

Originalveröffentlichung in: *Fighting for faith? Schlusswort: Überlegungen zu Funktionen und Inhalt des Humanismus*, in: Thomas Maissen/Gerrit Walther (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006, S. 396-402.

Funktionen des Humanismus

*Studien zum Nutzen des Neuen
in der humanistischen Kultur*

Herausgegeben von
Thomas Maissen und Gerrit Walther



WALLSTEIN VERLAG

THOMAS MAISSEN

Schlußwort.

Überlegungen zu Funktionen und Inhalt des Humanismus

Dieser Sammelband und die Tagung, aus der er hervorgegangen ist, verdankt seinen Stimulus den ebenso provokativ gedachten wie formulierten Einleitung durch Gerrit Walther. Humanismus, so sein Plädoyer, lasse sich nicht als klares, allgemeinverbindliches Programm fassen, sondern als Praxis und damit als Summe seiner Funktionen. Funktionen wiederum seien die Wirkungen des Humanismus, die Vorteile, die er seinen Adepten bot, und die Art, in der er ihre Wünsche und Bedürfnisse erfüllte. Man könnte, als Ergänzung zu dieser handlichen, aber sicher auch diskussionswerten Umschreibung und in Anlehnung an die systemtheoretische Terminologie, auch die Aufgabe und Bedeutung bestimmter kultureller Kompetenzen anführen: für die Interaktionen, die Handlungsfähigkeit, die Reproduktion und die Integration eines gesellschaftlichen Systems. Gerrit Walther jedenfalls gelangt zur Kurzformel, die Funktion des Humanismus sei es, die Humanisten an die Macht zu bringen. In dieselbe Richtung argumentieren viele Beiträgerinnen und Beiträger in diesem Band. Elisabeth Stein stellt die philologische Tätigkeit als Mittel der Karriereplanung vor, sie betont den merkantilen Aspekt humanistischer Bücherjagd, die zugleich ein Jagen nach *lucrum* ist. Dieter Mertens, Gerlinde Huber-Rebenich und andere zeigen, wie und mit welchen Strategien Humanisten die Netzwerke aufbauten, die sie *respublica litteraria* taufte und damit adelte. Anton Schindling führt die humanistische Zeitkritik vor, Harald Müller zeigt den Nutzen der Textkritik für das Klosterleben, Klaus Bergdolt dasselbe für die Naturwissenschaften. Gabor Almasi, Harriet Rudolph, Peter Wolf, Arne Karsten, Manfred Rüdgersdorf und Thomas Töpfer deuten den Humanismus als ein Mittel der Herrschaftsrepräsentation und der ideologischen Durchdringung der Gesellschaft. Darüber hinausgehend ist der Nationendiskurs bei Caspar Hirschi ein Mittel der Selbstqualifikation und der sozialen Integration eines neuen Geistesadels. Ulrich Heinen (dessen anregender Beitrag in diesem Band leider fehlt) versteht die Humanisten als Selbstdarsteller und *fama*-Produzenten, und Raingard Esser schildert ihr Nachleben im 17. Jahrhundert.

So unterschiedlich die Quellenbasis und die Thematik der vorliegenden Aufsätze sind, so haben sie doch – ganz im Sinn des Tagungs- und Buch-

