

Die Humanisierung der Aufklärung

Oder: Niethammers Folgen

FRIEDEMANN STENGEL

1. Humanismus als Kontrast. Die Überwindung der Aufklärung

Friedrich Schelling gab 1809 den Lesern der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung eine Entdeckung kund. Es gebe, notierte er, einen »moderne[n] Humanismus«,¹ anknüpfend an einen echten, uralten Humanismus, der die Wissenschaft und die Bildung für das Salz der Erde hielt. Man solle freilich nicht einfach die Griechen imitieren,² sondern die ewige Schönheit ihrer Werke empfinden. Schelling sprach also nicht von der Renaissance, von der bloßen Wiederentdeckung eines Geistes der Antike, die in irgendeiner Weise dem Christentum entgegengestanden hätte. Dieser Humanismus war kein Gegensatz zum Christentum, vielmehr solle man sich auf ihn zum Zwecke der nationalen Bildung besinnen. Man müsse sich dabei »von dem Duster früherer Zeiten und dem Dünkel einer halben, ihrem ganzen Wesen nach barbarischen, und darum dorthin zurückführenden Aufklärung«³ befreien. Schellings vermeintlicher Kulturpessimismus ist kein allgemeines Urteil, sondern Kommentar eines Textes, der als bedeutendes pädagogisches Reformprogramm gilt.

2. Niethammer – Pädagoge und Erfinder

Mit seinem »Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit« von 1808 ist Friedrich Immanuel Niethammer der eigentliche Erfinder des Konzepts *Humanismus* gewesen, auch über den deutschen Sprachraum hinaus.⁴ Es ist ein Programm mit klaren Ak-

¹ F. W. J. VON SCHELLING, Rezension zu: Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit dargestellt von F. I. NIETHAMMER, 1808 (1809; in: DERS., Werke. Dritter Ergänzungsband, 1984, 457–480), 469.

² Vgl. AaO 476f.

³ AaO 480.

⁴ F. I. NIETHAMMER, Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit, 1808. Im Hinblick auf rezeptionelle Auswirkungen lässt sich die Beobachtung schwer untersuchen, dass der Begriff schon 1798 im Reisetagebuch

zenten und Fronten: *Erstens* ist der »Geist des Humanismus« älter als die Aufklärung, jetzt hat sie ihm Platz machen müssen.⁵ Aufklärung hat für Niethammer ein mechanizistisches und utilitaristisches Weltbild verbreitet, das den Menschen auf Funktion und Körper, auf eine »Maschine«⁶ reduziert hat. Das ist in Niethammers Augen von dem »große[n] Reformator« Friedrich II. inspiriert⁷ und in der Pädagogik des Philanthropinismus umgesetzt worden. Niethammers Programm besitzt *zweitens* eine anthropologische Akzentuierung, die Manfred Frank als »Rekantianisierung der idealistischen Philosophie«⁸ bezeichnet hat, ohne dass Niethammer im Einzelnen deutlich machen würde, an welchen Stellen er sich genau auf Kant bezieht. Niethammer betont die »Doppel-Natur«⁹ des Menschen. Der Animalität des äußeren, körperlichen Menschen, die unter bestimmten Bedingungen zur Bestialität¹⁰ entarten kann, wenn ihn nicht, so Niethammer, seine eigene Natur bewahrt oder »ein eigener Schutzgeist« rettet,¹¹ steht das Wesen des Menschen gegenüber, das in reiner Geistigkeit besteht. Niethammer will den Menschen weder einseitig animal noch einseitig geistig begreifen, sondern die »zweifache Natur und Bestimmung des Menschen« zusammenführen: Humanität *und* Animalität, beide Menschenbilder sollen sich durchdringen.¹² Diese freie Geistigkeit ist *drittens* für Niethammer nicht nur bloße Intelligibilität, sie weist auf eine andere Realität hin: auf das Leben nach dem Tod und die auf Jenseitigkeit bezogene Bestimmung des Menschen.¹³ Die Aufklärung habe hingegen den »Unglauben in Absicht auf das Unsichtbare«¹⁴

Friedrich Abeggs nachzuweisen ist, vgl. F. O. WOLF, Art. Humanismus 1 (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus 6,1, 2004, 548–553), 549.

⁵ NIETHAMMER, Streit (s. Anm. 4), 33 f.

⁶ AaO 43.

⁷ Vgl. aaO 15 f.

⁸ M. FRANK, »Unendliche Annäherung«. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, 1997, 502; zitiert bei: G. WENZ, Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848). Theologe, Religionsphilosoph, Schulreformer und Kirchenorganisator (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 2008 1), 52.

⁹ NIETHAMMER, Streit (s. Anm. 4), 70.

¹⁰ AaO 45 f. 34.

¹¹ AaO 47. Zu den Schutzgeister-Debatten um 1800, die auch unter Kant-Schülern und -Anhängern geführt worden sind, vgl. F. STENGEL, Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts (BHTh 161), 2011, 704–721.

¹² Vgl. NIETHAMMER, Streit (s. Anm. 4), 39. 45. 67. 70 und passim.

¹³ Das Stichwort »Seele« fällt bei dem Kantianer Niethammer hier nicht und es sei dahingestellt, ob er nach der wenige Jahre zurückliegenden Abweisung der Fortdauer der Persönlichkeit als einer ganz und gar irreligiösen Ansicht durch Schleiermacher ganz auf die Figur der Unsterblichkeit der Seele verzichtete und stattdessen von der Kenntnis einer nicht irdischen Realität und vom Glauben an eine höhere Bestimmung von Welt und persönlichem Leben sprach. Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799, 130–133. 96–108; vgl. zu den kontextuellen Hintergründen dieser Zurückweisung F. STENGEL, Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs (PuN 37, 2011, 136–162), 159 f.

¹⁴ NIETHAMMER, Streit (s. Anm. 4), 48.

anerzogen, alles »Erheben über das Irdische« sei »unter dem Namen von Aufklärung [...] als mystische Gläubelei in übeln Ruf gebracht, alles Leben in Ideen als Enthusiasterei verspottet« worden.¹⁵ Wer sich dessen bewusst sei und

»wer eine andere Realität, als die der Erde, kennen, und eine höhere Bestimmung dieser Welt und seines Lebens glauben gelernt hat, für einen solchen hat dieses Leben einen ganz andern Ernst, als den der Noth! Der letztere allein macht kleinlich und gemein, der erstere erhebt den Menschen: den letztern aber allein kennt der, der bloß für das Bedingte gebildet wird, und ihm ist alles Spielerei, wo nicht die Noth mit ihrem Ernste ihm entgegentritt. Mit einem weit edleren Sinne nimmt jener das Leben, als dieser. Ein Gemüth, erhoben zum Himmel durch Religion, erblickt selbst die Erde in einem himmlischen Lichte [...].«¹⁶

Immerhin hat Niethammer wie manch andere aufgeklärte Zeitgenossen nach dem Tod seiner Frau berichtet, ihre »geistige Gegenwart« empfunden zu haben, er hat gegenüber Hegel seine überreichen »Gemüthserfahrungen« sogar als Beweis für die Unsterblichkeit und das jenseitige Wiedersehen ins Feld geführt und sich zugleich gegen »schwergläubige Spekulation« darüber klar abgegrenzt.¹⁷ *Viertens* geht es Niethammer nicht um die Vermittlung eines theologischen Lehrsystems, auch wenn er selbst später Luthertexte herausgab. Er hatte eine gemeinsame menschliche überirdische Bestimmung im Blick, dass sich alle »als Glieder Eines Leibes, als Werkzeuge Einer Vernunft, und als Kinder Eines Gottes erkennen lernen«.¹⁸ *Fünftens* ist Niethammers Humanismus kein Sprachenprogramm, Sprachen sind nur Mittel zur Vernunft- und Menschenbildung.¹⁹ *Sechstens* ist Humanismus weder Gegenüber noch Alternative zum Christentum. Humanismus ist kein Altertumsgeist, der in der Renaissance wiedererweckt worden wäre, um mit der Reformation ein Verhältnis einzugehen. Christentum und Humanismus sind weder Diastase noch Synthese, es gibt das Thema nicht. Die Pflege der »classischen Kunstwerke des Alterthums« dient der Entwicklung eines Nationalgeschmacks²⁰ und damit gewinne das Schulsystem »praktischen Einfluss auf die ganze Nationalbildung«.²¹ Darüber hinaus spielt das griechisch-römische Altertum keine besondere Rolle bei Niethammer. Vielmehr geht es *siebtens* um den höheren Zweck der »Bildung der Menschheit«.²² Das Weltbürgertum ist für den Kantianer Niethammer virulent. Niethammers Humanismus ist also Gegenkonzept gegen eine diesseits-korporal

¹⁵ AaO 18 (Hervorhebung im Original).

¹⁶ AaO 101.

