

# Humanismus und Katholizismus

von Mario Bendiscioli, Mailand

Der Humanismus in der allgemeinen Bedeutung des Wortes ist die Bewegung, die am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts die Schriftsteller des klassischen Altertums, besonders des römischen, sich zum Vorbild nimmt, indem sie deren Sprache, Stil und literarische Formen nachahmt und deren Wesen, Ideen und Gefühle sich aneignet. Die Wertschätzung der griechisch-römischen Klassiker kann man heute, auch wenn sie sich in polemischem Gegensatz zur Sprache und zum Inhalt der mittelalterlichen Scholastik uns darstellt, im Lichte der Forschungen der letzten fünfzig Jahre nicht mehr als eine ganz neue Tatsache in der Entwicklung des mittelalterlichen Lebens und der mittelalterlichen Kultur betrachten.

Diese Kultur, die als bewußte Erbin der Kirchenväter, besonders der lateinischen, wie Lactantius, Hieronymus, Ambrosius und Augustinus, sich fühlte, hatte tatsächlich auch die Synthese, die die Kirchenväter zwischen der klassischen Kultur und dem christlichen Geiste verwirklicht hatten, in sich aufgenommen. Die Redekunst der Alten zeigte sich bei Augustin und Boëthius und anderen im christlichen Gewande. Die Geschichte Roms war in jene der „civitas christiana“ eingereiht worden; die Heldentaten des frommen Aeneas wurden wie eine Voraussetzung des christlichen Heldenlebens betrachtet. Es hatte zwar Stimmen von Mißtrauen gegeben, ja man verurteilte sogar jene Schriftsteller, weil sie die heidnischen Mythen und die zügellosen Sitten priesen; aber Tertullian war ziemlich allein geblieben, und die zur Zeit des heiligen Hieronymus noch lebendige Polemik empfahl noch Vorsicht im Gebrauch der antiken Schriftsteller; aber es war nicht mehr eine radikale Verurteilung der lateinischen „humanae litterae“, die nun als Grundelemente auch in der Erziehung der Christen anerkannt wurden.

Es war das Gefühl dieses bildenden Wertes der klassischen Schriftsteller, das die Mönche die Handschriften der Klassiker eifersüchtig aufbewahren ließ, und das sie bewog, dieselben abzuschreiben und abzuschreiben zu lassen, auch wenn sie selbst nicht im Stande waren, den Sinn jener Handschriften richtig einzuschätzen, und wenn dieselben ihren unmittelbaren asketisch-frommen Interessen auch fremd vorkamen. Dieser Humanismus, als Pflege und Studium der klassischen Schriftsteller, bildet schon im Mittelalter eine lebendige Bewegung, auch wenn sie in vielen Gegenden und in gewissen Zeiten noch unterirdisch bleibt, und nur hie und da, wie zum Beispiel in der karolingischen Renaissance des neunten Jahrhunderts, ans Tageslicht tritt. Sie taucht im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, von der arabischen, besonders von der averroistischen, Wissenschaft stark bekämpft, emporkommt, und wird

bekanntlich zu einer mächtigen Strömung, die sich der Kultur sowie dem ganzen Leben aufdrängt, und diesem im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderte sein Gepräge gibt.

In diesen Jahrhunderten nimmt der Humanismus ganz besonders in Italien eine eigene Physiognomie und einen spezifischen Charakter an, er preist die Alten als Vorbild, er sucht ängstlich nach den Handschriften der alten Schriftsteller, die unter dem hundertjährigen Staub der klösterlichen Bibliotheken verborgen lagen. Er zeigt eine Vorliebe für das ciceronianische Latein gegenüber dem mittelalterlichen Schullatein und ahmt die antiken literarischen Formen nach. Es bleibt aber nicht beim bloßen Nachahmen, die Gelehrten analysieren vielmehr die Grammatik, den Stil der alten Schriften, die Philologen vergleichen und verbessern die Handschriften, und schließlich kommen auch die Denker, welche die ethisch-metaphysischen Prinzipien der klassischen Schriftsteller neubearbeiten und sie mit Begeisterung als in der Gegenwart nachzuahmende Ideale zeigen.

Die *humanae litterae* Ciceros und Vergils, des Livius und Tacitus, des Seneca, Plinius' des Älteren und des Statius enthalten die Weisheit, welche die großen Gestalten der Geschichte Roms erzeugt hat; daher werden sie wie ein Grundelement in der Bildung des Menschen, des Christen betrachtet. Daher hat der Humanismus, neben der philologisch-kritischen Richtung, auch eine durchaus erzieherische und gerade diese Richtung wird vom Humanismus des Nordens am meisten ausgewertet.

In historisch-kultureller Hinsicht ist also der Humanismus das literarische Phänomen, welches die antiken Schriftsteller, ihre literarischen Formen, Ideen, und die von ihnen gefeierten Einrichtungen, wieder entdeckt und preist. Von ihm stammt die literarische Nachahmung, die philologische Gelehrsamkeit, die zur Aufnahme ihrer Ideen und ihrer Lebensweise führt und die eben die Renaissance kennzeichnet.

Den Begriff Humanismus darf man aber auch in einem weiteren Sinne, in einem sozusagen metaphysischen und theologischen Sinn verstehen, das heißt als eine Behauptung des Wertes des Menschen an sich, als besondere Einschätzung des Menschen Gott und der Natur gegenüber, im Gegensatz zu Verneinungen eben dieses Wertes, die von besonderen philosophischen und theologischen Lehren herkommen. Eine solche Deutung des Humanismus tritt entscheidend in einigen zeitgenössischen Denkern, besonders in französischen, wie Jacques Maritain und Abbé Masure auf; aber sie erscheint auch mit genügender Klarheit in den zahlreichen Abhandlungen „de dignitate hominis“ aus dem fünfzehnten Jahrhunderte, von denen jene von Johannes Pico de Mirandola die bekannteste ist. Gegen die Anschauungen, besonders averroistischer Herkunft, welche den Menschen zu einem wertlosen Glied in einer notwendigen Kette von Ereignissen herabsetzten, oder in ein rein passives Werkzeug der göttlichen Willkür verwandelten, behauptet sich schon in jener Zeit die Forderung, das Persönliche im Menschen, seine Selbstentscheidung bezüglich seines eigenen Schicksals zu retten und sein eigenes Los im Jenseits mitbestimmen zu können.