titels – die Gemeinsamkeit, daß Humanismus als Nutzbarmachung intellektueller Techniken analysiert wird, vor allem in zweierlei Hinsicht: einerseits für wissenschaftliche Disziplinen oder öffentliche Wirksamkeit, andererseits für den persönlichen gesellschaftlichen Aufstieg. Das sind gewiß wichtige und interessante Aspekte des Humanismus. Aber sind sie spezifisch für ihn und damit eine ausreichende Grundlage für eine Definition, wie dies die Formel vom Humanismus als Summe seiner Funktionen nahelegt? Sind Anwendung auf die Wissenschaften und Instrumentalisierung für die eigene Karriere nicht vielmehr Phänomene, wie sie jeder erfolgreichen geistigen Bewegung eigen sind? Unterscheiden sich die Humanisten von Scholastikern, Reformatoren, Gegenreformatoren und so weiter dadurch, daß sie ihre Lern- und Lehrtechniken als exklusiven oder zumindest optimalen Zugang zu Wahrheit und Weisheit verkaufen und dadurch andere Vermittler von Sinn und Wissen aus dem Weg schlagen; oder haben die Humanisten nicht vielmehr dies mit anderen epocheprägenden Denkweisen gemeinsam? Wenn es also ausgerechnet den Humanisten gelang, ihre Normen, Stile und Formen europaweit und in vielen entscheidenden sozialen Bereichen durchzusetzen, kann man das mit der gesellschaftlichen Funktion von Gebildeten hinreichend erklären – oder muß man nicht eben doch auch inhaltlich argumentieren? Weshalb wurden ihre Deutungsangebote so attraktiv; und weshalb verloren sie diese Attraktivität wieder? Anerkennung und ein gutes Auskommen wünschen sich wohl die meisten Menschen, und im 15. und 16. Jahrhundert gibt es, wie heute, eine große Konkurrenz von alternativen Wissenstechniken und Welterklärungen. Weshalb war der Humanismus darunter – vorübergehend – die erfolgreichste, auf welche grundlegenden Fragen fand er bessere Antworten als die Konkurrenz, was machte ihn so attraktiv für die Förderer und Käufer von humanistischen Leistungen? Die Protagonisten und Patrone des Humanismus waren wohl doch nicht einfach Leute, die – wie Walther provokativ formuliert – sich »einzig und allein für handgreiflichen Profit interessierten«. Es waren Menschen, die – wie die meisten – auch ihrer Existenz und den familiären oder sozialen Verbänden, denen sie angehörten, Sinn geben wollten. Andernfalls hätte es ja auch keine »disfunktionales« Interesse für den Humanismus gegeben, wie es Harald Müller so überzeugend an deutschen Mönchen vorführt, für die sich der Erwerb neuartiger kultureller Praktiken viel weniger lohnte als für Florentiner Künstler oder Hofleute in Urbino.

Die Frage ist also nicht so sehr diejenige, welche materiellen Vorteile sie sich von solchen Investitionen versprochen (was nicht blauäugig impliziert, daß dies nicht der Fall war); sondern weshalb sie sich für eine bestimmte, neuartige Form (kultureller) Investitionen entschieden und

nicht für andere, wohlvertraute. Um sich auf einem Markt von kulturellen Anbietern etablieren zu können, reicht es nicht aus, wenn sich jemand hinstellt und eloquent verkündet: Ich habe einen verstaubten antiken Autor in seinem Klostergefängnis entdeckt, das Manuskript müßt Ihr mir jetzt abkaufen. Dieser verstaubte Autor, der tatsächlich einer anderen Welt angehört als die Humanisten und ihre Zeitgenossen, muß zuerst einmal beweisen, daß er eine lohnende Investition ist, die ebenso oder eher Geld verdient wie scholastische Enzyklopädien, Stundenbücher, Reliquien, eine Familiengruft, Wolle, Olivenbäume oder die Mitgift der Tochter.

Mir scheint also, daß sich der Erfolg des Humanismus nicht allein durch seine Funktionen erklären läßt, sondern eben doch auch mit seinen Inhalten zusammenhängt, so schwer sie auf einen Nenner zu bringen sind. Vergessen wir nicht, ob unserer humanistischen Schulbildung, darüber zu staunen, daß diese einst überhaupt entstand. Für die meisten Zeitgenossen von Petrarca, Salutati und Bruni mußte das Postulat *ad fontes*, auf längst überwundene heidnische Autoren gemünzt, ebenso absurd erscheinen, wie es für uns wäre, wenn wir für die Fragen der Gegenwart die religiösen Erbauungstraktate des 17. Jahrhundert neu edieren und durcharbeiten müßten. Weshalb also ließ sich dieses *a priori* absurde Postulat dennoch gegen geistige Konkurrenten durchsetzen, die an den Universitäten, in den Klöstern, an den Höfen traditionell viel besser installiert waren? Die Scholastiker waren ja nicht bloß Vorgänger, sondern Zeitgenossen der Humanisten, und sie starben nicht einfach aus, nur weil Petrarca den Mont Ventoux bestieg. Der Konflikt von verschiedenen Bildungskonzeptionen spielte sich innerhalb der Renaissance-Gesellschaften ab, auch wenn die Humanisten nicht müde wurden zu betonen, daß ihre Gegenspieler einer überlebten Spezies angehörten.

