

Humanismus und Scholastik

Die Erneuerung des christlichen Denkens in der Renaissance

Das ökumenische Denken unserer Tage scheut sich nicht mehr vor einer echten Gegenüberstellung von Katholizismus und Reformation. Der authentisch-christliche Wert der Anstrengungen der großen Reformatoren, die Kirche nach den Normen zu erneuern, die ihnen ein neues Verständnis der Heiligen Schrift eingegeben hatte, wird nicht bezweifelt. Im Gegenteil sprechen es manche als Überzeugung aus, daß die Forderungen der Reformation in der alten katholischen Kirche verwirklicht werden müssen, wenn man den Weg zur kirchlichen Einheit tatsächlich gehen will.

Aber vor einer Diskussion mit Menschen, die auf die eine oder andere Weise mit dem Humanismus der Renaissance (1300–1600) verbunden sind, schreckt das kirchliche Denken vorläufig noch zurück. Zu sehr scheint für diesen Humanismus die alte Charakterisierung als Heidentum und Atheismus die Oberhand behalten zu haben, so daß der sogenannte christliche Humanismus als eine etwas fade Kompromißformel ebenfalls keine rechte Wirkung entfalten kann. Man fürchtet, ein Dialog mit dem Humanismus von damals und heute könne auf eine Naturalisierung der Religion und eine Auflösung des exklusiven Offenbarungscharakters des Christentums hinauslaufen, was die Verflüchtigung des dogmatischen Lehrgehalts und Aufhebung des kirchlichen Lehramts zur Folge hätte. Das Christentum als Erlösungslehre würde einer allgemeinen personalistischen Sittenlehre weichen.

Während also der Protestantismus als gläubiger christlicher Gesprächspartner anerkannt wird, geht man dem Dialog mit dem Humanismus aus dem Wege, der als nichtchristlich und ungläubig charakterisiert wird und dem man infolgedessen mißtraut. Man sollte sich aber vergegenwärtigen, daß innerhalb der katholischen Kirche Westeuropas schon anderthalb Jahrhunderte bevor sich der Ruf nach Reform zu einer neuen Konfession verdichtete, ein Humanismus mit u. a. ausgesprochen

religiösen und ethischen Zielen um Gehör bat und auch Gehör fand. Das Gespräch mit dem Humanismus hat ältere Rechte, ist aber durch das Gespräch mit dem Protestantismus überstimmt worden. Trotzdem darf man an diesen «humanistischen» Vorstellungen von Religion und Moral nicht vorbeigehen.

1. Ursprung und Inhalt des Renaissance-Humanismus

In der modernen Geschichtsforschung haben auch die religiösen Aspekte des Humanismus immer größere Beachtung gefunden. Seit man nicht mehr nach einer allumfassenden Formel sucht, die die geistigen Dimensionen der als Renaissance bezeichneten Periode (1300–1600) in einem einzigen Wort zusammenfaßt, ist die unfruchtbare Diskussion um den heidnischen oder christlichen Charakter der Periode langsam zum Schweigen gekommen. Das Ohr kann nun diese Zeit in ihrer komplexen Kompliziertheit für sich selber sprechen lassen. So gab es größere Klarheit als während der leidenschaftlichen Polemik, die Burckhardts großem Werk folgte und die von H. Thode, K. Burdach, L. von Pastor, X. Wernle, E. Walser, G. Toffanin und anderen über die Christlichkeit bzw. Verchristlichung des Renaissancebegriffs geführt wurde.¹

Zunächst hat sich die Terminologie geklärt. Vor allem durch Untersuchungen von P. O. Kristeller² und August Campana³ wurde – auf einem Weg, den schon J. Huizinga⁴ gewiesen hatte – gesichert, daß die Bezeichnung Humanist, wie sie im 15. Jahrhundert gebraucht wurde, nichts anderes als eine Bezeichnung für den Fachmann, Studenten oder Liebhaber der *studia humaniora* sein wollte, die Grammatik (lateinische Sprach- und Literaturkunde), Poesie und Rhetorik, Geschichte und schließlich auch Moralphilosophie und Griechisch umfaßten. Erst in zweiter Linie tritt ein weltanschauliches Element hinzu, insofern der Humanist

tatsächlich auf dem Weg über die *litterae humaniores* den Menschen vervollkommen und ausrüsten wollte: Mit dem neuen Interesse für die klassische Form der Sprache, die als Ausdrucksmittel kultureller Kommunikation die höchste Beachtung findet, tritt aus dieser mit Leidenschaft studierten lateinischen, später auch griechischen Antike eine neue ethische Norm des Menschseins hervor.

Ferner: Mehr als früher sieht man ein, daß es nicht um das zwecklose Spiel mit antiken Formen der Dichter und Schöngeister geht, die das Denken inhaltlich nicht berühren,⁵ sondern daß dieses neue Interesse für die klassische Antike seinen Ursprung in der Geburt eines neuen Menschen hat, der sich neue Normen (nach antikem Vorbild) setzt, weil die alten Normen in einer gewandelten Gesellschaft keine Geltung mehr haben können. Die These lautet also: Der neue Mensch wendet sich der Antike zu, nicht aber: Das Studium der Antike führt einen neuen Menschen herauf. Die Geburt der freien Bürgerklasse – ein Prozeß, der während des 11. Jahrhunderts in Italien und Flandern beginnt –, die der städtischen Gesellschaft Gestalt gab, um in ihr dem feudalen gesellschaftlichen Zwang zu entraten («Stadtluft macht frei»), zerstörte zusammen mit dem sozialen Modell auch die ideologische Rechtfertigung für dieses Modell.⁶

Die Ideenwelt, die den feudalen Gesellschaftsstrukturen entspricht, ist die des strengen Ordnungsdenkens.⁷ Sie wird beherrscht von stoischen und neuplatonischen Elementen; aber nachdem sie von Augustinus und Pseudo-Dionysius verarbeitet worden waren, erschienen sie als eine durchaus christliche Lehre: Die von Gott geschaffene hierarchische Ordnung im Kosmos wird auf irdischer Ebene von den grundlegenden, ebenfalls hierarchisch aufgebauten Institutionen des Kaiserreichs und der Kirche realisiert und garantiert. Im agrarischen Feudalismus hat jeder den Platz, den ihm Gott und Weltordnung zudedacht haben. Heiligkeit ist das Gleichförmigwerden mit dieser Ordnung; man erreicht diese Gleichförmigkeit, indem man dem Befehl der Spitze gehorcht; denn diese interpretiert für den Menschen den göttlichen Willen. Der Mensch braucht nur zu wissen, wo er zu stehen hat.

