

Reformationen des 16. Jahrhunderts –
Abschied vom Mittelalter?

Freiburger Beiträge zur Geschichte des Mittelalters

Herausgegeben von
Jürgen Dendorfer und Birgit Studt

Band 4



JAN THORBECKE VERLAG

Reformationen des 16. Jahrhunderts – Abschied vom Mittelalter?

Herausgegeben von Karl-Heinz Braun und Birgit Studt



JAN THORBECKE VERLAG

Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2021 Jan Thorbecke Verlag,

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.thorbecke.de

Umschlaggestaltung: Schwabenverlag AG, Ostfildern

Satz und Repro: Schwabenverlag AG, Ostfildern

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-8553-8

Inhalt

Reformationen des 16. Jahrhunderts – Abschied vom Mittelalter? Zur Einführung	7
Peter Walter † Humanistische Vorarbeiten. Zur Distanzierung gegenüber der <i>media aetas</i> als reformatorische Profilierung	13
Volker Leppin Martin Luther. Die Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit	31
Berndt Hamm Ablass und Reformation – eine Epochenäsur?	53
Markus Wriedt Kampf am Ende der Zeiten. Zur apokalyptischen Transformation des mittelalterlichen Antichrist-Motivs bei Martin Luther	77
Frank Prietz Das Mittelalter im Dienst der Reformation. Die <i>Chronica Carions</i> und Melanchthons von 1532. Zur Vermittlung mittelalterlicher Geschichtskonzeptionen in die protestantische Historiographie	97
Marco Tomaszewski Abschied vom Mittelalter. Alternative Periodisierungen jenseits eurozentrischer Perspektiven	115
Personenregister	133
Autorenverzeichnis	136

Reformationen des 16. Jahrhunderts – Abschied vom Mittelalter?

Zur Einführung

In die unterschiedlichsten Gedenkveranstaltungen zum Reformationsjubiläum im Jahre 2017 reihte sich auch ein Beitrag des Freiburger Mittelalterzentrums in Form einer Ringvorlesung ein. Die Perspektiven der nun publizierten Vorträge galten aber weniger der Bedeutung Martin Luthers für die Entfaltung der Reformationen im 16. Jahrhundert – und darüber hinaus, sondern umgekehrt wurde der Fokus auf die Beziehungslinien des Reformationsgeschehens gerichtet, die ins ausgehende Mittelalter zurückweisen.

Um eine unzulässige Verengung auf die Figur Martin Luthers und seiner Anliegen zu vermeiden, ist im Titel der Publikation die Rede von „Reformationen“. Mit dem Plural werden zunächst theologiegeschichtlich unterschiedliche Neuansätze von Reformatoren eingefangen. Neben Martin Luther waren gerade im oberdeutschen Raum die Reformatoren Ulrich Zwingli in Zürich, Martin Bucer in Straßburg und vor allem Johannes Calvin in Genf bedeutsam, sodass für das gesamte Reich überall dort, wo sich eine calvinische oder besser reformierte Version letztlich durchsetzen konnte, diese Veränderungen oft als „Zweite Reformation“ bezeichnet wurden.¹ In der Bilanz fällt die wirkungsgeschichtliche Verbreitung lutherischer Konfession sogar bescheidener aus als die reformierter Prägung.

Dabei gehen wir von den neuesten Forschungen zum vielgestaltigen Phänomen von Reformationen aus,² um von hier aus Aufschluss über das Mittelalter zu erhalten: Wie wurde das, was humanistisch orientierte Zeitgenossen – zuvorderst in einem Gestus des self fashioning – und in deren Gefolge spätere Universalhistoriker und letztlich auch wir als Mittelalterepoche bezeichnen, damals gesehen, bewertet und konstruiert? Dieser scheinbare Umweg verspricht neuartige Erkenntnisse über das Spätmittelalter, aber natürlich auch über die Frühe Neuzeit selbst.