¹⁷ G. LINDNER, Friedrich Immanuel Niethammer als Christ und Theologe. Seine Entwicklung vom deutschen Idealismus zum konfessionellen Luthertum, 1971, 291; Brief Niethammers an Hegel vom 14.7.1832 (ebd).

¹⁸ NIETHAMMER, Streit (s. Anm. 4), 128.

¹⁹ Vgl. aaO 189.

²⁰ AaO 237.

²¹ AaO 311.

²² AaO 333 (Hervorhebung getilgt).

und utilitaristisch orientierte Aufklärungserziehung, gegen die er als ein Normativ die intelligible, nicht-diskursive Seite des Menschen betont. Der »Geist des Humanismus«²³ läuft auf Vergeistigung und in diesem Sinne auf universalen Fortschritt hinaus, er ist nicht Religionsalternative, er ist auf die mit Jenseitigkeit verbundene und über die materielle Seite des Menschen hinausweisende Intelligibilität ausgerichtet. Was nun ist Humanismus?

3. Humanismus und Neuhumanismus – frühe und späte Aporien im Humanismus

In dem ersten Auftauchen eines Humanismus-Konzepts liegen jedoch auch die entscheidenden Probleme seiner rezeptionellen Einschreibung in spätere Debatten. Dies beginnt dort, wo Niethammer zum Begründer oder Vordenker des 1885 von Friedrich Paulsen sogenannten »Neuhumanismus«²⁴ gemacht wird, obwohl es diesen Terminus bei Niethammer nirgendwo gibt. Denn eine solche Zuschreibung impliziert zwangsläufig, dass es den Humanismus als Wesen, das meist in der Renaissance als Rückgriff auf antike Anthropologien gilt, bereits gab und Niethammer ihn nur revitalisiert hat. Dann müssen notwendigerweise die zentralen Kriterien, die dem Humanismus als einem solchen suprahistorischen Phänomen zugeschrieben werden, auch für Niethammer zutreffen.

Die vorhandenen Definitionen von Humanismus, die seit Niethammer entworfen worden sind, fallen aber höchst widersprüchlich aus. Zwischen den christlichen Humanismen des 19. und 20. Jahrhunderts, der Versöhnungs- oder Kampfeskatégorie, die von der marxistisch-leninistischen Religionspolitik der SED gegen die Kirchen aufgeföhren worden ist²⁵ oder in heutigen humanistischen Verbänden als klar antichristliches und antireligiöses Menschen- und Weltbild propagiert wird, bestehen nicht auflösbare Differenzen.²⁶

In einem der neuesten Lexikonartikel *Humanismus* wird klar eingeräumt, dass es den Humanismus in der Frühen Neuzeit weder terminologisch noch als klar umrissenes Phänomen überhaupt gab, dass er im Grunde erst seit Niethammer anthropologisch aufgeladen und die »weltanschauliche« Identifizie-

²³ AaO 34 (Hervorhebung getilgt).

²⁴ Vgl. G. WALTHER, Art. Neuhumanismus (Enzyklopädie der Neuzeit 9, 2009, 136–139), 136; DERS., Art. Humanität (Enzyklopädie der Neuzeit 5, 2007, 701–703), 702; LINDNER, Niethammer (s. Anm. 17), 224, 244.

²⁵ Die Genese des Humanismus-Begriffs in der DDR müsste noch gründlicher untersucht werden. Vgl. einstweilen F. BAAB, Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute, 2013, 129–132.

²⁶ Vgl. BAAB, Humanismus (s. Anm. 25), 133–147 passim; A. FINCKE, Freidenker – Freigeister – Freireligiöse. Kirchenkritische Organisationen in Deutschland seit 1989 (EZW-Texte 162), 2002; DERS. (Hg.), Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstausagen (EZW-Texte 176), 2004.

rung mit der Renaissance nicht zutreffend sei. In der Frühen Neuzeit könne lediglich von den *studia humanitatis* als Sammelbezeichnung für die hier Lehrenden und Studierenden gesprochen werden. Merkwürdigerweise, und wie es landläufig üblich ist, wird der Humanismus aber zugleich als »wichtigste europ. Bildungs-Bewegung« der Neuzeit vor der Aufklärung betrachtet. Damit muss, geradezu als unausweichliche Folge, implizit a) Niethammer zum Neuhumanisten werden, während b) die von Niethammer bekämpfte Aufklärung zur Folgebewegung der Vorstufe seines Humanismus gemacht wird. Mit der Bestimmung, Humanismus habe, ohne Kirche und Religion in Frage zu stellen, auf »irdische Wirklichkeit, auf sittliches Handeln, säkulare Ethik und elegante Umgangsformen«²⁷ abgezielt, muss Niethammer aus dem Kreis der Humanisten ausgesondert werden.

Was soll »Humanismus« nun sein? Ein säkulares Wesen, das die Kirchen »vornehm«²⁸ ignoriert? Ist er christentumsaffin oder ein Gegenkonzept? Ein »Indikator für einen epochalen Wandel der abendländischen Kultur«?²⁹ Eine Anthropologie oder ein pädagogisches Konzept aus dem Kontext einer bestimmten Aufklärungskritik, das im Linkshegelianismus und dann wieder in der DDR zur kirchenfeindlichen Alternativreligion avanciert ist? Man kann diese Verwirrung als sprechendes Zeugnis für die tatsächlichen, durch die Anwendung ideengeschichtlicher Konstruktionen aus dem 19. Jahrhundert entstandenen Schwierigkeiten ansehen, einen historischen und demzufolge auch zu historisierenden Begriff wie den des Humanismus so zu bestimmen, dass er auch als Bezeichnung eines übergeschichtlichen Phänomens anerkannt werden kann. Wie kann man dann meinen, »Humanismus« sei dennoch »ein unentbehrliches heuristisches Werkzeug«?³⁰

Folgt man dieser Unentbehrlichkeitserklärung, dann wäre zuerst wohl der Begründer und Sprachschöpfer des Humanismus daraufhin zu prüfen, ob er den genannten Kriterien von »Humanismus« genügt. Zuerst fällt ins Auge, dass Niethammer mit seinem Desinteresse am 15. und 16. Jahrhundert, mit seinem antiaufklärerischen Impetus, mit der Betonung der »Doppelnatur des Menschen«³¹ sowie seiner auf Jenseitigkeit angelegten höheren Bestimmung und mit der fehlenden Front zum Christlichen kaum als Humanist gelten kann. Welche Konsequenzen wären aus dieser Beobachtung bis in die heutige Debatte zu ziehen? Zunächst ein Blick auf die Zuschreibungen zum Humanismus *nach* seiner Erfindung – als Epoche, Bildung, Geist.

²⁷ Vgl. G. WALTHER, Art. Humanismus (Enzyklopädie der Neuzeit 5, 2007, 665–692), 665f.

²⁸ AaO 675.

²⁹ AaO 691.

³⁰ AaO 668.

³¹ NIETHAMMER, Streit (s. Anm. 4), 58.

Die innovative, systematisch-theologische Dissertation von Florian Baab (2013) zielt vor allem auf moderne Humanismen ab, bietet zugleich aber einen historischen Abriss, der überzeugend erst bei Niethammer und eben nicht in Antike oder Früher Neuzeit einsetzt. Vorher nimmt Baab trotz seiner Kenntnis der Polyvalenz des Humanismusbegriffs unnötigerweise jedoch eine »formale Definition« vor. Diesem systematischen Vorgehen entspricht es, dass er nicht im historischen Rahmen verbleibt, sondern am Ende ebenfalls einen durch ein Gegenkonzept gewonnenen normativen Humanismusbegriff konstruiert, der sich der Privilegierung etwa von Michael Schmidt-Salomons explizit atheistischem »Evolutionärem Humanismus« verdankt.³²

4. Der ›Geist des Humanismus‹ zwischen Bildung, Religion und Geschichte

Humanismus in der Aufklärung?

Im 18. Jahrhundert ist ein besonderes Menschenbild, das aus dem klassischen Altertum stammen würde und im 15. und 16. Jahrhundert wiederentdeckt worden sei, nicht mit dem ja erst von Niethammer überhaupt konzeptualisierten Humanismusbegriff verbunden. Zedler kennt dafür die *Humaniora* oder *Humanitatis Studia*, die man zur Erlernung höherer Fakultäten brauche,³³ als *Humanität* gelten »Höflichkeit und Leutseligkeit.«³⁴ Aber auch bei Kant geht es in diese Richtung: Humanität besteht in »Communicabilität und Urbanität«.³⁵ Der Begriff der Humanität ist bei Kant als einflussreichem Impulsgeber Niethammers kein geschichtstheoretischer Begriff und kein Bildungskonzept. Eine unmittelbare Rezeptionsfolie lag Niethammers Humanismus im Humanitätsbegriff aufklärerischer Autoren scheinbar nicht vor.