Will man ihren Erfolg erklären, so geht es letztlich um die Entstehungsbedingungen von Humanismus und Renaissance, die sich – wenn überhaupt – nicht in einem kurzen Nachwort klären lassen. Ein paar an sich bekannte, aber im Zusammenhang der Tagung vielleicht doch auch erwähnenswerte Faktoren müssen hier als Hinweis genügen, wobei aber auch auf die überzeugenden Ausführungen Caspar Hirschis in diesem Band verwiesen werden kann, der ebenfalls den Wandel der gesellschaftlichen Strukturen thematisiert. Holzschnittartig gesagt dominierte im Mittelalter eine agrarische Kriegergesellschaft, in der Ritterburg und Kloster die gesellschaftlichen Zentren waren. Adlige Werte waren ausschlaggebend, insbesondere die Ehre, deren Wahrung in der Zeit vor dem staatlichen Gewaltmonopol das Kriterium für den rechtmäßigen Waffeneinsatz und damit für die gesellschaftliche Ordnung darstellte.

Die Menschen waren vorwiegend Analphabeten, die Kommunikation geschah mündlich unter Anwesenden in lokalen oder bestenfalls regionalen Wirtschafts- und Kommunikationsnetzen. Entsprechend erfolgten Überlieferung und kollektive Erinnerung ebenfalls oral und auf der Basis familiär-dynastischer Kontinuität. Herrschaft war persönlich und unmittelbar, und darüber gab es, allerdings in unnahbarer Distanz, zwei monistische Ordnungsmächte, Kaiser und Papst. Diese Gesellschaft und ihr Wissen wurde durch die christlich-aristotelische Synthese, die Scholastik, erfaßt und in heilsgeschichtlicher Perspektive gedeutet, wobei eine ganz kleine Gruppe von Schriftgelehrten sowohl über die Orthodoxie dieser Deutungen als auch über ihre Anwendung und Übertragung in der gesellschaftlichen Praxis entschied.

Seit dem 13. Jh. entwickelten sich zuerst und vor allem in Italien Phänomene, die dieses Bild sprengten: eine urban-bürgerliche, zum Teil auch städtisch-höfische Laienkultur mit überregionalem Fernhandel, mit Banken, Notariat und Buchhaltung, mit wiederbelebtem römischem Recht und rasch zunehmender Schriftlichkeit. Neue Städte entstanden gleichsam aus dem Nichts, insbesondere Florenz; andere, wie Rom oder Mailand, erinnerten endlich wieder an antike Blütezeiten. Es entstand eine pluralistische Staatenwelt von Kommunen und Signorien in Italien, die sich über eloquente Diplomaten austauschten. Dieses Modell breitete sich allmählich in Europa aus, vor allem nachdem Italien 1494 zum Tumfeld der aufsteigenden Nationalmonarchien geworden war. Ritteradel und Regularklerus – dezimiert auch durch endemische Kriege und die Pestwellen – verloren südlich wie nördlich der Alpen ihre Vorrangstellung, sowohl kulturell wie auch politisch. Die neuen Eliten waren häufig ursprünglich bürgerliche Emporkömmlinge. Traumkarrieren wie bei den Medici wurden möglich, die es in rund hundert Jahren von einem wurzellosen Bankiergeschlecht zu einem europäischen Herrscherhaus mit einigen Päpsten brachten. In dieser Renaissancegesellschaft entstand die Nachfrage nach neuen Deutungsmustern, welche die Lücken füllen sollten, die das herkömmliche, christlich-mittelalterliche Orientierungswissen offen ließ, weil es in jahrhundertlanger Interpretationsarbeit auf eben diese agrarisch-ständische Gesellschaft ausgerichtet worden war, die nun, zum Teil auch nur temporär, Risse erlebte. Die scholastische Kultur ließ eben doch Fragen unbeantwortet, obwohl Gerrit Walther in seiner Auflistung geschickt suggeriert, daß die bestehenden Wissenschaften eigentlich hätten ausreichen müssen für die Fragestellungen der Zeit. Dagegen könnte man doch einige inhaltliche Gegenbeispiele anführen, von der Philologie der drei biblischen Sprachen über Kunsttheorie und Neoplatonismus hin zu einer ethnisch-frühnationalen Historiographie und einer