Der innere Grund des Überganges von einem vorwiegend literarischen zu einem mehr philosophischen Humanismus ist auf verschiedene nicht immer gleichmäßig überzeugende Art angegeben worden, und zwar offenbar unter dem Einfluß von besonderen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Anschauungen, die einer allzustarken Vereinfachungs-sucht und der Tendenz, gewisse humanistische Werte zu verabsolutieren, zuzuschreiben sind. Es ist aber nicht leicht zu bestreiten, daß es eine enge Verbindung zwischen diesen beiden Richtungen gibt. Unzweifelhaft hat der historische Humanismus als Erneuerung der „bonae litterae“ und der Kultur, der Kunst und der Denkweise der Alten sowie ihrer Lebensweise, zur Stärkung des Wertes des Menschen, des Bewußtseins seiner Möglichkeiten, und seiner Selbständigkeit Gott und Natur gegenüber nicht wenig beigetragen. Die philosophischen Anschauungen, die sich in der modernen Zeit von den traditionellen theologischen Prinzipien losgetrennt haben, sind in der Atmosphäre des historischen Humanismus erarbeitet worden, indem man den Grundsatz einer freien Kritik der Texte anwandte. Es war aber nur eine bestimmte Richtung im Humanismus, welche zur Aufklärung führte und von dieser zur Aufstellung der vielen philosophischen Systeme geführt hat, die von transzendenten Werten absehen. Offen bleibt natürlich die Frage, ob diese Entwicklung des historischen Humanismus geradlinig war, wenn ja, dann muß man nachweisen, daß die religiösen Erscheinungen im Humanismus z. B. seine Überzeugung, daß die menschlichen Werte durch jene der göttlichen Offenbarung ergänzt werden, nur überlebende patristisch-mittelalterliche Anschauungen waren.

In diesem Lichte zeigt sich auch das Problem der Beziehungen zwischen Humanismus und Katholizismus, und zwar einerseits die Geschichte der Beziehungen zwischen dem literarischen, sprachlichen und philosophischen Humanismus des vierzehnten, fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, und den Männern sowie den Einrichtungen des Katholizismus jener Periode, andererseits die soziologische Analyse der Beziehungen zwischen dem Humanismus mit seiner Behauptung der menschlichen Werte, und dem Katholizismus als Lehre und Einrichtung, welche diese Werte in ihrem ganzen Reichtum umfassen will. Diese Seite des Problems wollen wir prüfen; aber wir verhehlen uns die Schwierigkeit einer solchen Aufgabe nicht.

Über die historischen Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Humanismus als „renovatio bonarum litterarum“ gibt es sehr verschiedene Meinungen. So zum Beispiel jene Nietzsches, der im Humanismus die Wiedergeburt des Geistes der frohen Wissenschaft und des natürlichen Lebens der Alten im Gegensatz zur transzendenten und asketischen Anschauung des mittelalterlichen Katholizismus sieht; so jene von Burckhardt, der im Humanismus den Menschen feiert, der sich in seiner natürlichen Wirklichkeit außerhalb der kirchlichen und dogmatischen Überlieferung behauptet, und der sich der idealisierten Beispiele der Alten bedient, um ein Leben, das wesentlich persönlichen Forderungen gehorcht, zu entfalten. Dieser Gegensatz zwischen dem Humanismus und seinen Entwicklungen in der Renaissance einerseits und dem asketischen und büßenden Geiste des Katholizismus andererseits ist schon im

Lager des Katholizismus am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts von Savonarola und seinen Anhängern, den sogenannten „Piagnoni“, im Mittelpunkt der humanistischen Kultur und des humanistischen Lebens der Renaissance, im Florenz eines Lorenzo de' Medici, offen behauptet worden, und beeinflusste lange Zeit hindurch das Urteil der frommen Leute über den Humanismus.

Scharfsinniger hat Burdach den Humanismus als Programm einer allgemeinen Erneuerung des Lebens, des Individuums und der Gesellschaft, der Kirche und des Staates, mit den mittelalterlichen Reformbestrebungen in Verbindung gebracht, von diesen Bestrebungen sind die bekanntesten jene des Abtes Joachim da Fiore und Dantes. Nach Burdach ist der Begriff der Wiedergeburt religiösen Ursprungs und dringt von den Kreisen der kirchlichen und politisch-sozialen Reformatoren in die Gedanken der humanistischen Bewegung — nur daß diese sich besonderer Vorbilder und Begriffe bedient und außerdem eigene Wege geht.

Diesen Bestrebungen liegt zugrunde die christliche Idee, daß das Leben eine ständige „metanoia“ ist und daß dieses eine gründliche „regeneratio“ nicht nur des einzelnen, sondern auch der Gesellschaft verlangt.

Pastor, der Historiker der Päpste, hat bekanntlich eine christliche humanistische Renaissance von einer heidnischen humanistischen Renaissance unterschieden: zu der ersten rechnete er die Humanisten und Künstler, die die Achtung vor der christlichen Sittenlehre und die Ehrfurcht vor den kirchlichen Überlieferungen und Einrichtungen treu bewahrt haben, zur zweiten rechnete er die Humanisten, die von den Alten auch die Lehren und die Lebensweisen, die im Gegensatz zu den christlichen Sitten und Lehren waren, angenommen haben, die sich der von der besseren Kenntnis der griechisch-lateinischen Schriftsteller gelieferten philologischen Mittel bedient haben, um Einrichtungen sowie Sitten und Lehren der Kirche anzugreifen; dies ist aber ein mehr äußerlicher Unterschied, da er das Problem der inneren Beziehungen zwischen der humanistischen Bewegung und dem Katholizismus offen ließ. Und tatsächlich fühlte Pastor selbst die Notwendigkeit, in der neuen Ausgabe der ersten Bände seiner Geschichte diesen Standpunkt einer neuen Prüfung zu unterziehen.