Humanismus zwischen Realismus, Christianismus und Nation

Auch Hegel kennt übrigens nicht »Humanismus«, sondern verwendet selten »Humanität« in ähnlicher Weise wie Kant oder als das Substantielle im Men-

³² Vgl. BAAB, Humanismus (s. Anm. 25), 25–27. 189–217. 279–285; M. SCHMIDT-SALOMON, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, 2006.

³³ Vgl. Art. *Humaniora* oder *Humanitatis Studia* (J.H. ZEDLER, Großes vollständiges Universallexikon 13, 1735, 1155f).

³⁴ Art. *Humanität* (ZEDLER, Universallexikon [s. Anm. 33], 1156–1158).

³⁵ I. KANT, Logik. AA [Preußische Akademieausgabe], Bd. 9, 46. Der dreifache Humanitätsbegriff in der Metaphysik der Sitten ist nicht normativ, sondern formuliert die Grundausstattung gegenüber dem Tier. AA 6, 456. Historische oder religiöse Relationen von Humanität sind bei Kant nicht vorhanden.

schen.³⁶ Er weist Humanität als Erziehungsprojekt sogar zurück, weil dies dem Wirken des universalen Werkmeisters entgegenstehen würde.³⁷ Bis dahin überwiegen Rezeptionen im pädagogischen Bereich, nun mit dem Gegenbegriff des Realismus oder der Realienbildung.³⁸ Niethammer hatte dem Humanismus noch eine nationale und universale Schlüsselfunktion zugewiesen, dies erweiterten um 1830 einige Pädagogen durch »Humanismus mit christlicher und nationaler Richtung«³⁹ erstmals um den religiösen Akzent des Christentums, allerdings in komplementärer Weise. »Der Humanismus in seiner Identität mit dem Christianismus«⁴⁰ lautet die Überschrift in einem Werk von 1831, das sich gegen den theologischen Rationalismus richtete. Dessen Vertreter seien durch ihre Trennung von Humanismus und »Christianismus« zu einem »falsche[n] Begriff von Humanismus«⁴¹ gelangt.

Humanismus im Lutherkanon?

In diesem Zusammenhang taucht in der Humanismuskonzeption erstmals auch der Name Luthers und damit ein Link zum 16. Jahrhundert auf. Luther erscheint hier aber als Protagonist eines »reformatorischen Rationalismus« und Versöhner des Wesens des Menschen und des Wesens des Christentums, womit auf die zeitgenössischen Debatten zwischen »Supernaturalisten und Rationalisten« abgezielt wird.⁴² Bezeichnenderweise wird zur selben Zeit über Luthers Verhältnis zum späteren Hauptrepräsentanten des Humanismus Erasmus gestritten. In Leopold von Ranke's monumentaler Reformationgeschichte⁴³ gibt es schlichtweg keinen Konflikt zwischen Luther und Erasmus, ebenso wenig wie in Niethammers Lutherausgabe von 1817⁴⁴ und den meisten konfessionellen Lutherausgaben, die bis in die 1840er Jahre oft auch »De servo arbitrio« nicht

³⁶ Vgl. z. B. G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (in: DERS., Werke in zwanzig Bänden, hg. von E. MOLDENHAUER / K. M. MICHEL, Bd. 17, 1969), 166. Humanität ist hier der Unterschied des Menschen gegenüber den Göttern.

³⁷ Vgl. G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Ästhetik (in: DERS., Werke [s. Anm. 36], Bd. 15, 1970), 356 f.

³⁸ Vgl. z. B. E. A. DILLER, Erinnerungen an Gotthold Ephraim Lessing [...]. Ein Wort zum Schutz des Humanismus und zur Erhaltung aller Zucht und Lehre, 1841, 79; W. BRAUBACH, Das Recht der Zeit und die Pflicht des Staates in Bezug auf die wichtigste Reform in der innern Organisation der Schule, 1833, 30.

³⁹ Vgl. F. W. KLUMPP, Die gelehrten Schulen nach den Grundsätzen des wahren Humanismus und den Anforderungen der Zeit. Ein Versuch, 2 Bde., 1829 f, hier: Bd. 1, 13.

⁴⁰ W. SCHRÖTER, Christianismus, Humanismus und Rationalismus in ihrer Identität. Ideen zur Beurtheilung der Reformation Luthers und des in ihr wahrhaft Symbolischen, 1831, 31.

⁴¹ AaO 23.

⁴² AaO ivf. 144. 151.

⁴³ Vgl. L. VON RANKE, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 6 Bde., 1839–1847.

⁴⁴ Vgl. Die Weisheit D. Martin Luthers, hg. von F. I. NIETHAMMER, 21817.

enthalten.⁴⁵ Steht dies im Zusammenhang mit der Überschneidung von Erasmus' christlichen Humanitätsvorstellungen⁴⁶ und Niethammers Ausgangspunkt bei einem dezidiert freien und vernunftfähigen Menschen gegenüber Luthers unfreiem Menschen? Wie und in welchem Kontext begannen diese Referenzen zu kollidieren? Wann genau kann man davon sprechen, dass »Humanismus« überhaupt mit der Renaissancephilosophie, besonders der erasmischen, zu einem anthropologischen Paradigma verschmolz, das entweder Antipode oder identisch war mit dem reformatorischen Christentum?

*Humanismus als Wissenschaft, Geist und Epoche neben der Reformation:
Karl Hagen*

In Wachlers Literaturgeschichte war Humanismus 15 Jahre nach Niethammer mit den *studia humanitatis* verbunden, besaß jedoch nun eine emanzipative und antischolastische Schlagseite. Gemeinsam mit dem Mystizismus wurde er in eine Front eingeordnet.⁴⁷ Aber als eigene Konzeption war Humanismus hier nicht ausgearbeitet. Als erster hat der Historiker, radikale Demokrat und Abgeordnete der Nationalversammlung von 1848 Karl Hagen⁴⁸ den Humanismus als Bewegung seit dem 15./16. Jahrhundert *und* als eigene Strömung neben der Reformation betrachtet. In seiner Reformationsgeschichte (1841–1844) ist Humanismus eine christliche Alternative und identisch mit der modernen Wissenschaft.⁴⁹ Er ist nur *ein* Bestandteil der Opposition gegen Rom und gegen die Scholastik.⁵⁰ Demgegenüber ist die historische Reformation bei Hagen »Abart«⁵¹

⁴⁵ Vgl. auch: Dr. MARTIN LUTHER'S sämtliche Werke, hg. von J. G. PLOCHMANN, 66 Bde., 1826–1857; M. LUTHER, Werke. In einer das Bedürfnis der Zeit berücksichtigenden Auswahl, hg. von H. L. A. VENT, 10 (+2) Bde., ²1827f (¹1826). *De servo arbitrio* ist für das 19. Jahrhundert nach meiner Kenntnis erst hier enthalten: Die Werke MARTIN LUTHERS, hg. von G. PFITZER, 1840, 645–751.

⁴⁶ Vgl. z. B. D. ERASMUS VON ROTTERDAM, *Querela Pacis undique Gentium ejectae profli-gataeque*. Die Klage des Friedens, der von allen Völkern verstoßen und vernichtet wurde (in: DERS., *Ausgewählte Schriften*, hg. von W. WELZIG, Bd. 5, 1995, 360–451), 367. 447 *passim* und im Gesamtwerk.

⁴⁷ Vgl. L. WACHLER, *Handbuch der Geschichte der Litteratur*, Bd. 2, ²1823, 246. 259. 262f; Bd. 4, 1824, 9–11. 17f. 25. 30. 56. 62. 197. Als Erster hat BAAB, *Humanismus* (s. Anm. 25), 33f, auf Wachler hingewiesen.

⁴⁸ Vgl. G. MÜHLPFORDT, Karl Hagen. Ein progressiver Historiker im Vormärz über die radikale Reformation (*Jahrbuch für Geschichte* 21, 1980, 63–101); E. WOLGAST, Karl Hagen in der Revolution von 1848/49. Ein Heidelberger Historiker als radikaler Demokrat und poli-tischer Erzieher (*Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, N.F. 94 = 133, 1985, 279–299).

⁴⁹ Vgl. K. HAGEN, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformations-zeitalter*. Mit besonderer Rücksicht auf Wilibald [sic!] Pirckheimer, 3 Bde., 1841–1844, hier: Bd. 1, 99. 208.

⁵⁰ Er unterscheidet eine volkmäßige, eine religiöse und eine humanistische Richtung, vgl. aaO Bd. 1, 32.