Doch auch jenseits theologischer Fragen verweist der Plural auf multiple politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Aspekte eines polyzentrischen Geschehens, das sich erst aus der Retrospektive als Reformation

-
- 1 Statt vieler: Helga Schnabel-Schüle, *Reformation. Historisch-kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2017; Günter Frank/Volker Leppin/Hermann J. Selderhuis (Hrsg.), *Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung*, Freiburg u. a. 2013; Irene Dingel/Volker Leppin (Hrsg.), *Das Reformatorenlexikon*, Darmstadt 2014.
 - 2 Heiko A. Oberman, *Zwei Reformationen. Luther und Calvin – Alte und Neue Welt*, Berlin 2003; Thomas Kaufmann, *Luther und Calvin – eine Reformation*, in: Stefan Ehrenpreis u. a. (Hrsg.), *Wege der Neuzeit. Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag*, Berlin 2007, S. 73–96.

deuten lässt.³ Dies bezieht sich etwa auf die Art und Weise, wie Reformationen vor Ort umgesetzt wurden: War es eine landesherrliche oder eine städtische Reformation, wurde sie nur vom städtischen Magistrat getragen, oder fand sie auch bzw. nur auf der Ebene der verschiedenen städtischen Gemeinden statt?⁴ Wurden diese Reformationen von theologisch versierten oder juristisch (wie bei Calvin) gebildeten Persönlichkeiten durchgeführt, oder wirkten ganz andere Akteure wesentlich mit, seien es wie in Basel neben dem aus der Kurpfalz stammenden Johannes Oekolampad weitere, v.a. zünftische Gruppen der Stadtbevölkerung, seien es auf dem Land Kreise des ritterschaftlichen Adels?⁵ Hinzu kommt ein ganzes Bündel von Vorarbeiten und Anstößen, die über unterschiedliche, auch innovative Wege, wie beispielsweise die sozialkritischen Predigten eines Geiler von Kaysersberg in Straßburg, einschneidende Veränderungen herbeiführten.⁶

Es sollte auch nicht vergessen werden, dass diesen verschiedenen Typen von dem, was sich erst am Ende des 16. Jahrhunderts als Begriff bildete, von Reformation also, in Böhmen mit Jan Hus eine noch frühere Gestalt vorangegangen war. Durch seinen Feuertod auf dem Konzil von Konstanz 1415 löste er eine nationale reformatorische Bewegung aus, die zu einer eigenen Landeskirche führte. Daher wird diese Reformation in der tschechischen Geschichtsschreibung genau 100 Jahre vor Martin Luther angesetzt.

Unsere Fokussierungen sind mithin nicht einfach theologischer oder theologiegeschichtlicher, erst recht nicht allein kirchen- oder frömmigkeitsgeschichtlicher Natur. Der Zugang wurde vielmehr über die Intellectual History gesucht; es geht nicht um eine reine Geistesgeschichte, der allein Ideen oder gedankliche Traditionslinien zur Erklärung historischer Phänomene und Prozesse genügen. Im Sinne einer historischen Reformationsforschung verbinden wir Theologiegeschichte und Geschichtswissenschaft, wenn wir nach zeitgeschichtlichen Deutungen und gesellschaftlichen Zusammenhängen fragen, um dies als Anregung für die Entwicklung weiterer Fragestellungen und Forschungen zu nehmen.

Als erstes stellt sich nämlich die Frage, warum bzw. inwiefern das reformatorische Geschehen tatsächlich einen „Abschied vom Mittelalter“ bedeutet?

3 Zur Diskussion um die Einheit der Reformation vgl. Berndt Hamm/Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995.

4 Lee Palmer Wandel, *Reformationen in der Stadt*, in: Rolf Kiessling u. a. (Hrsg.), *Im Ringen um die Reformation. Kirchen und Prädikanten, Rat und Gemeinden in Augsburg, Epfendorf/Neckar* 2011, S. 295–306.

5 Wolfgang Breul/Kurt Andermann (Hrsg.), *Ritterschaft und Reformation*, Stuttgart 2009; Ulrich A. Wien/Volker Leppin (Hrsg.), *Kirche und Politik am Oberrhein im 16. Jahrhundert. Reformation und Macht im Südwesten des Reiches (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Nr. 89)*, Tübingen 2015.