Mehr auf die Fortdauer des Bisherigen als auf den Gegensatz zu ihm weisen jüngere Erforscher des späten Mittelalters und der Renaissance hin. So Huizinga und Herbert Werner Rüssel, dieser besonders in seinem bekannten Werk, „Gestalt eines christlichen Humanismus“, Amsterdam 1940. Beide unterstreichen die Vielfältigkeit der Gedanken, die das Mittelalter aufweist, und eignen sich die Betrachtung Burdachs über die religiöse Natur des Motivs der „renovatio“ an, das den mittelalterlichen Katholizismus durchdringt und das im Humanismus die Form einer „renovatio“ des literarischen Geschmacks annimmt.

In dieser Auffassung des Humanismus nimmt einen besonderen Platz die humanistische „renovatio“, die Wiedergeburt des römischen Altertums ein. Burdach allerdings will eine Einschränkung machen, indem er sagt: „Diejenigen, die das Wort Wiedergeburt und das ihm

zugrunde liegende Bild zuerst brauchten, meinten damit nicht die Wiedergeburt des römischen Altertums, nicht die Wiederbelebung von etwas Totem, einer toten Kultur, nicht die Wiederherstellung einer zerstörten Welt. Vielmehr dachten sie an sich, ihr eigenes Selbst und ihr eigenes gegenwärtiges Leben, an die eigene menschliche Wiedergeburt, an die Erneuerung ihres Menschentums. Es ist der bekannte christliche Begriff, an den sie anknüpfen, der uns allen aus den paulinischen Briefen und aus dem Dogma vom Sakrament der Taufe und der Buße geläufig ist. Das Bild des neuen Lebens, der Wiedergeburt, beherrscht bereits das Zeitalter Bonaventuras, Dantes, Petrarcas, Boccaccios, Rienzis, es bleibt im fünfzehnten Jahrhundert wirksam und wird im sechzehnten Jahrhundert zu dauernder Gültigkeit fixiert. Und dieses Bild bezieht sich von Anfang an auf mehr als die Studien, dient schon bei seinem ersten Aufkommen dem Verlangen der führenden Männer nach einem Umschwung, nach einer Umgestaltung der geistigen Kultur, zunächst der Kirche und des Staates, später überwiegend der Literatur, der Kunst des sittlichen und sozialen Lebens als Ausdruck. (Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus, S. 96/7.) Auch Rüssel ist vollkommen einverstanden, daß man die Renaissance allgemeiner, nicht bloß literarisch, ausdeute, und dies eben, um die Hierarchie der Werte, wie sie von den Humanisten gelehrt wurde, festzuhalten und das Zusammenwirken verschiedener Motive zu zeigen; er erinnert den Leser an einen Glückwunschbrief des Erasmus von Rotterdam an Papst Leo X. aus dem Jahre 1516, wo unter den „*praecipua generis humani bona*“, die wiederbelebt werden sollten, zuerst die „*pietas christiana*“, aber gleich danach die teils vernachlässigten, teils verdorbenen „*optimae litterae*“ genannt werden.

Durch eine besondere Betonung des römischen Elementes als Inhalt der humanistischen „*Renovatio*“ und durch die Identifizierung dieses römischen Elementes mit dem Papsttum und dem Rom der Päpste charakterisiert sich dagegen die Ausdeutung des Humanismus im italienischen Literaturhistoriker Giuseppe Toffanin, in seinem Werk „*Storia dell'umanesimo*“ (1935, 3. Auflage). Dieser sieht in der humanistischen Bewegung eine Reaktion gegen den Averroismus, eine Lobpreisung der antiken Weisheit, welche durch die göttliche Wissenschaft der Kirchenväter ergänzt wird; eine Reaktion gegen die weltliche Wissenschaft, welche von den Arabern herkam und im lateinischen Averroismus eines Siger von Brabant und anderer vertreten war. So ist der Humanismus für Toffanin in seiner ersten und inneren Inspiration eine Art Vorhut der katholischen Reaktion gegen die Einwände, welche die Averroisten gegen die christliche Weisheit erhoben hatten. Und da die Araber die römische Welt und deren Ereignisse entwerteten, weil sie dieselben für ein einfaches Produkt natürlicher Gesetze und der Gestirneinflüsse hielten, so betrachteten die Humanisten, z. B. Petrarca, Roms Geschichte als „ein rein geistiges Geschehnis“. In diesem Lichte betrachtet erscheinen Petrarcas historische Werke „*De viris illustribus*“, „*Rerum memorandarum*“ und das Epos „*Africa*“ unserem Toffanin als eine „Apologie der römischen Welt“. Toffanin behauptet, daß Petrarca, ganz besonders in seinem Epos „*Africa*“, Rom und die universalen Werte des Christentums verbindet. So steigt Scipio „zu einer Synthese der von der Vorsehung bestimmten christlichen