⁵¹ Vgl. aaO Bd. 3, 1844, vii.

des Wesens der Reformation, als neue Orthodoxie steht sie gegen den Humanismus; beide gehen seither getrennte Wege. Im 18. Jahrhundert hätten sich diese Richtungen erneut vereinigt und gemeinsam einen »gewaltigen Aufschwung im Geiste unseres Volkes« hervorgebracht, von dem »wir jetzt noch zehren«. Bei Hagen geriet Humanismus zu einem Geist, der mit anderen Geistern vorübergehend förderieren konnte, aber letztlich »Ideen von Freiheit und Humanität«⁵² transportierte, die in der politischen Lage des Vormärz verloren gegangen waren. Humanismus ist bei Hagen christlich, pädagogisch, ein Geschichte gewordener und durch die Geschichte stets wirkender Geist, der vor allem im Gegenüber, zuerst symbiotisch und dann im Konflikt, zur Reformation wirkt. Damit ist er als Geschichtsmacht in die Deutehorizonte der Historiker eingezogen.

Nur ein Interludium? Marx, Engels, Marxismus

Offenbar auch durch Hagen sind Marx und Engels kurzzeitig zum Humanismus gelangt. 1844 hatten sie in der »Heiligen Familie« im Spiritismus, den sie hier als Spiritualismus bezeichneten,⁵³ und im spekulativen Idealismus die Hauptfeinde des »realen Humanismus«⁵⁴ ausgemacht und damit einen materialistischen Humanismusbegriff gefordert. Im selben Jahr koppelte Marx Humanismus an Atheismus und Kommunismus: Der Atheismus sei als Aufhebung Gottes das »Werden des theoretischen Humanismus«, der Kommunismus hingegen das »Werden des praktischen Humanismus«.⁵⁵ Humanismus wird zum Zentralthema für eine menschenzentrierte Philosophie; er ist nicht mehr nur kirchenkritisches, sondern atheistisches Programm. Damit war die von allen Autoren seither behauptete religiöse und alternativchristliche Füllung des Begriffs liquidiert worden. Aber schon 1848 war der Humanismus im »Manifest der Kommunistischen Partei« verschwunden. Die Humanisten wurden nun zusammen mit den einst von Niethammer gerade kontrastierten Philanthropen ausdrücklich zu den Strömungen gezählt, die letztlich nur den Bestand der bürgerlichen Gesellschaft sichern wollten.⁵⁶ Marx und Engels präzisierten diese Abkehr einige Jahre später: Der Humanismus sei eine Bewegung, durch die »alle Konfusionarier in Deutschland von Reuchlin bis Herder ihre Verlegenheit

⁵² Vgl. aaO Bd. 3, 1844, 142–200. 461. 458.

⁵³ Vgl. zu dieser Unterscheidung sowie insgesamt D. SAWICKI, *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, 2002, 267–296.

⁵⁴ K. MARX / F. ENGELS, *Die heilige Familie* (September 1844; in: DIES., *Werke* [MEW], Bd. 2, 1967, 3–223), 7 (Vorrede).

⁵⁵ K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (Erste Wiedergabe, in: DERS. / F. ENGELS, *Gesamtausgabe* [MEGA], Bd. I.2, 1982, 187–322), 301.

⁵⁶ K. MARX / F. ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei. Grundsätze des Kommunismus* (in: MEW [s. Anm. 54], Bd. 4, ⁸1977, 461–493), 488.

bemäntelt haben«. ⁵⁷ Damit verschwand der Humanismus aus der marxistischen Bewegung bis in die 1930er Jahre ⁵⁸ und bis zu seiner kirchenpolitischen Einschreibung in der DDR. Was war geschehen, dass Marx und Engels den historischen Humanismusbegriff von der Renaissance bis zur Aufklärung anerkannten und ihn als quasi-religiöse Anschauung zugleich brüsk zurückwiesen?

Humanismus als Loge, Religion, unsichtbare Kirche: Arnold Ruge

Neben dem wohl entscheidend wirkenden Humanismusrezipienten Moses Hess ⁵⁹ stand hinter Marx' und Engels' Abweisung des Humanismus die Ablehnung eines einstigen junghegelianischen Mitstreiters, Arnold Ruge, wie Hagen in der Frankfurter Nationalversammlung, Vertreter der radikaldemokratischen Reformpartei, schon 1826 in Festungshaft, dann im Exil, ein über die platonische Ästhetik habilitierter Philosoph, Schüler Schleiermachers, in Halle zeitweise Lehrer am Pädagogium der Franckeschen Stiftungen, Korrespondent von Marx und Feuerbach. ⁶⁰ Ruges programmatischer Text »Die Religion unserer Zeit« war vor allem von Kirchenkritik und feuerbachscher Religionskritik geprägt, hielt jedoch streng am Religionsbegriff fest. ⁶¹ In der Reformation, im »ethische[n] Socialismus der Revolution«, im »Ernst der Aufklärung« und im Sozialismus sah Ruge »Fortbildungen des christlichen Humanitätsprinzips«, ⁶² in dessen Zentrum der »Gottmensch« ⁶³ stehe. Denn in dieser »humanen Religion« war der Gottesgedanke im Menschen erfüllt und aufgehoben. Ruge knüpfte jedoch nirgendwo an die Renaissance an, er sah keine Differenz zwischen Reformation und »Humanismus«.

Ruge sprach 1852 von der »Loge des Humanismus« als »unsichtbare[r] Kirche des Menschenthums«, die er durchaus als nationale Aufgabe verstand, nämlich als Aufgabe der »Rettung aller Eroberungen des deutschen Geistes« und als missionarische Pflicht der Deutschen als »Retter des heiligen Feuers der geistigen Freiheit«. Ziel dieser offenen Verschwörung zu einer »freien unsichtbaren unzerstörbaren Gemeinde des Menschenthums« ist für Ruge eben die »Ver-

⁵⁷ K. MARX / F. ENGELS, Die großen Männer des Exils (1852; in: MEW [s. Anm. 54], Bd. 8, 1960, 233–335), 278, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Humanismus Arnold Ruges.

⁵⁸ Vgl. W. RÜEGG, Art. Humanismus II. Philosophisch (RGG³ 3, 1959, 479–482), 480.

⁵⁹ Hess hatte den Humanismus 1844 als das »wesentlich deutsche Element«, ja als »Wesen« der deutschen Philosophie überhaupt bezeichnet, das dem »Sozialismus« in Deutschland seit 1843 (! – Hagen?) »zugewachsen« sei, vgl. M. HESS, Über die sozialistische Bewegung in Deutschland (1844; in: DERS., Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850, hg. von A. CORNU / W. MÖNKE, 1961, 284–307), 286. 304.

⁶⁰ Zu Ruge vgl. S. WALTER, Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnold Ruges. Eine Studie zur Geschichte der Demokratie in Deutschland, 1995; BAAB, Humanismus (s. Anm. 25), 38–42.

⁶¹ A. RUGE, Die Religion unserer Zeit, 1849, 10.

⁶² AaO 13 f.

⁶³ AaO 55.

wirklichung des Christenthums«. Denn je menschlicher der Gott einer Religion sei, desto wahrer sei er. Sobald man das Wesen des Christentums erkannt habe, falle der ganze christliche Himmel auf die Erde und die humane Religion entstehe.⁶⁴ Der transzendente Gott wird selbst zum Diesseits, die neue Religion ist religionsgeschichtlich fortschrittliche Interpretation des »alten« Christentums, in diesem Sinne Weltgeisttätigkeit, nicht Christologie. Ruges Humanismus war damit erstmals ein eigenes gesellschaftspolitisches Programm, Fortführung des christlichen Humanitätsgedankens auf der einen, gerichtet gegen die herrschende Kirche, nicht aber gegen das Christentum an sich, auf der anderen Seite. Ruge verstand Humanismus als eine idealistische, sozialistische und zugleich demokratische Alternative zum marxistischen Programm, als Vollendung des Christentums und in klarer Gegnerschaft zum Staatsprotestantismus. Obwohl von Niethammer⁶⁵ angeregt, modifizierte Ruge Humanismus: Weder die Sprachbildung taucht hier auf noch ein Bezug zur Frühen Neuzeit noch die auf Jenseitigkeit hinauslaufende Intelligibilität des Menschen. Unsterblich ist nicht mehr der Mensch, sondern der »edle Geist«, der der Menschheit innewohnt.⁶⁶ Anstelle des *progressus infinitus*,⁶⁷ der bei Kant *post mortem* verläuft und jedenfalls durch die Grenze der Sterblichkeit des Körpers nicht unterbrochen wird, ist bei Ruge ein immanenter Prozess getreten, an dessen Ende gleichsam die vollständige Inkarnation Gottes in das einzige denkende Wesen steht. Und damit wäre auch Religion zu ihrem Ziel gekommen.

Unterschobener Humanismus: Feuerbach

Angesichts der unübersehbaren und vielfältigen Bezugnahmen Ruges auf Ludwig Feuerbach ist es auffällig, dass Feuerbach »Humanismus« zunächst nicht, dafür aber »Humanität« verwendet, und zwar vorwiegend zusammen mit gleichen Referenten wie Kant und Niethammer: als Gegensatz zur Bestialität, als abstrakter Gegensatz zur körperlichen Seite des Menschen, als Menschlichkeit gegenüber den griechischen Göttern, als menschliches Mitgefühl und als Zartheit sowie als Differenzmerkmal gegenüber dem Tier und gleichgesetzt mit dem religiösen Glauben, zu dem das Tier nicht imstande sei.⁶⁸ Auch während der

⁶⁴ A. RUGE, Die Loge des Humanismus, 1852, 9f. 19. 25.

