

Volker Leppin

Humanismus und Mönchtum

Überlegungen zu ihrer Bedeutung für ein Verständnis der Wittenberger Reformation

Es dürfte kaum umstritten sein, dass sich Anfang des 16. Jahrhunderts eine besondere Empfänglichkeit für monastisch fundierte Theologie Wittenberger Provenienz in humanistischen Kreisen fand. Zu denken ist etwa an die Heidelberger Disputation, die, ausgehend von einem zunächst ganz auf den Orden bezogenen Akt: dem Kapitel der Augustinereremiten in Heidelberg, schon allein durch die Wahl der Räumlichkeiten – die Artistenfakultät der Universität¹ – in der Lage war, ein weiteres Publikum in Bann zu ziehen. Und tatsächlich war die Wirkung auf junge Humanisten, die später zu Reformatoren wurden, enorm – der Bekannteste unter ihnen zweifellos Martin Bucer². Ein anderes bekanntes Beispiel ist die Entwicklung in Nürnberg, in der Johann Staupitz und Martin Luther beide so begeistert aufgenommen werden konnten, dass sich zunächst eine sodalitas Staupitziana bilden konnte, aus der dann eine Martiniana wurde³. Gottfried Seebaß hat darauf hingewiesen, dass dies wohl kaum so erfolgt wäre, hätte sich nicht zuvor schon humanistische

¹ HEINZ SCHEIBLE: Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation, in: ders., Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge, hg. v. Rudolf May und Rolf Decot, Mainz 1996 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beih. 41), 371–391, 382–385.

² S. hierzu MARTIN BRECHT: Martin Bucer und die Heidelberger Disputation, in: ders.: Ausgewählte Aufsätze. Bd. 1: Reformation, Stuttgart 1995, 48–61; KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN: Die Heidelberger Disputation Martin Luthers vom 26. April 1518. Programm und Wirkung, in: Wilhelm Doerr u.a. (Hg.): Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386.1986. Bd. 1: Mittelalter und Frühe Neuzeit 1386–1803, Heidelberg u.a. 1985, 188–212, 201–203.

³ S. hierzu BERNDT HAMM: Johann von Staupitz (ca. 1468–1524) – spätmittelalterlicher Reformator und „Vater“ der Reformation, in: Archiv für Reformationgeschichte 92 (2001) 6–41, 13; ders.: Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube. Mit einer Edition von Gudrun Litz, Tübingen 2004, 60–62. 66–71.

Gesinnung in den Nürnberger Klöstern breit gemacht⁴. Die Fragestellung „Humanismus und Mönchtum“ ist mithin eine, die in das Zentrum des Fragekomplexes zielt, was eigentlich bestimmte Kreise in Deutschland so aufnahmefähig für die neue – oder vielleicht gar nicht so ganz neue – reformatorische Theologie machte.

Diesem Phänomen ist im Rahmen einer kurzen Studie nur anhand einer spezifischen Fragestellung näherzutreten. Diese Fragestellung soll im Folgenden die nach der in den beiden benannten Größen – Humanismus und Mönchtum – gesetzten Alternative zu scholastischen Wissensformen sein. Die Vergleichbarkeit soll dabei noch erhöht werden, indem für beide als Voraussetzung solcher Wissensformen je spezifische Lebensformen als Alternative zur universitären Existenz bedacht werden.

Wenn dies nun konzentriert anhand der Wittenberger Reformation durchgeführt wird, so bedeutet dies auch einen Beitrag dazu, die von Alister McGrath vorgenommene Rekonstruktion einer Korrektur zuzuführen, die sehr suggestiv die oberdeutsche Reformation aus dem Geist des Humanismus geboren sein lässt, die Wittenberger jedoch aus dem Geist der *Via moderna*⁵. Dieses Schema ist schon für die oberdeutsche Reformation völlig unzureichend. Schon länger hat Heiko Augustinus Oberman auf die Bedeutung der spätscholastischen *Via antiqua* für die Entwicklung der Zürcher Reformation hingewiesen⁶. Und dieses Bild konnte durch die jüngere Forschung noch einmal differenziert werden, indem Daniel Bolliger die nachhaltige Wirkung eines jenseits des gängigen Wegeschemas zu verortenden Scotismus auf Zwingli nachweisen konnte⁷. Erst Recht wird man das Bild für die Wittenberger Reformation ganz erheblich differenzieren müssen. Auch hier ist die letztlich von Oberman herstammende Herleitung Wittenberger Theologie aus der

⁴ GOTTFRIED SEEBASS: Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation, in: ders.: Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 1997, 58–78, 65.

⁵ ALISTER MCGRATH: *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford 1987. Leider bleibt auch die große Studie von ANTHONY LEVI: *Renaissance and Reformation. The intellectual genesis*, New Haven/ London 2002, im Blick auf ein angemessenes Verständnis der Wittenberger Reformation unbefriedigend, da Luthers enge Verwobenheit mit dem Humanismus in dem ihm gewidmeten Kapitel (259–284) weniger zum Tragen kommt als seine katalysatorische Funktion für den Bruch humanistischer Kreise mit Rom.

⁶ H. A. OBERMAN: *Via Antiqua and Via moderna. Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought*, in: *From Ockham to Wyclif* Oxford/ New York 1987. Hg. v. A. Hudson u. M. Wilks, 445–463.

⁷ DANIEL BOLLIGER: *Infiniti Contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis*. Mit ausführlicher Edition bisher unpublizierter *Annotationes Zwinglis*, Leiden/ Boston 2003 (*Studies in the History of Christian Thought* 107); aufgenommen bei VOLKER LEPPIN: Art. Zwingli, Ulrich, in: *TRE* 36, Berlin/ New York 2004, 793–809, 799.

Via moderna⁸ heute einer deutlichen Revision unterzogen werden, und es sind gerade die Züge monastischer und mystischer Tradition⁹, gegebenenfalls in der vermittelnden Form der Frömmigkeitstheologie¹⁰, die jetzt hervorgehoben werden, und daneben beziehungsweise damit verbunden auch die humanistischen Wurzeln, auf die besonders nachdrücklich Helmar Junghans hingewiesen hat¹¹. Spätestens durch die grundlegenden Studien von Helmar Junghans dürfte es klar sein, dass eine Abhebung der frühen Wittenberger Reformation vom Phänomen des Humanismus nicht sachgemäß ist, und gerade Junghans hat auch gezeigt, dass der Humanismus sich in Erfurt aufs Engste mit dem monastischen Leben verbunden hat, dass das Augustinerkloster in Erfurt ein zentraler Ort humanistischer Kommunikation geworden ist¹². An diese For-

⁸ Trotz aller möglichen Kritikpunkte bis heute von großem Gewicht: HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965; ders.: *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen 1979.

⁹ THEO BELL: *Divus Bernardus. Bernhard von Clairvaux und Martin Luthers Schriften*, Mainz 1993 (VIEG 148); ULRICH KÖPF: *Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben*, in: Bernhard von Clairvaux. *Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit*, hg. v. Kaspar Elm, Wiesbaden 1994 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6), S. 5–65, S. 13f; BERNHARD LOHSE: *Luther und Bernhard von Clairvaux*, ebd. S. 271–301; VOLKER LEPPIN: „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: ARG 93 (2002), S. 7–25; HENRIK OTTO: *Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 2003 (QFRG 75); MARKUS WRIEDT: *Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?*, in: *Mystik, Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?*, hg. v. Johannes Schilling, Leipzig 2003, S. 67–87; VOLKER LEPPIN: „Mystik“, in: *Luther Handbuch*, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen 2005, S. 67–70

¹⁰ BERNDT HAMM: *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, Tübingen 1982 (BHT 65).

¹¹ HELMAR JUNGHANS: *Der junge Luther und die Humanisten*, Göttingen 1985. Trotz dieser grundlegenden Studien wird Luther in der internationalen Forschung gelegentlich noch in großer Distanz zum Humanismus gesehen (s. CHARLES G. NAUERT: *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge 1995, 133); vgl. aber LEWIS SPITZ: *Luther and Humanism*, in: ders., *Luther and German Humanism VIII*, Aldershot 1996, sowie Peter Burke, *Die Renaissance*. Übers. v. Robin Cackett, Berlin 1990, 72, die die Nähe Luthers zum Humanismus zu Recht hervorheben.

¹² JUNGHANS: *Luther und Humanisten* 49–56; vgl. zum Erfurter Augustinerkloster jetzt auch JOSEF PILVOUSEK: *Askese, Brüderlichkeit und Wissenschaft: Die Ideale der Erfurter Augustiner-Eremiten und ihre Bemühungen um eine innovative Umsetzung*, in: Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner (Hg.), *Martin Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39), 39–55. LEWIS SPITZ: *Headwaters of the Reformation. *Studia humanitatis*, Luther Senior, et Initia Reformationis*, in: ders.: *Luther and German Humanism VII*, 93–101, hat darauf hingewiesen, dass – neben selbstverständlich Hieronymus – auch Augustin im Humanismus eine zentrale Rolle zukam, was eine weitere Nähe zwischen der monastischen Orientierung des Augustinereremitenordens an dem Kirchenvater und dem Humanismus unterstreicht.

schungsstränge sollen die folgenden Überlegungen anknüpfen und zugleich versuchen, sie vorsichtig miteinander zu verbinden und so weiterzuführen.