Werte des ersten Rom empor“ (S. 138); das Epos wird so „mehr als eine christliche Aeneis; es wird eine christliche Fortsetzung der Aeneis“ (S. 141 und 143). In dem Epos „wird die historische Transzendenz mehr im Geiste des heiligen Augustin gedacht . . . Es handelt sich nicht darum Aeneas und Scipio mythisch zu feiern, sondern vielmehr, in der Handlung der ersteren und im Siege des letzteren jenen Willen zu sehen, der den Weltlauf lenkt.“ „Wie in dem ‚De officiis ministrorum‘ — so fährt Toffanin fort — der Hl. Ambrosius dem Scipio die Propheten Gottes, Moses und Elias hatte gleichstellen wollen . . .“, so vergeistigt Petrarca, in den Spuren der Kirchenväter wandelnd, in seinem Epos ‚Africa‘ bis zum äußersten die Geschichte des ersten Rom.“ (S. 142.) Petrarca teilt mit Joachim da Fiore, mit Dante und Rienzi das Motiv der „renovatio“: die Wiederherstellung soll aber in römisch-christlichem Sinn geschehen: „Der Erfolg der katholischen Reform wird — schreibt Toffanin — die Wiedergeburt des alten und christlichen Roms sein.“ (S. 150.) Das Papsttum wird lebhaft als der Fortsetzer der „Auctoritas“ der Alten in Rom auf religiös-sozialem Gebiete empfunden; deshalb ist Petrarca's Bedauern über das päpstliche Exil in Avignon nicht wenig heftig, und in dieser avignonischen Verbannung sieht man schon in apokalyptischen Farben die Zeichen einer Störung der heiligen Weltordnung, ein wesentliches Hindernis für die ersehnte „renovatio“. Die Förderer der lateinischen „humanae litterae“ sind so, für unseren Toffanin, die eigentlichen Förderer der katholischen „renovatio“, zum Unterschied von den Verfechtern der romanischen Literaturen und Sprachen, die — seiner Meinung nach — mehr den Einfluß der averroistischen Wissenschaft als den der überlieferten Weisheit verspüren lassen; einen Einfluß, der den in Rom sich konzentrierenden kirchlichen Einrichtungen mißtraut und immer bereit ist, sich gegen die Behörde, die in Rom ihren Sitz hat, zu empören. So zeigt sich nach Toffanin jene wesentliche Solidarität zwischen Humanismus und Katholizismus, die ihren besten Ausdruck während der Reformationskrise und in der katholischen Erneuerung vor und nach dem Trienter Konzil gefunden hat.

Diese Behauptung birgt in sich fast etwas, was den Eindruck erweckt, die Texte umbiegen zu wollen; sie hat aber den Vorzug, daß sie jene Seite des Humanismus unterstreicht, die sich unzweifelhaft während der Krise des sechzehnten Jahrhunderts gezeigt hat.

\*

In mehr philosophischem als literarischem Lichte tritt diese innere Begegnung von Humanismus und Katholizismus hervor bei drei neuplatonischen Denkern aus dem fünfzehnten Jahrhundert, die bestrebt sind, auf vielfachem Gebiete eine „renovatio“ in der Denkweise, in Gefühl und in den sozialen und kirchlichen Einrichtungen zu verwirklichen: es ist Nikolaus von Cues, Marsilius Ficinus und Johannes Pico de Mirandola.

Nikolaus von Cues ging von der Scholastik aus, und durch die flämische und rheinische Mystik hatte er die neuplatonischen Quellen erreicht; seine Studien hatten ihn mit den Spekulationen der Araber vertraut gemacht; wie Valla, Enea Silvio Piccolomini, Papst Nikolaus II. forschte er nach alten Handschriften, so hatte er einen kulturellen und zugleich religiösen Universalismus angenommen, der sich bei seinen

kühnen Spekulationen über die „complexio oppositorum“ und bei seinen Hinweisen auf einen allgemeinen Theismus zugleich auch in der universalen erzieherischen Funktion äußert, die er den „bonae litterae“ zuschreibt. Sein Universalismus ist problematisch und positiv; er ist problematisch, weil er die Unbedingtheit gewisser historischer Werte bestreitet; er ist positiv, weil er die allgemein-menschlichen Forderungen annimmt, die sich in Ideen, Einrichtungen, religiösen Gebräuchen ausdrücken, und die er als lebendige Elemente in die humanistisch-christliche Tradition einzubauen versucht. „Das ist“ — so bemerkt Rüssel S. 130 — „das wahrhaft christlich Humanistische bei ihm.“

Auch Marsilius Ficinus, der Gründer der florentinischen platonischen Akademie, nimmt regen Anteil am Leben der Kirche und an der antiken geistigen Welt; aber nicht weniger stark ist in ihm das Verlangen, das asketische Moment des Neuplatonismus durch den heiteren Genuß der Wirklichkeit zu ergänzen. Er möchte die Weisen jeder Zeit und Nation in einer einzigen Gesellschaft vereinigen.

Das gleiche will auch Johannes Pico de Mirandola; er setzt sein Vertrauen auf die Kräfte der Vernunft und auf die Aneignungsfähigkeit des katholischen Dogmas; das kann man in seinen berühmten „Neunhundert Thesen“ feststellen, die er in Rom verteidigen wollte, die ihm aber Verfolgungen und manches Unglück einbrachten.

Bei diesen Neuplatonikern tritt der Humanismus wie eine „philosophia perennis“, wie eine geistige Einheit des Menschengeschlechtes auf, welche die verschiedenen Völker, Zeiten und Religionen umfaßt. „Bei Marsilius Ficinus stehen am Anfang aller Philosophie gleichberechtigt Moses und Zoroaster nebeneinander. Von diesen geht die Entwicklungslinie über Homer, Hermes Trismegistus, Orpheus, Pythagoras weiter zu Sokrates und Plato, an den über Origenes und Augustin die christliche Philosophie anknüpft . . . Nikolaus von Cues nennt Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles und die Neuplatoniker neben den Kirchenvätern, den Scholastikern und den Mystikern seine geistigen Ahnen . . . Er wagt es, in seiner Schrift „Cribratio Alchoran“ = Sichtung des Korans, auch die mohammedanische Welt in ihrem Eigenwert zu sehen und sie friedlich an die christliche Welt heranzubringen.“ (Rüssel, S. 138.) Und ein solcher umfassender und eklektischer Universalismus wird auch von Thomas Morus geteilt, wie man leicht in seinem Werke „Utopia“ lesen kann.

Sie alle wiederholten einstimmig das alte Motiv: „humani nihil a me alienum puto“, das sie aber auf typisch christliche Weise durch das Motiv „mihi vivere Christus est“ ergänzten. In diesen zwei Worten — so schreibt Henry Brémont, der Verfasser von „L'histoire du sentiment religieux en France“, in seinem Werk, „Autour de l'humanisme, d'Erasmus à Pascal“, Paris, 1936, p. 49 — steckt ihr ganzes Programm. Man muß jedoch zugeben — führt weiter Brémont aus —, daß sie zu stark jene Punkte dieses Programms die sie mehr interessierten, nämlich die Rechte der Intuition, den Kultus der klassischen Meisterwerke, die Verehrung der Kirchenväter und des Textes der Bibel, die Bedingungen der moralischen Gewißheit, betonten, während sie mit zu heftiger Schärfe andere Wissenschaften kritisierend in den Schatten schoben, die doch Gemeingut der Menschheit waren.