⁶⁵ WOLF, Art. Humanismus (s. Anm. 4), 552, bringt aber keinen Beleg für die Lektüre Niethammers.

⁶⁶ Vgl. RUGE, Loge (s. Anm. 64), 8.

⁶⁷ Vgl. STENGEL, Aufklärung (s. Anm. 11), 666–673. 685f. 689–695. 704ff. 712.

⁶⁸ Vgl. L. FEUERBACH, Vorlesungen über das Wesen der Religion (in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. 8, 1960), 268; DERS., Geschichte der Neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza (in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. 3, 1959), 125f; DERS., Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums (in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. 9, 1960), 117f.; DERS., Der Eudämonismus (in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. 10, 1960), 286; DERS., Das Wesen des Christentums (in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. 6, 1960), 306.

Debatten um Ruge und die Neuformung des Humanismus-Begriffs im Vormärz nimmt »Humanismus« keinen zentralen Platz bei Feuerbach ein – im Gegensatz zu manchen Behauptungen in der Forschungsliteratur. In den Ergänzungen zum »Wesen des Christentums« wird Humanismus mit »Rationalismus« parallelisiert und zur Bezeichnung einer kritischen und liberalen Bibelauslegung verwendet. In den »Grundsätzen der Philosophie der Zukunft« (1843) erscheint er neben »Materialismus, Empirismus, Realismus« als »Vergötterung des Wirklichen, des materiell Existierenden«, als »Negation der Theologie« im klassischen Sinne und wird als »Verwirklichung Gottes« unter dem Pantheismus als »theologische[r] Atheismus« oder »Materialismus« rubriziert.⁶⁹ Es scheint so, als sei Feuerbachs Umdeutung der Theologie zur Anthropologie nicht von ihm selbst, sondern in seinem Umfeld und dann von Arnold Ruge mit dem Terminus Humanismus versehen worden.

Anti-katholischer Humanismus

Offensichtlich gab es in zeitlicher Parallele zu Ruge nur vereinzelte Versuche, eine Synthese von römisch-katholischem Christentum und Humanismus herzustellen und den Humanismus in diesem Sinne zu romanisieren oder römisch zu christianisieren.⁷⁰ Dem gegenüber fällt allerdings die umgekehrte Frontziehung ins Auge. *Herders Conversationslexikon* präsentierte nur wenige Jahre später einen klar antikirchlichen und antichristlichen Humanismusbegriff. Reuchlin figuriert hier als Held des »kirchenfeindlichen Humanismus und der demselben anhängenden revolutionären Elemente«.⁷¹ »Humanität« sei nichts anderes als der »Wahn, als ob der Mensch mit Hilfe der Philosophie sich von allen Unterschieden der Nationalität u. besonders der Religion zu emancipiren und alsdann im Menschen den Menschen zu lieben vermöge«.⁷² Nach der Eroberung Lateinamerikas hätten die Spanier durch den Einfluss der [römisch-katholischen – FS] Kirche die Indianer »am menschlichsten behandelt und am meisten civilisirt« – im Gegensatz zu den [protestantischen – FS] Holländern und Angelsachsen, die die Indianer vernichtet hätten und immer noch vernichteten – »trotz alles Humanismus u. Methodismus«.⁷³ In diesem wohl wichtigsten deutschen katholisch geprägten Lexikon ist Humanismus eine mit den Protestanten verbundene antikatholische Bewegung, die seit dem 16. Jahrhundert

⁶⁹ L. FEUERBACH, E. C. J. Lützelbergers Schriften zur Bibelkritik (1840; in: DERS., Werke, Bd. 7, hg. von W. BOLIN / F. JODL, 1903), 182; DERS., Grundsätze der Philosophie der Zukunft (in: DERS., Werke, Bd. 2, 1904), 264f. Daneben taucht »Humanismus« nur noch in den nachgelassenen Aphorismen auf, vgl. DERS., Werke, Bd. 10, 1911, 300.

⁷⁰ Vgl. etwa M. DEUTINGER, Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft, 1857, Nachdr. 1967.

⁷¹ Art. Reuchlin (*Herders Conversationslexicon* 4, 1856, 714).

⁷² Art. Humanität (*Herders Conversationslexicon* 3, 1855, 365).

⁷³ Art. Amerika (*Herders Conversationslexicon* 1, 1854, 151–158), 157.

aktiv ist und das Altertum mit Sprachstudium wiederentdeckt hat. Möglicherweise leuchten hier Hagens Definition der humanistischen und mit der Reformation partiell zusammengehenden »Opposition« gegen Rom und Ruges immerhin reformatorisches Humanismusderivat auf.

*Humanismus als Geist des Altertums gegen Reformation und Christentum:
Georg Voigt*

Die entscheidende antikirchliche und zugleich historiographische Füllung des Humanismus fand ihren Höhepunkt bei dem Historiker Georg Voigt. Seine »Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus« gilt wie die 1860 erstmals erschienene »Kultur der Renaissance in Italien« von Jacob Burckhardt als Standardwerk. Bei Burckhardt eher beiläufig erwähnt,⁷⁴ war Humanismus bei Voigt eine nicht nur kirchenkritische, sondern wie bei Ruge christentumsfeindliche Bewegung.⁷⁵ Die Humanität des Altertums steht »im Gegensatze zu den Anschauungen des Christenthums und der Kirche«, der Humanismus sei »zweifellos« ein geborener »Feind der Kirche«⁷⁶ gewesen und habe zudem einen »rücksichtslosen« Krieg »gegen Astrologen und Alchymisten, gegen Traumdeutung und den Aberglauben in allen seinen Formen« geführt. Das lässt sich wenigstens für die magischen, hermetischen oder kabbalistischen Konzeptionen von Giovanni Pico della Mirandola, Marsilio Ficino oder Johannes Reuchlin nicht aufrecht erhalten, die etwa bei Karl Hagen und bis heute als maßgebliche Protagonisten des sogenannten Humanismus betrachtet werden. Auf diese Weise wird eine antihermetische Schlagseite aus dem 19. Jahrhundert in die Frühe Neuzeit übertragen, aber maßgeblich ist dieser Kettenschluss Voigts: Die Humanisten waren die ersten »Apostel der Aufklärung«;⁷⁷ sie figurieren als nichtchristliche Wissenschafts- und Bildungsträger. Und diese nicht mehr nur antikirchliche, sondern nun antichristliche Linie führt vom Altertum über die Renaissance zur Aufklärung – und bis in die jeweilige Gegenwart, sofern es sich um die Entfaltung eines übergeschichtlichen Geistes handelt. Festzuhalten bleibt ferner, dass Humanismus bei Voigt auch kein reiner Bildungsbegriff mehr ist: Es ist ein »humanistischer

⁷⁴ Vgl. J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, 2009 [nach ²1869], 191–215. 254–265. 461 f.

⁷⁵ G. VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 2 Bde., 1859, ²1880f, ³1893. Entscheidende Differenzen bestehen zwischen der ersten und zweiten Auflage. 1859 stand Humanismus bei Voigt noch nicht im Gegensatz zum Christentum. Es sei den Humanisten darum gegangen, das »Alterthum und die Blüthe des christlich-romantischen Lebens zu recapituliren« (1859, 3). Anstelle dieser Aussage sprach Voigt 1880 (Bd. 1, 4) von der antiken Humanität »im Gegensatze zu den Anschauungen des Christenthums und der Kirche«. Diese Entgegensetzung wird nicht selten übersehen.

⁷⁶ AaO 1880, Bd. 1, 4.

⁷⁷ AaO ³1893, Bd. 2, 486.

Geist«,⁷⁸ der durch die Weltgeschichte schreitet, in die Kirche implementiert und von dieser bekämpft wird.