1. Humanistisches Denken: der neue Diskurs

Die hier vorgestellten Überlegungen wollen Reformation vor ihren spezifischen Hintergründen begreifen¹³ – und müssen dabei Gebrauch von Begriffen machen, die in der ihnen speziell zugewandten Forschung alles andere als unumstritten sind. Dies gilt in ganz besonderer Weise für den Begriff des Humanismus. Dieser Begriff, 1808 von dem bayrischen Oberkirchenrat und früherem Jenaer Professor Friedrich Immanuel Niethammer, zur Einschärfung des Unterrichts in den klassischen Sprachen geprägt¹⁴, ist in der älteren Forschung mit schwerem Ballast ausgestattet worden, weil er in den Sog der grandiosen Studien Jacob Burckhardts geriet: Bei ihm verbanden sich emphatischer Neuheitsgestus und eine starke inhaltliche Aufladung von Renaissance¹⁵ und Humanismus mit Konzepten eines „neuen“ Menschenverständnisses, gipfelnd im Individuum und der „Vollendung der Persönlichkeit“¹⁶ der „Entdeckung des Menschen“¹⁷, miteinander. Diese Neuheitsempfase hat – durchaus vergleichbar analogen Konflikten um den Reformationsbegriff sowie schon rasch Einspruch erfahren, indem auf die tiefe Einbindung des als neu empfundenen Menschenbildes in Theologie und Frömmigkeit des späten Mittelalters verwiesen wurde¹⁸.

¹³ Dass dabei, erkennbar schon am Umfang der Abschnitte, dem Humanismus besonders viel Aufmerksamkeit zugewandt wird, hat seinen Hintergrund auch darin, dass ich mich zu der Frage mystischer und damit klösterlicher Theologie und ihrer Bedeutung für Luther schon mehrfach an anderen Orten geäußert habe und die jeweiligen Darlegungen hier nicht in extenso wiederholen will.

¹⁴ FRIEDRICH IMMANUEL NIETHAMMER: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Jena 1808; vgl. hierzu PAUL OSKAR KRISTELLER: *Die humanistische Bewegung*, in: ders.: *Humanismus und Renaissance I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, hg. v. Eckhard Keßler, München 1980, 11–29, 16.

¹⁵ Zur Diskussion um dieses Konzept ist nach wie vor sehr lesenswert die Aufsatzsammlung: AUGUST BUCK (Hg.): *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt 1969 (WdF 204).

¹⁶ JACOB BURCKHARDT: *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Stuttgart 11988, 106–114.

¹⁷ BURCKHARDT: *Kultur* 221.

¹⁸ S. etwa HENRY THODE: *Giotto*, Bielefeld 31926; vgl. aus kunsthistorischer Sicht jetzt auch JÖRG TRAEGER: *Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels*, München 1997. Mittlerweile gibt es eine Fülle von Nachweisen von Individualität im Mittelalter. Hervorgehoben seien: Walter Ullmann, *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter*, Göttingen 1974; Aron J. Gurevic, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München

Es ist aber vor allem den grundlegenden Studien Paul Oskar Kristellers nach dem Zweiten Weltkrieg zu verdanken, dass der Humanismus heute präziser und sachlicher verstanden werden kann: Nach Kristeller verdankt sich der Humanismus nach Begriff und Sache schlicht den *studia humanitatis*¹⁹, worunter zeitgenössisch Grammatik, Rhetorik, Poetik, Geschichte und Moralphilosophie verstanden wurden²⁰. Die Humanisten haben so „nicht [...] die mittelalterliche Enzyklopädie der Bildung durch eine neue“ ersetzt, sondern „einen wohl definierten und begrenzten Platz innerhalb des zeitgenössischen Bildungssystems“ eingenommen²¹. So verstanden, kann man die Neuheit des Humanismus mit seiner dezidierten Zuwendung zu den, gerade auch außerlateinischen und über Aristoteles weit hinausgreifenden, antiken Quellen einerseits erfassen, aber auch seinen vorsichtigen Anschluss an die vorgegebene mittelalterliche Gelehrsamkeit, die ergänzt, umgebaut und neu akzentuiert, nicht aber einfach beseitigt wurde²². Dabei hat die neuere Forschung deutlich gemacht, dass der Begriff der *studia humanitatis* auch nicht zu eng philologisch verstanden werden darf, sondern die Art der behandelten Quellen auch philosophische Implikationen aufweist, so dass es durchaus möglich ist, die anthropologischen Konzeptionen des Humanismus neu zu skizzieren²³ – ohne

1994; Jan A. Aertsen / Andreas Speer (Hg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter* Köln 1994 (Miscellanea Mediaevalia 24).

¹⁹ KRISTELLER: *Humanistische Bewegung* 17. An dieses Verständnis knüpft auch NICHOLAS MANN: *The origins of humanism*, in: Jill Krey (Hg.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge 1996, 1–19, 1f, an, freilich, um den Begriff des „Humanismus“ dann sehr weit – und mithin schwer operationalisierbar – über das gesamte Mittelalter auszudehnen. HANNA-BARBARA GERL: *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt ²1995, 10, spricht im Anschluss an W.K. Ferguson geradezu von einem „Aufstand der Mediävisten“; ähnlich LUCA BIANCHI: *Renaissance und ‚Ende‘ des Mittelalters: Betrachtungen zu einem historiographischen Pseudoproblem*, in: Enno Rudolph (Hg.): *Die Renaissance und ihre Antike. Die Renaissance als erste Aufklärung I*, Tübingen 1998 (Religion und Aufklärung 1), 117–130, 117.

²⁰ PAUL OSKAR KRISTELLER: *Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance*, in: ders.: *Humanismus und Renaissance I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, hg. v. Eckhard Keßler, München 1980, 87–111, 103.

²¹ Ebd. 103.

²² Ebd. 108.

²³ CHARLES G. NAUERT: *Humanism*, 2–17. Wie stark Nauert – und mit ihm wohl die überwiegende Mehrheit der modernen Forschung – an Kristellers Konzept anknüpft, zeigt sein Überblicksartikel ders., *Humanism. The definition of Humanism*, in: *Encyclopedia of Renaissance*, hg. v. Paul F. Grendler. Bd. 3, New York 1999, 209f; vgl. auch PETER BURKE: *Die Renaissance in Italien. Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung*. Übers. v. Reinhard Kaiser, Berlin 1992, 194–208. Als vernehmbare, an Heidegger orientierte Gegenstimme zu der durch Kristeller orientierten Forschungsausrichtung vgl. aber ERNESTO GRASSI: *Einführung in die humanistische Philosophie. Vorrang des Wortes*, Darmstadt ²1991. Ebenfalls in Richtung einer stärkeren Auffüllung des Humanismusbegriffs geht in der jüngeren Forschung PAUL RICHARD BLUM: *Philosophieren in der Renaissance*, Stuttgart 2004 (*Ürsprünge des Philosophierens* 4), 21–43.

dass darum in die überzogene Wertung Burckhardts zurückgefallen werden müsste.

Wichtiger für die Wahrnehmung der Neuheit des Humanismus wurde aber in jüngster Zeit der sozialhistorische Aspekt, den vor allem Peter Burke in den Vordergrund gehoben hat: In dieser Hinsicht haben wir es hier in aller Deutlichkeit mit einer Alternative zur universitären Gesellschaft zu tun, denn während diese sich eben durch die *universitas scholarium et magistroru* in Statuten konstituierte²⁴, wurde humanistisches Wissen in Zirkeln und Netzwerken produziert, deren Zusammenhang viel lockerer war und stärker aus persönlichen als auf institutionellen Bindungen bestand²⁵. Geradezu idealtypisch wäre hier die Akademie in Florenz zu nennen, die auch in der Orientierung an einer anderen Philosophengestalt als der herkömmlichen, an Plato statt Aristoteles, ihren Neuheitsanspruch deutlich machte. Hier gab es keine klaren rechtlichen Verfahren der Prüfungen oder der Lehrbefugnis, sondern hier gab es die eine personale Autorität des neuen Plato Marsilio Ficino²⁶, der einen lockeren Kreis um sich sammelte²⁷. Nördlich entsprechen dem neben den hier wie dort bestehenden Briefnetzen die *sodalitates*²⁸, jene Zusammenschlüsse von Gleichgesinnten, die sich mit ihren gelehrten Interessen zum gemeinsamen Austausch zusammenfinden. Bekanntlich ist ein besonders intensiver humanistischer Kreis im unmittelbaren Umfeld des jungen Luther zu finden: die

²⁴ S. zur mittelalterlichen Universität ALAN B. COBBAN: *The Medieval Universities. Their development and organization*, London 1975; WALTER RÜEGG (Hg.): *Geschichte der Universität in Europa*. Bd. 1: *Mittelalter*, München 1993.

²⁵ PETER BURKE: *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*. Übers. v. Klaus Kochmann, München 1998, 24–26.

²⁶ PAUL OSKAR KRISTELLER: *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt/M. 1972; ders.: *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Florenz 1987; Jörg Lauster, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficanos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus*, Berlin u.a. 1998 (AKG 69); MICHAEL J.B. ALLEN: *Marsilio Ficino. His Theology, his philosophy, his legacy*, Leiden 2001 (Brill's Studies in Intellectual History 108).

²⁷ PAUL OSKAR KRISTELLER: *Die platonische Akademie von Florenz*, in: ders., *Humanismus und Renaissance II: Philosophie, Bildung und Kunst*, hg. v. Eckhard Keßler, München 1980, 101–114, 105; s. zur Akademie ARTHUR FIELD: *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton 1988. Noch einen relativ emphatischen Begriff der „Akademie“ hat Gerl, Einführung 56.