säkularen Theorie des Politischen. Grundlegender und auch wirkungsmächtiger scheinen mir indessen die neuen Strategien beim Umgang mit Differenz, die nicht auf die logische Auflösung von Widersprüchen im Sinn des scholastischen *aut ... aut* hinauslaufen, sondern auf den moralphilosophischen Umgang mit Uneinheitlichkeit, auf ein *et ... et*, wie es paradigmatisch bereits das Nebeneinander von Antike und Christentum vorführt. Ein solches, mehr auf die praktische Lebensbewältigung als auf die theoretische Weltdeutung ausgerichtete Nebeneinander bedarf kultureller Techniken, um Überlieferungen zu erfassen, zu kritisieren, zu vergleichen, weiterzuvermitteln. Daraus ergibt sich die fundamentale Bedeutung der Sprache für die Humanisten, der Sprache als Mittel, um Uneinheitliches zu verknüpfen und um neue Erfahrungen und Entdeckungen in alte Wissensbestände einzufügen, ohne sie systematisch unterzuordnen.

Die heidnische oder vielmehr polytheistische Antike mit ihrer Vielfalt von Völkern und Stämmen, von Sprachen, Religionen und Denkschulen, von Bräuchen und Rechtsordnungen bot sich an als Schule zur sprachlich-rhetorischen Bewältigung von Diversität aus römisch-italienischer, urbaner, laikaler Perspektive. Die antiken lateinischen Texte, die mit etwas intellektuellem Aufwand zugänglich waren, entsprachen damit der neuartigen Erfahrungswelt und städtischen Kultur, wie sie die aufgestiegenen Eliten im spätmittelalterlichen Italien erlebten und prägten. Damit konnte die heidnische Antike gleichsam als Matrix benutzt werden, um die eigene Gegenwart in ihrer die scholastische Systematik sprengenden Vielfalt und Widersprüchlichkeit zu verstehen, aber auch, um sie vergleichend in Frage zu stellen, ihre Defizite gegenüber einer stilisierten besseren Welt herauszuschälen. Den Humanisten war ja die zeitliche Distanz zur untergegangenen Antike nur allzu schmerzhaft bewußt, und gerade darin unterschied sich ihre Antikenrezeption grundlegend von derjenigen im Mittelalter. Sie lernten ihre Gegenwart nicht mehr nur in einer heilsgeschichtlichen Perspektive als Etappe interpretieren, sondern als Mischung von verschiedenen Überlieferungen, mit Verlusten und Gewinnen, aber auch mit der Möglichkeit, einmal Verlorenes durch geistige Anstrengung zu rekonstruieren.