Aber seit dem Wiederaufleben des Handels im 11. Jahrhundert, mehr noch mit den Kreuzzügen und Entdeckungsreisen entdeckt derselbe Mensch, daß er sich gemeinsam mit anderen einen Reichtum erwerben kann, der ihn befähigt, die indivi-

duelle Abhängigkeit durch eine neue selbstgeschaffene, durchorganisierte, auf Gemeinschaft basierende Wirklichkeit zu ersetzen, vor der die hierarchische Macht einen Schritt zurückweichen muß. Eine neue bürgerliche Elite wird zum Träger der neuen wirtschaftlichen Macht. In diesen offenen Tagen «entdeckt der Mensch sich selbst und seine Welt». Diese Formel Burckhardts, die lange als zu exklusive Zäsur-These abgelehnt wurde, wird heute trotz tieferer Einsicht in die mittelalterlichen Gründe der Renaissance-Kultur von den Historikern wieder bejaht, weil neues Material, gerade auch aus der von Burckhardt vernachlässigten Geistesgeschichte dieser Periode, seine Sicht zu bestätigen scheint. Nicola Abbagnano bezeichnete noch kürzlich die fundamentalen Themen des italienischen Renaissance-Humanismus als Funktionen dieses *neuen* Charakters: eine neue Kunst, eine neue Weltkonzeption, neues Verständnis für die Aufgabe der Wissenschaft, neues Verständnis für Geschichte und Politik, eine neue Sicht auf den Menschen in der Gesellschaft und als einzelnen, eine neue Sicht auch auf die Aufgabe der Religion. Bestimmt ist da ein Bruch mit der mittelalterlichen Welt, der seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts im Bewußtsein der Elite die kulturelle Gestalt einer enthusiastisch begrüßten Wiedergeburt des menschlichen Geistes aus der klassischen Antike erhält. Abbagnano definiert diesen Geist als «a spirit of freedom by which man vindicates his rational autonomy, recognizes himself as deeply implanted in nature and in history, and determines to make these his dominions».⁸

In der sich immer mehr emanzipierenden städtischen Kultur der ummauerten Menschengemeinschaften Nord- und Süditaliens, wo das Gewinnmotiv die freie Wirtschaft einläutet, die Geldwirtschaft immer mehr den Platz der Agrarwirtschaft einnimmt, die Korporationen (Gilden, Zünfte usw.) als lebensichernde Zentren der Bürger- und Kaufmannsexistenz den feudalen Adel verdrängen und begabte Persönlichkeiten die Führungsspitze erobern, findet die Gedankenwelt der Antike neuen Nährboden. In diesem expansiven und selbstbewußten Milieu wurde der soziale Dynamismus geboren, der schließlich auf ideologischer Ebene das starre und hierarchische Bild einer allesbestimmenden Naturordnung, die mit der ewigen Magie von Geburt und Tod verkoppelt ist, durch das bewegliche Bild einer Schöpfung ersetzte, die sich in einem unaufhörlichen Werden befindet.⁹

So kann der Humanismus in weitestem Sinne als der späte philosophische Ausdruck dessen gesehen werden, was schon Jahrhunderte in Wirtschaft und Politik praktisch gelebt wurde, vor allem in den italienischen Städten,¹⁰ wo die typisch mittelalterlichen Kulturdeterminanten längst nicht so stark waren wie in Frankreich. Die vollen Konsequenzen des hier begonnenen Prozesses soziologischer und ideologischer Neustrukturierung zeigen sich erst Jahrhunderte später.

2. Das Thema der neuen Freiheit und die Neuorientierung auf das klassische Altertum

In den Gesprächsthemen dieser italienischen Aristokraten, reicher Kaufleute, Bankherren, päpstlicher, fürstlicher und städtischer Kanzler und Sekretäre ist das Zentralmotiv die neu gefundene Freiheit.¹¹ Der traditionellen Ordo-Idee verschließen sie sich. Sie lernen sich nun selber sehen: als vernünftige, freie Wesen, die das eigene Schicksal in Natur und Geschichte zwingen und verwirklichen können. Menschsein ist für sie nicht Verbannung aus einer ideellen in eine materielle Welt, aus einem Paradiesesdasein in eine durch die Ursünde verursachte gesellschaftliche gemeinsame Daseinsform, in der Aszese und Weltflucht die einzigen sicheren Wege zum Heil sind. Der irdische und weltliche Charakter des Menschseins wird ganz bejaht. Das Menschendasein ist des Menschen echte Domäne, die seiner Schöpfungskraft unterworfen ist. Die leiblichen Elemente Sinnlichkeit, Genuß, Sexualität werden wieder mehr beachtet, ebenso wie die bürgerlichen Pflichten gegenüber der politischen Gemeinschaft. Die selbständige Initiative führt die Planung einer optimalen Selbstverwirklichung-in-Freiheit weit über die früheren, von Kirche und fürstlicher Obrigkeit gesetzten individuellen und sozialen Grenzen hinaus.