²⁸ BURKE: *Europäische Renaissance 118f.* Diese spezifische Kommunikationsform des Humanismus unterschätzt Thomas Kaufmann, *Vorreformatorische Laienbibel und reformatorisches Evangelium*, in: *ZThK* 101 (2004) 138–174, 153, wenn er die Wirkung des Erasmus ganz von seiner Publizistik her interpretiert, für die die Anfänge der Reformation unzweifelhaft einen katalysatorischen Schub darstellten: Schon viel früher aber setzte, insbesondere durch die um Basel gelagerten Kontakte zu Oberdeutschen, die Wirkung des Erasmus auf die Genese reformatorischen Denkens ein, das freilich inhaltlich anders gelagert war als das Wittenbergische und gerade darin seine Unabhängigkeit von diesem erweist; vgl. zu einem solchen, der Pluralität des Phänomens Raum gebenden Verständnis des Reformatorischen VOLKER LEPPIN: *Wie reformatorisch war die Reformation?*, in: *ZThK* 99 (2002) 162–176.

sich um den Gothaer Kanoniker Mutianus Rufus sammelnde Gemeinschaft²⁹; in diesem Kontext bewegte sich mit Crotus Rubeanus auch einer der Autoren eines der wichtigsten Dokumente des deutschen Humanismus am Vorabend der Reformation, der Dunkelmännerbriefe³⁰. Die Existenz dieser Dunkelmännerbriefe ist bislang kirchenhistorisch noch gar nicht ausreichend gewürdigt. In ihnen zeigt sich eine Stimmung der Kritik an der Scholastik, die in der Schärfe ihres Spottes – und auch in der Derbheit – durchaus an das anknüpfte, was man als antiklerikale Literatur des späten Mittelalters kennt. Und das Mittel des Spottes war gerade die Zurschaustellung der eigenen Bildung in Gestalt des gelehrten Lateins.

Mitautor des Crotus Rubeanus war Ulrich von Hutten, der wiederum ein Schlaglicht auf einen anderen, für die reformatorische Entwicklung wichtigen Aspekt des Humanismus zu werfen geeignet ist: Mit Ulrich von Hutten ist zugleich eine Person angesprochen, die in besonderer Weise für einen spezifischen Zweig des humanistischen Denkens und Empfindens im 16. Jahrhundert steht: die Konstituierung nationalen Denkens. Hutten hat diese Idee aufgegriffen, die sich seit dem 15. Jahrhundert in humanistischen Kreisen herauskristallisiert hatte. Maßgeblich hierfür war die Wiederentdeckung der *Germania* des Tacitus, die zunächst in italienischen Humanistenkreisen, namentlich bei Ennea Silvio Piccolomini, dem späteren Papst Pius II., kursierte³¹. Die italienischen Humanisten nutzten gerne die von Caesar wie von Tacitus unterstrichene Darstellung der Germanen als Barbaren, um diese Qualifizierung auch auf ihre nordalpinen Zeitgenossen anzuwenden³² – und lösten hierdurch eine Diskussion unter deutschen Humanisten aus, in deren Verlauf die Kulturfähigkeit der Deutschen immer neu behauptet wurde³³ und die schließlich durch ein weiteres wiederentdecktes Werk des Tacitus, die *Annalen* und den darin enthaltenen Arminius-Stoff neue Nahrung erhielt³⁴. Und mit

²⁹ JUNGHANS: Luther und die Humanisten 44–49; FIDEL RÄDLE: Mutians Briefwechsel und der Erfurter Humanismus, in: Gerlinde Huber-Rebenich/ Walther Ludwig (Hg.), Humanismus in Erfurt, Rudolstadt/ Jena 2002 (Acta Academiae Scientiarum 7), 111–129.

³⁰ *Epistolae obscurorum virorum*, hg. v. A. BÖMER. Bd. 2, Heidelberg 1924; GÜNTHER MENSCHING: Die Kölner Spätscholastik in der Satire der *Epistolae obscurorum virorum*, in: Albert Zimmermann (Hg.), Die Kölner Universität im Mittelalter, Berlin/ New York 1989 (MM 20), 508–523; FIDEL RÄDLE: Die *epistolae obscurorum virorum*, in: Hartmut Boockmann (Hg.), Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts, Göttingen 1994 (AAWG.PH III,206), 103–115; WALTHER LUDWIG: Der Humanist Ortwin Grätius, Heinrich Bebel und der Stil der Dunkelmännerbriefe, in: Huber-Rebenich/ Ludwig, Humanismus in Erfurt 131–160.

³¹ HERFRIED MÜNKLER/ HANS GRÜNBERGER/ KATHRIN MAYER: Nationenbildung. Die Nationalisierung Europas im Diskurs humanistischer Intellektueller. Italien und Deutschland, Berlin 1998, 163.

³² Ebd. 164.

³³ Ebd. 210–233

³⁴ Ebd. 263–308.

Hutten³⁵ erreichte diese Konstruktion einer Art deutscher Kulturnation ihren Höhepunkt, als er im Jahre 1520, also im Zuge der sich formierenden reformatorischen Bewegung gerade die Kultur der Deutschen mit antirömischer Spitze propagierte³⁶: Die nationale Orientierung des Humanismus hatte in der Kritik an Rom ein Ziel gefunden, das sie, wenn auch nicht zweifelsfrei aus denselben Gründen, mit der Reformation verband³⁷. Am Augenfälligsten wurde dies, als Ulrich von Hutten 1520 die Bannandrohungsbulle gegen Luther mit bissigen Kommentaren versah: Die Klage der Bulle, dass Füchse sich anschickten, den Weinberg des Herrn zu verwüsten, kommentierte er: „Tu autem, *ubi pecuniam a Germanis cottidie emungis, sic te habes ut qualibet vulpecula fraudulentior videaris*“³⁸

Freilich ist diese nationale Ausrichtung, wie sie sich bei Hutten findet nur eine, wenn auch wichtige Komponente des nordalpinen Humanismus. Dessen wirkmächtigste Gestalt war zweifellos der keineswegs in solche nationale Ausrichtung einzuordnende Erasmus von Rotterdam. Hier sind wenigstens zwei Momente zu nennen: Das eine ist die starke philologische Ausrichtung, die der Humanismus bei ihm besaß – bis hin zur 1516, also gerade in seiner Baseler Zeit erfolgenden Herausgabe des Neuen Testaments, die sich Luther sofort zunutze machte³⁹. Wenn irgendwo, dann ist hier die Fortsetzung der *studia humanitatis* und ihre konsequente Anwendung auf den biblischen Text durch den Humanismus zu beobachten. Dem entspricht es, dass der zweite wichtige Aspekt, die Lehre, eine ganz eigene Charakteristik gewinnt.

Das *Enchiridion militis christiani*, das erstmals 1503 in einer Schriftenammlung, dann 1515 einzeln erschien und ab der Frobenschen Ausgabe von 1518 eine Fülle von Nachdrucken – über fünfzig bis zu Erasmus' Tod im Jah-

³⁵ Vgl. zu seinem nationalen Humanismus HELMAR JUNGHANS: Der nationale Humanismus bei Ulrich von Hutten und Martin Luther, in: ders., Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Michael Beyer und Günther Wartenberg, Leipzig 2001 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 8), 67–90; MARTIN TREU: Hutten, Melancthon und der nationale Humanismus, in: Michael Beyer/ Günther Wartenberg (Hg.), Humanismus und Wittenberger Reformation. FS Helmar Junghans, Leipzig 1997, 353–366, 363–366.

³⁶ MÜNKLER/GRÜNBERGER/MAYER: Nationenbildung 231.

³⁷ S. zu dieser Allianz GEORG SCHMIDT: Luther und die frühe Reformation – ein nationales Ereignis?, in: Bernd Moeller (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199), 54–75.

³⁸ Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521). Bd. 2, hg. v. PETER FABISCH und ERWIN ISERLOH, Münster 1991, 414.

³⁹ Der Erasmus-Text erschien am 1. März 1516 in Basel (s. KURT ALAND, BARBARA ALAND, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart ²1989, 13). Luther benutzte ihn noch im selben Jahr, spätestens von seiner Auslegung von Röm 9,19 an (WA 56,400,15).

re 1536⁴⁰ – erfuh, gibt dem theologischen Ansatz des Rotterdammers den deutlichsten Ausdruck. Ähnlich den Nachfolgekonzeptionen der *Devotio moderna*⁴¹, beginnt auch für Erasmus die Einsicht beim Blick auf den Gekreuzigten⁴². Der Mensch, den er dabei in den Blick nimmt, entspricht dabei durchaus den Anthropologien der mittelalterlichen Tradition: Er wird sowohl – entsprechend der mystischen Tradition in *homo exterior* und *interior* unterschieden⁴³ als auch in platonischer Trichotomie in drei Teile: *spiritus*, *anima* und *caro* aufgeteilt⁴⁴. Und der so charakterisierte Mensch hat vor allem eine Aufgabe: In dem Glauben, der die einzige Pforte zu Christus ist⁴⁵, „*a mundo ... ad Christum*“ zu fliehen⁴⁶; Was hier – auch mit dem immer wiederkehrenden Begriff der *humilitas*⁴⁷ – vorgestellt wird, bewegt sich ganz auf der Traditionslinie devoter Frömmigkeit, in der immer mehr klösterliche Ethik auf eine allgemein lebbare Ethik hin ausgedehnt worden war⁴⁸. Der Anklang dieses unzweifelhaft humanistischen Textes an die monastische Sprach- und Bildwelt ist jedenfalls überdeutlich – nicht zuletzt auch, weil bestimmte Gedanken, wie die Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen⁴⁹ oder die Demut⁵⁰, in markanter Weise auch bei Luther begegnen. Erasmus selbst ist ein Beispiel dafür, dass die Welten von Humanismus und Kloster keineswegs

⁴⁰ ERASMUS VON ROTTERDAM: *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Werner Welzig. Bd. 1, Darmstadt 1995, XI; zur publizistischen Wirkung des Erasmus vgl. Kaufmann, *Laienbibel* 153.

