

Das Renaissancepapsttum als religiöses Kulturprojekt¹

Günther Wassilowsky

Auf zwei Problemfelder grundsätzlicher Art möchte ich mich in der gebotenen Kürze im Folgenden begeben: Zum einen soll der Begriff »Renaissancepapsttum« problematisiert und über seine spezifische Bestimmung nachgedacht werden. Und zum anderen soll gefragt werden, welche Konsequenz aus der begrifflichen Füllung von »Renaissance« beziehungsweise »Renaissancepapsttum« für die Beschreibung des Verhältnisses von Renaissance und Reformation ganz grundsätzlich erwächst.

Was meinen wir eigentlich, wenn wir von einem »Renaissancepapsttum« sprechen? Ist es sinnvoll, an dem Begriff festzuhalten? Und wenn ja, was charakterisiert die Institution Papsttum und die einzelnen Päpste des Zeitraums von der Mitte des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts? Schließlich wäre es möglich, unter Renaissancepapsttum schlicht das Papsttum jener Epoche zu verstehen, die seit dem 19. Jahrhundert nun einmal Renaissance genannt wird.² Will man über diese rein zeitliche Bestimmung hinausgehen, wird man ein Spezifikum oder eine Reihe von Eigenheiten nennen müssen, die das Papsttum dieser Zeit kennzeichnen und von anderen papstgeschichtlichen Epochen unterscheiden. Diese charakterisierenden Spezifika können freilich auf ganz unterschiedlichen Feldern der Papstgeschichte identifiziert werden:

Eine genuin *kunstgeschichtliche* Betrachtung wird das außergewöhnliche Mäzenatentum der Renaissancepäpste hervorheben, das die Stadt Rom für einige Jahrzehnte zu einem Zentrum europäischer Kunst werden ließ. Bildende Künstler wie Fra Angelico, Botticelli, Signorelli, Perugino, Pinturicchio, Raffael, Bramante, Michelangelo u. v. a. m. wurden von den Päpsten dieser Zeit (zumeist) vom Arno an den Tiber geholt. Sie verwandelten durch ihre Bilder, Kirchen und Paläste die mittelalterliche Stadt Rom in das,

1 Der nachfolgende Text verschriftlicht mein beim Round Table am Ende des Internationalen Kongresses »Das Renaissancepapsttum/Il Papato del Rinascimento« am 5. Dezember 2015 in Rom gehaltenes Statement. Der Duktus freier Rede wurde beibehalten, auf ausführliche Literaturnachweise wurde verzichtet.

2 Zum Begriff der Renaissance im Allgemeinen: Gerrit WALTHER, Renaissance, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 11, Stuttgart/Weimar 2010, Sp. 1–18.

was sie nach dem Willen ihrer Auftraggeber werden sollte: ein Spiegel der wiedergewonnenen Größe des antiken Roms und des restaurierten Papsttums.³ Eine derartige Dichte an bildenden Künstlern in Rom war bis dahin zweifelsohne ein papstgeschichtliches Novum. Erst später wird dann das Barockpapsttum des 17. Jahrhunderts – durchaus in Anknüpfung an diese goldene Epoche römischer Kunst um 1500 – noch einmal eine derartige Produktivität und Kreativität auf dem Feld des Mäzenatentums hervorbringen.

Ein anderes Segment, in dem man die Leistungen des Renaissancepapsttums als epochenbildend charakterisieren kann, ist *politikgeschichtlicher* Natur. Es war Paolo Prodi, der in seinem vielbeachteten Werk »Il sovrano pontefice« erstmals die These entfaltete, dass nach dem Abendländischen Schisma und nach der konziliaristischen Krise nichts so sehr im Zentrum päpstlicher Politik stand, wie die disparaten Besitzungen der Kirche in einen zusammenhängenden Staat, in eine päpstliche Universalmonarchie mit einem Papstkönig an der Spitze, auszubauen.⁴ Um seine Unabhängigkeit gegenüber den aufsteigenden weltlichen Mächten zu bewahren, errichteten die Päpste ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sowohl in der Peripherie als auch im kurialen Zentrum administrative Institutionen und Instanzen der Kontrolle, die die mittelalterliche Kirche in den ersten modernen Staat überhaupt transformierten. Paolo Prodi erkannte im spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Papsttum den »Prototyp« schlechthin für die modernen absoluten Monarchien und sah insbesondere während des Pontifikates Alexanders VI. eine Art »Tempelstaat« entstehen, in dem weltliche und geistliche Macht vollkommen verschmolzen sein sollten, um die Superiorität der römischen Kirche gegenüber den erstarkenden weltlichen Mächten Europas behaupten zu können. Dieser Fundamentalvorgang der Transformation der mittelalterlichen Kirche in einen universalen Staat mit einem päpstlichen Monarchen an der Spitze und der Stadt Rom als politisch-religiösem Zentrum ist eine Leistung, die sicherlich als ureigenes, integrales Projekt des Renaissancepapsttums zu identifizieren ist und die damit zweifelsohne geeignet ist, das Papsttum dieser Zeit als eigene Epoche zu charakterisieren.