Diese neue Mensch-Erfahrung findet geistige Nahrung in der Literatur der klassischen Autoren. Bei ihnen war die naturhafte Inspiration noch nicht in christliche Ethik eingekapselt, und mönchische Religiosität hatte die menschliche Dynamik noch nicht beschnitten. Die zeitgenössischen mittelalterlich-christlichen Vorstellungen stellen noch immer das kontemplative Leben über das aktive. Der scholastische Philosoph kümmert sich mehr um Logik, Physik, Metaphysik und das Ordnungs- und Gesetzesdenken als um Moralphilosophie, die den Menschen für seine Existenz ausrüsten müßte. Der Theologe hatte sein Gottes- und Weltbild in

statisch-hierarchischen Visionen aufgebaut, die viel Ähnlichkeit mit der feudalen Praxis hatten, und Frömmigkeit schien sich in äußerlicher Aszese zu erschöpfen. Die neue städtische Welt konnte bis dahin vom christlichen Denken nicht inspiriert werden, weil dieses nie vorher etwas mit dem sich selbst bestimmenden Menschen zu tun gehabt und dafür keine Kategorien entwickelt hatte. Die Literatur der antiken Klassik gewinnt plötzlich neues Interesse und offenbart erst jetzt ihre für den tätigen Menschen inspirierenden freien Gedanken.

Das Altertum erscheint ihnen als Idealzeit, als der geschichtliche Ort, wo der freie Mensch seine ihm eigene Gestalt, nicht entstellt durch hindernde Systeme, verwirklicht hat. Dorthin will man zurück, zu diesem Uranfang. Diese vollendete Äußerung des ureigenen Menschenbildes muß wiedergeboren werden in einem neuen goldenen Zeitalter, das nach der Finsternis der Mönchsdummheit, des Adels und der Priesterherrschaft anbricht. So entstehen die geschichtswissenschaftlichen Periodisierungskategorien «Mittelalter» und «Renaissance» zugleich mit dem Erwachen des Gefühls für historische Entwicklung. Der neue Mensch fühlt sich nicht mehr der alles normierenden Welt- und Kirchenordnung zeitlos gegenübergestellt; nein, es gibt Verfall und Dekadenz, aber auch Wiedergeburt und Wiederbelebung sind möglich; die Dynamik der Geschichte, die nun zum ersten Male denkend begleitet wird, ist zwar noch die Dynamik des historischen Kreislaufs, aber das aktive Prinzip darin ist der Mensch selbst, der das Goldene Zeitalter aus der Vergangenheit wieder heraufholt und neu verwirklicht.¹²

3. Der Konflikt mit der feudalen Kirche und der Scholastik

Dieser Prozeß einer Neustrukturierung des Denkens aufgrund einer gewandelten Welt bleibt natürlich nicht ohne Wirkung auf das Denken über Gott und Religion. Auch in dieses Denken dringt der Dynamismus ein, die Freiheitsidee, das Bewußtsein von der Geschichtlichkeit des Seins. Kirche und Christentum der eigenen Zeit werden im Vergleich zum idealen Beginn als Erscheinungen einer Verfallsperiode erlebt und gewertet. Am meisten fällt auf, wie die Kirche und die kirchlichen Einrichtungen in ihren realen Erscheinungsformen Gegenstand harter Kritik sind, die ihr Maß der idealisierten christlichen Urgemeinde entnimmt.¹³ Die Humanisten sind die ersten, die ohne

Rückhalt von der Krisensituation sprechen, in der sich die Kirche durch den Machthunger der Kurie, die Bestechlichkeit und korrupte Sittenlosigkeit ihrer Leiter befindet. Aber mit Recht hat M. Seidlmayer darauf hingewiesen, daß diese Kritik nicht spezifisch ist: Während des ganzen Mittelalters haben Ketzer und Reformen nach der Rückkehr zur «vita apostolica» der frühen Kirche gerufen. «In solcher Freizügigkeit der Kritik wird eben die geistige Weiträumigkeit sichtbar, die der mittelalterlichen Kirche (trotz allem) noch eigen war, und die erst der ängstlichen ‚Disziplin‘ eines neuzeitlich-konfessionellen Kirchentums zum Opfer fiel.»¹⁴

Letzten Endes ist aber das Äußere, die geschichtliche Verbundenheit der Kirche mit der weltlichen Macht cum annexis, für den Humanisten nicht der wichtigste Aspekt. Vielmehr sammelt sich die Spannung zwischen ihm und der Kirche in den fundamentalen Fragen nach der richtigen christlichen Lebensgestalt für den neuen, selbständig werdenden Menschen, der sich mit der mönchischen und hierarchisch-autoritären Ethik des konventionellen Christentums nicht mehr zufrieden gibt. Man verlangt vom Christentum eine neue Form, die zur eigenen Erfahrung paßt. Gegen die traditionelle Verengung der christlichen Existenz zu einer mönchischen Existenz erhebt sich lauter Protest, und man versucht, mit Hilfe ethischer Gedanken des klassischen Altertums dem literarisch-kritisch gereinigten Evangelium die Grundthesen einer positiv-neuen Theologie für den Laien zu entlocken. Das christliche Selbstverständnis des neuen, selbstbewußten Laien interessiert sich nicht mehr für den überkommenen Apparat der theologischen und philosophischen scholastischen Systematik. Glaubensdefinitionen und Gottesbeweise sind nicht sein Fall: Die aristotelische Spekulation vernebelt die Sicht auf die einfache Offenbarung und muß deshalb schweigen, wenn es um christliche Lebensinspiration geht.

