

Siegfried Wiedenhofer

Humanismus und Reformation

Zur ökumenischen Bedeutung eines historischen Zusammenhangs

Der Titel des Beitrags soll eine *These* zum Ausdruck bringen: Die faktische historische Verbindung von Humanismus und Reformation enthält für die gegenwärtigen Versuche einer Wiedervereinigung der christlichen Kirchen und Konfessionen, sofern sie mit der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts zu tun haben, einen bedeutsamen weiterführenden Hinweis.

Mit dieser These verhält es sich freilich seltsam: Auf der einen Seite ist sie weder in der katholischen noch in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung und Systematik geläufig und verbreitet. Auf der anderen Seite sind alle früheren Versuche, Humanismus und Reformation historisch und systematisch auch in den Grundstrukturen miteinander verknüpft zu sehen, eigentlich mit hinreichenden Gründen kritisiert und abgelehnt worden. Aufgrund dieser prekären Situation erscheint es doppelt notwendig, die These zunächst in die Genealogie und Ökologie ihrer bisherigen Gestalten hineinzustellen.

Das Verständnis von Humanismus und Reformation

Wie schon der deutsche Gelehrtenstand um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Wurzeln seiner eigenen aufgeklärten Bildung in der Wiederherstellung der Wissenschaften durch die humanistische Erneuerung der klassischen Studien gesehen hat, so hat auch der *Liberalismus* des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts aus Gründen historischer Legitimierung seiner aktuellen, vor allem auch bildungspolitischen Ziele seinen natürlichen Gegner gern mit dem finsternen Mittelalter, sich selbst aber mit Renaissance, Humanismus und der dort wiederentdeckten antiken Kultur identifiziert. Hier konnte natürlich auch die liberale protestantische Kirchengeschichtsschreibung mehr oder minder direkt anknüpfen. Denn indem hier wie dort Humanismus und Reformation als Freiheitsbewegungen interpretiert wurden, ergab sich von selbst die Möglichkeit, beide historisch sehr eng aufeinander zu beziehen und in ihnen zugleich die Ursprünge der eigenen aufgeklärten Bildung, Politik und Religiosität zu erkennen.

Dieser Position gegenüber versuchte die sogenannte *Luther-Renaissance* seit dem Ersten Weltkrieg den spezifisch religiösen Charakter der reformatorischen

Entdeckung Luthers wiederzugewinnen. Es ist nicht verwunderlich, wenn im Zug dieses theologischen Neuansatzes der Humanismus konsequent zur dunklen Folie wurde, auf der sich um so strahlender die religiöse Originalität Luthers abheben konnte. Hier fand man sich auch historisch voll bestätigt, weil man bruchlos an die scharfe Erasmuskritik Luthers anknüpfen konnte. Das Verhältnis von Humanismus und Reformation ist daher in der evangelischen reformationsgeschichtlichen Forschung bis in die 60er Jahre hinein ziemlich einhellig und nicht mehr ganz so einhellig bis in die Gegenwart herein das Verhältnis der Unvereinbarkeit von Erasmus und Luther; auf deren Theologien bezogen ist es das Verhältnis der Unvereinbarkeit von Ethik und Heilsglaube, ethischer Bildungsreligion und evangelischer Gnadenreligion, liberaler Vermittlungstheologie und Theologie aus dem unbedingten Anspruch des lebendigen Wortes Gottes heraus.

Dieser Vorgang mußte sich zwangsläufig gerade auch in der *Melanchthonforschung* niederschlagen. Denn dieser „Ziehvater der deutschen Reformation“, zugleich einer der einflußreichsten deutschen Humanisten und der nach Luther wichtigste deutsche Reformator, hatte ja Humanismus und Reformation in seiner Person geradezu paradigmatisch vereinigt. Wo immer man in der Melanchthonforschung dieses Jahrhunderts auch das reformatorisch Neue gesehen hat, auf jeden Fall ist dieser reformatorische Ansatz gegen die Grundvoraussetzungen des humanistischen Denkens gerichtet gedacht, so daß entweder ein Bruch in der theologischen Entwicklung gesehen oder aufgrund einer angeblich nur partiellen Bekehrung später wieder eine Verflachung des reformatorischen Ansatzes diagnostiziert wird. Erst seit einem guten Jahrzehnt gibt es verstärkt Hinweise darauf, daß die theologische Beurteilung des Humanismus in Bewegung geraten ist und sich daher auch neue Zuordnungen von Humanismus und Reformation anbahnen.