Rein humanistisch ist in diesem Programm der Hinweis auf die Rhetorik sowie die Stelle, die ihr, neben den religiösen und ethischen Werten, angewiesen wird. „Was mich betrifft“ — so schrieb B e m b o in seinem bekannten Brief an Johannes Pico de Mirandola (bei B r é m o n d, S. 51) — „bin ich der Meinung, daß, wie es einen Gott, Schöpfer aller Wesen sowie eine gewisse göttliche Form der Gerechtigkeit, Mäßigkeit und der anderen Tugenden gibt, so auch eine gewisse göttliche Form des Schönschreibens (*recte scribendi speciem quandam divinam*), eine absolut schöne Form, die Xenophon, Demosthenes, Plato und mehr als alle anderen Cicero in ihrer Seele . . . hatten, wenn sie etwas verfaßten und schrieben . . . Ich meine, daß auch wir, so wie sie, alle Anstrengungen machen müssen, um uns womöglich und am besten diesem Schönheitsbild zu nähern“ (*curandumque modis omnibus, ut ad eius formae simulacrum scriptis nostris, quoad fieri possit, quam rectissime quamque proxime accedamus*).

Noch bedeutungsvoller drückt sich diese enge Verbindung zwischen Humanismus und Katholizismus beim großen Humanisten des Nordens Erasmus von Rotterdam aus. Es ist schon wahr, daß Erasmus gewisse Seiten und Einrichtungen des Katholizismus mit der ganzen Wucht seiner Satyre „*Encomium moriae*“ und in seinen „*Colloquia*“ gegeißelt hat und daß er eine Reform der Kirche verlangt hat, die auf eine Vereinfachung des Kultus, auf eine Rückkehr zur Bibel und den Kirchenvätern, auf eine Milderung des mönchlichen Asketismus gestützt wäre; und in diesem Sinn ist er als ein Förderer der lutherischen Reformation erschienen und auch ein solcher tatsächlich gewesen. Aber im Innern seiner humanistischen Denkweise stand er doch — man könnte sagen, gegen seine Vorliebe — diesseits der Barrikade, auf Seite des Katholizismus. Die Verteidigung des freien Willens gegen den lutherischen Pessimismus einer radikalen Verderbnis der menschlichen Natur war wirklich die unmittelbare Folge seines Humanismus; diese Verteidigung erkannte ohne weiteres die menschlichen Werte und die menschliche Würde, den „*homo faber fortunae suae*“ an, was ein wesentliches Motiv des Humanismus war.

Und diesseits der katholischen Barrikade hielt ihn auch sein Universalismus, der ihn die Weisheit und Tugend auch eines Sokrates und Plato und anderer weiser und tugendhafter Männer des Altertums anerkennen ließ. Erasmus konnte gerade wegen seines Humanismus nicht die Anschauung des antipelagianischen Augustin, die damals von Luther und später von Jansenius erneuert wurde, annehmen, daß die Tugenden der Alten glänzende Laster waren, und alle Nichtgetauften wirklich zur Hölle verdammt waren. Erasmus war ein Zögling jener „*devotio moderna*“, welcher die kulturellen Motive des Humanismus mystisch-gefühlsmäßig erfaßt hatte; es war bei ihm die Persönlichkeit Christi eine Synthese der Werte: „*Exemplum nostrum Christus est, in quo omnes insunt beatae vivendi rationes. Hunc sine exceptione licebit imitari*“, sagt er im „*Enchiridion militis Christiani*“ (can. VI, Ausgewählte Werke hgg. Holborn, S. 91). Auch bei Erasmus tritt das Universale des Christentums deutlich hervor, wie bei Nikolaus v. Cues und Marsilius Ficinus. Was man gewöhnlich erasmischen Irenismus, erasmische Toleranz nennt, erscheint nicht mehr



als eine Wirkung seines dogmatisch-religiösen Skeptizismus, sondern vielmehr als ein Zug seines katholischen Humanismus.

Im Lichte dieser Betrachtungen kann man nicht mehr für ein Paradoxon halten, was Henry Brémond im schon erwähnten Werk „Autour de l'humanisme, d'Erasmus à Pascal“ S. 65 geschrieben hat, nämlich, daß Erasmus „anathématisé par Luther et par la Sorbonne étroite et rageuse, malgré ses erreurs et ses démarches incertaines, avait été le précurseur de la Compagnie de Jésus. Entre lui, d'une part Maldonat et Molina de l'autre, Pole, Contarini, Sadolet avaient fait le pont“; Erasmus war beim Trienter Konzil geistig anwesend, trotzdem verschiedene seiner philologischen und exegetischen Werke verurteilt worden waren. Es ist das Verdienst eines deutschen Historikers, den Einfluß des Humanismus auf die Vorbereitung der Trienter Dekrete dargestellt zu haben, ich weise auf Professor Hubert J e d i n hin und auf seine grundlegende Monographie über den Augustinergeneral und späteren Kardinal und Konzilsvorsitzenden Hieronymus S e r i p a n d o : Jedín hat die geistige Entwicklung Seripandos dargestellt, die mit einem naiven platonisierenden Humanismus beginnt, dann neuplatonischer Augustinismus wird und später, von den Problemen der lutherischen und reformierten Polemik gedrängt, einige Anschauungen des antipelagianischen Augustin aufweist, aber ohne daß jene geistige Haltung geopfert wurde, die man echt humanistisch nennen kann. Es geschah sicher nicht ohne den wichtigen Einfluß von Seripando, daß — wie Brémond schreibt (S. 44):