Eine dritte spezifizierende Eigenart ergibt sich aus *sozial- beziehungsweise wirtschaftsgeschichtlicher* Betrachtung, wie sie seit den 1970er Jahren von Wolfgang Reinhard und seiner Schule im Rahmen des Forschungsparadigmas »Römische Mikropoli-

3 Zum Sinn und den Strategien des päpstlichen Mäzenatentums allgemein: Massimo FIRPO/Fabrizio BIFERALI, »Navicula Petri«. L'arte dei Papi nel cinquecento 1527–1571, Rom/Bari 2009; Volker REINHARDT, Rom. Ein illustrierter Führer durch die Geschichte, München 1999.

4 Paolo PRODI, Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, Bologna 1982; Paolo PRODI, »Plures in Papa considerantur personae distinctae«. Zur Entwicklung des Papsttums in der Neuzeit, in: Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 11), hg. von Günther WASSILOWSKY/Hubert WOLF, Münster 2005, S. 21–36.

tik« mit einem Schwerpunkt auf dem 17. Jahrhundert betrieben wird.⁵ Im Mittelpunkt steht hierbei die Erforschung der Entstehung und Funktionsweise eines nepotistischen Herrschafts- und Versorgungssystems, wie es maßgeblich von Sixtus IV. Ende des 15. Jahrhunderts durch die planmäßige Auffüllung des Kardinalskollegiums mit eigenen Verwandten und Kreaturen anfänglich etabliert worden ist.⁶ Natürlich ist das Kardinalskollegium nur die Spitze des Eisberges eines nepotistischen Systems der römischen Kurie im Ganzen, das im Wesentlichen durch den Handel von Ämtern, Pfründen, Benefizien am Leben gehalten wird und das sich für gut eineinhalb Jahrhunderte im Amt des Kardinalnepoten formell institutionalisierte. Jedenfalls hat sich die wesentliche Struktur dieses Systems klientelärer Verflechtung in der Zeit des Renaissancepapsttums herausgebildet und es sogar einige Male fertiggebracht, quasi-dynastische Nachfolgen in der zölibatären Wahlmonarchie zu begründen. Was nach dem Konzil von Trient keiner Papstfamilie mehr gelingen sollte, nämlich einen zweiten Sprössling des eigenen Clans auf den Stuhl Petri zu bringen, haben die Condulmer beziehungsweise Barbo (Nikolaus V., Paul III.), die Borgia (Calixt III., Alexander VI.), Piccolomini (Pius II., Pius III.), della Rovere (Sixtus IV., Julius II.) und Medici (Leo X., Clemens VII.) noch geschafft. Das sind immerhin 10 der 15 Renaissancepäpste! Zwar wird der Nepotismus auch nach der Renaissance eine »papstgeschichtliche Konstante« (W. Reinhard) bleiben, da er aber im Zeitalter der Renaissancepäpste ganz wesentlich etabliert wurde und zu großer Form auflief, würde auch dieses von den Sozialhistorikern in den Blick gerückte Phänomen genügen, um das Renaissancepapsttum als eigene Epoche zu betrachten.

Neben der kunst-, politik- und sozialgeschichtlichen Profilierung bietet sich aus meiner Sicht mindestens noch eine vierte, sagen wir: *kulturgeschichtliche* Sichtweise des Renaissancepapsttums an, die nicht nur imstande wäre, die bereits genannten Felder zu integrieren und zusammenzuführen, sondern die noch weitere Dimensionen eher ideen-, theologie- beziehungsweise ritualgeschichtlicher Art in ihre Analyse einzubeziehen vermag.⁷ Ein solcher Zugang würde mit der Hypothese arbeiten, dass das Renaissancepapsttum ein umfassendes kulturelles Projekt verfolgte, das ganz wesentlich von der Bewegung und der intellektuellen Mentalität des italienischen Humanismus angeregt und geprägt war. Keineswegs ist es dafür notwendig, dass jeder einzelne der

5 Von den zahlreichen Arbeiten die zusammenfassende Monographie: Wolfgang REINHARD, Paul V. Borghese (1605–1621) (Päpste und Papsttum 37), Stuttgart 2009.