6 Uwe Israel, *Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510). Der Straßburger Münsterprediger als Rechtsreformer (Berliner Historische Studien, Nr. 27)*, Berlin 1997; Rita Voltmer, *Wie der Wächter auf dem Turm. Ein Prediger und seine Stadt. Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) und Straßburg (Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte, Nr. 4)*, Trier 2005.

Mit diesem Epochenbegriff „Mittelalter“ haben wir eine weitere wirkmächtige Chiffre benannt, die sich – wie übrigens auch das Konzept der Renaissance/n – nicht einfach auflösen lässt.

Zweifellos eröffnete 1919 Johan Huizingas einflussreiches Werk vom „Herbst des Mittelalters (Herfsttij der Middeleeuwen)“ mit seinen kulturhistorischen und anthropologischen Perspektiven eine neue Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts. Wie in einem großen Gemälde schilderte er die überbordende, gleichwohl im Absterben begriffene Kunst, Literatur und Kultur des franko-burgundischen Spätmittelalters auf eine suggestive Weise, die bis heute Vorstellungen vom Mittelalter prägt. Bereits im ersten Kapitel „Die Spannung des Lebens“ wies Huizinga selbst darauf hin, dass „jede Probe, beliebigem Material entnommen [...] unsere düstersten Vorstellungen“ bestätige.⁷ Über derartig wirkmächtige – positive wie negative – Vorstellungen werden bis heute Inhalte vermittelt, die Zugänge zu anderen Konturierungen dieser Zeit versperrt haben. Als weiteres Moment trägt dazu die konfessionell begründete Meistererzählung von der Reformation bei, deren Abgrenzungsbemühungen, getragen von Modernitäts- und Fortschrittsüberzeugungen, die auch der neueren Reformationshistoriographie nicht fremd sind, den Weg zu einer nüchternen Bewertung des Mittelalters verstellen.

Aber wie bei einer mathematischen Gleichung können wir durch die Hinzufügung weiterer Kategorien im Ergebnis eine Reihe von neuen Informationen darüber erhalten, was unter „Mittelalter“ gefasst werden könnte. Es sollte in dieser Vortragsreihe danach gefragt werden, welche Probleme und Phänomene, etwa im Bereich von Rechtsnormen, Wirtschaftsidealen, künstlerischen und Identitätskonzepten durch die Reformationen des 16. Jahrhunderts eine grundsätzlich neue Qualität erhielten. Anders gewendet ist zu reflektieren, ob nicht auch Verbindungslinien zu identifizieren sind, die weit in die vorreformatorischen Jahrhunderte und deren kulturelle Voraussetzungen zurückweisen? Und dies fordert, konsequent zu Ende gedacht, zu folgender Überlegung auf: Birgt das Mittelalter nicht auch selbst ein gewaltiges Innovationspotential in sich? War das, was den Reformationen des 16. Jahrhunderts vorausging, wie Stephen Bowd es am Beispiel von Venedig formulierte, nicht auch eine Zeit der „Reform before the Reformation“?⁸ Oder basieren wesentliche Veränderungs- und Transformationsprozesse auf einer noch grundlegenden Voraussetzung: einer „kulturelle(n) Reformation“, womit natürlich auch die Vorstellung von „Reformation“ gleichsam als Überspielung von noch ganz anderen historischen Sinninformationen und Gestaltungsfaktoren reduktiv sein kann und vorweg-

7 Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, hrsg. von Kurt Köster, 12. Aufl., Stuttgart 2006, S. 26.

8 Stephen D. Bowd, *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy* (Studies in medieval and Reformation thought, Nr. 87), Leiden u.a. 2002.

nimmt, was eigentlich der Inhalt von Forschung sein sollte.⁹ Dabei soll es nicht etwa im Sinne einer Kohärenzstiftung um die Suche nach „vorreformatorischen“ Vorläufern gehen, die wesentlich auf die Reformation vorausweisen, sondern um die Frage nach bereits vorhandenen Vorstellungsmustern und Deutungsrahmen von kirchlicher, gesellschaftlicher und politischer Ordnung, die schließlich in einer spezifischen historischen Konstellation systemsprengend wirkten.

