hat diese Ansicht geteilt.²² Nichtsdestotrotz gab es auch (christliche) Stimmen, die das Verhältnis zwischen Gott und *fortuna* anders akzentuierten. Stellvertretend sei hier Laktanz genannt, der *fortuna* mit Satan assoziierte (vgl. Meyer-Landrut 1997, 27).

Wem aber und warum teilt *fortuna* ihre Gaben aus? Aus der christlichen Perspektive des Mittelalters stand diese Frage unter der Vorstellung einer generellen Unbeständigkeit und Willkürlichkeit der *fortuna*. Diese Charakteristik schloss mit ein, dass das (irdische) Glück durchaus auch schlechten und bösen Menschen zugeteilt wurde. Da dies einem den Menschen verborgenen Ratschluss Gottes unterlag,²³ war daraus kein Widerspruch zur Güte Gottes abzuleiten, da es im Sinne einer „christlichen Heilspädagogik“ geschah (Doren 1967, 82f.), wurde dadurch dem Menschen die Nichtigkeit des Irdischen vor Augen geführt und so der Blick auf die kommende Ewigkeit gelenkt.²⁴ Noch einmal ist es der schon erwähnte Boethius, der dies exemplarisch in seinem *Trost der Philosophie* hervorhob (*Trost*, II.87). Der Christ des Mittelalters sollte deshalb, manchen Tendenzen der heidnischen Antike nicht unähnlich²⁵,

²² Machiavelli hat beide Autoren gekannt. Wie weit seine Kenntnis Boethius' geht, ist unklar. Sein Vater hatte jedenfalls Boethius' Schrift *De divisione* in Machiavellis frühen Lebensjahren ausgeliehen (vgl. Hoeges 2000, 130). Machiavelli erwähnt ihn als „vortrefflichen“ Mann in seiner *Geschichte von Florenz* und rügt dessen Hinrichtung durch Theoderich (*GvF* I, 22). Dante wird von Machiavelli zusammen mit Boccaccio und Petrarca zu den großen Literaten gezählt (*Br*, 84), was Machiavelli aber nicht davon abhält harsche Kritik am wohl berühmtesten Sohn der Arnstadt zu üben. In seinem *Dialog über die Sprache* wirft er Dante Vaterlandsverrat vor, da er dessen Behauptung, eine italienische Hofsprache zu sprechen, als Versuch wertet, der florentinischen Sprache ihre Würde zu rauben (*DüS* 1068; vgl. Hoeges 2006, 171ff.).

²³ So bei Augustinus (*Gottesstaat*, IV.33; vgl. Doren 1967, 70) oder Guido Cavalcanti (vgl. Meyer-Landrut 1997, 110).

²⁴ Dieser Sicht entspricht, dass nicht ein durch *fortuna* gewirktes Glück im Vordergrund steht, sondern der negative Aspekt der Unbeständigkeit (vgl. Meyer-Landrut 1997, 59). Ob die Idee der ‚Heilspädagogik‘ die Menschen tatsächlich überzeugen konnte, scheint fraglich. Schließlich blieb auch die ähnlich gelagerte Theodizee-Problematik, ein (bis heute) nie zur Ruhe kommendes Problem für die Theologen. In der Englischen Revolution werden die *Diggers* gegen solche heilspädagogischen Überlegungen einwenden: „Und bei alledem reden sie den Armen ein, sie sollten sich in ihre Armut schicken und sich des Himmels im Jenseits versehen. Weshalb können wir aber nicht genauso wie sie selbst sowohl den Himmel im Diesseits (das heißt ein auskömmliches Erdenleben) als auch den Himmel im Jenseits haben, da ja Gott keinen Unterschied der Person kennt?“ (*Aufruf*, 122f.)

²⁵ Man denke vor allem an die Stoiker und ihr Verhältnis zu Schicksal und Glück (vgl. Meyer-Landrut 1997, 26).

der *fortuna* durch ein passives sich auf sich und den Glauben an Gott zurückziehendes Ertragen widerstehen. Meyer fasst dies wie folgt zusammen:

„Für den Christen handelt Fortuna im Auftrag Gottes, sie kann ihm nicht schaden. Armut hilft ihm, ihr zu widerstehen, denn ihre Glücksgüter sind nur Schein. »Sapientia« und »prudencia« befähigen ihn, standhaft alle Schicksalsschläge geduldig zu ertragen. Er weiß, dass sie eine heilsame Bewährungsprobe für ihn sind, darum braucht er sich vor der feindlichen Fortuna nicht zu fürchten. Ein widriges Geschick ist nützlicher als ein gutes, das vom Weg zum wahren Heil ablenkt.“ (Meyer-Landrut 1997, 181)

Entgegen dieser Traditionslinie, die auch von frühen Humanisten wie Petrarca repräsentiert wurde (vgl. Kersting 2006, 118), folgten mehrere Denker der Renaissance, besonders der ‚Florentiner Bürgerhumanisten‘ (Hans Baron), zumindest teil-, bzw. zeitweise, einer aktivistischen Antwort auf die Herausforderung der *fortuna*, wie sie schon in der römischen Antike im Sprichwort auf den Punkt gebracht worden war, demzufolge *fortuna* den Starken helfe (vgl. Meyer-Landrut 1997, 20).²⁶ Wie schon Petrarcas Zeitgenosse Boccaccio, der auf die Möglichkeit setzte *fortunas* „Macht zu zerstampfen und für nichts zu achten“ (zit.n. Meyer-Landrut 1997, 87), hat der im 15.Jahrhundert lebende Leon Battista Alberti zu Beginn seiner Schrift *Über das Hauswesen* betont: „So groß ist die Macht des Glückes nicht, so leicht ist es nicht, wie einige Dummköpfe glauben, über den Herr zu werden, der nicht unterliegen will. Das Glück hält sein Joch nur für den bereit, der sich ihm unterwirft.“ (*Hauswesen*, 7)²⁷ Diese Konzeption ging einher mit einer Aufwertung der diesseitigen Betätigung und mit der Vorstellung, nach der gerade die aktiv gefasste Bezwingung der *fortuna* als Aufgabe eines guten christlichen Bürgers war.²⁸ Der zunehmende Glaube mancher Florentiner Humanisten im 15.Jahrhundert an die mit dem Zurückdrängen der Macht der *fortuna* reflektierte Gestaltungsmöglichkeit des Lebens und der Geschichte, der allerdings stets prekär blieb,²⁹ wurde infolge der historischen Situation gegen Ende des 15.Jahrhunderts zunehmend

²⁶ Wieder aufgegriffen wurde diese Vorstellung z.B. von Enea Sylvio Piccolomini, dem späteren Papst Pius II., der eine ironisch-humoristische Abhandlung verfasst hat, in der *fortuna* gerade den starken, selbstherrlichen und frechen Helden belohnt (vgl. Meyer-Landrut 1997, 154).

²⁷ Wie Lecker betont, „fasst die jüngere Generation Fortuna primär als ‚Lieferantin‘ von Hindernissen oder günstigen Gelegenheiten auf; Virtus versteht sich daher nun nicht mehr so sehr als Widerstand, denn als Initiative des Mutigen“ (1989, 417; vgl. Münkler/Münkler 2000, 192f.).

²⁸ Es sind die erwähnten Florentiner Bürgerhumanisten wie Salutati oder Bruni, die den Dienst am Vaterland (hier: dem Stadtstaat Florenz) mit der Forderung der christlichen Nächstenliebe verbanden. Einflussreich war hierfür der christlich interpretierte Traum Scipios am Ende von Ciceros *De re publica*, wo es heißt: „Es sind aber die Mühen um das Heil des Vaterlandes die besten. Von ihnen getrieben und geübt, wird die Seele schneller zu diesem Sitz und in ihre Heimat hinfliegen“ (*De re pub.* 277). Auf die Bedeutung von Scipios Traum, den man auch „das «Evangelium» von Humanismus und Renaissance genannt“ hat, verweist Hoeges (2000, 110).

²⁹ Zeichen dafür sind die widersprüchlichen Aussagen vieler Humanisten, auch den hier erwähnten, zur Macht der *fortuna*. Zu Boccaccio Meyer-Landrut (1997, 113); zu Alberti ebd. (137). Dass auch Machiavellis Bemerkungen zur Macht der *fortuna* keineswegs widerspruchsfrei sind, wurde verschiedentlich angemerkt (vgl. Sasso 1965, 191; Doren 1967, 117; Kleemeier 2004, 95; Grazia 1989, 202; Kondylis 2007, 117).

getrübt.³⁰ Beispielhaft lässt sich das an der Bedeutung und dem Denken der so genannten *Platonischen Akademie* ablesen,³¹ wobei hier vor allem Ficino zu nennen ist.³² Dieser hatte auf eine Anfrage des Patriziers Rucellai nach seiner Meinung über die Macht der *fortuna* gefragt, geschrieben:

„Es ist besser, sich von diesem Kampf zurückzuziehen und ihn zu fliehen, denn in diesem Kampf werden sehr wenige Sieger und diese wenigen mit unerträglichem Müheaufwand und unendlichem Schweiß. Besser ist es, mit ihr [Fortuna] entweder Frieden oder Waffenstillstand zu machen, und unseren Willen dem ihren anzupassen und freiwillig dorthin zu gehen, wohin sie uns weist, damit sie einen nicht gewaltsam mit sich fortzieht.“ (zit.n. Meyer-Landrut 1997, 135)

3.1.2. Machiavellis *fortuna* im *Principe*

Machiavelli hat den zunehmenden *fortuna*-Glauben seiner Zeitgenossen, wie schon zu sehen war, als Resultat einer bestimmten historischen Situation verstanden. Dass er sich in „praxeologische[r] Aufklärung“ um eine „Entmystifikation der *Fortuna*“ versucht hat (Kersting 2006, 112), soll nun anhand der Diskussion zweier aussagekräftiger Stellen des *Principe* gezeigt werden.

Am Anfang des 7. Kapitel des *Principe* mit der Überschrift *Von neuen Fürstenherrschaften, die man mit fremden Waffen und durch Glück erwirbt* wird man erst einmal überrascht. Cesare Borgia, heißt es da, habe all das getan, „was ein kluger und tüchtiger Mann tun musste“, so dass man „einem neuen Fürsten keine besseren Lehren zu geben“ wüsste, „als das Beispiel seiner Taten“ (P VII.51). Machiavelli erklärt nun das Scheitern Cesares – und dies ist das Überraschende – wie folgt: „wenn seine Maßnahmen ihm nichts nützten, so war dies nicht seine Schuld, sondern entsprang einer ungewöhnlichen und außerordentlichen Ungunst des Schicksals“ (P VII.51). Von dieser Erklärung ausgehend ließe sich die Meinung vertreten, dass Machiavelli hier dem Glauben an ein unberechenbares, möglicherweise transzendentes und unbeeinflussbares Schicksal huldigt. Betrachtet man aber die folgenden Seiten, so muss

³⁰ Erwähnt seien drei Momente der Krise Florenz': 1. die gesamtgesellschaftlich zunehmend kritische ökonomische Situation, 2. innenpolitisch die indirekte Herrschaft der Medici und das Verdrängen der Optimaten aus dem politischen Leben und 3. außenpolitisch der Italienzug des Französischen Königs und die damit verbundene Entwicklung, in deren Folge Italien zum Spielball der europäischen Großmächte wird.

³¹ Allgemein zur platonischen Akademie siehe Zintzen (1989); Flasch (2000, 613-624).

³² Ficino ist durch seine Platonrezeption, wie auch seine schier unglaubliche Übersetzungsleistung bekannt geworden. Nichts scheint irriger als die Behauptung des Machiavelli-Biographen Hubert Fink, dass Ficino ein zu „seiner Zeit unbekannter Philosoph“ gewesen sei (1988, 15), hatte das „Oberhaupt und [der] führende[.] Geist“ der platonischen Akademie (Kristeller 1986, 36) doch einen „weitreichenden Einfluss“ (ebd.37) und „verkehrte auf gleichem Fuße mit vielen führenden Humanisten seiner Zeit“ (ebd.33). Finks Arbeit beinhaltet noch andere gravierende Mängel. So behauptet er, Machiavelli sei 1527 zu Beginn der wiederhergestellten Republik nicht in Florenz gewesen (1988, 270) und verschweigt damit nicht nur, dass Machiavelli zur fraglichen Zeit in Florenz war, sondern auch, dass er für ein Amt in der neuen Regierung kandidierte und in der entscheidenden Wahl schmachlich unterlag (vgl. Zorn 1977, XXXIXf.; Gil 2000, 286ff.).

eine solche Ansicht korrigiert werden. Machiavelli macht nämlich vielmehr deutlich, dass Cesare Borgia nicht einfach vom Schicksal überwältigt wurde, sondern selbst, zwar nur einen, dafür aber unverzeihlichen Fehler begangen hat, indem er die Wahl des ihm feindlichen Guiliano della Rovere zum Papst Julius II., aufgrund von Naivität und Unvorbereitetheit nicht verhindert hatte (*P* VII.61ff.). Und Machiavelli betont ganz entschieden, dass er durch diesen Irrtum „seinen Untergang“ verursacht habe (*P* VII.65). Man lese: *Selbst* verursacht. Denn keine listige oder böse *fortuna* wird angeführt, die den Verstand des Herzogs benebelt hätte und ihn dadurch falsch hätte handeln lassen.³³ Der Fehler liegt allein in der Unfähigkeit des Borgia.³⁴ Dieses Beispiel zeigt, wie sehr Machiavelli auch bei Situationen die stark von zufälligen Umständen geprägt sind (Cesare wird just in dem Moment krank, in dem sein Vater Alexander VI. stirbt), die Handlungsfähigkeit des Menschen und die Bedingtheit des Zufalls durch menschliche Handlungen herausstellt.³⁵ „Machiavelli betrachtet das Walten der Glücksgöttin mit analytischem Blick und stößt auf menschliches Versagen, wo andere ein missgünstiges Schicksal ausmachten, und auf Erfolg durch Tüchtigkeit, wo für Fatalisten das Glück lachte.“ (Kersting 2006, 112f.; vgl. Nitschke 2000, 42; Schröder 2004, 107) Es erweckt deshalb einen falschen Eindruck, wenn Mayer meint, dass Machiavelli „sehr rasch bereit“ gewesen sei, „Geschehnisse und Handlungen, die er sich nicht erklären kann, dem Wirken jener geheimnisvollen Macht des Zufalls zuzuschreiben“ (1912, 57).³⁶

³³ Die Idee einer den Menschen in seinem Handeln benebelnden *fortuna* hat Machiavelli im *Leben des Castruccio Castracani* (CC, 31f.) und an einer Stelle der *Discorsi* (D II.29, 260) vertreten.

³⁴ Ob man deshalb so weit gehen muss zu behaupten, dass der Borgia für Machiavelli nur ein „Versager“ gewesen ist (Hoeges 2000, 84; vgl. Hoeges 2006, 96), ist fraglich und nur als eine Art Überreaktion gegen die landläufige Meinung verständlich, nach der Machiavelli in Cesare Borgia das Muster seines *principe nuovo* gesehen habe (so z.B. Zorn 1977, XLVII; vgl. Diesner 1983, 568).

³⁵ Die Widersprüchlichkeit von Machiavellis Aussagen zur Rolle der *fortuna* im 7. Kapitel des *Principe* hat Gennaro Sasso folgendermaßen erklärt: „Auch zu Anfang dieser kurzen politischen Biographie Cesare Borgias wusste Machiavelli, dass der Herzog aus >eigener Schuld< sein Werk nicht hatte zu Ende führen können und dass ein tragischer Zusammenbruch seinen raschen und siegreichen Aufstieg als >principe nuovo< für immer verhindert hatte. (...) Er wusste und kannte das alles; doch damit die *Virtù* seines Helden durch den Sturz nicht beeinträchtigt würde, hatte er schon zu Anfang (...) bemerkt, dass zwar auch den Herzog der Untergang ereilt habe, dies jedoch nicht auf »sein Verschulden«, sondern auf eine »außergewöhnliche, unendlich große Böswilligkeit der Fortuna« zurückzuführen sei (...) Jene >Fortuna< war in Wirklichkeit nichts anderes als die Umwandlung einer genau umrissenen historischen Schwierigkeit in eine mysteriöse Wesenheit, die den menschlichen Verstand und seine Logik übersteigt; es war der Beweis von Machiavellis Willen, aus dem vollkommenen Bild des politischen Lebens des Valentino jeden Schatten zu entfernen, dass seine beispielhafte Ausgeglichenheit stören könnte. Doch die Macht der Wirklichkeit, die Macht der Geschichte ist hier stärker gewesen als der bloße idealisierende Wille. Am Ende seiner Erzählung stand Machiavelli vor einer Wirklichkeit, die er vor zehn Jahren ohne das geringste Zögern genau beschrieben und mit Entschlossenheit beurteilt hatte. Nun ist der Bogen der Idealisierung unterbrochen, und die konstruktiven Elemente des Kapitels haben sich getrennt und einander entgegengestellt. Die Fortuna hat sich von metahistorischer und mythischer Realität in geschichtliches und kritisches Urteil zurückverwandelt“ (1965, 183/185).

³⁶ Machiavelli verwendet *fortuna* auch im Sinn von Zufall. Zu beachten ist an den entsprechenden Stellen, z.B. wenn Machiavelli das „besondere[.] Glück“ Julius’ anspricht (*P* XIII.105), dass mit diesem Glück kein unerklärliches Ereignis gemeint ist. Vielmehr handelt es sich um einen Zufall, verstanden als „das unerwartete Ergebnis eines Zusammentreffens von Ursachen in dem, was zu irgendeinem Zweck unternommen wurde“ (Boethius, *Trost*, V.233). Machiavelli spricht an mancher Stelle von *fortuna* auch nur als Gegensatz zur *virtù*. So

Als zweites Beispiel, anhand dessen die Rolle der *fortuna* im *Principe* verdeutlicht werden kann, soll das berühmte 25. Kapitel untersucht werden, dessen Titel *Was Fortuna in den Angelegenheiten der Menschen vermag und wie man ihr entgegenzutreten soll* schon auf die dort verhandelte Frage verweist. Machiavellis Ausgangspunkt ist, dass „Fortuna zwar zur Hälfte Herrin über unsere Taten ist, dass sie aber die andere Hälfte oder beinahe so viel unserer Entscheidung lässt“ (*P XXV.193*). Festzuhalten ist hier, dass sich Machiavelli mit dieser Gleichung zuallererst gegen den übergroßen *fortuna*-glauben seiner Zeitgenossen stellt. Dennoch, so scheint es zunächst, spricht er *fortuna* einen nicht gerade geringen Einfluss auf die menschlichen Tätigkeiten zu. Im Folgenden zeigt sich nun aber, dass Machiavelli sogar an die Möglichkeit glaubt, den Einfluss *fortunas* vollständig zum Verschwinden zu bringen. Er fasst dies in seinem Bild der *fortuna* als einem reißenden Strom zusammen. Diesem könne widerstanden werden, wenn man Vorkehrungen treffe. So heißt es:

„Obwohl die Ströme eine so wilde Natur haben, bleibt doch dem Menschen in ruhigen Zeiten die Möglichkeit, mit Deichen und Dämmen Vorkehrungen zu treffen, so dass die Ströme, wenn sie wieder anschwellen, entweder in ihrem Flussbett bleiben oder ihre Gewalt nicht so unbändig und verheerend ist. Ähnlich verhält es sich mit Fortuna; sie zeigt ihre Macht dort, wo man nicht die Kraft aufbringt, ihr zu widerstehen, und sie lenkt ihre Gewalt dorthin, wo sie weiß, dass sie nicht durch Dämme und Deiche zurückgehalten wird. Wenn ihr Italien betrachtet, das der Schauplatz dieses wechselvollen Geschehens ist und das dazu den Anlass gegeben hat, so seht ihr ein Land, das ohne alle Dämme und Deiche ist: hätte es den Schutz ausreichender Tüchtigkeit gehabt wie Deutschland, Spanien und Frankreich, so hätte entweder diese Überschwemmung nicht so große Veränderung mit sich gebracht oder sie wäre gar nicht eingetreten.“ (*P XXV. 193*)³⁷

Aus dieser Stelle scheint mir deutlich hervorzugehen, dass *fortuna* in keiner Weise als Göttin oder transzendente Macht aufgefasst werden kann. Vielmehr wird sie, symbolisch den Druck der historischen Zwänge verkörpernd, erst zu einer Art machtvoller Göttin, wenn man der historischen Situation nicht angemessen gegenübertritt (vgl. Münkler 1982, 305). Gelingt dies aber durch kluges und tüchtiges Handeln, kann die Macht der *fortuna* gänzlich ausgeschaltet werden, wie der Schlusssatz des Zitats deutlich macht, wo Machiavelli schreibt, die Veränderung wäre „gar nicht eingetreten“ (*P XXV.193*).³⁸ Kersting merkt deshalb zu Recht an:

Klassifiziert er den Umstand, dass jemand einen Staat „für Geld“ erlangt, als eine „durch Glück“ erworbene Fürstentum (*P VII.49*). Mit Glück oder Zufall im eigentlichen Sinn hat dies nichts zu tun.

³⁷ In einem Brief nutzt Machiavelli abermals das Bild von Strom und Dämmen in Bezug auf die zeitgenössische politische Situation, wenn er schreibt, dass „dieser deutsche Strom (...) so groß“ sei, „dass es eines großen Dammes bedarf, ihn zurückzuhalten“ (*GS 5, 387*). Münkler hat aus diesem von Machiavelli auch an anderer Stelle genutzten Bild (vgl. *VF, 118*) gefolgert, dass *fortuna* als „Indiz einer noch unbeherrschten Natur und Geschichte“ zu verstehen sei (1982, 302). Dass *fortuna* in einer Stadt der Kaufmänner und Bankiers auch die „Unsicherheiten des Marktes“ symbolisiert hat, merkt Kondylis an (2007, 13).

³⁸ Ohne jeden (pathetischen) Verweis auf Gott oder *fortuna* heißt es an anderer Stelle nüchtern, dass „wer rechtzeitig vorbeugt, (...) leicht heilen“ könne (*P III.21*). Und im 7. Kapitel heißt es über Cesare Borgia: „Wäre

„Machiavelli sah sich in seiner Zeit genötigt, die planende Vernunft zu ermutigen und dem unter seinen Zeitgenossen um sich greifenden, die Krisenhaftigkeit der Verhältnisse spiegelnden Fatalismus eine Position entgegensustellen, in der die optimistische Überzeugung der Humanisten des Quattrocento von der Fortuna bezwingenden Fähigkeit der bürgerlichen und politischen Tugenden (...) wieder belebt wird.“ (2006, 112; vgl. Voegelin 1995, 87f.; Sasso 1965, 131f.)³⁹

Aus diesem Grund hat Kurt Flasch auch einen Rückgriff Machiavellis auf die antike Fortunagestalt zurückgewiesen:

„Von einer Rückkehr zur antiken Mythologie der Fortuna kann bei ihm keine Rede sein. Er zeigte im Gegenteil, dass die Welt nur so lange den Charakter überwältigender Schicksalsmacht behält, als die Menschen einer konkreten Analyse der über sie hereinbrechenden »großen Veränderungen« nicht fähig sind.“ (Flasch 2000, 643)⁴⁰

Wie anders hätte er sonst sein „eingreifendes Denken“ (Brecht) überhaupt legitimieren können?⁴¹ Die *fortuna* weist damit auf etwas anderes hin, sie ist nur eine Chiffre für ein eigentlich rationales Geschehen: die durch das Zusammenspiel von *necessità* und *virtù* sich ergebenden Handlungszwänge.⁴²

ihm dies gelungen (...), dann hätte er so viel Macht und Ansehen erworben, dass er sich aus eigener Kraft hätte behaupten können und *nicht mehr von dem Glück* und den Streitkräften anderer *abhängig gewesen wäre, sondern nur noch von seiner eigenen Macht und Tüchtigkeit*.“ (P VII.61; H.v.m.) In den *Discorsi* wiederum erwähnt Machiavelli, dass seiner Meinung nach „alle Fürsten, die wie Römer zu Werke gingen und die gleiche Tüchtigkeit besäßen wie diese, in dieser Hinsicht auch das gleiche Glück“ haben würden (D II.1, 167). *Fortuna* erweist sich hier als vom Menschen produzierbar. In diesem Zusammenhang sei noch eine weitere Stelle im *Principe* erwähnt, die auf den ersten Blick so gelesen werden könnte, dass Machiavelli hier die *fortuna* zu einer übermächtigen Göttin erklärt. Dort heißt es, dass „das Glück (...) wenn es einem neuen Fürsten Größe geben will (...) ihm Feinde erwachsen“ lasse“ und „diese zu Unternehmungen gegen ihn“ ermutigt, „damit er Gelegenheit hat, sie zu überwinden (...)“ (P XX.169). Im Folgenden wird aber deutlich, dass Machiavelli hier den Adressaten zu großen Taten anstacheln will und dieser eben auch vor großen Hindernissen keine Angst haben soll. Wenn an gleicher Stelle nahe gelegt wird, man solle sich selbst große Feinde schaffen, dann erweist sich auch hier die *fortuna* als vom Menschen produzierbar.

³⁹ Leeker spricht von einer „Säkularisierung Fortunas“, worunter er „nicht nur ihre Loslösung aus einer gottgewollten Seinshierarchie, sondern auch die Rückführung ihrer Macht und letztlich ihres Wesens auf menschliche Verhaltensweisen“ versteht (1989, 430).

⁴⁰ Das betont aktivistische Verhalten, das Machiavelli gegenüber *fortuna* fordert (man solle sie stoßen und schlagen) würde für sich genommen noch nicht dagegen sprechen, dass wir es mit einer Art von heidnischem Glauben zu tun haben. Man denke an die von Homer überlieferte Anekdote, in der Diomedes erst Aphrodite verletzt und dann Ares in die Flucht schlägt (*Ilias* V.; vgl. Ottmann 2002, 23) Oder an die von David Hume in seiner *Naturgeschichte der Religion* angeführte Geschichte, nach der die „Chinesen (...) ihre Götzenbilder“ schlagen würden, „wenn ihre Gebete nicht erhört werden“ (*Naturgeschichte*, 15). Nichtsdestotrotz würde *fortuna* hier dann nicht ein übermächtiges Schicksal repräsentieren, sondern jenen „kleinen Bereich des Unvorhersehbaren, der dem entspricht, was wir gemeinhin als »Glück« bezeichnen“ und in dem Paul Veyne zufolge die heidnischen Götter agiert hätten (2008a, 16).

⁴¹ Buck merkt zu Recht an: „Die Antwort auf die Frage [ob der Mensch (...) der ‚fortuna‘ zu widerstehen in der Lage ist] entscheidet letzten Endes über Machiavellis politisches Reformprogramm. Blieb es ein utopisches Wunschbild oder war es gegen die Summe der Widerstände, welche den Begriff der ‚fortuna‘ symbolisiert, durchzusetzen?“ (1985, 75)

⁴² Es muss darauf hingewiesen werden, dass Machiavelli, betrachtet man sein ganzes Schaffen, durchaus eine schwankende Position gegenüber der *fortuna* vertritt. In seinem Gedicht *Von Fortuna* scheint sie tatsächlich eine

3.2. *necessità*

Symbolisierte die *fortuna* im Christentum die Irrationalität, bzw. Willkürlichkeit und damit verbunden die Nichtigkeit der weltlichen Dinge war sie dennoch in eine umfassende, über das irdische Geschehen hinausweisende Rationalität eingebunden. Diese wurde gewährleistet durch einen Gott, der in seiner Allmacht den Gang der Dinge vorweggenommen hatte und die Welt durch seine Vorsehung regierte. In diesem Sinn geschahen und geschehen die Dinge in der christlichen Interpretation des Weltgeschehens notwendigerweise. Und nur durch diese von Gott gewährleistete Notwendigkeit konnte der Geschichte überhaupt irgendein Sinn zugesprochen werden, so jedenfalls die Ansicht bedeutender christlicher Denker. Eine allein durch die heidnische *fortuna* regierte Welt galt dagegen als schlicht sinnlos.⁴³

Art allmächtiger Göttin, eine unbeeinflussbare und blinde Kraft zu sein (vgl. VF). Aber sogar hier fehlen nicht Hinweise auf die Möglichkeit „höchste[r] Tugend“ die zerstörerische Herrschaft der *fortuna* zu bändigen (VF, 114). Dennoch widerspricht er den Ansichten seiner politischen Schriften deutlich, wenn er dort beispielsweise meint, dass man auf die Gunst der *fortuna* nur hoffen kann (vgl. Hoeges 2006, 121). Auch dass diese nicht, wie im *Principe*, dem Tüchtigen große Gegner zum Überwinden, folglich zur Vermehrung seines Ruhmes schickt, sondern im Gegenteil gerade dem Tüchtigen besonders mächtig und feindselig entgegentritt (vgl. Hoeges 2006, 128), macht den hier vorliegenden Widerspruch bei Machiavelli deutlich. Dass dennoch auch das *Fortuna*-Gedicht mit mittelalterlich-christlichen Denkfiguren bricht wurde desöfteren betont (vgl. Doren 1967, 115; Leeker 1989, 420f.; Meyer-Landrut 1997, 140). Die Frage, ob die unterschiedlichen Akzentuierungen oder Widersprüche in seinen Schriften auf die jeweilige historische Situation Machiavellis zurückzuführen sind (vgl. Sasso 1965, 344) oder auf die literarischen Anforderungen bestimmter Texttypen (vgl. Leeker 1989, 428), lasse ich an dieser Stelle offen. Im Übrigen betont Machiavelli in seinem *Fortuna*-Gedicht auch, dass man nicht wisse, „[w]essen Tochter“ *fortuna* sei (VF, 115), womit deutlich wird, dass Machiavelli in *fortuna* keinesfalls eine Gehilfin Gottes gesehen hat, wie manche neuerdings meinen (vgl. Grazia 1989, 68). Und wenn Machiavelli schreibt, dass *fortuna* ein „Weib“ sei, die es „zu schlagen und zu stoßen“ gelte (P XXV.199), sind wir meilenweit von der christlichen, auf Demut gegenüber dem Göttlichen ausgerichteten Haltung entfernt, die man doch wohl auch gegenüber einer Gehilfin Gottes einfordern würde. Höchstens gegenüber dem Teufel könnte man ein solches Vorgehen vertreten. Aber der Teufel kommt bei Machiavelli nicht vor, oder sollte er identisch sein mit jener „grausame[n] Göttin“ (VF, 114) oder jener „Macht, dunkel und dem Menschen / feindlich, die sich am Himmel nährt“ (VE, 145), die Machiavelli in seinen Gedichten erwähnt? Aber warum dann die durchaus positiven Bezugnahmen auf die *fortuna*, die ja nicht einfach böse ist? Und die ‚feindliche Macht‘ aus dem Gedicht *Vom Ehrgeiz* wird in seinem *Esel* ohne diffamierenden Unterton schlicht „Natur“ genannt (E, 113). Wenn Machiavelli in seinem *Fortuna*-Gedicht schließlich darauf verweist, dass man „bis zu Juppiter (...) ihre Stärke fürchtet“ (ebd.) wird ihrer Macht auch über einen – sofern vorhanden – Gott oder allgemein die Götter das Wort geredet (Gegenposition bei Frate Stoppa de’ Bostichi in: Meyer-Landrut 1997, 110). Von einem souveränen Gott kann folglich keine Rede sein (vgl. Parel 1992, 43). Hierzu passt auch, dass Machiavelli im 25. Kapitel zwar sowohl Gott als auch *fortuna* erwähnt, aber eigentlich nur die Macht der *fortuna* diskutiert. Dass Machiavelli Gott und *fortuna* auf eine Stufe stellt, deutet Diesner als streng genommen „blasphemisch“ (1988, 141). Und Peter Schröder erwähnt, dass es „[a]uffällig“ sei, dass Machiavelli in scheinbarer Beiläufigkeit *Fortuna* einen mächtigeren Einfluss einräumt als Gott“ und von „Gott (...) gegen Ende des Passus bezeichnenderweise nicht mehr die Rede“ sei (2004, 110/119) Ähnlich auch Henning Ottmann: „Zwar heißt es, die Ereignisse würden »von *fortuna* und von Gott bestimmt«. Aber das »von Gott« hat überhaupt keine die Geschichte erklärende Funktion mehr.“ (2006, 23) Genau genommen erwähnt Machiavelli „Gott“ sogar nur einmal (P XXV.193), wenn er die „Meinung (...) viele[r]“ referiert (P XXV.191) und sich explizit von dieser Ansicht abgrenzt. Nicht zufällig lautet dann auch die Überschrift des besagten Kapitels *Was fortuna [!] in den Angelegenheiten der Menschen vermag* (P XXV.191).

⁴³ Vor diesem Hintergrund formuliert Augustinus im *Gottestaat* seine Kritik an der von ihm unterstellten Sinnlosigkeit zyklischen, heidnischen Geschichtsdenkens, wenn er vom „*Irrwahn der steten Wiederkehr des Gleichen*“ (*Gottestaat*, XII.14, 79) spricht, wegen der die Gottlosen „im Kreis“ umherirren würden (ebd.81).

Auch bei Machiavelli wirken in der Geschichte Notwendigkeiten. Es liegt nahe, dies anhand seines Begriffs der *necessità* darzustellen. Betrachtet man in welcher Weise Machiavelli den Terminus im *Principe* verwendet fällt aber zunächst auf, dass dieser vor allem im Kontext von Handlungsanforderungen an politische Akteure gebraucht wird. So ist die Rede davon, dass es „nötig“ sei in einer bestimmten Weise zu handeln (*P* III.17, vgl. *P* VII.53), weswegen Machiavelli auch von einem „Gebot der Notwendigkeit“ (*P* XV.119) sprechen kann. Daneben wird man aber auch zu bestimmten Handlungsweisen „genötigt“ (*P* VIII.65). Aus alledem folgt, dass das (gesinnungs-)ethisch schlechte Verhalten eines politischen Akteurs, um das es an diesen Stellen zumeist geht, durch die „Notwendigkeit gerechtfertigt“ (*P* III.27) werden kann. Vorausgesetzt ist dabei, dass die „Notwendigkeit sich zu sichern“ (*P* VIII.73) das höchste Ziel des politischen Akteurs ist. Diese Notwendigkeiten stehen nun im engen Kontext mit historischen Ereignisabläufen. Man kann dies exemplarisch an einer Stelle des 3. Kapitels zeigen, in dem Machiavelli die zeitgenössische Politik des französischen Königs Ludwig XII. analysiert. Laut Machiavelli ist die Politik Ludwigs eine Abfolge von selbst gewählten Handlungen des Monarchen und da diese Machiavellis Meinung nach falsch gewählt waren (*P* III.23ff.), kommt es zu immer weiteren Verstrickungen des Monarchen in situationsgebundene, historische Notwendigkeiten. So heißt es zum Monarchen, der als „praktischer Beweis“ in diesem „erbarmungslosen Räderwerk der Logik“ auftritt (Sasso 1965, 173): „Nachdem er nun den ersten Fehler begangen hatte, war er gezwungen, in diesem Sinn fortzufahren, so dass er schließlich genötigt war, selbst nach Italien zu kommen“ (*P* III.25). Die von Machiavelli beschriebene Notwendigkeit erweist sich somit als „Inbegriff der Sachzwänge“ (Riklin 1996a, 43), bzw. als der „von den Umständen ausgehende Zwang“ (Kluxen zit.n. Münkler 1982, 249). Diese Notwendigkeit wird dabei mit keinem Gott in Verbindung gebracht. Vielmehr geht es Machiavelli darum, die Dinge „in ihrer immanenten Notwendigkeit zu begreifen“ (Kluxen 1967, 91). Kein vorhersehender Gott stiftet geschichtliche Notwendigkeit, sondern diese resultiert allein aus der Eigenlogik der irdischen Dinge selbst.⁴⁴ Genau darin, die Idee einer göttlichen Vorsehung durch eine innerweltliche *necessità* ersetzt zu haben, sieht Münkler „Machiavellis originäre Leistung“ (1982, 246; vgl. Kluxen 1967, 23).⁴⁵ Die Ausführungen zur *necessità* und sein zyklisches Geschichtsbild legen

⁴⁴ Erkennbar auch an Machiavellis methodischer Grundannahme, die er im *Principe* unausgesprochen voraussetzt und in den *Discorsi* folgendermaßen umschreibt: „Kluge Männer pflegen nicht grundlos und zu Unrecht zu sagen, wer die Zukunft voraussehen wolle, müsse die Vergangenheit betrachten, denn alle Begebenheiten dieser Welt haben immer ihr Seitenstück in der Vergangenheit. Dies kommt daher, dass sie von Menschen vollbracht werden, die stets die gleichen Leidenschaften haben oder gehabt haben. Dieselben Ursachen müssen aber notwendig dieselben Wirkungen haben.“ (*D* III.43, 396; vgl. schon *WdC*, 887)

⁴⁵ Folgt man Kluxen, demzufolge der italienische Frühhumanismus „zwischen den drei Reichen“ der *virtus*, *fortuna* und *providentia dei* unterschieden habe, wird dessen Gegensatz zu Machiavelli, der *virtù*, *fortuna* und

nahe, dass sich für Machiavelli die Dinge nicht nur in einer rein diesseitigen Weise abspielen, sie weisen auch nicht auf einen über die irdischen Dinge hinausweisenden Sinn oder eine jenseitige Finalität hin. Auch dies ist ein zentraler Unterschied zu christlichen Auffassungen der Geschichte.⁴⁶

Die andere Stelle, die es im Zusammenhang mit der *necessità* zu diskutieren gilt, ist das Schlusskapitel des *Principe*, jener „von höchstem patriotischen Schwung“ (Kaegi 1940, 201) getragene *Aufruf, sich Italiens zu bemächtigen und es von den Barbaren zu befreien* (P XXVI.199). Im Zentrum der Überlegungen steht dort der Hinweis auf die günstige „Gelegenheit“, die ergriffen werden soll, um Italien aus seinem „Endstadium“ zu neuer Größe zu führen (P XXVI.199). Im 6. Kapitel hatte Machiavelli die Ursache günstiger Gelegenheiten in der *fortuna* gesehen (P VI.43). Im Schlusskapitel ist lediglich von den „Zeiten“ die Rede (P XXVI.199) und *fortuna* wird kurz zuvor synonym zu den „Zeitumstände[n]“ gebraucht (P XXV.195f.). Meines Erachtens zeigt dies, dass *fortuna* lediglich metaphorisch die günstigen Zeitverhältnisse symbolisiert und damit auf die eigentlich wirkende *necessità* verweist,⁴⁷ denn der die günstige Gelegenheit ermöglichende zyklische Verlauf der Dinge wird von Machiavelli als immanent-notwendiges Geschehen gedacht.⁴⁸ Die Rolle der Notwendigkeit wird auch deutlich, wenn es heißt:

„So war es *notwendig*, dass Moses das Volk Israel in Ägypten als Sklaven und von den Ägyptern unterdrückt antraf, damit es, um der Knechtschaft zu entkommen, sich bereit machte, ihm zu folgen. (...) Es war *notwendig*, dass

necessità unterscheidet, deutlich (Kluxen 1967, 21; dagegen Lecker 1989, 429f.). Die Einführung der *necessità* durch Machiavelli wurde immer wieder mit einer „Vernaturwissenschaftlichung“ der politischen Theorie“ in Verbindung gebracht (Knauer 1990, 68), sei es doch durch die *necessità* möglich geworden, Gesetzmäßigkeiten in der Politik aufzudecken (vgl. Münkler 1982, 247f.). Dass Machiavellis Betonung der *necessità* auch gegen den *fortuna*-Kult seiner Zeitgenossen gerichtet sei, hat ebenfalls Münkler betont (1982, 249).

⁴⁶ In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass das Ausscheiden des vorhersehenden Gottes aus der Geschichte es auch ermöglicht, die historischen Abläufe ohne idealisierenden ‚Überbau‘ in ihrer (oftmals) brutalen Faktizität zu schildern.

⁴⁷ Für einen metaphorischen Gebrauch spricht meiner Meinung auch die unscharfe Terminologie. Denn in den *Discorsi* spricht er im gleichen Zusammenhang nicht von *fortuna*, sondern vom „Himmel“ (D II.29, 260). Die Frage Peter Burkes, ob die „Göttin [fortuna] (...) wesentliches Element der Argumentation“ ist oder „nur der Ausschmückung von Schlussfolgerungen“ dient, „zu denen man auf anderen Wegen gelangt ist“ (1996 186), lässt sich im hier diskutierten Fall recht klar im letzteren Sinn beantworten.

⁴⁸ In seiner *Geschichte von Florenz* beschreibt er das „Uhrwerk des politischen Verfalls“ (Wolf 1997, 614) wie folgt: „So in stetem Wechsel geht es abwärts zum Bösen und aufwärts zum Guten. Denn Kraft erzeugt Ruhe, Ruhe Trägheit, Trägheit Unordnung, Unordnung Zerrüttung, wie hinwieder aus der Zerrüttung Ordnung entsteht, aus der Ordnung Kraft, aus der Kraft Ruhm und Glück.“ (GvF V.241) Vgl. auch, die zweifellos seine eigenen Ansichten wiedergebenden Ausführungen des Ich-Erzählers im *Esel*: „Das unbeständige Auf und ab der politischen Verhältnisse / schien mir eine solch bezeichnende Erscheinung, / dass ich die Ursachen dieser Kreisbewegung ergründen wollte. / Was die Reiche mehr als alles andere zersetzt, / ist die Tatsache, dass die Mächtigen / unersättlich nach mehr Macht gieren.“ (E, 83f.) Kein Gott und keine *fortuna* werden hier als die politische Geschichte bewegende Kraft genannt. Es sind die Menschen mit ihren Begehren. Ganz deutlich wird dies auch an Machiavellis Darstellung des Verfassungszyklus zu Beginn der *Discorsi* (D I.2). Wie Münkler bemerkt erlangt die Geschichte bei Machiavelli „ihre Objektivität nicht durch göttlichen Eingriff, sondern durch die innere Struktur und Notwendigkeit ihrer Abläufe und Ereignisse“ (1982, 245).

Cyrus die Perser mit der Herrschaft unzufrieden und die Meder durch den langen Frieden schlaff und verweichlicht fand.“ (P VI.43; H.v.m.)⁴⁹

In diesem Sinn ist auch die Rolle des „Endstadiums“ Italiens zu verstehen (P XXVI.199), dessen Funktion man durchaus mit modernen Revolutionstheorien vergleichen kann.⁵⁰

Die Ausführungen zur *necessita* sollten deutlich machen, dass sich das (politische) Handeln der Menschen bei Machiavelli im Kontext von bestehenden Sachzwängen vollzieht, die in keinerlei Beziehung zu transzendenten Kräften oder Subjekten stehen. Gerade Machiavellis Analyse und Kritik des Französischen Königs zeigt aber, dass der Mensch von diesen Sachzwängen und Notwendigkeiten nicht determiniert wird, sondern selbst (mehr oder weniger) frei handelnd in die historischen Situationen eingreifen und damit wiederum selbst historische Notwendigkeiten schaffen kann. Es gilt sich deshalb nun der Frage der Willensfreiheit und Handlungsmöglichkeit des Menschen zuzuwenden und zu untersuchen inwiefern hier eine mögliche Verbindung zu religiösen Erklärungsansätzen besteht.

3.3. *virtù*

3.3.1. Der freie Wille

Grundlage der Möglichkeit menschlichen Handelns ist, wie das 25.Kapitel des *Principe* deutlich macht, der „freie Wille“ (P XXV.193). Zu fragen ist, ob ein Zusammenhang zwischen diesem freien Willen und einer religiösen Vorstellung besteht. Denn dass Gott dem Menschen einen freien Willen gegeben hat, wurde von vielen Christen immer wieder betont. Zwei Stimmen aus dem Florenz der Zeit Machiavellis lassen sich hier beispielhaft anführen. So schreibt Savonarola in seinem Traktat *Über Verwaltung und Regierung der Stadt Florenz*: „die Geschöpfe, welche die Gabe des Intellekts besitzen, wie dies beim Menschen der Fall ist, werden von ihm in der Weise gelenkt, dass sie – seinem Willen gemäß – sich selbst leiten

⁴⁹ In den *Discorsi* wird der Exodus ebenfalls an zwei Stellen aufgegriffen. Bezeichnenderweise fehlt an beiden Stellen jeder Hinweis auf Gott. Noch deutlicher als im *Principe* wird hier die Rolle der durch die Geschichte sich ergebenden Notwendigkeit deutlich gemacht (D I.1, 8f.; D II.8, 188). Daran, dass Machiavelli den Exodus anderen historischen Situationen gleichberechtigt zur Seite stellt, zeigt sich schon sein Willen aus einem (aus christlicher Perspektive) heilsgeschichtlich einmaligen Erlebnis ein säkular-exemplarisches Beispiel unter vielen zu machen. Dass er dabei an einer Stelle den Auszug des Volk Gottes mit dem Einfallen der Barbaren in das römische Reich vergleicht (D II.8, 188), verleiht dem ganzen noch einen polemischen Unterton.

⁵⁰ Vgl. auch Kersting, der von einer „politische[n] Verelendungstheorie“ spricht (2006, 65). Erinnert Machiavellis Beispiel der Perser (unzufriedene Beherrschte und dekadent-unfähige Herrscher) nicht an Lenins berühmte Definition einer revolutionären Situation, für die es notwendig sei, dass sich „die ausgebeuteten und unterdrückten Massen der Unmöglichkeit, in der alten Weise weiterzuleben, bewusst werden und eine Änderung fordern“, während „die Ausbeuter nicht mehr in der alten Weise leben und regieren können“ (zit.n. Leonhard 1970, 100)?

sollen“ (PSB, 546).⁵¹ Und Pico della Mirandola hat in dem „wohl bekannteste[n] philosophische[n] Manifest des neuen Menschenbildes der Renaissance“ (Buck 1991, 339), seiner berühmten Schrift *Über die Würde des Menschen*, Gott folgende Worte an den Menschen richten lassen: „Du wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen, dem ich dich überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen.“ (*Würde*, 9) Überraschend bringt auch Machiavelli im *Principe* den freien Willen des Menschen mit Gott in Verbindung. Im Schlusskapitel heißt es: „Gott will nicht alles tun, um uns nicht den freien Willen zu nehmen“ (P XXVI.203). Bevor man ihn deshalb nun aber in die Reihe der erwähnten christlichen Denker einreicht, muss angemerkt werden: Es ist nicht davon die Rede, dass der freie Wille des Menschen ein Gottesgeschenk ist. Vielmehr wird lediglich gesagt, dass Gott uns diesen freien Willen nicht nehmen will. Worin dieser freie Wille seinen Ursprung hat bleibt also offen. Seine Existenz wird behauptet, aber nicht begründet. Ähnliches gilt für die andere Stelle des *Principe*, an der Machiavelli den freien Willen erwähnt. Dort, im vorletzten Kapitel, heißt es, dass, „um unseren freien Willen nicht auszuschließen“, es „wahrscheinlich“ sei, „dass Fortuna zwar zur Hälfte Herrin über unsere Taten ist, dass sie aber die andere Hälfte oder beinahe so viel unserer Entscheidung überlässt“ (P XXV.193). Auffällig ist an dieser Stelle zuerst (mal wieder) die Unklarheit der Terminologie. Gott und *fortuna* scheinen nahezu deckungsgleich. Wie schon Gott lässt auch *fortuna* dem Menschen den freien Willen, woraus folgt, dass der freie Wille seinen Ursprung auch nicht in der *fortuna* haben muss. Dennoch ist auf einen Unterschied zwischen Gott und *fortuna* hinzuweisen. Während Gott eher als gütiger Herr auftritt, der seinen (?) Geschöpfen den freien Willen lässt, befindet sich *fortuna*, zumindest im restlichen *Principe* in einem ständigen Kampf mit der menschlichen *virtù*. Es ist deshalb merkwürdig, dass Machiavelli behaupten kann, dass *fortuna* dem Menschen den freien Willen überlässt, wo diese doch ständig danach strebt, die Eingriffsmöglichkeit des Menschen zu verringern und ihre Macht zu vergrößern.⁵²

⁵¹ Deutlich erkennbar hier das problematische Verhältnis zwischen allmächtigem Gott und freiem menschlichen Willen. Denn wie passt es zusammen, dass Gott einerseits die Menschen ‚lenkt‘, andererseits aber der Mensch gemäß diesem Gelenkt-werden handeln ‚soll‘? Darauf, dass diese Fragestellung – Doren spricht von der „zentrale[n] Antinomie mittelalterlichen Denkens“ (1967, 96) –, von der Scholastik nie rational erklärt werden konnte, hat Pine verwiesen (1999, 165; vgl. Minois 2002,61). Die Streitfrage, wie das Verhältnis zwischen dem freien Willen des Menschen und der göttlichen Allmacht zu denken sei, durchzieht die ganze Geschichte des christlichen Denkens. Man denke an die Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Pelagius zu Beginn des Mittelalters und dem Streit zwischen Martin Luther und Erasmus von Rotterdam zu Beginn der Frühen Neuzeit. Auch Humanisten widmeten sich diesem Thema. So beispielsweise Lorenzo Valla in seiner Schrift *Über den freien Willen*.

⁵² Nach unserer Analyse der *fortuna* als Chiffre heißt das: Der zunehmende Druck der historischen Ereignisse führt dazu, dass die Handlungsmöglichkeiten des politischen Akteurs mehr und mehr eingeschränkt werden.

Aus den Ausführungen zum freien Willen lässt sich meines Erachtens folgern, a.) dass Machiavelli diesen als notwendig voraussetzen muss,⁵³ b.) dass der terminologisch unklare Zusammenhang, in dem der freie Wille erwähnt wird, kein Zeichen einer (verworrenen) Gläubigkeit Machiavellis ist, als vielmehr Zeichen für Machiavellis nicht vorhandenes Interesse an einer (philosophischen) Begründung des freien Willens⁵⁴ sowie c.) dass, – wenn man die Erwähnung Gottes ernst nimmt –, die Rolle dieses Gottes darin besteht, sich selbst überflüssig zu machen, indem er den Mensch allein seinem eigenen Handeln überantwortet.

