

# „Humanistische Theologie“ als Phänomen der Epochenschwelle zur frühen Neuzeit\*

Walter Sparn

1. Seit der restaurativen Wendung der evangelischen Theologie im frühen 19. Jahrhundert, speziell seit der sog. Luther-Renaissance im Gefolge der Jubiläen 1883 und 1917 erschien so etwas wie „humanistische Theologie“, wenn überhaupt als „Theologie“, so auf jeden Fall als ein problematisches und defizitäres Phänomen einer Reformbewegung, deren biblisch angemessene und kirchlich fruchtbare Ausprägung nur in der „reformatorischen Theologie“ (im wesentlichen der Theologie des jungen Luther) zu suchen war. Diese Einschätzung hat sich in jüngster Zeit geändert; „humanistisch“ und „reformatorisch“ bezeichnen nicht mehr ohne weiteres verschiedene oder gar ausschließlich theologische Positionen. In der Sicht der gegenwärtigen evangelischen Theologie spielt selbst der Bruch zwischen Luther und Erasmus, dem Repräsentanten des humanistischen Programms im Reich, für das wieder wahrgenommene Thema „humanistische Theologie“ nur eine begrenzte Rolle. Denn es besteht weitgehende Übereinstimmung darin, daß die als „reformatorisch“ tradierte Theologie methodisch und dogmatisch nicht nur nebensächliche, sondern wesentliche Elemente des *christlichen Humanismus* des beginnenden 16. Jahrhunderts mitverkörpert. Mit dieser Auffassung knüpft die evangelische Theologie an ein Selbstbewußtsein an, das sie bis ins frühe 19. Jahrhundert bestimmt hatte und wofür der theologische Typus charakteristisch ist, den beispielsweise J. S. Semler, aber auch G. E. Lessing vertreten.
2. Humanistische Theologie im Sinne des genannten Konsenses kann nicht als von vornherein kontradistinktes Gegenüber zur „reformatorischen“ Theologie, auch nicht einfach als deren Vorläufer verstanden werden. Dies ist nur ex post möglich, so aber auch nötig, dann und dort nämlich, wo sich im Laufe der Entwicklung bestimmte Positionen selber als „humanistisch“ (wie wir heute sagen) bzw. „reformatorisch“ (wie wir heute sagen) ausbilden und gegeneinander abgrenzen. Ex ante aber handelt es sich um ein „Reformatoren“ und „Humanisten“ gleichermaßen prägendes intellektuelles und

---

\* Zweites Statement zur Einleitung der Podiumsdiskussion.

moralisches *Milieu*, in welchem sowohl gemeinsame als auch unterschiedliche Voraussetzungen, Beweggründe und Zielsetzungen lange (und immer wieder) in komplexer Wechselwirkung stehen. Diesseits der jeweils erst nachträglich feststellbaren Ausdifferenzierungen von „reformatorisch“ und „humanistisch“ stellt der christliche Humanismus, wo er sich theologisch artikuliert, *frühneuzeitliche Theologie* dar. Von (christlicher) Theologie kann und muß hier deshalb die Rede sein, weil der christliche Humanismus, im Unterschied zu dem in der Welt der Renaissance inzwischen möglichen christlichen Konventionalismus oder Opportunismus, die praktischen Aufgaben der individuellen Lebensführung und der gesellschaftlichen Wohlfahrt als Aufgaben ansieht, die wesentlich (also nicht nur aus Gründen pädagogischer oder politischer Effizienz) diejenige religiöse Kompetenz erfordern, die durch das Christentum vermittelt wird.