Anders, aber nicht ohne strukturelle Parallelen, ist der Gang der Forschung in der *katholischen Theologie* verlaufen. Obwohl hier im Verlauf der Neuzeit die Versuche der Humanismus-Rezeption nie ganz abgerissen sind, ist doch bis in unser Jahrhundert herein die strikte Abwehr und Ablehnung von Humanismus und Reformation charakteristisch. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte man sich entweder gegen die liberale Identifikation von Humanismus und Wissenschaft bzw. Bildung zur Wehr gesetzt, indem man den Humanismus als bloß formale sprachliche Bildung verstand, die dann natürlich gegenüber der wissenschaftlichen Strenge und Tiefe der mittelalterlichen Scholastik als Verflachung des Denkens gewertet werden mußte (so zum Beispiel J. A. Möhler). Oder man wehrte sich gegen einen unmittelbaren Zusammenhang von Humanismus und Reformation (wo man den Gedanken der Bildung apologetisch für sich retten wollte), indem man zum Beispiel den Humanismus historisch als eine Äußerung der katholischen Kultur verstand und Luthers theologischen Aufbruch ausdrücklich daraus ausgrenzte. Die Sympathien der Humanisten für Luther hätten nur episodischen Charakter gehabt (so etwa I. Döllinger).

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts erscheint dann katholischerseits die neuzeitliche Geschichte als ganze immer weniger assimilierbar. Deshalb tritt nun für das sich immer stärker im Mittelalter zentrierende katholische Geschichtsbild zur prinzipiellen Verurteilung der Reformation die prinzipielle Verwerfung jeder Opposition gegen die hierarchische Einheit der christlich-mittelalterlichen Welt. Das 14. und 15. Jahrhundert wird zur Zeit der heranreifenden doppelten Katastrophe der Renaissance und der Reformation. In beiden Bewegungen hat sich der Mensch und seine Vernunft von der göttlichen Offenbarung und ihrer kirchlichen Vermittlung losgesagt und befreit. Die einzige Rettung der Moderne besteht daher in der Erneuerung der Scholastik (Neuscholastik), in der autoritativen Papstkirche (Erstes Vatikanum) und in kirchlich gebundener Wissenschaft und Politik.

Von der neuscholastischen Kirchengeschichtsschreibung und insbesondere von Ludwig von Pastor vorbereitet gewinnt diese Sicht von Humanismus und Reformation – beide nun wie im unmittelbar bekämpften Liberalismus als enge Einheit betrachtet – zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den Werken von Denifle-Weiß und Grisar ihren Höhepunkt: Die lutherische Reformation ist eine kirchenfeindliche Revolution, Luther ein Revolutionär; der Humanismus wird zum unmittelbaren Vorläufer der Aufklärung. Folgerichtig werden Erasmus und Melanchthon zu Freigeistern, die als solche gar nicht wissen konnten, worum es in der christlichen Lehre und in der religiösen Auseinandersetzung der Reformationszeit ging und die daher auch in einer seichten Vermittlungstheologie landen mußten.

Dann aber passierte hier, ähnlich wie in der evangelischen Theologie, ein bedeutsamer Umschwung und Neueinsatz. Mit Joseph Lortz kam es zur wirklichen Wende im katholischen Lutherbild: Luthers religiöse Größe wird katholischerseits neuentdeckt. Doch der Humanismuskritik bleibt Lortz treu: Erasmus sei durch sein humanistisch-moralistisches und relativistisches Bildungschristentum, das subjektivistisch, adogmatisch und vieldeutig ist, sogar eine große Gefahr für die Kirche gewesen. In der Gestalt Melanchthons sei diese humanistische Vermittlungstheologie leider auch in das Luthertum eingedrungen.