3.3.2. *virtù* und Gott

Dem freien Willen widmet Machiavelli, wie beschrieben, nicht sonderlich viel Aufmerksamkeit. Er setzt ihn schlicht als notwendig für seine Theorie voraus. Wichtiger ist ihm die *virtù*. So komplex und vielfältig der Bedeutungsgehalt dieser ist⁵⁵, lässt sich mit René König ihr Kernaspekt, zumindest im *Principe*, umschreiben, als „die vollkommen auf sich selbst gestellte Energie der politischen Schlagkraft, als der wilde und ungebändigte Wille, sein Schicksal allezeit selber zu bestimmen und in der Hand zu halten“ (1941, 249) und, dies mit Skinner noch angemerkt, „alles zu tun, was die Notwendigkeit verlangt“ (2001, 63).⁵⁶ *Virtù* in vollendeter Form meint über das Wissen, den Willen und die rechte Handlungsweise zu verfügen, um politisch erfolgreich zu handeln. Sie geht deshalb über den freien Willen hinaus, in dem sie aber ihre Grundlage hat.⁵⁷ Zu fragen ist nun, wie jemand in den Besitz von *virtù* gelangt und ob dies mit Rückgriff auf Religion und Glaube erklärt wird.

Dass das für erfolgreiches politisches Handeln notwendige Wissen vermittelbar ist, der Mensch sich also dieses Wissen aneignen kann, ist die notwendige Vorbedingung für Machiavellis eigenes Schaffen. Gegen Ende des *Principe* macht er dies deutlich, wenn er betont, dass auch der neue Fürst, wenn er „die obengenannten Regeln geschickt beachtet“,

⁵³ Nur vor diesem Hintergrund macht auch seine Kritik des „verderbten Zeitalters“ (*D* II.19, 225) überhaupt Sinn. Denn wie hätte er sonst die folgende Anklage gegen die gegenwärtigen Herrscher Italiens formulieren sollen: „Daher sollten unsere Fürsten, die viele Jahre die Herrschaft innehatten, nicht das Schicksal wegen deren Verlust anklagen, sondern ihre Feigheit.“ (*P* XXV.191) Solche Töne der Anklage durchziehen alle seine Schriften (vgl. Kersting 2006, 42).

⁵⁴ Vgl. die Anmerkung Mayers: „Die Übersetzung [der oben erwähnten Stelle des *Principe*] muss lauten: *Damit* der freie Wille nicht vernichtet wird“ (1912, 59). Es läge hier ein „Machtspruch“ Machiavellis vor, mit dem er jedem Zweifel begegne: „der freie Wille *darf* nicht ausgeschlossen werden“ (ebd.).

⁵⁵ Claudia Knauer merkt an, dass es „[d]ie Übersetzung“ für *virtù* nicht gebe und 51 verschiedene Bedeutungen, bzw. Übersetzungen des Begriffs gezählt worden sind (1990, 33).

⁵⁶ Vergegenwärtigt man sich, dass Machiavelli zufolge nicht nur politische Führungsgestalten, sondern auch Völker und sogar staatliche Einrichtungen *virtù* haben können, leuchtet ein, dass die hier gegebene Definition diese Fälle nicht berücksichtigt.

⁵⁷ Wenn dem politischen Akteur *virtù* abgesprochen wird, heißt das nicht, dass ihm damit auch der freie Wille abgesprochen wird. Die ganze Kritik Machiavellis am falschen Handeln der zeitgenössischen Akteure hat ja zur Grundlage, dass diese trotz der durch den freien Willen gegebenen Möglichkeiten nicht virtuos gehandelt hätten (*P* XXIV, vgl. Fn 54).

eine sichere und feste Herrschaft erreichen wird (*P* XXIV.189). Dass dieses Wissen keine transzendente Grundlage hat (Gotteseingebung oder ähnliches) geht klar daraus hervor, dass Machiavelli als Quelle seiner „Kenntnis“ die „lange Erfahrung mit den gegenwärtigen Zuständen“ und das „beständige[.] Studium der Verhältnisse des Altertums“ nennt (*P* Widmung, 7). Und mit Erfahrung ist dabei weder eine Art mystischer Eingebung gemeint, noch bezieht sich sein Studium antiker Verhältnisse auf die Privilegierung religiöser Figuren oder Schriften.⁵⁸

Ist das zum politischen Erfolg notwendige Wissen vermittelbar, so ist der politische Wille des Menschen entfachbar. Genau in dieser Hoffnung ist das Schlusskapitel des *Principe* verfasst, in dem der Adressat zur Tat angespornt werden soll. Nach Machiavellis Menschenbild streben die Menschen (auch) nach „Ruhm“ (*P* XXV.195), und es ist der dem Adressaten versicherte Ruhm, mit dem Machiavelli diesen für seine Vision eines von den Barbaren befreiten Italiens gewinnen will, in der Hoffnung, „den fürstlichen Egoismus, die eitle Ruhm- und Ehrsucht der Mächtigen einem höheren Ziel vernunftlistig dienstbar zu machen“ (Krippendorff 1985, 254).⁵⁹ Auch wenn Alfred von Martin zurecht auf Machiavellis Skepsis gegenüber seinen eigenen Ausführungen hinweist, scheint der Vorwurf, dass es sich im Schlusskapitel nur um „Romantik“ handeln würde, weil er an einen „gar nicht vorhandenen Willen“ appelliert (Martin 1949, 139), insofern verfehlt, als ja nicht dieser Wille, sondern das Streben nach Ruhm vorausgesetzt ist, das wiederum den Willen erst noch entfachen soll. Dass dieses

⁵⁸ Die wenigen Stellen, an denen Machiavelli im *Principe* religiöse Akteure erwähnt, werden noch diskutiert werden. An dieser Stelle deshalb nur ein paar allgemeine Anmerkungen zu Machiavellis Quellen. Es ist auffällig, dass Machiavelli den Traditionsschatz der christlichen Religion fast vollständig ignoriert. An keiner Stelle finden sich Verweise auf das Kirchenrecht, irgendeinen der Kirchenväter oder anderen wichtigen kirchlichen Autoren. Man bedenke dabei, dass Machiavellis Vater nicht nur auf dem Gebiet des Kirchenrechtes „auf dem neuesten Stand“ und seine Bibliothek „bestens bestückt mit Standardwerken mittelalterlicher und zeitgenössischer Autoritäten und Koryphäen“ war (Hoeges 2000, 123), sondern mit den *Quaestiones mercuriales* auch „ein vielgelesenes, weitverbreitetes Werk der scholastischen Quaestionen-Literatur zur Hand“ hatte (ebd.124). Zurecht stellt Preus fest: „The sources which Machiavelli turned for inspiration – the normative ‚scriptures‘ which inspired him and provided objects of imitation – were not Christian writings but the ancient classics.“ (1979, 174) Und Kersting merkt dazu an: „Unter heilsgeschichtlicher Perspektive ist es unmöglich, sich in politischer (...) Hinsicht an einem heidnischen Volk der Vergangenheit zu orientieren und aufzurichten, einer heidnischen politischen (...) Kultur geschichtsübergreifenden Vorbildcharakter zuzusprechen.“ (2006, 59) Bezeichnend auch für Machiavellis Selbstverständnis, dass er, anders als beispielsweise Montaigne (*Beten*, 483), überhaupt nicht auf Idee zu kommen scheint, sich für diese Bevorzugung antiker Texte zu entschuldigen. An wenigen Stellen seines Werks greift auch er auf die Bibel zurück. Dass er die ‚Frohe Botschaft‘ dabei als geradezu antichristliche Kampfschrift verwendet, wird noch zu zeigen sein (siehe 4.1.6.).

⁵⁹ Vor diesem Hintergrund ist es verfehlt, wenn man einerseits Machiavellis Menschenbild für realistisch hält, andererseits aber sein Schlusssaufruf als utopisch einschätzt. Es gilt außerdem zu unterscheiden: Während Ruhm im *Principe* als Köder für den lediglich um sich und seinen Ruf bedachten Fürsten auftaucht, ist das Ideal Machiavellis der Bürger, der für den Ruhm seines Gemeinwesens sich selbst zu opfern bereit ist. Dass ein solches an Ruhm ausgerichtetes Streben gegenüber dem das Gemeinwesen potentiell zerstörenden Streben nach Reichtum durch die Erziehung zu forcieren ist, macht Machiavelli in den *Discorsi* deutlich, wenn er schreibt: „es kommt viel darauf an, ob ein Knabe von frühester Jugend an ständig Gutes oder Schlechtes von einer Sache reden hört. Hierdurch entstehen notwendig Eindrücke, die seinem Verhalten in jedem Lebensalter die Richtung geben“ (*D* III.46, 401). Dass Machiavelli kein Interesse an Jugenderziehung gezeigt hat (vgl. Mayer 1912, 91), scheint vor diesem Hintergrund nicht zutreffend.

Streben nach Ruhm nicht im Zusammenhang mit Religion und Transzendenz steht, lässt sich daraus schließen, dass der von Machiavelli angesprochene Ruhm immer ein diesseitiger ist und kein mit diesem einhergehender und/oder ihn legitimierender Ruhm Gottes erwähnt wird.⁶⁰

Als drittes soll nun die Frage der richtigen Handlungsweise, damit verbunden des individuellen Charakters und des politischen Instinkts diskutiert werden. Als Handlungsweisen nennt Machiavelli z.B. „Besonnenheit“, „Ungestüm“, „Geduld“ (*P* XXV.195). So ist auch von dem „geborene[n] Krieger“ Antonius (*P* XIX.157), der „nachsichtige[n] Natur“ Scipios (*P* XVII.133) oder generell von der Möglichkeit eines „angeborene[n] Mangel[s] an Mut“ (*P* IX.79) die Rede. All dies scheint für Machiavelli in der Natur des jeweiligen Menschen zu liegen und von diesem selbst nicht beeinflussbar zu sein (*P* XXV.195) Dies ist nun insofern irritierend, als Machiavelli von den politischen Akteuren ja gerade die Fähigkeit zur Anpassung ihrer Handlungsweise an die Zeitumstände fordert. Wenn er beispielsweise das Handeln „mit List“ oder „mit Gewalt“ zu unbeeinflussbaren Charaktereigenschaften erklärt, macht das ganze 18. Kapitel des *Principe* keinen Sinn, in dem ja dem Adressaten empfohlen wird, sich sowohl den Fuchs (List) als auch den Löwe (Gewalt) als Vorbild für das politische Handeln zu nehmen (*P* XVIII.137f.). An dieser Stelle fehlt auch jeder Hinweis darauf, dass diesem Rat eigentlich gar nicht gefolgt werden kann. So empfiehlt er ohne ein Wort über die nicht mögliche Verwirklichung seiner Ratschläge zu verlieren, dem Fürsten eine „Gesinnung (...), aufgrund derer er bereit ist, sich nach dem Wind des Glücks und dem Wechsel der Umstände zu drehen“ (*P* XVIII.139). Machiavelli scheint hier in einem wirklichen Widerspruch gefangen zu sein. So pocht er einerseits immer wieder auf ein Primat der Erziehung gegenüber der Natur. In seinem Gedicht *Vom Ehrgeiz* heißt es beispielsweise, dass „Erziehung (...) ersetzen“ könne, „was Natur versäumt“ (*VE*, 148) und in der *Kriegskunst*, dass „wo die Natur im Rückstand ist, (...) Kunst nachhelfen“ müsse (*KK* I. 725). Gerade dies ist die notwendige Bedingung seiner harschen Kritik an den politischen Akteuren seiner Zeit ist, was aus dem Kontext der zuerst zitierten Stelle hervorgeht, die in Gänze lautet:

„Und beschuldigt einer die Natur, wenn in
Italien, so heimgesucht und müde,
kein kühnes, hartes Volk entsteht, sage ich,
dass unser Italien nicht entschuldigt
oder freigesprochen, denn Erziehung

⁶⁰ Soweit ich sehe heißt es nur an einer Stelle seiner *Denkschrift über die Reform des Staates Florenz*: „Ich glaube auch, dass das größte und Gott wohlgefälligste Gute, das man tun kann, das ist, welches man seinem Vaterland tut.“ (*DRF*, 939) Und hier ist zu beachten, dass Machiavelli (auch) den (Medici)Papst als Adressaten im Auge hat und dass er in seiner patriotischsten Schrift, den *Discorsi*, diesen Gedanken nicht einmal floskelhaft erwähnt.

kann ersetzen, was Natur versäumt;
schon einmal ließ sie Italien erblühen
und unterwies es in dem kühnen Wagnis,
die ganze Erde zu besetzen“ (VE, 147f.)

Andererseits finden sich jedoch auch immer wieder Stellen, an denen die Unveränderlichkeit der Naturanlagen hervorgehoben wird. Allerdings ist wichtig darauf hinzuweisen, dass an solchen Stellen zumeist nicht nur von Natur die Rede ist, sondern auch von der Unwissenheit der Akteure gesprochen wird. So heißt es im 25. Kapitel: „weder kann man von etwas abweichen, wozu man von Natur aus neigt, noch kann man sich entschließen, einen Weg zu verlassen, den man immer mit Erfolg gegangen ist“ (P XXV.195).⁶¹ Und über die hier angesprochene Unwissenheit und Kurzsichtigkeit will er ja gerade aufklären. Die Bedeutung der Erziehung für Machiavelli zeigen auch andere Stellen, an denen er sich vehement von Erklärungsmustern abgrenzt, welche das Handeln der Menschen aus natürlichen und nicht sozialen Ursachen herleiten.⁶² Für uns nun ist ausschlaggebend, ob diese ‚Natur‘ transzendenten Ursprungs ist oder auf eine göttliche Macht veweist. Sasso hat dies bestritten:

„Der anscheinende Widerspruch, dass verschiedene Ziele durch die gleichen Mittel erreicht werden können und dass andererseits verschiedene Mittel gegebenenfalls zum gleichen Ergebnis führen, wurzelt (...) nicht im unergründlichen Ratschluss Gottes oder des Schicksals, sondern in dieser Begrenztheit der menschlichen Natur“ (1965, 133).

Dem lässt sich soweit zustimmen. Zu fragen ist nur, ob diese ‚Begrenztheit der menschlichen Natur‘ selbst ihren Ursprung in einer göttlichen Gabe hat. Und dass dem so sei, wurde verschiedentlich behauptet. So meint Nederman im Anschluss an Grazia: “Virtu for Machiavelli (...) cannot be realized without a supernatural gift, which itself cannot be earned and for which there is no explanation other than God’s inscrutable wisdom.” (1999, 625) Eine andere Position findet sich bei Parel oder auch bei Hoeges (2006, 126f.), wonach der Charakter des Menschen für Machiavelli seinen Ursprung in den Sternen hätte und auf Machiavellis Astrologiegläubigkeit verweise. Beide Positionen können sich auf eine Stelle von Machiavellis Gedicht über die *fortuna* berufen, wo es heißt, man könne nicht der ‚Natur entkommen‘, die einem „der Himmel gab“ (VF, 117). Je nach Position wird dann ‚Himmel‘

⁶¹ An anderer Stelle schreibt Machiavelli: „da die Menschen erstens kurzsichtig sind und zweitens ihrer Natur nicht gebieten können“ (zit.n. Sasso 1965, 133).

⁶² So wendet er sich im Namen eines Primats der Erziehung an einer Stelle der *Discorsi* gegen die vermeintliche Vererblichkeit von Charaktereigenschaften (D III.46, 401) und in der *Kriegskunst* gegen klimatische Erklärungsansätze (KK I.725). Zu Machiavellis Vertrauen in die Macht der Erziehung siehe Huovinen (1951, 132); Kluxen (1967, 88); Hoeges (2006, 213). Die Meinung, dass „Erziehung Machiavellischer Prägung“ von der humanistischen Tradition abweiche, da sie „kollektiv konzipiert und auf den Staat als übergeordnete, Sinn stiftende Größe zentriert“ sei, vertritt Reinhardt (1995, 321).

mit Gott oder mit den Sternen in Verbindung gebracht. Da die Rolle der Astrologie gleich noch eingehender behandelt wird, soll hier erst einmal die Frage diskutiert werden, ob Gott dem Menschen seine Natur gegeben hat. Mir scheint dies nicht der Fall zu sein, denn bis auf diese eine Stelle – und diese überdies in einem seiner Gedichte, lässt sich hierfür kein Anhaltspunkt finden. Schreibt doch Machiavelli meist von ‚Natur‘ ohne dabei auf irgendeinen transzendenten Ursprung zu verweisen.⁶³ Und in seiner *Geschichte von Florenz* lässt er jemanden davon sprechen, dass „Gott *und* die Natur (...) die Glücksgüter mitten unter die Leute hingestellt“ hätten (*GvF* III.159; H.v.m.). Auch dass an anderer Stelle die Natur – wieder einmal zeigt sich die undeutliche Terminologie Machiavellis – mit einer dem Menschen feindlichen Macht gleichgesetzt wird (vgl. *VE* 145 mit *E*, 113), spricht dafür, dass Machiavelli sich an solchen Stellen aus ästhetisch-rhetorischen Gründen einer in der Renaissance weit verbreiteten symbolischen Sprache bedient und solche Äußerungen nicht auf einen religiösen Glauben verweisen.⁶⁴ Friedrich Meinecke hat wohl recht, wenn er von einer „entgötterte[n] Natur“ bei Machiavelli spricht (1925, 45).⁶⁵

3.4. Exkurs: Machiavelli und die Astrologie

Gegen ein vermeintliches „Cliché vom Rationalisten“ (Hoeges 2000, 167) wurde von Teilen der Forschung nicht nur ein christlicher Machiavelli (vgl. Grazia 1989), sondern auch ein der Astrologie gläubig Ergebener in Stellung gebracht (vor allem Parel 1992). Volker Reinhardt hat Machiavelli „fatalistische[.], sternengläubige[.] Anwendungen“ konstatiert (1995, 303) und bei Hoeges lesen wir, dass bei Machiavelli noch nicht jene „moderne Verkargung des Rationalismusbegriffs“ vorliege, durch den „erkenntnisfördernde“ („okkulte“) Wissenschaften wie „Astrologie, Magie, Alchimie“ aus dem Reich der Rationalität ausgeschlossen seien (2000, 167).⁶⁶ Vor dem Hintergrund dieser Bemerkung dürfte ein Exkurs zum Thema

⁶³ In einem Brief spricht Machiavelli davon, dass niemand denjenigen tadeln dürfe, der die Natur nachahme (*GS* 5, 460). Montaigne vergleichbar (vgl. Buck 1987, 274), wird hier ein geradezu epikureisches Naturverständnis erkennbar, dem keinerlei Bezug auf Gott zugrunde liegt. Mittelstraß hat das ‚Folge deiner Natur‘ dieses Briefs irrtümlich als Handlungsanforderung an den politischen Akteur verstanden (1992, 51), dabei ist deutlich zu sehen, dass Machiavelli eine solche Forderung im politischen Geschäft nicht gelten lässt und in dem Brief davon auch keine Rede ist.

⁶⁴ Hält man Gott und Natur für identisch, müsste man zumindest den immensen Abstand zu einer christlichen Gottesidee festhalten. Wäre Gott doch dann eine dem Menschen feindliche Macht und die von Machiavelli geforderte Überwindung der Statik des eigenen Charakters eine Rebellion gegen eine göttliche Gabe.

⁶⁵ Wie Kersting anmerkt hat Machiavellis „Naturkonzeption alle Verbindungen zum überlieferten Kosmos- und Ordo-Denken abgebrochen“ (2006, 35), wie es bei ihm auch „keine ontologischen Hinterwelten“ gebe (ebd.64).

⁶⁶ Vgl. Minois: „Der Mensch des Altertums wird von einer Fülle von Ängsten bestürmt, hervorgerufen durch die Naturgewalten, die er nicht begreift. Um das Dasein erträglich zu gestalten, muss man einen Schein von Ordnung in dieses Universum bringen, indem man Willkür und Zufall ausschaltet. Anders als wir zuweilen behaupten, hat der »primitive« Mensch für jedes Ding eine Erklärung.“ (2002, 66)

„Machiavelli und die Astrologie“ gerechtfertigt sein. Denn wenn kein Gott, so mögen für Machiavelli vielleicht die Sterne das Schicksal der Menschen lenken.

3.4.1. Die Rolle der Astrologie in der Renaissance

Die Astrologie stand in der Renaissance in voller Blüte (vgl. Münkler/Münkler 2000, 29; Minois 2000, 98) – Minois spricht in Bezug auf die Situation in Italien von einer „regelrechten Mode“ (2002, 347). Europaweit bestimmte sie „den Alltag in Staat und Gesellschaft sowie die kollektive Wahrnehmung vom Kaiser bis zum Bauern“ (Hoeges 2006, 40). Der Renaissanceforscher Eugenio Garin meint gar, dass „[n]iemand (...) im 15. Jahrhundert ernsthaft die Existenz bestimmter himmlischer Einflüsse“ bestritten habe (1997, 111). Und in Machiavellis Lebenszeit fällt das, Hoeges zufolge „erste[.] große[.] Medienereignis der Moderne“ (2006, 38). Gemeint ist die europaweite Diskussion über eine, aus der Planetenkonstellation für 1524 errechnete große Flut, die von mindestens 56 Autoren erörtert wurde (vgl. Talkenberger 1990).⁶⁷ Nicht nur unzählige (christliche) Könige und Fürsten (Hoeges 2006, 39; Parel 1992, 16), sondern auch viele Päpste standen im Bann der Astrologie.

„Paul II. bekannte sich in seiner Antrittsrede öffentlich zur Astrologie, Sixtus IV. und Alexander VI. beschäftigten Astrologen, Julius bestimmte den Tag seiner Inthronisation nach dem Sternstand, Leo X. ehrte den neapolitanischen Astrologen Augustinus Niphus und richtete 1520 an der päpstlichen Sapienza einen Lehrstuhl für Astrologie ein, Paul III. regelte sein Tagewerk nach astrologischen Grundsätzen.“ (Hübner 2005, 251)⁶⁸

Bedeutung erlangte die Astrologie während der Renaissance nicht zuletzt dadurch, dass sie zum Erbgut der Antike gehörte, welchem sich die Humanisten zugewandt hatten und an das sie (innovativ) anzuschließen gedachten (vgl. Schalk 1962, XIII), was jedoch nicht heißt, dass nicht auch Humanisten die Astrologie scharf kritisierten. Festzuhalten ist, dass die damalige Astrologie nicht zwangsläufig eine „Wahnwissenschaft“ war (Burckhardt 2004, 550), hatte sich die Trennung zwischen Astrologie und Astronomie doch noch nicht vollzogen. Vielmehr bemühten sich viele Astrologen darum, i.S. einer an der Natur ausgerichteten Wissenschaft, rationale Kausalitäten in der Natur ausfindig zu machen. Damit konnte die Astrologie durchaus aufklärerisch gegenüber einem Glauben auftreten, der die natürliche Welt als

⁶⁷ Im deutschen Reichsgebiet wurde diese bevorstehende Flut mit der Vorstellung einer kommenden (sozialen und politischen) Umkehrung der Dinge in Verbindung gebracht (vgl. Vogler 1983, 5ff.). Sie erhielt in der 1524 ausbrechenden „Revolution des gemeinen Mannes“ (Blickle 2006) scheinbar ihre Bestätigung.

⁶⁸ Zum ambivalenten Verhältnis der Päpste gegenüber der Astrologie siehe Minois (2002, 387f.).

unerforschbar oder als nicht immanent erklärbar ansah.⁶⁹ Die folgende Gegenüberstellung soll dies verdeutlichen.

Der tiefgläubige Christ und Savonarola-Anhänger Luca Landucci notiert in seinem Tagebuch: „Und am 30.März 1483 ließen sie die Nostra Donna di Santa Maria Impruneta bringen, damit das Wetter sich bessere, weil es einen Monat lang geregnet hatte; und sofort wurde es schön.“ (*Tagebuch*, 68) Die Ansicht des Astrologen Pomponazzis wird in einem ähnlichen Zusammenhang folgendermaßen wiedergegeben:

„Dass in San Celestino einmal die Bürger von Aquilla durch ein heftiges Gebet ein Gewitter fernhalten konnten, war nach Ansicht Pomponazzis möglich, weil es gelungen war, einen physikalischen Prozess herbeizuführen, der dem Läuten der Sturmglocken entspricht: Dies hatte Luftbewegungen und -veränderungen ausgelöst, welche die Wolken vertrieben.“ (Garin 1997, 139).

Und weiter:

„Pomponazzi kommt es vor allem darauf an, vermeintlich anormale Phänomene wieder an natürliche Ursachen anzuschließen und rationaler Argumentation zugänglich zu machen. Auf Dämonen und Wunder verzichtet er; die Ursachen miraculöser Ereignisse liegen anderswo: in nervöser Spannung, in der Kraft der Imagination, in geheimen Fähigkeiten und Eigenschaften, die nur deshalb »okkult« genannt werden, weil man sie noch nicht aufgedeckt hat (keineswegs aber, weil sie übernatürlich wären).“ (ebd.137f.)⁷⁰

Obwohl es falsch wäre einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Christentum und Astrologie zu konstruieren,⁷¹ ist anzumerken, dass es zur Zeit Machiavellis zu harten Anklagen gegen die Astrologie aus christlicher Perspektive kam. Austragungsort einer „Astrologie-Debatte“ (Garin 1997, 120) war dabei Florenz. So datiert Klaus Bergdolt auf Pico della Mirandolas *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* gar eine Zäsur, nach der „[v]on da an (...) sich die Geister in Gegner und Befürworter“ geschieden hätten (2005, 255), und, wie Parel anmerkt, vollzog sich all dies „before his [Machiavellis] very eyes“ (1992, 7). Im Kern drehte sich die Auseinandersetzung um den Vorwurf, dass die Astrologie einem

⁶⁹ Minois bringt das Wiederaufkommen der Astrologie im 12.Jahrhundert mit dem damaligen „wissenschaftlichen Enthusiasmus“ in Verbindung (2002, 241) und merkt an, dass gerade streng an einer rationalen Methode orientierte Scholastiker der (rationalen) Astrologie gegenüber der (irrationalen) Prophetie den Vorzug gaben (ebd.281). Und Parel weist darauf hin, dass man sich vergegenwärtigen müsse, dass „in the Renaissance, astrology was considered the natural philosophy“ der Zeit (1992, 2), wobei der Astrologe als der „natural scientist of the day“ zu gelten habe (ebd.13).

⁷⁰ Interessanterweise lassen sich zwischen einem Astrologen wie Pomponazzi und Theologen wie Adelard (vgl. Flasch 2000, 217) oder Albert dem Großen (ebd.372) durchaus Gemeinsamkeiten feststellen: beide sind um das Zurückdrängen der Rolle des Irrationalen (theologisch: des Wunders) in der Naturbetrachtung bemüht. Sie befinden sich damit in ähnlicher Frontstellung gegen eine auf Augustinus zurückgehenden Tradition, die in der Naturbetrachtung nur verwerfliche Neugier sehen konnte und durch Verweise auf die Rolle der Wunder den Glauben an eine gesetzmäßig sich verhaltene Natur zu unterminieren trachtete (*Gottesstaat*, XXI.3-8; vgl. Flasch 2000, 131).

⁷¹ George Minois spricht allgemein von einem „äußerst zwiespältig[en]“ Verhältnis zwischen Christentum und Astrologie (2000, 98).

(Sternen)Determinismus das Wort rede, wodurch der dem Menschen von Gott gegebene freie Wille geleugnet werde.⁷² Schon bei Petrarca tauchte dieser Vorwurf auf, er empört sich darüber, dass die Astrologie „die Freiheit des Menschengeschlechtes“ verkaufen würde (zit.n. Berdolt 2005, 291). Ideologiekritisch wendet er sich, wie später Montaigne,⁷³ gegen die „betrügerischen Astrologen und lügnerischen Propheten“ (zit.n. Garin 1997, 27), die die Menschen mit „gottlosen und dummlichen Märchen (...) verspotten“ würden (zit.n. Bergdolt 2005, 290f.).⁷⁴

3.4.2. Machiavelli und die Astrologie im *Principe*

Es kann an dieser Stelle keine Diskussion aller Hinweise erfolgen, die auf eine Astrologiegläubigkeit Machiavellis schließen lassen.⁷⁵ Zu untersuchen ist vielmehr, ob sich dieser von manchen Interpreten Machiavelli zugeschriebene Glaube im *Principe* wieder finden lässt und wenn ja, welche Bedeutung er für Machiavellis politisches Denken gehabt hat. Anhand dreier Punkte soll dies im Folgenden diskutiert werden: erstens anhand der im Schlusskapitel erwähnten Wunderzeichen, zweitens anhand der Frage ob Machiavellis Welt vom Himmel regiert wird und schließlich drittens anhand der Frage ob der Weg eines Menschen schicksalhaft durch die Sternkonstellation im Moment seiner Geburt vorgegeben ist.

1.) Die Zeichen im Schlusskapitel

Im Schlusskapitel des *Principe* erwähnt Machiavelli Wunderzeichen. So habe sich das Meer geteilt, eine Wolke hätte den zu gehenden Weg gewiesen, Wasser sei aus einem Felsen gesprungen und es habe Manna geregnet. Aber schon der Hinweis darauf, dass wir es hier mit

⁷² Darauf, dass auch christliche Denker das Verhältnis zwischen Freiheit des Menschen und göttlicher Allmacht nicht überzeugend erklären konnten, wurde schon hingewiesen (siehe Fn 52).

⁷³ Montaigne schimpft in einem seiner *Essays* über die „Wahrsager und vereidigte[n] Sterndeuter, Handleser und Ärzte sowie das ganze übrige Pack“ (*Fügungen*, 335).

⁷⁴ Dass sich die Anhänger der Astrologie einem Problem gegenübersehen, das sich schon den christlichen Theologen gestellt hatte, wenn sie versuchten Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen miteinander zu versöhnen, sei der Vollständigkeit halber erwähnt. So wurde z.B. behauptet, dass der „Himmel“ nur „geneigt“ macht, aber nicht zum Handeln „zwingt“ (Ptolemaios zit.n. Minois 2002, 93) oder dass die Sterne die Ereignisse nicht verursachen, sondern lediglich – und nur in Bezug auf körperliche Substanzen – ankündigen (vgl. Minois 2002, 192). Ob solche Überlegungen überzeugen können, sei dahingestellt. George Minois jedenfalls attestiert den Anhängern der Astrologie einen „ständige[n] Widerspruch“ zwischen Freiheit und Determinismus (2002, 133).

⁷⁵ Es sind mindestens zwei biographische Ereignisse überliefert, aus denen Machiavellis Astrologiegläubigkeit gefolgert wurde. So schreibt die Machiavelli-Biographin Christiane Gil, dass Machiavelli, nachdem der Blitz in den Palazzo Vecchio eingeschlagen hatte sein Testament verfasste, da er dies als ein Zeichen für kommende Veränderungen ansah (2000, 187; vgl. Parel 1992, 17). Und Parel verweist darauf, dass im Kontext des Kampfes und der schließlichen Unterwerfung gegen Pisa, „Machiavelli himself was advised by his friend Lattanzio Tedaldi as to the *punto* to take possession of that city“ (1992, 17; vgl. Fink 1988, 184).

von „Gott bewirkte[n] Wunder[n]“ zu tun hätten (*P* XXVI.203) zeigt, dass von Astrologie in diesem Zusammenhang keine Rede sein kann.⁷⁶

2.) Der regierende Himmel

Dass der Ausdruck ‚Himmel‘ im Diskurs der Astrologen eine wichtige Rolle gespielt hat, zeigen sowohl Bemerkungen Pomponazzis⁷⁷ wie Savonarolas⁷⁸. Da auch Machiavelli den Terminus verwendet, hat Parel geschlossen, dass Machiavellis Weltbild von diesem astrologisch verstandenen Himmel regiert wird. Dagegen ist zweierlei anzumerken: Erstens lässt sich mit Geerken darauf hinweisen, dass Machiavelli an vielen Stellen auch die Ausdrücke ‚Himmel‘ und ‚Gott‘ synonym benutzt (1999, 584). Zweitens lässt sich eine Stelle der *Discorsi* anführen, an der es heißt:

„Hat (...) ein Staat eine Verfassung, bei der er sich nur erhalten kann, wenn er sein Gebiet nicht erweitert, und zwingt ihn die Notwendigkeit, sich trotzdem zu vergrößern, so werden ihm seine Fundamente entzogen, und er bricht schnell zusammen. Wäre ihm andererseits der Himmel so wohlgesinnt, dass er keinen Krieg zu führen bräuchte, so würde die Folge sein, dass ihn die untätige Friedenszeit verweichlicht oder Zwistigkeiten hervorruft. Beide Übel zusammen oder auch jedes für sich führt seinen Untergang herbei.“ (*D* I.6, 28)

Diese Stelle macht m.E. deutlich, dass auch der ‚Himmel‘ der Notwendigkeit unterliegt und damit keineswegs den Gang der Welt steuert.⁷⁹ Denn auch ein wohlgesinnter Himmel, dessen Hilfe sich als gar nicht so wohlgesinnt entpuppt, kann den durch die *necessità* eingeleiteten Untergang nicht verhindern.

3.) Charakter, freier Wille und Geburt

Machiavelli betont den freien Willen (und zwar auch im Zusammenhang mit Gott). Das spricht zunächst dafür – vergewenwärtigt man sich die oben erwähnte Kontroverse zwischen Pico und den Astrologen –, dass er sich gegen einen astrologischen Fatalismus positioniert. Entscheidend ist, dass Machiavelli nirgendwo auf astrologische Konzepte zurückgreift, die die Idee des freien Willens nicht zu negieren versuchten. Kein Wort, nicht einmal eine Andeutung beispielsweise zu Ficinos Idee „eines aus freier Entscheidung vollziehbaren Wechsels der «Planetenkindschaft»“ (Münkler/Münkler 2000, 318). Aber auch über eine

⁷⁶ Dass Machiavelli auch Gott hier nicht am Werke sieht, das ganze Schlusskapitel des *Principe* als rhetorische Geste zu verstehen ist, wird noch zu zeigen sein (siehe 7.).

⁷⁷ Bei Pomponazzi heißt es, „dass die Welt regiert wird von Himmelskörpern, die sich wie ein Herz verhalten (...). Diese (...) werden aber alle von einem Herzen gelenkt: dem Himmel“ (zit.n. Garin 1997, 31).

⁷⁸ So schimpft Savonarola: „These philosophers and astrologers wanted to resolve everything they see into its natural cause or attribute everything to *heaven* rather than to God.“ (zit.n. Parel 1992, 9; H.v.m.).

⁷⁹ Meiner Meinung nach spielt der Himmel an dieser Stelle die Rolle, die an anderen Stellen *fortuna* einnimmt, wenn sie von Machiavelli in der Bedeutung von Glück benutzt wird (siehe Fn 37).

schicksalhaft gegebene Planetenkindenschaft fällt kein Wort, und auch die astrologische Vorstellung der Glückskinder erwähnt er nirgends.⁸⁰ Da Machiavelli den Grund des glücklichen (d.h. erfolgreichen) Agierens in der Politik nicht mit den Sternen, sondern mit dem Zusammentreffen von Zeitverhältnissen und der ihr adäquaten Handlungsweise erklärt, scheint mir gegen ein astrologisches Konzept wie dasjenige der Glückskinder zu sprechen. Die Frage der Geburt, für die Astrologie eine äußerst wichtige (vgl. Parel 1992, 22), spielt im *Principe* keine Rolle. Bei keinem der von ihm erwähnten Akteure kommt Machiavelli darauf zu sprechen.⁸¹ Genauso erklärt er an keiner Stelle des *Principe* irgendein historisches Ereignis mit Verweisen auf die jeweilige Sternkonstellation, wie er auch bei den Anklagen der politischen Akteure seiner Gegenwart keine mildernde Umstände aufgrund falscher Sternkonstellationen geltend macht oder überhaupt Hinweise auf schicksalhaft die politischen Akteure verwirrende Mächte gibt.⁸²

Nach der Lektüre des *Principe* fällt auf: Es gibt nicht eine Stelle an der Machiavelli explizit auf die Astrologie zu sprechen kommt. Weder benutzt er sie um seine Ansichten zu legitimieren, noch um diese zu entwickeln. Von Astrologen ist ebenfalls im ganzen Buch keine Rede. Und wenn Machiavelli über die Rolle der Räte des Fürsten zu sprechen kommt, erfolgt auch kein – aus astrologiegläubiger Sicht nahe liegender – Hinweis darauf, dass sich ein Fürst, um Erfolg zu haben einen Hofastrologen halten solle. Auch wird dem Fürsten nicht geraten sich ein Horoskop erstellen zu lassen und sich nach diesem zu richten. Jeder Hinweis, dass der Fürst sein Verhalten an himmlischen Zeichen auszurichten habe, fehlt. Die Zeichen, auf die im Schlusskapitel verwiesen wird, schmücken nur symbolisch die Schlussfolgerungen

⁸⁰ Zur Theorie der geborenen Glückskinder bei Machiavellis Zeitgenossen Giovanni Pontano siehe Meyer-Landrut (1997, 103/145).

⁸¹ In einem seiner Briefe hatte Machiavelli geschrieben: „Das Schicksal wollte, dass ich weder von Seide noch von Wollweberei, weder von Gewinn, noch Verlust zu reden weiß; ich muss vom Staate reden“ (GS 5, 342f.). Hoeges nun interpretiert Machiavellis Ansicht wie folgt: „Wäre er im Zodiakzeichen des Widders geboren, hätten Wolle und Seide den Platz einnehmen können, den der Staat in seinem Leben und Denken besetzt. Einflüsse der Astrologie finden sich bei Machiavelli wie bei vielen seiner Zeitgenossen.“ (2000, 11; vgl. Hoeges 2006, 127; Parel 1992, 80) Aber davon spricht Machiavelli nicht. Erstens weiß Hoeges, dass Machiavelli durchaus nicht so blind für ökonomische Fragen war, wie oftmals behauptet (2000, 11/39) und er selbst merkt an, dass es sich hier um „humanistische[.] Selbstinszenierung“ handelt (ebd. 87). Zweitens ist es merkwürdig, dass, vorausgesetzt Machiavelli teilt den astrologischen Glauben an eine Art Vorherbestimmung durch die Sternkonstellation bei der Geburt, er dies niemals anspricht. Wenn er für eine (relativ) breite Teilnahme der Bürger am politischen Gemeinwesen plädiert und zwar gerade unabhängig von der Geburt (vgl. Hulliung 1983, 187; Reinhardt 1990, 13), was Hoeges ebenfalls weiß (2000, 35), dann hören wir nichts von einem Auswahlkriterium der dazu befähigten Bürger anhand von Horoskopen oder ähnlichem. Und es ist fraglich, ob diese beiden Konzepte miteinander zu vereinbaren sind.

⁸² Machiavelli hätte zumindest im *Principe* mit einiger Sicherheit dem Bastard Edmund in Shakespeares *König Lear* zugestimmt, der erklärte: „Das ist die ausbündige Narrheit dieser Welt, dass, wenn wir an Glück krank sind – oft durch die Übersättigung unsres Wesens – wir die Schuld unsrer Unfälle auf Sonne, Mond und Sterne schieben, als wenn wir Schurken wären durch Notwendigkeit; Narren durch himmlische Einwirkung; Schelme, Diebe und Verräter durch die Übermacht der Sphären; Trunkenbolde, Lügner und Ehebrecher durch erzwungene Abhängigkeit von planetarischem Einfluss; und alles, worin wir schlecht sind, durch göttlichen Anstoß. Eine herrliche Ausflucht für den Luderlichen, seine hitzige Natur den Sternen zur Last zu legen!“ (*Lear*, I.2, 734)

aus, auf die Machiavelli durch seine rational-diesseitige Methode gestoßen ist und in der sich keine Spuren astrologischen Glaubens finden lassen. Schließlich soll sein Adressat auch seiner Analyse und nicht einem Astrologen Glauben schenken.

In seinem *Lied der Eremiten* macht Machiavelli sich über die auch durch die Astrologie mitangeheizte Untergangsstimmung lustig und verspottet lügnerische Astrologen (*LdE*; vgl. Hoeges 2006, 36, De Grazia 1989, 65). Und in der *Kriegskunst* lässt er seinen *alter ego* Fabrizio Colonna sagen: „Wer eine Schlacht liefern will, muss ebenfalls auf Sonne und Wind Acht geben“ (*KK IV.788*). Nicht auf die Sterne, sondern auf ‚Sonne und Wind‘. Und warum? „Beide dürft Ihr nicht im Gesicht haben, denn beide nehmen Euch die Aussicht, die Sonne durch ihre Strahlen, der Wind durch den Staub.“ (ebd.)

Mit Ottmann lässt sich schließen, dass „die für Renaissancedenker so typische Neigung zum Okkultismus und zur Astrologie (...) bei Machiavelli eher schwach ausgeprägt [ist], so schwach, dass man einzelne, dem Sprachgebrauch der Zeit folgende Stellen mit der Lupe suchen muss“ (2006, 35). Und mag Machiavelli auch manchmal „unsicher“ in seinem Verhältnis zur Astrologie gewesen sein (Hoeges 2006, 100), einen bestimmenden Einfluss auf sein politisches Denken hat sie wohl kaum ausgeübt.

3.5. Polemik gegen religiöse Erklärungsansätze

Nachdem Machiavellis Methode anhand dreier Grundbegriffe untersucht, sowie der Frage nach der Rolle der Astrologie nachgegangen wurde, soll im Folgenden gezeigt werden, dass Machiavelli seine Methode explizit auch als Polemik gegen religiöse Erklärungsansätze verstanden hat. Anhand zweier aussagekräftiger Stellen des *Principe* soll dies verdeutlicht werden.

Als erstes sei noch einmal auf die Analyse des Vorgehens des französischen Königs Ludwig verwiesen, wo es heißt: „Hierbei [dem Vorgehen Ludwigs] handelt es sich (...) nicht um irgendein Wunder, sondern alles ist durchaus normal und vernünftig erklärbar.“ (*P III.29*) Da diese Stelle wohl für sich spricht und auch schon diskutiert wurde (siehe 3.) gehen wir direkt zur zweiten über.

So sei auf die einzige (!) Stelle des *Principe* verwiesen, an dem von ‚Sünden‘ die Rede ist. Wahrscheinlich gegen Savonarola gerichtet, heißt es erkennbar polemisch:

„Und wenn einer gesagt hat, unsere Sünden seien daran [am Untergang Italiens] schuld gewesen, so hat er die Wahrheit gesagt; bloß waren es nicht die Sünden, die er meinte, sondern diejenigen, welche ich aufgezählt habe; und da es die Sünden der Fürsten waren, haben diese auch die Strafe dafür erlitten.“ (*P XII.95*)

Das Denken des kurz vor Machiavellis Amtsantritt 1498 in Florenz auf dem Scheiterhaufen verbrannten Savonarola kreiste um die „Gottlosigkeit“ von Florenz und der zeitgenössischen Welt (*PSB*, 77), wobei Savonarola davon ausging, dass Gott „Drangsale“ schicken werde (ebd.76) und als einzige Abhilfe die Rückkehr zum wahren Glauben und die Buße empfahl (ebd.77).⁸³

Die ‚Sünden‘, die Machiavelli im Auge hat, sind dagegen nicht religiös oder theologisch begründet, sondern politisch-militärisch. Wie Münkler betont, hat Savonarola unter Sünden „Verstöße gegen das Gebot und die christliche Weltordnung“ verstanden, während Machiavelli dabei „Verstöße gegen die Gebote der politischen und militärischen Vernunft“ im Auge hatte (1982, 245; vgl. Wolf 2003, 465; Colish 1999, 615). So ist für ihn die Erbärmlichkeit der Zeit nicht in der Gottesferne, sondern in der Wehrlosigkeit Italiens, verursacht durch „Fehler im Heerwesen“ (*P* XII.95), begründet. Dementsprechend liegen Welten zwischen der jeweiligen Kur, die von beiden empfohlen wird. Bei Savonarola heißt es: „Ich sagte auch, dass die Prälaten der Kirche und die Häupter Italiens hätten kein anderes Heilmittel als die Buße; diese allein sei das einzige Mittel, und es würde ihnen nichts nützen, viel Geld, Krieger und feste Plätze zu haben“ (*PSB*, 247). Machiavelli dagegen empfiehlt seinem Adressaten ein „gutes Heer“ aufzustellen (*P* XII.95), sich „mit der Kriegskunst, ihren Regeln und der ihr eigenen Disziplin“ zu beschäftigen (*P* XIV.113) und die Religion für die eigenen politischen Ziele zu instrumentalisieren (*P* XXI.173f.). Hulliung hat Machiavellis Hinweis auf die Sünden wie folgt kommentiert: „Machiavelli preferred reinterpreting the word ‚sin‘, making it mean an abdication of political responsibility, to losing a Christian sanction for un-Christian deeds. He deemed it preferable to destroy Christianity (...) from within“ (Hulliung 1983, 248).⁸⁴

⁸³ Vgl. Friederike Hausmanns Interpretation von Sandro Boticellis „Kreuzigung“ (1500), nach der Boticelli in seinem Bild „die zentralen Themen der Prophezeiungen des Dominikanermönches Fra Girolamo Savonarola in den Jahren 1494 bis 1498“ wiedergegeben habe: „das göttliche Strafgericht über die sündige Stadt, ihre Bußfertigkeit und schließlich ihre Wiedergeburt im Zeichen einer gottgefälligen Republik“ (2001, 17).

⁸⁴ René König sieht in Machiavellis Erwähnung von Sünden nur „konventionelles Gerede“ (1941, 185). Dies ist insofern missverständlich, als damit unter Umständen fälschlicherweise suggeriert werden könnte, Machiavellis Anklage entbehre der Ernsthaftigkeit. Und wenn August Buck meint, dass Machiavelli der „christliche Begriff der Sünde (...) fremd“ sei (1985, 39), darf dies nicht so verstanden werden, dass Machiavelli die christliche Vorstellung von Sünde unbekannt gewesen sei, setzt seine gezielte Polemik gegen die christliche Idee der Sünde doch deren Kenntnis voraus. Es ist merkwürdig und nicht recht einzusehen, wie Grazia darauf kommt, dass Machiavelli zufolge „[t]he whole world sins“ (1989, 221) und „everyone (...) sinful“ sei (ebd.222); und zwar in einem christlich-theologischen Sinn.

4. Die Diskussion des Religiösen im *Principe*

Die Methode Machiavellis wurde dargestellt und auf ihre polemische Spitze gegen religiöse Erklärungsansätze verwiesen. Nun soll gezeigt werden, wie diese Methode auch an Stellen wirksam ist, an denen Machiavelli genuin religiöse Akteure und Einrichtungen diskutiert oder Akteure in den Blick geraten, die gemeinhin unter einem religiösen Blickwinkel betrachtet wurden.

4.1. Religiöse Akteure und Politik

4.1.1. ‚Propheten‘

In einer knappen Bemerkung kommt Machiavelli auf ‚Propheten‘ zu sprechen. Im 6. Kapitel, *Von neuen Fürstentherrschaften, die man mit eigenen Waffen und durch Tüchtigkeit erwirbt* schreibt er:

„Um diesen Punkt eingehend zu erörtern, muss man freilich untersuchen, ob solche Neuerer auf eigenen Füßen stehen oder ob sie von anderen abhängig sind, das heißt, ob sie, um ihr Werk durchzuführen, Unterstützung erbitten müssen oder ob sie Zwang ausüben können. Im ersten Fall nimmt es mit ihnen stets ein schlimmes Ende, und sie bringen nichts zustande; wenn sie jedoch nur von sich selbst abhängig sind und Zwang ausüben können, dann bringen sie sich nur selten in Gefahr. So kommt es, dass alle bewaffneten Propheten gesiegt haben und die unbewaffneten gescheitert sind. Denn außer dem bereits gesagten gilt, dass die Völker von Natur aus wankelmütig sind; und es ist leicht, sie von etwas zu überzeugen, aber schwer, sie bei dieser Überzeugung zu halten; daher muss man dafür gerüstet sein, falls sie nicht mehr daran glauben, sie dazu zwingen zu können.“ (P VI.45f.)

Wie zu erkennen ist unterliegen Machiavelli zufolge auch Propheten den (macht-) politischen Spielregeln. Das heißt erstmal: Für Machiavelli macht es keinen Unterschied ob (scheinbar) ruchlose Gestalten wie Cesare Borgia oder ein (selbsternannter) Prophet wie Savonarola politisch agieren. Beide müssen sich derselben Mittel bedienen, um erfolgreich zu sein. Von keinem Gott ist die Rede, der seinen Helden hilft, bzw. helfen könnte. Eine Behauptung, wie diejenige Johann Friedrich Meyers, dem Übersetzer von John Lockes *Brief über Toleranz*, wonach Gott „seine Gesalbten und Propheten nicht umsonst antasten noch ihnen Leid zufügen [lasse] ohne es nachdrücklich zu ahnden“ (o.J., 7), lässt sich bei Machiavelli nicht finden.

Selbst wenn Gott existiert, scheint er entweder an seinen Verkündern kein wirkliches Interesse zu haben oder aber er ist zu schwach, um ihnen zu helfen. Deutlich wird, dass sich auch der religiöse Akteur in das politische Geschäft geworfen sieht, dessen Regeln er akzeptieren und anwenden muss und dem er nicht mit Gottvertrauen begegnen kann, zumindest nicht, wenn er politisch erfolgreich sein möchte. Dementsprechend verdankt sich die Handlungs- und Durchsetzungsfähigkeit der Propheten auch nicht einer übernatürlichen

Ressource (z.B. Gottes besonderem Beistand), sondern der *eigenen* Tüchtigkeit. Wie Machiavelli schreibt geht es für den Propheten – wie für jeden anderen erfolgreichen Politiker – darum, nur von sich selbst abhängig zu sein und Zwang ausüben zu können.

Die Frage, die sich damit stellt ist dann auch, ob Machiavelli überhaupt an Propheten geglaubt hat und wenn ja, was einen Propheten auszeichnen kann, wenn er als politischer Akteur so ununterscheidbar von jedem anderen Politiker ist.⁸⁵ Bezeichnend jedenfalls, dass Machiavelli Savonarolas Untergang auf dessen Wehrlosigkeit zurückführt (*P* VI.45f.; *D* III.30, 367) und nicht, wie bei einem christlichen, an einen eingreifenden Gott glaubenden, Menschen nahe liegend, auf seine Sünden, seine Besessenheit von einem bösen Geist,⁸⁶ oder als Strafe für seine Anmaßung sich als Prophet stilisiert zu haben interpretiert.⁸⁷

4.1.2. David

Neben dem wohl ironischen Verweis auf die (bewaffneten und unbewaffneten) Propheten sollen nun mit David und Moses zwei zentrale Gestalten aus der *Bibel* (genauer: dem, aus christlicher Sicht, *Alten Testament*) betrachtet werden, die beide von Machiavelli im *Principe* erwähnt werden.