Es sollte deutlich geworden sein, dass nicht die Rede von einer wie auch immer beschaffenen Einheit einer christlichen Kultur geführt werden soll, mit der dann epochal gebrochen wurde. Stattdessen werden in den vorliegenden Beiträgen höchst unterschiedliche Fokussierungen vorgenommen, durch die differenzierte Bilder und Entwürfe vom Mittelalter entstehen, sei es in Bezug auf die Frömmigkeitstheologie und Ekklesiologie (bei Berndt Hamm und Volker Leppin), sei es im Entwurf der humanistisch geprägten protestantischen Geschichtsschreibung (Frank Prietz) oder in den rhetorisch sorgfältig abwägenden Überlegungen eines Erasmus, der – wie Peter Walter zeigt – ein differenziertes Bild der mittelalterlichen Philosophie mit Licht und Schatten entwirft.

Durch diese unterschiedlichen reformationskonturierten Zugänge werden je andere Schichten vom Mittelalter freigelegt. So verweist etwa Markus Wriedt auf die bereits im Mittelalter geläufige kirchenkritische Verwendung des Antichrist-Motivs, dessen als unversöhnlich angelegter Gegensatz zum römischen Papsttum von Luther nur polemisch zugespitzt wurde. Frank Prietz beschreibt, wie in der Chronik Carions und Melanchthons ein Mittelalter der staufischen Kaiser entworfen wurde, auf das der zeitgenössische Türkenkonflikt in einem endzeitlichen Szenario projiziert wurde, um die Fürsten und den Kaiser als Garanten des rechten Glaubens darzustellen. Berndt Hamm arbeitet heraus, dass von der mittelalterlichen Ablasstheologie – nur auf den ersten Blick paradoxerweise – wesentliche Kohärenzlinien zum reformatorischen Evangeliumsverständnis ausgehen und jenseits des polemischen Ablassstreites tiefgehende Gemeinsamkeiten mit den religiösen Antriebskräften der Reformation zu identifizieren sind.

Alle Beiträge machen deutlich, dass das Fragezeichen im Titel der Vortragsreihe unbedingt stehen bleiben muss. Peter Walter † zeigt am Beispiel des Lorenzo Valla und Erasmus von Rotterdam, dass das Mittelalter von den Humanisten nicht nur von ganz unterschiedlicher Dauer imaginiert wurde, sondern er verweist auch auf rationale Positionen spätmittelalterlicher Philosophen und Theologen wie Duns Scotus oder Wilhelm von Ockham, die von den kritischen Humanisten lange nicht eingeholt wurden und auch keineswegs als originelle Leistung einem Luther zugeschrieben werden können. Und doch sollten trotz derartige Kontinuitätslinien innerhalb eines langen Mittelalters oder einer sehr frühen Neuzeit nicht genutzt werden, um damit – so Volker Leppin – offensichtliche Veränderungsvorgänge auf anderen Feldern weichzuspülen. Vielmehr

9 Bernhard Jussen/Craig Koslosky (Hrsg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Nr. 145), Göttingen 1999, dazu vor allem S. 9–11.

sieht er einen mehrdimensionalen Transformationsprozess, in dem eine Seite der spätmittelalterlichen Wirklichkeit auf Kosten der anderen fortgeführt wurde.

