# Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit

## PIRCKHEIMER JAHRBUCH 1993

VERLAG HANS CARL

PIRCKHEIMER-JAHRBUCH

# PIRCKHEIMER-JAHRBUCH
# 1993

Im Auftrag des Vorstandes
der Willibald-Pirckheimer-Gesellschaft
herausgegeben von Stephan Füssel

Band 8
Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit

VERLAG HANS CARL
1993

# Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit

Akten des interdisziplinären Symposions
vom 15. bis 17. Mai 1992
im Melanchthonhaus in Bretten

Herausgegeben von
Hanns Kerner

VERLAG HANS CARL
1993

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit**
Akten des interdisziplinären Symposions vom 15. bis 17. Mai 1992 im Melanchthonhaus in Bretten / hrsg. von Hanns Kerner. – Nürnberg : Carl, 1993
(Pirckheimer-Jahrbuch ; Bd. 8. 1993)
ISBN 3-418-00366-4
NE: Füssel, Stephan [Hrsg.]; GT

Alle Rechte vorbehalten
© Verlag Hans Carl, Nürnberg 1993
Satz: Johanna Boy, Brennberg
Druck: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt
Printed in Germany. Nachdruck verboten.
ISSN 0937-2407
ISBN 3-418-00366-4

# Inhalt

Vorwort ..... 7

HEINZ HOLECZEK: Der Humanist Erasmus und sein Beitrag zur Theologie der frühen Neuzeit ..... 9

HEINZ LIEBING: Reformanspruch und Reformangebot im italienischen Renaissance-Humanismus (Lorenzo Valla) ..... 41

ANGELIKA DÖRFLER-DIERKEN: Annenkult und humanistische Hagiographie ..... 57

MARTIN TREU: Alltagsgeschichte und Theologie – Der Dialog des Andreas Meinhardi über die hochberühmte Stadt Wittenberg von 1508 ..... 91

MANFRED SCHAROUN: „Nec Lutheranus neque Eckianus, sed christianus sum". Erwägungen zu Willibald Pirckheimers Stellung in der reformatorischen Bewegung ..... 107

WILHELM KÜHLMANN: Poeten und Puritaner: Christliche und pagane Poesie im deutschen Humanismus – Mit einem Exkurs zur Prudentius-Rezeption in Deutschland ..... 149

GÜNTER FRANK: Philipp Melanchthons Gottesbegriff und sein humanistischer Kontext ..... 181

Statements zur Einleitung der Podiumsdiskussion: „Humanistische Theologie als Phänomen der Epochenschwelle zur frühen Neuzeit"
Beitrag von SIEGFRIED WIEDENHOFER ..... 203
Beitrag von WALTER SPARN ..... 207

## REZENSIONEN

NATHAN CHYTRAEUS: 1543 – 1598; Ein Humanist in Rostock und Bremen – Quellen und Studien, hrsg. v. THOMAS ELSMANN, HANNO LIETZ UND SABINE PETTKE, Bremen 1991
(Thomas Elsmann) ..... 213

JEAN SEZNEC: Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance. Aus dem Französischen von HEINZ JATHO, München 1990
(Ernst Osterkamp) ..... 215

# Vorwort

Das Verhältnis von Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit ist bereits in vielfältiger Weise in den vorliegenden Pirckheimer-Jahrbüchern angesprochen worden. Bei der Jahrestagung 1992 in Bretten, die gemeinsam mit dem Melanchthonhaus Bretten und der Lutherhalle Wittenberg durchgeführt wurde, erfuhr diese Thematik unter verschiedensten Aspekten eine dezidierte Behandlung. Dabei standen die Frage nach einer humanistischen Theologie als Phänomen der Epochenschwelle zur Neuzeit bzw. die unterschiedlichsten Reflexe des Humanismus auf Theologie und Volksfrömmigkeit im Vordergrund der Überlegungen.

In seinem öffentlichen Einführungsvortrag skizzierte Heinz Holeczek anhand der persönlichen Entwicklung des Erasmus von Rotterdam dessen Beitrag zur Theologie der frühen Neuzeit. Erasmus entwickelte zwar kein eigenes theologisches Lehrgebäude, seine theologischen Aussagen und seine Vision einer humanen Gesellschaft riefen jedoch nach Reformprogrammen zur Behebung der Mißstände.

Der Ruf nach Erneuerung (renovatio und innovatio) beherrschte auch das humanistische Programm von Lorenzo Valla, der das herrschende Wissenschaftssystem kritisierte. Heinz Liebing stellte Vallas neue wissenschaftliche Matrix vor, die Theologie auf die Sprache der Kirchenväter und der Bibel zu reduzieren trachtete, um dadurch ihre wissenschaftliche Qualität als „Sprachlehre des Glaubens“ wiederzugewinnen.

Angelika Dörfler-Dierken führte in ihrem Beitrag über den Annenkult und die humanistische Hagiographie in den Bereich der Volksfrömmigkeit. Sie verdeutlichte nicht nur, daß die Humanisten einen entscheidenden Beitrag zur Verbreitung des Annenkultes geleistet haben, sondern daß diese Propagierung zugleich ein genuiner Ausdruck des humanistischen Programms zur Versittlichung der Christenheit war.

Einen Einblick in das Wirken eines weniger bedeutenden vorreformatorischen Humanisten und sein kritisches Verhältnis zu Theologie und Kirche gab Martin Treu anhand des Dialoges des Andreas Meinhardi über die hochberühmte Stadt Wittenberg, der auch viele interessante Einblicke in das Leben der Stadt Wittenberg bot.

Die Stellung Willibald Pirckheimers zur reformatorischen Theologie ist bis heute umstritten. Manfred Scharoun ging dieser Frage erneut nach, indem er über die bisherigen Untersuchungen hinaus die eigene theologische Leistung Pirckheimers untersuchte und ihre Eigenständigkeit betonte und würdigte.

Einen ganz anderen Strang humanistischen Programms verdeutlichte Wilhelm Kühlmann. Er zeigte die Argumentationen, Strategien sowie Entwicklungen der Aneignung und versuchten Christiansierung profaner Dichtung aus der Antike auf.

In seiner systematisch-problemgeschichtlichen Untersuchung zu Philipp Melanchthons Gottesbegriff wies Günter Frank auf die Verzahnung von reformatorischer Theologie und humanistischer Erkennistheorie mit ihrem Perspektivenwechsel hin. Sie fand in Melanchthons philosophischer Theologie ihren Ausdruck.

Bei der abschließenden Podiumsdiskussion wurde das Paradigma einer spezifisch „Humanistischen Theologie als Phänomen der Epochenschwelle zur Neuzeit" zur Diskussion gestellt. Die kontroversen Thesen von Siegfried Wiedenhofer bzw. Walter Sparn stellten die Leitlinien dieser Diskussion dar und sind deshalb in diesem Band abgedruckt.

Ein besonderer Dank gilt der Stadt Bretten, sowie dem Kustos des Melanchthonhauses, Stefan Rhein, für die Gastfreundschaft und die organisatorischen Hilfestellungen.

München, 1. 3. 1993 *Hanns Kerner*

# Der Humanist Erasmus und sein Beitrag zur Theologie der frühen Neuzeit

*Heinz Holeczek*

Zwar kann kein Zweifel daran bestehen, daß der führende Humanist seiner Zeit, Erasmus von Rotterdam, einen großen Beitrag zur Theologie, besonders zum Entstehen der neuzeitlichen Theologie, etwa der Reformation, geleistet hat. Doch wie dieser Beitrag zur Theologie im einzelnen als spezifisch humanistisch bezeichnet werden kann, ist sehr schwierig deutlich zu machen. Die Vielfalt des Begriffes Theologie in dieser fruchtbaren Wende zur Neuzeit ließe sich zwar noch einigermaßen beschreiben, doch an der Vielfältigkeit des Humanismusbegriffes würde jeder einfache Definitionsversuch scheitern – bzw. nur zu überaus abstrakten und formalen Merkmalen führen, so daß sich auf diese Weise kaum ein plastisches Bild mit konkreten Einzelzügen zeichnen ließe. Doch wenn von der historischen Begriffsbildung in diesem Fall kaum die große Erleuchtung zu erwarten ist, so können wir den Weg einer bio-bibliographischen Beschreibung seines Werkes wählen.

Erasmus hat sich zwar immer zuerst als Humanist, als „homo grammaticus", bezeichnet, und deutlich zwischen seinen „humanistischen" und „theologischen" Studien unterschieden. Im Lebenswerk aber nehmen die theologischen Werke einen überaus hohen Rang ein. In seinem bereits ab 1523 in 10 Abteilungen, bzw. Bänden, entworfenen Omnia Opera scheinen die theologischen vor den die humanistische Bildung betreffenden Werken zu überwiegen, auch wenn die Grenzen weitgehend fließend bleiben. In dem weit gestreuten Werk sind eigentlich nur die Schriften des ersten und zweiten Bandes, „quae spectant ad institutionem literarum", eigentlich humanistisch. Der zweite Band enthält die „Adagia", das sind antike Sprichwörter, welche mit kurzen Kommentaren versehen wurden, aber auch zu umfangreichen Essays anwachsen konnten. Unter den Colloquia befindet sich etwa auch eine der theologischsten Schriften des Erasmus, die „Inquisitio de Fide", worin er die lutherischen Lehren mit dem sog. Apostolischen Glaubensbekenntnis verglich und zu dem Ergebnis kam, Luther weiche in keinem der wesentlichen Lehrsätze von dem Kernbestand des christlichen Glaubens ab. Nach dem gattungsmäßig unbestimmten dritten Band der Epistolae finden sich im vierten die praktisch-theologischen und philosophischen Reformschriften „ad moralia", woran sich etliche theologische Werke „ad pietatem" anschließen. Danach finden sich im

sechsten Band die biblischen Editionen, Vorreden und Annotationen, sowie im siebten die Paraphrasen in Biblia. Der von Erasmus „ungeliebte" achte Teil enthält die zahlreichen Apologien und Streitschriften, meist theologische Auseinandersetzungen mit anderen Humanisten, traditionalistischen und reformatorischen Theologen. Die folgenden Teile enthalten Arbeiten zu den Kirchenvätern, vor allem die Briefausgaben zum Hieronymus etc.

In diesem breitgefächerten humanistisch-theologischen Werk fanden die katholischen Kritiker an den Universitäten und in den Orden zahllose schwerwiegende Irrlehren und Luther hat maßgebend für viele andere Reformatoren dem Erasmus jegliche theologische Kompetenz abgesprochen. Das hat nicht nur außerordentlich negative Folgen für den Ruf des Erasmus gehabt, sondern irritiert uns heute noch in unserem Urteil über Erasmus als Theologen. Deswegen erscheint es sinnvoll, erneut einen konkreten Zugang zu der Frage zu suchen, welchen Weg Erasmus vom Humanismus in die Theologie gesucht, gefunden und gewiesen hat.

Solche Überlegungen bestimmen unser Vorgehen: Zuerst soll individualisierend die frühe Biographie des jungen Humanisten Erasmus nachgezeichnet werden, um die Entwicklung des Mönches Erasmus zum Humanisten und seine Wendung zur Theologie lebensgeschichtlich verständlich zu machen. Eine wichtige Rolle wird in diesem Bericht sein akademisches Theologiestudium spielen, weil es für seine geistige Entwicklung von besonderer Bedeutung war und seine Suche nach einer angemessenen Rolle im Umbruch zu einer neuen Theologie entscheidend bestimmte. Seine Studienaufenthalte in England und seine Begegnungen mit so unterschiedlichen Persönlichkeiten wie John Colet und Thomas More waren dabei von ungemein anregender Wirkung auf den suchenden humanistischen Scholaren. Seine Entwicklung zum Bibelhumanisten wird dann entscheidend durch Lorenzo Valla und das griechische Studium der frühen Kirchenväter und speziell des Hieronymus geprägt. Von dem vielseitigen theologischen Werk des Erasmus können wir in diesem Rahmen nur den zentralen Teil seiner biblischen und patristischen Arbeiten darstellen, weil er für seine Wirkung auf die Reformation entscheidend wurde. Alle anderen wichtigen Bereiche bleiben angedeutet. Die konkurrierenden Urteile über die biblizistischen Leistungen des Erasmus, besonders die von Seiten reformatorischer Theologen, sollen im zweiten Teil der Darstellung eine wichtige Rolle spielen: Luthers harsche Aburteilung wird durch Melanchthon differenziert und aufs rechte Maß zurückgebracht. Das „volkstümliche" Erasmusbild im Kontext der Reformation bietet – etwa in den zeitgenössischen bildlichen Darstellungen – ein viel ungebrocheneres Verhältnis zum Beitrag des Erasmus zur Reform der Theologie. Abschließend soll noch ein Abriß der substantiellen

theologischen Aussagen bzw. Lehren des Erasmus anhand eines interessanten zeitgenössischen Textes dazu gemacht werden. Er stammt von dem originellsten Kopf des Zeitalters, Sebastian Franck, der Erasmus in seiner Ketzergeschichte einen Ehrenplatz als dem wahren christlichen Lehrer einräumte.

## I. Das Werden des Erasmus als christlicher Humanist und Theologe

### *1. Ein junger Humanist unsicherer Herkunft*

Die Voraussetzungen, unter denen Erasmus seinen Lebensweg begann, waren wenig günstig – um nicht zu sagen: fast chancenlos. Die unsicheren Nachrichten lassen uns soviel erkennen: Erasmus entstammt der illegalen Verbindung eines niederen Klerikers mit einer Arzttochter. Der natürliche Vater vermochte für seinen Sohn wenig zu tun, sei es, weil er verschollen ging oder früh starb. Immerhin bemühten sich zwei Oheime um das Mündel. Der Eintritt ins Kloster schien unter solchen Voraussetzungen der angemessene – wohl auch einzig gangbare – Weg für den jungen Mann. Damit wäre sein Schicksal eigentlich besiegelt gewesen. – Tatsächlich ist das Auffälligste an dieser Jugend ihre quälende Langsamkeit: Geboren wurde er wohl um 1466 oder bald danach; ab dem 6. Lebensjahr dürfte er die Schule – erst in Gouda, dann in Deventer – besucht haben. Die Kapitel-Schule in Deventer hatte einen Ruf als Stätte der Devotio moderna gehabt. Erasmus jedenfalls nennt als Lehrer dort Alexander Hegius und Rudolf Agricola. Er drückte anscheinend über 14 Jahre die Schulbank und trat gegen 1487 in das Augustiner-Chorherrenstift in Stein ein. Nach fast fünfjährigem Noviziat empfing der bereits Fünfundzwanzigjährige die Priesterweihe. Das ist das erste sicher bezeugte Ereignis seines Lebens. – Danach scheint sein wichtigstes Ziel gewesen zu sein, wieder aus dem Kloster herauszukommen, was ihm im folgenden Jahr gelang, als er eine Sekretärsstelle beim Bischof von Cambrai antreten konnte.

Aus dem immensen schriftlichen Nachlaß des Erasmus gibt es nur wenige Zeugnisse, welche darauf schließen lassen, daß sie in der sechsjährigen Klosterzeit – oder wenigstens kurz danach – entstanden sein könnten. Es handelt sich nur um zwei-drei religiöse Texte, die darauf schließen lassen, daß sich Erasmus wenig aufmüpfig, eher konventionell mit seinem Klosterdasein auseinandersetzte: Ein Gedicht über Jesus sowie eine Meditation „de contemptu mundi". Daß sie in gutem Stil verfaßt sind, besagt noch wenig. Interessanter ist schon ein überliefertes Bündel von Briefen, von denen etwa 35 aus seiner Klosterzeit zu stammen scheinen. Sie sind meist an geistliche Freunde gerich-

tet und erweisen sich als typische Humanistenbriefe, rhetorische Übungen, in denen Gedichte, Reden, Dialoge etc. eingefügt sind. Auffällig ist, daß darin überhaupt kein geistliches oder religiöses Thema berührt wird. Es scheint eine strenge Trennung zwischen christlich-erbaulichen und pagan-antiken Bereichen gegeben zu haben. Es muß möglich gewesen sein, in den Klöstern solche esoterischen Zirkel von Verehrern klassischer Latinität zu bilden und zu pflegen. Bemerkenswert an diesen Erasmusbriefen erscheint mir vor allem die wiederholte Berufung auf Lorenzo Vallas „Elegantiae linguae latinae". Aus einer engagierten Apologie des Erasmus für Valla darf man wohl den Schluß ziehen, daß dieser das Idol dieses Humanistenkreises war.

Der Schritt in den Dienst Bischof Heinrichs van Bergen, einem weniger bedeutenden Mitglied der Burgunderfamilie, als Sekretär erwies sich nur als Übergang. Wichtig war, daß Erasmus einen Mäzen gefunden hat, der ihn vor dem Rückruf ins Kloster schützte. Doch der Bischof zeigte sich wenig interessiert an seinem Schicksal. Zwar nahm er ihn als Begleiter auf seine Reisen mit, doch für die eigentliche Aufgabe, wofür er eingestellt worden war, als Berater für ein besseres Latein den Bischof nach Rom zu begleiten, gab es schließlich keinen Bedarf. – Als Ersatz strebte Erasmus nun ein Theologiestudium an. Er erreichte es schließlich mit dem Segen des Bischofs, doch mit einem geringen Zehrgeld, ein Studium in Paris aufzunehmen – allerdings mußte der bald Dreißigjährige erst noch vier Jahre lang die Artes liberales absolvieren, ehe er in die theologische Fakultät aufgenommen werden konnte.

Aus dieser Zeit als bischöflicher Sekretär stammt der Entwurf seiner ersten wichtigeren humanistischen Programmschrift, der „Antibarbarorum liber primus", bzw. das Buch gegen die Bildungsbarbaren. Obwohl dieses Werk erst 25 Jahre später nach zahlreichen Überarbeitungen nur teilweise publiziert wurde, läßt sich die Urfassung erschließen. Erasmus wurde hierzu von dem Idol dieser Humanistengeneration, Lorenzo Valla, inspiriert, gibt ihr aber eine eigene Wendung. Die „Antibarbari" sind eine temperamentvolle Apologie gegen das schlechte barbarische Latein der mittelalterlichen Wissenschaften für die gute neo-klassische Latinität der neueren italienischen Renaissance-Humanisten. Ist der Streit um die richtige Sprachbildung ein eher spezielles Thema unter humanistischen Fachleuten, so hat diese Diskussion für Erasmus breitere Dimensionen, die vor allem das Verhältnis von säkularer und geistlicher Bildung betrifft. Einerseits geht es um die soziale Funktion einer besseren weltläufigeren Sprachkompetenz in den traditionellen Bildungsbereichen der Kirche, Orden und Universitäten – um eine einheitliche Bildungssprache in Kirche und Welt. Die allgemeinen Dimensionen werden unter zwei Begriffspaaren diskutiert: der Vita contemplativa und activa und dem Verhältnis von Pie-

tas und Eruditio. Für Erasmus ist die Frage nach dem Verhältnis des gebildeten Kulturmenschen zur christlichen Religion von besonderer Bedeutung: Wie kann er als klassisch Gebildeter auch ein guter Christ sein? – Seine Antworten können noch wenig befriedigen: Er fordert, die Kirchensprache und die der Theologie solle sich dem humanistischen Sprachbegriff anpassen – folglich ihre eigenen Texte umschreiben. Gravierender ist, daß er die antike Sprachkultur absolut setzt und dementsprechend bestreitet, daß es eine genuin christliche Bildung geben könne. Die „humane" Bildung wurde in den vorchristlichen Zeiten schlechthin entwickelt und könne nicht überboten werden. Dafür bietet er nur ein Stufenmodell an: Die humane Bildung sei in der vorchristlichen Zeit auf natürliche Weise offenbart worden und ist in ihren besten Vertretern durch die christliche Offenbarung nicht aufgehoben worden. Diese Stufenordnung von natürlicher und christlicher Offenbarung sieht Erasmus auch in der Entwicklung von europäischer Zivilisation und dem Weg des einzelnen von der Bildung zum Glauben, auch wenn er die unterschiedliche Qualität von Bildung und Glauben nicht bestreitet. Damit hat Erasmus die Bildungs- und Entwicklungsfähigkeit des Menschen sehr hoch eingeschätzt. Die Fähigkeiten des Menschen werden zum Schlüsselbegriff jeder zivilisatorischen Entwicklung – und die Religion wird damit zu einem Teil des Zivilisationsprozesses.

Dieser noch unausgegorene Versuch des Erasmus, seine humanistischen Bildungsideen mit der christlichen Kultur des Spätmittelalters in Beziehung zu setzen, zeigt allerdings, wie stark er zu dieser Zeit bereits an theologischen Fragen interessiert war – was aus seinen anderen Frühschriften kaum zu vermuten war. Hatte Erasmus im Sinne der bisherigen Humanistengeneration seine humanistischen Interessen streng getrennt von seiner geistlich-mönchischen Existenz gepflegt, so setzt hiermit eine Entwicklung ein, eine Verbindung zwischen beiden Bereichen zu suchen und herzustellen.

## 2. *Erasmus sucht seinen Platz in der Theologie oder die Entstehung des christlichen Humanismus*

### a. Das Theologiestudium

Die äußeren Stationen seines Studiums lassen sich etwa so rekonstruieren: 1495 bis 1499 hat Erasmus in Paris vier Jahre lang die Artes liberales studiert – und mit dem Magister artium abgeschlossen. Da er das Leben im Collège Montaigu unerträglich fand, suchte er sich bald selbst mit Privatunterricht und Beaufsichtigung der Studien anderer Studenten seinen Lebensunterhalt zu ver-

dienen. Hierbei konnte er seine Fähigkeiten als Poet und Rhetor – wie er sich zu dieser Zeit nannte – nutzen. Seinen Ruf förderte er durch den Anschluß an den Pariser Humanistenkreis und durch kleinere Beiträge in deren Publikationen. Der Name des Erasmus erschien erstmals gedruckt. Für Erasmus scheint festgestanden zu haben, daß er nach dem Erwerb des Magister artium sein Studium in der theologischen Fakultät fortsetzen werde. Das war nicht selbstverständlich, nicht nur seines Alters wegen: Um als Fachtheologe öffentlich auftreten zu können, mußte man nicht das theologische Studium mit einem akademischen Grad abgeschlossen haben.[1]

Über den Verlauf seines Theologiestudiums bis zur Promotion 1506 in Turin gibt es kaum spezielle Nachrichten. Während seines achtjährigen Theologiestudiums hat er sich nachweislich an mehreren Universitäten aufgehalten: Anfangs verbrachte er ein halbes Jahr in England (1499/1500), davon mehrere Monate in Oxford, wo er mit John Colet zusammentraf. Dann kehrte er nach Paris zurück, um weiterzustudieren. Allerdings reiste er oft in die Niederlande und hielt sich längere Zeiten in Löwen auf. Neben seinen Studieninteressen dort mußte er auch die Kontakte zu seinen niederländischen Mäzenen pflegen. Seine Sammelleidenschaft alter Manuskripte trieb ihn durch zahlreiche alte Bibliotheken. Ab Ende 1504 hielt er sich wieder in Paris auf, bis er erneut nach England ging. Dies bereitete er sorgfältig mit einer wiederbelebten Korrespondenz mit seinen englischen Freunden und Gönnern, namentlich mit Thomas Morus und John Colet, vor. Als er sich in Cambridge neben seiner griechischen Dozentur auf die Promotion vorbereitete, erhielt er die Chance, als Studienbegleiter mit den Söhnen des königlichen Leibarztes Boerio nach Italien, in das Eldorado der Bildung, zu gehen. Erasmus ergriff die langersehnte Gelegenheit und erwarb kurz nach seiner Ankunft ohne besondere Vorbereitung in Turin sein Doktordiplom. Dieses Diplom war Erasmus immerhin so wichtig, daß er es zeitlebens aufgehoben hat und es sich in seinem Nachlaß erhalten hat.

---

[1] Von den zahlreichen Beispielen seien einige genannt: Huldrych Zwingli hatte nur die Artes studiert. Melanchthon hat als Professor in Wittenberg wenigstens noch den Titel des Baccalaureus der Theologie erworben. Johannes Bugenhagen hatte nach seinem Magisterabschluß bereits lange Theologie gelehrt, ehe er sein Doktorat verliehen erhielt, um in die theologische Fakultät übernommen zu werden. John Colet hielt seine aufsehenerregenden Vorlesungen über die Paulusbriefe 1469–1499 in Oxford, ohne daß er einen theologischen Grad erworben hatte. Den erwarb er erst 1504 ordnungsgemäß, um als Dean von St. Paul's in London berufen zu werden.

Irgendwelche Zweifel, Erasmus habe nicht ordnungsgemäß Theologie studiert und den Doktor in Turin nur mitgenommen, sind unbegründet: Sowohl der häufige Wechsel der Studienorte wie die Studiendauer sind nicht ungewöhnlich. So haben etwa Luther und Colet – wie Erasmus – gleiche Studienzeiten für ihren theologischen Doktor – insgesamt etwa 12 Jahre – benötigt. Die Frage ist, welche Entwicklung der Humanist Erasmus während seines theologischen Studiums durchgemacht hat. Dabei müssen wir uns auf die Entwicklungslinie konzentrieren, die immer für die zentrale gehalten wurde, seinen Weg zum Bibeltheologen, bzw. Bibelphilologen.

### b. Aufenthalt in England 1499/1500: Begegnung mit John Colet

Die Wendung des Humanisten zur Theologie wird um 1500 erkennbar: Das Problem des Humanisten gegenüber der Theologie hatte er bereits in seinen „Antibarbari" angesprochen – und auch nicht gelöst. Wie sich das theologische Interesse dieses Humanisten mit Inhalt zu füllen begann, läßt sich aus der Überlieferung dieser Zeit vor allem aus seinem Briefwechsel mit Colet sowie aus einer Disputation in Oxford nachzeichnen. Dieser halbjährige Aufenthalt in England wird zurecht als der Wendepunkt in seiner geistigen Entwicklung bezeichnet.

Erasmus war auf Einladung seines Schülers Lord Mountjoy, den er in Paris unterrichtet hatte, nach England gekommen. Er suchte dort Mäzene und Anerkennung – wohl auch eine berufliche Perspektive. Er fand dort Förderer, die ihm Geld gaben, gleichwertige Freunde, mit denen er seine literarischen und theologischen Fragen austauschen konnte, und eine Gruppe von in Italien griechisch und theologisch Gebildeten. Wegen der Bedeutung für die Entwicklung des Erasmus zum Theologen konzentrieren wir uns auf die Beziehung zu John Colet, den Sohn einer angesehenen Londoner Familie, der in Italien die Artes studiert hatte und in Oxford schon einen dreijährigen Vorlesungszyklus über die Paulusbriefe mit großem Erfolg absolviert hatte. Erasmus äußert sich über den gleichaltrigen John Colet mit Bewunderung, wohl weil dieser ohne einen theologischen Grad zu besitzen vor einem weitgehend konservativen Publikum von Fachtheologen die Paulusbriefe auf neue Weise behandelt hatte. Er nannte ihn einen Verfechter der guten „alten Theologie" gegenüber den schlecht gebildeten Neuerern. Sensationell erschien, daß Colet die Hl. Schrift nicht als eine Sammlung von theologischen Belegstellen verwertete, sondern die einzelnen Paulusbriefe als in sich zusammenhängende Texte fortlaufend besprach. Dabei war Colet eher gegenüber historischen Fragestellungen der Entstehung

und zeitlichen Zuordnung aufgeschlossen als für literarische und sprachliche Fragen. Trotz seines Studiums in Italien war Colet kein Humanist, eher ein Anhänger der neuplatonischen Philosophie. Was Erasmus an ihm bewundern konnte, war die Ablehnung der mittelalterlichen Schultheologie – selbst Thomas von Aquin ließ Colet nicht gelten – und seine starke Bevorzugung der alten Theologen, namentlich der Kirchenväter. Colet lehnte alle Spitzfindigkeiten ab, sowohl die der Logik, wie die der Sprachanalyse. Die Texte seien allgemeinverständlich, ihr Sinn erschließe sich aber nur dem Glaubenden.

Demgegenüber konnte Erasmus noch nicht deutlich machen, wie er seine humanistische Sprachkompetenz für Colet nützlich einbringen sollte. Zwar äußert er, daß die alten Theologen noch eine hohe, d.h. antike Bildung besaßen und die alte Bildung – und damit die Theologie – erst später degenerierte, doch wie er als Humanist anders als durch seinen guten Stil und literarischen Geschmack zu den „sacrae literae" beitragen könne, blieb vage und unklar. Deutlicher wird dies aus dem Briefwechsel der beiden: Colet bat Erasmus, an seinem Werk teilzunehmen und die Kommentierung des „alten Moses" und des „eloquenten Isaias" – auf dieselbe Weise wie er es mit dem Paulus gemacht habe – zu übernehmen. Erasmus lehnte höflich ab; die ehrende Aufgabe könne er nicht erfüllen, weil er es sich noch nicht zutraue, in den „sacrae literae" etwas Eigenes zu leisten. Er sei nicht nach England gekommen, um Poesie und Rhetorik zu lehren, sondern um von Colet möglichst viel über die „alte Theologie" zu erfahren. Über pagane Literatur zu lehren, genüge ihm nicht mehr, zur „sacrae literae" fühle er sich noch nicht befähigt. Er werde jetzt für ein-zwei Monate nach Oxford kommen, um mit Colet zu diskutieren, dann werde er wieder nach Paris an sein Theologiestudium gehen.

Was Erasmus in jener Zeit zu leisten vermochte, läßt sich aus einigen überlieferten Schriften aus der Zeit entnehmen. Erasmus berichtet von einem Disput anläßlich eines Gastmahls in Oxford, an dem wohl auch Colet teilnahm. Es ging dabei um die Frage, warum Gott Kains Opfer nicht annahm, woraus ja der tödliche Bruderhaß zwischen Viehhirten und Ackerbauern entstand. Als der Streit für ein Gastmahl zu heftig zu werden drohte, griff Erasmus als Humanist vermittelnd ein und gab eine poetische Deutung: Das Mißfallen Gottes erregte der Bauer Kain, weil er sich das Getreide durch List und Bestechung des flammenden Engels aus dem verlorenen Paradies verschafft hatte. Das Getreide ist demnach eine paradiesische Frucht, welche sich die verstoßenen Kinder Adams und Evas durch List aus dem Paradies erschlichen hatten. – Einer anderen Nachricht zufolge disputierten Erasmus und Colet in Oxford über die „Todesangst Christi am Ölberg", speziell über den Aufschrei Christi: „Lasse, wenn möglich, diesen Kelch an mir vorübergehen" (Mt. 26,29). Dieses an sich

traditionelle Thema scheint für Erasmus einen besonderen Symbolwert gehabt zu haben, weil das Verhältnis von menschlicher zur göttlichen Natur in der Person Christi zur Debatte stand. Erasmus vertrat die eher konventionelle Auffassung, die Todesangst Christi sei auf seine menschliche Natur bezogen, welcher die Ängste des Todes durchleiden müsse, um das Erlösungswerk vollbringen zu können. Colet dagegen vertrat die Ansicht, Christus leide im Angesicht der Schuld, welche die Juden auf sich zu laden im Begriff standen. Aufschlußreich erscheint, daß Colet seine These unter Berufung auf den Kirchenvater Hieronymus entwickelte. Erasmus hielt diese Disputation für so bedeutungsvoll, daß er die Positionen argumentativ ausarbeitete und in seiner ersten eigenen Schriftensammlung, den „Lucubratiunculae", veröffentlichte. – Mit dieser Ausgabe der Disputation über Christi Todesangst konnte Erasmus beispielhaft den Wert der Schriften der alten Väter der christlichen Theologie für die Renaissance der Theologie deutlich machen.

Gegen Ende ihrer brieflichen Auseinandersetzungen kündigte Erasmus an: Wenn er seine Studien entsprechend fortentwickelt habe, werde er sich wieder melden und sich eventuell als Mitstreiter am Werk Colets beteiligen. Tatsächlich meldete er sich 1504 zurück und war 1505 wieder in England – allerdings nun unter veränderten Bedingungen: Erasmus hatte inzwischen seine Lebensaufgabe gefunden.

### c. Die Entwicklung zum Bibelhumanisten bis 1505

Das Theologiestudium des Erasmus verlief parallel zu seinen humanistischen Studien und Produktionen, doch suchte er nun beides zu verbinden: So publizierte er, kaum aus England zurückgekommen, seine „Adagia", eine lateinische Sprichwörtersammlung. Diese Sammlung, welche Erasmus hastig herausbrachte, war entstanden aus seinem Lateinunterricht als Privatlehrer und wurde ein erfolgreiches Unterrichtsmittel, welches Erasmus in zahlreichen Ausgaben immer wieder – vor allem um griechische Sprichwörter – erweiterte. In der Vorrede sucht Erasmus auch den Nutzen solcher Proverbia für das Verständnis der „sacrae literae" zu beweisen. Es mag gewaltsam klingen, wenn Erasmus hier behauptet, alles was er aus der profanen Literatur lernen könne, ließe sich für die Interpretation von Bibeltexten verwenden, doch er bezieht dies nur auf den Literalsinn, nicht auf die theologische Auslegung der Hl. Schrift. Einleuchtender erscheint, daß er hierbei zum Lobe des Hl. Hieronymus sagt: dieser sei für ihn der bedeutendste der lateinischen Kirchenväter, weil er die Verbindung von antiker Sprachbildung und Kenntnis in den „sacrae literae" über-

zeugend repräsentiere. Als Stilisten hebt er Hieronymus in den Rang von Cicero; zugleich habe keiner außer ihm soviel Kenntnis der Hl. Schrift. Bezogen auf sein Thema der Proverbia meint Erasmus, die noch in der antiken Bildungstradition stehenden Kirchenväter verständen die sprachlichen Figuren, Sprichwörter, Bilder, Metaphern etc., welche die Verfasser der Hl. Texte verwenden, um die Glaubenswahrheiten auszudrücken. Die Möglichkeiten des Textverständnisses der Bibel sind mit der antiken Bildung untergegangen und müßten neu belebt werden.

Daraus gewann Erasmus erneut ein Argument für seine Studien der antiken Sprachen und Literaturen, die ihm soviel Freude bereiteten. Wenn, wie Hieronymus zeigt, aus der Rückgewinnung der antiken Literaturkenntnisse sich ein besseres Verständis der Hl. Texte ergäbe, bekommt die Forderung nach einer grundlegenden Bildungsreform auch für die Theologie einen humanistischen Sinn. Dazu entwickelte er den Plan einer vollständigen, gereinigten Hieronymusausgabe. Dessen Schriften enthalten viele Auslegungen von Bibeltexten, welche im Mittelalter vergessen worden sind. Zum anderen kann eine solche Ausgabe den Nutzen einer Verbindung von Sprachwissenschaft und Theologie exemplarisch demonstrieren. Daraus ergab sich dann auch zwingend, daß man in der Bibelwissenschaft über wenigstens mittelmäßige Griechischkenntnisse verfügen müsse.

In den folgenden Jahren konzentrierte sich Erasmus vor allem auf zwei Aufgaben: das Griechischstudium führte Erasmus zur griechisch verfaßten frühchristlichen Literatur – besonders zu den Bibeltexten im griechischen „Originial". Es brachte zugleich ein erweitertes und intensiveres Studium der Kirchenväter – namentlich von Hieronymus, Augustinus und Origenes. Letzteren schätzte er besonders wegen seiner allegorischen Bibelexegese. Es bedurfte etwa vier Jahre bis er glaubte, er könne sich einigermaßen frei im Griechischen ausdrücken und das Neue Testament gut genug lesen. – Die Zuwendung zu den als notwendig erkannten neuen Studiengebieten ging nicht plötzlich vonstatten, sondern entwickelte sich erst nach und nach. Dies lag zum Teil an seinen schwierigen Lebensumständen, daß er immer wieder auf seine humanistischen Fähigkeiten für seinen Lebensunterhalt zurückgeworfen wurde, wozu auch die Pflege seiner Mäzene gehörte. Der Grund lag aber auch darin, daß er nach wie vor persönlich stark an den humanistischen Studien im engeren Sinne engagiert war. Dementsprechend schwankte seine Stimmung je nach Situation: Einmal zeigte er sich begeistert von den neuen Bereichen, die sich mit seinem Griechischstudium ergaben. Ein anderes Mal stöhnte er unter den Zwängen, welche ihm seine früheren Studien auferlegten. Sie entsprachen nicht mehr seinem Selbstverständnis, ließen ihn aber nicht los. So flehte er

Colet an, ihn mit Geld zu versorgen, damit er sich von den profanen „literae" befreien könne, welche ihm nicht mehr angemessen erschienen und ihm keine ausreichende Befriedigung brachten. Der Grund muß tiefer gelegen haben, denn überblickt man sein Lebenswerk, so hat er bis zu seinem Lebensende einen Großteil seiner Energie diesen säkularen Literaturstudien gewidmet.

Den entscheidenden Schritt weiter auf der Suche nach seiner Rolle als Humanist in den „sacrae literae" brachte ein für ihn sensationeller Fund: Auf einer seiner Bibliotheksexkursionen fand er im Kloster Parc bei Löwen ein Manuskript von Lorenzo Vallas „Annotationes in Novum Testamentum" (verfaßt vor 1450). Nachdem Valla für ihn früher schon so bedeutend gewesen war, erschien dieser Fund ihm so wichtig, daß er umgehend beschloß, ihn zu publizieren. War Valla für Erasmus der Führer zum philologischen Humanismus gewesen, so wurde er nun auch sein Führer zur Bibelphilologie. Das Werk bestärkte ihn vor allem in seiner Überzeugung vom positiven Zusammenhang von humanistischer Gelehrsamkeit und Bibeltheologie. Valla hatte den lateinischen Text des NT als Übersetzung verstanden und diese mit den griechischen Exemplaren kollationiert, woraus sich eine Fülle kritischer Anmerkungen ergab. In seiner Vorrede suchte Erasmus eindrücklich die Bedeutung dieser Arbeit zu vermitteln: Valla wird als Grammatiker charakterisiert, der sich im Bereich der Hl. Schrift nützlich machte. Aber was tat der Grammatiker Valla anderes als der Theologe Nikolaus von Lyra: Nach dem Vergleich guter alter griechischer Manuskripte mit der Vulgata machte er verschiedene Anmerkungen. Erasmus betont hier erstmals deutlich das Quellenprinzip: Der griechische Text des NT habe als Original zu gelten, die lateinische Version ist eine Übersetzung. Valla habe nach den griechischen Exemplaren festgestellt, was unangemessen oder unklar wiedergegeben, oder in der griechischen Sprache besser ausgedrückt ist. Durch diesen Vergleich lassen sich auch Entstellungen und Abschreibfehler nachweisen. Schließlich reklamiert er die Bibelübersetzung als eine Aufgabe für die Grammatiker. Die Grammatik sei zwar eine Magd der Theologie, aber die Theologie ist auch von ihrem Dienst abhängig. Die theologische Auslegung der Hl. Schrift ist zwar ohne Inspiration nicht möglich, der Theologe könne sich aber nicht frei von der Grammatik machen.

So entschieden Erasmus in dem alten Streit, ob es zur Bibelübersetzung einer besonderen Inspiration bedürfe, Stellung bezog: über sein Selbstverständnis, ob er selbst als Philologe oder als Theologe spreche, läßt er sich nicht präzise aus. Wenn er sagt, Valla habe das als Grammatiker gemacht, was Lyra als Theologe machte, nämlich die Bibelübersetzung grammatisch beurteilt, dann verlegt er das Problem in die Methode; über die erforderliche theologische Kompetenz läßt er sich nicht aus. Dazu verweist er auf den Kirchenvater Hierony-

mus als Ideal, der klassische Bildung der Antike und christliche Theologie vollkommen verbindet.

## II. Das theologische Werk des Erasmus im Urteil seiner Zeit

### *1. Die Bibelausgabe des Erasmus*

Mit der Valla-Ausgabe 1505 hatte Erasmus als Humanist seinen Platz in der Theologie gefunden. Das kann als Ergebnis seines Theologiestudiums verstanden werden. Die wichtigsten Früchte dieses Engagements sind zehn Jahre später seine Ausgabe des Novum Testamentum – zuerst Novum Instrumentum genannt – und die Hieronymus-Ausgabe. Diese hat er in einem ungeheuren Kraftakt 1514 bis 1516 bei Froben in Basel selbst im Druck herausgegeben. Seine Studien nach seiner Promotion in Italien und in England 1506 bis 1514 dürften sich vor allem auf die Kirchenväter und das NT bezogen haben. In den Planungen stand offenbar zuerst die Hieronymus-Edition im Vordergrund, danach eine griechische Studienausgabe des NT. Noch bis zu Beginn des Druckes bei Froben stand die Väterausgabe an vorderster Stelle, erst während der Drucklegung, die nebeneinander vor sich ging, gewann das NT mehr und mehr an Vorrang und deren Erscheinen wurde dann im Frühjahr 1516 zu dem großen Ereignis, welches das Urteil über den biblischen Humanismus des Erasmus und seinen Beitrag zur Reform der Theologie und der Kirche weiterhin bestimmte. Noch jahrzehntelang – so in Luthers später Kritik von 1534 – stand dieses Werk im Mittelpunkt der Auseinandersetzung.

Erasmus hatte in seiner Ausgabe erstmals einen vollständigen griechischen Text des NT aus verschiedenen alten Handschriften hergestellt. Mit diesem kühnen Akt hat er die Bibelwissenschaft auf eine neue Basis gestellt. Damit entsprach er seinen längst geäußerten Ideen vom Verhältnis von Urtext und Übersetzung: Der griechische Text habe die Grundlage jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem NT zu bilden. Neben diesem als Archetypus bezeichneten Originaltext stellte Erasmus noch seine eigene lateinische Version, welche er offenbar als einen lateinischen Studientext für die weniger Gebildeten, die den griechischen Text nicht beurteilen konnten, dachte. Die lateinische Erasmusversion kann nur als ein Werk der Reform verstanden werden, welche die noch nicht griechisch Gebildeten an den Archetypus heranführen sollte. Die Diskussion entzündete sich besonders an der lateinischen Erasmusversion, weil sie als Konkurrenz zur Vulgata verstanden wurde. Besonders die katholische Seite kritisierte daran, daß damit jede Basis für die Textexegese der mit-

telalterlichen Schultheologie zerstört wurde, welche ja ganz auf dem Wortlaut der Vulgata beruhte. – Erasmus hat seine lateinischen Textfassungen wiederholt überarbeitet, blieb dabei aber insgesamt außerordentlich maßvoll.

Im Anschluß an den parallel gesetzten griechisch-lateinischen NT-Text wurden die zahlreichen Annotationen des Erasmus gedruckt. Sie beruhen offenbar auf langen Vorarbeiten und stellen den eigentlichen Ertrag seiner intensiven Bibel- und Väterstudien dar. In dieser Ausgabe haben sie die Funktion, die Abweichungen in der Erasmusversion von der Vulgata zu begründen. Für die Entwicklung der Bibelwissenschaft waren die Annotationen – neben dem griechischen Text – wohl der eigentlich produktive Teil dieser Ausgabe, auch wenn dies direkt nur einen engen Kreis von Gelehrten betraf. In den verschiedenen von Erasmus selbst besorgten Ausgaben des Novum Testamentum entwickelte sich der Anmerkungsteil am meisten. Sie wurden schließlich auch als Fußnoten seitenweise zum Text gesetzt.

Daneben spielen als besonders beachtete und auffällige Teile die programmatischen und apologetischen Vorreden eine hervorragende Rolle. Besonders mit seiner Forderung nach einer allgemeinen Bibel auch für Laien und der allgemeinen Bibellesung von allen, die lesen können, setzte sich Erasmus für einige Zeit an die Spitze der Reformbewegung. Dies hatte er besonders emphatisch in der „Paraclesis", dem Aufruf zur allgemeinen Bibel auch in den Volkssprachen formuliert, die dann auch umgehend zum populärsten, am meisten gesondert gedruckten und volkssprachlich übersetzten Teil der NT-Ausgabe wurde. Neben der etwas speziellen „Apologia", der Rechtfertigung seines Vorgehens in seiner lateinischen Version, gewann sein „Methodus" bzw. „Ratio verae Theologiae" größere Bedeutung. Der häufig gesondert gedruckte, aber kaum in den Volkssprachen verbreitete Leitfaden zum richtigen Studium der Hl. Schrift wendet sich eher an den Studenten und die kleine gebildete Öffentlichkeit. Sie enthält die bekannten humanistischen Ideen, welche allgemeine Sprach- und Realienbildung für das Bibelstudium nützlich und die übertriebene Dialektik eher für schädlich hielt.

## *2. Urteile über Erasmus als Theologen in der reformatorischen Öffentlichkeit*

Unsere Skizze des Werdeganges des Erasmus zum christlichen Humanisten und humanistischen Theologen zeigte ihn vor allem als Bibeltheologen und praktischen Reformtheologen von hoher Intensität und Wirkung, der sich mit großem Geschick des neuen Mediums des Buchdrucks bediente. Dagegen sind die Urteile der Reformatoren über Erasmus als Theologen zwiespältig, jeden-

falls von ungewöhnlicher Heftigkeit, so daß Zweifel aufkommen müssen, ob Erasmus überhaupt als Theologe – nicht viel eher im Sinne der Zeit als Philosoph – gelten muß. Ähnliches hat jedenfalls Luther wie Melanchthon behauptet, auf die ich mich hier im wesentlichen beschränken will, um den Unterschied ihrer Auffassungen zu verdeutlichen. Dabei werde ich vergleichend vorgehen, weil ich keine bestimmte Antwort auf die Frage geben kann, bis zu welchem Punkte man noch als Theologe gelten muß, und ab wann man es dann nicht mehr ist. Deswegen ist es wohl angebracht, sich auf das Selbstverständnis des Erasmus und die Einschätzung durch kompetente Zeitgenossen zu verlassen, woran es ja wahrhaftig nicht mangelt. Dahinter steht natürlich die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Theologie, ob und auf welche Weise beide miteinander vereinbar sind – auf die Weise des Erasmus oder auf die des Melanchthon.

## a. Luthers Verurteilungen

Nachdem Erasmus in dem kurzen Zeitraum von 1515 bis 1521 geradezu euphorisch von allen Seiten als das große Licht der wiedererstandenen Bildung und der Bibelwissenschaft gefeiert worden war, geriet er in den zwanziger Jahren mit der wachsenden und in vielfältige Richtungen sich verästelnden reformatorischen Bewegung mehr und mehr in das Kreuzfeuer der Kritik. Diese kam genauso von den altkirchlichen Traditionalisten an den Universitäten und Orden. Gegen Ende seines Lebens stand er zwischen allen Fronten. Gegen diese Angriffe von allen Seiten konnte er sich nur noch mit erlahmender Kraft zur Wehr setzen. Fragt man, wann er die Initiative zwischen den rivalisierenden Glaubensparteien verloren hatte, so fällt einem der Zeitraum zwischen 1521 und 1525 ein – sagen wir: ab dem Wormser Reichstag und mit Luthers Bibelübersetzung, – dann endgültig in den öffentlichen Auseinandersetzungen mit Luther und Zwingli. Das Anwachsen der theologischen Kontroversschriften im Werk des Erasmus ab etwa 1524/25 zeigt deutlich, daß er mehr und mehr reaktiv wurde.

Aus den kritischen Äußerungen Luthers gegen Erasmus seien die markanten ausgewählt: Luthers Beziehung zu dem bereits berühmten Erasmus begann um 1516 mühsam und gestaltete sich weiterhin schwierig, weil von Anfang an einseitig kritisch: Luther läßt sich zuerst durch Spalatin dem Erasmus mit einer Kritik an dessen „Novum Instrumentum“ empfehlen. Er kritisiert speziell dessen Unverständnis für den paulinischen Gerechtigkeitsbegriff, dessen Bevorzugung des Hieronymus und die Vernachlässigung des augustinischen Sün-

denbegriffs. Das war nun wirklich nicht die humanistische Art, sich einer solchen Berühmtheit zu nähern. Dementsprechend reagierte Erasmus erst einmal nicht. Auch der zweite Annäherungsversuch ein Jahr später 1517 rief kein Echo bei Erasmus hervor. Erst die Lutherschutzpolitik des sächsischen Kurfürsten brachte ein fast zweijähriges Zweckbündnis 1519 bis 1521 zustande. Luther mußte direkt an Erasmus schreiben. Erasmus seinerseits formulierte schon in seinem ersten Brief an Luther seine Kritikpunkte, welche er später dann mehr und mehr ausbaute: Luther produziere Streitereien. Bei weitgehender Zustimmung zu den Zielen, mißbillige Erasmus die Heftigkeit des Vorgehens. In der „Causa Lutheri" (d.h. dem von Rom angestrengten Lutherprozeß) könne er nicht Partei ergreifen, denn Luthers theologische Themen seien nicht die seinen. Seine „res propria" sei die große Bildungsreform der „bonae literae" wie der „sacrae literae". Erasmus suchte hiermit zwischen seinen allgemeinen Reformzielen und Luthers speziellen theologischen Zielen zu unterscheiden.

Dennoch beteiligte sich Erasmus nach Kräften an der Politik zum Schutz Luthers gegen die kurialen Eingriffe, weil er doch einen engen Zusammenhang zwischen seiner Reform der Bildung und der Reformation der Theologie sah – den er aber negativ formulierte: Die Ausrottung von Luthers Theologie würde das Ende jeder ernsthaften Reform überhaupt bedeuten.

Luthers Kritik verschärfte sich im Laufe der Zeit ungemein, so daß er Erasmus kaum mehr ein Verdienst an der Erschließung des Neuen Testaments zubilligen wollte. Die Kritik Luthers, welche sich in drei Phasen ab 1516 steigerte, ging gegen die NT-Ausgaben von 1516 und 1519, ab 1524 gegen die Erasmusschrift vom Freien Willen und fiel am heftigsten 1534 im sogenannten Amsdorf-Brief aus. Sie wurde immer leidenschaftlicher formuliert. Nach der bereits oben erwähnten Kritik gegen die Erasmusausgabe des Novum Testamentum mit seinen Annotationen und programmatischen Vorreden, präzisierte er in den Auseinandersetzungen 1519-1521 seine Kritik gegen das erasmische Reformprogramm: „Erasmus schaut nicht aufs Kreuz, sondern achtet nur auf den Frieden. Mit seinen freundlichen Schriften werde er das Papsttum niemals zur Besserung zwingen." Schon damals ahnten beide, daß eine öffentliche Auseinandersetzung zwischen ihnen fast unvermeidlich sein werde. Erst in dem berühmten Streit um den Freien bzw. Verknechteten Willen, der eher ein Kampf um die rechte Anthropologie bezüglich des menschlichen Eigenvermögens war, setzte Luther dem Theologen Erasmus wirklich ernsthaft zu: Er warf Erasmus vor, die Hl. Schrift, namentlich die Paulusbriefe, als Skeptiker aber nicht als Glaubender gelesen zu haben; er sei eher ein Heide, ein Epikuräer und Nachahmer des Spötters Lukian, der mit den letzten Dingen spiele und al-

les Bestimmte und Feste spöttisch zersetze. Im Grunde sei er eine völlig negative Erscheinung. Der Kernvorwurf läßt sich dahingehend zusammenfassen: Erasmus sei ein skeptischer Rationalist, der die Hl. Schrift als ein säkulares Buch behandle.

In seinem höchst gereizten Brief an Amsdorf von 1534 hat Luther die beiden Punkte des rechten Bibelverständnisses und der angemessenen Reformstrategie verschärft wiederholt. Ein drittes Moment in der Kritik tritt nun in äußerster Schärfe hervor: Es ist die ungemein provozierende Unbestimmtheit der erasmischen Theologie: „in quo nihil certe docet, sed omnia confundit et in dubitum vocat." Erasmus habe selbst keine feste Überzeugung, sondern ziehe alles spöttisch in Zweifel. Luther bringt dies auf den Begriff der „Amphibologia" – oder deutsch formuliert: „Wankelwort, die man deuten kann, wie man will."

### b. Melanchthon über den Theologen Erasmus

Während die Beziehungen zwischen Luther und Erasmus von starker persönlicher Abneigung getragen waren, haben die beiden Humanisten Melanchthon und Erasmus sich stets gegenseitig mit Hochachtung behandelt und dementsprechend in humanistischer Manier dem anderen reichlich Lob gespendet. Beide verstanden sich aber auch, wenn auch in unterschiedlicher Weise, als Theologen und haben sich als solche gegenseitig durchaus kritisch voneinander distanziert. Dabei interessiert hier besonders Melanchthons Kritik an Erasmus, weil dadurch Luthers Kritik in den Begriffen humanistischer Gelehrsamkeit erläutert und damit verständlicher wird.

Melanchthon bekannte sich früh, bevor er überhaupt ein eigenes ausgereiftes theologisches Urteil entwickeln konnte, entschieden für Luthers theologisches Konzept, ohne daß ihm von Anfang an der Unterschied zwischen christlichem Humanismus und reformatorischer Theologie deutlich gewesen sein dürfte. Dabei ging es ihm wie etlichen anderen jüngeren Erasmusanhängern, welche sich auch rasch für Luther begeisterten und erst nach und nach von Erasmus bzw. Luther zu einer Entscheidung für die eine oder andere Seite gedrängt wurden. Erst als sich Erasmus und Luther immer deutlicher gegeneinander abgrenzten, wurde Melanchthon das Problem einer Verbindung von erasmischem Humanismus und lutherischer Reformationstheologie deutlich. Wohl erst im Zusammenhang mit dem Streit um das „Liberum Arbitrium" Mitte der zwanziger Jahre begann Melanchthon eine eigene Position gegenüber Luther zu entwickeln. Grundsätzlich verblieb er aber weiterhin auf dem

Boden der lutherischen Theologie – und oft tat er nicht mehr, als die lutherischen Positionen in humanistische Begriffe zu kleiden.

In seiner ersten kritischen Äußerung über Erasmus um 1518 gibt Melanchthon – wie wir sahen – Luthers Kritik an der Römerbriefparaphrase des Erasmus mit seinen Worten wieder. Ab Mitte 1520 setzte eine Entwicklung ein, in deren Verlauf er die theologische Bedeutung des Erasmus immer geringer einschätzte. Dies nahm Erasmus sehr wohl wahr, wenn er sich um 1522 beklagte, die Lutheraner hetzten gegen ihn, er sei ein Pelagianer und verkündige nicht das Evangelium. Damit war auch Melanchthon gemeint.

Der Form nach ein Lob, in der Sache eher eine strenge Beurteilung des Erasmus ist Melanchthons „Elogion de Luthero et Erasmo" von 1522: Darin vergleicht er die theologische Botschaft der beiden Protagonisten. In Rebus theologicis käme es auf zweierlei an, auf die Tröstung des Gewissens und auf das sittliche Handeln – also auf das Heil der Seele und auf die Bestimmung der guten Sitten. Ersteres sei die Aufgabe der Theologie, letzteres der Moral, welche antike Philosophie und evangelische Lehre umfaßt. Wenn Melanchthon dann aggressiv formuliert: „Doch dies (was Erasmus lehrt) lehrten auch die heidnischen Philosophen", so scheint das eine Zurücksetzung des Humanisten als paganer Philosoph zu sein. Tatsächlich wollte Melanchthon die Rangordnung zwischen dem Heilstheologen Luther und dem christlichen Humanisten und praktischen Theologen bzw. Moralisten Erasmus feststellen: Nicht Erasmus hat mit seiner Erschließung der Hl. Texte die inhaltliche Voraussetzung der Reformation geschaffen, sondern Luther hat mit seiner Heilstheologie die Voraussetzung für eine neue Anthropologie und Ethik gelegt. Luther sei der eigentliche Fundamentaltheologe. Erasmus wird in seine Grenzen verwiesen als praktischer Reformer; eigentlich sei er nur ein Moralphilosoph. Die kritische Philologie als hilfreiche Magd der Theologie wird hier von Melanchthon kaum gewertet, bzw. sie hat angesichts der neuen theologischen Bibelexegese keine hervorhebenswerte Bedeutung. Auch wenn Melanchthon in seinem vergleichenden „Eulogion" das Verhältnis von Theologie und Philosophie sehr verkürzt und einseitig vorgetragen hat, hat er deutlich klargelegt, was Luther mit der Abhängigkeit der Liebe vom Glauben meinte: der Mensch müsse erst sein Verhältnis existentiell zu Gott klären, dann soll er sich den zwischenmenschlichen Beziehungen zuwenden.

Später bewertet er die Bedeutung des Erasmus als Humanist wieder höher: Bei grundsätzlicher Anerkennung des Vorranges Luthers bestimmt er seine eigene Rolle in der Reformation, wenn er an Camerarius (am 22.1.1525) schreibt: „Ich bin mir bewußt, aus keinem anderen Grunde jemals Theologie getrieben zu haben, als um das Leben zu bessern." Damit zieht Melanchthon

kaum die Unterordnung der Ethik gegenüber der reformatorischen Rechtfertigungslehre in Zweifel, sondern deutet ein positiveres Verhältnis von Humanismus und Theologie an.

In seinen Einzelkritiken bestätigt er aber weiterhin sein abwertendes theologisches Urteil über Erasmus: Er blieb dabei, Erasmus verstehe die paulinische Theologie nicht, in der Prädestinationslehre bleibe er sogar hinter der scholastischen Theologie zurück. Gerade in seinen Schriften fänden Zwingli, die Schwärmer, Wiedertäufer u.a. Gründe für ihre schädlichen Lehren. Im Kolosserkommentar (von 1526) benannte er noch im Zusammenhang mit dem Willensstreit die blinden Stellen der erasmischen „philosophia Christi": Sie fehle in der Gotteserkenntnis, sie erbringe nichts für die Rechtfertigung und sie schätze sogar die natürlichen Fähigkeiten des Menschen falsch ein. Obwohl besonders im letzten Punkt die natürlichen Fähigkeiten des Menschen anders als bei Erasmus in Abhängigkeit von der Heilstheologie gesehen werden, vermochte Melanchthon darin den kreatürlichen Bereich – etwa des bürgerlichen Handelns, der Bildung und Erziehung, sowie der Moral – soweit zu betonen, daß sie in den Bereichen, die Gott der Vernunft und dem Willen zugewiesen hatte, ihre Geltung haben. Mit dieser Bestimmung erreichte Melanchthon immerhin soviel: Er selbst konnte seinen humanistischen Beitrag rechtfertigen und Luther konnte sich damit einverstanden erklären. Auf dieser Basis vermochte er dann auch sein Verhältnis zu Erasmus zu verbessern und zu stabilisieren. Der Preis war allerdings eine in sich widersprüchliche Anthropologie: Der verknechtete Wille und der freie Wille ließen sich nicht durch eine Rangordnung gegenseitig abgrenzen, nachdem Luthers „necessitas absoluta" das „liberum arbitrium" vollständig aufgezehrt hatte. Gegen diese prinzipielle Entwertung der menschlichen Natur, die auch bei Melanchthon bestehen blieb, hatte Erasmus durchaus ein legitimes Recht auf Widerspruch, weil in der christlichen Tradition insgesamt der menschlichen Natur trotz aller Gebrechlichkeit ein höherer Wert einzuräumen ist, als es Luther mit seinem extremen Krisenbewußtsein wahrhaben wollte. Neben der abschließenden Feststellung hierzu, daß Melanchthon im Widerstreit zwischen Erasmus und Luther eindeutig auf die Seite des letzteren zu rechnen ist, sei noch angemerkt, daß ich doch meine, die Verbindung von antiker „Weisheit" und evangelischer Botschaft zu einem christlichen Humanismus enthält die weitere zukunftsweisende Perspektive gegenüber dem Fundamentalismus Luthers. Nach dem bisher Gesagten dürfte auch deutlich sein, daß Melanchthon nicht wirklich versucht hat, wie Luther es tat, Erasmus jede theologische Relevanz abzusprechen. Jedenfalls hat er in seinen späteren Äußerungen Erasmus uneingeschränkt für die Reformation in Anspruch genommen.

c. Das „volkstümliche" Bild von Erasmus

So sehr Luthers maßlose Verurteilung des Erasmus dessen Ruf auf Dauer beschädigte und so wenig Melanchthons Bemühungen um eine differenziertere Bewertung dem Erasmus sonderlich nutzen konnte, das allgemeine breite zeitgenössische Urteil ging eigene Wege. Darin flossen auch andere Gesichtspunkte ein, etwa die katholischen Angriffe gegen Erasmus oder die wütenden Angriffe Huttens oder die enttäuschten Reaktionen eines Dürers usw.

Die katholische Kritik, im wesentlichen formuliert von den theologischen Fakultäten, den Orden und den kirchlichen Gerichten, verurteilte vor allem die Relativierung der kirchlichen Tradition und die „humanistische" Neuauslegung der Hl. Quellen durch Erasmus. Er zersetze die kirchliche Autorität, er sei ein Skeptiker, eigentlich ein Ungläubiger; seiner Einstellung nach sei er destruktiv, seiner Wirkung nach negativ. Es mangele ihm an festen Lehren und er verletze die herkömmlichen Vermittlungsformen. Die Kritiken lauteten im einzelnen: Erasmus säe Zweifel an der Trinitätslehre, an der Gottessohnschaft Christi, an der Erbsünde, er behaupte das Sola fide, leugne die Sakramente – alles Verstöße gegen fundamentale Glaubensartikel. Damit wurde er bewußt in die Nähe der Reformatoren gestellt. Gemeinsam war ihnen der Vorwurf der Destabilisierung von Glaubenssätzen und der Säkularisierung der christlichen Glaubensinhalte mittels einer skeptischen Philologie. – Das scheint die Öffentlichkeit allerdings vergleichsweise wenig interessiert zu haben.

Das allgemeine breite Urteil, wie es in zahlreichen Flugschriften zum Ausdruck kam, ging eigene Wege. Bei der Beschäftigung mit den deutschen Reformationsflugschriften konnte ich feststellen, daß die öffentliche Meinung relativ wenig an den theologischen Fachstreitigkeiten zwischen den verschiedenen Richtungen der Reformbewegung interessiert war. Die großen Bucherfolge waren die Reformtexte der praktischen Theologie – etwa zur Bibellesung, zur Pietas und Moral – kaum die speziellen Kontroversschriften zwischen den Fachtheologen der Zeit. Allerdings gab es einige große Theologen – vor allem Luther, Erasmus, Melanchthon – welche allein wegen ihres Namens eindeutige Zugnummern waren.

Schon recht früh, bevor das Verhältnis der beiden Protagonisten der Reform in die Krise geriet, wurden verschiedene Bilder über die Bedeutung des Erasmus für Luthers Reformation verbreitet, die recht eindrücklich sind: Bezeichnenderweise beziehen sie sich alle auf die Neuerschließung und Auslegung der Hl. Schriften. Erwähnt sei das in England geprägte Wort: Erasmus habe das Ei gelegt, welches Luther ausbrütete. Dieses weitverbreitete Bonmot gibt eine Reihenfolge an, sagt jedoch inhaltlich kaum etwas über die gegensei-

tigen Abhängigkeiten. Wesentlich mehr ergibt ein Holzschnitt mit dem Titel „Die Göttliche Mühle", welcher wohl um 1520 entstanden ist: Im Mittelpunkt des vielsagenden Bildes stehen Erasmus und Luther in verschiedenen Funktionen. Der Bildinhalt läßt sich so beschreiben: Gott wohnt in den Wolken und setzt die himmlische Mühle in Gang. Christus schüttet aus einem Sack das Korn in Gestalt der vier Evangelisten und des Paulus in den Mahlkasten. Unten kommen als Mehl: Kraft, Glaube, Liebe, Hoffnung heraus, welches Erasmus in einen Sack schaufelt. Hinter ihm steht – Rücken an Rücken – Luther an einem Backtrog und formt aus dem Teig Brote, welche er in Gestalt von Büchern den Prälaten der Kirche, voran dem Papst, darreicht. Der Papst läßt entsetzt die lutherischen Schriften fallen, während über ihm ein päpstlicher Drachen „ban, ban" krächzt. Der Bauer Karthans sucht den Drachen mit seinem Dreschflegel zu erschlagen. Die Adressaten dieses Titelholzschnittes zu der gleichnamigen, in mindestens sechs Drucken um 1521 verbreiteten Flugschrift sind dadurch auszumachen, daß die anonymen Autoren sich selbst als „zwen schweytzer bauren" bezeichnen: Der Adressat ist der in vielen Flugschriften dieser Jahre genannte „gemeine man" und „wytzige bauer". – Man könnte es so zusammenfassen: Luther, der noch in Mönchskutte dargestellt wird, setzt die von dem als Gelehrten gekleideten Erasmus gesammelten biblischen Wahrheiten um. Luther ist hier abhängig von den biblizistischen Vorarbeiten des Erasmus – dieser von der Vermittlung durch Luther. Es ist das Verhältnis von Quelle und Deutung.

Im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses in der frühen Reformation stand der freie Zugang zur Hl. Schrift. Dadurch rückte zwangsläufig die Leistung des Erasmus am Neuen Testament, aber auch seine programmatischen Schriften für die allgemeine Bibellesung in den Vordergrund. Luthers deutsche Bibelübersetzung und seine biblischen Predigten und Kommentare galten als Fortsetzung und Vollendung der Leistung des biblischen Humanismus des Erasmus. Es geht damit um eine Funktionsteilung zwischen den beiden Protagonisten der Reform, nicht um eine bloße Vorläuferrolle. Der Standpunkt, den Melanchthon mindestens zeitweise vertrat, durch Luthers Heilstheologie sei die humanistische Leistung des Erasmus sekundär geworden und dessen Bibelarbeiten müßten sich an der Theologie Luthers messen lassen, konnte sich so auf Dauer nicht durchsetzen.

Ein anderes volkstümliches Urteil bietet uns ein Erasmus-Portrait des wenig bekannten Balthasar Jenichen von 1565, welches dieser ausführlich beschriftet hat. Der Text lautet: „Got schenckt uns disen Man [Erasmus]. Auch fein bracht [er] die Bibel erstlich ins Latein. Welch Luther verdeutscht in Sachsen. Draus unaussprechlich Nucz ist gewachsen. Den Antcrist aber hats zum Zorn

*Holzschnitt „Die Göttliche Mühle“*

triben. Het gewolt d'Bibl wer verdunkelt bliben." Dem fügt Jenichen noch den Hinweis auf das Lebensmotto des Erasmus „Nulli concedo" hinzu, d.h. auf Deutsch: „Ich weiche vor nichts". Dazu wurde gemeinhin das Bild des Terminus gefügt, der die Grenze zwischen Leben und Tod markiert. Der Kommentar des Jenichen dazu weist auf die Festigkeit und Bestimmtheit der Lehren des Erasmus hin: „So fest mit meiner Lehre bin ich gewesen. Schon gleich wie Terminus, das Bild tzu Rom." – Dieses Urteil bestätigt gerade mit seinen stereotypen Elementen das Bild vom Bibeltheologen Erasmus im 16. Jh: Die wesentliche Leistung war die Öffnung der Hl. Schrift. Erasmus hat eine neue lateinische Version des NT geschaffen, Luther hat daraus die Deutsche Bibel gemacht. Beide Geschenke Gottes sind von unermeßlichem Nutzen für die Christenheit. Beide hatten als gemeinsamen Gegner den Antichrist, der vor allem die Bibel verdunkelt lassen wollte.

### *3. Die theologischen Lehren des Humanisten Erasmus*

Zwar hat Balthasar Jenichen mit seiner Ansicht recht, Erasmus habe seine Überzeugungen mit großer Festigkeit behauptet, doch auf theologischem Gebiet scheint er sich eher ängstlich verteidigt zu haben. Theologischen Auseinandersetzungen ging er nach Möglichkeit aus dem Wege, indem er immer wieder erklärte, dies sei nicht seine „propria res", was in etwa bedeutet: die Entwicklung theologischer Sätze sei nicht sein eigentliches Anliegen. Immer wenn er in Schwierigkeiten mit seinen zahlreichen Kritikern von altkirchlicher oder reformatorischer Seite kam, war er schnell mit der Erklärung bei der Hand: Hier habe er weniger als Theologe sondern als Grammatiker gesprochen. Luther wurde – wie wir sahen – durch dieses Versteckenspielen ungemein gereizt; die Traditionalisten nahmen ihm solche „Ausflüchte" überhaupt nicht ab. Hier liegt heute wirklich eine unserer Hauptschwierigkeiten bei der Beurteilung des Erasmus als Theologen. Er war ebenso Humanist wie studierter und promovierter Fachtheologe im herkömmlichen Sinne. So deutlich er sich seiner theologischen Kompetenz bewußt war, so wenig hat er dies expressis verbis betont, wenn er im Streit mit den Theologen, etwa den Löwenern oder denen der Sorbonne, lag. Er hat sich vielmehr auf die Autorität der Hl. Schrift und der guten alten Theologen, womit er die Kirchenväter meinte, berufen, die er kraft seiner Sprachkompetenz besser verstehe als es die ungebildeten Textexegeten der Hochschulen vermochten. Es hat ihn aber persönlich schwer gekränkt, wenn ihm Luther, Melanchthon und ihr großer Chor von Anhängern jedes Verständnis für die eigentlich wichtigen Stücke der Theologie

*Erasmus-Portrait von Balthasar Jenichen (1565)*

absprachen. Andererseits beriefen sich etliche Reformatoren, namentlich die Süddeutschen, wie die Straßburger um Bucer, die Zürcher um Zwingli, aber auch die Wiedertäufer, Spiritualisten und andere Sonderlinge dieser Zeit auf Erasmus – und brachten ihn damit in eher noch größere Schwierigkeiten.

Um die schwierige Frage nach der Rolle des Erasmus in der Theologie zu klären, sei noch einmal auf die erasmische Unterscheidung von Grammatikern und Theologen hingewiesen: In der wichtigen, oben erörterten Vorrede zu Vallas „Annotationes in Novum Testamentum" hat er sich „homo grammaticus" genannt. Bis zu diesem Fund 1504 hat er seine Rolle als Humanist anders als die eines Sprachlehrers, Poeten und Rhetors bezeichnet. Die neue Selbstbezeichnung „Grammatiker" verwendete er bewußt auch im Hinblick auf die „sacrae literae". Zu dem alten Streit um die Frage der Bibelübersetzung, welche Rolle dabei die Inspiration spiele, äußerte er u.a.: Was tat Valla anderes als Grammatiker, was Nikolaus von Lyra als Theologe tat? In den „sacrae literae" gibt es demnach zwei Weisen, mit den Hl. Schriften umzugehen, eine grammatische und eine theologische. Beide, Philologie und Exegese, müssen zum Verstehen zusammenwirken. Der Beitrag der Humanisten zur Wissenschaft der Schriftdeutung bestand demnach darin, daß sie nicht die überlieferten theologischen Methoden der Schultheologie kritisch weiterentwickelten, sondern die überlieferten Quellentexte des christlichen Glaubens in den Mittelpunkt ihres Denkens stellten und sie durch die Patristik und die alten Theologen auslegten. Damit hat Erasmus das Verhältnis von Theologie und humanistischer Philologie in doppelter Weise neu bestimmt: Ohne Grammatik läßt sich die Hl. Schrift nicht theologisch deuten und die sprachwissenschaftliche Methode der Grammatik gilt ebenso gegenüber den säkularen „bonae literae" wie gegenüber den „sacrae literae". In der Konsequenz bedeutet das dann, daß der Humanist als Grammaticus auch theologisch relevante Aussagen beisteuern kann. Daß dies eine unzulässige Grenzüberschreitung und Einmischung des Grammatikers in die Theologie war, darüber waren sich die Theologen der alten Kirchen mit Luther im Grund einig.

Um die Frage nach der Eigenart der theologischen Aussagen des Humanisten näher zu verdeutlichen, gibt es – abgesehen von den genannten Kontroversschriften – noch andere zeitgenössische Äußerungen – wie etwa solche Zwinglis. Wir wollen hierzu vor allem einen Text des Sebastian Franck aus der „Chronica der Römischen Ketzer", in der ein wichtiger Abschnitt dem Erasmus von Rotterdam gewidmet war, verwenden. Die berühmte Ketzerchronik war Teil von Francks „Chronica, Zeytbuch und Geschichtsbibel" von 1531. Darin hatte Franck unter dem Vorwand einer Ketzerchronik die Geschichte der wahren Theologie geschrieben. Ich behaupte, darin kam Sebastian

Franck auf eine sehr persönliche Weise der Eigenart der erasmischen „Artikel des Glaubens" inhaltlich näher als die formalistischen Zensuren der konservativen Theologen und die Pauschalurteile der Lutheraner. Für unsere Darstellung verwenden wir den Text Francks, wie er uns in einer anonymen Flugschrift überliefert ist. Diese trägt den Titel: „Artickel des Glaubens des weitberümten und Hochgelerten Doctor Erasmus von Roterdam, die er gehalten bis zum end seines lebens, wölcher weit berümt Doctor zu Basel auff den zwölfften tag Julii sein leben säligklich geendet."[2]

Liest man die Flugschrift als authentischen Text für sich, so fallen einige Punkte auf: Sie ist streng nach den Schriften des Erasmus gearbeitet. Die reichlichen Quellenverweise beziehen sich ausnahmslos auf Erasmustexte. Auffällig erscheint, daß vergleichsweise wenige Kontroversen mit reformatorischen Theologen wie Luther, Zwingli, Butzer etc. herangezogen werden. Dadurch entsteht – sicher nicht unabsichtlich – der Eindruck, Erasmus habe seine theologischen Thesen und Propositiones fast ausschließlich gegen die traditionellen Schul- und Mönchstheologen artikuliert, und zwischen ihm und den Reformatoren bestände weitgehend Übereinstimmung. Hier spielt der Zeitfaktor sicher eine große Rolle: Bis gegen 1520 konnte sich Erasmus eigentlich nur gegen die herkömmliche Schultheologie wenden und die Anfänge der reformatorischen Theologie begrüßen. In den zwanziger Jahren entwickelte sich die

---

2 Da diese anonyme Flugschrift mit dem Text von Sebastian Franck bisher in der Forschung so gut wie unbekannt ist, seien hier einige Bemerkungen dazu gemacht: Mein Exemplar der „Artickel des Glaubens" des Erasmus entstammt einer Sammelschrift und umfaßt drei Quartbögen, wovon die letzte (16.) Seite des Bogens C leer ist. Einziger Hinweis auf den Herausgeber ist der Schlußhinweis: „Gedruckt durch Hans Haselberg". Ich neige zu der Annahme, daß Haselberg sowohl Drucker als auch Herausgeber dieses Franck-Textes ist. Ein Vergleich beider Drucktexte ergibt, daß die Flugschrift keinerlei Zusätze noch Auslassungen enthält. Einige kleine Abweichungen scheinen unabsichtliche Fehler des Setzers zu sein. Allerdings fehlt der Flugschrift die vorangestellte Biobibliographie über Erasmus, welche aber für den Zweck des Auszuges, die Artikel des Glaubens aufzulisten, von geringerer Bedeutung ist. Während die Ketzerchronik Francks Anfang der dreißiger Jahre verfaßt wurde (und 1531 bei Beck in Straßburg herauskam) erschienen die „Artickel des Glaubens" offensichtlich anläßlich des Todes des Erasmus am 12. Juli 1536, bzw. kurz danach. Der Titel der Flugschrift betont die theologischen Ansichten des Erasmus, welche er bis zu seinem Lebensende festgehalten hat. Das mag irreführend erscheinen, wenn man bedenkt, daß der Franck-Text immerhin sechs Jahre vor dem Tode des Erasmus verfaßt worden ist: Wahrscheinlicher ist, daß der Herausgeber damit die Festigkeit und Beständigkeit der theologischen Lehren des Erasmus überhaupt betonen wollte.

konservative Kritik an Erasmus in voller Schärfe, während die Auseinandersetzungen zwischen Erasmus und den Reformatoren erst um die Mitte der zwanziger Jahre wirklich öffentlich in Erscheinung traten. Eine gewisse Rolle mag auch der Umstand spielen, daß die Erasmus-Schriften ab der demonstrativen Übersiedlung des Erasmus nach Freiburg 1529 kaum mehr herangezogen worden sind. Insgesamt hat der Autor die „Lehren" des Erasmus, wenn man überhaupt im herkömmlichen Sinne davon sprechen kann, mit großer Sachkenntnis, Selbständigkeit und mit viel Verständnis, ja, nicht ohne deutliche Sympathie dargestellt.