5. Ein tragfähiger historiographischer und heuristischer Begriff?

Nicht einmal holzschnittartig kann man sagen, dass damit die Diskussion abgeschlossen worden sei. Mit seinem Umriss ist aber das Problemfeld abgesteckt, aus dem der polyvalente Humanismusbegriff stets entweicht, wenn versucht wird, seinen Aporien durch die Fixierung auf einen vermeintlich klaren Gegenstand zu entkommen. Weder die Entgegensetzung gegenüber Kirche und Christentum lässt sich für alle *Humanisten* aufrecht erhalten, noch sind die Bezugnahmen zur Antike, zu Philosophie, zur Sprache, zur Unsterblichkeit der (humanen) Seele klar und einheitlich. Humanismus schillert zwischen den Fronten als pädagogischer, philologischer, als (alternativ-)religiöser, als gesellschaftspolitischer Begriff und als Bezeichnung eines suprahistorischen Wesens oder Geistes, der nicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden kann, ohne die historischen Kontexte einzuebnen. Und dieser Befund wird bestätigt und verstärkt, wenn auf den sogenannten »Zweiten« und »Dritten«⁷⁹ Humanismus, auf den sozialistischen und christlichen Humanismus in der DDR oder auf den radikal antireligiösen Humanismus heutiger Freidenker- und Humanistenverbände geblickt wird. Die historischen Orte, an denen diese Humanismen konstruiert werden, verlaufen zwischen konkreten Fronten. Aber die Referenzen und historischen Legitimationen, die seit den geschilderten Debatten im 19. Jahrhundert über den sogenannten Humanismus am Beginn der Frühen Neuzeit und über den humanistischen Geist der Aufklärung geführt werden, zielen stets auf den eigenen Ort hin. Sie selektieren die Fülle der Humanismusdeutungen so, dass die jeweilige aktuelle »humanistische« Position zementiert wird. Das könnte man etwa für den zentralen Ort, den der »Humanismus« im Gesamtwerk von Ernst Troeltsch besitzt, fortführen.

Der zurückliegende Durchgang stoppt bei Voigt in den 1880er Jahren, weil hier das Koordinatenfeld für den Humanismusbegriff zwischen Bildung, Religion, Geschichte, Anthropologie und Weltanschauung vorliegt, in dem der Begriff seither je nach Kontext und Frontstellung eingesetzt wird. Schon dieser Befund wirft nachhaltig die Frage auf, ob es überhaupt möglich ist, den Humanismus-Begriff als ein »unentbehrliches heuristisches Werkzeug«⁸⁰ für die historisch-kritische Arbeit zu verwenden, wenn er als ein einigermaßen einheitli-

⁷⁸ AaO ³1859, 456f; ³1893, Bd. 1, 6.

⁷⁹ Vgl. zu dem erstmals 1921 von Eduard Spranger aufgebrauchten »Dritten Humanismus« B. STIEWE, *Der »Dritte Humanismus«. Aspekte deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nationalsozialismus*, 2011, 4.

⁸⁰ WALTHER, *Humanismus* (s. Anm. 27), 668.

cher Begriff nicht bestimmt werden kann, und ob es *zweitens* angemessen oder überhaupt hilfreich und nicht vielmehr irreführend ist, ihn weiterhin als heuristisch-historiographisches Instrument zu handhaben, weil er von keinem der Kontexte, in dem er verwendet wird, freizumachen ist und jede Anwendung inkompatible Kontexte zwangsläufig miteinander vermischen muss.

Der einfachste Einwand wäre, dass die *humanista* des 14.–16. Jahrhundert ja in der Tat »nur« Sprachlehrer und -schüler der *humaniora* ohne eine gemeinsame anthropologische Agenda im Sinne der Zuschreibungen seit dem 19. Jahrhundert waren. Behauptet man eine distanzierte oder gar gegensätzliche Haltung dieser Personengruppe gegenüber Kirche und Christentum oder Religion insgesamt, dann ist man außerdem gezwungen, genauer zu sagen, wer die gegnerische kirchlich-christlich-religiöse Front repräsentieren soll. Bei einem phänomenologisch reduktiven Vorgehen müsste zugleich das Wesen von Kirche oder Christentum definiert werden, um von diesem ein anderes Wesen – das des Humanismus – zu unterscheiden. Es wäre kaum zu umgehen, dann moderne Grenzziehungen in historische, hier frühneuzeitliche Debatten zu übertragen.

6. Welches Menschenbild? Humanismus als Verhüllungsbegriff

Aus der dargestellten Erfindungsgeschichte des Humanismus ist deutlich geworden, dass Humanismus als Konfrontations- oder Alternativbegriff eingesetzt *wird*. Für die These, dass er darüber hinaus ein Verdeckungs- oder Verhüllungsbegriff ist, sei ein Beispiel aus der zentralen Frage der Anthropologie angeführt. Vielfach werden Pico della Mirandola und Ficino als Referenzautoren für den frühneuzeitlichen Humanismus genannt. Fragt man bei diesen Autoren nach dem neuen, anthropozentrischen Menschenbild, so stößt man schnell auf die viel rezipierte Rede über die Menschenwürde von Giovanni Pico della Mirandola.⁸¹ Bei der *Oratio* ist es zunächst völlig unmöglich, einen anti- oder achristlichen Akzent zu finden. Es handelt sich um eine neuartige christliche Theologie, die sich der Entdeckung, Übersetzung und Auseinandersetzung mit verschollen geglaubten Texten aus dem griechischen, arabischen und hebräischen Sprachraum verdankt und die zur christlichen Hermetik und zur christlichen Kabbala geführt hat. Diese von der jüngeren Esoterikforschung näher ins Auge gefasste Strömung ist wesentlich von Pico und Ficino getragen worden, deren Texte vielfach von den sogenannten Humanisten wie John Colet, Thomas More, Erasmus, Reuchlin, Andreas Osiander bis zu Sebastian Franck, aber auch von prominenten Luthergegnern wie Hieronymus Emser rezipiert worden sind.

⁸¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen, (1486) 1990.

Den Florentiner Theologen wie schon Nikolaus von Kues ging es darum, auch durch den Rückbezug auf vermeintlich vorbiblische und auf kabbalistische Schriften eine *prisca theologia* und eine von allen Gottesverehrern gemeinsam anerkennbare *philosophia catholica*⁸² zu konstruieren, die auf irenische Weise zu einer christlichen, alle theologischen und philosophischen Gräben zwischen Juden, Griechen, Türken und Christen überbrückenden, aber im Kern und in ihrer Zuspitzung christlichen Superreligion führen sollte.⁸³ Mit diesem religiös-philosophischen Konkordanzprojekt war Picos Anthropologie verbunden.

Doch wo liegen die Wurzeln für Picos Menschenbild, das in heutigen Darstellungen oft als Urzeugnis eines innovativen Anthropozentrismus betrachtet wird? Es ist die kosmische Anthropologie und Angelologie Algazels, die von Hermes Trismegistos abgeleitete Engelwelt mit einem aus kabbalistischen Quellen kompilierten Anthropozentrismus, der im *Adam kadmon* den gottgleichen Urmenschen und das Zentrum des Alls erblickt, ausgestattet selbstverständlich mit Willens- und Handlungsfreiheit, Exemplar einer Menschheit, die selbst entscheiden kann, über den vielgegliederten Engelshimmel hinaus in die göttliche Sphäre zu gelangen – oder Vieh zu sein.⁸⁴ Der Mensch gilt Pico, den Erasmus genau an dieser Stelle fast wortgleich zitiert,⁸⁵ nicht als irdisch und nicht als himmlisch, sondern als ein göttliches Wesen, anknüpfend an die »geheime Theologie« der Hebräer und Pythagoräer. Picos Menschen stehen in der »Mitte der Welt« und besitzen mehr Potenzen als die geschaffenen Engel und höchsten Geister,⁸⁶ weil sie Freiheit besitzen. Für Ficino sind sie »Dei vicarii in terra«.⁸⁷

Diese Anthropozentrik ist zutiefst theologisch, hat aber erhebliche Konsequenzen für die Rolle Jesu Christi bei der Rechtfertigung des Menschen. Das Kreuz und die Imputation der Verdienste Christi werden durch eine Soteriologie ersetzt, die auf die Auferstehung gerichtet ist.⁸⁸ Picos, Ficanos und in An-

⁸² Vgl. S. A. FARMER, *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. With Text, Translation, and Commentary*, 2008, 520f (These 30).

⁸³ Vgl. F. STENGEL, *Reformation, Renaissance und Hermetismus. Kontexte und Schnittstellen der frühen reformatorischen Bewegung* (ARG 104, 2013, 35–81), 38–42.

⁸⁴ PICO DELLA MIRANDOLA, *Würde* (s. Anm. 81), 6f. Dazu W. A. EULER, »Pia philosophia« et »docta religio«. *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, 1998, bes. 99–122; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, 1998, 269–271; sowie zu Ficino aaO 259–268.

⁸⁵ ERASMUS VON ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani. Handbüchlein eines christlichen Streiters* (in: ERASMUS, *Schriften* [s. Anm. 46], Bd. 1), 143. 109.

⁸⁶ PICO DELLA MIRANDOLA, *Würde* (s. Anm. 81), 5–9.

⁸⁷ FICINO, *Theologia Platonica*, XVI, 6–7, zitiert nach J. LAUSTER, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficanos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus*, 1998, 58. 62.