Seit den Tagen Francesco Petrarca, des Vaters und Urbildes des Humanismus,¹⁵ ist die Opposition gegen die Scholastiker, die Schultheologen und Schulphilosophen der Universitäten laut geworden. Sie sind für Petrarca die italienischen Jünger des arabischen Aristoteles-Kommentators Averroës (Ibn Roschd, gest. 1198), der bei dem Versuch, die Aristoteles-tradition von neuplatonischen Elementen zu reinigen, die prinzipielle Unversöhnbarkeit des natürlichen Vernunftdenkens mit dem Denken aus der Offenbarung festgestellt

hat. Philosophisch konnte von Welterschöpfung oder persönlicher Unsterblichkeit keine Rede sein, und ein echter Aristoteliker ließ sich denn auch durch keine theologische Fakultät vorschreiben, daß er diese Lehrstücke auch philosophisch festhalten müsse. So ging die Philosophie an den italienischen Universitäten – die keine theologische Fakultät als Spitze der Ausbildung kannten, sondern die auf medizinische oder juristische Bildung ausgerichtet waren – ungehindert den Weg eines achristlichen, naturalistischen Aristotelismus, den E. Gilson als die «gelehrte Form eines grundsätzlichen Unglaubens» bezeichnete,¹⁶ notdürftig maskiert von einer äußeren Treue zur Kirche. Andererseits wurde darauf hingewiesen, daß auch eine unschuldigere Formel für diesen von kirchlicher Seite verurteilten Averroismus möglich ist: An den italienischen Universitäten ist das im Grunde nichts anderes als ein von Medizinern, und nicht von Theologen gepflegter Aristotelismus.¹⁷

Aus dieser in keiner Hinsicht auf die menschliche Lebensexistenz gerichteten Schulphilosophie war allerdings keine Inspiration für den Alltag zu holen, zumal wenn sie mit der kirchlichen Lehre in Konflikt lag. Die Humanisten der ersten Stunde dachten nicht daran, um der Philosophie willen die Wahrheit des christlichen Glaubens in Zweifel zu ziehen: Christus ging Petrarca weit über Aristoteles, wenn auch die Philosophen über seine Ignoranz lästerten, die nur der Sprachschönheit kulturellen Wert zuerkannte.

Die französische und deutsche Universitäts- und Schulphilosophie war ebensowenig brauchbar. Seit die zeitweilige Ehe des christlichen Glaubens mit der aristotelischen rationalen Wissenschaft, zustande gekommen in den albertinischen und thomanischen Synthesen, im Jahre 1277 durch die Verurteilung einer Anzahl aristotelischer Thesen geschieden worden, war eine Spaltung in Denkrichtungen entstanden.¹⁸ Das war überaus ungünstig für die Aufrechterhaltung der geistigen Einheit von Denken und Glauben, die von der Lehrautorität verteidigt wurde als Ausdruck der fundamentalen kosmischen Harmonie, in der Gott sowohl schöpfend wie offenbarend als alles an sich ziehender Mittelpunkt gegenwärtig ist. Manche kehrten zu den traditionellen Denkmodellen des Augustinismus zurück; manche versuchten trotz der geschichtlichen Lage die thomanische Synthese fortzusetzen oder zu assimilieren; aber eine außerordentlich wichtige Gruppe gab die Versöhnungsversuche prinzipiell auf, sie verhielt sich auf

der Ebene der Metaphysik und der natürlichen Gotteslehre gegenüber allen Verstandesgründen skeptisch. Neue Arbeitsgebiete taten sich auf, in denen kein Konflikt mit der Theologie möglich war: Die spekulative Logik entwickelte neue Kategorien, um die Funktionen der Termini des grammatikalischen Satzes in ihrer Vielfalt zu durchschauen, ohne daß man sich Sorgen um die Seinsgründe des menschlichen Urteils machte, in dem diese Termini (als Ausdrücke und Begriffe) vorkamen. Daneben kümmerte man sich um die Naturphilosophie, in der neue Einsichten den Weg zur Entwicklung der experimentellen, mathematisch verarbeiteten Naturwissenschaften ebneten.

Aber für die neue Menschheit der Städte, speziell des wichtigen Zentrums Florenz, bot auch diese Entwicklung keine Aussicht. Am Ende des 14. Jahrhunderts wandte sich ihr Interesse vor allem dem Aufbau des Staates zu und der Verteidigung der republikanischen Freiheit gegen die Eroberungssucht der Visconti-Tyrannen, die von Mailand aus ganz Nord- und Mittelitalien bedrohten. Ein wichtiger Augenblick bricht an, der für die zukünftige geistige Entwicklung des Humanismus entscheidend ist: In den Stunden der Gefahr wissen die Florentiner den klassisch ausgerichteten, politischen und sozialen, nichtengagierten, ästhetisierenden Humanismus der ersten Stunde umzubiegen in eine neue bürgerliche Form, die sich auf das Vaterland konzentriert und aktiv politisch zugunsten des Gemeinwohls und für die Verteidigung der Freiheit einsetzt.¹⁹ Das bürgerliche Leben, die Familie, der Vorrang des aktiven, politischen Lebens vor dem zurückgezogenen, kontemplativen, gelehrten Leben, Verdrängung des römischen imperialistischen Ideals durch das Ideal des republikanischen freien Rom, die Nutzlosigkeit philologischer Dispute ohne gesellschaftliche Bedeutung – das alles sind Themen, die sich aus der neuen bürgerlichen Orientierung des Humanismus nach 1400 in Florenz ergeben. (Man übersehe nicht, daß mit «bürgerlich» die Denkwelt der Oberschicht der großen Kaufleute und Produzenten gemeint ist, deren wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Bestrebungen bestimmt nicht mit denen des kleinen Mannes zusammenfallen!)

4. Die Humanisierung des christlichen Denkens

Sobald die bürgerliche Freiheit erfochten und konsolidiert war, wurde in der zweiten Hälfte des 15.