Unter den als Quellen genannten Erasmustexten steht das „Novum Testamentum" mit seinen Einzelteilen – wie den Vorreden und Einleitungen sowie den Annotationes etc. aber auch den umfangreichen Paraphrasen über die einzelnen Bibelbücher an erster Stelle. Daneben stehen, wie gesagt, viele Rechtfertigungsschriften gegen die altkirchlichen Kritiker des Erasmus, dagegen nur wenige Kontroversen mit den Reformatoren. Eigentlich typisch für diese Schrift ist der relativ hohe Anteil von literarischen, moralisierenden und erbaulichen Arbeiten des Erasmus – so etwa sein Vater-Unser-Kommentar, die „Modus orandi", das „Enchiridion militis Christiani", aber auch die „Adagia", „Colloquia" oder die „Querela pacis". Dieser hohe Anteil von direkt oder indirekt von Sebastian Franck für die „Artikel des Glaubens" herangezogenen literarischen Werke entspricht aber durchaus der Verurteilungspraxis der Universitäten Löwen, Paris, Köln usw., die ganz besonders die weitverbreiteten literarischen Reformschriften des Erasmus zensurierten, um dessen öffentlicher Wirkung entgegenzusteuern.

Sucht man die von Franck als theologische „Artikel des Glaubens" aufgelisteten Punkte im einzelnen zu referieren und in eine Ordnung zu bringen, so gerät man in erhebliche Schwierigkeiten, weil die Ebenen ständig wechseln und Wichtiges neben Belanglosem steht. Man könnte für die erste Hälfte der Schrift das Symbolum als Leitfaden annehmen, weil die „Artikel des Glaubens" wie das Glaubensbekenntnis mit den Themen der Trinität, des Hl. Geistes, der göttlichen Natur Christi und des Verhältnisses von Gottvater und Sohn beginnen. Danach geht Franck auf den Glauben ein – und zwar vor allem auf den irrenden. Der Ausschluß des verstockten Ungläubigen von den Sakramenten sei das äußerste Mittel. Als Sakrament werden vier behandelt: Die Taufe, Beichte, Messe und Ehe. Deren Begründung in der Hl. Schrift und bei den Kirchenvätern erscheint, wie Erasmus vielerorts zeigt, nicht sehr klar. Im Mittelpunkt steht immer die Frage nach der biblischen Begründung in den christlichen Quellentexten. In den meisten Fällen kommt Erasmus zu dem Schluß, daß die behauptete biblische Grundlegung keineswegs so sicher und

zweifelsfrei ist, wie es die theologische Tradition behaupten möchte. – Schließlich wird der von Erasmus weit gefaßte Begriff der Zeremonien ausführlich behandelt. Mit seiner Unterscheidung zwischen Sakrament und Zeremonie zielte Erasmus auf die Kennzeichnung der äußeren Vorgänge, welche er als Äußerlichkeiten scharf von den „inneren Dingen" unterscheidet. So zählt er das Fasten und die Kindertaufe zu den Zeremonien und möchte die Kindtaufe durch ein bewußtes Taufgelöbnis des Jugendlichen ergänzen. Oft dient Erasmus der Hinweis auf eine mangelnde biblische Begründung und auf Widersprüche zwischen den Kirchenvätern dazu, viele kirchliche Kultformen als im Interesse der Bischöfe eingerichtet zu kritisieren. Aber auch die Hl. Schrift als die „buchstäbliche" Glaubensquelle wird deutlich relativiert: Die Evangelisten irren häufig und widersprechen sich gegenseitig, zitieren und erinnern sich falsch. Obendrein bleibt ihre Sprache öfters grammatisch falsch und unklar. Das Pfingstwunder hat da sprachlich wenig bewirkt. Hier hat Erasmus manches gesagt, was der gesteigerten Bedeutung des Grammatikers diente.

Auf dieser doppelten Argumentationsbasis: der biblischen Belegbarkeit und dem Gegensatz Innerlich – Äußerlich, kommt Franck auf eine Fülle scheinbar ganz unterschiedlicher Themen zu sprechen. Aus der Fülle greife ich einige typische heraus: Der Freie Wille sei kein wirklich heilsnotwendiger Glaubensartikel; er käme weder bei den Griechen noch Römern vor. Doch Erasmus erachtet ihn als nützlich und wichtig für ein sittliches Leben – und er rechtfertigt ihn „halbherzig" mit einer Menge von Belegen aus der Bibel. – Über das Symbolum sagt er u.a.: für die Artikel des Glaubens solle man sich an das Glaubensbekenntnis halten, obwohl viele Sätze darin letztlich nur durch die Kirchen entschieden wurden. Die Kirchenväter zitieren das Glaubensbekenntnis unterschiedlich, etwa ob der Hl. Geist vom Vater und Sohn gleichzeitig ausgehe – oder ob es ein Fegefeuer überhaupt im Unterschied zum ewigen Feuer gebe etc. Daraus folgert Erasmus unter anderem, daß man nicht alles, sondern nur die zentralen Sätze definieren solle – und nicht alles, was irgendwann vom Lehramt entschieden worden ist, für die christliche Überzeugung von Belang sein muß.

Neben solchen, deutlich als theologisch zu bezeichnenden Themen gibt es eine auffällige Reihe von Aussagen, die eigentlich nur indirekt als Glaubenssätze, eher als Sätze einer christlichen Soziallehre oder Philosophie gelten können. Indem Erasmus sie aber aus der Hl. Schrift und der guten alten Theologie ableitet, weitet er den Begriff der Theologie aus – in Richtung auf eine christliche Philosophie, welche er zusammenfassend als „Philosophia Christi" bezeichnet. Wichtige Sätze dieser Art sind: Die kirchlichen Autoritäten haben kein Recht, über Menschenleben zu entscheiden. (Fol. Ci) Zum Gehorsam ge-

gen die Könige, zu Zinsen und Zöllen äußerte Erasmus: „Aber ein Christ ist einem Christen nichts schuldig zu tun, dann die bruderlich lieb" (Fol. Cii zu Rom 13). Die christliche Liebe weiß von keinem Eigentum: Nicht nur Mönchen ist das Eigentum verboten; das Armutsgebot gilt für alle Christen. Man soll nicht „aller ding wegen schwören" (Fol. Ciii). Zur Friedenspflicht: Christen ist der Krieg, selbst Gegenwehr, „unziemlich": Die alten Theologen wollen den Krieg und die Verteidigung den Christen nicht zubilligen. Dennoch will Erasmus den Fürsten „ir recht auf kriegen hiemit nicht genommen haben". Bezüglich den Bischöfen habe Erasmus gesagt: Er halte es für „schendtlich, das man unter Christen den Namen eines Knechts oder Herren hören soll, wie reimt es sich, das ein Bruder seinen Bruder einen Knecht nennt." Zum Ketzerproblem zitiert Franck Erasmus: „Niemand soll um des Glaubens willen gedötet werden." – Solche Sätze habe Erasmus an vielen Orten in seinen Schriften vertreten.

Damit sei der kurze Bericht über die Theologie des Erasmus abgebrochen. Eine Theologie im Sinne eines neuen Systems ergibt sich daraus nicht – doch jeder der genannten Sätze enthält Utopien und verlangt nach Reformen, ist Vision einer humanen Gesellschaft und zugleich Reformprogramm zur Behebung schwerster Mißstände. Auch wenn Franck die ihn interessierenden Punkte im theologischen Denken des Erasmus deutlich hervorkehrte, so hat er mit seiner Darstellung das wohl eindrücklichste Verzeichnis der theologisch relevanten Sätze des Erasmus gegeben.

*Die folgenden Titel zu „Erasmus als humanistischer Theologe" ergeben zwar keine vollständige Literaturliste zu diesem umfangreichen Thema; sie trugen aber in dieser oder jener Weise zu unseren Ausführungen bei. Bevorzugt wurden neuere und speziellere Arbeiten:*

Auer, Alfons, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam, Düsseldorf 1954.

Augustijn, Augustijn, Erasmus von Rotterdam, Leben – Werk – Wirkung, München 1986.

—: Erasmus en de Reformatie. En onderzoek naar de houding die Eramus tenopzichte van de Reformatie heeft aangenomen, Amsterdam 1962.

—: Het problem van de initia Erasmi, in: Bijdragen. Tijdschrift voor theologie 30 (1969), S. 380-395.

—: Gerard Geldenhouwer und die religiöse Toleranz, in: Archiv für Reformationsgeschichte 69 (1978), S. 132-156.

Bainton, Roland H., Erasmus of Christendom, New York 1969.

Baron, Hans: Erasmus-Probleme im Spiegel des Colloquium „Inquisitio de fide", in: Archiv für Reformationsgeschichte 43 (1952), S. 254-263.

Bataillon, Marcel, Erasmo y España. Estudios sobre la historia des siglo XVI, Mexico/ Buenos Aires 1966.

Bentley, Jerry H., Erasmus' Annotationes in Novum Testamentum and the Textual Criticism of the Gospel, in: Archiv für Reformationsgeschichte 67 (1976), S. 33-53.

– : Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance, Princeton University Press 1983.

Bludau, August, Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner, Freiburg i. Br. 1902 (=Biblische Studien VII, 5).

Boyle, Marjorie O'Rourke, Erasmus on Language and Method in Theology, Toronto/ Buffalo 1977 (Erasmus Studies 2).

Bradshaw, Brendan, The Christian Humanism of Erasmus, in: The Journal of Theological Studies NS 33 (1982), S.411-447.

Brown, Andrew J., The date of Erasmus' Latin translations of the New Testament, in: Transactions of the Cambridge Bibliographical Society 8 (1984), S. 351-380.

Chantraine, Georges, L'Apologia ad Latomum. Deux conceptions de la théologie, in: Coppens, Joseph (Hg.), Scrinium Erasmianum, Bd. 2, Leiden 1969, S. 51-75.

Coogan, Robert, Erasmus, Lee and the Correction of the Vulgate: The Shaking of the Foundations, Genf 1992.

Dolfen, Christian, Die Stellung des Erasmus v. R. zur scholastischen Methode, Osnabrück 1936.

Étienne, Jacques, Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes, Louvain/ Gembloux 1956.

Farge, James K., Orthodoxy and Reform in early Reformation France. The Faculty of Theology in Paris 1500-1543, Leiden 1985 (=Studies in Medieval and Reformation Thought 32).

Flitner, Andreas, Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. Das literarische Erasmus-Bild von Beatus Rhenanus bis zu Jean de Clerc, Tübingen 1952.

Gilmore, Myron P., Erasmus and Alberto Pio, Prince of Capri, in: Rabb, Theodore K./ Seigel, Jerrold E. (Hg.): Action and Conviction in Early Modern Europe, Princeton 1969, S. 299-318.

– : Italian Reactions to Erasmian Humanism, in: Oberman, Heiko A./Brady Thomas A. (Hg.), Itinerarium Italicum, Leiden 1975, S. 61-115 (=Studies in Medieval and Reformation Thought 14).

Gorce, Denys, La patristique dans la réforme d'Erasme, in: Reformation, Schicksal und Auftrag. Festgabe Joseph Lortz, Bd. 1, Baden-Baden 1958, S. 233-276.

Hentze, Willi, Kirche und kirchliche Einheit bei Des. Erasmus v. R., Paderborn 1974.

Hoffmann, Manfred, Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus v. R., Tübingen 1972.

Holeczek, Heinz, Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus v. R., Thomas More und William Tyndale, Leiden 1975.

– : Erasmus Deutsch, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.

– : Die Haltung des Erasmus zu Luther nach dem Scheitern seiner Vermittlungspolitik 1520/21, in: Archiv für Reformationsgeschichte 64 (1973), S. 85-112.

Jonge, Henk Jan de, Novum Testamentum a nobis versum: the Essence of Erasmus Edition of the New Testament, in: Journal for Theological Studies NS 35 (1984), S. 394-413.

– : Einleitung zu „Apologia ad annotationes Stunicae", in Opera omnia Des. Erasmi R., Bd. IX, 2, Amsterdam 1983, S. 3-49.

Junghans, Helmar, Der junge Luther und die Humanisten, Weimar 1984 (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8).

Kaufmann, Peter Iver, Augustinian Piety and Catholic Reform. Augustine, Colet and Erasmus, Macon 1982.

Kohls, Ernst Wilhelm, Die Theologie des Erasmus, 2 Bde., Basel 1966

– : Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberdeutschen Reformatoren, Stuttgart 1969 (=Arbeiten zur Theologie I, 39)

Maeder, Kurt, Die Via Media in der Schweizerischen Reformation. Studien zum Problem der Kontinuität im Zeitalter der Glaubensspaltung, Zürich 1970.

Mann, Margaret, Érasme et les débuts de la Réforme francaise (1517-1536), Paris 1934, Genève 1978.

Moeller, Bernd, Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 70 (1959), S. 46-61.

Nauwelaerts, Marcel Augustijn, Érasme à Louvain, Éphémérides d'un séjour de 1517 à 1521, in: Coppens, Joseph (Hg.): Scrinium Erasmianum, Bd. 1, Leiden 1969, S. 3-24.

Oelrich, Karl-Heinz, Der späte Erasmus und die Reformation, Münster 1961 (=Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 86).

Payne, John B., Toward the Hermeneutics of Erasmus, in: Coppens, Joseph (Hg.), Scrinium Erasmianum, Leiden 1969, Bd. 2, S. 13-49.

– : Erasmus: His Theology of the Sacraments, Richmond Virg. 1970.

Pollet, J., Origine et Structure du „De Sarcienda Ecclesiae Concordia" (1533) d'Erasme, in: Coppens, Joseph (Hg.), Scrinium Erasmianum, Bd. 2, Leiden 1969, S. 183-195.

Post, Regnerus Richardus, The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism, Leiden 1968 (=Studies in Medieval and Reformation Thought 3).

Rabil, Albert Jr., Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist, San Antonio 1972.

– : Erasmus' Paraphrases of the New Testament, in: DeMolen, Richard L., Essays on the Work of Erasmus, New Haven/London 1978, S. 145-161.

Renaudet, Augustin, Érasme, sa pensée religieuse et son action d'aprés sa correspondance 1518-1522, Paris 1926.

– : Érasme et l'Italie, Genève 1954 (=Travaux d'Humanisme et Renaissance)

Rice, Eugene E., Erasmus and the Religious Tradition, 1495-1499, in: Journal of the History of Ideas 11 (1950), S. 387–411.

Schär, Max, Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus, Basel 1979 (=Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 140).

Schätti, Karl, Erasmus v. R. und die römische Kurie, Basel 1954 (=Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 48), S. 387-411.

Scheible, Heinz, Melanchthon zwischen Luther und Erasmus, in: August Buck (Hg.), Renaissance-Reformation, Wiesbaden 1984, S. 155-180.

Schoeck, R. J., Erasmus of Europe. The Making of a Humanist 1467-1500, Edinburgh 1990.

Schwarz, Werner, Principles and Problems of Biblical Translation. Some Reformation controversies, Cambridge 1955.

Scribner, R. W., The Erasmians and the Beginning of the Reformation in Erfurt, in: The Journal of Religious History 9 (1976/77), S. 3-31.

Sowards, Jesse Kelley, The Julius Exclusus of Desiderius Erasmus, Bloomington/ London 1968.

Spitz, Lewis W., The Religious Renaissance of the German Humanists, Cambridge, Mas. 1963.

Telle, Émile V., Érasme de R. et le septième sacrament, Genève 1954.

Thompson, Craig R., Inquisitio de fide, a Colloquy by Des. Erasmus Roterodamus 1525, [3]Hamden 1975.

Trapp, J.B., Erasmus, Colet and More: The early Tudor Humanists and their Books, London 1991.

Walter, Peter, Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus. (= Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1) Mainz 1991. [Mit ausführlicher Spezialbibliographie.]

Wiedenhofer, Siegfried, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Ph. Melanchthon, 2 Bde., Bern/Frankfurt/München 1976.

Winkler, Gerhard B., Erasmus v. R. und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn, Münster 1974 (=Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 108).

# Reformanspruch und Reformangebot im italienischen Renaissance-Humanismus (Lorenzo Valla)

*Heinz Liebing*

Von allen italienischen Humanisten des 15.Jahrhunderts ist Lorenzo Valla vermutlich am ausgiebigsten gelobt, getadelt, für und gegen allerlei Positionen, Geschichtskonstruktionen, Vorläufer-, Wegbereiter-, Modernitäts- und Fortschrittsmodelle in Anspruch genommen worden. Dieser „Wirkungsgeschichte" nach der ja auch im Thema dieses Symposions gefragt ist, können wir nicht einfach entkommen, indem wir sie ignorieren. Um ihr jedoch nicht leichtgläubig ausgeliefert zu sein, ist es geboten, Distanz zu ihr zu gewinnen, d.h. Lorenzo Valla und sein Lebenswerk im Horizont seiner Zeit zu studieren. Ich will versuchen, in der Kürze der Zeit, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, einen Eindruck davon zu vermitteln.[1]

---

1 Bei den Arbeiten über Valla und den Editionen seiner Werke überwiegt bei weitem der Anteil italienischer Herausgeber und Autoren, gefolgt von angelsächsischen, französischen und deutschen; eine Beobachtung, die dem Bild der internationalen Humanismusforschung entspricht. Gesamtdarstellungen in Auswahl, auf die in den folgenden Anmerkungen mit Verfassernamen (evtl. Kurztitel) und Seitenzahl verwiesen wird (Verlagsorte wie im Original): Franco Gaeta, Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano (Istituto Italiano per gli studi storici in Napoli, 8) Napoli 1955; Mario Fois, Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente (Analecta Gregoriana, 174) Roma 1969; Giovanni Di Napoli, Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'umanesimo italiano (Uomini e dottrine, 17) Roma 1971; Salvatore I. Camporeale, Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento) Firenze 1972; Hanna-Barbara Gerl, Rhetorik als Philosophie. Lorenzo Valla (Humanistische Bibliothek, I.13) München 1974; dazu die unterschiedlichen Urteile von August Buck in: Archiv f. d. Studium d. neueren Spr u. Lit. 212 (1975), S. 441-443 und Wolfram Setz in: Deutsches Archiv 30 (1974), S. 632-634; Eugenio Marino, Umanesimo e teologia. A proposito della recente storiografia su Lorenzo Valla, in: Motivi di Riforma tra ,400 e ,500, in: Memorie Domenicane n. s. 3 (1972), S. 198-218, berichtet über den Verlauf der Forschung von Fois und Di Napoli zu Camporeale, deren Arbeiten er als „drei verschiedene Leseweisen" (*tre disuguali letture*) (S. 202) vorstellt.

## *Vita*

Lorenzo Valla hat auf vielen Gebieten die methodologischen Erfahrungen der meisten älteren Humanisten, auch die Historik des Flavio Biondo übernommen, verfeinert, radikalisiert und für neue Themen der Sachkritik fruchtbar gemacht. Insofern steht er nicht am Anfang. Er ist in Rom 1407 geboren und 1457 gestorben; sein Grab liegt in der Lateranbasilika, deren Kanoniker er war. Seine Familie stammte aus der Nähe von Piacenza und war erst kürzlich zugezogen. Gleichwohl fühlte er sich ganz als *Romano di Roma*. Auch verstand er sich als Experte für vieles, *infinite discipline* oder *in omni doctrinarum genere*, wie er – meist in polemischem Zusammenhang – betont.[2] Seine Kompetenz als *grammaticus*, *orator*, *rhetor*, *philosophus*, *theologus* und *doctus in iure civili* ist an seinem Werk zu erweisen.[3] Daß Vallas Humanismus dies alles umfaßt, macht seine besondere Stellung unter den Zeitgenossen aus und begründet seine Bedeutung für die Reformen und Reformationen des 16. Jahrhunderts, soweit in ihnen philologische, rhetorisch-didaktische und logisch-methodologische Fragen hinsichtlich des Bibelhumanismus, der Einschätzung der Kirchenväter und der antiken Philosophie, des Aristotelismus und seiner Rezeption Gewicht haben. Seit Petrarca haben Humanisten Mängel und Mißstände in vielen Bereichen der literarischen und gelehrten Bildung beklagt, instinktiven Widerwillen gegen den Lehrbetrieb und die alten Grammatiken und gegen die ockhamistische Dialektik geäußert. Valla geht dem allen auf den Grund: methodisch, analytisch, kritisch, auch gegenüber den „Leistungen" anderer Humanisten, mit der erklärten Absicht der Reform.

Er ist „ ... in den besten literarischen Kreisen ..., die es in Rom gab," in Kreisen der Kurialen aufgewachsen, hat mit Unterstützung des Venezianers Gabriele Condulmer, des späteren Papstes Eugen IV., bei Giovanni Aurispa Griechisch (aber niemals Hebräisch) gelernt, Brunis Rat empfangen und im Übrigen sich durch Lektüre und Gespräche selbst gebildet. Die älteren Arrivierten, vor allem Loschi und Poggio, verhinderten seinen Eintritt in ein Amt der Kurie. Eine zweijährige Tätigkeit als Lehrer der Rhetorik in Pavia endete 1433, als sein Angriff auf ein „Traktätchen" des berühmten Kommentators der

---

2 Di Napoli, S. 9f.; zur Formel *infinitae disciplinae* etc. vgl. Macrobius über Vergil, August Buck, Der Begriff des „Poeta eruditus" in der Dichtungstheorie der italienischen Renaissance, in: Die humanistische Tradition in der Romania, Bad Homburg 1968, S. 227-243, bes. S. 228 bei Anm. 28.

3 Seit der kritischen Quellenbibliographie bei Camporeale, L. Valla, S. 21-28 sind weitere wichtige Texteditionen erschienen.

Digesten, Bartolo von Sassoferrato, zum Konflikt mit Kollegen führte. Nach „unstetem Wanderleben" nahm ihn König Alfons I.(V.) von Aragón 1435 in Gaëta, dann am Hof von Neapel auf und wehrte 1444 ein dubioses Verfahren der Inquisition ab. [4] Doch Valla zog es nach Rom. Auf Verwendung Bessarions berief ihn endlich Nikolaus V. 1448 als apostolischen Skriptor und zur Mitarbeit an dem großen Übersetzungsprogramm, bei dem er Thukydides und Herodot übernahm, sowie 1450 auf den Rhetoriklehrstuhl am Studium Urbis. Calixt III. übernahm Valla 1455 und ernannte ihn zum päpstlichen Sekretär. [5]

## *„Quintilianismus"*

Valla hat die Humanisten an der Kurie zum erstenmal 1428 beunruhigt, als er in der (verlorenen) Schrift *De comparatione Ciceronis Quintilianique* einen Vergleich anstellt, der ungewöhnlich ausgeht: Der Schulbuchautor der silbernen Latinität erhält den gleichen Rang wie der Meister der politisch-prozessualen Rede. Das war mehr als eine bloße Stilübung, wie seine Glossen und Emendata in dem Quintiliankodex zeigen, den er 1443 von Aurispa erworben hat. Die *Comparatio* ist in seinem ganzen Werk gegenwärtig geblieben. Dem herrschenden Ciceronianismus hält er entgegen, was ihn die *Institutio oratoria* lehrte: daß die Redekunst über Cicero hinaus weiter entwickelt wurde. Ohne darum Anti-Ciceronianer zu werden, nimmt er den Vorwurf des „Quintilianismus" auf sich, weiß sich jedoch kräftig zu wehren. In einer der Kontroversen mit Poggio legt er z.B. Guarino das Urteil in den Mund: *Et hoc culinarum vocabulum est*, was sein Koch bekräftigt: ... (und es kommt noch schlimmer, bis Guarino ein Ende macht:) *Iam desine* – Hör auf! [6]

---

4 Di Napoli, S. 279-312.

5 Die Chronologie läßt sich an Hand der Briefe überprüfen: Lorenzo Valla, Epistole, edd. Ottavio Besomi/Mariangela Regoliosi (Thesaurus mundi, S. 24) Padova 1984. Die letzte vollständige Biographie ist einhundertein Jahre alt und korrekturbedürftig: Girolamo Mancini, Vita di Lorenzo Valla, Firenze 1891. Ein knapper Überblick mit Nachweisen der Zitate bei Di Napoli, S. 23-42.

6 Vgl. Camporeale, L. Valla, S. 8f. 35-37; über die Quintilianhandschrift BN Paris MS lat.7.723, die Valla 1443 von Giovanni Aurispa erworben und mit Glossen und Emendationen versehen hat, vgl. ibid. S. 75f.120f. Die Kontroverse mit Poggio im *Apologus* (ed. Camporeale, L. Valla, S. 469-534); hier S. 486-489 der Dialog mit Guarino. Zum „Küchenlatein": Rudolf Pfeiffer, Die klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen. München 1976, S. 55.

***Epikureismus ?***

Mittlerweile sieht er sich des „Epikureismus" verdächtigt. Im Dialog *De vero bono* (1431) und seinen Bearbeitungen läßt er „epikuräische" und „stoische" Philosophen streiten, bevor der christliche Redner das Wort erhält (vgl. Act $17_{18}$). [7] Er selbst ist nicht der „Epikureer", wie es kritiklose Nachredner von Poggios Verdikt wissen wollen, auch kein „christlicher"; er ist weder Anhänger irgendeines antik-christlichen Synkretismus oder Bindestrich-Christentums, noch der indifferente akademische Skeptiker (oder skeptische Akademiker). [8] Valla gewinnt vielmehr der Gattung des humanistischen Dialogs Möglichkeiten ab, die an Flexibilität und Vielfalt das scholastische Verfahren des *Sic-et-non*, an Bestimmtheit das ciceronianisch-akademische, von den älteren Humanisten gepflegte *in utramque partem disserere* übertreffen. [9] Der Stoizismus mit seinem asketischen, letztlich dualistisch begründeten Ideal der *honestas* steht, weil und sofern er „Philosophie" sein will, dem christlichen Glauben nur scheinbar näher als der Epikureismus. Der zweite Disputant preist die natürliche Unschuld der sinnlichen Lust, der *voluptas* als das wahre Gut, das nach „gemeinem Verständnis und Brauch" alle Menschen um seiner selbst willen erstreben und im Zeitlichen genießen. Die Relation von *frui* und *uti*, von Ziel und Mittel überträgt der christliche *Rhetor* auf das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit als der beiden „Momente" des einen *summum bonum* (oder als der *propria* zweier wahrer „Güter"): keine der philosophischen *sectae* verwirklicht die übernatürliche Bestimmung des Menschen zur ewigen *beatitudo*. Als *bonum* und als *virtus* wird sie weder im „Trost der Philosophie" vollendet noch durch die „Mitte" zwischen zwei Übeln oder Extremen konstituiert, sondern in der „Praxis" der Liebe vollendet. [10] Der Dialog ist kein Traktat, der

---

7 De vero falsoque bono, ed. Maristella de Panizza Lorch, Bari 1970, drei Bearbeitungen unter den Titeln De voluptate, de vero bono, de vero falsoque bono; vgl. Camporeale, S. 25 n. 7. Der Verweis auf Act 17 („Paulus auf dem Areopag") deutet die Frage an, ob der Auswahl dieser beiden philosophischen *sectae* ein Topos ist.

8 Diese abqualifizierende Einstufung ist immer noch verbreitet. Zum Verhältnis zwischen „epikureischer Ethik" und Christentum: Jill Kraye, Moral Philosophy, in: The Cambridge History of Renaissance Philosophy, edd. Charles B. Schmitt/ Quentin Skinner, Cambridge 1988, S. 303-386.

9 Francesco Tateo, La tradizione classica e le forme del dialogo umanistico, in: Tateo, Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano, Bari 1967, S. 223-249, hier S. 247-249 zu De voluptate; David Marsh, The Quattrocento Dialogus. Classical Tradition and Humanist Innovation. Cambridge, Mass./London 1980.

10 Gegen Boethius bzw. Aristoteles. Di Napoli, S. 177-237; vgl. Ernesto Grassi, Ein-

eine Lehrmeinung als Lösung anbietet; er ist Streit *(altercatio, concertatio, disceptatio)*. Die Frage nach einer „Position" Vallas im streitigen Prozeß bleibt an der Oberfläche; nicht eine Überzeugung wird „bekannt", sondern ein Sachverhalt als allgemeine Erfahrung aufgewiesen und eingeschärft, ein wahrer *ordo rerum*, an dem alle Mittel zu messen sind. Darauf kommt es ihm in diesem wie in allen Dialogen an. Kritik, Polemik und reduktive Veränderungen des wissenschaftlichen „Statuts" sind notwendig, wo die wahre Ordnung gestört ist – und wo wäre sie es nicht?

### *De libero arbitrio*

Der Dialog *De libero arbitrio* (c.1439 vollendet) erörtert „Freiheit" als ethisch-anthropologisches und zugleich fundamentaltheologisches Thema. Die Frage, wie Intellekt und Wille bei Gott und beim Menschen sich zueinander verhalten, wie mit Gottes Allmacht und Vorherwissen menschliches Wollen und Tun zusammenzudenken ist, wird dem ersten Anschein nach im „voluntaristischen" Sinne beantwortet. Doch bestehen erhebliche Differenzen zum spätscholastischen Voluntarismus in der Beurteilung dessen, was die Philosophie, konkret die durch Boethius vermittelte aristotelische, als Matrix für den Wissenschaftsstatus der Theologie leistet oder verfehlt. [11] So reduziert sich für ihn die Frage auf ihren patristischen und biblischen, paulinischen Kern: Gott kennt unseren Willen besser als wir selbst und bewirkt in der Natur eines Jeden die radikale Neigung zum spontanen, willentlichen Tun. Kein vergangenes oder zukünftiges Verhalten des Menschen bestimmt Gottes unbedingten, schlechthin freien Heilswillen. Die immer noch weit verbreitete Gewohnheit, plakative und klischeehafte Attribute wie Voluntarismus, Fideismus, Irrationalität darauf anzuwenden, erschwert den Zugang zu einer sachgemäßen Interpretation. Sie

---

führung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986, S. 99-111; Hanna-Barbara Gerl, Einführung in die Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1989, S. 98-106, bes. S. 100; zur Topik *secundum naturam vivere*: Cicero, De finibus II 34; IV 14 26 27; V 26 38.

11 Camporeale, L. Valla, S. 7 u. ö. Victoria Kahn, The rhetoric of faith and the use of usage in Lorenzo Valla's De libero arbitrio, in: Journal of Medieval and Renaissance Studies 13 (1983), S. 91-109, betont (S. 91f.), daß beide Seiten im Dialog auf die Verknüpfung der Rhetorik mit der akademischen Skepsis verzichten. Valla tritt nicht in die Diskussion *De futuris contingentibus* ein, deren Stand er kennt, und er kann auch die Aushilfe einer dreiwertigen Logik entbehren, wie sie in Oxford, Löwen und Paris seit Duns Scotus entwickelt wurde.

verkennt oder verstellt die theologische Intention Vallas, indem sie ihr Kriterien und Begriffe viel späterer Epochen unterstellt oder sie schlicht als „moralphilosophisch" klassifiziert. [12] Demgegenüber erscheint der Ausdruck „Rhetoric of faith" (im Sinne einer „Sprachlehre des Glaubens") überzeugender, den Victoria Kahn aus der Untersuchung des „use of usage", des Rekurses Vallas auf den tatsächlichen Sprachgebrauch, den *usus communis* gewinnt. [13] Damit ist der herkömmliche Rahmen verlassen, in dem um das Verhältnis von Rhetorik und Theologie gestritten wurde, der Gegensatz von Rhetorik und Philosophie und das Thema auf radikale Weise in den ursprünglichen Zusammenhang von Glaube und Sprache zurückgeholt. Diese Interpretation wäre an Hand der dem Dialog *De libero arbitrio* etwa gleichzeitigen großen Werke, insbesondere der 6 Bücher *Elegantiae linguae latinae* mit ihren sukzessiven Vorreden zu verifizieren. [14]

### *Konstanten*

Dem Rückblick erschließt sich ein Zusammenhang von der frühen *Comparatio Ciceronis Quintilianique* bis zum *Encomion s.Thomae Aquinatis*, gehalten am 7. März 1457, wenige Monate vor seinem Tode, in S. Maria sopra Minerva, dem Zentrum der römischen Dominikaner und (neben S. Sabina) des Thomismus, damals noch Grabstätte des Thomas von Aquino. Er liegt nicht in einer genetischen oder formalen Einheitlichkeit, sondern in thematischen, methodo-

---

[12] So z.B. noch August Buck, Der italienische Humanismus, in: Humanismusforschung seit 1945 (Mitteilung II der Kommission für Humanismusforschung), Boppard 1975, S. 30f., der Luthers Lob: *Quaesivit simplicitatem in pietate et in literis simul* (Buck zitiert TR Nr.1470, besser wäre Nr.259) auf Vallas angeblichen Fideismus bezieht.

[13] Camporeale, L. Valla, S. 341-348 mit Anm. 30 (S. 451-454), hier eine knappe Bibliographie mit Charakteristik der unterschiedlichen Deutungspositionen, ferner Di Napoli, S. 163-170; Victoria Kahn (wie Anm. 11), hier S. $92_4$; vgl. Hanna-Barbara Gerl (wie Anm. 1, *passim*); David Marsh, Grammar, Method, and Polemic in Lorenzo Valla's „Elegantiae", in: Rinascimento 2ª ser. 19 (1979), S. 91-116; hier S. 104-107. Valla knüpft unmittelbar an Quinitilians Kapitel über die *consuetudo* (Inst.or. I.6) an. Es endet: *Ergo consuetudinem sermonis vocabo consensum eruditorum, sicut vivendi consensum bonorum* (ed. M. Winterbottom, Oxford 1970 $I.49_{19f}$).

[14] Vgl. Jerrold E. Seigel, Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla, Princeton 1968. Ein Überblick bei Marsh; wichtige Hinweise bei Kahn (wie Anm. 11), S. 92.

logischen und konzeptualen Konstanten, in Entwicklungen und Wiederholungen, Erinnerungen, Quer- und Rückverweisen, Selbstkorrekturen und Einlassungen auf äußere Vorgänge oder Reaktionen auf Invektiven und stellt sich insofern als ein vielseitiger, komplexer Prozeß dar. Der Ertrag eines Jahrzehnts intensiver Forschung liegt in drei Werken vor, den *Elegantiarum linguae latinae libri VI* (c.1439 fertig, 1448 publiziert), den 3 Fassungen der sog. *Dialecticarum disputationum libri III* und der *Collatio Novi Testamenti* (1440/2, Erstfassung der *Adnotationes*; 2.Fassung 1450 oder später). Sachlich und zeitlich stehen sie einander nahe, sie haben trotz thematischer Übergänge jeweils spezifische historische Ansätze (Texte) und Ziele.

### *Die Latinität*

In den umfangreichen *Elegantiae*, „einem der erfolgreichsten und verbreitetsten Bücher des 15. Jahrhunderts", hat Lorenzo Valla die „wirkliche", historische Grammatik, d.h. den *usus communis* der lateinischen Sprache verteidigt. [15] Sie weisen den ursprünglichen Sprachgebrauch nach, um den Verfall des Lateinischen zu überwinden, der im frühen 6. Jahrhundert, bald nach dem hochgeschätzten Priscianus, begonnen hat. Die Goten und Vandalen haben das Imperium zerstört; die Sprache der Römer, die den Niedergang der Macht überdauerte, wird durch die *gothi et teutonici* von heute barbarisiert. Deshalb gilt es, die Kluft zwischen der spekulativen und der empirischen Grammatik zu schließen. Ist die Sprache ewig wie Rom, dann heißt, sie erneuern, den Glanz der Stadt wiederherstellen. [16] Die Vorrede zum Ganzen der 6 Bücher enthält die oft fehlerhaft zitierte und mißdeutete Wendung: *Magnum ergo latini sermonis sacramentum est ....* Werden Genitiv und Nominativ unterschieden, dann hat die Behauptung, Valla erhebe die lateinische Sprache zum „Sakrament", keinen Bestand. Eine sorgfältigere Exegese muß die Fortsetzung des

---

[15] Sex elegantiarum libri. Opera I. Torino 1962, a cura di Eugenio Garin, = ristampa anastatica delle Opera, Basilea 1540, pp. 1-235; die Vorreden in: Garin, Prosatori latini del Quattrocento (La letteratura italiana. Storia e Testi, 13) Milano/Napoli 1952, S. 594/5 — 630/1. Das Zitat: Eugenio Garin, Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik, II. Humanismus (rde 250/1) Reinbek 1966, S. 14. Zur Verbreitung der Handschriften und Drucke: Jozef Ijsewijn/Gilbert Tournoy, Un primo censimento dei manoscritti e delle edizioni a stampa degli «Elegantiarum linguae latinae libri sex» di Lorenzo Valla, in: Humanistica Lovaniensia 18 (1969), S. 25-41. Pfeiffer (wie Anm. 6), S. 54-57, nennt 59 Drucke zwischen 1471 und 1536.

[16] *Elegantiae*, III, praef. in: Garin, Prosatori (wie Anm. 15), S. 610.

Zitats einbeziehen. [17] Was bedeutet „*sacramentum*“ und „*numen*“? Jedenfalls stehen beide in Parataxe zueinander, wobei nur „*sacramentum*“ durch den Genitiv, „*numen*“ dagegen durch den mit „*quod*“ eingeleiteten Relativsatz näher bestimmt ist. Aus dem Zusammenhang der Vorrede ergibt sich, daß die Ausdrücke auf der Ebene des (augustinischen) Begriffspaares *res – signum* zu verstehen sind. Die Wendung besagt dann, daß die Verläßlichkeit des Zeichens, das heißt, des lateinischen Sprachgebrauchs bei Römern und Fremden für das Bezeichnete, – für die über alle Widrigkeiten der Geschichte, über den Untergang des Imperiums und des „Dominats“ hinaus fortdauernde Dominanz der Latinität – unverbrüchlich gilt und eine noch glänzendere Herrschaft über weite Teile der Welt begründet. Das kommt nicht in den Blick, wenn das Zitat nach „*numen*“ ohne Grund abgebrochen oder der ganze Kontext vernachlässigt wird.

## *Dialektik und Sprache*

Auch in der zweiten gelehrten Arbeit dieser Jahre, den *Dialecticae disputationes*, macht Valla in der Epoche der Gotenherrschaft über Italien Boethius für den Ruin der Sprache Ciceros und Quintilians verantwortlich. [18] Das Übel entstand durch die gewaltsame Latinisierung der aristotelischen Dialektik, die nicht nur dem Verständnis des griechischen Textes hinderlich war, sondern auch die Latinität mit einer Fülle von Neologismen und dem Sprachgebrauch zuwiderlaufenden Kunstwörtern überschwemmt hat. Darunter leidet noch die Gegenwart, in der Aristoteliker und Ockhamisten die *modi significandi* einer spekulativen Grammatik lehren und *sophismata* und *consequentiae* in einem Latein vortragen, das nur der *gothi et teutonici* würdig ist. Er verurteilt Wortgebilde wie *ens* und *essentia*, welche die Begriffsbildung des Aristoteles nicht wiedergeben, sondern verschleiern und verfälschen. [19]

---

[17] Garin, Prosatori (wie Anm. 15), S. 596, wo es weiter heißt: „... *magnum profecto numen quod apud peregrinos, apud barbaros, apud hostes, sancte et religiose per tot saecula custoditur, ut non tantum dolendum nobis Romanis quam gaudendum sit atque ipso etiam orbe terrarum exaudiente gloriandum.*“

[18] Laurentii Vallae *Repastinatio dialecticae et philosophiae*, edidit Gianni Zippel. 2 volumi (Thesaurus mundi, 21.22) Patavii 1982. Die Einleitung (vol. I, S. I-CXXXIII) unterrichtet ausführlich über die redaktionellen Phasen und die Überlieferung der Schrift (S. IX-XVI), über Handschriften, Drucke (S. XVII-XLIX), Textgeschichte und Komposition der drei Fassungen (S. L-CXXIV, mit einem Stemma S. CXXIV) und über die Einrichtung der Ausgabe.

[19] Camporeale, L. Valla, S. 33-87 und die dort zitierten Stellen.

### *Das Neue Testament*

In der *Collatio* bzw. den *Adnotationes* zum Neuen Testament werden Ergebnisse des Textvergleichs und einer entstehenden „Bibelphilologie" mitgeteilt. [20] Valla hat die Vulgata des Hieronymus mit griechischen Handschriften kollationiert und dabei sowohl Mängel des Stils als auch Fehler der Übersetzung bzw. Unzulänglichkeiten der Textgestalt notiert. Ihm geht es nicht um Beanstandungen aus purer Besserwisserei; er ist sich der syntaktischen und semantischen Schwierigkeiten bewußt, welche die Struktur einer Sprache *sui generis* ihrer Rezeption mittels Übersetzung bereiten muß, und er verleugnet bei seiner Kritik an Hieronymus nicht die Hochachtung vor der Arbeit, die der Kirchenvater unter den Bedingungen seiner Zeit geleistet hat. Darin ist ihm der eigentliche „Entdecker" der *Annotationes* gefolgt, Erasmus von Rotterdam, der das Werk 1504 in der Abtei Park bei Löwen gefunden und 1505 in Paris veröffentlicht hat. [21]

### *Thomismus und Thomas*

Die Rede, die Valla zur Disputation am Heiligenfest des Thomas von Aquino, dem 7. März 1457, in S. Maria sopra Minerva gehalten hat, ist ein „Encomion" und gehört der panegyrisch-apologetischen Gattung der Kanonisationsliteratur an.[22] Sie steht im [historischen und argumentativen] Zusammenhang der Aus-

---

[20] Kritische Ausgabe: Lorenzo Valla, *Collatio Novi Testamenti*.- Redazione inedita a cura di Alessandro Perosa (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Studi e Testi, 1) Firenze (Sansoni) 1970.

[21] Die sog. „Erasmus-Edition" der *Adnotationes* (= Redaktion)Paris (Jodocus Badius Ascensius/Jean Petit) 13. April 1505, mit dem als Vorrede abgedruckten Widmungsbrief an Christopher Fisher, in dem er über den Fund berichtet und sich in bemerkenswerter Weise zu den Grundsätzen der Bibelübersetzung äußert: P. S. Allen u.a.(edd.), Desiderius Erasmus Roterodamus opus epistolarum. 12 Bde., Oxford 1908-58, hier: I, S. 182. Zur Vulgatakritik: Heinz Holeczek, Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale (Studies in the History of Christian Thought, 9) Leiden 1975, S. 79-100; dazu Camporeale, Da Lorenzo Valla a Tommaso Moro. Lo statuto umanistico della teologia, in: Memorie Domenicane n. s. 4 (1973), S. 9-102; ders., L. Valla, S. 108 mit Anm. 18 (S. 142-146) zur „Sprache *sui generis*".

[22] Dazu ausführlich Camporeale, Lorenzo Valla tra Medioevo e Rinascimento. Encomion S. Thomae - 1457, in: Memorie Domenicane n. s. 7 (1976), S. 11-195, und L. Valla, S. 15-17. Zur Tradition der Thomas-Panegyrik: John W. O'Malley, S.J.,

einandersetzungen, die um die Mitte des 15. Jahrhunderts unter den Gelehrten des Predigerordens in der sog. 2.Phase des Thomismus geführt wurden. Diese Periode der bedeutenden Kommentatoren von Johannes Capreolus († 1444) bis Thomas de Vio gen. Cajetanus († 1534) ist durch die Tendenz innerhalb der thomistischen Schulen gekennzeichnet, an Stelle der Sentenzen die Summa zum theologischen Grundtext zu machen. [23] Diesem Problem und der Abwehr humanistischer Kritik am scholastischen Wissenschaftsbetrieb sollte die feierliche Disputation, die *solenne disputa minervitana*, über die „Zeitgemäßheit" der thomistischen Lehre gelten, zu welcher der große, international zusammengesetzte Konvent, zugleich Sitz des Provinzials, des Generals und der Generalkurie, geladen hatte. („*Lubricus mihi et anceps locus* ... " – so beschreibt Valla seinen Eindruck vom Ort der Versammlung). Vallas Rede ist kunstgerecht aufgebaut und entspricht den Vorschriften der antiken Lehrer über die Teile der Rede vom *exordium* bis zur *peroratio*. Im Medium dieser „klassischen" Topik, dicht und reich an literarischen und außerliterarischen Querverbindungen, kontextualen Kombinationen und Gegensätzen, Gedankenfolgen und -ebenen, deren komplexe (typisch ‚humanistische') Struktur nicht eben unmittelbar evident erscheint, entwickelt Valla seine Lösung der Frage nach der Gültigkeit und theologischen Zeitgemäßheit (oder besser „Gegenwart", *contemporaneitas*). In eben dieser strukturellen Komplexität ist zu erkennen, was der Ausdruck „humanistisches Statut" der Theologie besagen soll. Sie demonstriert die Angemessenheit der ursprünglichen Latinität als *modus theologandi* bei der „humanistischen" Lösung des Problems und „widerlegt" die *solutiones* der vorangegangenen solennen Disputation. Valla verneint die Frage nach der

---

Some Renaissance Panegyrics of Aquinas, in: RenQ 27 (1974), S. 174-192, repr., in: ders. Rome and the Renaissance. Studies in Culture and Religion, London 1981, N° VI.

23 Friedrich Ueberweg/Bernhard Geyer, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II Tübingen $^{12}$1951 (=$^{11}$1927), (§ 44) S. 538-540: Die ital. Thomistenschule, bes. Remigio di Chiaro de' Girolami († 1319) und Giovanni di Napoli; ibid., 772S. (Lit.); ebd. (§ 53) S. 625-627. 788f.: Die spätere Thomistenschule, bes. Johannes Capreolus, Antonin v. Florenz; Paul Oskar Kristeller, Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance (Conférence Albert-Le-Grand 1965). Montreal 1967. Camporeale (wie Anm. 22), zitiert S. 16, Kristeller, in: Medieval Aspects of Renaissance Learning, ed. Edward P. Mahoney, Durham N.C. 1974, S. 40, und dessen Hinweis auf Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben III. München 1956, S. 411-448 (= Nr. XIX und XX). Kristeller: „What may be called the second period of the history of Thomism is marked by the tendency to adopt the Summa theologiae instead of the Sentences as the basic text of theology".

Zeitgemäßheit des Thomismus als eines theologischen Systems und stellt der „dekadenten" Theologie seiner Zeitgenossen Thomas selbst entgegen. Er rühmt die intellektuelle Statur des Thomas als historisches Vorbild einer Theologie auch hinsichtlich seines literarischen Stils, seiner Gelehrsamkeit sowie der Tiefe und Fülle seiner Lehre, des Reichtums an *elocutio, subtilitas, diligentia, copia, varietas, absolutio doctrinarum.* Valla weist Thomas einen „historischen" Platz vor Cassian, Anselm, Bernhard, Remigius, Beda, Isidor, dem Lombarden und Gratian an, er erklärt seinen absoluten Vorrang vor den neueren Theologen: Albert, Aegidius Romanus, den Franziskanern Alexander, Bonaventura und Duns Scotus. Nach einem dritten Vergleich mit Laktanz, Boethius, Cyprian und Hilarius stellt er ihn auf eine Stufe mit den Kirchenlehrern. Die lateinische „Quadriga" und die „griechische" (Basilius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Dionysius) ergänzt er um ein fünftes Paar: Thomas und Johannes Damascenus.

### *Zeitkritik*

Die Abrechnung mit dem scholastischen Wissenschaftssystem, das Valla als veraltet, als linguistisch und szientifisch (oder epistemologisch) unzulänglich beurteilt, beruht auf der Überzeugung von der historischen Bedingtheit und der begrenzten, zeitgebundenen Geltung von Autoritäten, ferner in dem Bewußtsein einer als „Krise" zu charakterisierenden Unangemessenheit der zeitgenössischen Gesellschaft, ihrer religiösen Vorstellungen und Praktiken, zu der Kultur des Humanismus, die in ihrer Mitte und um sie herum im Werden begriffen ist, und schließlich auf Einsichten in die sprachliche Verfassung, in das szientifische „Statut" der gegenwärtigen Wissenschaften. Sie haben den Zugang zu den *res*, zur Wirklichkeit, deshalb verloren, weil sie sich gegen die antiken Normen, gegen die *veritas* sperren.

### *Umkehr als „Reduktion"*

Aus der so verstandenen Situation, ihren Fatalitäten und den sich eröffnenden neuen Möglichkeiten ergeht der unüberhörbare Ruf zur „Umkehr". Der Reformforderung entspricht ein Reformangebot, das Valla in Ausdrücken formuliert, die an hochmittelalterliche Kontroversen erinnern, ist aber nicht allein mit der *reductio artium ad sacram Scripturam* (etwa Bonaventuras) zu vergleichen. Es enthält ein „kathartisches" (oder „asketisches") Moment, das viel

weiter reicht. Die Rede ist von *reductio*, von *repastinatio* und *reconcinnatio* auf vielen Feldern und Ebenen, insbesondere der Dialektik und damit der Philosophie überhaupt. Es gilt, die bestehende Wissenschaft insgesamt durch einen „Liquidationsprozeß" in Fluß zu bringen, der bei der Philosophie einsetzen und von ihr über die Rhetorik zu den alten Texten und schließlich „zurück" zur Sprache selbst führen muß. [24]

### *Die wissenschaftliche Matrix*

Begriffe wie *repastinatio* und *reconcinnatio* klingen zweifelos „restaurativ". Gleichwohl eignet ihnen eine progressive, innovatorische Motivation und Energie. Bislang ungenutzte Werkzeuge der Kritik werden erprobt und erlauben Operationen, deren Tragweite nicht sofort sichtbar wird. Das „humanistische Statut", das als „szientifische Matrix" der Theologie verordnet wird, betrifft nicht nur philologisch-historische Methoden, sondern radikalisiert die wissenschaftlichen Ansprüche.[25]

Der inzwischen mehrfach gebrauchte Ausdruck „humanistisches Statut" ist den Arbeiten des Dominikaners Salvatore I. Camporeale zu verdanken, der an vielen Stellen vom *statuto umanistico della teologia* spricht. Die Umschreibung als „szientifische Matrix" legt es nahe, seine Anwendung auf andere Disziplinen zu untersuchen. Die Vorrede zum dritten Buch der *Elegantiae* hält

---

[24] Die immer wieder hervorgeholten Behauptungen, Valla sei Vertreter oder gar Begründer des „Ciceronianismus" (so J. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Stuttgart 1952 u. ö., S. 231; vgl. Remigio Sabbadini, La storia del ciceronianismo, Torino 1885, S. 26-32), und er habe das Latein zur „toten Sprache" gemacht (z.B. Eduard Norden, Die antike Kunstprosa vom 6.Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance, II Darmstadt $^{5}$1958, S. 763-772), werden keiner Bedeutungsvariante des programmatischen Begriffs „Erneuerung" gerecht, weder der *renovatio* noch der *innovatio*. Dagegen Camporeale, L. Valla, S. 89-98 und Jozef IJzewijn, Companion to Neo-Latin Studies, Amsterdam etc. 1977, S. 22 (gegen das Vorurteil moderner Gelehrter, das Humanistenlatein sei verantwortlich „... for killing the ‚living' language of the Middle Ages and consequently Latin itself"; vgl. Günther Böhme, Bildungsgeschichte des frühen Humanismus, Darmstadt 1984, S. 132: „Nur als eine lebende Sprache konnte das Humanistenlatein auch zur Sprache der Kanzleien werden".

[25] Über die Begriffe im Titel der sog. *Dialecticae disputationes* und das Verhältnis von Philologie und Dialektik: Di Napoli, S. 65-72. Vgl. Cesare Vasoli, Filologia, critica e logica in Lorenzo Valla, in ders. La dialettica e la retorica dell'Umanesimo, Milano 1968, S. 28-77.

den Rechtsgelehrten vor, daß sie die erstrebte Kompetenz nicht ohne die *studia humanitatis* erlangen können. Darüber hinaus erscheint auch die Frage berechtigt, ob die Formel etwa bereits bei Valla einer Umkehrung fähig ist: Sind es die Wissenschaften, Jurisprudenz und Theologie, die unter dem „humanistischen Statut" betrieben werden, die ihm das ihnen eigene Pathos, den Ernst und die Strenge ihrer „Sache" mitteilen? Eine solche wechselseitige Wirkung entspräche dann der gegenüber anderen, gleichzeitigen und früheren Humanisten unvergleichlich stärkeren Radikalität: Indem Valla die Möglichkeiten humanistischer Kritik und Methodik konsequent für eine neu zu begründende Wissenschaftlichkeit einsetzt, verändert sich auch die Qualität oder besser, die Relation des humanistischen Instrumentars, gewinnen also die *studia humanitatis* selbst eine neue epistemologische „Verfassung", die nach ihrem Gegenstand *statuto scientifico* (oder speziell, *teologico* bzw. *giuridico*) *dell'umanesimo* heißen kann. Daß dies später, im Zeitalter der Reformation der Fall sein wird, sei hier nur angemerkt. Die Arbeiten von Delio Cantimori und seiner Schule machen dies für die sog. Italienischen Häretiker des ,500 wahrscheinlich.[26]

### *Literar- und Sachkritik*

Vallas Kritik stößt unausweichlich auf Echtheitsfragen. Die apostolische Verfasserschaft des abendländischen Taufsymbols, des „Apostolicum" hat er ebenso bezweifelt wie den Brief Jesu an den Abgar von Edessa, den Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca und die kirchliche Tradition über den Areopagiten Dionysius. 1440 erscheint die *De falso credita et ementita Constantini donatione Declamatio*, die den Nachweis der Fälschung in erster Linie durch sprachliche Analyse ihres Lateins und nach dem Maßstab dessen, was das „geistliche" Wesen des Papsttums ist, zu erbringen versucht.[27]

Untersuchungen des Substanz- und Personbegriffs in den *Elegantiae* und den *Disputationes* kommen gerade zurecht, um der Debatte des florentinischen

---

[26] Delio Cantimori, Italienische Häretiker der Spätrenaissance, Basel 1949; Silvana Seidel Menchi, Lo stato degli studi sulla Riforma in Italia, in: Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen 5 (1981) S.35-42, 89-92. Im Anschluß an die Diskussion erscheint die Frage angebracht: Wäre bei der Umkehrung nicht von *statuto*, sondern eher von *motivo* oder *momento teologico dell'umanesimo* zu reden?

[27] Wolfram Setz, Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung (De falso credita et ementita Constantini donatione). Zur Interpretation und Wirkungs-

Unionskonzils über das *Filioque* zusätzliche Brisanz zu verleihen.[28] Im letzten Buch der *Elegantiae* kritisiert Valla – während in Florenz über das *Filioque* verhandelt wird! – den unpräzisen Gebrauch des Begriffs *persona* als Terminus der Gotteslehre. Er entscheidet: *Tales qualitates statuo in Deo, et has dico esse personas, quae ab eo abesse non possunt, et qualitatem significare, non substantiam, ut Boethius voluit, qui nos barbare loqui docuit*.[29]

## Vallas *statuto umanistico* am Werk

Die Funktionsweise des *statuto valliano* sei zum Schluß am Beispiel der Reduktion des ins Lateinische übertragenen aristotelischen Wissenschaftssystems verdeutlicht.[30] Die sprachliche „Bereinigung" beginnt bei den Grundbegriffen der philosophischen Tradition, das sind die obersten Prinzipien (oder Konzepte oder Grundbegriffe), die sog. *transcendentia*, nämlich *ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*, und die kategorialen Strukturen, bekannt unter dem Namen der

---

geschichte (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts Rom, 44) Tübingen 1975. Collatio actuum apostolorum (zu Act. 17,22.23)p.167 f. (167,8: *"Areopagus" non, ut multi existimant, erat locus philosophantium, ... sed iudicum*; vgl. Camporeale, L. Valla, S. 428f.).

28 Elegantiae VI 34 und Dialecticae Disputationes I 13 werden die bevorzugten Belegstellen für antitrinitarische Gedanken des 16. Jahrhunderts, vgl. Cantimori (wie Anm. 26), S. 3 mit Anm. 4 (411; dort Verweis auf 422 n. 31 zu 39; 457 n. 20 zu 229). Zu Disp. I.13: M. Nédoncelle, Prosopon et Persona dans l'antiquité classique, in: Revue des Sciences Religieuses 22 (1948), S. 277-299 und ders., Les variations de Boèce sur la personne, ibid. 29 (1955), S. 201-238.

29 Eleg., VI 34 (Opera, Basel 1543, p. 215). Daß angesichts solchen Urteils von einer „Rückkehr zu Boethius" geredet werden kann, weist Camporeale, L. Valla, S. 140 mit Recht zurück; gegen Karl Otto Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico (Archiv für Begriffsgeschichte, 8) Bonn 1963, S. 183-185, der die Meinung von Giuseppe Toffanin, Storia dell'Umanesimo, Napoli 1933 (zudem nach der schwachen deutschen Übersetzung, Geschichte des Humanismus, 1941, S. 223f. und 480f.) kritiklos übernimmt.

30 Ein ausführliches Referat gibt Di Napoli, S. 73-99, der den Stoff in seine „terminologischen" und „logischen" Aspekte gliedert; vgl. ferner Sarah Stever Gravelle, Lorenzo Valla's comparison of Latin and Greek and the humanist background, in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 44 (1982), S. 269-289, bis S. 280 über den „humanist background", dann bis zum Schluß vorwiegend über Vallas *Dial. disp.* Einen Hinweis auf Di Napoli finde ich nicht. Die Zitate der *Dial. disp.* sind nach der kritischen Ausgabe von Gianni Zippel (wie Anm. 18) zu aktualisieren. Vgl. auch Vasoli (wie Anm. 25).

zehn „Kategorien", den Boethius (nach Vallas Urteil fälschlich) mit *praedicamenta* übersetzt, das sind die Substanz und 9 Akzidenzien. Für sie hatte bereits Quintilian eine lateinische Übersetzung angeboten und festgelegt, daß Substanz, Qualität, Quantität und Relation (*ad aliquid*) den *status* der Dinge betreffen, während die übrigen sechs einer argumentativen Topik zur Verfügung stehen.

Was die *transcendentia* angeht, hält Valla sechs für zu viel; e i n *transcendens* als umfassender „Begriff" (= *conceptus/terminus)* ist notwendig und ausreichend. Läßt man *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum* beiseite, weil sie ferner liegende Aspekte eines Dinges darstellen, bleibt der Streit zwischen *res* und *ens*. Die Gründe für *res* als einziges wahres *transcendens* entwickelt Valla in zwei Gedankenreihen, einer linguistischen und einer theologischen. Die linguistische stützt sich auf die Beobachtung, daß das griechische Partizip von *εἶναι*, *ὄν* bzw *ὦν*, wie ein Substantiv gebraucht wird, und einen Artikel hat; dies ist im Lateinischen nicht möglich. *ens* bleibt Partizip im Sinne von *ens in quantum* oder *quatenus ens*. Die lateinische Rhetorik lehrt, daß der Diskurs die *res* und die *verba* umfaßt, weil er die Wirklichkeit anzeigen und nicht entleeren soll. *Ens* ist demgegenüber genau das Wort, das fälschlich vorgibt, ein Ganzes darzustellen. Die theologische Argumentation bezieht sich auf Exodus 3,14, das Wort Gottes an Mose für den Pharao: *is qui est misit me*, wo für **hjh** (=inf. zu **'aehjaeh**) das griechische *ὦν*, nicht *ὄν* steht, d.h. Gott sich als Maskulinum, nicht als Neutrum bezeugt. Einer wirklich humanen Sprache genügt das Neutrum *ens* nicht; dieser Ausdruck verdankt sich der barbarischen Invasion der Germanen in die lateinische Sprache.

So wie die *res* einzigartig als *transcendens* ist, bildet bei Aristoteles die *οὐσία* die Hauptkategorie. Wie ist sie lateinisch wiederzugeben? Boethius gebraucht nebeneinander *essentia* und *substantia* und tut sich mit *essentia* eingestandenermaßen schwer. Quintilian, die altkirchlichen Konzilien und die Kirchenväter benutzen allein *substantia*, während sie *ὑπόστασις* mit *persona* übersetzen. Sie sehen die Substanz noch nicht durch *forma* und *materia* konstituiert. Valla reduziert die kategorialen Bestimmungen auf *substantia* und *qualitas*; diese umfaßt alle Akzidenzien, also alle Bestimmungen der Substanz, denen kein eigener „wesentlicher" Bestand zukommt. Zu beiden tritt in „physischer" Hinsicht die *actio* hinzu. Die „ethische" Konsequenz ist die Verwerfung der Dualität von Intellekt und Willen zugunsten der Einheit von *anima* (*substantia*) und *qualitas – actio* als *virtus*. Diese beschreibt er als *sola charitas*. Schließlich wendet sich die „logische" Reduktion gegen die seit den *Summulae logicae* und den Traktaten *de modis significandi* des 13. Jahrhunderts gepflegte Suppositionsmethode und die Überzahl an *modi* der Figuren des Syllo-

gismus. Er befürwortet an Stelle der *propositio*, der „These", die *enunciatio*, den einfachen Satz, der in der Nominalphrase die Substanz, in der Verbalphrase die *qualitas* und die *actio* aussagt. [31]

## Lorenzo Valla im *Quattrocento*

Vallas Wirken und seine Nachwirkungen sind erst allmählich Gemeingut der abendländischen Wissenschaft geworden. [32] Er gab ihr ein humanistisches Statut in der Form eines Reformanspruchs und Reformangebots. Der Standard, den Valla für Italien gesetzt hatte, wurde erst im letzten Drittel des Quattrocento durch Angelo Poliziano gehalten und fortentwickelt. Ihm entsprach im Bereich der philosophischen Reflexion das Niveau, dem die Florentiner um Ficino bei ihren Entwürfen einer universalen philosophisch-theologischen Wissenschaft verpflichtet waren.

Der Horizont des italienischen Quattrocento-Humanismus ist damit bereits überschritten. In der Generation Vallas geht die „italienische" Phase des Humanismus fast stufenlos in die „europäische" über. Nicht alle Akteure wechseln sofort, aber das Publikum wird erweitert, und es wird auf vielen Schauplätzen gespielt. Italiener reisen in transalpine Länder; griechische Flüchtlinge und Gäste aus dem Orient begegnen in Italien Europäern des lateinischen Westens. Ereignisse und Institutionen, das Konzil, Behörden, *familia* und Kurie der Päpste, Kanzleien, Höfe und Magistrate der Kommunen und Signorien des Nordens und der Aragón in Neapel und Sizilien, und schließlich die Studien-, Geschäfts-, Flucht- und anderen Reisewege sind Mittel, Forum oder Vehikel, die dazu beitragen den Humanismus zur europäischen Bildungs- und Reformbewegung zu machen.

---

[31] Zum Ganzen auch Camporeale, L. Valla, S. 149-171 und die materialreichen *Note*, S. 193-202.

[32] Agostino Sottili, Notizie sul ‚Nachleben' di Valla tra Umanesimo e Riforma, in: Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano. Atti del convegno internazionale di studi umanistici [Parma 18—19—20 ottobre 1984] a cura di Ottavio Besomi e Mariangela Regoliosi (Medioevo e umanesimo, 59) Padova 1986, S. 329-364.

# Annenkult und humanistische Hagiographie*

*Angelika Dörfler-Dierken*

Adolf Martin Ritter zum 60. Geburtstag

Die Verehrung der Großmutter Jesu gehört zu den auffälligsten Erscheinungen des religiösen Lebens der Jahrzehnte vor der Reformation.[1] Nach alten Überlieferungen soll die Mutter Marias den Namen Anna getragen haben; ihr Mann hieß angeblich Joachim. Von Anna und Joachim, den greisen Eltern Marias, berichtet zwar schon eine vom Ende des 2. Jahrhunderts datierende Erzählung von der Geburt Marias; historisch-biographische Züge sind hier jedoch nicht bewahrt worden.[2] Aus dieser Erzählung von der Geburt der Gottesmutter, die

---

* Der Vortrag basiert auf Beobachtungen und Überlegungen, die ich in Zusammenhang mit meiner Dissertation: Die Verehrung der hl. Anna in Spätmittelalter und früher Neuzeit (Göttingen 1992, FKDG 50) machen konnte. – Die im folgenden verwendeten Abkürzungen sind mit Hilfe des von S. Schwertner erstellten Abkürzungsverzeichnisses zur Theologischen Realenzyklopädie (Berlin 1976) aufzulösen.

1 Wer sich einmal in der Abteilung Spätmittelalterliche Religiöse Kunst in einem größeren deutschen oder niederländischen Museum umgeschaut hat, wird ein starkes Interesse an der Großmutter Christi, der hl. Anna, bemerkt haben. Kaum ein Künstler dieser Zeit hat nicht die hl. Anna mit Tochter und Enkel, also als Anna selbdritt, oder die hl. Anna mit ihren drei Ehemännern, drei Töchtern und einer großen Schar von Enkelkindern, also Anna im Kreise der heiligen Sippe, dargestellt. Vgl. G. M. Lechner: Anna. In: LCI, Bd. 5, 1973, Sp. 168-184. – Ders.: Anna selbviert. In: LCI, Bd. 5, 1973, Sp. 190f. – J. H. Emminghaus: Anna selbdritt. In: LCI, Bd. 5, 1973, Sp. 185-190. – Vgl. a. die zahlreichen Nachweise in einem beliebigen Band von Kindlers Malerei Lexikon. Bd. 1-6. Zürich 1964-1971, im Register: Bd. 6, Sp. 620c unter „Anna, hl.". – Kaum eine Gesamtdarstellung des Zeitraums verzichtet auf einen Hinweis auf diesen Kult. Vgl. etwa: B. Moeller: Frömmigkeit in Deutschland um 1500. In: ARG 56 (1965), S. 5-31, hier S. 9f. Jetzt auch in ders.: Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze / hg. von J. Schilling. Göttingen 1991, S. 73-85, hier S. 75. – J. Lortz: Die Reformation in Deutschland. Bd. 1. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1948, S. 98.

2 O. Cullmann: Kindheitsevangelien. In: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / begr. von E. Hennecke, hg. von W. Schneemelcher. 5. Aufl. Bd. 1. Tübingen 1987, S. 330-372, mit Hinweisen auf die einschlägige Sekundärliteratur und Übersetzung der mutmaßlichen Urfassung (S. 338-349). – Auffällig sind die motivischen Parallelen zu anderen biblischen Erzählungen, die von der Geburt eines für die Heilsgeschichte bedeutsamen Nachkommens berichten: Wie Abraham

– obzwar im Decretum Gelasianum verworfen – Frömmigkeit und religiöse Kunst des Mittelalters stark beeinflußte[3], entstand die Legende[4] der hl. Anna. Sie wird erstmals kurz vor der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert greifbar.[5]

---

und Sara empfingen Anna und Joachim ihr Kind im Greisenalter (Gen 21,1-7); wie Hanna, die Mutter des Propheten Samuel, wurde Anna ob ihrer Kinderlosigkeit geschmäht; wie jene Hanna wurde Joachim vom Heiligtum des Herrn vertrieben (ISam 1,9-20); wie dem greisen Zacharias, dem Vater des Täufers (Lk 1,5-15), und Maria, der unberührten Mutter Jesu (Lk 1,26-38), ein Engel erschien, um die Geburt eines Sohnes zu verkünden, so erschien Anna und Joachim ein Engel, um die Geburt einer Tochter zu verkünden. Die Motive verweisen in der Erzählung von der Geburt Marias wie in den biblischen Erzählungen auf die heilsgeschichtliche Bedeutung des Kindes.

3 Die Erzählung von der Geburt Marias wurde als Schrift des Evangelisten Matthäus, übersetzt von Hieronymus (der das Protevangelium immer heftig abgelehnt hatte) ausgegeben; als Verfasser des angeblichen Hieronymustextes gilt heute Paschasius Radbertus. Der Text wurde schon im Frühmittelalter in der Liturgie verwendet und findet sich auch in den spätmittelalterlichen Legendaren: etwa der Legenda aurea des Dominikaners Jacobus de Voragine oder Der Heiligen Leben des Hermann von Fritzlar. Vgl. meine Dissertation Kapitel 4.1. Überlieferungen zu den Eltern Marias.

4 Die Termini Vita und Legende werden im folgenden nicht synonym verwendet (anders W. Berschin: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Bd. 1. Stuttgart 1987, S. 21). Dem Wortsinn nach ist die vita eines Heiligen die Beschreibung seines Lebens und Sterbens, seine Biographie; die legenda ist dasjenige, was an seinem Festtag im Kloster ad mensam gelesen wurde. Die Legende umfaßt nicht allein die vita des Heiligen, sondern auch Erzählungen von durch seine Fürbitte bei Gott erlangten miracula. Der Terminus Legende wird deshalb immer nur dann verwendet, wenn die Biographie und die Wundertaten bezeichnet werden sollen.

5 Von einer Annenlegende kann erst dann gesprochen werden, wenn sowohl Annas Geburt von ihren Eltern Emerentia und Stollanus, ihr heiligmäßiger Wandel mit ihren drei Ehemännern, ihr Ableben als auch Mirakel von ihrem Wirken nach dem Tod erzählt werden. Dies geschieht erst in den in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre des 15. Jahrhunderts und später gedruckten Annenlegenden. Ein längeres literarisches Wachstum der Annenlegende läßt sich mit Hilfe der Handschriftenkataloge ausschließen. Um Annenlegenden handelt es sich beispielsweise bei folgenden Inkunabeln und Postinkunabeln: GKW 1996f, 1998, 2003-2005. – M.-F.-A.-G. Campbell: Annales de la Typographie Néerlandaise au XVe siècle. La Haye 1874 u. Suppl. 1878, Nr. 1507; Nr. 1574. – Eine Zusammenstellung des zwischen 1477 und 1530 gedruckten Annenschrifttums findet sich in meiner Dissertation, Anhang 2.1. – Es ist methodisch und sachlich von größter Bedeutung, zwischen der Marien- und der Annenlegende sorgfältig zu unterscheiden. Da B. Kleinschmidt OFM in seiner Monographie: Die heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum. Düsseldorf 1930, FVK; 1-3, zwischen Marien- und Annenverehrung nicht sorgfältig unterschied, meinte er feststellen zu können, daß die Großmutter

Die Lebensgeschichte von Marias Mutter Anna bot nicht mehr nur das ‚Präludium' zu der ihrer Tochter, sondern sie wurde als Großmutter Christi mit den Ehrentiteln beata avia Christi[6] oder diva Anna[7] geehrt. Hier ist erstmals von Annas Eltern die Rede; sie werden Emerentia und Stollanus genannt. Anna hatte jetzt auch eine Schwester namens Esmeria, welche die Großmutter Johannes d. T. war. Zudem heißt es von der Großmutter Jesu nun erstmals, daß sie Mirakel zugunsten ihrer gläubigen Verehrer vollbringe. Nachdem 1300 Jahre lang nur wenig mehr als ein Name tradiert worden war, heftete sich an diesen plötzlich eine lange Legende; so war eine literarische Person, Produkt frommer Phantasie, zur Heiligen geworden. Dieser Prozeß hat keine Parallele in der Geschichte der christlichen Hagiographie. Auch scheint Marias Mutter Anna zur Heiligen nicht zu taugen, denn ihr – fiktiver – Lebenswandel setzt die tradierten Tugendkataloge für christliche Frauen[8] außer Geltung: Sie hat – nach Auskunft der spätmittelalterlichen Hagiographen – in sukzessiver Polygamie gelebt: Einem jeden ihrer drei Ehemänner, Joachim, Kleopas und Salomas gebar sie eine Tochter.[9]

---

Christi in der Westkirche vom frühen Mittelalter an verehrt wurde. Zwar ist richtig, daß Anna im Früh- und Hochmittelalter als Mutter Marias überall dort bekannt war, wo die Marienlegende bekannt war. Es kann hier jedoch nicht von einer Verehrung dieser Heiligen gesprochen werden, weil Anna zu dieser Zeit noch nicht in das Zentrum eines ihr gewidmeten Kultes zu stehen kam. Dies ist abzulesen an ihren Patrozinien, weil Patronate im allgemeinen ein sicherer Parameter für die Verehrung eines Heiligen sind. Die Untersuchung der Patrozinien der hl. Anna im alten Erzbistum Trier läßt deutlich erkennen, daß ein Interesse an der Heiligen erst in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts aufkam. Vgl. meinen Aufsatz: Patrozinien der hl. Anna im alten Erzbistum Trier. Kritische Bemerkungen zu einer verbreiteten These. In: AMRhKG 1992. – Erst zu dieser Zeit entstand auch die Legende der Heiligen.

6 Dieser Ehrentitel begegnet erstmals im Hymnus des Mailänders Origo Scaccabarozzi (AH, Bd. 14, Nr. 4, S. 192-195, hier S. 192: 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts). Vergleichbare Titel lauten „mater matris domini" (AH, Bd. 39, Nr. 113, S. 101f: Liturgische Prose, Hs. des 12./13. Jahrhunderts) und „mater matris Christi" (AH, Bd. 46, Nr. 118, S. 239f: Hymnus, datiert 1476).

7 Die Ehrentitel divus bzw. diva wurden verschiedenen Heiligen bevorzugt von Humanisten beigelegt.

8 Zwar hatte der Apostel Paulus gemeint, daß es besser sei, ein zweites Mal zu heiraten als zu ‚brennen' (IKor 7,9); aber seliger sei es doch, gar nicht (IKor 7,7.26.38) oder zumindest nur einmal zu heiraten (IKor 7,8.40). Nur sehr wenige Frauen sind während des Spätmittelalters überhaupt heiliggesprochen worden; niemals wurde jedoch bezüglich einer mehr als einmal verheirateten Frau überhaupt erwogen, daß sie heiligmäßig gewandelt sei.

9 Zu Entstehung und spätmittelalterlicher bzw. humanistischer Kritik dieser Vorstel-

Die einschlägige Literatur[10] sieht die Annenlegende als Produkt der Phantasie des einfältigen Volkes: Dieses sei verantwortlich für die in moraltheologischer Hinsicht anstößigen Überlieferungen vom Trinubium Annas; insbesondere Frauen hätten die in den Nöten von Kindbett und Mutterschaft erfahrene Frau als persönliche Patronin angerufen.[11] Wenn man das der hl. Anna gewidmete Schrifttum kritisch durchmustert, gelangt man jedoch schnell zu einem überraschenden Befund: Humanisten haben den entscheidenden Beitrag zur Ausbildung des Kultbildes der Heiligen und zur Kultverbreitung geleistet; aus Humanistenfeder stammen zahlreiche panegyrische Dichtungen und Prosatexte sowie Legenden mit Vita und Mirakeln zu Ehren der Heiligen. Humanistische

---

lung vgl. meine Dissertation, Kapitel 4.2. Diskussionen um ein Trinubium der hl. Anna. – Die nachtridentinische Hagiographie lehnte das Trinubium Annas aus moralischen und exegetischen Gründen ab; entsprechend vertreten nachtridentinische Erbauungsschriften einmütig die Auffassung, daß die Mutter der Gottesgebärerin monogam gelebt habe. Entsprechend verfährt die jüngste Erbauungsschrift, die das Leben Annas aus einer ‚frauenbewegten' Perspektive erzählt; sie steht den älteren Legenden an Phantasie nicht nach: E. Wisselinck: Anna am goldenen Tor. Gegenlegende über die Mutter Marias. Stuttgart 1990.