Modifikation und Aktualisierung benötigten auch die überlieferten Wissensbestände, deren Kritik und Erneuerung mit Grund, aus späterer Sicht aber manchmal auch »zu Unrecht« eingefordert wurde. Anders als im Mittelalter ging es bei der Konfrontation von Überlieferungen nicht um partikuläre Modifikationen von Kenntnissen, sondern darum, die antike Welt integral als Modell und Maßstab wiederherzustellen. Die mittelalterliche Antikenrezeption war an der Nutzung von an sich zweit-

rangigem, da heidnischem Wissen interessiert gewesen, in der Renaissance ging es dagegen um die Ergänzung von an sich erstarrtem, aber unvollständigem christlichen Wissen durch heidnisches Wissen, das auch unvollständig war, einerseits wegen der schlechten Überlieferungslage, andererseits weil ihm eben die Offenbarung abging. Doch dieser Makel wurde dadurch ausgeglichen, daß es sich um säkulare Wissensbestände von städtischen Rhetoren und Juristen handelte, das in humanistischer Sicht notwendigerweise die sakrale, theologische Überlieferung von ländlichen Mönchen ergänzen mußte, wenn man die vielfältige Realität der Renaissance verstehen wollte. Die antiken Autoren traten dabei als gleichwertige Dialogpartner auf, wie es Machiavelli in seinem bekannten Brief an Vettori beschrieben hat, und im Gespräch mit ihnen konnte es den Humanisten gelingen, sich umfassend zu Generalisten auszubilden.

Insofern betrieben die Humanisten nicht Komplexitätsreduktion, jedenfalls nicht so, wie Gerrit Walther es provokativ formuliert hat. Natürlich stellt jede Gesellschaftsbeschreibung notwendigerweise Komplexitätsreduktion dar, insofern soziale Komplexität nicht identisch wiedergegeben werden kann. Im Rahmen der humanistischen Bildungsbewegung wurde aber die Komplexität der möglichen Weltdeutungen durch deren gleichwertige Verdoppelung erhöht, und deshalb handelte es sich beim Humanismus auch um eine Elitenbewegung. Es ist ein sehr komplexes Vorgehen, heidnische und christliche Traditionen zu sichten, sie ohne große Rücksicht auf Autoritäten überlieferungskritisch zu reinigen und dann zu synthetisieren, ohne ihnen Gewalt anzutun. Frucht solcher Bemühungen war etwa – wie Anton Schindling ausführt – die erasmianische Verbindung von christlichem Pazifismus (in Europa) mit antikem Bellizismus (gegenüber den Türken). Den Gipfel erreichte diese Technik beim selben Erasmus, als er ein Programm zur Reform der mittelalterlichen Kirche im (spät-)antiken Sinn entwickelte.

Dieser moralphilosophisch motivierte Reformansatz führte aber wider die Intention zu Glaubensfragen, wofür die Humanisten nicht mehr zuständig waren, jedenfalls nicht in letzter Instanz. Sie hatten die *bonae litterae* in ihrer Vielzahl angeboten, damit man in einem lebenslangen Bildungsprozeß das gesamte menschliche Potenzial erfahren und möglichst sogar ausschöpfen konnte. Die Heilsgewißheit war ihre Sorge nicht. Wo es dies aber wurde, und die Antwort *sola fide* und *sola scriptura* lautete, da wurde die heidnische Literatur von einem konstitutiven Bestandteil des wahren Menschseins zu einem propädeutischen Stoff, der »umanista« von einem Lehrer des Allgemeinwissens zu einem Jesuitenschüler der 5. Klasse, der Vokabeln büffelt und nicht Inhalte sich aneignet. Der Geist des Humanismus – die Anerkennung der Alten als gleichwertige

Gesprächspartner – und die humanistischen Formen traten auseinander, die Humanisten wurden zu den Hilfswissenschaftlern degradiert, die etwa Manfred Rudersdorf und Peter Wolf beschreiben: Reine Latinität war ihr Auftrag, dazu Pädagogik im Sinn von Stoffvermittlung und Rhetorik als Mittel konfessioneller Überzeugungskunst. In dieser, formalen Hinsicht hat der Humanismus eine lange Nachwirkung, die noch unsere eigenen Schullaufbahnen geprägt hat. Doch das Gespräch mit den antiken Autoren war nicht mehr nötig, damit sich eine Gesellschaft säkulargeschichtlich verorten und ein Muster bürgerlich-höfischer Lebensführung entdecken konnte. Bei der Suche nach einem gerechten Gott gar schienen solche Gespräche mit Heiden eine ungebührliche Ablenkung, sofern sie über die philologische Aneignung der biblischen Sprachen hinausführen konnten. Die humanistische Prägung der ersten Reformatorengeneration, eines Zwingli oder Melanchthon, spielte schon für Calvins Alterskohorte keine existentielle Rolle mehr. Das humanistische Erbe lebte nur dort fort, wo man sich im Geist einer erasmianischen *via media* dem konfessionstheologischen Anspruch auf umfassende Welterklärung entzog.