6 Zu Phänomen und Funktionsweisen des päpstlichen Nepotismus allgemein vgl. Birgit EMICH, Nepotismus, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 9, Stuttgart/Weimar 2009, Sp. 94–98.

7 Für eine kulturgeschichtliche Betrachtung des frühneuzeitlichen Papsttums insgesamt vgl. Kulturgeschichte des frühneuzeitlichen Papsttums (Zeitschrift für historische Forschung Beiheft 48), hg. von Birgit EMICH/Christian WIELAND, Berlin 2013.

15 Renaissancepäpste persönlich ein Humanist gewesen ist.⁸ Aber es müsste sich im päpstlichen Rom zwischen 1450 und 1550 doch so etwas wie ein von zentralen Akteuren verfolgtes übergreifendes »Programm«, ein mehrere Felder erfassender kultureller Habitus greifen lassen.

Wo solch ein übergreifendes Kulturprojekt des Renaissancepapsttums angenommen wird, wird es seit Jacob Burckhardt oftmals als ein primär »weltlich Ding« klassifiziert. In der Spur der traditionellen protestantischen Papstkritik der Reformationszeit und mit seiner nichtreligiösen Deutung der Renaissance insgesamt hat der evangelische Schweizer Pfarrerssohn das Renaissancepapsttum endgültig paganisiert und des vollkommenen religiös-sittlichen Verfalls bezichtigt.⁹ Die katholisch-apologetische Kirchengeschichtsschreibung ist der Paganisierungsthese Burckhardts weitestgehend gefolgt mit dem legitimatorischen Ziel, durch eine weitere Einschwärzung der kritisierten Renaissancepäpste die sogenannten »Reformpäpste« des posttridentinischen Zeitalters nur umso heller aufstrahlen zu lassen. Gewissermaßen nach dem Motto: Die Borgias, della Roveres und die Medicis lassen wir gerne mit Euch Protestanten fallen. Aber schauen wir dafür gemeinsam auf das erneuerte Papsttum der Katholischen Reform aus der Zeit nach dem Tridentinum – dort findet sich die spätmittelalterlich pervertierte Institution wieder zu ihrer eigentlich religiösen Identität zurückgekehrt!¹⁰

Allerdings sind längst nicht alle der These Burckhardts vom heidnischen Charakter der Renaissance gefolgt. Johan Huizinga hat schon in den 1920er Jahren vehement gegen sie angeschrieben.¹¹ Und Paul Oskar Kristeller sah den Renaissance-Humanismus im Kern zwar weder als genuin religiöse noch als anti-religiöse Bewegung an. Aber er und viele mit und nach ihm haben inzwischen vielfach gezeigt, dass die humanistische Bewegung mit ihrer Abkehr von der Scholastik und ihrer emphatischen Hinwendung zu Antike und Philologie auch so etwas wie einen »Christlichen Humanismus« begründete, in dem die humanistische Methode auch zu einem fundamentalen Wandel in Religion und Theologie geführt hat.¹² Insbesondere in Florenz wurde ein solcher

8 Zu den einzelnen Pontifikaten im Überblick: Günther WASSILOWSKY, Pápste und Papsttum zur Zeit der Reformation, in: Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014, S. 528–534.

9 Vgl. insbesondere das Schlusskapitel »Sitte und Religion« der klassischen Studie: Jacob BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, Leipzig 1869.

10 Dieses historiographische Grundmuster katholisch-apologetischer Legitimation des nachreformatorischen Papsttums lässt sich recht gut bei Ludwig von Pastor nachvollziehen, der die Bände VI. bis XI. seiner »Geschichte der Pápste« (also die Darstellungen von Julius III. bis Clemens VIII.) mit dem Untertitel »Geschichte der Pápste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration« versah.

11 Etwa Johan HUIZINGA, Das Problem der Renaissance. Renaissance und Realismus, Darmstadt 1967.

12 Aus den vielen Arbeiten vgl. z. B. Paul Oskar KRISTELLER, Humanismus und Renaissance, Bd. 1: Die antiken und mittelalterlichen Quellen (Humanistische Bibliothek Abhandlungen 21), München 1974, darin v. a. Cap. IV »Heidentum und Christentum«, S. 69–86.