10 Der Forschungsstand wurde bisher bestimmt durch die Untersuchung Kleinschmidts (wie Anm. 5), weil von dieser auch die neueren Lexikonartikel abhängig sind: J. Schmid u.a.: Anna. In: LMK, Bd. 1, 1967, Sp. 230-256. – Ders. u.a.: Anna. In: MarienL, Bd. 1, 1988, Sp. 154a-163a-167a. – P. De Angelo u. P. Toschi: Anna. In: EC, Bd. 1, 1948, Sp. 1360f. – G. Kretschmar: Anna. In: RGG, Bd. 1, 3. Aufl., 1957, Sp. 395. – H. Schauerte: Anna. In: LThK, Bd. 1, 1957, Sp. 570f. – G. D. Gordini u. A. Croce: Anna. In: BSS, Bd. 1, [ca. 1961], Sp. 1269-1295. – D. Harmening, G. Binding, K. Wessel: Anna. In: Lexikon des MA, Bd. 1, 1977, Sp. 653f. – Dagegen wird die Verehrung der hl. Anna in einigen neueren Darstellungen in der Sphäre des sich formierenden ‚bürgerlichen Lebens', insbesondere des Frauenlebens, situiert: Die hl. Anna „entsprach gleichfalls der Sphäre des bürgerlichen Lebens, denn diese Hinwendung zur Mutter Mariens richtete sich auf einfache und unmittelbare Mütterlichkeit und sprach deshalb besonders die Frauen an, die täglich Mühen und Opfer in ihrem Lebensbereich auf sich nahmen" (H. Kühnel: Frömmigkeit ohne Grenzen. In: Alltag im Spätmittelalter / hg. von H. Kühnel. 3. Aufl. Graz 1986, S. 92-113, hier S. 110. Vgl. a. die Rezension von H. Boockmann: Dreimal Kulturgeschichte, Alltagsgeschichte, Geschichte der materiellen Kultur. In: ZhistF 13 [1986], S. 201-215, bes. S. 206). – Andere sehen in Anna dagegen weniger eine Patronin des weiblichen Geschlechts als eine Patronin der bürgerlichen Familie: „Für den Aufstieg des Annenkultes war endlich das Bürgertum verantwortlich. Die weitverzweigte Familie der hl. Anna [...] entspricht [...] dem bürgerlichen Familiengefühl" (M. Zender: Anna. In: TRE, Bd. 2, 1972, S. 752-755, hier S. 753).

11 Kleinschmidt (wie Anm. 5), S. 161-164. Vgl. a. Anm. 10.

Texte zum Annenlob finden sich auch an scheinbar entlegenen Orten wie etwa in Grammatiklehrbüchern oder in Reiseschilderungen; das dürfte ihnen große Verbreitung bei allen Bildungshungrigen gesichert haben.[12] Inkunabelbibliographien lassen zudem erkennen, daß nicht nur die Gebildeten, sondern zunehmend auch Halbgebildete – also solche Menschen, die nicht Latein, aber lesen konnten – Annenschriften lasen. Deren Fähigkeiten und Bedürfnissen wurde durch Übersetzungen lateinischer Annentexte in die Volkssprache Rechnung getragen.

Die Beobachtung, daß Humanisten mit dem Annenlob begannen, lehrt folgendes: Vorreformatorische Verehrung der hl. Anna war nicht Folge wundersamer Phantasmen des ‚einfachen Volkes', sondern umgekehrt: humanistisches Gedankengut drang in die Schichten der Halbgebildeten ein, weil Humanisten sich darum bemühten, über ihre engeren Kreise hinaus zu wirken.[13]

Es ist auffällig, daß niederländische und deutsche Humanisten[14] sich so stark für diese Heilige engagierten und für die Verbreitung ihres Kultes engagierten. Zwar leuchtet unmittelbar ein, daß Humanisten sich für den ‚christli-

---

[12] Georg Sibutus: Virgo sublimis claro de sanguine virgo. In: Ars memorativa concionatoribus et iurisperitis multum utilis et fructuosa. Carmen eiusdem in vitam S. Anne heroicum, saphico annexa. Köln: Heinrich Quentell, 6. April 1505, Bl. B2r = Bayerische Staatsbibliothek München: 4° Hom. 197d. – Helius Eobanus Hessus: Diva pium nobis placatum redde nepotem. In: A profectione ad Desiderium Erasmum Roterodamum hodoeporicon. Erfurt: Matthaeus Maler, 1919, Bl. B2r = Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: 44.3 Quodl. 4° (7) – Weitere Beispiele für verschiedene literarische Gattungen, in denen Aufforderungen zum Annenlob gedruckt wurden, finden sich im Anhang 2.1. meiner Dissertation. – An dieser Stelle sollen allein die Namen der nicht in diesem Vortrag genannten, aber als Annologen hervorgetretenen bekannteren Humanisten aufgezählt werden: Hermann von dem Busche, Heinrich Bebel, Nikolaus Marschalk, Jean Drouin, Wolfgang Cyclopius, Jakob Montanus, Baptista Mantuanus Spagnuoli, Johannes Turberinus, Johannes Clavis Phileremus, Jakob Locher Philomusus; mit kritischer Stoßrichtung gegen den Annenkult: Johannes Renatus, Jakob Wimpfeling, Faber Stapulensis, Johannes Sylvius Egranus.

[13] H. Holeczek hat darauf hingewiesen, daß Humanisten sich bemühten, auf diese Kreise Einfluß zu nehmen, und die in die Volkssprache übersetzten Texte des Erasmus (der selbst nicht eine einzige Schrift in der Volkssprache veröffentlichte) untersucht: Erasmus deutsch. Bd. 1: Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit 1519-1536. Stuttgart 1983.

[14] Zur Entstehung des deutsch-niederländischen Humanismus vgl. J. Ijsewijn: The Coming of Humanism to the Low Countries. In: Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations, FS für P.O. Kristeller / hg. von H.A. Oberman u. T.A. Brady. Leiden 1975, SRMT 14, S. 193-304, mit ausgezeichneter Zusammenstellung der Sekundärliteratur.

chen Cicero' Hieronymus und dessen Studierstube interessierten – aber warum sollten sie an einer dreifach verwitweten Matrone irgendein Interesse haben? Überlegungen, die eine Antwort auf diese Frage erlauben, sollen im folgenden vorgetragen werden.

Dabei bewegt sich der Historiker in Neuland; die Humanismusforschung hat bisher keiner der Schriften zum Lobe der hl. Anna ihre Aufmerksamkeit gewidmet, obzwar schon gelegentlich beobachtet wurde, daß ‚auch' einzelne Humanisten Texte zum Lob der hl. Anna verfaßt haben. Dies wurde im allgemeinen als Hommage an den Volksgeist gewertet.[15] Dabei hat gerade das Thema ‚Humanismus und Hagiographie' in den letzten Jahren ein gewisses Interesse gefunden.[16] Unstrittig ist inzwischen, daß die Humanisten nicht als Gegner und Kritiker des Christentums gesehen werden dürfen, sondern nur vor dem Hintergrund und in engem Kontakt mit ihrer christlichen Umwelt angemessen gewürdigt werden können.

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen zum Annenschrifttum einerseits und zum Forschungsstand andererseits will ich im folgenden einige Überlegungen vortragen, warum gerade die diva Anna von zahlreichen Humanisten gelobt wurde. Die Überlegungen zentrieren sich um zwei Problemkreise, die ich mit den Stichworten ‚Versittlichung des Himmels' und ‚Versittlichung der Erde' umschrieben will. Abschließend werde ich fragen nach der Leistungsfähigkeit des mit diesen Stichworten markierten ethischen Programms. Doch zu-

---

[15] Vgl. etwa die Abwertung der hagiographischen Dichtungen Agricolas insgesamt: „His poetry, aside from occasional verse to friends and a few epigrams, was entirely hagiographic in nature. These poems [...] were very ordinary in form and almost devoid of real content." L. W. Spitz: The Religious Renaissance of the German Humanists. Cambridge 1963, S. 37.

[16] Beispielhaft ist etwa auf B. Hamms Untersuchung zur Hieronymusrezeption zu verweisen: Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie (am Beispiel Nürnbergs). In: Augustine, the Harvest and Theology. Essays Dedicated to H. A. Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday / ed. by K. Hagen. Leiden 1990, S. 127-233, mit Zusammenstellung weiterer Sekundärliteratur. – Zur Marienverehrung von Humanisten vgl. H.-B. Gerl: „Geschenk der Natur und Geschenk des Himmels". Zur Mariologie der Renaisance. In: Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen? / hg. von E. Gössmann. Freiburg i. Br. 1989, S. 116-145. – Vgl. a. W. Delius: Geschichte der Marienverehrung. München 1963, S. 191-195. – Humanistische Hagiographie ist zur Gattung Biographie zu rechnen. Vgl. J. Ijsewijn: Die humanistische Biographie. In: Biographie und Autobiographie in der Renaissance / hg. von A. Buck. Wiesbaden 1983, Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 4, S. 1-20.

erst müssen die im folgenden verwendeten Quellen vorgestellt werden; ich beschränke mich dabei auf einige für die Rezeptionsgeschichte des Annenthemas zentrale Texte von Rudolf Agricola, Petrus Dorlandus und Johannes Trithemius.

## 1 Zur Rezeptionsgeschichte des Annenthemas

Die Annenschriftstellerei ist vor allem durch Rudolf Agricolas[17] Gedicht „Anna mater"[18] angeregt worden. Dieser bedeutendste unter den deutschen Frühhumanisten, dessen eruditio sogar von den Italienern lobend hervorgehoben wurde, hat zu seinen Lebzeiten nur diesen einen Text der gebildeten literarischen Öffentlichkeit durch den Druck bekannt gemacht. Die Datierung des Erstdrucks ist aufgrund zweier Briefe des Humanisten möglich[19]: Zwischen dem 7. April und dem 26. Mai des Jahres 1484 muß dies Gedicht bei Richard

---

[17] Zu Biographie und Werk Agricolas vgl. die Biobibliographie von A. Gerlo u. H. D. L. Vervliet: Biobliographie de l'Humanisme des Anciens Pays-Bas. Avec un répertoire bibliographique des humanistes et poètes néo-latins. Brüssel 1972, Instrumenta humanistica 3, S. 234f. – Vgl. a. F. J. Worstbrock: Rudolf Agricola. In: VerLex, Bd. 1, 2. Aufl., 1978, Sp. 84-93. – C. G. van Leijenhorst: Rudolphus Agricola. In: Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation / hg. von P. G. Bietenholz. Bd. 1-3. Toronto 1985-1987, hier Bd. 1, 1985, Sp. 15a-17a. Maßgebliche Biographie: H. E. J. M. van der Velden: Rudolphus Agricola. Leiden 1911.

[18] Vgl. die Edition, Übersetzung und den Kommentar zu diesem Gedicht, welches der einzige Text war, den Agricola selbst in den Druck gegeben hat, in A. Dörfler-Dierken u. W. Schibel: Agricolas Gedicht auf die Hl. Anna im zeitgenössischen Umfeld. In: Der Humanist Rudolf Agricola (1443/1485). Studien zu seinem Werk / hg. von W. Kühlmann. Bern 1993; dort auch Informationen zu den Inkunabel- und Postinkunabelausgaben. – Agricolas „Anna mater" erfuhr auch mehrere unselbständige (Teil)ausgaben: in Zusammenhang mit der Annenlegende des Dorlandus (vgl. Anm. 30), im Anhang zum Annenpanegyricus des Trithemius (vgl. Anm. 34) und in Zusammenhang mit einem Rosenkranz durch den Aachener Patrizier Jodocus Beissel (Rosacea augustissimae christiferae Mariae corona. Antwerpen: Govaert Back, ca. 1495 = GKW 4194; vgl. zu Beissel Anm. 39). Leicht greifbar ist der Reprint einer frühneuzeitlichen Ausgabe von „Anna mater" in Rudolf Agricola: Opuscula, orationes, epistolae. Unveränderter Nachdr. d. Ausg. Köln 1539. Frankfurt a.M. 1975, S. 297-306.

[19] Die Datierung von GKW in das Jahr 1485 verdankt sich der Typenbestimmung; die aufgrund der Briefe Nr. 37 und Nr. 38 vorgenommene Datierung ist dagegen vorzuziehen. Vgl. Rudolf Agricola: Letters / hg. von P. S. Allen. In: EHR 21 (1906), S. 302-316, bes. S. 314.

Paffraet in Deventer erschienen sein. In einem anderen Brief aus demselben Jahr bezeichnet Agricola „Anna mater" und das zusammen mit dem Hymnus veröffentlichte Epitaph auf den am 3. Juni 1483 verstorbenen Studienfreund, den Grafen Moritz von Spiegelberg[20], als im vergangenen Winter, also dem Winter 1483/84, angefertigt („superiori hyeme factos"[21]). Unbekannt ist, durch welche Umstände Agricola veranlaßt wurde, ein Annengedicht abzufassen; er spricht in dem Gedicht selbst von einer Krankheit, in der die Heilige ihm beigestanden habe.[22] Bis zu diesem Zeitpunkt war die Verehrung der hl. Anna oder die Feier des Annentages noch kaum verbreitet. Zwar hatte der humanistisch gesinnte Papst Sixtus IV. 1481 den Annenfesttag (26. Juli) in das Breviarium Romanum aufgenommen[23], zwar waren auch Meßformulare für den Annentag gedruckt worden[24]; aber von einer Feier dieses Tages in allen Diözesen oder von einer breiteren Verehrung der hl. Anna kann noch keine Rede sein.[25]

---

20 Zur Biographie und zur Freundschaft mit Agricola vgl. neuestens G. Hövelmann: Moritz Graf von Spiegelberg (1406/07-1483). Kevelaer 1987.

21 Brief an Adolphus Rusch vom 1. Oktober 1484. Ausgabe: Rudolf Agricola: Unedierte Briefe / hg. von K. Hartfelder. In: FS der Badischen Gymnasien, gewidmet der Universität Heidelberg. Karlsruhe 1886, S. 16.

22 Über diese Krankheit lassen die Biographen nichts verlauten; Agricola selbst hat keine Auskunft darüber gegeben, warum er sich gerade an die hl. Anna gewendet hat.

23 Zu Papst Sixtus IV., dem ehemaligen General des Franziskanerordens, seiner Bedeutung für die Weiterentwicklung der Mariologie und die Annenverehrung vgl. die folgenden Untersuchungen: G. Söll SDB: Mariologie. Freiburg i. Br. 1978, HDG, III. 4, S. 164-193. – Vgl. a. ders.: Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit. In: HMK, 1984, S. 93-231. – L. von Pastor: Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 2., Freiburg i. Br. 1904, S. 451-710. – C. Bianca: Francesco della Rovere. Un francescano tra teologia e potere. In: Un Pontificato ed una Città. Sisto IV. (1471-1484), Atti del Convegno Roma / hg. von M. Miglio. Città del Vaticano 1986, S. 19-56, mit weiteren Literaturhinweisen.

24 Vor 1484 erschienen allein solche Drucke, die liturgisches Gut zur Gestaltung des Annentages boten:
– GKW 1993 = Bayerische Staatsbibliothek München: 2° Inc. s. a. 657. – GKW 1991 = Universitätsbibliothek Heidelberg: Inc. Q 6946 7/45, unvollständig (beide Male besteht ein Bezug zur Basler Kartause St. Margaretental, die in diesen Jahren ein Hort des Frühhumanismus war). – GKW 1992 = Bayerische Staatsbibliothek München: 4° Inc. s.a. 1027.

25 Erst in den folgenden Jahren fand das Annenfest in zahlreiche vom römischen abhängige Festkalender Eingang; eine große Zahl von Drucken des Breviarium Romanum nach 1481 belegt jedoch, daß das Annenfest noch nicht aufgenommen worden war. Vgl. GKW, Nr. 5101-5123. Nur die Breviere des Typs II und IId enthalten im Proprium Sanctorum ein Offizium für Anna; von den Brevieren mit Nach-

Ich vermute, daß Agricola durch seine Freundschaft mit dem Wormser Bischof Johann von Dalberg[26], dem Mittelpunkt des Humanistenkreises am kurpfälzischen Hof zu Heidelberg[27], von diesen ersten Ansätzen zur Förderung der Annenverehrung wußte. Agricola weilte nämlich von 1483 bis zu seinem frühen Tod im Jahre 1485 bei Dalberg. Der Humanist erzählt in seinem Gedicht in einer neuen Sprache und Form die alte Legende von den greisen Eltern Marias[28], die unter wundersamen Umständen eine Tochter erhielten. Über diesen – entsprechend etwa in einer der spätmittelalterlichen Legendensammlungen als Lesung oder Predigtgrundlage für einen Marienfesttag[29] – überlieferten

---

trägen enthalten nur die Officia annexa des Typs I und Ia Formulare für die liturgische Feier des Annentages. Noch 1490 enthält beispielsweise das Brevier der Augustinerchorherren das Annenoffizium nicht (a.a.O., Nr. 5174). Erst 1493, also zu einem Zeitpunkt als Johannes Trithemius (vgl. Anm. 34) maßgeblichen Einfluß auf die Bursfelder Kongregation hatte, wurde das Annenfest hier mit dem Festrang duplex maius eingeführt; gleichzeitig wurden Anna und Maria zu Protektorinnen dieser Kongregation erwählt. Vgl. A. Rosenthal OSB: Martyrologium und Festkalender der Bursfelder Kongregation. Von den Anfängen der Kongregation (1446) bis zum nachtridentinischen Martyrologium Romanum (1584). Münster 1984, BGAM.B 35, S. 67, 85, 95 und 111. – Die Äbte der Kongregation stritten in den folgenden Jahren über den Rang des Annenfestes: Einige wollten es mit Vorabendvesper versehen, was aber den Rang des Jakobusfestes schmälerte. 1511 wurde bestimmt, daß dessen Fest mit zweiter Vesper zu halten sei, da es als „festum ecclesiasticum" zu gelten habe, das Annenfest sei jedoch nur „ex devotione assumptum" (P. Volk OSB: Zur Geschichte des Bursfelder Breviers. In: SMGBO 46 NF 15 [1928], S. 49-92, S. 175-201 u. S. 233-258, hier S. 63f).

26 K. Morneweg: Johann von Dalberg. Ein deutscher Humanist und Bischof. Heidelberg 1887. – Vgl. a. Ilse Guenther: Johann von Dalberg. In: Contemporaries (wie Anm. 17), Bd. 1, 1985, Sp. 374b.

27 Zum Heidelberger Humanismus vgl. Renate Klauser: Aus der Geschichte der Philosophischen Fakultät Heidelberg. In: Ruperto-Carola. Sonderband / hg. von G. Hinz. Heidelberg 1961, S. 235-256, bes. S. 252-256). – Vgl. a. T. Klaniczay: Celtis und die Sodalitas Litteraria per Germaniam. In: Respublica Guelpherbytana, Wolfenbütteler Beiträge zur Renaissance- und Barockforschung / hg. von A. Buck. Amsterdam 1987, Chloe, Beihefte zum Daphnis 6, S. 79-106. – Vgl. a. N. Holzberg: Olympia Morata und die Anfänge des Griechischen an der Universität Heidelberg. In: HdJb 31 (1987), S. 77-93. – Vgl. zusammenfassend, unter besonderer Berücksichtigung der Universität, P. O. Kristeller: Scholastik und Humanismus an der Universität Heidelberg. In: Der Humanismus und die oberen Fakultäten / hg. von G. Keil, B. Moeller u. a. Weinheim 1987, Mitteilung / Kommission für Humanismusforschung 14, S. 1-20.

28 Vgl. Anm. 2f.

29 Vgl. Anm. 3.

Motivbestand geht allein die Schilderung des am eigenen Leibe erfahrenen wunderbar-hilfreichen Eingreifens der Heiligen hinaus. Damit war für die nachfolgende Generation von Humanisten der Anstoß zur weiteren Beschäftigung mit dieser Heiligen gegeben. Agricolas Gedicht erlangt eine kaum zu überschätzende Bedeutung, wie die dreizehn Nachdrucke vor 1530 bezeugen. Sechs davon sind vor 1501 entstanden.

Die Anregung, der Großmutter Christi Ehre zu zollen, wurde in den Niederlanden schnell aufgegriffen: Der Autor einer zweimal anonym erschienenen „Historia perpulchra de Anna sanctissima" sowie ihrer einmal gedruckten volkssprachlichen Übersetzung[30] war der Zeelhemer Kartäuser Petrus Dorlan-

---

[30] Antwerpen: Govaert Back, ca. 1487 = A. Ampe SJ: Petrus Dorlandus O. Cart. und Dominicus van Gelre O.P. In: FS für Lotte Hellinga / hg. von A. R. A. Croiset van Uchelen. Amsterdam 1980, S. 30-42, S. 31. = Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.: Inc. oct. 34 Nr. 2. Antwerpen: Govaert Back, ca. 1498 = Campbell (wie Anm. 5), 1507. Weitere frühneuzeitliche Ausgaben: Antwerpen: Govaert Back, na. 1500 = Index Aureliensis. Catalogus Librorum 16. Saeculo Impressorum. Bd. 1. Aureliae Aquensis, 1965, 105.949. Volkssprachliche Ausgabe: Antwerpen: Govaert Back, 1501 = Ampe, wie eben, S. 31. – Nach einer bearbeiteten Abschrift von einem der Drucke wurde die leicht greifbare Ausgabe dieser Annenlegende gearbeitet: ActaSS Julii VI = 25.-28. Julii, Jul. 26. Antwerpen, 1898, Sp. 233-297.
Man fragt sich, warum Dorlandus' Werk keinen größeren Erfolg auf dem frühneuzeitlichen Buchmarkt hatte, obwohl das literarische Genus ‚Legendenroman' – historia beziehungsweise historie wurden diese biographischen Schriften von den Verlegerdruckern genannt (J. Knape: ‚Historie' in Mittelalter und früher Neuzeit. Begriffs- und gattungsgeschichstliche Untersuchungen im interdisziplinären Kontext. Baden-Baden 1984) – wegen seiner historisierenden Darstellung als zeitgemäß galt und gerne rezipiert wurde. – Wahrscheinlich ist das Desinteresse an Dorlandus' Historia die Folge einer sachlichen Unstimmigkeit: Zwar hat der Kartäuser die drei Ehen der hl. Anna nicht verschwiegen, breite und redundante Passagen handeln aber von der Jungfrau Maria als Urbild des mönchischen Standes. Damit war diese Legende für ein Laienpublikum relativ uninteressant; die asketisch orientierten Leser konnten ihre Interessen jedoch mit herkömmlichen Marienlegenden leicht befriedigen. – Daß Dorlandus als Verfasser einer Annenlegende breiter bekannt wurde, verdankt er dem humanistischen Verlegerdrucker Jodocus Badius Ascensius, der eine lateinische Kurzfassung von dessen Annenvita (ohne Annenmirakel) gefertigt und der von ihm besorgten Ausgabe der schon handschriftlich weit verbreiteten Vita Christi des Kartäusers Ludolf von Sachsen beigegeben hat: „[V]ita gloriosissime matris Anne, christipare virginis Marie genitricis, ab Ascensio in compendium redacta ex hystoria suavissima eiusdem matris Anne ab religiosissimo viro F. Petro Dorlando ordinis Carthusiensis in Zelem theutonice prius edita". Paris 1502, Bl. 261vb. Der Druck dieser Fassung erlebte mehrere Auflagen unter Beibehaltung der Zusammenstellung des Lebens Christi mit dem seiner Großmutter. Zur geistigen Atmosphäre in Paris vgl. A. Renaudet: Préréforme et humanisme à Paris,

dus[31]. Seine Annenlegende wurde etwa 1487 in Antwerpen bei Govaert Back erstmals gedruckt. Die Heilung Agricolas wurde von Dorlandus in Prosa umgesetzt und an herausgehobener Stelle, als letztes Mirakel seiner Sammlung, erzählt. Zudem ließ Dorlandus zwei längere Abschnitte aus Agricolas Annendichtung in seiner Schrift wieder abdrucken.[32] Im Unterschied zu Agricola bietet der Kartäuser erstmals solche Angaben zu Annas Leben, die über das aus der Marienlegende bekannte Erzählgut hinausgehen: Er weiß von Annas Eltern Emerentia und Stollanus, von Annas Geburt, bei der sich wundersame Dinge ereigneten, und von ihrem heiligmäßigen Leben mit den drei Ehemännern und Töchtern. Zudem erzählt er außer dem an Agricola geschehenen Wunder neunzehn weitere; fünf davon will einer seiner Freunde, der Dominikaner Dominicus van Gelre, bei seiner Tätigkeit als Reformator verschiedener Klöster selbst erlebt haben.[33] Bei der weiteren Bearbeitung dieser Annenlegende wurde der Name desjenigen, der die literarische Annenverehrung angestoßen hatte, nicht mehr genannt: Die Verfasser der nachfolgenden Annenlegenden, die sämtlich von Dorlandus' Darstellung beeinflußt sind, haben die Legende des Kartäusers nicht nur grundlegend umgearbeitet, sondern auch das Mirakel von der Erhörung des ‚Vaters des deutschen Humanismus' weggelassen.

Aber in der nichtlegendarischen Literatur wurde Agricolas „Anna mater" weiterhin rezipiert und tradiert: So führt das zweite Beispiel für die Rezeption des Annengedichtes von Agricola in den Kreis Heidelberger Humanisten, mit dem Agricola ehedem verbunden war. Etwa ein Dezennium nach dem Tod des Agricola galt Johannes Trithemius[34] als eines von dessen herausragenden Mit-

---

pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517). 2. Aufl. Paris 1953, mit reicher Sekundärliteratur. – Zu Badius vgl. die Biobibliographie von Gerlo (wie Anm. 17), S. 243 und C. G. van Leijenhorst u. P. G. Bietenholz: Josse Bade. In: Contemporaries (wie Anm. 17), Bd. 1, 1985, Sp. 79a-81a. – Vgl. a. P. Renouard: Bibliographie des impressions et des oeuvres de Josse Badius Ascensius. Paris 1908.

31 Vgl. zu Biographie und Werk des Dorlandus und seines Freundes van Gelre Ampe (wie Anm. 30), S. 30f, mit weiterführenden Literaturhinweisen. Zu Handschriften seiner Annenlegende vgl. hier S. 40, Anm. 12.

32 In der Erstausgabe, vgl. Anm. 30, Bl. B3r-B4r sowie Bl. G4v-I1v.

33 Vgl. zu Annenvita und -mirakeln meine Dissertation Kapitel 4.5. Entstehung und Überlieferung der Annenmirakel sowie Kapitel 6. Pädagogische Funktion der Annenlegenden.

34 Zur Biographie des Trithemius vgl. K. Arnold: Johannes Trithemius (1462-1516). Würzburg 1971, QFGBW 23. – Vgl. a. ders.: Ergänzungen zum Briefwechsel des Johannes Trithemius. In: SMGB 83 (1972), S. 174-204. – Vgl. a. N. L. Brann: The Abbot Trithemius (1462-1516). The Renaissance of Monastic Humanism. Leiden

gliedern. Der Abt des Sponheimer Benediktinerklosters hat einige Verse aus „Anna mater" im Anhang zu seinem in Prosa abgefaßten Panegyricus „De laudibus sanctissime matris Anne"[35] abdrucken lassen; der Anhang enthält zudem Annengedichte seiner zahlreichen Humanistenfreunde. Dies Rahmengut dürfte die Akzeptanz der Schrift erhöht haben, denn mehrere Freunde waren angesehene Persönlichkeiten des öffentlichen und literarischen Lebens. Epigramme

---

1981, SHCT 24. – Trithemius gilt allgemein als Mittler zwischen dem niederländischen und dem mittelrheinisch-südwestdeutschen Humanismus. Diese Mittlerposition spiegeln sowohl der Briefwechsel des Trithemius als auch die De laudibus beigegebenen Epigramme (vgl. dazu die folgende Anm.). Für die Wertung des Trithemius als des vielleicht herausragendsten Klosterhumanisten seiner Zeit spricht sein ausgedehnter Briefwechsel (Arnold, Johannes Trithemius, wie eben, S. 253-275). – Die Biographen Arnold und Brann gehen nur an wenigen Stellen auf das religiöse Schrifttum des Trithemius ein. Arnold, Johannes Trithemius, wie eben, S. 103-106; Brann, wie eben, S. 174f. – Zu Trithemius als Annenverehrer vgl. Arnold, Johannes Trithemius, wie eben, S. 2, 18f, 105, 252.

35 Inkunabeln verzeichnet nach L. Hain: Repertorium bibliographicum. Bd. 1-2. Stuttgart 1826 u. 1838 (im folgenden abgekürzt mit H): Mainz: Peter Friedberg, 1494 = H 15632 = Universitätsbibliothek Heidelberg: Inc. Q 1238. Erweiterte Ausgabe: Mainz: Peter Friedberg, 12. August 1494 = H 15633. Leipzig: Melchior Lotter, 1494 = H 15631. Leipzig: Melchior Lotter, 1494 = nicht H 15631. Leipzig: Melchior Lotter, 1494 = nicht H 15631. Mainz: Peter Friedberg, 1497 = H 15634. Mainz: Peter Friedberg, 16. Oktober 1498 = Landesbibliothek Oldenburg: Cim II. 255c. – H. Lülfing: Leipziger Frühdrucker. Leipzig 1959, o. S. – Zur Frage der Datierung der drei bekannten Leipziger Drucke des Annenlobes von Trithemius vgl. F. Juntke: Über die Schrift des Abtes Johannes Trithemius „De laudibus S. Anna" (Leipzig, Melchior Lotter) und ihre Datierung. In: GutJb 1972, 98-101. Dieser Datierungsversuch ist insofern kritisch zu beurteilen, als Juntke entgangen ist, daß auch die Mainzer Drucke von der 2. Auflage an die Epistel Trithemius' zur unbefleckten Empfängnis Marias enthalten. Im GKW wurde diese Frage noch nicht untersucht.
Trithemius widmete diesen Panegyricus dem Prior des Frankfurter Karmeliterklosters, Rumolt Laupach, der kürzlich eine Annenbruderschaft an seinem Kloster errichtet hatte (vgl. zur Förderung der Annenverehrung durch Angehörige des Karmeliterordens meine Dissertation Kapitel 3.2. und 4.4.). Trithemius bezog sein Wissen von der Heiligen aus den gerade im Druck erschienen Annenlegenden; er gab jedoch an, aus Epiphanius, Honorius, Cyrill von Alexandrien und Augustin zu schöpfen. – Das Erscheinen von „De laudibus sanctissime matris Anne" wurde von Trithemius' Freunden euphorisch begrüßt; es brachte ihm Zustimmung und weiteren Ruhm ein. So schrieb schon vor dem Erscheinen Rutger Sicamber (vgl. Anm. 40) an Konrad Celtis (vgl. Anm. 36), daß dies Buch nicht weniger elegant als fromm sei: „non minus elegantem quam devotum", so daß er den Druck kaum abwarten könne. Vgl. Konrad Celtis: Der Briefwechsel / hg. von H. Rupprich. München 1934, VKEGR; III: Humanistenbriefe, S. 130, 30. Juni 1494.

und andere Gedichte stammen von dem berühmten Konrad Celtis[36], von dem Münsteraner Schulmeister Rudolf von Langen[37], von dem Pariser Drucker Jodocus Badius Gandensis[38], von dem Aachener Patrizier Jodocus Beissel[39], von

---

Auszug aus H 15633 mit Erweiterungen: De purissima et immaculata conceptione virginis Marie et de festivitate sancte Anne matris eius. Nürnberg: Peter Wagner, nach dem 14. September 1497 = H 15639. Straßburg: Martin Hupfuff, im Kolophon fälschlich 1496, lt. freundlicher Auskunft des GKW jedoch gedruckt im Jahr 1506 = H 15640. – Diese Schrift ist möglicherweise nicht von Trithemius selbst herausgebracht worden; sie zitiert aber das siebte Kapitel des Annenlobes und den angefügten Brief des Trithemius, so daß der Abt als Verfasser angesprochen werden kann.

Weitere Werke des Trithemius zur Annenverehrung: 1501 erschien ein Einblattdruck mit einer Abbildung der hl. Sippe und vier Tetrastichen aus dem Annenlob: von Trithemius, Celtis, Gresemund und Badius. Vgl. Hildegard Alberts: Reuchlins Drucker. Thomas Anshelm. In: Johannes Reuchlin 1455-1522. Pforzheim 1955, S. 228f. 238.

36 Der zum poeta laureatus gekrönte ‚Erzhumanist' Konrad Celtis bot ein Epigramm (vgl. Abschnitt 3). Celtis hat Trithemius im Jahre 1494 besucht; der Abt hatte damals schon Celtis' Bild in die Sponheimer Abtswohnung malen lassen. Arnold, Trithemius (wie Anm. 34), S. 19f. Neuzeitliche Edition des Epigramms in Konrad Celtis: Fünf Bücher Epigramme / hg. von K. Hartfelder. Berlin 1881, Teil 1, Nr. 21. – Andere Gedichte stammen von Mitgliedern des Heidelberger Humanistenkreises.

37 Rudolf von Langen kannte Trithemius wahrscheinlich nicht persönlich; auch Briefwechsel ist nicht nachweisbar. Umso bemerkenswerter ist es, daß der Ältere zu einem noch nicht erschienenen Werk des Jüngeren einige Verse beisteuerte; vielleicht war der Kontakt über Johann von Dalberg vermittelt, denn Langen und Dalberg studierten zur gleichen Zeit in Erfurt und unternahmen im Jahre 1469 zusammen eine Italienreise. Vgl. F. W. Kampschulte: Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation. Bd. 1.: Der Humanismus. Trier 1858, S. 34. Langen war zudem mit Agricola bekannt gewesen. Zur Biographie vgl. R. Stupperich u. Ilse Guenther: Rudolf von Langen. In: Contemporaries (wie Anm. 17), Bd. 2, 1986, Sp. 290bf. – Neuzeitliche Ausgabe seines Annengedichts in Rudolf von Langen: Leben und Gedichte des ersten münster'schen Humanisten. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus in Deutschland / hg. von A. Parmet. Münster 1869, S. 194.

38 Der Pariser Drucker Jodocus Badius Ascensius (vgl. Anm. 30) steuerte auch ein Epigramm bei; mit ihm korrespondierte der Abt. Vgl. Arnold, Johannes Trithemius (wie Anm. 34), S. 257f.

39 Der Annenrosenkranz des Aachener Patriziers Jodocus Beissel rundet die Sammlung ab. Vgl. zur Biographie G. Tournoy: Judocus Beissel. In: Contemporaries (wie Anm. 17), Bd. 1, 1985, Sp. 119bf. Vgl. a. E. Pick: Zur Lebensgeschichte des Aachener Patriziers Jodocus Beissel. In: ZAGV 1911, S. 283f. Der Annenrosenkranz ist an verschiedenen Orten und in verschiedenen Zusammenhängen veröf-

dem Augustinerchorherren Rutger Sicamber de Venray[40], von dem Heidelberger Studenten und späteren Mainzer Juristen Theodor Gresemund[41] sowie von zwei Hofbediensteten, dem Kaplan des kurpfälzischen Fürsten Johannes Herbst[42] und dem Prinzenerzieher Adam Werner von Themar[43]. Trithemius

---

fentlicht worden. Vgl. etwa GKW 4195. – Beissel hat erstmals das Rosenkranzgebet auf Anna übertragen; in sachlicher Hinsicht stellt sein Gebet keine Bereicherung des Annenschrifttums dar: Die genealogischen Zusammenhänge werden betend repetiert. – Woher Beissel Trithemius kannte, ist nicht bekannt; Briefwechsel mit Trithemius oder anderen Freunden aus dem Heidelberger Humanismus oder humanistisch gesinnten Karmeliterbrüdern ist erst in späteren Jahren nachweisbar (vgl. Arnold, Trithemius [wie Anm. 34], S. 261. 271). Beissel kannte aber Dominicus van Gelre (vgl. Anm. 30f).

40 Acht Texte kamen von dem in diesen Jahren engsten Freund des Trithemius, dem Augustinerchorherrn Rutger Sicamber de Venray. Zur Biographie K. Wiedemann: Rutgerus Sycamber. In: Contemporaries (wie Anm. 17), Bd. 3, 1987, Sp. 301bf. – Vgl. a. Arnold, Trithemius (wie Anm. 34), S. 100-102, Anm. 147-160.

41 Der später als Jurist in Mainz tätige Theodor Gresemund d.J. war im Jahre 1494 erst 16jährig; er studierte in Heidelberg und gewann durch Vermittlung seines Lehrers Adam Werner die Anerkennung und Freundschaft des Trithemius. Dieser vermittelte für Gresemunds Erstlingswerk „Lucubraciuncule" die Drucklegung bei seinem Hausdrucker Peter Friedberg in Mainz (vgl. Anm. 35 und Anm. 45). Trithemius nahm den Jüngling im folgenden Jahr in die zweite Auflage seines Kataloges der berühmtesten Männer auf. Vgl. zu Biographie und Werk H.-H. Fleischer: Dietrich Gresemund der Jüngere. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus in Mainz. Wiesbaden 1967, Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz 8.

42 Zur Biographie des Johannes Herbst vgl. K. Hartfelder: Zur Gelehrtengeschichte Heidelbergs am Ende des Mittelalters. In: ZGO 45 (1891), 170f. Nach Hartfelder ist Herbst erst im Jahre 1495 als Kaplan des Kurfürsten belegt; in einer Anmerkung zu seinem Hymnus, datiert auf den 3. Februar des Jahres 1494, gibt Herbst selbst jedoch an, „ex castro Heidelbergensi" zu schreiben. Trithemius (wie Anm. 35), Heidelberger Exemplar: Bl. E4v. Zum musikalischen Leben am Hof und zur Hofkantorei, jedoch ohne Erwähnung einer Feier des Annentages, vgl. G. Pietzsch: Quellen und Forschungen zur Geschichte der Musik am kurpfälzischen Hof zu Heidelberg bis 1622. Wiesbaden 1963, Akademie der Wissenschaften; Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1963, Nr. 6. Von dem Schloßkaplan sagt Trithemius, daß er „multa ad me carmina et epistolas ornatissimas misit" (H. Rickenbach OSB: Ruhmeskranz der hl. Anna. Geflochten aus Schriften der morgen- und abendländischen Kirche. Einsiedeln/Schweiz 1901, S. 149). Herbst kann als Zeuge dafür in Anspruch genommen werden, daß das Annenfest 1494 im Heidelberger Schloß begangen wurde: „Gaude, que miseris, Anna, refugium: Oramus, canimus, carmina promimus in festo [...tuo]" (Trithemius, De laudibus (wie Anm. 35), Heidelberger Exemplar: Bl. C3r). Übers.: „Freu' dich Anna, die du den Elenden Zuflucht bist: Wir beten, singen, tragen Lieder vor an deinem Festtag."

43 Zur Biographie des Prinzenerziehers vgl. K. Hartfelder: Werner von Themar. Ein

kann Agricolas Gedicht frühestens sieben Jahre nach seinem ersten Erscheinen, also nach 1491, kennengelernt haben.[44] Dieser Annenpanegyricus mitsamt seinem Anhang wurde am Mittelrhein ebenso gedruckt wie in Sachsen, bis 1530 in acht Ausgaben.[45] Die Schrift fand allerdings – soweit aus den Druckorten ersichtlich – keine breitere Aufnahme in den Niederlanden und in Südwestdeutschland.[46]

Auch der Humanistenfürst Desiderius Erasmus[47] veröffentlichte ein Annengedicht. Es erschien erstmals 1518, etwa gleichzeitig in den „Epigrammata"[48] und im „Enchiridion militis Christianae"[49]. Allerdings hatte er die Verse viele Jahre früher abgefaßt. Er widmete dieses Gedicht nämlich schon 1501 Anna van Borsselen.[50] Aus einer Bemerkung im Begleitbrief, wonach die Verse frü-

---

Heidelberger Humanist. In: ZGO 33 (1880), S. 1-101; neuzeitliche Edition des Briefes an Trithemius mit seinem Annengedicht: S. 88-90. In der Handschrift tragen die Verse das Datum des 30. Januar 1494. Der älteste datierte Brief Werners an Trithemius stammt vom 30. Dezember 1493. Vgl. Arnold, Johannes Trithemius (wie Anm. 34), S. 257; anders a.a.O., S. 94 Anm. 110. – Neuzeitliche Edition des Annengedichtes, a.a.O., S. 73f. Nr. 153. – Vgl. a. ders.: Der Humanismus und die Heidelberger Klöster. In: FS zur 500-jährigen Stiftungsfeier der Universität Heidelberg. Leipzig 1886, S. 3-20. – Ders: Adam Werner von Themar. In: Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte NF 5 (1892), S. 214-231.

44 Trithemius nannte „Anna mater" noch nicht in der ersten Auflage des Schriftstellerkataloges. Da er diesen zwischen 1491 und 1495 abfaßte (vgl. Arnold, Trithemius [wie Anm. 34], S. 122), kann man schließen, daß er erst nach der Abfassung des ersten Teils dieses Kataloges „Anna mater" kennenlernte.

45 Der Erstdruck erfolgte am 21. Juli 1494 – also rechtzeitig vor dem Annentag – in Mainz bei Trithemius' Hausdrucker Peter Friedberg, danach auch in Leipzig bei Melchior Lotter. Vgl. F. W. E. Roth: Die Druckerei des Peter Friedberg in Mainz (1491-1499) und ihre Erzeugnisse. In: CfB 4 (1887), S. 394-403.

46 Es ist nur eine für die Nonnen des Klosters Söflingen bei Ulm gefertigte volkssprachliche Übersetzung belegt: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin: Hs. germ. oct. 484, Bl. 33-112v. Provenienz nach Arnold, Trithemius (wie Anm. 34), S. 237.

47 Zu Biographie und Werk vgl. die Biobibliographie von Gerlo (wie Anm. 17), S. 293-325. – Vgl. a. C. Augustijn: Erasmus, Desiderius. In: TRE, Bd. 10, 1982, S. 1-18. – Vgl. a. L. E. Halkin: Erasmus von Rotterdam. Eine Biographie. Zürich 1989. – Kritische Edition des Annengedichts: Desiderius Erasmus: The Poems / hg. u. eingel. von C. Reedijk. Leiden 1956, S. 202-205.

48 Es handelt sich hier um eine Sammlung von Briefen. Zu den Ausgaben vgl. Anm. 53.

49 Es handelt sich hier um eine Anleitung zum rechten christlichen Leben. Zu den Ausgaben vgl. Anm. 53.

50 Widmung mit Schreiben vom 26. Januar 1501. Desiderius Erasmus von Rotterdam:

her, als er fast noch ein Knabe war, entstanden seien („rhithmos potius a me puero admodum lusos"), kann man schließen, daß sie einige Jahre vor der Jahrhundertwende geschrieben worden sind.[51] Warum Erasmus diesen Annenhymnus erst lange nach seiner Abfassung der gebildeten literarischen Öffentlichkeit bekannt machte, ist unklar.[52] In den folgenden Jahren fand sein Gedicht größte Verbreitung. Der „Hymnus Annae, aviae Jesu Christi", der mit den Worten „Salve parens sanctissima" beginnt, wurde in den „Epigrammata", in sämtlichen sieben Ausgaben des „Enchiridion militis Christiani" sowie in einer Ausgabe seiner „Carmina" veröffentlicht[53] und fand eine selbständige Ausgabe durch den kaiserlichen Rat Jakob Spiegel[54] aus Schlettstadt, der ihr noch eigene Scholien beigab. In dem Gedicht stellt Erasmus sich in die Tradition des Agricola, wie die große sachliche Nähe zu dessen Versen erkennen läßt: Er nahm wie jener die Erzählung von der Geburt Marias zur Grundlage seiner Dichtung und führte die Gedanken über das Verhältnis der Angehörigen der hl. Sippe in ihrer himmlischen Existenzweise weiter.[55]

Diese Beispiele für die Aufnahme der Anregung des Agricola in humanistischen Kreisen zeigen, daß deren Annenschriftstellerei auf einer ersten – äußerlichen – Ebene als öffentliche Inszenierung der „Ad-amicum-Struktur"[56] zu

---

The Correspondence / hg. von P. S. Allen. Bd. 2. Toronto 1975, Collected Works of Erasmus; 2, Nr. 145, S. 12-18. Dort auch zu der Geehrten.

51 Erasmus lernte Agricola persönlich kennen während seiner Schulzeit in Deventer. 1487 kam er in das Augustinerchorherrenkloster Steyn bei Gouda. Der Herausgeber des Gedichts, Redijk, meinte daß die Verse nicht viel später als 1489 entstanden sein können (Erasmus, Poems [wie Anm. 47], S. 44f); nach dem Herausgeber des Briefes, Allen, (Erasmus, Correspondence [wie Anm. 50], S. 17 Anm. zu Z. 158) sind sie erst 1497 entstanden. – Zum Frömmigkeitsideal des jungen Erasmus vgl. P. Mestwerdt: Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und „devotio moderna" / hg. von H. von Schubert. Bd. 1-2. Leipzig 1917, SKGR 1-2. – Vgl. a. E. F. Rice: Erasmus and the Religious Tradition, 1455-1499. In: JHI 11 (1950), S. 387-411. – Weder Mestwerdt noch Rice erwähnen dieses Gedicht.

52 Erasmus befand sich zu diesem Zeitpunkt auf dem Höhepunkt seiner Karriere.

53 VD E 2823f; VD E 3021-3027; VD E 2734 u.ö.

54 VD E 3022.

55 Vgl. unten Abschnitt 3.

56 Terminus von W. Rüegg: Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarcha und Erasmus. Zürich 1946, S. 25. – Diese Freund- und Schülerschaft unter den Humanisten äußerte sich in einer hochentwickelten Briefkultur. Auf die sozialpsychologischen Bedingungen dieses Kultes der Freundschaft wurde verschiedentlich hingewiesen. F. H. Tenbruck: Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen. In: KZS 16 [1964], S. 431-456). – A. Buck: Humanistische Lebensformen. Die Rolle der italienischen Humanisten in der

verstehen ist. Kunstvoll wird dasjenige Thema neu bearbeitet, was der Lehrer oder Freund vorgegeben hat. So ehrt der Nachfolgende diesen und stellt sich in der gebildeten literarischen Öffentlichkeit selbst als zum Kreis der Gebildeten gehörig dar. Zudem bieten die Annentexte der Humanisten Einblick in das, was jene als vera religio ihren Lesern nahebringen wollten. Die Ausbildung in den studia humanitatis sollte nämlich nicht nur sprachliche Kompetenz und formale Bildung vermitteln, sondern den homo vere humanus hervorbringen. Dieser war nach Meinung vieler Humanisten zugleich der homo vere religiosus, der vir devotus oder pius. So sollten die Leser der Annentexte durch die lectio zur meditatio, und dann zur applicatio des Gelesenen ad vitam angeleitet werden.[57] Sprache und Moral gehören also bei diesen Humanisten auf das Engste zusammen.[58] Die Annentexte haben die Funktion, die gläubigen Leser zur imitatio zu ermuntern[59]; die Leser sollen dem irdischen Wandel der Heili-

---

zeitgenössischen Gesellschaft. Basel 1981, Vorträge der Aeneas-Silvius Stiftung an der Universität Basel 18.

57 S. Wiedenhofer: Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon. Bd. 1-2. Frankfurt a.M. 1976, Regensburger Studien zur Theologie 2, hier Bd. 1, S. 66. – H. O. Burger: Renaissance, Humanismus, Reformation. Deutsche Literatur im europäischen Kontext. Bad Homburg 1969, Frankfurter Beiträge zur Germanistik 7, S. 199f. – Vgl. a. A. Buck: Die Rangstellung des Menschen in der Renaissance. Dignitas und miseria hominis. In: AKuG 42 (1960), S. 61-75.

58 Zur ethischen Ausrichtung des Humanismus vgl. das folgende Diktum: „Nach meinen Beobachtungen ist die Renaissance und in ihr der Humanismus ganz wesentlich zu beschreiben als ein neuer Versuch der Ethisierung aller Lebensbereiche. Was [...] Entdeckung der Welt und des Menschen genannt werden kann, wurde unablässig in den Dienst eines Dritten, Höheren gestellt, nämlich jener Ethisierung, in deren Nachbarschaft stets die Theologie steht“ (D. Wuttke: Humanismus als integrative Kraft. Die Philosophia des deutschen ‚Erzhumanisten‘ Konrad Celtis. Eine ikonologische Studie zu programmatischer Graphik Dürers und Burgkmairs. Nürnberg 1985, S. 52, Anm. 43). – Vgl. a. B. Hamm: Humanistische Ethik und reichsstädtische Ehrbarkeit in Nürnberg. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 76 (1989), S. 65-148.

59 So forderte beispielsweise Erasmus im Jahre 1518 im Enchiridion, in dem auch sein Annengedicht abgedruckt wurde (vgl. Anm. 49), mit folgenden Worten zur sittlichen Heiligennachfolge auf: „Veneraris divos, gaudes eorum reliquias contingere. Sed contemnis, quod illi reliquerunt optimum, puta vitae purae exempla. Nullus cultus gratior Mariae, quam si Mariae humilitatem imiteris. Nulla religio sanctis acceptior magisque propria, quam si virtutem illorum exprimere labores.“ Desiderius Erasmus von Rotterdam: Ausgewählte Werke / hg. von H. Holborn. München 1933, VKEGR 1, S. 22-136, hier S. 74 Z. 20-25. Übers.: „Du verehrst die Heiligen, du freust dich, ihre Reliquien zu berühren. Aber du verachtest, was jene als

gen nachfolgen, um auf diese Weise selbst angeleitet zu werden zum rechten Leben.

## 2 Die Versittlichung der Welt

Die Annologen waren der Meinung, ein Verfalls- und Zersetzungsprozeß habe die Christenheit ergriffen. Sie forderten, zum tugendsamen Leben ‚der Alten' zurückzukehren, das Anna vorgelebt habe.[60] Rechte devotio werde erreicht durch rechte educatio. Erziehung sei ebenso vonnöten für die Religiosen wie für die Laien. Entsprechend wird häufig die Erziehungstätigkeit Annas an Maria in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt. Als Grundsatz aller Erziehung wird den Lesern eingeschärft, daß nur derjenige, der selbst gut ist, andere gut erziehen kann, weil Kinder am beispielhaften Tun der Eltern lernen. Entsprechend schreibt Trithemius – ich zitiere aus einer handschriftlichen oberdeutschen Übersetzung seiner Laudatio:

> „O ir mütter, lerend uwre kinder gottliche forcht unn halten sine gebott unn underwisend sie in tugend unn gute sijtten, dz sie fliehen die welt unn vermyden die hoffart, unn rainikait liep haben unn da haijmen bliben. Dann der hailg gaist hasset die offen stett, da vil ubels geschicht unn gesehen würt, unn hatt liep die haimlichen stet, da mann sich mag in hutt halten unn im [Gott] mit versamlettem gmütt mag dienen. O ir jungfrawen, hetten ire liep kuschait, ire weren nit also unn lauffen zu dem tantz unn andere spyl unn von ainer gassen zu der andern. Der ertzengel fand Maria nit uff der gassen, besonder in irem haimlichen gemach, da wz sie betten, lesen unn conte[m]pliren. (Bl. 101v) // [...] Glauben mir, glauben mir, es zimpt kainer jungfrawen umm zelauffen unn offne stet zu suchen un uff dem marckt gegrusßt werden. Dann da nijmpt ab scham un erberkait unn kommen vil ze fal, dz nit geschehen wer, wa sie da haymen weren bli-

---

das Beste hinterlassen haben, nämlich die Beispiele eines reinen Lebens. Kein Kult ist der Maria wünschenswerter, als wenn du die Demut Maria nachahmst. Keine Frömmigkeit ist den Heiligen angenehmer und eher angemessen, als wenn du dich mühst, ihre Tugendhaftigkeit zum Ausdruck zu bringen." – Mit deutlichen Worten wird den Heiligenleben hier eine pädagogische Funktion zugesprochen. Die Tugenden der Großmutter Jesu konnten die Hagiographen aus der Tradition nicht erheben. Sie haben sie im selektiven Rückgriff auf traditionelle hagiographische Topoi und in freier Weiterbildung derselben der Heiligen angedichtet. Die Tugenden Annas sind deshalb Spiegel der Vorstellungen der Hagiographen und ihrer Zeitgenossen von Heiligkeit.

60 J. von Stackelberg hat hierfür in der Einleitung zu einer Textlese den Terminus „Ursprungsgesinnung" geprägt. Humanistische Geisteswelt von Karl d. Grossen bis Philip Sidney / hg. von J. von Stackelberg. Baden-Baden 1956, S. 8.

ben. Welche jungfraw sich schempt un liep hat kuschait, die blipt da haijm un vermidet, wa sie mag, bosen wandel unn offen stett. Unn wa nit scham ist, da ist kain luttere jungfrawlicheit."[61]

Educatio hat ihr Ziel und ihre Mitte jedoch nicht im Wissen, sondern in der Weisheit, in docta pietas und simplicitas religionis. Zu einem in diesem Sinne frommen Menschen soll sich der Annenverehrer entwickeln.[62] Adressaten der Ausführungen des Trithemius waren in erster Linie nicht Frauen und Mütter[63], sondern Mönche und Gebildete; insbesondere solche, die nach weltlichem Wissen streben und so die praxis pietatis vernachlässigen. Sie werden kräftig gescholten:

„An dem letsten gericht wurt nit von uch herfordert, wz Aristotelos unn Plato schrijbenn von der klughait der red, besonder es wurt von uch erfordert ain demutigs, ainfeltigs, hailges leben."[64]

Trithemius spricht die Leser mehrfach direkt als „liebe Brüder"[65] an. Aber vorbildlich ist die Erziehungstätigkeit Annas nicht nur für diese Menschen, sondern letztlich für alle. Was auf einer ersten Ebene auf klösterliche Zustände gemünzt ist, ist leicht in die weltlichen zu übertragen.

Diesen Schritt haben besonders die Autoren von Annenlegenden gemacht. Sie bemühten sich besonders darum, versittlichend auf die Lebenszusammenhänge der Laien einzuwirken. Zupaß kam ihnen hier das zeitspezifische Interesse an den Ordnungen von Ehe und Familie; Individualität wurde in diesen Jahren vornehmlich über die Sippe bestimmt.[66] Dies Interesse ist mit der Vita

---

61 Handschriftliche Übersetzung, vgl. Anm. 46, Bl. 101vf.

62 Vgl. zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten des mittelalterlichen, humanistischen und reformatorischen Erziehungsideals die Quellensammlung von K. Arnold: Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance. Beiträge und Texte zur Geschichte der Kindheit. Paderborn 1980, Sammlung Zebra: R.B. 2. – Vgl. a. K. Petzold: Die Grundlagen der Erziehungslehre im Spätmittelalter und bei Luther. Heidelberg 1969, PF 42.

63 Es geht hier also nicht einfach um geschlechtsspezifische Paränese (vgl. Anm. 10), sondern um Versittlichung aller bildungswilligen Menschen, voran derjenigen, die im jungfräulichen Stande leben. Der sittliche und der fromme Wandel sind dasselbe. Entsprechendes gilt für die Annenlegenden: Sie lehren nicht nur Frauen rechtes sittliches Verhalten, sondern auch Ehemänner und Kinder; vgl. a. Anm. 66.

64 A.a.O., Bl. 98v.

65 Beispielsweise a.a.O., Bl. 100v u. Bl. 105v.

66 Die sozial- und mentalitätsgeschichtlich orientierte Forschung hat beobachtet, daß die Bedeutung des Ehe- und Familienthemas an der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert zunahm; gerade von Seiten der Humanisten ist der Wert des ehelichen Lebens in unzähligen Schriften herausgestellt worden, so daß sogar davon gesprochen

von Anna und der Darstellung des Lebens ihrer weitverzweigten Sippe leicht zu befriedigen. Entsprechend wird das eheliche Leben in sämtlichen Annenviten in religiöser Hinsicht als positiv bewertet: Die Ehe selbst gilt als religiöse Lebensform. Sogar in der Annenlegende eines Mönchs, des Kartäusers Dorlandus, wird betont, daß mit der Ehe Emerentias, der Mutter Annas, die Heilsgeschichte begann.[67] Gott band damit – in der Logik der Annenlegende – seine eigene Inkarnation an die eheliche Lebensweise. Wenn die Ehe der Urgroßmutter des Herrn aber zur notwendigen Voraussetzung seines Kommens gemacht wird, bedeutet das eine neue Hochschätzung des ehelichen Standes. Zwar ist diese Aufwertung der Ehe keine allgemeine; es ist aber immerhin bedeutsam, daß man sich hier eingestand, daß der Geschlechtsverkehr der Eltern die Voraussetzung der jungfräulichen Lebensweise ist.

Einige grundlegende Tugenden, welche die Leser oder Hörer der Legenden von Anna und ihrer Familie lernen sollen, will ich im folgenden kurz beschreiben. Ich stütze mich dabei auf zwei volkssprachliche Legenden[68], die im An-

---

werden konnte, das Ehethema sei ein „Lieblingsthema der humanistischen Literatur" (M. Herrmann: Albrecht von Eyb und die Frühzeit des deutschen Humanismus. Berlin 1893, S. 322). – Vgl. a. die Faksimileausgabe des Ehebüchleins des Albrecht von Eyb mit der Einleitung von H. Weinacht (Ob einem manne sey zu nemen ein eelichs weyb oder nit. Darmstadt 1982, Texte zur Forschung 36) sowie M. Dallapiazzas klärende Bemerkungen zur Einleitung in seiner Rezension (ZDA 1983, S. 136-138). – Eine Auswahl spätmittelalterlicher und humanistischer Quellenauszüge zum Thema Ehe wird geboten in: Wie ein Mann ein fromm Weib soll machen. Mittelalterliche Lehren über Ehe und Haushalt / hg. von M. Dallapiazza. Frankfurt a.M. 1984.

67 Vgl. die Emerentia-Überlieferung etwa bei dem Kartäuser Dorlandus (wie Anm. 30), Kapitel II. Relatio Cyrilli de origine sancte Anne et de nuptiis sue matris, Bl. A3rf, oder beispielhaft für eine volkssprachliche Fassung der Emerentia-Überlieferung die Darstellung in der meistverbreiteten Annenlegende: in der des Kartäusers Wouter Bor: Die histori van die heilige moeder santa Anna en van haer olders, daer si van geboren is, en van horen leven en hoer peniteni en mirakelen mitten exempelen. Zwolle: Peter Os, 7. September 1499 = Rijksuniversiteit Gent: Res. 457, Kapitel I-III, Bl. 2r-9v. Ich zitiere Bor im folgenden immer nach einer Übertragung dieser Annenlegende in den moselfränkischen Dialekt (Stadtbibliothek Trier: Hs. 1187/489 8o, Bl. 10v-225r), um dem in der frühniederländischen Sprache nicht geübten Leser das Verständnis zu erleichtern; hier findet sich die Erzählung von Emerentia Bl. 12r-14r.

68 Es handelt sich einerseits um die in der letzten Anm. genannte Annenlegende von Bor, andererseits um die ebenfalls frühniederländische Fassung des Weltklerikers Jan van Denemarken: Die historie, die ghetiiden en die exempelen van der heyliger vrouwen sint Annen. Antwerpen, Gerard Leeu, 1491 = GKW 1996 = Bibliothèque Royale Bruxelles R Inc. A 1451. Bor hat die Fassung Denemarkens, der als Ver-

schluß an Dorlandus erschienen: Für das Verhältnis der Ehegatten gilt als vorbildlich, daß Anna „allet myt wyssen und orloff irs mans Joachyms“[69] tat. Eheliche Konflikte können so gar nicht erst auftreten. Das Verhältnis der Eheleute wird nun allerdings nicht als Rechtsverhältnis, sondern als intensives personales Liebesverhältnis dargestellt: Anna hatte einen jeden ihrer drei Ehemänner „sere leiff“[70]. Joachim beweinte sie sogar mit so vielen Tränen, „dat dat bet, da Joachem ufflach, naß da van wart“[71]. Bezüglich der Ehe Annas mit Salomas heißt es:

> „En sy hebben alzo vredelijc tsamen geleeft, Got onseren heere alzoe herteliken gedient, dat het vele menschen groot wondere gaf van haren stranghen leven dz sy leefden.“[72]

Als „strenges“, also als heiligmäßig-vorbildliches Leben, wird hier das friedliche eheliche Zusammenleben bezeichnet.[73] Daß die Bewahrung von ehelichem Frieden mit dem Ordens- und Religiosenleben verglichen und selbst als Regel eines religiösen Lebens verstanden wird, ist nicht völlig neu vor dem Hintergrund der Tradition. In der Annenlegende wird jedoch die Regel des ehelichen Lebens nicht mit der Klosterregel verglichen; den Bezugspunkt bildet hier die antike Ökonomik[74], die verchristlicht wird. Das göttliche Gebot fordert demnach eheliche Harmonie. Gottesliebe realisiert sich in Gattenliebe und rechter

---

fasser mehrerer Schriften zum Lobe der familia Iesu hervorgetreten ist, weiter popularisiert; in dieser Form erreichte die Annenlegende auch die Halbgebildeten in Deutschland. Die Druckorte von Denemarkens Annenlegende liegen dagegen sämtlich in den Niederlanden. Zu beider Biographie und Werk vgl. A. Ampe SJ: Philips van Meron en Jan van Denemarken. In: OGE 50 (1976), S. 10-37; S. 148-203; S. 260-308; S. 353-377; 51 (1977), S. 169-197 u. S. 367-390; 52 (1978), S. 397-427; 54 (1980), S. 113-157.

69 Bor (wie Anm. 67), Bl. 38v.

70 A.a.O., Bl. 41v.

71 A.a.O., Bl. 77v.

72 Ich zitiere Denemarken im folgenden immer nach der in Anm. 68 genannten Erstausgabe; hier Bl. 52v.

73 Vgl. etwa Marcus von Weyda: Spigell des ehlichen Ordens. Aus der Hs. hg. von A. van der Lee. Assen 1972, Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 1.

74 Bedeutsam für das Familienbild der Humanisten war die Rezeption der aristotelischen Ökonomik. Vgl. D. Schwab: Familie. Der Begriff der Einzelfamilie unter dem Einfluß der aristotelischen Ökonomik. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / hg. von O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck. Bd. 2. Stuttgart 1975, S. 258-266 u. S. 278-280.

Kindererziehung, welche gemeinsame Aufgabe beider Ehepartner ist.[75] Von großer Bedeutung angesichts von Konflikten zwischen den Generationen ist, daß das Gott wohlgefällige Verhalten der Kinder und Enkel zu den alten Eltern und Großeltern dargestellt wird. Die Kinder werden am Beispiel der beiden Schwestern Marias zu Gehorsam gegen ihre Eltern ermahnt. Von Maria Salome wird berichtet,

> „dz sy haren vader ende moeder altijt onderdanich was, ende onthielt wel die leeringhen, die haer ouders haer leerden, alsoe dat behoorlijc es, dat die kinderen haren ouders onderdanich wesen sullen."[76]

Gehorsam wird verstanden als Untertänigkeit; gehorchen heißt sich im geordneten Zusammenhang der Sippe und Familie an der zukommenden Stelle einzugliedern. Der Mann regiert als pater familias die Frau, Mann und Frau regieren die Kinder. Aber auch hier wird nicht vom Konfliktfall ausgehend gedacht,

---

[75] Manche Annenlegenden enthalten ein eigenes Kapitel zu dem Thema der Pflege und Erziehung des Säuglings: „We dat Joachem und Anna Maria, ir dochter, uffzogen: Als Anna ihr kyndelbet hatte und ir dochter Maria Gode in dem tempel geoffert hat [...], so was Anna myt yrem man Joachem ir gebenedide dochter als it zemelichen was myt groissem flys und ernste uffzeyn in groisser eren und werdichicht und en leissen sy van niemant (Bl. 65r) // angryffen, dan van in beide und van Hyßmeriam, sant Annan suster. Wer kan ouedenken off ußgesprechen, wat groisser vreuden, den sy hatten, dat gebenedide kint anzoseyn und so spisen und zo kussen. Joachym und Anna saissen dick und sagen Maria ir dochter an myt groisser vreuden. Dat sy dick in echt aff in zeyn dagen essen und drynken vergessen." Bor (wie Anm. 67), Bl. 65rf. Die Wirklichkeit junger Familien wird hier wie in einem Genrebild dargestellt: Die Eltern können sich an dem Kind nicht satt sehen, sie überwachen – nahezu eifersüchtig –, wer sich dem Kind nähert, sie herzen es und lesen ihm sogar vor. Natürlich hat diese Darstellung rührender elterlicher Fürsorge für den lange ersehnten Säugling auch eine religiöse Bedeutung, ist dies Kind doch die zukünftige Gottesgebärerin. Aber die Darstellung hat paränetische Absichten. So wird beispielsweise den Lesern eindringlich eingeschärft, daß die rechte Erziehung der Nachkommen nicht eine allein aus der natürlichen Vernunft zu begründende Verpflichtung der Eltern gegenüber den Kindern ist, sondern die Schuldigkeit der Eltern vor Gott: „Die ouders syn oec mede schuldich hair kinderen te wyzen, te leeren manierlike dingen, sedicheyt, eerbaerheyt ende alle duecht. Oec mede so syn sy schuldich haer kinderen tot geestelijcker leeringhen te setten, bi den welcken dat sy verstaen en weten moghen: Hoe sy god almachtich loven, dancken en dienen sullen, voert alle goet te doene, dz quaet te scuwen, also Maria mz haren ouders heeft ghedaen." Denemarken (wie Anm. 68), Bl. 54rf. Tugendsame Eltern wirken aber nicht durch Gebote und Verbote, sondern vor allem durch ihr Beispiel – ganz ähnlich hatte sich auch Trithemius geäußert.

[76] Denemarken (wie Anm. 68), Bl. 54r.

sondern Gehorsam wird überboten durch Liebe: So war Maria, als sie von Joseph hörte, daß sie beide mit dem Kind nach Äypten gehen sollten,

> „sere bedroifft umb irer leiffer moder willen, want sy het wail gewoilt, dat sy ir dat het eyrste entboeden, up dat sy myt ir were gereiste da hyn, aver der engel hat eme geboden, dat si it nit verzeynen soillen und dat och nemant zo erkenen geven."[77]

Die in der Annenlegende dargestellten Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Sippe sind nicht vornehmlich als Ordnungsverhältnisse – Mann über Frau, Eltern über Kinder – dargestellt, sondern sie werden überhöht als Liebesverhältnisse. Zwischen den Gatten, den Eltern und den Kindern und zwischen den Geschwistern herrscht beständige Harmonie. Jesu Tanten lieben den Neffen, Johannes d. T.. wandert mit Jesus zusammen in die Wüste hinaus[78], um die Großmutter beziehungsweise Großtante Anna kurz vor ihrem Tod zu besuchen. Dort vernimmt die Sippe Annas letzten Willen:

> „Ich bidden uch, wilt uch under eyn ander leiff hayn, also dat keyn wederwerdicheit ader pyn uch van der leiffden zee, wilt och alle zit gedencken, dat ir alsamen van eynem stamen (Bl. 130r) // gecommen sit, wilche ir nu vur uren augen seit. Wilt alle zit wandelen in den geboden Gotz [...]."[79]

Diese Abschiedsrede Annas ist die Übernahme und zugleich die Karikatur des bürgerlichen Testaments. An den ‚Stamm' ergeht die Aufforderung, Eintracht untereinander zu wahren, Loyalität gegeneinander zu üben und tugendsam zu leben. Dann küßt Anna ihrem Enkelsohn die Füße, „dar na hoiff sy Jhesus van der erden myt synen armen in eym zeichen der leiffden"[80]. Die Gebärde der Anbetung des fleischgewordenen Gottes wird so von diesem selbst aufgehoben und in die Gebärdensprache der Liebe zwischen Großmutter und Enkel übertragen. Der „amor Dei sive spiritualis" findet seine Erfüllung im „amor terrenus". Ihren rührendsten Ausdruck findet diese Liebe in der Schilderung des Ablebens Annas: Da

> „laicht sy [Anna] ir houfft uff Jhesus brust und Jhesus laicht syn gebenedide houfft by (Bl. 134r) // ir houfft und sprach sy mynenclichen an und troist sy

---

77 Bor (wie Anm. 67), Bl. 108r.

78 Anna weilt zu dieser Zeit in einer Einsiedelei in der Wüste; hierher hatte sie sich als Witwe zurückgezogen. Die ganze Sippe einschließlich Johannes d. T. war zu ihr hinausgewandert, um Abschied zu nehmen. In dieser Darstellung verbindet sich traditionelle hagiographische Topik: Gottesdienst in der Einsamkeit mit bürgerlichen Vorstellungen vom gesegneten Sterben im Kreis der Großfamilie.

79 Bor (wie Anm. 67), Bl. 130v.

80 A.a.O., Bl. 129v.

und sant Anna streckt ir armen van sich, wilche Maria, ir dochter de moder Jhesus, yntfeynge und kust sy fruntlichen und macht sy nasse myt mit iren trenen und dar na is erschenen eyn groisse hemelsche licht und clairheit, de sant Anna omfeynge und hoirt de soisse gesange der engellen."[81]

Es scheint verständlich, daß in diesem ergreifenden Augenblick die ganze am Totenlager Annas versammelte heilige Sippe natürliche, nicht geistliche Tränen vergießt: „Sy waren all weynen uß kranckheit der naturen"[82]. Die natürlichen Affekte, welche die in der Annenlegende dargestellten Menschen untereinander verbinden, werden geistlich gewertet. Liebe zu ‚eigen Fleisch und Blut' wird als Gebot Gottes ausgegeben. Heiligmäßig-sittlich verdient dasjenige Leben genannt zu werden, das in den natürlichen Bindungen aufgeht. Von der Lebensform der Laien, von Ehe, Familie und Verwandtschaft heißt es, daß sie religiöse Lebensformen sind, in denen dem Willen Gottes entsprechend gelebt wird, wenn die sittlichen Gebote eingehalten werden. Imitatio Christi zu leben heißt nicht mehr, sein Kreuz zu tragen, sondern wie er in seiner Familie zu leben. Göttlicher Wille ist die Realisierung von zwischenmenschlicher Harmonie durch geschlechts- und altersrollenspezifisches Verhalten.[83]

Am Lebensende – so erfuhr der Leser der Mirakel – erwies Anna sich ihren treuen Verehrern gegenüber als Mutter: Sie wurden aufgenommen in die heilige Sippe.[84] So wird die vollkommene Verschmelzung des frühbürgerlichen und des heiligen Horizontes vollzogen.

---

81 A.a.O., Bl. 134v.

82 A.a.O., Bl. 135r.

83 Hier lassen sich Beziehungen zur reformatorischen Ehelehre aufweisen. Vgl. zu dieser zusammenfassend Gerta Scharffenorth: Freunde in Christus. Die Beziehung von Mann und Frau bei Luther im Rahmen seines Kirchenverständnisses. In: Dies. [Mitverf.]: „Freunde in Christus werden...". Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche. Gelnhausen 1977, S. 183-302. – Vgl. a. K. Suppan: Die Ehelehre Martin Luthers. Theologische und rechtshistorische Aspekte des reformatorischen Eheverständnisses. Salzburg 1971. – Vgl. a. P. Althaus: Die Ethik Martin Luthers. Gütersloh 1965, S. 43-48, S. 88-104 u. S. 105-108. – Der Unterschied zur reformatorischen Ehelehre wäre jedoch darin zu sehen, daß in der Annenlegende imitatio familiae Iesu gefordert wird, und daß – systematisch betrachtet – die vorbildliche Ehe in der Heilsgeschichte situiert war, während nach protestantischer Auffassung die Ehe in der göttlichen Schöpfungsordnung thematisiert wird.

84 So erschien Anna mit Tochter und Enkel einem ihrer fiktiven Verehrer, dem Jüngling von Doch, als er auf dem Totenbett lag und bedauerte, keine Familie gegründet zu haben. Maria sprach zu ihm: „‚Charissime frater, quomodo te habes?' Cui ille nesciens, quia Maria est, ait: ‚Tu fratrem me nominas, sed ego sororem non habeo.' Ad quem religiosa Virgo respondit: ‚Si sancta Anna est mater tua, tunc ego soror tua sum, et tu quoque meus frater et Filii mei avunculus es.'" Dorlandus, zi-

## 3 Die Versittlichung des Himmels

Die humanistische Hochschätzung der Ethik beschränkt sich nicht auf die Erde, sondern greift auch in den Himmel aus. Insofern lassen sich Grundzüge einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von humanum und divinum bei den Annologen aufweisen.[85]

Agricola bezeugte erstmals mit seinen Versen, daß der Fürbitte der hl. Anna bei Gott Erfolg beschieden gewesen sei. Zahlreiche Hagiographen schrieben in Anlehnung an ihn, daß die Heilige selbst dann Gehör bei Gott finde, wenn alle anderen Heiligen – sogar ihre Tochter[86] – versagten. Ihren Reiz für die Gläubigen hatte Anna als nie versagende, immergewährende Spenderin himmlischer Gnaden – sei es, daß sie ihre Verehrer in geistig-geistlicher und leiblicher Zucht bewahrte, sei es, daß sie jene aus Todesgefahr oder Armut errettete und ihnen Reichtum und gesellschaftliches Ansehen schenkte. So führte Celtis in dem bei Trithemius gebotenen Rahmengut aus:

---

tiert nach ActaSS (wie Anm. 30), Nr. 9, Sp. 263a. Übers.: „‚Liebster Bruder, wie geht's dir?' Zu jener erwiderte er, nicht ahnend, daß sie Maria ist: ‚Du nennst mich Bruder, aber ich habe keine Schwester.' Darauf antwortete die fromme Jungfrau: ‚Wenn die heilige Anna deine Mutter ist, dann bin ich deine Schwester und du bist auch mein Bruder und meines Sohnes Onkel.'"

85 Der Forschungsstand zum Thema Humanismus und Religion wird von August Buck mit folgenden Worten zusammengefaßt: Man erkennt inzwischen an, daß „viele Humanisten sich intensiv mit religiös-theologischen Fragen beschäftigt haben in der Absicht, auf der Grundlage ihres neuen Menschenbildes einen Ausgleich zwischen dem humanum und dem divinum zu finden, die studia humanitatis und die studia pietatis miteinander zu verbinden. Es ist üblich, diese Humanisten christliche Humanisten zu nennen." (Christlicher Humanismus in Italien. In: Renaissance-Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten / hg. von A. Buck. Wiesbaden 1984, Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 5, S. 21-34, hier S. 23, Hervorhebungen in der Vorlage. – Buck betont zu recht, daß es der Forschung nicht darum gehen kann, den Nachweis zu erbringen, daß mittelalterliche Religiosität in den Schriften der christlichen Humanisten fortlebe, sondern daß im Gegenteil das Neue im Verhältnis zur Religion zu bestimmen sei (Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen. Freiburg i. Br. 1987, OA; I.16, S. 228f).