Jahrhunderts die Aufmerksamkeit wieder frei für die religiöse Problematik der ersten Stunde.²⁰ Die humanistische Jagd auf klassische Handschriften hatte manche vergessenen Traktate oder Briefsammlungen wieder ans Licht gebracht. Die Kenntnis der verschiedenen Moral- und Religionsysteme wurde dadurch weit verbreitet, so daß die bis dahin ausschließliche Geltung des christlichen Systems angetastet wurde. Dieses mußte sich nun mit Stoizismus und Epikureismus messen, mit Ideen über die Offenbarung Gottes in den alten Weltreligionen, die älter waren als die Offenbarung in Christus innerhalb der jüdischen Gemeinde. Und wie im 13. Jahrhundert eine Synthese mit dem Aristotelismus versucht worden war, so mußte jetzt das neue Wissen in den christlichen Glauben integriert werden. Das konnte um so leichter geschehen, weil die neue geschichtliche Dynamik und das Zerschellen der thomistischen Synthese an den kirchlichen Verurteilungen schon längst die Blicke vom spekulativ-dogmatischen Christentum abgewandt hatte. Außerdem stand die realistische, pragmatische, rationale Denkweise des Stadtbürgers der Denkweise der Theologen und Philosophen fremd gegenüber. Sie bauten an einer neuen, eigenen Deutung des Christentums im Lichte der geschichtlichen Entdeckungen der Humanisten.

In ihrer neuen undogmatischen geistigen Offenheit werden sie offenbar empfänglich für einen anderen Wahrheitsbegriff als den des naturalistischen Aristotelismus. Petrarca und Boccaccio, Salutati und Ficino erspüren mit dichterischem Geiste, daß der Wirklichkeitsgrad der Mythologien und Epen dem der biblischen Worte verwandt ist und daß eine logisch-formalistische Methodik dazu keinen Zugang gibt. Die Bibel ist für sie höchste Dichtung; Theologie ist Poesie über Gott; die bildliche Redeweise der heidnischen Dichter und frommen Denker stimmt mit dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift überein, und in allen diesen Texten verbirgt sich ein und dieselbe Wahrheit, der sich der Verstand zwar nähern kann, aber erst die Liebe umfängt sie, und in Christus kam sie zur vollen Offenbarung. So gibt es *eine* Religion in einer Vielheit von Riten, und ihr Sichtbarwerden kann das Blutvergießen – im Namen Gottes – endgültig zur Vergangenheit machen und die Weltharmonie näher bringen,²¹ die im Zeichen der Menschenwürde steht.

Eine andere wichtige Komponente der neuen Mentalität ist die sich anbahnende Kunst, in histo-

rischen Perspektiven zu denken. Auch Kirche und Christentum erfuhren dieses Untergetauchtwerden in der Geschichte; ihr Licht erreichte den Betrachter nun nicht mehr in der früheren Geradlinigkeit. Es entfaltet sich ein Spektrum von Farben, die in dem allumfassenden christlichen Weiß niemals gegenwärtig schienen und also damit versöhnbar sein mußten und im Grunde damit schon versöhnt waren. Ohne das Christentum als höchste Offenbarung Gottes anzutasten, versuchten florentinische Denker zu einer philosophischen Konkordanz aller Religions- und Moralsysteme der Welt zu kommen. Es kommt nicht zu einer doktrinären Kontroverse mit der Scholastik: Der Humanismus entwickelt überhaupt kein neues theoretisches System; aber er verlagert die Akzente – auch in der Diskussion über Gott, Seele, Vorsehung, Prädestination, freien Willen und Unsterblichkeit – je nach der Rolle des Menschen. Das ausschlaggebende Interesse wendet sich dem Verstehen, Rechtfertigen und Aktivieren der freien *menschlichen* Initiative in der Welt zu, auch auf der Ebene der Religion.

Die Historiker unterscheiden deshalb im Bereich der Religion beim italienischen Humanismus zwei Grundzüge.²² Zunächst geht es um die Anerkennung der bürgerlichen Funktion der Religion: Die Bibel enthält auch eine Botschaft vom irdischen Glück, von der positiven Schätzung der Arbeit, einen Ansporn zur Weltverbesserung als Vorbereitung auf die himmlische Gemeinschaft. Ferner tritt gut erkennbar ein Anfang von theoretischer Toleranz in den Vordergrund. Man sollte deutlich unterstreichen, daß die Humanisten nicht an die friedliche Koexistenz verschiedener Religionen (unter Anerkennung der faktischen Unterschiede und gegenseitiger Unableitbarkeit) denken, sondern das Grundmodell ihrer Harmonisierungsunternehmen kommt aus der Überzeugung, daß alle Formen religiösen Glaubens in der Menschheit in der Wurzel eins sind. Die offene Einstellung mancher griechischer und lateinischer Kirchenväter hilft ihnen dabei; und bei vielen Humanisten kehrt der Ausspruch wieder: Alle Wahrheit ist aus Gott.²³ Er ist die Mitte alles Seienden, und so ist nichts näher oder ferner. Alle religiösen Systeme sind ausgegangen von der einen Wahrheit, sind Ausstrahlungen der einen Sonne und kulminieren in der Offenbarung in Christus.

Bei manchen Theoretikern führt diese Einsicht zu einer universalistischen Religionsidee: Da werden dann nicht nur die Dichtertheologen der griechischen und römischen Vorzeit, sondern auch die

Religionen der Chaldäer, Perser, Inder, Ägypter bis zu und einschließlich der jüdischen Kabbala unter dem Gesichtspunkt einer einzigen, allumfassenden Religion studiert, die mit dem Christentum in Harmonie zu bringen ist. Aber auch auf ethischer Ebene hat diese universalistische Haltung ihr Echo gefunden. Unter dem Eindruck der Humanitätswerte nichtchristlicher Moralsysteme zeigt sich bei den Humanisten ein ähnlicher Versuch, die christliche und die nichtchristliche Ethik in Einklang zu bringen, wobei erstere der letzteren angepaßt wird. In diesem Prozeß verliert die christliche Moral den Anspruch auf absolute und exklusive Gültigkeit, die auf der autoritativen kirchlichen Interpretation der christlichen Offenbarung fußte; die Sicht auf die Offenbarung ist jetzt selbst universalistisch! Nicht der Glaube schlechthin, sondern der Glaube im Dialog mit den geschichtlichen Manifestationen der nichtchristlichen Humanitätsideale formt die Geister zu einem neuen ethischen Denken. Die christliche Lehre und die praktischen Forderungen, wie sie bis dahin formuliert worden waren, treten in den Hintergrund; nur das reine (auf dem Wege der philologischen Kritik auch vom Unkraut gesäuberte) Evangelium kann die Normen setzen für eine neue, undoktrinäre, unsystematische Innerlichkeit des freien, sittlich selbstbewußten und selbstverantwortlichen Menschen.