⁴¹ THOMAS VON KEMPEN: *De imitatione Christi*. *Nachfolge Christi und vier andere Schriften*. Lateinisch und deutsch. Hg. v. Friedrich Eichler, München 1966; zu der fraglichen Autorschaft des Thomas von Kempen s. CEBUS C. DE BRUIN: *Ist Geert Groote der Verfasser des Büchleins „De imitatione Christi“? Kritische Randbemerkungen zu Van Ginnekens Hypothese betreffs der Autorschaft der Imitatio*, in: Kurt Ruh (Hg.), *Alteutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964, 462–496; Erwin Iserloh, *Thomas von Kempen und die Devotio moderna*, Bonn 1976, 19. Die Stellung des Erasmus zur *Devotio moderna* bedarf gewiss einer neuen Betrachtung: Das harsche Urteil Augustijns, die Spiritualität des Erasmus sei „nicht in Einklang zu bringen [...] mir der Spiritualität der Devoten“ (CORNELIS AUGUSTIJN: *Erasmus und die Devotio moderna*, in: ders.: *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden u.a. 1996 [Studies in Medieval and Reformation Thought 59], 26–37, 37) konstruiert jedenfalls einen überscharfen Gegensatz.

⁴² ERASMUS: *Ausgewählte Schriften* 100–102.

⁴³ Ebd. 108.

⁴⁴ Ebd. 139.

⁴⁵ Ebd. 152.

⁴⁶ Ebd. 166.

⁴⁷ Ebd. 148 u.ö.

⁴⁸ GERL: *Einführung* 70–72, sieht die Spannung zwischen Mystik und Wissenschaft geradezu als „Grundspannung“ der deutschen Renaissancephilosophie und macht dies an Reuchlin, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus und Böhme fest.

⁴⁹ Vgl. hierzu KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN: *Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972 (*Beiträge zur historischen Theologie* 46), 155–161.

⁵⁰ S. Ernst Bizer: *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen ³1966.

weit auseinanderlagen. Die bei allen aufgrund der Rechtfertigungstheologie beschreibbaren Unterschieden mit Händen zu greifende Nähe dieser frommen Passagen zur Wittenberger Reformation hat Erasmus wohl selbst verspürt. Jedenfalls ist der Hinweis auf die Ablasspraxis⁵¹, den Erasmus bei der Neuauflage 1518 in den Geleitbrief an Paul Volz setzte⁵², wohl im Sinne eines demonstrativen Schulterschlusses zu verstehen und wurde wohl von den Zeitgenossen auch so verstanden.

Das auffällige Ideal der Einfachheit erinnert selbstverständlich an entsprechende Gedanken innerhalb des Mittelalters, vor allem die am Ideal der *vita apostolica* orientierten monastischen und außermonastischen Reformbewegungen⁵³ – der Name der Humiliaten stellt ja geradezu eine Aufnahme der Vorstellung von der bei Erasmus wie Luther wiederkehrenden *humilitas* dar⁵⁴. Tatsächlich kann man in diesen Bewegungen insofern auch Analogien zu Zeit- und Geschichtskonzeptionen des Humanismus wahrnehmen, als in ihnen ein Rückbezug auf eine Ursituation eine zentrale Rolle spielt⁵⁵ und damit eine Geschichtsauffassung tragend wird, die nicht der tradierten Kontinuität – etwa der durch die Kirche tradierten Apostolizität – den Primat zumisst, sondern die gegenwärtige Kirche, diese Kontinuität überspringend, an ihrem Ursprung misst. Tatsächlich entspricht das sich darin äußernde Zeitbewusstsein einer solchen Auffassung, wie sie auch humanistische Selbstinterpretationen prägt, wenn das Mittelalter übersprungen und auf eine gute alte Antike zurückgegriffen wird, sei sie nun pagan oder in den Kirchenvätern als christliche greifbar. Beide also, Vita-apsotolica-Bewegung und Humanismus teilen eine diskontinuierliche Ursprungszeit-Konzeption, in der sie sich von einer Kontinuitätskonzeption der Zeit abgrenzen. Die Differenz allerdings liegt darin, dass jene überspringende Diskontinuität bei den mittelalterlichen Kirchenkritikern exzeptioneller Natur ist: Sie wird an einer, freilich zentralen Stelle: dem We-

⁵¹ Vgl. zu Luthers Weg zur Ablasskritik jetzt LOTHAR VOGEL: Zwischen Universität und Seelsorge. Martin Luthers Beweggründe im Ablassstreit, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 118 (2007) 187–212, der zeigt, dass auch im Blick auf den lange Zeit vermuteten Zusammenhang zwischen Luthers Ablasskritik und seiner Erfahrung als Beichtthörer, sensible Quellenkritik nötig ist (zu dieser Aufgabe der Lutherforschung s. VOLKER LEPPIN: Martin Luther, Darmstadt 2006, 31. 40) – dass Vogel sich mit dieser sauberen Quellenkritik auch gegen mich wendet (a.a.O. 211), ist insofern sehr willkommen.

⁵² ERASMUS: Ausgewählte Schriften 18.

⁵³ HERBERT GRUNDMANN: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Darmstadt ³1970, 13–50; HEINRICH HOLZE: Die abendländische Kirche im hohen Mittelalter (12./13. Jahrhundert), Leipzig 2003 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/12), 150–154.

⁵⁴ HOLZE: Kirche 152.

⁵⁵ S. zur impliziten Zeitkonstruktion der *vita-apostolica*-Bewegung ARNOLD ANGENENDT: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 223.

sen der christlichen Kirche angesetzt und behält das damit gegebene kritische Potenzial über lange Zeit – etwa noch im theoretischen Armutsstreit⁵⁶, aber sie weitet den Gebrauch dieser Geschichtskonzeption nicht zu einem allgemeinen geschichtlichen Selbstverständnis aus. Dies geschieht dann im Humanismus, in dem der Rückgriff auf die christliche Antike eingebettet ist in einen Gesamthorizont des Selbstbezuges auf die vor dem Mittelalter liegende Vorzeit, die es ermöglicht sich als Vertreter einer neuen Zeit zu verstehen, so sehr man um die Distanz zu jener Vergangenheit wusste⁵⁷.

Mit der Hinwendung zur Bibel ist nun aber das zweite angekündigte Moment der Erasmischen Theologie benannt, das im vorliegenden Zusammenhang von Bedeutung ist: eben seine Bedeutung für Bibelkenntnis und -lektüre. Damit soll aber nicht unbedingt der Begriff des Bibelhumanismus aufgenommen werde, den Cornelis Augustijn eingeführt hat⁵⁸. Ein Problem dieser Abgrenzung liegt darin, dass sie – obwohl Augustijn selbstverständlich um die Bibelverankerung auch wichtiger italienischer Humanisten weiß⁵⁹ – im Grunde durch das vorauszusetzende Gegenbild zu einem spezifischen „Bibelhumanismus“ doch noch jenem Burckhardtschen Bild von einem überwiegend un- oder gar antichristlichen Humanismus italienischer Provenienz verhaftet bleibt, das der heutigen Forschung als obsolet gilt⁶⁰: Nur wenn der italienische Humanismus nicht auch in seinem Hauptstrom als Bibelhumanismus apostrophierbar wäre, wäre die gesonderte Kennzeichnung eines teils italienischen, vorwiegend aber nordalpinen Bibelhumanismus⁶¹ sinnvoll – die Beschäftigung mit der Bibel ist aber selbstverständlich allen Spielarten des Humanismus gemein: Alastair Hamilton hat in einem weniger auf die reformationshistorische Fragestellung nach Vorbereitungen der Reformation konzentrierten Überblick über „humanists and the Bible“ neben Erasmus gerade die italieni-

⁵⁶ VOLKER LEPPIN: Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter Bettelmönch, Darmstadt 2003, 172–181.

⁵⁷ Vgl. BURKE: Renaissance 35.

⁵⁸ CORNELIS AUGUSTIJN: Humanismus, Göttingen 2003 (Die Kirche in ihrer Geschichte 2 H,2), 47f. 56–58.

⁵⁹ Ebd. 59–66.

⁶⁰ PAUL OSKAR KRISTELLER: Heidentum und Christentum, in: ders., Humanismus und Renaissance II: Philosophie, Bildung und Kunst, hg. v. Eckhard Keßler, München 1980, 69–86; CHARLES EDWARD TRINKAUS: Italian Humanism and Scholastic Theology, in: ders.: Renaissance Transformations of Late Medieval Thought, Aldershot 1999, I; AUGUST BUCK: Christlicher Humanismus in Italien, in: ders. (Hg.), Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten, Wiesbaden 1984 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 5), 23–34; NAUERT: Humanism 55–58; BURKE: Renaissance in Italien 213–223. Auch R. Po-Chia Hsia, Religious Culture (Spirituality, Reform, High and Low), in: Guido Ruggiero (Hg.), A Companion to the Worlds of the Renaissance, Oxford 2002, 333–348, beschreibt, offenkundig völlig unbelastet von den älteren Debatten, die Frömmigkeit in Spätmittelalter und Renaissance als eine besonders intensive Phase.