Auf dieser Stufe der Entwicklung steht unsere These vor der unangenehmen Alternative, entweder nur in einer beträchtlichen Verfremdung zu überleben oder sich als Repristination einer mit Recht überwundenen liberalen Koordination von Humanismus und Reformation zu verstehen. Im ersten Fall besteht die ökumenische Eintracht (wenn man so will) darin, daß der religiöse Charakter der Reformation neu entdeckt wird, und zwar auf der Negativfolie des Humanismus: Eine ökumenische Neuentdeckung der Reformation auch auf dem Weg gemeinsamer Kritik und Überwindung des Humanismus und seiner gegenwärtigen Nachfahren. Im zweiten Fall wäre ökumenische Eintracht nur um den Preis zu gewinnen, daß man sich der spezifischen christlichen und kirchlichen Inhalte entledigte. Wenn unsere These sich weder der einen noch der anderen Alternative anschließen kann, worin besteht sie dann und wie läßt sie sich begründen?

Einen ersten Anhaltspunkt liefert die Wende im Erasmusverständnis, die sich seit den 60er Jahren abzeichnet. Stand Erasmus bis weit in unser Jahrhundert herein im Bann der drei großen Verdikte des 16. Jahrhunderts, der Verurteilung durch die scholastische Theologie, der päpstlichen Indizierung seiner Werke und des vernichtenden Urteils Luthers, so gibt es aufgrund der Bereitstellung besserer Texte und einer veränderten geistes- und kirchengeschichtlichen Situation besonders seit etwa zehn bis zwanzig Jahren eine ganze Reihe von Untersuchungen der Theologie des Erasmus, die eine neue Zuordnung von Humanismus und Reformation erlauben. Inwiefern ist also der historische Zusammenhang von Humanismus und Reformation eine ökumenische Verheißung?

Grundphänomene im Verhältnis von Humanismus und Reformation

Bevor auf die Sachfrage selbst eingegangen wird, müssen noch zwei wichtige formale Vorfragen angesprochen werden: 1. Welches sind die Grundphänomene, die eine historische Interpretation erklären können muß, die im Verhältnis von Humanismus und Reformation mehr sehen will als einen mehr oder minder äußerlichen Zusammenhang? 2. Wie entkommt man der Gefahr, durch die Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit der historischen Kennzeichnungen „Humanismus“ und „Reformation“ irregeführt zu werden? Oder: Was soll als „humanistisch“ und „reformatorisch“ aufeinander bezogen sein?

Zu den erklärungsbedürftigen Grundphänomenen gehört sicher erstens das Verhältnis von Erasmus und Luther, das sich aus anfänglichem gegenseitigem Wohlwollen zum späteren Bruch im Zusammenhang der Auseinandersetzung um die Willensfreiheit wandelte. Zu den Grundphänomenen gehört zweitens die Tatsache, daß die Humanisten der einzige geschlossene Kreis von Menschen gewesen sind, der sich schon in den ersten Jahren hinter Luther gestellt hatte und der durch seinen Öffentlichkeitseinfluß entscheidend zum Werden der Reformation beigetragen hat. Zu den Grundphänomenen gehört drittens der Sachverhalt, daß um 1530 die zehn oder zwanzig wichtigsten Führer der Reformation mit Ausnahme Luthers samt und sonders aus dem Humanismus kamen. Zu den Grundphänomenen gehört schließlich viertens, daß nach 1520 sich viele Humanisten wieder der alten Papstkirche zuwandten, oder anders gesagt, daß der Humanismus nicht zu einem dritten Weg zwischen den Konfessionen wurde.

Die Frage, wie der Humanismus zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert inhaltlich zu bestimmen ist, worin sozusagen sein eigentliches Wesen liegt, ist bekanntlich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts sehr verschiedenartig beantwortet worden: der Humanismus als Wiederbelebung des klassischen Altertums, als literarische Bewegung ohne jeden philosophischen Anspruch, als Konzeption einer praktischen Philosophie, als eine Art Ästhetizismus usw.