Wie die Tagung in Weingarten und der vorliegende Sammelband gezeigt haben, ist die Frage nach den Funktionen des Humanismus anregend und aufschlußreich. Doch die Kategorie »Funktion« scheint mir gleichwohl nicht genügend, um das Wesen des Humanismus zu definieren. Mit »Wesen« ist dabei nicht an eine Epoche *sub specie aeternitatis* gedacht, sondern an historiographische Erklärungen dafür, daß eine Bildungsbewegung sich Bahn brach, sich es europaweit gegen die Konkurrenz durchsetzte und sich schließlich überlebte, so daß sie nur noch in ihren formalen Errungenschaften weiter gepflegt wurde, als Mittel zum Zweck, aber nicht mehr mit dem ursprünglichen Impuls dialogischer Weltaneignung und gelehrtenrepublikanischer Sinnstiftung, mit dem Selbstzweck der Ausbildung umfassender Menschlichkeit.

Autorinnen und Autoren

GÁBOR ALMÁSI (Jg. 1972) arbeitet er am Habsburg Institute in Budapest und unterrichtet dort zugleich an der Eötvös Loránd Universität und an der Central European University. An dieser wurde er 2005 mit einer Dissertation über *The Uses of Humanism. Andreas Dudith (1533-1589), Johannes Sambucus (1531-1584), and the Humanist Network in East Central Europe* promoviert. Zum Humanismus publizierte er u. a. *The riddle of Themistius' 'Twelfth oration' and the question of religious tolerance in the 16th century*, in: *Central Europe* 2 (2004).

KLAUS BERGDOLT (Jg. 1947), promoviert in Medizin und in Kunstgeschichte, habilitiert für Medizingeschichte, ist Ordinarius für Geschichte und Ethik der Medizin an der Universität zu Köln. Er war Gastprofessor in Padua und Messina und zwischen 1990 und 1995 Direktor des Deutschen Studienzentrums in Venedig. Er ist ordentliches Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Vorsitzender des Vereins Deutsches Studienzentrum in Venedig, des Renaissance-Arbeitskreises der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel und des Ethik-Konsils der Medizinischen Fakultät Köln. Zahlreiche Buchpublikationen und Aufsätze zu verschiedenen Bereichen der Medizin- und Kulturgeschichte.

RAINGARD ESSER, (Jg. 1962) ist Senior Lecturer in History an der University of the West of England in Bristol. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf der frühneuzeitlichen Migrations- und Kulturgeschichte Westeuropas. Zu ihren Publikationen zählen: *Niederländische Exulanten im England des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts* (1996); *Kulturmetropolen – Metropolenkultur. Die Stadt als Kommunikationsraum im 18. Jahrhundert* (gemeinsam mit Thomas Fuchs, 2002), *Schwierige Vergangenheit: Amsterdamer Stadtgeschichte(n) des 17. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 30 (2003).

JOHANNES HELMRATH, (Jg. 1953) ist Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin, Mitglied der Mittelalter-Kommission der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften sowie Projektleiter in den Sonderforschungsbereichen 640 (*Repräsentationen politischer und sozialer Ordnungen*) und 644 (*Transformationen der Antike*) an der Humboldt-Universität. Seine Forschungen zu Konzilien und Reichstagen des späten Mittelalters, zur politischen Rhetorik und zum europäischen Humanismus haben in Enea Silvio Piccolomini eine Leitgestalt gefunden. Dazu zuletzt: *Diffusion des Humanismus und*