⁶¹ So AUGUSTIJN: Humanismus 47f.

schen Humanisten mit ihrem Interesse an den Handschriften und an der literarischen Gestalt des Bibeltexes in den Mittelpunkt gestellt: „Petrarch, like all humanists who followed him, approached to the Bible as a work of literature, an example of inspired poetry“⁶²

Vor diesem Hintergrund wird auch der von Petrarca⁶³ geprägte Humanismus zu einem, wenn auch spezifisch gestalteten Bibelhumanismus oder doch zumindest zu einem die Bibel in die umfassenden Antikeninteressen integrierenden Humanismus. Auch umgekehrt, im Blick auf Erasmus, gilt, dass diese Begrifflichkeit die Konzentration auf die Bibel für Erasmus und sein Umfeld in einer Weise in den Vordergrund stellt, die diesem übergreifenden Zusammenhang wohl nicht ganz gerecht wird: Für einen Humanisten wie Erasmus ist selbstverständlich die Bibel eine ganz entscheidend inspirierende Quelle, aber die antiken paganen Autoren sind das auch. So erklärte er im *Enchiridion* programmatisch:

„Ergo si te totum studio scripturarum dedicabis, si in lege domini meditaberis die ac nocte, non timebis a timore nocturno sive diurno, sed ad omnem hostium insultum munitus atque exercitatus eris. Neque equidem usquequaque improbaverim ad hanc militiam velut tirocinio quodam praeludere in litteris poetarum et philosophorum gentilium, modo medice ac per aetatem quis eas attingat et quasi in transcurso arripiat“⁶⁴.

Die Abstufung ist deutlich: Hier, bei der Bibel, das Studium Tag und Nacht, dort das propädeutische und gleichwohl erst in reiferem Alter erlangte Studium der Dichter und Philosophen: Und doch: Beides gehört zusammen, um den christlichen Streiter gewachsen zu machen für den Kampf gegen die Verführungen der Sünde. Es scheint also, als gäbe es kaum die Möglichkeit, einen trennscharfen Begriff von „Bibelhumanismus“ herauszupräparieren – so wie es umgekehrt ausreichen dürfte, die Haltung eines Erasmus und seiner Anhänger schlicht mit der allgemeinen Bezeichnung des „Humanismus“ zu charakterisieren.

Im Rahmen dieses allgemeinen Humanismus aber hat Erasmus eine kaum zu unterschätzende Bedeutung für die Verbreitung der Bibel im 16. Jahrhundert gehabt. Dabei ist nicht ausschließlich an die textkritische Leistung der Ausgabe des Neuen Testaments zu denken, die große Bedeutung für Luthers exegetische Erkenntnisse hatte. Wichtig sind in diesem Zusammenhang vielmehr auch seine Vorreden zum Neuen Testament von 1516, mit denen er Empfehlungen für den Umgang mit der Bibel gab, die in manchem einen Vorklang auf spätere Ereignisse darzustellen scheinen:

⁶² ALASTAIR HAMILTON: *Humanists and the Bible*, in: Jill Krey (Hg.): *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge 1996, 100–117, 100.

⁶³ Ihm widmet AUGUSTIN: *Humanismus*, aufgrund seiner Orientierung am Konzept eines „Bibelhumanismus“ kein eigenes Kapitel.

⁶⁴ Erasmus, *Ausgewählte Schriften* 1, 82.

„Vehementer enim ab istis dissentio, qui nolint ab idiotis legi divinas litteras in vulgi linguam transfusas, sive quasi Christus tam involuta docuerit, ut vix a pauculis theologis possint intelligi“⁶⁵.

Auch wenn der Ruf nach volkssprachlichen Bibeltexten in einer Zeit, in der bereits vierzehn oberdeutsche und vier niederdeutsche gedruckte Vollbibeln existierten⁶⁶ kaum sensationell war, ist doch der Impetus, mit dem Erasmus hier einen laikalen Umgang mit der Bibel fordert, als Ausdruck einer Frömmigkeitsgesinnung, die angesichts der überwältigenden Bedeutung Jesu Christi eine Unmittelbarkeit im Umgang mit seinen Verheißungen einfordert, als Verstehenshintergrund für den bald einsetzenden Drang zum göttlichen Wort in der Volkssprache kaum zu überschätzen.

Nicht nur damit aber dürfte Erasmus entweder selbst der Reformation den Boden bereitet, oder, wahrscheinlicher, einer Disposition für bestimmte Anliegen der Reformation Ausdruck gegeben haben, sondern es gibt noch einen weiteren Gesichtspunkt, der sein Wirken für den reformationshistorischen Blick bemerkenswert erscheinen lässt, nämlich das, was oben als prägend für den Humanismus in sozialhistorischer Perspektive benannt wurde: die neuen Kommunikationsformen. Hier gilt nun für den deutschsprachigen Humanismus, wie auch gelegentlich, etwa bei der Fixierung auf Ficino in Florenz, für den italienischen, dass im Rahmen der kommunikativen Netzwerke immer wieder einzelne Personen in den Mittelpunkt rückten, die durch persönliche Aufenthalte humanistische Zirkel miteinander verbanden. Erasmus hat dies insbesondere durch seine Baseler Zeit 1514–1517 getan⁶⁷. Er hat damit eine Konzentration auf eine einzelne Person mit vorbereiten geholfen, die das Phänomen Luther wenigstens zu Teilen mit zu erklären vermag: Man war es von Erasmus und anderen gewohnt, sich ganz an einer herausragenden Gestalt zu orientieren. Charakteristisch für eine solche Vorbereitung könnte die erwähnte Umverlagerung von der *sodalitas Staupitziana* zur *sodalitas Martiniana* in Nürnberg sein. Charakteristischen Ausdruck findet diese personale Fixierung in Luthers Biographie in dem Preisgedicht, das der Humanist Eobanus Hessus in Erfurt auf Luther verfasste, als dieser die Stadt auf dem Weg zum Wormser Reichstag passierte⁶⁸. In ganz anderer Weise als in dem akademischen System der scholastischen Universität war die individuelle Einzelperson in den Mit-

⁶⁵ Ebd. 3, 14.

⁶⁶ RUDOLF BENTZINGER: Zur spätmittelalterlichen deutschen Bibelübersetzung. Versuch eines Überblicks, in: Irmtraud Rösler (Hg.): „Ik lerde kunst dor lust.“ Ältere Sprache und Literatur in Forschung und Lehre. FS Christa Baufeld, Rostock 1999 (Rostocker Beiträge zur Sprachwissenschaft 7), 29–41.

⁶⁷ CORNELIS AUGUSTIJN: Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung, übers. V. E. Baumer, München 1986, 98–105.

⁶⁸ S. hierzu CARL KRAUSE: Helius Eobanus Hessus. Sein Leben und seine Werke. Bd. 1, Gotha 1879, 312–329.

telpunkt des Erwerbs und der Weitergabe von Wissen gerückt – die Reformation hat hiervon möglicherweise zumindest profitiert.

Doch selbstverständlich blieb es bei diesen personalen, vorinstitutionellen Kristallisierungsformen des Humanismus allein nicht: Bekanntlich sind aus humanistischen Interessen Schulen wie die in Pforzheim⁶⁹ oder in Schlettstadt⁷⁰ gegründet worden, und nach und nach auch die Universitäten humanistisch beeinflusst und schließlich umgeformt werden. Anfangend in Heidelberg, wo sich eine Anzahl von Humanisten zusammen fanden⁷¹, vor allem aber in Wittenberg wurde Humanismus auch zu einer Chiffre für Reformideen, die wiederum, nahe liegender Weise an der *artes*-Fakultät und den *studia humanitatis* einsetzten: Nicht nur, dass in der Anfangsphase der Wittenberger Universität – bis die Pest sie 1506 vertrieb namhafte Humanisten beteiligt waren⁷²: Auch in den Universitätsstatuten schlug sich, als Christoph Scheurl diese 1508 vorlegte, eine Stärkung des humanistischen Lehrangebotes nieder⁷³. Damit war eben dort, wo Luther wenig später seinen Generalangriff gegen Aristoteles in der Theologie beginnen sollte, bereits ein deutlich erkennbares humanistisches – und damit auch scholastikskeptisches Umfeld geschaffen. Aber dies war nicht die einzige Prägung, die Wittenberg auszeichnete.

2. Monastisches Denken: der erneuerte Diskurs

Kann man das humanistische Denken tatsächlich als einen neuen Diskurs bezeichnen, der bewusst über eine Jahrhunderte alte Tradition hinweg an die Antike anknüpfte, so stellte das Mönchtum seinerseits eine mächtige Linie der Kontinuität dar, dessen Position zur scholastischen Theologie und möglicherweise zur Kirche insgesamt gleichwohl im ausgehenden Mittelalter einem tiefgreifenden Erneuerungsprozess unterzogen war. Die großen universitären

⁶⁹ HANS GEORG ZIER: *Geschichte der Stadt Pforzheim. Von den Anfängen bis 1945*, Stuttgart 1982, 49–54; HANS-JÜRGEN KREMER: „Lesen, Exercieren und Examinieren“: Die Geschichte der Pforzheimer Lateinschule. Höhere Bildung in Südwestdeutschland vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Pforzheim 1997.