Mindestens ebenso vielfältig sind in der reformationsgeschichtlichen Forschung und in den konfessionellen Theologien die Antworten auf die Frage, worin der reformatorische Ansatz bzw. das Wesen des Reformatorischen besteht: im Schriftprinzip, in der forensischen Rechtfertigungslehre, im neuen Verständnis des Evangeliums oder in der Korrelation von Verheißung und Glaube? Dazu kommen hier auch noch die entsprechenden Vorfragen: Was ist für die Feststellung des Reformatorischen maßgeblich: Luther? Oder ist Luther umgekehrt nur Exponent der reformatorischen Bewegung? Wo ist das Reformatorische in seiner Reinheit zu greifen: in der Frühzeit, in der mittleren Zeit oder in der Spätzeit? Diese Schwierigkeiten haben bereits dazu geführt, daß heute teilweise die Meinung vertreten wird, die Frage nach dem Wesen des Reformatorischen sei historisch überhaupt nicht eindeutig zu beantworten; sie sei höchstens dogmatisch, das heißt aus einer existierenden kirchlichen Gestalt reformatorischer Tradition heraus zu bestimmen.

Wenn man sich aus ökumenischen Interessen heraus mit einer solchen Lösung nicht ganz zufriedengeben kann, weil ja gerade die historische Erkenntnis der Kirchenspaltung und ihrer Bedingungen die heutigen Konfessionen aufeinander zu bewegen helfen soll, bleibt nur eine Reduktion der Reichweite historischer Analyse übrig, das heißt eine Entscheidung für paradigmatische Einzeluntersuchungen, die zwar als solche das ganze Gewicht der vertretenen These noch nicht zu tragen vermögen, die dafür aber den Vorteil der Kontrollierbarkeit und Überprüfbarkeit besitzen. Eines der besten Paradigmen, die sich für eine solche Fragestellung anbieten, stellt zweifellos die Gestalt Philipp Melanchthons dar, der zugleich einer der einflußreichsten Humanisten und einer der einflußreichsten Reformatoren war, zugleich der engste Mitarbeiter Luthers, dessen Verhältnis zu Luther zwar immer wieder Spannungen aufwies, aber selbst die größten Schwierigkeiten ohne Bruch überstand.

Humanistische Theologie

Es ist bekannt, daß der Humanismus nördlich der Alpen eine eigenständige Entwicklung durchgemacht hat, und es ist auch bekannt, daß hier der Humanismus nach 1500 ein zunehmendes Interesse an religiösen und theologischen Fragen gezeigt hat, während die Humanisten sich vorher hauptsächlich mit der Reform der Grammatik, mit Rhetorik und Poetik wie auch mit der Veröffentlichung klassischer Texte beschäftigten. Nach 1500 beziehen aber viele Humanisten die scholastische Theologie in ihre Scholastikkritik ein und entwerfen dabei umgekehrt von ihren eigenen humanistischen Voraussetzungen her skizzenhaft Grundzüge einer erneuerten, eben humanistischen Theologie. Wie sieht diese humanistische Reformtheologie vor der Reformation aus?

Vergleicht man zum Beispiel die einschlägigen theologischen Äußerungen von Erasmus, Pirckheimer und Melanchthon zwischen 1516 und 1520, so ergibt sich nicht nur eine verblüffende Einheitlichkeit untereinander, sondern auch eine erstaunliche innere Konsistenz, was die Programmatik des neuen theologischen Vorhabens betrifft. Die Grundzüge dieser humanistischen Theologie zwischen 1516 und 1520 lassen sich vielleicht so zusammenfassen:

1. Die humanistische Theologie ist eine ausgesprochene Reformtheologie. Das erklärt ihren relativ unsystematischen Charakter und ihre mehr rhetorische als logisch-systematische Form.

2. Die humanistische Theologie sucht in einer Situation tatsächlicher und vermeintlicher philosophischer Überfremdung der Theologie (Scholastik, Spätscholastik) wieder nach dem spezifisch christlichen Gehalt der Theologie. Sie ist in dieser Hinsicht positive Theologie und erneuter Ausgriff nach dem Wesen des christlichen Glaubens. Es geht ihr weder um die Rationalität des Glaubens noch um seine spekulative Durchdringung, sondern um seine maßgebliche, ursprüngliche Gestalt.

3. Die zentrale reformbegründende Idee findet die humanistische Theologie in der Offenbarung-Vernunft-Differenz, die letztlich in einer strengen Christozentrik wurzelt, insofern die Antithesen Christusweisheit gegen Menschenweisheit und Christusgeist gegen Ethik systembegründenden Charakter haben.