⁸⁸ Zur Verschiebung der Soteriologie auf die Auferstehung vgl. F. STENGEL, *Reformation und Krieg* (in: DERS. / J. ULRICH [Hg.], *Kirche und Krieg. Ambivalenzen in der Theologie*, 2015, 49–105).

knüpfung an sie Erasmus' und Reuchlins Menschenbild steht gegen ein *bestimmtes*, nämlich augustinisches, dann von Luther vehement verteidigtes Verständnis von Christentum mit einer klar antipelagianischen, satisfaktorischen und imputatorischen Soteriologie und Anthropologie. Picos Anthropologie modifiziert die Soteriologie, sie ist aber dennoch christozentrisch.

Wenn dieses Menschenbild unter dem Schlagwort des Humanismus verbucht wird, wie es weithin geschieht, droht eine Begriffsverwirrung, weil es *erstens* christlich ist und sich so versteht, weil *zweitens* dieser Humanismus mit *studia humanitatis* kaum etwas zu tun hat, sondern mit den neuartigen Rezeptionsprozessen hermetischer und kabbalistischer Schriften in der nur ungenau so genannten Renaissance. Ficino übersetzte zwar auch Platon und Plotin, der Humanismusbegriff würde die breite Translations- und Transformationsleistung der Florentiner aber ganz unzutreffend auf das sogenannte griechisch-römische, das »klassische Altertum« reduzieren und das teils klandestine kabbalistisch-hermetische Schrifttum hieraus liquidieren. Die aus heutigen Sichtweisen – wie übrigens schon bei Georg Voigt – als superstitiös oder esoterisch qualifizierten Quellen der neuen Anthropologie werden auf diese Weise aus der Genealogie der Moderne herausgeschrieben. Wie sollte *drittens* Picos und Erasmus' angelologische Anthropologie mit dem pädagogischen Zugang Niethammers, mit dem Marxismus, der metaphysische Menschenbilderklärungen und ein Freiheitspathos, das Pico und Ficino vorbringen, brüsk zurückweist, oder mit Ruges modifiziertem Inkarnationshumanismus geschweige mit dem sozialistischen Humanismus in der DDR in Beziehung gesetzt werden?

Um dem sowohl klar theologischen Impetus und der speziellen Art der sogenannten Antikeaneignung gerecht zu werden, halte ich es für angemessen, bei den sonst als Humanisten betrachteten Autoren wie Pico, Ficino, Reuchlin oder Erasmus nicht von Humanismus, sondern von »christlichem Hermetismus« oder eben von »christlicher Kabbala« zu sprechen; christlicher Neuplatonismus wäre gegenüber der Breite der rezipierten Literatur eine klare Verengung. Mit dem Begriff »christlicher Hermetismus« kann die hybride Aneignung und produktiv kombinierende Neugestaltung von christlichen und hermetischen Literaturen in den modernen Lehrgebäuden und Debatten des philosophisch-theologischen Diskurses um 1500 treffend beschrieben werden.

Um zu vermeiden, dass durch moderne Humanismuskonzepte anthropologisch-theologische Projekte wie das der Florentiner überschrieben und deren religiöse Akzentuierung verhüllt werden, sollte ferner nicht überlegt und »Humanismus« nur noch dort verwendet werden, wo er historisch auch vorhanden ist? Eine solche Historisierung hätte auch zur Folge, dass die *studia humanitatis* eben nur noch als Universitäts- und Schulbewegung der Frühen Neuzeit gelten würden und gerade nicht mehr als Humanismus, sei es mit oder ohne anthropologische oder religiöse Implikationen. Wenn von einer anthropologisch alternativen Christentumsauffassung gesprochen wird, dann sollten nicht Fronten aus

dem 19. und 20. Jahrhundert in die Frühe Neuzeit transportiert werden, um eigene Positionen historisch abzusichern oder gegnerische Positionen mit historischer Reichweite und historisch-wissenschaftlichem Anspruch zu diskreditieren. Es sollte von den Kontexten gesprochen werden, in denen diese neuartigen Anthropologien standen: dem christlichen Hermetismus, dem christlichen Neuplatonismus und der christlichen Kabbala.

7. Ausblick und Alternative: Aufklärung als Kritik – auch am ›Humanismus‹!

Als historiographische und als heuristische Kategorie ist der Humanismusbegriff, weil er selbst nur im historischen Kontext betrachtet werden kann, aus meiner Sicht irreführend und daher untauglich. Er ist es aber in einer noch anderen Hinsicht, nämlich als ein Normativ, das mit bestimmten Menschenbildern verbunden ist und Handlungsanleitung sein soll.

Die Beantwortung der Frage, was Humanismus sei, hängt nicht anders als die gleichlautende Frage nach der Aufklärung zuerst mit dem historischen Ort dessen zusammen, der sie ausformuliert. Es ist nicht die persönliche Sicht, sondern ein Interesse leitendes, Fragen und Antworten ermöglichendes und erzwingendes Geflecht, das diese Formulierungen hervorbringt. Könnte man es überhaupt noch plausibel rechtfertigen, »Aufklärung« und »Humanismus« trotz ihrer kontextuell bedingten Unbestimmbarkeit als normative Denkinhalte oder teleologische Prozesse zu verstehen, die an bestimmten Punkten beginnen, wie übergeschichtliche, Geschichte aber strukturierende Wesen wirken und trotz der diktatorischen Katastrophen – vor allem des 20. Jahrhunderts – dialektisch und sich als Geist entfaltend auf ihre eigene Selbstverwirklichung hinstreben? Wenn wir aber nicht der Spur einer unsichtbaren Geistentfaltung folgen, deren Erkenntnis unsere Handlungsnormen leiten soll, weil diese Geistentfaltung letztlich als literarisches Produkt auf dem Status einer Chimäre verbleibt – auf wessen Spur begeben wir uns dann? Nicht wem folgen, sondern was verfolgen wir, wenn es nicht Projekte sein sollen, die die Zukunft bauen? Solche Projekte gesellschaftlich-geistesgeschichtlicher Manier mussten unausweichlich in den Blick geraten, weil »Humanismus« sich seit seiner Begründung zwischen Zuschreibung, Programm und Ideal und damit stets am Rande von Ideologie bewegt, gegenüber vermeintlichen Nicht-Humanismen, von denen sich Humanisten abgrenzen und die sie bei ihrer Selbstkonstituierung zugleich konstruieren. Wer sich von weltgeisteleiteten Zukunftsprojekten nicht führen lassen will, sondern in solchen normierenden Projekten die Gefahr eines erneuten Dogmatismus erblickt, wird zunächst womöglich auf der Ebene historisch-kritischen Denkens beschränkt verbleiben und nach den Bedingungen fragen, unter denen wie andere Ideen und Projekte auch »Humanismus« generiert worden ist und

wird. Einige Beispiel aus jüngerer Zeit stehen für die Kritik, der ein politisch und ideologisch folgenreicher Humanismusbegriff ausgesetzt worden ist.

Vor allem Michel Foucault hat die Auseinandersetzungen um die Validität und Normativität eines hegemonialen und in der Regel westlichen Humanismusbegriffs beflügelt. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe sind Ängsten entgegengetreten, man würde den Humanismus verlassen, wenn man den humanistischen Werten einen wesenhaften, also überhistorischen und daher universal gültigen Status abspreche. Es gehe, meinen Laclau und Mouffe, aber gar nicht um den Humanismus, sondern um das Aufzeigen dessen, wie der Mensch in der Moderne produziert worden ist. Das Stichwort Produkt ist hier aus meiner Sicht besonders zu betonen, um die Diskursivität des Menschenbegriffs und die Genese der Identitäts- und Subjektkonstruktionen herauszuarbeiten. Erst durch diese Arbeit, fahren Laclau und Mouffe fort, könne die Befähigung entstehen, wirksamer und ohne Illusionen »für die Verteidigung humanistischer Werte« zu kämpfen.⁸⁹

Demgegenüber hat Edward Said besonderes Gewicht auf den westlich-hegemonialen Charakter der Humanismusthematik gelegt, dessen vermeintlich transzendenter humanistischer Standard letztlich eine Erfindung des westlichen Liberalismus sei. Zugleich hat Said den Humanismusbegriff für sich selbst in Anspruch genommen.⁹⁰ Dem ist Homi K. Bhabha nicht gefolgt, als er seine Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen dem Rassismus und dem – hier bürgerlichen und liberalen – Humanismus dargelegt hat.⁹¹

Die Anwendung von militärischer Gewalt mit der Begründung, es handle sich um Nothilfe und um die Universalisierung des Humanismus, ist deutlich kritisiert worden. Die von Habermas im Zusammenhang mit dem Kosovo-Krieg vorgelegte Argumentationsreihe, es gehe um die Verrechtlichung internationaler Beziehungen, man müsse einen weltbürgerlichen Zustand herstellen und für völkerrechtliche Nothilfe auch eine (militärische) humanitäre Intervention leisten, habe außerdem die problematische Situation geschaffen, in der der »mutmaßliche Verbrecher« (hier Serbien) letztlich über die »Legalität einer Polizeiaktion« entscheide.⁹² Auf diese Weise wende sich Habermas nicht nur einfach gegen die »Rigidität der kantischen Pflichtethik«, indem er die Gültigkeit moralischer Gesetze daran knüpfe, ob sie auch eingehalten werden, sie also unter Umständen durch strategische Interventionen außer Kraft gesetzt werden können.⁹³ Denn damit scheint auch in meinen Augen der Versuch auf, durch

⁸⁹ Vgl. E. LACLAU / CH. MOUFFE, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, 1991, 154f.