⁷⁰ PAUL ADAM: *Der Humanismus zu Schlettstadt. Die Schule, die Humanisten, die Bibliothek*. Übers. v. Peter Schäffer, Selestat 1995.

⁷¹ PAUL OSKAR KRISTELLER: *Scholastik und Humanismus an der Universität Heidelberg*, in: Gundolf Keil u.a. (Hg.): *Der Humanismus und die oberen Fakultäten*, Weinheim 1987, 1–20.

⁷² HELMAR JUNGHANS: *Luthers Einfluß auf die Wittenberger Universitätsreform*, in: Irene Dingel/ Günther Wartberg (Hg.): *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602*, Leipzig 2002 (*Leucorea-Studien* 5), 55–70, 58–60.

⁷³ Ebd. 61; vgl. HEINZ SCHEIBLE: *Gründung und Ausbau der Wittenberger Universität*, in: ders.: *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. v. Gerhard May und Rolf Decot, Mainz 1996 (*VIEG. Beih.* 41), 353–369, 361.

Auseinandersetzungen zwischen Weltklerikern und Bettelorden in Paris im ausgehenden dreizehnten⁷⁴ und in Oxford im frühen vierzehnten Jahrhundert⁷⁵ weisen darauf hin, dass mehr und mehr die Zuordnung von Mönchtum und Universität an Plausibilität verlor und die Universität zu einem guten Teil zur Domäne des Weltklerus wurde. Auch wenn die Orden ihr universitäres Engagement nicht aufgegeben haben: Es entstanden doch auch freie Potenziale, die anderweitig einsetzbar waren.

Das Engagement, das hieraus resultierte, hatte nun eine doppelte Stoßrichtung: Zum einen kam es zu einer Intensivierung monastischer Ideale in den Reformbewegungen. Dabei soll es nicht um die Frage verstärkter Observanz gegenüber den Regeln gehen⁷⁶, auch wenn Henrik Otto jüngst gezeigt hat, dass diese durchaus sehr manifeste, und für die Erklärung der Reformation nicht unwesentliche Folgen für die Frömmigkeit in den entsprechenden Klöstern hat. Otto konnte nämlich zeigen, dass die Lektüre Johannes Taulers ordensübergreifend zu beobachten ist und sich bei der Sichtung des Besitzes an Tauler-Handschriften und Drucken in der Zeit um 1500 kein markantes einheitliches Merkmal feststellen lässt, außer dem einen: dass die von Otto sogenannten „Tauler-Klöster“, also diejenigen Klöster, die Tauler-Texte besaßen, durchweg den reformorientierten Zweigen ihres Ordens angehörten⁷⁷. Es scheint also mindestens einen Zusammenhang zwischen Observanz und der Rezeption mystischer Theologie gegeben zu haben.

Genau auf dieser Ebene findet sich nun aber auch eine Verbindung zu dem anderen wichtigen Moment, das im Mönchtum des ausgehenden Mittelalters zu beobachten ist, nämlich die starke Wendung zu einer poimenischen Versorgung der Laien durch entsprechende Literatur – Berndt Hamm hat dies mit der glücklichen Wendung der „Frömmigkeitstheologie“ charakterisiert. Solche Frömmigkeitstheologie⁷⁸ hat ja einen ihrer ersten Kristallisationspunkte in einem genuin monastischen Kontext der Abfassung von Literatur für das Kloster, nämlich in der Produktion der Wiener Schule für die Melker Reform des Benediktinerordens⁷⁹. Zwar war die Abfassung von Frömmigkeitstheolo-

⁷⁴ JACQUES LE GOFF: Die Intellektuellen im Mittelalter. Übers. v. C. Kayser, Stuttgart 2001, 102–108.

⁷⁵ VOLKER LEPPIN: Ockham 42–46.

⁷⁶ Vgl. hierzu, besonders im sächsischen Raum, Manfred Schulze, Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Tübingen 1991 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 2).

⁷⁷ OTTO: Tauler-Rezeption 61–63.

⁷⁸ BERNDT HAMM: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (BHTh 65); ders.: Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: Hans-Jörg Nieden u. Marcel Nieden (Hg.), Praxis pietatis. FS Wolfgang Sommer, Stuttgart 1999, 9–45.

⁷⁹ S. hierzu KARL SCHWARZ: Art. Wien, in: TRE 36, Berlin/ New York 2004, 20–33, 26; MANFRED GERWING: Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spirituelle Suchbewegung im mittelalterlichen Deutschland, Paderborn u.a. 2000, 215–228.

gischer Literatur keine ausschließliche Domäne der Klöster – erinnert sei nur an Johannes Gerson als den wichtigsten Repräsentanten der Frömmigkeitstheologie⁸⁰ oder auch Gabriel Biel, der zwar durch die Brüder vom gemeinsamen Leben in Kontakt mit semimonastischen Bewegungen stand⁸¹, aber eben nicht spezifisch monastischem Kontext zuzuordnen ist⁸². Anders steht es nun wiederum mit Johannes Paltz und Johannes Staupitz, mit denen wir nicht nur Luther näherrücken, sondern eben auch die Verschränkung von monastischer Spiritualität und einer Spiritualität für die Laien. Offenbar gab es einen starken Impuls, auf Grundlage der monastischen Frömmigkeit auch die Frömmigkeit der Laien zu heben – unterschwellig ist dies eine Aufweichung des Gegensatzes von Kloster und Welt beziehungsweise eine Sozialisierung der mittelalterlichen Zweistufenethik, die den Mönchen und Nonnen als denen, die die evangelischen Räte befolgten, einen höheren Status zumaß als dem gemeinen Volk. Ohne dass diese Abstufung bestritten würde wurde sie doch durch solche Literaturproduktion deutlich im Sinne einer Verantwortlichkeit für die Hebung des allgemeinen Frömmigkeitsstandes gedeutet.

Doch nicht nur in dieser Weise trat monastische Theologie über die Klostermauern hinaus, sondern wir bekommen hier ein ganz ähnliches Moment zu greifen wie bei den Humanisten: auch unter den Orden gab es neue Formen, die Universität zu beleben. Charakteristisch hierfür ist gerade Wittenberg. Während die großen Universitätsgründungen des 14. und 15. Jahrhunderts⁸³ – genannt seien nur Wien, Krakau, Heidelberg, Rostock oder Leipzig – , sich im allgemeinen Impulsen von Weltklerikern verdankten, die diese Universitäten dann in der Regel im Sinne derjenigen Universität prägten, von der sie zur Gründung der neuen ausgegangen waren, ist Wittenberg eine Universität, an der sich der Landesherr gezielt die Kompetenzen – und das vergleichsweise

⁸⁰ Grundlegend zu ihm CHRISTOPH BURGER: *Aedificatio, fructus, utilitas*. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris, Tübingen 1986 (BHTh 70); zur Einordnung in die Frömmigkeitstheologie s. Sven Grosse, *Heilungsgewißheit und scrupulositas im späten Mittelalter*. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit, Tübingen 1994 (BHTh 85).

⁸¹ ULRICH KÖPF / SÖNKE LORENZ (Hg.): *Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben*. Beiträge aus Anlass des 500. Geburtstages des Tübinger Theologen, Stuttgart 1998 (Contubernium 47); GERHARD FAIX: *Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben*. Quellen und Untersuchungen zu Verfassung und Selbstverständnis des Oberdeutschen Generalkapitels, Tübingen 1999 (SuR.N.R. 11).

⁸² DETLEF METZ: *Gabriel Biel und die Mystik*, Stuttgart 2001 (Contubernium 55), schwankt im Blick auf die Zuordnung Biels zur Frömmigkeitstheologie auffällig zwischen starker Skepsis (425) und letztlich doch Bejahung dessen, dass Biel „in jedem Fall in den Zusammenhang frömmigkeitstheologischer Ansätze“ gehöre (428). Diese optimistischere Position scheint mir die besser begründete.

⁸³ Zu dieser Universitätsgründungswelle s. J. VERGER: *Art. Universität*. A. Westen, in: *Lexikon des Mittelalters* 8, Stuttgart/ Weimar 1999, 1249–1255, 1252–1254.

billige Lehrangebot⁸⁴ – eines Ordens, eben der Augustinereremiten, zunutze machte. Dass dieser Orden schon länger die Aufmerksamkeit der ernestinschen Kurfürsten genoss, ist spätestens seit den Forschungen von Manfred Schulze überdeutlich⁸⁵. Nun wurde er zum Ferment der neu gegründeten Landesuniversität. Wiederum ist hier nur an die Person Johannes Staupitz' zu erinnern, in der sich das monastische Engagement für die Frömmigkeitstheologie mit dem für die Universität aufs Eindrücklichste verbindet⁸⁶.

3. Das Zusammenfließen von Humanismus und Mönchtum in der Wittenberger Reformation

Der kurze, zugegebenermaßen perspektivierte Durchgang durch unser bekanntes Wissen über Humanismus und Mönchtum hat nun doch einige erstaunliche Gemeinsamkeiten zu Tage gebracht, die sich in einer ganz kurzen These zusammenfassen lassen: Um 1500, am Vorabend der Reformation, befindet sich Deutschland in einer Situation, in der sich zwei geistige Strömungen, die sich zuvor sozial und inhaltlich als Alternativen zur scholastischen Theologie verstanden haben, beiderseits neu der Universität bemächtigen. Und ein bedeutsames Experimentierfeld hierfür ist, aus beiden Richtungen, die Universität Wittenberg. Hier also schießen Humanismus und Mönchtum in ihrem scholastikkritischen Impuls zusammen – und das mag zumindest zu Teilen auch mit erklären, warum gerade in Wittenberg ein Nährboden vorlag, der das Entstehen der Wittenberger Reformation begünstigen konnte.