4. Auf diese Weise ist nun die beabsichtigte Überlieferungskritik möglich: Gegenüber der herrschenden mittelalterlichen Überlieferung, die man der Vermischung von Göttlichem und Irdischem verdächtigt, weil sie sich zu weit von den spezifischen christlichen Ursprüngen entfernt habe, wird nun auf die reine Quelle der Heiligen Schrift, die man als den allein authentischen Niederschlag der Offenbarung Christi betrachtet, zurückgegriffen.

5. Humanistische Theologie ist also wesentlich Schrifttheologie. Von diesem Rückgriff auf die literarisch fixierte Gestalt der Offenbarung und von ihrem Selbstverständnis als treue Überlieferung der Offenbarung her hat sie auch selbst vornehmlich einen literarischen Charakter.

6. Insofern diese humanistische Theologie unmittelbar auf das christliche Leben und auf die Heilsfrage abzielt, ist sie nicht theoretisch, sondern praktisch. Sie versteht sich auch selbst als eine Art Verkündigung.

7. Humanistische Theologie ist eine affektive Theologie, weil sie sich vornehmlich als geistlichen Vorgang begreift, der in der Dynamik des Geistes Christi erfolgt und weil ihr Vollzug primär nicht intellektuellen, sondern affektiven Charakter trägt.

8. Humanistische Theologie ist eine existentielle Theologie, insofern in ihr die Existenz des Theologen eine konstitutive Funktion hat. Ihre Vermittlung erfolgt nämlich nicht nur in den objektiven Kategorien der Lehre, sondern wesentlicher noch in der subjektiven Form des personalen Zeugnisses.

Wie verhält sich die gerade eben skizzierte humanistische Theologie zur reformatorischen Theologie, wenn man beim Paradigma Melanchthon bleibt?

Philipp Melanchthon als Beispiel

Ich bin der Auffassung, daß alle bisherigen Versuche, die einen Bruch in der theologischen Entwicklung Melanchthons nachweisen und den Schritt von der humanistischen zur reformatorischen Theologie, von Erasmus zu Luther als Schritt einer mehr oder minder radikalen Bekehrung verstehen wollten, bereits wegen einer offensichtlich falschen Auffassung von humanistischer Theologie als gescheitert zu betrachten sind. Geht man von der wirklichen Gestalt humanistischer Theologie aus und vergleicht man sie mit dem theologischen Gesamtwerk Melanchthons, so muß man vielmehr zur umgekehrten Auffassung kommen, daß es hinsichtlich der Grundprinzipien und Grundstrukturen der Theologie (zum Beispiel hinsichtlich des Schriftprinzips, der Schriftauslegung, des Traditionsverständnisses, des Offenbarungsbegriffs, hinsichtlich der Funktion der Theologie usw.) eine weitgehende Identität zwischen humanistischer und reformatorischer Theologie gibt. Ich setze dabei voraus, daß man bei Melanchthon im strengen Sinn von einer reformatorischen Theologie sprechen kann, nicht nur wegen seiner zentralen Funktion innerhalb der reformatorischen Bewegung und weil er die spätere reformatorische Tradition weitgehend bestimmt hat, sondern auch, weil Luther selbst sie als solche – ungeachtet zeitweiliger persönlicher und sachlicher Differenzen – gebilligt hat.

Auf der anderen Seite ist völlig klar, daß die humanistische und die reformatorische Theologie bei Melanchthon nicht völlig identisch sind. Wenn aber die Unterschiede nicht im Bereich der Grundprinzipien und Grundstrukturen zu finden sind, wo dann? Ich möchte hier auch die Frage der Grundinhalte noch möglichst ausgeklammert wissen. Das heißt, ich unterstelle hier, daß es eine wirkliche religiöse und theologische Originalität Luthers und der reformatorischen Bewegung gibt, in der ursprüngliche Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens in ganz neuer Weise ans Licht getreten und aktualisiert worden sind. Ich möchte diese inhaltliche Frage hier ausklammern, weil der Vorgang als solcher nicht notwendig zu einer Kirchenspaltung führen mußte und auch in der Intention Luthers nicht zur Kirchenspaltung führen sollte.