3. Als „frühneuzeitlich“ läßt sich die humanistische Theologie zunächst wegen ihrer *kritischen* Funktion gegenüber der bisherigen christlich-religiösen Kultur und deren theologischer Disziplin bezeichnen. Diese kritische Funktion besteht darin, die Reflexion der Bedingungen und Erfordernisse christlichen Glaubens und Lebens von der quasi selbstverständlich gewordenen *Autorität* der traditionellen Institutionen des Christentums abzulösen. Sämtliche methodischen und thematischen Neuerungen der humanistisch-theologischen Programme, etwa die Orientierung am biblischen Text und am kirchlichen Altertum oder die Konzentration des frommen Interesses auf die Figur Jesu Christi, sind nicht zuletzt Aspekte einer generellen Distanzierung gegenüber den gewachsenen Autoritäten der Hierarchie, des Dogmas, des Kultus und der Pädagogik. Legitimiert wird diese Distanzierung durch den Rekurs auf ursprüngliche (richtiger: als ursprünglich postulierte) Autoritäten; sie impliziert also einen eklektischen Gebrauch literarischer Quellen. Methodisch definiert sich „humanistische Theologie“ somit, negativ, durch ihre antischolastische Ausrichtung und, positiv, durch ihren unsystematischen, rhetorisch-dialektischen Charakter.
4. „Frühneuzeitlich“ ist die humanistische Theologie aber vor allem im Blick auf ihre *konstruktive* Funktion für die religiöse Kultur der sich entwickelnden Neuzeit. Diese Funktion besteht darin, einen neuen Stand der *menschlichen Selbsterfahrung* zu reflektieren. Die Frage des Menschen nach sich selbst wird hier, frömmigkeitsgeschichtlich vor allem in der Mystik vorbereitet, erstmals bewußt nicht mehr als die Frage nach einem Ding bestimmten Wesens und bestimmter Eigenschaften (etwa: animal rationale) gestellt,

sondern als die Frage eines individuellen Selbst nach sich selbst; und diese Frage wird als eine abgründige und unabschließbare erkannt. In ihr wird daher nicht mehr nach einer „Substanz“ gefragt, sondern nach dem, was später „Subjekt“ genannt werden sollte. Denn wenn der Mensch nicht „etwas“ ist, sondern sein Selbstverhältnis „ist“, dann läßt sich die Frage danach mit keiner Antwort stilllegen, weder theoretisch noch praktisch; vielmehr muß sie, dem Lebensvollzug als solchem entsprechend, fortwährend reformuliert werden. Nicht bloß eine veränderte Anthropologie ist die Folge, sondern eine (nicht einmal immer explizit anthropologisch artikulierte) veränderte Selbstreflexion. Aus der Individualisierung und Verinnerlichung des religiösen Umgangs des Menschen mit sich selbst folgen zwei Charakteristika der humanistischen Theologie. Zum einen erweitert sie die Kompetenz zum theologischen Urteil auf die Laien; das bedeutet unter anderem nicht weniger als einen neuen Theologiebegriff. Zum anderen verläßt sie das objektivistische Orientierungsmodell einer analogen Seinsordnung zugunsten der (nunmehr verlässlicher orientierenden) Gewißheit der Teilhabe des menschlichen Geistes am göttlichen Geist. Sie denkt daher, pauschal gesagt, nicht mehr „aristotelisch“, sondern generell „(neu)platonisch“. Die humanistische Theologie definiert sich daher, negativ, durch ihren antiklerikalen und, positiv, durch ihren soteriologischen oder affektiven und, der moderne Ausdruck ist vielleicht schon erlaubt, existentiellen Charakter.

5. In dieser humanistischen Theologie sind Motive, Prämissen und Absichten enthalten, die auch in den konfessionell fortentwickelten Theologien eine zum Teil wesentliche Rolle behalten. (So ist es m.E. nicht möglich, den idealtypischen Gegensatz zwischen rhetorisch-literarischer und systematisch-logischer Methode theologiegeschichtlich zu reifizieren; z.B. wird diese Spannung auch im konfessionell-reformatorischen Begriff der Theologie als *habitus practicus* wachgehalten, und die pietistischen Bewegungen seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert belegen dies eindeutig.) Im Zuge jener Fortentwicklungen, also *ex post*, werden jedoch andere Motive und Prämissen der humanistischen Theologie gleichsam fremd und werden daher distanziiert. Wofern sie gleichwohl noch oder erst recht vertreten werden, identifizieren sie sich nun ihrerseits positionell und heißen dann im späteren, engeren Sinne des Wortes „humanistisch“. Ganz offensichtlich ist dies im Falle jener immer deutlicher antiutopischen Ausrichtung der humanistischen Theorie und Praxis, die man als *institutionellen Konservatismus* bezeichnen könnte. Innerhalb dieses Konservatismus situiert sich die humanistische Theologie zunehmend bewußt als „*philosophia Christiana*“: als eli-

tärer (den Gebildeten unter den Laien Europas vorbehaltener) und skeptischer Diskurs über das Christentum - antiassertorisch, doch wohlbedacht innerhalb eines (zumindest in pädagogischer Absicht) akzeptierten kanonischen Rahmens sich haltend. Dieser Stil theologischer Kommunikation ist geprägt nicht vom Pathos des öffentlichen Streites um religiöse Entscheidungen, sondern vom Ethos derer, denen es in erster Linie um gesellschaftlich wirksame Erziehung geht. In der (nun im engeren, positionellen Sinn) „humanistischen“ Theologie wird daher die Notwendigkeit äußerer Autoritäten und wird überhaupt das Verhältnis von Geist und Macht anders beurteilt und auch anders gehandhabt als in der sich fortentwickelnden „reformatorischen“ Theologie.