Da Politik für Machiavelli als Machtpolitik in engem Zusammenhang mit dem Kriegführen steht, behandelt er dieses Thema (nicht nur) im *Principe* recht ausführlich (vor allem Kap. XII-XIV).⁸⁸ Hierbei wendet er sich gegen die zu seiner Zeit praktizierte Anwerbung von Söldnerheeren und fordert stattdessen die Errichtung eigener Armeen, da man sich nur auf eigene Waffen verlassen könne.⁸⁹ In diesem Zusammenhang kommt Machiavelli auch auf

⁸⁵ Viroli beispielsweise meint, dass Machiavelli davon überzeugt gewesen sei, dass Savonarola „beseelt vom göttlichen Geist“ war (2001, 30). Die überwiegende Mehrheit der Interpreten, darunter auch Viroli, halten Machiavelli für keinen Parteigänger Savonarolas (vgl. Viroli 2001, 30; Hulliung 1983, 208; Gil 2000, 26; Hoeges 2000, 152ff.). Diesner meint, dass Machiavelli zumindest in seiner Jugend Anhänger Savonarolas gewesen sei (1989, 254; als Möglichkeit erwähnt auch von Fink 1988, 30). Jedenfalls zeigt einer der ersten schriftlich überlieferten Texte Machiavellis schon dessen Abneigung gegenüber Okkultem und seinen Rationalismus. Dort analysiert er eine Predigt Savonarolas als parteitaktisches Manöver und spricht von dessen „Lügen“ (*Br.*21). Was Machiavellis möglichen Glauben an Propheten im Allgemeinen angeht, so ist es auffällig, dass er Prophetie immer vor allem als Herrschaftsmittel theoretisiert hat. Vgl. z.B. seinen Brief vom 19.12.1513 an Vettori, in dem er über einen Franziskanermönch schreibt, „der, um mehr Kredit als Prediger zu finden, sich zum Propheten aufwirft“ (*GS* 5, 410). Auch weisen die meisten seiner Bemerkungen zu Savonarola in diese Richtung (*D* I.11, 46; *D* III.30, 367; *Br.*I, 110; vgl. Colish 1999, 612; Kondylis 2007, 159;).

⁸⁶ So hat sich Ficino Savonarolas Untergang erklärt (vgl. Mayer 2001, 224f.).

⁸⁷ So hat Martin Luther den Untergang seines Widersachers Thomas Müntzer gedeutet und in einer Schrift mit dem Titel *Eyn Schrecklich geschicht und gericht Gotes uber Thomas Muentzer / darynn Gott öffentlich desselbigen geyst luegenstrafft und verdamnet* publik gemacht.

⁸⁸ Münkler spricht von einer „belizistische[n] Politikorientierung“ (1987, 213), Nitschke von einer „geradezu militaristische[n] Logik des Politischen“ (2000, 43) bei Machiavelli. Zur Rolle des Kriegs bei Machiavelli siehe Berger Waldenegg 2000.

⁸⁹ Machiavellis Pochen auf eine eigene Streitmacht steht in engem Zusammenhang mit seiner lebenslang verfochtenen „Lieblingsidee“ (Reinhardt 1990, 209), der Errichtung einer Milizarmee. Deren Propagierung hatte er schon während seiner politisch aktiven Zeit als Florentiner Sekretär betrieben und schließlich auch deren

David zu sprechen. Habe dieser doch im Wissen um die Nutzlosigkeit fremder Waffen die Waffen des Saul zurückgewiesen und sei stattdessen nur mit seinen eigenen Waffen Goliat gegenüber getreten (*P XIII.109*). Diese knappe Bemerkung zeigt, vergleicht man sie mit der erwähnten Anekdote im *Alten Testament*, etwas Wichtiges. Denn dort wird David als jemand eingeführt, der vom HERRN auserwählt (1.Sam.16.1) und auf dessen Befehl hin heimlich gesalbt wird (1.Sam.16.12). Danach ergreift der HERR von ihm Besitz (1.Sam.16.13). David, sich kurze Zeit später darüber aufregend, dass ein „Unbeschnittener“ wie Goliat „doch nicht das Heer des lebendigen Gottes verhöhn“ dürfe (1.Sam. 17, 26), vertraut allein auf den „Beistand des HERRN, des Herrschers der Welt“ (1.Sam. 17, 45), was der Verzicht auf die Rüstung des Saul symbolisch verdeutlicht. Stattdessen, nur mit seinen eigenen ‚Waffen‘ ausgerüstet (Hirtenstock, Kieselsteine, Schleuder), gelingt es David, Goliat zu töten. Die Pointe der Geschichte liegt ganz klar in dem Nachweis, dass man im Vertrauen auf Gott wirkliche Waffen nicht benötige (1.Sam. 17, 47). Man sieht wie Machiavelli die Geschichte gewissermaßen auf den Kopf stellt und in seine Politikvorstellung hineinzwängt. Nicht nur säkularisiert er sie, indem er alle Hinweise auf den religiösen Kontext unterlässt, sondern er behauptet, dem biblischen Text geradezu entgegengesetzt, dass es nicht auf Gott, sondern nur auf die eigenen Waffen ankomme (*P XIII.109*).⁹⁰ Machiavelli bezieht damit eine der gängigen christlichen Exegese vollkommen entgegenstehende Position, denkt man beispielsweise an Thomas von Aquin,⁹¹ Dante⁹² oder auch Philipp Melanchton⁹³. Dass Machiavellis David nicht Christi Kampf gegen den Teufel repräsentiert, ist ebenfalls offenkundig.⁹⁴ Machiavellis

Aushebung, die er dann selbst leitete, gegen erheblichen Widerstand (vor allem der Florentiner Patrizier) mit Unterstützung seines Vorgesetzten, des Gonfaloniere Piero Soderini, durchgesetzt. Die Eroberung Pisas durch diese Miliz 1509 kann als Höhepunkt von Machiavellis Karriere betrachtet werden (vgl. Zorn 1977, XXVIII). Die Bedeutung der Miliz lag für Machiavelli vor allem darin, dass durch sie die historisch eingetretene Entfremdung von soldatischer und bürgerlicher Lebensform (*KK*, Vorrede, 711) rückgängig gemacht werden konnte. Kleemeier nennt den Grundgedanken von Machiavellis Milizkonzept „im Prinzip genial“ (2004, 85). Auf die Bedeutung der Milizidee in Florenz und deren Rezeption verweist Metzger (1999).

⁹⁰ Machiavelli hat „die biblische Gestalt des David aller Verweise auf Gottes Hilfe und Unterstützung entkleidet und sie historisch radikal immanentisiert“ (Münkler 1998, 115). Der Frage, inwieweit Machiavellis Davidinterpretation gegen Savonarola, der sich ja selbst als ‚neuen David‘ inszenierte (vgl. Antonetti 2007, 220), gerichtet ist, konnte nicht mehr nachgegangen werden.

⁹¹ Thomas lässt David in seiner Schrift *Über die Herrschaft der Fürsten* durch die Psalmen sagen: „Mein Gut aber ist es, Gott anzuhängen und auf Gott den Herrn meine Hoffnung zu setzen.“ (Ps. 72 [73], 25 zit.n. Thomas von Aquin, *Herrschaft*, 34)

⁹² Dante verweist in seiner *Monarchia* auf Davids Sieg gegen Goliat, um zu beweisen, das Duelle immer rechtmäßig ausgehen, da Gott als Schiedsrichter über den Ausgang wachen würde und auch dem vermeintlich Schwächeren den Sieg zukommen lassen könne, wenn dieser im Recht sei (*Monarchia*, II,ix. 11, 165).

⁹³ Siehe Münkler 1998, 115.

⁹⁴ „Das Mittelalter und die der mittelalterlichen Denkweise verbundene nachmittelalterliche Zeit besitzen insbesondere für den Kampf Christi gegen den Teufel ein immer wieder verwendetes Bild, nämlich das des Kampfes zwischen David und Goliath.“ (Wang 1975, 150) Allgemein zu Davidinterpretationen im politischen Denken der Frühen Neuzeit siehe Münkler (1998, 113-117). Münkler selbst interpretiert die Zurückweisung der Rüstung des Saul durch David als ideologiekritisches Manöver: mit der Ablehnung der Insignien der königlichen

Deutung des David scheint letztlich umso provokanter, als dass der biblische Held in einem Atemzug mit Hieron von Syrakus genannt wird, von dem es lobend heißt, dass dieser, um die Unwirksamkeit von Söldnerheeren bewusst, seine Söldnerführer „alle in Stücke hauen“ ließ (*P XIII.109*).⁹⁵

4.1.3. Moses

Neben David kommt Machiavelli im *Principe* auch auf Moses zu sprechen und zwar im 6. Kapitel: *Von neuen Fürstentherrschaften, die man mit eigenen Waffen und durch Tüchtigkeit erwirbt*. Anders als David wird Moses recht traditionell eingeführt. So heißt es, man solle ihn für die „Gnade (...), die ihn würdig machte, mit Gott zu reden“ bewundern, und, da er „Vollstrecker der von Gott erlassenen Gebote“ gewesen sei, dürfe man über ihn auch „keine Erörterungen anstellen“ (*P VI.43*). Interessant ist nun das weitere Vorgehen Machiavellis. So beginnt er die Diskussion anderer Reichsgründer, Machiavelli nennt „Cyrus, Romulus, Theseus und andere[n] Gestalten“ (*P VI.43*). Dabei wird deutlich, dass diese erstens in

Macht unterließ er seine von Saul angestrebte Verwandlung von einem Streiter des Herrn in einen Soldaten des Königs (1990b, 35).

⁹⁵ In den *Discorsi* wird David als Beispiel eines „ausgezeichneten Herrscher[s]“ erwähnt (*D I.19, 68*). Dabei wird, wie auch schon im *Principe*, von jeder Beziehung zu Gott abgesehen und lediglich behauptet: „David war ohne Zweifel ein Mann, gleich hervorragend im Kriegswesen, durch Bildung und Urteilskraft; seine Tüchtigkeit war so außerordentlich, dass er nach der Besiegung und Unterwerfung seinem Sohn Salomon ein befriedetes Reich hinterließ.“ (*D I.19, 68*) Münkler kommentiert: „Nicht das Wirken Gottes, nicht der besondere Schutz, den er seinem Gesalbten zuteil werden ließ, auch nicht das Gott wohlgefällige Handeln (...), sind danach für die Reichsbildung unter König David ausschlaggebend gewesen, sondern zunächst und vor allem seine kriegerischen Fähigkeiten. (...) Dementsprechend auch hat Machiavelli die Wohltaten, die David nach seinem Regierungsantritt den Armen und Elenden, den Schwachen und Entrechteten erwiesen hat, nicht als Befolgung göttlichen Gebotes verstanden, sondern als Beweis für das herrschaftstechnische Geschick eines neuen Königs“ (1998, 114f.). Polemisch, wenn Machiavelli zwischen dem „friedliebenden und gottesfürchtigen“ König (Numa Pompilius) und den „sehr tapferen und kriegerischen“ Königen (Romulus, Tullus) unterscheidet und David als ein weiteres Beispiel für die tapferen und kriegerischen Könige angeführt, also gerade nicht als friedliebenden und gottesfürchtigen. Zu ironisch-sarkastischer Hochform läuft Machiavelli schließlich an einer anderen Stelle der *Discorsi* auf, wo er David im Kontext der Maxime diskutiert, nach der ein *neuer Machthaber (...)* in einer Stadt oder in einem Land, das er erobert hat, alles neu einrichten müsse (*D I.26, 78*). Dort empfiehlt Machiavelli einem neuen Machthaber, dessen „Regiment noch auf schwachen Füßen steht“ von „Anfang an alles im Staat von Grund auf neu“ zu gestalten. Dies erfordere allerdings Mittel die „grausam und lebensfeindlich“ seien und die man „nicht nur als Christ, sondern auch aus Menschlichkeit“ meiden solle. Empfiehlt Machiavelli zwar vordergründig „lieber als unbekannter Bürger zu leben denn als König zum Verderben so vieler Menschen“, betont er andererseits, dass „welcher den Weg zum Guten nicht gehen will zu diesen schlimmen Mitteln greifen“ muss, „wenn er sich an der Macht halten will“ (*D I.26, 79*). Als Vorbild für diese Praxis wird zwar Philipp von Makedonien genannt, zuvor aber David als Beispiel für genau die gleiche Handlungsweise angeführt. David wird damit also nicht nur einem heidnischen König gleichgestellt, überdies einem besonders grausamen, sondern er wird, folgt man dem Gesamtkontext, als Verächter von Menschlichkeit und christlicher Moral bezeichnet. Und nimmt man den Schlusssatz des vorhergehenden Kapitels hinzu, in dem Machiavelli erklärt, er wolle nun den Fall von Herrschern behandeln, die ein „Regiment der Willkür ausüben“ möchten, „das die Schriftsteller Tyrannis nennen“ (*D I.25, 78*), wird David als Tyrann präsentiert. Bei alledem ist das Lob Davids unüberhörbar. Ganz anders als bei Erasmus, der zwar, aus allerdings anderen Gründen, ebenfalls meint, dass „David groß war“ er aber, „weil er ein Kriegermann war, weil er von Blut unrein geworden war, das Haus des Herrn nicht bauen“ durfte und es ihm deshalb auch zurecht nicht gebührte „die Sinnbild-Rolle des Frieden bringenden Christus zu spielen“ (*Klage, 60*).

keinerlei Beziehung zu Gott oder Göttern standen,⁹⁶ folglich ihre Taten allein aufgrund ihrer eigenen Tüchtigkeit Erfolg hatten, und dass zweitens die Taten dieser antiken Reichsgründer in nichts hinter dem Handeln Moses' zurückstanden, sie vielmehr drittens ohne einen Gott als Lehrmeister genauso tüchtig agieren konnten, wie Moses.

Aber auch die rhetorische „Zurückhaltung bei der Inanspruchnahme des Moses als *uomo virtuoso* [währt] nur einen Augenblick“, wie Herfried Münkler zu Recht anmerkt (1998, 118), analysiert Machiavelli Moses' Handeln im Folgenden doch sehr wohl. Und dabei fällt auf, dass weder von ‚Gott‘, noch von göttlicher ‚Gnade‘ oder irgendeinem besonderen Status Moses' die Rede ist, der es unmöglich machen würde, ihn mit den antiken Reichsgründern zu vergleichen.⁹⁷ Als Ursache von Moses' Erfolg wird vielmehr, wie auch bei den antiken Reichsgründern, seine Tüchtigkeit genannt (*P* VI.43) und dass er „nur von sich selbst abhängig“ gewesen sei (*P* VI.45). Wo Gott bei alledem ist und was Gott eigentlich für seinen ‚Propheten‘ tut ist völlig unklar. Vielmehr hat es den Anschein, dass Moses völlig auf sich allein gestellt seine politischen Unternehmungen meistert. „*All of his people of his list of virtuosi*, Machiavelli insists, are amazing: their actions and methods were not different from those of Moses, despite the latter's tutor. So God, too, appears neutralized.“ (Geerken 1999, 591)

Und wie der unbewaffnete Prophet keine Hilfe von Gott erhält und untergeht, da er nicht über die Möglichkeiten zu einer erfolgreichen Machtpolitik verfügt, siegt der bewaffnete Prophet nicht durch die Hilfe Gottes, sondern weil er sich als bewaffneter Politiker nach den Regeln der Machtpolitik durchzusetzen weiß.⁹⁸ Und vergegenwärtigt man sich, dass Gott der Lehrmeister der Handlungen Moses' sein soll, dann bedeutet dies, dass Gott selbst ein Lehrmeister der Machtpolitik ist.

⁹⁶ Im Schlusskapitel meint Machiavelli dann auf einmal, dass all den hier Genannten „Gott (...) zugetan“ gewesen wäre (*P* XXVI.201). Dies kontrastiert deutlich mit den Ausführungen des 6. Kapitels und lässt sich aus dem rhetorischen Kontext des Schlusskapitels erklären (siehe 7.). Im Übrigen wird sich bei der Analyse des Schlusskapitels zeigen, dass auch hier Gottes Zuneigung keinerlei Hilfe für den Politiker beinhaltet.

⁹⁷ Für einen Vorrang Moses gegenüber den antiken Reichsgründern aufgrund seiner „charismatischen Gaben“ (Diesner 1989, 254), kann ich keinen Anhaltspunkt im Text finden. Vgl. Paul Veyne: „Moses ist [bei Machiavelli] kein Prophet mehr, der die Juden in das gelobte Land führt; genauso wenig ist er ein charismatischer Führer: er war ein Fürst, der ein Fürstentum zu erwerben verstand dank seiner *virtù*.“ (1986, 60)

⁹⁸ Wenn Machiavelli den bewaffneten Propheten Moses positiv gegen den unbewaffneten Savonarola ausspielt, widerspricht er auch polemisch Savonarola, der sich in Analogie zu Moses gesehen hatte (vgl. Höchli 2005, 369; Geerken 1999, 588; Ottmann 2006, 26). Wie Hoeges kommentiert: „Der Fehler Savonarolas war, sich mit Moses gleichzusetzen, ohne – für jedermann offensichtlich – dessen Gewaltpotential zu besitzen.“ (2000, 158) Gleichfalls wendet er sich vielleicht auch gegen eine humanistische Interpretation, wie diejenige Picos (*Würde*, 29) oder Ficinos, der, wie schon der Titel einer seiner Schriften verrät, für die „Übereinstimmung zwischen Mose und Plato“ (Reventlow 1997, 31) plädiert und Platon als „attisch sprechende[n] Moses“ gefeiert hatte (Hoeges 2000, 159). Der Philosoph und Utopist Platon ist für Machiavelli nun das genaue Gegenteil eines erfolgreichen und entschlossenen Politikers, wie ihn Moses verkörpert.

Ist dies für sich genommen schon geradezu gotteslästerlich, so kommt hinzu, dass Gott von Machiavelli implizit auf eine Stufe mit einem Zentauren gestellt wird, der als Lehrmeister der antiken Heroen genannt wird (*P* XVIII.135; vgl. Hulliung 1983, 215). Ein halb menschliches Wesen, das den Menschen dazu erzieht, die Waffen des Tieres zu nutzen (List und Gewalt) und damit, folgt man Cicero, anrät sich seines Menschseins zu entledigen (vgl. Stolleis 1981, 154; Skinner 2001, 63), unterscheidet sich nicht von den Ratschlägen des Wesens, das Machiavelli ‚Gott‘ nennt! Machiavelli „replaces the imitation of the God-Man Christ by the imitation of the Beast-Man Chiron“ (Strauss 1958, 78; vgl. Fontana 1999, 644).⁹⁹

Daneben fällt noch etwas anderes auf. Nimmt Machiavelli, wenn er sich als Lehrmeister für erfolgreiches politisches Handeln empfiehlt, nicht selbst jene Position Gottes – zumindest eine analoge – für sich in Anspruch?¹⁰⁰ Benedetto Fontana bemerkt: „In effect Machiavelli claims to know what God“ has “thought the great princes of the past“ (1999, 645). In diesem Zusammenhang fällt wiederum auf, dass Machiavelli sein Wissen niemals als von Gott eingegeben behauptet hat (vgl. Fontana 1999, 648). Durch „lange Erfahrung mit den gegenwärtigen Zuständen und durch beständiges Studium der Verhältnisse des Altertums“ (*P* Widmung, 5) scheint man also zur gleichen Klugheit gelangen zu können wie Gott.¹⁰¹ Ob man Machiavelli liest oder mit Gott spricht scheint jedenfalls denselben Nutzen zu haben. Dass Machiavelli davon ausginge, dass „[t]he only sure path to success (...) is divinely ordained,“ wie Nederman meint (1999, 621), scheint deshalb mehr als fraglich. Und die Gelegenheit zum erfolgreichen Eingreifen hat Moses, wie die anderen erwähnten Akteure auch von *fortuna* und nicht von Gott bekommen (*P* VI.43; vgl. Parel 1983, 84).

Wie jeder andere – Machiavelli nennt alle hier erwähnten Akteure am Schluss des *Principe* „zwar außergewöhnlich und bemerkenswert“ aber „doch Menschen“ (*P* XXVI.201) –, war damit also auch Moses der historischen Notwendigkeit unterworfen. Auch fällt kein Wort über einen religiösen Auftrag Moses’ oder auch nur ein Hinweis darauf, dass dessen Handeln in irgendeiner Beziehung zu einem religiösen Anliegen steht. So wie für Machiavellis Denken

⁹⁹ Kersting kommentiert: „Krasser und deutlicher als durch Machiavellis Zentaurenallegorie könnte der Unterschied zwischen dem <Principe>-Ziel der politischen Handlungsmächtigkeit und dem Tugendhaftigkeits- und Gerechtigkeitsziel der traditionellen Fürstespiegelliteratur schwerlich zum Ausdruck gebracht werden.“ (2006, 102) Man denke nur an Erasmus, bei dem es heißt: „Das Vorbild der Verwaltung muss man bei Gott und beim Gottmenschen Jesus Christus suchen, aus dessen Lehren die Grundsätze vor allem zu entnehmen sind.“ (*Fürstenerziehung*, I.113)

¹⁰⁰ In diesem Zusammenhang lässt sich auch auf einen Brief Machiavellis verweisen, den Machiavelli während seiner dritten Gesandtschaft an den französischen Hof an seinen Vorgesetzten schrieb. Dort verlangt er für seine Ratschläge denselben Glauben wie für das Evangelium (*GS* 3, 441; vgl. Sasso 1965, 102f.).

¹⁰¹ In diesem Zusammenhang lässt sich auch auf den berühmten Brief vom 10.12.1513 hinweisen. Dort spricht er im humanistischen Gestus von seinen (imaginären) Gesprächen mit den antiken Historikern und Politikern und schreibt „Und da sie *Menschen* sind, antworten sie mir.“ (zit.n. Hoeges 2000, 15; H.v.m.). Lässt sich hieraus nicht der Schluss ziehen, dass Gott eigentlich schweigt?

die Idee der Gnade keinerlei Rolle spielt, so wird auch an keiner Stelle von der Frömmigkeit Moses' gesprochen. Dies wäre auch merkwürdig ist doch, Machiavelli zufolge, fromm zu sein eine für den Politiker zutiefest kontraproduktive Charaktereigenschaft (siehe 6.). Und selbst Diesner, der die von Machiavelli behauptete Gottesnähe Moses' wörtlich nimmt, muss nicht nur einräumen, dass es sich hier um „absolute Ausnahmen“ handelt, sondern auch, da Moses nur „etwas Politisches“ bewirkt, sich die „religiöse Tiefenschicht“ von dieser Wirkung her „selbst irgendwie in Frage“ stellt (1988, 136). Es lässt sich deshalb Münkler Recht geben, dass auch Moses für Machiavelli nur ein „Beispiel für einen entschlossenen und erfolgreichen Politiker“ ist (1998, 118; vgl. Hoeges 2000, 161). Wie im Fall der Propheten aus dem Prophetenstatus kein Mehrwert für das politische Handeln resultiert, so auch nicht aus der angeblichen Gottesnähe. Vor diesem Hintergrund ist Sternbergers Bemerkung plausibel, wonach Machiavelli seine Ausführungen zu Moses' Verhältnis zu Gott „mit einigem Augenzwinkern“ verfasst habe (1978b, 194).¹⁰²

¹⁰² In den *Discorsi* wird Moses noch deutlicher als normaler Politiker eingeführt. Die angebliche Beziehung von Moses zu Gott wird an keiner Stelle erwähnt. Vielmehr heißt es lobend, dass Moses sich die Macht zur Staatsgründung genommen habe (*D I.9, 37f.*) und, um „seinen Gesetzen und Einrichtungen Geltung zu verschaffen, gezwungen war, zahlreiche Männer zu töten“ (*D III.30, 367*). Bezeichnenderweise ist von ‚seinen Gesetzen und Einrichtungen‘ die Rede und nicht von *Gottes* Gesetzen und Einrichtungen (vgl. Münkler 1998, 118). Auch die anderen Stellen an denen Moses erwähnt wird gehen in eine ähnliche Richtung. So wird Moses zu Beginn der *Discorsi* als Beispiel dafür angeführt, dass jeder neue Herrscher allein sein müsse. Delikat ist dabei der Kontext, da Machiavelli in diesem Kapitel den Brudermord des Romulus verteidigt (*D I.9, 37f.*). Delikat, da dieser Brudermord in der an Augustinus anschließenden christlichen Tradition symbolisch für den Ursprung der staatlichen Macht in der Sünde und dem Verbrechen ist (*Gottesstaat XV.5, 218ff.*; vgl. Sternberger 1978b, 313; Töpfer 1999, 64) An späterer Stelle wird Moses' Auszug aus Ägypten als ein Beispiel für seine These angeführt, dass, durch die Notwendigkeit zum Vagabundieren gezwungene Völker morden müssten. Auch an dieser Stelle wird kein Wort über die religiöse Dimension des Exodus verloren. Vielmehr wird das ‚Volk Gottes‘ (bezeichnenderweise, soweit ich sehe, von Machiavelli nie so genannt) ohne erkennbare Skrupel oder Abgrenzungsfloskeln mit den Barbarenstämmen verglichen, die das römische Imperium zerstörten (*D II.8, 188*). Alles zusammengefasst scheint Machiavelli m.E. eine, dem anonymen Verfasser des *Traktats über die drei Betrüger*, nahe stehende Position vertreten zu haben, demzufolge Moses ein „Gauner und Betrüger“ (*Traktat, 71*), wenngleich auch „geschickte[r] Politiker[.]“ war (ebd.63), der den „unwissend[en] und folglich (...) leichtgläubig[en]“ Juden (ebd.65) einredete, er spreche mit Gott, damit „niemand ihm zu widersprechen wage“ (ebd.). Ich teile damit die Auffassung Diesners, der allerdings so tut, als hätte Machiavelli das ganz offen so geschrieben (1988, 132). Merkwürdigerweise heißt es bei Diesner allerdings auch an anderer Stelle, dass Machiavelli „[f]reilich“ die „Inspiration bedeutender religiöser Gestalten (Moses) (...) auf göttliches Einwirken“ zurückgeführt habe (1989, 255). Anstatt anderen Autoren deren angeblich „inadäquate und saloppe Äußerungen“ vorzuhalten (Diesner 1992, 17), sollte Diesner sich lieber um die oftmals schmerzlich vermisste Kohärenz seiner eigenen Aussagen sorgen. Für die Behauptung, dass „Moses, Jesus und Mohammed (...) die Welt nach ihrer Laune regiert“ hätten, war im Übrigen schon Mitte des 15.Jhr. ein Doktor des kanonischen Rechts in Italien verurteilt worden (vgl. Minois 2000, 98). Auffällig ist auch noch, dass Machiavelli an der Stelle der *Discorsi*, an der er den guten vom schlechten Staatsgründer dadurch unterscheidet, dass der gute nach der geglückten Staatsgründung die „Erhaltung“ des Staates „der Sorge vieler anvertraut“ (*D I.9, 37*), Moses nur unter dem Aspekt der gewalttätigen Staatsgründung erwähnt. Auffällig ist dies darum, als das Thomas von Aquin, der Machiavelli zumindest durch Savonarolas immer wiederkehrende Verweise auf den Aquinaten ein Begriff gewesen sein dürfte, Moses als Anhänger einer Mischverfassung deutete (vgl. Miethke 2008, 39; vgl. Moses' Verhalten nach 5.Mose/Deut.1, 12f), die auch Machiavelli als bestmögliche Staatsform betrachtet hat (*D I.2, 15; DRF*; vgl. Münkler 1982, 377).

4.1.4. Exkurs: David und Moses im zeitgenössischen Kontext

Warum aber hat Machiavelli David und Moses überhaupt erwähnt? Man muss sich vergegenwärtigen, dass Florenz über eine „ausgeprägt religiöse[.] Identität“ verfügte und die Florentiner seit dem 13. Jahrhundert ihrer Stadt die große Sendung einer von Gott erwählten Retterin Italiens zuschrieben (Höchli 2005, 261; vgl. Geerken 1999, 588). Sowohl Moses als auch David waren wichtige Referenzgestalten im zeitgenössischen Denken und der zeitgenössischen Kunst. Während Moses generell „part of the mind-set, a polyvalent – and one is tempted to say, omnipresent – culture icon“ war (Geerken 1999, 586), hat die Davidfigur noch eine nähere zeitgenössische Bedeutung für das florentiner Selbstverständnis gespielt. So fiel in Machiavellis politisch aktive Zeit die Aufstellung der Davidstatue Michelangelos, welche – im Unterschied zu mittelalterlichen Interpretationen (vgl. Verspohl 2001, 49) – als „Symbol der Republik“ (ebd.9) und „identitätsstiftendes Leitbild“ das „Idealbild des republikanischen Bürgers“ (ebd.128) repräsentierte und auf die menschliche Handlungsfähigkeit verwies.

Dass Machiavelli im *Principe* (und den *Discorsi*) auf David verweist muss vor diesem Hintergrund betrachtet werden. Sowohl an das Symbol gegen den *fortuna*-Glauben (vgl. Verspohl 2001, 74) als auch an den Typus des handlungsfähigen, seine Freiheit verteidigenden Bürger (oder, wie im *Principe*, an den die Freiheit wiedererlangenden Fürsten), dürfte Machiavelli angeknüpft haben. Dass er dabei David zum machtpolitischen Virtuosen (besonders in den *Discorsi*) übersteigert, dürfte polemisch gegen die Vorstellung florentiner Politiker (wie seines Vorgesetzten Soderini) gerichtet sein, die im David wohl auch ein Symbol der tugendhaften Politik gesehen haben. Vor dem florentiner Hintergrund wird Machiavellis Herauslösung Davids aus jedem religiösen Kontext noch prägnanter, da die Davidfigur Michelangelos symbolisch im Zusammenhang mit dem Jesus Christus geweihten Rathaus stand und damit mit der Idee einer christlichen Republik (ebd.128f.).

Was Moses angeht ist darauf hinzuweisen, dass auch dieser in Florenz eine wichtige Bezugsperson war. So nahm er beispielsweise während den Feiern des Stadtpatrons, des heiligen Johannes, eine zentrale Rolle ein (vgl. Hoeges 2000, 162f.). Zeitgenössische Philosophen wie die Mitglieder der platonischen Akademie setzen sich mit ihm auseinander, und auch für Savonarola stellte er eine zentrale Bezugsperson dar. Es wurde schon darauf verwiesen, dass Machiavellis Mosesinterpretation vor allem auch eine Polemik gegen die erwähnten Denker, besonders Savonarola, war (siehe Fn 99).

Die Verweise auf Moses und David sind also durch den historischen Kontext zu erklären und lassen nicht auf ein besonderes Interesse Machiavellis an der *Bibel* schließen. Seine

Interpretationen beider Figuren zeigen vielmehr, dass er bewusst einen polemischen Gegenstandspunkt zu maßgeblichen Meinungen seiner Zeitgenossen einnimmt, denen er durch eine strategische Lektüre des *Alten Testaments* ihre Symbolgestalten entwendet und diese für seine machtpolitische Rationalität annektiert. Mit Hulliung lässt sich deshalb schließen:

„He had no reason to attempt a purge of all Christian symbols from his language since to do that would have been to run the risk of losing his audience. A master of rhetorical techniques, he chose the more promising strategy of stealing Christian symbols, exactly as he stole those of Stoicism, for the purpose of incorporating them into his brand of paganism.” (1983, 204)¹⁰³

4.1.5. Das abwesende *Neue Testament* und der abwesende Jesus

Oben wurde – hoffentlich nachvollziehbar – dargestellt, dass Machiavelli Politik als Machtpolitik versteht und er an den wenigen Stellen, an denen er auf religiöse Figuren zu sprechen kommt, diese gemäß seiner Politikkonzeption interpretiert. Hulliung spricht in diesem Zusammenhang von „one of Machiavelli’s favorite intellectual strategies, that of politicizing Christian imagery and pressing it into the service of ideals anything but Christian“ (1983, 212).¹⁰⁴ Dabei fällt auf, dass Machiavelli nur Figuren aus dem *Alten Testament* erwähnt und dementsprechend auf Jesus nicht zu sprechen kommt. Moses wurde von Machiavellis Zeitgenossen oft im Verbund mit Paulus gedeutet, was Machiavelli (bewusst) ignoriert, wie er auch, worauf schon verwiesen wurde, David aus dem Zusammenhang mit Jesus völlig gelöst hat.

Das Ignorieren Paulus’, für Pico immerhin prominentes „Gefäß der Erwählung“ (*Würde*, 17), wird verständlich, wenn man sich vor Augen führt, dass dieser die Macht des Wortes (und zwar des heiligen Wortes) verkörperte (vgl. Verspohl 2004, 144). Im Gegensatz zu Michelangelo, der in einem seiner Kunstwerke vor diesem Hintergrund einen die Theologie verkörpernden Paulus dem Moses beigesellen wollte, um die theologischen Vorstellungen der Zeit zu versöhnen (ebd.98), hielt Machiavelli von Versöhnungsversuchen dieser Art erkennbar nichts, wie er ja auch immer wieder gegen die Vorstellung polemisierte, man könne

¹⁰³ Vor diesem strategischen Hintergrund der Ausführungen Machiavellis scheinen mir Ansichten unzutreffend, die davon ausgehen, dass David (vgl. Verspohl 2001, 87) oder Moses (vgl. Hoeges 2000, 182) die hervorragendsten Vorbilder für Machiavellis Idealgestalt des *principe nuovo* gewesen sind.

¹⁰⁴ Darauf, dass Machiavelli seine machtpolitische Rationalität auch in die von ihm rezipierten antiken Autoren hineinträgt, hat ebenfalls Hulliung mit Nachdruck hingewiesen. So heißt es über die *Discorsi*: „Before Machiavelli arrived on the scene of Italian humanism, Livy had been a humanist and Rome an embodiment of humanism; after the *Discourses on Livy* was written, Livy was a Machiavellian and Rome an embodiment of Machiavellism.” (1983, 198; vgl. ebd.222; Kondylis 2007, 83) Mehmel meint über Machiavellis Umgangsweise mit Texten generell, dass dieser „seine Maximen des politischen Betriebs in die Geschichte hineinträgt und aus ihr als Lehre wieder herausholt“, weshalb er ihm auch ein modernes geschichtliches Denken abspricht (1948, 183).

mithilfe der Bibel, des Glaubens oder eines Rosenkranzes regieren.¹⁰⁵ Das Ignorieren Jesus' dürfte darin begründet sein, dass dieser als Repräsentant einer sich der Machtpolitik verweigernden Politikform für Machiavelli überhaupt nicht anschlussfähig war. Wie schwer es fiel, Jesus für kriegerisches Denken in Anspruch zu nehmen, zeigt vielleicht schon der Umstand, dass Augustinus zum Kampf gegen die Donatisten auf eine allegorische Auslegung von Luk.14, 23 („dränge die Leute hereinzukommen, damit mein Haus voll wird“) zurückgreifen musste (vgl. Angenendt 2007, 238).¹⁰⁶ Diese Schwierigkeit lassen auch die Ausführungen von Machiavellis Zeitgenossen erkennen, die sich auf eine mit Gewalt verbundene Politik berufen haben, da diese an prägnanten Stellen immer wieder auf das *Alte Testament* – zumindest nicht auf Jesus' Wirken selbst – zurückgegriffen haben. Man kann dies anhand der beiden Reformatoren Martin Luther¹⁰⁷ und Thomas Müntzer¹⁰⁸, aber auch an

¹⁰⁵ Interessant ist Machiavellis Ignorieren des Paulus vor dem Hintergrund, dass dessen Römerbrief (vor allem Röm.13) die zentrale Stelle für all jene war, die den Ursprung der Staaten in Gottes Willen sahen und die für das politische Denken (auch) zur Zeit Machiavellis eine kaum zu überschätzende Rolle spielte (vgl. Cassirer 1978, 179; Hoeges 2000, 190). Man muss nur die Flugschriften im Kontext der „Revolution des gemeinen Mannes“ (Peter Blickle) im Reich (1524-1526) durchlesen. Jeder sich gegen den ‚Aufstand‘ positionierende Autor verweist auf Röm.13 (Laube/Seiffert 1978, 273-352). Machiavelli hingegen, so Cassirer, greift „dieses Prinzip nicht mal an. Er ignoriert es einfach“ (1978, 179). Das gilt auch im Fall Cesare Borgia, der ja immerhin den Titel „durch Gottes Gnade Herzog der Romagna“ etc. trug (zit.n. Deschner 2006, 338). Nicht in Gott, sondern im „Zufall“ haben die Staaten ihren ursprünglichen Grund, wie Machiavelli in den *Discorsi* schreibt (*D I.2*, 13). Und die darauf folgenden Staaten, das legt ja auch der *Principe* nahe, in erfolgreich geführten Machtkämpfen. Vor diesem Hintergrund hat der Anarchist Michail Bakunin Machiavelli dafür gelobt, als „erster“ verstanden zu haben, dass „große und mächtige Staaten nur durch Verbrechen begründet und aufrechterhalten werden“ (*rev. Frage*, 127). Ähnlich hat nicht nur Eric Voegelin (1995, 37), sondern auch Louis Althusser lobend hervorgehoben, dass Machiavelli „nicht die Sprache des Rechts“, sondern die „Sprache der zur Staatsbildung unabdingbar notwendigen bewaffneten Macht“ gesprochen habe (1987, 24). Damit werde Althusser zufolge auch der durch Machiavelli ausgelöste Skandal erklärbar, denn Machiavelli tauche „damit die Anfänge unserer eigenen Zeit, der Zeit der bürgerlichen Gesellschaftsformation, in ein grausam grelles Licht. Zugleich wirft er – gerade durch seinen Utopismus, seine ebenso notwendige wie undenkbare Vorannahme, der neue Staat könne an jedem beliebigen Ort seinen Anfang nehmen – ein grelles Licht auf den aleatorischen Charakter der Bildung von Nationalstaaten“ (ebd.25). Althusser versteht Machiavellis Theorie als das Beschreiben der „ursprünglichen politischen Akkumulation“, gewissermaßen als Parallelunternehmen zu Marx' Ausführungen zur „ursprünglichen Akkumulation“ im *Kapital* (ebd.24). Beiden gemeinsam wäre die Polemik gegen die harmonischen Lehren des Bürgertums. Aber hat nicht schon ein Humanist wie Poggio Bracciolini darauf hingewiesen, dass alles, was in der Welt groß ist, aus Unrecht oder Gewalttaten hervorgegangen sei (vgl. Huovinen 1951, 65; Buck 1991, 294), oder auch Machiavellis Zeitgenosse Francesco Guicciardini (*Ricordi*, 54)? Man denke auch an Augustinus' Polemik gegen die irdischen Staaten als „große Räuberbanden“ (*Gottesstaat*, IV.4; vgl. Sternberger 1978b, 318) oder Jean Bodin, der, sich auf Thukydides, Plutarch, Cäsar und die Bibel berufend, betont, dass „Macht und Gewalt der Anfang und Ursprung der Staaten gewesen sind“ (zit.n. Münkler 1998, 127). Und hat nicht ein ‚bürgerlicher‘ Theoretiker wie David Hume in einem ganz ähnlichen Geist gegen die Vertragstheoretiker polemisiert (*Vertrag*, 306)?

¹⁰⁶ Darauf, dass es „schwerfällt, in Augustins Kriegstheorie das spezifisch christliche Element zu entdecken“ hat Sternberger hingewiesen (1978b, 328; vgl. schon Erasmus *Fürstenerziehung*, 211).

¹⁰⁷ So rechtfertigt Martin Luther im Rückgriff auf 3.Moses, Lev. 24 die Todesstrafe gegenüber den Täufern (vgl. Böckenförde 2002, 394).

¹⁰⁸ „Dieser hat sie gleichwohl mit der Schärfe des Schwertes nicht verschont. Sieh an den 43.Psalm und 1.Chronik 14, da wirst du die Auflösung finden. Sie haben das Land nicht durch das Schwert gewonnen, sondern durch die Kraft Gottes; aber das Schwert war das Mittel, wie uns Essen und Trinken ein Mittel sind zu leben. Also ist auch das Schwert nötig, die Gottlosen zu vertilgen (Röm. 13).“ (*SLTB*, 84)

Girolamo Savonarola¹⁰⁹ zeigen.¹¹⁰ Demgegenüber haben gerade die Verweigerer einer gewalttätigen Politikauffassung sich auf die Evangelien berufen. So hat Erasmus, dessen politisches Denken wesentlich von den Evangelien inspiriert war,¹¹¹ seine Meinung über die Differenz zwischen *Altem* und *Neuem Testament* in seiner *Klage des Friedens* folgendermaßen formuliert:

„Fruivol ist es, wenn z.B. einige vorschwätzen, in der Bibel sei vom »Gott der Heere« und vom »Gott der Rache« die Rede. Es ist nämlich ein ziemlich großer Unterschied zwischen dem Gott der Juden und dem Gott der Christen, wenn es auch seinem Wesen nach ein und derselbe Gott ist. (...) Jeder, der Christus verkündigt, verkündigt Frieden.“ (*Klage*, 59; vgl. ebd.74)¹¹²

Vor dem Hintergrund dieser Anmerkungen scheint die Ansicht Diesners, nach der Christus für Machiavelli „irgendwie über allen“ gestanden hätte (1989, 249; vgl. Grazia 1989, 60f.), geradezu absurd.¹¹³ Auf die dem italienischen General Rescara zugeschriebenen Ausspruch:

¹⁰⁹ Nicht zufällig ist es eine alttestamentarische Figur, nämlich Judith (im Kampf gegen Holofernes) deren Aufstellung als Statue Savonarola mitveranlasst hatte und die, da sie zum Wohl des Staates getötet habe, als Vorbild präsentiert wird (vgl. Verspohl 2001, 147f.).

¹¹⁰ Auch die Geschichte des Christentums kann dies verdeutlichen, wenn Herrscher sich selbst auf alttestamentarische Vorbilder bezogen oder von anderen darauf bezogen wurden (vgl. Reinhard 2002, 38ff.; Flasch 2000, 171); wenn beispielsweise Konstantin von Eusebius als neuer Moses gepriesen wurde (vgl. Veyne 2008b, 58); Karl der Große es liebte, David genannt zu werden (vgl. Flasch 2000, 172). Und der Kriegerpapst Gregor VII. wendete sich gegen den urchristlichen Grundsatz, nach dem die Kirche kein Blut vergießen dürfe, indem er den *alttestamentarischen* Propheten Jeremia (48,10) zitiert: „Fluch über jeden, der sein Schwert zurückhält vom Blutvergießen.“ (vgl. Küng 2007, 462)

¹¹¹ „Weil sich aber die gesamte Lehre Christi darum dreht, dass wir selbst unser Leben fromm und heilig führen, wird es sich für alle Handlungen des Lebens Beispiel und Vorbild aus den heiligen Schriften entnehmen, vor allem aber aus den Evangelien, aus denen am meisten unsre Pflichten entnommen werden (können).“ (zit.n. Reventlow 1997, 64)

¹¹² Jack Miles hat die Differenz zwischen *Altem* und *Neuen Testament* wie folgt beschreiben: „Wenn das, was Jesus sagt, richtig ist, können solche Gebete nicht mehr dargebracht werden. Man kann den Herrn nicht mehr dafür preisen, dass er das Haupt seiner Feinde zerschmettert, denn er ist nicht länger eine Häupter zerschmetternde Gottheit. Unbestreitbar ist jedoch, dass der Herr eine solche Gottheit war – in der Tat wie in endlos wiederholten Bestrebungen.“ (2004, 120) Und Heiner Geißler hat, wie Erasmus, aus dem Vorrang des Evangeliums heraus, den US-Justizminister Ashcroft angeklagt, dass dieser, „ein besonders radikaler christlicher Fundamentalist, (...) offensichtlich nur das Alte Testament in der Fassung der texanischen Baptistenkirche“ kenne (2006, 48). Muss man bei schematischen Gegenüberstellungen von *Altem* und *Neuen Testament* auch immer die Gefahr möglicher antijudaistischer Vorurteile in Betracht ziehen, lässt es sich doch schwer vorstellen, dass von Jesus folgendes Vorgehen der Israeliten gebilligt oder gar gefordert worden wäre: „Die Israeliten erschlugen alles, was in der Stadt lebte, mit scharfem Schwert und weihten es dem Untergang. Nichts Lebendiges blieb übrig“ (Jos. 11,11).

¹¹³ Gibt der *Principe* schon keinen Hinweis auf diese Ansicht, so verstärken auch andere Schriften diesen Eindruck. In den *Discorsi* spricht Machiavelli davon, dass „unsere Religion“, „wie mir scheint, die Weltgeschichte den Bösewichtern ausgeliefert, die ungefährdet ihr Unwesen treiben können; denn sie sehen, dass sie die große Mehrheit der Menschen, um ins Paradies einzugehen, mehr darauf bedacht ist, Schläge zu ertragen als zu rächen“ (*D* II.2, 172). Dies dürfte mit einiger Sicherheit eine Polemik gegen die von Max Weber als „Ethik der Würdelosigkeit“ (1992, 69) diffamierte Bergpredigt sein, in der es bekanntlich an prominenter Stelle heißt: „Ihr wisst, dass es heißt: >Auge um Auge, Zahn um Zahn.< Ich aber sage euch: Verzichtet auf Gegenwehr, wenn euch jemand Böses tut!“ (Mt.5, 38f) Diese politische Kritik am Christentum wird in der Geschichte immer wieder (mitunter auch mit Verweis auf Machiavelli) angestimmt werden. Beispielhaft seien Hume (*Naturgeschichte*, X, 40), Rousseau (*Gesellschaftsvertrag*, IV.8, 149) und Marx (Küng 2006, 290) genannt. Selbst in seinem vielleicht dem Ton nach am stärksten christlich wirkenden Gedicht *Vom Ehrgeiz*, in dem Machiavelli mit Motiven aus dem Sündenfall spielt (vgl. Kersting 2006, 39), wenn auch der Gehalt des Gedichtes letztlich nicht streng christlich ist (vgl. Buck 1985, 39; dagegen Colish 1999, 603), hält es der

„Schwer kann man zugleich Christus und Mars dienen“ (Marcu 1999, 198), hat Machiavelli seine Antwort gegeben: „Es wäre doch der einfachste und kürzeste Weg, wenn ihr den Tempel des Kriegsgottes wieder eröffnetet“ (zit.n. Sasso 1965, 64).

4.1.6. Exkurs: Machiavelli und die *Bibel*

Die *Bibel* spielte im politischen Denken der christlich geprägten Welt immer eine Rolle. Nicht nur Theologen, sondern auch politische Philosophen argumentierten anhand der ‚Heiligen Schrift‘. Dies gilt auch für die Frühe Neuzeit, hatte doch gerade hier die Rolle der *Bibel* durch die reformatorische Bewegung vielleicht sogar noch an Bedeutung dazugewonnen. Wie Münkler bemerkt, konnten dabei in der politischen Theorie der Frühen Neuzeit „[g]rundsätzliche Fragen (...) am Beispiel biblischer Gestalten diskutiert werden“ (1998, 116). Dass die *Bibel* auch bei den als rationalistisch geltenden Denkern einen zentralen Bezugspunkt der politischen Auseinandersetzung abgab, bzw. aufgrund ihrer Autorität als Gottes Wort abgeben musste, macht das Beispiel von Thomas Hobbes’ *Leviathan* deutlich, der immerhin zwei Teile seiner Schrift vollständig kirchlich-religiösen Fragen widmet (‚Vom christlichen Staat‘, ‚Vom Reich der Finsternis‘) und hier (fast) ausschließlich mit Rückgriff auf die *Bibel* argumentiert.

Es wurde schon erkennbar, dass die *Bibel* für Machiavelli kein zentraler Referenztext ist. Interessant ist dennoch wie Machiavelli, wenn er auf biblische Gestalten und Geschichten zu sprechen kommt, den ‚heiligen‘ Text verwendet. In den *Discorsi* hat er seine Art der Lektüre folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Wer die *Bibel* mit Verstand liest, sieht, dass Moses, um seinen Gesetzen und Einrichtungen Geltung zu verschaffen, gezwungen war, zahllose Männer zu töten, die sich allein aus Neid seinen Plänen widersetzen.“ (*D* III.30, 367) Wohl polemisch gegen jene, die die *Bibel* (als Gläubige) mit Ehrfurcht lesen, verweist dieses ‚mit

Florentiner nicht einmal für nötig Jesus auch nur zu erwähnen (*VE*; dasselbe in seiner *GvF*; vgl. Najemy 1999, 666). Fontana meint, dass Machiavellis Rede vom ‚unbewaffneten Propheten‘ auch eine Abgrenzung gegenüber Jesus beinhalte (1999, 654). Mögliche Anknüpfungspunkte einer machtpolitischen Jesusinterpretation könnten Lk.22, 36 mit der Anweisung an die Jünger zur Schwertbeschaffung und Mt.10, 34, wonach er nicht gekommen sei, „Frieden zu bringen, sondern Streit“, bieten (vgl. Demandt 2000, 379f.). Merkwürdigerweise hat Machiavelli auf eine solche Möglichkeit verzichtet. Auch im Kontext anderer seiner Maximen hätte er Jesus erwähnen können. So hat Savonarola den Rat, seine Handlungsweise den Zeitverhältnisse anzupassen mit Hinweis auf Jesus’ Verhalten begründet. Machiavelli hatte selbst darüber berichtet (*Br*, 19) und so ist es auffällig, dass er, wenn er dem Fürsten denselben Rat gibt, über Jesus kein Wort verliert. Vielleicht war ihm Jesus tatsächlich eine zu absurde Existenz? Oder gar ein Betrüger, der mit seiner Lehre die Menschen in die selbstgewählte Knechtschaft führt, wie es Machiavellis Freund Francesco Vettori, nahe zu legen scheint (vgl. Reinhardt 2007b, 47; zu ähnlichen Positionen siehe Minois 2000, 98). Der Verfasser des *Traktats über die drei Betrüger* nennt Jesus ebenso „gerissen“ wie Moses und erklärt dessen Scheitern, als würde er auf Machiavellis Polemik gegen die unbewaffneten Propheten anspielen, damit, dass er „weder über Geld noch über eine Armee“ verfügt habe (*Traktat*, 77; vgl. ebd.13). Der Nichtnennung des „Herzog unseres Heils“ (Locke, *Toleranzbrief*, 20) entspricht auch das Ignorieren des Sokrates mit seinem „Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden“ (Reese-Schäfer 1998, 55), der ja für viele Humanisten geradezu ein Vorläufer Jesus’ gewesen ist.

Verstand' lesen auf seine Art des „political and analytical reading“ (Fontana 1999, 647).¹¹⁴ Wie jeder andere historische Text wird die *Bibel* als eine Fundgruppe von historischen Beispielen genutzt, anhand derer Machiavelli seine Vorstellung von (Macht)politik darstellt (vgl. Leeker 1989, 426; Sorenson 2006, 69) Das macht auch der Kontext des Satzes deutlich, in dem ja eine machtpolitische Notwendigkeit expliziert wird.