„les idées remuées par les humanistes, le Concile de Trente, non seulement ne les a pas rejetées, mais après le travail d'épuration qui était nécessaire, il les a canonisées. La pensée chrétienne a vécu de ces idées depuis les grands théologiens du seizième et dix-septième siècle jusqu' à Newman . . .“ Derselbe Brémond sagt an einer anderen Stelle, p. 51/52: „A côté des fermes représentants de la scholastique, l'humanisme siégeait à Trente, l'humanisme intégral chargé des glorieuses et bien-faisantes dépouilles de l'antiquité chrétienne et de l'antiquité classique. Aucune consigne n'arrêta sur le seul des assemblées conciliaires les ombres de tant d'illustres païens qu'avait baptisés la pieuse métaphysique d'Erasmus et de Pic de la Mirandola. Ces ombres, il fallut bien les consulter et les entendre, lorsqu'on en vint à définir la blessure du premier Adam, *Vulneratus in naturalibus*. Socrate et Platon avaient quelque chose à dire sur cette blessure, un double témoignage à rendre et de l'impuissance de l'homme tombé et de l'excellence de la première création. Ils parlèrent. On les écouta. *Humaniores litterae, humanior theologia*. Oui! Plus humaine, non pas certes que la théologie de l'Évangile où la théologie du *Consensus patrum*, mais moins inexorable, moins décourageante que certaines pages de saint Augustin, pages d'ailleurs obscures, corrigées par d'autres textes du même docteur . . .“

Dieser Humanismus, der gleichzeitig die Weisheit der Antike, den ciceronianischen Stil, die Wirksamkeit der menschlichen Kräfte und eine asketisch-religiöse Lebensweise anerkennt, dieser Humanismus, der die Eigenart der Individuen und Völker zu schätzen weiß, charakterisiert unter einem gewissen Gesichtspunkte den Katholizismus nach dem Trienter Konzil. Um ihn in einem solchen Lichte zu sehen, ist es notwendig, den didaktischen Humanismus der jesuitischen „*ratio studiorum*“ mit dem theologischen Humanismus der molinistischen Lehre bezüglich der „Con-

cordia liberi arbitrii cum gratiae donis“ und weiter mit dem Humanismus der Missionäre zu verbinden, der die Jesuiten De Nobili und Matteo Ricci wie indische Brahmanen und chinesische Mandarine sich kleiden, handeln, denken ließ.

An die Stelle des Universalismus der griechisch-römisch-christlichen Kultur, welcher das Wesen des Humanismus der Renaissance war und den der Katholizismus sich angeeignet hatte, trat allmählich ein anderer komplizierter Universalismus. Es ist eine Entwicklung, die noch im Gange ist, die sogar in gewissem Sinne noch in ihrem Anfang steht. Sie hat aber eine grundlegende Bedeutung, weil sie die weltumspannende Offenheit des Katholizismus, seine wesenhafte Bereitwilligkeit, die Mannigfaltigkeit des kulturellen und religiösen Lebens in die eigene Struktur hineinzunehmen, bezeugt; und dies eben Kraft seiner Universalität.

Ein solcher Anspruch von Universalität wurde bekanntlich von den katholischen Theologen als zum Wesen des Katholizismus gehörig bezeichnet, als — um die Worte Karl Adams in seinem „Wesen des Katholizismus“ zu gebrauchen — das zweite Element ihrer inneren Katholizität, wegen seiner Bestimmung für das ganze Menschentum. Somit ist der Katholizismus „die umfassende Bejahung der gesamten Menschennatur, ihres Leibes wie ihrer Seele, ihrer Sinnlichkeit wie ihres Geistes. Es ist der ganze Mensch, an den sich die kirchliche Mission wendet . . . Die mit der Erbsünde eintretende Schwächung seiner Natur brachte nicht auch eine physische Verschlechterung oder gar Verderbung der leiblichen und geistigen Kräfte des Menschen mit sich. Von dieser Voraussetzung aus besteht für die kirchliche Mission die Möglichkeit, die Natur des Menschen, seine ganze Leiblichkeit, seine sinnlichen Bedürfnisse, seine Vernunft, seine Willensfreiheit in den Dienst des Gottesreiches einzustellen . . .“ (S. 186/87). „Ein Zweifaches“, fährt Karl Adam fort, S. 188, „ergibt sich daraus für die Katholizität, für die umfassende Werbekraft der Kirche: einmal ihr liebendes Verständnis für das Naturhafte im Menschen, für das Leibliche und Sinnliche sowohl wie für seine geistigen Anlagen . . . Die zweite Folgerung, die sich aus der Hochschätzung des Natürlichen im Menschen für die Werbekraft der Kirche ergibt . . ., ist ihre positiv bejahende Einstellung gegen alles Natürliche, Echte, Unverdorbene in der vorchristlichen und außerchristlichen Welt . . . Sie verschmäht es nicht, selbst heidnische Kulthandlungen und Symbole überall da zu übernehmen, wo eine christliche Beseelung und Umprägung möglich ist . . . Und das alles“ — so schließt Adam seine Behandlung der *Ecclesia catholica* S. 193 — „eben weil der Katholizismus Wertbejahung auf der ganzen Linie ist, Weltoffenheit im umfassendsten und edelsten Sinn, die die Natur mit der Gnade, die Kunst mit der Religion, die Wissenschaft mit dem Glauben vermählen, auf „daß Gott sei alles in allem“.

Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Verbindung zwischen der griechisch-römischen Kultur und dem Katholizismus nicht wesentlich. Der Katholizismus kann und soll sich auch in Formen von Kulturen äußern, die verschieden von der griechisch-römischen sind. Und es hat nicht an Theologen gefehlt, welche versucht haben, dies zu begründen, indem sie die eigentlich theologisch-erkenntnistheoretische Seite des Problems analysierten, das heißt, indem sie unterschieden zwischen dem, was dem

Menschen gehört und daher mit der Verschiedenheit der Zeiten, der Verschiedenheit der Völker, der Kulturen, der Vorstellungen notwendig ist, und dem, was Unveränderliches, göttliche Offenbarung ist. Es sei mir gestattet, auch diesbezüglich an Karl Adam und an seine Abhandlung „Deutsches Volkstum und katholisches Christentum“, die meines Wissens nicht beendet wurde und in der „Tübinger Quartalschrift“ 1933/34 S. 40 ff. veröffentlicht wurde, hinzuweisen. Hier hat der bekannte deutsche Theologe versucht, zu beweisen, wie und warum das Offenbarungsdatum in verschiedenen Weisen von den christlichen Denkern erarbeitet wird, in Abhängigkeit von der besonderen Struktur der Sprachen, von der Denkweise der Völker, von ihren kulturellen Überlieferungen, und wieso „nationale“ Theologien mit eigener Färbung und eigenem Ton entstehen, auch wenn sie in der Annahme der Offenbarung übereinstimmen. Eine sicher kühne Anschauung, der aber gewisse Seiten gemein sind mit der Charakterisierung des Dynamismus der katholischen Theologie in der Mannigfaltigkeit ihrer Schulen, die der Jesuiténpater Erich Przywara in seiner Abhandlung „Religionsphilosophie der katholischen Theologie“ in Bäumlers „Handbuch der Philosophie“, entwickelt und auseinandergesetzt hat.