6. Das wichtigste Charakteristikum dieser positionell „humanistischen“ Theologie ist wahrscheinlich ihr allmählich eigentümlicher Umgang mit der neuen Selbstwahrnehmung des Menschen. Die fortentwickelte „reformatorische“ Theologie reflektiert die objektive Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Menschen in der These von der Unfreiheit des Willens im Blick auf das Selbst („Geschöpf“, „Person“, „Täter“) bzw. in der These von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Heil. Sie zieht aus der Einsicht, daß das Selbst nicht Gegenstand seiner eigenen moralischen Praxis werden kann („schlechthin abhängig“ ist, wie dann F. Schleiermacher sagen wird), die Folgerung, daß die Frage nach den *Konstitutionsbedingungen* von Subjektivität (nach dem „Glauben“) kategorial von der Frage nach ihren *Realisierungsbedingungen* (nach den „Werken“) unterschieden werden muß. Die demgegenüber als „humanistisch“ sich spezifizierende Theologie hält diese positive Thematisierung der „vita passiva“ des Subjekts für theoretisch unerschwinglich und praktisch ruinös. Sie stellt die Frage nach dem christlichen Subjekt vielmehr in der Perspektive möglichen und wünschbaren Handelns, stellt sie mithin als primär ethische Frage nach den Freiheitsbedingungen der „militia Christiana“, der „emendatio vitae“. Das bedeutet zwar nicht die Auflösung dogmatischer Annahmen überhaupt (wie umgekehrt die konfessionell fortentwickelte „reformatorische“ Theologie keineswegs die Ethik vernachlässigte, sondern nicht weniger auf „Reformation des Lebens“ hinarbeitete), wohl aber ihre bewußte Modifikation anhand des Kriteriums religiös-moralischer Effizienz (was auch in den konfessionellen Theologien vorkommen konnte, wie etwa in der lutherischen Revision der ursprünglichen reformatorischen Prädestinationslehre).

7. In der spezifiziert „humanistischen“ Theologie wird die ursprüngliche Kontrastierung des Geistes Christi und der menschlichen Weisheit daher relativiert durch einen *ethischen Rationalismus*, der sie weniger mit der Reformation des 16. Jahrhunderts in ihrer ganzen Breite als vielmehr mit der werdenden Aufklärung verbindet. Sie bearbeitet die Abgründigkeit der Frage des Menschen nach sich selbst in Gestalt der weisheitlichen (gewiß auch biblischen, aber noch deutlicher: stoischen), pädagogisch wirksamen Selbstdistanzierung des Subjekts von seiner empirisch-moralischen Verfassung. Das satirische Lob der Torheit muß allerdings auch eine (angesichts der tatsächlichen Selbsterfahrung) defizitäre Bestimmung der ethischen Aufgabe decken, denn diese wird vor allem in der Disziplinierung der niederen, sinnlich induzierten Affekte durch das *purum naturale* der gottnahen Vernunft gesehen. Der positionell „humanistischen“ Anthropologie, wie sie etwa Erasmus 1524 formuliert, bleibt die zeitgenössische Erfahrung der Abgründigkeit der Frage des Menschen nach sich selbst eher äußerlich (wie dann auch dem Hauptstrang der aufklärerischen Anthropologie). Doch hat die sich fortentwickelnde Neuzeit diese Äußerlichkeit und den ihr zugehörigen moralischen Rationalismus nicht auf sich beruhen lassen - wie sie andererseits auch den religiösen Vorbehalt des „*totus homo*“ (etwa den Begriff der „*Personensünde*“) in der reformatorischen Anthropologie nicht übernommen hat. In beiden Gestalten wurde der christliche Humanismus des frühen 16. Jahrhunderts schließlich als obsolet verabschiedet - zweifellos insofern zurecht, als sowohl die „reformatorische“ als auch die „humanistische“ Theologie noch einmal auf eine homogene Kultur religiösen Gepräges abzielten. In der tatsächlich ausgebildeten, religiös und moralisch pluralistischen Kultur sind die Motive beider humanistischen Theologien nur noch Faktoren und Fermente neben anderen. Ihrer kann aber auch diese Kultur, um der eigenen Humanität willen, wohl nicht entraten.