86 Christus versagt seiner Mutter aus pädagogischen Gründen die Erfüllung ihrer stellvertretend für die Gläubigen geäußerten Bitten: Er will die Christen nämlich zur Verehrung seiner Großmutter anhalten – so etwa führt Trithemius aus. Zitiert nach der in Anm. 46 genannten volkssprachlichen Übersetzung Bl. 97r.

„Nullius Anna preces umquam dimisit inanes,
Sed tulit optatam candida semper opem.
Ergo piam matrem multo cumulemus honore,
Nullius vacuas que sinit esse preces."[87]

[Niemandes Bitten hat Anna jemals als erfolglos verhallen lassen,
sondern die Freundliche brachte stets die erwünschte Hilfe.
Also wollen wir die fromme Mutter mit vielen Ehren überhäufen,
die niemandes Bitten unerfüllt läßt.]

Man könnte nun einwenden, daß dies natürlich nicht ‚ernst' zu nehmen sei, daß in diesen Worten nichts ausgesagt wird, was auf eine spezifische Kraft der hl. Anna verweist. Jeder Dichter wird ‚seinen' Heiligen über alle anderen erheben und ihm zuschreiben, daß er seinen Getreuen alle Wünsche von den Lippen abliest – das gehört zur ‚Werbestrategie' der Laudatio. Festzuhalten bleibt lediglich, daß jedem Annenverehrer versprochen wird, immer Erhörung seines Gebets zu erfahren. Nicht ist die Rede davon, daß die Heiligen lediglich Fürbitter vor Gott sind, daß Er immer der Erhörende und Gnadenspender ist, sondern die Annologen behaupteten, daß die diva Anna eine besondere Stellung unter den himmlischen Heerscharen einnehme, da – wie es wiederum in dem der Schrift von Trithemius beigegebenen poetischen Rahmengut, diesmal bei Adam Werner von Themar[88] heißt – der Herr ihr keine Bitte abschlagen könne: „Christus nil tibi denegat."[89] Nach Meinung dieser Humanisten hat der himmlische Herrscher offenbar eine besondere Beziehung zu jener Frau, die während seines irdischen Wandels seine Großmutter war.[90]

Zu fragen ist nun, warum der Ahnfrau Gottes so große Macht bei Gott zugesprochen werden konnte. Die Humanisten begründeten Annas Macht als

---

87 Zitiert nach der Erstausgabe (wie Anm. 35), Bl. E1r, Hervorhebung nicht in der Vorlage. Zum Verfasser vgl. Anm. 36.

88 Zu singen nach der Melodie „Gaude visceribus mater in intimis". Zum Verfasser vgl. Anm. 43.

89 Zitiert nach der in Anm. 35 erwähnten Heidelberger Inkunabel, Bl. E4r, Hervorhebung nicht in der Vorlage.

90 Auch die Verfasser der Annenlegenden waren dieser Meinung. So erzählte Dorlandus, daß es die mit Jesu Auferstehung auferweckte und in den Himmel aufgenommene Anna war, die ihren Enkel bat, seine Mutter – ihre Tochter – zu ihnen beiden in die himmlische Herrlichkeit zu berufen (wie Anm. 31, Kapitel XXVII, Bl. D3vf). – Die entsprechende Vorstellung des Dorlandus war sicher angeregt durch den pseudepigraphen Hieronymusbrief „Cogitis me", der für die Lesung am Assumptio-Fest verwendet wurde. Vgl. A. Ripberger: Der Ps.-Hieronymus-Brief IX „Cogitis me". Ein erster marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbertus. Freiburg/Schweiz 1962, Spicilegium Friburgense 9.

Fürsprecherin durch zwei strukturell unterschiedliche Argumentationen. Der erste Argumentationsgang läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Anna war die entscheidende Person im Heilsplan Gottes, weil von ihrem tugendhaften Wandel seine Inkarnation abhing. So wurde zwar die Vorherbestimmung Annas zur Großmutter Jesu von Trithemius als schon in der Schöpfung der Welt vollzogene praeelectio dargestellt[91], heilig kann aber nur der genannt werden, der seinerseits in seinem tugendhaften Wandel dieser Begnadung entspricht. Dazu tritt ein zweites und vor dem Hintergrund der Tradition völlig neues Argument: Gott, der sich in seinen Heiligen geehrt sehen will, will auch und besonders in seinen heiligen Eltern geehrt werden. Diese sind nämlich nach seinen eigenen Worten zu ehren; gab er doch seinem Volk das vierte Gebot: „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren" (Ex 20,12; Mt 15,4-6). Die Anwendung des vierten Gebotes auf die Begründung der Verehrung von Angehörigen der irdischen Familie Jesu ist ein Novum in der Entwicklung der Hagiographie. Gott selbst hat sich – so argumentieren die Texte desweiteren – in seinem irdischen Leben dem Elterngebot entsprechend verhalten und seine Mutter im Fleische geehrt; also sollen die Gläubigen ihm nachfolgen und seine Eltern und Ahnen verehren. Die grundlegenden Überlegungen zum vierten Gebot werden noch weiter getrieben: Aus der göttlichen Forderung des Elterngehorsams, die Jesus und Maria während ihres Erdenwandels befolgt haben – sonst könnten sie nicht aufgrund ihres tugendsamen Wandels heilig genannt werden –, wird abgeleitet, daß dies Gebot auch im Himmel Geltung haben muß. Der himmlische Richter Christus hat sich in seiner Inkarnation den Bedingungen der Welt und damit auch ihrem Sittengesetz unterworfen. Christus kann sich auch als himmlischer Weltenrichter nicht dispensieren von dem Gebot, seine Eltern im Fleische zu ehren; deshalb bestimmt seine Großmutter über seine Entscheidungen. Die auf Erden gültigen Regeln und Gesetze des sozialen Zusammenlebens werden auf den Himmel übertragen.[92] Aus der Anthropologie wird die Theologie erschlossen; das divinum wird in Analogie zum humanum gedacht. Nach Meinung der Annologen lebt die irdische Sippe Jesu im Himmel in trauter Eintracht

---

91 Trithemius, De laudibus (wie Anm. 46). Kapitel 5 ist in der handschriftlichen volkssprachlichen Übersetzung überschrieben: „Dz der almechtig Got sant Annan zu der mutter siner gebererin usserwelt hat, e er die welt erschaffen hat" (Bl. 99v).

92 Man meint meist, daß die mittelalterlichen Jenseitsschilderungen kein Weiterexistieren der Familie als sozialer Gruppe in der himmlischen Welt kennen. P. Dinzelbacher: Reflexionen irdischer Sozialstrukturen in mittelalterlichen Jenseitsschilderungen. In: AKuG 61 (1979), S. 16-34. Dies trifft für die Sippe der hl. Anna nicht zu.

entsprechend derjenigen Gebote, die ihren irdischen Wandel bestimmt haben. Christus ist das gehorsame Enkelkind, dem die Wünsche seiner Großmutter Befehl sind. Bei dieser Argumentation wird das neutestamentliche Zeugnis vom Dissens Jesu mit seiner Familie völlig außer acht gelassen (Mt 10,37par; 12,48par), statt dessen wird der Himmel zum Ort vorbildlicher Realisierung des Dekalogs. Folglich konnte Agricola das Verhältnis der Sippe im Himmel als Rechtsverhältnis beschreiben:

Nil tibi nata negat, nil et negat ille parenti,
Ille colit matrem, te quoque nata colit.
Ergo voca matrem te, se vocet illa parentem,
Tuque tuum tibi ius, asserat illa suum.
Iam nihil exposcent mortalia pectora frustra
Quodque voles, simul id nata Deusque volent.

[Nichts verweigert dir die Tochter, nichts auch verweigert jener [Christus] der Mutter,
jener ehrt die Mutter, auch ehrt dich die Tochter.
Also nenne du dich Mutter, jene – die Tochter – möge sich Mutter nennen.
Du mögest für dich dein Recht beanspruchen, jene für sich das ihre.
Nichts mehr werden die sterblichen Herzen vergeblich fordern
und was du wollen wirst, das werden zugleich Tochter und Gott wollen.]

Die Verben, welche das Verhältnis der Großmutter gegenüber der Tochter und von dieser zum Enkel kennzeichnen, lauten „adhortare" (ermahnen) und „ius asserere" (ein Recht für sich in Anspruch nehmen); zur Kennzeichnung des Verhältnisses von der Tochter zur Mutter beziehungsweise vom Sohn zur Tochter werden „colere" (ehren) und „nihil negare" (nichts verweigern) gebraucht. Vom jeweils Erziehungsberechtigten zum Kind besteht eine Beziehung, die durch Gebote gekennzeichnet ist: Das Kind ist verpflichtet, Weisungen Folge zu leisten. Dies wird mit Hilfe des Begriffs „ius" explizit als Rechtszustand gekennzeichnet. Voraussetzung dieser Struktur, in welcher die Gebote des ältesten Erziehungsberechtigten Recht setzen, ist nach Agricola das gemeinsame Wollen. Die Willenseinheit der Himmlischen hat ihren letzten Grund jedoch nicht in dem gemeinsamen Wollen der im Himmel weilenden Familie Gottes, sondern im Willen der Großmutter, welcher der Wille von Tochter und Enkel sich beugen müssen. Die traditionelle Beschreibung des Verhältnisses zwischen Himmel und Erde: Gott lenkt, gebietet, richtet in herrscherlicher Freiheit, der Mensch folgt, gehorcht, beugt sich im demütigen Bewußtsein seiner Unfreiheit, ist auf den Kopf gestellt – zumindest was das Verhältnis zwischen menschlicher Großmutter und göttlichem Enkel anbelangt.

Bei Erasmus ist im Unterschied zu Agricola das Bemühen deutlich, die Annenverehrung mit Hilfe der Lehre von den zwei Naturen Christi tiefer zu be-

gründen und zu legitimieren: Nicht der Enkel Jesus, sondern der Enkel Jesus Christus rechtfertigt das Lob der Großmutter; die doppelte Natur des Menschensohnes ist die Bedingung des Gedankens, daß Anna auf Erden wie im Himmel eine besondere Stellung innehat. Der Gedanke, daß Anna bei Tochter und Enkel alles erlangen kann, wird von ihm nicht begründet mit dem Hinweis auf das Recht der Eltern, sondern mit dem Hinweis auf die Liebe des Kindes zur Mutter; Recht wird hier nicht mehr eingeklagt, es tritt nicht als Forderung an den sittlich Wandelnden heran, sondern ist – wie in den Schilderungen der Annenviten – verinnerlicht. Die höhere Stufe der Sittlichkeit kennt nicht mehr den Gehorsam aufgrund äußeren Zwanges, statt dessen wird das Gebot freiwillig um seiner selbst willen erfüllt:

„Nam te patrona quidlibet
Speramus assequi; modo
Voles – voletque filia,
Nec huic petenti pusio
Negare quicquam noverit.
Amat parentem filius,
Neque filio negat pater
Amans et ipse filium.
Amen“[93]

[Denn mit dir als Patronin, hoffen wir alles
zu erlangen; wenn nur
du wollen wirst, dann wird auch die Tochter wollen
und das Knäblein wird sich nicht dazu verstehen,
dieser, wenn sie bittet, irgendetwas zu verweigern.
Der Sohn liebt die Mutter
und nichts verweigert dem Sohne der Vater,
weil er auch selbst den Sohn liebt. Amen.]

Erstmals wird hier auch Gottvater als derjenige, auf dessen Entscheidungen Anna letztlich Einfluß hat, in das gedankliche Spiel um Liebe und Gehorsam einbezogen. Anna wird im Horizont der immanenten Trinität thematisiert. Die entscheidenden Verben, welche die Struktur der Beziehung zwischen den Himmlischen kennzeichnen, lauten, ähnlich wie bei Agricola, „velle“ (wollen) auf Seiten der Mütter und „non negare“ (nicht verweigern) auf Seiten der Kinder. Die Betonung liegt in der Begründung hier allerdings weniger auf dem kindlichen Gehorsam als auf der kindlichen Liebe, welcher die Liebe des himmlischen Vaters korrespondiert. Maria und Jesus lieben je ihre Mütter und

---

93 Wie Anm. 48, S. 205 Z. 83ff, Hervorhebungen nicht in der Vorlage.

folgen deshalb ihren Wünschen; Gottvater aber erfüllt Gottsohn alle Wünsche, weil er seinen eingeborenen Sohn liebt.

Die von Agricola und Erasmus vorgetragenen Überlegungen sind letztlich die logische Folge der Überzeugung, daß Jesus Christus seine Menschennatur auch im Himmel nicht abgelegt hat, daß er noch im Himmel denselben Geboten untersteht, die auf der Erde gegolten haben. Die breite Akzeptanz der hl. Anna bei den Gläubigen wird nun verständlich, denn: daß durch eine solche Argumentation eine für die Anliegen der Gläubigen attraktive Heilige, eine wahrhafte diva kreiert werden kann, steht außer Zweifel.[94] Entsprechend konnten diese Gedanken zur umfassenden Macht Annas im volkssprachlichen Schrifttum schnell rezipiert werden. Anna wird das Erbetene für den Sünder erlangen, weil sie, so erinnert sie der Beter, Macht über ihre Tochter und den Enkel hat:

> „Dann dein dochter Maria und ir sun Jhesus Christus dich allzeit gern und billichen erhoeren und erend un dir nichts versagen moegend."[95]

---

[94] Das vierte Gebot wird vornehmlich zur Begründung der Verehrung der Großmutter angewendet, nicht zur Begründung der Verehrung des Nährvaters Jesu, Josef, und seines Großvaters, Joachim. Das dürfte sich daraus erklären, daß Elternschaft noch vornehmlich als biologischer, weniger als sozialer Tatbestand gesehen wird. Josef aber hatte keinen Anteil an der Zeugung Jesu und über den Anteil Joachims an der Zeugung Marias kursierten sonderbare Ansichten; etwa die, daß Maria durch einen Kuß gezeugt worden sei, oder – typisch humanistisch – daß sie wie Dionysus aus dem Oberschenkel ihres Vaters entsprungen sei; vgl. Dorlandus (wie Anm. 30), Bl. A3v. – Bezeichnenderweise fallen gerade in diese Zeit die ersten Versuche einzelner Humanisten, die Verehrung Josefs und Joachims aufzuwerten. Vgl. zu Josef J. Seitz: Die Verehrung des hl. Josef in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient. Freiburg i. Br. 1908. – Vgl. a. M. Barth: Die Verehrung des heiligen Josef im Elsaß vom Mittelalter bis auf die Gegenwart. Hagenau 1970, AEA Beih. 1. Der Förderung der Joachimsverehrung sollte ein von Arnold Bostius organisierter Dichterwettstreit dienen. Vgl. Renaudet (wie Anm. 31), S. 298 u. S. 410. – Vgl. a. B. Zimmerman [= Benedicto-Maria a S. Cruce]: Les Carmes Humanistes (environ 1465 jusque 1525). In: ÉtCarm 20 (1935), II, S. 19-93. – Vgl. a. R. M. Valabek OCarm: Mary, mother of Carmel. Our Lady and the Saints. Bd. 1-2. Rom 1988, hier Bd. 1, S. 61-78.

[95] [Anonymus:] Zu Reutlingen in sant Niclaus capellen, da beschaechen vil wunderbarlicher zaichen von blinden, wartzechten leüten, stummen [...]. Reutlingen: Michael Greyff, 1495, Bl. 1vf = GKW 2013. Es handelt sich hier – im Unterschied zu den im Titel angekündigten Wundererzählungen – um eine Sammlung von Gebeten.

## 4 Chance und Scheitern des humanistischen Annenlobes

Mit der Gestaltung hagiographischer Themen wollten die Humanisten nicht allein ihre Zugehörigkeit zum Kreis der Gebildeten unter Beweis stellen, sondern sich auch als zum Kreis der wahren Christen gehörig erweisen. Dabei diente der Rückgriff auf die vermeintlich ‚christliche' Antike zugleich dazu, mögliche Akzeptanzprobleme des Humanismus zu mindern. Exempel heidnischer Unmoral, wie sie die Familiengeschichten der Götter vom Olymp boten, wurden ersetzt durch Beispiele christlicher Moral. Leicht integriert werden konnten in die Annenlegenden Grundmotive der antiken Haushaltslehre. So war es möglich, zu einer harmonischen Synthese zwischen Antike und Christentum zu gelangen; das neue Gesetz Jesu und die Grundsätze der antiken Ethik konnten verschmolzen werden. Um diesen Eindruck erwecken zu können, durfte die Annenverehrung den Zeitgenossen nicht als Neuerung präsentiert werden; sie mußte als Rückkehr zum Ursprung des Christentums erscheinen. Entsprechend versuchte beispielsweise Trithemius, die Feier des Festtages Annas in die christliche Antike zu projizieren:

> „Du sprichtst: Warum richt mann nuwe fest uff unn ist die alten nit eren? O du bose zung! Dz fest sant Anna ist nit nw, von dem die alten geprediget unn geschriben hond unn dz gefijret. Eß ist kain nw fest, von dem der aller hailgest Augustinus vor tusent jar ain lobliche predig geschriben hat."[96]

So ist auf der ersten Ebene der Grund des Interesses der Humanisten an der hl. Anna zu bestimmen. Eng damit verbunden ist zweitens ihr Interesse, die Religiosität ihrer Leser beziehungsweise der Hörer ihrer Texte zu formen. Die erzählerische Vermittlung zwischen den Erlebnissen der sorgenden Großmutter und der biblischen Erzählung ist bemerkenswert. Das Evangelium wird – auf einer ersten Ebene – durch den Leser in einer neuen Perspektive – mit den Augen der Großmutter – angeeignet. Auf einer zweiten Ebene wird an die Lebenserfahrungen der Leser angeknüpft: Das Leben ist verbunden mit Freude, Sorge und Leid, insbesondere bezüglich derer, die man liebt. Auf einer dritten und letzten Ebene werden die Affekte der Leser geformt und gebildet. Die Darstellung des sittlichen Wandels der Mitglieder der Sippe Jesu soll dem Leser zum Vorbild für sein eigenes Leben in den Bindungen von Ehe und Familie dienen. So bringt die Darstellung des Lebens der verschiedenen Ehefrauen und Mütter den Leserinnen rechtes weibliches Sein und Verhalten nahe. Eigene Erfahrungen können als gottgewollte begriffen und am Maßstab des heiligmäßigen Lebens Annas überprüft werden. Damit dürfte wohl einerseits ein

---

96 Trithemius, De laudibus (wie Anm. 46), Bl. 99v.

korrigierender und normierender Einfluß auf das Verhalten von Frauen intendiert sein; andererseits wird damit solchen Frauen, die Aufgaben innerhalb der Welt übernommen haben, erstmals die Möglichkeit geboten, diese als religiöse zu begreifen. Die Existenzweise als Mutter und Ehefrau soll als Aufgabe angenommen werden, die Gott den Frauen stellt. Aus dem Vergleich mit den Viten anderer verheirateter Heiliger erhellt, daß dies keineswegs selbstverständlich war.[97] Für den Mann werden andere Züge als vorbildlich herausgestellt: Er soll vor allem seine geschlechtliche Begierde kontrollieren und dann die Familie gut versorgen. Josef ließ beispielsweise die hochschwangere Maria nicht allein zu Hause, während er zur Schätzung in die Stadt Davids ging. Um sie unterwegs versorgen zu können, nahm er neben dem Esel einen schlachtreifen Ochsen mit auf die Reise.[98] Wie die Erwachsenen sich geschlechtsrollenspezifisch verhalten, verhalten sich die Kinder altersrollengemäß. Auffälligerweise wird an keiner Stelle auf ein Züchtigungsrecht des Ehe- und Hausherrn gegenüber Frau und Kindern angespielt. Zwangsmaßnahmen des Hausvaters sind da nicht notwendig, wo alle Beteiligten sich so verhalten, wie es sich geziemt.

So wird im ‚Legendenroman' von Jesu Sippe ein Grundanliegen des humanistischen Bildungsprozesses sichtbar: den Einzelnen zu sittlichem Handeln anzuleiten. Ja, Sittlichkeit wurde so hoch geschätzt, daß sich sogar Gott entsprechend verhielt – und dies nicht nur während seines Erdenwandels, sondern sogar noch im Himmel. Das führt zu dem Problem, daß die himmlische Selbstbindung Gottes (gleichgültig, ob sie mit Hinweis auf den Dekalog oder mit Hinweis auf die Liebe zu Mutter und Großmutter begründet wird), für die Gläubigen Konsequenzen hat, die zur Unmoral einladen können: Wer Anna ehrt, so hieß es, wird irdische Güter erlangen. Während die Gebote nach überlieferter theologischer Auffassung für Gott nicht ethische norma agendi, sondern rechtliche norma iudicandi sind, wird dies Verhältnis in der analysierten Gestalt humanistischer Theologie aufgegeben: Gott selbst unterwirft sich den Forderungen des Dekalogs. Diese Organisation des Himmels nach sittlichen Maximen hat Folgen für das Leben auf der Erde. Denen, die sich an Anna wenden, kommt nämlich zugute, daß der kraft seiner sittlichen Selbstbindung ihr gehorsame Allmächtige die seitens der Menschen an Anna gerichteten Bitten erfüllt. Ist damit zwar einerseits die Bedeutung des Sittengebotes klar herausgestellt und der Wert der Sittlichkeit um ihrer selbst willen unterstrichen,

---

[97] Aspekte eines Vergleiches mit der Bürgersfrau Dorothea von Montau aus dem Deutschordensland, deren Heiligsprechung zur Zeit der Entstehung der Annenlegende heftig betrieben wurde, finden sich in meiner Dissertation Kapitel 6.1. Vita: Vorbild für Familienleben.

[98] Bor (wie Anm. 67), Bl. 98r.

so hält jedoch gleichzeitig die Vorstellung Einzug in die Frömmigkeit, wegen Anna werde Gott einem jeden alle seine Wünsche erfüllen. Somit provoziert die auf der Ethisierung des Himmels basierende Religiosität das Gegenteil dessen, was sie zu erstreben angibt: eine Tendenz zu hemmungslosem Eudämonismus. Den latent auf Eigennutz ausgerichteten Wünschen der Heiligenverehrer wird bedingungslose Erfüllung zugesagt. So konnte im allgemeinen öffentlichen Bewußtsein aus der vorbildlich-sittlichen Matrone Anna die ‚mächtige Großmutter' werden, die niemals mit leeren Händen zu ihren Verehrern kommt. Entsprechend klagte im Jahre 1519 Martin Luther darüber, daß Anna allein aus eigennützigen weltlichen Interessen – Ausdruck der Sünde der avaritia – angerufen werde:

> „Wa fyndt man itzt eynen heyligen, der umb gedult, glauben, liebe, keuscheyt und ander geystliche guttere wirt angeruffen, als Sant Anna umb reychtumb."[99]

Trotz dieser vernichtenden Kritik an der Annenverehrung konnte die Heilige von Protestanten auch positiv gewürdigt werden: In Wittenberg kursierte ein Aufruf, die Kinder in die Schule zu schicken, der mit einer Darstellung der hl. Sippe geziert war.[100] Dieser Holzschnitt Lukas Cranachs war ursprünglich wohl als Pilgerandenken für die Besucher der Wittenberger Stiftskirche gedacht; er wurde dann von etwa 1520 an für das humanistisch-reformatorische Ziel der Förderung des Schulbesuchs verwendet. Kein geringerer als Melanchthon hat die lateinischen Verse verfaßt, die (in die Volkssprache übertragen) unter dem Holzschnitt abgedruckt wurden. Cranachs vorreformatorischer Stich und Melanchthons reformatorische Verse stehen in einer sachlichen Verbindung miteinander: Anna wird nicht nur – wie von Luther – als Abgöttin gesehen, sondern sie verkörpert in dieser Flugschrift ein Programm der Versittlichung der Gesellschaft. Der erste Schritt hin zu einer Gott wohlgefälligen Gestaltung christlichen Lebens war aber für die älteren Humanisten ebenso wie für die Reformatoren die Bildung.

---

[99] WA, Bd. 2, S. 69f.

[100] C. A. Andersson: Religiöse Bilder Cranachs im Dienste der Reformation. In: Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte. Ein Tagungsbericht / hg. von L. W. Spitz. Berlin 1981, Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 51, S. 43-49; Abb. S. 64. Entgegen den Ausführungen Anderssons handelt es sich hier nicht um eine „polemische" (S. 45) Verwendung der Abbildung einer beliebten römischen Heiligen; es handelt sich auch nicht um ein zufälliges Zusammentreffen des pädagogischen Zweckes des Werbegedichtes mit der Darstellung lesender Kinder in der Sippe. – Zur Kontinuität zwischen Humanismus und Reformation vgl. H. Junghans: Der junge Luther und die Humanisten. Göttingen 1985.

# Alltagsgeschichte und Theologie – Der Dialog des Andreas Meinhardi über die hochberühmte Stadt Wittenberg von 1508

*Von Martin Treu*

„Ein Dialog, der sowohl die Lage, Schönheit und den Ruhm der hochberühmten und herrlichen Stadt Albioris, gemeinhin Wittenberg genannt, beschreibt, wie auch die Heldentaten und Errungenschaften der berühmten sächsischen Herzöge, der in Gott abgeschiedenen Kurfürsten des großmächtigen und unüberwindlichen Römischen Reiches, besonders aber die des berühmten Fürsten und Herren, Herrn Friedrich III., des prächtigen Kurfürsten und Erzmarschalls des Römischen Reiches, Herzog von Sachsen, Landgraf von Thüringen, Markgrafen von Meißen, des sehr freigebigen Gründers der blühenden Universität von Albioris und die, soweit wie möglich, seiner Brüder und Verwandten umfaßt, beinahe ohne jede Vorbereitung von Andreas Meinhardi aus Pirna herausgegeben, der zwar Magister der edlen Wissenschaften, in dieser Sache aber ein Neuling ist, zugunsten derjenigen, die mit dem Studium der Wissenschaften beginnen, zum Wohle der schon erwähnten Universität und zum Lobe des wahren Gottes."[1]

So lautet der ausführliche Titel, dessen Länge im merkwürdigen Kontrast zum Umfang des danach folgenden Büchleins steht. Im modernen Sinne handelt es sich nicht eigentlich um einen Titel, sondern Inhaltsverzeichnis und Vorwort sind gleich mit eingebunden. Daß hinter diesem Satzungetüm allerlei erstaunlich Frisches und auf für die Gegenwart Bedenkliches steckt, sollen die folgenden Überlegungen zeigen.

---

1 Übersetzung nach The Dialogus of Andreas Meinhardi, A Utopian Description of Wittenberg and its University ed. by Edgar C. Reinke, University Microfilms International, Ann Arbor 1976, vgl. dazu Martin Treu (Hg): Andreas Meinhardi, Über die Lage, die Schönheit und den Ruhm der hochberühmten, herrlichen Stadt Albioris, gemeinhin Wittenberg genannt, Leipzig 1986. Das Zitat bei Reinke, S. 81.

## *1. Ein Dialog, herausgegeben vom Magister der edlen Wissenschaften, Andreas Meinhardi aus Pirna*

Schlägt man ein Buch auf, möchte man natürlich etwas über den Autor erfahren. In unserem Fall ist das nicht ganz einfach, da die Quellen weitgehend versagen.[2] So sind wir vor allem auf den Dialog selber angewiesen.

Andreas Meinhardi begann sein Studium an der artistischen Fakultät der Leipziger Universität im Sommer 1493.[3] Der Name zeigt in den Akten verschiedene Variationen: Meynar, Myner, Mayner, Meynhart. In der Forschung hat sich die Fassung Meinhardi weitgehend durchgesetzt. Wie der Titel nennt auch die Leipziger Matrikel Pirna als Geburtsort. Da Meinhardi in der Nation der Meissner eingeschrieben war, scheint es sicher, daß er aus Sachsen stammte. Über sein Geburtsjahr ist nichts bekannt. Gemäß der mittelalterlichen Sitte ist es nicht unwahrscheinlich, daß er am 30. November, dem St. Andreas-Tag, geboren oder getauft wurde.

Aus den Unterlagen in Leipzig ergibt sich jedenfalls mit Gewißheit, daß Meinhardi nach den üblichen zwei Jahren Studium an der artistischen Fakultät den untersten Grad eines Baccalaureus erwarb (1495), aber erst 6 Jahre später zum Magister promoviert wurde (1501). In dieser Epoche fand ein Wandel im Selbstverständnis der artistischen Fakultäten nicht nur in Leipzig statt. Ursprünglich als Durchgangsstationen zur Erlangung eines höheren Grades in einem der drei Fachstudien angesehen, pochten die Artisten jetzt unter dem Einfluß des Humanismus auf ihre Eigenständigkeit und Eigenwert. Meinhardi hat sich im Einklang mit diesem Wandel nie um eine Studienaufnahme in den höheren Fakultäten bemüht. Vielmehr finden wir seinen Namen 1502 unter einer Beschwerdeschrift an Herzog Georg, in der er sich im Verein mit anderen Artisten beklagt, daß den Nachwuchswissenschaftlern zu wenig Chancen durch die Etablierten eingeräumt würden. Die jungen Magister, die ohne festes Gehalt auf Kollegiengelder angewiesen waren, konnten kaum ihr Leben fristen, da ihnen die älteren festbesoldeten Kollegen nur ungünstige und wenig attraktive Vorlesungszeiten und Themen einräumten, heißt es in dem Leipziger Gutachten.[4] Seit kurzer Zeit ist es möglich geworden, einige Tatsachen, die Mein-

---

2 Immer noch maßgebend dazu ist Nikolaus Müller: Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522, Leipzig 1911², S. 300-304.

3 Georg Erler: Die Matrikel der Universität Leipzig, hg. im Auftrag der K. Sächsischen Staatsregierung. 1. Bd. Die Immatrikulationen von 1409-1559, Leipzig 1897, S. 350.

4 Sächsisches Hauptstadtarchiv, Die Reformation der Universität Leipzig betr. Loc. 136 th, f. 90 f, teilweise abgedruckt bei Emil Friedberg: Die Universität Leipzig in

hardis Leipziger Zeit erhellen, einzufügen. Unter dem Titel „Elegantiarum Rudimenta oratoriaque precepta non sine accurata diligentia in studio insigne lipsensi nuper conportata in ordinem inventus facilem copiose clareque reducta" erschien in Leipzig ein relativ umfangreicher Druck von 88 Blatt, dessen Autor sich im Vorwort (nicht aber auf dem Titel) „Andreas Piropolitanus cognomento Meynhart" nennt. Das Vorwort ist „quinto kalendas aprilis 1504" datiert, das Impressum weist jedoch 1505 als Erscheinungsjahr aus. Dieses Buch scheint noch seltener als der Dialogus zu sein, außer dem Exemplar im Britisch Museum ist mir kein weiteres bekannt geworden.[5] In diesem Erstling weist sich der Autor als interessierter Pädagoge und guter Kenner antiker und spätantiker einschlägiger Autoren aus. In methodologisch geschickter Weise wird der Student in die Künste des Redens und Briefschreibens eingeführt, wobei Meinhardi sich auf die Autoritäten Cicero, Vergil, Terenz und Boethius beruft. Aber auch die Humanisten wie Laurentius Valla finden Erwähnung. Für die Biographie scheint aus einem Abschnitt hervorzugehen, daß Meinhardis Vater Martin hieß und daß er einen Bruder namens Reinhart besaß. Das Werk schließt mit einer begeisterten Eloge auf Johann v. Breitenbach, der damals schon in hohem Alter stand, und einer auf Konrad Wimpina, der bald darauf als Gründungsrektor nach Frankfurt/O. ging. Die Nähe zum zeitgenössischen Humanismus zeigt sich an den Widmungsdistichen, die Hermann von dem Busche dem Werk auf dem Titelblatt beisteuerte; er verließ ebenfalls bald darauf Leipzig. Sicher ist, daß der Autor das Erscheinen seines Buches nicht mehr am Ort erlebt hat. Daß er die „Rudimenta" im Dialog nicht erwähnt, dürfte in der erbitterten Feindschaft zwischen Wimpina und Martin Pollich von Mellerstedt begründet liegen. Letzteren lobt Meinhardi in seiner Wittenberger Zeit.

In Wittenberg war durch ein Stiftungsprivileg Kaiser Maximilians 1502 eine neue Universität gegründet worden. Unter dem 24. August dieses Jahres ließen der Kurfürst Friedrich III. und sein Bruder und Mitregent Johann durch öffentlichen Anschlag bekannt machen, daß den Studierenden der ersten drei Jahrgänge die erheblichen Promotionsgebühren erlassen würden, auch sollten die Studenten „mit gebührenden freyheiten fürsehen"[6] werden. Der Leipziger

---

Vergangenheit und Gegenwart, Leipzig 1910, S. 147 f.

5 Sign. BM 1568/3270, die Titeleinzeichnung verweist auf Bamberger Provinienz. Ein Drucker ist nicht genannt. Das VD 16 kennt kein weiteres Exemplar.

6 Friedrich Israel: Das Wittenberger Universitätsarchiv, seine Geschichte und seine Bestände. Nebst den Regesten der Urkunden des Allerheiligenstiftes und der Fundationsurkunden der Universität Wittenberg, Halle 1913, S. 100.

Magister hatte also Grund anzunehmen, daß der Ortswechsel auch seine Karriere befördern würde. Im ältesten Vorlesungsverzeichnis der neuen Hochschule, dem sogenannten Rotulus (1507) des Christoph Scheurl finden wir Meinhardis Namen in der letzten Rubrik als ersten unter den fünf Magistern für weltliche Literatur.[7]

Die Wittenberger Universität ist von Anfang an von zwei bedeutenden Persönlichkeiten geprägt worden. Der eine war der Theologe Johann von Staupitz, der später großen Einfluß auf Luther ausübte, der andere der (Leipziger) Mediziner Martin Pollich aus Mellrichsstadt in Franken, genannt Mellerstedt. Er war nicht nur Leibarzt des Kurfürsten, sondern auch Gründungsrektor der Universität. Sein Einfluß beim Landesherren blieb bis zu seinem Tode 1513 ungebrochen. Aus diesem Grunde hat sich Meinhardi beeilt, wie er in seiner Widmung an diesen großen Mann schreibt, seine Anregung aufzunehmen und einen Dialog zu verfassen, der für die Universität wirksam wirbt.[8] Werbung hatte die Universität allerdings nötig, denn seit 1505, nachdem das erste Interesse an der Neugründung abgeflaut war, gingen die Studentenzahlen merklich und stetig zurück. Dazu trug die öfter grassierende Pest (1507) ebenso bei wie ein Niedergang in der studentischen Moral. Kurz nach Erscheinen des Dialoges (1511) wurde sogar der amtierende Rektor Ulrich Erbar von einem Studenten, der sich ungerecht behandelt fühlte, auf offener Straße erschlagen.[9] Für die Schwierigkeiten, in denen die neue Universität steckte, ist es bezeichnend, daß das fertige Werk Meinhardis in Leipzig bei Martin Landsberg gedruckt werden mußte. Wittenberg hatte noch keine ständige Druckerei. Mit großen Hoffnungen brachte Meinhardi sein Werk an die Öffentlichkeit. Sollte es gut aufgenommen werden, so verspricht der Autor dem Kurfürsten, so wolle er Weiteres und Besseres produzieren.[10] Das Versprechen blieb unerfüllt, denn wir kennen keine Reaktion der Zeitgenossen auf den Dialog. Er wird nirgends erwähnt. Der Anreger Mellerstedt hat die Arbeit zwar gelesen, wie das Exemplar in Jena ausweist, das Marginalien von seiner Hand trägt, aber dabei geht es fast ausschließlich um die Korrektur von Druckfehlern, von denen das Buch allerdings wimmelt. Eine inhaltliche Einschätzung ergibt sich nicht. Auch der kurfürstliche Hof hüllte sich trotz der äußerst devoten Widmung an Friedrich

---

7 Vgl. Walter Friedensburg (Hg): Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Bd. 1, 1502-1611, Magdeburg 1926, S. 16.

8 Reinke (wie Anm. 1), S. 85.

9 Vgl. Walter Friedensburg: Geschichte der Universität Wittenberg, Halle 1917, S. 86.

10 Vgl. Reinke (wie Anm. 1), S. 84.

den Weisen in Schweigen. Über der ganzen Angelegenheit lastet ein gewisses Dunkel, da Friedrich sich als Förderer und Mäzen anderen Poeten gegenüber durchaus großzügig erzeigte. Überhaupt muß der Dialog nur in einer kleinen Auflage erschienen sein. In ostdeutschen Bibliotheken werden neben dem erwähnten Exemplar aus Pollichs Besitz in Jena nur je eins in Dresden und Zwickau aufbewahrt.

Angesprochen von Lob und Preis fühlte sich dagegen offensichtlich der Wittenberger Rat. So erklärt sich, daß Meinhardi kurz nach Erscheinen des Dialoges die Universität, die ihm so viel bedeutete, verließ, da er vom Magistrat zum Stadtschreiber gewählt worden war. Diese Funktion bekam am Beginn des 16. Jahrhunderts eine immer größere Bedeutung. Im Gegensatz zu Ratsherren und Bürgermeister war das Stadtschreiberamt permanent und fest besoldet. Meinhardi bekam jährlich 10 Schock Groschen (ca. 28 Gulden), Feuerholz und die üblichen Geschenke zum neuen Jahr, während er an der Universität neben den wechselnden Kolleggeldern lediglich 12 Gulden Jahresgehalt hatte.[11] Diese materielle Sicherstellung ermöglichte es ihm auch zu heiraten, wozu ihm der Rat ein Faß Bier schenkte. Allerdings starb seine erste Frau schon binnen zweier Jahre. Seine zweite Frau, Hanna, geb. Moskauer (?), eine Schwägerin Johann Agricolas, schenkte ihm mehrere Kinder. Seine Existenz im Stadtregiment erlaubte Meinhardi, ein bescheidenes Vermögen zu sammeln. Ein Haus im Coswiger Viertel war etwa 600 Gulden wert, drei Gärten vor dem Coswiger Tor ca. 120 fl. Allerdings scheinen diese Anschaffungen seine finanziellen Mittel überstiegen zu haben, da wir nach seinem Tode Hinweis auf Schulden von über 500 fl. finden. Sein genaues Todesdatum ist unbekannt, er muß nach den Kämmereirechnungen vor dem 5. 2. 1526 gestorben sein. Für lange Jahre seiner Amtstätigkeit fließen die Quellen äußerst spärlich. Wie viele bessere Bürger wurde auch er 1509 Mitglied der St. Sebaldus-Bruderschaft. Ob daraus eine ablehnende Haltung zur Reformation Luthers abzuleiten ist, bleibt unklar.

So sind wir ganz auf inhaltliche Kriterien des Dialoges angewiesen. Wie aus der „Herausgabe des Werkes an die Studenten" am Schluß hervorgeht, war Meinhardi ein Pädagoge, der seine Aufgabe ernst nahm.[12] Er wollte etwas schaffen, was gerade den Anfängern nützlich war. So wählte er die Form eines Schuldialoges[13], die im späten Mittelalter weit verbreitet war. Diese Dialoge

---

[11] Vgl. Müller (wie Anm. 2), S. 302 f.

[12] Vgl. Reinke (wie Anm. 1), S. 182.

[13] Vgl. dazu Alois Bömer: Die lateinischen Schülergespräche der Humanisten, 2 Bde in 1, Berlin 1897-99.

zielten darauf ab, dem Neuling die Wissenschaftssprache Latein nahezubringen, so daß er sie perfekt in Wort und Schrift beherrschte. Wichtige Quelle hierfür, von Meinhardi zum Teil wörtlich übernommen, ist das „Manuale Scholarium", Straßburg 1481, mehrfach unter dem Titel „Latina idomata" von dem berühmten Humanismus Paulus Niavis (eigentlich Schneevogel, † nach 1514) bearbeitet und herausgegeben.[14] Es lag in der Zielrichtung solcher Dialoge, nicht nur über große Themen der Wissenschaft, sondern auch über Alltägliches zu berichten, sollte doch der Student damit in die Lage versetzt werden, lateinisch nicht nur zu disputieren, sondern auch im täglichen Leben das Latein als Umgangssprache zu benutzen.

Meinhardi hat diese Tendenz verstärkt. In einem Nachwort weist er darauf hin, daß er aus pädagogischen Gründen profane und komische Themen zwischen die ernsthaften Erwägungen mit einstreut.[15] Und eben diese Abschweifungen machen seinen Dialog heute zu einer wichtigen Quelle für Dinge, die wir sonst nirgendwo anders erfahren. Für die Alltags- und Kulturgeschichte Wittenbergs vor Luthers Auftreten gibt es keine vergleichbar ergiebige Fundgrube wie den Dialog Meinhardis.

## 2. *Über die hochberühmte Stadt Albioris vulgo Wittenberg*

Die Stadt Wittenberg und ihre Umgebung bildet den einen thematischen Schwerpunkt des Dialoges. Im letzten Kapitel machen die beiden Freunde und Dialogpartner Reinhard und Meinhard, der, nicht überraschend, das Sprachrohr des Autors ist, einen ausführlichen Rundgang, wobei viele Sehenswürdigkeiten im einzelnen erwähnt werden. Doch schon im ersten Kapitel wird Wittenberg als Standort der neuen Universität erwähnt. Von den Gebäuden werden vor allem das neue Collegium und das Augustinerkloster genannt, die Hörsäle enthielten. Wichtig sind dem Autor auch die studentischen Wohnheime, die sogenannten Bursen. Genannt werden die Merkuriusburse, die Juristen- und die Sophienburse, die einer Stiftung des Herzogs und späteren Kurfürsten Johann zum Gedenken an seine erste Gattin darstellte. Auf ihrem Spaziergang besehen die Dialogpartner aber auch Gebäude und Einrichtungen, die nur indirekt mit der Universität zusammenhängen. Ausdrücklich hervorgehoben werden die zwei die Stadt durchfließenden Bäche, die frisches Trinkwasser und Abfallbe-

---

[14] Wiederabgedruckt bei Friedrich Zarnke, Die deutschen Universitäten im Mittelalter, Leipzig 1857, S. 1-48.

[15] Vgl. Reinke (wie Anm. 1), S. 182.

seitigung garantieren. Ebenfalls wird die Existenz der drei vorhandenen Bäder erwähnt. Sie waren abwechselnd für die Wittenberger Bevölkerung geöffnet. Besonders kommentiert wird die technische Ausrüstung der Amtsmühle am Zusammenfluß der beiden Bäche gegenüber dem Schloß. Sie war für die Ernährung der Bürger von zentraler Bedeutung. Aber auch die Studenten interessierten sich natürlich, ob es in der Stadt etwas Gutes zu essen und zu trinken gibt. An dem Punkt wird Meinhardi beinahe lyrisch. Nicht nur Fleisch von Haustieren und Wild entsprechend der Jahreszeit sind auf dem Wittenberger Markt immer zu haben, sondern 18 Sorten Fisch finden Auflistung, darunter als besondere Delikatesse Krebs und Neunauge, Meeresfische, die im Fernhandel importiert wurden wie Hering und Makrele und damals noch in der Elbe lebenden Lachs und Stör. Die Umgebung Wittenbergs, so Meinhardi, ist die wahre Kornkammer des Kurkreises und darüber hinaus: Früchte und Gemüse gedeihen üppig und können billig eingekauft werden. Die propagandistische Absicht unseres Autors ist hier unüberhörbar. Kontinuierliche Versorgung und stabile niedrige Preise mußten für die Studentenschaft von lebenswichtigem Interesse sein. Die Wirklichkeit, wie sie sich uns nach anderen Quellen darstellt, sah profaner aus. Mit steigender Immatrikulationszahl stiegen auch die Lebenshaltungskosten, wobei sie aber – wenigstens anfänglich – unter denen der größeren und älteren Universitätsstädte lagen. Das schlägt beim ebenso wichtigen Thema Getränke zu Buche. Für eine Feier, so belehrt uns der Dialog, brauchte man neben Delikatessen auch erlesene Weine. Fränkischer und Rheinwein werden genannt, daneben französischer Claret und roter Malvasier aus Italien. Diese importierten Weine waren teuer, die Schankgerechtigkeit lag zur Zeit des Meinhardi noch beim Rat der Stadt, später erwarb sie Lukas Cranach zusammen mit seiner Apotheke. Grundlage eines guten Rausches bildete jedoch das Bier. Zur Feier trank man nicht einheimisches Gebräu, sondern einen exquisiten Import aus Einbeck in Niedersachsen. Es handelte sich um ein dunkles, stark alkoholhaltiges Bier. Im „Bockbier" lebt der Name bis auf den heutigen Tag fort. Solches Festmahl hatte seinen Preis. Wenn auch Christoph Scheurl in seiner Antrittsrede behauptete, daß ein Wittenberger Student mit 8 Gulden pro Semester auskommen könnte, so erweist sich dies als Untertreibung, muß der Held doch für seine Feier allein 2 Gulden entrichten.[16]

Der Autor unseres Dialoges, der die Badestuben und das gute Leben in Wittenberg preist, zeigt sich in einem Punkt allerdings ausgesprochen spröde: Dort, wo es um die Liebe geht, wird er abweisend. Wittenberg hatte wie die meisten spätmittelalterlichen Städte ein öffentliches Haus, das dem Rat der

---

[16] Vgl. Oratio doctoris Scheurli attingens litterarum ..., Leipzig 1510, Bl. Aii(r).

Stadt unterstand. Meinhardi verrät nur indirekt Kenntnis dieser Einrichtung, indem er mehrfach vor der Liebe zu den Frauen warnt. Der Dialogheld Meinhard weigert sich schlankweg, seinen Schutzbefohlenen Reinhard durch eine bestimmte Gasse zu führen. Die jungen Damen mit ihren süßen Gesängen erscheinen ihm wie die Sirenen, die einstmals Odysseus betörten. Das Bordell gehört nicht zu den Annehmlichkeiten der Stadt, die einem jungen Studenten nützlich und erlaubt sind. Stattdessen soll er sich, ganz in der Tradition des späten Mittelalters, um sein Seelenheil kümmern, wozu Wittenberg, daß in Meinhardis großartiger Übertreibung zum Rom des Nordens wird, reichlich Gelegenheit bietet. Das von Rudolf I. (†1356) gegründete Stift wurde von Friedrich dem Weisen prächtig ausgebaut. Die neuerrichtete Schloßkirche bildete die kostbare Fassung für das, was nicht nur von Meinhardi als Juwel der Stadt verstanden wurde, die Reliquiensammlung. Aus kleinen Anfängen gewachsen – Grundstock war ein Dorn aus der Krone Christi, den der schon erwähnte Rudolf I. besorgt hatte – entstand eine Kollektion von riesigem Ausmaß. Ihr erster gedruckter Katalog macht das 7. Kapitel des Dialoges aus und nennt 82 Monstranzen und Schreine, in der eine nicht genau bestimmbare Zahl von Partikeln ruht. Die ein Jahr später veröffentlichten Heiligtumsbücher zählen in der ersten Auflage 104, in der zweiten 117 Schreine mit 5005 Partikeln.[17] Friedrich der Weise stellte übrigens trotz der Reformation seine Sammeltätigkeit keineswegs ein und besaß 1520 mehr als 19.013 Reliquien. Darunter waren uns heutige so kurios anmutende Dinge wie Milch von der Jungfrau Maria, Windelreste vom Jesuskind und ein ganzer Körper eines der in Bethlehem vom bösen König Herodes geschlachteten Kinder. Zur Verehrung durch die Gläubigen reizten vor allem die mit den Reliquien verbundenen Ablässe. Meinhardi vergleicht sie mit denen der Peterskirche in Rom oder der Begräbnisstätte des Heiligen Franziskus in Assisi. Wittenberg kann in dieser Beziehung durchaus als einer der Hauptgnadenorte der westlichen Christenheit verstanden werden, in dem ohne große Mühe viele tausend Jahre Ablaß verdient werden können. Dazu rät Meinhardi seinen Lesern eindringlich. Die Reliquien gehören zu den wichtigen Vorzügen der Stadt.

---

[17] Vgl. dazu Liebhaber-Bibliothek alter Illustratoren in Facsimile-Reproduktion, VI. Bändchen, Wittenberger Heiligthumsbuch, illustriert von Lucas Cranach, Wittenberg 1509, Nachdruck München 1884.

### *3. (Ein Dialog) ... zum Wohle der schon erwähnten Universität*

Leukorea, die Übersetzung „Weissenbergs" ins Griechische, lautet der Humanistenname für die neue Universität. Meinhardi, der wahrscheinlich gar kein Griechisch konnte, hat den Namen nicht erfunden, aber doch weit verbreitet. Welches Bild entwirft er nun dem zukünftigen Studenten, der durch den Dialog bewogen werden soll, seinen Studien in dieser Einrichtung nachzugehen? Zunächst finden wir eine lange und für die Gegenwart auch ein wenig langweilige Liste der Professoren und Dozenten an der jungen Alma mater. Hervorgehoben steht der Hinweis, daß alle genannten wirklich anwesend wären und ihrer Lehrtätigkeit ordentlich und pünktlich nachkämen. Für die damaligen Universitäten war dies nicht die Regel, und auch die Wittenberger mußten Professoren kennenlernen, die zwar ihr Salär einstrichen, aber dann lieber in der Welt herumreisten, statt Vorlesungen zu halten. Die meisten Namen in Meinhardis Aufzählung sind heute zu Recht vergessen. Von der Bedeutung Staupitz' und Mellerstedts war schon die Rede, von den großen Gelehrten, die eine Dekade später die Universität prägten, findet sich nur Nikolaus von Amsdorf, später naher Freund und Mitarbeiter Luthers, zu Zeit Meinhardis noch Magister der freien Künste und Vertreter der scotistischen Philosophie. Besonders dürftig besetzt erscheint die medizinische Fakultät, was unser Autor nicht verhüllen kann, auch wenn er wortreich und überschwenglich über die wenigen Mediziner, wie über alle anderen, Ströme von ehrenden und lobenden Attributen ergießt.

Auffällig bleibt, daß sich in der konservativen Aufzählung die Dichter Georgius Sibutus Daripinus und Ricardus Sbrulius aus Italien finden. Als Poeten zwar nur Mittelmaß und ohne akademischen Grad, stellt ihre Nennung ein Symptom für die tiefgreifenden Umwälzungen dar, die sich wenig später an der Leucorea mit dem Wirken Luthers und vor allem Melanchthons verbanden.[18] Meinhardi stellt sich ganz energisch auf die Seite dieser Bewegung, die er unter der Bezeichnung „wahrhaft edle und humanistische Studien" faßt. Seine Zeit erscheint ihm geprägt von der Auseinandersetzung zwischen einer traditionellen scholastischen Lehrmethode, vor allem in der Theologie, und dem Aufbruch der edlen Künste der Wohlberedheit und moralischen Erneuerung durch antike Vorbilder. So nimmt er teil an diesem Kampf, in dem er einerseits skeptische und zuweilen auch abfällige Bemerkungen über die Gottesgelehrtheit einflicht, andererseits überall, wo sich die Möglichkeit bietet – und

---

[18] Vgl. dazu Helmar Junghans: Der junge Luther und die Humanisten, Weimar 1984, S. 56-62.

auch da, wo sie es nicht tut – Zitate antiker Autoren einbringt. Vor allen anderen benutzt er dazu Vergil und Boethius.

Aber diese Auseinandersetzung ist zwar im Themenbereich Universität ein wichtiger, jedoch nicht der beherrschende Punkt. Wollte man Studenten werben, mußte man ihre Interessen berücksichtigen. Und das tut Meinhardi, wenn er sich ausführlich und mit viel Humor über die Deposition verbreitet. Dieser Aufnahmebrauch in die Körperschaft der Studenten war bei den jungen Musensöhnen ebenso gefürchtet wie begehrt. Seit dem 13. Jahrhundert vergnügten sich die inskribierten Studenten an den Qualen, die dem unglückseligen Neuling auferlegt wurden. Luther hat den Brauch seltsamerweise nicht abgeschafft, sondern wollte ihn christlich interpretiert als Sinnbild für das Leiden des Christenmenschen erhalten wissen. Die Universitäten des 17. und 18. Jahrhunderts unterdrückten ihn teilweise mit Gewalt, im sogenannten Gautschen der Buchdrucker hat er sich in Resten bis zur Gegenwart erhalten.

Meinhardis Dialog ist nicht nur eine der frühesten, sondern auch die detaillierteste Quelle für das Geschehen.[19] Schon wenn ein Student beabsichtigte, sich beim Rektor einzuschreiben, lief er Gefahr, von einer Horde Studenten gequält und verhöhnt zu werden. Offensichtlich gab es Späher, die in der Nähe der Rektorates nach einem Opfer Ausschau hielten und dann die übrigen mittels eines Pfeifsignals zusammenriefen. Meinhardi lehnt diese unbeaufsichtigte Verhöhnung ab, da es hier zu ernsthaften Verletzungen kommen kann. Vorbildlich ist vielmehr die Prozedur, wie er sie beschreibt, unter Vorsitz eines Magisters im halbprivaten Rahmen eines Gasthofes. Zwei ältere Studenten, die Masken tragen, im Dialog heißen sie Prometheus und Deukalion, versuchen nun, den Probanden zum Weinen zu bringen. Der soll möglichst unbeweglich vor dem Tisch stehen bleiben, an dem der Magister mit anderen Gästen es sich bei Spieß und Trank wohlsein läßt. Dem Neuling, lateinisch Beanus, wird vorher eine gräßliche Tiermaske aufgesetzt mit Hörnern, Borsten und Eberhauern. Aufgabe der Maskierten ist es, aus dem so gekennzeichneten tierischen Wesen einen Menschen zu machen. Dabei seifen sie ihn mit einer Rasiercreme ein, die aus Wagenschmiere besteht, waschen ihm die Haare mit „Jungfernwasser" und bereiten ihm danach ein Eishampoo aus Pferdeeiern. Überhaupt spielen Zutaten, die „hinter der Mauer gefunden" wurden, wo sich die Latrinen befanden, eine wichtige Rolle.

Man kann schon mit Meinhardi sagen, hier spielt sich die Passion nach den Evangelisten Herodes oder Pilatus ab. Der Beanus wird der unglaublichsten Sünden bezichtigt, der Lüge, der Hochstapelei, besonders seine angeblichen

---

[19] Reinke (wie Anm. 1), S. 148-162.

Liebschaften bilden ein dankbares Thema, wobei der Gipfelpunkt der Schande erreicht ist, wenn Deukalion über ihn sagt, er habe eine Magd auf einem Ofen vergewaltigt, wobei ein Hund ihnen zusah. Die Thematisierung der Ungelehrtheit des Beanus gibt Meinhardi die Möglichkeit zu verschiedenen satirischen Seitenhieben auf den scholastischen Schulbetrieb der Zeit. Zum Beispiel werden als Bildungsgrundlage des Beanus die von den Humanisten verabscheute Grammatik des Alexander de Villa Dei erwähnt, und das „Alphabetum per figuras" erhält Nicolaus fatuus (vulgo Claus Narr) zum Autor.[20] Die scholastische Etymologie wird am Begriff Beanus als *bestia aequalis asino nihil vere sciens* bzw. *belua amata nusquam* durchexerziert.[21] Aber im Grunde ist derlei Ironie marginal und es gehört schon ein mittelalterlicher Sinn für Humor dazu, um das ganze so recht komisch zu nehmen.

Endlich, nachdem man ihm Fliegen zu essen gegeben und bösartige Witze über seine Familie gerissen hat, nähert sich die Zeremonie dem Schluß. Mittels einer Säge werden die tierischen Hörner gekappt, eine Zange dient zum Ausreißen der Eckhauer, dem Deliquenten wird das Gesicht gewaschen. Demütig mit dem Eingeständnis seiner Unwürdigkeit bittet der Beanus um die Aufnahme in die Studentenschaft. Der vorsitzende Magister antwortet wie im Beichtsakrament mit der Formel „Ego absolvo te". Darauf folgt eine Taufparodie, bei der der Beanus Wein auf den Kopf gegossen bekommt, um den alten Zustand fortzuwaschen und heraussteigt der neue Mensch, der Studiosus. Uns heutige mutet dieser ironische Umgang mit den Sakramenten blasphemisch an. Das Mittelalter ist sich offenbar keiner Schuld bewußt. Vielmehr freut sich der Held, nicht nur die scheußliche Prüfung überstanden zu haben, sondern er ist trotz aller Angst zutiefst davon überzeugt, Mittelpunkt einer heilsamen und notwendigen Handlung gewesen zu sein. Sein Mitleid und seine Fürbitte gelten nun jenen, die noch im unglückselig dumpfen Zustand des Beaniums verharren. Der Verfasser unseres Dialoges muß davon überzeugt gewesen sein, daß die ausführliche Schilderung der Deposition Werbewirksamkeit für den Wittenberger Universitätsbesuch zufügte, anderenfalls hätte er seinen eigenen Intentionen entgegengehandelt. Auch wenn es für uns heutige schwer vorstellbar erscheint, muß doch diese Aufnahmezeremonie den damaligen Studenten Wichtiges bedeutet haben.

---

[20] Ebd., S. 155.
[21] Vgl. ebd., S. 110.

*4. Zum Lobe des wahren Gottes, – „in laudem Veri Dei"?*

Das Fragezeichen in der Überschrift erklärt sich aus dem grundsätzlichen Problem von Meinhardis Stellung zur Religion und Kirche. Seine Haltung ist zumindest zweideutig. Zwar lobt er Reliquienverehrung und Ablaßgewinnung als Attraktionen Wittenbergs, aber gleichzeitig verhält er sich zur Theologie seiner Zeit skeptisch. Die Schwierigkeit, zu einem Urteil zu gelangen, wird dadurch verstärkt, daß es schwer zu entscheiden ist, wo der Autor innere Überzeugung mitteilt und wo er nur Material der Zeit übernimmt, wenn auch mit einer gewissen Schadenfreude. An zwei Beispielen soll das verdeutlicht werden.

Auf der Reise fragt Reinhard seinen Begleiter nach dem Ursprung des auch Luther bekannten Sprichwortes „Wenn Mönche wandern, gibt es Regen." Dieser Ausspruch spiegelt den Volksglauben wider, daß die Begegnung mit Ordensangehörigen von schlechter Vorbedeutung ist, wie auch Erasmus im etwa gleichzeitigen „Lob der Torheit" weiß. Meinhard erklärt das Wort „naturwissenschaftlich" im Sinne des Hochschul-Aristotelismus. Regen entsteht aus den von der Erde aufsteigenden Dünsten. Diese haben als Ursprung nicht nur natürliche Feuchtigkeit wie Bäche und Seen, sondern auch die Köpfe von Menschen, die zu tief ins Glas geschaut haben. Nun sind die Mönche bekanntlich gewaltige Säufer. Die Ordensregel, nach welcher der Trinkbecher mit beiden Händen gefaßt werden mußte, interpretiert Meinhardi andeutungsweise als Vorsichtsmaßnahme gegen das Verschütten durch Zitterhände des Gewohnheitstrinkers. Hier wirft Reinhard ein, daß doch auch die weltlichen Leute gewaltig söffen. Das gibt Meinhard durchaus zu, nur wäre bei ihnen der Laster nicht wetterwirksam, weil ihr Haupthaar die Dünste zerstreue. Die Tonsur der Mönche dagegen bildet einen förmlichen Kanal, aus dem die Weindämpfe nach oben getragen werden.

Der Angriff auf die Lebensweise des Ordensklerus findet sich auch bei anderen Humanisten der Zeit, etwa in Heinrich Bebels Facetien. Entscheidend ist das angefügte Gespräch. Reinhard behauptet nämlich, daß diese Erklärung nicht im Bekenntnis (symbolum) der Kirche stünde und daher auch nicht heilsnotwendig zu glauben sei.[22] Das gibt Meinhard durchaus zu, fügt aber den merkwürdigen Satz an, daß er nicht vom Glauben gesprochen habe, denn der vertrage keine Begründungen. „Fides enim nostra nullas suffert rationes". Der Ausdruck ist mehrdeutig, aber wie immer man ihn verstehen will, als extremen Ockhamismus oder als Skepsis gegen jede Theologie, er ist jedenfalls anstößig. Seine Konsequenz ist die totale Negation eines religiösen Weltbildes.

---

[22] Vgl. ebd., S. 117.

Nicht zufällig läßt der Autor seinen Helden sofort einen Rückzieher machen und behaupten, das ganze wäre nur ein Witz gewesen.

Ebenso anstößig, zumindest für die unmittelbar folgende Zeit, ist Meinhardis Bibelgebrauch. Von der fundamentalen Rolle der heiligen Schrift bei den Reformatoren ist im Dialogus nichts zu spüren. Anspielungen und Zitate werden ironisch bzw. marginal verwendet. Vom Evangelium nach Pilatus oder Herodes hörten wir schon in der Deposition. Die Entscheidung der beiden Helden über die Richtung ihrer Stadtbesichtigung fällt nach Mt. 6,33, daß man zuerst in die Kirche gehen müsse, in der Deposition findet sich eine Parodie auf die Versiegelung der 144.000 nach Offenbarung 7,5 ff. Statt der 12 Stämme Israels stehen hier lasterhafte und verbrecherische Frauen der heidnischen Antike wie Hellena und Klytaimnestra. Überhaupt gehen Heidnisches und Christliches ineinander über. In der Not des Schiffbruchs rufen die Helden erst Jupiter und Merkur, dann die heilige Anna und schließlich Maria an.[23] Die Schloßkirche Wittenbergs wird von Meinhardi durchgängig als Tempel Jupiters bezeichnet. Eine gewisse Naivität ist dem Autor zugute zu halten. Erst die Reformation brachte gegenüber diesem Synkretismus eine neue Sensibilisierung. So hatte eine unbekannte Hand in die Wittenberger Matrikel der theologischen Fakultät 1508 unter das Bild des heiligen Augustin die Unterschrift „gymnasii nostri tutelaris deus" gesetzt. Erst 1513 wurde sie von Karlstadt mit dem Kommentar „blasphemia contra deum" versehen.[24]

Meinhardi besitzt innerhalb dieses humanistischen Sprachgebrauches eine Sonderstellung, da längere Zitate beweisen, daß er durchaus für ihn kanonische Schriften kennt, allerdings nicht von biblischer Herkunft. Vor allem *De consolatione Philosophiae* des Boethius und die Eklogen und Epen des Vergil nehmen für ihn den Platz des Schriftbeweises ein. Die Bibel dagegen ist nur Teil eines allgemeinen Bildungshorizontes.

Das zeigt sich auch in einer Novelle, die Meinhardi nach eigener Angabe aus dem Munde des Vinzenz von Ravenna, Doktor beider Rechte, hat, der in Wittenberg kurze Zeit lehrte (1504/5).[25] Der Teufel, heißt es da, will auch einmal die Ehe spüren, weil er erlebt, wieviel Seelen durch diese Institution in die Hölle fahren und verheiratet sich mit einem reichen Fräulein in Bologna unter der Maske eines Arztes. Vor der Hochzeit bittet er seine Braut, ihm alle Geschenke, die sie während der gesamten Ehe von ihm erwartet, auf eine Liste zu schreiben. Er wäre ein vielbeschäftigter Mann und würde ihr alles auf ein-

---

23 Vgl. ebd., S. 112 f.

24 Junghans (wie Anm. 18), S. 59.

25 Vgl. Reinke (wie Anm. 1), S. 179-181.

mal besorgen, um hinterher seine Ruhe zu haben. Die Braut erstellt ein ungeheures Verzeichnis, aber der Teufel erfüllt alle Wünsche. Am Abend des Hochzeitsfestes ist die Braut den Tränen nahe: Sie hat auf dem Bankett einen Halsschmuck gesehen, der auf ihrem Wunschzettel fehlte. Der Teufel läßt sich erweichen und verschafft ihn ihr auch noch. Aber als sich die Sache am nächsten Tage wiederholt und am übernächsten ebenso, verläßt ihn der Mut und er flieht in der Verkleidung eines Pilgers vor seiner unersättlichen Gattin. Auf der Reise begegnet er einem Laien, der ebenfalls vor seiner Ehefrau davongelaufen ist. Die beiden tuen sich zusammen, und der Teufel denkt sich folgendes Geschäft aus: Er fährt in den Sohn des Dogen von Venedig und der Laie spielt für eine enorme Summe den Exorzisten. Die Sache klappt und die beiden wiederholen ihr Spiel mit dem Sohn des Papstes. Schwierigkeiten gibt es dann am Hofe des Königs von Frankreich, weil der Teufel sich weigert, dessen Sohn zu verlassen. Darauf soll der erfolglose Teufelsbanner gehängt werden. In seiner Todesangst erfindet er eine List. Mit Hilfe des Königs veranstaltet er einen Volksauflauf, Glocken läuten, die Militärmusik spielt. Schließlich fragt der neugierige Teufel im Königssohn, was der Anlaß des Aufruhrs wäre, worauf der Laie antwortet: Deine und meine Frau kommen, um bei der Hinrichtung zuzusehen. Da kriegt es der Teufel mit der Angst zu tun, weil er fürchtet, nun für zwei Frauen sorgen zu müssen, er verläßt den Prinzen, fährt in die Hölle. Und der Laie ist gerettet.

Diese Geschichte wird als Warnung vor der irdischen Liebe erzählt, und als Zweifel an ihrer Wahrheit auftauchen, bürgt Meinhard für sie mit den Worten des Johannesevangeliums 21,24: „Das ist der Jünger, der von diesen Dingen zeugt und dies geschrieben hat; und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist."

Zehn Jahre später wäre ein solcher Umgang mit der heiligen Schrift zumindest in Wittenberg undenkbar. Die religionskritischen Äußerungen Meinhardis mögen ein Grund sein, warum bei der sonst guten Quellenlage über sein Verhältnis zu Wittenberg und der Reformation nichts zu erfahren ist.

In gewisser Weise hat sich das Schweigen um den Dialogus in seiner Zeit bis zur Gegenwart fortgesetzt. Johannes Haußleiter ließ 1903 einige Auszüge drucken, die er mit einem galligen Kommentar versah.[26] Meinhardi wird hier als die dunkle Folie benutzt, von der sich die moralische und theologische Erneuerung durch die Reformation Luthers umso strahlender abhebt. Fügen wir noch hinzu, daß für Haußleiter der Dialogus ein Anzeichen der elenden Ver-

---

[26] Johannes Haußleiter: Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers: Nach der Schilderung des Mag. Andreas Meinhardi vom Jahre 1507, Leipzig 1903. Haußleiters Exzerpte umfassen weniger als ein Fünftel des Originales.

welschung des Reiches ist, welcher der deutsche Luther ein Ende setzte, dann ist die Tendenz offenkundig. Gustav Bauch hat schon 1894 auf die Schloßbeschreibung Meinhardis als Quelle für die Kunstgeschichte hingewiesen.[27] Nicht ihm, wohl aber einer Fülle kritikloser Nachschreiber ist anzulasten, daß die Frage der Faktizität der von Meinhardi erwähnten Gemälde und Wandbehänge überhaupt nicht gestellt wurde, obwohl eindeutig klar ist, daß es sich beim Dialogus um eine Propagandaschrift handelt. Die kritische Edition Edgar C. Reinkes 1976 ist in Europa kaum zur Kenntnis genommen worden.[28]

Meinhardi war gewiß keine überragende Geistesgröße, wie er selbst zugibt, aber er stellt das in den Mittelpunkt, was bedeutendere Autoren getrost zu übergehen dürfen glaubten: das gewöhnliche Leben im Alltag. Nicht die literarisch geschliffenen Widmungspassagen machen den Wert des Dialoges heute aus, sondern der frische unverstellte Blick auf die Buntheit eines Lebens, das uns sonst kaum mehr zugänglich ist.

Nach der Sitte der Zeit wartete der Autor eines Buches nicht auf etwaige böse Kritiker, sondern er ließ sich von Freunden lobende Rezensionen schreiben, die im Werk gleich mit abgedruckt wurden. Das Zitat aus einem solchen Gedicht des Otto Beckmann von Wartenburg: „Obwohl der Autor auf den ersten Blick Gelehrsamkeit verspricht und daher großsprecherisch klingt, bringt er doch viel Ergötzliches. Lieber Leser, ich bitte dich, kümmere dich nicht um die hündischen Kritiker und laß dich von der neidischen Menge nicht irre machen. Leb wohl“[29], dürfte auch für die Gegenwart eine gewisse Geltung beanspruchen.

---

27 Gustav Bauch: Zur Cranachforschung: 3. Der Bilderschmuck des kurfürstlichen Schlosses in Wittenberg. In: Repertorium für Kunstwissenschaft 17 (1894), S. 425-432.

28 Vgl. Anm. 1

29 Reinke (wie Anm. 1), S. 184.

# „NEC LUTHERANUS NEQUE ECKIANUS, SED CHRISTIANUS SUM“

## Erwägungen zu Willibald Pirckheimers Stellung in der reformatorischen Bewegung*

*Manfred Scharoun*

### I. Zum Forschungsstand

„Es ist der Pirckheimer-Forschung bis heute nicht gelungen, das Verhältnis des Humanisten zur Reformation exakt zu bestimmen, obwohl man sich mit diesem Problem immer wieder besonders intensiv auseinandergesetzt hat.“[1] Diese Bemerkung, die Niklas Holzberg 1981 einer kurzen Literaturübersicht im Rahmen seiner breit angelegten und vor allem der Übersetzertätigkeit Pirckheimers gewidmeten Untersuchung vorangestellt hat, ist zutreffend und überraschend zugleich. Überraschend vor allem deshalb, weil es wohl kaum einen Laien[2] in den Jahren der beginnenden Reformation gibt, von dem uns eine so große Anzahl eigener schriftlicher Zeugnisse und Stellungnahmen zu den religiösen Vorgängen seiner Zeit überliefert sind: Weit mehr als hundert eigene Briefe, in denen Pirckheimer gezielt zu theologischen Zeitfragen Stellung nimmt, umfangreiche, gedruckte theologische Abhandlungen zur Abendmahlsfrage, handschriftliche Thesenreihen und Entwürfe, in denen er als argumentierender Theologe hervortritt – und natürlich auch seine Übersetzungen, bei denen es sich – auch dies verdient Hervorhebung – zu einem Großteil um Kirchenväterübersetzungen handelt.

---

* Die folgenden Ausführungen geben den vollen, mit Anmerkungen versehenen Wortlaut des Textes wieder, den ich mit situationsbedingten Kürzungen am 16. Mai 1992 bei der Jahrestagung der Willibald-Pirckheimer-Gesellschaft in Bretten gehalten habe. Die Form des mündlichen Vortrages wurde beibehalten.

1 N. Holzberg: Willbald Pirckheimer. Griechischer Humanismus in Deutschland (= Humanistische Bibliothek, Reihe I, Bd. 41), München 1981, S. 276.

2 Willibald Pirckheimer war Laie und besaß keine abgeschlossene theologische Ausbildung. Ob und inwieweit er während seiner Studienzeit in Padua und Pavia auch theologische Vorlesungen gehört hat, läßt sich – entgegen den spekulativen Vermutungen von H. Rupprich (Wilibald Pirckheimer und die erste Reise Dürers nach Italien, Wien 1930, S. 10 ff) – nicht sicher erweisen. Auf Grund seiner theologischen Stellungnahmen und Abhandlungen wurde er von seinen literarischen Gegnern (vor allem den Kölner Theologen) als ‚laicus‘ abqualifiziert. Er selbst hat die-

Nimmt man hinzu, daß der Nürnberger Humanist mit fast allen namhaften Theologen seiner Zeit eine rege Korrespondenz unterhielt – beispielhaft seien nur Luther und Melanchthon, Zwingli und Oekolampad, Brenz und Bucer, Rhegius und Billikan, Erasmus und Adelmann, Eck, Emser, Cochläus und Kilian Leib genannt – so ist es in der Tat erstaunlich, daß man angesichts dieser Materialfülle in der bisherigen Forschung nicht zu gesicherten Ergebnissen gelangen konnte.

Hierfür sind m. E. in erster Linie drei Gründe zu nennen:

1. Das Interesse der Forschung ist stets (bis in die Gegenwart hinein) nur darauf gerichtet gewesen, die Stellung des Nürnberger Humanisten zur Reformation (genauer gesagt: zu Luther) zu erhellen; eine umfassende Würdigung seiner eigenen theologischen Leistung ist bisher nicht vorgelegt, ja nicht einmal in Betracht gezogen worden.
2. Viele Quellentexte, die für Pirckheimers theologische Position von großer Bedeutung sind, harren in der Stadtbibliothek Nürnberg noch auf ihre Edition; andere wiederum sind an entlegener Stelle publiziert – und die Originalschriften Pirckheimers sind selten geworden.
3. Dies hatte zur Folge, daß man in der theologischen Pirckheimerforschung stets nur einen Bruchteil des umfangreichen Quellenmaterials ausgewertet hat; und diese Auswahl war wiederum nicht selten von konfessionell bedingten Vor-Urteilen bestimmt.

Dabei hatte die Edition wichtiger Dokumente bereits im 18. Jahrhundert einen verheißungsvollen Anfang genommen.

Als erster ist hier der Altdorfer Jurist Johann Heumann zu nennen, der damals mit der Herausgabe des kurz zuvor wieder aufgefundenen handschriftlichen Nachlasses des Nürnberger Humanisten betraut wurde. 1758 konnte er

---

sen (als Beschimpfung gedachten) Begriff durchaus positiv verwendet; als Selbstbezeichnung zieht er jedoch das Wort ‚christianus' vor. Vgl. dazu die folgenden Ausführungen im einzelnen. Zum Begriff des Laien vgl. G. Steer: Zum Begriff ‚Laie' in deutscher Dichtung und Prosa des Mittelalters, in: L. Grenzmann/K. Stackmann (Hrsg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981 (= Germanistische Symposien der DFG, Berichtsbände V), Stuttgart 1984, S. 764-768 und die übrigen Beiträge dieses Bandes, vor allem B. Hamm: Stadt und Kirche unter dem Wort Gottes: das reformatorische Einheitsmodell des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler (1479-1534), ebd. S. 710-729; ferner den Aufsatz von H. Junghans: Der Laie als Richter im Glaubensstreit der Reformationszeit, in: Lutherjahrbuch 39 (1972), S. 31-54.

eine Auswahl von etwas mehr als zweihundert Briefen und Briefkonzepten – vor allem auch aus den letzten Lebensjahren Pirckheimers – in einer recht zuverlässigen und reich kommentierten Ausgabe vorlegen, die sogenannten ‚Documenta literaria'.[3]

Einige Jahre später gab Riederer die Quellentexte heraus, die sich auf die Bannangelegenheit Pirckheimers und Spenglers beziehen.[4] Und schließlich machte Christoph Gottlieb (Theophilus) von Murr 1781 das längere Schreiben des Nürnberger Humanisten an den Wiener Bau- und Brückenmeister Tschertte[5] einer breiteren Öffentlichkeit bekannt. Gerade auch dieser Brief an Tschertte hat in der Mitte des 19. Jahrhunderts mehrfach katholische Forscher dazu veranlaßt, Pirckheimer für die ‚alte Kirche' zu reklamieren.

Schon Döllinger kam 1848 am Schluß seiner Untersuchung in Hinblick auf Pirckheimer zu dem Ergebnis, „daß dieser sich gegen Ende seines Lebens zur katholischen Kirche zurückgewandt hat, und in deren Gemeinschaft starb"[6].