Machiavelli nimmt damit eine prägnante Gegenposition zu Erasmus von Rotterdam ein. Hatte dieser erklärt, dass man die „antike Ethik“ mit „Nutzen“ studieren könne, sofern sie „mit den christlichen Lehren übereinstimme (zit.n. Reventlow 1997, 61),¹¹⁵ könnte man Machiavelli die Ansicht in den Mund legen, dass man die *Bibel* lesen kann, wenn sie zur argumentativen Untermauerung eines machtpolitischen Verständnisses von Politik hilfreich ist. Neben dieser säkularisierenden und polemischen Lektüre der *Bibel* ist auffällig, dass Machiavelli biblische Geschichten niemals als apriori geltende wahre Aussagen benutzt. Immer dienen sie lediglich dazu, bereits mit Hilfe von Vernunft und Erfahrung hergeleitete Meinungen zu unterstreichen. Und auch diesen Dienst nimmt Machiavelli an nur äußerst wenigen Stellen in Anspruch.¹¹⁶ Der Wunsch von Hobbes, sein Denken als mit der „Vernunft“ und der „Heiligen Schrift“ in Einklang zu beweisen (z.B. *Leviathan* II.20, 162), ist Machiavellis vornehmliche Sache nicht. Dafür scheint ihn die *Bibel* viel zu wenig zu interessieren, so dass Isiah Berlins Ansicht, Machiavelli habe die Verfasser des *Alten Testaments* „bewundert“ (1981, 112) überzogen scheint.¹¹⁷ Unvorstellbar, dass Machiavelli im Stile eines Martin Luther, von einer seiner Ansichten abschwören würde, wenn sie ihm durch die Bibel widerlegt werden könnte.¹¹⁸

¹¹⁴ „Bible, Machiavelli asserts pointedly, must be read intelligently – presumably not in a devotional, liturgical, or exegetical manner, but in effect politically.“ (Geerken 1999, 580)

¹¹⁵ Grundsätzlicher, bzw. in antihumanistischem Gestus heißt es bei Savonarola: „willst du ein Christ sein, so gib dich mit der christlichen Wissenschaft ab – und nicht mit der weltlichen“ (*PSB*, 104). Bezeichnend: Steht für Machiavelli Livius' im Zentrum seiner Lektüre, zählt Savonarola Livius zu den zu verbrennenden Büchern (vgl. Antonetti 2007, 220).

¹¹⁶ Münkler schreibt zum Verhältnis von Hobbes und Machiavelli: „So zeigt ein Vergleich der Personenregister des Machiavellischen und des Hobbesschen Werkes, dass Machiavelli die historisch-mythischen Gestalten, mit denen er seine Überlegungen exemplifiziert, vor allem aus der klassischen Literatur und Geschichte, sowie seiner Gegenwart bezogen hat und den biblischen Gestalten eine eher periphere Rolle zukommt, während es bei Hobbes genau umgekehrt ist.“ (1998, 120)

¹¹⁷ Darauf, dass Machiavelli, wenn er die *Bibel* als Quelle nutzt, nur auf das *Alte Testament* zu sprechen kommt, wurde schon verwiesen (siehe 4.1.5). Unwahrscheinlich ist deshalb auch, wie Geerken suggeriert, dass nach Machiavelli jede Religion beliebig interpretierbar ist (1999, 595). Sein konsequentes Ignorieren des *Neuen Testaments* und seine grundsätzliche Kritik am Christentum legen eher nahe, dass sich mit dem *Neuen Testament* gar nichts anfangen lässt. Der Vollständigkeit halber sei aber erwähnt, dass Machiavelli in den *Discorsi* eine Anspielung auf das Lukas-Evangelium (Lk.1, 53) macht und dort Gott (indirekt) als Tyrannen präsentiert (*D* I.26, 79), weswegen Leo Strauss von einer „enormous blasphemy“ gesprochen hat (1958, 49). Die Ansicht Diesners, dass Machiavelli „von Gott (...) prinzipiell“ mit „Scheu und Ehrfurcht“ spricht (1988, 131), registriert man (nicht nur vor diesem Hintergrund) mit Verwirrung.

¹¹⁸ In Luthers berühmter Erklärung auf dem Wormser Reichstag heißt es: „Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift oder einen einleuchtenden Vernunftgrund überzeugt werde – denn weder dem Papst noch den Konzilien allein glaube ich, da es feststeht, dass sie häufig geirrt und sich selbst widersprochen haben –, so bleibe ich an die von mir abgeführten Schriftworte gebunden. Und solange mein Gewissen gefangen ist von den Worten

Herfried Münkler hat zwei Gruppen von Denkern im politischen Denken der Frühen Neuzeit unterschieden:

„auf der einen Seite die, bei denen biblische Gestalten und Szenen bloß oder doch eher zur Unterstützung und Absicherung von Überlegungen bemüht werden, die unabhängig davon entwickelt worden sind, und auf der anderen Seite jene, in deren Werk biblischen Gestalten und Szenen eine wirklich theoriekonstitutive Bedeutung zukommt“ (1998, 121f.).

Machiavelli muss zweifellos zur ersten Gruppe gezählt werden (so auch Münkler 1998, 122), wobei hinzukommt, dass Machiavelli im Gegensatz zu vielen anderen aus dieser Gruppe, weder ein Interesse an einer substantiellen Rechtfertigung durch die *Bibel*, noch an einer tiefergehenden Harmonisierung seines Denkens mit der *Bibel* zu haben scheint. Vielmehr ist Machiavellis Verwendung der *Bibel* Teil einer auf Polemik ausgerichteten Strategie, die weder von der Sorge eines Hobbes, der fürchtete, dass er „Anstoß erregen wird“ wegen „gewissen Stellen der Heiligen Schrift, die „zu einem anderen Zweck zitiert“ werden, „als dies gewöhnlich von anderen getan wird“ (*Leviathan*, Widmung, 3) etwas weiß, noch meint – und sei es rhetorisch – eine „schuldige[.] Ergebnisheit“ gegenüber dem Heiligen Text (ebd.) demonstrieren zu müssen. Auch wenn die Polemik gegen das Christentum nicht im Mittelpunkt von Machiavellis Denken gestanden hat, kann wohl kaum behauptet werden – wie Althusser dies getan hat – Machiavelli habe sich „diskret“ und „ohne jedes Aufsehen“ von der christlichen Tradition abgewendet (1987, 21; vgl. Kondylis 2007, 25).

4.1.7. ‚Die Türken‘

4.1.7.1. ‚Der Türke‘ im zeitgenössischen Diskurs

Im *Principe* finden sich einige wenige Bemerkungen über ‚den Türken‘. Für unser Thema ist dies insofern von Interesse, als ‚der Türke‘ durch seinen Status als – aus christlicher Sicht – ‚Ungläubiger‘ zu Machiavellis Zeit gemeinhin unter einer besonderen Perspektive diskutiert wurde. Hinzukommt die Rolle der so genannten Türkengefahr, die zur Zeit Machiavellis ein durchaus breit diskutiertes Thema gewesen ist.¹¹⁹ So war es noch nicht allzu lange her seit Konstantinopel 1453 von Mehmet II. eingenommen worden war, dem weitere Eroberungen folgten (vgl. Vogler 2003, 229ff.), und auf christlicher Seite das Kreuzzugsthema wieder

Gottes, kann und will ich nicht widerrufen, da gegen das Gewissen zu handeln, weder sicher noch lauter ist. Gott helfe mir. Amen.“ (zit.n. Küng 2007, 618)

¹¹⁹ Delumeau weist am Beispiel Frankreich darauf hin, dass zwischen 1480 und 1609 zweimal mehr Bücher über die Türken und die Türkei gedruckt wurden als über das gerade ‚entdeckte‘ Amerika (1985, 397).

prominenter wurde.¹²⁰ Vergegenwärtigt man sich, dass die Türken nur kurze Zeit nach Machiavellis Tod vor Wien standen, wird Flaschs Diagnose plausibel, wonach sich hier eine dauernde militärische Bedrohung konstituiert hatte (2000, 562).

Auch für Italien war die ‚Türkengefahr‘ Thema, denn zur Zeit Machiavellis kämpfte Venedig gerade mit den Türken um seine Einflussgebiete im Mittelmeerraum. Es darf aber nicht übersehen werden, dass die Bedrohung durch die Türken nicht zu einer Solidarisierung der christlichen Staaten führte. Die politischen Akteure bis hinauf zu den Päpsten sahen diesen Kampf nicht als vornehmliche Aufgabe ihrer Tagespolitik (vgl. Reinhardt 2007c, 202), die sich eher auf Kämpfe um die Einflussbereiche im territorialen Raum Europas bezog. „Lange ist die Liste christlicher Nationen, die von den Türken bedroht wurden, aber keine Hilfe erhielten,“ so Delumeau (1985, 402). Und Munier schreibt:

„Zwar beschworen die Päpste die Christenheit, auch im Kampf gegen die neue Gefahr, die Osmanen, zusammenzustehen. Aber die einzelnen europäischen Monarchien begriffen dies nie als Gemeinschaftsaufgabe. Der Kampf gegen die Türken wurde hauptsächlich als eine lokale Angelegenheit derjenigen angesehen, die ihnen als vorgeschobene Bollwerke territorial am nächsten gelegen waren“ (2008, 102).

Dass dabei sogar Bündnisse mit den Türken gegen ‚christliche Brüder‘ geschlossen wurden – so von den Franzosen –, wurde zwar bisweilen als skandalös empfunden (vgl. Schulin 1999, 155; Münkler/Münkler 2000, 122),¹²¹ es zeigt aber auch die zunehmende Durchsetzung des Territorialstaatsprinzip und die Zersetzung der Idee einer vereinigten Christenheit (vgl. Münkler 1987, 255).¹²²

Aber auch die Päpste waren nicht gewillt ihre eigenen, mit dem Kirchenstaat verbundenen territorialen Interessen hinter der Türkenpolitik zurückzustellen, wie vor allem das Verhalten des auch von Machiavelli im *Principe* erwähnten Borgia-Papstes Alexander VI. deutlich macht, der den neapolitanischen König Alfonso bei seinen Bemühungen Unterstützung vom Sultan zu bekommen ausdrücklich unterstützte (vgl. Reinhardt 2007c, 105). Nichtsdestotrotz wurde diese Zersetzung eines lange Zeit bestehenden ideologischen Rahmens aus religiöser

¹²⁰ Die Idee eines Kreuzzuges haben z.B. vertreten: Die Päpste Nikolaus V. (vgl. Deschner 2006, 264), Calixt III. (ebd.265), Pius II. (ebd.274), Alexander VI. (vgl. Reinhardt 2007c, 204); der Kaiser Maximilian (vgl. Mittermaier 2005, 181), sowie der französische König Ludwig XII. (vgl. Marcu 1999, 59).

¹²¹ Man denke beispielsweise auch an den monatelang in der italienischen Öffentlichkeit augetragenen Streit darüber, welcher der italienischen Herrscher zuerst um ‚den Türken‘ als Bundesgenossen geworben hätte. (vgl. Reinhardt 2007c, 182)

¹²² Durch die Reformation wurde das Prinzip der *einen* Christenheit zusätzlich infrage gestellt. So schrieb Ferdinand an Kaiser Karl im August 1528, dass die Türken „unserem Glauben näher stehen als diese Deutschen“ (zit.n. Schulin 1999, 105). Und Papst Gregor XIII. bemerkte, dass die Bartholomäusnacht ihn mehr erfreue als der Seesieg über die Türken bei Lepanto (vgl. Taureck 2002, 27).

Sicht immer wieder betrauert und die Hoffnung auf eine (wieder)vereinigte Christenheit gerichtet.¹²³

Für die Rolle ‚des Türken‘ im (christlichen) politischen Denken galt: Hier hatte man es nicht mit einem gewöhnlichen politischen Akteur, bzw. Feind zu tun, sondern hier war, für die einen, die Verkörperung des Antichristen, für die anderen – scheinbar etwas milder – ein Anhänger einer Irrlehre, der sich als ‚Ungläubiger‘ vom Christen kategorisch unterscheidet, auf den Plan getreten.¹²⁴ Dabei wurde von denjenigen, die mit der zeitgenössischen Situation an der römischen Kurie, in den Kirchen und Mönchsorden unzufrieden waren, der Türke auch als Zuchtrute Gottes gedeutet, auf den eine Erneuerung des christlichen Lebenswandels folgen müsse. So hat Erasmus betont, dass die Türken „[u]nseren Lastern (...) ihren Sieg“ verdanken würden (zit.n. Delumeau 1985, 409) und die Kurie zeigt sich in ihrer Bannandrohungsbulle gegen Luther von dessen Ansicht empört, wonach „[g]egen die Türken [zu] kämpfen“ bedeute, „gegen Gott [zu] kämpfen, der unsere Schwachheit durch sie heimsucht“ (zit.n. Köpf 2001, 159).¹²⁵

Dass in dieser Stimmung religiöser Angespanntheit der Verweis auf Gott gängige Praxis war dürfte nicht erstaunen. Schon der Kardinal Enea Silvio Piccolomini, der spätere Pius II., hatte geklagt: „Wenn sich nicht Gottes Erbarmen nach dir umsieht, bleibt uns wenig Hoffnung auf deine Rettung.“ (zit.n. Borst 2001, 653) Und noch einmal Luther:

„Und wenn ir nu wider den Türcken zihet, so seid ja gewis und zweivelt nichts dran, das ir nicht wider fleisch und blut, das ist, wider Menschen streitet. (...) Sondern seid gewis, das ir wider ein gros heer Teuffel Buchssen, macht oder menge, Denn da fragen die Teuffel nicht nach. (...) Wir müssen gegen die Teuffel Engel bey uns haben, Welches geschehen wird, so wir uns demütigen, Beten und Gottes vertrauen in seinem Wort.“ (zit.n. Delumeau 1985, 410)

Ein weiterer Aspekt in der ‚Türkenfrage‘ war die normative Unterscheidung zwischen einer guten (christlichen) und schlechten (ungläubigen) Form der Politik. So heißt es in einer Predigt Savonarolas:

¹²³ Mitte des 15.Jahrhunderts hatte Enea Silvio Piccolomini schon geklagt, dass „über unseren Nacken der Türkensäbel“ hänge, während „wir“ Bürgerkriege führten, „Brüder“ verfolgten und „die Feinde des Kreuzes auf uns eindringen“ ließen (zit.n. Borst 2001, 654; vgl. Delumeau 1985, 401). Erneuert findet sich diese Klage bei Erasmus von Rotterdam, der in seiner *Klage des Friedens* anprangert, dass „die Christen (...) mit den Türken ein Bündnis und unter sich Krieg“ hätten (*Klage*, 70).

¹²⁴ „Hier ging es nicht um einen gewöhnlichen Feind, ja noch nicht einmal um einen beliebigen Glaubensfeind, dem nicht nur mit Waffen, sondern auch mit der gebotenen theologischen Haltung entgegenzutreten war: Es ging schlichtweg um die Existenz des gesamten Christentums, um die Erfüllung der gesamten christlichen Heilsgeschichte.“ (Höfert 2003, 59)

¹²⁵ Dass die Idee der Zuchtrute auch subversiv gedeutet werden konnte, zeigt ein bei Delumeau wiedergegebenes anonym verfasstes Schriftstück: „MARINO: Da aber Gott nicht will, dass die Herrschaft des Tyrannen [des Dogen und des Rates der Zehn] zu sehr auf der Welt lastet, hat er um der Gerechtigkeit willen den Türken und den großen Sultan geschickt.“ (zit.n. Delumeau 1985, 400)

„Und so hat auch jedes Heer seine eigne Art zu kämpfen. Anders ist der Kampf der Türken, anders der der Italiener und Christen. Die Christen kämpfen mit dem Glauben, dem Gebet und dem Starkmut, die Türken und Teufel aber mit dem Hass, der Wut, der Gotteslästerung und der Absicht, alles Böse zu tun, was sie nur können.“ (PSB, 602)

Diese Differenzierung zweier Politikformen bildete teilweise auch eine subversive Waffe, um die bestehenden politischen Verhältnisse kritisieren zu können.¹²⁶

4.1.7.2. Machiavelli und der Türke

Man kann voraussetzen, dass Machiavelli diese Stimmung und die entsprechenden Diskurse bekannt waren.¹²⁷ Bei der Lektüre des *Principe* fällt daher auf, wie wenig Raum Machiavelli ‚dem Türken‘ widmet. Ohne irgendeine Art von auch nur floskelhafter Andeutung über den religiösen Kontext betritt dieser als normaler politischer Akteur die Bildfläche. Auch für ihn gilt, dass er, wie jeder andere politische Akteur, den Regeln der Politik – und nur diesen – unterliegt. Dabei fällt weder ein Wort über eine mögliche Differenz zwischen einem christlichen und einem türkischen Herrscher, noch erscheint der Türke als Symbol eines schlechten, da unchristlichen Regiments.¹²⁸ Vielmehr steht der Türke als Beispiel in einer

¹²⁶ Der radikale Reformator Thomas Müntzer wendet die Abwertung ‚des Türken‘ subversiv gegen die sich christlich legitimierenden Herrschaften: „Wer da nun wider die Türken fechten will, der braucht nicht fern zu ziehen, er ist im Lande.“ (SLTB, 192) Schon Luther hatte in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* gegen die bestehende Kirche gewettert: „Wollen wir wider die Türken streiten, so lasset uns hier anheben, wo sie am allerärgsten sind“ (Adel, 43). Ähnlich auch der schon öfter zitierte Erasmus, bei dem es heißt: „nachher verfluchen sie die Türken als Gottlose und Unchristen, als ob sie selbst, wenn sie so handeln, wirklich Christen wären, als ob den Türken irgendein angenehmeres Spektakel dargeboten werden könnte als anzusehen, wie die Christen sich gegenseitig mit Geschossen durchbohren“ (Klage, 79). Auch Karl V. äußerte sich angeblich ähnlich, allerdings kaum aus einer subversiven Haltung, wenn er seinen bevorstehenden Italienfeldzug, der im berühmten *sacco di roma* (1527) kulminieren wird, angeblich wie folgt kommentiert: „Lasst bekannt geben, dass Frundsberg in den Krieg gegen die Türken zieht. Um welche Türken es sich handelt, wird man bald merken.“ (zit.n. Gil 2000, 272)

¹²⁷ In seiner *Mandragola* findet folgender Wortwechsel statt: „DIE FRAU: Glaubt Ihr, dass der Türke dieses Jahr nach Italien kommt? FRA TIMOTEO: Wenn Ihr nicht Gebete dagegen tut, gewiss.“ (Mandr. III.3, 31)

¹²⁸ Dass Machiavelli im 4.Kapitel des *Principe*, wie Sasso meint, mit „Nachdruck“ eine „abendländische Staatsauffassung“, deren Sympathie Machiavelli gelte, „dem Osmanenreich“ entgegenstellt habe (Sasso 1965, 303), kann ich nicht erkennen. Nichts deutet hier darauf hin. Sämtliche *topoi* einer solchen Abwertung fehlen. So werden die türkischen Untertanen nicht als geborene Knechte, wie bei Savonarola (PSB, 549f.) dargestellt. Auch wird nicht auf eine besondere, den Ungläubigen angemessene barbarische Herrschaftsform hingewiesen. Machiavelli konstatiert lediglich nüchtern zwei „verschiedene[.] Regierungsformen“ (P IV.31). Mag der Fall in den *Discorsi* ein wenig anders liegen (vgl. Taureck 2002, 98), so fehlt auch hier nicht der Hinweis auf die *virtù* der Türken (D I.30, 86). Interessant ist dabei auch eine Erwähnung, die man fast als Persiflage der *translatio imperii*-Vorstellung des Mittelalters bezeichnen könnte. „Und wenn der römischen Weltherrschaft auch kein dauerndes Reich mehr folgte, in dem die Kräfte der ganzen Welt vereinigt gewesen wären, so zeigen sich diese doch verstreut über viele Völker, wo noch *gute Sitten* herrschen, wie beim fränkischen Reich, *bei dem der Türken, beim Reich des Sultans* und heute *bei den Völkern Deutschlands* und vordem *beim Stamm der Sarazenen*, der so Großes vollbracht, soviel Länder erobert und schließlich das Oströmische Reich zerstört hat.“ (D II.Vorwort, 162; H.v.m.) Nur nebenbei sei angemerkt, dass Machiavelli mit den Türken und den ‚Deutschen‘ (worunter er auch die Schweizer subsumiert) zwei Akteuren *virtù* zuspricht, die Schweizer sogar geradezu als ‚Neue Römer‘ verherrlicht (vgl. Reinhardt 1995), die von seinen italienischen Zeitgenossen überwiegend negativ wahrgenommen wurden.

Reihe mit christlichen Akteuren, in den *Discorsi* auch mit einer alttestamentarischen Figur wie David (*D I.19*, 69).

Für Machiavelli gilt dann auch, dass – wer gegen den Türken kämpfen will – nicht auf Gottes Beistand gegen die ‚Ungläubigen‘ zählen, sondern sich auch hier nur „auf die eigenen Kräfte“ verlassen kann (*P IV.33*). Gott – sofern für Machiavelli existierend – hält sich wieder einmal aus allem raus und ist weder Gehilfe der sich christlich Fühlenden, noch der Bestrafer der vom rechten christlichen Lebenswandel abgefallenen Fürsten.

Dass der Türke insgesamt nüchtern und nach rein politischen Kriterien bewertet wird ist vor dem Hintergrund der allgegenwärtigen Angst vor den Türken mehr als ungewöhnlich. In diesem Zusammenhang lässt sich auch nichts von einem möglichen missionarischen Interesse erkennen.¹²⁹ An Fragen der Religion scheint Machiavelli hier gänzlich uninteressiert.¹³⁰ Lediglich an einer der Stellen, an der Machiavelli auf die Türken zu sprechen kommt, apostrophiert er diese als „Ungläubige“ und merkt an, dass es durch deren „Tüchtigkeit“ zur „Knechtung Griechenlands“ gekommen sei (*P XIII.107*). Nicht nur erfolgt dieser Hinweis „[m]ehr wie beiläufig“ (Diesner 1990, 73) und keinesfalls im Ton eines Calixt III.,¹³¹ er lässt sich in diesem Kontext auch polemisch verstehen, schreibt Machiavelli den Türken doch ausdrücklich *virtù* zu.

Freilich könnte man einwenden, dass diese Erwähnung immerhin deshalb auffällig ist, weil Machiavelli sich doch im *Principe* seinem eigenen Anspruch nach nur mit der Beschreibung der „Wirklichkeit der Dinge“ befasst, also normative Bewertungen ausblenden will, und ‚ungläubig‘ durchaus ein Werturteil miteinschließt. Mir scheint eine solche Position nicht sonderlich plausibel, denn gerade an der Stelle, die im *Principe* am stärksten normativ geprägt

¹²⁹ Savonarola hingegen „fasste die Bekehrung der Türken und Juden als konkrete Aufgabe an, indem er in San Marco Sprachstudien treiben ließ. Auch scheint er sich selber mit dem Gedanken getragen zu haben, zur Missionstätigkeit ins Morgenland aufzubrechen.“ (Fuhr 1985, 71)

¹³⁰ Auffällig ist, dass Machiavelli, der doch, besonders in den *Discorsi*, der Frage nachgeht, welche Religion aus politischen Gründen die beste für einen Staat ist – und dabei der antiken den Vorrang vor der christlichen gibt –, den Islam nicht erwähnt (*D I.12*). Gute hundert Jahre später wird Henry Stubbe, ein treuer Gefolgsmann Hobbes' in Oxford, tatsächlich die Frage diskutieren, ob es politisch gesehen, nicht zweckmäßiger wäre, in den Staaten Westeuropas statt des Christentums den Islam einzuführen (vgl. Tuck o.J., 138). Ist Nietzsches Urteil zutreffend, wonach der Islam „tausend mal Recht“ habe, das Christentum zu verachten, da der Islam im Gegensatz zum demütigen Christentum „Männer zur Voraussetzung“ habe (zit.n. Taureck 1999, 118), ist Machiavelli an dieser Stelle etwas entgangen, ähnelt doch auch Nietzsches Kritik am Christentum derjenigen Machiavellis in vielerlei Hinsicht (vgl. Martin 1949, 110f.).

¹³¹ Das über ganz Europa verbreitete Gelübde Calixt III. lautete: „Ich, Papst Kalixtus III., verspreche und gelobe der heiligen Dreieinigkeit, dem Vater, Sohn und Heiligen Geist, der allzeit jungfräulichen Mutter Gottes, den heiligen Aposteln Petrus und Paulus und allen himmlischen Heerscharen, dass ich, wenn es nötig sein sollte, selbst mit Aufopferung meines eignen Blutes, nach Kräften alles aufbieten werde, um, unterstützt von dem Rate meiner ehrwürdigen Brüder, Konstantinopel wieder zu erobern, das, dem sündigen Menschengeschlecht zur Strafe, von dem Feinde des gekreuzigten Heilandes, dem Sohne des Teufels, Mohammed, dem Türkenfürsten, erobert und zerstört worden ist, und um ferner die in der Sklaverei schmachenden Christen zu befreien, den wahren Glauben zu heben und die teuflische Sekte des verworfenen und treulosen Mohammed im Orient auszutilgen. Denn dort ist das Licht des Glaubens fast gänzlich erloschen.“ (zit.n. Deschner 2004, 265f.)

ist, nämlich dem Schlusskapitel, ist bezeichnenderweise a.) vom Türken überhaupt keine Rede ist, da sich vielmehr b.) Machiavellis ganzes Wollen auf den Kampf gegen christliche Herrscher richtet und sich c.) keine Spur von einem Aufruf zu einer gesamtchristlichen Aktion gegen die Türken findet.¹³² Diesner merkt deshalb völlig zu Recht an: „Der seit und vor Pius II. auftauchende Gedanke eines Türkenfeldzuges – oder der einer Bekehrung der Muslims im friedlichen Sinne des Nikolaus von Kues – lag ihm (...) völlig fern.“ (1990, 73) Eher dürfte überraschen, dass Machiavelli die politische Gefahr durch die Türken so gering einschätzte.¹³³

4.2. Religiöse Einrichtungen und die Politik

4.2.1. Der Kirchenstaat

Nach Machiavellis Ausführungen zu religiösen Figuren, soll nun noch diskutiert werden, wie er religiöse Einrichtungen betrachtet. Zu nennen ist hier der Kirchenstaat, dem Machiavelli im *Principe* immerhin ein eigenes Kapitel unter dem Titel *Von den geistlichen Fürstentümern* widmet.

Machiavelli beginnt mit dem Hinweis, dass die geistlichen Fürstentümer von Gott erschaffen und gelenkt werden würden und dass man diese aufgrund dessen gar nicht wirklich regieren müsse, seien hier doch die Untertanen auch ohne (hartes?) Regiment glücklich und man selbst als Fürst sicher (*P* XI.89). Nicht nur das plötzliche Auftauchen Gottes, sondern besonders die damit verbundene Behauptung, dass für den Kirchenstaat die normalen Regeln der Politik anscheinend keine Geltung haben, überrascht. Wenn Machiavelli schreibt, dass der

¹³² Für eine solche Perspektive ließe sich das Karnevalslied *Lied der seligen Geister* anführen, in dem die „Christen“ zum Kampf gegen den „grausamen Feind“ („Herr der Türken“) aufgerufen werden (*LdsG*, 58). Aber auch bei diesem „flammende[n] Appell“ und „patriotische[n] Aufruf“ (Hoeges 2006, 58), bleibt die Frage offen, ob der Verweis auf die ‚seligen Geister‘ nicht mit einem Augenzwinkern geschieht (vgl. Hoeges 2006, 63). An Francesco Guicciardini schreibt Machiavelli einige Jahre später: „Er [Messer Gismondo] sucht mich auszuforschen, und ich antworte ihm wenige unzusammenhängende Worte, spreche mit wichtiger Miene von der nahen Sintflut, oder vom bevorstehenden Einfall der Türken, ob es gut sei, einen Kreuzzug in diesen Zeiten zu unternehmen, und von ähnlichen Klatschbankneuigkeiten.“ (*GS* 5, 477) Dieser Hinweis auf ‚Klatschbankneuigkeiten‘ lässt es fraglich erscheinen, dass man davon sprechen kann, bei Machiavelli rege sich „angesichts der neu einsetzenden türkischen Offensive ein christliches Gemeingefühl“ (Mayer 1912, 113). Genauer zu analysieren wären hier Machiavellis Ausführungen zum ‚Türken‘ und den Kreuzzügen in seiner *Geschichte von Florenz*.

¹³³ Dafür, dass für Machiavelli die Bedrohung durch den Vorstoß der Türken auch aus politischen Gründen kein wichtiges Thema gewesen ist (vgl. Viroli 2001, 248) wurde er nicht erst vom Historiker Paul Veyne (1986, 67f.), sondern auch schon von seinen Freunden getadelt. So schrieb ihm Filippo de' Nerli: „Je mehr Buben geboren werden, desto mehr Soldaten werden wir zur Verteidigung gegen die Türken haben. Ihr denkt nicht an diese Dinge, aber sie sind wichtiger, als Ihr glaubt.“ (zit.n. Viroli 2001, 248) Auch der ins deutsche übersetzte Teil des Briefwechsels deutet nicht auf ein besonderes Interesse Machiavellis an der ‚Türkengefahr‘ hin. So meint auch sein Briefpartner Francesco Vettori, dass Machiavelli und er „Umschau unter den Christen“ hielten und dabei „den Türken“ ganz und gar übersähen (*GS* 5, 371). Abschließend Diesner, der die besondere Stellung Machiavellis hervorhebt, wenn er schreibt, Machiavelli sei „m.W. der erste Humanist“ gewesen, „der die Türken nicht zu fürchten scheint und sie auf seine Weise nüchtern-pragmatisch einordnet“ (1990, 73).

Kirchenstaat „höheren Gesetzen“ unterläge, „an die der menschliche Verstand nicht heranreicht“ (P XI.89), erinnert dies an seine Bemerkung zu Moses, und es wurde bereits gezeigt, was bei näherer Betrachtung von dieser übrig bleibt (siehe 4.1.3.). Und auch hier zeigt sich schnell, dass es mit der selbstaufgelegten Zurückhaltung nicht weit her ist, wendet Machiavelli sich doch zugleich der Frage zu, wie es gekommen sei, „dass die Kirche als weltliche Macht zu solcher Größe aufgestiegen ist“ (P XI.89).

Nach der Eingangsbemerkung Machiavellis müsste die Antwort ‚Gott‘ lauten – tut sie aber nicht. Stattdessen wird auf das Handeln Alexanders VI. verwiesen, das in keiner Weise in Beziehung zu Gott gestanden zu haben scheint. So heißt es: „Dann folgte Alexander VI., der wie keiner von allen Päpsten, die es je gegeben hat, bewies, welche Überlegenheit ein Papst mit Geld und Waffengewalt gewinnen konnte“ (P XI.91). Die päpstliche Politik, das zeigt nicht nur dieses Beispiel, ist aufgrund derselben Faktoren erfolgreich und wird von denselben Faktoren bestimmt, wie die Politik eines jeden anderen Akteurs. So gewinnt ein Papst wie Julius II. seine Schlachten nicht durch die Hilfe Gottes, sondern durch „fortuna“ (P XIII.105). Und wie für jede andere Herrschaft gilt, dass man auch die Leitung des Kirchenstaates durch *virtù* oder *fortuna* erwirbt (P XI.87). Die Päpste werden also nicht, wie es die gängige päpstliche Ideologie will, durch Gott eingesetzt.¹³⁴

Im Weiteren zeigen die Ausführungen Machiavellis, dass die innenpolitischen Verhältnisse des Kirchenstaats keineswegs, wie zu Anfang behauptet, sicher, geschweige denn immer glücklich waren. Vielmehr war er bis zu Alexander VI. von Parteien zerrissen und dadurch politisch schwach (P XI.89f.). Auch die andere eingangs geäußerte Behauptung Machiavellis, man müsse ein geistliches Fürstentum nicht regieren, da auch dessen Waffenlosigkeit nichts an seiner Machtposition ändern würde (P XI.89), wird durch Machiavellis Bemerkung entkräftet, dass auch der Kirchenstaat wehrhaft sein müsse, da er ansonsten von den anderen Mächten nur gering geachtet werde (P XI.91).

Nun erwähnt Machiavelli im *Principe* allerdings eine „geistliche[.] Macht“ der Kirche, „die ihr (...) große Geltung“ verleihen würde (P III.25). Besitzt der Kirchenstaat also doch einen besonderen Status innerhalb der Staatenwelt? Und hat dieser, sofern vorhanden, etwas mit Gott zu tun?

¹³⁴ Machiavellis Freund Guicciardini bemerkte sarkastisch aufgrund der skandalösen Zustände an der Kurie, dass sich der Heilige Geist wohl kaum in die Papstwahlen dieser Zeit eingemischt habe (vgl. Reinhardt 2004a, 124).

4.2.2. Exkurs: Über die (ideologische) Macht des Kirchenstaates

Unter den ‚geistlichen Waffen‘ des Papstes versteht Machiavelli die dem Papst aufgrund der von ihm erkämpften Position als Souverän in geistlichen Fragen eigenen Kompetenzen wie den Kirchenbann (*GvF* VIII, 433). Mit einem solchen Bann waren weitgehende Konsequenzen verbunden.¹³⁵ Nun ist anzumerken, dass die Geschichte des Papsttums in der Zeit Machiavellis einen „tiefen Einschnitt“ erlebte:

„in dieser Zeit nämlich haben sich die Päpste aus Oberhäuptern der lateinischen Christenheit in italienische Fürsten verwandelt, die überwiegend mit der Konsolidierung ihres Herrschaftsbereichs, der Regelung ihrer Nachfolge und der Versorgung ihrer Familien beschäftigt waren“ (Münkler/Münkler 2000, 301; vgl. Schimmelpfennig 1987).

Nicht zuletzt durch diese verstärkte und offensiv zur Schau getragene Hinwendung zu einer auf eigene Interessen fixierten Machtpolitik kam es zu einer „schweren sittlichen Krise“ (Burckhardt 2004, 463), und der Vatikan präsentierte sich den Zeitzeugen streckenweise geradezu als „Tollhaus“ (Reinhardt 2007c, 8).¹³⁶ Berühmt-berüchtigt ist das Renaissance-Papsttum, wie es vor allem von den Borgia (Alexander VI.: 1492-1503) oder den Medici (Leo X.: 1513-1521) repräsentiert wird. Mehr und mehr wurde es zum Gemeingut, dass sich der Papst als ein normaler politischer Akteur verhielt und seinen geistlichen Pflichten in keiner Weise nachkam.¹³⁷ Ein verbreiteter Antipapismus, bzw. -klerikalismus, gerade auch unter Geistlichen, war die Folge.

Eng mit der sinkenden moralischen Stellung des Papsttums ist die Konstitution von Nationalkirchen verbunden, die sich zunehmend dem päpstlichen Einfluss zu entziehen versuchten, nicht zuletzt aufgrund des Drängens der sich mehr und mehr durchsetzenden territorialstaatlichen Gebilde unter königlicher Hoheit. Machiavelli selbst war mit solchen Entwicklungen während seiner Amtszeit konfrontiert. So musste er dafür Sorge tragen, dass ein vom französischen König ausgerufenes Konzil zur Absetzung des Papstes aus politischer Rücksicht gegenüber dem Papst (als machtpolitischem Akteur) nicht im Herrschaftsbereich

¹³⁵ Vgl. am Beispiel Florenz: „In seinem Breve vom 26. Februar 1498 drohte der Papst Florenz mit dem Interdikt. Diese schwerste aller Kirchenstrafen hätte zur Folge, dass der Gottesdienst suspendiert würde und weder rechtsgültig getauft, geheiratet noch begraben werden könnte; zudem musste aller Handel und Wandel mit der gebrandmarkten Gemeinde zum Stillstand kommen. Für eine Stadt wie Florenz, die von Kommerz und Gewerbe lebte, hätte das fatale Folgen.“ (Reinhardt 2007c, 128)

¹³⁶ „Die emsigen Mitarbeiter der päpstlichen Kanzlei machten sich über die Kirche lustig, und die Kardinäle begeisterten sich für heidnische Poesie.“ (Batkin 1981, 15)

¹³⁷ Batkin meint, dass der „Päpstliche Staat (...) in den Augen der Italiener eine Art Signoria, ein territoriales Fürstentum“ gewesen sei (1981, 344). Schon vor Machiavellis Geburt war die Stellung des Papsttums untergraben worden. Man denke an den Sturz von Bonifatius VIII. und die Gefangennahme von Avignon, die Erneuerungsbewegung von Cola di Rienzo oder an prominente Kritiker wie Dante oder Marsilius von Padua.

von Florenz stattfinden konnte (vgl. Gil 2000, 177ff.; Viroli 2001, 156ff.).¹³⁸ Dennoch darf nicht übersehen werden, dass der Kirchenstaat, bzw. der Papst nach wie vor über eine nicht unerhebliche Autorität verfügte. Man kann dies beispielhaft an der Auseinandersetzung zwischen Girolamo Savonarola und Alexander VI. sehen, bei der den meisten Zeitgenossen klar gewesen sein dürfte, wer von beiden die christlichere Lebensweise verkörperte.¹³⁹ Symbolträchtig verkörpert sich dieser Gegensatz in zwei Festspielen. Während Alexander VI. mit bis dato „nie dagewesenen Schauspielen (...) den Triumph des Julius Cäsar“ auf elf Prunkwagen aufführte (Reinhardt 2007c, 188),¹⁴⁰ wollte Savonarola einen Triumphwagen Christi durch die Gassen von Florenz fahren lassen (Savonarola *PSB*, 521ff.; vgl. Hoeges 2006, 50f.). Dennoch hat in dieser Auseinandersetzung der Papst letztlich gesiegt (vgl. Reinhardt 2007c, 125/129). Und dies nicht nur aufgrund seiner materiellen, sondern auch seiner ideologischen Macht, wie das folgende Beispiel des Savonarola-Anhängers Luca Landucci zeigt. So heißt es in dessen Tagebuch:

„Und am 11. Februar 1497 begann Frate Girolamo in Santa Maria del Fiore zu predigen und man stellte die Stufen wieder her und es gingen viele Leute hinein, und man sprach sehr von ihm, der exkommuniziert war, und viele unterließen es hineinzugehen, aus Furcht vor der Exkommunikation (...). Ich war von jenen, die nicht hineingingen.“ (*Tagebuch*, 218f.)

Und einige Tage später ist zu lesen:

„Und obwohl das zu tun mir ein Irrtum schien, trotzdem ich an ihn glaubte, hätte ich mich doch nie in die Gefahr begeben wollen, ihn anzuhören, da er exkommuniziert war.“ (*Tagebuch*, 221)

¹³⁸ Gil datiert den Bruch der gallikanischen Kirche mit Rom auf diesen Ereigniskomplex (2000, 178).

¹³⁹ Die Untadeligkeit von Savonarolas Lebensweise haben selbst seine Gegner, auch der Papst anerkennen müssen (vgl. Reinhardt 2004a, 57). Die „moralische Integrität“ des Dominikaners übte auch eine große „Anziehungskraft“ auf die „jüngere Generation Florentiner Neuplatoniker“ aus (Reinhardt 1990, 193). Da die Kurie nichts am Lebenswandel Savonarolas aussetzen konnte, konzentrierte sie sich in ihrer Anklage auf den vermeintlichen Ungehorsam des Dominikaners gegenüber Rom und auf Savonarolas Behauptung, er sei ein Prophet (vgl. Reinhardt 2007, 123/125). Gerade letzteres war ein Affront gegen die kirchlich vermittelte Amtsgewalt und eine Gefahr für Rom. Denn: „Der Prophet ohne amtliche Legitimation, mit seinem persönlichen Charisma gegenüber dem priesterlichem Amtsscharisma und mit seiner oft auch das Priestertum treffenden Kritik und seinen unmittelbaren Kontakterlebnissen mit der Gottheit, stellt das Priestertum als Hüter der fest gefügten Tradition in Frage.“ (Klein 1997, 476) So ist es auch kein Zufall, dass ein subversiver Christ wie Thomas Müntzer davon ausging, dass Gott immer noch mit den Menschen spreche (*SLTB*, 19; ebd. 170), während ein um die subversiven Potentiale des Christentums besorgter und diese einzudämmen versuchender Christ wie Thomas Hobbes betonte, dass Gott nicht mehr mit den Menschen spreche (*De Cive*, XVIII. 310f.), man sich nur vermittelt durch die vom Staat eingesetzten Autoritäten legitim auf ihn berufen werden könne (*Leviathan* II.42, 413), während selbsternannte Propheten als wahnsinnig denunziert werden (*De Cive*, XII, 197f.). George Minois hat in seiner *Geschichte der Prophezeiungen* auf die Probleme der Kirche hingewiesen die Prophetie zu unterbinden, die doch auch ihre eigene Legitimitätsgrundlage bildete.

¹⁴⁰ Schon den Namen Alexander legte sich der Papst im Hinblick auf den heidnischen König zu (vgl. Münkler/Münkler 2000, 44) und nicht zufällig heißt sein berchtigter Sohn ‚Cesare‘.

Ein anderes Beispiel für die noch vorhandene ideologische Macht des Papstes ist die feierliche Zeremonie aufgrund des Vertrages zwischen Alexander VI. und Karl VIII. (1495), in dessen Verlauf es dem Papst gelingt den französischen König in ein Zeremoniell einzubinden, in dem dieser sich dem Papst rituell unterwerfen muss, und so seine eigentlich materiell stärkere Position gegenüber dem Papst zumindest auf der ideologischen Ebene aufgibt (vgl. Reinhardt 2007c, 113f.).¹⁴¹

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund wieder Machiavelli zu. Über die ideologische Macht des Papsttums findet sich in einem seiner *Gesandtschaftsberichte* z.B. folgende Bemerkung: „ein Papst ist als Freund nicht viel wert, schadet aber viel als Feind durch das Ansehen, welches die Kirche nach sich zieht, und weil man nicht mit ihm *de directo* Krieg führen kann, ohne die ganze Welt als Feind gegen sich herauszufordern.“ (GS 3, 408; vgl. GvF VIII.447; Zorn 1977, XX) Dass diese besondere Stellung des Papsttums für Machiavelli dennoch nicht dessen Unverletzbarkeit bedeutet, zeigen andere Stellen in seinem Werk. So schreibt er am 20. Dezember 1514 an Francesco Vettori:

„Man könnte einwenden, der Papst sei wegen der Ehrfurcht vor seiner Person und wegen des Ansehens der Kirche in einer andern Stellung und werde immer eine Zuflucht finden, sich zu retten. Hierauf würde ich antworten, dass diese Einwendung einige Berücksichtigung verdient, und dass man einigermaßen darauf fußen kann. Allein man darf sich nicht darauf verlassen, ja ich glaube, dass man, um sich gut zu beraten, nicht hieran denken sollte, damit eine solche Hoffnung nicht zu schlechten Maßregeln verleite. Alles, was geschehen ist, glaube ich, könne wieder geschehen, und ich weiß, dass man Päpste fliehen, verbannt, verfolgt, *extrema pati* gesehen hat, wie die weltlichen Fürsten, und das in Zeiten, wo die Kirche im Geistlichen größere[.] Ehrfurcht genoss als jetzt.“ (GS 5, 454f.).

Nicht nur ist Machiavellis Hinweis auf die geschwundene ideologische Stellung der Kirche von Interesse, sondern auch das von ihm vertretene Primat der materiellen über die ideologische Macht. In einem anderen Brief tadelt er dann auch den Papst dafür, dass dieser „mehr an eine Feder voll Tinte geglaubt“ habe, „als an 1000 Fußsoldaten“ (GS 5, 541).¹⁴² Erkennbar ist die Parallele zu den ‚unbewaffneten Propheten‘. Und auch im Fall des Papstes gilt, dass Gott, sofern vorhanden, über keinerlei Interesse an dem Staat zu haben scheint, der ihn zu vertreten immerhin für sich in Anspruch nimmt und dessen Fürst sich als ‚Stellvertreter

¹⁴¹ Hoeges verweist auf die Fähigkeit des Papsttums „die faktische Machtlosigkeit durch Spiritualisierung und Versinnlichung ihres Anspruchs von ihren Anfängen an auszugleichen und zu überspielen“, indem es „Phantasie, Denken und Sinne besetzte“ (2000, 150).

¹⁴² Vershoben hat sich das Verhältnis von der Macht der Waffe und des Wortes gegenüber der Tradition der Humanisten. Hat Giangaleazzo Visconti nach eigener Aussage die öffentlichen Briefe des florentiner Kanzlers und „effektivsten Propagandisten Florentiner republikanischer Freiheit“, Coluccio Salutati, mehr als tausend florentinische Reiter gefürchtet (vgl. Thumfart/Waschkuhn 2005, 102), wollte ihn deshalb gar umbringen lassen (vgl. Mayer/Münkler 1998, 73), schreibt Machiavelli über die Venezianer: „Man hört, dass die Venezianer an allen Orten, derer sie sich wieder bemächtigen, einen heiligen Markus malen lassen, der anstatt des Buches ein Schwert in der Hand hält, woraus hervorgeht, dass sie zu ihrem Nachteil gemerkt haben, dass es nicht genügt Staaten durch Gelehrsamkeit und Bücher behaupten zu wollen.“ (zit.n. Sasso 1965, 99; vgl. VE 149)

Christi' und einziger Zugang zum ewigen Heil auf der Welt inszeniert. Weder als Helfer des Papstes, wie es die päpstliche Ideologie will, noch als gerechter Züchtiger einer korrupten Kirche, auf den die Reformer ihre Hoffnung setzen, tritt Gott bei Machiavelli in Erscheinung. Ist also nicht einmal die geistliche Macht des Papsttums ausreichende Gewähr sich in der politischen Welt erhalten zu können, wird vor dem Hintergrund einer Bemerkung im *Principe* auch der behauptete göttliche Ursprung dieser ideologischen Macht fraglich. Denn, so heißt es, die geistlichen Fürstentümer beruhen „auf althergebrachten Einrichtungen der Religion“, „die so mächtig und von solcher Natur sind, dass sie ihre Fürsten an der Macht halten, wie diese auch immer handeln und leben mögen“ (*P* XI.89). Den anklagenden Unterton dieser Aussage erst einmal beiseite gelassen, gilt es festzuhalten, dass Machiavelli die ideologische Macht des Papsttums, wie sein Freund Guicciardini (*Ricordi*, 88), vor allem in seiner langen Tradition („althergebrachte Einrichtungen“) begründet sieht.¹⁴³ Auch muss man sehen, dass die Gründungsurkunde des Kirchenstaates zu Machiavellis Zeit längst als Fälschung entlarvt worden war.¹⁴⁴ Dass sich Machiavelli durchaus eine kommende Welt ohne Kirchenstaat und sogar ohne christliche Religion vorstellen kann, lässt sich aus den *Discorsi* schließen.¹⁴⁵ Bernhard Taureck hat deshalb Machiavelli folgende Meinung vertreten sehen:

¹⁴³ Hier dürfte Machiavelli wohl auch die wichtige Unterscheidung zwischen Person und Amt des Papstes im Auge gehabt haben: „Man hatte sich seit Augustins Zeiten daran gewöhnt, zwischen Amt und Träger, zwischen persönlicher Würdigkeit und amtlicher Vollmacht, zwischen Persönlichkeit und Institution, zu unterscheiden. (...) Noch so große moralische Verkommenheit einzelner Päpste konnte deshalb das Papsttum als Institution nicht erschüttern.“ (Küng 2007, 433) Durch diese erfolgreiche Trennung war Münkler zufolge das Papsttum während des ganzen Mittelalters die „stabilste politische Institution“ (1987, 103). Vgl. die folgende in den zeitgenössischen Debatten gegen Savonarola vorgebrachte Meinung: „Es ist sehr wichtig, dass wir die Ehre Gottes achten, aber das sind zweideutige Worte, denn es ist sicher, dass die Macht des Papstes von Gott kommt, während es zweifelhaft ist, ob Bruder Girolamo wirklich ein Bote Gottes ist.“ (zit.n. Piper 1983, 119).

¹⁴⁴ Der Humanist Lorenzo Valla hatte die sogenannte Konstantinische Schenkung mithilfe der philologischen Quellenkritik als Fälschung entlarvt und damit dem Kirchenstaat seine Legitimationsgrundlage entzogen. Zuvor hatte schon Dante in seiner *Monarchia*, die Machiavelli kannte (*D* I.53, 136), gegen die Rechtmäßigkeit der Schenkung argumentiert. Diese selbst in ihrer Authentizität nicht infrage stellend verweist Dante darauf, dass der Kaiser überhaupt nicht das Recht zu einer solchen Schenkung gehabt hätte (*Monarchia*, III.xii, 7, 233). Machiavellis Freund Guicciardini schreibt in diesem Zusammenhang: „Im Übrigen fehlt es nicht an Stimmen, die sagen, dass Konstantin gar kein Rechtstitel dafür hatte, dem Reich gehörige Vollmachten wegzugeben, und dass diese Schenkung denn auch keineswegs stattfand. Stattdessen hätten die Päpste den mit der Zeit als Folge der Reichsschwäche und kaiserlicher Unachtsamkeit usurpierten Staat der Kirche – so wie es Mächtige zu allen Zeiten zu tun pflegen – mit wohlklingenden Dokumenten zu legitimieren versucht.“ Und bezeichnend die Erklärung dafür, dass die propäpstliche Meinung „überwiegend Bestand gehabt“ habe: hätten doch die „die Päpste diese mit Edikten und Strafanordnungen zu glauben befohlen“ (zit.n. Reinhardt 2004a, 129).