Vielleicht treffen diese letzten Formulierungen die charakteristischen unter den religiös-ethischen Tendenzen des Humanismus. Diese neuen Menschen haben keinen Kontakt mehr mit der kirchlichen theologischen und philosophischen Systematik. Es herrscht ausgesprochener Widerwille gegen die aristotelische Scholastik, «die mit ihrer harten, begrifflich-analytischen Denkmethodik beanspruchte, den Inhalt eines geschlossenen Glaubens- und Moralsystems rational präzise und schulmäßig⁴ autoritativ darbringen zu können».²⁴ Die christliche Lebenspraxis kann darin keine Inspiration finden, auch deshalb nicht, weil der Dialog mit der neuen humanistischen Denkbewegung fehlt, die das weltliche Lebensniveau des Christen begleitet. In moderner Terminologie könnte man sagen, die essentialistische und universalistische Wissenschaft entspreche nicht mehr den in neue Dimensionen gestellten existentiellen Bedürfnissen der bürgerlichen, durch Humanisten zum Reden gebrachten, verstärkten Einzelgemeinschaften und der mächtigen individualistischen führenden Elite.²⁵

Natürlich hat dieser Fortfall der traditionellen Bindung an die alte Autorität manchmal auch ungünstige Folgen gehabt: Religiöse Gleichgültigkeit oder gar ausgesprochenes Heidentum und Antikirchlichkeit sind die unbeabsichtigten Folgen des neuen Verständnisses des Religionsproblems. Aber es wurden auch sehr positive Ergebnisse erreicht, die der Theologie und dem von ihr inspirierten christlichen Leben neue Wege wiesen. Die Einführung der literarkritischen, philologisch-historischen Forschungsmethoden in die Theologie durchbrach das Systemdenken in Richtung einer Neuorientierung auf die Quellen des christlichen Glaubens: Heilige Schrift, apostolische Tradition, Kirchenväter und Konzilstexte der ersten Jahrhunderte stehen bald, gereinigt vom Schlamm der verdunkelnden Zwischenzeit, in neuen Ausgaben oder Handschriften zur Verfügung. Man neigt dazu, über die scholastische Periode als über eine Periode der Sprachbarbarei und haarspalterischen Syllogistik des Denkens hinwegzuspringen: Zurück zur christlichen Frühzeit mit ihrer kulturellen Reinheit der Kirchenväterschriften, mit ihrer Nähe zum Evangelium und dem wirksamen allgemeinen Konsensus der gläubigen Gemeinschaft beim Festsetzen kirchlicher Verordnungen.

5. *Der Humanismus des Nordens*

Diese positiv aufbauende Richtung ist der alten Kirche vor allem durch den Humanismus des Nordens zugute gekommen.²⁶ Der geistliche Raum war in Nordwesteuropa durch die personale praktische Frömmigkeit der *Devotio Moderna* vorbereitet, die – der hochspekulativen Mystik und der systematischen Theologie abhold – den Nachdruck auf die persönliche Lebensübereinstimmung mit Christus in guten Werken und Tugendleben gelegt hatte. Dieser Zug zur Verinnerlichung des religiösen Lebens und die Beachtung der menschlichen Willensleistung im Aufbau dieses religiösen Lebens ging mit den religiös-ethischen Komponenten des italienischen Humanismus parallel. Die philologisch-kritischen Methoden, die die Humanisten entwickelt hatten, um die klassischen Autoren in möglichst reiner Form genießen zu können, wurden hier (z. T. in der Nachfolge des Laurentius Valla) dienstbar gemacht, um die geliebten Quellen der christlichen Frömmigkeit – Bibel und Kirchenväter – zugänglicher zu machen.²⁷ So för-

derte der Humanismus des Nordens in erster Linie eine biblisch-patristische Neuorientierung des christlichen Lebens, die Form erhält in einer experimentellen Theologie für Laien, die in deutlichem Gegensatz zum systematischen Gesetzes- und Ordnungsdenken der Scholastik steht. Auch der religiöse Universalismus des florentinischen Platonismus wirkt hier weiter und bringt bei manchen eine Relativierung des absoluten Charakters von Priestertum und Dogma und eine Spiritualisierung der Sakramente hervor, z. B. bei Männern wie Konrad Celtis, Johannes Reuchlin und Mutianus Rufus. Allgemein darf man sagen, daß die Offenbarungstatsachen nicht beiseite geschoben werden, wohl aber, daß der Akzent auf dem sittlichen Willen zum Handeln liegt, der sich nach innerer, gottnaher Gesetzmäßigkeit entfaltet. Das Ideal ist nicht mehr eine Gehorsamsreligion, die von der kindlichen, hingebungsvollen Befolgung der autonomen göttlichen und kirchlichen Gesetze und Wahrheiten lebt, welche von außen her an den Menschen herantreten. Die institutionellen Aspekte der Kirche – ihre Organisation, ihre Autoritätsäußerungen – finden in dieser Vorstellung von einer aus dem Menschen selber aufsteigenden Religiosität keine eigentliche Aufmerksamkeit mehr. Das «*Enchiridion militis christiani*» des Erasmus wird auch als «*Introduction à la vie devote*» für den Humanisten beschrieben.²⁸ In seinen Kreisen wird der Ruf nach einer frommeren Kirche, einem weniger abergläubischen Kultus, einer mehr am Evangelium orientierten Theologie als christlich-humanistische Forderung am deutlichsten erhoben. Der Evangelismus so vieler mittelalterlicher Reformbewegungen erhält durch den Humanismus jetzt eine neue Dimension und eine neue Methodik. Die Forderung nach christlicher Lebenserneuerung geht zusammen mit einem sich stets radikaleren Absetzen von den herrschenden Denkmodellen, die wie ein wuchernder Urwald die ursprüngliche Einfachheit der Kirche verfinstern. Philologisch-methodische und religiös-ethische Kritik an der Kirchenordnung, kirchlicher Wissenschaft und kirchlicher Praxis gehen bei den Humanisten des Nordens Hand in Hand.