Und von hier aus liegt es dann auch nahe, Luthers Anfänge als Bemühungen um die Verbindung von humanistischer und monastischer Reformtheologie zu verstehen, wobei durch die Studien von Helmar Junghans unabweisbar deutlich geworden ist, dass Luther ein Interesse am Humanismus nicht erst in Wittenberg empfangen, sondern dorthin schon aus Erfurt mitgebracht hatte⁸⁷. Die Fülle seiner Nachweise können hier nicht im Einzelnen wiederholt wer-

⁸⁴ Vgl. HEINER LÜCK: Art. Wittenberg, Universität, in: TRE 36, Berlin/ New York 2004, 232–243, 232; ULRICH KÖPF: Martin Luthers theologischer Lehrstuhl, in: Irene Dingel/ Günther Wartenberg (Hg.): Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602, Leipzig 2002 (Leucorea-Studien 5), 71–86, 80f.

⁸⁵ SCHULZE: Fürsten und Reformation.

⁸⁶ S. zu diesem Aspekt seiner Biographie MARKUS WRIEDT: Die Anfänge der Theologischen Fakultät Wittenberg 1502–1518, in: Irene Dingel/ Günther Wartenberg (Hg.), Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602, Leipzig 2002 (Leucorea-Studien 5), 11–37, 14–29.

⁸⁷ S. insbesondere JUNGHANS: Luther und die Humanisten 63–239. Vgl. auch jüngst ders.: Der mitteleuropäische Renaissancehumanismus. Nährboden der Frühen Neuzeit, Stuttgart/ Leipzig 2004 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 139/1).

den. Es sei daher nur auf jenes signifikante Zitat von Crotus Rubeanus verwiesen, der 1520 an Luther schrieb: „Du warst in unserer Burse ein gut ausgebildeter Philosoph und Musiker“⁸⁸. Und mit Philosophie dürfte Rubeanus nichts anderes gemeint haben als eben die *studia humanitatis*, die in seinen Augen als die bevorzugte Form von Philosophie zu gelten hatten. Gleichwohl gehörte Luther nicht den allerengsten Humanistenzirkeln in Erfurt an: Er lernte Mutianus Rufus erst 1515 kennen, und es herrschte offenkundig keine gegenseitige Sympathie⁸⁹. Doch der Dunstkreis, in dem er sich bewegte, blieb nicht ohne Folgen für ihn. Charakteristisch ist sein späterer Bericht, er habe vor dem Klostereintritt alle seine Bücher an den Buchhändler zurückgegeben außer Plautus und Vergil⁹⁰.

Wichtiger als diese wurden ihm freilich dann bei seinem Wechsel jene Arbeiten an der Bibel, die – unabhängig von ihrer strittigen Einordnung als „Bibelhumanismus“ – den Weg zu einer philologisch präzisen Erfassung des biblischen Textes ebneten: Für die erste Psalmenvorlesung benutzt er das „Quincuplex Psalterium“ des französischen Humanisten Faber Stapulensis (Lefèvre d’Etaples [ca. 1455–1536])⁹¹, das in verschiedenen lateinischen Versionen philologische Studien ermöglichte und in seiner christozentrischen Sicht durchaus Luthers Auslegung zuarbeitete. Wie gründlich er sich mit diesem neuen Instrument humanistischer Schriftexegese auseinandergesetzt hat, zeigen seine Randbemerkungen zu dem Werk⁹². Noch wichtiger wurde dann die schon erwähnte Begegnung mit dem Neuen Testament des Erasmus.

All dies sind Bausteine in der Entwicklung einer Theologie, zu deren Selbstverständnis immer deutlicher auch die Abgrenzung von der hergebrachten scholastischen Theologie gehörte. Im September 1517 liegen bekanntlich die Thesen gegen die scholastische Theologie vor⁹³. Dass sie die Vielfalt der scholastischen Theologie grob vereinfachen und zu einem simplen „Contra Gabrielem“ reduzieren, braucht hier nicht zum wiederholten Male nachgewiesen zu werden: Leif Granes Studie hierzu ist nach wie vor grundlegend⁹⁴. Blickt man nun aber weiter zurück, wo Luther denn eigentlich positiv eine neue Theologie formuliert hat, so kommt man auf zwei programmatische

⁸⁸ WA.B 2,91,141f (Nr. 281).

⁸⁹ S. ERICH KLEINEIDAM: *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil 2: Spätscholastik, Humanismus und Reformation 1461–1521*, Leipzig ²1992 (Erfurter Theologische Studien 22), 181.

⁹⁰ WA.TR 1,44,22f (Nr. 116).

⁹¹ S. hierzu AUGUSTIN: *Humanismus* 79f.

⁹² WA 4,466–526.

⁹³ WA 1,224–228. Die dortige Zählung ist nach der der neueren Ausgabe in der Studienausgabe (Bd. 1, 165–172) zu korrigieren, die anders als die WA nicht den Gesamtausgaben von Luthers Werk, sondern den ältesten Ausgaben der Thesen selbst folgt.

⁹⁴ LEIF GRANE: *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam*, Kopenhagen 1962 (Acta theologica Danica 4).

Aussagen. Da ist zum einen jenes berühmte Briefzitat an Johannes Lang vom 18. Mai 1517:

„Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate Deo operante. Aristoteles descendit paulatim inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam. Mire fastidiuntur lectiones sententiarum, nec est, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae auctoritatis doctorem velit profiteri.“⁹⁵

Die Stoßrichtung gegen Aristoteles und gegen den Lombarden als das Hauptlehrbuch der Scholastik ist deutlich – und auch der Argumentationsduktus: Es ist der Kirchenvater, der hier neu zur Sprache gebracht wird, wohlgermerkt: der Kirchenvater als ganzer. Denn dem ehemaligen Interpreten des Lombarden war natürlich sehr bewusst, dass auch dieser nichts anderes war als eine Sammlung von Kirchenvätern. Nun aber ist es Sankt Augustin selbst, der in ein unmittelbares Gespräch mit der Gegenwart gebracht wird⁹⁶. Das ist ein Umgang mit dem Kirchenvater, der durchaus in gewisser Weise an jenen neuen Plato in Florenz erinnert, wenn auch Luther selbst sich nicht als Augustin stilisiert, aber eben doch „unsere Theologie“ und „Sankt Augustin“ in einen so engen Konnex setzt, dass die Distanz zur Vergangenheit überbrückt scheint. Was hier propagiert wird, ist keine humanistische Theologie, aber es ist Theologie aus humanistischem Geist.

Dass es nicht ausschließlich die Theologie Augustins ist, die Luther geprägt hat, ist bekannt und offenkundig, und entsprechend ist auch hier an einen Text zu erinnern, den ich bei anderer Gelegenheit ausführlicher behandelt habe⁹⁷: Luthers Rückblick auf seine geistliche Entwicklung in der Vorrede zu den Resolutiones von 1518⁹⁸. Nach meiner hier nicht zu wiederholenden Ar-

⁹⁵ WA.B 1,99,8–13.

⁹⁶ Vgl. zu Luthers Kirchenvätergebrauch DOROTHEA DEMMER: *Lutherus interpres. Der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins*, Witten 1968; MANFRED SCHULZE: *Martin Luther and the Church Fathers*, in: Irena Backus (Hg.): *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, Leiden u.a. 1997, 573–626; VOLKER LEPPIN: „Kirchenväter“, in: *Albrecht Beutel* (Hg.): *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, 45–49.

⁹⁷ LEPPIN: *omnem vitam*.

⁹⁸ Vgl. zu diesem Text neben meiner eigenen Studie: RICHARD WETZEL: *Staupitz und Luther*, in: *Volker Press/ Dieter Stievermann* (Hg.): *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, Stuttgart 1986 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 16), 75–87; KURT ALAND: *Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers*, München 1965 (Theologische Existenz heute. Neue Folge 123), 63–65; BERNDT HAMM: *Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers. Ein Beitrag zur Bußgeschichte*, in: *Luther-Jahrbuch* 65 (1998) 19–52, 35f. Kritisch setzt sich mit meiner Deutung jetzt: MARTIN BRECHT: *Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung*, in: *ZThK* 101 (2004) 281–291 auseinander, aber m.E. ohne einen überzeugenden Nachweis zu erbrin-

gumentationen ist das, was sich hierin abzeichnet, eine Art mystischer Entdeckung, die in die Zeit der Römerbriefvorlesung fällt⁹⁹.

Bemerkenswert ist nun, wenn man den weiteren Verlauf des Textes ansieht, wie sich diese von Staupitz angeregte und durch Tauler-Lektüre wohl vertiefte Entdeckung mit humanistischen Anstößen verbindet und daraus eine gemeinsame Überzeugung kommt. Denn nachdem Luther seine erste Überprüfung eines neuen Bußverständnisses am Bibeltext vorgenommen hat, folgt die entscheidende Bedeutung, die das Verständnis des Erasmus für Luther brachte, nämlich die Neudeutung der *μετάνοια*¹⁰⁰.

Man gelangt also in der Interpretation dieses Zeugnisses in etwa zu folgender Konstellation: Luther hätte 1518 den Anstoß für seine neue Theologie bei Staupitz gesehen. Er hätte ihre inhaltliche Ausformulierung vor allem mit Hilfe Johannes Taulers gefunden. Wie sehr er sich diesem tatsächlich verbunden sah, wird durch das wenig frühere Briefzeugnis Luthers an Staupitz bestätigt: „Ego sane secutus theologiam Tauleri et eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christiano“¹⁰¹.