¹⁴⁵ Seinem zyklischen Geschichtsbild entsprechend geht Machiavelli davon aus, dass alle Staaten und auch alle Religionen einmal untergehen werden (*D* II.5; *VF*, 117; vgl. Mayer 1912, 113; Preus 1979, 177; Najemy 1999, 666). An einer Stelle wird dies sogar angekündigt: „Wer sich über die Grundlagen der christlichen Religion klar wird und sieht, wie sehr die derzeitigen Sitten davon abweichen, wird zu der Überzeugung kommen, dass deren Untergang oder ihre Bestrafung nahe ist.“ (*D* I.12, 48) Minois kommentiert: „Ein ganz neuer Gesichtspunkt, in krassem Gegensatz zur kategorischen Lehre der Kirche, der zufolge das Christentum nicht untergehen kann.“ (2000, 171) So heißt es im für die christliche Geschichtsauffassung wichtigen Danielbuch: „Das Königreich Gottes beseitigt alle Reiche, aber es bleibt selbst für alle Zeiten.“ (Dan.2, 44). In diesem Sinn auch Savonarola: „Die Herrschaft Christi und der streitenden Kirche ist zudem nicht nur bis zum Ende der Welt festgelegt, sondern wird nach der Erneuerung des Erdkreises in gleicher Weise in Ewigkeit weiterdauern, wie das

„Der Papst ist überhaupt kein Stellvertreter (...) für Christus (...), sondern selbst ein Fürst. Er steht für sich selbst als ein moderner Staat oder er gehört zur Vergangenheit.“ (2002, 179)

4.2.3. Machtpolitik und Entideologisierung

Kirchenstaat und Päpste unterliegen, so hat sich bei näherer Betrachtung gezeigt, also wie jeder andere politische Akteur den machtpolitischen Regeln. Auffällig ist, wie Machiavelli dies im *Principe* zum Thema macht. Hier nämlich sticht die Distanz zum Objekt ins Auge, scheint der Kirchenstaat für ihn doch überhaupt keinen über den eines normalen Staates herausweisenden Auftrag oder Inhalt zu haben. So wird der Kirchenstaat nüchtern als einer unter vielen Staaten angeführt, die sich im 15. Jahrhundert die Herrschaft über Italien teilten und die alle ähnliche Interessen verfolgten (*P* XI.89). Oder die Wahl des Papstes wird nur vor dem Hintergrund diskutiert, dass dieser einen wichtigen Machtfaktor in der zeitgenössischen Politik darstellte (*P* VII.59). Und ohne jeden Skrupel und christliche Bekenntnisformeln vergleicht Machiavelli dann auch die politische Struktur des Kirchenstaates mit dem des Sultans (*P* XIX.161).

Aus einer solchen distanzierten Betrachtungsweise folgt einerseits, dass die Papstpolitik unter keinen besonderen moralischen Standards betrachtet wird. Zum Papst Alexander VI. heißt es nüchtern: „Es gab noch nie einen Menschen, der mit größerer Eindringlichkeit Versicherungen abgegeben, mit heiligeren Eiden Versprechungen gemacht und sie weniger gehalten hätte“ (*P* XVIII.137). Dass derselbe Alexander als Papst (!) einen Sohn hatte, wird erwähnt als wäre es das Normalste der Welt (*P* VII.51). Die gleiche Nüchternheit tritt einem entgegen, wenn auf das machtpolitische Schachern mit Kirchenämtern verwiesen wird (*P* III.29) oder auf den Umstand, dass eine so verruchte Gestalt wie Cesare Borgia die Papstwahl beeinflussen kann (*P* VII.61). „In der Art, wie Niccolò (...) noch die Papstpolitik als die Interessenwahrung einer italienischen Mittelmacht zu durchschauen lehrte,“ so Kurt Flasch, „meldete sich eine neue Welt zu Wort.“ (2004, 111)¹⁴⁶

Aber Machiavelli registriert diese Zustände nicht einfach nur. Während sich religiöse Reformen wie Savonarola,¹⁴⁷ Luther,¹⁴⁸ oder auch christliche Humanisten wie Lorenzo

Evangelium, alle Schriften und die Zeugnisse der Heiligen bekunden. (...) denn was von Gott kommt, besitzt Geradheit und Festigkeit, und kann nicht aufgehoben werden.“ (*PSB*, 535f.)

¹⁴⁶ Batkin hat darauf verwiesen, dass die „Auseinandersetzung zwischen Kirche und Ideologen der Renaissance – von Salutati bis hin zu Machiavelli“ – immer „konkret-politischen Charakter“ hatte (1981, 346). Eine Besonderheit Machiavellis scheint mir darin zu liegen, dass er bei seiner Kritik an der Kirche niemals darum bemüht ist, sich als guten Christen auszuweisen.

¹⁴⁷ „O heilige, der Beschauung hingeebene Priester, o rechtschaffene Ordensleute: Flieht aus der Tochter Babylon, flieht aus Rom. «Babylon» bedeutet Verwirrung. Rom hat alle Laster vermengt, es hat die ganze Schrift, es hat alle durcheinandergebracht“ (*PSB*, 441).

Valla¹⁴⁹ oder der venezianische Botschafter Donato¹⁵⁰ über solche ‚Gotteslästerungen‘ empörten, scheint Machiavelli die päpstliche Machtpolitik vielmehr zu loben, sieht er doch darin ihren politischen Erfolg begründet (*P* XI.91). Andererseits führt die Behandlung des Kirchenstaates als normalen politischen Akteur dazu, dass auf diesen keine besondere Rücksicht genommen zu werden braucht. So wirft Machiavelli dem französischen König vor die „Staatskunst“ nicht zu beherrschen, da er die Kirche hatte mächtig werden lassen (*P* III.29). Und so sei es auch ein „Fehler“ wenn man dem Papst bei seinen Unternehmungen helfe, wenn diese gegen das eigene politische Interesse gerichtet seien (*P* III.25). Wie gegenüber jedem anderen Fürsten, wird auch gegenüber dem Papst der Vertragsbruch, wenn im eigenen politischen Interesse, gerechtfertigt (*P* III.29).¹⁵¹ War die sich selbst ideologisch entwaffnende Standardrechtfertigung des Pontifikats Alexanders VI., dass die anderen Fürsten auch nicht besser seien (vgl. Reinhardt 2007c, 204),¹⁵² zieht Machiavelli daraus die Konsequenz, dass man auch mit dem Papst nicht anders umzugehen habe, als mit jedem anderen Herrscher der Zeit.

4.2.4. Machiavelli als Kritiker des Papsttums

Lässt man die bisherigen Ausführungen Revue passieren, wundert einen die Behauptung Volker Reinhardts, nach der Machiavelli und sein bei der Kurie in hohen Ämtern angestellter Freund Francesco Guicciardini „ausgeprägte Papst- und Kurienhasser“ (Reinhardt 2003, 15; vgl. Gil 2000, 135) gewesen seien. Die Lektüre des *Principe* und die bisherigen Ausführungen legen doch eher nahe, dass Machiavelli den Kirchenstaat als Staat wie jeden anderen betrachtet und er dabei diejenigen Päpste sogar zu loben scheint, die sich an die

¹⁴⁸ In seiner Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* schreibt Luther von der „Römische[n] Kirche“ als einer „Mordgrube[.] über alle Mordgruben, ein Hurenhaus über alle Hurenhäuser, ein Haupt und Reich aller Sünde, des Todes und der Verdammnis, so dass man sich nicht denken kann, wie die Bosheit hier noch zunehmen könne, wenngleich der Antichrist selber käme“ (*Freiheit*, 114).

¹⁴⁹ „Er [Valla] wollte ein Papsttum treffen, das »Heere unterhält, Reiter und Infanterie, die allen zur Last fallen, während Christus vor Hunger und Elend stirbt in Tausenden von Armen.«“ (Flasch 2000, 589)

¹⁵⁰ „So also macht dieser Papst [Alexander] alles, auch das Unerlaubteste, erlaubt. (...) Und so ist er alles andere als ein guter Hirte, sondern begierig nach neuen Dingen.“ (zit.n. Reinhardt 2007c, 154)

¹⁵¹ Volker Reinhardt bringt das zeitgenössische Problem des Papsttums auf den Punkt: „Die Herrschaft des Pontifex maximus ist auf Religion gegründet; übernatürliche, überzeitliche Einsetzung allein verleiht seiner Macht Weihe und Dauer. Dieser Unterschied zu weltlicher Macht bedarf der dauerhaften Umsetzung: in Propagandakunstwerken, aber auch in der praktischen Politik. Wenn der Papst jedoch dieselbe Staatsräson betreibt wie Kaiser und Könige, geht diese Differenz verloren. Das aber hat zur Folge, dass man mit Rom nicht zimperlicher umspringt als mit anderen Gegnern – und sich sein Machtanspruch definitiv verschleißt.“ (2004b, 29).

¹⁵² Vgl. schon einen Diskussionsbeitrag auf dem Baseler Konzil (1431-1437): „Ehedem war ich der Meinung, es würde wohlgetan sein, die weltliche Gewalt ganz von der geistlichen zu trennen. Jetzt aber habe ich gelernt, dass die Tugend ohne Macht lächerlich ist, dass der römische Papst ohne das Erbgut der Kirche nur einen Knecht der Könige und Fürsten vorstellt.“ (zit.n. Taureck 2002, 11)

machtpolitischen Spielregeln hielten. Daher scheint eher Knauers Anmerkung plausibel, wonach Machiavelli die „Machtpolitik der Kirche an sich“ nicht verurteilte, da Machtpolitik „das tägliche Brot für den“ war, „der den Staat erhalten und vergrößern wollte“ (1990, 70). An dieser Stelle muss man sich allerdings vergegenwärtigen, dass sich der *Principe* an die Medici richtet – damit auch an den zeitgenössischen Medici-Papst Leo X.¹⁵³ –, dass die Geschicke von Florenz durch die Medici von Rom aus gelenkt wurden (vgl. Zorn 1977, XXXIV) und dass es Machiavelli ja vor allem darum ging wieder in den Besitz politischer Ämter zu gelangen.¹⁵⁴

In anderen Schriften Machiavellis finden sich jedenfalls ganz andere Töne. Aus den *Discorsi* seien nur zwei zentrale Stellen zitiert:

„Wir Italiener verdanken es (...) in erster Linie der Kirche und den Priestern [aufgrund derer schlechter Sitten], dass wir religionslos und schlecht geworden sind. Wir verdanken ihr aber noch etwas Entscheidenderes, was die zweite Ursache unseres Verfalls ist, und dies ist, dass die Kirche unser Land immer in Zersplitterung gehalten hat und immer noch hält.“ (D I.12, 49)

Und der Condotierre Giovanni Pagolo wird wegen seiner Feigheit Papst Julius II. im geeigneten Moment umzubringen mit den Worten angeklagt:

„er wäre der erste gewesen, der den Prälaten gezeigt hätte, wie wenig man sich aus Leuten zu machen braucht, die wie sie leben und regieren, und er hätte eine Tat vollbracht, deren Größe jeden Schimpf und jede Gefahr, die daraus entstehen konnten, überwogen hätte.“ (D I.27, 80)¹⁵⁵

¹⁵³ Nicht zufällig findet sich im *Principe* eine in eher devotem Ton vorgetragene Anmerkung in der Leo X. indirekt selbst angesprochen wird (P XI.93).

¹⁵⁴ Viele Florentiner waren an der Kurie angestellt, beispielsweise Machiavellis Briefpartner Vettori und Guicciardini, die im Übrigen beide den Prälaten mehr als feindlich gegenüberstanden. So heißt es bei Guicciardini: „Ich wüsste nicht zu sagen, wem mehr als mir der maßlose Ehrgeiz, die Habgier und die weibische Verweichlichung der Priester missfällt. Zum einen, weil jedes dieser Laster für sich genommen hassenswert ist, zum anderen, weil alle zusammengenommen so ganz und gar nicht dem Leben derer entsprechen, die ganz und gar Gott zu dienen behaupten – und schließlich, weil sie zueinander in solchem Widerspruch stehen, dass sie nur in wahrhaft eigentümlichen Individuen zusammen erscheinen können. Und doch hat mich die hohe Position, die ich unter verschiedenen Päpsten bekleidet habe, dazu genötigt, aus Eigenliebe ihre Größe zu lieben. Und wäre nicht diese Rücksichtnahme, so hätte ich Martin Luther mehr als mich selbst geliebt: nicht um mich des Gesetzes der christlichen Religion, so wie sie gemeinhin ausgelegt und verstanden wird, zu entledigen, sondern um dieses ruchlose Natterngezücht der Priester entweder ohne Laster oder ohne Macht zu erleben.“ (zit.n. Reinhardt 2004a, 111) Und Vettori schreibt an Machiavelli: „Ich fürchte, Gott will uns arme Christen züchtigen, und während unsere Fürsten einer gegen den andern aufgebracht sind, und sich niemand findet, sie zu einigen, wird der neue Großtürke zu Land und zu Wasser uns auf den Nacken kommen und diese Priester aus ihrer Üppigkeit, die anderen Menschen aus ihren Vergnügungen treiben. Je eher dies geschehen wird, je besser; denn Ihr könnt Euch nicht vorstellen, wie widerwillig ich mich der Ekelhaftigkeit dieser Priester bequeme, ich sage nicht des Papstes, der, wenn er kein Priester wäre, ein großer Fürst sein würde.“ (GS 5, 379f.)

¹⁵⁵ Vor dem Hintergrund dieser Stelle wird auch der oben erwähnte, anklagende Unterton der Stelle des *Principe* deutlich, wo es hieß, dass die Päpste an der Macht bleiben würden, „wie diese auch immer handeln und leben mögen“ (P XI.87f.; vgl. Preus 1979, 184).

Solche Äußerungen vor Augen wird die eingangs angeführte Bemerkung Reinhardts plausibler. Aber zeigen sie nicht möglicherweise sogar, dass Machiavelli doch ein um die Reinheit der christlichen Religion besorgter Gläubiger war? Denn dass der Antiklerikalismus, der hier von Machiavelli artikuliert wird, keineswegs Zeichen von Ungläubigkeit sein muss, sondern gerade Zeichen tiefster Gläubigkeit gewesen sein kann, macht die reformatorische Bewegung deutlich, die ihren Ausgang ja von einem immensen Antiklerikalismus nahm (vgl. Goertz 2004, 71-84).¹⁵⁶ Zu Recht wurde darauf hingewiesen, dass Machiavelli die Prälaten nicht weniger hasste als Martin Luther (vgl. Diesner 1983, 567; Gil 2000, 99; Kaegi 1940, 189; Münkler/Münkler 2000, 333; anders Grazia 1989, 90).

Aber im Gegensatz zu Luther, dessen Kritik von der Sorge um das eigene Seelenheil motiviert ist, äußert Machiavelli seine Kritik nicht von einem religiösen, sondern von einem politischen Standpunkt aus. Deutlich wird dies in seinem Vorwurf an den Kirchenstaat, keine nationale Einigung in Italien gewährleisten zu können. Damit spricht er dem Kirchenstaat eine rein politische Rolle zu und verliert folgerichtig auch über den eigentlich universellen Auftrag des Papstes als Stellvertreter Christi kein Wort (vgl. Münkler 1987, 113; Münkler 1982, 280).¹⁵⁷ Wenn er auch in der (politischen) Unfähigkeit des Papsttums einen starken italienischen Staat zu schaffen das ‚entscheidendere‘ Versäumnis der päpstlichen Politik sieht, spricht er dennoch von den schlechten Sitten der Prälaten, die die Italiener ‚religionslos und schlecht‘ gemacht hätten. Im Kontext seines Denkens betrachtet zeigt sich auch diese so fromm wirkende Anklage als politisch motiviert. Denn Religion ist für Machiavelli als „ein die Herzen bindender Sozialzement“ (Kersting 2006, 156; vgl. Reinhardt 1990, 194), ein für die Selbsterhaltung eines jeden politischen Gemeinwesens notwendiges Instrument, so dass sich der Verfall von Religion immer auch politisch destabilisierend auswirkt (*D I.11*, 45). Es sind

¹⁵⁶ Auch der in Florenz „weit verbreitete[.] Antiklerikalismus“ (Brucker 1990, 220) hieß wohl in den wenigsten Fällen Atheismus, wenn man sich vergegenwärtigt, dass sich Savonarola, dessen Predigten nur so von Antiklerikalismus triefen mit seiner Idee aus Florenz ein ‚Neues Jerusalem‘ zu machen, immerhin vier Jahre als *der* wirkungsmächtige Ideologe der Stadt halten konnte. Jacob Burckhardt hat die Situation in Italien wie folgt beschrieben: „Man fuhr fort, über gemeine Mönchspredigten mit erdichteten Wundern und Vorzeigung falscher Reliquien zu lachen und die echten großen Bußprediger hochzuachten. Dieselben sind eine wahre italienische Spezialität des 15. Jahrhunderts.“ (2004, 504) Auf die durchaus auch vorhandene traditionelle Frömmigkeit in Italien verweisen Münkler/Münkler (2000, 127).

¹⁵⁷ Ob diese beiden Perspektiven miteinander in Einklang gebracht werden können ist fraglich und scheint Machiavelli auch überhaupt nicht zu interessieren. Die die Geschichte seit der Konstituierung des Kirchenstaates als weltliche Macht durchziehende Frage, wie der geistliche Auftrag und die weltliche Macht der Kirche miteinander zu verbinden sind, die immer wieder dazu führte, dass Reformatoren für die Abschaffung des Kirchenstaates als Machtgebilde plädierten, übergeht Machiavelli mit Schweigen. Allerdings müsste man an dieser Stelle noch mal näher auf seine Ausführungen in der *Geschichte von Florenz* eingehen (z.B. *GvF I.28*). Auffällig aber ist, dass Machiavelli das *politische Handeln* des Papsttums als *ungenügend* kritisiert, das für viele religiöse Denker generell zu verdammen war. Beispielhaft lässt sich dies an Machiavellis Behandlung Cesare Borgia nachvollziehen. War für viele Gläubigen Cesare und sein Streben einen starken mittelitalienischen Staat zu schaffen Zeichen eines teuflischen Geistes, so kritisiert Machiavelli Cesare dafür, dass ihm sein Ziel nicht gelungen ist.

die *politischen* Folgen der Religionslosigkeit für das Gemeinwesen, die Machiavelli hier im Blick hat und nicht die Sorge um den Zugang zum Heil oder die ‚wahre Frömmigkeit‘.¹⁵⁸ Die Frage, die sich viele Zeitgenossen Machiavellis gestellt haben, ob solche Päpste noch den Weg des Heils weisen können (vgl. Reinhardt 2007c, 80), stellt sich Machiavelli nicht.

Machiavellis Eingangsanmerkungen zum Verhältnis von Gott und Kirchenstaat werden deshalb auch in der Forschung überwiegend als ironisch interpretiert (vgl. König 1941, 273/278; Sasso 1965, 89; Campagna 2003, 115f.; Buck 1985, 68; Wolf 1997, 602; Taureck 2002, 180), bzw. als Ausdruck von Spott (vgl. Münkler 1982, 102; Mohl 1960, 540).

Auffällig ist, dass sich Machiavelli in diesem Zusammenhang mit vielen doch auch für ihn wichtigen Fragen nicht beschäftigt. So entwickelt er trotz seiner Abneigung gegen die lasterhaften Päpste keine Kritik der Amtsideologie des Papsttums. Weder pocht er auf die Notwendigkeit einer sittlichen Lebensführung der Prälaten, wie es die Donatisten schon im 4. Jhr. gegen eine bereits verweltlichte Massenkirche getan hatten (vgl. Küng 2007, 344), noch wendete er sich der Idee eines ‚Priestertums aller Gläubigen‘ zu, wie sie Luther verkündete (vgl. Diesner 1990, 29). Dieses mag daran liegen, dass Machiavelli sich für die Rolle der Sakramente, um deren Wirkung es den Genannten vor allem ging, einfach nicht interessierte, da er sowieso nicht daran glaubte.¹⁵⁹ Merkwürdiger scheint, dass Machiavelli sich nicht näher mit dem universal ausgerichteten Papsttum und dessen Rolle für die jeweiligen politischen Gemeinschaften auseinandersetzt. Er entwickelt überhaupt keine näheren Überlegungen, wie das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht beschaffen sein soll. Er scheint sich auch nicht näher mit dem Problem einer Nationalreligion und deren Widerspruch zu einer universalistisch ausgerichteten, päpstlichen Religion zu beschäftigen.¹⁶⁰ Dabei lassen seine Ausführungen eigentlich keinen anderen Schluss zu, als dass er gegen eine autonome,

¹⁵⁸ Wie Reinhardt anmerkt: „Verhängnisvoll ist für Machiavelli nicht, dass die Päpste nicht an die Gültigkeit der von ihnen verkündeten Erlösungsbotschaft und der daraus abgeleiteten Moral glauben, sondern dass sie diesen Unglauben unverschleiert demonstrieren. Fehlende Virtuosität in der Handhabung des Scheins“ (Reinhardt 2007c, 112). Vgl. dazu auch Guicciardinis Meinung, die von Reinhardt folgendermaßen referiert wird: „Das unverzichtbare Herrschaftsmittel Religion, ohne welche keine soziale und politische Ordnung bestehen kann, ist durch die Widersprüche des Papsttums, das Frieden und Demut lehrt und Krieg und Zwietracht praktiziert, zutiefst desavouiert.“ (2004a, 126)

¹⁵⁹ Dass er seine Kinder taufen ließ und auch die Sterbesakramente nahm ist konventionell und sagt nicht sonderlich viel über eine mögliche Religiosität aus. Aussagekräftiger ist eine Bemerkung in einem seiner Briefe, wo er anmerkt, dass er „solche Predigten nicht besuche“ (GS 5, 411). Und Vettori schreibt an ihn im November 1513: „An den Feiertagen höre ich die Messe, und mach’s nicht so wie Ihr, die Ihr sie häufig auslasst.“ (Br. 82; vgl. Fink 1988, 217; siehe 5.3.3.) Die Bedeutung der Sakramente war im Übrigen schon von den Humanisten, allerdings mit anderer Intention, relativiert worden (vgl. Buck 1991, 376). So Münkler über Pico: „Bei einer (...) weitgehenden Relativierung theologischer Dogmen, religiöser Überzeugungen [durch Pico] verlor die Religion (...) ihre Eignung als Herrschaftsinstrument: Ein theologischer Kosmopolitismus (...) war weder zur politischen Abgrenzung nach außen noch zur bürgerlichen Integration nach innen verwendbar“ (1989, 169) – und damit für Machiavelli unbrauchbar und kontraproduktiv (siehe 6.).

¹⁶⁰ Rousseau wird dies anhand der Differenzen zwischen der „Religion des Menschen“ und derjenigen „des Bürgers“ diskutieren (*Gesellschaftsvertrag IV*, 8, 145ff.).

religiöse Sphäre im Staat und gegen die Unterordnung der Politik unter die Religion ist,¹⁶¹ dass er gegen ein Einspruchsrecht einer dem Staat äußerlichen religiösen Macht ist¹⁶² und schließlich, dass er gegen eine universelle Religion, vielmehr *für eine Nationalreligion* plädiert.¹⁶³

Vor diesem Hintergrund kann Machiavelli eigentlich nur die Forderung vertreten, dass sich a.) das Papsttum nationalisieren soll und dabei politischen Imperativen unterstellt oder dass b.) das Papsttum zum Wohl des eigenen Staates abgeschafft werden muss. Für beide Positionen lassen sich Hinweise in seinen Schriften finden.

5. Machiavellis Konzeption der Politik in Bezug auf die Religion im *Principe*

5.1. Traditionell christliche und humanistisch-christliche Konzepte der Politik¹⁶⁴

Im Mittelpunkt des christlichen Denkens und damit auch der Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Religion steht die Frage nach dem (ewigen) Seelenheil, welches man durch Gott entsprechende Handlungen erlangen möchte.¹⁶⁵ Wie ein solches Handeln aussehen könnte, darauf wurden unterschiedliche Antworten gegeben, von denen nun einige, stark vereinfacht und schematisiert, referiert werden sollen, um davon ausgehend Machiavellis Position zu bestimmen.

Als allererstes seien jene Christen genannt, die sich rundherum der (Macht-)Politik verweigerten, da eine solche Betätigung dem Seelenheil entgegenstände, binde sie den Menschen doch nur an die irdischen, vergänglichen, gar schlechten Dinge, von denen man in

¹⁶¹ Vgl. Sorenson: „For Machiavelli, political authority is superior to religious authority. Good laws depend on good arms; but because priests and prophets do not cultivate the military arts, they cannot defend their peoples.“ (2006, 61) Vielleicht ist auch das ein Grund für Machiavellis Ignorierung des *Neuen Testaments*. Hatte doch Thomas von Aquin den Unterschied zwischen *Altem* und *Neuem Testament* wie folgt beschrieben: „weil (...) im Alten Testament irdische Güter (...) verheißen wurden, liest man dort, dass die Priester unter der Herrschaft der Könige standen. Im Neuen Testament aber steht das Priestertum, durch das die Menschen zu den Gütern des Himmels gebracht werden, höher, und im Gesetz, das Christus gab, müssen die Könige den Priestern unterworfen sein“ (*Herrschaft*, I.14, 56). Machiavellis Ausführungen weisen dagegen auf eine Konzeption hin, in der, wie bei Hobbes (*Leviathan*, II.42, 413), die politische und religiöse Macht im Staat vereinigt sind.

¹⁶² Vgl. *GvF* III, 148. Und Münkler: „Wie sehr Machiavelli am Beginn der Neuzeit das mittelalterliche Übergewicht der geistlichen über die weltliche Macht zuwider war, zeigt die scharfe Kritik, die er am Gang Heinrichs IV. nach Canossa und an den politischen Konstellationen, die diese Demütigung des Kaisers erzwungen haben, in seiner Darstellung der Florentiner Geschichte geübt hat. (...) Solange die Moral theologisch und nicht innerweltlich begründet war und der Papst ihr Interpretationsmonopol innehatte, konnte der Staat ihr um seines eigenen Bestandes willen keine handlungsleitende politische Relevanz zukommen lassen, da seine Fundamente sonst insgesamt in Frage gestellt worden wären.“ (1982, 63/289; vgl. Kondylis 2007, 129)

¹⁶³ Gerade deshalb plädiert er ja für eine Religion im Stile Roms. Und auch deshalb konnte er auf das *Alte Testament* zurückgreifen, lässt sich doch Jahwe als durchaus parteiischer Stammesgott interpretieren. Bei Fontana heißt es: „What Machiavelli does is to link ‚our religion‘ to ‚our country‘; that is, he goes back to the ancient Romes and Hebrew conception of religion.“ (1999, 657)

¹⁶⁴ Im Folgenden ist von ‚Christen‘ und ‚Humanisten‘ die Rede. Damit soll nicht unterstellt werden, dass die Humanisten keine Christen gewesen wären, sondern lediglich der idealtypische Unterschied zwischen der humanistischen und der theologischen Tradition bezeichnet werden.

¹⁶⁵ Auch Luthers Pochen auf den Glauben anstelle der Werke wird hier als ‚Handlung‘ verstanden.

Besitz genommen werde. Solche Christen erhoben den in der *vita contemplativa* lebenden Mönch zum Idealbild des Christen oder strebten das urchristliche Leben in einer als Gegengesellschaft konzipierten Gemeinde an.¹⁶⁶

Daneben finden wir Christen, die durchaus die Notwendigkeit der Politik und besonders auch die (wie auch immer geartete) Beteiligung an, bzw. ideologische Unterstützung der Politik vertraten. Dabei wurde entweder Politik als Machtpolitik gedacht und man versuchte, diese durch religiöse Gebote einzuhegen, zum Beispiel indem man betonte, dass nur der christlichen Grundsätzen verpflichtete Herrscher sich seines Seelenheils sicher sein könne. So werden beispielsweise die Adressaten christlicher Fürstenspiegel immer wieder an das göttliche Strafgericht erinnert, vor dem man sich zu verantworten habe. Aus der langen Reihe möglicher Beispiele sei nur Machiavellis Zeitgenosse Erasmus zitiert, der in seiner *Fürstenerziehung* schreibt: „Der Tod ist allen gleichermaßen bestimmt, den Bettlern genauso wie den Königen, doch nach dem Tode verfährt das Gericht nicht mit allen gleich: bei keinem wird ein strengerer Maßstab angelegt als bei den Regenten.“ (*Fürstenerziehung* I, 65; ebd.109/111) Dem entsprach der Versuch eine ethischere Politik zu propagieren. Noch einmal Erasmus:

„Die Heidenkönige, sagt er [Christus nach Luk.22, 25f.], herrschen, und die Gewalt haben, wenden sie an: unter euch aber wird es nicht so sein. Wenn es zu den Heidenkönigen passt zu herrschen, dann ist deshalb Herrschaft nicht Sache der Christen. Was heißt es aber, wenn er sagt «So wird es nicht unter euch sein» anders als «Es gehört sich nicht, dass es so unter Christen geschieht, unter denen die Regierung Verwaltung ist und nicht Herrschaft und das Amt des Königs eine Wohltat und keine Tyrannei?»“ (*Fürstenerziehung* I, 89)¹⁶⁷

Die republikanische Variante dieser Ansicht lässt sich im Freskenzyklus von Ambrogio Lorenzettis in Siena erkennen, wenn dort die „göttlichen Tugenden (...) die weltlichen Tugenden“ inspirieren, „und alle zusammen (...) das gute Leben der Menschen“ bewirken (Riklin 1999, 78).¹⁶⁸

¹⁶⁶ Wie Boer erläutert erweisen sich die Schriften des *Neuen Testaments* unter dem „Gesichtspunkt des Problems, wie eine neue Gesellschaft innerhalb der alten dargestellt werden kann (...) „als durchaus >politisch<, d.h. auf die Realisierung einer neuen Polis orientiert“ (2001, 157). Die Rede von einem „apolitische[n] Neue Testament“ (Reinhard 2002, 38) kann nur durch das Ausblenden dieses Versuches einer alternativen Form der Politik vertreten werden.

¹⁶⁷ Von fern klingt bei dieser Unterscheidung zwischen Herrschen und Verwalten das Ziel des Projekts von Marx und Engels an, das Engels im Anschluss an Saint-Simon umschrieben hat als „Verwaltung von Sachen“ anstelle der „Regierung über Personen“ (*Anti-Dühring*, 262).

¹⁶⁸ Solchen Ansichten ihren Utopismus vorzuwerfen übersieht, dass auch diese Autoren die Frage des politischen Erfolgs nicht ausgeblendet oder für gering erachtet haben. So ist beispielsweise Seneca davon überzeugt, dass fürstliche „Güte (...) nicht nur stattlicher, sondern auch sicherer“ macht und „der Reiche (...) sicherste Rettung“ sei (*De clem.* I.11, 37).

Andere christliche Autoren hingegen legitimierten auch unethische Politikformen, besonders mit dem Verweis auf die Sündhaftigkeit der Menschen oder die Gefahr für die Gläubigen. Dabei war wesentlich, dass die mit diesen Politikformen einhergehende Grausamkeit als Vollstreckung des Willens oder Gesetzes Gottes galt, man damit Gutes für den Glauben oder die Gläubigen tat. So ist Luther zufolge, „die weltliche Gewalt von Gott geordnet (...), die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen“ (*Adel*, 17), wobei er weiß, dass „Reiche ohne Ungerechtigkeit nicht regiert werden können“ (zit.n. Diesner 1990, 11). Und Savonarola plädierte für die Beteiligung der christlichen Bürgerschaft von Florenz zur Herstellung des ‚neuen Jerusalems‘ (*PSB*, 564f.) und sprach davon, dass Milde Irrsinn sei, wenn sie den Feinden des öffentlichen Wohls zukomme (vgl. Antonetti 1994, 179).¹⁶⁹ Der „Blutsäuerer“ Julius II. (Luther, *Adel*, 12) erklärte gar, er würde sich „vor Gott schuldig“ fühlen, „wenn er zur Erlangung dieses Ziels [Strafexpedition gegen Giovanni Bentivoglio] nicht alle verfügbaren Mittel einsetzen würde“ (zit.n. Gil 2000, 136f.).

Solche Positionen können auch ‚böses‘ Handeln mit Gottgefälligkeit in Verbindung bringen, sie notwendig zur Erlangung des Seelenheils erscheinen lassen. In diesem Sinn ist der machtpolitische Akteur, sofern er gläubig ist und sich an Gottes Willen orientiert, auch nicht in der Gefahr sein Seelenheil zu verspielen. Bei alledem kommt für christliche Autoren hinzu, dass man sich in seinem Wirken auf die Zuneigung, Unterstützung und das Eingreifen Gottes verlässt oder sie zumindest erhofft. So heißt es bei Thomas Müntzer: „Dran, dran, solange das Feuer heiß ist. Lasset euer Schwert nicht kalt werden, lasst es nicht erlahmen! (...) Dran, dran, solange ihr Tag habt! Gott geht euch vor, folget, folget!“ (*SLTB*, 214) Und gerade dieser Glauben wird als unabdingbare Grundlage jedes möglichen Erfolgs betrachtet. Beispielhaft sei noch einmal Savonarola genannt: „Ich sagte auch, dass die Prälaten der Kirche und die Häupter Italiens hätten kein anderes Heilmittel als die Buße; diese allein sei das einzige Mittel, und es würde ihnen nichts nützen, viel Geld, Krieger und feste Plätze zu haben“ (*PSB*, 247) Und der eben erwähnte Thomas Müntzer erklärt dementsprechend die Niederlage der Aufständischen im „Gemetzel“ von Frankenhausen während des Bauernkrieges (Hoyer 2008, 224) nicht mit der Übermacht des Feindes, sondern mit dem Unglauben der Mitstreiter:

¹⁶⁹ Der Humanist Donato Giannotti urteilte deshalb scharf gegen jene die Savonarola „falsch auslegten“, wenn sie angesichts der Belagerung von Florenz durch spanische Truppen empfahlen „man solle Gott walten lassen“ und „aus Unfähigkeit und fehlendem Mut nicht taten, was geboten war“ (*Republik*, 297). Schon Machiavelli hatte Savonarolas Untergang in den *Discorsi* darauf zurückgeführt, dass dieser einerseits selbst „keine Gewalt zur Ausführung hatte (er war ja ein Mönch)“, andererseits ihn aber auch seine „Anhänger, die die Macht hatten, nicht richtig verstanden“ hätten (*D III.30*, 367). Alison Brown hat darauf aufmerksam gemacht, dass Machiavelli viele machtpolitische Sentenzen von Savonarola übernommen hat (1988).

„Nachdem es Gott also wohlgefällt, dass ich von hinnen scheiden werde in wahrhaftiger Erkenntnis des göttlichen Namens und in Erstattung etlicher Missbräuche, die vom Volk begangen sind, das mich nicht verstanden hat, sondern nur auf Eigennutz gesehen hat, der zum Untergang göttlicher Wahrheit gelangt, so bin ich auch herzlich zufrieden, dass es Gott also mit allen seinen vollzogenen Werken verfügt hat.“ (SLTB, 224)

Immer steht bei den genannten Positionen die Ehre Gottes im Mittelpunkt, das zumeist strikt vom Streben nach eigenem Ruhm unterschieden wurde. So bei Luther: „Gott helf uns, dass wir nicht unsre, sondern allein seine Ehre suchen. Amen“ (Adel, 10) oder Savonarola: „richte alle deine Handlungen auf die Ehre und den Ruhm Gottes aus“ (PSB, 228).

Ist bei den bisher genannten Positionen das irdische Leben mehr oder weniger stark, aber immer erkennbar auf ein ewiges, bzw. ganz anders Leben bezogen und in seiner Eigenständigkeit herabgesetzt bis relativiert,¹⁷⁰ so findet sich mit dem Frühhumanismus eine deutlich stärkere Betonung des Eigenrechtes des Irdischen und damit auch des Strebens nach irdischem Glück. Während Humanisten wie Petrarca oder Ficino das Streben nach Glück nicht in der politischen Betätigung gesehen haben,¹⁷¹ haben die Florentiner Bürgerhumanisten ein Lebensideal propagiert, bei dem das Streben nach irdischem Glück, das Handeln für das Vaterland und der Wille Gottes zusammenfallen und von letzterem legitimiert werden.¹⁷² Herfried Münkler hat im Anschluss an Alfred von Martin in diesem Kontext zwischen einem bürgerschaftlich-politischen und einem individualistisch-ästhetischen Strang des Humanismus unterschieden (1999, 45). Im Sinne des ersteren heißt es bei Salutati:

„Wenn du dienst, dich anstrengst, für deine Familie, die Kinder, die Verwandten, die Freunde sorgst, für das Vaterland, das alles umfasst, kannst du nicht umhin, dein Herz zum Himmel zu erheben und so Gott zu gefallen.“ (zit.n. Garin 1947, 22).

Leonardo Bruni wiederum lobt Nanno Strozzi dafür, dass ihm das Wohl des Vaterlandes wichtiger war, als das seiner eigenen Familie und meinte, ein solches Leben sei „das beste,

¹⁷⁰ Ich drückte mich hier etwas vage aus, da meiner Meinung nach beispielsweise Thomas Müntzer nicht einfach nur für ein jenseitiges Leben gekämpft hat, sondern damit verbunden für eine ganz anderes (christliches) Leben im Hier und Jetzt und somit die Ideen der Urgemeinde in die ‚große Politik‘ hineingezogen hat. Nach der Niederlage Müntzers werden die sich konstituierenden Täufergemeinden zum Großteil ihre ‚politische Arbeit‘ wieder auf die sich im ‚Privaten‘ vollziehende Gemeindekonzeption der urchristlichen Gemeinde ausrichten.

¹⁷¹ Man denke an die berühmte Kritik Petrarcas an Cicero: „Welcher falscher Ruhmesglanz hat dich, den Greis, in den Krieg der Jugend hineingerissen, durch alle Wechselfälle des Schicksals gejagt und schließlich in den für einen Philosophen so unwürdigen Tod getrieben? Ach, wie viel dienlicher wäre es gewesen, zumal für einen Philosophen, wärest du in Ruhe auf dem Lande alt geworden und hättest über jenes ewige Leben, (...) nicht über dieses doch so geringfügige Leben nachgedacht“ (zit.n. Münkler 1993, 565).

¹⁷² Schalk spricht von „*der neuen Art, die Wirklichkeit zu gewahren und zu gestalten, die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts hervorgetreten ist und das traditionelle Denken vielfach umgebildet hat. Es wurde als eine wesentliche Aufgabe angesehen, nicht nur das innere Leben des Einzelnen, Liebe, Ehe, sondern das gesamte Leben aus der Fülle einer nicht nur nach innen gekehrten, sondern auch der Politik zugewandten Bildung zu reformieren. (...) Der Erziehung und Bildung sollte eine neue Form verliehen werden, in der der Gedanke politische Macht werden konnte, ein sicheres Selbstgefühl des Bürgers sollte geschaffen, Lebensgebiete ausgestaltet werden, auf die der Humanismus des Trecento sich noch seltener bezogen hatte*“ (1962, XI).

das man sich wünschen kann“ (zit.n. Höchli 2005, 279), wobei er hinzufügt, dass der ewige Himmel Strozzi gewiss sei (vgl. Höchli 2005, 279). Und bei Matteo Palmieri heißt es:

„Es bleibt also dabei, dass man auf Erden nichts tun kann, was Gott lieber und angenehmer ist, als die Versammlungen und Gemeinschaften von Menschen, die durch das Recht geeint sind, mit Gerechtigkeit zu lenken und zu regieren. Dafür verspricht Gott den Staatslenkern und den Bewahrern des Vaterlands einen bestimmten Ort im Himmel, wo sie in Ewigkeit selig mit seinen Heiligen leben werden.“ (zit.n. Buck 1987, 282)¹⁷³

Viele Humanisten haben, vom Machiavellischen Standpunkt aus, utopischer als große Teile der christlichen Tradition, mit Rückgriff auf Cicero betont, dass es zwischen dem politisch Nützlichen und dem ethisch Richtigen keinen Widerspruch gebe. Von zentraler Bedeutung war hier Ciceros *De officiis*, das „für die Fürstenspiegel wie für die republikanischen Traktate des Humanismus gleichermaßen verbindliche Hauptbuch der stoischen Ethik“ (Kersting 2006, 147), in dem es u.a. heißt:

„Der Gegenstand, den wir jetzt behandeln, ist genau das, was als das Nützliche bezeichnet wird. Bei diesem Wort ging der Sprachgebrauch in die Irre, bog vom rechten Wege ab und wurde unmerklich dahin geführt, dass er Ehrenhaftigkeit vom Nutzen trennte und feststellte, das Ehrenhafte sei etwas, das nicht nützlich, und das Nützliche etwas, das nicht ehrenhaft sei – die verderblichste Fehleinschätzung, die in das Menschenleben gebracht werden konnte.“ (*De off.* II.3, 149)

Aber auch Humanisten, die sich des Widerspruchs zwischen Nutzen und Ethik bewusst waren, konnten unethische Politikformen mit dem Wohlwollen Gottes in Verbindung bringen. So Donato Giannotti: „Als gut sollen jene Bürger gelten, die das öffentliche Wohl glühend lieben und bereit sind, Leben, Hab und Gut sowie alle übrige dafür einzusetzen, und die bei der Amtsführung kein anderes Ziel verfolgen als die Ehre Gottes und den öffentlichen Nutzen.“ (*Republik*, 299)

Für viele Humanisten ist dabei kennzeichnend, dass das Plädoyer zum eigenen Handeln oftmals mit dem Zurückdrängen des eingreifenden Gottes einhergeht, ohne deshalb Gott zu leugnen. Beispielhaft sei Leon Battista Albeni angeführt:

„Ich wünsche, dass du in deinen Übeln die Hilfe Gottes anflehest; doch will ich nicht, dass du dich ganz nur ihr hingibst und den Glauben hegst, du könntest nicht selber das erreichen, wozu deine eigenen Kräfte reichen. Höre auf, immerfort die Götter mit einer Menge Bitten und Gelübden zu belästigen!“ (zit.n. Garin 1947, 70; vgl. Thumfart/Waschkuhn 2005, 218f.)¹⁷⁴

¹⁷³ Zur interessanten Diskussion im Florenz des 15. Jahrhunderts über den Vorrang der *vita activa*, bzw. *vita contemplativa* siehe Münkler (1993, 565ff.); Otto (2000, 337-381).

¹⁷⁴ Dem korrespondiert eine Form der pragmatischen Religiosität. Batkin zitiert einen florentinischen Kaufmann: „Wir, die wir von Sünden geblendet sind, behaupten und glauben meist, Glück und Unglück hingen vom Zufall oder von der Größe des Verstandes, nicht aber von Gottes Willen ab, und das ist nicht wahr, denn alles kommt von Gott, allerdings entsprechend unseren Verdiensten. (...) Gott wünscht, dass man sich selber hilft“ (1981,

5.2. Machiavelli, die christliche und christlich-humanistische Tradition

Dass Politik für Machiavelli Machtpolitik ist und man als politischer Akteur auch zu unethischen Mitteln greifen muss, wurde schon erwähnt. Berühmt ist Machiavellis Anspruch gegen all jene, die sich den „bloßen Vorstellungen“ von Fürstentümern widmeten, während er selbst der „Wirklichkeit der Dinge“ auf den Grund gehe (*P* XV.119). Diese ‚Wirklichkeit‘ bestand darin, die Grundlage erfolgreicher Politik in der Fähigkeit erfolgreich angewandter Gewalt oder List nachzuweisen.¹⁷⁵ Mit einem Satz des *Principe* lässt sich diese politische Rationalität prägnant wiedergeben:

„zwischen einem Bewaffneten und einem Unbewaffneten ist keinerlei Vergleich möglich; und es ist vernunftwidrig zu meinen, ein Bewaffneter gehorche gern einem Unbewaffneten und ein Unbewaffneter sei unter bewaffneten Dienern sicher“ (*P* XIV.113).¹⁷⁶

Diese Diagnose geht nun nicht mit der Abkehr von der ‚großen Politik‘ einher, wie bei den Christen der Urgemeinde oder den Vertretern der *vita contemplativa* innerhalb der humanistischen Strömung. Im Gegenteil: Machiavelli sieht in der politischen Tätigkeit das wesentliche Merkmal eines jeden guten Bürgers, während jene sich zurückziehenden Gelehrten, Kaufmänner oder Mönche nur Spott erregen und/oder als Dekadenzerscheinungen kritisiert werden, die zum Untergang eines politischen Gemeinwesens führen (vgl. Reinhardt 1995, 321f.; Martin 1949, 136; Münkler 1999, 62).¹⁷⁷ Verbunden mit dem Plädoyer für die

349). Anschaulich beschreibt Origo (2000) diese Form der Religiosität anhand der Lebensgeschichte des Kaufmanns Datini.

¹⁷⁵ Völlig absurd muss für Machiavelli deshalb die Empfehlung Senecas sein, sich den Bienenkönig zum Vorbild zu nehmen, da dieser keinen Stachel habe (*De clem.* I.19,3, 55). Dagegen Machiavelli in seinem *Esel*: „Ich gewährte einen Löwen: / Er hatte sich seine Zähne reißen und seine Krallen schneiden lassen; / ich fand das äußerst dumm.“ (*E*, 99f.)

¹⁷⁶ Man sollte hieraus aber nicht den Rückschluss ziehen, dass Machiavelli in der bewaffneten Gewalt die alleinige Grundlage erfolgreicher Politik sieht. Explizit heißt es im *Principe*, dass diejenigen, „welche sich einfach auf die Natur des Löwen festlegen“ übersehen, dass dieser „wehrlos gegen Schlingen“ sei, so dass der erfolgreiche Politiker sowohl mit Gewalt wie mit List umzugehen verstehen muss (*P* XVIII.137). Außerdem hält er fest, dass ein *principe nuovo*, mag er auch „noch so starke Heeresmacht“ haben, „er doch stets auf die Zuneigung der Einwohner angewiesen“ ist, „wenn er in ein Land eindringt“ (*P* III.13). Der italienische Marxist Antonio Gramsci, der Hegemonie als Herrschaftsform definiert hat, in der „den Interessen und Tendenzen der Gruppierungen, über welche die Hegemonie ausgeübt werden soll, Rechnung getragen wird“, wobei „solche Opfer und ein solcher Kompromiss nicht das Wesentliche betreffen können“ (1996, 1567), hat darauf hingewiesen, dass es auch im *Principe* „Hinweise zum Moment der Hegemonie oder des Konsens neben denen zur Autorität und zur Gewalt“ gebe (ebd. 1543). Kurt Flasch geht meiner Meinung nach, zumindest auf den *Principe* bezogen, allerdings zu weit, wenn er den „Konsens“ zum „heimliche[n] Souverän des Staates“ erklärt (2000, 646). Neben Gewalt, List und Zustimmung verweist Machiavelli übrigens auch noch auf die Rolle von „gute[n] Gesetze[n]“ für die Politik (*P* XII.95).

¹⁷⁷ Zum Spott über Mönche siehe z.B. *Mandr.*; *GS* 5, 471-480; Zur Kritik am geistlichen Stand siehe z.B. *CC*, 10f. ; zur Kritik der Philosophen und Anhänger der *vita contemplativa* siehe z.B. *GvF* V, 241; zur Kritik des Kaufmanns, bzw. der Gefährdung des Staates durch reiche Bürger und Handel siehe z.B. *D* I.37, 101; *D* I.55, 141f.; *D* III.25. Bizarren mutet die mitfühlende Meinung Diesners an, dass „Staat und Politik“ Machiavellis

vita activa ist der nun schon oft erwähnte Rat an den politischen Akteur eine Situation zu schaffen, in der man nur von sich selbst und seiner eigenen Macht abhängig ist. Dadurch unterscheidet Machiavelli sich deutlich von allen christlichen Autoren, denn für diese gilt ja, dass man sich vor allem auf Gott verlassen und diesem vertrauen solle. Sei doch ohne dieses Zutrauen auf Gott jede materielle Macht unwirksam.

Neben dem oben erwähnten Zitat Savonarolas, sei noch Martin Luther angeführt, bei dem es heißt: „Sie [die Fürsten] haben sich vielleicht verlassen auf ihre Macht mehr denn auf Gott, drum haben sie müssen fallen.“ (*Adel*, 11f.) Machiavelli hingegen hat bewusst gegen eine solche Haltung polemisiert. So schreibt er in seinem *Esel*:

„Dadurch, dass du dich einzig auf Gott verlässt,
auf die Knie fällst, selbst aber untätig bleibst,
beseitigst du nicht die Missstände im Staat. (...)
niemand sei so töricht zu glauben,
dass Gott ohne weiteres einen bereits ruinierten Staat
noch gerade vor dem völligen Zusammensturz bewahrt.
Wer das glaubt, liegt bald unter den Trümmern begraben.“ (*E*, 88f.)¹⁷⁸

In diesem Sinn hat Gennaro Sasso Machiavellis Intention im *Principe* folgendermaßen umschrieben: „wenn überhaupt noch auf irgendetwas Hoffnung bestehen kann, so ist es die Kraft eines Mannes, der ein >Verehrer< der Antike ist, nicht aber der Kraft der Vorsehung, Gottes oder des Naturgesetzes vertraut“ (1965, 296). Indem Machiavelli auf das Handeln des Menschen im Hier und Jetzt setzt und für die *vita activa* plädiert, nähert er sich den Bürgerhumanisten an.

Vom Großteil dieser unterscheidet sich Machiavelli jedoch dadurch, dass er jene durch Cicero vermittelte Vorstellung der (weitgehenden) Nichtwidersprüchlichkeit von Ethik und Nutzen radikal ablehnt. Vielleicht gegen niemanden polemisiert Machiavelli in seinen Schriften schärfer als gegen Cicero – viele seiner berühmtesten Sentenzen sind Polemiken gegen diesen, worauf auch immer wieder hingewiesen wurde (vgl. Riklin 1999, 85; Hoeges 2000,

„Kräfte so sehr“ verbrauchten, „dass er für Kontemplation und andere Formen innerer Betätigung nur ein gewisses [?], wenn man will, eng umgrenztes Verständnis aufbrachte“ (1988, 137). Hegel wird in seiner *Rechtsphilosophie* übrigens eine an Machiavelli erinnernde Kritik an der Rolle des *bourgeois* formulieren, wenn er die Gefährdung des (sittlichen) Staates durch die im Zeichen der Dekadenz stehende und sich im Frieden ausbreitende bürgerliche Gesellschaft als zentrales Problem eines (modernen) politischen Gemeinwesens analysiert (*Grundlinien*, III. §324. Zusatz, 493).

¹⁷⁸ Auch hier mal wieder ein Beispiel für Machiavellis unklare Terminologie, schreibt er doch an anderer Stelle: “nicht einmal der *Himmel* kann eine Sache unterstützen, die auf jeden Fall zusammenbrechen will” (zit.n. Sasso 1965, 132; H.v.m.).