Zum Teil mündet ihr Streben in eine neue reformierte Kirche, die von Rom unabhängig ist; zum Teil bleibt es *in* der Kirche unter den milden Formen der katholischen Reform wirksam. In beiden Bekenntnissen repräsentieren sie den «freisinnigen» Standpunkt der Toleranz und des Religionsfriedens.

Der Humanismus der Renaissance als Ausdruck der neu erworbenen Freiheit ist die Denkwelt des Menschen auf dem Weg zur Mündigkeit. Dieser Prozeß des Mündigwerdens hat nach der Französischen Revolution und den Weltkriegen, nach industrieller und technischer Revolution einen fast absoluten Höhepunkt erreicht. Die naturwissenschaftliche, mathematisch-elektronische Lenkbarkeit der Welt versetzt den Menschen in die Lage größtmöglicher Selbstbestimmung, deren äußerster Gefährlichkeit er sich mit einem geschärften historischen Blick bewußt wird. Bevormundung erträgt er nicht mehr; sie hat keine Aufgabe mehr. Der Mensch bestimmt seinen Weg selbst.

Wird in dieser Situation sein Auge für die Bedeutung des humanistischen Denkens offen bleiben, das die universale Weltharmonie nur über das verinnerlichte persönliche ethische Leben des einzelnen für realisierbar hält? Das Christentum tut

nicht gut daran, der Diskussion mit den humanistisch denkenden Menschen aus dem Wege zu gehen: Sie sind Kinder ihres eignen Schoßes, die sich in einem neuen menschlichen Leben vom elterlichen Dogmatismus freigemacht haben: von Autoritätskult und Systemzwang. In ihren Augen sind das wesentliche Hindernisse für den Frieden im Glauben, den sowohl sie wie auch die Eltern zum Heil der ganzen Menschheit wollen. Die Entfernung dieser Zäune der Orthodoxie braucht einem aufrechten Christentum, das sich am Evangelium orientiert, nicht zu widersprechen. In ihren Anfängen hatten die religiös-ethischen humanistischen Einsichten innerhalb der Kirche einen wichtigen Platz. Der Dialog miteinander wird entscheiden müssen, wie die spezifisch christlichen Ausgangspunkte von menschlicher Sünde, göttlicher Gnade und Erlösung in Christus ungebrochen stehenbleiben können.²⁹

¹ Vgl. W. Ferguson, *The Renaissance in historical thought. Five centuries of interpretation* (Boston 1948). – T. Helton, *Renaissance. A reconsideration of the theories and interpretations* (Madison 1962). – H. Schulte Nordholt, *Het beeld der Renaissance. Een historiografische studie* (Amsterdam 1948).

² P. O. Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance: Byzantium 17* (1944) 346–374.

³ A. Campana, *The origin of the word «Humanist»: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 9* (1946) 60–73.

⁴ J. Huizinga, *Het probleem der Renaissance: De Gids 84* (1920), jetzt in: *Verzamelde Werken* (Haarlem 1949) IV, 231–275.

⁵ Siehe z. B. eine frühe Arbeit von E. Walser, *Christentum und Antike in der Auffassung der italienischen Frührenaissance* (1914), jetzt in: *Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance* (Basel 1932) 48–63.

⁶ A. Martin, *Soziologie der Renaissance* (Stuttgart 1932). Aus späterer Zeit: L. Martines, *The social world of the Florentine Humanists, 1390–1460* (Princeton 1963).

⁷ Siehe z. B. J. Wright, *The order of the universe in the theology of St. Thomas Aquinas* (Rom 1957). – R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris 1954).

⁸ Abbagnano, *Italian Renaissance Humanism: Cahiers d'Histoire mondiale 7* (1962) 267, eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Hauptthemen des italienischen Humanismus.

⁹ L. Philippart, *Essai sur le mot et la notion d'humanisme: Revue de Synthèse 9* (1935) 102–116, 203–213.

¹⁰ Abbagnano aaO. 270 (Anmerkung 8).

¹¹ M. Seidlmayer, *Petrarca, das Urbild des Humanisten: Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen* (Göttingen 1965) 125–173.

¹² Grundlegend bleiben K. Burdach, *Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation. Ein Kapitel zur deutschen Wortgeschichte: Renaissance, Reformation und Humanismus* (Berlin 1926) und K. Borinski, *Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten: Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-Phil. u. Hist. Klasse* (1919) I. Abh., 1–130.

¹³ P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna* (Leipzig 1917) 31.

¹⁴ M. Seidlmayer, *Religiös-ethische Probleme des italienischen Humanismus: Wege und Wandlungen* (s. Anmerkung 11) 275.

¹⁵ S. Anmerkung 11.

¹⁶ E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age* (Paris 1952) 691: Il est donc très probable que l'averroïsme de Jean de Jandun est une forme savante de l'incrédulité religieuse et qu'on peut le considérer comme un ancêtre des libertins.

¹⁷ P. Kristeller, *Die italienischen Universitäten der Renaissance: Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln I* (Krefeld). – B. Nardi, *Saggi sul Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI* (Florenz 1958).

¹⁸ Neben den üblichen Handbüchern s. auch die großartige Zusammenschau von D. Knowles, *The evolution of medieval thought* (London 1962), part V: *The Breakdown of the Medieval Synthesis*, 291–336.

¹⁹ So die These von H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, zwei Bände (Princeton 1955), auf die übrigens mehrere kritische Antworten kamen, u. a. von W. Ferguson und M. Seidlmayer.