⁹⁰ Das kritisiert J. CLIFFORD, *Über Orientalismus* (in: DERS. [Hg.], *The Predicament of Culture. Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*, 1988, 255–276), 263f. 270.

⁹¹ Vgl. H. K. BHABHA, *Die Verortung der Kultur*, 2000, 90f. 376.

⁹² Vgl. TH. BIEBRICHER, *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*, 2005, 236–243. 238.

⁹³ Vgl. aaO 240.

»Humanismus« ein sozusagen postsozialistisches Fortschrittsdenken historisch abzusichern, das sich zugleich als humanitär ansieht und militärische Mittel zur Durchsetzung des als überhistorischen Wert angesehenen Humanismus zugesteht.

Im Anschluss an Foucaults Forderung nach einer konsequenten Historisierung des »Humanismus« möchte ich den Bogen zum Anfang meiner Ausführungen schlagen und die Frage nach dem Verhältnis von Aufklärung und Humanismus – mithin die von Niethammer proklamierte Humanisierung von Aufklärung – in einem bestimmten Verständnis aufwerfen. Für Foucault sind Aufklärung und Humanismus keine in sich geschlossenen Systeme, die man nur rekonstruieren müsste, um sie anzuwenden. Aufklärung unterliege als konkretes historisches Ereignis der historischen Kritik. Der Humanismus unterliege der historischen Kritik, weil er eine in konkrete Diskurse eingebundene Thematik sei, die wegen ihrer Elastizität, Verschiedenartigkeit und Inkonsistenz nicht Reflexionsachse sein könne. Schließlich beschreibe und rechtfertige Humanismus die Vorstellungen des Menschen, auf die dieser selbst angewiesen ist.⁹⁴ Dem stehe das Prinzip der Kritik und der autonomen »permanenten Kreation unserer selbst« geradezu entgegen, nicht als Selbstentdeckung im Sinne eines zum vermeintlichen Ursprung zurückgehenden metaphysischen Projekts, sondern als »asketische Selbsterfindung« im Sinne der »unbestimmten Arbeit der Freiheit«. Es ist nicht ein bestimmtes, sei es humanistisches Menschenbild, sondern das Prinzip der Kritik, das Foucault im »Herzen des historischen Bewußtseins«⁹⁵ eines aufklärerischen Ansatzes erblickt und das die Historizität der Menschenbilder freilegt: in der Philosophie Kants.

Im Anspruch, die eigene Vernunft zu gebrauchen, auch um die Grenzen der eigenen Existenz und der herrschenden Normen in Frage zu stellen, liegt ein ethischer Anspruch, den Foucault aus der Überordnung der praktischen Vernunft über die theoretische Vernunft und die Erkenntnis bei Kant ableitet.⁹⁶ Die Epistemologie wird mit der Aktualität im Rahmen einer ethischen Grundhaltung zur Veränderung der Gegenwart verknüpft. Aufklärung ist als Ausgang sowohl ein Prozess, an dem Menschen teilhaben, als auch ein »Akt des Mutes« – das ist es, was Foucault sich in seinem letzten großen Text aus Kants berühmter »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« besonders notiert. Dieser »Akt des Mutes« führt in einen aus der Gegenwart heraus anhebenden Prozess,

⁹⁴ Vgl. M. FOUCAULT, Was ist Aufklärung? (in: DERS., Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, hg. von E. ERDMANN u. a., 1990, 35–54), 46f; vgl. dazu A. HEMMINGER, Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?, 2004, 186–211; U. BRIELER, Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker, 1998, 605–628. Foucault weist ausdrücklich auf die genannte Polyvalenz von »Humanismus« hin, vgl. FOUCAULT, Aufklärung, 47.

⁹⁵ FOUCAULT, Aufklärung (s. Anm. 94), 47. 45. 49. Vgl. auch DERS., Was ist Kritik?, 1992; J. BUTLER, Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend (Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50, 2002, 249–265).

⁹⁶ Vgl. HEMMINGER, Kritik (s. Anm. 94), 178.

der das Verhältnis zwischen öffentlichem und privatem autonomen Vernunftgebrauch neu klären will. Es ist ein Moment, ein Akt, den der Einzelne, man könnte für das Anliegen dieses Aufsatzes präzisieren: der einzelne Historiker, jeweils vollzieht, ein Moment, der aus sich selbst heraus jeweils neu zu vollziehen ist und nicht zu einem geschichtlichen Abschluss kommt, indem er eine Formulierung ewig geltender Wahrheiten erlaubt. Aufklärung geschieht unabhängig von politischen und geistigen Autoritäten, unabhängig von Illusionen, Dogmatismus und Heteronomie.

Zwischen einer Aufklärung, die Foucault als kritisches Prinzip betrachtet, und dem Humanismus als einem in religiöser und/oder moralisch-anthropologischer Hinsicht handlungsbestimmenden Normativ besteht demnach »eher eine Spannung als eine Identität«. ⁹⁷ Denn eine Instanz, die der auf epistemologischer Ebene angesiedelten Kritik vorgeordnet wäre oder ihr Regeln vorschreiben würde, ist für Foucault inakzeptabel. Sie wäre vorkritisch, »heilig«, unantastbar. Weder Aufklärung noch Humanismus dürfen als außerdiskursive Bedingungen des Diskurses betrachtet werden, weil sie dessen Analyse sonst verhindern.

Auf dieser Linie liegt auch Foucaults Insistieren auf einem gewissermaßen zweifachen Verständnis von Aufklärung. Aus der historischen Perspektive ist Aufklärung als Ereignis Gegenstand der historischen Kritik. Als ein Projekt jedoch, das das Historischwerden auch der menschlichen, auch der eigenen Existenz hinterfragt und ihre Regeln herausarbeitet, überschreitet Aufklärung, verstanden als kantische Philosophie und als kantischer Begriff des »Ausgangs«, erstmals die Grenze zwischen Geschichte und Philosophie mit dem Ziel, die Gegenwart durch Erkenntniskritik – nicht durch totalitäre Projekte ⁹⁸ – zu verändern. Die Kritik ist das »Handbuch« der in der Aufklärung mündig gewordenen Vernunft, und die Aufklärung ist das »Zeitalter der Kritik«. In seiner strikten Abkehr von jedweder Teleologie und jedwedem Ursprungsdenken und in seiner Hinwendung zur Aktualität erkennt Foucault den Schnittpunkt zwischen »kritischer Reflexion« und der Reflexion über Geschichte. ⁹⁹

Judith Butler hat in ihrer Anknüpfung an Foucault und Kant die Kritik an den Humanismen als handlungseinschränkenden Normativen an manchen Stellen aufgegriffen und verstärkt. Sie hat insbesondere betont, dass die von Foucault postulierte Kritik zugleich und vor allem ein Ethos sei, eine Haltung, ¹⁰⁰ wie Foucault selbst es beschreibt: ein philosophisches Ethos, das nichts

⁹⁷ FOUCAULT, Aufklärung (s. Anm. 94), 37f. 39ff. 47.

⁹⁸ Vgl. aaO 49f.

⁹⁹ AaO 41 (Hervorhebungen getilgt).

¹⁰⁰ Vgl. J. BUTLER, Kritik, Dissens, Disziplinarität [zuerst engl. 2009], 2011, 38f. 41; BUTLER, Was ist Kritik? (s. Anm. 95).

anderes ist als die »permanente Kritik unseres historischen Seins«, die nicht in eine Theorie, Doktrin oder in einen bloßen Wissenskorporus münden darf.¹⁰¹

Dass diese Kritik vor dem Historischen nicht haltmacht, wäre nicht nur eine Aufgabe des Historikers. Es wäre die Haltung, unsere eigene Historizität ebenso anzuerkennen wie die Historizität der Narrative und der Normen – eben auch des Humanismus –, die in Diskursen konstruiert werden, die die Gegenwart ordnen, normieren, reglementieren, bändigen. Historisierung wäre in diesem Sinne nicht weniger als ein kritisches Projekt der Freiheit.

¹⁰¹ FOUCAULT, Aufklärung (s. Anm. 94), 45. 53. Die Ethik des Historikers bestehe darin, hinter jeder Geschichte, auch der eigenen, ein egoistisches Interesse zu sehen, vgl. BRIELER, Unerbittlichkeit (s. Anm. 94), 289.