Humanismus als christlicher Kulturplatonismus betrieben, Marsilio Ficino und Pico della Mirandola waren seine wichtigsten impulsgebenden Vertreter. Die beiden großen Ursprünge abendländischer Kultur, nämlich die Antike und das Christentum, als eine Einheit zu erweisen beziehungsweise neu zu schmieden, ist eines der zentralen Anliegen dieser Gelehrtenbewegung. Gerade die Suche nach Synthesen anstatt nach Kontrasten führte zu einer Theologie der Inklusion und Anknüpfung, zur Auffindung von analogen Vor- und Nebenformen des Guten, Wahren und Schönen auch außerhalb des nominell Christlichen. Auch kann man die Entdeckung der »Individualität« des Menschen und überhaupt den anthropologischen Optimismus der Renaissance als Entfaltung des Theologumenons von der menschlichen Gottebenbildlichkeit begreifen. Eine bestimmte Schöpfungs- und Inkarnationstheologie begründete ein bestimmtes Weltverhältnis, ja einen grundsätzlich anderen Umgang mit vermeintlich rein weltlichen Materien. Und so könnte man noch lange fortfahren, um die Wechselverhältnisse zwischen humanistischer Intellektualität und einer christlichen Renaissance-Theologie anzudeuten.

Die Frage, die nun in unserem Zusammenhang interessiert, ist die nach der Rezeption dieses christlichen Renaissance-Humanismus im päpstlichen Rom.¹³ Noch relativ gut informiert sind wir darüber, wie zumeist aus Florenz kommende Humanisten als apostolische Protonotare nach und nach Einzug hielten in die päpstliche Kanzlei und dort nicht nur die humanistische Minuskel als Normschrift einführten, sondern den Stil päpstlicher Bullen und Breven völlig neu prägten. Auch kennen wir einige humanistische Prediger in päpstlichen Gottesdiensten.¹⁴ Aber insgesamt – vielleicht abgesehen von der Spitzengestalt eines Egidio da Viterbo¹⁵ – ist unsere Kenntnis der am päpstlichen Renaissancehof blühenden philosophisch-theologischen Vorstellungswelten doch erschreckend gering.

Aber nicht nur dieses Forschungsfeld müsste endlich auch in breiter Fläche betreten werden. Alle kulturellen Praktiken am päpstlichen Hof wären hinsichtlich ihrer religiö-

13 Allgemein zu Humanismus und Renaissance in Rom: Peter PARTNER, *Renaissance Rome 1500–1559. A Portrait of a Society*, Berkeley u. a. 1976; *Rome in the Renaissance. The City and the Myth*, hg. von Paul A. RAMSEY, Binghamton 1982; John D'AMICO, *Renaissance Humanism in Papal Rome. Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation* (The John Hopkins University Studies in Historical and Political Science 101,1), Baltimore/London 1983; Charles L. STINGER, *The Renaissance in Rome*, Bloomington 1985; James HANKINS, *Roma Caput Mundi. Humanismus im Rom der Renaissance*, in: *Hochrenaissance im Vatikan 1503–1534. Kunst und Kultur im Rom der Päpste*, Bd. 1, hg. von Petra KRUSE, Bonn/Ostfildern-Ruit 1999, S. 298–305; Michael MATHEUS, *Roma docta. Rom als Studienort in der Renaissance*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 90, 2010, S. 128–168.

14 John W. O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, 1450–1521*, Durham 1979.

15 Auch hier verdanken wir viel v. a. John W. O'Malleys frühen Studien: John W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought* (Studies in Medieval and Reformation Thought 5), Leiden 1968; John W. O'MALLEY, *Rome and the Renaissance. Studies in Culture and Religion*, London 1981.

sen Wurzeln, Implikate und Legitimationen zu hinterfragen. Dass die Kunst eines Raffaels, insbesondere seine Gestaltung der Stanzen im Apostolischen Palast, nicht ohne die Theologie des genannten Egidio da Viterbo zu verstehen ist, ist seit längerem bekannt.¹⁶ Sogar die nepotistischen Praktiken sind geleitet und gerechtfertigt durch Pietas-Ethiken aus Antike und Christentum, wie der Nestor römischer Patronageforschung immer schon betont hat.¹⁷