Damit läßt sich unsere Frage jetzt spezifizieren: Worin besteht das Neue der reformatorischen Theologie in formaler Hinsicht? Die Antwort ist von unserem Paradigma Melanchthon her ziemlich einfach: Der Übergang von der humanistischen zur reformatorischen Theologie besteht bei ihm im wesentlichen darin, daß er zwischen 1520 und 1521 in eine direkte inhaltliche Auseinandersetzung mit der scholastischen bzw. spätscholastischen Theologie eingetreten ist, daß er in dieser

Auseinandersetzung (offensichtlich unter dem Einfluß von Luthers reformatorischer Entdeckung) sich auf Fragen der Anthropologie und Soteriologie konzentriert und diese zugleich als zeitgemäßen Ausdruck der Frage nach dem Wesen des Christentums versteht und daß er gleichzeitig in der Frage der Kriterien und Methode dieser Auseinandersetzung den mittelalterlichen Status quaestionis und damit mittelalterliche Diskussionsbedingungen (wie z. B. bereits geläufige Alternativen) übernimmt. Oder das Ganze jetzt von Luther her formuliert: Das in formaler Hinsicht zunächst Unterscheidende von der humanistischen Theologie liegt darin, daß er unter den Bedingungen seiner eigenen nominalistischen, theologischen und philosophischen Herkunft und im Rückgriff vor allem auf die paulinische Theologie einen theologisch in vielem sehr gefährlichen Nominalismus bekämpft und niedergerungen hat.

Zwar ging es auch in der humanistischen Reformtheologie um den eigentlichen Inhalt des christlichen Glaubens (insofern ist sie eben nicht als ethizistisch oder adogmatisch abqualifizierbar), aber dieser Inhalt wurde unmittelbar auf die Reformierung der christlichen Existenz bezogen. Die scholastische Theologie wurde lediglich prinzipiell und global kritisiert und verurteilt. Die humanistischen Theologen empfanden sozusagen schon die Fragestellung scholastischer Theologie für verfehlt. Die reformatorische Theologie dagegen geht von einer unmittelbaren Auseinandersetzung mit der (spät-)scholastischen Theologie aus (Luther) oder tritt sofort in sie ein (Melanchthon). Hier schiebt sich sozusagen die Reformierung der theologischen und kirchlichen Lehre als neue unaufschiebbare Aufgabe zwischen Wort Gottes und Glaube hinein. Diese Unterschiedlichkeit hängt sicher auch mit soziologischen Gegebenheiten zusammen. Die reformatorische Theologie ist wesentlich Universitätstheologie. Erasmus dagegen ist mehr oder minder freischaffender Schriftsteller, Pirckheimer ist Ratsherr, Diplomat und Soldat, Melanchthon zunächst Griechischlehrer.

Identität und Differenz von humanistischer und reformatorischer Theologie

Was hier zunächst nur an einem Paradigma, nämlich an Melanchthon, und nur in einigen Charakteristika als Identität und Differenz von humanistischer und reformatorischer Theologie aufgewiesen wurde, läßt sich durchaus noch weiter generalisieren und so für die historische Verhältnisbestimmung von Humanismus und Reformation fruchtbar machen.

Sieht man von konkreten wechselseitigen Austauschvorgängen ab, die zwischen Humanismus und Reformation stattgefunden haben und von denen hier überhaupt nicht die Rede war, so hat sich als Verhältnisbestimmung von Humanismus und Reformation eine eigentümliche gegenläufige Bewegung herauskristallisiert: Auf der einen Seite gibt es eine weitgehende Identität zwischen Humanismus und

Reformation (jedenfalls nördlich der Alpen und unmittelbar zu Beginn der Reformation), was die Grundprinzipien und Grundstrukturen der Theologie betrifft. Auf der anderen Seite haben wir doch auch wieder eine völlig andere Form von Theologie vor uns, was etwa auch im unterschiedlichen Verhalten zur scholastischen Theologie, das heißt in der unterschiedlichen Kritik scholastischer Theologie zum Ausdruck kommt. Diese Unterschiedlichkeit der Form hängt mit den unterschiedlichen Begründungszusammenhängen der beiden Theologien unmittelbar zusammen.