Luther sieht sich also in völligem Konsens mit Tauler und der in diesem Brief gemeinten *Theologia deutsch*¹⁰² – und sieht darin auch letztlich eine Harmonie mit den anderen maßgeblichen Autoritäten. Im Vorwort der neuen, vollständigen Ausgabe der *Theologia deutsch* schrieb er 1518: „Und das ich nach meynem alten narren rüme, ist myr nehst der Biblien und S. Augustino nit vorkommen eyn buch, dar auß ich mehr erlernet hab und will, was got, Christus, mensch und alle dinge seyn[...].“¹⁰³ *Theologia deutsch*, Bibel und Sankt Augustin sind hier nicht unterschiedene, gar entgegengesetzte Größen, sondern die humanistisch geschulte Zuwendung zu Bibel und Kirchenvater verbindet sich mit der Zuwendung zu einem mystischen Text, der wiederum erkennbar im Duktus humanistischer national geprägter Wahrnehmung gelesen wird, wenn Luther in der Vorrede zur *Theologia deutsch* hinzusetzt:

„Leß diß Buchlin wer do will, unnd sag dann, ab die Theology bey unß new adder alt sey, dann dißes Buch ist yhe nit new, Werden aber villeicht wie vormals sagen, Wyr seyen

gen, dass in dem frühen Selbstzeugnis tatsächlich von demselben Ereignis wie in dem späten „großen Selbstzeugnis“ von die Rede 1545 sei.

⁹⁹ Dankbar erinnere ich mich an die scharfe Kritik, die KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN im Rahmen eines von mir vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn im Dezember 1998 gehaltenen Vortrages geübt hat und die der Schärfung meiner Argumentation überaus hilfreich war.

¹⁰⁰ WA 1,525,24–526,14; vgl. BRECHT: Neues Verständnis 284f.

¹⁰¹ WA.B 1,160,8f.

¹⁰² S. zu diesem Werk jetzt umfassend ANDREAS ZECHERLE: Die „*Theologia Deutsch*“. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat, in: Berndt Hamm / Volker Leppin (Hg.): *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36), 1–95.

¹⁰³ WA 1,378,21–23.

deutsch Theologen, das laßen wyr Bo seyn. Ich danck Gott, das ich yn deutscher zungen meynen gott alßo höre und finde, als ich und sie mit myr alher nit funden haben, Widder in lateynischer, krichscher noch hebreischer zungen. Gott gebe, das dißer puchleyn mehr an tag kumen, ßo werden wyr finden, das die Deutschen Theologen an zweyffel die beßten Theologen seyn, Amen.“¹⁰⁴

Da ist genau der Ton jener humanistischen Selbstbehauptung, die im Umkehrschluss gegen Barbarisierungen das Deutsche hochhielt und mit Stolz gerade Einfachheit des Deutschen hervorhob.

Der Luther des Jahres 1518 scheint damit ein geistiges Konglomerat gebildet zu haben, in dem in humanistischer Geistigkeit und schöpfend aus den Quellen monastischer Spiritualität Bibel und Augustin sich als entscheidende inhaltliche Autoritäten herauskristallisieren, ohne in Gegensatz zur monastischen Theologie gesetzt zu werden. Und er hatte ein Umfeld, in dem dies ganz selbstverständlich zu verbinden und zu leben war: die Wittenberger Universität, deren Humanismus an der Theologischen Fakultät durch sein Wirken eine Zuspitzung auf einen Augustinismus eigener Prägung erhielt¹⁰⁵ und die durch Melanchthon die Chance erhielt, zu einer der führenden Universitäten des Humanismus überhaupt aufzusteigen. Mit seiner Antrittsrede „*De corrigendis adolescentiae studiis*“ vom 28. August 1518 stellte er ein Bildungsprogramm auf, das geeignet war, die gesamte Leucorea zu einer humanistischen Bildungsanstalt zu machen¹⁰⁶ – und dies in einer Zeit, in der jedenfalls für Luther der Zusammenhang mit dem klösterlichen Erbe der mystischen Theologie noch selbstverständlich prägend war.

Vor diesem Hintergrund erscheint dann, auch die eingangs erwähnte Heidelberger Disputation noch einmal in einem neuen Licht. Liest man sie unter der Fragestellung des Zusammenfließens von Humanismus und monastischer Spiritualität, so lassen sich einige wenige, aber interessante Beobachtungen formulieren. Die eine ist, dass Theodor Dieter in seiner eindrücklichen Analyse der philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation gezeigt hat, dass

¹⁰⁴ WA 1,379,5–12.

¹⁰⁵ S. zu Luthers Verhältnis zum Augustinismus MARKUS WRIEDT: Via Augustini. Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten, in: Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner (Hg.): Martin Luther und das monastische Erbe, Tübingen 2007 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39), 9–38.

¹⁰⁶ Melancthons Werke in Auswahl, hg. v. ROBERT STUPPERICH: Bd. 3, Gütersloh 1961, 30–42; vgl. hierzu H. SCHEIBLE: Melancthons Bildungsprogramm, in: ders., Melancthon und die Reformation 99–114; ders.: Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform. Zum Quellenwert von Lutherbriefen, in: Humanismus und Wittenberger Reformation, hg. v. Michael Beyer u.a., Leipzig 1996, 123–144; MARKUS WRIEDT: Die theologische Begründung der Bildungsreform bei Luther und Melancthon, ebd. 155–183; Jens-Martin Kruse, Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522, Mainz 2002 (VIEG 187), 139–153.

diese letztlich einen impliziten Helden haben: nämlich Plato. Bei aller grundsätzlichen Skepsis gegenüber Philosophie ist es, so Dieter, vor allem Plato, zu dessen Ideenlehre Luther sich hier bekennt¹⁰⁷. Das ist für einen Schüler der *Via moderna* überraschend und zeigt, wie sehr Luther mittlerweile aus seiner Kritik an seiner scholastischen Herkunft Konsequenzen gezogen hat, Konsequenzen allerdings, die, auch das sei hier nicht verschwiegen, nicht von langer Dauer waren: Schon bald sollte er sich wieder von Plato absetzen. Aber die Beobachtungen und Deutungen Dieters machen doch mit verständlich, warum die Heidelberger Disputation gerade in humanistischen Kreisen, in denen ja Plato spätestens seit Ficino eine herausragende Stellung als maßgeblicher, die aristotelische Autorität ersetzender Philosoph besaß, so positiv aufgenommen werden konnte.

Was mitgeliefert wurde, war dann aber auch ein Programm, dessen Prägung durch monastische theologische Strömungen kaum von der Hand zu weisen sein dürfte. Die allgemeine Betonung menschlich-christlicher Demut mag als Indiz schon ausreichen. Es kann aber noch eines hinzugefügt werden: Die Thesen 19 und 20 stellen den Theologen, der die Unsichtbarkeiten Gottes durch Rückschluss aus dem irdischen erblicken will, dem Theologen gegenüber, dem Gott durch seine Passion angesichtig wird¹⁰⁸. Das ist eine Denkfigur, die jedenfalls eine auffällige Nähe zu einer Äußerung Bernhards von Clairvaux aufweist, deren neuplatonischer Hintergrund überdeutlich durchscheint:

„Hanc ego arbitror praecipuum invisibili Deo fuisse causam, quod voluit in carne videri et cum hominibus homo conservari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amare non poterat, cunctas primo ad suae carnis salutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spirituales“¹⁰⁹,

so heißt es bei Bernhard von Clairvaux, der bekanntlich auch nicht ohne Bedeutung für Luther war und von ihm schon früh herangezogen wurde. Was bei Bernhard entgegentritt, ist ganz offenkundig ein platonisches Denkmodell, und gerade so passt es auch in die Denkweise der Heidelberger Thesen, in denen mit anderem Bezug auch Heinrich Bornkamm bereits einen – dann frei-

¹⁰⁷ THEODOR DIETER: *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin 2001 (Theologische Bibliothek Töpelmann 105), 619–627; vgl. hierzu auch HELMAR JUNGHANS: *Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518*, in: *LuJ* 46 (1979) 10–59.

¹⁰⁸ Studienausgabe 1,215,10–13.

¹⁰⁹ Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke. Lateinisch/ deutsch*, hg. v. Bernhard B. Winkler. Bd. 5, Innsbruck 1994, 118,21–26.

lich von ihm selbst relativierten – „mystischen‘ Klang“ hörte¹¹⁰. Auch wenn Luther hier nicht explizit auf Bernhard rekurriert und somit eine ausdrückliche Bezugnahme nicht nachweisbar ist: Das Bernhard-Zitat unterstreicht noch einmal, wie eng der philosophische Held des Humanismus, Plato, mit Impulsen aus monastischer Frömmigkeit verbunden sein konnte – eben diese Verbindung fand Luther vor, er schuf sie nicht. Aber sie formte seine frühe Theologie. Und sie machte diese Theologie fähig, aus mittelalterlichen Wurzeln heraus neue Wege zu beschreiten.

¹¹⁰ Heinrich Bornkamm, *Die theologischen Thesen der Heidelberger Disputation 1518*, in: Martin Greschat/ J.F.G. Goeters (Hg.), *Reformation und Humanismus. FS Robert Stupperich*, Witten 1969, 58–66, 63.