Aber noch bedeutungsvoller für den katholischen Universalismus scheint uns das Zeugnis von Männern, die einer anderen Kultur als der europäischen angehören, und die dem Katholizismus beigetreten sind in der Überzeugung, auf gar nichts von der geistigen und intellektuellen Eigenart ihres Volkes zu verzichten; sie sind vielmehr sicher, es zu potenzieren und zu bereichern, indem sie es in einen weiteren kulturellen und geistigen Kreis stellten; sie geben ihrer nationalen Eigenart eine universale Weite und sind überzeugt, im Katholizismus die Fülle der Werte sowie eine gemeinsame geistige Wohnung gefunden zu haben.

Da unsere Betrachtung uns zu weit führen würde, beschränke ich mich nur auf zwei Beispiele, die ich für genügend bedeutungsvoll erachte; eines aus den letzten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, und zwar das Beispiel des Chinesen Lou-Tseng-Tsiang, des ehemaligen Außenministers der Republik China, nachher Benediktinermönch und Abt in Belgien, 1949 aus dem Leben geschieden, gerade als er sich anschickte, in China eine Benediktiner-Abtei zu gründen; das zweite Beispiel dagegen stammt aus dem Ende des vorigen und vom Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts: es ist ein Inder, der mit großem Eifer versucht hat, in den Katholizismus Motive der hinduistischen Spekulation einzufügen — ich meine den im Jahre 1907 verstorbenen Upadhya Brahma-bandhav.

Pater Lou — auf dessen „Erinnerungen und Gedanken“ ich hinweise (1945 erschienen) — erscheint tief verwurzelt in der „intellektuellen und geistigen Tradition des Konfuzianismus“ — er erkennt ihre Werte an, so „den Kultus des Altruismus, die Pflege der Kindeshehrfurcht den Eltern gegenüber, den Eifer, Tugendhandlungen zu vollbringen, um zu einem besseren Verständnis des Menschen zu gelangen und damit auf praktische Weise in der Weisheit vorzuschreiten“. Der konfuzianistische Geist hatte Pater Lou vorbereitet, die klare Überlegenheit des Christentums festzustellen und insbesondere der „heiligen römischen Kirche,

welche einen lebenden Schatz inne hat, der von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr wächst und Frucht bringt und in jedem Jahrhundert den Gläubigen die alten und neuen Werte spendet“. Pater Lou zögert nicht, auf Grund dieser persönlichen Erfahrung seinerseits zu behaupten, daß „der Konfuzianismus, dessen Lebensregeln so tief und heilsam sind, in der christlichen Offenbarung und im Leben der Kirche die klarste Rechtfertigung von alledem findet, was er an Menschlichem und Unsterblichem besitzt, sowie auch noch die Ergänzung des Lichtes und der ethischen Macht, welche die Probleme löst, vor denen unsere Weisen demütig haben stehen bleiben wollen“. Also, weil er bemerkt hat, daß in der katholischen Kirche die konfuzianischen Werte sich vervollständigen und vervollkommen, ist Pater Lou dem Katholizismus als Lehrsystem und als religiöser Gesellschaft beigetreten. Aber er betrachtet diese Universalität des Katholizismus, das heißt, seine Fähigkeit, eine Synthese aller menschlichen Werte zu bieten, mit kritischem Auge: er stellt zum Beispiel fest, daß „die lateinische und abendländische Fassade heute noch die innere und tiefe Universalität sich nicht ausdrücken läßt“. So besteht tatsächlich nach der Meinung Pater Lous für das Christentum im katholischen Gewande, das sich soweit in der westlichen Welt ausgebreitet und sie so durchdrungen hat, daß es mit ihr einen einzigen Körper bildet, das Problem darin, sich in den Stand zu setzen „auch mit der Ostwelt einen gleichen einzigen Körper zu bilden und damit seine eigene Einheit zu bewahren und immer mehr zu vertiefen“.

Upadhyaya, ein Kasteninder, geboren 1861 und gestorben 1907, dem der Jesuitenpater Vāth ein kritisches Buch unter dem Titel „Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus, Upadhyaya Brahmabandhav“, Berlin/Bonn, 1928, gewidmet hat, war zum Katholizismus durch den Anglikanismus gelangt, nachdem er als Hinduist an der Bewegung der Wiedergeburt der Philosophie der Veda im neunzehnten Jahrhundert teilgenommen hatte. Er hatte sich sehr bald mit dem Problem einer Apologie des Christentums für die Hinduisten befaßt, und ganz besonders seit dem Jahre 1894 versuchte er in der Zeitschrift „Sophia“ die christlich-katholischen Dogmen in einer Form auseinanderzusetzen, die den Ideen des hinduistischen Lesers angepaßt sein sollte. Diese Auseinandersetzung richtet sich zwar gegen den hinduistischen Pantheismus, gegen die Verneinung der Ewigkeit, aber sie bevorzugt den positiven Teil, das ist die Verwertung der Motive, die im Vedanta sind. Dieser Verwertung wegen gerät er mit der Kirchenbehörde in Streit und 1900 muß er auf den ausdrücklich theologischen Charakter seiner Zeitschrift verzichten; — er ist gezwungen, eine andere allgemeineren Charakters zu veröffentlichen, und schließlich finden wir ihn als einen der Wortführer des indischen Nationalismus im Kampf gegen England.