Während die reformatorische Theologie – und hier ist Luther schlechthin traditionsprägend geworden – auch noch in der fundamentalen Kritik der mittelalterlichen Theologie und Philosophie an deren Grundvoraussetzungen gebunden bleibt, insofern in der theologischen und philosophischen Herkunft eine Art des Denkens übernommen ist, die von offenen oder verdeckten Grundentscheidungen ontologischer oder metaphysischer Art her systematisch alle Inhalte und Zusammenhänge in eine bestimmte Beziehung miteinander zu bringen genötigt ist, setzt humanistische Theologie in ihrer Orientierung an der Rhetorik und ihrer Tradition eine völlig andere, nämlich ausdrücklich eklektische Denkweise fort. Die maßgebliche Perspektive bilden hier nicht mehr philosophische oder theologische Grundfragen theoretischer Art, sondern praktische Fragen. Wie in der Rhetorik die Gedanken nicht aufgrund der Logik eines bestimmten Systems, sondern nach ihrer Partei-Nützlichkeit und letztlich nach dem gewünschten ethischen Effekt der Rede ausgewählt werden, so liegt auch dem Humanismus die fundamentale Beziehung von Denken aus Sprache und Geschichte und Denken für die Praxis zugrunde, die gerade von der Logik der Theorie her ohne weiteres Platz hat für Elemente aus verschiedenen philosophischen Systemen, sofern sie nur überzeugenden Charakter im spezifischen Denkprojekt haben. Insofern stehen also Erasmus und Luther zugleich für ganz verschiedene Denkformen.

Daß diese historische Verhältnisbestimmung von Humanismus und Reformation im Prinzip richtig ist, scheint sich auch dadurch zu bestätigen, daß von ihr aus die anfangs genannten Grundphänomene verständlicher werden.

Weil es weitreichende innere Gemeinsamkeiten zwischen humanistischer und reformatorischer Theologie gibt, deshalb konnte es eine solche Unterstützung der Reformation durch den Humanismus geben, deshalb ist diese Unterstützung auch nicht ein produktives Mißverständnis gewesen, deshalb ist es auch nicht verwunderlich, wenn die Reformation den Großteil ihrer Führer aus dem Humanismus bezogen hat.

Weil es zugleich eine grundlegende Differenz in der philosophisch-theologischen Denkform zwischen humanistischer und reformatorischer Theologie gibt (vorhin als Unterschied zwischen systematischem und eklektischem Denken etikettiert) und diese Unterschiedlichkeit gerade auch unmittelbare Konsequenzen für das Verhältnis zur scholastischen Tradition impliziert, sind humanistische und

reformatorische Theologie eben schon auf der formalen Ebene nicht identisch, gibt es sinnvollerweise humanistisches Engagement auf allen Seiten der theologischen Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts, gibt es vor allem auch keinen eigenen humanistisch-konfessionellen Weg in die Neuzeit.

Vor allem aber wird das Verhältnis zwischen *Erasmus und Luther* durchsichtiger. Denn der Bruch zwischen beiden erscheint nun auch als Ergebnis der Kommunikationsschwierigkeiten zwischen zwei verschiedenartigen Denkformen. Der Bruch vollzieht sich typischerweise ja gerade dadurch, daß die Auseinandersetzung auf die systematisch-theologische, wenn man so will, „scholastische“ Ebene gehoben wird. „*De libero arbitrio*“ 1524 und „*Hyperaspistes*“ 1526/27 sind die beiden einzigen Schriften, in denen Erasmus einen Wechsel von der humanistischen zu einer Art scholastischen Theologie vollzogen hat. In der Linie der thomistischen Tradition glaubt er sein Anliegen noch am ehesten gewahrt. Hier hatte aber Luther bereits eine deutliche theoretische Gegenposition entwickelt. Das Gespräch mußte also auf dieser theoretischen bzw. systematischen Ebene scheitern. In seinen humanistischen Werken hatte Erasmus die Akzente unterschiedlich gesetzt, je nach Situation und konkretem Ziel. In den Einleitungsschriften zum Neuen Testament zum Beispiel gibt es Aussagen, die in ihrer Schärfe Spitzensätzen reformatorischer Rechtfertigungslehre aus der Frühzeit in nichts nachstehen. Hier sind auch die Affekte der Vernunft übergeordnet. Denn hier geht es um das Hauptziel der Theologie, um Glaube und Liebe, das heißt um die personale Verwandlung des Menschen, die der Geist Christi mittels des biblisch bezeugten Wortes Christi in den Herzen bewirkt. Ganz anders sieht es etwa im „*Enchiridion*“ aus. Hier übernimmt Erasmus die peripatetische Auffassung der Affekte (Überordnung der Vernunft über die Affekte), um damit die Idee der Verantwortung, das heißt die Zentralidee des *Enchiridion*, die Idee des geistlichen Kampfes anthropologisch zu fundieren. Denn nur wenn der Mensch nicht in jeder Hinsicht und absolut durch seine Affekte zur Sünde determiniert ist, hat es Sinn, zum Kampf gegen die Sünde aufzurufen.