Der Straßburger Bischof Andreas Räß erklärte Pirckheimer sogar zum Konvertiten und sah es über jeden Zweifel erhaben an, „daß dieser gelehrte und hochgeschätzte Mann vollends zur katholischen Überzeugung zurückgekehrt und katholisch gestorben ist"[7]

---

3 Documenta literaria varii argumenti in lucem prolata cura Iohannis Heumanni, iur. Profess. in academia Altorfina, Altdorfii 1758 (=Heumann).

4 Beytrag zu den Reformationsurkunden betreffend die Händel welche D. Eck bey Publication der päpstlichen Bulle wider den sel. D. Luther im Jahr 1520 erreget hat aus gröstentheils ungedruckten Nachrichten hrsg. u. erl. v. J. B. Riederer, Altdorf 1762 (=Riederer: Beytrag); ders.: Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Bü chergeschichte aus gedruckten und ungedruckten Schriften ges. v. J. B. Riederer I. II., Altdorf 1764/65.

5 Von diesem Schreiben ist das eigenhändige Konzept Pirckheimers in der Stadtbibliothek Nürnberg erhalten. (PP [= Signatur der Pirckheimer-Papiere in der Stadtbibliothek Nürnberg] 396). Es ist mehrfach abgedruckt worden: J. v. Sandrart, Teutsche Akademie I (1675), S. 222ff. – Ch. G. v. Murr, Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Litteratur 10 (1781), S. 36ff. – G. W. K. Lochner, Repertorium für Kunstwissenschaft 2 (1879), S. 35ff. (diplomatisch getreuer Abdruck) – M. Zucker, Dürers Stellung zur Reformation (Erlangen 1886), S. 74ff; Dürer. Schriftlicher Nachlaß, hrsg. von H. Rupprich, Erster Band, Berlin 1956, S. 283-287. Zur Datierung des Schreibens vgl. Anm. 39.

6 J. Döllinger: Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses I, Regensburg 1846, S. 172.

7 A. Räß: Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt, Bd. 1, Freiburg i. Br.. 1866, S. 49.

Diese Auffassung ist in der Folgezeit in der katholischen Forschung – in leicht modifizierter Form – beibehalten worden. Eine rühmliche Ausnahme aus neuerer Zeit bildet nur die gründliche Untersuchung Siegfried Wiedenhofers.[8] Anhand einer frühen Schrift Pirckheimers – der ‚Apologie für Johannes Reuchlin' aus dem Jahre 1517[9] – hat er in vorbildlicher Weise die ‚Formalstrukturen seiner humanistischen Theologie' herausgearbeitet. Da Pirckheimer in der vor allem Melanchthon gewidmeten Untersuchung aber nur eine paradigmatische Funktion erfüllen soll, hat sich Wiedenhofer auf die Analyse dieser einen Schrift des Nürnberger Humanisten beschränkt.

Auf evangelischer Seite rief zunächst die Auseinandersetzung zwischen Pirckheimer und Oekolampad größeres Interesse hervor; schon Löscher und Planck, später dann Ebrard und Diekhoff haben diesen theologischen Streit über das Abendmahl im Rahmen ihrer umfangreichen Untersuchungen kurz skizziert.[10]

Auffälligerweise wird Pirckheimer dabei von den lutherischen Theologen stets günstiger beurteilt; alle diese Forscher sahen aber in dem Nürnberger Humanisten nicht den eigenständigen Abendmahlstheologen, sondern nur den literarischen Gegner Oekolampads. Auch in den gründlicheren und quellenmäßig sehr viel besser belegten Untersuchungen von W. Köhler und E. Stähelin[11] ist diese Auffassung – trotz wertvoller Ergänzungen im einzelnen – beibehalten worden.

---

[8] S. Wiedenhofer: Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon, 2 Teile, (= Regensburger Studien zur Theologie Bd. 2), Frankfurt/M./München 1976.

[9] Den genauen Titel siehe unter Anm. 46.

[10] Außführliche Historia Motuum zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformirten ... v. V. E. Löschern... I, Franckfurt und Leipzig 1707, S. 120ff. G. J. Planck: Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers Protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel, Erster Band, 2. Auflage, Leipzig 1791, S. 312f; A. Ebrard: Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte II, Frankfurt a.M. 1846, S. 194 – 214; A. W. Diekhoff: Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, 1. (und einziger) Band, Göttingen 1854, S. 648ff.

[11] W. Köhler: Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen I. Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529, Leipzig 1924 (= Quellen und Forschungen z. Reformationsgesch. 6) Reprint New York u. London, 1971, S. 234 – 241; E. Staehelin, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads, Leipzig 1939 (Quellen u. Forschungen z. Reformationsgesch. 21), S. 301 – 307.

Erst in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erschienen dann kurz nacheinander drei Studien, die sich bemühten, Pirckheimers Verhältnis zur Reformation vom evangelischen Standpunkt aus in seiner Gesamtheit zu erfassen.

Am deutlichsten ist die evangelische Gesinnung Pirckheimers von Rudolf Hagen[12] betont worden. Er hat Pirckheimer als Repräsentanten einer eigenen Richtung im Humanismus – der „humanistisch-theologischen Richtung"[13] – gedeutet, der bereits vor Luther das Programm der Reformation entwickelt habe. Nach Auffassung Hagens ist Pirckheimer den Grundsätzen der Reformation nie untreu geworden, sondern hat diese vielmehr stets – hierin sogar konsequenter als Luther! – gegen einen aufkommenden Konfessionalismus und Dogmatismus verteidigt.[14]

Auch Friedrich Roth[15], der die konfessionelle Verhaftung der Pirckheimerforschung erkannte, ist es nicht gelungen, dieser Entwicklung entgegenzuwirken. Bereits die Kapitelüberschriften[16] seiner Untersuchung lassen erkennen, daß sein Pirckheimerbild einseitig von einem streng konfessionellen Standpunkt aus entworfen ist. Entsprechend hart fällt auch sein Urteil über Pirckheimer aus: er ist im Innersten seines Wesens stets ein doppelzüngiger Erasmianer gewesen, der „in die Tiefen der von der Reformation gebotenen Heilswahrheiten nie eingedrungen"[17] ist.

Die stärkste Wirkung bis in die Gegenwart hinein hat jedoch die 1887 veröffentlichte Abhandlung von Paul Drews[18] ausgeübt. Im Unterschied zu R. Hagen und Roth bemühte sich Drews, tiefer anzusetzen, indem er mit seiner Darstellung zugleich auch eine grundsätzliche, theologische Kritik des Huma-

---

12 R. Hagen: Willibald Pirckheimer in seinem Verhältnis zum Humanismus und zur Reformation, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg (=MVGN) 4 (1882), S. 61-211.

13 Ebd. S. 104.

14 Nach R. Hagen ist der Grund für „die gegensätzliche Stellung Pirkheimers zu Luther" allein „in der geänderten Richtung, welche die lutherische Reformation einschlug", zu sehen. (Ebd. S. 147) Zur Kritik vgl. Drews (wie Anm. 18) S. 138.

15 F. Roth: Wilibald Pirkheimer, ein Lebensbild aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation (= SVRG 21), Halle 1887.

16 Die Kapitelüberschriften lauten 1. „Ratsherr, Kriegsmann und Humanist" (S. 1 – 25), 2. „Der Freund der Reformation" (S. 26 – 54), 3. „Der alte Mann, der Gegner der Reformation" (S. 55 – 76)

17 Ebd. S. 56; vgl. auch ebd. S. 72.

18 P. Drews: Wilibald Pirkheimers Stellung zur Reformation. Ein Beitrag zur Beurteilung des Verhältnisses zwischen Humanismus und Reformation, Leipzig 1887.

nismus verband. Es ging ihm primär darum, „gerade an Pirkheimer zu zeigen, wieweit ein echter Humanist Luther folgen konnte, wieweit nicht“[19].

In dem einleitenden Kapitel, das „Pirkheimers Persönlichkeit“[20] gewidmet ist, ist das negative Endurteil bereits angelegt: Pirckheimer wird hier als ein „Mann der schroffsten Widersprüche“ gekennzeichnet, dessen Lebenswandel „nicht sittenrein“[21] war. Somit kann er auch nicht als religiös-sittlicher Charakter angesehen werden; für das Religiöse fehlte ihm vielmehr „das tiefere Verständnis“[22].

Einen Wandel seiner religiösen Überzeugung spricht Drews ihm deshalb von vornherein ab: er ist „jederzeit der Humanist geblieben“[23], dessen Herz den alten Philosophen gehörte.

Diese schroffe Beurteilung Pirckheimers erklärt sich aus dem besonderen, zugleich aber auch durchaus bezeichnenden Humanismusverständnis von Paul Drews.[24]

Seine Untersuchung, die ohne Zweifel auch ihre Verdienste hat, ist allerdings bis heute – nach mehr als hundert Jahren! – immer noch die brauchbarste Darstellung der theologischen Anschauungen des Nürnberger Humanisten geblieben, obgleich sie zahlreiche Mängel aufweist: Denn Drews hat den handschriftlichen Nachlaß Pirckheimers in Nürnberg überhaupt nicht eingesehen und von den gedruckten Quellen nur das berücksichtigt, was ihm zur Untermauerung seiner Grundthese geeignet erschien.

Es ist deshalb verhängnisvoll, daß man bis in die Gegenwart hinein bei der theologischen Beurteilung Pirckheimers immer wieder auf diese längst veraltete Darstellung zurückgegriffen hat und auch ihre tendenziösen Feststellungen und ungesicherten Ergebnisse ungeprüft übernahm.

---

19 Ebd. Vorwort S. V.

20 Ebd. S. 1 – 16.

21 Ebd. S. 13 und S. 15.

22 Ebd. S. 37.

23 Ebd. S. 123.

24 Sein Humanismusverständnis hat Drews in einem im selben Jahre gehaltenen Vortrag („Humanismus und Reformation“, Leipzig 1887) ausführlich dargelegt. Der Humanismus wird hier von ihm im Sinne der Michelet/Burckhardtschen Formel als ‚Entdeckung der Welt und des Menschen‘ charakterisiert (S. 8ff) und dann im folgenden ausdrücklich als „Ästhetische Bewegung“ (S. 19) gekennzeichnet. Dieser „ästhetischen Bewegung“ stellt Drews sodann die Reformation als „religiöse Bewegung“ (S. 19) gegenüber. Auf Grund dieser einseitigen Polarisierung ist auch seine Beurteilung der Humanisten prinzipiell negativ: sie besaßen weder religiöses Verständnis noch sittlichen Ernst, sondern waren feige und charakterlos.

Um die Jahrhundertwende haben dann Kawerau[25], Schlecht[26], Thurnhofer[27], Reimann[28] und Reicke[29] neue Quellentexte erschlossen, und auch aus der Dürerforschung – hier sind vor allem die Arbeiten von Zucker, Heidrich, Lutz und Seebaß[30] erwähnenswert – wurden wichtige Impulse beigesteuert.

---

25 Zu Kawerau s. unten Anm. 146.

26 J. Schlecht: Vier Cochläus-Briefe, in: Hist. Jb. 20 (1899), S. 768-772; ders.: Pirkheimers zweite Komödie gegen Eck, in: Hist. Jb. 21 (1900), S. 402-413; Kilian Leibs Briefwechsel und Diarien, hrsg. v. J. Schlecht, Münster i. W.. 1909 (Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte 7).

27 F. X. Thurnhofer: Bernhard Adelmann von Adelmannsfelden, Humanist und Luthers Freund (1457-1523). Ein Lebensbild aus der Zeit der beginnenden Kirchenspaltung in Deutschland, Freiburg i. Br.. 1900 (Erl. u. Ergänzungen z. Janssens Gesch. d. dt. Volkes II,1); ders.: Willibald Pirkheimer und Hieronymus Emser, in: Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation. Festschrift Joseph Schlecht, hrsg. v. L. Fischer, Freising 1917, S. 335-347.

28 A. Reimann: Pirckheimer Studien. I. u. II. Buch. Diss. Berlin 1900; ders.: Die älteren Pirckheimer. Geschichte eines Nürnberger Patriziergeschlechtes im Zeitalter des Frühhumanismus (bis 1501). Aus dem Nachlaß hrsg. v. Hans Rupprich mit einer Einführung v. Gerhard Ritter, Leipzig 1944.

29 Zahlreiche Erkenntnisse Reickes (und auch Reimanns) sind in den reichhaltigen Anmerkungsapparat der beiden Bände des Pirckheimer-Briefwechsels eingeflossen: Willibald Pirckheimers Briefwechsel. In Verbindung mit Dr. Arnold Reimann (†) gesammelt, herausgegeben und erläutert von Dr. Emil Reicke (VKGRG, I, IV, V). I. Band (1491-1507) = Humanistenbriefe IV, München 1940, II. Band (1507-1515) = Humanistenbriefe V, München 1956. Darüber hinaus hat er eine große Anzahl von kleineren Untersuchungen zu Leben und Werk Pirckheimers verfaßt, von denen hier beispielhaft nur drei genannt seien: E. Reicke: Der Bamberger Kanonikus Lorenz Beheim, Pirckheimers Freund, in: Forschungen zur Geschichte Bayerns, XIV. Band, Heft 1 und 2 (1906), S. 1-40; ders.: Neues von Kilian Leib, seine Beziehungen zu Pirckheimer und Luthers Aufenthalt in Nürnberg 1518, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (=BBKG) XVI (1909) S. 122-137; ders: Willibald Pirckheimer. Leben, Familie, Persönlichkeit. (Deutsche Volkheit), Jena o.J. (1930). Zu den anderen Arbeiten Reickes, die häufig – zum Schaden der Forschung – übersehen wurden, da sie z. T. an entlegener Stelle erschienen sind (als Beilagen zur Nürnberger Tagespresse) sei verwiesen auf R. Herold: Bibliographie Archivdirektor Emil Reicke, in: MVGN 56 (1969), S. 482-520. Von dem Pirckheimer-Briefwechsel ist vor kurzem auch der 3. Band erschienen, der die Briefe Nr. 379 bis 573 enthält und somit die Pirckheimer-Korrespondenz von Januar 1516 bis zur Jahreswende 1518/19 umfaßt: Willibald Pirckheimers Briefwechsel. Unter Verwendung der Vorarbeiten von Emil Reicke und Josef Pfanner bearbeitet von Helga Scheible, hrsg. v. Dieter Wuttke. III. Band (1516-1518) = Humanistenbriefe VI, München 1989.

30 M. Zucker: Dürers Stellung zur Reformation, Erlangen 1886; E. Heidrich: Dürer und die Reformation, Leipzig 1909; H. Lutz: Albrecht Dürer und die Reformation

Freilich haben alle diese genannten Autoren darauf verzichtet, Pirckheimers Verhältnis zur Reformation auf einer erweiterten und gesicherten Quellenbasis erneut monographisch darzustellen.

Einen solchen Versuch hat erst 1950 Franz Kirner in seiner Wiener Dissertation[31] unternommen; er muß jedoch als mißlungen angesehen werden. Denn Kirner kam es in erster Linie darauf an, die ungesicherten Thesen seines Lehrers Hans Rupprich[32] über die philosophischen und religiösen Anschauungen Pirckheimers zu untermauern und infolgedessen hat er die Quellen sehr subjektiv und selektiv in diese Richtung ausgewertet. Da er sich darüber hinaus als theologisch recht mangelhaft informiert erweist, ist es ihm nicht gelungen, über das bereits von Drews u.a. Erarbeitete hinauszukommen; in vielen Fällen bleibt er sogar weit dahinter zurück. So schreibt er zum Beispiel in seiner Untersuchung: „Daraus dürfen wir schließen, daß Pirckheimer in der Lehre vom Glauben und den guten Werken schließlich doch wohl auf der Seite der katholischen Kirche gestanden ist."[33] Doch nur eine Seite später teilt er dem erstaunten Leser mit: „Wie wir hier sehen, neigte Pirckheimer im Alter zur Rechtfertigungslehre Luthers hin ...".[34]

Nimmt man hinzu, daß Kirner sich für beide Feststellungen auf dieselbe Schrift Pirckheimers – die ‚Oratio apologetica' von 1529[35] – beruft, so ist es wohl nicht zuviel gesagt, wenn man konstatiert, daß seine Abhandlung nur wenig zur Klärung der strittigen Fragen beigetragen hat.

---

in: Miscellaneae Bibliothecae Hertzianae XVI (1961) S. 175-183; ders.: Albrecht Dürer in der Geschichte der Reformation in: Historische Zeitschrift 206 (1968) S. 22-44; G. Seebaß: Dürers Stellung in der reformatorischen Bewegung, in: Albrecht Dürers Umwelt. Festschrift zum 500. Geburtstag Albrecht Dürers. Hrsg. v. Verein f. Gesch. d. Stadt Nürnberg u. v. d. Senatskommission für Humanismus-Forschung d. Dt. Forschungsgemeinschaft, Nürnberg 1971 (= Nürnberger Forschungen 15), S. 101-131.

31 F. Kirner: Willibald Pirckheimers Verhältnis zur Reformation. Dargestellt an Hand seiner Sendschreiben, Diss. masch., Wien 1950.

32 Kirner stützt sich vor allem auf die frühe Untersuchung Rupprichs: Willibald Pirckheimer und die erste Reise Dürers nach Italien (wie Anm. 2).

33 Kirner (wie Anm. 31), S. 51.

34 Kirner (Wie Anm. 31), S. 52f.

35 ‚Oratio apologetica monialium nomine scripta a Bilibaldo, qua vitae ac fidei ipsarum ratio redditur et aemulorum obtrectationibus respondetur petiturque, ne per vim e monasterio extrahantur' (PP 22 und 364 U. 18,) zuerst gedruckt V. illustris / Bilibaldi Pirckheimeri ... Opera Politica, Historica, Philologica et Epistolica, hrsg. von M. Goldast, Francoforti ... 1610. Reprint Hildesheim / New York 1969 (= Opera), S. 375 – 385.

Wesentlich gehaltvoller sind hingegen die kurzen Beiträge der Kirchenhistoriker Spitz und Maurer aus den Jahren 1963 und 1970[36]; neue, aus den Quellen gewonnene Ergebnisse sind diesen Untersuchungen jedoch auch nicht zu entnehmen.

Angesichts dieses unbefriedigenden Forschungsstandes hat Niklas Holzberg 1981 einen recht ungewöhnlichen Lösungsversuch unterbreitet. Denn er schreibt in seiner umfangreichen Monographie in Bezug auf unser Thema: „... bei meiner Durchsicht des gesamten mir bisher zugänglichen Quellenmaterials habe ich überdies den Eindruck gewonnen, daß der von schwerer Krankheit heimgesuchte und von der Fülle und den Schwierigkeiten seiner philologischen Arbeiten überlastete Gelehrte in den letzten Jahren vor seinem Tode gar keinen fest umrissenen Standort mehr bezog, sondern sich in seinen Meinungen nach der jeweiligen Zeitsituation und den jeweiligen Gesprächs- und Briefpartnern richtete“[37].

Wäre diese These Holzbergs zutreffend, so würde sie in der Tat einer künftigen Forschung viel Arbeit ersparen. Denn wenn der Nürnberger Humanist in Hinblick auf seine eigene theologische Position in seinen letzten Lebensjahren sein Fähnlein stets nur nach dem Wind gehängt hätte oder infolge seiner – unbestritten – schweren Krankheit zu einer theologisch begründeten Standortbestimmung gar nicht mehr in der Lage gewesen wäre, würde es sich tatsächlich erübrigen, seine theologische Entwicklung in diesem Zeitraum näher zu untersuchen. Doch diese These Holzbergs – so einleuchtend sie auf den ersten Blick auch erscheinen mag – ist zu einfach, um dem komplizierten Sachverhalt gerecht zu werden. Denn wenn man diese brieflichen Zeugnisse im Zusammenhang und auf dem Hintergrund sämtlicher Quellenzeugnisse liest, so wird vieles von dem, was zunächst widersprüchlich erscheint, als Zeugnis und Meilenstein auf dem Weg einer – freilich nicht einfach einzuordnenden – theologischen Entwicklung sichtbar.

Da aber eine abschließende Bewertung, die natürlich eine gründliche Analyse der theologischen Schriften Pirckheimers und aller darauf bezüglichen Quellentexte voraussetzt, erst im Rahmen einer von mir geplanten umfassenden Untersuchung vorgenommen werden kann, muß ich mich im folgenden darauf beschränken, einige besonders markante Punkte dieser Entwicklung beispielhaft hervorzuheben.

---

36 W. Maurer: Humanismus und Reformation im Nürnberg Pirckheimers und Dürers, in: JfL 31 (1971), S. 19-34; L. W. Spitz: Pirckheimer. Speculative Patrician, in: ders: The religious Renaissance of the German Humanists, Cambridge (Mass.) 1963, S. 155-196.

37 N. Holzberg: Willibald Pirckheimer (wie Anm. 1), S. 277.

Zwei briefliche Zeugnisse können dabei m. E. die Richtung aufzeigen, die bei einer künftigen Beurteilung Pirckheimers und seiner Stellung in der reformatorischen Bewegung zu beachten ist.

Das erste ist ein Schreiben Melanchthons an Luther vom 28. April 1530, in dem dieser dem Reformator mitteilt, daß er gemeinsam mit Jonas bei Pirckheimer gewesen sei. Dieser – so fährt er dann fort – „de te et causa honorifice sentit“[38]; er sei aber sehr zornig auf Osiander.

Wenn Melanchthon hier zuverlässig berichtet – und es spricht m. E. sehr viel dafür – dann läßt sich daraus folgendes klar ersehen: Der Nürnberger Humanist pflegte sehr genau zwischen Luther und seinen Anhängern zu unterscheiden. Vor allem aber hat er (wie sich im weiteren zeigen wird) die Nürnberger Prediger, mit Ausnahme von Venatorius, dem er bis an sein Lebensende in enger Freundschaft verbunden blieb, stets anders beurteilt als etwa Luther oder gar Melanchthon.

Der zweite Brief ist das berühmte Schreiben Pirckheimers an Tschertte[39], in dem er seine eigene religiöse Entwicklung mit den folgenden, vielzitierten Worten beschreibt:

„Ich weken (= bekenne), das ich anfänglich auch gut lutherisch gewest pin, wie auch vnser Albrecht seliger, dann wir hoften, die Römisch puberei, deß gleich der münch vnd pfaffen schalkheyt solt gepessert werden, aber so man zusicht, hat sich die sach also geergert (= geändert), das die ewangelischen puben yene puben from machen.“[40] Anschließend kritisiert er dann in drastischer Weise Mißstände in Nürnberg, vor allem in Hinblick auf Ehesachen und die Abendmahlsfrage, wobei er insbesondere die Nürnberger Prediger erwähnt und hart angreift. Über den Reformator selbst schreibt er nur: „Luther wolt geren fil seyns dings wider herumb wenden vnd gelimpfen, so ist das so grob gehan-

---

38 Corpus Reformatorum II, S. 38, Nr. 678 = Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von H. Scheible I: Regesten 1 – 1109 (1514-1530), Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, Nr. 892.

39 Es ist auf November bzw. Anfang Dezember 1530 zu datieren. Dies ergibt sich aus der Erwähnung der verschiedenen geschichtlichen Begebenheiten, besonders des Augsburger Reichstages von September bis November 1530 und Pirckheimers Tod am 22. Dezember 1530. Ob der Brief freilich je abgeschickt wurde, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit erweisen. Zu Tschertte vgl. J. Leisching: Johann Tschertte, königlicher Baumeister der niederösterreichischen Lande ..., in: Zeitschrift d. dt. Vereins f. d. Geschichte Mährens und Schlesiens 4 (1900), S. 279 – 302 und S. 331 – 346.

40 Dürer. Schriftlicher Nachlaß. Erster Band (wie Anm. 5) S. 285, Z. 115-121.

delt, das es sich nit verplümen lest."[41] Und in Hinblick auf die katholische Seite fährt er dann fort: „Diß alles schreyb ich aber nit darumb, das ich deß Babsts, seyner pfaffen und münch wesen loben kan, woll oder mog, dann ich weyß, das es nichts soll, vnd in fil weg streflich ist, auch wol eyner pesserung wedorft ...".[42] Er schließt mit einem persönlichen Bekenntnis, in dem er ausführt: „Pey mir ist es gewis, das der glaub selig macht, vnd an (=ohne) den kan niemandt selig werden. Ich weiß aber das auch wol, das eyn jglicher welonung empfahen werdt gemes seynen werken, dann nit in den worten sonder in den werken stet die kraft deß glaubens; wer wol handelt, der wirdet wol finden, wer anders, der westee sein abentheuer."[43]

Pirckheimers Kritik an der reformatorischen Bewegung, die er hier unzweideutig übt, ist primär ethischer Natur: Es sind die praktischen Auswirkungen der „neuen Lehre", die vor allem sein Mißfallen erregen. Deshalb – so stellt er selbst es dar – habe sich im Verlauf der letzten Jahre auch seine eigene theologische Position verändert: von einem anfänglich „guten Lutheraner" sei er zu einem kritischen Beobachter der reformatorischen Bewegung geworden.

Der Nürnberger Humanist bleibt freilich sehr im allgemeinen; vor allem gibt er nicht genau an, zu welchem Zeitpunkt sich eine solche Wandlung seiner theologischen Anschauungen vollzogen hat und auf welche Bereiche der Glaubenslehre sie sich erstreckt. Dies hat auch der Dürerforschung viel Kopfzerbrechen bereitet, da Pirckheimer seinen bereits verstorbenen Freund am Anfang des Briefes – wie selbstverständlich – miteinbezieht. Deshalb soll nun im folgenden eine Näherbestimmung und Konkretisierung dieser theologischen Entwicklung versucht werden, wobei ich mich darauf beschränken muß, vier Beispiele herauszugreifen und ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit[44] kurz zu skizzieren: Pirckheimers Stellung in den Jahren der beginnenden Reformation (1517-1521), seine vermittelnde Position in den Jahren 1523 und 1524, seine Haltung im Abendmahlsstreit (1526/1527) und sein Anteil am sogenannten „Nürnberger Streit über die zweite Ehe der Geistlichen" (1528/1529).

---

41 Ebd. S. 286, Z. 190 – 193

42 Ebd. S. 286, Z. 241 – 245

43 Ebd. S. 287, Z. 271 – 277

44 Einige wichtige Aspekte (z. B. die Verfasserfrage des „Eckius dedolatus", Pirckheimers Stellung zur Klosterfrage u.v.a.m.) können deshalb nicht ausführlich behandelt werden, da dies den Rahmen meines Vortrages sprengen würde. Ich muß dazu vorläufig auf die von mir geplante, umfassende Untersuchung verweisen.

## II. Pirckheimers Stellung in den Jahren der beginnenden Reformation (1517 – 1521)

Pirckheimers eigene Aussage „Ich weken, das ich anfänglich auch gut lutherisch gewest pin" ist in dieser allgemeinen Form sicher zutreffend. Unstreitig gehört er zu der Schar derjenigen Gelehrten, die schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt den Namen des bis dahin weithin unbekannten Augustinermönchs Martin Luther einer breiten, wissenschaftlichen Öffentlichkeit bekannt machten. Wahrscheinlich hat er von Staupitz und den Mitgliedern der sogenannten „Sodalitas Staupitziana" erstmalig die Kunde von dem jungen Wittenberger Professor vernommen; ob er selbst auch Mitglied dieser „Staupitzgesellschaft" war, muß freilich endgültig erst noch geklärt werden.[45]

Fest steht jedoch, daß ihm Luther schon im Frühjahr 1517 kein Unbekannter mehr war. Denn zu diesem Zeitpunkt verfaßte er seine berühmte „Apologie für Johannes Reuchlin"[46], in der er in Grundzügen seine humanistische Theologieauffassung dargelegt hat. Und in dem bekannten „Theologenkatalog", der im Rahmen dieser Abhandlung steht, nennt er – nach Staupitz und Wenzeslaus Linck – auch „Martinus Lueder"[47]. In den folgenden Monaten und Jahren

---

[45] Während Reicke (Briefwechsel, Bd. 2 [wie Anm. 29], S. 60) vermutet, daß Pirckheimer sich von diesem Kreise ferngehalten habe, nimmt H. Junghans an, daß Pirckheimer sich schließlich doch der „Sodalitas Staupitziana" angeschlossen habe. (Vgl. Junghans: Der junge Luther und die Humanisten, Göttingen 1985, S. 51).

[46] Sie ist – als eine an Lorenz Beheim gerichtete Widmungsvorrede zu seiner Übersetzung von Lukians „Fischer" – am 2. Oktober 1517 im Druck erschienen: „LVCIANI PISCATOR, SEV // reuiuiscentes. Bilibaldo Pirck- // heymero, Caesareo Consilia- // rio Patricio ac Senatore, // Nurenbergensi // interprete. // Eiusdem Epistola Apologetica. // (TE) 26 Bl. 4° Am Ende: Impressum per Fridericum Peypus Nurenbergae sexto Nonas Octobris Anno salutis MDXVII" (Panzer VII. 459.133.) Unter den Pirckheimer-Papieren hat sich eine Reinschrift (nicht von Pirckheimers Hand) erhalten, die die Widmungsvorrede (ohne den Theologenkatalog) und die Übersetzung enthält (PP 338). Der lateinische Text der Widmungsvorrede ist jetzt bequem zugänglich im 3. Band des Willibald-Pirckheimer-Briefwechsels (s. Anm. 29); eine deutsche Übersetzung findet sich bei W. P. Eckert u. Christoph v. Imhoff: Willibald Pirckheimer. Dürers Freund im Spiegel seines Lebens, seiner Werke und seiner Umwelt, Köln 1971 (2. erw. Aufl. Köln 1982 [= Eckert/Imhoff]), S. 244 – 262.

[47] Ebd. Fol. $C^r$ (ich zitiere nach folgendem Exemplar: GMN Nürnberg, Signatur: Rl 2475 [Postinc.]). Erstaunlicherweise ist dieser sehr frühe, gedruckte Beleg für Luthers Namen in der grundlegenden Untersuchung von B. Moeller und K. Stackmann: Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen (= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-Hist. Klasse 1981, Nr. 7, S. 171 – 203) nicht berücksichtigt und erwähnt worden.

nimmt Pirckheimers wohlwollendes Interesse an der „causa Lutheri" stetig zu: Im Briefwechsel zwischen ihm und Bernhard Adelmann wird Luther schon 1517 und 1518 stets als „Martinus noster" bezeichnet. Bereits Ende 1517 sind die Ablaßthesen Luthers in seinen Händen, denn Adelmann erbittet sie am 19. Dezember 1517[48] von ihm und bestätigt am 11. Januar 1518[49] mit großem Dank, daß er sie erhalten habe: „uir iste bonus ac doctus" – so charakterisiert Adelmann den Reformator in diesem Schreiben.

Ein Jahr später, am 15. Januar 1519, schreibt Adelmann an Pirckheimer: „Ich schicke dir die Replik des Silvester Prierias gegen unseren Martinus"[50]

Schon zuvor – wahrscheinlich durch die Vermittlung Lincks – war Pirckheimer auch in brieflichen Kontakt mit Luther selbst getreten. Von diesem – doch wohl regen – Briefwechsel hat sich jedoch nur ein Schreiben des Reformators an Pirckheimer vom 20. Februar 1519[51] erhalten, in dem er Pirckheimer als „Vir Eruditissime"[52] anredet und ihm unter anderem schreibt: „Übrigens habe ich mit vielem Dank von euch die kunstvollen Leistungen meines lieben Eck empfangen. Ich schicke euch wiederum, was ich ihm zu entgegnen habe."[53] So ist Pirckheimer stets hervorragend und – nicht selten – aus erster Hand über den Fortgang der ‚causa Lutheri' informiert[54]: Durch Vermittlung Lincks liest er Luthers ‚Asterisci' als Manuskript[55], „Freunde von nah" und fern erbitten von ihm die neuesten Schriften Luthers, für deren Verbreitung er sich unermüdlich einsetzt – und schließlich gehen auch Briefe an Luther durch

---

48 PP 365, 14a (Erstmalig gedruckt von Heumann, S. 165 – 167; jetzt auch Briefwechsel Bd. 3 (wie Anm. 29), Nr. 501.

49 PP 365, 15 (Gedruckt: Heumann, S. 167 und Briefwechsel Bd. 3 (wie Anm. 29), Nr. 515.

50 „Mitto tibi replicam Siluestri Prierii in nostrum Martinum" (PP 365, 17; dort ist evtl. „Silvestris" zu lesen; gedruckt: Heumann, S. 169 – 170, Zitat S. 169).

51 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel, Bd. 1- 18, Weimar 1930ff. (= WA.B), hier: Bd. 1, Nr. 154 (ungenau und fehlerhaft); jetzt nach der Urschrift neu gedruckt WA.B Bd. 18, Nr. 4343, S. 145-147.

52 WA.B Bd. 18, S. 146.

53 Ebd.; dt. Übersetzung nach Drews (wie Anm. 18), S. 40.

54 Die Annahme von Drews (wie Anm. 18, S. 41), daß Luther – „totmatt von Augsburg zurückkehrend" – im Hause Pirckheimers als Gast geweilt habe, läßt sich jedoch nicht sicher erweisen, vgl. dazu Reicke: Neues von Kilian Leib (wie Anm. 29), S. 130ff.

55 Vgl. dazu das undatierte Schreiben (Mai 1518?) Lincks an Pirckheimer. (PP 452; gedruckt: Riederer: Nachrichten Bd. 1 [wie Anm. 4], S. 173, W. Reindell: Dr. Wenzeslaus Linck aus Colditz 1483 – 1547. Erster Teil, Marburg 1892, S. 257 [Nr. VIII] und Briefwechsel Bd. 3 [wie Anm. 29] Nr. 537).

seine Hand. Miltitz sendet ihm am 16. November 1520[56] aus Erfurt Luthers Schreiben an den Papst und seine Schrift ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen', und Peter Burkhardt schickt ihm – direkt aus Wittenberg – jeweils die neuesten Schriften Luthers mit der Bemerkung zu: „Ich weiß, wie willkommen dir die Schriften unseres Martinus Luther sind."[57]

Diese prolutherische Haltung sollte Pirckheimer aber schon bald große persönliche Schwierigkeiten bereiten. Denn am 21. September 1520 publizierte Johann Eck in Meißen die Bannandrohungsbulle ‚Exsurge Domine'.[58] In dem Veröffentlichungsschreiben, das zusammen mit der Bulle angeschlagen wurde, nannte er – wozu er berechtigt war – als ebenfalls von der Bannandrohung betroffene Anhänger Luthers neben anderen auch Willibald Pirckheimer und Lazarus Spengler. Pirckheimer wird hier – wie ihm Miltitz[59] sogleich aus Leipzig mitteilte, verzeichnet „als eyner, der Martinij opinion helt"[60]. Nach allem, was wir aus der Korrespondenz jener Jahre wissen, ist diese Feststellung Ecks durchaus berechtigt gewesen. Sie brachte den Nürnberger Humanisten freilich in arge Bedrängnis, weil Eck ihm aufgegeben hatte, binnen sechzig Tagen zu widerrufen; andernfalls sollte er „in gleicher straff mit Martino seyn"[61]. In langwierigen, quälenden und demütigenden Verhandlungen bemühten sich Pirckheimer und Spengler in den folgenden Monaten vergeblich um die Lösung vom Bann; ihre Namen erschienen aber auch noch in der eigentlichen Bannbulle ‚Decet Romanum Pontificem' vom 3. Januar 1521. Der Verlauf der weiteren Verhandlungen ist von Kalkoff[62] und Westermayer so ausführlich (wenn auch nicht erschöpfend) dargestellt worden, daß ich mich darauf beschränken kann, das Ergebnis wiederzugeben: Erst durch die persönliche

---

56 PP 465, 3; gedruckt: Riederer: Nachrichten Bd. 1 (wie Anm. 4), S. 169.

57 „Scio quam gratissima, vir humanissime, sunt tibi Martini nostri Luteri (!) opuscula." (PP 381; gedruckt: Riederer: Nachrichten, Bd. 1 (wie Anm. 4), S. 173).

58 Vgl. dazu K. Schornbaum: Nürnberg und die Bulle ‚Exsurge Domine', in: ZBKG 10 (1935), S. 91 – 96; ferner die grundlegenden Arbeiten von Riederer (wie Anm. 4) und zum gesamten Kontext W. Borth: Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517 – 1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht (= Hist. Studien 414), Lübeck und Hamburg 1970, bes. S. 78ff.

59 Vgl. sein Schreiben an Pirckheimer vom 9. Oktober 1520 (PP 465, 2; gedruckt: Riederer: Nachrichten, Bd. 1 [wie Anm. 4], S. 169).

60 Ebd.

61 Ebd.

62 P. Kalkoff: Pirkheimers und Spenglers Lösung vom Banne 1521. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Nürnbergs, Jahresbericht über d. städtische Gymn. zu St. Maria-Magdalena in Breslau, Breslau 1896, S. 3 – 16; H. Westermayer: Zur Bannangelegenheit Pirkheimers und Spenglers, in: BBKG 2 (1896), S. 1 – 8.

Vermittlung von Jacob de Banissis erreichte Pirckheimer seine endgültige Loslösung vom Bann.[63]

Nur ein Schriftstück soll in diesem Zusammenhang kurz erwähnt werden: Pirckheimers ‚Instruktion' für den Juristen Dr. Rorer[64], der in seinem Auftrag mit Eck in der Bannangelegenheit verhandelte. Denn in dieser ‚Instruktion' kommen zwei Momente zum Tragen, die auch für Pirckheimers theologische Position in späteren Jahren bedeutsam und charakteristisch sind: sein Hang zum Eklektizismus und die Selbstverständlichkeit, mit der er als Laie für sich das Recht in Anspruch nimmt, auch über theologische Fragen und Inhalte kompetent urteilen zu dürfen.

So schreibt er hier über seine Stellung zu Luther und seine Lehre: „Dann nit allein hab ich seyn leer *nit alle* gelobt, oder wie Eck schreybt, aufgeplasen, sondern die eyn teyl für unrecht geacht, und insonders haben mir convicia nit gefallen. Solchs hab ich etwan Luthern angetzeygt, und so vil geschrieben, das er mir ungewogen worden ist, und gar nichtz mehr schreibt, auch in langer weyl nichtz geschrieben hat."[65] Etwas später sagt er dann: „Ist aber wahr, daß ich Luthers tractet etliche, und doch *nit all*, in irem Wert gelesen hab, dieweyl die offentlich verkaufft und von menniglich on scheuch gelesen sind worden, auch noch nit verpoten gewest."[66]

Wenn Pirckheimer in diesem Zusammenhang weiter bemerkt: „Luther hat mir weder von seyner Disputation oder leer all seyn tag keyn wort nie geschriben"[67], so ist dies freilich eine Schutzbehauptung, die ihm die Angst vor der drohenden Strafe des Bannes in die Feder diktierte – hier hat er nicht die Wahrheit gesagt.

Diese juristische Verteidigungsschrift, in der sich der Nürnberger Humanist – wie auch später noch oft – als Meister des Taktierens erweist, macht über alle taktischen Manöver hinaus jedoch eines deutlich: Auch Luther selbst ist für Pirckheimer keineswegs eine unumstößliche und unangreifbare Autorität; wie selbstverständlich gesteht er sich das Recht zu, manche seiner Lehren für richtig und andere für falsch oder unrecht zu erklären. Ein erstes Mißverständnis fällt zudem bereits in das Jahr 1520. Der Nürnberger Humanist hatte seine

---

63 Vgl. Kalkoff (wie Anm. 62), S. 12ff.

64 PP 46; gedruckt (mit manchen Lücken) bei Riederer: Beytrag (wie Anm. 4), S. 117 – 119. Holzberg (Willibald Pirckheimer [wie Anm. 1], S. 193) bezeichnet die ‚Instruktion' fälschlich als einen Brief Pirckheimers an Lazarus Spengler.

65 Riederer: Beytrag (wie Anm. 4), S. 117f (Hervorhebung vom Verf.).

66 Ebd. (Hervorhebung vom Verf.).

67 Ebd. Im Original (PP 46, Fol. 1$^{V}$) heißt es ‚disputation'; das bekräftigende Wörtchen „nie" hat Pirckheimer noch nachträglich eingefügt.

Übersetzung von Lukians ‚Rhetor', die im Januar 1520 bei Thomas Anshelm in Hagenau im Druck erschien[68], dem Luthergegner Hieronymus Emser gewidmet. Diese Zueignung, die auf dem Höhepunkt der literarischen Auseinandersetzung zwischen Luther und Emser erfolgte, hat den Reformator verständlicherweise irritiert und verärgert.[69]

In einem Briefkonzept an Linck, das frühestens Anfang 1520 verfaßt worden sein kann[70], verteidigt sich der Nürnberger Humanist mit dem Hinweis, daß er die Widmungsvorrede an Emser schon lange vor der Drucklegung (also auch vor Ausbruch des Streites zwischen Luther und Emser) niedergeschrieben habe.[71] Zugleich äußert er aber auch seine Entrüstung darüber, daß Luther nun so ungünstig über ihn – seinen engen Freund – urteilen würde. Und bekräftigend setzt er hinzu: „Du weißt nämlich, was für ein Vorkämpfer und Verteidiger Martins ich immer gewesen bin."[72] Um seinetwillen habe er sich viele frühere Freunde – darunter auch Eck! – zu Feinden gemacht; der Papst sei erzürnt auf ihn, weil er die Wittenberger gelobt habe – und ganz am Schluß sagt er dann: „mir ist untersagt worden, *frei* zu schreiben".[73]

Dieses ‚Schreibverbot' auf theologischem Sektor hat der Nürnberger Humanist – sicherlich auch aus Furcht vor weiteren Auseinandersetzungen – weithin befolgt. Dennoch hat er sich – auch in seinen gedruckten Werken aus den frühen zwanziger Jahren – keineswegs jeglicher Stellungnahme enthalten. Er war freilich vorsichtiger geworden.

---

68 LVCIANI // RHETOR A // BILIBALDO // PIRCKAIME // RO IN LATI // NVM VER // SVS (TE) 12. Bl. 4°. Am Ende: „Hagenoae in aedibus Thomae Anshelmi Mense Ianuario. Anno M. D. XX." (Panzer VII. 90.176) Eine dt. Übersetzung der Widmungsvorrede bei Eckert/Imhoff, S. 281-285.

69 Vgl. dazu Thurnhofer: Willibald Pirkheimer und Hieronymus Emser (wie Anm. 27), bes. S. 344f.

70 PP 122. Dieses Briefkonzept, das Holzberg (wie Anm. 1, S. 261) als „nicht veröffentlicht" bezeichnet, ist bereits 1912 von G. Mentz vollständig abgedruckt worden. (G. Mentz: Handschriften der Reformationszeit (= Tabulae in usum scholarum 5), Bonn 1912, S. X; Facsimile ebd. S. 3a) Mentz setzt das Schreiben schon in das Jahr 1519; da in dem Briefkonzept selbst aber die erfolgte Drucklegung der Widmungsepistel erwähnt wird (Januar 1520, s. Anm. 68), kann es frühestens im Februar 1520 verfaßt worden sein.

71 „nosti demum epistolam // illam diu antea quum inter eum et Emserum turbe intercederent // scriptam esse quamvis (postea) serius impressa et edita sit." (Mentz [wie Anm. 70] S. X).

72 „nosti enim qualis propugnator qualisque defensor martinj semper fuerim" (Mentz [wie Anm. 70] S. X).

73 „pontifex mihj Iratus laudavi vitemburgensis // mihj libere scribere negatum" Ebd.

Im Frühjahr 1521 veröffentlichte er seine lateinische Übersetzung von sechs Reden des Kirchenvaters Gregor von Nazianz, die er Wenzeslaus Linck widmete.[74] Die Widmungsvorrede, datiert vom 4. März 1521[75], beginnt mit folgenden, bemerkenswerten Worten: „Hier hast du, verehrungswürdiger Vater, die Reden des heiligen Gregor, die ich noch länger zurückgehalten hätte, wenn du sie nicht so gefordert hättest. Aber erinnere dich daran, daß die Gefahr sowohl für den Befehlenden als auch für den Gehorchenden gleich ist. Du weißt nämlich, wie ungern es gewisse Leute ertragen, *daß Laien, wie sie sie nennen*, Heiliges in den Händen halten, als wenn es eine Sünde wäre, wenn ein Christ Christliches zu behandeln wagt."[76]

Schon 1518 hatten die Kölner Theologen diesen Vorwurf gegen ihn erhoben: Wie er es als Laie wagen könne, sich in theologische Fragen einzumischen.[77] Und auch in der gesamten Bannangelegenheit spielt dieser Sachverhalt eine entscheidende Rolle: Denn Eck sprach als Theologe den Laien Pirckheimer und Spengler jedes eigenständige theologische Urteilsvermögen ab.

So wußte Pirckheimer sehr wohl um die realen Gefahren, die einem theologisierenden Laien drohen konnten, als er im Oktober 1521 die Vorrede zu seinem berühmten ‚Lob der Gicht'[78] schrieb. Sie ist an Jacob de Banissis gerichtet, dem er mit dieser Zueignung seinen Dank für die Hilfe bei der endgültigen

---

74 „D. GREGORII NAZANZENI // THEOLOGI ORATIO= // NES SEX.// In Natalem Saluatoris // In Festum Epiphaniorum // In Sanctum Lauacrum // In Sanctam Resurrectionem // In Sanctam Pentecostem // In Encaenia siue nouum dominicum // BILIBALDO PIRCKEYMHE= // RO INTERPRETE (TE). 52 Bl. 4°. Am Ende: „Excusum Nornbergae per Foedericum Peypus. Mense Martio. An. M. D. XXI." (Panzer VII. 462.161).

75 Fol. Ai$^{v}$. Von der Widmungsvorrede ist eine Reinschrift mit zwei eigenhändigen Korrekturen Pirckheimers erhalten. (PP 12). Sie wurde erneut und fehlerhaft gedruckt Opera S. 231.

76 „En tibi, Pater Reuerende, Diui Gregorij orationes, quas ni tantopere efflagitasses, diutius pressissem. Verum memineris, et iubentis, et obsequentis periculum esse commune. Nosti enim quam moleste quidam ferunt, *cum Laicos, vt apellant,* sancta manibus versare cernunt, tanquam committant piaculum, si christianus christiana tractare audeat." (Ebd. [wie Anm. 74]. Fol. Ai$^{v}$. Ich zitiere nach dem Exemplar: StB Nürnberg; Signatur: 3 an Theol. 116. 4°.).

77 Vgl. dazu die Angriffe, die Jakob Hochstraten in seiner ersten Apologie vom Februar 1518 gegen Pirckheimer richtete; die entsprechende Passage ist abgedruckt bei Böcking (Epistolae obscurorum virorum. Cum illustrantibus adversariisque scriptis, 1. Bd., ed. E. Böcking [Hutteni Opera, Suppl. 1] Leipzig 1863, S. 420).

78 Apologia seu podagrae laus, Nürnberg, Friedrich Peypus, 1522. Erneut gedruckt Opera, S. 204 – 211; dt. Übersetzung bei Eckert / Imhoff, S. 203 – 218.

Loslösung vom Bann aussprechen wollte. Eingangs schildert er ihm seinen Zwiespalt: Fast täglich würden gute Freunde ihn bedrängen, Neues zu veröffentlichen. „Meine Neider aber", so fährt er fort, „legen es mir stets als einen Fehler aus, daß ich, *als ein Laie*, wie sie es nennen, mich um Wissenschaft und Dinge zu bekümmern unterstünde, die mich nichts angehen."[79] Und in launiger Weise fügt er dann hinzu: „Um daher meinen Freunden zu willfahren, aber doch auch die allzu zarten Ohren meiner Neider nicht zu beleidigen, habe ich einen Gegenstand vorgenommen, der nur den Podagristen anstößig sein kann, deren Unwillen ich jedoch, der Unbehilflichkeit ihrer Füße wegen, wenig zu fürchten brauche."[80]

## III. Der Humanist als Vermittler (1523/1524)

Im Gegensatz zu seinen gedruckten Veröffentlichungen hat Pirckheimer jedoch in den folgenden Jahren in privaten Briefen und zwei längeren Abhandlungen aus seiner proreformatorischen Gesinnung keinen Hehl gemacht. Die erste dieser Abhandlungen ist ein längeres Sendschreiben an Papst Hadrian VI aus dem Jahre 1523, in dem er sich bemüht – beginnend mit dem Reuchlinstreit – die Machenschaften der Dominikaner herauszustellen.[81] Die zweite Abhandlung trägt die Überschrift: „Von den Verfolgern der evangelischen Wahrheit, ihren Absichten und Ränken"[82] – und ist wahrscheinlich unmittelbar nach dem Nürnberger Reichstag von 1524 verfaßt worden, auf den sie sich auch hauptsächlich bezieht. Er verteidigt hier mit Nachdruck Luther und seine Anhänger, kritisiert mit scharfen Worten das Vorgehen der Bischöfe und Fürsten auf dem Reichstag und beschließt die Schrift mit den Worten: „Und wenn ich jemandem zu scharf oder heftig erscheine, so möge er bedenken, daß es

---

79 „At aemuli nunquam non mihi vitio vertunt, quod homo, ut vocant, *Laicus* me litteris et negotiis minus ad me pertinentibus immiscere audeam" Opera, S. 204; Übersetzung nach Eckert / Imhoff, S. 203, Hervorhebung vom Verf.

80 „Vt igitur amicis morem gererem, non tamen offenderem aemulorum aures delicatiores, materiam sumpsi, nemini praeterquam podagricis molestam, quorum tamen indignatio, ob pedum tarditatem minus mihi timenda erit." Opera, S. 204; Übersetzung nach Eckert / Imhoff, S. 203

81 „B. P. ep. ad S. D. Adrianum P.M. de motibus in Germania per dominicanos et horum complices excitatis et de occasione Lutheranismi" (PP 20, gedruckt Opera, S. 372 – 374 [ungenau]).

82 „De persequutoribus evangelicae veritatis, eorum consiliis et machinationibus" (PP 23, gedruckt Opera, S. 385 – 386 [ungenau und unvollständig]).

sich hier nicht um eine menschliche oder irgendeine profane Sache handelt, sondern um die Ehre Gottes und des himmlischen Königs, die jedem Christen selbst mit Vergießung seines Blutes, zu verteidigen gebührt; daß das Seelenheil, das Christus uns durch Leiden und seinen Tod erworben hat, in Gefahr kommt; daß auf der einen Seite um die Unterdrückung der Wahrheit, auf der anderen um die Erhaltung des göttlichen Wortes und der christlichen Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, gestritten wird."[83] Beide Abhandlungen blieben allerdings unveröffentlicht; sie sind erst viel später in der berühmt-berüchtigten Werkausgabe von Melchior Goldast erstmalig abgedruckt worden.

Dieser Sachverhalt hat Pirckheimer von seiten protestantischer Forscher den Vorwurf der Feigheit[84] eingetragen: Anders – als etwa der ‚wackere Ratsschreiber' Lazarus Spengler – habe er es nicht gewagt, für seine Überzeugung auch öffentlich einzutreten. Diesen Vorwurf wird man so nicht aufrecht erhalten können, denn in den beginnenden zwanziger Jahren hat er sich nachdrücklich für den Fortgang der reformatorischen Bewegung in Nürnberg eingesetzt: durch seine Vermittlung erhielt Thomas Venatorius 1522 die Stelle eines Predigers am Neuen Spital[85] und in einem Brief an Erasmus vom 17. Februar 1523[86] verteidigt er die lutherische Bewegung und nimmt die drei Nürnberger Prediger (Osiander, Schleupner und Venatorius) gegen die Anschuldigungen des apostolischen Legaten in Schutz und kennzeichnet sie in diesem Zusammenhang als „viri boni, eruditi et summe modesti"[87].

In einem weiteren, längeren Schreiben an Erasmus vom 1. September 1524[88] bemüht er sich, als Vermittler zwischen Luther und Erasmus und den beiden streitenden Parteien tätig zu werden. An die Adresse von Erasmus ge-

---

83 „Et si cui amarulentior et vehementior videbor, cogitet, non de humana re aut causa aliqua profana, sed summi Dei ac Regis agi gloriam, quam Christianus quisque ad effusionem etiam sanguinis defendere est astrictus: animarum periclitari salutem, quam Christus ipse passione et morte sua nobis contulit: demum de veritate opprimenda, verbo diuino conseruando, libertate Christiana, qua nos Christus liberauit, retinenda tractari" (Opera S. 386).

84 Vgl. Drews (wie Anm. 18), S. 87.

85 Vgl. dazu T. Kolde: Thomas Venatorius, sein Leben und seine literarische Tätigkeit, in: BBKG 13 (1907), S. 98ff und Drews (wie Anm. 18), S. 78f.

86 PP 324 (Gedruckt: G. T. Strobel: Vermischte Beiträge zur Gesch. d. Litteratur, Altdorf 1774, S. 163 – 168 und Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Denuo recogitum et auctum per P. S. Allen, 12 Bde. Oxford 1906 – 1958 [= Allen], hier: Bd. V, Nr. 1344, S. 228 – 234).

87 Allen Bd. V, Nr. 1344, S. 229.

88 Gedruckt: Literarisches Museum, Bd. 1, Nürnberg 1778, S. 143 – 151 und Allen, Bd. V, Nr. 1480, S. 521 – 524.

wendet sagt er hier: „Sicherlich könnte sich nichts Schöneres für Eure und der schönen Literatur Feinde und Gegner der Wahrheit in dieser stürmischen Zeit ereignen, als daß ihr beide Euch zum Kampfe reizt. Aber Gott und die Freunde werden, wie ich hoffe, ein solches Unheil abwehren."[89] In Bezug auf die beiden streitenden Parteien fährt er dann fort: „Niemanden gibt es, der nicht sieht, welche Gefahren drohen, welcher Aufruhr, welche Zwietracht, wenn die Römer versuchen, ihre Hartnäckigkeit zu behaupten und an ihren offenkundigen Irrtümern festzuhalten, die Evangelischen aber, wie sie sich nennen, die Wahrheit mehr mit Worten zu erfüllen sich bemühen als mit Taten. Doch es geschehe der Wille des Herrn, dessen Namen gebenedeit sei."[90]

Seine eigene Position umreißt er mit folgenden Worten: „Diejenigen, die sehr klug sind und einsehen, daß man etwas, das solange eingewurzelt ist, nicht in einem einzigen Augenblick ausrotten kann, besonders nicht ohne Gefahr und Ärgernis, werden Zauderer, Schmeichler und Heuchler genannt von Menschen, die Aufrührer sind und die Freiheit des Geistes in die Laster des Fleisches verkehren."[91]

Dieser vermittelnde Grundzug Pirckheimers, der hier deutlich zutage tritt, ist charakteristisch und bedeutsam für seine humanistische Theologieauffassung überhaupt. Man wird sich deshalb davor hüten müssen, seine diesbezüglichen Äußerungen einfach als ‚leere Phrasen nach humanistischer Gelehrtenmanier' vorschnell abzutun, wie dies in der älteren Forschung oft geschah.

Freilich deutet sich hier auch eine gewisse Veränderung seiner eigenen Position unverkennbar an: Hatte er noch 1521 in einer Diskussion über den Fortgang der reformatorischen Bewegung bei einem Gastmahl im Hause Hieronymus Ebners pathetisch ausgerufen: „Die Unordnung, so unter uns seind, die werden mit kainer ordnung, sondern mit Unordnung müssen gebessert wer-

---

89 „Posset profecto inimicis vestris ac bonarum litterarum et veritatis hostibus nil hac tempestate iucundius accidere quam vt ambos vos ad pugnam concitarent. Sed Deus et amici talem, vt spero, calamitatem auertent" (Allen, Bd. V, Nr. 1480, S. 522, dt. Übersetzung Eckert / Imhoff, S. 359).

90 „Nemo enim est qui non videat quae immineant pericula, qui tumultus, quae discordiae, dum Romanienses pertinaciam et manifesta sua errata tueri conantur, Euangelii vero sectatores, vt se vocant, veritatem verbis potius quam factis ex opere adimplere student. Sed fiat voluntas Domini, cuius nomen sit benedictum." Allen, Bd. V, Nr. 1480, S. 523; dt. Übersetzung Eckert / Imhoff, S. 360.

91 „Qui igitur prudentiores sunt et vident ea quae tamdiu inoleuere, vnico momento extirpari non posse, praecipue sine periculo et scandalo, ii cunctatores, blandiloqui ac simulatores appellantur ab hominibus seditiosis et qui spiritus libertatem in carnis verterunt vitia" (Allen, Bd. V, Nr. 1480, S. 522; dt. Übersetzung Eckert / Imhoff, S. 359).

den"[92] – so wird nun deutlich, daß der Nürnberger Humanist nicht mehr um jeden Preis bereit ist, einer vorschnellen und gewaltsamen Veränderung das Wort zu reden. Dennoch wird man daraus nicht auf eine Abkehr Pirckheimers von reformatorischen Grundpositionen schließen können. Denn ebenfalls im September 1524 gestattete er, wie ein Ratsverlaß bezeugt, im Hof seines Hauses den Verkauf antipäpstlicher Gemälde, wogegen der Rat der Stadt sogleich mit einem strengen Verbot einschritt.[93] Eine ähnliche Tendenz läßt sich auch in einem Briefentwurf Pirckheimers an Melanchthon beobachten, der wahrscheinlich aus dem Frühjahr 1525 stammt.[94] Pirckheimer kritisiert darin das harte Vorgehen des Nürnberger Rates gegenüber dem Klarakloster, in dem sich auch einige seiner Schwestern und Töchter befanden und dem seine gelehrte Schwester Charitas als Äbtissin vorstand. Damit verbindet er freilich keine grundsätzliche theologische Verteidigung oder gar Rechtfertigung des Klosterwesens, denn er schreibt eingangs sehr direkt: „Denn, ich will es freimütig gestehen, *ich irrte damals wie die anderen* und glaubte, sie (sc. seine Schwestern und Töchter) seien wohl daran, wenn sie, wie man es nennt, als Religiosen einträten."[95]

---

92 ‚Chiliani Leibii Prioris Rebdorffensis ... Annales', in: Beyträge zur Gesch. u. Lit. vorzüglich aus den Schätzen der pfalzbaier. Centralbibl. zu München, hrsg. von J. C. von Aretin, Bd. 7 (1806), S. 661f. Dieses Urteil hat Pirckheimer zwar in seinem bereits erwähnten Brief an Erasmus 1524 noch einmal wiederholt („Non possunt profecto tot enormitates sine enormitates aboleri"), doch kurz zuvor schreibt er hier schon: „Ego vero mineme dubito Luthero multa quae sub Euangelii praetextu a plerisque aguntur, haudquaquam placere." (Allen, Bd. 5, Nr. 1480, S. 523).

93 „Die Luterischen püchlein, darinnen die kaiserlichen mandata inserirt sein und kaiser und fursten narren genennt werden, soll man verpieten, fail ze haben. Die puben, so soliche puchlin am marckt fayl haben, damit heraufvordern, deßgleichen den frembden, so *in Pirckhaimers hof gemalte tüchlein* fail hat, beschicken und undtersagen, die schendtlichen gemel vom bapst hie nicht fail ze haben." (StAN RV 707, 13 vom 6.IX. 1524, zitiert nach G. Pfeiffer (Bearb.): Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte. Von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregimentes durch den Rat (Juni 1524 – Juni 1525) (= Einzelarb. aus der Kirchengesch. Bayerns XLV), Nürnberg 1968, S. 20.

94 PP 21. Das Brieffragment ist unter dem Titel „Epistola Bilibaldi ad Philippum Melanchthonem, continens querelas de Monialium vexatione" abgedruckt Opera S. 374f. und danach bei J. Pfanner (Hrsg.): Briefe von, an und über Caritas Pirckheimer (aus den Jahren 1498 – 1530). Textkritisch hrsg. von J. Pfanner. Als Manuskript gedruckt, Landshut 1966 (Caritas Pirckheimer – Quellensammlung 3), Brief Nr. 171, S. 269f (= Scheible [wie Anm. 38], Nr. 393, S. 189f, dort auch Hinweise zur Frage der Datierung des Schreibens).

95 „nam, ut ingenue fatear, *errabam tum cum ceteris,* putabamque natis optime consultum, si religionem, ut vocant, ingrederentur." (Pfanner [wie Anm. 94], S. 269.

Deshalb stellt es m.E. auch keinen unüberwindlichen Widerspruch dar, wenn Pirckheimer auf der einen Seite die Schwestern und Töchter im Nürnberger Klarakloster in ihren berechtigten Anliegen unterstützt und verteidigt hat und andererseits in Briefen an seine beiden Schwestern im Kloster Bergen die Werkgerechtigkeit der Nonnen scharf verurteilte und ihnen die Rechtfertigungslehre entgegenhielt.[96]

Denn sein Einspruch und Zorn richtete sich nicht gegen die reformatorische Lehre, sondern gegen ihre ethische Umsetzung und die sich daraus ergebenden Konsequenzen: das gewaltsame Vorgehen gegen die Klöster, den Verfall der Sitten und hergebrachten Ordnungen – und vor allem gegen die Arroganz und Unduldsamkeit der Nürnberger Prediger. So ist es auch nicht verwunderlich, daß sich Pirckheimers Kritik an der ethischen Umsetzung der reformatorischen Lehre zuerst gegen sie richtet; allen voran gegen Andreas Osiander und Dominikus Schleupner.

Der früheste Beleg dafür findet sich in einem Brief des Nürnberger Humanisten an Paul Constantin Phrygio in Schlettstatt vom 4. Februar 1525[97], in dem er dem Freund folgendes mitteilt:

„Es gibt hier bei uns zwei Prediger [aus Vorsicht nennt er keine Namen, gemeint sind aber Osiander und Schleupner], die zu Beginn mit einem Gehalt von hundert Gulden und freiem Lebensunterhalt für sich und ihre Famuli zufrieden waren; aber als sie sahen, daß sie das Volk schon überredet hatten, forderten sie hundertfünfzig, und wenig später – über freies Wohnen und prächtigen Lebensunterhalt hinaus – zweihundert Gulden, oder sie drohten, daß sie fortgehen würden. Gegen diejenigen aber, bei denen sie bemerkten, daß ihnen ein solches schändliches Schachern mit dem Wort (Gottes) mißfiel, gingen sie verstärkt vor."[98] Der dritte aber im Bunde der Prediger, die Pirckheimer hier

---

Dt. Übersetzung (nach G. Krabbel) bei Eckert/Imhoff, S. 315 [Hervorhebung vom Verf.]).

96 Zur Korrespondenz Pirckheimers mit seinen Schwestern im Kloster Bergen vgl. G. W. K. Lochner: Briefe der Aebtissin Sabina im Kloster zum Heiligen Kreuz in Bergen an ihren Bruder Wilibald Pirkheimer, in: Zeitschrift für historische Theologie 36 (1866), S. 518 – 566.

97 PP 239. Vollständig abgedruckt von G. T. Strobel: Beyträge zur Litteratur, S. 495ff; in Auszügen auch gedruckt bei Pfeiffer (wie Anm. 93), Nr. 115, S. 342f. Heidrich, der von A. Reimann über den Inhalt dieses Briefes in Kenntnis gesetzt worden war, hat deshalb zu Unrecht behauptet, daß dieses Schreiben noch nicht gedruckt sei. (vgl. Heidrich: Dürer und die Reformation [wie Anm. 30], S. 71).

98 „Sunt apud nos concionatores bini, qui subinicium centum aureorum stipendio ac victu lauto pro se et famulis sunt professi; caeterum quum vidissent se iam populo

nennt, „Venatorius noster", ein vortrefflicher und gelehrter Mann (und enger Freund Pirckheimers), müsse sich mit einem bescheidenen Einkommen von hundert Gulden begnügen und werde überdies noch angefeindet.[99]

Diese Vorwürfe, die auch berechtigt waren[100], blieben den beiden angegriffenen Predigern nicht verborgen, die ihrerseits nun zu einem Gegenangriff ausholten. Einen willkommenen Anlaß dafür bot ein Ereignis, das Pirckheimer in seinem Brief an Phrygio am Rande kurz erwähnt, wenn er dort schreibt:

„Aber schon jetzt beginnt eine neue Sekte heranzuwachsen, die nicht nur das Evangelium und Christus, sondern auch Gott selbst verleugnet ...".[101] Ohne Zweifel spielt er damit auf den Prozeß gegen Johann Denck und die drei sogenannten ‚gottlosen Maler von Nürnberg' an.[102] Denck aber war 1523 – auf Empfehlung Oekolampads und durch Vermittlung Pirckheimers – zum Schulmeister an St. Sebald berufen worden.[103]

So wird es den Nürnberger Predigern nicht schwer gefallen sein, Gerüchte über diese Zusammenhänge und Verbindungen gezielt auszustreuen, zumal Pirckheimer auch einen regen Briefwechsel mit Zwingli und Oekolampad unterhielt.[104]

---

persuasisse, centum quinquaginta exegerunt ac paulo post ultra habitacionem propriam et victum splendidum ducentum petiere aureos aut se abituros sunt minati; quibus vero cauponacionem verbi tam obscenam displicere sensere, in eos egregie declamarunt." (Pfeiffer: Quellen [wie Anm. 93], S. 343).

99 „Venatorius noster nullo victu, sed centum aureorum stipendio tantum concionator, vir profecto, ut et tu nosti, bonus et eruditus, cui quoque quum multa displiceant, nec id ob ingenii bonitatem dissimulare sciat, quibusdam admodum est exosus, et ni hucusque amici prohibuissent, iam pridem ob nullam culpam esset exautoratus" (Ebd.).

100 Zu den ständigen, hohen Gehaltsforderungen Osianders vgl. G. Seebaß: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander (= Einzelarbeiten aus der Kirchengesch. Bayerns XLIV), Nürnberg 1967, bes. S. 209ff.

101 „Sed et nova iam secta gliscere incipit, que non solum euangelium et Christum sed et Deum ipsum abnegat" (Pfeiffer: Quellen (wie Anm. 93), S. 343).

102 Vgl. dazu zuletzt: Andreas Osiander d. Ä. Gesamtausgabe. I. Schriften und Briefe 1522 bis März 1525, hrsg. von G. Müller in Zusammenarbeit mit G. Seebaß, Gütersloh 1975, S. 418ff.

103 Dies geht u.a. aus einem Brief J. Oekolampads an W. Pirckheimer vom 26. Februar 1525 hervor, in dem er schreibt: „Fert fama mira quaedam de Denckio ... quem profecto si suspicari licuisset minus dextre functurum provincia, neutiquam commendassem tam officiose." (PP 473,2; gedruckt bei Heumann [wie Anm. 3], S. 319).

104 Vgl. dazu W. Köhler: Zwingli und Luther, Bd. 1 (wie Anm. 11) S. 230ff und E. Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads, passim.

Der Patrizier und Ratsherr, der Verteidiger von Ordnung und Tradition, sah sich also im Sommer 1525 unvermutet in eine gefährliche Ecke gedrängt: Man erklärte ihn öffentlich zu einem Freund und Förderer der Schwärmer und Sakramentierer.[105] Dieser Vorwurf war damals in Nürnberg nicht ungefährlich. Pirckheimer glaubte sich sogar – so schreibt er später im Rückblick an Erasmus[106] – wirklich an Leib und Leben bedroht; und diese Bedrohung wird sicherlich ein Motiv für ihn gewesen sein, um erneut – als Laie – in eine aktuelle theologische Kontroverse einzugreifen: den Abendmahlsstreit.

Da die Darlegung der Abendmahlstheologie Pirckheimers den Rahmen dieses Vortrages sprengen würde, muß ich mich im folgenden darauf beschränken, auf zwei Fragen näher einzugehen:

1) Hat sich bei Pirckheimer im Verlauf der Abendmahlskontroverse – also in den Jahren 1525 bis 1527 – ein grundsätzlicher Wandel in seiner theologischen Entwicklung vollzogen? und
2) Ist der Nürnberger Humanist – wie dies in der älteren Forschung und erst vor einigen Jahren noch von Holzberg vertreten wurde – im Zuge dieser Auseinandersetzung „zur Transsubstantiationslehre und damit zum altkirchlichen Dogma“[107] zurückgekehrt oder nicht?

## IV. Pirckheimers Haltung im Abendmahlsstreit (1526/1527)

Seit der Untersuchung von Paul Drews aus dem Jahre 1887 hat es sich in der Forschung eingebürgert, stereotyp von den „Invektiven“[108] Pirckheimers gegen Oekolampad zu sprechen, ohne diese Schriften, die immerhin einen Umfang von mehr als dreihundert eng bedruckten Seiten haben[109], näher (oder

---

105 Drews (wie Anm. 18, S. 91ff) hat diesen Sachverhalt besonders herausgestellt; er hat dies jedoch nicht „zuerst“ getan, wie Holzberg (Willibald Pirckheimer [wie Anm. 1], S. 281) behauptet. Schon lange vor Drews hat auch Planck (wie Anm. 10) diese Zusammenhänge gesehen.

106 In einem Briefkonzept Pirckheimers an Erasmus (PP 322; gedruckt: Allen, Bd. VII, Nr. 1880, S. 184f), das wahrscheinlich im September 1527 verfaßt wurde, schreibt der Nürnberger Humanist: „Sed iam antea tibi significaui me etiam inuitum ad scribendum fuisse compulsum, nisi maluissem impius haberi, bonorumque aut etiam vitae subire periculum“ (Ebd. S. 184, Z. 3 – 6).

107 Holzberg (wie Anm. 1), S. 282.

108 Vgl. z.B. Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (wie Anm. 11), S. 301f, und Holzberg (wie Anm. 1), S. 282.

109 „BILIBALDI // BIRCKHEIMHERI DE VERA // Christi carne & uero eius san //

überhaupt!) in den Blick zu nehmen. Auch die kurzen Inhaltsskizzen bei W. Köhler und E. Staehelin[110] haben diesen Tatbestand nicht grundlegend verändert.

Drews hat die umfangreichen Abendmahlsschriften Pirckheimers sehr selektiv auf zwanzig Seiten abgehandelt[111] und sieht auch in ihnen nur sein Vorurteil bestätigt, das er ohnehin in Hinblick auf den Nürnberger Humanisten (und die Humanisten überhaupt!) hatte: Für das Religiöse fehlte ihm das tiefere Verständnis!

Er beklagt den rüden Ton (der freilich damals – in der Abendmahlsdebatte – gang und gäbe war und sich bei Oekolampad in gleicher Weise findet), bemängelt die angeblich nur formale Beweisführung Pirckheimers und vermißt vor allem Hinweise „auf den religiösen Wert der Lutherischen Abendmahlsauffassung"[112]. Und dort, wo auch er der theologischen Argumentation Pirckheimers ihren Wert nicht absprechen kann – etwa bei der Berufung auf die Ubiquitätslehre – vermutet er sofort eine Abhängigkeit des Nürnberger Humanisten von Luther, die er aber quellenmäßig nicht belegen kann.[113]

Angesichts dieser schroffen Beurteilung, die in den letzten Jahrzehnten stets ungeprüft von zahlreichen Forschern übernommen wurde, fällt eines ins Auge: Die Zeitgenossen Pirckheimers, vor allem die Vertreter aus dem lutherischen Lager, haben seine Abendmahlstheologie sehr viel günstiger und m.E. auch klarer beurteilt.

---

guine, ad Ioan. Oecolam- // padium responsio. // (Druckerzeichen des Johann Petreius) NOREMBERGAE APVD IO.// PETREIVM. ANNO M.D. // XXVI. // (Staehelin: Oekolampad – Bibliographie, 2. unveränderte Auflage, Nieuwkoop 1963, S. 134, Nr. 5) im folgenden zitiert: Resp. I; „BILIBAL- // DI PIRCKHEYMHERI DE // uera CHRISTI carne & // uero eius sanguine, ad- // uersus cōuicia Ioānis, qui sibi Oecolāpadij // nomen indidit, re- // sponsio secunda (TE) Am Ende: „Excusum Norembergae, Anno M.D. XXVII // Mense Ianuarij. //" (Staehelin: Oekolampad – Bibliographie, S. 138f, Nr. 11) Im folgenden zitiert: Resp. II; „BILIBALDI // PIRCKHEYMERI DE CONVITIIS // Monachi illius, qui graecolati- // ne Caecolampadius, germa- // nice uero Ausshin nuncupa- // tur, ad Eleutherium su- // um epistola. // B. IVDAS APOS. // Corripiat te deus Satan. // Am Ende: „Nurēbergae ex aedi // bus nostris, Anno salutis M.D. XXVII // " (Staehelin: Oekolampad – Bibliographie, S. 139, Nr. 12).

110 Vgl. Anm. 11.

111 Drews (wie Anm. 18), S. 89 -110.

112 Ebd., S. 95.

113 Ebd., S. 99.

sache von eim zaun bricht, wie denn Oecolampadius thut widder den Pirckheymer zu Nurnberg"[127].

Entscheidender ist freilich, daß Luther im weiteren Verlauf seiner Schrift auch ein exegetisches Argument des Nürnberger Humanisten aufnimmt und ausdrücklich verteidigt: Pirckheimers Berufung auf die Schriftstelle Johannes 3, Vers 13 („Niemand fährt gen Himmel, denn der, der herabgefahren ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist"), mit der er die Ubiquität des Leibes Christi begründete. Luther macht sich dieses Argument zu eigen und verteidigt ausdrücklich, „das Pyrckheymer solchen spruch von dem menschen Christo auslegt"[128]. Abschließend fügt er dann noch hinzu: „Wenn ich aber Pyrckheymer were, wolt ich Ecolampad einen brill schicken und bitten, das er die buchstaben doch wolt zelen, obs helffen mocht, das sie nicht so leichtfertig uber die sprůche der schrifft furen und uns dafur yhre trewme ynn die bůcher klicken."[129]

Mag' auch die spätere Pirckheimerforschung dieses anerkennende Lob Luthers übersehen haben – der Nürnberger Humanist selbst hat es sehr wohl vernommen und er scheint auch stolz darauf gewesen zu sein.

Als ihn Clemens Volckamer 1527 davon in Kenntnis setzt, daß ein ungenannter Prälat Einwendungen gegen seine Abendmahlsauffassung erhoben habe, nimmt er dazu in einem ausführlichen Antwortschreiben[130] Stellung, in dem er unter anderem sagt: Wenn dieser Prälat durch die vorgetragenen theologischen Argumente in seinen Abendmahlsschriften nicht überzeugt werde, könne er ihm vielleicht „specilla ocularia" (Augengläser) übersenden, wie es ihm Luther schon in Hinblick auf Oekolampad geraten habe.[131] Auch Jakob Montanus weist Pirckheimer ausdrücklich auf die ehrenvolle Erwähnung seines Namens durch Luther hin.[132]

---

127 Ebd., S. 79, Z. 1-2.

128 Ebd., S. 147, Z. 34.

129 Ebd., S. 149, Z. 1-4.

130 PP 352 (Gedruckt: Lit. Museum I, Nürnberg 1778, S. 464 – 470). Da in diesem undatierten Schreiben auch schon die zweite Abendmahlsschrift Pirckheimers erwähnt wird, die im Januar 1527 im Druck erschien (vgl. Anm. 109), kann es frühestens im Februar (wahrscheinlicher jedoch: Sommer) 1527 verfaßt worden sein.