130; Skinner 2001, 83f.; Schröder 2004, 55) –, kommt ihm ein solches Denken doch wie Träumereien in einer „Sonntagsschule“ vor (Riklin 1996a, 114).¹⁷⁹

Machiavellis grundsätzlicher Ausgangspunkt dagegen ist, so seine „herrschaftstechnische Korrektur“ (Kersting 2006, 96), dass man nicht gut sein dürfe, da die Menschen auch nicht gut seien. Denn, „ein Mensch, der sich in jeder Hinsicht zum Guten bekennen will, muss zugrunde gehen inmitten von so viel anderen, die nicht gut sind“ (*P* XV, 119).¹⁸⁰ Und dass die Menschen schlecht sind, bzw. böse Handeln sobald sie die Möglichkeit haben, müsse man in der Politik immer voraussetzen (*D* I.3, 17). Freilich relativiert Machiavelli diese Forderung, indem er darauf verweist, dass man nicht blindlings und immer ‚böse‘ handeln solle, sondern nur wenn es von der Notwendigkeit geboten sei.¹⁸¹ Dass mit diesem rechtfertigenden Hinweis auf die Notwendigkeit weitgehende ethische Probleme einhergehen sei angemerkt, kann und muss an dieser Stelle allerdings nicht ausgeführt werden.¹⁸²

So stellt sich die Frage, ob Machiavelli in die Nähe jener Christen rückt, die selbst die Notwendigkeit machtpolitischer Handlungen in Betracht gezogen haben. Besteht nicht beispielsweise eine enge Verwandtschaft zwischen Luthers Meinung, dass man einen Staat nicht mit der Bergpredigt¹⁸³ und derjenigen Machiavellis, dass man den Staat nicht mit dem

¹⁷⁹ In diesem Zusammenhang sei auf Machiavellis „Traditionsbruch“ hingewiesen. „Bei Machiavelli erfährt die *virtù* (...) einen neuen Sinn. Verstand die herkömmliche politische Ethik *virtù* als Inbegriff des *guten* politischen Handelns, so wendete sie der Florentiner Staatsdenker zum Inbegriff *erfolgreichen* politischen Handelns.“ (Riklin 1999, 84)

¹⁸⁰ Sternberger spricht von Machiavellis „Umkehrung der Goldenen Regel“ (1978b, 217), wobei er Machiavellis Version wie folgt umschreibt: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füge du den andern zu.“ (ebd.218; vgl. Riklin 1996a, 137) Dass durch die Annahme der Schlechtigkeit der Menschen, wie sie auch Donato Giannotti von Machiavelli übernommen hat (*Republik*, 140), eine „Verlagerung von der personenorientierten politischen Ethik zur institutionorientierten“ stattfinden konnte, hat Riklin angemerkt (1999, 92).

¹⁸¹ An dieser Stelle muss auf jene Stimmen hingewiesen werden, die mit einigem Recht darauf verweisen, dass Machiavelli unethisch nur nach gesinnungsethischen Maßstäben, nicht aber nach denen einer Verantwortungsethik ist (z.B. Knoll 2003). Diese Frage zu diskutieren würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Zwar könnte man anhand seiner Abkehr von der (christlichen) Gesinnungsethik noch deutlicher seinen antichristlichen Zug herausarbeiten, da aber auch christliche Autoren nicht immer nur gesinnungsethisch argumentierten, wäre damit noch nicht Machiavellis ‚Unchristlichkeit‘ erwiesen. Interessanter – und ein deutlicheres Indiz für Machiavellis Areligiosität – scheint mir dagegen, dass Machiavelli den Ursprung von Moral ohne jeden Rückgriff auf Gott erklärt. So entsteht Moral nach Machiavelli erst mit dem Staat (*D* I.2, 13). „Tugend und Gerechtigkeit“, merkt Kondylis zu Recht an, „sind keine gottgegebenen Begriffe, sondern entstehen, wenn Menschen sich zusammentun und die ersten Städte gründen.“ (2007, 29; vgl. Mayer 1912, 94; Buck 1985, 87) Für Kersting zeigt sich gerade hier der „antimetaphysische[.] Grundzug des Machiavellischen Denkens“ (2006, 69).

¹⁸² Vgl. Riklin: „Zugegeben, Machiavellis Ratschläge gelten nur im Notstand. Aber wann der Notstand gegeben ist, bleibt subjektiver Lagebeurteilung anheimgestellt. Zugegeben, Machiavelli empfiehlt den verhältnismäßigen Einsatz amoralischer Mittel; man soll nicht mit Kanonen auf Spatzen schießen. Aber er bestimmt keine absolute Obergrenze, die wenigstens die allerschlimmsten Bestialitäten ächten würde. Seine Notstandslehre ist weder nach oben noch nach unten durch objektive Kriterien begrenzt. Das Kriterium *necessità* ist eine Leerformel.“ (1996a, 137f.)

¹⁸³ „Böse gibt es immer viel mehr als Fromme. Ein ganzes Land oder die Welt mit dem Evangelium zu regieren sich unterwinden, das ist ebenso, als wenn ein Hirt in einem Stall Wölfe, Löwen, Adler, Schafe zusammentäte und jedes frei neben dem andern laufen ließe.“ (zit.n. Ottmann 2006, 71)

Rosenkranz regieren könne (*GvF* VII.377)?¹⁸⁴ Aber während es bei Luther darum geht, Religion und Politik voneinander zu trennen, um dadurch Bergpredigt und christliche Religion in ihrem eigenen Bereich als heilsnotwendig zu schützen, lehnt Machiavelli die Bergpredigt und die christliche Religion insgesamt ab. Im Übrigen fehlt bei Machiavelli – mit einer zu relativierenden Ausnahme (siehe Fn 61) – jeder Hinweis darauf, dass seine ‚unethischen‘ Ratschläge zur Ehre Gottes dienen, vielmehr ist ‚nur‘ vom Erfolg und der ‚Ehre‘ des Politikers (*P* XXVI.199), sowie dem ‚Allgemeinwohl‘ (*D* I.Vorwort, 4; vgl. *P* XXVI.199) die Rede.¹⁸⁵ Rainer Wolf, der die ‚Kühnheit seines Denkens‘ deshalb nicht darin gesehen hat, dass Machiavelli ‚Gewalt, Grausamkeit, List und Wortbruch rechtfertigt, sondern dass er sie ohne einen moralisch überhöhten Legitimationsgrund zum Machterwerb und Machterhalt für zulässig, weil effektiv und notwendig erklärt‘ und sich dadurch ‚von den Rechtfertigungslehren der christlichen Staatstheorie‘ absetzt (1997, 604), bekommt damit also nur die auf den reinen Erfolg ausgerichtete Seite des Machiavellischen Denkens in den Blick. Dass aber auch Machiavellis diesseitiger Patriotismus, der in der Heimatstadt den einzigen Gott erkennt, für Christen nicht weniger verdammenswert gewesen sei, betont Wolfgang Reinhard:

„Politik im Sinne Machiavellis ist für christliche Vorstellungen weniger wegen ihrer dubiosen Einzelratschläge zutiefst unmoralisch, sondern wegen ihres revolutionären patriotischen Weltbilds, in dem nicht mehr das sittliche Handeln des Individuums, sondern das Wohl des Vaterlands den höchsten Wert darstellt, dem auch die Religion untergeordnet wird.“ (2007, 45)

Bei Machiavelli findet sich auch kein ernsthafter Anhaltspunkt für die Legitimation der Machtpolitik mit der grundsätzlichen Sündhaftigkeit der Menschen, wie z.B. bei Luther.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Mit diesem Cosimo in den Mund gelegten Ausspruch hat Machiavelli, Münkler zufolge, „den neuen Geist seiner politischen Theorie prägnant zusammengefasst“ (1982, 281). Der Ausspruch stammt allerdings nicht von Machiavelli. Schon Savonarola weist desöfteren, allerdings kritisch, auf diese Sentenz Cosimos hin (*PSB*, 119; 140). Vgl. auch Machiavelli an anderer Stelle: „Man hört, dass die Venezianer an allen Orten, derer sie sich wieder bemächtigen, einen heiligen Markus malen lassen, der anstatt des Buches ein Schwert in der Hand hält, woraus hervorgeht, dass sie zu ihrem Nachteil gemerkt haben, dass es nicht genügt, Staaten durch Gelehrsamkeit und Bücher behaupten zu wollen.“ (zit.n. Sasso 1965, 99; vgl. *VE* 149) Viroli zufolge handelte es sich bei diesem Buch um die *Bibel* (2001, 144).

¹⁸⁵ Dass dieses Streben nach Ruhm der christlichen Religion entgegensteht hat Machiavelli in den *Discorsi* angemerkt, wo es heißt, dass diese uns „die Ehren dieser Welt weniger schätzen“ lasse (*D* II.2, 171; vgl. Skinner 2001, 49). Rousseau, der im wesentlichen Machiavellis Kritik am Christentum übernimmt, wird schreiben: „statt die Herzen an den Staat zu heften, entfernt sie [die christliche Religion] sie davon wie von allen irdischen Dingen: ich kenne nichts, was dem gesellschaftlichen Geist mehr entgegenstehe“ (*Gesellschaftsvertrag*, IV.8, 147).

¹⁸⁶ In den *Discorsi* wendet er sich explizit gegen eine solche Vorstellung: „Es beschwere sich kein Regent über die Sünden, die sein Volk begeht; denn diese sind nur die Folgen seiner eigenen Nachlässigkeit oder davon, dass er den gleichen Lastern ergeben ist.“ Schlechtes Verhalten ist „eine Folge der Verdorbenheit der Machthaber, nicht eine Folge der verdorbenen Natur der Menschen, wie jene behaupten“ (*D* III.29, 364). Sind unter ‚jene[n]‘ nicht all jene zu verstehen, welche wie Luther aus der Sündhaftigkeit des Menschen die Notwendigkeit des

Hiergegen spricht auch sein privat immer wieder geäußertes Plädoyer für Liebe und Lust,¹⁸⁷ wie auch seine polemisch-säkularisierende Verwendung des Sündenbegriffs.

Damit bleibt letztlich nur noch jene bürgerhumanistische Strömung übrig, die, ich erwähnte Giannotti, auch das schlechte Handeln im Sinne des Vaterlands und der Ehre Gottes rechtfertigt. Aber auch hier fällt es schwer Machiavelli mit einzubeziehen. Denn Machiavelli spricht nicht davon, dass man diese Taten zur Ehre Gottes unternimmt oder diese als Ziel vor Augen hat. Vielmehr agiert man, wie eben schon erwähnt, immer nur im eigenen (egoistischen) Interesse, für den eigenen Ruhm oder für das Wohl des Vaterlandes. Wie Campagna zu recht anmerkt sucht man im Machiavellischen Weltbild „vergebens nach einem Gott, der es nicht zu tragischen Konflikten zwischen den politischen und den moralischen oder religiösen Pflichten kommen lässt“ (2003, 160).

Waren die Humanisten alle sorgsam darum bemüht, ihr Streben mit dem Christentum in Einklang zu bringen (vgl. Batkin 1981, 334/340; Höchli 2005, 267) und ist der Standpunkt des Humanisten, „*der gar keinen Zugang mehr zur christlichen Welt hat (...) ein extremer, (...) keineswegs die Regel*“ (Schalk 1962, XVII; vgl. Riklin 1999, 87), hat Machiavelli diesen Standpunkt eingenommen und teilt die Harmonisierungsversuche der Humanisten nicht nur nicht, sondern wendet sich immer wieder polemisch gegen sie.

Im Folgenden soll deshalb noch einmal anhand ausgewählter Stichworte die besondere Position unterstrichen werden, die Machiavelli innerhalb der hier dargestellten Diskurse einnimmt.

5.3. Machiavellis Umgang mit christlichen Hauptthemen

5.3.1. Gewissen

Jedem, der schon einmal einen christlichen Fürstenspiegel in der Hand hatte, wird auffallen, dass Machiavelli im *Principe* an keiner Stelle auf das „christliche Erstthema“ (Angenendt 2007, 56) vom Gewissen zu sprechen kommt. Allerdings lässt sich eine Stelle im 8. Kapitel als Anspielung auf dieses Thema verstehen, und zwar als eine – kaum überraschend – durch

Staates hergeleitet haben? Diese Vorstellung, wonach die Menschen aufgrund ihrer – säkularisiert – eigenen Unfähigkeit, auch schlechte Herrscher verdient haben, hat noch eine lange Geschichte vor sich. So diskreditiert Hegel das Verdammnis der Sklaverei, weil es im „Willen eines Volkes“ liege, „wenn es unterjocht wird“ (*Grundlinien*, I. §57, 126). Vgl. auch den Streit zwischen Hamann und Kant, ob die Unterwerfung eines Volkes seinen Grund in dessen „*selbstverschuldete[r] Unmündigkeit*“ (Kant, *Aufklärung*, 9) oder in der bewaffneten Macht der Unterdrücker (Hamann, *Kraus*, 20) hat.

¹⁸⁷ Vgl. vor allem seine Briefe. Minois spricht vom „[s]innliche[n] Epikureismus“ in Machiavellis Bühnenstück *Mandragola* (2000, 170). Machiavelli wurde selbst einmal wegen Sodomie angeklagt (vgl. Viroli 2001, 208). Interessanterweise plädiert Machiavelli privat für ein Leben der (sexuellen) Lust, während er für den Staat Sittenwächter als unumgängliche Einrichtung empfiehlt (*D* I.49, 128). Letzteres übersieht Hoeges (2006, 205).

und durch polemische. Machiavelli legitimiert an dieser Stelle die Notwendigkeit von, wie er es nennt, gut angewandter Grausamkeit und kommentiert: „Wer anders handelt, sei es aus Furchtsamkeit, sei es aus Unverstand, ist immerzu genötigt, das Messer in der Hand zu halten.“ (P VIII.73) Wo normalerweise vom Gewissen die Rede ist, spricht Machiavelli abschätzig von ‚Furchtsamkeit‘ und ‚Unverstand‘. Die Anspielung wird als solche deutlicher, wenn man eine Rede aus Machiavellis *Geschichte von Florenz* im Vergleich liest. Dort heißt es:

„Das Gewissen muss uns nicht viel zu schaffen machen: denn wer, wie wir, vor Hunger und Kerker sich fürchtet, muss und kann um die Hölle wenig sich kümmern. (...) Wer aus Mangel an Klugheit oder wegen zu vieler Bedenken einen solchen Weg [mit Gewalt und List vorzugehen] nicht einschlagen will, vergeht in Dienstbarkeit und Armut“ (GvF III. 158f.).¹⁸⁸

Anklagend hat eine solche Ansicht Giovanni Botero kommentiert: „wer dem Gewissen seine universale Jurisdiktion über alle menschlichen Dinge (...) entzieht, zeigt damit, dass er keine Seele hat, und keinen Gott“ (zit.n. Münkler 1987, 281).¹⁸⁹

5.3.2. Strafgericht

Der Gott des Christentums ist ein Gott, der sorgsam über die Erde wacht und das Verhalten der Menschen zur Kenntnis nimmt. Mit Freude ist Leibniz in seiner *Metaphysischen Abhandlung* deshalb davon überzeugt, dass Gott „keine unserer Handlungen“ übersieht, „bis hin zu müßigen Worten und bis zu einem in rechter Weise verwendeten Becher Wasser“ (*Abhandlung*, §37, 95). Wenn Leibniz dann schreibt all dies werde von Gott „in Rechnung gestellt“ verweist er auf die Idee des Gerichtes, an dem Gott schließlich die gerechten Strafen und den gerechten Lohn verteilt.¹⁹⁰ Der Vorstellung des Gerichtes wird beispielsweise in der *Offenbarung des Johannes* Ausdruck verliehen, wo es heißt: „Gebt Acht, ich komme bald, und euren Lohn bringe ich mit. Jeder empfängt das, was seinen Taten entspricht.“ (Apk.22, 12; vgl. z.B. Mt.13, 36-43; 25, 31-46; Röm.2, 6-8)

¹⁸⁸ Über die Art und Weise, wie Machiavelli das Gewissen in seiner *Geschichte von Florenz* thematisiert siehe Sorenson (2006, 67).

¹⁸⁹ Dass Machiavelli selbst nicht von Zweifeln oder Gewissensbissen wegen seiner politischen Ratschläge heimgesucht wurde, wurde von verschiedenen Interpreten betont (vgl. Meinecke 1925, 36; Strauss 1958, 9; Berlin 1981, 127). Gegen das damit teilweise einhergehende Bild von Machiavelli als einem gefühllosen Techniker muss aber eingewandt werden, dass man die Genese von Machiavellis politischem Denken vor dem Hintergrund der Ohnmachtserfahrungen verstehen muss, denen er zur Zeit seiner diplomatischen Tätigkeit immer wieder ausgesetzt war (vgl. z.B. Sasso 1965, 28). Und man sollte nicht übersehen, dass es auch bei Machiavelli Stellen gibt, die ein Leiden am politischen ‚Geschäft‘ nahelegen (*E*, 71; *VE*, 148f.). Mit christlichen Gewissensbissen hat das aber nichts zu tun.

¹⁹⁰ Die zwei wirkungsmächtigsten Theologien der Hölle (Origenes und Augustinus) skizziert Lang (2003, 56ff.).

Dementsprechend pochen christliche Autoren von Fürstenspiegeln immer wieder auf die Gefahr für den Herrscher, wenn er sich nicht getreu den christlichen Werten verhält. „Bedenck was für ain fewr und was marter auff dich wartet“, heißt es beispielsweise bei Wolfgang Seidel in seiner Schrift *Wie sich ain Christenlicher Herr, so landt unnd Leüt zů Regieren under jm hat* (zit.n. Singer 1980, 266). Das gleiche können wir bei Petrarca,¹⁹¹ aber auch bei anderen Humanisten lesen (vgl. Skinner 2001, 599). Dabei ist manchem Autor durchaus bewusst, dass dieser Hinweis auf das kommende Gericht das einzige zur Verfügung stehende Regulierungsinstrument gegenüber dem Herrscher ist, aber auch zu dessen eigenem Wohl geschieht.¹⁹²

Machiavelli kommt auf ein Strafgericht Gottes im ganzen *Principe* noch nicht einmal andeutungsweise zu sprechen kommt. Nicht nur dieses Schweigen, sondern auch zwei Bemerkungen im *Principe* weisen darauf hin, dass Machiavelli an ein solches Gericht nicht glaubt. Zuerst noch einmal jene Stelle, an der Machiavelli von den Sünden der italienischen Fürsten spricht:

„wenn einer gesagt hat, unsere Sünden seien daran schuld gewesen, so hat er die Wahrheit gesagt; bloß waren es nicht die Sünden, die er meinte, sondern diejenigen, welche ich aufgezählt habe; und da es die Sünden der Fürsten waren, haben diese auch die Strafe dafür erlitten.“ (P XII.95).

Auf den säkularisierten Gebrauch des Sündenbegriffs schon hingewiesen (siehe 3.5.). Hier ist der Schluss des Satzes von Interesse. Es ist offenkundig, dass Machiavelli mit den ‚Strafen‘, welche die Fürsten erlitten hätten, rein diesseitige im Auge hat (Souveränitätsverlust). Und es ist auffällig, dass die Fürsten diese Strafen schon bekommen haben und nicht auf noch kommende, ewige verwiesen wird, die sie neben den irdischen Strafen verdient hätten.

Als zweite Stelle sei das 18. Kapitel angeführt, in dem Machiavelli von Fürsten spricht, „derentwegen man kein Gericht anrufen kann“ (P XVIII.141). Was Machiavelli hier dem Adressaten nahe bringen will, ist, dass er kein über sich existierendes Gericht fürchten müsse. Damit negiert er nicht nur implizit das göttliche Gericht, sondern er lässt auch keine Spur jener absolutistischen Denktradition erkennen, die immer wieder darauf verwiesen hatte, dass

¹⁹¹ „So, sage ich, soll er alles handhaben, dass er von allem wird Rechenschaft abgeben könne; denn Rechenschaft muss er gewiss abgeben, wenn nicht den Menschen, so Gott.“ (*Fürsten*, 51)

¹⁹² Töpfer referiert Isidor von Sevillas Meinung, wonach die Herrscher „besonderen Gefahren (...) in ihrer gehobenen Stellung“ ausgesetzt seien, „zumal sie nicht wie das Volk durch die Furcht vor einem übergeordneten, irdischen Richter von Sünden zurückgehalten werden, sondern allein durch die Furcht vor Gott und Höllenqualen“ (1999, 88f.).

der Souverän niemandem außer Gott Rechenschaft schuldig sei.¹⁹³ Quentin Skinner hat auf die Bedeutung dieses Ignorierens hingewiesen:

„was ist mit dem christlichen Einwand, dass dies eine ebenso törichte wie verworfene Haltung ist, da sie den Tag des Gerichts vergisst, an dem schließlich alle Ungerechtigkeiten bestraft werden? Darüber sagt Machiavelli überhaupt nichts. Sein Schweigen ist beredt, ja epochemachend; sein Echo klingt im ganzen christlichen Europa wider, löst zuerst verblüfftes Schweigen aus und dann einen Schrei der Empörung, der seitdem nicht mehr verstummt ist“ (2001, 60).

Mit Huovinen lässt sich schließen: „Kein Schatten der Ewigkeit oder des jüngsten Gerichts verdunkelt den Gesichtskreis des Staatsmanns.“ (1951, 70)¹⁹⁴

5.3.3. Seelenheil

Die Frage nach dem Seelenheil, darauf wurde hingewiesen, war eines der zentralen Themen der christlichen Denker, wenn sie sich mit Politik beschäftigten. Das gilt für traditionell christliche Autoren genauso wie für die überwiegende Mehrheit der Humanisten.

Was nun Machiavelli angeht, lässt sich auch zu diesem Thema nur sein Schweigen konstatieren. Im ganzen *Principe* findet sich kein Hinweis auf diese Frage.¹⁹⁵ An anderen Stellen seines Werkes wird dieses Thema jedoch durchaus angesprochen. Berühmt ist in diesem Zusammenhang sein kurz vor seinem Tod verfasster Brief an Francesco Guicciardini, in dem es heißt: „ich liebe mein Vaterland mehr als die Seele“ (zit.n. Campagna 2003, 159), womit er sich den von ihm in seiner *Geschichte von Florenz* gelobten Florentinern anschließt, denen er, da sie ein päpstliches Interdikt für nichtig erklärten, denselben Ausspruch in den Mund gelegt hat (*GvF* III, 148).¹⁹⁶ Diesner nennt dies Machiavellis „Grundsatz“ (1988, 136), Berlin seine „grundlegende moralische Überzeugung“ (1981, 127) und König meint, man

¹⁹³ Die hiermit verbundene Souveränitätstheorie wurde zuerst von den Päpsten entwickelt, denen die weltlichen Herrscher nachfolgten (vgl. Ottmann 2004, 8). Als ein Beispiel sei Jean Bodin angeführt, der den Souverän als denjenigen definiert, „der allein Gott als Größeren über sich anerkennt“ (*Staat*, I.8, 20).

¹⁹⁴ In den *Discorsi* unterstellt Machiavelli auch den „geistlichen Oberen“, dass sie es „so schlecht“ trieben, „wie sie können; denn sie fürchten eine Strafe nicht, die sie nicht sehen und an die sie nicht glauben“ (*D* III.1, 278).

¹⁹⁵ Etwas anderes sind Machiavellis Hinweise auf die für Fürsten notwendige „Seelenstärke“ (z.B. *P* VIII.67). Dem kann aber hier nicht weiter nachgegangen werden.

¹⁹⁶ Auch hier ist Machiavellis Darstellung der widerständigen Florentiner äußerst bezeichnend. Denn Machiavelli verliert keine Bemerkung darüber, dass sich die Florentiner damit nicht gegen das eigene Seelenheil wendeten. Vielmehr verstanden sie sich als wahre Christen, wie ein Tagebucheintrag aus der Zeit zeigt. Dort ist zu lesen: „Heute, am 11.Tag im Mai anno 1376, wird in Stadt und Land keine Messe mehr gelesen, noch wird uns Bürgern und Bauern mehr der Leib Christi ausgeteilt. Aber wir sehen ihn mit dem Herzen, und Gott weiß, dass wir keine Sarazenen oder Heiden sind, sondern wahre Christen, die Gott auserwählt hat. Amen.“ (zit.n. Origo 2000, 53) Deutlich also auch hier das Bemühen Machiavellis die humanistische Harmonisierung von Vaterlandsliebe und Christentum zu zerschlagen. Nicht für Gott und das Vaterland wird gehandelt, sondern für das Vaterland und gegen Gott. Deshalb lässt sich auch Machiavellis Lob nicht mit der Position Luthers vergleichen, der ja ebenfalls die Autorität des Papstes bestritt, allerdings mit dem Argument, dass man „Gott und Gottes Ehre mehr achten“ müsse, „denn der Menschen Gewalt“ (*Adel*, 46).

könne den Satz „als Motto (...) über Machiavellis ganzes Leben setzen“ (1941, 327). Münkler wiederum schließt aus der Bemerkung, dass „Machiavelli (...) den Endpunkt“ der „Überwindung mittelalterlichen Denkens“ darstelle (1982, 23; vgl. Ottmann 2006, 57; Campagna 2003, 159). Mit Parel:

„The soul and its needs have no place in Machiavelli’s politics. While classical and Christian conceptions of political virtue never radically separated the health of the soul from the health of the state, the private good from the public good, in Machiavelli’s notion of the public good, such a separation is mandatory.“ (1992, 98)¹⁹⁷

Darauf, dass sich Machiavelli tatsächlich nicht sonderlich viele Gedanken um sein Seelenheil machte, weist ein Brief Guicciardinis hin, in dem es an die Adresse Machiavellis gerichtet heißt: „Das bekäme einen hässlichen Flecken, wenn Ihr in Eurem Alter plötzlich an Euer Seelenheil dächtet, nachdem Ihr Euch ein Leben lang anders gezeigt habt.“ (zit.n. Hausmann 2001, 109). Ob Machiavelli überhaupt an ein Weiterleben der Seele nach dem Tod geglaubt hat, wie es Hannah Arendt als selbstverständlich suggeriert (2000, 366; vgl. Grazia 1989, 219/239) ist äußerst zweifelhaft (vgl. Hulliung 1983, 210).

Die Sterblichkeit der Seele wurde zu Machiavellis Zeit durchaus schon (unausgesprochen) vertreten, so von Pietro Pomponazzi, der in seiner *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele* das „Problem der Unsterblichkeit der Seele (...) ein unentscheidbares Problem“ genannt hatte (*Abhandlung*, 229), eigentlich jedoch die Idee der Sterblichkeit derselben vertrat (vgl. Mojsisch 1990, X) und mit seiner Schrift den sogenannten Immortalitätsstreit auslöste (ebd.VIII).¹⁹⁸ Die Aufforderung Wolfgang Seidels, der beispielhaft für eine ganze Legion

¹⁹⁷ Für die Haltung eines Giovanni Rucellai, der seinen Söhnen den Rat gab, nicht „Ämter oder politischen Einfluss zu suchen oder zu begehren“, da es „nichts“ gebe das weniger ehrenhaft sei, „wegen der Gefahren, den unehrenhaften Handlungen, den Ungerechtigkeiten“ (zit.n. Brucker 1990, 161; vgl. die Figur Gianozzo in Alberti *Hauswesen*, III.230), dürfte Machiavelli deshalb nur Verachtung übrig gehabt haben. Auch mit der Meinung Montaignes hätte er sich nicht anfreunden können, würde diese doch das von Machiavelli geforderte Engagement aller Bürger für ihr Land zunichte machen. Dieser nämlich schreibt: „Ebenso gibt es in jedem Gemeinwesen notwendige Aufgaben, die nicht nur verwerflich, sondern geradezu sittenwidrig sind. Die Laster spielen folglich für den Zusammenhalt unsrer Gesellschaft eine gleich große Rolle wie die Gifte für die Bewahrung der Gesundheit. Wenn sie nun solcherart entschuldbar werden, weil wir sie brauchen und das öffentliche Interesse ihre wahre Natur beschönigt, sollten wir die Durchführung den robusteren und weniger zögerlichen Bürgern überlassen, die bereitwillig Ehre und Gewissen dafür opfern (wie einst Männer der Antike für das Wohl des Vaterlands ihr Leben). Wir hingegen, die wir schwächer sind – begnügen uns mit leichteren und weniger riskanten Rollen! Das öffentliche Wohl verlangt, dass man zum Verräter werde, dass man lüge und morde? Dann treten wir dieses Amt eben an Leute ab, die dienstbeflissener und anpassungsfähiger sind als wir!“ (*Nützliche*, 10f.) Wie Machiavelli kritisiert auch Rousseau Religionen, die die Menschen daran hindern „gleichzeitig fromm und Staatsbürger sein zu können“ (*Gesellschaftsvertrag*, IV.8, 146).

¹⁹⁸ Nicht zufällig sah sich das V. Laterankonzil 1513 gezwungen die Unsterblichkeit der Seele als Lehrmeinung zu dekretieren (vgl. Mojsisch 1990, IX). Machiavelli dürfte – man bedenke seine Anmerkung, dass die geistlichen Oberen selbst nicht an eine jenseitige Strafe glaubten (siehe Fn 195) – dies als Beweis seiner Idee gesehen haben, dass Religionen immer als Herrschaftsinstrument verwendet werden (siehe 6.). Dass die Unsterblichkeit der Seele ein Herrschaftsmittel der Kirche sei, hat der erwähnte Pomponazzi selbst betont (*Unsterblichkeit*, 199). Ähnliche Ideen finden sich auch schon bei Plutarch (vgl. Veyne 2008a, 135) und anderen.

christlicher Denker steht, dass der Fürst sich um seine Seligkeit kümmern solle (vgl. Singer 1981, 253), hat bei Machiavelli jedenfalls keinen Platz. Vielmehr lässt sich hier noch einmal der Gegensatz zu christlichen Denkern prägnant in einem Vergleich mit Savonarola auf den Punkt bringen. Heißt es bei diesem: „O, Volk, du weißt, dass ich mich nie mit Staatsdingen habe befassen wollen; glaubst du, dass ich es jetzt täte, wenn es nicht zum Seelenheile nötig wäre?“ (zit.n. Verspohl 2001, 98) So fordert Machiavelli dagegen die Anteilnahme am Staat, auch wenn dies dem Seelenheil entgegensteht.¹⁹⁹ Nur die diesseitigen Folgen seines Tuns hat der Fürst vor Augen, ein Jenseits kommt nicht in den Blick (vgl. Sorenson 2006, 72).²⁰⁰ Dies unterstreichen auch Machiavellis durchweg komischen und ironischen Verweise auf die Hölle (vgl. Hulliung 1983, 211). Abschließend soll ein angeblicher Traum Machiavellis angeführt werden, der die Gesinnung des Florentiners prägnant auf den Punkt bringt. Mit ironischem Unterton gegen den von den christlichen Humanisten so hochgeschätzten Traum Scipios aus Ciceros *De re publica* (vgl. Viroli 2001, 12), heißt es dort, wiedergegeben in den Worten Virolis:

„Machiavelli sagte, ihm sei eine Schar ärmlich gekleideter, elend und leidend aussehender Männer erschienen, die auf die Frage, wer sie seien, antworteten: »Wir sind die Heiligen und die Seligen; wir sind auf dem Weg ins Paradies.« Danach habe er eine Gruppe edel und ernst aussehender Männer gesehen, die in eine Diskussion vertieft waren. Unter ihnen habe er große Philosophen und Geschichtsschreiber der Antike, Verfasser grundlegender Werke über Politik und Staat wie Platon, Plutarch und Tacitus erkannt. Auch diese habe er gefragt, wohin sie gingen, und sie hätten ihm geantwortet: »Wir sind zur Hölle verdammt.« Als er den Traum erzählt hatte, soll Machiavelli seinen Freunden erklärt haben, er zöge bei weitem die Hölle vor, um mit den Großen der Antike über Politik zu diskutieren, statt im Paradies bei Seligen und Heiligen vor Langeweile umzukommen.“ (2001, 11)²⁰¹

¹⁹⁹ „Wo es um das Wohl und Wehe des Vaterlandes geht, darf man nicht überlegen, ob es recht oder unrecht, mild oder grausam, löblich oder schändlich ist. Man muss vielmehr jede Rücksicht beiseitelassen und darf nur die Maßnahmen ergreifen, die ihm Leben und Freiheit retten.“ (*D* III.41, 395) Damit widerspricht Machiavelli Cicero und dessen humanistischen Verehrern in doppelter Hinsicht. Denn erstens war Cicero davon überzeugt, dass „einige Handlungen teils so abschreckend, teils so schandbar“ sind, dass „der Weise diese nicht einmal zur Rettung des Vaterlandes vollbringen“ würde (*De off.* I.45, 139), hat diese Problematik aber zweitens sofort entschärft, indem er betonte, dass „die Situation gar nicht eintreten kann, dass es für das Gemeinwesen darauf ankommt, dass der Weise eine jener Handlungen ausführt“ (ebd.).

²⁰⁰ An dieser Stelle sei auf Machiavellis *Leben des Castruccio Castrani* verwiesen. Wie Hoeges in seiner Interpretation zum Schluss der Novelle zu Recht anmerkt: „Den Tod vor Augen, hegt Machiavellis Fürst nur strategische Gedanken, kein Wort verlautet über Gott, Kirche, Trost und Jenseits. Bis zum letzten Atemzug verbleibt der »neue Fürst« im Hier und Jetzt.“ (1998, 68; vgl. Hulliung 1983, 210f.) Und Ottmann merkt an, dass am Sterbebett „offenbar kein Priester steht“ (2006, 29). Mehr als auffällig sind diese Auslassungen vor dem Hintergrund, dass Machiavelli für die Schlusssentenzen des Castruccio Castracani u.a. auf die Bion-Biographie von Diogenes Laertius zurückgegriffen hat. Und dieser Bion wird als Atheist portraitiert, der sich kurz vor seinem Tod dem Glauben zuwendet (*Leben*, IV.7, 232). Für eine solche Inkonsistenz hat Machiavelli nur Verachtung übrig. So heißt es über die letzten Stunden der von Cesare Borgia ermordeten Condotierre: „Keiner von ihnen sprach ein Wort, das ihres früheren Lebens würdig gewesen wäre. Vitellozzo bat, man möge den Papst anflehen, dass er ihm vollen Ablass seiner Sünden erteile.“ (*BdA*, 885). Und über die nach einer missglückten Verschwörung gegen die Medici eingesperrten Häftlinge heißt es: „Was mich am meisten aufgebrachte, / war, noch schlafend gegen Morgengrauen, / Gesang zu hören: ‚Ora pro eis.‘ / Mögen sie zum Henker gehen“ (*KS*, 78).

²⁰¹ Während Dante in seiner *Göttlichen Komödie* mit einigem Bedauern (*Inf.* IV, v.43) die großen heidnischen Staatsmänner und Philosophen in den Limbus verfrachtet, da diesen die Taufe und damit das Wissen um den

Das in der *Bibel* verheißene „Bürgerrecht im Himmel, bei Gott“ (Philipper 3, 20) ist Machiavellis Sache also nicht. Was stattdessen dem großen Politiker oder dem guten Bürger, im Fall des *Principe* dem erfolgreichen *principe nuovo*, in Aussicht gestellt wird, ist Ruhm. Ein weltlicher Ruhm, der von allen Fragen des Jenseitigen abgetrennt ist. „Die Tat, die im Ruhm und damit geschichtsimmanent fort dauert, ersetzt die Hoffnung auf ein Jenseits“ (Hoeges 2006, 132, vgl. Hulliung 1983, 218; Voegelin 1995, 48; Viroli 2001, 314f.).²⁰²

Zusammenfassend kann mit Ottmann festgehalten werden:

„Der *Principe* enthält keinen einzigen Hinweis auf das christliche Leben eines Fürsten. Es begegnet kein Hinweis auf Sünde und Gewissen, auf Jenseits und Jüngstes Gericht. Die bei Apologeten des Absolutismus später immer wieder vorgebrachte Versicherung, der Souverän sei seinem Gewissen und Gott verantwortlich, findet sich bei Machiavelli nicht.“ (2006, 16)

6. Religion als Instrument der Politik im *Principe*

Religion als politisches Mittel scheint, ruft man sich Machiavellis Bemerkung über die unbewaffneten Propheten in Erinnerung, nicht sonderlich hoch im Kurs zu stehen. Tatsächlich ist im *Principe* nicht viel von Religion die Rede. Sehen wir uns die wenigen Stellen an.

Im 15. Kapitel diskutiert Machiavelli die *Eigenschaften, derentwegen die Menschen und besonders die Fürsten gelobt oder getadelt werden*. Dort wird angemerkt, dass neben vielen anderen Eigenschaften „fromm“ zu sein zu den Eigenschaften gehöre, „die für gut gehalten werden“ (P XV.121). Und drei Kapitel später heißt es dann, dass sich der Herrscher vor allem darum kümmern solle, den Anschein zu erwecken, fromm zu sein, da es keine Eigenschaft

wahren Gott gefehlt hätte (*Inf.* IV, v.31-42; vgl. Ottmann 2004, 247), heißt es bei Machiavelli: „In der Nacht als Piero Soderini starb, / trat seine Seele vor die Höllenpforte; / Pluto schrie: ‚Wie, die Hölle? Totenseele, / rauf zum Limbus zu den Kindern.“ (*Epi.* I.105) Wie Viroli kommentiert: „Staatsmänner hätten, so gibt uns Machiavelli zu verstehen, eigentlich die Aufnahme in die Hölle verdient, aber nicht als Strafe, sondern als Belohnung, denn er war der Meinung oder gab es zumindest zum Scherz so vor, dass die Hölle interessanter sei als das Paradies.“ (2001, 172) So kann man Meinecke in diesem Punkt zustimmen, dass Machiavelli die Schrecken der Hölle nicht gefürchtet hat (1925, 36; vgl. Prezzolini 1970, 35; Minois 2000, 170; Taureck 2002, 118f.).

²⁰² Christliche Autoren hatten gegen das Streben nach irdischem Ruhm immer wieder eingewandt, dass damit nur „kleine und vergängliche Güter“ erlangt würden, wie es z.B. bei Thomas von Aquin heißt (*Herrschaft*, 39). Machiavelli wusste durchaus, dass „die Verhältnisse dieser Welt (...) wechselvoll“ sind (P X.85), damit wusste er auch um die Vergänglichkeit des Ruhms, wie auch um das Problem, dass die Menschen oftmals den falschen Menschen Ruhm zusprechen (*D* II. Vorwort; vgl. Price 1977, 593f.). Nur zog Machiavelli daraus nicht den Schluss sich von der Welt abzuwenden und sein Hoffen auf einen jenseitigen Ruhm zu setzen, der einem nicht genommen werden konnte. Vielmehr begab er sich in die Welt und kämpft für seinen Ruhm wie auch dafür, dass die richtigen Männer mit Ruhm bedacht wurden. Exemplarisch zeigen dies Machiavellis erstaunlich vehementen Attacken auf Cäsar und sein Lob des Brutus (z.B. *D* I.10). Es ist dabei bezeichnend, dass Machiavelli in diesem Zusammenhang mit keinem Wort auf Salutatius Meinung eingeht, wonach Brutus' Attentat auf Cäsar eine *Sünde* wider Gott gewesen sei (vgl. Riklin 1996b, 81).

gebe, „deren Besitz vorzutauschen, notwendiger“ sei (*P XVIII.139*).²⁰³ Ihre Prägnanz erhält diese Aussage daher, dass Machiavelli die Fähigkeit fromm zu *scheinen* positiv hervorhebt, während er wirklich fromm zu sein als kontraproduktiv ablehnt, da ein Fürst notfalls in der Lage sein müsse souverän gegen die Gebote der Religion zu handeln (*P XVIII.139*).²⁰⁴

Ein Beispiel dafür ist ihm der spanische König, der,

„um (...) größere Unternehmungen durchführen zu können – immer mit Hilfe der Religion²⁰⁵ –, eine fromme Grausamkeit [anwandte], indem er die Marranen verfolgte und sie aus seinem Reich vertrieb: Dieses Beispiel hätte nicht elender und beispielloser sein können. Unter demselben Vorwand griff er Afrika an, führte Krieg in Italien und hat letztthin Frankreich angegriffen“ (*P XXI.175*).

Auch wenn Machiavellis Wortwahl hier etwas verwirren mag (‚elendes Beispiel‘, ‚fromme Grausamkeit‘), hat Machiavelli die Taten des spanischen Königs als „groß und einige außerordentlich“ bezeichnet (*P XXI.173*) und bemerkt, dass durch diese der König – ironischer Weise – zum „ersten König der Christenheit“ aufgestiegen sei (*P XXI.173*).²⁰⁶ Sich

²⁰³ Vgl. schon Aristoteles: „Er [der Tyrann] soll die Pflichten gegen die Götter immer sorgfältig zu beobachten scheinen; denn dann befürchten die Menschen von ihm weniger gesetzwidrige Handlungen, wenn sie den Regenten für fromm und gottesfürchtig halten, und dann stellen sie ihm auch weniger nach dem Leben, da sie annehmen, dass auch die Götter ihm beistehen.“ (*Pol.* 1314b, 39-1315a, 4) Auf einen Zusammenhang zwischen Aristoteles berühmten Tyrannenratschlägen im fünften Buch der *Politik* und Machiavellis Diskussion der Herrschertugenden im *Principe* wird immer wieder hingewiesen (z.B. Ottmann 2004, 148f.). Eingehender behandelt haben das Verhältnis von Machiavelli und Aristoteles Mehmel (1948, 153-163); Sternberger (1978a, 172-190); Münkler (1982, 417ff.) und unlängst Zagrean (2003, 190ff.). Der einflussreiche florentiner Bürgerhumanist Leonardo Bruni, der u.a. wie später Machiavelli selbst, eine Geschichte Florenz’ verfasste, hatte Aristoteles *Politik* (neu) übersetzt. Als „ein kulturelles Ereignis ersten Ranges“ deuten Thumfart/Waschkuhn (2005, 138) deren 1438 erfolgte Veröffentlichung.

²⁰⁴ Montesquieu wird später schreiben: „Ein Herrscher, der die Religion liebt und scheut, gleicht einem Löwen, der der schmeichelnden Hand oder der besänftigenden Stimme folgt.“ (*Geist*, XXIV.2, 366) Genau dies will Machiavelli vermeiden. Im Übrigen wussten auch Machiavellis Freunde um den Gegensatz zwischen christlichem und politisch erfolgreichem Handeln. So lässt Guicciardini in seinem *Dialog über die Regierung von Florenz* einen gewissen Bernado del Nero sagen: „als ich forderte, jene Pisaner zu töten und gefangen zu nehmen, sprach ich vielleicht nicht in christlicher Weise, aber gemäß der Vernunft [!] und der Praxis der Staaten“ (zit.n. Ottmann 2006, 232). Davon ausgehend problematisiert Francesco Vettori lediglich die Umsetzbarkeit von Machiavellis Maxime: „Und so verursacht es große Anstrengungen, weltlicher Herrscher zu sein und zugleich für fromm gehalten zu werden, denn beides, Macht und Frömmigkeit, lässt sich in keiner Weise miteinander verbinden.“ (zit.n. Reinhardt 2007b, 111)

²⁰⁵ Schröder übersetzt diese Stelle (*servendosi sempre della religione*) mit: „sich immer der Religion bedienend“ (2004, 42), wodurch der instrumentelle Charakter deutlicher wird.

²⁰⁶ Vgl. sein Freund Francesco Guicciardini, der über den spanischen König schreibt: „Es ist ein seltenes und großes Glück, wenn es den Menschen gegeben ist, aus eigennützigem Beweggründen begonnene Taten so darzustellen, als hätten sie diese nur mit Rücksicht auf das Gemeinwohl vollbracht. So begründete der katholische König seinen Ruhm, der seine sämtlichen Unternehmungen um der eigenen Sicherheit oder Macht willen begann, dem es jedoch gelang, den Anschein zu erwecken, als habe er alles nur für den christlichen Glauben oder für die Verteidigung der Kirche getan.“ (*Ricordi*, 67f.) Anders reagierte der Zeitgenosse Luca Landucci, der in sein Tagebuch eintrug: „Und am 5. Januar 1491 [1492] veranstalteten die Spanier, die hier in Florenz zum Aufenthalt sind, Freudenfeuer und allerlei Festlichkeit, weil sie die Nachricht empfangen hatten, dass ihr König von Spanien das ganze Granada erobert hatte und alle Mohren besiegt und verjagt, die in jenem Reich von Granada waren: welche Neuigkeit nicht so sehr Ruhm (...) und Nutzen für jenen König, als Ruhm und Nutzen für uns und alle Christen und den Körper der heiligen Kirche war.“ (*Tagebuch*, 93) Rufen wir uns an dieser Stelle in Erinnerung, dass Machiavelli der christlichen Religion vorgeworfen hat nur schwächliche

den Glauben der Menschen für die Legitimierung der eigenen Politik zunutze zu machen, und die Religion ohne fromme Scheu als Herrschaftsinstrument einzusetzen, ist also durchaus eine wichtige Fähigkeit für einen politischen Führer.²⁰⁷ Münkler resümiert: „Statt Funktion religiöser Imperative zu sein hat nunmehr die Politik die Religion funktionalisiert“ (1982, 276; vgl. Zorn 1977, LV).²⁰⁸

Menschen hervorzubringen (siehe z.B. Fn 114), verwies doch ein späterer Kritiker gerade auf den Mut der Christen während der spanischen *Reconquista* um Machiavellis Ansicht zurückzuweisen (vgl. Münkler 1987, 124f.). Dass Machiavelli an dieser Stelle nicht auf eine möglicherweise hererische Form des Christentums hingewiesen hat, spricht für die These, dass eine Bemerkung Machiavellis, nach der die christliche Religion immer falsch, nämlich im Geist der Demut, interpretiert wurde (*D* II.2, 172), nicht zufällig von ihm nicht nur nicht weiter erläutert wird (vgl. Berlin 1981, 120f.; Preus 1979, 185), sondern sich auch keineswegs mit seiner Kritik der Wurzeln der christlichen Religion verträgt (*D* III.1, 278; vgl. König 1941, 242; Preus 1979, 186.; Hullung 1983, 68; ebd.247; Sullivan 1993, 263f.; Kersting 2006, 160f.; Maschke 2007, XVIII). Wenn Alfred von Martin die Frage stellt, ob Machiavelli vielleicht doch positiv einem Jesus gegenüber gestanden habe, der nicht den Frieden, sondern das Schwert brachte (1949, 112f.), muss angemerkt werden, dass hiergegen der Umstand spricht, dass er diesen Jesus vollständig ignoriert (siehe 4.1.5.; besonders Fn 115). Nichtsdestotrotz müsste dieser Frage detaillierter, besonders anhand einer Analyse der *Discorsi* nachgegangen und mit Positionen seiner Zeitgenossen verglichen werden, so z.B. Guicciardinis Bemerkung, dass es nicht darum ginge den „christlichen Glauben und heiligen Kult“ zu schmälern, sondern diese „durch die Scheidung des Übermaßes vom Genügenden“ zu stärken (*Ricordi*, 100). Die von Machiavelli unterstellte Verweichlichung durch das Christentum scheint jedenfalls viele sehr getroffen zu haben (so Bacon, *Güte*, XIII.40) und führte anscheinend mit dazu, dass man von vielen der alten Drucke seiner Schriften seinen Namen entfernte (vgl. Münkler 1991, 9).

²⁰⁷ Die hier von Machiavelli vorgetragene Idee, wonach Religion(en) ein wichtiges Herrschaftsmittel für den Politiker, bzw. ein unentbehrliches Mittel zur Gewährleistung der Stabilität eines politischen Gemeinwesens sind, kann auf eine lange, in die Antike zurückreichende Tradition zurückblicken (vgl. Döring 1978). Zu nennen wäre hier vor allem Polybios und dessen Ausführungen zur Religion der Römer (*Historien*, VI.56, 6ff), auf die auch Machiavelli zurückgegriffen haben dürfte (vgl. Ottmann 2004, 151; allgemein zu Machiavellis Kenntnis des Polybios siehe Höchli 2005, 542). Auch in der Neuzeit wird dieser Gedanke immer wieder vorgetragen. Das konnte bejahend geschehen, so wenn Spinoza für „fromme Dogmen“ plädiert, „die den Sinn zum Gehorsam anhalten“ sollen, schließlich sei der „Pöbel (...) furchtbar, wenn er nicht fürchtet“ (zit.n. Kersting 2006, 157). Genauso Voltaire, dessen berühmter Ausspruch, dass, „[w]enn Gott nicht existierte, (...) man ihn erfinden“ müsste, vor dem Hintergrund seiner Einschätzung verstanden werden muss, nach dem „der Glaube an Strafen und Belohnungen nach dem Tod (...) ein Zügel“ sei, „dessen das Volk“ bedürfe (zit.n. Minois 2000, 421). Möglich war aber genauso dies aus einer ideologiekritischen Perspektive zu formulieren, so der Abbé Meslier in seinem berühmten *Testament* (*Testament*, XL) oder Bakunin, der kurzerhand, den Satz Voltaires umkehrend, ausrief, dass „[w]enn Gott wirklich existierte, (...) man ihn beseitigen“ müsse (*Gott*, 54). Auch streng religiöse Denker haben die Verwendung der Religion als Herrschaftsinstrument gesehen, freilich war dies dann ausschließlich Kennzeichen einer falschen Religion, der die eigene, wahre entgegeng gehalten wurde. Exemplarisch lässt sich hier Augustinus anführen, der betont, dass die heidnischen Götter von einem klugen und weisen Machthaber für die Völker mit der Absicht erfunden worden seien, das Volk „auf diese Weise enger zur bürgerlichen Gemeinschaft“ zusammenzuschließen (*Gottesstaat*, IV.32, 216). Darauf, dass Religion nicht nur ein politisches Instrument, sondern darüber hinaus eine *Erfindung* der Herrschenden, bzw. der Herrschewollenden ist, gibt der *Principe* keinen Hinweis. Die Rede ist ‚lediglich‘ davon, dass die Religion benutzt und für herrschaftssichernde Zwecke instrumentalisiert wird. Wenn auch nicht völlig eindeutig, weisen die Ausführungen in den *Discorsi* aber stark in Richtung der Meinung, wonach die Religionen aus politischen Gründen erfunden worden seien (vor allem *D* I, 11; 12). Volker Reinhardt hat diese Idee eine „nach Maßgabe der Zeit atemberaubend kühne[.] Überlegung[.]“ genannt. (2004a, 54) Auch für eine solche Ansicht lassen sich Autoren seit der Antike anführen. Eines der berühmtesten Beispiele dürfte das sogenannte Sisyphos-Fragment sein (zur Frage der Verfasserschaft siehe Meister 1997, 288-294), demzufolge „ein verständiger und weiser Mann“ die Furcht vor den Göttern erfunden hatte, damit die „Schlechten Furcht hätten, auch wenn sie etwas heimlich täten / oder sprächen oder dächten“ (zit.n. Schirren/Zinsmaier 2003, 281).