Wenn diese historische Verhältnisbestimmung von Humanismus und Reformation wenigstens im Prinzip zutreffend ist, worin besteht dann die ökumenische Bedeutung des historischen Verhältnisses von Humanismus und Reformation?

Zur ökumenischen Bedeutung des historischen Zusammenhangs von Humanismus und Reformation

Eine ökumenische Bedeutung gewinnt die humanistische Theologie erst dadurch, daß sie nicht nur ein neues Phänomen in der Theologiegeschichte darstellt, sondern daß sie selbst in einen theologisch-kirchlichen Traditionsstrom eingebettet ist. Auf diesen Traditionszusammenhang verweist die humanistische Theologie

bisweilen auch aus Gründen der Legitimierung. Jedenfalls versteht sie sich zutiefst als Erneuerung der patristischen Theologie und zugleich als Ersetzung der scholastischen Theologie. Durch die Theologie der Kirchenväter ist die humanistische Theologie in Form und Inhalt tatsächlich tiefgreifend beeinflusst. Dazu kommt aber auch noch ein mittelalterlicher Traditionsstrom. Die humanistische Theologie speist sich nämlich offensichtlich auch aus der Tradition der christlichen Mystik, und zwar der praktischen und affektiven Mystik, wie sie vor allem in der monastischen Tradition des Mittelalters entwickelt und in der spätmittelalterlichen Reformtheologie sowie in der *Devotio moderna* wieder aufgegriffen worden war. Gerade dieser doppelte Verweischarakter, sozusagen nach hinten und nach vorne, läßt der humanistischen Theologie eine besondere ökumenische Bedeutung zukommen. Unsere These läßt sich daher folgendermaßen einschränken und zusammenfassen:

Dem historischen Zusammenhang von Humanismus und Reformation kommt insofern eine besondere ökumenische Bedeutung zu, weil der Humanismus zu Beginn der Reformation ein eigenständiges theologisches Reformprogramm aus sich heraus entwickelt hat, das einerseits eine gegen die mittelalterliche Scholastik gerichtete Aktualisierung bestimmter geschichtlicher Formen katholischer Theologietradition und andererseits eine erstaunliche Vorwegnahme zentraler formaltheologischer Grundentscheidungen reformatorischer Theologie darstellt. In Melanchthon ist diese Verbindung der beiden Theologien gewissermaßen Person geworden. Daß Luther trotz des geradezu apokalyptischen Selbstverständnisses seiner eigenen Theologie diese Verbindung letztlich gebilligt hat, bezeugt noch einmal seine Größe. Auf jeden Fall scheint in dieser Gesamtperspektive die Reformation selbst größere ökumenische Möglichkeiten zu bieten, als dies von ihrer späteren Rezeptionsgeschichte aus scheinen mag.

Der Beitrag geht auf einen Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Werden und Wirken der Reformation“ an der Technischen Hochschule Darmstadt im WS 1983/84 zurück. Die Belege finden sich in den Arbeiten des Verfassers: *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*, 2 Bände (Bern, Frankfurt 1976); *Zum katholischen Melanchthonbild im 19. und 20. Jahrhundert*, in: ZKTh 102 (1980) 425–454.