131 Vgl. Lit. Museum I (wie Anm. 130), S. 468.

132 Brief vom 19.7.1527 (PP 466,6; gedruckt: Heumann, S. 306 – 308 und bei K. Löffler: Zwanzig Briefe des Herforder Fraterherrn Jakob Montanus an Willibald Pirckheimer, in: Zeitschrift des Vereins für Geschichte Westfalens 72 (1915), S. 38f (Nr. 14). Montanus schreibt ihm: „Honorificam tui nominis mentionem facit in eo libro, quem ante aliquot menses edidit adversus fanaticos spiritus Zwinglii et Oecolampadii ...". (Löffler, S. 38).

So beifällig aber Pirckheimers erste Abendmahlsschrift im lutherischen Lager aufgenommen wurde, so kritisch wurde sie von Erasmus und Cochläus beurteilt. Vorwurfsvoll schrieb ihm der Rotterdamer: „Du weichst von Oekolampad dahin ab, daß du lieber auf Seiten Luthers als auf Seiten der Kirche stehen willst. Du zitierst jenen auch mit größerer Achtung als es nötig war, da du doch auch andere Autoritäten anführen konntest."[133]

Vorsichtiger, aber noch bestimmter in der Sache teilte ihm Cochläus am 15. September 1526[134] sein Urteil mit: Die Schrift habe ihm im ganzen sehr gut gefallen, „außer, daß du (in der Frage) der Transsubstantiation gegen die Kirche mit Luther stimmst ... Denn es ist weder ehrenvoll noch heilsam, in einer so wichtigen Sache gegen die katholische Kirche ... mit einem Häretiker zu stimmen".[135]

Trotz dieser Vorhaltungen hat Pirckheimer auch seinen beiden Freunden gegenüber seine theologische Eigenständigkeit gewahrt: Zwar folgte er in gewisser Hinsicht dem Rat des Erasmus, indem er Luther in seinen beiden folgenden Abendmahlsschriften nur noch sehr zurückhaltend erwähnte, in der Sache blieb er jedoch konsequent: eine Rückkehr ‚zur Transsubstantiationslehre und damit zum altkirchlichen Dogma', wie sie im Anschluß an Drews immer wieder in der Forschung behauptet wurde, läßt sich auch aus den beiden späteren Abendmahlsschriften Pirckheimers nicht erweisen.[136]

Sehr zum Kummer des Cochläus, der sich noch am 5. Dezember 1527[137] – also nach dem Erscheinen der dritten Schrift – genötigt sah, ihm zu schreiben: „Du hast die wahrhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl mit Gelehrsamkeit gegen Oekolampad behauptet; aber wenn du sie doch so behauptet hättest, daß von angesehenen und sehr gelehrten Männern nicht hinzugefügt werden müßte: „soweit dein Buch katholisch ist."[138]

---

133 Schreiben des Erasmus vom 6.Juni 1526. (Allen, Bd. 6, Nr. 1717; dt. Übersetzung nach W. Köhler: Erasmus von Rotterdam. Briefe. Verdeutscht und herausgegeben von Walther Köhler, S. 376)

134 PP 390, 28 (Gedruckt: Heumann, S. 53 – 55).

135 Heumann, S. 53 und S. 54.

136 Auch in seiner zweiten Abendmahlsschrift hat Pirckheimer an seiner Ablehnung der Transsubstantiation festgehalten, vgl. Resp. II (wie Anm. 109), Fol. G 2$^{v}$ und passim.

137 PP 390, 29 (Gedruckt: Heumann, S. 56 – 60).

138 „Tu ueritatem corporis et sanguinis Cristi in eucharistia erudite quidem contra Oecol. asseruisti, sed utinam ita asseruisses, ut a magnis et eruditissimisque uiris non adderetur: quatenus catholicus est liber tuus ..." (Heumann, S. 57; Hervorhebung vom Verf.).

senden Nürnberger Gesandten mußten sich jedoch gerade deshalb brüskiert fühlen. Da die Thesen in Nürnberg sogar unter dem Namen des Johannes Brenz umgelaufen waren, bestand die reale Gefahr, daß auch die evangelischen Bürger der Stadt in der zweiten Heirat eines Geistlichen eine unzulässige, nicht schriftgemäße Handlungsweise sehen konnten.

Die Prediger versuchten zunächst – unterstützt vom Ratsschreiber Lazarus Spengler – über den Rat gegen Pirckheimer vorzugehen. Spengler erhielt den Auftrag, ein Verzeichnis mit den anstößigen Punkten der Pirckheimer-Thesen zu erstellen, doch dabei ließ es der Rat der Stadt – wohl in Anbetracht der früheren Verdienste Pirckheimers als Ratsmitglied – sein Bewenden haben. „So griffen die Prediger und Spengler, der inzwischen auch Brenz benachrichtigt haben dürfte, zur Selbsthilfe. Die Theologen predigten sehr scharf gegen die Thesen, und Osiander und Linck verfaßten darüber hinaus Gegenthesen. Nachdem Spengler sich mit einigen Ratsherrn, deren Namen er nicht nennt, besprochen hatte, veranlaßte er[148] dann den Druck der Thesen Osianders und Lincks".[149]

Wie sehr sich die Nürnberger Prediger getroffen fühlten, beweist die Schärfe ihres Gegenangriffs. So kennzeichnet Osiander in seiner 34. These den Anonymus (also Pirckheimer) als einen Menschen, „der des Ehejochs überdrüssig nach dem Tode seiner Frau keine andere geheiratet hat, jedoch Mühe darauf verwendet, Jungfrauen zu bedrängen und Kinder unter fremdem Namen anerkennt"[150]. Und wenn schließlich sein Kollege Linck in seiner 29. These schreibt, daß diejenigen sündigen, „die ihre Töchter, Schwestern oder Verwandte in Klöster stoßen, am ehelichen Leben hindern und außerdem dafür sorgen, daß sie von den Gütern der Kirche und der Armen unterhalten wer-

---

148 Dies geht aus einem von ihm selbst verfaßten Schreiben hervor, vgl. dazu unten Anm. 153

149 G. Simon: Osiander-Gesamtausgabe (wie Anm. 147) Bd. 3, S. 109. Die Thesen Osianders und Lincks erschienen in einer Schrift mit folgendem Titel: „DE MINISTRORUM // Ecclesiasticoru Digamia a ne // scio quo confictae, & sine au- // thoris nomine in uulgus spar- // sae, Positiones XXVIII. // ADVERSVS EAS APO // logeticae Positiones LXXXIX. // ITEM ADVERSUS // easdem Apologeticae aliae Positiones LII. // Lege Christiane Lector, & Iudica.// (TE)" Das einzige vollständige Exemplar dieser sehr seltenen Schrift befindet sich in der StB München; Kawerau (De Digamia [wie Anm. 146] S. 15f) hat diesen Druck nach langer Zeit wieder neu entdeckt und beschrieben. Die Thesen Osianders sind inzwischen in der Gesamtausgabe seiner Werke neu gedruckt worden. (Bd. 3, S. 114 – 122).

150 „Similiter et qui iugi matrimonialis pertaesus mortua uxore nullam deinceps ducit, attamen virginibus comprimendis et liberis alieno nomine tollendis operam dat" (Osiander-Gesamtausgabe Bd. 3, S. 117).

den"[151] – so dürfte jeder im damaligen Nürnberg gewußt haben, daß kein anderer als Willibald Pirckheimer gemeint sein konnte.

Diese Thesen der Prediger erschienen manchen auch zu hart; einer der Ratskonsulenten – wahrscheinlich Christoph Scheurl – beschwerte sich deshalb bei dem als Bürgermeister amtierenden Kaspar Nützel, der die Beschwerde zur Beantwortung an den Ratsschreiber Lazarus Spengler weiterreichte.[152] Spengler verfaßte daraufhin ein Rechtfertigungsschreiben, das erst vor einigen Jahren wiederentdeckt wurde und erstmalig im 3. Band der Osiander-Gesamtausgabe abgedruckt werden konnte.[153]

Er ergeht sich in diesem Brief in wüsten Beschimpfungen gegen den „Brentzium beym schönen prunnen"[154] (dort stand das Wohnhaus Pirckheimers!), der so viel böses Gift ausgestreut habe. Deshalb, so fährt er fort, „hab ich kainen fuglichern wege gewisst, dann disem teufel mit gleicher maß zu begegnen"[155] – die Schärfe der Gegenthesen sei also nicht nur angebracht, sondern zwingend notwendig.

Der hier als ‚Teufel' charakterisierte Nürnberger Humanist reagierte seinerseits sehr empfindlich und nannte die Nürnberger Prediger einige Zeit später in einem Brief an Spalatin „rabidi canes"[156]. Und es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, daß er in diesen Wochen und Monaten – also im Frühjahr oder Sommer 1529 – die harten Reime von dem „pfaff on alle erfarenheyt" und dem stolzen schreyber on alle erberkeit" niedergeschrieben hat: Denn jetzt lag der äußere Anlaß vor, der ihm beide (Osiander und Spengler!) gleichermaßen verhaßt machte. Der Streit weitete sich in den folgenden Monaten noch aus, da die Nürnberger Prediger auch Luther zu Hilfe gerufen hatten, der nun ebenfalls mit 139 Thesen gegen Pirckheimer Stellung nahm, die (wahrscheinlich Ende April) 1528 im Druck erschienen und bald darauf bei Friedrich Peypus in Nürnberg nachgedruckt wurden.[157]

In einem kurzen Vorwort hat Luther nur wenige Bemerkungen über den anonymen Verfasser der 28 Thesen vorangestellt, die freilich darauf schließen

---

151 „Item peccant, qui filias, sorores aut consanguineas ad monasteria detrudunt ac a coniugio impediunt, insuper de ecclesiae et pauperum bonis sustentari procurant ..." (zitiert nach Kawerau: De Digamia (wie Anm. 146), S. 60).

152 Vgl. Osiander-Gesamtausgabe Bd. 3, S. 109.

153 Ebd. S. 107 – 109.

154 Ebd. S. 109.

155 Ebd. S. 108.

156 Der Brief Pirckheimers an Spalatin vom 15. Mai 1529 ist abgedruckt bei Kawerau: De Digamia (wie Anm. 146), S. 46 – 48 (Beilage 1); Zitat S. 46.

157 Die einzelnen Ausgaben sind (von Kawerau) verzeichnet WA Bd. 26, S. 516.

oder Pirckheimer wollte das, was er hier zum Teil im Zorn niedergeschrieben hatte, später nicht mehr für eine breite Öffentlichkeit bestimmt sehen. Die Thesen gegen Osiander und Linck sind von der Hand seines Amanuensis Andreas Rüttel ins Reine geschrieben worden (wahrscheinlich waren sie wohl noch am ehesten für den Druck bestimmt); die gegen Luther gerichteten Thesen sind in Konzeptform erhalten.

Es ist hier nicht der Ort, eine vollständige Analyse und Bewertung dieser Thesenreihen vorzulegen; eine Tendenz – in doppelter Hinsicht – ist jedoch klar erkennbar: Mit Ausnahme des Venatorius war Pirckheimer zu diesem Zeitpunkt mit den Nürnberger Predigern total zerfallen; auch von freundschaftlichen Beziehungen zu Linck (wie Seebaß es vermutet hat[170]) kann jetzt keine Rede mehr sein. Aber auch gegen Luther, dessen Namen – wie er schreibt – einst fast alle zugejubelt hätten, trägt er nun persönliche Angriffe vor: „fama eius senescit"[171] – sein Ruhm sei dahingewelkt. Ähnlich und noch sehr viel abfälliger über Luther hat er sich auch in einem Brief an den Rebdorfer Prior Kilian Leib geäußert[172], der von katholischen Forschern immer wieder mit besonderer Vorliebe herangezogen wurde. In der Schärfe seiner Diktion stellt dieser Brief, der übrigens im Original verschollen ist und nur durch eine auszugsweise Abschrift Leibs aus sehr viel späterer Zeit überliefert wurde, in der Korrespondenz jener Jahre m. E. nicht die Regel dar.

Läßt sich aus dem Verlauf dieses Streites nun der Schluß ziehen, daß Pirckheimer – zumindest in seinen beiden letzten Lebensjahren – vollständig mit der reformatorischen Bewegung und ihrer Lehre gebrochen hat und sich von all' ihren Vertretern grundsätzlich abwandte und in den Schoß der katholischen Kirche und zu ihrer Lehre zurückkehrte? Vor einem solchen falschen Schluß können uns schon allein die Briefe des Cochläus an Pirckheimer aus den Jahren 1529 und 1530[173] bewahren, in denen sich dieser (freilich vergeb-

---

170 Vgl. G. Seebaß: Dürers Stellung in der reformatorischen Bewegung (wie Anm. 30), S. 130.

171 „Quemadmodum olim ad Lutheri nomen omnes fere adplaudebant, ita iam ad illius nomen homines fere nausea corripiuntur, nam ob praeclaras virtutes eius non solum fama eius senescit sed ferme etiam expiravit" (PP 89). Er bleibt aber auch in diesen unveröffentlichten Thesen spürbar auf Distanz gegenüber dem katholischen Lager, denn wenige Seiten zuvor schreibt er: „Si Papistae longe et maiores committerent abominationes, non tamen ideo Lutheranis liceret contra manifestam Apostoli doctrinam insanire" (PP 89).

172 Er ist zuletzt gedruckt worden von J. Schlecht: Kilian Leibs Briefwechsel und Diarien hrsg. von J. Schlecht (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 7), Münster 1909, S. 11f, Nr. 13.

173 Die zentralen Passagen dieser Briefe sind in deutscher Übersetzung abgedruckt

lich) bemüht hat, den Nürnberger Humanisten von der Notwendigkeit des Zölibats und seiner Einhaltung durch die Geistlichen zu überzeugen und ihm vorhielt, daß er sich in einem großen Irrtum befände, wenn er die Autorität des Papstes so hartnäckig in Zweifel ziehe.

Und noch etwas Zweites kommt hinzu: Als Johann Eck 1530 für den Reichstag zu Augsburg seine berühmten 404 Articuli verfaßte (eine Zusammenstellung aller seiner Meinung nach häretischen Sätze der neuen Lehre und ihrer Vertreter, die als Diskussionsgrundlage dienen sollte), führte er hier – neben den Lutheranern, Zwinglianern und Wiedertäufern – auch Willibald Pirckheimer namentlich als Häretiker an: mit mehreren Zitaten aus seinen Abendmahlsschriften[174]. Und bezeichnenderweise wird Pirckheimer hier von Eck im gleichen Atemzug mit Melanchthon und Luther genannt – und verurteilt.

## VI. Ausblick und offene Fragen

„Nec Lutheranus neque Eckianus, sed Christianus sum" – „Ich bin weder Lutheraner noch Eckianer, sondern Christ"[175]. Mit diesen Worten beantwortet der Beichtvater im ‚Eckius dedolatus' die Frage Ecks, ob er selbst ein Lutheraner sei. Man kann sie daher – beim derzeitigen Stand der Forschung – noch nicht mit letzter Sicherheit als ein authentisches Pirckheimer-Zitat bezeichnen.[176]

Wenn ich sie dennoch als Überschrift für meinen Vortrag gewählt habe, so geschah dies vor allem aus zwei Gründen: Zum einen, weil sich bei Pirckheimer ähnliche, fast gleichlautende Formulierungen nachweisen lassen; zum anderen, weil sich die Intention, die hinter diesen Worten steht, in vielen Punkten mit dem theologischen Anliegen Pirckheimers berührt. Denn das Zitat geht

---

bei C. Otto: Johannes Cochläus der Humanist, Breslau 1874, S. 142ff.

174 Vgl. W. Gussmann (Hrsg.): D. Johann Ecks vierhundertvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses Bd. 2), Kassel 1930, S. 131.

175 Willibald Pirckheimer: Eckius dedolatus. Der enteckte Eck. Lateinisch/deutsch, übersetzt und herausgegeben von Niklas Holzberg, Stuttgart 1983 (= Reclams UB 7993), S. 72 (73). Ich zitiere im folgenden nach dieser recht brauchbaren Ausgabe, da sie zweisprachig ist und leichter zugänglich sein dürfte als die ältere, kritische Edition von S. Szamatólski, auf die aber auch ausdrücklich verwiesen sei.

176 Eine Reihe von gewichtigen Gründen, die für eine (Mit-) Verfasserschaft Pirckheimers sprechen, hat Holzberg im Nachwort zu seiner Neuausgabe (wie Anm. 175) übersichtlich zusammengestellt.

ja noch weiter; der Beichtvater fährt fort und sagt: „[ich] versuche aber aufzudecken, was nicht verschwiegen zu werden verdient; denn die Wahrheit kann, auch wenn sie vorübergehend unterdrückt werden kann, dennoch nicht gänzlich erstickt werden, sondern wird schließlich durch sich selbst ans Licht kommen."[177]

Das Streben und die Suche nach Wahrheit – das ist das Motiv, das Pirckheimer selbst immer wieder anführt, wenn er begründet, warum er auch theologische Abhandlungen schreibt.[178] Daraus hat er – als Laie – für sich das Recht abgeleitet, Fragen der christlichen Lehre frei und ungehindert untersuchen zu dürfen – und nicht zuletzt auch das Recht, die Vertreter dieser Lehre – Eck, Luther, die Nürnberger Prediger oder auch den Papst selber – anzuerkennen oder nicht: Nach dem Maßstab einer Ethik, die sich primär christlichen, aber auch antiken Grundsätzen verpflichtet wußte: den Aussagen der Hl. Schrift, dem Zeugnis der Kirchenväter und den Werken der platonischen und stoischen Philosophie und der antiken Rhetorik.

Auf eine längst schon fällige Näherbestimmung dieser humanistischen Ethik im reichsstädtischen Kontext hat Berndt Hamm[179] zu Recht hingewiesen (hier sind m. E. aber noch weitere Differenzierungen und vor allem aus den Quellen gewonnene Ergebnisse unumgänglich!), und gerade für Pirckheimer wird in diesem Zusammenhang der Tugendkatalog aus dem Jahre 1517 von besonderer Bedeutung sein, den Dieter Wuttke erst kürzlich in London wiederentdeckt hat.[180] Auch hier wird unter den Haupttugenden interessanterweise die ‚Suche nach wahrer Weisheit' genannt, zuvor jedoch noch etwas anderes: ‚Ewiger Glaube'.[181]

Wie läßt sich aber nun Pirckheimers theologische Position – in ihrem Miteinander von christlichem Glauben, ethischem Anliegen und humanistischem Bildungsideal theologiegeschichtlich einordnen? Im fröhlichen Wechsel hat man ihn – meist jedoch ohne jede Bezugnahme auf die Quellentexte – als

---

177 Eckius dedolatus (wie Anm. 175), S. 72 (73).

178 Vgl. zum Beispiel die Ausführungen Pirckheimers in seiner frühen Abhandlung „Dissertatio ... de Maria Magdalena" (Opera S. 220) und in seiner ersten Abendmahlsschrift (Resp. I [wie Anm. 109], Fol. A 3$^{r}$).

179 B. Hamm: Humanistische Ethik und reichsstädtische Ehrbarkeit in Nürnberg, in: MVGN 76 (1989), S. 65 – 147.

180 Cod. Arundel 503, Fol. 100$^{v}$ – 104$^{v}$ (British Library London); vgl. dazu D. Wuttke: Humanismus in den deutschsprachigen Ländern und Entdeckungsgeschichte 1493 – 1534, in: Pirckheimer-Jahrbuch 7 (1992) hrsg. von Stephan Füssel, S. 9 – 52, dort S. 44f.

181 Vgl. Wuttke: Humanismus (wie Anm. 180), S. 44.

streitbaren Anhänger der Reformation, als katholischen Kontroverstheologen, als Erasmianer – oder, wie Carl Jacob Burckhardt[182] – als Vorläufer und Begründer des theologischen Rationalismus bezeichnet.

Um mit dem letzten zu beginnen: So verlockend es auch sein mag, derartige Linien bis hin zu den Deisten auszuziehen, zumal man sich ja auch dann – wie ich in dem neuesten, mir bekannt gewordenen Aufsatz über Pirckheimer von dem Historiker Helmut Böhme[183] las – der Mühe enthoben sieht, das Verhältnis des Nürnberger Humanisten zur Reformation aus den Quellen zu erfassen,[184] – so verlockend es auch sein mag: von den Quellentexten her gesehen stehen dem gewichtige Gründe entgegen. Bei Pirckheimer vor allem seine tiefe Verwurzelung in der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstradition und seine eigenen theologischen Erkenntnisse, die sich bei ihm durch die enge Berührung und aktive Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie herausbildeten, die er vor allem durch die Schriften Luthers und Melanchthons, aber auch durch die Schriften Zwinglis und Oekolampads kennengelernt hatte.

Dies hatte unter anderem für seine eigene theologische Position zur Folge, daß er der göttlichen Offenbarung und dem offenbarten Wort der Hl. Schrift die höchste Autorität einräumte. In der Auseinandersetzung über die Abendmahlsfrage hielt er daran – im lutherischen Sinne – uneingeschränkt fest und wurde nicht müde, seinem theologischen Kontrahenten Oekolampad immer wieder entgegenzuhalten, wie töricht und vorwitzig es sei, wenn man versuche, die göttlichen Geheimnisse mit spitzfindigen Vernunftgründen zu erhellen – als wolle man die Größe und Majestät der göttlichen Offenbarung mit der Faust umschließen.[185] Dies ist sicher nicht der theologische Standort, der für einen Vorläufer des theologischen Rationalismus angemessen wäre.

Richtungsweisender in Hinblick auf die künftige Forschung erscheinen mir zwei Bemerkungen des Historikers Heinrich Lutz. In einem Aufsatz hat er 1967 Willibald Pirckheimer einen theologischen „Schriftsteller von hoher, wenn auch schwer einzuordnender Qualität"[186] genannt – ohne jeden Zweifel

---

182 C. J. Burckhardt: Willibald Pirckheimer, in: ders.: Bilder aus der Vergangenheit, Frankfurt/M./Hamburg 1956 (= Fischer-Tb. 122), S. 61 – 79, dort S. 72.

183 H. Böhme: Willibald Pirckheimer und Nürnberg, Stadthumanismus als Erbe und Herausforderung, in: Reformatio et reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag (= Band 47 der THD – Schriftenreihe Wissenschaft und Technik), Darmstadt 1989, S. 195 – 247.

184 Vgl. ebd. S. 227.

185 Vgl. Resp. I (wie Anm. 109), Fol. B 6$^{r}$.

186 H. Lutz: Albrecht Dürer in der Geschichte der Reformation (wie Anm. 30), S. 29.

zu Recht. 1979 hat er dann in einem Diskussionsbeitrag[187] das Problem benannt, das eine solche Einordnung so erschwert: „das große Problem der ‚via media'"[188]. Er zitiert Peutinger, der 1526 bei einer Beratung im Augsburger Stadtrat zu Protokoll gab: „Luther mocht etwa viel aus der Heiligen Schrift fürbracht haben, was gut und zu behalten ist; anderes ist nicht gut und nicht zu behalten" – und Lutz fährt dann fort: „Beachtenswert ist diese ganz deutlich ausgesprochene Selektivität, die ja voraussetzt, daß man selektiv vorgehen kann, daß man nicht optieren muß zwischen dem Alten und dem Neuen, zwischen Rom und Wittenberg. Dafür gibt es eine ganze Menge weiterer Beispiele hier im süddeutschen, städtischen Bereich, etwa die Gruppe um Willibald Pirckheimer usw. Das wäre meine Frage: Wie bringt man das unter?"[189]

Diese berechtigte Frage bleibt vorerst noch bestehen – in Hinblick auf die theologische Position Pirckheimers kann sie jedoch nur im Rahmen einer umfassenden Untersuchung hinlänglich beantwortet werden. Hier und heute muß ich mich auf zwei kurze, abschließende Bemerkungen beschränken:

1) In seiner ‚Apologie für Johannes Reuchlin', in der er 1517 die Grundzüge seiner humanistischen Theologieauffassung[190] entwickelt hat, kennzeichnet er die wahre, christliche Theologie und das Evangelium als „norma recte uiuendi"[191]. Und wenn er 1527 seine 2. Abendmahlsschrift mit der Widmung „OMNIBUS PIE IN CHRISTO uiuere cupientibus"[192] versehen hat, so hat er damit nicht nur seinen Adressatenkreis bezeichnet, sondern zugleich auch sein eigenes theologisches Anliegen und Selbstverständnis formuliert. Die Kontinuität ist unverkennbar, doch es würde zu kurz greifen, wenn man Pirckheimers theologischen Beitrag auf dieses eine, sicherlich zentrale Grundanliegen beschränken würde. Denn in den dazwischenliegenden zehn Jahren hat er – unter Aufnahme zentraler Gesichtspunkte der reformatorischen Theologie – die frühen Entwürfe zu einer vielschichtigen

---

187 Der Diskussionsbeitrag ist abgedruckt in dem Sammelband: Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. In Verbindung mit B. Hallensleben hrsg. von E. Iserloh (= Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 118), Münster 1980, S. 58f.

188 Ebd. S. 58.

189 Ebd.

190 Die Formalstrukturen einer solchen humanistischen Theologieauffassung hat S. Wiedenhofer anhand von drei Beispielen (Erasmus, Pirckheimer und Melanchthon) prägnant und zutreffend herausgearbeitet, vgl. Wiedenhofer: Formalstrukturen (wie Anm. 8), S. 157 – 160.

191 ‚LUCIANI PISCATOR, SEV // reuiuiscentes' (wie Anm. 46), Fol. Biii$^{r}$.

192 Resp. II (wie Anm. 109) Fol. A 2$^{r}$.

‚Laientheologie'[193] erweitert, die in ihrem besonderen Anliegen und vor allem in ihrer Eigenständigkeit gewürdigt werden muß.

2) Diese Theologieauffassung Pirckheimers wird von ‚schwer einzuordnender' Qualität bleiben – denn sie läßt sich – dogmatisch gesehen – weder als eindeutig ‚evangelisch' noch als eindeutig ‚katholisch' erweisen. Aber gerade darin hat sie in ihrer Zeit eine breite Wirkung ausgeübt. Neben Peutinger wären noch viele weitere Namen zu nennen, die in den Umkreis dieser Theologieauffassung gehören: Ich füge nur noch – beispielhaft – die Namen von Jakob Montanus und Christoph Fürer[194] hinzu, bei denen sich ganz ähnliche Gedankengänge finden. Inwieweit sie von Pirckheimer beeinflußt wurden, müßte im einzelnen noch quellenmäßig erforscht werden. In der selbständigen Art seines theologischen Denkens ist der Nürnberger Humanist freilich ihnen – und auch manchem anderen ‚Laientheologen' der frühen Reformationszeit – bei weitem überlegen gewesen.

---

193 Ich verwende diesen Begriff hier nur mit gewissen Vorbehalten und bin mir der Problematik, die in solchen begrifflichen Definitionen liegt, voll bewußt. Daß viele solcher (und ähnlicher) Begriffe in der frühen Reformationszeit noch konkreter gefaßt und definiert werden müssen, hat H. Scheible am Beispiel der Flugschriften zu Recht herausgestellt. Vgl. H. Scheible: Reform, Reformation, Revolution. Grundsätze zur Beurteilung der Flugschriften, in: ARG 65 (1974), S. 108 – 134, bes. S. 115ff.

194 Zu Christoph Fürer vgl. J. Kamann: Der Nürnberger Patrizier Christoph Fürer der Ältere und seine Denkwürdigkeiten 1479 – 1537, in: MVGN 28 (1928), S. 210 – 311, bes. S. 240ff.

# Poeten und Puritaner: Christliche und pagane Poesie im deutschen Humanismus – Mit einem Exkurs zur Prudentius-Rezeption in Deutschland –

*Wilhelm Kühlmann*

## I

Fragen und Zusammenhänge, die ich in diesem Vortrag[1] skizzenhaft entwikkeln möchte, führen in das Problemzentrum frühneuzeitlicher Kulturgeschichte und sind deshalb in einem sehr begrenzten Erörterungsrahmen nur unzulänglich abzuhandeln. Sie im einzelnen zu verfolgen, sie nach Autoren, Autorengruppen und literarischen Orten, nicht zuletzt in der Abfolge geistiger und sozialer Veränderungen zu differenzieren würde nichts anderes bedeuten, als den umfassenden Prozeß der „Inkulturation" ansichtig zu machen, in dem fast die gesamte Schriftkultur der heidnischen Antike nach und nach einer sich christlich definierenden Gesellschaft verfügbar gemacht wurde. Freilich hieß „Verfügbar-Sein" nicht in jedem Fall auch „Angeeignet-Werden". Denn was man global als „Rezeption der Antike" bezeichnet und als bestimmenden Faktor der intellektuellen Verständigung seit dem Renaissancehumanismus anzusehen ge-

---

1 Für die Druckfassung wurden nur die nötigsten Anmerkungen und Nachweise hinzugefügt. Aspekte des hier behandelten Themas werden in fast allen wichtigen Werken zur Geschichte des Humanismus abgehandelt, freilich vergleichsweise selten in einer das spätere 16. Jahrhundert umfassenden Perspektive. An die bekannten Studien von Burdach, Joachimsen, Spitz, Breen, Moeller u.a. kann ich hier nur erinnern und verweise stattdessen auf den Forschungsbericht von Erich Meuthen: Charakter und Tendenzen des deutschen Humanismus, in: Säkulare Aspekte der Reformationszeit. Hrsg. von Heinz Angermeier unter Mitarbeit von Reinhard Seyboth. München-Wien 1983 (= Schriften des Historischen Kollegs; Kolloquium 5), S. 217-266, spez. S. 220 ff. Eng berührt sich mein Beitrag mit dem erhellenden Aufsatz von Jan-Dirk Müller: Zum Verhältnis von Reformation und Renaissance in der deutschen Literatur des 16. Jahrhunderts, in: Renaissance und Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten. Hrsg. von August Buck. Wiesbaden 1984 (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 5), S. 227-253; hier finden sich ergänzende Literaturhinweise; zum Gesamtzusammenhang vgl. auch W. Kühlmann/Hermann Wiegand: Artikel „Humanismus" bzw. „Neulateinische Literatur", in: Literaturlexikon. Hrsg. von Walther Killy. Bd. 13 (1992) und 14 (1993), S. 151-158.

wohnt ist, erforderte zunächst eine *Adaption* literarischer Bestände, die mit den fundamentalen Überzeugungen christlicher Heilssorge nichts zu tun hatten, ja ihr großenteils offenbar entgegenzustehen schienen.

Das im Humanismus von neuem aufgeschlagene Kapitel der christlichen Assimilation paganer Traditionen ist eigentlich unter der Überschrift „Heidentum und Christentum" nicht mit hinreichender Genauigkeit zu entziffern.[2] Denn bereits vor der Reformation und erst recht nach den Vorgängen der Glaubensspaltung stellt der Begriff *des* „Christlichen" eine unzulässige Vereinfachung dar, insofern wir es mit ganz verschiedenen Systemen, Schwerpunkten und Zielen des theologischen Denkens und mit recht unterschiedlichen Ausprägungen literarischer oder vorliterarischer Frömmigkeit zu tun haben. Zwischen Savonarola und Lorenzo Valla oder Pomponius Laetus, zwischen Luther und Erasmus, zwischen Agrippa von Nettesheim und Melanchthon, zwischen dem christlichen Schulhumanismus und den vom inneren Licht geleiteten Spiritualisten unter der Ägide eines Sebastian Franck ließen sich gerade im Hinblick auf anthropologische Prämissen und kulturell wirksame Grundeinstellungen ebensowenig Brücken bauen wie später etwa zwischen den Neologen und den Pietisten des 18. Jahrhunderts.

„Adaption" muß verstanden werden als ein Vorgang, in dem Fremdes „passend" gemacht wurde, dienstbar jeweils individuell wirksamen und zugleich sozial gebundenen Artikulations- und Darstellungsbedürfnissen. Der pluralistische Charakter der antiken Kultur in der Bandbreite heterogener philosophischer Ansätze und Sinnentwürfe trug wesentlich dazu bei, auch die neuzeitliche „Pluralisierung" von Weltbildern literarisch zu erkennen und zu verarbeiten. Ja man darf wohl sagen: Das in den „studia humanitatis" geborgene Erbe Roms und Griechenlands gewann seine Anziehungskraft eben dadurch, daß es

---

2 So der Titel des Aufsatzes von Paul Oskar Kristeller, abgedruckt mit anderen wichtigen Studien in: ders.: Humanismus und Renaissance. Bd. I-II. Hrsg. von Ekkard Keßler. München o.J. (= UTB Taschenbücher 914/15), Bd. I, S. 69-86; die Skepsis von Arthur O. Lovejoy ist nicht unbegründet: „Natürlich sollen Kirchenhistoriker Bücher über die Geschichte des Christentums schreiben, aber sie schreiben dann über eine Abfolge von Tatsachen und Ereignissen, welche als ganzes genommen nicht viel mehr gemeinsam haben als den Namen, den Weltteil, in dem sie auftraten, und die Verehrung einer bestimmten Person, deren Wesen und Lehre jedoch so unterschiedlich verstanden worden sind, daß die Gemeinsamkeit hier weitgehend nur im Namen dieser Person gegeben ist, und schließlich eine Anzahl von gemeinsamen historischen Grundlagen, d.h. von Ursachen und Einflüssen, welche in wechselnder Verbindung mit anderen Ursachen jede dieser Glaubensüberzeugungen zu dem gemacht hat, was sie ist"; Lovejoy: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens (englisch 1936). Frankfurt/M. 1985, S. 15.

Menschen erlaubte, sich in ihrer eben entdeckten Subjektivität darzustellen und die Anforderungen der Lebenswelt als Miteinander und Gegeneinander von Verhaltensalternativen und Werthierarchien zu erschließen.

Dabei sind grundsätzlich verschiedene, wenn auch teilweise berührungsgleiche Rezeptionsstrategien und Rezeptionsinteressen auszumachen. Zu ihnen gehörte zunächst die *Harmonisierung* christlicher und paganer Wahrheitsbegriffe und Erkenntnisanstrengungen, – zu studieren etwa in der mit Ficino, mit Giovanni Pico della Mirandola, aber auch mit der Erasmischen Anrufung des „Heiligen Socrates" verbundenen Ausbildung einer synkretistischen Ethik bzw. Theosophie und Kosmosophie, – dies zumal im Rekurs auf die (vermeintlich) vorchristliche „theologia prisca" und ihre „hermetischen" Denkvoraussetzungen.[3] In anderem Zusammenhang darf auch der christliche Stoizismus des Späthumanismus als Indiz solcher Harmonisierungsbemühungen gewertet werden.[4]

Für die humanistische Literatur und Dichtung erwies sich in erster Linie eine epochale Verlagerung theologischer Interpretamente als ausschlaggebend, nämlich die Tendenz einer *Moralisierung* der christlichen Heilslehre. Ungeachtet der Tatsache, daß sich die Gnadendoktrin und Christologie Luthers dieser Tendenz ebenso – auf längere Sicht vergeblich – entgegenstemmte wie auf katholischer Seite zum Beispiel die Theologie sakramentaler Frömmigkeit, so bleibt doch festzuhalten, daß sich die Adaption der antiken Dichtung auf der Basis einer moralischen Neuakzentuierung christlicher „pietas" vollzog und damit auch die Kompromißformeln des postreformatorischen Humanismus, die Leitbegriffe der „sapiens atque eloquens pietas", ermöglichte.[5] Es war be-

---

3 Vgl. insgesamt nunmehr Hanna-Barbara Gerl: Einführung in die Philosophie der Renaissance. Darmstadt 1989; Erasmus' Anrufung des „Heiligen Socrates" findet sich bekanntlich im *Convivium religiosum* der *Colloquia Familiaria*. Hrsg. von Werner Welzig. Darmstadt 1967 (= Ausgewählte Schriften, Bd. 6), S. 19 ff., spez. S. 86; hier auch wegweisend die Worte des Eusebius (S. 76): „Imo profanum dici non debet, quidquid pium est, et ad bonos mores conducens" – oder die des Chrysoglottus (S. 87): „At ipse mihi saepenumero non tempero, quin bene ominer sanctae animae Maronis et Flacci."

4 Bestens hierzu unter Einschluß der patristischen Rezeption des Stoizismus nach wie vor Hans-Jürgen Schings: Die patristische und stoische Tradition bei Andreas Gryphius. Untersuchungen zu den Dissertationes funebres und Trauerspielen. Köln-Graz 1966.

5 Zusammenfassend dazu Wilfried Barner: Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen. Tübingen 1970, bes. S. 258 ff.; materialreich und bibliographisch ergiebig auch Gunter E. Grimm: Literatur und Gelehrtentum in Deutschland. Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus

kanntlich Erasmus von Rotterdam, der christliche Lebensbewährung immer wieder als rechten Umgang mit den menschlichen Affekten und als moralische Steuerung der gefährdeten Natur beschrieb. Die sich so auf leisen Sohlen ankündigende Verwandlung der theologischen Metaphysik in eine moralphilosophische Handlungslehre läßt sich etwa an dem geradezu provokativen Satz des *Enchiridion Militis Christiani* (erschienen 1503) ablesen:[6]

> „Du sollst Christus aber nicht für ein leeres Wort halten, sondern für nichts anderes als die Liebe, die Aufrichtigkeit, die Geduld, die Reinheit, kurz für alles das, was er gelehrt hat."

Im Hinblick auf den Sachgehalt und den Gegenstandsbereich von Literatur und Dichtung waren der Harmonisierungsstrategie freilich unverkennbar Grenzen gesetzt, nämlich dort, wo moralische und theologische Tabuzonen berührt waren: erstere sichtbar vor allem im Umgang mit der natürlichen „Lust" des Eros und Sexus, letztere zur Sprache gebracht im Umgang mit der antiken Mythologie, deren ästhetische Funktionen durchaus als solche nicht immer verstanden bzw. akzeptiert wurden.[7] Die Auseinandersetzung mit dem „Obszönen" und mit dem poetischen Fortleben der antiken Götter bildete exemplarische Verfahren aus, die der Übernahme heidnischer Dichtung Grenzen zu setzen versuchten. Es waren dies die Verfahren der *Selektion* des Kanons, der *Substitution* „heidnischer" durch christliche Gehalte und Themen und – damit verbunden – der *Transformation* antiker Darstellungsmuster in einen veränderten, moralisch abgesicherten Aussagekonnex. Davon waren potentiell so gut wie alle Genres und Gattungen der humanistischen Dichtung betroffen.

Wenn ich im folgenden auf diese Verfahren und deren argumentative Begründung zu sprechen komme, heißt dies nicht, daß die „puritanische" Säuberung der antiken Tradition das Bild der humanistischen Dichtung insgesamt bestimmt hätte. Denn diese Dichtung entfaltete sich – jenseits aller Zugriffe der Christianisierung oder gar Konfessionalisierung – nicht zuletzt dort, wo abseits der religiösen Lebenslehre oder theologischen Dogmatik Freiräume der Formulierung und ästhetischen Verarbeitung lebensweltlicher Probleme, Konflikte und Verhaltensangebote offen standen. Wenn z.B. noch im 18. Jahrhun-

---

bis zur Frühaufklärung. Tübingen 1983 (= Studien zur deutschen Literatur, Bd. 75), bes. Kap. I. und II.

6 Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften. Hrsg. von Werner Welzig, Bd. 1, S. 168: „Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quicquid ille docuit."

7 Grundlegend mit ergiebigen Nachweisen, vom 17. Jahrhundert ausgehend, Joachim Dyck: Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert. München 1977, bes. S. 131 ff.

dert polemisch vermerkt wurde, daß sich das biblische Christentum für Tugenden wie die Freundschaft gar nicht interessiere,[8] darf eine solche Bemerkung auch auf Artikulationsbedürfnisse der Humanisten zurückprojiziert werden. Dies gilt in ähnlicher Weise für die literarisch und poetisch abgehandelten Fragen der Herrschaftspraxis und des politisch-kulturellen Patriotismus, der Ständelehre und der „Lebenswahl", der Metatheorie des Lesens und Schreibens, des musischen „otium" und des ästhetischen Vergnügens, schließlich generell für die situative Reflexion individueller Befindlichkeit, wie sie sich im weiten Radius des Gedichttypus „Ad se ipsum", darunter in den so variationsreichen Gedichten „De se aegrotante" entfaltete.[9] Wer den Druck in Rechnung stellt, der von christlicher Rigorosität auf die humanistischen Musen ausgeübt wurde, hat es also zugleich mit deren Resistenz zu tun, mit der Fortdauer einer Praxis von Dichtung, die sich dem Monopolanspruch religiöser Heilssorge und den Direktiven theologischer Überprüfbarkeit immer wieder entzog.

## II

Die Verteidigung des humanistischen Dichters gegen fromme Anschuldigungen und theologische Verdachtsmomente hat sich in einem umfangreichen Korpus apologetischer Deklamationen, Traktate und Vorreden niedergeschlagen, die bis in 18. Jahrhundert auch zum Rüstzeug der lateinischen und deutschen Poetiken gehörten.[10] Jenseits der erwähnten Tabuzonen bot sich hier ein

---

8 Johann Joachim Winckelmann tadelte in einem Brief vom September 1754, „daß der Privatfreundschaft (weit entfernt, daß zeitliche oder ewige Belohnungen auf sie gesetzt werden) im Neuen Testament nicht einmal dem Namen nach gedacht sei"; zitiert nach Carl Justi: Winckelmann und seine Zeitgenossen. Köln 5. Aufl. 1956, Bd. I, S. 79; zu den Aspekten einer Differenzierung vgl. Walter Rüegg: Christliche Brüderlichkeit und humanistische Freundschaft, in: Ethik im Humanismus. Hrsg. von Walter Rüegg und Dieter Wuttke. Boppard 1979 (= Beiträge zur Humanismusforschung, Bd. V), S. 9-30.

9 Dazu W. Kühlmann: Selbstverständigung im Leiden: Zur Bewältigung von Krankheitserfahrungen im versgebundenen Schrifttum der Frühen Neuzeit (P. Lotichius Secundus, Nathan Chytraeus, Andreas Gryphius), in: Heilkunde und Krankheitserfahrung in der Frühen Neuzeit. Studien am Grenzrain von Literaturgeschichte und Medizinhistorie. Hrsg. von Udo Benzenhöfer und W. Kühlmann. Tübingen 1992.

10 Die humanistische Abwehr des religiösen Zelotismus beginnt zu Beginn des 14. Jahrhunderts bei Alberto Mussato; exemplarisch für den späteren deutschen Humanismus ist die Rede des Johannes Caselius (1533-1613): Pro Arte Poetarum Oratio. Rostock 1699; zum Verfasser s. den NDB-Artikel (sub verbo) von Richard Ne-

Argumentationsmodell an, das von einigen (keineswegs allen!) Kirchenvätern, namentlich von Basilius,[11] Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, ausgebildet war und die Integration der heidnischen Bildung in die christliche Kultur der Spätantike ermöglichte.[12] Daß der Christ sich mit Grammatik und Rhetorik vertraut machen müsse, ja daß christliche Dichtung den Formenkanon der Heiden übernehmen dürfe und solle, ja daß allein schon die Bibelexegese und die Ausbildung des Predigers literarische Kompetenz voraussetze, entsprach der Harmonisierungsstrategie des christlichen Humanismus. So ist es kein Wunder, daß gerade Erasmus von Rotterdam sich um die Neuedition wichtiger Kirchenväter bemühte, denn in ihrem Werk spiegelte sich unmittelbar die Problemlage der eigenen Epoche, d.h. die praktische Auseinandersetzung mit einer neuen „Weltlichkeit" und mit intellektuellen Herausforderungen, die nicht in Begriffsdistinktionen bewältigt werden konnten.

Mit den Kirchenvätern war die Opposition von „Athen" und „Jerusalem" vorgegeben, damit aber das Verhältnis der antiken Kultur zum Universalanspruch der biblischen Wahrheit als fortdauerndes Problem herausgestellt. Die angebotenen Argumentationen erwiesen sich dabei als ambivalent. Wenn Hieronymus ebenso wie z.B. Clemens von Alexandria[13] darauf bestand, daß

---

wald. Caselius rekapituliert die Argumente der Gegner, um dann zu zeigen, „quam imbecillae sint accusatorum probationes" (u.a. in der Zurückweisung der platonischen Dichterkritik); vgl. zu dieser Rede im epochalen Zusammenhang Heinz Entner: Zum Dichtungsbegriff des deutschen Humanismus. Theoretische Aussagen der neulateinischen Poetik zwischen Conrad Celtis und Martin Opitz, in: Grundpositionen der deutschen Literatur im 16. Jahrhundert. Berlin und Weimar 1972, S. 330-479, spez. S. 393 ff. Den Typus der humanistischen Apologie behandeln exemplarisch J. W. Binns: Alberico Gentili in Defense of Poetry and Acting, in: Studies in the Renaissance XIX (1972), S. 224-272; und – für das 17. Jahrhundert – Joachim Dyck: Apologetic Argumentation in the Literary Theory of the German Baroque, in: Journal of English an German Philology 68 (1969), S. 197-211.

11 Auch als Schulbuch vielbenutzt Basilius' *Ad adolescentes* nach der 1402 oder 1403 entstandenen Übersetzung Leonardo Brunis. Wimpfeling zählte das Werk zu den Handbüchern des guten Erziehers; vgl. im einzelnen Luzi Schucan: Das Nachleben von Basilius Magnus' „Ad Adolescentes". Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus. Genève 1973 (= Travaux d'Humanisme et Renaissance 133).

12 Zusammenfassend August Buck: Der Rückgriff des Renaissancehumanismus auf die Patristik, in: Festschrift Walther von Wartburg zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Kurt Baldinger. Tübingen 1968, S. 153-175; dazu neben der bereits erwähnten Arbeit von Dyck (wie Anm. 7), auch seine Dissertation: Ticht-Kunst. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition. 3. Aufl. Tübingen 1991 (= Rhetorik-Forschungen, Bd. 2), bes. S. 135 ff.

13 Er wandte auf die griechischen Dichter und Philosophen die Schriftstelle Joh. 10,8

schon Moses und die Propheten gebildete Leute waren, wenn die Grundurkunden abendländischer Dichtung in der Bibel, nicht aber bei den Griechen gefunden wurden, so bot dieser Altersbeweis seit Petrarca einen willkommenen Anhaltspunkt für die humanistische Apologetik: Die ersten Dichter waren Theologen, und Dichtung ist in ihrem Ursprung und in ihrem Aussagepotential „verborgene Theologie".[14] Während die Kirchenväter sich jedoch in solchen Denkfiguren gegen den Suprematsanspruch der heidnischen Kultur wandten, kam es Petrarca und in seinem Gefolge vielen Humanisten bis hin zu Martin Opitz[15] darauf an, die Wahrheitsfähigkeit der „modernen" Poesie und ihre legitime Stellung im Kreis der Disziplinen und Künste zu bestätigen.

Eine solche Argumentation war also zweischneidig, und sie ist in der Folge – bis hin zur calvinistischen und pietistischen Ausmerzung aller „weltlichen" Kunstgenüsse – auch als materiale Reduktion möglicher poetischer Themen und Gehalte verstanden worden. Die Fülle geistlicher Lyrik, darunter die kaum übersehbare Masse der Psalmparaphrasen in lyrisch-antikisierenden Formen,[16]

---

an: „Alle die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber", s. im einzelnen Dyck, wie Anm. 7, S. 27; Reflexe dieses biblizistischen „Altersbeweises" bzw. Prioritätsanspruchs finden sich auch in den frühen Poetiken des deutschen Humanismus: vgl. Joachim Vadianus: De Poetica et Carminis Ratione (zuerst 1518). Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar von Peter Schäffer. 3 Bde., München 1973 (= Humanistische Bibliothek, Reihe II, Bd. 21, I-III), spez. Bd. I, Kap. II und IV; ähnlich mit besonderem Bezug auf Augustinus' „De doctrina Christiana" auch Hermannus Buschius / Hermann von dem Busche: Vallum Humanitatis (gedruckt 1518), hier nach der Edition von Iacobus Burckhardt. Frankfurt/M. 1719, spez. S. 44 ff.; weiteren Aufschluß bietet – in der Vermittlung puristischer und bildungsfreundlicher Standpunkte – Thomas Murners Schrift „De augustiana hieronymianaque reformatione poetarum" (Straßburg 1509), wozu im einzelnen wichtig Paul Scherrer: Thomas Murners Verhältnis zum Humanismus. Untersucht auf Grund seiner „Reformatio Poetarum". Diss. München 1927. Basel 1929.

14 Dazu Rolf Bachem: Dichtung als verborgene Theologie. Ein dichtungsgeschichtlicher Topos vom Barock bis zur Goethezeit und seine Vorbilder. Bonn 1959 (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 5).

15 Buch von der Deutschen Poeterey (1624). Hrsg. von Cornelius Sommer. Stuttgart 1970, 1986 (= Reclams UB 8397), Kap. II: „Die Poeterey ist anfangs nichts anderes gewesen als eine verborgene Theologie / vnd vnterricht von Göttlichen sachen." Die Priorität der Bibel gegenüber der Antike spielt allerdings hier keine Rolle mehr.

16 Eine Bestandsaufnahme der einschlägigen neulateinischen Bibeldichtung steht aus; Informationen und Schlaglichter bieten – fast ganz auf das muttersprachliche Textfeld konzentriert – Klaus Peter Ewald: Engagierte Dichtung im 17. Jahrhundert. Studie zur Dokumentation und funktionsanalytischen Bestimmung des „Psalmdich-

spiegelte nicht nur den literarischen Bedarf frommer Leser und nicht nur die Marktgängigkeit der Andachts- und Erbauungsliteratur. Christliche Schulmeister und Pfarrer vermochten in der Bibeldichtung die Rolle des eleganten Poeten mit dem Postulat christlicher Heilssorge und Bibeltreue zum Ausgleich zu bringen. Wer sich den „carmina sacra" widmete, verstand die Arbeit des „poeta doctus" zugleich als Vollzug religiöser Meditation. Dabei trat nicht selten der ästhetische Anspruch und der Werkcharakter des Gedichts hinter dem Bedürfnis zurück, den Akt des Schreibens und den Akt frommer Hingabe zu verschmelzen. Für dieses „performative" Verständnis christlicher Lyrik sprechen viele biographische Dokumente, in denen die Personalunion des kompetenten Dichters und frommen Christen bewiesen wurde, der[17]

> „selbst bey seinem gesunden Leben / und in wehrender Kranckheit / viel gottseliger newer Gebett / *Carmina* und allerley Trostsprüch / jhm zu einer Erleichterung von newem gemacht: Als den 130 Psalmen Davids *durante morbo, Jambicis versibus reddirt*, und das tröstliche Gebett / Herr JESU CHrist wahrer Mensch und GOtt / in *carmen Elegiacum vertirt*".

Kritiker wie Verteidiger der humanistischen „litterae" beriefen sich mit gleichem Recht auf die Kirchenväter. Dies gilt auch für die – in Deutschland – erste, in scharfem Ton und in der literarischen Öffentlichkeit ausgetragene Kontroverse zwischen einem theologisierenden Poeten und gebildeten Theologen. Gewiß nicht alle, aber doch einige für die Zukunft entscheidende Frontlinien werden hier erkennbar, die das literarische Leben in Deutschland mitbestimmten: Ich meine den Streit zwischen dem in Ingolstadt und Freiburg wirkenden Celtis-Schüler Jacob Locher (1471-1528), genannt „Philomusus", und Jacob Wimpfeling (1450-1528), dem führenden Kopf des älteren südwestdeutschen Humanismus. Wie Rudolf von Langen (1483-1519) oder Johannes Murmellius (1480-1517) in Westfalen[18] drang auch Wimpfeling auf eine in die Bahnen

---

tungsphänomens". Diss. Freiburg i. Br. 1975. Stuttgart 1975; Hans-Henrik Krummacher: Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern. München 1976; die neulateinische Dichtung ebenfalls nur am Rande behandeln: Inka Bach / Helmut Galle: Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis 20. Jahrhundert (...). Berlin 1989 (= Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N.F. 95).

17 Aus: Michael Philipp(us) Beuther(us): Christliche Leichenpredigt, Bey der Begräbnuß deß Ehrwürdigen und Wohlgelehrten Herren M. Pantaleon Candidi (...). Neustadt a.d.H. 1608, S. 28 (Exemplar UB Heidelberg); zu dem Geistlichen und fruchtbaren neulateinischen Dichter P. Candidus (1540-1608) s. den Artikel (sub verbo) von W. Kühlmann, in: Killy (wie Anm. 1), Bd. 2, München 1989, S. 354.

18 Zu Langen und Murmellius vgl. die Artikel (sub verbo) von W. Kühlmann, in: Killy (wie Anm. 1), Bd. 7, München 1990, S. 144 bzw. Bd. 8, München 1990, S. 301 f.;

humanistischer Literarizität gelenkte Reform des Ordens- und Weltklerus, und wie Murmellius in Münster veröffentlichte auch Wimpfeling Einführungen und kompilatorische Lehrbücher, in denen zu diesem Zweck Leitbegriffe und Leittexte der humanistisch modernisierten „artes" gesammelt und moralpädagogisch aufbereitet wurden.[19]

Als Locher sich in einer 1506 erschienenen Kampfschrift heftig gegen die akademische Herrschaft der Scholastik und gegen die Verachtung der neuen Poesie zur Wehr setzte[20] und von dieser in Handgreiflichkeiten ausartenden Polemik auch Freunde Wimpfelings betroffen waren, ließ Wimpfeling eine scharfe Abrechung *Contra turpem libellum Philomusi* (Straßburg 1510) erscheinen, die er als *Defensio theologiae scholasticae & neotericorum* verstan-

---

Murmellius beschäftigte sich eingehend mit Prudentius und gab mehrere seiner Werke heraus; er stützte sich dabei auf die Bibliothek Rudolf von Langens, wo er den 1. Band der bei Aldus Manutius erschienenen *Poetae christiani veteres* (1501) fand; vgl. Dietrich Reichling, Johannes Murmellius (...). Freiburg 1880, Nachdruck Nieuwkoop 1963, passim (Register!).

19 Neben Wimpfelings „Isidoneus Germanicus" (drei Ausgaben bis 1500) ist seine „Adolescentia" heranzuziehen (acht Drucke zwischen 1500-1515), die in einer umfassend erläuterten Ausgabe vorliegt: Jacob Wimpfelings Adolescentia. Unter Mitarbeit von Franz Josef Worstbrock eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Otto Herding. München 1965 (= Jacobi Wimpfelingi Opera Selecta, I); erwünschten Aufschluß zu allen geistes- und personalgeschichtlichen Zusammenhängen bietet nun auch der vorzüglich edierte Briefwechsel: Jakob Wimpfeling. Briefwechsel. Kritische Ausgabe mit Einleitung un Kommentar. Zwei Bände, München 1990 (= Jacobi Wimpfelingi Opera Selecta III/1-III/2); hier im Anhang ein nützlicher Literatur- und Quellennachweis; zum Biographischen noch lesenswert vor allem Joseph Knepper: Jakob Wimpfeling (1450-1528). Sein Leben und seine Werke. Freiburg i.Br. 1902 (= Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, III. Band, 2.-4. Heft); mit Wimpfelings „Adolescentia" wäre zu vergleichen Johannes Murmellius' *Scoparius in barbariei propugnatores* (1517), im Neudruck hrsg. von Dr. A. Bömer. Münster 1895 (= Ausgewählte Werke des Münsterischen Humanisten Johannes Murmellius, Heft V).

20 In der dreiteiligen Schrift: Comparatio Sterilis Mulae ad musam (...). Nürnberg 1506; dazu die genaue Beschreibung bei Günther Heidloff: Untersuchungen zu Leben und Werk des Humanisten Jakob Locher Philomusus (1471-1528). Diss. Freiburg i.Br. 1975, S. 74-77 sowie zum biographischen Zusammenhang S. 163 f.; vgl. auch Knepper (wie Anm. 19), S. 213 ff. und Joseph Schlecht: Zu Wimpfelings Fehden mit Jakob Locher und Paul Lang, in: Festgabe für Karl Theodor von Heigel. München 1903, S. 236-265; ferner den Briefwechsel (wie Anm. 19), passim (s. Register sub verbo Locher!); zu Locher jetzt auch den Artikel (sub verbo) von W. Kühlmann, in: Killy (wie Anm. 1), Bd. 7, München 1990, S. 317 f.

den wissen wollte.[21] Auf den ersten Blick erscheint diese gegenseitige Verketzerung sachlich kaum gerechtfertigt, denn Locher stützte sich in der Verteidigung der Poesie ausdrücklich auf die Kirchenväter bzw. die christlichen Dichter der Spätantike und huldigte dem biblischen Sängern David und Salomon ebenso wie der „heiligen Theologie", die bei ihm allerdings ein Diadem trug, das in sieben Edelsteinen die sieben freien Künste repräsentieren sollte. Bedenklicher war, daß die Kompetenzen des Dichters und des Theologen ineinander übergingen, daß Homer als „theologus sapiens" auftrat, der christliche und der antike Himmel, Gott und Jupiter, kontaminiert waren und daß Locher schließlich ganz unverkennbar wie sein Lehrer Conrad Celtis den „studia humanitatis" nicht nur Hilfsdienste im kirchlichen Erziehungswesen übertragen wollte. Sein Bild des poeta-vates machte den Dichter zum Repräsentanten neuzeitlicher Intellektualität, in der nicht nur Welt- und Selbsterkenntnis des Gebildeten, sondern auch die Ausdrucksformen der Frömmigkeit großen Vorbildern der heidnischen Antike verpflichtet wurden.

Wimpfelings polemische Antwort ist aufschlußreich, denn sie weist in vielen Punkten auf die Bedrängnis „der Musen" voraus, die sich in Deutschland im Gefolge der reformatorischen Auseinandersetzungen, d.h. aber der Retheologisierung des öffentlichen Lebens abzeichnete und die durch den Melanchthon'schen Bildungskompromiß bis ins 18. Jahrhundert nur mühsam und nur in Teilbereichen abgewehrt werden konnte. Ich gehe im folgenden also von Wimpfelings Angriff auf Locher aus, um im Vorausblick einige topische Konfliktzonen zu umreißen.

## III

Wimpfeling wirft Locher vor, die Poesie „in den Himmel zu heben", die „tiefsinnige Dialektik und spekulative Theologie" aber auf „obszöne" Weise zu verunglimpfen.[22] Mit dem Hinweis darauf, daß viele Würdenträger und namhafte Vertreter der höheren Fakultäten sich kaum um die Dichtung kümmern und dennoch großen Nutzen für den Staat („politia", „res publica") und die

---

[21] Ich benutze eine Kopie, für deren Vermittlung ich Prof. Dr. Dieter Mertens zu Dank verpflichtet bin. Der Widmungsbrief an Philipp von Flersheim ist abgedruckt in: Briefwechsel (wie Anm. 19), Nr. 264, S. 659-661.

[22] So in der Widmungsvorrede: „in quo subtilis dialectica theologiaque speculativa prosa et carmine typisque obscoenissimis subsannatur et parvipenditur, ipsa vero poetica tollit usque ad astra."

Kirche erbringen, wurde nicht nur die Position der akademischen Poetik in der Rangordnung der Fakultäten zur Disposition gestellt, sondern auch die Einheit von „doctrina" und „virtus" zum Maßstab einer öffentlichen Wirksamkeit der Literatur und Dichtung erhoben. Gewiß ging es auch um die Tatsache, daß Locher angeblich akademische Hörer den ernsthaften Studien entfremdete. Der Poet, der auf die „geziemende Ernsthaftigkeit" verzichtet, der in der Manier von Schauspielern „unzüchtige" Dichter auf dem Katheder interpretiert und so den wohlfeilen „Applaus" sucht und findet, verstößt nicht nur gegen Standesnormen, sondern gibt der Jugend literarische Beispiele von Zügellosigkeit an die Hand: „Schmutz, Schändlichkeit, Fabeln und Schnurren als Anreiz für Lust und Liebe, ruchlose Formulierungen, obszöne Geschehnisse".[23]

Diese Argumentation zielte nicht nur auf eine Reprise der platonischen Dichterkritik, sondern auf eine Zensur des Kanons. Wimpfeling schätzte den in Verstechnik und rhetorischer Prosa bewanderten Gelehrten, doch diese Kompetenz sollte in der Lektüre anerkannter neuerer Vorbilder – wie z.B. Petrarca und Baptista Mantuanus[24] – und unverfänglicher Mustertexte der Antike eingeübt werden. Gegen die unzüchtigen Produkte der Catull, Properz, Tibull, Ovid, Juvenal und Martial stehen Vergil und zum Beispiel der *Liber Moralium* des Gregor von Nazianz.[25] Selbstverständlich untermauert Wimpfeling seine

---

23 So in Kap. II: „Nasonis & aliorum venena sub melle propinantium versiculos lugendo plorandoque concinnunt: ut histrionicis gestibus ac foemineis ululatibus: gravitati virili prorsus indecoris: simplicissimos auditorum animos reddant attentos. demulcentque iuvenum aures: ut sibi applaudere & in ora vultus suos convertere videantur. Sicut curiosae anus & barbari agricolae ad cantum mollem & leves gestus histrionis cuiuspiam aut lyricinae dissutis malis suspiciunt atque auscultant." – (Kap. V, recte IV): „spurcities inquam: turpitudo: fabulae: nugae: libidinis & amoris suscitabula verba impia: facta obscoena: quae & cogitatus infundent amarissimos atque ad libidinem inflammant."

24 Baptista Mantuanus blieb als „Christian Maro" bis ins 17. Jahrhundert ein Leitautor des betont christlichen Humanismus; vgl. die Bemerkungen Herdings in der Adolescentia-Ausgabe, wie Anm. 19, S. 54-58, sowie die Nachweise im Briefwechsel (Register!); Einblicke in die spätere Rezeption bietet Harry Vredeveld: Baptista Mantuanus' Satiric Eclogues and their Influence on the Bucolicon and Bucolicorum Idyllia of Eobanus Hessus, in: Daphnis 14 (1985), S. 461-496.

25 Kap. III: „Ubinam divinissimus papa Gregorius: ubi ceteri multi theologi profundissimi? ubi expertissimi medici nobilissimos suos libros saecularium poetarum carminibus (quae teste Hieronymo cibus sunt daemonum) resperserunt? Nonne liber Gregorii moralium utilissimus est: honestissimus est: ad dei amorem devotionemquem excitandam aptissimus est? Et non in eo neque Nasonis nec Iuvenalis aut alterius spurcissimi poetae carmina seu versus iuvenies." Zu den Werken Gregors von Nazianz und zum Oeuvre der in dieser Reihe genannten Kirchenväter, worauf

Ansicht mit vielen Autoritäten, darunter anerkannten Literaten wie Hermolaus Barbarus und Giovanni Francesco Pico della Mirandola.[26] Vor allem die rhetorische „refutatio" des fünften Kapitels verlangte überdies den Primat der rhetorischen Erziehung vor der Lektüre der Poeten. Ciceros Tuskulanen und seine Lehrschrift *De officiis*[27] bilden den äußersten Gegenpol der methodisch „prinzipienlosen" Dichterexegese und mithin zu Autoren, „die Fabeln, die Kriege, die das fiktive Lob von Helden und Liebesgeschichten verfassen".[28]

Mit dieser Akzentuierung präludiert Wimpfeling in mehrfacher Hinsicht dem Gesetz der Selektion, dem der Kanon des christlichen Schulhumanismus bis ins 18. Jahrhundert unterliegen wird. Es wird zum Beispiel nicht Cicero, der Skeptiker und verfängliche Autor von *De natura deorum* sein, der den Gebildeten empfohlen wird, sondern der Rhetor Cicero und der Verfasser einer zwar vorchristlichen, aber jederzeit assimilierbaren stoizistischen Tugendkonzeption. Ob Wimpfeling von Lochers erotisch freizügigen *Panthia*-Elegien[29] (gedruckt 1495) Kenntnis besaß, vermag ich nicht zu sagen, doch hätte sich der Vorwurf der Obszönität auf sie beziehen können. In Wimpfelings Polemik deutet sich schon an, daß in Deutschland die Libertinage der altrömischen Lie-

---

hier nicht weiter einzugehen ist, bieten die elementaren Informationen nach wie vor Bertold Altaner/Alfred Stuiber: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 7. neubearb. Auflage. Freiburg usw. 1966.

26 Mit Bezug auf die platonische Dichterkritik meint Wimpfeling (Kap. V, recte IV) offensichtlich Ermolao Barbaros *Orationes contra poetas*. Er las sie in einer Straßburger Ausgabe von 1508; näheres in den Erläuterungen des Briefwechsels (wie Anm. 19), S. 599; – Wimpfeling kannte Giovanni Francesco, den Neffen des älteren Pico, persönlich und empfahl auch brieflich (s. Briefwechsel, S. 661 f.) dessen *De studio divinae et humanae philosophiae libri duo*, Bologna 1497, Straßburg 1507; zu den weiter im Text angesprochenen *sermones* des Antonius Codrus (Antonio Codro), erschienen Bologna 1502, s. die Angaben im Briefwechsel (wie Anm. 19), S. 45.

27 Die sich an Erasmus' *Ciceronianus* anschließende – nicht nur stilgeschichtlich wichtige, sondern auch Aspekte einer spirituellen „Entchristlichung" beleuchtenden Diskussion muß ich hier ausklammern (vgl. aber Anm. 51); im europäischen Umblick dazu materialreich Christian Mouchel: Cicéron et Sénèque dans la rhétorique de la Renaissance. Marburg 1990 (= Ars rhetorica, Bd. 3).

28 Kap. V: „Quapropter ut breviter dicam quae de poeticis literis sentio (ut de Seneca & Lactantio taceam) in officiis Tullii: in tusculanis eius quaestionibus maior inest moralitas: maior philosophiae nervus & elegantia: maior immortalitas atque futurae vitae persuasio, quam in omnibus poetis gentilibus: qui fabulas: qui bella qui fictas heroum laudes: qui amatoria scribunt: aut alias quascumque vanitates & insanias falsas."

29 Vgl. dazu mit Textbeispielen Heidloff (wie Anm. 20), S. 178-192.

beselegie nur bei wenigen Autoren direkte Nachfolge finden wird: ansatzweise bei Celtis (1459-1508), in vielleicht betonter Provokation bei Simon Lemnius (1511-1550),[30] kaum mehr bei Lotichius (1528-1560). Zwar war das antike Elegienkorpus den neulateinischen Dichtern jederzeit präsent, doch die fiktive Welt der „amores" stand in kaum überbrückbarer Konkurrenz zu den sozial gebotenen Lebensformen des 16. Jahrhunderts.

Die Möglichkeit einer modernen Adaption der römischen Liebeselegie hing also auf die Dauer ab von der Versicherung ihres spielerischen, ihres „nichtmimetischen" Charakters, also der Anerkennung jener ästhetischen Konventionen, deren Geltung von Wimpfeling und vielen späteren Kritikern bestritten wurde. Die topische Trennung von „lasciva pagina" und „vita casta",[31] die künftige Entschärfung der Liebesdichtung zum bloßen Exerzierfeld kombinatorischer „inventio",[32] die mögliche Reduktion des erotisch Gefährlichen auf die Erlebnissphäre der unreifen Jugend,[33] schließlich die bloße Übernahme gattungsspezifischer Formalien bei partieller oder totaler Auswechselung der Themen und Gegenstände, diese und andere Phänomene und Argumentationslinien der humanistischen Dichtung des 16. und 17. Jahrhunderts reagierten sichtlich auf die von Wimpfeling paradigmatisch vorgetragene Kritik.

Nur im Hochzeitsgedicht, im Epithalamion, konnte vergleichsweise unangefochten sexuelles Begehren, konnten Motive wie die „militiae amoris" konserviert werden, weil der religiöse und bürgerlich-rechtliche Normrahmen der Ehe und der erhoffte Kindersegen unmittelbar das Aussagespektrum bestimmten. An die Stelle der „divina puella" trat nicht selten die wirkliche oder die erhoffte Ehefrau, und auf sie, auf das „foedus legitimum" ließen sich ohne Gewissenbisse – im Rahmen eines spezifischen Tugendprogramms – emotionale Nuancen, Bilder des Zusammenlebens und idyllische Glücksphantasien der

---

30 Vgl. jetzt: Simon Lemnius: Amorum Libri IV. Liebeselegien in vier Büchern. Nach dem einzigen Druck von 1542 herausgegeben und übersetzt von Lothar Mundt. Bern usw. 1988 (= Bibliotheca Neolatina, Bd. 2); dazu L. Mundt: Von Wittenberg nach Chur: Zu Leben und Werk des Simon Lemnius in den Jahren ab 1539, in: Daphnis 17 (1988), S. 163-222.

31 Locus classicus: Catull, carm. 16; später Ovid Trist. II, V. 353 f.; Martial I 4, ähnlich XI 15; zur späteren Verwendung der Topik s. Jürgen Stenzel: „si vis me flere – Musa iocosa mea". Zwei poetologische Argumente in der deutschen Dichtung des 17. und 18. Jahrhunderts, in: DVjS 48 (1974), S. 650-671, spez. S. 666 f.

32 So Opitz im „Buch von der Deutschen Poeterey", Kap. III (wie Anm. 15), S. 19.

33 Exemplarisch die „Beschluß-Elegie" des Martin Opitz in seinen „Weltlichen Poemata" (Teil II, 1644): Nachdruck, hrsg. von Erich Trunz. Tübingen 1975 (= Deutsche Neudrucke. Reihe Barock, 3), S. 394 f.

„Alten" übertragen.[34] Wie dieser Prozeß der „Transformation" der altrömischen Liebeselegie sich als „Verchristlichung" paganer Freizügigkeit zu erkennen gibt, so deuten bereits die Titel vieler poetischer Werke des 16. und 17. Jahrhunderts an, daß formalen Modellen moderne Themen substituiert wurden. Im Zeichen eines „christlichen" Horaz, Martial,[35] Ovid,[36] Lukrez[37] und Te-

---

[34] Dazu im einzelnen W. Kühlmann: Die verstorbene Geliebte – die verstorbene Gattin: Zum Bild der Frau in der elegischen Dichtung des deutschen Humanismus (Jacob Micyllus und Petrus Lotichius Secundus), in: Die Frau in der Renaissance. Hrsg. von Paul G. Schmidt. Wiesbaden (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung), S. 1-29 [im Druck]; zum Epithalamion s. W. Kühlmann: Militat omnis amans. Petrarkistische Ovidimitatio und bürgerliches Epithalamion bei Martin Opitz, in: Daphnis 7 (1978), S. 199-214.

[35] Grundlegend Eckart Schäfer: Deutscher Horaz. Conrad Celtis – Georg Fabricius – Paul Melissus – Jacob Balde. Die Nachwirkung des Horaz in der neulateinischen Dichtung Deutschlands. Wiesbaden 1976. – Martial blieb zwar unangefochten Modell besonders der arguten Epigrammatik, wurde jedoch im 17. Jahrhundert teilweise durch den Waliser John Owen ersetzt, dessen Epigrammwerke mehrfach ins Deutsche übertragen wurden. Der Pastor Johannes Burmeister veröffentlichte: Martialis Renati Parodiarum Sacrarum Pars prima (media, ultima), quibus apposita M. Val. Martialis Epigrammata. Goslar 1612,- dies, um „teneram iuventam ex cloaca ethnicae foeditatis ad officium Christianae pietatis educere". Im Jahr 1621 ließ Burmeister dann einen „Plautus Renatus" folgen: vgl. die beschreibenden Bemerkungen bei Richard Levy: Martial und die deutsche Epigrammatik des siebzehnten Jahrhunderts. Stuttgart 1903, S. 11f. Weit verbreitet war dann die von „allen Obszönitäten gereinigte" Martial-Edition, die der Jesuit Matthäus Rader (1561-1634) besorgte (Erstdruck Ingolstadt 1599) und später (1602) durch eine wissenschaftliche und kommentierte Martial-Ausgabe ergänzte.

[36] Dies gilt zum Beispiel nicht nur für die christliche Substitution der „Amores" (Liebe zu Gott bzw. Liebe Gottes als neues Thema) bei G. Fabricius – s.u. Anm. 61 –, sondern auch für die Christianisierung der „Heroides", deren prominenteste Neuschöpfung nun in einer kritischen Ausgabe vorliegt: Helius Eobanus Hessus: Dichtungen. Lateinisch und Deutsch. Hrsg. und übersetzt von Harry Vredeveld. Dritter Bd. Dichtungen der Jahre 1528-1537. Bern usw. 1990 (= Mittlere Deutsche Literatur in Neu- und Nachdrucken, Bd. 39); hier Hessus' *Heroidum Libri Tres* in der revidierten Fassung von 1532; zu diesem Werk hat Vredeveld zahlreiche Vorstudien veröffentlicht, die in seinem Artikel (sub verbo) bei Killy (wie Anm. 1), Bd. 5, München 1990, S. 282-285, aufgeführt sind. Gerade für die „Heroiden" verfügen wir über eine einzigartige Untersuchung, die im gesamteuropäischen Rahmen die Anstrengungen der Christianisierung nachzeichnet: Heinrich Dörrie: Der heroische Brief. Bestandsaufnahme, Geschichte, Kritik einer humanistisch-barocken Dichtungsgattung. Berlin 1985. Dörries Werk ist auch deshalb so ertragreich, weil es entschlossen die gewohnten Epochengrenzen zwischen Renaissance, Reformation und „Barock" außer Acht läßt und so die paradigmatische Verbindlichkeit des antiken Gattungsmusters bis ins 18. Jahrhundert verfolgen kann. – Ausblenden muß

renz[38] entwickelten sich die Verfahren einer „parodia seria" oder „parodia sacra", die großenteils noch die Lyrik namhafter Jesuiten prägte und deren Techniken exemplarisch durch die Arbeiten von Eckart Schäfer,[39] Theodor Verweyen und Gunther Witting[40] erforscht sind. Humanistische imitatio entfaltete sich so nicht selten in produktiver Auseinandersetzung zwischen der gebotenen Verehrung der „Klassiker" und aktueller moraldidaktischer Restriktion, und für jeden Autor wird im einzelnen der Spielraum zu vermessen sein, der sich unter dem Gebot der „Nachahmung durch Nicht-Nachahmung"[41] er-

---

ich hier selbstverständlich die Tradition der moralisierenden, auch die verfängliche Mythologie allegorisch entkräftenden Kommentare der Metamorphosen, die bis ins Mittelalter zurückreichen und von denen aus dem deutschen Kulturraum das 1554 erschienene Werk von Georg Sabinus (1508-1560) hervorragt, das tatsächlich wohl großenteils von Melanchthon inspiriert ist; dazu – mangels einer Spezialstudie – die knappe Charakterisierung von Max Töppen: Die Gründung der Universität Königsberg und das Leben ihres ersten Rectors Georg Sabinus. Königsberg 1844, S. 262-279; den größeren literarischen Zusammenhang (Sabinus knapp erwähnt) rekonstruiert Robert Guthmüller: Der Mythos zwischen Theologie und Poetik, in: Die Antike-Rezeption in den Wissenschaften während der Renaissance. Hrsg. von August Buck und Klaus Heitmann. Weinheim 1983 (= Mitteilung X der Kommission für Humanismusforschung), S. 129-148.

37 Während die Lukrezrezeption vor allem des 18. Jahrhunderts leidlich erforscht ist, liegen die Lukrez entgegenwirkenden Dichtungen des 16. Jahrhunderts, Deutschland betreffend, noch ganz im Dunkeln. Vgl. exemplarisch den Hinweis auf ein Gedicht „de rerum natura" des im Elsaß wirkenden, stark von Paracelsus beeinflußten Michael Toxites (1515-1581) bei Georg Ellinger: Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands. Bd. I-III,1 (mehr nicht ersch.). Berlin und Leipzig 1929-1933, spez. Bd. II: Die neulateinische Literatur Deutschlands in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts. Berlin und Leipzig 1929, S. 189.