Ein exzellentes Beispiel, wie sehr ein einzelnes, wenngleich zentrales Segment päpstlicher Renaissancekultur durch die Ideale humanistischer Theologie gespeist wurde, dürfte die umfassende Revision des liturgisch-politischen Kurienzeremoniells darstellen, die im *Caeremoniale Romanae Curiae* von 1488 ihre wohl wichtigste Kodifizierung erfuhr, dann aber insbesondere während der Amtszeit des Zeremonienmeisters Paris de Grassi noch einmal sehr wesentlich theoretisch fundiert wurde. Ohne Zweifel ging es bei diesem Reformwerk auch darum, nach dem Trauma des Konziliarismus die *maiestas papalis* und die wahre Hierarchie von Kirche und Welt unter dem päpstlichen Haupt im Medium des Zeremoniells wieder herzustellen.¹⁸ Darüber hinaus lassen sich jedoch gerade in der Zeremonialtheorie des de Grassi Elemente nachweisen, die ganz in Richtung einer humanistischen Vermittlung von Innen und Außen, von innerer Frömmigkeit und äußerer Form, weisen. Dieser Zeremonienmeister verfolgte mit seinen Reformbemühungen zuallererst das Ziel, alle am Hof des Papstes aufzuführenden Zeremonien derart zu gestalten, dass sie im wahrnehmenden Subjekt aus sich selbst heraus sprechen und einen Sinn erzeugen können. Die äußeren, symbolisch-expressiven Handlungen des Papstzeremoniells sollten in ihrer logischen Ordnung so schlüssig, in Ritual und Wort so verständlich und in ihrer Form so vollendet sein, dass sie imstande sind, im Rezipienten einen Vorgang des Staunens und der Erkenntnis auszulösen. Wahrnehmbarkeit und Intelligibilität im Hier und Jetzt werden bei de Grassi zu absoluten Kriterien, gemäß derer er jahrhundertalte zeremonielle Traditionen mit einem Federstrich verwerfen kann. Alles organisierendes Zentrum des römischen Kurienzeremoniells bil-

16 Vgl. Heinrich PFEIFFER, Zur Ikonographie von Raffaels Disputa. Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura (Miscellanea Historiae Pontificae 37), Roma 1975; Christiane L. JOOST-GAUGIER, Raphael's Stanza della Segnatura: Meaning and Invention, Cambridge 2002. Insgesamt zur Bedeutung der Religion im Werk Raffaels und anderer Renaissancekünstler: Jörg TRAEGER, Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels, München 1997.

17 Etwa in Wolfgang REINHARD, Papa Pius. Prolegomena zu einer Sozialgeschichte des Papsttums, in: Von Konstanz nach Trient: Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, hg. von Remigius BÄUMER, Paderborn 1972, S. 261–299.

18 Vgl. Nikolaus STAUBACH, Zwischen Basel und Trient. Das Papstzeremoniell als Reformprojekt, in: Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1450–1475) (Pluralisierung und Autorität 13), hg. von Jürgen DENDORFER/Claudia MÄRTL, Münster 2008, S. 385–416.

det nach de Grassi nicht etwa der Papst, sondern das Altarsakrament. Papstzeremoniell ist in dieser Konzeption im Wesentlichen noch Eucharistiezeremoniell. Wie in Raffaels *Disputa del sacramento* steht die auf dem Altar ausgesetzte Hostie, die Repräsentation der realen Präsenz Christi auf Erden, im Mittelpunkt, zu dem sich alle Repräsentanten der irdischen Kirche in gestufter Ordnung zu verhalten haben. Alle auf das Realsymbol Christi zentrierten äußeren Repräsentationen des kirchlichen Zeremoniells dienen im Letzten jedoch der Berührung des inneren Menschen. Jörg Bölling hat dieses Konzept de Grassis »Rezeptionsästhetik« genannt und in ihm einen fundamentalen »Paradigmenwechsel« gesehen, dessen praktische Umsetzung dem päpstlichen Zeremonienmeister allerdings nur sehr bruchstückhaft gelungen sei.¹⁹ Das Ideal, dass äußere und innere Repräsentation keine sich ausschließende, sondern miteinander korrespondierende und sich gegenseitig bedingende spirituelle Vorgänge darstellen sollen, macht de Grassi in meinen Augen zum Exponenten einer Katholischen Reform, die dem Problem der Dichotomie der spätmittelalterlichen Frömmigkeit nicht durch weitere Polarisierung und einseitige Konzentration auf einen der beiden Pole des Innen oder Außen, sondern durch Vermittlung begegnen wollte. Ein Projekt, das man *par excellence* humanistisch nennen könnte!