²⁰ E. Garin, *Der italienische Humanismus* (Bern 1947) will vor allem die humanistische Lebensanschauung als Interpretation des Menschen im aktiven «bürgerlichen» Leben in den Vordergrund rücken. Trotzdem stellt er fest: «Wenn der ganze Frühhumanismus eine Verherrlichung des bürgerlichen Lebens, der freien Erbauung eines irdischen Staates durch den Menschen darstellt, so wird das Ende des 15. Jahrhunderts durch eine klare Orientierung zu einer Weltflucht, zu Beschaulichkeit, charakterisiert.»

²¹ Das bekannteste Werk des Nordens ist das des Nikolaus von Kues, *De pace fidei*. Siehe A. G. Weiler, *Nicolaus van Cues en de oecumenische problematiek vóór de Reformatie* ('s-Hertogenbosch 1964). – B. Decker, *Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen: Humanismus, Mystik und Kunst der Welt des Mittelalters*, Hrsg. J. Koch (Leiden, Köln 1959) 94–121. – M. Seidlmayer, «Una religio in rituum varietate». *Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues: Wege und Wandlungen* (s. Anmerkung 11) 215–272.

²² Abbagnano aaO. (s. Anm. 8).

²³ «Omnis veritas a Deo... Nullum verum extra Deum.» Colucci, *Salutati an Fra Giovanni da S. Miniato*. Siehe Mestwerdt aaO. (s. Anmerkung 13) 37f. – Seidlmayer, *Religiös-ethische Probleme* 282. – A. Renaudet, *Autour d'une définition de l'humanisme* 51. – Es ist bemerkenswert, daß z. B. der niederländische *Nieuwe Katechismus* (Hilversum 1966) bei der Behandlung der Weltreligionen zu diesen Gedanken zurückkehrt, indem er dabei auf Thomas von Aquin und Ambrosius verweist: *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*: 35, 36, 43.

²⁴ Seidlmayer aaO. (s. Anmerkung 11) 291f.

²⁵ A. G. Weiler, Humanisme en scholastiek in de Renaissanceetijd: Annalen Thymgenootschap 51 (1963) 307–334, mit Zusammenfassung in französischer Sprache.

²⁶ L. Spitz, The religious Renaissance of the German humanists (Cambr. Mass. 1936). – Mit Vorsicht könnte man gebrauchen das Werk von H. A. Enno van Gelder, The two reformations in the 16th century. A study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism (21964). Die Zitate sind nicht immer quellengetreu zitiert. Der Autor will die Humanisten mehr sagen lassen, als sie in Wahrheit sagten. Bezeichnend ist ein Satz wie dieser, in dem gesagt wird, es sei die Absicht des Erasmus gewesen «to *repeel* in Christianity the idea of supernatural redemption by Christ's death upon the Cross and to lay *all* emphasis on what Christ preaches... on a virtuous life» (140).

²⁷ Eug. F. Rice jr., The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his circle: Studies in the Renaissance 9 (1962) 126–160; u. a. Anhang: Patristic editions published by Lefèvre d'Étaples and his circle, 1499–1520.

²⁸ L. E. Halkin, La «Devotio Moderna» et les origines de la Réforme aux Pays-Bas: Courants religieux et humanisme à la fin du

XV^e et au début du XVI^e siècle (Paris 1959) 51 – mit Verweisen auf J. Dagens.

²⁹ Vgl. Seidlmayer, Religiös-ethische Probleme 294.
Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ANTON WEILER

Geboren am 6. November 1927 in Voorburg (Niederlande). Nach Studien am Berchmanianum, an der Katholischen Universität Nimwegen, an der École des Chartes und der École des Hautes Études (Paris) doktorierte er 1962 in Geschichte. Seit 1964 ist er in Nimwegen Professor für Mediaevistik, Paläographie und Diplomatik und seit 1965 auch für Geschichtsphilosophie. Er veröffentlichte u. a. Heinrich von Gorkum, seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters (1962), und arbeitet hauptsächlich an den Cahiers de civilisation médiévale mit.

Adel-Théodore Khoury

Die Einstellung der Byzantinischen Kirche zur islamitischen Welt nach dem Fall von Konstantinopel

Am 29. Mai 1453 fiel Konstantinopel unter dem Ansturm der Truppen des Sultans Mehmed II. Der Patriarch Gregorios Mamme hatte sich nach Rom zurückgezogen, um der wachsenden Feindschaft der gegen die Union mit der Römischen Kirche eingestellten Orthodoxen auszuweichen. Kaiser Konstantinos XI. fand in der Schlacht einen tapferen Tod. Die Byzantinische Kirche hatte so ihre beiden Häupter verloren, die in enger Zusammenarbeit die religiösen Angelegenheiten geregelt hatten und um das äußere Wohlergehen der Christenheit im Oströmischen Reich besorgt gewesen waren. Die Hoffnung auf eine Restauration von andern byzantinischen Zentren aus wurde durch die Schlag auf Schlag erfolgte Kapitulation von Mistra auf dem Peloponnes (30. Mai 1460) und von Trapezunt in Kleinasien (15. August 1461) grausam zunichte gemacht.

1. Konsternation

Trotz aller Vorzeichen, die seit Jahren den schicksalhaften Untergang angekündigt hatten, wurden die Christen des Ostens und des Westens beim Fall der Hauptstadt von einer solchen Bestürzung befallen, daß sie in Tränen aufgelöst das Schicksal der unglückseligen Stadt beweinten. Die zahlreichen Klagelieder, die bei diesem Anlaß verfaßt wurden, zählen alle die Ruinen auf. Unter anderen beklagt Georgios Scholarios die materiellen Verluste, die sittlichen Greuel, das religiöse Unheil und auch das Verschwinden der griechischen Kultur, die der Fall von Byzanz zur Folge hatte. Voller Trauer anerkennt er: «All das ist über uns gekommen infolge unserer Sünden.»¹ Auch Dukas bekennt die Sünde der Byzantiner und fleht für die Sünder die Barmherzigkeit Gottes an.² Lateinische und grie-