38 Die Christianisierung und Moralisierung der antiken Komödie gehört zum Argumentationsfundus der Dramenliteratur des 16. Jahrhunderts überhaupt; im Titel nahm darauf Bezug der Haarlemer Rektor Cornelius Schonaeus (1540-1611): Terentius Christian seu comoediae sacrae tribus partibus distinctae (Erstdruck 1592); dazu im Gesamtzusammenhang James A. Parente, Jr.: Religious Drama and the Humanist Tradition. Christian Theatre in Germany and in the Netherlands 1500-1680. Leiden usw. 1987 (= Studies in the History of Christian Thought, Vol. XX-XIX), S. 15 und passim.

39 S. o. Anm. 35.; vgl. bes. S. 92 ff. zu den Verfahren der „intertextuellen" Adaption.

40 Th. Verweyen/G. Witting: Die Parodie in der neueren deutschen Literatur. Eine systematische Einführung. Darmstadt 1979; ergänzend dies.: Die Kontrafaktur (...). Konstanz 1987.

41 So der Titel einer Ode des Jacob Balde: Paradoxum. Q. Horatium Flaccum imitari se nonnumquam non imitando: s. Text, Übersetzung und Erläuterungen bei Schäfer (wie Anm. 35), S. 146 ff.

öffnete. Daß manchmal bereits im Oeuvre *eines* Autors überraschende Brüche und thematisch abrupte Wendungen zwischen heidnischer Unbefangenheit und zerknirschter Revokation zu beobachten sind, vermag beispielsweise die anakreontische Lyrik des späten 16. und des frühen 17. Jahrhunderts zu belegen. Die anakreontische Verherrlichung des „amor liberalis", die Symbolwelt unheroisch-entspannter Lebensführung und erotischen Vergnügens, die sich eben erst gegen petrarkistische Enterotisierung durchzusetzen begann, wurde zum Beispiel bei Caspar von Barth alsbald im Widerruf epikureischer „voluptas" aufgelöst. Im Zeichen eines „Anacreon philosophus" war dann nicht mehr Amor der Meister des guten Lebens, sondern der Schmerz und der Gedanke der irdischen vanitas.[42]

Wimpfeling ging in seinem Angriff auf Locher weiter als es die späteren Möglichkeiten der genrespezifischen Substitution und Transformation andeuten. Die Tilgung des antiken Musenanrufs – ein Element der Mythoskritik – zugunsten einer Anrufung Gottes oder – wie bei Baptista Mantuanus – einer Wendung an die Jungfrau Maria entsprach dem Willen, selbst die heidnische Dichterkrönung abzuwerten[43] und den Vermittlungswert der Literatur generell von jener christlich-moralischen Rückbesinnung und klerikalen Reform bestimmmen zu lassen, deren Autoritäten er in Geiler von Kaysersberg, aber auch in rigorosen Stimmen der patristischen Literatur- und Dichterkritik[44] zu Wort kommen ließ. Wimpfelings Mahnungen dürfen als das innerhalb des christlich-humanistischen Lagers wohl am weitesten vorgeschobene Programm einer moralisch-religiösen Zensur der heidnischen Überlieferung angesehen

---

[42] Dazu im einzelnen W. Kühlmann: „Amor liberalis". Ästhetischer Lebensentwurf und Christianisierung der neulateinischen Anakreontik in der Ära des europäischen Späthumanismus, in: Das Ende der Renaissance um 1600. Hrsg. von August Buck und Tibor Klaniczay. Wiesbaden 1987 (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 6), S. 165-186.

[43] Wimpfeling, Contra turpem libellum Philomusi (Straßburg 1510); Zitatquelle wie oben, hier Kap. V (recte IV): „Quapropter admirari non sufficio: quod tantae dignitatis: tantae excellentiae laurea censent poetica (quam revera nihil esse Petrarcha in animo suo sensit in epistolis de rebus familiaribus Lib. II. epistola XX.) ut qui illam consecutus fuerit: omnium aliarum literarum quandoque contemptor (...)."

[44] So z.B. in Kap. V: Augustinus, De Civitate Dei; Origenes („homelia VII sup. lib. Iosue"): „Si poetam legeris modulatis versibus & praefulgido carmine deos deasque texentes: delectaris eloquentiae suavitate: lingua aurea est. si eam sustuleris & posueris in tabernaculo tuo: si introduxeris in cor tuum ea quae ab illis afferunt: pollues omnem ecclesiam dei." Ferner Hinweise auf Isidor v. Sevilla, Cassiodor, Alexander von Hales, später in Kap. VI auch auf Lactantius.

werden. Sie äußerte sich in Wimpfelings Widmungsbrief zu Giovanni Antonio Campanos Verteidigung der Theologen gegen die Poeten[45] ebenso wie etwa in seinem Nachwort (1502) zum Kreuzgedicht des Hrabanus Maurus:[46]

> „Gewöhne dich also daran, immer wieder die christlichen Poeten zu lesen, die dir nicht weniger als die heidnischen Latinität, Eleganz, rhetorische Tropen, gutes Verhalten und die Messung der Silben beibringen können. Man soll also nun in die Hände nehmen: Hrabanus an Stelle des Lukrez, Sedulius für Vergil, Alcimus für Ovid, Lactantius für Properz, Arator für Statius, Prosper für Catull, Iuvencus für Tibull, Prudentius für Horaz, anstelle der Epigramme des Martial die des Engelhard Funck und Hermann von dem Busche, für Lucan Gualterus, für Iuvenal Baptista Mantuanus. So werden christliche Schüler anhand christlicher Poeten von christlichen Lehrern auf christliche Weise zur Ehre Christi erzogen."

Wimpfeling mußte in solcher Kanonrevision davon ausgehen, daß die verpönten heidnischen Dichter von christlichen Schülern und Lehrern bereits gelesen wurden. Dies gehörte zur Symptomatik kulturkritischer Ängste, und es gehörte ebenfalls zur Doppelbödigkeit katechetischer Diatriben, daß sie nicht selten ein Tableau des Verbotenen und zugleich Reizvollen entwarfen, – daß also Lektüreverbot den Stachel kaum verhohlener Attraktion in sich trug. Vielleicht darf man so gegen den Strich auch entsprechende Verse aus der Feder von Wimpfelings Zeit- und Gesinnungsgenossen Johannes Murmellius lesen, der die „deutsche Jugend" ausdrücklich zu gewissenhafter Auswahl der möglichen Musterautoren aufforderte:[47]

---

45 Briefwechsel (wie Anm. 19), Nr. 230, S. 596-599, gerichtet an den Neffen Johannes Spiegel.

46 Abgedruckt mit einem Kommentar in: Briefwechsel (wie Anm. 19), Nr. 115 b, S. 354-357, das Zitat S. 356: „Asuesce deinceps christianos lectitare poetas, qui tibi non minus quam gentiles latinitatem, elegantiam, tropos, bonos mores syllabarumque mensuras suppeditare possunt. Recipiatur nunc in manus pro Lucretio Rabanus, pro Vergilio Sedulius, pro Ovidio Alcimus, pro Propertio Lactantius, pro Statio Arator, pro Catullo Prosper, pro Tibullo Iuvencus, pro Horatio Prudentius, pro Martiale Epigrammata Engelhardi Scintillae et Hermanni Buschii, pro Lucano Gualterus, pro Iuvenale Baptista Mantuanus. Sic christiani ephebi ex christianis poetis a christianis praeceptoribus ad Christi honorem christiane instituentur."

47 Auszug aus Murmellius: Ad iuventutem Germanicam (entstanden 1506), hier zitiert nach der zweisprachigen Ausgabe von Dietrich Reichling: Ausgewählte Gedichte von Johannes Murmellius. Urtext und metrische Übersetzung. Heiligenstadt 1881 (= Beilage zum Programm des Königl. Gymnasiums zu Heiligenstadt 1881. Progr. No. 200), S. 54-60, spez. S. 57/59, V. 50-81.

„ (...)
Grosse Verschiedenheit traun, dir zeigen die lieblichen Verse,
Weder sie wolle du lesen gesammt, noch sämmtlich verachten;
Nicht sie kennen jedoch, ist besser, als lesen mit Schuld sie.
Unter den Dichtern ein Theil, nicht gering, singt zärtliche Lieb' in
Zuchtlosen Weisen allein, in üppig verwegenen Versen.
Lehrte mit reichlichem Bacchus Cythera zu mengen die Muse
Tejischen Greises vordem, so lehrte die lesbische Sappho
Mägdlein sündige Liebe; dich, Lyde, blendenden Reizes,
Feiert' von Battus der Spross; es rühmte die Battis der Coer.
Voll auch der Cypria ist das Schauspiel des feinen Menander;
Aristides verfasste milesische Schmach in Gesängen
Schändlicher Art, und beschmutzt ist der Sybaritis Verfasser.
Wage verschämten Gesichtes doch Keiner das Werk Elephantis'
Je zu lesen und nur in die züchtigen Hände zu nehmen.
Lesbia preiset Catull's süss klingender, aber nicht minder
Loser Gesang; auch Lieder, der Zucht baar, stellte der kleine
Calvus an's Licht; es lehrt' der pelignische Dichter, die Kunst zu
Lieben'; des Ticidas wie des Memmius Verse sind schamlos.
Anser, Cinna und Cato, der weiche Tibullus und Gallus
Sangen, Getändel der Lieb' und Properz ihr schreckliches Feuer
Spielend; und Er, den, ragend an Kunst, einst Bilbilis sandte,
Schrieb Epigramme gar schnöd' in süss einschmeichelnden Schriften.
Fern denn halte dir die und die Uebrigen, welche Cupido's
Waffen behandeln, dass nicht auch dich er heimlich verwunde,
Nicht in argloser Brust du die grausigen Flammen empfahest.
Wirf auch Mimen hinweg, die voll von schmutzigen Scherzen,
Und priapeische Possen in unehrbarem Gedichte.
Was von dem Soccus dir nun künd' ich u. dem schwülst'gen Cothurnus?
Hör' sie, wofern die Mitte sie halten, und weise ein Lehrer
Sie mit Vorsicht erklärt, das Ausgelassene meidend.
Lern' vielfältige Sitten der Menschen, und Latiums Sprache
Mehre dir und, wenn Blumen du sammelst, verschmähe das Gift drin.
(...)"

## IV

Wohl kaum ein anderer Autor der christlichen Spätantike war so wie Prudentius (348 – ca. 405) dazu geeignet, Wimpfelings Christianisierungsprogramm zu beglaubigen. Hatte doch der Autor der *Psychomachia*, mehr aber noch der Dichter der „Märtyrerhymnen" (*Peristephanon*) und des „Tagesliederbuchs" (*Cathemerinon Liber*) schon früh den Ruhm eines „Christianorum Hora-

tius"[48] für sich gewonnen und damit jene Verfahren der thematischen Substitution und kontextuellen Transformation vorgeprägt, die den frommen Musenjüngern der Moderne eine Synthese von Glaubensfestigkeit, erbaulichen Anspruch und poetischer Eleganz versprachen. Dank der Forschungen von Otto Herding und Dieter Mertens wissen wir, daß Wimpfeling Prudentius nicht nur in seinen pädagogischen Traktaten empfahl, sondern auch eine Vorlesung zu einigen Hymnen hielt.[49] Gewiß von solchen Empfehlungen nicht unbeeinflußt, veröffentlichte Wimpfelings Neffe Jacob Spiegel (ca. 1483-1547) eine kommentierte Ausgabe von Prudentius' *Hymnus de miraculis Christi ad omnes horas*, die in der humanistischen Sodalitas von Schlettstadt beifällig aufgenommen und dem königlichen Großschatzmeister Jakob Villinger gewidmet wurde (Schlettstadt 1520).[50] Später erschien der Kommentar Spiegels zusammen mit Adnotationen, die der Jurist Johannes Sichardus (1499-1552) zur *Psychomachia* und Erasmus von Rotterdam zu einigen Hymnen vorgelegt hatten.[51] Dem bedeutendsten Dichter der christlichen Spätantike war damit –

---

48 Den Stand der Prudentiusforschung diskutiert Klaus Thraede: Studien zu Sprache und Stil des Prudentius. Göttingen 1965 (= Hypomnemata, Heft 13); hier S. 13 zur Herkunft des rühmenden Beinamens; eine Studie zur Prudentius-Rezeption in Deutschland ist mir, von den noch anzuführenden Hinweisen abgesehen, nicht bekannt; als leider unter Rezeptionsgesichtspunkten völlig unergiebig erweist sich die kleine Arbeit von Edward Kennedy Rand: Prudentius and Christian Humanism, in: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 51 (1920), S. 71-83; der offenkundige Einfluß der *Psychomachia* auf das allegorische Figurenarsenal des dramatischen Schrifttums sowie auf epische Werke muß hier außer Betracht bleiben.

49 Briefwechsel (wie Anm. 19), S. 566; vorher hatte in Wien schon Johannes Cuspinian über Prudentius gelesen und 1494 eine emendierte Ausgabe der „Hymnen" erscheinen lassen: s. Hans Ankwicz-Kleehoven: Der Wiener Humanist Johannes Cuspinian. (...). Graz-Köln 1959, S. 13; die Widmungsvorrede ist abgedruckt in: Johann Cuspinians Briefwechsel, gesammelt, hrsg. und erläutert von H. Ankwicz v. Kleehoven. München 1933, Nr. 1, S. 1; weitere Lektürehinweise auch S. 17.

50 Dazu alles weitere in: Wimpfeling, Briefwechsel, wie Anm. 19, S. 840-846 mit dem Abdruck von Widmung und Nachwort; einige Bemerkungen zu Spiegels Kommentar bei Thomas Burger: Jakob Spiegel. Ein humanistischer Jurist des 16. Jahrhunderts. Diss. jur. Freiburg i. Br. (masch.) 1973, S. 134-136; zum Bildungshorizont Spiegels wichtig Karl Heinz Burmeister: Die Bibliothek des Jakob Spiegel, in: Das Verhältnis der Humanisten zum Buch. Hrsg. von Fritz Krafft und Dieter Wuttke. Boppard 1977 (= Kommission für Humanismusforschung. Mitteilung IV), S. 163-182; vgl. neuerdings auch Peter Schäffer: Jacob Spiegel. Reflections and Shadows, in: Daphnis 19 (1990), S. 363-377.

51 Aurelii Prudentii Clementis, V.C. Sacra, quae extant, Poemata omnia (...) quibus Acesserunt in totum quidem Opus, Ioan. Sichardi succincta Scholia: in aliquot vero

nach den ersten Inkunabeldrucken[52] – jene philologische Aufmerksamkeit gesichert, die sonst berühmte Namen der heidnischen Literatur auf sich zogen.

Verfolgt man die Rezeptionsspur weiter ins 16. Jahrhundert, zeichnet sich ab, daß Melanchthons Schulreform und das hier entwickelte Programm der „pietas docta" den besten Nährboden für eine erneute Hinwendung nicht nur zu Prudentius, sondern auch zur hymnologischen Tradition der christlichen Latinität überhaupt anbot.[53] Es waren vor allem namhafte Vertreter des sächsischen Schulhumanismus, die sich damit in den Dienst des reformatorischen Erneuerungswerks stellten, dem Luthertum die legitime Erbschaft der altchristlichen Literatur sichern wollten und mit der katechetischen Disziplinierung der eleganten Latinität an zwei Fronten zugleich kämpften: als lateinische Philologen, Lehrer und Poeten gegen die Strömungen evangelischer „simplicitas", d.h. einer zum Teil offenen Bildungsfeindlichkeit[54] und als christliche Autoren

---

Hymnos D. Erasmi Roterodami & Iacobi Spiegelii Commentaria. Basel: Henricus Petri 1562 (VD 16, Nr. P 5131); zu Sichardus vgl. den Artikel (sub verbo), in: Contemporaries of Erasmus, hrsg. von Peter J. Bietenholz. 3 Bände, Toronto usw. 1985-1988, hier Bd. 3, S. 247; die „Scholien" zu Prudentius erschienen zuerst 1527 in Basel bei Andreas Cratander: s. P.S. Allen: Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Oxford 1906-1958, Bd. VII, S. 82 (VD 16, Nr. P 5129); Erasmus' Kommentare wurden 1524 bei Froben gedruckt: Allen, ibid. Bd. I, S. 13; auch sonst kam Erasmus des öfteren auf Prudentius zu sprechen: s. Allen, ibid. Bd. VI, S. 390 (Vorrede zur Irenaeus-Ausgabe); Bd. X, S. 1 f.; besonders aufschlußreich ist ein Brief des Jahres 1527 an Francisco Varga, Professor an der Universität von Alcalà; Erasmus polemisiert hier gegen die Ciceronianer, die es schlecht vertragen, daß der Name Christi in den „bona literae" erklingt: „Pontano heben sie in den Himmel, und Augustinus und Hieronymus sind ihnen unerträglich. Ich aber stelle eine einzige Ode des Prudentius, in der Jesus besungen wird, über eine ganze Schiffsladung von Versen des Pontano, wenn ich auch seine Bildung und Beredsamkeit zu schätzen weiß. Bei diesen Leuten gilt es als größere Schuld, wenn einer kein Ciceronianer, als wenn er kein Christ ist." Der Brief bei Allen, ibid., Bd. VII, Nr. 1885, S. 191-195, spez. 193 f.; hier zitiert nach Lèon E. Halkin: Erasmus von Rotterdam. Eine Biographie. Aus dem Französischen von Enrico Heinemann. Zürich 1989, S. 246; vgl. auch S. 32 zu früheren Briefzeugnissen, in denen Prudentius, Ambrosius oder Juvencus gegen Catull, Tibull, Properz und Ovid ausgespielt werden.

52 Vgl. Ludwig Hain: Repertorium bibliographicum (...), Bd. II,2, Nachdr. Milano 1966, S. 163, Nr. 13432-437.

53 Melanchthon gab 1538 Prudentius' *Peristephanon opus de Martyribus* in Leipzig mit einer Vorrede heraus: s. Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Hrsg. von Heinz Scheible. Bd. 2, Regesten 1110-2335. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, Nr. 1976, S. 346; vgl. zu einem Prudentius-Zitat ibid. Bd. 5 (1987), Nr. 4868, S. 169.

54 Dazu die Darstellung von Jan-Dirk Müller (wie Anm. 1), S. 231ff.

gegen die unterschiedslose Integration „lasziver" Poeten und „atheistischer" Philosophen in das aktuelle Lehr- und Lektürepensum. Daß auch die sich anbahnenden innerprotestantischen Konflikte (Gnesiolutheraner gegen Melanchthoninaer)[54a] dazu beigetragen haben, stärker als bisher an die altchristliche Latinität anzuknüpfen, liegt nahe, wäre jedoch noch in weiteren Forschungen nachzuweisen.

Neben Adam Siber (1516-1584), dem Rektor der Fürstenschule von Grimma,[55] neben dem Jenaer Arzt und Professor Andreas Ellinger (1526-1582)[56] und neben dem Lübecker Reformator Hermann Bonnus (1504-1548),[57] einem Murmellius-Schüler, muß Georg Fabricius (1516-1571), Schulrektor in Meißen, als Schlüsselfigur für die Aufnahme und Verbreitung der christlichen Hymnendichtung gelten: dies nicht nur wegen seiner weitläufigen Produktion und überregionalen Wirkung, sondern auch wegen der erkennbaren Interdependenz von philologischer bzw. editorischer Tätigkeit und deren kreativer Umsetzung in ein umfangreiches Oeuvre von „carmina sacra". Während Fabricius' Anlehnung an Horaz von Eckart Schäfer im einzelnen analysiert wurde,[58] hat

---

[54a] Dazu jetzt W. Kühlmann: Zum literarischen Profil des Kryptocalvinismus in Kursachsen: Der „Poet" Johannes Major (1533-1600), in: Um die Vormacht im Reich. Christian I., sächsischer Kurfürst (1586-91). Dresden 1992 (= Dresdner Hefte, 10. Jg., Heft 29,1/92), S. 43-50.

[55] Zu ihm und zum gesamten Umkreis einer „Erneuerung der christlichen Poesie" s. die klassische Darstellung von Ellinger (wie Anm. 37), Kap. III, S. 150-178; zu Siber grundlegend K. Kirchner: Adam Siber und das Chemnitzer Lyceum in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Mitteilungen des Vereins für Chemnitzer Geschichte V. Jahrbuch für 1884-86 (1887), S. 3-206, hier u.a. S. 135: Prudentius vertreten in Siber: Breviarium Christianum: continens Doctrinam, Preces, Cantica et Hymnos ecclesiae. Leipzig 1575.

[56] Er gab heraus: Hymnorum Ecclesiasticorum libri III, Frankfurt/M. 1578; vgl. den Artikel von W. Kühlmann, in: Killy (wie Anm. 1), Bd. 3, München 1989, S. 238.

[57] vgl. Ellinger (wie Anm. 37), S. 162.

[58] Schäfer, wie Anm. 35, S. 45-64 vor allem zu Fabricius' *Odarum libri tres* (Basel 1552); Einzeleditionen früher, später in die Gesamtausgabe (wie Anm. 61), aufgenommen: im Buch II der Oden, spez. Nr. 8 ff., übernahm Fabricius metrische Muster des Prudentius, „qui primus suam lyram ad laudes Dei omnipotentis, & martyrum sanctorum praeconia adhibuit". (Ed. 1552); eine Gesamtcharakteristik bei Ellinger (wie Anm. 37), S. 150-157; ferner heranzuziehen nunmehr der Artikel von Hermann Wiegand (sub verbo), in: Killy (wie Anm. 1), Bd. 3, München 1989, S. 320 f., sowie Wiegands Analyse von Fabricius' Darstellung seiner Italienreise (1539-1543); s. Wiegand: Hodoeporica. Studien zur neulateinischen Reisedichtung des deutschen Kulturraums im 16. Jahrhundert. Baden-Baden 1984 (= Saecvla Spiritualia, Bd. 12), S. 80-91; bio-bibliographischer Abriß S. 483-486. Wichtig besonders für die ältere regionalgeschichtliche Literatur die Abhandlung von Kurt Hane-

seine Prudentius-Nachfolge selbst bei Ellinger bisher kaum Beachtung gefunden. Im Unterricht wurden von Fabricius „Hymnen" und „Paeane" des Prudentius, Sedulius und Venantius Fortunatus erläutert.[59] Die Stationen des christlichen Festkalenders begleitete Fabricius mit einer – nicht zuletzt Prudentius ausschreibenden – Anthologie patristischer Texte.[60] Für den Schulgebrauch bestimmt waren zwei Bücher mit „Hymnen", ergänzt durch eine Sammlung lateinischer Gebetslyrik.[61] Fabricius' Hommage an Prudentius äußert sich hier zunächst in der Makrostruktur des Zyklus: Die einzelnen Gedichte sind wie beim *Cathemerinon Liber* den Stunden des Tages zugeordnet, bilden also insgesamt ein lateinisches „Stundenbuch" privater Andacht, möglicherweise auch die Textvorlage des schulinternen Chorgesangs.[62] Mit der souveränen Beherrschung stilistischer Mittel bekundet sich zugleich die Absicht, Dichtung in den Alltag gebildeter Christen einzubinden und ihn mit poetischen Meditationen zu strukturieren. Indem sich der Zyklus auf die Lebens- und Leidensgeschichte Christi konzentrierte, war die Kernzone lutherischer Theologie abgedeckt, und indem den einzelnen Gedichten biblische Zitate, darunter Psalmsentenzen vorgeschaltet wurden, konnte der lateinische Poet zugleich die Nachfolge Davids, des biblischen Sängers, antreten.[63]

---

mann: Der Humanist Georg Fabricius in Meißen. Das Luthermonotessaron in Wittenberg und Leipzig und der Heliand-praefatiokodex aus Naumburg a.d. Saale, in: Instituto Universitario Orientale di Napoli. Annali. Sezione Germanica XVII. Filologia Germanica. Napoli 1974, S. 7-109.

59 Georgii Fabricii Chemnicensis in Paeanas Tres, Prudentii, Seduli, Fortunati, De vita & morte Christi, in Hymnos tres alios Prudenti, & in Romanum Martyrem brevis expositio. Leipzig 1568.

60 Historiarum Sacrarum e poetis veteribus Christianis Libri II. Leipzig 1566.

61 De Historia et meditatione mortis Christi, & de usitatis Ecclesiae Christianae festis ac temporibus, Hymnorum Libri II, Item, Pietatis puerilis Liber I. Basel 1563; wieder aufgenommen in die Gesamtausgabe: Poematorum Sacrorum Libri XXV Ex postrema autoris recognitione. Basel 1567; hier auch (Pars Altera, S. 172 ff.) Fabricius' *Amorum filii DEi Liber unus*, eine parodia sacra der Ovidschen *Amores*. Mehrfach hat Fabricius angedeutet, daß er sich besonders der religiösen Lyrik des Marcus Antonius Flaminius (zu ihm Ellinger [wie Anm. 37], Bd. 1, S. 209-215 sowie die Monographie von Carol Maddison. London 1965) verpflichtet fühlte, dessen Werk er vielleicht bei seiner Italienreise kennenlernte: im Anhang der *Odarum Libri Tres* (Basel 1552) veröffentlichte er Flaminios „De rebus Divinis Carmina" mit Briefbeigaben; auch Siber bezog sich ausdrücklich auf Flaminius' geistliche Lyrik: s. Kirchner (wie Anm. 55), S. 153.

62 An Prudentius' Märtyrerhymnen erinnert wohl S. 57 f.: De Stephano Protomartyre.

63 Später wurden dann auch programmatische Sentenzen des Prudentius geistlichen Gedichten vorgeschaltet: so z.B. in Verbindung mit Bernhard von Clairvaux bei Wilhelm Alard: s. W. Kühlmann (wie Anm. 42), S. 185

Fabricius läßt keinen Zweifel daran, daß seine Hymnensammlung die Festtagslyrik und De-tempore-Dichtung der alten Kirche fortsetzen will. Platons Gebot, nur den Göttern „Hymnen" zu singen, erscheint sinngemäß erfüllt; damit ist aber auch die Konkurrenz zur Hymnenliteratur des Heidentums festgeschrieben:[64]

> „Der Gebrauch der Hymnen, insofern er eine ständige Gewohnheit der alten Kirche und eine Besonderheit der wohlgeordneten Gemeinwesen war, ist gänzlich beizubehalten, besonders aus dem folgenden Grund: damit nämlich nicht Orpheus oder Homer oder Callimachus, indem sie märchenhafte Geschehnisse preisen, sorgfältiger und eifriger gewesen zu sein scheinen als wir, indem wir das Lob des wahren Gottes singen".

Die hier angedeutete Rivalität paganer und christlicher Dichtung und das daraus abgeleitete literarische Konzept fanden ihren monumentalen Ausdruck in Fabricius' kommentierter Sammlung der *Poetarum Veterum Ecclesiasticorum Opera Christiana*, 1562 in Basel bei Johannes Oporinus erschienen.[65] Das eindrucksvolle Kompendium bezeugt – abseits seiner Gebrauchsfunktionen – auch den Versuch der historisch-philologischen Rekonstruktion des mittlerweile fast vergessenen literarischen Lebens der christlichen Spätantike. Fabricius' Vorwort muß als zentrales und weiterwirkendes Dokument einer Revitalisierung altkirchlicher Literatur verstanden werden und somit als Schlüsseltext für die über den Kreis der Melanchthon-Schüler hinausreichende Ausbildung und Pflege kirchlich gebundener Versdichtung und poetischer Andachtsliteratur. Daß sich der postreformatorische Humanismus des Luthertums auf diese Weise nicht nur der von den Jesuiten geförderten literarischen Erziehung entgegenstellte, sondern zugleich – nicht ohne dauernde Bezugnahme – eine Alternative zur Entfaltung der muttersprachlichen Andachtslyrik anbieten wollte, verleiht den Anstrengungen des Fabricius ihre für die Literaturgeschichte des 16. Jahrhunderts insgesamt kaum zu überschätzende Bedeutung.

---

64 Wie Anm. 61 (Basel 1563), Widmungsepistel an die Brüder Blasius, Jacobus und Andreas – mit autobiographischen Erinnerungen –, hier S. 10 f.: „Hymnorum itaque usus, cùm & Ecclesiae perpetuus, & civitatibus bene constitutis fuerit peculiaris, retinendus omnino est, vel ob hanc caussam: ne aut Orpheus, aut Homerus, aut Callimachus, in fabulis extollendis, quàm nos in veri Dei laudibus concinendis, fuisse diligentiores atque ardentiores videantur."

65 Poetarum Veterum Ecclesiasticorum Opera Christiana, & operum reliquiae atque fragmenta: Thesaurus Catholicae et Orthodoxae Ecclesiae, & Antiquitatis religiosae, ad utilitatem iuventutis Scholasticae: Collectus, emendatus, digestus; & Commentatio quoque expositus, diligentia & studio Georgii Fabricii Chemnicensis. Basileae, per Ioannem Oporinum o.J. (1562).

Fabricius' Vorwort führt den Leser in die Zeit der altchristlichen Märtyrer und zeichnet Faktoren der Bedrängnis und Verfolgung des wahren Christentums, die offenkundig in Analogie zu eigenen Erfahrungen beurteilt werden sollen. Indem weitläufig der Kampf der Kirchenväter gegen die „poetae lascivi" und die „morum corrumptores" des Heidentums rekapituliert wird, findet der Autor zugleich den polemischen Ansatz, sich gegen eine unbefangene Übernahme des heidnisch Fremden in den eigenen Kulturzusammenhang zu wehren:[66]

> „Auch ich gerate nun zu dieser Zeit sehr in Zorn über manche Interpreten, die anhand von Büchern der Poeten, schändlich und verbrecherisch Dinge eröffnen, die den Ohren vieler unerhört sind, unseren sittlichen Gewohnheiten gänzlich unbekannt, Interpreten, die den schamlosen Schoß sogar der Sirenen entblößen".

Fabricius will ausdrücklich nicht die „literarum cognitionis (...) studia" zurückweisen, sondern sie auf „Gott und das Heil der Menschen" verpflichten. Daß in dieser Verpflichtung vor allem die moralische Integrität des Individuums und die moralischen Normen des sozialen Lebens gemeint sind, mithin auch die Stabilität der politischen Ordnung, ist im Rekurs auf Scipio, den von Cicero verherrlichten Führer der altrömischen Aristokratie, angedeutet.[67] Prudentius und die anderen altchristlichen Dichter verkörpern die gelungene Synthese von „studium" und „religio", und deshalb, meint Fabricius, sind sie „auch unseren Zeiten nützlich": nicht nur als christliche Literaten, sondern als gesellschaftlich hochgestellte Männer, die das Vorurteil widerlegen können, die mit dem Staatswesen „Beschäftigten" sollten sich nicht um die Religion kümmern. Gerade Prudentius, der römische „praefectus urbi", vermag so die um sich greifende religiöse Indifferenz, wenn nicht sogar den irreligiösen Machiavellismus zu widerlegen. Daß dieser Argumentation gerade im nationalen Rahmen besondere Dringlichkeit zukommt, belegt Fabricius mit der Erinnerung an die lateinische Vorrede des altsächsischen Heliand und die Sorge Lud-

---

[66] Ibid., S. 4 f.: „& ego nunc hoc tempore valde irascor quibusdam interpretibus, qui in Poetarum libris, res multorum auribus non auditas, moribus nostris plane ignotas, turpiter & scelerate aperiunt, & ipsarum Sirenum sinus nudant impudicos."

[67] Ibid., S. 5: „Iudicabat praeclare Scipio Romanus, Remp. esse plane infelicem, stantibus moenibus, ruentibus moribus: nos quoque similiter inutilem & perniciosam iudicamus eam palaestram literariam, in qua excolitur sermo, corrumpitur animus: unde videlicet prodeant iuvenes & viri politis linguis, impiis pectoribus."

wigs des Frommen für die „Konservierung" selbst der muttersprachlichen geistlichen Literatur.[68]

Mit der Erinnerung an den altsächsischen „Heliand" ist auch die ebenfalls bislang verpönte altchristliche Dichtung in ihrem Wert bestätigt. Auch Fabricius bekennt sich zur „Schuld" des Vergessens, der Schuld eines auf „neglectio calumnia" beruhenden Vorurteils:[69]

> „Bedauerlicherweise war ich selbst viele Jahre lang in dieser Schuld, und ich bekenne dies, um andere vorsichtiger und weniger leichtgläubig zu machen. Bei Ludovicus Vives hatte ich in den Büchern „De corruptis disciplinis" diese Worte gelesen: „Iuvencus, Sedulius, Prosper und Paulinus sind schmutzige und aufgewirbelte Gewässer."

Auf Grund dieses Verdiktes habe er sich, so Fabricius weiter, von der Lektüre der genannten Autoren ferngehalten, um seine Sprache nicht zu verderben.[70]

> „Von den christlichen Poeten kannte ich, abgesehen von Prudentius, niemanden; und auch ihn hätte ich nicht hochgeschätzt, wenn ich nicht in Leipzig Caspar Bornerus gehört hätte, der die Hymnen sehr gelehrt auslegte: diese Vorlesung, die ihm von dem hochberühmten Petrus Mosellanus gleichsam in die Hand weitergereicht war, machte er sich zu treuem Besitz und hielt sie zu großem öffentlichen Nutzen viele Jahre lang."

Über Petrus Mosellanus (1493/94-1524)[71] und den Leipziger Professor Caspar Bornerus (1492-1545)[72] also wurde Prudentius im akademischen Unterricht

---

68 Ibid., S. 7: „ (...) Ludovici etiam Imp. cognomento Pii (...), qui librum quendam ab homine plebeio, vate non ignobili, lingua Saxonia scriptum conservari voluit." Es folgt ein Zitat aus der lateinischen Praefatio des „Heliand"; zu Fabricius' Rolle bei der Entdeckung dieses Werks s. Hannemann (wie Anm. 58).

69 Ibid., S. 8: „In eâdem culpa, quod pudet, plurimis annis ipse fui: idque fateor, ut alios reddam cautiores, minusque credulos. Legeram in libris de Corruptis disciplinis apud Lud. Vivem, haec verba: Iuvencus, Sedulius, Prosper, Paulinus, lutulentae & pertubatae sunt aquae." Fabricius bezieht sich auf Vives' *De tradendis Disciplinis libri V*, hier Lib. III. cap. IX; Ioannis Ludovici Vivis Valentini opera omnia. Tom. VI. Nachdruck der Ausgabe 1785: London 1964, S. 343.

70 Ibid., S. 8: „Noveram autem è Christianis, excepto Prudentio, neminem: neque eum magnifecissem, nisi Lipsiae audivissem Casp. Bornerum, hymnos eius interpretantem eruditissime: quam lectionem à viro clarissimo Petro Mosellano, sibi quasi per manus traditam, fideli possessione ad usum publicum multos annos retinuit."

71 Zu Mosellanus, seit 1517 Professor in Leipzig, s. den Artikel von Stefan Rhein (sub verbo), in: Killy (wie Anm. 1), Bd. 8, München 1990, S. 235 f.

72 Nach seiner Immatrikulation Leipzig (1535) hörte Fabricius bei Borner, der von 1520-1539 auch Rektor der Thomasschule war. Zu ihm s. Richard Kallmeier: Caspar Borner in seiner Bedeutung für die Reformation und die Leipziger Universität. Diss. Leipzig 1898; weiteres bei J. v. Pollet (Ed.): Julius Pflug. Correspondance.

weitergegeben. Fabricius dürfte die 1533 in Leipzig gedruckte Ausgabe des *Liber Cathemerinon* benutzt haben, die von einem Brief des Mosellanus an Herzog Georg von Sachsen eingeleitet wurde, in dem die Hymnen des Prudentius für den Schulgebrauch empfohlen werden.[73] Im selben Jahr und im selben Verlag erschienen *Melodiae Prudentianae et in Virgilium magna ex parte natae*, komponiert von zwei Lehrern der Leipziger Thomasschule. Textausgabe und Notenbuch gehörten wahrscheinlich zusammen.[74]

Freilich belegt gerade Fabricius' Einleitung zu seiner Sammlung altchristlicher Dichter, daß der zentrale Einwand des humanistischen Klassizismus schwer zu entkräften war, der Einwand nämlich, daß die Autoren der Spätantike nicht zu den reinen „Quellen" sprachlicher und stilistischer Eleganz zu zählen seien. Fabricius greift – in der Auseinandersetzung mit Vives – die topische Wasser- und Quellmetaphorik auf, um sie zugleich anzuerkennen und zu korrigieren:[75]

> „Gestehen wir also zu, daß die Gewässer (der altchristlichen Dichter, W. K.) schmutzig und trüb sind: trotzdem sind die Quellen, woraus sie strömen, rein und klar."

Auch die Bäder von Cumae, Puteoli und Baiae enthalten verunreinigtes Wasser, und doch kümmern sich die Heilungssuchenden nicht darum, sondern um den Heilungs-"Effekt":[76]

---

Tome I: 1510-1539, Leiden 1969, S. 103 f.

73 Aurelii Prudentii Clementis (...) Liber „Kathemerinon" (im Original griechisch), id est, opus rerum diurnarum, in usum iuventutis editus. Adiecta est Petri Mosellani epistola. Nam Leonardi Quercini ineptum de pientißimo (so!) poeta iudicium nihil moramur. Anno M.D.XXXIII. Lipsiae excudebat Nicolaus Faber. Mense Maio. – Vorangegangen war schon im selben Verlag, wohl noch von Mosellanus besorgt, eine Ausgabe des Jahres 1522: nach VD 16, Nr. P 5134.

74 Dazu im einzelnen Otto Clemen: Melodiae Prudentianae. Leipzig 1533, in: ders.: Kleine Schriften zur Reformationsgeschichte (1897-1944). Hrsg. von Ernst Koch. Bd. VIII (1989-1950). Leipzig 1987, S. 126-127; Sebastian Neumeister: Vergils „Anaeis" – gesungen, in: Gerhard Rohlfs zum 85. Geburtstag gewidmet. Romania Cantat. (...). Bd. II, Interpretationen (...). Hrsg. von Francisco J. Oroz Arizcuren (...). Tübingen 1990, S. 11-14.

75 Wie Anm. 65, Vorrede, S. 8: „Concedamus igitur illi (d.i. Vives, W. K.), coenosas & turbidas esse: tamen fontes ipsi, unde manant, puri limpidique sunt: in quos etsi luti nonnihil aut sordidum est barbaris tempestatibus invectum, tamen salubritas & medicina repudianda non fuit". Die Quellmetaphorik der Renaissanceliteratur („ad fontes") wird hier sichtlich mit der biblischen Wasser- und Quellmetaphorik kontaminiert (etwa nach Psalm 36.10; 74,15; Joh. 4,13; Off. 21,6; 22,1).

76 Ibid., S. 8: „Simili ratione veritatem & cognitionem in Scriptoribus amplectamur,

„In ähnlicher Weise zielen wir bei den Schriftstellern auf Wahrheit und Erkenntnis ab, auch wenn die Färbe- und Reizmittel anderer Dinge fehlen: zumal bei denen, die unseren Seelen heilkräftige und vollends himmlische Medizin gewähren. Denn das ist nicht das einzige Ziel der gelehrten Studien, eine ausgebildete und wortgewandte Zunge zu besitzen, sondern einen Geist, der gebildet wird und überfließt im Wissen um große und nützliche Dinge. Aber überhaupt keine anderen Dinge sind größer, fruchtbringender und würdiger als die Erfahrung von Frömmigkeit und Religion, die aus diesen Schriftstellern gewonnen werden kann: und darin können sie, auch wenn sie sonst nicht hervorragen, dennoch den Leser besser und heiliger entlassen."

Mit dieser Apologie stoßen wir auf das Fundament eines christlich-humanistischen Kulturprogramms, das noch im 17. Jahrhundert seine Tragfähigkeit bewies und in der gesamten Spannweite poetologischer Selbstverständigung seinen Widerhall fand.[77] Es wird im einzelnen auch zu überprüfen sein, ob und inwieweit sich z.B. die christianisierte Aneignung der horazischen Lyrik oder die deutschsprachige Liederdichtung de facto den Rekurs auf Prudentius zu Nutze machte. Freilich ist die hier in Frage kommende literarische Landschaft kaum in ersten Schritten betreten, und es wird die Aufgabe künftiger Forschung sein, der historischen Realisation jenes literarischen Programms nach-

---

etiamsi desint rerum aliarum pigmenta aut lenocinia: praesertim in iis qui salutarem animis nostris & planè coelestem adhibent medicinam. Non enim finis studiorum & doctrinae unicus est, ut linguam perpolitam & volubilem habeas: sed ut colatur & abundet rerum magnarum & utilium scientia animus. Omnino autem nulla res maiores, fructuosiores, digniores sunt, quàm pietatis & religionis peritia, quae peti ex his scriptoribus potest: in quibus etiamsi alia non excellunt, tamen Lectorem meliorem & sanctorem possunt dimittere."

77 Der Argumentationskomplex wirkt vor allem in der Vorredenpoetik der geistlichen Poesie weiter; exemplarisch Andreas Gryphius in der Vorrede seiner *Thränen über das Leiden Jesu Christi*, (1625, später publiziert als Buch IV der Oden): der Hinweis auf Prudentius neben anderen „Vätern": „Wie herrlich betrachtet Prudentius die Auferstehung der Todten in dem überaußschönen Begräbnüß-Gedichte?"; nach A. Gryphius: Oden und Epigramme. Hrsg. von Marian Szyrocki. Tübingen 1964 (= Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke, Bd. 2), S. 99. – Der Frage, wie Prudentius mittelbar in der deutschsprachigen geistlichen Liedproduktion bzw. Andachtslyrik nachgewirkt hat, bin ich nicht nachgegangen. Selbständige deutsche Übersetzungen scheinen – für das 16. Jahrhundert – sehr selten zu sein: nur ein niederdeutscher „Trostpsalm" (1574) im VD 16, Nr. P. 5143. Jedoch existiert als Handschrift der Fürstlich Oettingen-Wallersteinschen Bibliothek (Harburg, Ms. I 3,4°, 10) eine deutsche Übersetzung des „Gesangbuchs" (also wohl des *Liber Cathemerinon*) von Adam Reißner (1500-1580): Literatur in Bayerisch Schwaben. Hrsg. von Hans Pörnbacher. Ausstellungskatalog Augsburg 1979. Weißenhorn 1979 (= Beiträge zur Landeskunde von Schwaben, Bd. 6), S. 74, Nr. 135 a.

zugehen. Fabricius jedenfalls widersetzte sich mit beachtlicher Energie der säkularen Kultur jener, die „gänzlich in den Sorgen und den Begehrlichkeiten der Welt untergetaucht waren".[78] Von Fabricius aus läßt sich in diesem Zusammenhang auch das gerade im sächsischen Gelehrtenschulwesen verankerte Interesse an Prudentius weiterverfolgen, bis hin zu der sorgfältig kommentierten Gesamtausgabe des Johannes Weitzius (1575-1642),[79] der in Gotha lehrte, und bis hin zu dem Wittenberger Professor August Buchner (1591-1661), der seinen Studenten die kommentierte Ausgabe des Hymnus *de Christi Domini et Salvatoris nostri natali* dedizierte und eine besondere Vorliebe für Prudentius bekundete.[80]

## V

Die Fragen einer christlichen Legitimation und Überformung humanistischer Dichtung im Gefolge der bildungsgeschichtlichen Wende der europäischen Renaissance läßt sich, wie ich andeuten möchte, nicht nur in der epochalen Konzentration auf einzelne Möglichkeiten der Allianz und auf typische Muster der Konfrontation behandeln. Vielmehr ist davon ein Problem- und Argumentationskonnex des 15. bis 18. Jahrhunderts betroffen, in dem sich mögliche Positionen unter verschiedenen sozialen Umständen zu immer neuen – darunter auch gattungsspezifischen – Mustern verbanden. Die viel bedachte Auseinandersetzung zwischen Humanismus und Reformation stellt dabei nur eine Etappe dar. Denn wie am Beispiel Wimpfelings abzulesen ist, waren rigorose Wendungen christlicher Kulturkritik bereits den Reformbestrebungen der alten Kir-

---

78 Vorrede, wie oben, S. 9: „haec vero fundamenta etiam sunt salutis & beatitudinis, quam assequi certè omnes cupiunt, non planè amentes, aut toti immersi curis & cupiditatibus mundi, brevissimè cum ipsis perituri."

79 Aurelii Prudentii Clementis V.C. Opera. Hanau 1613, – ein sorgfältig kommentiertes, die älteren Arbeiten und Testimonien verarbeitendes Werk von fast eintausend Seiten; zu Weitz vgl. Zedler 54, 1747, Sp. 1480 f.; an diese Gesamtausgabe schließt sich die durch Nicolaus Heinsius kommentierte Edition der *Opera* an: Köln 1701 (Erstdruck wohl um 1667; mir nicht bekannt).

80 Wittenberg 1643; die Vorrede auch abgedruckt in: Augusti Buchneri Epistolarum Partes Tres (...). Frankfurt und Leipzig 1707, S. 852-858; vgl. auch S. 511 (Brief an Joachim Morsius ohne Datum): „... item si quae ad Prudentium habeas (gemeint sind Handschriften, W. K.), si communicaveris, me prorsus feceris beneficii tui. Equidem tenerrimè amo illum poëtam, tum ob ingenium elegans & Poëticum planè, tum ob singularem illam & verè priscam pietatem."

che inhärent, und was später die Jesuiten, was lutherische Geistliche bzw. unnachgiebige Calvinisten gegen die mondäne Verselbständigung eines sich langsam herausbildenden höfisch-akademischen, religiös desinteressierten literarischen Milieus vorzutragen wußten, besaß bereits im 16. Jahrhundert eine eigene Tradition. In Deutschland, so hat es den Anschein, wurden die puristischen Argumente gegen eine schrankenlose Verehrung der Antike vor allem dort aufgegriffen, wo sich in städtischen Zentren Impulse der Reformorthodoxie geltend machten: in Straßburg und Nürnberg[81] zum Beispiel. Der Kampf gegen die eigene Rationalität der Künste, d.h. gegen die Etablierung eines von der religiös-politischen Heilssorge abgekoppelten kulturellen Systems, war hier nur ein Faktor der allumfassenden sozialen Kontrolle.

Einer der Protagonisten dieser Reformorthodoxie, Johann Valentin Andreae (1586-1654), bietet in seiner Biographie und in seinem Werk mancherlei Fingerzeige für die fortdauernden Spannungen, die der Versuch einer Christianisierung des antiken Erbes und der säkularen Renaissanceliteratur auslöste. Es war Andreae, der zum Beispiel die „weltliche" Literaturpflege der „Fruchtbringenden Gesellschaft" mit harscher Kritik bedachte,[82] und es war Andreae, der seinen verehrten Lehrer, den Tübinger Theologen Matthias Hafenreffer (1561-1619), wieder einmal die Klage über poetische Gottlosigkeit vortragen ließ:[83]

---

[81] Vgl. die besonders bittere Polemik gegen die antike Mythologie bei dem Nürnberger Sigmund von Birken: s. Dyck, wie Anm. 7, passim, sowie Theodor Verweyen: Daphnes Metamorphosen. Zur Problematik der Tradition mittelalterlicher Denkformen im 17. Jahrhundert am Beispiel des *Programma Poeticum* Sigmund von Birkens, in: Rezeption und Produktion zwischen 1570 und 1730. Festschrift für Günther Weydt. Hrsg. von W. Rasch, H. Geulen und K. Haberkamm. Bern-München 1972, S. 319 – 379.

[82] An den Straßburger Kirchenpräses Johannes Schmidt (17.9.1646): „Talium nugarum, quas eruditionis nomine venditant, jam dudum satus, hoc genus hominum semipaganum, imo bis paganum abhorreo; quam enim non colluviem impietatis, lutulentiam gentilitatis, monstra verborum rebus sacris, odis & numeris germanis, vernaculaeque linguae sub illis Fructifera, verius Mortifera, societate inferunt", zitiert nach: Ungedruckte Schreiben und Auszüge von Schreiben von D. Johann Valentin Andreä (...) an D. Johann Schmidt (...) von den Jahren 1633 bis 1654, in: (Mosers) Patriotisches Archiv VI (1787), S. 285-360, spez. S. 347 (Nr. 32).

[83] Johann Valentin Andreae: Mora Philologica (geschrieben spätestens 1611/12), in: ders.: In bene meritos Gratitudo. Straßburg 1633, S. 161-196, S. 177; hier nach der deutschen Übersetzung, die für die zweisprachige Ausgabe des Textes in der Werkausgabe Andreaes (Verlag Frommann-Holzboog, Bd. 2 – im Druck, hrsg. von W. Kühlmann und Werner Straube) vorgesehen ist.

„Ich enthalte mich an dieser Stelle nicht des Vorwurfs der Gottlosigkeit in der Literatur: Deukalion eher als Noah, Phaeton eher als die Sonne Josuas oder auch Ezechiels, das Vlies Iasons eher als das des Gideon, das Haupt der Gorgo eher als das Weib Lots, die Leier des Amphion eher als die Harfe Davids – daß diese und die anderen unzähligen Spielereien <in der Dichtung> gegenüber der allerhöchsten Wahrheit bei den Christen Wertschätzung genießen und in wahrhaft dichterischer Freiheit verfeinert werden, ist etwas, was ich niemals billige. Mit diesen Mythen die Jugend vertraut zu machen bedeutet, eine GOTT entrissene Blume dem Satan auszuliefern. Gibt es denn nichts anderes, was mein Sohn, der Christus geweiht ist, lernen soll, als was der Teufel erdichtet hat? Oder sind die heiligen und vom Geist GOTTES erfüllten Geschichten so völlig ohne Bildung, daß die Spielereien eines Ovid sie übertreffen? Ach, wie lasterhaft ist doch die Christenheit, da Christus uns letztlich kaum im Alter bekannt wird und ‚schmeckt'. Infolgedessen ist alles voll von Mythen, für religiöse, die Gemeinde angehende Geschichten ist nirgendwo Raum."

Die Allianz von geistlicher Erbaulichkeit und gelehrtem Kunstbewußtsein war zweifellos zerbrechlich, und mit der Verehrung der antiken Dichter verbanden sich Skrupel, die sich zum Beispiel in frommer Allegorisierung der poetischen Mythologie nicht immer entkräften ließen. Bei Rompler von Löwenhalt (1605-1674), dem Oberhaupt der Straßburger Tannengesellschaft, lesen wir so das aufschlußreiche persönliche Bekenntnis eines vom religiösen Purismus überwältigten Poeten:[84]

„(...)
Wie oft versuch ich mich / die fäder Gott zu weihen!
Und gleichwol reisst die Wält mit ihren lappereien
Mich allezeit zuruck / verführt mich dergestalt
Daß auch in meiner sel die Fromheit schier erkaltt.
Es ist ein stehter krieg in meinen blöden sinnen:
Von oben kommt bißweil ein himlisches beginnen;
Gleich hänckt sich von der Wält ein zehntnerstein daran.
Der zieht mich undersich daß ich nicht fliehen kan.
Nim ich ein gutes buch / und will von Gottes wesen /
Gebotten und verbot / in andacht etwas lesen;
So mischt die eütelkeit des Haidenthums sich ein (...)."

Selbst der so weltläufige Patrizier Georg Philipp Harsdörffer (1607-1658), Oberhaupt der Nürnberger „Pegnitzschäfer", wollte am gegebenen Ort, nämlich in einem Werk christlicher Erbauung, nicht darauf verzichten, die „heidni-

---

[84] Des Jesaias Romplers von Löwenhalt erstes gebüsch seiner Reim-getichte 1647, mit einem Nachwort, Kommentaren und bibliographischem Anhang hrsg. von W. Kühlmann und Walter E. Schäfer. Tübingen 1988 (= Deutsche Neudrucke, Reihe Barock, Bd. 38), S. 45 f.

sche" Dichtung vor ein christliches Tribunal zu fordern, das sich nun freilich aus „älteren Gerichtsherren" zusammensetzt:[85]

> Die Poeterey / aus Platonis Regiment vertrieben / hat ihre Eingehör bey den Christen genommen / und eine schlechte Herberg bestanden. Als sie aber in den Gesellschafften lieb und angenehm gewesen / ist ihr der Muht gewachsen / und hat angefangen / sich sehr verdächtig zu erzeigen / deßwegen sie auch für Gericht gefordert / und von ihrer Religion und Sitten befragt worden. Diese holdselige Jungfrau hat sich mit grosser Freundlichkeit zu der reinen Religion und zu allen Tugenden bekennet / daß viel der Meinung gewesen / man solte sie gerechtfertiget wieder in ihr Haus gehen lassen. Die ältern Gerichtsherren aber haben sie gefragt / was ihre grosse Gemeinschaft mit den Heydnischen Scribenten / die Bulerdienste / die Heucheley / die Trinkgesellschafft und die Wetterwendische Freuden- und Trauerliedlein bedeute? da ein Gottergebenes Herz auch die Gelegenheit zu sündigen meiden / die Heydnischen Abgötter aber auch nicht in dem Mund haben soll. Darauf sich die Poeterey erkläret / daß sie ihre bishero begangene Fehler bekenne / alle Götzen=Namen unterlassen / und dem königlichen Poeten künfftig folgen wolle / welches Parnassus der Berg Zion gewesen.

Es ist hier nicht mein Thema, weiter auf das Syndrom apologetischer Figuren einzugehen, mit denen das „Spielerische", das Ästhetisch-Uneigentliche, der neu-heidnischen Poesie gerechtfertigt wurde. Nur wenige der Poeten verstiegen sich zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung, die nicht die katechetische Aufgabe der Theologen, sondern ihren kulturpolitischen Machtanspruch ins Visier nahm. Zu diesen wenigen gehört Nicodemus Frischlin (1547-1590), der unbotmäßige Poet, dessen Widerborstigkeit in manchen Einzelheiten (etwa in der Konfrontation von poetischer Lektur und akademischer Hierarchie) an die Proteste Lochers erinnert.[86] Frischlin wandte sich gegen die Monopolisierung der öffentlichen Rede bei den „von Gott verordneten Lenkern von Staat und Kirche". Moralische Kritik an den sozialen Gebrechen der Zeit, gestützt auf die Heilige Schrift und die „libri philosophici", gehe „alle Menschen" an, soweit sie urteils- und artikulationsfähig seien. Im Zeichen nicht der säkularen „curiositas", sondern im Auftrag christlicher „caritas" reservierte Frischlin den Literaten und Philosophen ein universales Mitspracherecht. Auf diese Weise

---

[85] G. Ph. Harsdörffer: Nathan und Jotham: das ist Geistliche Weltliche Lehrgedichte. Band I-II. Neudruck der Ausgabe Nürnberg 1659, hrsg. und eingeleitet von Guillaume von Gemert. Frankfurt/M. 1991 (= Texte der Frühen Neuzeit 4), hier Bd. II, Nr. 86, S. 316.

[86] Vgl. zu Frischlin zusammenfassend mit allen Literaturhinweisen W. Kühlmann: Nicodemus Frischlin (1547-1590) – der unbequeme Dichter, in: Humanismus im deutschen Südwesten. Hrsg. von Paul G. Schmidt. Sigmaringen 1993.

rief er noch einmal eines der großen Bewegungsmomente der europäischen Renaissance ins Gedächtnis:[87]

> „Deshalb ist die Meinung jener zu schwächen, die für sich allein beanspruchen, die Geheimnisse des Himmels zu kennen; die davon träumen, ihnen allein sei die himmlische Wissenschaft reserviert, und die glauben, daß die moralische Kritik den Poeten, Philosophen und christlichen Rednern nicht zukomme."

Wohlgemerkt: „den christlichen Rednern". Die Auflösung der „sapiens atque eloquens pietas" stand erst im 18. Jahrhundert auf der kulturgeschichtlichen Tagesordnung. Was aber denn diese Formel für das Alltagsgeschäft des Poeten zu bedeuten hatte, darüber ließ sich streiten, weniger in öffentlicher Rede als in der Faktizität der sich erbaulichen Zwecken immer wieder entziehenden Dichtung.

---

[87] Aus Frischlins Vorrede zu den 1586 veröffentlichten Gedichten des Schlesiers Salomo Frencelius, in: N. Frischlin: Methodus Declamandi (...), Epistolae et Praefationes. Straßburg 1606, S. 148-156, hier S. 150: „Quare minuenda est illorum opinio, qui sibi solis datum judicant, mysteria nosse coelorum: qui doctrinam caelestem ad se solos pertinere somniant: & qui censuram morum a Poetis, Philosophis & Oratoribus Christianis, alienam esse credunt."

# Philipp Melanchthons Gottesbegriff und sein humanistischer Kontext

*Günter Frank*

## I.

Melanchthon und sein Humanismus haben seit eh und je eine verbindende Wirkung ausgelöst: im 16. Jahrhundert auf Humanisten verschiedener Länder, auf Politiker, Gelehrte, Kirchenmänner verschiedener Konfessionen - um nur einige zu nennen.

In Melanchthon und seinem Humanismus scheiden sich jedoch auch die Geister. Zunächst die Geister der Philosophen: allen voran renomierte Vertreter neuzeitlicher Philosophie wie Descartes[1], Hegel[2], Cassirer[3], Curtius[4] und Heidegger[5] - um nur einige zu nennen –, die dem Humanismus nur eine „philosophische Leere" glaubten zubilligen zu können. Das beginnt sich seit wenigen Jahrzehnten zu ändern.[6]

---

1 Descartes verbannte die spezifischen humanistischen Fächer aus dem philosophischen Lehrbetrieb, weil sie die Klarheit des Denkens trübten. ( R. Descartes, Discours de la méthode, I, S. 8.)

2 Für Hegel ist der Humanismus eine „Popularphilosophie", die keinerlei spekulative Bedeutung besaß. Vgl. G. W. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie XVII (hrsg. von H. Glockner), Stuttgart 1928, S. 59.

3 E. Cassirer, Individuum und Kosmos, Leipzig-Berlin $^{3}$1927, 1: „In der Philosophie selber ist es zu keiner wahrhaft methodischen Erneuerung gekommen."

4 Curtius sah in der sog. Philosophie des Humanismus lediglich „rhetorische Stilübungen". Vgl. dazu: E. R. Curtius, Neuere Arbeiten über den italienischen Humanismus: Bibliothèque d'humanisme et Renaissance X/9 (1947/48).

5 Nach Heidegger habe der Humanismus sogar das Wesen des Menschen verfehlt. Siehe dazu: M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus", Bern 1947, S. 75.

6 Ein besonderer Verdienst kommt innerhalb dieses Forschungswandels dem „Münchner Institut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance" zu. Zu nennen sind hier vor allem: E. Kessler, Das Problem des frühen Humanismus. Seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati (Humanistische Bibliothek I/1), München 1968; E. Grassi, Einführung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986; S. Otto, Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung III. Renaissance und frühe Neuzeit, Stuttgart 1986; und die Arbeit von H.-B. Gerl, Einführung in die Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1988. Nicht zu vergessen sei schließlich,

Es scheiden sich aber auch die Geister der Theologen. Die Katholische Theologie ist bis in die Gegenwart hinein über Ansätze einer angemessen Würdigung des Humanisten Melanchthon kaum hinausgekommen.[7] Die protestantische Theologie wiederum sieht sich besonders in unserem Jahrhundert einer eigenen Problematik ausgesetzt, die nach dem 1. Vatikanische Konzil im Jahre 1870 einsetzte und in der Debatte zwischen K. Barth und E. Przywara in den 30-er Jahren unseres Jahrhunderts einen Höhepunkt fand[8]. In dieser Problematik geht es insgesamt um Legitimität oder Illegitimität philosophischer Theologie oder der sog. „theologia naturalis" innerhalb einer christlichen Theologie. Dies ist jedenfalls der Problemstand vieler Melanchthonarbeiten unseres Jahrhunderts, in denen Melanchthons philosophische Theorien, bzw. seine Gotteslehre überhaupt als ein fundamentaler[9], verflachter[10], scholasti-

---

daß sich das 16. Jahrhundert immer deutlicher als ein Jahrhundert des Aristoteles herausstellt. Dies ist vor allem Ergebnis der Forschungen von Ch. B. Schmitt und Ch. H. Lohr. Vgl. dazu: Ch. H. Schmitt, Studies in Renaissance Philosophy and Science, London 1981; ders., Aristotl and the Renaissance, Cambridge-London 1983; ders., Towards a History of Renaissance Philosophy, in: Aristotelismus und Renaissance (hrsg. von E. Kessler, Ch. H. Lohr, W. Sparn), Wiesbaden 1988 (hier findet sich auch eine vollständige Bibliographie der Arbeiten von Ch. H. Schmitt); Ch. H. Lohr, Die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens: ThPh 55 (1980), S. 361-383; ders., Latin Aristotle Commentaries II. Renaissance Authors (Corpus Philosophorum Medii Aevii. Subsidia VI), Firenze 1988; ders., Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im lutherischen Deutschland. Ein Vergleich mit der scholastischen Entwicklung, in: Ecclesia militans (FS für Remigius Bäumer), Paderborn 1988, S. 179-192. Siehe auch die umfangreiche Monografie: The Cambridge History of Renaissance Philosophy (ed. by Ch. B. Schmitt, Qu. Skinner), Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney 1988.

7 Vgl. hierzu die gute Übersicht von S. Wiedenhofer, Zum katholischen Melanchthonbild im 19. und 20. Jahrhundert: ZKTh 102 (1980), S. 425-454.

8 K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/1, Zürich 1940, S. 67-287; A. Szekeres, K. Barth und die natürliche Theologie: EvTh 24 (1964), S. 229-242. Vgl. dazu auch: J. Werbick, Der Streit um die „natürliche Theologie" - Prüfstein für eine ökumenische Theologie? 11 Thesen zur gegenwärtigen Gesprächslage: Catholica 37 (1983), S. 119-132. Ein besonders breiter Versuch einer ökumenischen Vermittlung dieser konfessionellen Auseinandersetzung findet sich neuerdings bei G. Kraus, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1987. Bezeichnenderweise wird hier jedoch Melanchthon nicht einmal erwähnt. Eine weitere Vermittlung dieser Kontroverse hat unlängst W. Pannenberg, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, S. 83-108, unternommen.

9 So bereits K. Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889, bes. S. 177-181. 246f; M. Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte

scher[11], protestantischer Aristotelismus[12] oder als Platonismus[13] interpretiert, wenn nicht gänzlich als Erweis mangelnder spekulativer Kraft[14] angesehen wurden; oder man witterte in dessen philosophischen Ambitionen in irgendeiner Weise Verrat an der Sache reformatorischer Theologie[15], zu deren Proprium erklärt wird, den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft zur Gotteserkenntnis prinzipiell den Boden entzogen zu haben. In dieser Interpretationslinie wurde Melanchthons Philosophieren also als ein Problem der Nähe oder Distanz zur Theologie der Reformation selbst diskutiert.

Hier soll nun durch eine systematisch-problemgeschichtliche Untersuchung des Gottesbegriffs ein Zugang zu Melanchthons philosophischer Theologie und ein erster Hinweis auf sein Philosophieren überhaupt unternommen werden. Der Gottesbegriff stellt sozusagen den Höhepunkt jeder philosophischen Theologie dar. Er ist die entschiedenste Form einer Nagelprobe auf die Kraft der menschlichen Vernunft, weil er nicht nur eine Antwort auf die Frage zu geben versucht, in welcher Hinsicht die endliche, menschliche Vernunft zur Erkenntnis eines unendlichen Gottes fähig ist (die Perspektive philosophischer Anthropologie), sondern ausdrücklich diese Erkenntnis von Gottes Existenz und Wesen reflektiert und bestimmt.

---

29), Tübingen 1939, bes. S. 34-49; S. Wollgast, Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650, Berlin 1988, bes. S. 133-136.

10 B. S. von Waltershausen, Melanchthon und das spekulative Denken: DVfLG 5 (1927), S. 644-678.

11 H. Maier, An der Grenze der Philosophie. Melanchthon-Lavater-David Friedrich Strauss, Tübingen 1909, S. 1-139.

12 P. Peterson, Aristotelisches in der Theologie Melanchthons: ZPPK 164 (1917), S. 149-158; ders., Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921 (Nachdr.: Stuttgart 1964).

13 So vor allem die bekannte Maurer-These. Vgl. dazu: W. Maurer, Melanchthon-Studien, Gütersloh 1964; ders., Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation I-II, Göttingen 1967-1969. Dieser These folgte dann auch R. Fiedler, Zum Verhältnis Luthers und Melanchthons zu Platon. Eine Studie zum Reformationsjubiläum 1967: Das Altertum 13 (1967), S. 213-227.

14 Siehe Anm. 10, S. 650f.

15 Hier sind vor allem folgende Arbeiten zu nennen: F. Hübner, Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon, Gütersloh o.J.; H. Engelland, Melanchthon, Glauben und Handeln, München 1931; P. Schwarzenau, Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525-1535, Gütersloh 1956; W. H. Neuser, Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche IX/1), Neukirchen 1957, bes. S. 1-40; H. Pfister, Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluß der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern, Freiburg 1968.

Der Gottesbegriff impliziert zwei wesentliche Dimensionen: zunächst eine theologische, die zweifellos für die Reformatoren von größtem Interesse war, nicht nur, weil im Mittelpunkt bekanntlich die Auseinandersetzung um eine legitime Theologie und einen legitimen christlichen Gottesbegriff stand, von dem aus die Kritik an der Scholastik geführt wurde. Es darf wohl als „sensus communis" bezeichnet werden, daß reformatorische Theologie in ihrem Kern eine Reform-Theologie ist, die in ihrer Rückführung auf die Offenbarungsquellen auf eine Reform von Theologie und Kirche abzielt.[16] Dieses theologische Reformprogramm führt dann aber gewissermaßen von selbst auch zu jenem Problem - und das ist die zweite, philosophische Dimension, auf der hier der Akzent liegen soll - wie eine christliche Theologie etwa jene paulinischen Äußerungen im Römerbrief (1,19-21) zu interpretieren hat, in denen der Apostel nun ausdrücklich eine allen Menschen zugängliche philosophische Gotteserkenntnis auch außerhalb der Offenbarung behauptet: „Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit." Für das Christentum jedenfalls gilt diese Paulus-Passage als entscheidender Ansatz für den Fragenkomplex einer philosophischen Theologie[17], so verschieden dann auch immer die philosophische Begründung ausfallen mag. Allenthalben dürfte zumindest unter Melanchthonforschern bekannt sein, daß der Humanist und Reformator spätestens seit 1533 in auffallender und besonderer Weise den Gottesbegriff Platons favorisierte: „Gott ist ein ewiger Geist, Ursache des Guten in der Natur."[18] Melanchthon ist also davon überzeugt, daß

---

[16] Vgl. dazu vor allem S. Wiedenhofer, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon I-II (Regensburger Studien zur Theologie), Frankfurt-München 1976.

[17] Darauf hat besonders G. Kraus, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube, a.a.O., 396-400, hingewiesen. Vgl. auch die historische Würdigung bei W. Pannenberg, Systematische Theologie I, a.a.O., S. 83-93.

[18] So erstmals ausdrücklich in: Enarratio in Evangelium Johannis 1536 (CR XV, 103): „Alii sunt, ut Plato, Cicero, qui moventur ratione, ut sentiant Deum esse aliquam mentem aeternam, sicut Plato dicit, causam boni."
Die Quellen beziehen sich vornehmlich auf folgende Schriften: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia vol. I-XXVIII, edidit Carolus Gottlieb Bretschneider, Henricus Ernestus Bindseil, Halis-Brusvigae 1834-1860 (= CR); Melanchthons Werke in Auswahl I-VII/1 (hrsg. von R. Stupperich), Gütersloh 1951- 1971 (= StA).
Die wichtigsten Äußerungen zum Gottesbegriff innerhalb der philosophischen Perspektive finden sich in: Disputationes 1533 (CR XII, 473; 529; 591f); Loci theologici 1533 (CR XXI, 225-258; 291); Loci theologici 1535 (CR XXI, 369f; 385);

dieser am ehesten einem Begriff von Gottes Existenz und Wesen entspricht, welcher der Vernunft bzw. dem Geist des Menschen zugänglich ist. Wie läßt sich dann aber nun näherhin das Verhältnis zwischen philosophischem und offenbarungstheologischem Gottesbegriff - oder allgemein - zwischen Philosophie und Theologie bestimmen; und zweitens im Blick auf Melanchthons Philosophieren: auf welche philosophischen Intentionen verweist überhaupt der Gottesbegriff Platons?

## II.

Melanchthon spricht gewöhnlich von zwei Wegen der Gotteserkenntnis[19], die jedoch einem unterschiedlichen „genus doctrinae" angehören: einerseits der Weg des menschlichen Geistes, der auf Beweisen oder Vernunftargumenten basiert. Ausdrücklich hebt er den Nutzen hervor „zu bedenken, wieweit der menschliche Geist ohne Stimme Gottes vordringt, welche in der Kirche geoffenbart ist".[20] So erkenne z.B. der Geist des Menschen, indem er die sicheren Gesetze der Himmelsbewegungen und den „ordo" wahrnehme, daß Gott ein ewiger Geist und Ursache des Guten in der Natur ist.[21] Dieser platonische

---

Declamatio de Ambrosio 1542 (CR XI, 584-586); Epistola nuncupatoria a Melanthone Vito Theodoro praescripta et praemissa Tomo I commentarii Lutheri in primum librum Mosis, 25.12.1543 (CR V, 259-262); In Danielem Prophetam commentarius 1543 (CR XIII, 952f); Annotationes in Evangelia 1544 (CR XIV, 414-416); Postilla Melanchthoniana 1544 (CR XXIV, 212f; 865f); Philosophiae moralis epitome 1546 (CR XVI, 29); Erotemata dialectices 1547 (CR XIII, 526-531); Ethicae doctrinae elementa 1550 (CR XVI, 170-173); Enarratio Symboli Niceni 1548 (CR XXIII, 213f); Initia doctrinae physicae 1549 (CR XIII, 198-202; 207; 211); De anima 1553 (CR XIII, 124f); Declamatio de partu filii Dei 1554? (CR XII, 104-106); Loci theologici 1559 (CR XXI, 607-612; 637-643); Explicatio Symboli Niceni 1562 (CR XXIII, 495-498).

19 Ausführlich stellt er sie in folgenden Stellen gegenüber: CR VII, 582-585; CR XIV, 415-417; CR XXI, 609f; 637-643; CR XIII, 198-200; CR VIII, 737; CR XII, 307f.

20 So etwa in CR XIII, 375: „Voluit Deus aliquam esse reliquam in nostris mentibus de se notitiam, quae utcunque monstret eum, et moneat qualis sit ipse, et quot sit ipsius iudicium de recte et secus factis, et quae sit gubernatrix morum nostrorum. Quare utile est considerare, quousque progrediatur mens humana, sine voce Dei, patefacta in ecclesia."

21 CR XIV, 415: „Duae sunt autem viae quaerendi definitionem, seu quid sit Deus. Altera rationis, sine verbo Dei, ut Plato intuens certas leges motuum coelestium, et ordinem tradit, Deus est mens aeterna, causa boni in natura,..."

Gottesbegriff beinhaltet darüber hinaus eine Fülle von göttlichen Wesensprädikaten: Gott „ist ein geistiges, intelligentes, ewiges Wesen, Ursache des Guten in der Natur, d.h., wahrhaft, gut, gerecht, allmächtiger Schöpfer aller guten Dinge und des ganzen ‚ordo' in der Natur, der die menschlichen Natur zu einem bestimmten ‚ordo' geschaffen hat, d.h. zu einem festen Gehorsam. Dies alles begreift Platon".[22]

Dennoch ist dieser Gottesbegriff, den der menschliche Geist aufgrund sicherer Beweise begreift, in *prinzipieller Weise insuffizient.* Er führe nicht zu jenem Gott, wie er sich selbst geoffenbart hat.[23] Genau auf diesem Gottesbegriff, der sich allein aus der Offenbarung ergibt, liegt jedoch der Schwerpunkt des theologischen Interesses Melanchthons. Denn es gehört zu seiner grundsätzlichen Überzeugung, daß „Gott so erkannt werden will, wie er sich geoffenbart hat, und nicht durch die Vernunft allein aufgesucht werden will, sondern durch seine Zeugnisse, wie Christus sagt: niemand kennt den Vater, außer der Sohn und wem der Sohn es offenbaren wird".[24] Ziel aller Gotteserkenntnis - das ist der grundlegende theologische Rahmen - ist die Erkenntnis, wie Gott sich selbst geoffenbart hat.

Im einzelnen betrifft die Insuffizienz des philosophischen Gottesbegriffs vor allem zwei Aspekte, die eng miteinander verbunden sind: die Offenbarung und die Soteriologie. Ohne Offenbarung bleibt zunächst das Wesen des trinitarischen Gottes (essentia Dei) verborgen. Deshalb irrten „Heiden, Mohamedaner und Ähnliche über das Wesen Gottes, weil sie, obwohl sie aufgrund einer natürlichen Überlegung erkennen, daß Gott existiert, dennoch jene Lehre über

---

22 CR XXI, 610: „Platonica haec est: Deus est mens aeterna, causa boni in natura... Deum esse mentem aeternam, id est, essentiam spiritualem, intelligentem, aeternam, causam boni in natura, id est, veracem, bonam, iustam, omnipotentem conditricem bonarum rerum omnium et totius ordinis in natura et humanae naturae ad certum ordinem, id est, ad certam obedientiam. Haec omnia complexus est Plato."

23 So etwa CR XXI, 610: „Sed hae sunt adhuc humanae mentis cogitationes, quae etsi verae et eruditae sunt et ex firmis demonstrationibus natae, tamen addendum est, qualem se Deus ipse patefecerit." CR XXIII, 497: „Sed haec notitia de Deo, quam cernit ratio naturaliter, etiamsi veras demonstrationes habet, non est sufficiens, sed vult Deus se agnosci, sicut se in verbo suo patefecit, cui addidit illustria testimonia."

24 CR XIV, 415: „Ad haec testimonia referamus mentem, oculos et aures, et statuamus Deum sic velle agnosci, ut se patefecit, velle, non sola ratione investigari, sed per sua testimonia, sicut inquit Christus: Nemo novit patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare." Ähnl. auch in: CR XV, 565; CR XIV, 465; CR XIII, 143; u.ö.

den ewigen Vater, den Sohn und den heiligen Geist ignorieren..."[25] Andererseits ist der philosophische Gottesbegriff auch soteriologisch insuffizient: er beinhalte keine Aussagen über den Willen Gottes (voluntas Dei) gegenüber den Menschen wie die ungeschuldete Wiederherstellung des Menschengeschlechtes (reconciliatio), die Mittlerschaft des Sohnes Gottes und die richtige Anrufung Gottes (invocatio Dei).[26]

Melanchthons Argumentationsfigur wird also gerade auch in der Unterscheidung beider Wege, einen Gottesbegriff zu finden, von seiner theologischen, genauer: offenbarungstheologisch-soteriologischen Perspektive bestimmt. Inhalte der Offenbarung und Soteriologie bleiben prinzipiell dem Zugriff des menschlichen Geistes entzogen. Auf diese Weise wird eine philosophische Gotteserkenntnis zwar nicht für illegitim erklärt, in ihrem Inhalt und in ihrer Zielrichtung jedoch begrenzt. Diese Position hat Melanchthon nie verlassen; sie ist insofern seine konstitutionelle Grenzziehung, die jeder Möglichkeit der menschlichen Gotteserkenntnis zugrundeliegt. In dieser Hinsicht findet sich bei Melanchthon also weder ein Bruch in seinem Denken, noch ein Abrücken von reformatorischen Grundpositionen.