Was uns hier an dieser Stelle interessiert, ist seine persönliche Überzeugung, daß eine Einfügung des Hinduismus in den römischen Katholizismus möglich sei, sowie sein Versuch, das Christentum mit Motiven des indischen Denkens und Fühlens zu rechtfertigen.

Upadhyaya ist der Meinung, daß Shankaras Vedanta in seiner Lehre von Gott, den Seelen und der Welt, mit der christlichen Weltanschauung im wesentlichen übereinstimme (Vāth, 135), und meint auch noch zugleich,

daß das europäische Wesen nicht als eine unabänderliche und notwendige Begleiterscheinung des Christentums betrachtet werden solle (Väth, 150); im katholischen Londoner „Tablet“ des Jahres 1903 behauptet er: „Das Christentum kann sich nur Erfolg versprechen, wenn ihm eine natürliche Theologie die Wege bereitet. Eine solche Theologie ist der Theismus des Vedanta, der in wunderbarem Einklang mit der Philosophie des hl. Thomas steht“ (vgl. Väth, 175). Und anderswo hatte er schon 1897 programmatisch geschrieben (vgl. Väth, 1221): „S. Thomas hat die aristotelische Philosophie ohne ihre Irrtümer zur Grundlage des wunderbaren Gebäudes der Christlichen Religion gewählt. Die Hinduphilosophie hat einen höheren Gipfel erklommen als ihre westliche Schwester. Es sollte daher der Versuch gemacht werden, die Hinduphilosophie in den Dienst des Christentums zu stellen . . . Je mehr ich mich mit der Hinduvorstellung von Höchsten Wesen beschäftige, desto mehr Licht fällt auf die geheimnisvolle, christliche Lehre von dem einen Gott. Die hinduistische Unterscheidung zwischen Atman und Manas wirft Licht auf die hypostatische Union. Die falsche Lehre von den Avatars Vishnus beleuchtet, soweit ein Geheimnis Licht empfangen kann, die transzendente christliche Lehre, daß der Mensch bestimmt ist, vollkommen wie Gott zu werden, durch Vereinigung mit dem, der wirklich Gott und wirklich Mensch ist, dem Gottmenschen in voller Wahrheit. Ferner könnten die Begriffe Sattwa, Rajas und Tams die asketische Wissenschaft befruchten.“

Er fühlt sich als Hinduist im Christentum wie zu Hause, er sieht im Katholizismus die Zusammenfassung der Werte aller Völker und ist auf den Beitrag seines Hinduismus zum katholisch-universellen Gemeingut nicht wenig stolz. „Von Geburt sind wir“ — wie er 1898 (vgl. Väth 131/2) schrieb — „Hindus und werden Hindus bleiben bis zum Tode. Aber als Dviya (Zweimalgeborene) durch die Kraft unserer sakramentalen Wiedergeburt sind wir katholisch. Wir sind Glieder einer unvergänglichen Gemeinschaft, die alle Zeiten und Zonen umspannt. In unseren Gewohnheiten und Gebräuchen, in der Beobachtung der Kasten oder der gesellschaftlichen Unterschiede, im Essen und Trinken, im Leben und in der Lebensweise sind wir echte Hindus. Aber im Glauben sind wir weder Hindus, noch Europäer, noch Amerikaner oder Chinesen, sondern alle diese einschließend . . . In unserem Denken sind wir Hindus, so ausgesprochen wie nur möglich. Wir sind mehr spekulativ als praktisch veranlagt; haben mehr Vorliebe für die Synthese als für die Analyse, sind mehr kontemplativ als aktiv. Es fällt uns schwer, die Denkweise der alten Griechen oder Scholastiker des Mittelalters uns anzueignen . . .“

Je getreuer wir unserem allumfassenden Glauben folgen, desto vollkommener werden wir als Hindus. Die besten und edelsten Eigenschaften des Hinducharakters werden durch den belebenden Hauch des vollendeten Narahari (Gottmenschen), unseres Vorbildes und Führers, zur Entfaltung gebracht. Mit der Liebe zu ihm wächst die Liebe zu unserem Land und unser Stolz auf unsere vergangene Größe.“

In diesen zwei Gestalten können wir persönliche Erfahrungen sehen, die aber immer noch bedeutungsvoll sind, weil sie von einer Richtung zeugen, die im Katholizismus wirkt. Noch ist der richtige Augenblick nicht gekommen, den positiven Einfluß des chinesischen, indischen oder japanischen Katholizismus auf den universellen festzustellen, wie dies schon möglich ist beim amerikanischen Katholizismus ob seiner Organisationsformen.

Es ist aber schon etwas im Gange: die Sehnsucht von nicht wenigen Katholiken nach Universalität, die ausdrückliche Anerkennung seitens einflußreicher Behörden, daß der Katholizismus weder mit der griechisch-römischen noch mit der europäisch-westlichen Kultur gleichbedeutend sei, daß er allen Kulturen zugänglich sei; das sind Schritte zur vollen Anerkennung aller menschlichen Werte, wo auch immer sie vorhanden sind.

Aus diesem Grunde hören wir Abendländer mit starkem Interesse auf chinesische oder indische Christen, die von christlicher Theologie reden, fühlen jene religiöse Welt, die uns so vertraut ist, aber wir hören Beweisführungen, die den unseren ziemlich fern liegen, denen wir aber auf Grund ihrer besonderen Voraussetzungen doch Überzeugungskraft anerkennen müssen.

Durch diese Anerkennung der positiven Werte jeder Nation, Rasse und Kultur hat sich so im Katholizismus jener tiefste und vollkommenste Humanismus, von dem wir geredet haben, bilden können. Und mit diesem — können wir sagen — verewigt sich der historische Humanismus, auch wenn er auf seine Gleichstellung mit der griechisch-römischen Kultur verzichten muß. Der historische Humanismus feiert so in jenem tiefen und vollkommenen Humanismus seinen inneren Sieg und behauptet seine immanente Lebenskraft.

---