²⁰⁸ Werner Kaegi hat gemeint, dass Machiavelli für eine „autonome Kirche“ und ein „autonomes Gewissen“ plädiert habe (1940, 194). Er belegt dies mit dem Hinweis darauf, dass Machiavelli gegen die Manipulation der Religion gewesen sei (ebd.195). Tatsächlich wendet sich Machiavelli in den *Discorsi* gegen ein parteiisches, allein auf das Eigenwohl (und sei es das einer Gruppe) bezogenes Manipulieren der Religion (*D* I.13, 52; *GvF* I.29/47f.). Insofern ist Kaegis Behauptung keineswegs so aus der Luft gegriffen, wie Münkler suggeriert (1982,

Und wie kann eine solche Haltung mit der eines Gläubigen konform gehen? Savonarola hatte den Frömmigkeit vortäuschenden Politiker als „Tyran“ verdammt (*PSB*, 558). Montaigne, wie schon Diogenes Laertius (*Leben*, IV.7, 232), erklärt, dass die „Haltung“ desjenigen, der „ein ruchloses Leben mit Frömmigkeit verquickt (...) in mancher Hinsicht noch verdammenswerter“ zu sein scheint, „als die eines durch und durch verkommenen Menschen, der sich treu bleibt“ (*Beten*, 477). Und Reginald Pole, einer der frühesten Kritiker Machiavellis, hat aus dessen Instrumentalisierung der Religion den Schluss gezogen:

„Das heißt soviel wie zu lehren, dass du keine wahre Religion anerkennst, dass keine Gottheit sei, es heißt die göttliche Kraft und Macht auszuschließen. Wer nämlich so von der Religion denkt, dass man sie je nach Bequemlichkeit halten oder verwerfen könne – und das nicht aus Schwäche, sondern mit geistigem Vorsatz und bewusstem Urteil –, der zeigt doch, dass nach ebendiesem seinem Urteil der Wille Gottes keine Vernunft habe, sonst ließe er sich nicht dem jeweiligen menschlichen Nutzen unterwerfen; woraus folgt, dass im Geiste dessen, der so denkt, Gott keiner ist.“ (zit.n. Sternberger 1978a, 346f.)

Maritain zufolge ist deshalb die von Machiavelli vertretene Vorstellung, dass Religion nur ein Instrument der Politik ist, „a perversion of religion which is surely worse and more atheistic than crude atheism“ (zit.n. Sorenson 2006, 93).

7. Machiavellis Methode und der eingreifende Gott

Anhand verschiedener Aspekte des *Principe* (und mit Blick auf andere seiner Schriften) wurde bisher die ‚Gottlosigkeit‘ des Machiavellischen Denkens herausgearbeitet. Nun zeigt die Lektüre des *Principe*, dass an einigen wenigen Stellen durchaus von ‚Gott‘ die Rede ist.

461). Dennoch muss gegen Kaegi betont werden, dass daraus nicht folgt, dass Machiavelli die Instrumentalisierung der Religion durch den Staat abgelehnt habe. Vielmehr soll sie als Regulationsinstrument zum Erhalt des Staatsganzen dienen und kann und soll somit von jenen instrumentalisiert werden, die das Gemeinwohl verkörpern (*D I.11-13*; vgl. aber die Anmerkungen Najemys 1999, 671f.). Daneben wendet er sich gegen das *offensichtliche* Instrumentalisieren der Religion, nicht, weil das Instrumentalisieren an sich schlecht, sondern vielmehr, weil dadurch der Glaube an die Religion und damit ein wichtiges gesellschaftliches Regulationsmittel für den Staat verloren gehe (*D I.12*, 47). Dass darüber hinaus ein ‚autonomes Gewissen‘ für den Staat eine dauernde Bedrohung war, müsste Machiavelli bewusst gewesen sein. Allerdings ist auffällig, dass Machiavelli, anders als später Hobbes (*Leviathan*, II.29, 247), dies nicht eigens diskutiert. Aber wenn er die Römer dafür lobt, dass diese es „mehr scheuten, einen Schwur zu sprechen als die Gesetze zu verletzen, da sie die göttliche Macht höher achteten als die der Menschen“ (*D I.11*, 43), dann ist hier die Gottesfurcht immer als Steigerung des politischen Gehorsams, niemals als Gegensatz zum politischen Gehorsam gedacht, wie im *Neuen Testament* (Luk.12, 4f.; Apg.5, 29). Interessant in diesem Kontext ist seine Bemerkung, dass ein Fürst „Mordanschlägen, die dem Entschluss eines Fanatiklers entspringen“ nicht entgehen könne, „denn jeder, der sich nicht scheut, sein Leben zu verlieren, kann einen Anschlag gegen ihn verüben, trotzdem braucht ein Fürst kaum Anschläge zu fürchten, denn sie sind sehr selten“ (*P XIX.157*). Zeigt dies nicht, dass Machiavelli die christliche Religion und die Schar ihrer Märtyrer unterschätzt hat? Mir scheint hier ein enger Zusammenhang zwischen Machiavellis Menschenbild, das diesen als egoistisch auf das unmittelbare Eigeninteresse ausgerichtete Kreatur denkt und dem Unterschätzen solcher über diesen Egoismus hinausweisenden Handlungen zu bestehen. Nicht zufällig kann er dieses Handeln auch nur als ‚irrational‘ abtun. Heinrich IV., Opfer von Ravailiac, hätte Machiavellis ‚Ratschlag‘ wohl kaum getröstet.

Im Folgenden sollen diese deshalb noch einmal gesondert untersucht werden, um der Frage nachzugehen, ob nicht doch ein, wie auch immer gearteter Gott im Machiavellischen Weltbild seine Finger mit im Spiel hat.

Die erste Stelle, an der Machiavelli Gott erwähnt, ist im 6. Kapitel des *Principe* und zwar im Zusammenhang mit Moses. Diese Stelle wurde schon ausgiebig diskutiert (siehe 4.1.3), so dass hier nicht noch einmal darauf eingegangen werden muss. Dort wurde gezeigt, dass der hier erwähnte Gott 1.) keinerlei Mehrwert für den politischen Akteur bringt, er 2.) auch als Lehrmeister keinerlei Einzigartigkeit für sich beanspruchen kann, vielmehr nicht klüger als Machiavelli selbst zu sein scheint, dass er 3.) ein Gott ist, der seinem Schüler (Moses) zu unethischen Politikformen rät, sowie 4.) nichts mit Religion zu tun zu haben scheint.

Die zweite Stelle, an der Gott im *Principe* auftaucht, ist im 8. Kapitel mit dem Titel *Von denjenigen, die durch Verbrechen Fürstenherrschaft erlangt haben*. Dort ist in einem Nebensatz von „Gottes (...) Hilfe“ die Rede (*P VIII.73*). Wieder einmal zeigt der Blick auf den Kontext etwas interessantes. Beschrieben wird hier von Machiavelli nämlich das Vorgehen Agathokles', dem Machiavelli „brutale Grausamkeit und Unmenschlichkeit mitsamt (...) [u]nzähligen Verbrechen“ attestiert (*P VIII.69*). Wir haben hier den einzigen Fall im *Principe*, bei dem Machiavelli in der Bewertung eines erfolgreichen Politikers zu schwanken scheint. So betont er einerseits, dass Agathokles aufgrund seines brutalen und hinterlistigen Handelns „zwar Macht“ erlangt hätte, man ihm aber „keinen Ruhm“ zusprechen könne (*P VIII.67*; vgl. Cicero, *De off.*, III.22, 87), andererseits aber schreibt er, dass Agathokles aufgrund seiner „Tüchtigkeit“ nicht „geringer einzuschätzen“ sei, „als irgendein anderer hervorragender Feldherr“ (*P VIII.69*).²⁰⁹ Und gerade mit diesem Agathokles wird Gott in Verbindung gebracht:

„Diejenigen, welche nach der ersten Methode verfahren [d.h. Grausamkeiten gut anwenden], können mit Gottes und der Menschen Hilfe manch ein Mittel zur Sicherung ihrer Herrschaft finden, wie dies für Agathokles zutrif; den anderen ist es unmöglich sich zu behaupten.“ (*P VIII.73*)

Und, um noch einen drauf zu setzen: Wie Machiavelli ebenfalls erwähnt war Agathokles „ohne Treue, Mitleid und Religion“ (*P VIII.67*; H.v.m.). Das heißt, Gott steht nicht nur grausamen und unmenschlichen, sondern auch ungläubigen Politikern bei, während er z.B.

²⁰⁹ Machiavellis Ausführungen zu Agathokles werden immer wieder vor dem Hintergrund diskutiert, ob Machiavelli über ein über den politischen Erfolg hinausweisendes Kriterium der Bewertung politischer Handlungen verfügt hat (vgl. Kersting 2006, 128; Knoll 2003, 112f.; Skinner 2001, 66f.; Voegelin 1995, 92f.; Sasso 1965, 37/211; Nitschke 2000, 43f.; Sternberger 1978b, 180f.; Arendt 1958, 95; Mittelstraß 1992, 60; Zagrean 2003, 32; Deppe 1987, 215).

seine Propheten im Stich lässt!²¹⁰ Kann man nun aus dieser Randbemerkung schließen, dass Machiavelli doch an einen Gott geglaubt hat? Mir scheint auch hier wieder die Polemik im Vordergrund zu stehen. Denn das ganze Kapitel dreht sich darum, die gut angewendete Grausamkeit als notwendig zu legitimieren. Und indem Machiavelli hier Gott auf die Seite des ruchlosen Politikers stellt, entwendet er ihn denjenigen, die sich darauf verlassen, dass Gott dem frommen Politiker beistehen wird.²¹¹ Auch dass Machiavelli die Hilfe Gottes in einem Atemzug mit der Hilfe von Menschen nennt („mit Gottes und der Menschen Hilfe“), lässt aufhorchen. Im Übrigen wird überhaupt nicht klar, worin diese vermeintliche Hilfe Gottes bestehen soll. Und dass der politische Akteur keine Hilfe von Gott zu erwarten habe, wird den ganzen *Principe* über (implizit) verdeutlicht.

Die dritte Stelle, an der Machiavelli auf Gott zu sprechen kommt, findet sich im 25. Kapitel, in dem Machiavelli die Macht von *fortuna* diskutiert. Machiavellis Ausführungen in diesem Kapitel wurden ebenfalls schon diskutiert (siehe 3.1.2.). Es sei hier deshalb nur angemerkt, dass Machiavelli Gott im Zusammenhang mit dem fatalistischen Glauben seiner Zeitgenossen erwähnt, von dem er sich ausdrücklich abgrenzt und sich im Folgenden gar nicht erst mit einer möglicherweise existierenden Macht Gottes, sondern lediglich mit der Macht von *fortuna* beschäftigt.

Als vierte und letzte Stelle, an der von Gott die Rede ist, ist das Schlusskapitel zu nennen, der *Aufruf, sich Italiens zu bemächtigen und es von den Barbaren zu befreien*. Sofort fällt auf, wie vergleichsweise oft von Gott nun die Rede ist. So stellt Machiavelli fest, dass es „bisher manch einen gegeben hat, von dem ein Hoffnungsstrahl ausging, so dass man glauben konnte, er sei von Gott zur Befreiung Italiens gesandt“ (*P* XXVI.201).²¹² Nachdem er enttäuscht

²¹⁰ Dieses zynische, wohl auch ironische Gottesbild findet sich auch im *Leben des Castruccio Castrani*. Dort heißt es: Castruccio „pflegte zu sagen, die Menschen müssten alles versuchen und vor nicht zurückschrecken, und dass Gott die Starken liebe, sehe man doch daran, dass er stets die Schwächlinge mit den Starken züchtige.“ (*CC*, 34) Hierzu passt auch seine Darstellung Gottes als Tyrann in einer Anmerkung der *Discorsi* (*D* I.26, 79). Wie Grazia darauf kommt, dass Machiavellis Gott in „favoring country (...) favors the common good“ (1989, 194) ist mir rätselhaft. Interessanterweise geht, soweit ich es überblicke, keiner der neueren Stimmen, die Machiavellis Christlichkeit erweisen wollen, auf die Agathokles-Stelle ein. Ist hier nicht auch der Abstand zum christlichen Gott zu offensichtlich? Und wenn Begert meint, Machiavelli habe an „eine göttliche Einsetzung solcher hemmungslosen, skrupellosen und von unersättlicher Machtbegierde zerfressenen Tatmenschen nicht glauben“ können (1983, 150) stellt sich die Frage, ob er nicht fälschlicherweise Machiavelli ein Gottesbild unterstellt, dass dieser so nicht hatte. Dass die Götter mit den Stärksten sind, ist eine Vorstellung, die Machiavelli auch dem berühmten Melier-Dialog bei Thukydides entnehmen konnte (*Krieg*, V.105, 455f.; zu Machiavellis Verhältnis zu Thukydides siehe Fn 18).

²¹¹ Man denke an Luca Landucci: „Waren zwei grausame Menschen. Pflegen schlecht zu enden. Und die Mitleidigen nahmen noch nie ein übles Ende. So liest man in der h. Schrift.“ (*Tagebuch*, 42f.)

²¹² Rippel zufolge ist dies eine Anspielung auf Cesare Borgia (1986, 221). Wenn dem so ist fällt auf, dass Machiavelli im Zusammenhang mit dem Borgia kein Wort über Gott hat verlauten lassen und dass, wenn er nun betont, dieser sei von *fortuna* „zurückgewiesen“ worden, er seiner eigenen Analyse widerspricht (siehe 3.1.2.). Der erneute Rückgriff auf *fortuna* im Zusammenhang mit dem Borgia scheint mir deshalb rhetorischer Natur zu sein. Andererseits muss festgehalten werden, dass Machiavelli auch hier wieder einen grausamen und von vielen

feststellt, dass dem wohl nicht so gewesen sei, legt Machiavelli dem Adressaten nahe, dass er „von Gott und der Kirche“ für diese Mission begünstigt sei (*P* XXVI.201). Er solle sich dabei ein Vorbild an jenen Männern nehmen, deren Taten im *Principe* als nachahmenswert präsentiert wurden und denen „Gott (...) nicht stärker zugetan“ gewesen sei „als Euch“ (ebd.). Dazu komme, dass die Italiener begierig auf einen Retter warteten und deshalb zu „Gott“ um einen solchen beteten (ebd.). Schließlich erwähnt Machiavelli „von Gott bewirkte Wunder“ (*P* XXVI.203), durch die dieser seine Zustimmung zur Befreiung Italiens bekunden würde.

Oft wurde bei der Interpretation dieses Aufrufs auf die religiöse Sprache und Stimmung hingewiesen.²¹³ Felix Gilbert meint im Schluss des *Fürsten* ein „apokalyptisches Element“ erkennen zu können, würde dort doch die Alternative „Untergang oder Erlösung“ präsentiert (1991, 52) und Voegelin spricht gar von einem „apokalyptischen Finale“ (1995, 81). Tatsächlich ist die Vorstellung, dass aus der tiefsten Finsternis – Machiavelli spricht vom „Endstadium“ (*P* XXVI.199) – die Rettung naht, auch eine apokalyptische Denkfigur. So hatte Savonarola verkündet: „Ich sage euch: Wir müssen auf jeden Fall siegen, und dann, wenn es euch scheint, unsere Sache sei verloren, so wird sie glorreicher als je erstehen!“ (*PSB*, 576) Aber die Vorstellung, dass das tiefste Elend die Vorbedingung des Wiedererstehens ist und das damit verbundene Pochen auf den *kairos* (vgl. Münkler 1982, 306), sowie das Hoffen auf einen Retter sind keine genuin (jüdisch-)christlichen Denkfiguren.²¹⁴

Genuin (jüdisch-)christlich scheint noch am ehesten die mit diesen Denkfiguren verbundene Idee, der Anbruch einer neuen, harmonischen und ewig währenden Zeit. Wie es in der *Offenbarung des Johannes* heißt:

„Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde. Der erste Himmel und die erste Erde waren verschwunden und das Meer war nicht mehr da. Ich sah, wie die Heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabkam. Sie war festlich geschmückt wie eine Braut für ihren Bräutigam. Und vom Thron her hörte ich eine starke Stimme rufen: »Dies ist die Wohnstätte Gottes bei den Menschen! Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden seine Völker sein. Gott selbst wird als ihr Gott bei ihnen sein. Er wird alle ihre Tränen

Frommen als Zerstörer des Kirchenstaates und der Religion verachteten Fürsten mit Gott in Verbindung gebracht hätte.

²¹³ Vgl. Huovinen (1951, 20f.); Sasso (1965, 201); Diesner (1993, 187).

²¹⁴ Ein auf den *kairos* gerichtetes Denken lässt sich beispielsweise anhand der Schriften Demosthenes' darstellen (ein Vergleich zwischen Machiavelli und Demosthenes wäre in mancherlei Hinsicht interessant und ist, soweit ich sehe, ein Desiderat in der Machiavelliforschung). Auch die Figur des Retters muss nicht zwangsläufig mit dem jüdisch-christlichen Gott in Zusammenhang stehen. Taureck hat anhand der Retterfigur, die Machiavelli anruft, den säkularisierenden Aspekt herausgestrichen und mit Machiavellis Petrarca-Rezeption in Verbindung gebracht: „»Erlöser« (redentore) wird normalerweise für Christus reserviert. Machiavelli transponiert also die religiöse Bezeichnung des Erlösers vollständig in die Sphäre des Politischen und Geschichtlichen. (...) Machiavelli wählt aus Petrarca die heidnischen Anspielungen aus und gibt dem »Erlöser« eine politische Bedeutung“ (2002, 186). Dieser „bringt ein politisch-innerweltliches, nicht jedoch ein jenseitiges Heil“ (ebd.187).

abwischen. Es wird keinen Tod mehr geben und keine Traurigkeit, keine Klage und keine Quälerei mehr. Was einmal war, ist für immer vorbei.« (Apk.21, 1-5)

Genau in diesem Sinn hat Savonarola das Projekt verfolgt aus Florenz ein ‚Neues Jerusalem‘ und ‚irdische[s] Paradies‘ zu machen (PSB, 568f.; vgl. Thumfart/Waschkuhn 2005, 228-250). Und genau dieser Aspekt, bzw. diese Perspektive fehlt bei Machiavelli völlig.²¹⁵ Von einer ‚Erlösung‘ in einem religiösen Sinn kann keine Rede sein. Es findet sich kein ‚Sprung aus der als Apokalypse erlebten Gegenwart in die Zukunft der erlösten Menschheit‘, wie sie die chiliastische Heilsgeschichte kennt (Saage 2001, 57), wie sich überhaupt kein Ausstieg aus der eben auch nicht linear, sondern zyklisch gedachten Geschichte vollzieht (vgl. Kersting 2006, 63). Damit auch kein Anbrechen eines ewigen Reiches²¹⁶ oder einer Zeit der vollendeten Harmonie.²¹⁷ Über die apokalyptischen Untergangssängste seiner Zeitgenossen hat er sich ja selbst an anderer Stelle lustig gemacht (z.B. GS 5, 477; vgl. Mittermaier 2005, 69).

Worum es Machiavelli auch hier am Schluss des *Principe* vielmehr geht, ist eine historische Situationsbestimmung zu geben und die Möglichkeit des menschlichen Eingreifens und des italienischen Aufstiegs zu verteidigen.²¹⁸ So ist es mehr als auffällig, dass Machiavelli Gott auch im Schlusskapitel nicht als Ursache der Situation Italiens erwähnt.²¹⁹ Und ist der Untergang Italiens auch durchaus möglich und sollte in gewisser Weise durch die dauerhaft sich konstituierende spanische Vorherrschaft auf der Halbinsel eintreffen, bedeutet dies noch lange nicht das Ende der Welt.

Damit aber zu den Stellen, an denen Gott im Schlusskapitel erwähnt wird. Wenn Machiavelli davon spricht, dass die Italiener auf Gott hoffen und an ihn Gebete richten würden, lässt sich

²¹⁵ Dass Machiavelli ‚der erste‘ war, der ‚wirklich frei von ihr [der Idee des ‚Gottesstaates‘] war‘, hat Flasch betont (2000, 639).

²¹⁶ Die Vorstellung eines ‚ewige[n] Staat[es]‘ und der Zustand einer Welt, in der es ‚kein Entstehen, weil kein vergehen‘ gibt (Augustinus, *Gottesstaat*, V.6, 255), ist Machiavelli völlig fremd. Alle Staaten sind ihm zufolge dem historischen Zyklus des Auf und Ab unterworfen und werden einmal untergehen (D I.2, 15).

²¹⁷ ‚Nichts unter der Sonne bleibt bestehen; / in diesem ewigen Kreislauf der Geschichte kommen einige / durch Zufall oder Gunst an die Macht; diese regieren dann über uns. / So war es, so ist es, und so wird es immer sein: / Das Schlechte folgt dem Guten, das Gute dem Schlechten, / und immer verursacht das eine das andere.‘ (E, 87)

²¹⁸ Ob Machiavelli selbst an den Aufstieg Italiens geglaubt hat ist fraglich (GS 5, 385). Unabhängig davon ist diese Hoffnung keine ‚rhetorische Phantasie‘ (König 1941, 331f.; vgl. Chotjewitz 2003, 246), denn die Möglichkeit des Aufstiegs von ganz unten nach oben, ist integraler Bestandteil von Machiavellis zyklischem Geschichtsverständnis, welches es ihm möglich macht ‚die italienische Krise konstruktiv zu wenden‘ (Münkler 1982, 362; vgl. Münkler 1999, 59; Kersting 2006, 75). Diese Hoffnung unterscheidet Machiavelli von seinen beiden völlig hoffnungslosen Freunden Francesco Vettori (vgl. Reinhardt 2007b, 53) und Francesco Guicciardini (vgl. Reinhardt 2004a, 183).

²¹⁹ Anders Savonarola, der den auch von Machiavelli angeführten Exodus wie folgt deutet: ‚Da (...) Gott seine Barmherzigkeit nie ohne seine Gerechtigkeit erweist, war es (...) nötig, dass der Pharao (...) zum Bösen und zu Sünden gereizt und dazu verleitet würde, das Volk Gottes zu verfolgen und zu peinigen, damit Gott an ihm, dem Pharao, seine Gerechtigkeit offenkundig zeigen könnte, um hernach durch die Befreiung seines Volkes seine Barmherzigkeit in reichem Maße zu erweisen‘ (PSB, 598). Unterliegen hier die Ereignisse klar erkennbar göttlichem Handeln und einem göttlichen Plan, ist von alledem bei Machiavelli nichts zu lesen.

anmerken, dass dies erstens eine Haltung ist, die Machiavelli nirgendwo empfiehlt und zweitens, dass er, wenn er sie erwähnt, sich darüber lustig macht (vgl. E, 87f.). Auch sagt er an dieser Stelle nicht, dass er dasselbe mache, sondern geht zur nächsten Stelle über, den von Gott bewirkten Wunderzeichen.²²⁰ Als erstes fällt die Art der Wunder auf, die Machiavelli erwähnt. Er schreibt beispielsweise: „das Meer hat sich geteilt; eine Wolke hat Euch den Weg gewiesen; Wasser ist aus einem Felsen gesprungen; es hat Manna geregnet.“ (P XXVI.203) Nun sind dies nicht irgendwelche Wunderzeichen, sondern alles aus den Mosebüchern übernommene Geschehnisse.²²¹ Spricht nicht allein dies schon dafür, dass Machiavelli sich hier der Rhetorik bedient? Der Meinung ist jedenfalls Hoeges: „Nichts davon hat 1512 stattgefunden, und kein Medici ist Moses. (...) Die göttlichen Wunder und Moses als Medium – definitiv erweist sich der Fürst Machiavellis als ein Produkt der Ästhetik.“ (2000, 181f.)²²² Als letztes wird Gott im Schlusskapitel im Zusammenhang mit dem freien Willen des Menschen genannt. Dort heißt es: „Gott will nicht alles tun, um uns nicht den freien Willen zu nehmen und den Teil des Ruhms, der uns zukommt.“ (P XXVI.203) Gott will also, dass die Menschen selbst handeln. Und Gott will, dass der Mensch Ruhm erlange. Schon dies zeigt den unüberbrückbaren Gegensatz zu jemandem wie Luther, der in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation*, schreibt:

„Die Not und Beschwerung, die alle Stände der Christenheit, zuvor die deutschen Lande, drückt, hat nicht allein mich, sondern jedermann bewegt, vielmals zu schreien und Hilfe zu begehren, und hat mich auch jetzt gezwungen, zu schreien und zu rufen, ob Gott jemandem den Geist geben wolle, seine Hand zu reichen der elenden Nation. Das erste, das in dieser Sache vornehmlich zu tun ist, ist, dass wir uns stets vorsehen mit großem Ernst und nicht etwas anheben im Vertrauen auf große Macht oder Vernunft, wenn gleicher aller Welt Gewalt unser wäre; denn Gott kann und will's nicht dulden, dass ein gut Werk werde angefangen im Vertrauen auf eigene Macht und Vernunft.“ (Adel, 11)

²²⁰ Es ließe sich höchstens behaupten, dass Machiavelli daran geglaubt hat, dass Gott generell über die Fähigkeit verfügt, einen Retter zu schicken. Was Machiavelli hier Gott zuzutrauen scheint, bringt er in anderen Fällen mit *fortuna* in Verbindung (CC, 9). Wie im Fall des freien Willen verweist die undeutliche Terminologie meiner Meinung nach darauf, dass Machiavelli hier etwas metaphorisch umschreibt, was er nicht rational erklären kann. Denn lässt sich die Chance zum Eingreifen erklären, so doch nicht der Umstand, dass dann tatsächlich jemand da ist, der die günstige Gelegenheit ergreift.

²²¹ „das Meer hat sich geteilt“ (2.Mose/Ex.14, 21); „eine Wolke hat euch den Weg gewiesen“ (4.Mose/Num.9, 17); „Wasser ist aus einem Felsen gesprungen“ (4.Mose/Num.20, 1).

²²² Dagegen könnte man das Kapitel der *Discorsi* anführen, dessen Titel lautet: *Bevor in einer Stadt oder in einem Land große Ereignisse eintreten, kommen Zeichen, die darauf hindeuten, oder treten Menschen auf, die sie voraussagen* (D I.56). Dass Ereignisse von Zeichen angekündigt werden heißt aber nicht, dass sie diese hervorrufen und damit die rationale Erklärung ersetzen könnten. Das wird deutlich, wenn Machiavelli beispielhaft Savonarolas Verkündung des Italienfeldzuges des französischen Königs anführt (D I.56, 145), den Machiavelli selbst mithilfe seiner rein rationalen Methode erklärt (P III.23f.). Auffällig ist auch, dass Machiavelli ansonsten gegen Wunderglauben, als Ausdruck von Einfalt, polemisiert (D I.12, 48). Im Übrigen taucht bei der Erwähnung der Zeichen in den *Discorsi* auch nicht Gott als deren Urheber auf. Wenn Machiavelli dabei anmerkt, dass die Ursache dieser Zeichen mal jemand „untersuchen und klären“ müsste, der „über die natürlichen und übernatürlichen Dinge Bescheid weiß“, er selbst davon aber weiter nicht reden wolle, um nicht „langweilig zu werden“ (D I.56, 146), verweist dies auf Machiavellis Desinteresse an solchen Dingen und damit darauf, dass deren Kenntnis für das politische Handeln nicht von sonderlich großer Bedeutung ist.

Während also Luther die Hinwendung zum wahren Glauben fordert, nimmt Machiavelli im Schlusskapitel noch einmal die Frage der militärischen Ordnung auf und fordert nicht Glauben, Gebete oder die Einrichtung frommer Gottesdienste,²²³ sondern die „Neuordnung des Heerwesens“ (*P* XXVI.203). Auch im Schlusskapitel steht deshalb nicht Gott, sondern die Aufgabe des Fürsten im Mittelpunkt, sich durch einen erfolgreichen Krieg gegen die ‚Barbaren‘ „viel Ehre“ zu verdienen (*P* XXVI.203).

Zwar scheint die Bemerkung Machiavellis zu implizieren, dass auch Gott handelt, will dieser doch nur nicht ‚alles‘ tun. Was aber macht Gott eigentlich? Nach allem bisher Ausgeführten ist wohl die einzig plausible Antwort: nichts. Die Erwähnung Gottes scheint metaphorischer Natur zu sein. Ihre Funktion besteht gerade nicht darin, die Existenz eines eingreifenden Gottes zu beweisen, sondern vielmehr darin, die auf sich allein gestellten Menschen zum Handeln anzuspornen. Ähnliches gilt auch für den anderen Teil des zitierten Satzes, ist doch noch von dem ‚Teil des Ruhms‘ die Rede, ‚der uns zukommt‘. Gibt es also auch einen anderen Teil, der Gott zukommt? Dieser Ruhm Gottes wird nirgendwo sonst erwähnt. Und wie im Fall des freien Willens kann auch hier geschlossen werden, dass es Machiavelli eigentlich nur um den Ruhm des Menschen zu tun ist, während die Erwähnung Gottes dieses Streben lediglich rhetorisch unterstreicht.

Bei der Interpretation des Aufrufs muss man schließlich auch auf die rhetorische Funktion dieses pathetischen Schlusskapitels verweisen. Erkennbar verändert sich mit dem Übergang vom 25. zum 26. Kapitel des Buches der Tonfall, von einem eher nüchtern-analytischen Gestus hin zu einem rhetorischen Appell (vgl. Huovinen 1951, 126), weshalb Gramsci auch von „großer künstlerischer Wirksamkeit“ gesprochen hat (1996, 1535). Dass wir es im Schlusskapitel mit einem „rhetorische[n] Gott“ zu tun haben, „der ihm dazu dient, die Fürsten zu großen Dingen anzuspornen“ hat Viroli angemerkt (2001, 263), während Münkler „politische Propaganda“ vermutet (1982, 244).²²⁴

²²³ Auch daran zeigt sich, dass Machiavelli keinen eingreifenden Gott kennt und Religion nur als Instrument der Politik denkt. Savonarola, der fest auf Gottes Wirken setzt, empfiehlt die Sorge um „einen heiligen und guten Gottesdienst“ als unerlässlich für das Gedeihen der Stadt Florenz (*PSB*, 176), würden doch die schlechten Priester und Ordensleute „den Zorn Gottes gegen die Stadt“ herbeiführen (ebd.563). Bei Machiavelli hingegen können wir lesen: „Natürlich haben die Gebete ihren Zweck: / Völlig verrückt ist, wer dem Volk / die Ausübung frommer Riten verbietet, / denn sie festigen / die Eintracht und das ruhige Zusammenleben“ (*E*, 89). Deutlich hier erneut die politisch-instrumentelle Perspektive, die Machiavelli gegenüber der Religion einnimmt (anders Mittermaier 2001, 30).

²²⁴ Francesco Guicciardini hat den Effekt dieses rhetorischen Gottes folgendermaßen beschrieben: „Es ist ein Irrtum, dass Recht und Unrecht für den Ausgang einer Unternehmung maßgebend sei. Denn es lässt sich ja allenthalben beobachten, dass nicht der gute Grund, sondern Klugheit, Macht und Glück das Schicksal entscheiden. Freilich will ich nicht in Abrede stellen, dass das Bewusstsein eines berechtigten Anspruchs ein gewisses Selbstvertrauen verleiht, welches sich auf die Überzeugung gründet, Gott werde dem gerecht Begonnenen auch den Sieg geben. Und da die Menschen dadurch kühn und hartnäckig werden und die

Soll man ernstnehmen, dass Machiavelli den nicht gerade als fähige Führungsgestalt hervorgetretenen Adressaten Lorenzo de' Medici ernsthaft als Kandidat mit dem Potential eines Romulus oder Cyrus gesehen hat?²²⁵ Man denke nur an die gezwungene Umadressierung (vgl. Viroli 2001, 204). Und wenn Machiavelli davon spricht, dass Gott dem Adressaten zugeneigt sei, fällt auf, dass er zu Beginn des *Principe* anscheinend (noch?) nicht dieser Meinung war. Dort erwähnt Machiavelli seinen „sehnlichsten Wunsch (...), dass Ihr jene Größe erlangen möget, die Euch das Glück und Eure Talente versprechen“ (*P* Widmung, 7). Ähnlich spricht Machiavelli im Schlusskapitel plötzlich davon, dass Gott auch den antiken Staatsgründern zugeneigt gewesen sei, während er im 6. Kapitel den Unterschied zwischen Moses und den antiken Heroen gerade darin gesehen hatte, dass nur Moses mit Gott in Verbindung stand. Unterstreicht dies nicht, dass Machiavelli am Schluss des Buches sich aller rhetorischen Finessen bedient, um seiner Hoffnung Ausdruck zu verleihen, während er sich im Kernteil des *Principe* auf die Analyse konzentriert, die ohne Gott auskommt?²²⁶ Vergegenwärtigen wir uns dazu noch, dass sich Machiavelli durch den *Principe* den Medici als ‚Beamter‘ empfehlen und diese davon überzeugen wollte, dass er kein Gegner ihres Hauses war (vgl. Viroli 2001, 205), so spricht vieles für die Meinung Viroli. Skinner spricht deshalb von einem „uncharakteristischen Augenblick alberner Schmeichelei“ (2001, 57).²²⁷ Desweiteren gelingt es Machiavelli selbst im Schlusskapitel nicht, sich mit rhetorischen Floskeln zufrieden zu geben. So breitet sich nach wenigen Sätzen erneut der Mantel des Schweigens über Gott und Machiavelli gibt zum letzten mal Ratschläge zu einem erfolgreichen Kampf gegen die „Barbaren“, ohne dass dabei noch von Gott die Rede ist (*P* XXVI.207). Der Ruf zu den Waffen, nicht der Kniefall vor dem Gekreuzigten, ist das letzte Wort des *Principe*.²²⁸ In der Stunde der Verweilung gibt Machiavelli den Appell aus, ohne

Fähigkeiten erwerben, die für die siegreiche Beendigung ihrer Unternehmungen unerlässlich sind, so kann die Überzeugung, eine gerechte Sache zu verteidigen, gewiss mittelbar zum Sieg verhelfen, ohne freilich unmittelbar über ihren Erfolg zu entscheiden.“ (*Ricordi*, 74)

²²⁵ Reinhardt erwähnt, dass Lorenzo „von allen hochgeborenen Italienern der Zeit fraglos zu denen zählte, die diesem Auftrag am wenigsten gewachsen sein konnten: in Anbetracht seiner Stellung innerhalb des florentinischen Herrschaftsgefüges, aber auch aufgrund seiner Charaktereigenschaften“ (2007a, 121; vgl. Janoska-Bendl 1958, 322; Wolf 1997, 615).

²²⁶ Auf die rhetorischen Fähigkeiten Machiavellis hat Hoeges verwiesen, wenn er diesen einen „Fürst der Beredsamkeit“ nennt (2006, 235) und dessen „Versiertheit und Kompetenz auf allen Ebenen von Schrift und Rede“ hervorhebt (ebd.218).

²²⁷ Deppe wiederum deutet das Schlusskapitel als „Persiflage“ (1987, 206). Und Wolf meint eine „verborgene Ironie“ zu erkennen, da „eine aufmerksame Lektüre der vorangegangenen Kapitel“ nicht dazu geeignet gewesen sei, „den Glauben an das quasi-sakrale Charisma eines Fürsten zu festigen“ (2003, 477). Auch Hulliung erkennt im Schlusskapitel einen ironischen Machiavelli, der im Gestus eines Savonarola den Adressaten zu seiner Machiavellischen Machtpolitik anspricht: „Ever the ironist, Machiavelli delighted in the thought of watching Savonarolas assemble under a banner held high by a power politician.“ (1983, 205)

²²⁸ Auch hier zeigt sich der ironische Umgang mit dem am Schluss des *Principe* zitierten Petrarca, lässt Machiavelli doch kurzerhand dessen Schluss, „Rufen will ich: Friede, Friede, Friede“ (*DBS*, 57), weg (vgl. Taureck 2002, 184).

Rücksicht auf alles andere, die politische Rettung Florenz' und Italiens zu bewerkstelligen und nicht, wie Savonarola, „wenigstens eure Seelen [zu] retten“ (*PSB*, 99).

8. Gelobte Religiosität

Bevor nun die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit abschließend zusammengefasst werden, sei der Vollständigkeit halber noch auf etwas anderes Unerwartetes hingewiesen. Im *Principe* finden sich nämlich neben den eben diskutierten Stellen, an denen von Gott die Rede ist, auch zwei Stellen, an denen Machiavelli Religiosität zu loben scheint.

Die erste Stelle findet sich im Zusammenhang mit Agathokles, der von Machiavelli dafür kritisiert wird – so scheint es zunächst –, dass er „ohne Treue, Mitleid und Religion“ gewesen sei, weswegen ihm zwar „Tüchtigkeit“, nicht aber „Ruhm“ zugesprochen“ werden könne (*P* VIII.67), er also mitnichten zu den „hervorragendsten Männern“ gezählt werden dürfe (*P* VIII.69). Betrachtet man hingegen, dass Machiavelli in den späteren Kapiteln des *Principe* den Wortbruch (*P* XVIII.137) und das Vortäuschen von Frömmigkeit (*P* XVIII.139) empfiehlt, ist dieses Urteil gegenüber Agathokles völlig unverständlich. Denn die Fähigkeit sich weder Geboten der Aufrichtigkeit, noch der Religion zu unterwerfen, ist doch Machiavelli zufolge unabdingbare Charaktereigenschaft des Fürsten, um sich selbst erhalten zu können. So schreibt er: „so musst du (...) treu, menschlich (...) sowie fromm scheinen und es auch sein; aber du musst geistig darauf vorbereitet sein, dies alles, sobald man es nicht mehr sein darf, in sein Gegenteil verkehren zu können“ (*P* XVIII.139). Eher scheint Agathokles *die* erfolgreiche Verkörperung der von Machiavelli empfohlenen „Gesinnung (...), vom Guten so lange nicht abzulassen, wie es möglich ist, aber sich zum Bösen zu wenden, sobald es nötig ist“ (*P* XVIII.139).²²⁹

²²⁹ Kersting hat davon gesprochen, dass Machiavelli „das tugendethische Paradigma der Seins- und Charakterbildung (...) durch das technische Paradigma der Könnenssteigerung“ ersetzt, und „damit in letzter Instanz Charakterlosigkeit zur subjektiven Erfolgsbedingung politischen Handelns erklärt“ habe (2006, 98). Knoll hat gegen Kersting eingewandt, dass Machiavelli ausdrücklich bemerke, der Herrscher solle „bezüglich der guten menschlichen Eigenschaften“, dies „gleichzeitig auch sein“. Und der Herrscher habe sowohl die Natur des Tieres als auch die des Menschen „in sich zu vereinigen“ (2003, 112, der hier Machiavelli zitiert). Damit, dass der Herrscher „gleichzeitig auch [gut] sein“ soll, hat Machiavelli meiner Meinung nach den Charakter des Herrschers im Auge, sondern formuliert eine Handlungsanweisung. Und was die Natur von Mensch und Tier angeht, die der Herrscher ‚in sich vereinigen‘ solle, heißt es doch, dass man „von der Natur des Tieres und von der des Menschen *den rechten Gebrauch*“ machen solle (*P* XVIII.135; H.v.m.). Trotz des Widerspruchs gegen die Interpretation Knolls an dieser Stelle würde ich nicht dafür plädieren in Machiavellis Idealfürst einen unmoralischen Techniker der Politik zu sehen. Vielmehr hat er tatsächlich einen Staatsbefreier, bzw. -neugründer im Auge, auf dessen heroischen Altruismus er setzt, wenn er nach getaner Arbeit dem ‚Volk‘ die Macht zurückgibt (*D* I.9, 37). Dafür, dass sich aber zwischen dieser Hoffnung und der Möglichkeit ihrer Verwirklichung ein großer Spalt auftut, hatte ihn nicht nur schon sein Freund Guicciardini als Idealisten kritisiert (vgl. Reinhardt 2004a, 88), sondern Machiavelli war sich dessen selbst bewusst, wenn er in den *Discorsi* schreibt: „Da nun einerseits die Reorganisation der Verfassung einen ausgezeichneten Mann voraussetzt und andererseits die gewaltsame Eroberung der Macht in einem Gemeinwesen einen schlechten Charakter erfordert,

Was aber kritisiert Machiavelli dann an Agathokles? Geht es um ein Übermaß an Treulosigkeit? Alexander VI. jedenfalls wird, obwohl er „nie etwas anderes“ tat und „nie auf etwas anderes bedacht“ war, „als die Menschen zu täuschen“ (*P XVIII.137*) gerade dafür gelobt, die „Welt von dieser Seite“ gut gekannt zu haben (*P XVIII.139*). Hat Machiavelli vielleicht eine willkürliche Grausamkeit Agathokles' im Auge? Hiergegen spricht wiederum, dass Agathokles ja gerade als nachahmenswertes Beispiel für die Fähigkeit angeführt wird, Grausamkeit gut angewandt zu haben (*P VIII.73*). Die Klage über Agathokles' Religionslosigkeit scheint rhetorischer Natur zu sein – man kann daraus wohl kein ernstgemeintes Lob ‚wahrer Frömmigkeit‘ folgern.²³⁰

Die andere Stelle, die es noch zu erwähnen gilt, findet sich im 12. Kapitel, in dem Machiavelli auf die Heeresarten und das Söldnerwesen zu sprechen kommt. Hier wirft er den Söldnern neben ihrer militärischen Untauglichkeit vor „ohne Furcht vor Gott und ohne Treue gegenüber dem Menschen“ zu sein (*P XII.95*). Interessant an diesem Vorwurf ist, dass zwischen der Furcht vor Gott und der Treue gegenüber den Menschen ein enger Zusammenhang zu bestehen scheint. Und diesen Ausspruch gilt es durchaus ernst zu nehmen, lässt Machiavelli in seiner *Kriegskunst* doch sein alter ego Fabrizio Colonna ebenfalls ausrufen: „Wie können die, die Gott verachten, Menschen achten?“ (*KK VII, 853*)

Besteht zwischen dieser Ansicht und seiner Behauptung, dass „so viele“ Menschen „nicht gut“ seien (*P XV.119*), vielleicht sogar ein enger Zusammenhang?

Auffällig an dem Vorwurf gegenüber den Söldnern ist, dass er an ihnen etwas (Gottlosigkeit) kritisiert, dass er bei den Fürsten ohne anklagende Töne als normalen Zustand registriert. Mir scheint dies mit seiner Idee von der Notwendigkeit einer eigenen Armee zusammenzuhängen. In der schon erwähnten *Kriegskunst* zur Rekrutierungspraxis einer solchen eigenen Armee schreibt er:

„Hauptsache muss man auf seine [des Soldaten] Sitten Acht haben, er muss für Ehre und Schande empfänglich sein, sonst wählt man ein Werkzeug der Unordnung und einen Anfang der Verderbnis.“ (*KK I, 732*)

so wird äußerst selten der Fall eintreten, dass ein rechtschaffener Mann mit schlechten Mitteln die Macht erobert, um einen guten Zweck damit zu verfolgen, oder dass ein schlechter Mensch, wenn er zur unumschränkten Macht im Staat gekommen ist, zum allgemeinen Besten handelt, und die Absicht hat, die Macht gut anzuwenden, die er mit verwerflichen Mitteln erobert hat.“ (*D I.18, 67*) Ob sich die Existenz solcher Ausnahmeeinstellungen mit seiner Anthropologie verträgt, ist fraglich, wie auch seine Behauptung, dass er selbst eine natürliche Veranlagung dazu hat, „alles zu tun (...) was (...) für das Allgemeinwohl von Nutzen ist“ (*D I.Vorwort, 4*).

²³⁰ Machiavellis Ausführungen zu Agathokles haben ja auch nicht das Anliegen, einen ruchlosen Politiker anzuführen, um diesen dann zu verdammen, sondern vielmehr zu zeigen, dass auch solche, gemeinhin als ruchlos geltende Politiker, erfolgreich Politik machen können und zumindest dafür auch Lob verdienen. Knoll weist darauf hin, dass Machiavelli Agathokles „verhältnismäßig milde“ beurteilt habe und erklärt sich dies damit, dass dieser „kurz vor seinem Tod Syrakus die demokratische Verfassung“ zurückgegeben habe (2003, 113). Machiavelli kommt darauf aber nicht zu sprechen.

Und später:

„Wovor könnte ich Menschen zum Erröten bringen, die ohne Scham geboren und aufgewachsen sind? (...) Bei welchem Gott oder bei welchen Heiligen soll ich sie schwören lassen? Bei denen, die sie anbeten oder bei denen, die sie lästern? Die sie verehren, kenne ich nicht, aber dass sie alle lästern, weiß ich gewiss. Wie soll ich glauben, dass sie denen ihr Gelübde halten, die sie jeden Augenblick verspotten? Wie können die, die Gott verachten, Menschen achten?“ (KK VII, 853)

Nicht Hinweise auf einen religiösen Glauben Machiavellis lassen sich hier finden, sondern die Überzeugung von der politischen Funktionalität der Religion. Denn dass ein Gemeinwesen ohne geteilten Glauben (welcher Religion auch immer) nicht zu bestehen vermag, macht Machiavelli vor allem in den *Discorsi* immer wieder deutlich. Es ist die Religion, die die destruktive Natur des Menschen, in Verbindung mit dem Streben nach Ruhm auf das Allgemeinwohl auszurichten imstande ist und somit ein politisches Gemeinwesen überhaupt erst ermöglicht.²³¹

Wenn Machiavelli also die Söldner, die sich ja als gemietete ‚Freunde‘ präsentieren, ihrer Religionslosigkeit wegen anklagt, geht es ihm darum klarzumachen, dass man sich auf diese, im Gegensatz zu den Einwohnern des eigenen Landes, sofern diese noch über religiösen Sinn verfügen, nicht verlassen kann. Bedeutet das, Machiavellis Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Gottesfurcht und der Achtung der Menschen ernstgenommen, dass der von ihm zur Rettung Italiens geforderte *principe nuovo* religiös sein muss, da er sonst das hehre Ziel gar nicht verwirklichen kann? Dies scheint mir nicht der Fall zu sein, denn Machiavelli unterscheidet zwischen dem Großteil der Menschen, die nur durch Religion zum Guten, d.h. zur Verfolgung des Allgemeinwohls fähig sind und solchen, die dazu auch ohne Religion in der Lage sind.²³² So oder so geht es Machiavelli jedenfalls auch an dieser Stelle nur um die politische Funktion der Religion und nicht um deren Wahrheitsgehalt, – dass er dabei der

²³¹ Das eigentlich Interessante an Machiavellis Ausführungen zur Religion in den *Discorsi* ist, dass dort die Religion nicht als Instrument der Herrschenden gegenüber den Unterworfenen gedacht wird, wie es die Bemerkungen im *Principe* nahe legen, sondern die Religiosität des Großteils der Bürger eine notwendige Voraussetzung dafür ist, dass diese fähig werden, miteinander Politik zu gestalten. Und so ist auch der im *Principe* propagierte Fürst nur eine Notlösung aufgrund des zeitgenössischen Niedergangs der Religion (*D* I.12, 48). In diesem Sinn heißt es: „Wo Gottesfurcht fehlt, muss ein Reich in Verfall geraten, es müsste denn sein, dass es durch die Furcht vor einem Machthaber zusammengehalten wird, die die fehlende Religion ersetzt.“ (*D* I.11, 45) Münkler hat darauf aufmerksam gemacht, dass Machiavellis gegenaufklärerisch scheinende Haltung im Hinblick auf die Instrumentalisierung der Religion gerade nicht zur Unterdrückung der Bürger beiträgt, sondern wichtiger Eckpfeiler seines politischen Programms der Freiheit „im Sinne politischer Partizipation breiter Kreise an der Regierung“ ist (1989, 171).

²³² „Machiavelli geht aus von einer zweigeteilten Gesellschaft; auf der einen Seite die kleine Gruppe der Aufgeklärten, diejenigen, die wissen, was es mit dem Umgang, den Politiker mit Göttern zu haben pflegen, auf sich hat; und auf der anderen Seite die große Masse der Nicht-Aufgeklärtheiten, die glaubt, weil sie nicht weiß.“ (Münkler 1989, 170) Diese Sicht der Dinge führt Machiavelli aber nicht dazu, den ‚unwissenden Pöbel‘ zu verachten. Gerade diesem Volk (womit er die Mittelschichten gemeint haben dürfte) gilt seine Sympathie, während er die eher aufgeklärten, aber herrschsüchtigen Oberschichten vehement kritisiert (z.B. *D* I.5, 21).

antiken gegenüber der christlichen Religion den Vorzug gab (*D II.2*), sei abschließend noch einmal angemerkt.²³³

9. Fazit: Religion und Glaube im *Principe*

Abschließend soll das bisher Erarbeitete zusammengefasst und davon ausgehend ein Fazit gezogen werden. Die einleitende Frage, ob sich bei Machiavelli eine Erklärung für die Ursprünge von Religion finden lässt (2.), wurde dahingehend beantwortet, dass vieles dafür spricht, dass Machiavelli den Ursprung von Religion in der Unwissenheit der Menschen und der daraus resultierenden Furcht erblickt. Diese These wurde an späterer Stelle bei der Diskussion des Themas ‚Religion als Instrument der Politik‘ (6.) um die Vermutung erweitert, dass Machiavelli Religionen als Erfindungen kluger Männer betrachtet, die diese als politisches Instrument gegenüber der großen Menge der Unwissenden benutzen.

Die Untersuchung der Methode Machiavellis (3.) wiederum zeigte, dass Machiavellis Vorstellungen von Geschichte und Politik nicht von einem eingreifenden und lenkenden Gott geprägt sind. Anhand der Diskussion der drei wichtigsten analytischen Begriffe der Machiavellischen Methode, *fortuna*, *necessità* und *virtù* wurde zudem zu zeigen versucht, dass diese weder ihren Ursprung metaphysischen oder transzendenten Wesen, bzw. Kräften verdanken, noch dass sie selbst als solche Kräfte zu verstehen sind. Besonders im Fall der *fortuna* wurde nachgezeichnet, dass wir es hier mit einem innerweltlichem, historisch-politischem Faktor zu tun haben, der in einem Großteil der Fälle als metaphorische Chiffre für innerweltliche Konstellationen zu verstehen ist, denen das Zusammenspiel der *virtù* und *necessità* zugrunde liegt (3.1.2.). Gerade die von Machiavelli geleistete Dekonstruktion des Numinösen kann dabei als eine der großen analytischen Leistungen des Florentiners gelten, der deshalb auch nicht zu Unrecht als einer der Begründer der modernen Geschichtsschreibung verstanden wird. Ebenfalls dargestellt wurde, dass Machiavellis Methode nicht nur einen umfassenden Versuch einer innerweltlich-rational ausgerichteten Erklärung von Geschichte und Politik darstellt, der auf Gott als geschichtserklärenden Faktor verzichtet, sondern auch als Polemik gegen ‚gläubige‘ Erklärungskonzeptionen zu verstehen ist (3.5.).