Die prinzipielle offenbarungstheologisch-soteriologische Grenzziehung spiegelt sich auch auf der Ebene zweier Begriffspaare wider, die von größter theologischer und philosophischer Bedeutung sind: die fundamentale Differenz zwischen Gesetz und Evangelium und eine genaue terminologische Differenzierung des göttlichen Wesensbegriffs, wie er Gegenstand der Philosophie (qualis sit Deus) und andererseits der Theologie (essentia Dei) ist. Der philosophische Gottesbegriff ist wie die Philosophie überhaupt eine „Erkenntnis des Gesetzes, nicht des Evangeliums".[27] Melanchthon hatte bekanntlich die Unter-

---

25 CR VII, 583: „Errant Ethici, Mohametistae, et similes de Dei essentia, quia, etsi illa naturali consideratione agnoscunt aliquid esse Deum, tamen illam doctrinam de aeterno Patre, Filio et Spiritu Sancto ignorant,..." Vgl. auch: CR XIV, 415. Zu dieser grundlegenden, offenbarungstheologisch-soteriologischen Grenzziehung vgl. ausführlich in: CR XIV, 415-417; CR VII, 582-585; CR XXI, 609f; CR XXIII, 497.

26 CR VII, 583f: „(Filius Dei) docet, ubi et quomodo sese patefecerit Deus, et quae sit eius voluntas; quomodo et cur recipiat, exaudiat et servet homines... Sed nequaquam norunt Plato, Xenophon, Mahomet promissionem gratuitam reconciliationis et Mediatorem filium;..." Ähnl. auch in: CR XIV, 416.

27 CR XIII, 198: „Ut autem in doctrina Ecclesiae, necesse est saepe commonefieri homines de discrimine Legis et Evangelii, ita hic praemoneo auditores, physicam de Deo notitiam, esse Legis notitiam, non Evangelii." Ebd. 375: „Et hae notitiae de Deo, quae natura lucent in nostris mentibus, congruunt cum lege Dei." Ähnl. auch in: CR V, 536; CR XXI, 643; 690f; CR XXIII, 529-531; u.ö.

scheidung zwischen Gesetz und Evangelium in den frühen Jahren seiner Wittenberger Lehrtätigkeit von Luther kennengelernt.[28] Von hier aus entwickelte er seine grundsätzliche Position der Philosophie und des Gottesbegriffs. So heißt es zu jener bezeichnenden Stelle im Römerbrief (1,20) bereits in Melanchthons Kommentar von 1532: „Denn diese Kenntnis von Gott haben die Menschen auf natürliche Weise, welche gewissermaßen eine Kenntnis des Gesetzes, nicht des Evangeliums ist."[29] Und schon ein Jahr später identifiziert er nun ausdrücklich diesen auf das Gesetz bezogenen Gottesbegriff mit dem platonischen: „Platon sagt: das Gesetz ist Gott".[30]

Andererseits: göttliche Wesensprädikate, die der platonische Gottesbegriff impliziert - und Melanchthon kennt nun in der Tat eine Fülle solcher philosophischer Wesensprädikate - bestimmt er terminologisch mit dem Stichwort „qualis sit Deus". Der Begriff „Wesen Gottes" (essentia Dei) hingegen ist ausdrücklich dem theologischen Gottesbegriff vorbehalten. Melanchthon hat frühzeitig und grundsätzlich deutlich gemacht, daß es ihm nicht um philosophische Wesensspekulation geht.[31] Spitze seiner Scholastik-Kritik ist der Vorwurf, sie habe in unsachgemäßer Weise Philosophie und Theologie vermischt, sich mit Seins- und Wesensspekulationen des Gottesbegriffs bemächtigt[32] und auf diese Weise den Untergang der wahren Theologie vorangetrieben.[33] Die das gesam-

---

28 Vgl. dazu H. Scheible, Melanchthon zwischen Luther und Erasmus, in: Renaissance-Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten (hrsg. von A. Buck), Wiesbaden 1984, S. 172f.

29 StA V, 70: „Nam hanc notitiam de Deo naturaliter habent homines, quae quidem est notitia quaedam legis, non evangelii."

30 CR XII, 473: „Plato ait: Legem Deum esse."

31 StA V, 72: „Neque vero notitia Dei intelligi debet de speculationibus, in quibus quaeritur de essentia Dei..."

32 So bereits in der Vorrede zur Edition der „Wolken" des Aristophanes 1520 (CR I, 275); vgl. dazu insgesamt auch H. Scheible, Melanchthons Bildungsprogramm, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter und Neuzeit (hrsg. von H. Boockmann, B. Moeller, K. Stackmann), Göttingen 1989, S. 233-248).

33 Vgl. die Kritik an der Scholastik in den Loci theologici 1521 (StA II/1, 5,27-31: Johannes Damscenus philosophiere zu viel und Petrus Langobardus stelle Meinungen der Menschen zusammen, die dem Sinn der Schrift schaden.) und im Kommentar zum Kolosserbrief von 1527 (StA V, 240, 20-22: die Scholastik habe die Philosophie mit der Lehre Christi vermischt. Ähnl. auch in CR I, 301-305). Blickt man jedoch auf die Tatsache, daß Melanchthon nicht nur ausdrücklich die sog. karolingische Bildungsreform aus seiner Scholastikkritik herausnimmt, sondern überhaupt viele scholastische Theorien in seiner Naturphilosophie, Anthropologie und Ethik rezipiert, muß man diese Kritik präzisieren: sie bezieht sich vornehmlich auf die scotistische Tradition, die Theologie und Philosophie eng aufeinander bezogen

te mittelalterliche Philosophieren kennzeichnende wesensmetaphysische Perspektive, die sowohl auf einer ontologischen Seins- und Werthierarchie wie auf einer Erkenntnistheorie basierte, welche auf die Erkenntnis von Wesens- und Allgemeinbegriffen abzielt, ist für Melanchthon nicht von Interesse. So interpretiert er ein Kernstück dieser Wesensmetaphysik, die aristotelische Kategorienlehre, in der rhetorischen Tradition des Quintilian als „status rhetorici"[34], denen er schließlich auch die Transzendentalien „verum" und „bonum" - ursprüngliche Bestimmungen des Seins - subsumiert[35]. Folgerichtig gibt Melanchthons erkenntnistheoretische Position den dieser wesensmetaphysische Tradition entsprechenden Erkenntnisrealismus (adaequatio intellectus cum re) preis.[36] Hier deutet sich also ein grundlegender Perspektivenwechsel der Philosophie überhaupt an. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Melanchthons Gottesbegriff zielt auf den Erweis, daß Gott selbst ein geisthaftiges Wesen ist, oder - wie er formuliert - "Gott kein Körper ist, sondern ein ewiger Geist, voller Macht, Weisheit, Güte, wahrhaft, gerecht und Schöpfer aller Dinge".[37] Man kann diesen Gottesbegriff auch einen geistphilosophischen nennen. Jedenfalls würdigt Melanchthon ausdrücklich, daß zur Erkenntnis, Gott selbst sei ein ewiger Geist, auch Platon, Aristoteles und andere Philosophen vorgedrungen seien.[38]

---

und die es sich zur eigentümlichen Aufgabe gemacht hatte, einen univoken Seinsbegriff auf den Gottesbegriff zu beziehen. Vgl. dazu bes. A. Zimmermann, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, Leiden-Köln 1965, 242-298; H. Görgemann, G. Podskalsky, A. Wlosok, G. Madec, Th. Kobusch, Art. Philosophie: HWP VII (1989), S. 649; J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie I, Freiburg-Basel-Wien [10]1976, S. 542f.

34 CR XIII, 526-528.

35 CR XIII, 554.

36 Vgl. dazu die auf Platon und Aristoteles zurückgehende Debatte über die Frage, ob angeborene Prinzipien Voraussetzung jeglicher Erkenntnis seien: „Nec turbemur vulgari dicto: Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu. Id enim nisi dextre intelligeretur, valde absurdum esset. Nam universales notitiae et diiudicatio non prius fuerunt in sensu." (CR XIII, 144)

37 CR XIII, 199: „Tenenda est igitur physica aliqua definitio, congruens naturali iudicio rationis et demonstrationibus... Hanc definitionem sciamus physicam esse, quae etsi multa complectitur, adfirmat enim, Deum non esse corpus, sed mentem aeternam, immensae potentiae, sapientiae, bonitatis, veracem, iustam, et conditricem bonarum rerum..."

38 So z.B. CR XIII, 202; und bes. CR VII, 614; CR XXIV, 865.

die Annahme einer gewissen Idee der Unendlichkeit, die den Geist selber kennzeichnet. Als Strahlen der göttlichen Weisheit sind die natürlichen Kenntnisse Elemente des Unendlichen, die dem Menschen in der Schöpfung eingestiftet sind.

Diese bedeutsame Begründungsfunktion der natürlichen Kenntnisse für Philosophie und Gotteserkenntnis unterstreicht Melanchthon auch in einem weiteren Zusammenhang: in seiner Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Das wird deutlich, wenn man sich den problemgeschichtlichen Hintergrund vergegenwärtigt.

Die Patristik und Scholastik[45] hatte in Auseinandersetzung um die Paulusäußerungen im Römerbrief (Röm 1,23; 3,23) die Frage diskutiert, ob die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die Erbsünde verloren ginge oder nur getrübt würde. Seit Irenäus von Lyon wurde eine terminologische Differenzierung üblich, in dessen Folge das Abbild (imago) die auch durch die Erbsünde nicht verlierbare anthropologische Struktur bezeichnete, während die Ebenbildlichkeit (similitudo) die Christus-Bildlichkeit ist, welche durch die Sünde verloren ginge. Die Scholastik (so etwa bei Thomas von Aquin und Bonaventura) verstand unter „imago" eine natürliche Gottebenbildlichkeit in Verstand und Willen, die auch eine bleibende, durch die Erbsünde nicht verlierbare Fähigkeit zur Gotteserkenntnis implizierte. Luther und Calvin identifizierten „imago" und „similitudo". Die Furcht, das Denken würde Gott verfügbar machen, aber auch die Problematisierung des Sündenverständnisses führten nach Luthers Auffassung dazu, daß die Menschen auch die Gottebenbildlichkeit als „imago" verloren hätten. Ohne Offenbarung ist nach dem Verlust der Gottebenbildlichkeit durch die Erbsünde eine Gotteserkenntnis unmöglich.

Für Melanchthon ist nun charakteristisch, daß er einerseits die Begriffe „imago" und „similitudo" - ähnlich wie Luther - synonym verwendet[46] und auf den Zustand der Urstandsgerechtigkeit (iustitia originalis) bezieht, also jenen

---

45 Vgl. dazu W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, S. 44-48; W. Seibel, Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen: MySal II (1967) 806-813; J. Auer, Die Welt - Gottes Schöpfung (KKD III), Regensburg 1975, S. 217-227; F. Lakner, Art. Gottebenbildlichkeit: LThK IV (1986) Sp. 1090-1092; L. Scheffczyk, Der Mensch als Bild Gottes (Wege der Forschung 74), Darmstadt 1969; J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, S. 235-239.

46 Vgl. dazu die entsprechenden Aussagen in: Confessio Augustana 1530 (CR XXVI, 237f); Apologia Confessionis 1531 (CR XXVII, 421-429); Confutatio confessionis Augustanae 1533 (CR XXVIII, 87-90); Loci theologici 1559 (CR XXI, 668-678); De anima 1553 (StA III, 361-364); u.ö.

Zustand der aktuellen Gottverbundenheit, in dem der Mensch eine sichere Gotteserkenntnis, festes Gottvertrauen und Gottesfurcht besaß. Dieser Zustand sei durch die Sünde verloren gegangen, so daß die „Seele des Menschen ohne Licht Gottes eine zerstörte ‚imago'" und der „Geist voller Dunkelheit und Zweifel über Gott" ist[47]. „Imago" und „similitudo" bezeichnen dann den dynamischen Prozeß der ständigen Angleichung und Erneuerung der Christus-Bildlichkeit.

Über diesen grundsätzlichen, theologisch-soteriologischen Aspekt hinaus muß Melanchthons Lehre von der Gottebenbildlichkeit jedoch präzisiert werden. „Imago" und „similitudo" vor dem Sündenfall heißt für Melanchthon, daß alle Fähigkeiten der menschlichen Seele (potentiae animae) mit der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit übereinstimmen.[48] Als ersten Grad der „similitudo" bezeichnet er nun ausdrücklich die Vernunftfähigkeit (potentia intelligens) des menschlichen Geistes[49], welcher die natürlichen Kenntnisse und die Prinzipien der Wissenschaften eingestiftet sind[50]. Auch wenn die Fähigkeiten des menschlichen Geistes durch den Sündenfall geschwächt seien und die Seele eine „corrupta imago" ist, blieben die natürlichen Kenntnisse als Strahlen der göttlichen Weisheit im menschlichen Geist offenkundige Zeugnisse für Gott[51], so daß diejenigen geradezu gegen ihre menschliche Natur kämpfen, die diese Kenntnisse vergraben[52]. Obwohl Melanchthon also der grundsätzlichen Synonymität von „imago" und „similitudo" folgt, findet er faktisch durch seine Theorie von den natürlichen Kenntnissen, die eine strukturelle Fähigkeit zur Gotteserkenntnis impliziert, Anschluß an die patristisch-scholastischen Position, die auch nach dem Sündenfall eine bleibende Möglichkeit der Gotteserkenntnis anerkannte. Die Vernunftfähigkeit des menschlichen Geistes und die ihm ein-

---

47 StA III, 363: „... tamen anima sine luce Dei est corrupta imago... Mens plena est caliginis et dubitationum de Deo."

48 Ebd. 362: „Fuit autem ante peccatum talis imago, ut potentiae omnes congruerent cum Deo."

49 Ebd.: „Indidit igitur menti humanae notitias, quae monstrant et esse Deum, et qualis sit... Et primus gradus similitudinis est, habere potentiam intelligentem et congruentem sapientem."

50 So dann ausdrücklich auf die Frage: „Quid est intellectus? Est potentia cognoscens, recordans, iudicans et rationcinans singularia et universalia, habens insitas quasdam notitias nobiscum nascentes, seu principia magnarum artium..." (StA III, 331).

51 Ebd. 363: „Sunt enim manifesta testimonia de Deo, radii sapientiae Dei in nobis adhuc lucentes notitiae de Deo, et immotum discrimen honestorum et turpium." Ähnl. auch in: CR XXI, 675f; CR XI, 918f; CR XV, 565, u.ö.

52 CR XV, 563: „At Epicurei et Academici has ipsas notitias obruerunt, sed mentientes et pugnantes cum ipsa natura hominis."

gestifteten natürlichen Kenntnisse sind also letztlich die bleibende Gottebenbildlichkeit, auch wenn die „imago" und „similitudo" der Urstandsgerechtigkeit verloren gegangen ist.

Vor diesem Hintergrund erweist sich nun die fundamentale Begründungsfunktion der spekulativen und praktischen „notitiae naturales" für Gotteserkenntnis und Gottesbegriff, vor allem, wenn man bedenkt, worin Melanchthon ihren sachlichen Gehalt sieht. Sie sind in erster Linie geistphilosophische Elemente, und zwar in doppelter Hinsicht: einerseits sind sie als Strahlen des göttlichen Lichtes - wie Melanchthon ausdrücklich betont - "dem ewigen Geist selbst entnommen"[53]. Andererseits wurden sie von Gott dem Geist des Menschen eingestiftet, damit sie Zeugnisse von Gottes Existenz und Wesen seien. Melanchthon kennt eine Reihe solcher „notitiae": die Kenntnisse der Zahlen, die Einsicht in den „ordo", die Unterscheidung der Dinge und zwischen gut und böse, Kenntnisse der Ursachen, Wirkungen, Schlußfolgerungsfähigkeit, Schmerz und Gewissensstrafen in den Herzen der Menschen.[54] Die natürlichen Kenntnisse sind also Inhalte des menschlichen Geistes, durch die er am göttlichen partizipiert. Neben dieser zweifachen geistphilosophischen Dimension haben die „notitiae" schließlich eine gnoseologische Funktion: als erkenntnistheoretisches „Wodurch", als eine besondere Helligkeit des menschlichen Geistes ermöglichen und begleiten sie jede Erkenntnis.[55]

Von hier aus wird dann auch deutlich, daß Melanchthon die geistphilosophischen Kenntnisse, die seine Theorie von der Wesensverwandtschaft zwi-

---

53 So z.B. in CR XI, 639: „Impressit igitur homini notitias certas, veras, immutabiles, sumptas ex sua mente aeterna."

54 CR VII, 950: „Deinde quale sit, ostendunt notitiae lucentes in humanis mentibus aeternae et immotae, numeri, intellectus ordinis, distinctio rerum, boni et mali figurarum, causarum, effectuum, ratiocinatio, notitiae discernentes honesta et turpia, dolor, vindex scelerum in cordibus hominum. Hanc totam sapientiam, tanquam radios suae lucis sparsit Deus in hominum mentem, et sparsit ideo, ut agnoscamus et esse Deum, et esse eum mentem sapientem, veracem, beneficam, iustam, castam, discernentem honesta et turpia, intuentem et servantem genus humanum et vindicem scelerum." Ähnl. auch in: CR XII, 95; CR XII, 556; CR XIII, 18; 169; CR XIII, 181; 373f.

55 Melanchthon drückt das gewöhnlich durch die Verbindung der Theorie von den „notitiae" mit dem Licht (lux) aus, das ebenfalls in der Schöpfung begründet und durch das Erkenntnis überhaupt möglich ist. So etwa im Römerbriefkommentar (CR XV, 565): Ideo in mente humana fulsit admiranda lux et clara, ac illustris notitia de Deo, insita ei in conditione." Ähnl. auch in: CR VII, 950; CR V, 823; CR XII, 95; CR XII, 556); CR XIII, 18; 169; CR XIII, 181; 373f; CR XI, 918f; CR XI, 935; CR XII, 23.

schen göttlichem und menschlichen Geist inhaltlich qualifiziert, in ihrem Kern als *Exemplarismus* versteht. Sie sind die Präsenz der göttlichen Weisheit im Geist des Menschen. Aufgrund dieses Exemplarismus ist es dann möglich, eine Fülle von göttlichen Wesensprädikaten zu nennen, die als natürliche Kenntnisse Inhalte des menschlichen Geistes sind. Zu der bekannten Römerbriefstelle zählt Melanchthon in seinem Kommentar von 1540 folgende Gotteskenntnisse (notitiae de deo) auf: „daß Gott ein einziger ist, voll unermeßlicher Macht, weise, gerecht, gut, Schöpfer und Erhalter der Natur, der die Ungerechten und Frevler bestraft, der erhört und bewahrt, nicht umsonst, nicht die der Sünde Angeklagten, sondern die Gerechten und Reinen, daß Gott zu gehorchen ist, daß er Gutes lehrt und Böses verbietet und daß er unseren Seelen die Unterscheidung zwischen Gut und Böse eingeplanzt hat. Diese sind natürliche Kenntnisse, die wir, im Gewissen ständig angetrieben, hören."[56] Auch nach dem Sündenfall seien der Geist und die wahren „notitiae" ein Zeugnis von Gottes Existenz und Wesen.[57] Göttliche Wesensprädikate ergeben sich für Melanchthon also nicht aufgrund einer Wesensmetaphysik, sondern sie sind Resultat eines philosophischen Exemplarismus, der natürliche Kenntnisse als Partizipation und als Präsenz göttlicher Wesensprädikate im menschlichen Geist interpretiert.

Worin besteht für Melanchthon also die besondere Attraktivität des platonischen Gottesbegriffs? Melanchthons Theorie von der Wesensverwandtschaft zwischen göttlichem und menschlichem Geist ist eine Reaktion auf die philosophische Begründungsnot, die nach dem Verlust der wesensmetaphysischen Perspektive der Gotteserkenntnis entstanden war. Weil diese Wesensmetaphysik keinerlei Bedeutung besitzt, ist ein Gottesbegriff, der in der scholastischen Philosophie im Kontext einer Seins-Analogie und Kontingenz-Theorie gebildet wurde, unmöglich.[58] Nach dem Verlust der wesensmetaphysischen Perspektive

---

56 CR XV, 563: „Sunt autem hae notitiae de Deo: Quod sit Deus unus, immensae potentiae, sapiens, iustus, bonus, conditor et conservator naturae, puniens iniustos et sceleratos, exaudiens et servans, non gratis, non reos peccati, sed iustos ac mundos, quod Deo sit obediendum, quod praecipiat honesta, ac prohibeat turpia, quod inseverit animis nostris discrimen honestorum et turpium. Hae sunt naturales notitiae, quas audimus nobis in conscientia perpetuo concionantes."

57 CR XII, 591f: „... nun post lapsum tamen mens et verae notitiae in mente testimonia sunt, quod sit Deus et quod sit essentia intelligens, vera, bona, iusta, benefica, casta, vindex scelerum etc."

58 Das Mittelalter hatte grundsätzlich an der Möglichkeit eines philosophischen Gottesbegriffs festgehalten und sie durch Röm 1,20 für autoritativ erklärt. Neben der aristotelischen Tradition war jedoch immer auch die platonische etwa bei Augusti-

bietet der philosophische Exemplarismus deswegen eine so hohe Plausibilität, weil er die Intelligibilität des menschlichen Geistes in seiner Transparenz auf den Schöpfergott begründet. Für Platon selbst beinhaltete der Gottesbegriff, daß Gott das höchste Wesen und notwendig das Gute ist und daß alle Wesen, die an ihm partizipieren, notwendig gut sind.[59] Kern dieser Argumentation Platons ist eben dieser Exemplarismus, in dem der Gottesbegriff nicht - wie in der aristotelischen Tradition - begründet wird aus der Existenz der Welt in Rückbezug auf einen Existenzgrund, sondern alles Seiende wird durch Partizipation am Urgrund erklärt, der selbst außerweltlich, geistig und gut ist.[60] Die philosophische Theologie Platons stellte mit seinem Exemplarismus insofern also immer eine Alternative zum wesensmetaphysischen Gottesbegriff des christlichen Aristotelismus dar. Melanchthons Vorliebe für den Gottesbegriff Platons ergibt sich aus dieser Nähe zum platonischen Exemplarismus, der in der Teilhabe-Idee (Partizipation) die entscheidende Begründung für die Theorie der Wesensverwandtschaft zwischen göttlichem und menschlichem Geist bietet.

## IV.

Der platonische Exemplarismus von Melanchthons Gottesbegriff könnte leicht zu einer folgenschweren Erneuerung einer alten Kontroverse führen: die Suche nach den philosophischen Autoritäten seines Philosophierens, die auf einen grundsätzlichen Eklektizismus hinauslaufen muß. Eklektischer Aristotelismus, eklektischer Platonismus und ciceronischer Eklektizismus sind jedoch konstruierte Alternativen, die kaum zum Verständnis dieses Typs des Philosophierens beitragen, und zwar aus mehreren Gründen. Neben seiner pejorativen Konnotation suggeriert der Begriff „Eklektizismus" in fataler Weise falsche historisch-systematische Zusammenhänge: so wenig es einen „reinen Aristoteles" gab - die Aristoteles-Forschung in unserem Jahrhundert[61] hat beträchtliche entwicklungsgeschichtliche Differenzen im Werk des Stagiriten rekonstruiert –,

---

nus, Areopagita, Anselm, Nikolaus von Kues und in der Florentiner Akademie präsent. Vgl. K. Flasch, Art. Gott: HWP III (1974), S. 742.

59 H. Dörrie, Der Platonismus in der Antike I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 30.

60 Zu diesen beiden Alternativen vgl. B. Kötting, Art. Gott: HWP III (1974), S. 736.

61 Zum Stand der Aristoteles-Forschung im Blick etwa auch auf die Entwicklungsgeschichte des Stagiriten vgl. H. Flashar (Hrsg.), Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 3, Basel-Stuttgart 1983, S. 177-185.

so wenig gab es im Mittelalter einen reinen Aristotelismus[62] oder Platonismus[63]. Die verschiedenen philosophischen Theorien wurden immer unter Vorgabe eigener theologisch-systematischer Entwürfe rezipiert.[64] Die Geschichte des Platonismus und Aristotelismus ist also immer auch eine Geschichte des Eklektizismus, sofern sie von philosophisch-theologischen Voraussetzungen bestimmt ist.

Es legt sich also nahe, den Zugang zu Melanchthons Philosophieren nicht von der philosophischen Autoritätenfrage allein zu beschreiten, sondern umgekehrt: von der zu begründenden Wahrheits-Problematik, bzw. von den spezifischen Motiven, welche die Rezeption der verschiedenen philosophischen Theorien bestimmt haben.

Wichtiger also als die Erneuerung der Kontroverse, ob Melanchthon Aristoteliker oder Platoniker gewesen sei, ist die Frage nach den spezifischen Motiven, welche die Rezeption verschiedener philosophischer Theorien bestimmt haben. Melanchthons Interesse am platonischen Exemplarismus steht innerhalb der besonderen geistesgeschichtlichen Situation des Renaissance-Humanismus, die sich u.a. aus dem Verlust der wesensmetaphysischen Perspektive ergibt und die zu einem fundamentalen Perspektivenwandel des Philosophierens geführt hat. Verlust der Wesensmetaphysik heißt aber nicht nur Verlust der Wert- und Seins-Hierarchie, sondern auch der auf ihr gründenden Erkenntnistheorie einer Entsprechung von Denken und Sein. Damit stellte sich nicht nur das Problem einer philosophischen Neubestimmung des Menschen. Der

---

62 So faßt auch W. Kluxen, Art. Aristoteles/Aristotelismus: TRE III (1978), S. 788, die Entwicklung des Aristotelismus am Ende des 15. Jahrhunderts in dem Urteil zusammen, daß „ein Versuch, Konstanten des mittelalterlichen Aristotelismus inhaltlich aufzuzeigen, ebenso viele Abweichungen und Neuentwicklungen notieren muß. Die stabile Kontinuität liegt in dem institutionellen Aristotelismus des Unterrichts", der trotz aller Entwicklung und „nominalistischer Krise" bis zum Ende des 15. Jahrhunderts dazu geführt habe, daß „an fast allen Universitäten die via antiqua vorherrscht, wenn nicht allein herrscht".

63 Zur Platonismus-Tradition im Mittelalter vgl. bes.: E. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964; Weitere Belege bei: M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I-III, München 1911-1931 (unveränderter Nachdr. 1964-1976).

64 W. Kluxen, Art. Aristoteles/Aristotelismus, a.a.O., S. 785f. Dieser Transformations- und kritische Rezeptionsprozeß des Aristoteles bezog sich auf alle Bereiche, in denen aristotelische Positionen theologischen Interessen oder auch neueren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu widersprechen schienen: in der Frage des Gottesbegriffs, der Kosmogonie, des Verhältnisses von Vernunft und Glauben und natürlich auch in der Naturphilosophie.

fundamentale Perspektivenwandel erforderte auch eine veränderte Begründung der Philosophie insgesamt und eine neue, dieser Situation entsprechenden wissenschaftlichen Methodologie. Dieser Perspektivenwandel ist der Rahmen, innerhalb dessen Melanchthons Humanismus die philosophische Begründungsproblematik zu lösen versucht und der entscheidend die Rezeptionsmotive für die verschiedenen philosophischen Ansätze bestimmt, auf die er in seinem Philosophieren zurückgreift. Das soll zum Schluß durch zwei bedeutsame Tendenzen wenigstens angedeutet werden.

Melanchthons Gottesbegriff wie auch seine Anthropologie zeigen als philosophisches Rückgrat seines Humanismus die Geistphilosophie mit ihrer Theorie einer Wesensverwandtschaft zwischen göttlichem und menschlichem Geist. Diese Geistphilosophie ist Resultat einer paradox scheinenden Ausgangsposition: Melanchthons Geisttheorie wie auch seine Philosophie insgesamt sind streng theologisch konzipiert. Sie gründen in der Schöpfung und in einer faktisch bleibenden Gottebenbildlichkeit des Menschen, die ihren höchsten Ausdruck im Geist und den ihm eingestifteten natürlichen Kenntnissen finden. Genau diese theologische Konzeption entläßt aber andererseits - sozusagen aus ihrer Hintertür - eine profilierte Geistphilosophie, die weitreichende Folgen für die philosophische Begründungsproblematik besitzt. Die Wahrheit der Philosophie ergibt sich nicht aus der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit (adaequatio intellectus cum re), sondern aus der Vernünftigkeit des Geistes, des „intellectus" oder allgemein des Bewußtseins des Menschen selbst, sofern ihm allgemeine Erkenntnisprinzipien als Ursprung aller Erkenntnis eingestiftet sind. Die Wesenserkenntnis der Scholastik verschiebt sich innerhalb dieses philosophischen Perspektivenwechsels auf die Vernunfterkenntnis, also auf die Erkenntnis der ihr eingestifteten Prinzipien. Melanchthon kennt bekanntlich drei Gewißheitskriterien der Erkenntnis in allen Wissenschaften: die spekulativen und praktischen natürlichen Kenntnisse, allgemeine Erfahrung und die Einsicht in den „ordo" des Syllogismus.[65] Und er betont ausdrücklich: „So erheben sich die Ursprünge aller Wissenschaften aus der Erkenntnis der Seele".[66] Daher gibt Melanchthon - wie bereits erwähnt - in der Diskussion, ob alle Erkenntnis ihren Ursprung in der Sinneserfahrung besitze, den Erkenntnisrealismus preis: die natürlichen Kenntnisse als Inhalte des menschlichen Geistes existieren unabhängig von der Sinneserfahrung und sind insofern Voraussetzung und Ursprung jeder Erkenntnis.[67] Dem Perspektivenwechsel der Philoso-

---

[65] StA III, 340-343; CR XIII, 185-189, u.ö.

[66] StA III, 359: „Ita ab animae agnitione sunt initia artium."

[67] Ebd. 334: „Nam universales notitiae et diiudicatio non prius fuerunt in sensu."

phie entspricht also auch eine veränderte Erkenntnistheorie. Sie führt dazu, die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht mehr als Entsprechung des Seins im Denken zu verstehen, sondern umgekehrt: Erkenntnis ist die schöpferische Konzeptualisierung aus der Perspektive des Geistes aufgrund der ihm eingestifteten Erkenntnisprinzipien. Übrigens spiegelt sich dieser Wandel auch beim Problem der Gottesbeweise Melanchthons wider: sie sind nicht Ergebnis einer wesensmetaphysischen Erkenntnis, sondern faktisch Inhalte menschlicher Geisttätigkeit. Gottesbeweise - so Melanchthon - könnten nur deshalb durch ein Schlußfolgerungsverfahren gebildet werden, weil „dem Geist eine ‚notitia de Deo' eingestiftet" ist.[68]

Aufgrund dieses Perspektivenwandels der Philosophie, auf den Melanchthon mit seiner Geistphilosophie reagiert, eröffnet sich ein weites Feld neuer Fragestellungen, die in ihrer Tendenz wirkungsgeschichtlich hochbedeutsam geworden sind und zur Fermentierung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie geführt haben.

Wie sich auch für Melanchthon zeigen läßt, führt der fundamentale Perspektivenwandel dazu, daß Philosophie ihre Vernünftigkeit anhand geist- oder vernunftimmanenter Erkenntnisprinzipien begründet. Diese Begründungsweise spielte auch in der Zeit nach Melanchthon eine große Rolle. Nikolaus Taurellus, Medizinprofessor in Basel, veröffentlichte 1573 sein „Philosophiae triumphus", ein Werk, das Philosophie ausdrücklich auf die Existenz eingestifteter Erkenntnisprinzipien zurückführt.[69] Auch Bartolomäus Keckermann bezieht sich auf die gleichen Gewißheitskriterien wie Melanchthon: neben der Offenbarung die allgemeine Erfahrung, allgemeine Erkenntnisprinzipien und die geordnete Reihenfolge syllogistischer Schlußfolgerungen.[70]

Wenige Jahrzehnte später, seit der Schwelle zum 17. Jahrhundert, bemühte sich nämlich die Philosophie, die „zahlreichen Ergebnisse der verschiedenen

---

68 So etwa ausdrücklich im Römerbriefkommentar von 1540 (CR XV, 564): „Nam ex multis vestigiis ratiocinatur ista de Deo. Neque tamen hae ratio cinaretur, nisi etiam insita esset menti quaedam notitia seu ‚prolepsis' de Deo." Ähnl. schon im Römerbriefkommentar von 1532 (StA V, 71f). Vgl. auch Loci theologici 1559 (CR XXI, 641): „... tunc etiam utile et iucundum est aspicere opificium mundi et in eo vestigia Dei quaerere et demonstrationes colligere, quae testantur hunc mundum non extitisse casu nec volvi casu, sed esse Deum mentem aeternam, conditricem rerum... Et si humanae mentes primam lucem retinuissent, hae notitiae de Deo multo fuissent illustriores."

69 Ch. H. Lohr, Metaphysics, in: The Cambridge History of Renaissance Philosophy (edited by Ch. B. Schmitt, Qu. Skinner), Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney $^{2}$1990, S. 621f.

70 Ebd. S. 633.

Wissenschaften systematisch zusammenzufassen und ihnen ein einheitliches, metaphysisches Fundament zu geben". Und dies geschah nun ausdrücklich „auf der Basis allgemeinster Prinzipien, die infolge ihrer Evidenz als unbezweifelbar bzw. unkorrigierbar, mithin als nicht-hypothetisch galten".[71] Diese Tendenz, Philosophie aufgrund einer Erkenntnis eingestifteter Prinzipien zu begründen, bereitete dann aber genau jene Auseinandersetzung vor, die im 17. Jahrhundert ihren Höhepunkt fand in der Debatte zwischen R. Descartes und J. Locke über die Existenz erfahrungsunabhängiger Bewußtseinsinhalte als Grundlage einer neuen Philosophie und Wissenschaftstheorie.[72] Descartes verstand unter solchen natürlichen Kenntnissen wie unter mathematisch-geometrischen Axiomen und ewigen Wahrheiten solche Sätze, die aus der Intuition des „lumen naturale" unmittelbar evident sind, jedoch angeborene Inhalte der menschlichen Vernunft sind.[73] Gegenüber J. Locke verteidigte übrigens auch Herbert von Cherbury (1582/83-1648), ein bedeutender britischer Philosoph, die Theorie von allgemeinen Erkenntnisprinzipien (notitiae communes). Von hier aus versuchte er nicht nur eine „natürliche Religion", sondern insgesamt den Status der Vernunft als höchste Instanz für die Beurteilung der Erkenntnis zu begründen.[74]

Diesem Wandel in der wissenschaftstheoretischen Begründungsfrage, der in der Geistphilosophie ihr philosophisches Rückgrad und in der Existenz eingestifteter Erkenntnisprinzipien eine adäquate Erkenntnistheorie entwickelte, entspricht eine weitere Tendenz, die wissenschaftsgeschichtlich von großer Bedeutung wurde: die Rezeption der geometrischen Methode als Ideal neuzeitlicher Wissenschaft. Die wissenschaftsbegründende Bedeutung der mathematisch-geometrischen Methode war keine alleinige Entdeckung des Renaissance-Humanismus oder der Neuzeit. Schon Platon und Aristoteles sahen in der Thaletische Geometrie und ihrer Weiterentwicklung zu einer axiomatischen Geo-

---

[71] W. Röd, Geschichte der Philosophie VII. Die Philosophie der Neuzeit 1, München 1978, S. 12f.

[72] Vgl. hierzu bes. die Studie von J. Mittelstraß, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin-New York 1970, S. 397-400.

[73] R. Descartes, Principia philosophiae I, S. 49f.

[74] Herbert von Cherbury charakterisierte die „notitiae communes" als „a deo profectas et in nobis descriptas". Vgl. dazu bes. D. A. Pailin, Herbert von Cherbury, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 3/1 (hrsg. von J.-P. Schobinger), Basel 1988, S. 234-236; W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (hrsg. von H. Heimsoeth), Tübingen 1935, S. 378; W. Röd, Geschichte der Philosophie VII, a.a.O., S. 174f.

metrie das Vorbild für ihre wissenschaftstheoretischen Betrachtungen.[75] Geometrische Kenntnisse gehörten seit je zum Lehrbetrieb des Quadriviums in der Artistenfakultät. Und auch für die Methodologie der Metaphysik im Mittelalter war das „more geometrico" von großer Bedeutung.[76]

In der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts fand jedoch ein wissenschaftsgeschichtlich weitreichendes Ereignis statt, das sich nachhaltig auch in den Schriften Melanchthons niederschlug. 1533 veröffentlichte Simon Grynäus in Basel einen proklid'schen Euklidkommentar. In Folge wurde die Eigenständigkeit und Universalität des geometrischen Beweisverfahrens entdeckt, d.h., das Wissenschaftsideal erster, begründungsfreier Sätze nach dem Vorbild der mathematisch-geometrischen Methode. Solche Satzzusammenhänge, die in geordneter Weise logisch in Beziehung zueinanderstehen und die weder von einer Wesensmetaphysik, noch von der Erfahrung abhängen, wurden später als „axiomatische Ordnung" wissenschaftstheoretische Grundlage der neuzeitlichen Physik und einer rationalen Mechanik.[77]

Wichtiger noch als die Tatsache, daß Melanchthon mit Simon Grynäus in regem Austausch stand[78], ist seine Forderung, daß sich eine wahre Philosophie innerhalb der Grenze von Beweisen[79] bewegen müsse und alle Wissenschaft bei gewissen gemeinsamen Prinzipien, die von Natur aus bekannt sind, ihre Anfänge nehmen, entsprechend dem Methodenideal der Geometrie.[80] In einer von Kasper Peucer vorgetragenen Deklamation von 1557 werden schließlich die „Elementa" des Euklid ausdrücklich als die eigentümlichen Fundamente der wahren Philosophie bezeichnet, von denen aus die Beweise in allen Wissenschaften gebildet würden.[81]

Besonders die 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts zeigt sich also auch in der Gestalt von Melanchthon als ein breites Feld der Wahrheitssuche, in dem neue

---

75 J. Mittelstraß, Neuzeit und Aufklärung, a.a.O., S. 15-34.

76 Vgl. dazu bes. L. Oeing-Hanhoff, Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter, in: Die Metaphysik im Mittelalter (hrsg. von P. Wilpert), Berlin 1963, bes. S. 72-75.

77 J. Mittelstraß, Neuzeit und Aufklärung, a.a.O., S. 233-235.

78 Vgl. z.B. den Nachruf und die Würdigung in CR IV, 72; 721; bes. auch die Vorrede zu Georg Peurbach, Theoricae novae planetarum, Nov. 1534 (CR II, 814-821).

79 So bereits im Enarratio libri I. Ethicorum Aristotelis 1529 (CR XVI, 280).

80 Im Kommentar „in Librum I. Politicorum Aristotelis" 1530 (CR XVI, 423) wird dann ausdrücklich die geometrische Methode als Methodenideal für die Wissenschaft insgesamt formuliert. Vgl. dann auch: Praefatio in Geometriam 1536 (CR III, 108); Praefatio in Arithmetica 1536 (CR XI, 291); Declamatio de Aristotele 1537 (CR XI, 348f); Declamatio de Aristotele 1544 (CR XI, 655).

81 CR XII, 240-264.

Methodenmodelle gesucht und erprobt werden, um nach dem Perspektivenwechsel die philosophische Begründungsproblematik lösen zu können. Gerade in dieser Hinsicht ergibt sich die Faszination der geometrischen Methode, weil sie auf der Basis erster, begründungsfreier Sätze - für Melanchthon ähnlich wie die natürlichen Kenntnisse dem Geist des Menschen eingestiftet - Ideal für eine allgemeine Wissenschaftstheorie darstellte.

Keine Philosophie beginnt bei Null oder endet im Nichts. Je deutlicher wir aufgrund der Forschungen vergangener Jahre in jenem Epochen-Bewußtsein, welches die Humanisten in ihrer Gegenüberstellung zwischen Mittelalter und Renaissance, zwischen Finsternis und Licht inaugurierten und das J. Burckhardt in seiner bedeutenden Monografie über die „Kultur der italienischen Renaissance" zum wissenschaftlichen Durchbruch verhalf, einen Mythos sehen, sofern er die Überlieferungsabhängigkeit von Fragestellungen des Mittelalters ausblendet, umso deutlicher könnte ein weiterer Epochenmythos werden: auch die Philosophie des 17. Jahrhunderts hebt nicht aus dem Nichts an, sondern greift - wie auch bei Melanchthon zu sehen ist - auf anthropologische, philosophische und erkenntnistheoretische Ansätze zurück. Die Philosophie des Humanismus hat aufgrund der veränderten philosophischen Problemstellung und in ihrer darauf reagierenden offenen Wahrheitssuche einen wesentlichen Beitrag zur Fermentierung neuzeitlicher Philosophie und Wissenschaft geliefert. In diesem Sinne könnte man von einer „Philosophie der Prämoderne" sprechen. Für diese These bietet Melanchthon selbst eine Reihe von Anhaltspunkten. Sie könnte sich aber dann verifizieren lassen, wenn in der philosophischen Forschung die Wirkungsgeschichte Melanchthons und anderer Humanisten nordalpiner Provinienz, vor allem auch der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, stärker in den Blick kommen würden.

# Humanistische Theologie als Phänomen der Epochenschwelle zur frühen Neuzeit*

*Siegfried Wiedenhofer*

Einem Vertreter der Systematischen Theologie wird man sicher verzeihen, wenn er das Thema der heutigen Diskussion nicht sofort historisch angeht, sondern sich den Luxus einiger kurzer systematischer Vorüberlegungen erlaubt. Jedenfalls hat sich in meiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit zunehmend die Anfangsvermutung zur Gewißheit verdichtet, daß man genauso wenig historisch arbeiten kann ohne systematische Reflexion so wenig man systematisch arbeiten kann ohne historische Reflexion. Vielleicht darf ich das auch biographisch illustrieren: Als ich Anfang der 60er Jahre mehr oder minder durch Zufall durch ein Bonner Seminar meines späteren Lehrers Joseph Ratzinger auf die Gestalt Philipp Melanchthons geraten bin, war mir zunächst der Humanismus der frühen Neuzeit ziemlich fremd. Ein paar Namen waren aus der Schulzeit noch geläufig, aber das war es im Grunde auch schon. Als ich dann noch während der Studienzeit anfing, humanistische Texte zu lesen, wurde bald mein systematisch-theologisches Interesse geweckt. Die humanistische Kritik an der Abstraktheit, am Formalismus und an der Ungebildetheit der spätscholastischen Theologie traf nämlich exakt meine eigene Situation. Meine Generation hat ja wenigstens zum Teil noch eine neuscholastische theologische Ausbildung erhalten. Aber diese ganze Welt der neuscholastischen Schuldogmatik mit ihren dogmatischen Lehrsätzen und begrifflichen Distinktionen war, jedenfalls hier im mitteleuropäischen Bereich, bereits so vom allgemeinen Lebensgefühl entfernt, daß sie in allerkürzester Zeit völlig zusammenbrechen mußte. Auf diesem Hintergrund konnte ich, wie gesagt, der humanistischen Reformbemühung und der humanistischen Polemik gegen die Welt der mittelalterlichen Scholastik gut folgen und vieles abgewinnen. Je mehr ich mich jedoch mit dem 16. Jahrhundert beschäftigte, je tiefer ich in das Gesamtwerk Melanchthons eindrang, je mehr ich die konfessionelle Polemik zur Kenntnis nahm, umso mehr formierte sich eine neue, gegenläufige Irritation. Warum war der humanistische Reformaufbruch so rasch durch eine neue Form quasi-

---

* Erstes Statement zur Einleitung der Podiumsdiskussion.

scholastischer Auseinandersetzung und Polemik verdrängt worden? Gab es wirklich keine wichtigeren Fragen in den 20er und 30er Jahren des 16. Jahrhunderts, als sich von neuem darüber zu streiten, ob z.B. die Unterscheidung von influxus generalis und influxus specialis spitzfindig, falsch oder notwendig ist, oder von welcher Art der Notwendigkeit die guten Werke sind? Melanchthon, der seit Ende der 20er Jahre solche traditionellen scholastischen Unterscheidungen selbst wieder aufnimmt, hatte noch Anfang der 20er Jahre gegen eine neu sich formierende Sophistik in der Wittenberger Bewegung gewettert und deshalb sich dezidiert humanistischen Lehrveranstaltungen zugewandt. Am Ende meiner eigenen Untersuchungen war ich jedenfalls überzeugt, daß die These von A. Dufour, daß nämlich die Zeit des Humanismus ein Moment zwischen zwei scholastischen Perioden sei,[1] der mittelalterlichen Scholastik auf der einen Seite und der Scholastik der protestantischen Orthodoxie und der Gegenreformation auf der anderen Seite, die Sachlage ziemlich genau trifft. Das bestätigt sich sowohl, wenn man auf diese Konstellation des 15./16. Jahrhunderts aus der Perspektive der rhetorisch-philologisch-literarischen Tradition blickt, als auch, wenn man aus dem Blickwinkel der Logikgeschichte, der Wissenschaftstheorie, Philosophie oder Aufklärung darauf zugeht. Nur die Wertung ist jedesmal eine andere.

Daraus möchte ich eine erste These ableiten: Die humanistische Theologie als Phänomen der Epochenschwelle zur Neuzeit ist letztlich nur dann richtig verstanden, wenn sie in die abendländische Geschichte des Zwei-Kulturen-Phänomens eingeordnet wird. Der Humanismus wäre dann zusammen mit den umgebenden Scholastiken sozusagen die frühneuzeitliche Version des neuzeitlichen und gegenwärtigen Zwei-Kulturen-Phänomens. Ich denke, daß der bekannte Wissenschaftstheoretiker und Wissenschaftshistoriker St. Toulmin im Prinzip recht hat, wenn er vor kurzem diesen Zusammenhang auf den systematisch-praktischen Punkt gebracht hat: Die Moderne besteht aus zwei Traditionslinien. Dabei ist faktisch die rationale Traditionslinie über die humanistische gestellt worden. Heute ist nun überall gewissermaßen der lange Abschied von den logisch-empirischen Illusionen der Moderne greifbar. Deswegen ist die Wiederentdeckung der humanistischen Traditionen, verbunden allerdings mit der Präzision der exakten Wissenschaften, die entscheidende Aufga-

---

[1] A. Dufour, Humanisme et réformation. Etat de la question, in: Comité International des Sciences Historiques, XIIe Congrès International des Sciences Historiques. Vienne, 29 août - 5 septembre 1965, Rapports III. Commissions, Wien o.J., S. 57-74, 70; S. Wiedenhofer, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon. 2 Bde. (Regensburger Studien zur Theologie 2), Bern, Frankfurt, München 1976, Bd. 1, S. 494ff, auch S. 10-160 (bes. S. 97-114).

be der Zukunft.[2] Gewiß müßte dabei noch näher präzisiert werden, wo die rhetorisch-literarische Tradition, die zunächst pointiert auf die Antike zurückweist, zugleich (gegenüber der mittelalterlichen Scholastik) die Moderne eröffnet.

In ähnlicher Weise würde ich auch die theologiegeschichtliche bzw. konfessionspolitische bzw. ökumenische Position und Funktion der humanistischen Theologie bestimmen. Zwischen 1516 und 1520 sah es ja fast so aus, als ob sich nach der scholastischen Theologie des Mittelalters ein neues humanistisches Paradigma der Theologie etablierten könnte, eine Theologie, die man vielleicht zusammenfassend so beschreiben könnte:[3]

1. Die humanistische Theologie ist eine ausgesprochene Reformtheologie. Das erklärt ihren relativ unsystematischen Charakter und ihre mehr rhetorische als logisch-systematische Form.
2. Die humanistische Theologie sucht in einer Situation tatsächlicher und vermeintlicher philosophischer Überfremdung der Theologie (Scholastik, Spätscholastik) wieder nach dem spezifisch christlichen Gehalt der Theologie. Sie ist in dieser Hinsicht positive Theologie und erneuter Ausgriff nach dem Wesen des christlichen Glaubens. Es geht ihr weder um die Rationalität des Glaubens noch um seine spekulative Durchdringung, sondern um seine maßgebliche, ursprüngliche Gestalt.
3. Die zentrale reformbegründende Idee findet die humanistische Theologie in der Offenbarung-Vernunft-Differenz, die letztlich in einer strengen Christozentrik wurzelt, insofern die Antithesen Christusweisheit gegen Menschenweisheit und Christusgeist gegen Ethik systembegründenden Charakter haben.
4. Auf diese Weise ist nun die beabsichtigte Überlieferungskritik möglich: Gegenüber der herrschenden mittelalterlichen Überlieferung, die man der Vermischung von Göttlichem und Irdischem verdächtigt, weil sie sich zu weit von den spezifischen christlichen Ursprüngen entfernt habe, wird nun auf die reine Quelle der Heiligen Schrift, die man als den allein authentischen Niederschlag der Offenbarung Christi betrachtet, zurückgegriffen.
5. Humanistische Theologie ist also wesentlich Schrifttheologie. Von diesem Rückgriff auf die literarisch fixierte Gestalt der Offenbarung und von ihrem Selbstverständnis als treue Überlieferung der Offenbarung her hat sie auch selbst vornehmlich einen literarischen Charakter.

---

2 S. Toulmin, Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne, Übersetzt von H. Vetter, Frankfurt a. M. 1991 (1990).

3 S. Wiedenhofer, Humanismus und Reformation. Zur ökumenischen Bedeutung eines historischen Zusammenhangs, in: Stimmen der Zeit 202 (1984), S. 332-342, 337; S. Wiedenhofer 1976, Bd. 1, S. 158-160.

6. Insofern diese humanistische Theologie unmittelbar auf das christliche Leben und auf die Heilsfrage abzielt, ist sie nicht theoretisch, sondern praktisch. Sie versteht sich auch selbst als eine Art Verkündigung.
7. Humanistische Theologie ist eine affektive Theologie, weil sie sich vornehmlich als geistlichen Vorgang begreift, der in der Dynamik des Geistes Christi erfolgt und weil ihr Vollzug primär nicht intellektuellen, sondern affektiven Charakter trägt.
8. Humanistische Theologie ist eine existentielle Theologie, insofern in ihr die Existenz des Theologen eine konstitutive Funktion hat. Ihre Vermittlung erfolgt nämlich nicht nur in den objektiven Kategorien der Lehre, sondern wesentlicher noch in der subjektiven Form des personalen Zeugnisses.

Indem diese humanistische Theologie ausdrücklich hinter und neben die scholastische Theologie zurückgreift auf andere wichtige theologische Traditionsströme, die patristische Theologie, die Theologie der praktischen und affektiven Mystik des Mittelalters und die spätmittelalterliche Reformtheologie und Reformfrömmigkeit, und indem sie zugleich auf die reformatorische Theologie hinführt, besitzt diese humanistische Theologie auch eine erhebliche ökumenische Potenz. Sie ist auch in der Tat in der neuzeitlichen Theologie präsenter als ihre sehr kurze Blütezeit im 16. Jahrhundert vermuten läßt.

Deshalb möchte ich als zweite These formulieren:

Die humanistische Theologie hat eine besondere ökumenische Bedeutung. Denn einerseits reaktiviert sie gegen die mittelalterliche Scholastik bestimmte wichtige Formen katholischer Theologietradition (die Vätertheologie, die praktische und affektive Mystik des Mittelalters und die spätmittelalterliche Reformfrömmigkeit und Reformtheologie), andererseits nimmt sie eindeutig zentrale Momente der reformatorischen Theologie vorweg. In dieser Hinsicht könnte man die humanistische Theologie sozusagen janusartig einerseits als katholische Theologie vor und nach der mittelalterlichen Scholastik und als reformatorische Theologie vor der reformatorischen Theologie bezeichnen.[4]

---

[4] Die Belege dazu in S. Wiedenhofer 1976; vgl. auch S. Wiedenhofer, Zum katholischen Melanchthonbild im 19. und 20. Jahrhundert, in: Zeitschrift für katholische Theologie 102 (1980), S. 425-454; S. Wiedenhofer 1984; S. Wiedenhofer, Das Alte und das Neue. Tradition zwischen Humanismus und Reformation, in: S. Rhein (Hg.), Melanchthonpreis. Beiträge zur ersten Verleihung 1988 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 1), Sigmaringen 1988, S. 29-45; S. Wiedenhofer, Erinnerte Tradition und tradierte Erinnerung in Humanismus und Reformation, in: A. Assmann und D. Harth (Hg.), Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung (Fischer Wissenschaft 10724), Frankfurt a.M. 1991, S. 305-318.

# „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 traditionalen 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 stillegen, 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 distanziert. 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), pädadogisch 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 „Personsünde") 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.

# Rezensionen

## Nathan Chytraeus: 1543 – 1598; Ein Humanist in Rostock und Bremen – Quellen und Studien, hrsg. v. Thomas Elsmann, Hanno Lietz und Sabine Pettke, Bremen: Edition Temmen 1991, 136 S.

Die vorzustellende Publikation hat sich zum Ziel gesetzt, Leben und Werk von Nathan Chytraeus (1543 – 1598) zu dokumentieren, eines Gelehrten, der allzulange im Schatten seines berühmten Bruders David Chytraeus stand und auf den zwei der wichtigsten Entwicklungen des 16. Jahrhunderts in Deutschland einwirkten: die humanistische Bewegung und die religiöse Spaltung.

1543 in Menzingen (Kraichtal) geboren, besuchte Nathan Chytraeus zunächst das für die Entwicklung des protestantischen Schulwesens bedeutsame Gymnasium in Straßburg unter der Leitung Johannes Sturms (1507 – 1589), folgte aber 1555 seinem Bruder David nach Rostock, um seine Studien an der dortigen Universität aufzunehmen. 1562 erwarb er das Bakkalaureat und wurde zum Magister der Künste promoviert. Nach seiner Ernennung zum Professor der lateinischen Sprache und Literatur trat Chytraeus 1565 eine breit angelegte Bildungsreise durch Europa an – die daraus resultierenden Publikationen haben nicht unwesentlich zu seinem literarischen Ruhm beigetragen. Nach der Rückkehr erhält er die herzogliche Professur für Dichtkunst, amtiert zwischen 1569 und 1592 insgesamt siebenmal als Dekan der Artistenfakultät, bekleidet 1578 das Amt des Rektors und beginnt währenddessen eine Buchsammlung zu initiieren, die ihn heute zu Recht als Begründer der Universitätsbibliothek Rostock erscheinen läßt.

Einen wichtigen Einschnitt bringt das Jahr 1580. Chytraeus wird die Leitung der neu zu eröffnenden „schola inferior“ angetragen, jener Schule, die seit dem 19. Jahrhundert weit über Rostock hinaus unter dem Namen „Große Stadtschule“ ein Begriff ist. Chytraeus erweist sich als eifriger Reformer, der eine Reihe genuin für den Schulunterricht bestimmter Lehrwerke verfaßt, darunter jenen „Nomenclator latinosaxonicus“, einem über die Jahrzehnte hinweg in niederdeutschen Schulen weit verbreiteten Übungsbuch. In den 90er Jahren des 16. Jahrhunderts sieht sich Chytraeus zusehends in die theologischen Auseinandersetzungen der Zeit verstrickt. Er zeigte deutlich Vorbehalte gegenüber dem orthodoxen Protestantismus lutherischer Tradition, wie er in Rostock heimisch war und näherte sich melanchthonischen Vorstellungen, teils in Adaption calvinistischer Ingredienzien. Die Intoleranz der Zeit ließ eine Einigung

nicht zu: Chytraeus, wegen seiner vermeintlichen kryptocalvinistischen Neigungen vom Abendmahl ausgeschlossen, versuchte vergebens, sich zu rechtfertigen. Diese Anfeindungen werden den Schritt in Richtung Bremen erleichtert, wenn nicht gar ausgelöst haben. Hier hatte ihm der Rat am 1. Mai 1593 das Rektorat der städtischen Schule angedient. Bremen hatte damit einen weltgewandten Gelehrten und bekannten Lyriker zur Leitung der 1528 gegründeten, in melanchthonischer Ausrichtung stehenden und 1584 um eine „prima" oder „publica classis" erweiterten Schule gewonnen, der eine humanistische Prägung eigen war.

Die „Wiederentdeckung" der in den biographischen Grundzügen dargestellten Gelehrtenpersönlichkeit, ist Ausfluß der Kooperation der hansestädtischen Universitäten Bremen und Rostock und resultierte in einer Ausstellung, die anläßlich des zwanzigjährigen Bestehens der Universität Bremen zunächst in Bremen, dann in Rostock und anschließend parallel zur Jahrestagung 1992 der Pirckheimer-Gesellschaft im Melanchthonhaus in Bretten gezeigt wurde.

Die begleitende Veröffentlichung vereinigt Beiträge, die, weit über den Rahmen der Ausstellung hinausgehend, Facetten von Chytraeus' Tätigkeit und das zeitgenössische, prägende Umfeld vorstellen. Der Rostocker Zeit widmen sich dabei K.-H. Jügelt (Chytraeus und die Universitätsbibliothek Rostock), H. Bei der Wieden (Chytraeus und die Große Stadtschule), G. Heitz (Das hansestädtische Umfeld) und E. Koch (Der theologische Hintergrund), ergänzt durch zeitgenössische Dokumente (S. Pettke); Bremen findet sich von Th. Elsmann (Chytraeus und die Bremer Schule) sowie Chr. Marzahn (Bremen und die Wissenschaft) repräsentiert. Dem Werk widmet sich H. Wiegand (Chytraeus als neulateinischer Dichter), vervollständigt durch eine Bibliographie von Chytraeus-Ausgaben bis 1600 (A. Händel, H. Lietz) und Bemerkungen über mecklenburgisch/pommersche Drucker während Chytraeus' Rostocker Wirkungszeit (S. Petrick).

*Thomas Elsmann*

Jean Seznec: Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance. Aus dem Französischen von Heinz Jatho. München: Wilhelm Fink 1990. 288 S., 109 Abb. auf 84 Tafeln.

Ein Halbjahrhundert nach der 1940 in London erschienenen Erstausgabe liegt nun endlich eine deutsche Übersetzung von Jean Seznecs berühmtem Buch ‚La Survivance des Dieux Antiques' vor. Daß dies Werk, das in seiner Bedeutung Edgar Winds ‚Heidnischen Mysterien in der Renaissance' vergleichbar ist, englische, italienische, ja japanische Übersetzungen erlebt hat, bevor es in Deutschland erscheinen konnte, verweist auf den tiefen Bruch in der deutschen Wissenschaftsgeschichte, den die nationalsozialistische Traditionszerstörung herbeigeführt hat; erst Jahrzehnte nach dem Krieg hat die deutsche Kunstwissenschaft an die ikonologische Methode der Warburg-Schule angeschlossen, erst heute sind deren Hauptwerke auch in deutscher Sprache greifbar. Daß die einst in Deutschland entwickelte Ikonologie, die im Londoner Exil nicht nur hat überleben, sondern sich gleichsam zum internationalen Stil der Kunstwissenschaft hat ausbilden können, nun auch in Deutschland ihre Renaissance erlebt, erinnert auf ironische Weise an den Gegenstand von Seznecs Buch: Denn es beschreibt die verschlungenen Wege der antiken Götter durch ihr Exil im Norden und Westen Europas, wo ihnen im Mittelalter zu überleben gelang, bis sie ihre glanzvolle Wiedergeburt im Lande ihres Ursprungs erfuhren. Wie sie freilich ihre Gestalt in dem anderthalb Jahrtausende umgreifenden Prozeß einer literarischen und bildkünstlerischen Arbeit am Mythos, den Seznec nachzeichnet, vielfältig verändert haben, so hat sich auch das methodische Repertoire der Ikonologie seit dem Erscheinen von Seznecs Buch durchaus gewandelt und erweitert.[1] Wenn der Übersetzer mit William S. Heckscher betont, Seznecs Werk stelle „eine vorbildliche Einführung in die Methode, wenn nicht sogar die ‚Philosophie' dieser Schule" dar (S. VII), so ist dies also dahingehend zu präzisieren, daß es Methode und Philosophie der Warburg-Schule gleichsam in ihrer hochklassischen Phase charakterisiert. Denn wie Warburg das Bild, die Ikone, im Zusammenhang geistes- und ideengeschichtlicher Traditionen ansiedelte und dessen Sinnschichten aus den historischen Kontextbedingungen

---

1 Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion vgl. Horst Bredekamp, Michael Diers, Charlotte Schoell-Glass (Hg.): Aby Warburg. Akten des internationalen Symposions Hamburg 1990, Weinheim 1991; Andreas Beyer (Hg.): Die Lesbarkeit der Kunst. Zur Geistes-Gegenwart der Ikonologie, Berlin 1992 (= Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 37).

rekonstruierte, so versteht auch Seznec seine Geschichte der antiken Götter im Mittelalter und in der Renaissance primär als einen Beitrag zur Ideengeschichte: Er untersucht vor allem literarische Zeugnisse, während die Bilder darauf befragt werden, ob die literarisch fixierten „Tendenzen oder Strömungen des Denkens beispielhaft" in ihnen aufscheinen, unabhängig zunächst von formalen oder stilistischen Gesichtspunkten. Damit wird Ikonographie zu einem „Hilfsmittel der Ideengeschichte" (S. 6).

Wenn die antiken Götter trotz aller Angriffe von seiten ihrer christlichen Gegner während des gesamten Mittelalters niemals völlig verdrängt werden konnten, so liegt dies vor allem daran, daß die Alten selbst am Ende der heidnischen Welt ihnen vorzügliche Überlebensmöglichkeiten in Gestalt jener Interpretationsmodelle geschaffen hatten, mit deren Hilfe sie Ursprung und Natur ihrer Gottheiten zu erklären versuchten. Das erste dieser Deutungssysteme ist der – nach dem zu Beginn des 3. vorchristlichen Jahrhunderts entstandenen Roman des Euhemeros benannte – Euhemerismus, nach dem die Götter in Wahrheit nichts anderes als normale Sterbliche waren, die aber als große Herrscher, Zivilisationsheroen oder Wohltäter der Menschheit später zu den Unsterblichen emporgehoben worden sind. Damit wird gerade ihr menschlicher Ursprung zum Adelstitel der Götter und sichert ihnen ihr Fortleben; das Mittelalter hat immer wieder in „ethnogenetischen Fabeln" an den Ursprung einer ganzen Nation oder eines Herrscherhauses einen antiken Heros oder Halbgott als Stammvater gestellt, und die Renaissance ist ihm bruchlos darin gefolgt.

Zum zweiten überleben die Götter auf der Basis eines naturwissenschaftlichen Deutungssystems, das sie zu kosmischen Symbolen erhebt. Die mythologischen Götter werden von den Sternen absorbiert, und in Gestalt der zu Gottheiten gewordenen Planeten und Sternbilder, die auf vielfältige Weise determinierend in das Leben der Menschen eingreifen, können wiederum die antiken Götter Jupiter und Mars, Venus und Saturn fortleben: in vielfach gewandelter Gestalt, denn im späteren Mittelalter werden zu den Hütern des astronomischen und astrologischen Wissens die Araber, die mit der griechisch-römischen Mythologie nichts mehr anzufangen wissen und deshalb Herkules mit einem Krummschwert statt einer Keule ausstatten oder das Medusenhaupt in der Hand des Perseus durch einen bärtigen Dämonenkopf ersetzen, weil sie das aus dem abgeschlagenen Haupt tropfende Blut für Barthaare halten. Die astrologische Tradition des Mittelalters erbt sich ungebrochen in der Renaissance fort, ja ab dem 14. Jh. wird die Überzeugung allgegenwärtig, daß der Mensch ein Gefangener der Himmelskörper und ihnen ausgeliefert sei. Als Planetengötter und Gestirndämonen steigen im 15. Jh. die antiken Götter wieder zu souveränen Herren des Universums auf.

Das dritte Erklärungsmodell, das den Göttern ihr Überleben sichert, liefert die moralische Tradition; in ihr werden die Götter und ihre Fabeln als Allegorien gedeutet, in denen die Alten einst philosophische und moralische Ideen verkörperten. Die mittelalterliche Tradition allegorisierender und moralisierender Mythen-Exegese (insbesondere im Falle der ‚Metamorphosen' Ovids), nach der die heidnischen Götterfabeln nicht nur verborgene Weisheiten der Alten freigeben, sondern auch als Präfiguration der christlichen Heilslehre gelesen werden können, wird in den humanistischen Zirkeln des Florentiner Neuplatonismus perfektioniert;[2] Seznec schätzt die Resultate solcher Allegorese allerdings recht nüchtern ein: „Man glaubte das verlorene Geheimnis der antiken Weisheit wiederzufinden und stieß auf die bastardisierte Lehre, welche die Kirchenväter von den letzten Verteidigern des Paganismus geerbt hatten" (S. 82). Zugleich schuf die neuplatonische Mythen-Auslegung „Versöhnungsmöglichkeiten von Bibel und Mythologie" (S. 78), die mit einer Entleerung des christlichen Dogmas im Sinne einer moralisierenden Bibel-Allegorese erkauft waren.

Diese drei von Seznec analytisch voneinander abgehobenen Traditionen der Mythendeutung, die den Göttern in Mittelalter und Renaissance ihr Überleben sicherten, sind aber in Wirklichkeit miteinander verschmolzen: wie in dem enzyklopädischen scholastischen Wissenssystem, so in dem „universalen Wissenstempel" der Renaissance, als dessen bedeutendste künstlerische Ausformung Seznec Raffaels Freskenprogramm in der Stanza della Segnatura liest, in dem die Weisen und Götter der Antike ins Zeichen der christlichen Offenbarung treten.

Es war Seznec bewußt, daß sein auf souveräner Materialbeherrschung gegründeter Nachweis eines ungebrochenen Fortlebens der antiken Götter im Mittelalter auf eine nachhaltige Erschütterung des populären Renaissancebegriffs hinauslaufen mußte. Die Götter erleben in der Renaissance nicht ihre Wiedergeburt, sondern sie gewinnen nur ihre klassische Form zurück. Denn diese hatten sie tatsächlich im Mittelalter verloren und statt dessen auf ihren Wanderungen im Exil, das ihnen der Norden und Westen Europas bot, wunderliche und barbarische Verkleidungen angelegt, unter denen sie ein auf das antikisierende Form-Repertoire fixierter Blick nicht mehr zu erkennen ver-

---

2 Gerade der Akzent auf dem Neuplatonismus verleiht Seznecs Werk seine historische Signatur. Die von Panofsky ausgehende methodologische Fixierung der Ikonologie auf den Neuplatonismus stößt seit mehreren Jahren auf Kritik; vgl. Horst Bredekamp: Götterdämmerung des Neuplatonismus. In: Beyer (wie Anm. 1), S. 75 – 83.

mochte. Seznec geht diesen Metamorphosen der Götter im zweiten Teil seines Buches nach, wobei er sich auf Forschungen Fritz Saxls stützen kann. So zeigt er anhand der ‚Aratea'-Illustrationen, wie sich die Darstellung der Planeten-Götter Schritt für Schritt von der klassischen Ikonographie entfernt und sich nach arabischen und babylonischen Bildtypen umformt, bis die antiken Astralgottheiten unkenntlich werden: Wer vermöchte noch in dem mit Kelch und Kreuz ausstaffierten selbstzufriedenen Mönch von der Hand Andrea Pisanos (am Campanile von Santa Maria del Fiore in Florenz) Jupiter zu erkennen? Neben dieser Überlagerung durch babylonische Göttertypen hat die Entstellung der antiken Götter vor allem zwei Gründe: „entweder der Künstler besitzt eine bildliche Vorlage, ist jedoch aus Unkenntnis des Sujets – also in Ermangelung eines erklärenden Textes – nicht imstande, sie korrekt zu kopieren; oder er verfügt nur über einen Text, in welchem Fall auch eine aufmerksame Rekonstruktion höchst unsicher bleiben wird, weil kein Vorbild da ist, das eine Kontrolle ermöglicht" (S. 135). Das zweite gilt z.B. für den bald nach 1022 geschriebenen Codex 132 von Monte Cassino, der die Enzyklopädie des Hrabanus Maurus enthält; der Handschrift sind Miniaturen beigegeben, welche die wichtigsten der im Text erwähnten antiken Götter darstellen. Während man bisher der Überzeugung war, daß die Figuren in einer echten antiken Bildtradition stehen, hat jüngst Nikolaus Himmelmann nachweisen können, daß hierfür keine antike Tradition geltend gemacht werden kann, sondern daß diese ungelenken Götter-Karikaturen aus dem Text selbst zu erklären sind.[3] Seznec, der noch wie Panofsky und Saxl der Überzeugung war, daß sich die Illustrationen des Codex von antiken Vorbildern herleiten lassen (S. 125 u. 137), geht besonders gründlich den Entstellungen nach, die den antiken Göttern in den nach dem Traktat ‚Liber Ymaginum Deorum' des Albricus entstandenen Rekonstruktionen zugefügt wurden.

Als die Götter in der Renaissance an den Ort ihrer Geburt, nach Italien, zurückkehrten, hatten sie lange und weite Irrfahrten hinter sich, die sie nicht nur durch den Norden und Westen, sondern auch nach Ägypten, Syrien und Persien geführt hatten: Kein Wunder, daß ihr äußerer Zustand damals deplorabel war! Seznec hebt die große Bedeutung hervor, die auch dem Norden bei der „Erneuerung" der Götter zukam: So gewinnen schon bei Dürer die Planetengottheiten nicht nur ihre traditionellen Attribute, sondern auch „Leben und Atem des Heidentums" zurück. Die eigentliche „Erneuerung" der antiken Götter im Italien der Renaissance vollzog sich nicht als „Wiedergeburt" (denn die Götter

---

[3] Nikolaus Himmelmann: Antike Götter im Mittelalter. Mainz 1986 (= Trierer Winckelmannsprogramme. H. 7. 1985).

waren ja nie untergegangen), sondern als eine Synthese: Der antike Stoff, dessen Fortleben im Mittelalter die von Seznec beschriebenen Deutungsmodelle gewährleistet hatten, verbindet sich nun wieder mit seiner antiken Form, die er im Mittelalter verloren hatte. Die Götter, aus ihrem fernen Exil zurückgekehrt, legen ihre kuriosen Gestalten wieder ab und gewinnen die Form zurück, die ihnen der plastische Geist der Antike einst zugemessen hatte.

Daß dennoch die mittelalterliche Mythographie – die euhemeristische, die astrologische und allegorische Deutungstradition – noch im 16. und z.T. auch im 17. Jh. das Bild der antiken Götter bestimmt, ist auf den Einfluß der mythologischen Handbücher des 16. Jhs. zurückzuführen, die in Geist und Inhalt dem Mittelalter verpflichtet bleiben. Im letzten Teil seines Buches untersucht Seznec die wichtigsten mythographischen Werke des 16. Jhs. und ihren Einfluß: Gyraldis ‚Göttergeschichte' (1548), Contis ‚Mythologie' (1551), Cartaris ‚Götterbilder' (1556). Sie alle schleppen die mittelalterlichen Methoden der Mythendeutung fort, schöpfen weniger aus den klassischen Schriftstellern als aus den Scholiasten und Kompilatoren der Spätzeit und aus den Enzyklopädisten, vor allem aber orientieren sie sich überhaupt nicht an dem riesenhaften plastischen Anschauungsrepertoire, das die archäologischen Entdeckungen der vorangegangenen Jahrzehnte erschlossen hatten. Nach wie vor bilden die gleichen Texte, an denen sich schon die mittelalterlichen Mythographen orientiert hatten, auch hier die einzige Basis der Information. So existiert die Krypto-Mythologie des Mittelalters noch lange fort und wandert nun hinein in die großen Ausstattungs- und Festprogramme des 16. Jahrhunderts. Noch immer können die griechisch-römischen Gottheiten den allegorischen Ballast und die rätselhaften Attribute, die sie auf ihren langen Wanderungen aufgerafft hatten, nicht abwerfen und sie bleiben eingebunden in eine synkretistische Tradition, in der ihnen ägyptische, syrische, babylonische und pseudo-antike Gottheiten gleichrangig zur Seite stehen. Das Tridentinum schließlich, das aufs neue die Notwendigkeit begründet, den heidnischen Götterkult mit dem christlichen Spiritualismus zu versöhnen, hat dafür gesorgt, daß die mythographischen Traditionen des Mittelalters bis in den Barock hinein lebendig bleiben. Die Renaissance ist, so zeigt Seznecs Buch, alles andere als ein absoluter Neubeginn.

Seznec umreißt in seinem Werk, das eine überwältigende Erudition bezeugt, in gedrängter, dichter Darstellung einen Prozeß, der anderthalb Jahrtausende umgreift. Das glänzend geschriebene Buch, das immer wieder komplexe Entwicklungen in pointierten Sätzen zusammenfaßt, ist in den fünf Jahrzehnten seit seiner Erstpublikation kaum gealtert. Sicher hat die Forschung seither Seznecs Ergebnisse in vielfacher Hinsicht ergänzt, seine Erkenntnisse im einzelnen – etwa im Hinblick auf die Emblematik – erweitert oder auch korri-

giert, seine Wertungen – so seine Einschätzung der Kunst des Manierismus – historisch relativiert, dennoch stellt das Buch nach wie vor das wichtigste Grundlagenwerk zu jener mythologischen Tradition dar, die Mittelalter und Renaissance miteinander verbindet. Dem Verlag ist zu danken dafür, daß er dies Werk in hervorragender Übersetzung, in großzügiger Ausstattung (die freilich die ärgerlichen Druckfehler besonders störend erscheinen läßt) und durch Register gut erschlossen nun auch in Deutschland zugänglich gemacht hat.

*Ernst Osterkamp*

Die Willibald-Pirckheimer-Gesellschaft fördert die interdisziplinäre Renaissanceforschung im deutschsprachigen Gebiet, im gelehrten Austausch mit den Wissenschaftlern der Romania und der Neuen Welt. Sie erschließt durch Symposien, Vorträge und Veröffentlichungen das geistige und kulturelle Erbe des Nürnberger Humanisten Willibald Pirckheimer (1470 – 1530) und seiner Umwelt. Die im Luther-Jahr 1983 gegründete Gesellschaft lädt zur Mitarbeit an den jährlichen Tagungen und Publikationen ein. Im Jahresbeitrag von 40,-- DM (Studenten 20,-- DM) sind regelmäßige Informationen über alle Veranstaltungen und der Bezug des PIRCKHEIMER-JAHRBUCHES enthalten.

Für weitere Auskünfte und Anregungen stehen die Mitglieder des Vorstandes gern zur Verfügung:

PROF. DR. STEPHAN FÜSSEL
Institut für Buchwesen der Johannes Gutenberg-Universität,
Postfach 3980, D-W-6500 Mainz
*(Vorsitzender)*

DR. KURT LÖCHER
Germanisches Nationalmuseum, Kartäusergasse 1,
D-W-8500 Nürnberg
*(2. Vorsitzender)*

PROF. DR. RAINER GÖMMEL
Lehrstuhl für Wirtschaftsgeschichte
der Universität Regensburg, Universitätsstr. 31
D-W-8400 Regensburg
*(Schriftführer)*

PRIV. DOZ. DR. HANNS KERNER
Berlstr. 6 B
D-W-8000 München 70
*(Herausgeber)*