Weitere Vertreter derselben reformerischen Stoßrichtung – wenngleich auf ganz anderem Terrain – können in Gasparo Contarini, Reginald Pole und später auch Giovanni Morone aus der Gruppe der gemäßigten *Spirituali* gesehen werden.²⁰ Im Unterschied zu diesen katholischen Reformern hat Martin Luther die Polarität der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte nicht zu synthetisieren versucht, sondern nach einer Seite hin aufgelöst oder – wie Berndt Hamm sagen würde – in einem Pol »normativ zentriert« und damit einen radikalen »Systembruch« herbeigeführt.²¹

Und damit wären wir abschließend bei unserer zweiten Frage angelangt: Wenn man nun das Renaissancepapsttum begreift als ein religiös fundiertes umfassendes Kulturprojekt, das unter Rückgriff auf humanistische Ideale dem Problem spätmittelalterlicher Frömmigkeit begegnen und der christlichen Religion auf eine spezifische Weise neue Geltung verschaffen wollte, welche Konsequenz erwächst aus einem solchen Verständnis für eine Bestimmung des Verhältnisses von Renaissance beziehungsweise Renaissancepapsttum und Reformation?

19 Vgl. Jörg BÖLLING, *Das Papstzeremoniell der Renaissance. Texte – Musik – Performanz (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 12)*, Frankfurt a. M. 2006, S. 90–112.

20 Vgl. z. B. Paolo SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma 1979; Elisabeth G. GLEASON, *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform*, Berkeley 1993.

21 Vgl. Berndt HAMM, *Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 26, 1999, S. 165–202.

Es spricht einiges dafür, die Reformation als bestimmte Phase und besondere Erscheinungsform innerhalb einer langen Epoche von Renaissance(n) zu verstehen, die man im späten 14. Jahrhundert beginnen und mindestens bis zum Ende des 16. Jahrhunderts (vielleicht sogar bis in den Barock und den Neostoizismus) dauern lassen kann. Man wird bei einer solchen Einordnung der Reformation vielleicht eher Person und Werk eines Philipp Melanchthon oder Johannes Calvin und weniger einen Martin Luther im Blick haben. Auch spricht die Kontinuität der Kirchenkritik sowohl der Bibeldhumanisten als auch der Reformatoren für ein solch integratives Geschichtsbild eines langen Zeitalters von Renaissance(n).

Ein anderes Konzept wäre es, in Renaissance und Reformation in bestimmter Hinsicht (nämlich was den religionstheoretischen Status und die Formen medialer Vermittlung betrifft) einen mehr oder weniger krassen Gegensatz zu sehen. Aber wenn nun die religiöse Dignität des vom Renaissancepapsttum verfolgten Kulturprojektes wirklich in den Blick käme, bestünde der Kontrast – im Unterschied zu den herkömmlich konfessionalistisch-legitimierenden Geschichtsschreibungen beider Denominationen – nicht mehr zwischen einer religiös ernsthaften und innovativen Reformation auf der einen Seite und einem verweltlicht-paganen und sittlich verkommenen Papsttum der Renaissance auf der anderen. Nicht hier das fromme Wittenberg und dort die römische Hure Babylon. Eine konsequent transkonfessionelle Religionsgeschichte des Christentums, die nicht von normativ-konfessionalistischer Warte aus in gute und schlechte, richtige und pervertierte Religion einteilt, würde Renaissance und Reformation als zwei verschiedene, aber gleichermaßen religiöse und insbesondere gleichwertige Versuche betrachten, auf spätmittelalterliche Problemlagen religiöser Kultur zu reagieren. Die einen wollten sich im *solus Christus* konzentrieren, die anderen Christus bei Cicero und Plato vorbereitet finden. Die einen befreiten den Menschen durch die Lehre vom *semper peccator*, die anderen glaubten, den Menschen zum *gentilhuomo* veredeln zu können. Radikale Entschlackung von Frömmigkeit und Enthellenisierung hier, zeremonieller Aufwand und Antikensammlungen dort. Aber beide Religionskulturen wollten mit ihren angestrebten Reformprojekten letztlich den inneren Menschen erreichen. Eine solch konsequent transkonfessionelle, äquidistant-hermeneutische Religionsgeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts ist bislang noch nicht geschrieben worden. Die Sicht auf die Phänomene wäre radikal anders. Jedenfalls hätte in einer solchen Perspektive das viel gescholtene Renaissancepapsttum nicht aufgrund seines religiösen Desinteresses, nicht aufgrund von Verweltlichung oder Reformresistenz nicht angemessen auf die Reformation reagiert, sondern weil es schlicht zur selben Zeit ein völlig anders geartetes religiöses Kulturprogramm verfolgte.