In einem weiteren Kapitel (4.) wurde die Machiavellische Methode anhand von Machiavellis Behandlung von gemeinhin als religiös betrachteten Akteuren und Einrichtungen weiter

²³³ Vgl. Münkler: „Nicht die im Zeichen christlicher Symbolik geeinte Kommune, sondern die in den Status einer Ziviltheologie erhobene Erinnerung an die römische Republik sollte Machiavelli zufolge die Bürger befähigen, in Freiheit zu leben, ohne die Freiheit zu zerstören, an der Machtausübung zu partizipieren, ohne diese zu partikularisieren.“ (1989, 179)

analysiert und gezeigt, dass Machiavelli alle erwähnten Akteure und Einrichtungen vollständig in die innerweltliche Sphäre der Politik hineinzieht; dabei lässt er jede mögliche religiöse Dimension unberücksichtigt. Deutlich zeigte sich dabei auch hier, dass Machiavelli keinen eingreifenden Gott kennt und die wenigen Stellen, an denen Machiavelli im *Principe* auf Gott zu sprechen kommt als rhetorisch, ironisch und/oder polemisch zu verstehen sind.

Schließlich zeigte der Vergleich mit traditionell-christlichen und humanistisch-christlichen Konzeptionen des Politischen den besonderen Charakter der Machiavellischen Politikkonzeption (5.), die in der vollständigen Verabschiedung Gottes aus dem Bereich der Politik besteht und mit dem rücksichtslosen Handeln für das Vaterland ein völlig neues, rein diesseitig gefasstes Ideal propagiert (5.2.).

Die besonders *antichristliche* Stoßrichtung seines Denkens, zuvor schon in Kapiteln über sein Ignorieren Jesus' sowie seinen Umgang mit der *Bibel* angesprochen (4.1.5.; 4.1.6.), wird – so zeigte sich – durch Machiavellis Verhalten, bzw. Nichtverhalten gegenüber christlichen Standardthemen wie ‚Gewissen‘ (5.3.1.), ‚Strafgericht‘ (5.3.2.) und ‚Seelenheil‘ (5.3.3.) zusätzlich unterstrichen. Besonders die Ausführungen zum Thema ‚Seelenheil‘ zeigten den Atheismus Machiavellis, der für Himmel und Hölle nur spöttischen Sarkasmus übrig hat.

Unter dem Titel ‚Religion als Instrument der Politik im *Principe*‘ (6.) wurden die recht marginalen Bemerkungen Machiavellis zur Religion als Instrument der Politik zusammengestellt. Dabei wurde darauf verwiesen, dass obschon nicht im Mittelpunkt des Interesses, das Benutzen der Religion für eigene Interessen eine elementare Bedeutung für den politischen Führer, den im *Principe* anvisierten *principe nuovo*, besitzt.

In zwei abschließenden Kapiteln wurde ausführlicher auf jene wenigen Stellen eingegangen, aus denen man Machiavellis Gläubigkeit folgern könnte. Aber sowohl die Erwähnungen Gottes (7.), wie auch die unter dem Titel ‚Gelobte Religiosität‘ gemachten Bemerkungen Machiavellis (8.) zeigten nach näherer Betrachtung, dass man aus ihnen nicht auf eine vermeintliche Gläubigkeit des Florentiners schließen muss. So wurde noch einmal die These zu untermauern versucht, dass wir es mit einem rhetorischen, bzw. polemischen Gott zu tun haben, wie auch, dass das Lob der Religiosität entweder rhetorisch oder politisch motiviert ist. Es spricht also alles dafür, Machiavelli einen Atheisten zu nennen, so problematisch es auch ist, eine solche Kategorie auf einen Menschen des 16. Jahrhunderts anzuwenden. Für diesen Atheismus spricht aber meiner Meinung nach nicht nur das weitgehende Ignorieren Gottes, sondern gerade der polemische Umgang mit Gott, der von Machiavelli als rhetorische Waffe gegen die christliche Religion eingesetzt wird. Nicht nur, dass Machiavelli keine Idee einer ‚wahren‘ Religion stark macht oder sich mit Rückgriff auf eine solche legitimiert (seinen

Patriotismus als innerweltliche Religion, bzw. als Religionsersatz beiseite gelassen), auch seine konsequent eingenommene *politische* Perspektive auf Welt, Mensch und Geschichte, machen es unwahrscheinlich, dass er ein Gläubiger im religiösen Sinn war. Das Weltbild Machiavellis scheint mir am ehesten in jener Rede wiedergegeben zu sein, die er einem der Führer des Ciompi-Aufstands in seiner *Geschichte von Florenz* in den Mund gelegt hat. Dort heißt es:

„weder Gewissen noch Schande müssen euch ängstigen, denn der Sieger, durch welche Mittel er auch siegen mag, trägt nimmer Schmach davon. Das Gewissen muss uns nicht viel zu schaffen machen: denn wer, wie wir, vor Hunger und Kerker sich fürchtet, muss und kann um die Hölle wenig sich kümmern. Achtet ihr auf der Menschen Treiben, so werdet ihr sehn, wie alle diejenigen, die zu großen Reichtümern und großer Macht gelangen, diese durch Betrug oder Gewalt erreicht haben, und wie sie das, was sie durch List oder Übermacht an sich gerissen, mit dem ehrbaren Namen Gewinn betiteln, um die schnöde Art des Erwerbs vergessen zu machen. Wer aus Mangel an Klugheit oder wegen zu vieler Bedenken einen solchen Weg nicht einschlagen will, vergeht in Dienstbarkeit und Armut: denn die treuen Knechte bleiben immer Knechte, die ehrlichen Leute bleiben immer arm, und nur die untreuen und frechen streifen die Knechtschaft ab, nur die unehrlichen und raubsüchtigen die Lumpen. Gott und die Natur haben die Glücksgüter mitten unter die Leute hingestellt: mehr dem Raube ausgesetzt denn dem Fleiße, mehr schlimmen als guten Künsten.“ (GvF III.158f.)

Wie schon bei der ‚Begründung‘ des freien Willens (3.3.1.), scheint die Funktion Gottes darin zu bestehen, sich selbst überflüssig zu machen. Man mag darin einen epikureischen Götterglauben ausmachen (vgl. Huovinen 1951, 153; Diesner 1989, 250) oder Machiavelli in die Nähe des Deismus rücken. Zu beachten aber ist, dass sowohl Epikureismus wie auch Deismus von Strenggläubigen immer wieder als Atheismus attackiert wurden, wie auch, dass Machiavellis ganzes Interesse nicht auf eine Legitimierung seiner Vernunft oder Weltsicht mithilfe einer aufklärerischen Vernunftreligion gerichtet ist. Wenn, dann scheint mir Machiavelli am ehesten mit den religionskritischen Sophisten vergleichbar zu sein. Denn wie diese wendet er sich gegen ein Denken, das nicht den tätigen Menschen in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Und wie diesen ist es ihm letztlich egal, ob die Götter existieren oder nicht (vgl. Protagoras in Schirren/Zinsmaier 2003, 37), da dies für die menschliche Geschichte völlig belanglos ist. Als würdiger Vertreter der „Kritischen Florentiner Schule“ (Reinhardt 2004a, 176) nimmt Machiavelli eine Haltung wie der Sarazenenkönig in Bojardos *L’Orlando innamorato* ein, von dem es heißt:

„Wenn es irgendeinen Gott im Himmel gibt, wovon ich nicht überzeugt bin, dann ist er da oben und kümmert sich nicht darum, was hier unten ist: Es gibt keinen Menschen, der ihn genau gesehen hat, aber der Pöbel glaubt aus Furcht. Ich aber sage euch offen, was mein Glaube ist, nur mein zuverlässiges Schwert, die Rüstung und die Keule, die ich trage, mein Pferd und der Geist, der in mir ist – sie sind mein Gott.“ (zit.n. Batkin 1981, 354)

III. Literatur

1. Primärliteratur

1.1. Die Schriften Machiavellis

Die beiden deutschsprachigen Werkausgaben der Schriften Machiavellis²³⁴ genügen kritisch-wissenschaftlichen Standards nicht (vgl. Fuhr 1985, 26). Zurückgegriffen wird deshalb im Folgenden, soweit möglich, auf neuere Einzelausgaben und -übersetzungen, die es mittlerweile in einer Vielzahl der Fälle gibt.

Die Schriften Machiavellis werden wie folgt zitiert:

- BdA** = *Beschreibung der Art wie der Herzog von Valentinois Vitellozzo Vitelli, Oliverotto von Fermo, den Signor Pagolo Orsini und den Herzog von Gravina Orsini gefangennahm und tötete.* In: Niccolò Machiavelli. Gesammelte Werke in einem Band. Nach den Übersetzungen von Johann Ziegler und Nicolaus Baur. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Dr. Alexander Ulfig. Frankfurt am Main, o.J. S.880-885.
- Br** = *Briefe.* In: Frederike Hausmann. *Machiavelli und Florenz. Eine Welt in Briefen.* München, 2001.
- CC** = *Das Leben Castruccio Castracanis aus Lucca.* Übersetzt und mit einem Essay »Zur Ästhetik der Macht« herausgegeben von Dirk Hoeges. München, 1998.
- D** = *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung.* Deutsche Gesamtausgabe. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Dr. Rudolf Zorn. Stuttgart. 2. verbesserte Auflage, 1977.
- DRF** = *Denkschrift über die Reform des Staates von Florenz.* In: Niccolò Machiavelli. Gesammelte Werke in einem Band. Nach den Übersetzungen von Johann Ziegler und Nicolaus Baur. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Dr. Alexander Ulfig. Frankfurt am Main, o.J. S.929-940.
- DüS** = *Dialog über die Sprache.* [Ob die Sprache, welche Dante, Petrarca und Boccaccio geschrieben haben, italienisch, toskanisch oder florentinisch zu nennen sei?] In: Niccolò Machiavelli. Gesammelte Werke in einem Band. Nach den Übersetzungen von Johann Ziegler und Nicolaus Baur. Herausgegeben und

²³⁴ Gemeint sind die von Ziegler herausgegebenen *Sämtlichen Werke* (7 Bde.; 1833ff.) und die *Gesammelten Schriften* (5 Bde.), herausgegeben von Hanns Floerke (1925).

mit einem Vorwort von Dr. Alexander Ulfig. Frankfurt am Main, o.J. S.1063-1077.

- E =** *L'Asino/Der Esel*. Neu übersetzt und interpretiert von Karl Mittermaier und Meinhard Mair. Würzburg, 2001.
- Epi. =** *Epigramm*. In. Dirk Hoeges. Niccolò Machiavelli. Dichter-Poeta. Mit sämtlichen Gedichten deutsch/italienisch. Frankfurt am Main, 2006. S.105.
- GS =** *Gesammelte Schriften (5 Bde.)*. Unter Zugrundelegung der Übersetzungen von Johann Ziegler und Franz Nicolais Baur herausgegeben von Hanns Floerke. München, 1925.
- GvF =** *Geschichte von Florenz*. Deutsch von Alfred von Reumont. Herausgegeben von Ludwig Goldscheider. Wien, 1934.
- KK =** *Die Kunst des Krieges*. In. Niccolò Machiavelli. Gesammelte Werke in einem Band. Nach den Übersetzungen von Johann Ziegler und Nicolaus Baur. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Dr. Alexander Ulfig. Frankfurt am Main, o.J. S.709-856.
- KS =** *Kerkersonett*. In. Dirk Hoeges. Niccolò Machiavelli. Dichter-Poeta. Mit sämtlichen Gedichten deutsch/italienisch. Frankfurt am Main, 2006. S.77-78.
- LdE =** *Lied der Eremiten*. In. Dirk Hoeges. Niccolò Machiavelli. Dichter-Poeta. Mit sämtlichen Gedichten deutsch/italienisch. Frankfurt am Main, 2006. S.28-30.
- LdsG =** *Lied der seligen Geister*. In. Dirk Hoeges. Niccolò Machiavelli. Dichter-Poeta. Mit sämtlichen Gedichten deutsch/italienisch. Frankfurt am Main, 2006. S.57-58.
- Mandr. =** *Mandragola*. In. Niccolò Machiavelli. Komödien. Übersetzt von Paul Heyse. München, 1967. S.5-60.
- P =** *Il Principe/Der Fürst*. Italienisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Philipp Rippel. Stuttgart, 1986.
- VE =** *Vom Ehrgeiz*. In. Dirk Hoeges. Niccolò Machiavelli. Dichter-Poeta. Mit sämtlichen Gedichten deutsch/italienisch. Frankfurt am Main, 2006. S.144-150.
- VF =** *Von Fortuna*. In. Dirk Hoeges. Niccolò Machiavelli. Dichter-Poeta. Mit sämtlichen Gedichten deutsch/italienisch. Frankfurt am Main, 2006. S.114-119.
- WdC =** *Wie man das aufständische Chianatal behandeln sollte*. In. Niccolò Machiavelli. Gesammelte Werke in einem Band. Nach den Übersetzungen von Johann Ziegler und Nicolaus Baur. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Dr. Alexander Ulfig. Frankfurt am Main, o.J. S.886-889.

1.2. Sonstige Primärliteratur

Alberti, Leon Battista:

- *Hauswesen* *Über das Hauswesen.* Übersetzt von Walther Kraus. Zürich/Stuttgart, 1962.

Anonymus:

- *Traktat* *Traktat über die drei Betrüger.* Übersetzt von Winfried Schröder. Hamburg, 1992.

Aristoteles:

- *pol.* *Politik.* Übersetzt von Olof Gigon. 9.Auflage. München, 2003.

Augustinus:

- *Gottesstaat* *Vom Gottesstaat* (2 Bde.). Übersetzt von Wilhelm Thimme. 2.vollständig überarbeitete Auflage. Zürich/München, 1978.

Bacon, Francis:

- *Güte* ‚Über Güte und Gutmütigkeit.‘ In: Ders. *Essays oder praktische und moralische Ratschläge.* Übersetzt von Elisabeth Schücking. Stuttgart, 2005. S.39-42.

Bakunin, Michael:

- *rev. Frage* *Die revolutionäre Frage. Föderalismus – Sozialismus – Antitheologismus.* Übersetzt von Michael Halfbrodt. Münster, 2000.
- *Gott* *Gott und der Staat.* Übersetzt von Erwin Rholfs. 3.Auflage. Berlin, 2007.

Bodin, Jean:

- *Staat* *Über den Staat.* Auswahl. Übersetzt von Gottfried Niedhart. Stuttgart, 1999.

Boethius:

- *Trost* *Trost der Philosophie.* Übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. 2.überarbeitete Auflage. Zürich, 1969.

Cicero:

- *re pub.* *Der Staat.* Übersetzt von Karl Büchner. Düsseldorf/Zürich, 1999.
- *de off.* *Vom pflichtgemäßen Handeln.* Übersetzt von Heinz Gunermann. Durchgesehene und erweiterte Auflage. Stuttgart, 2003.

Dante Alighieri:

- *Inf.* Inferno. In: Ders. *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Stuttgart, 2006. S.5-134.

- *Monarchia* *Monarchia*. Übersetzt von Ruedi Imbach und Christoph Flüeler. Stuttgart, 1989.

Digger:

- *Aufruf* ‚Aufruf an alle Engländer.‘ In: Gerrard Winstanley. *Gleichheit im Reiche der Freiheit. Sozialphilosophische Pamphlete und Traktate*. Übersetzt von Klaus Udo Szudra. Frankfurt am Main, 1988. S.117-128.

Diogenes Laertius:

- *Leben* *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Übersetzt von Otto Apelt. Hamburg, 1998.

Engels, Friedrich:

- *Anti-Dühring* Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (‚Anti-Dühring‘). In: *Marx-Engels-Werke. Band 20*. Berlin, 1962. S.1-303.

Erasmus von Rotterdam:

- *Klage* *Klage des Friedens*. Übersetzt von Brigitte Hannemann. Zürich, 1998.

- *Fürstenerziehung* *Die Erziehung eines christlichen Fürsten*. Übersetzt von Anton J. Gail. Paderborn, 1968.

Giannotti, Donato:

- *Republik* *Die Republik von Florenz*. Übersetzt von Daniel Höchli. München, 1997.

Guicciardini, Francesco:

- *Ricordi* *Vom politischen und bürgerlichen Leben. »Ricordi.«* Übersetzt von Karl Josef Partsch. Berlin, 1942.

Hamann, Johann Georg:

- *Kraus* Brief an Christian Jacob Kraus. In: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Bibliographisch ergänzte Auflage. Stuttgart, 1996. S.18-22.

Hegel, G.W.F.:

- *Grundlinien* *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main, 1986.

Hobbes, Thomas:

- *De Cive* *Vom Bürger*. Übersetzung von Max Frischeisen-Köhler und Günter Gawlick. Hamburg, 1994.

- *Leviathan* *Leviathan*. Übersetzt von Walter Euchner. Frankfurt am Main, 1966.

Homer:

- *Ilias* *Ilias*. Übersetzt von Johann Heinrich Voss. Essen, 2004.

Hume, David:

- *Naturgeschichte* *Naturgeschichte der Religion*. Übersetzt von Lothar Kreimendahl. 2.durchgesehene und bibliographisch erweiterte Auflage. Hamburg, 2000.

- *Vertrag* ‚Über den ursprünglichen Vertrag.‘ In: Ders. *Politische und ökonomische Essays (2 Bde.)*. Band 2. Übersetzt von Susanne Fischer. Hamburg, 1988. S.301-324.

Kant, Immanuel:

- *Aufklärung* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart, 1996. S.9-17.

Landucci, Luca:

- *Tagebuch* *Ein florentinisches Tagebuch 1450-1516*. Übersetzt von Marie Herzfeld. Jena, 1927.

Las Casas, Bartolomé de:

- *apol. Geschichte* ‚Kurze apologetische Geschichte.‘ In: Ders. *Werkauswahl*. Band 2. Übersetzt von Ulrich Kunzmann. Paderborn, 1995. S.343-512.

Leibniz, Gottfried Wilhelm:

- *Abhandlung* *Metaphysische Abhandlung*. Übersetzt von Herbert Herring. 2.durchgesehene Auflage. Hamburg, 1985.

Locke, John:

Toleranz *Brief über Toleranz*. Übersetzt von Johann Friedrich Mayer. Paderborn, o.J.

Luther, Martin:

- *Adel* *An den christlichen Adel deutscher Nation*. Stuttgart, 2004.

- *Freiheit* *Freiheit eines Christenmenschen*. Stuttgart, 2004.

Marx, Karl:

- *Brief* Brief an Engels. In: Karl Marx und Friedrich Engels. *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*. Band 2. Berlin, 1958. S.427.

Meslier, Jean :

- *Testament* *Das Testament des Abbé Meslier. Die Grundschrift der mordernen Religionskritik*. Osnabrück, 2005.

Mirandola, Pico della:

- *Würde* *Über die Würde des Menschen.* Übersetzt von Gerd von der Gönna. Stuttgart, 2001.

Montaigne, Michel de:

- *Beten* ‚Über das Beten.‘ In: Ders. *Essais. Erstes Buch.* Übersetzt von Hans Stilett. Frankfurt am Main, 2000. S.475-487.
- *Fügungen* ‚Göttliche Fügungen sollte man nüchtern beurteilen.‘ In: Ders. *Essais. Erstes Buch.* Übersetzt von Hans Stilett. Frankfurt am Main, 2000. S.334-337.
- *Nützliche* ‚Über das Nützliche und das Rechte.‘ In: Ders. *Essais. Drittes Buch.* Übersetzt von Hans Stilett. Frankfurt am Main, 2000. S.9-32.

Montesquieu:

- *Geist* *Vom Geist der Gesetze.* Auswahl. Übersetzt von Kurt Weigand. Stuttgart, 2003.

Müntzer, Thomas:

- *SLTB* *Schriften/Liturgische Texte/Briefe.* In das Neuhochdeutsche übertragen von Rudolf Bentzinger und Siegfried Hoyer. Berlin, 1990.

Petrarca, Francesco:

- *Fürsten* *Über den Fürsten.* Übersetzt von Michael Wien. Wilhelmsfeld-Heidelberg, 2005.
- *DBS* *Dichtungen, Briefe, Schriften.* Frankfurt am Main, 1980.

Polybios:

- *Historien* *Historien.* Auswahl. Übersetzung von Karl Friedrich Eisen. Stuttgart, 1973.

Pomponazzi, Pietro:

- *Unsterblichkeit* *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele.* Übersetzt von Burkgard Mojsisch. Hamburg, 1990.

Rousseau, Jean-Jacques:

- *Gesellschaftsvertrag* *Vom Gesellschaftsvertrag.* Übersetzt von Hans Brockard. Stuttgart, 2004.

Savonarola, Girolamo:

- *PSB* *O Florenz! O Rom! O Italien! Predigten, Schriften, Briefe.* Aus dem Lateinischen und Italienischen übersetzt von Jacques Laager. Zürich, 2002.

Seneca:

- *De clem.* *Über die Güte.* Übersetzt von Karl Büchner. Stuttgart, 2002.

Shakespeare, William:

- *Lear* ‚König Lear.‘ In: Ders. *Sämtliche Werke.* Wiesbaden, o.J. S.731-756.

Thomas von Aquin:

- *Herrschaft* *Über die Herrschaft der Fürsten.* Übersetzt von Friedrich Schreyvogel.
Stuttgart.

Thukydides:

Krieg *Peloponnesische Krieg.* Übersetzt von Helmuth Vretska und Werner
Rinner. Stuttgart, 2002.

2. Sekundärliteratur

Althusser, Louis (1987): ‚Die Einsamkeit Machiavellis.‘ In: Ders. *Schriften. Band 2.*
Hamburg. S.11-29.

Angenendt, Arnold (2007): *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und
Schwert.* Zweite, durchgesehene Auflage. Münster.

Antonetti, Pierre (2007): *Savonarola. Die Biographie.* Düsseldorf.

Arendt, Hannah (2000): *Über die Revolution.* 4.Auflage. München.

Batkin, Leonid (1981): *Die italienische Renaissance. Versuch einer Charakterisierung eines
Kulturtyps.* Basel-Frankfurt am Main.

Begert, Roland (1983): *Elemente einer politischen Ökonomie im Werke Machiavellis.* Bern-
Stuttgart.

Bergdolt, Klaus (1989): *Die Pest 1348 in Italien. Fünfzig zeitgenössische Quellen.*
Heidelberg.

Bergdolt, Klaus (2005): ‚Petrarca und die Astrologie.‘ In: Ders./Walther Ludwig (Hg.).
Zukunftsvoraussagen in der Renaissance. Wiesbaden. S.281-292.

Berger Waldenegg, Georg Christoph (2000): ‚Krieg und Expansion bei Machiavelli.
Überlegungen zu einem vernachlässigten Kapitel seiner »politischen Theorie«.‘ In:
Historische Zeitschrift. Band 271. S.1-55.

Berlin, Isaiah (1994): ‚Die Originalität Machiavellis.‘ In: Ders. *Wider das Geläufige.
Aufsätze zur Ideengeschichte.* Frankfurt am Main. S.93-157.

- Blickle, Peter (2006):** *Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes.* 3.Auflage. München.
- Boer, Dirk (2001):** ‚Gemeinde (christliche).‘ In: W.F. Haug (Hg.). *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 5.* S.156-173.
- Borst, Arno (2001):** *Lebensformen im Mittelalter.* Hamburg.
- Bredenkamp, Horst (2003):** *Thomas Hobbes. Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001.* Berlin.
- Brown, Alison (1988):** ‚Savonarola, Machiavelli and Moses: a Changing Model.‘ In: Peter Denley/Caroline Elam (Ed.). *Florence and Italy. Renaissance Studies in Honour of Nicolai Rubinstein.* S.57-72.
- Buck, August (1985):** *Machiavelli.* Darmstadt.
- Buck, August (1987):** *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen.* Freiburg/München.
- Buck, August (1991):** *Studien zu Humanismus und Renaissance. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1981-1990.* Wiesbaden.
- Burckhardt, Jacob (2004):** *Die Kultur der Renaissance. Ein Versuch.* Hamburg.
- Burke, Peter (1996):** *Die Renaissance in Italien. Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung.* Berlin.
- Campagna; Norbert (2003):** *Niccolò Machiavelli. Eine Einführung.* Berlin.
- Cassirer, Ernst (1978):** *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens.* Zürich/München.
- Chotjewitz, Peter O. (2003):** *Machiavellis letzter Brief.* Roman. Hamburg.
- Colish, Marcia L. (1999):** ‚Republicanism, Religion and Machiavelli’s Savonarolan Moment.‘ In: *Journal of the History of Ideas.* 60/4. S.597-616.
- Coyle, Martin (1995):** ‚Introduction.‘ In: Ders. (edt.). *Niccolò Machiavelli’s The Prince. New interdisciplinary essays.* Manchester/New York. p.1-17.
- Grazia, Sebastian de (1989):** *Machiavelli in hell.* London, 1996.
- Delumeau, Jean (1985):** *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Band 2.* Reinbek.
- Demandt, Alexander (2000):** *Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike.* 3.durchgesehene Auflage. Köln.
- Deppe, Frank (1987):** *Niccolò Machiavelli. Zur Kritik der reinen Politik.* Köln.
- Deschner, Karlheinz (2006):** *Kriminalgeschichte des Christentums. Band 8. Das 15. und 16. Jahrhundert.* Reinbek.

- Diesner, Hans-Joachim (1983):** ‚Luther und Machiavelli.‘ In. *Theologische Literaturzeitung*. 108.Jahrgang, Nummer 8. S.561-570.
- Diesner, Hans-Joachim (1988):** *Niccolò Machiavelli. Mensch, Macht, Politik und Staat im 16. Jahrhundert*. Bochum.
- Diesner, Hans-Joachim (1989):** ‚Die Religion eines frühneuzeitlichen Staatstheoretikers.‘ In. *Theologische Literaturzeitung*. 114.Jahrgang, Nummer 4. S.249-256.
- Diesner, Hans-Joachim (1990):** *Stimmen zu Krieg und Frieden im Renaissance Humanismus*. Göttingen.
- Diesner, Hans-Joachim (1992):** *Die politische Welt des Niccolò Machiavelli*. Berlin.
- Diesner, Hans-Joachim (1993):** *Virtù, Fortuna und das Prinzip Hoffnung bei Machiavelli*. Göttingen.
- Doren, A. (1967):** Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance. Vorträge der Bibliothek Warburg. Vol.2. Teil 1. Nendeln.
- Döring, Klaus (1978):** ‚Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht.‘ In. *Antike und Abendland*. Band XXIV. S.43-56.
- Fink, Hubert (1988):** *Machiavelli. Eine Biographie*. München.
- Flasch, Kurt (2000):** *Das philosophische Denken im Mittelalter*. 2., revidierte und erweiterte Auflage. Stuttgart.
- Flasch, Kurt (2004):** *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*. Stuttgart.
- Fontana, Benedetto (1999):** ‚Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli.‘ In. *Journal of the History of Ideas*, 60/4. S.639-658.
- Foucault, Michel (2001):** *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2004):** *Geschichte der Gouvernementalität. Band 1. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Frankfurt am Main.
- Fuhr, Andreas (1985):** *Machiavelli und Savonarola. Politische Rationalität und politische Prophetie*. Frankfurt am Main.
- Garin, Eugenio (1947):** *Der italienische Humanismus*. Bern.
- Garin, Eugenio (1997):** *Astrologie in der Renaissance*. Frankfurt am Main-New York.
- Geerken, John H. (1999):** ‚Machiavelli’s Moses and Renaissance Politics.‘ In. *Journal of the History of Ideas*. 60/4. S.579-595.
- Geißler, Heiner (2006):** *Was würde Jesus heute sagen? Die politische Botschaft des Evangeliums*. Reinbek.
- Gil, Christiane (2000):** *Machiavelli. Die Biographie*. Düsseldorf.

- Gilbert, Allan H. (1938):** *Machiavelli's Prince and Its Forerunners. The Prince as a Typical Book de Regimine Principum.* Durham.
- Gilbert, Felix (1991):** *Guicciardini, Machiavelli und die Geschichtsschreibung der italienischen Renaissance.* Berlin.
- Godman, Paul (2001):** *Die geheime Inquisition. Aus den verbotenen Archiven des Vatikans.* 2.Auflage. München.
- Grafton, Anthony (1999):** ‚Der Humanist als Leser.‘ In: Roger Chartier/Guglielmo Cavallo (Hg.). *Die Welt des Lesens.* Frankfurt am Main. S.263-315.
- Gramsci, Antonio (1996):** ‚Dreizehntes Heft (XXX). 1932-1934. Anmerkungen zu einer Politik Machiavellis.‘ In: Ders. *Gefängnishefte. Band 7. 12. bis 15. Heft.* Hamburg. S.1533-1622.
- Hausmann, Friederike (2001):** *Machiavelli und Florenz. Eine Welt in Briefen.* München.
- Höchli, Daniel (2005):** *Der Florentiner Republikanismus. Verfassungswirklichkeit und Verfassungsdenken zur Zeit der Renaissance.* Bern.
- Hoeges, Dirk (1998):** ‚Zur Ästhetik der Macht. Machiavellis »neuer Fürst« – eine Herrschernovelle. Von »Castruccio Castracani« zu »Il principe«.‘ In: *Niccolò Machiavelli. Das Leben Castruccio Castracanis aus Lucca.* München. S.43-72.
- Hoeges, Dirk (2000):** *Niccolò Machiavelli. Die Macht und der Schein.* München.
- Hoeges, Dirk (2006):** *Niccolò Machiavelli. Dichter-Poeta. Mit sämtlichen Gedichten deutsch/italienisch.* Frankfurt am Main.
- Höfert, Almut (2003):** *Den Feind beschreiben. »Türkengefahr« und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450-1600.* Frankfurt am Main.
- Hoyer, Siegfried (2008):** ‚Die »Schlacht« bei Frankenhausen.‘ In: Günter Vogler (Hg.). *Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald.* Stuttgart. S.211-224.
- Hübner, Wolfgang (2005):** ‚Astrologie in der Renaissance.‘ In: Klaus Bergdolt/Walther Ludwig (Hg.). *Zukunftsvoraussagen in der Renaissance.* Wiesbaden. S.241-279.
- Hullung, Mark (1983):** *Citizen Machiavelli.* Princeton.
- Huovinen, Lauri (1951):** *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis.* Helsinki.
- Kaegi, Werner (1940):** ‚Vom Glauben Machiavellis.‘ In: *Corona.* Bd.X. Nr.2. S.185-211.
- Kamp, Andreas (1993):** ‚Zur Begrifflichkeit von »Macht/Herrschaft/Regierung zwischen Thukydides und Machiavelli.‘ In: Jürgen Gebhardt/Herfried Münkler (Hg.). *Bürgerschaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demokratie im antiken und neuzeitlichen politischen Denken.* Baden-Baden. S.34-57.

- Kersting, Wolfgang (2002):** *Thomas Hobbes. Zur Einführung.* 2.überarbeitete Auflage. Hamburg.
- Kersting, Wolfgang (2004):** ‚Der Gesetzgeber, die Religion und die Tugend. Errichtung und Erhaltung der Republik bei Machiavelli und Rousseau. In. Demaskierung Baden Baden. S.121-142.
- Kersting, Wolfgang (2006):** *Niccolò Machiavelli.* 3., durchgesehene und aktualisierte Auflage. München.
- Kleemeier, Ulrike (2004):** ‚Krieg und Politik bei Machiavelli.‘ In. Herfried Münkler/Rüdiger Voigt/Ralf Walkenhaus (Hg.). *Demaskierung der Macht. NiccolòMachiavellis Staats- und Politikverständnis.* Baden-Baden. S.83-99.
- Klein, Wassilios (1997):** ‚Propheten/Prophetie I.‘ In. Theologische Realenzyklopädie. Band 27. Berlin. S.474-476.
- Kluxen, Kurt (1967):** *Politik und menschliche Existenz bei Machiavelli. Dargestellt am Begriff der Necessità.* Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- Kluxen, Kurt (1987):** ‚Nachwort.‘ In. *Niccolo Machiavelli. Geschichte von Florenz.* Zürich. S.566-585.
- Knauer, Claudia (1990):** *Das magische Viereck bei Niccolo Machiavelli: fortuna – virtù occasione - necessità.* Würzburg.
- Knoll, Manuel (2003):** ‚Die konservative Verantwortungsethik des Humanisten Niccolò Machiavelli.‘ In. *Politisches Denken.* Jahrbuch 2003. S.94-116.
- Kofler, Leo (1992):** *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Versuch einer verstehenden Deutung der Neuzeit.* Band 1. Berlin.
- König, René (1941):** *Niccolo Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende.* Erlenbach-Zürich.
- Kondylis, Panajotis (1971):** *Machiavelli.* Berlin, 2007.
- Köpf, Ulrich (2001):** *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung. Band 3. Reformationszeit 1495 – 1555.* Stuttgart.
- Krippendorff, Ekkehart (1985):** *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft.* Frankfurt am Main.
- Küng, Hans (2006):** *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit.* München Zürich.
- Küng, Hans (2007):** *Das Christentum. Wesen und Geschichte.* München-Zürich.
- Lang, Bernhard (2003):** *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute.* München.

- Leeker, Joachim (1989):** ‚Fortuna bei Machiavelli – ein Erbe der Tradition.‘ In. *Romanische Forschung*, Jahrgang 101, Heft 4, S.407-432.
- Leonhard, Wolfgang (1970):** *Die Dreispaltung des Marxismus: Ursprung und Entwicklung des Sowjetmarxismus, Maoismus und Reformkommunismus*. Düsseldorf/Wien.
- Marcu, Valeriu (1999):** *Machiavelli. Die Schule der Macht*. Frankfurt am Main.
- Maschke, Günter (2007):** ‚Ein Problem, das nie zu lösen ist.‘ In. Panajotis Kondylis. *Machiavelli*. Berlin, 2007. S.VII-XX.
- Mayer, Eduard Wilhelm (1912):** *Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù. Studien zu seiner Historik*. München/Berlin.
- Mayer, Johann Friedrich (o.J.):** ‚Vorwort des Übersetzers.‘ In. John Locke. *Brief über Toleranz*. Paderborn, o.J. S.5-13.
- Mayer, Matthias (2001):** *Die Politische Theologie Girolamo Savonarolas. Studien zur Rezeptionsgeschichte und zum aktuellen Verständnis*. Tübingen-Basel.
- Mayer, Kathrin/Münkler, Herfried (1998):** ‚Die Konstruktion sekundärer Fremdheit. Zur Stiftung nationaler Identität in den Schriften italienischer Humanisten von Dante bis Machiavelli. In. Herfried Münkler (Hg.). *Die Herausforderung durch das Fremde*. Berlin. S.27-129.
- Mehmel, Friedrich (1948):** ‚Machiavelli und die Antike.‘ In. *Antike und Abendland* 3. S.152-186.
- Meinecke, Friedrich (1925):** *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. 2. Auflage. München-Berlin.
- Meister, Klaus (1997):** *Die Interpretation historischer Quellen. Schwerpunkt: Antike. Band 1: Griechenland*. Paderborn.
- Metzger, Jan (1999):** *Die Milizarmee im klassischen Republikanismus. Die Odyssee eines militärpolitischen Konzeptes von Florenz über England und Schottland nach Nordamerika (15.-18. Jahrhundert)*. Bern.
- Meyer-Landrut (1997):** *Fortuna. Die Göttin des Glücks im Wandel der Zeiten*. München Berlin.
- Miethke, Jürgen (2008):** *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübingen.
- Minois, Georges (2000):** *Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Weimar.
- Minois, Georges (2002):** *Die Geschichte der Prophezeiungen. Orakel, Utopien, Prognosen*. Düsseldorf.

- Mittelstraß, Jürgen (1992):** ‚Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli.‘ In. Otfried Höffe (Hg.). *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie.* Stuttgart. S.43-67.
- Mittermaier, Karl (2001):** ‚L’Asino oder sechs Merkmale des politischen Menschen.‘ In. *Niccolò Machiavelli. L’asino/Der Esel.* Würzburg. S.7-47.
- Mittermaier, Karl (2005):** *Machiavelli. Moral und Politik zu Beginn der Neuzeit.* Gernsbach.
- Mohl, Robert von (1960):** *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften: in Monographien dargestellt.* Graz.
- Mojsisch, Burkhard (1990):** ‚Einleitung.‘ In. *Pietro Pomponazzi. Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele.* Lateinisch-Deutsch. Hamburg. S.VII-XXXV.
- Munier, Gerald (2008):** *Thomas Morus. Urvater des Kommunismus und katholischer Heiliger.* Hamburg.
- Münkler, Herfried (1982):** *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkes der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz.* Frankfurt am Main.
- Münkler, Herfried (1987):** *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit.* Frankfurt am Main.
- Münkler, Herfried (1989):** ‚Politische Partizipation oder bürgerliche Sekurität: Der Rückzug des Bürgers aus der Politik in der italienischen Renaissance.‘ In. J. Schmidt (Hg.). *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur. Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart.* Darmstadt. S.168 -183.
- Münkler, Herfried (1990a):** *Niccolò Machiavelli. Politische Schriften.* Frankfurt am Main.
- Münkler, Herfried (1990b):** ‚Goliath und David.‘ In. Ders. *Odysseus und Cassandra. Politik im Mythos.* Frankfurt am Main. S.25-38.
- Münkler, Herfried (1991):** ‚Analytiken der Macht: Nietzsche, Machiavelli, Thukydides.‘ In. Michael Th. Greven (Hg.). *Macht in der Demokratie. Denkanstöße zur Wiederbelebung einer klassischen Frage in der zeitgenössischen Politischen Theorie.* Baden-Baden. S:9-44.
- Münkler, Herfried (1993):** ‚Die politischen Ideen des Humanismus.‘ In. Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.). *Handbuch der politischen Ideen. Band 2. Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation.* München. S.553-613.
- Münkler, Herfried (1996):** ‚Niccolò Machiavelli. Gedanken zu den zwischenstaatlichen Beziehungen. In. Jürgen Bellers (Hg.). *Klassische Staatsentwürfe. Außenpolitisches Denken von Aristoteles bis heute.* Darmstadt. S.37-55.

- Münkler, Herfried (1998):** ‚Moses, David und Ahab. Biblische Gestalten in der politischen Theorie der Frühen Neuzeit.‘ In: Ebbach/Faber (Hg.). *Bibel und Literatur*. 2. Auflage.
- Münkler, Herfried (1999):** ‚Republikanismus in der italienischen Renaissance.‘ In: Peter Blickle/Rupert Moser (Hg.). *Traditionen der Republik – Wege zur Demokratie*. Bern. S.41-71.
- Münkler, Herfried (2000):** ‚Protoliberalismus und Republikanismus in der italienischen Renaissance.‘ In: Richard Faber (Hg.). *Liberalismus in Geschichte und Gegenwart*. Würzburg. S.41-57.
- Münkler, Herfried (2007):** ‚Niccolò Machiavelli, Der Fürst (1513)‘ In: Manfred Brocker (Hg.). *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*. Frankfurt am Main. S.108-121.
- Münkler, Herfried/Münkler, Marina (2000):** *Lexikon der Renaissance*. München.
- Muralt, Leonhard von (1945):** *Machiavellis Staatsgedanke*. Basel.
- Najemy, John M. (1999):** ‚Papius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion.‘ In: *Journal of the History of Ideas*. 60/1999. S.659-681.
- Nederman, Cary J. (1999):** ‚Amazing Grace: Fortune, God and Free Will in Machiavelli’s Thought.‘ In: *Journal of the History of Ideas*. 60/1999. S.617-638.
- Nitschke, Peter (2000):** *Einführung in die Politische Theorie der Prämoderne 1500-1800*. Darmstadt.
- Nitschke, Peter (2007):** ‚Niccolò Machiavelli. Il Principe.‘ In: Theo Stamm/Gisela Riescher/Wilhelm Hofmann (Hg.). *Hauptwerke der politischen Theorie*. Stuttgart. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. S.328-331.
- Origo, Iris (2000):** »Im Namen Gottes und des Geschäfts.« *Lebensbild eines toskanischen Kaufmanns der Frührenaissance*. Berlin.
- Ottmann, Henning (2001):** *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen: Von Homer bis Sokrates. Band 1/1*. Stuttgart.
- Ottmann, Henning (2004):** *Geschichte des politischen Denkens. Das Mittelalter. Band 2/2*. Stuttgart.
- Ottmann, Henning (2004):** ‚Was ist neu im Denken Machiavellis?‘ In: Herfried Münkler/Rüdiger Voigt/Ralf Walkenhaus (Hg.). *Demaskierung der Macht. Niccolò Machiavellis Staats- und Politikverständnis*. Baden-Baden. S.145-156.
- Ottmann, Henning (2006):** *Geschichte des politischen Denkens. Band 3/1. Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*. Stuttgart.

- Otto, Stephan (2000):** *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Renaissance und frühe Neuzeit.* Stuttgart.
- Parel, Anthony J. (1992):** *The Machiavellian Cosmos.* New Haven/London.
- Pine, Martin L. (1999):** ‚Pietro Pomponazzi’s attack on Religion and the Problem of the De fato.’ In. Friedrich Niewöhner/Olaf Pluta (Hg.). *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance.* Wiesbaden. S.145-172.
- Piper, Ernst (1983):** *Savonarola. Umtriebe eines Politikers und Puritaners im Florenz der Medici.* 2.durchgesehene Auflage. Berlin.
- Prezzolini, Giuseppe (1970):** ‚The Christian Roots of Machiavelli’s Moral Pessimism.’ In. *Review of National Literatures (I).* S.26-37.
- Price, Russell (1977):** ‚The theme of <Gloria> in Machiavelli.’ In. *Renaissance Quarterly* 30. S.588-631.
- Ratzinger, Joseph (2006):** ‚Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends.’ In. Ders./Paolo Flores d’Arcais. *Gibt es Gott?* Berlin. S.7-18.
- Reese-Schäfer, Walter (1998):** *Antike politische Philosophie. Zur Einführung.* Hamburg.
- Reinhard, Wolfgang (2002):** *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Dritte, durchgesehene Auflage. München.
- Reinhard, Wolfgang (2007):** *Geschichte des modernen Staates.* München.
- Reinhardt, Karl (1966):** ‚Thukydides und Machiavelli.’ In. Ders. *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung.* Zweite, durchgesehene Auflage. Göttingen. S.184-218.
- Reinhardt, Volker (1990):** *Florenz zur Zeit der Renaissance. Die Kunst der Macht und die Botschaft der Bilder.* Freiburg/Würzburg.
- Reinhardt, Volker (1995):** ‚Machiavellis helvetische Projektion. Neue Überlegungen zu einem alten Thema.’ In. *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 45. S.301-329.
- Reinhardt, Volker (2002):** *Die Renaissance in Italien. Geschichte und Kultur.* München.
- Reinhardt, Volker (2003):** ‚Rom in Italien – Gedanken zu einer vielschichtigen Thematik.’ In. Ders./Daniel Büchel (Hg.). *Modell Rom? Der Kirchenstaat und Italien in der Frühen Neuzeit.* Köln/Weimar/Wien. S.11-18.
- Reinhardt, Volker (2004a):** *Francesco Guicciardini (1483-1540). Die Entdeckung des Widerspruchs.* Göttingen-Bern.

- Reinhardt, Volker (2004b):** ‚Schreckliche Diplomaten, Politik der Illusionen. Auf dem Weg in den Sacco di Roma.‘ In: Ders./Arne Karsten. *Kardinäle, Künstler, Kurtisanen. Wahre Geschichten aus dem päpstlichen Rom.* Darmstadt. S.13-29.
- Reinhardt, Volker (2007a):** *Die Medici. Florenz im Zeitalter der Renaissance.* München. 4.durchgesehene Auflage.
- Reinhardt, Volker (2007b):** *Francesco Vettori (1474-1539). Das Spiel der Macht.* Göttingen/Bern.
- Reinhardt, Volker (2007c):** *Der unheimliche Papst. Alexander VI. Borgia. 1431-1503.* München.
- Reventlow, Henning Graf (1997):** *Epochen der Bibelauslegung. Band 3. Renaissance, Reformation, Humanismus.* München.
- Richardson, Brian (1995):** ‚*The Prince* and its early Italian readers.‘ In: Martin Coyle (edt.). *Niccolò Machiavelli's The Prince. New interdisciplinary essays.* Manchester/New York p.18-39.
- Riklin, Alois (1996a):** *Die Führungslehre von Niccolò Machiavelli.* Bern-Wien.
- Riklin, Alois (1996b):** *Giannotti, Michelangelo und der Tyrannenmord.* Bern/Wien.
- Riklin, Alois (1999):** ‚Republikanismus in der italienischen Renaissance.‘ In: Pete Blickle/Rupert Moser (Hg.). *Traditionen der Republik – Wege zur Demokratie.* Bern. S.41-71.
- Rippel, Philipp (1986):** ‚Anmerkungen‘ In: Niccolò Machiavelli. *Il Principe/Der Fürst.* Italienisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Philipp Rippel. Stuttgart. S.209-221.
- Saage, Richard (2001):** *Utopische Profile: Renaissance und Reformation.* Münster.
- Sasso, Gennaro (1965):** *Niccolò Machiavelli. Geschichte seines politischen Denkens.* Stuttgart.
- Schalk, Fritz (1962):** ‚Einleitung.‘ In: Leon Battista Alberti. *Über das Hauswesen.* Zürich Stuttgart. S.V-XXXIII.
- Schimmelpfennig, Bernhard (1987):** ‚Der Papst als Territorialherr im 15.Jahrhundert.‘ In: Ferdinand Seibt/Winfried Eberhard (Hg.). *Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit: Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit.* Stuttgart, 1987. S.84-95.
- Schirren, Thomas/Zinsmaier, Thomas (2003):** *Die Sophisten.* Stuttgart.
- Schnädelbach, Herbert (2006):** ‚Aufklärung und Religionskritik.‘ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.* 54. S.331-345.

- Schröder, Peter (2004):** *Niccolò Machiavelli*. Frankfurt am Main.
- Schulin, Ernst (1999):** *Kaiser Karl V. Geschichte eines übergroßen Wirkungsbereiches*. Stuttgart.
- Singer, Bruno (1980):** *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*. München.
- Skinner, Quentin (2001):** *Machiavelli zur Einführung*. Hamburg.
- Sorenson, Kim A. (2006):** *Discourses on Strauss. Revelation and reason in Leo Strauss and his critical study of Machiavelli*. Notre Dame, Indiana.
- Spehr, Christoph (2003):** *Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation*. Berlin.
- Stammen, Theo (1992):** ‚Fürstenspiegel als literarische Gattung politischer Theorie im zeitgenössischen Kontext.‘ In: Ders. *Studien zum politischen Denken des Humanismus*. Neuried, 1999. S.145-197.
- Sternberger, Dolf (1975):** *Machiavellis Principe und der Begriff des Politischen*. Frankfurt am Main.
- Sternberger, Dolf (1978a):** *Drei Wurzeln der Politik. Anmerkungen und Anhänge*. Frankfurt am Main.
- Sternberger, Dolf (1978b):** *Drei Wurzeln der Politik*. Frankfurt am Main.
- Stolleis, Michael (1981):** ‚Löwe und Fuchs. Eine politische Maxime im Frühabsolutismus.‘ In: Ingo von Münch (Hg.). *Staatsrecht – Völkerrecht - Europarecht*. Berlin. S.151-163
- Strauss, Leo (1958):** *Thoughts on Machiavelli*. Chicago.
- Talkenberger, Heike (1990):** *Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488-1528*. Tübingen.
- Taureck, Bernhard H.F. (1999):** *Nietzsche ABC*. Leipzig.
- Taureck, Bernhard H.F. (2002):** *Machiavelli ABC*. Leipzig.
- Thumfart, Alexander/Waschkuhn, Arno (2005):** *Staatstheorien des italienischen Bürgerhumanismus. Politische Theorie von Francesco Petrarca bis Donato Giannotti*. Baden-Baden.
- Töpfer, Bernhard (1999):** *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie*. Stuttgart.
- Tuck, Richard (o.J):** *Hobbes*. Freiburg i. Br.
- Verspohl, Franz-Joachim (1981):** ‚Michelangelo und Machiavelli. Der David auf der Piazza dell Signoria in Florenz.‘ In: *Städel-Jahrbuch*. Neue Folge, Band 8. S.204-246.

- Verspohl, Franz-Joachim (2001):** *Michelangelo Buonarroti und Niccolò Machiavelli. Der David, die Piazza, die Republik.* Bern/Wien.
- Verspohl, Franz-Joachim (2004):** *Michelangelo Buonarroti und Papst Julius II. Moses – Heerführer, Gesetzgeber, Musenlenker.* Göttingen/Bern.
- Veyne, Paul (1986):** ‚Machiavelli. Zyniker, Techniker oder Literat?‘ In. Ders. *Aus der Geschichte.* Berlin. S.49-76.
- Veyne, Paul (2008a):** *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral.* Stuttgart.
- Veyne, Paul (2008b):** *Als unsere Welt christlich wurde. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht.* München.
- Viroli, Maurizio (2001):** *Das Lächeln des Niccolò. Machiavelli und seine Zeit.* Reinbek.
- Voegelin, Eric (1995):** »Die spielerische Grausamkeit der Humanisten.« Eric Voegelins *Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus.* München.
- Vogler, Günter (1983):** *Die Gewalt soll gegeben werden dem gemeinen Volk. Der deutsche Bauernkrieg 1525.* Berlin.
- Vogler, Günter (2003):** *Europas Aufbruch in die Neuzeit. 1500-1650.* Stuttgart.
- Voigt, Rüdiger (2004):** ‚Im Zeichen des Staates. Niccolò Machiavelli und die Staatsräson.‘ In. Herfried Münkler/Rüdiger Voigt/Ralf Walkenhaus (Hg.). *Demaskierung der Macht. Niccolò Machiavellis Staats- und Politikverständnis.* Baden-Baden. S.33-60.
- Wang, Andreas (1975):** *Der <miles christianus> im 16. und 17.Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition.* Frankfurt am Main/Bern.
- Weber, Max (1992):** *Politik als Beruf.* Stuttgart.
- Wolf, Rainer (1997):** ‚Machiavelli und der Mythos des Principe. In. *Der Staat* 36. S.596-621.
- Wolf, Jean-Claude (2003):** ‚Warum Machiavelli kein Machiavellist war.‘ In. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* 50. Band. S.464-480.
- Zagrean, Radu (2003):** *Der Begriff der virtù bei Machiavelli.* Neuried.
- Zintzen, Clemens (1990):** *Grundlagen und Eigenarten des Florentiner Humanismus.* Mainz.
- Zorn, Rudolf (1977):** ‚Einleitung.‘ In. *Niccolo Machiavelli. Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung.* Stuttgart. S.XVII-LXVII.