Damit ist der kirchlich-normative Systembruch im Sinngefüge nicht zu negieren, der von den Zeitgenossen als massive Verwerfungen erlebt wurde. Doch betraf dieser Umbruch nur partielle Bereiche, während woanders religiöse oder mediale Kohärenzlinien identifiziert werden können. Berndt Hamm erkennt seit dem 14. Jahrhundert einen Innovationsraum der Reform, in dem Antriebskräfte der Reformation verankert sind. Während Hamm daraus sein radikales Plädoyer für den Abschied vom Epochendenken entwickelt, will Marco Tomaszewski in seinem Essay nicht auf die strukturierenden und interpretatorischen Leistungen von Epochenmodellen verzichten, wie es verschiedentlich gefordert wird.¹⁰ Doch auch für ihn ist fraglich, ob der mit der Reformation verbundene Wandel überhaupt so groß ist, dass man mit Recht von einer Epochenlinie sprechen sollte. Er stellt ganz grundsätzlich die Frage, ob man „das Mittelalter“ in Abgrenzung von einer wie auch immer gefassten Moderne überhaupt adäquat fassen kann und betont mit Shmuel Eisenstadt zudem, dass die Erfahrung der Moderne in Europa ein sehr spezifisches Muster und zudem ein kontingentes Phänomen in einer Vielfalt von Modernen (*multiple modernities*) war. Sein Plädoyer reicht weit über die Betrachtung der Reformationsgeschichte in ihrer Bedeutung für ein Ende des Mittelalters hinaus, wenn er jenseits des Eurozentrismus nach Möglichkeiten für die Begegnungen, Kontakte und Vernetzungen zwischen Kulturen und Religionen vor der Moderne fragt. In dieser globalen Perspektive wäre die Stellung der Reformation als Abschied vom Mittelalter ganz neu zu beleuchten.

Die Verzögerung dieser Veröffentlichung ist sowohl einigen Krankheitsfällen als auch gewissen Restriktionen der Corona-Verordnung geschuldet. Dankbar sind wir dennoch, dass durch das beherzte Engagement unserer Mitarbeiter*innen Brigitte Duffner, Felix Dussing, Carolin Gluchowski (Oxford), Magdalena Müller und Moritz Vogelbacher (Personenregister) diese Publikation erscheint.

Karl-Heinz Braun

Birgit Studt

10 Jacques Le Goff, *Geschichte ohne Epochen? Ein Essay*, Darmstadt 2016.

Humanistische Vorarbeiten.

Zur Distanzierung gegenüber der *media aetas* als
reformatorische Profilierung

Peter Walter †

Der mir vorgeschlagene und von mir akzeptierte Titel meines Vortrags steht in der Gefahr, den Humanismus als Steigbügelhalter für die Reformation zu betrachten, der mit deren Durchbruch ausgedient habe. In der Tat könnte man die folgenden Ausführungen so gestalten, dass die Reformation als Erfüllung dessen erscheint, was der Humanismus wollte.¹ Diese teleologische Sicht eigne ich mir bewusst nicht an, sondern versuche zu zeigen, wie sich Humanisten zum Mittelalter – ein Ausdruck, der sich damals gerade einbürgerte – verhalten haben.

1. Das „finstere Mittelalter“

Wenn heutzutage etwas als völlig inakzeptabel hingestellt werden soll, wird es gerne als „mittelalterlich“ bezeichnet oder gar mit dem superlativischen Verdikt „finsterstes Mittelalter“ belegt. Dass dieselben Leute, die so ihre Fortschrittlichkeit demonstrieren möchten, sich in den zahlreichen der Welt des Mittelalters gewidmeten Ausstellungen an den Vitrinen mit Prachthandschriften oder kostbaren Kunstwerken die Nasen platt drücken, steht auf einem anderen Blatt. Andererseits hat das Mittelalter bei den Gebildeten unter seinen Verächtern mittlerweile „sogar eine ‚einladende‘ Aura“ bekommen, wie Dieter Mertens unter Anspielung an Horst Fuhrmanns Buchtitel ‚Einladung ins Mittelalter‘ feststellte.² Das „finstere Mittelalter“ ist dennoch nicht totzukriegen. Bis weit ins 20. Jahrhundert konnte man die Charakterisierung des Mittelalters als finster gar in

-
- 1 Zum problematischen „Konzept der ‚Reformatoren vor der Reformation‘“ vgl. Volker Leppin, „Cusa ist hier auch ein Lutheraner“? Theologie und Reform bei Nikolaus Cusanus – eine evangelische Annäherung, in: Ders. (Hrsg.), Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Nr. 86), Tübingen 2015, S. 211–240, hier S. 212–215, Zitat: S. 212.
 - 2 Dieter Mertens, Mittelalterbilder in der Frühen Neuzeit, in: Gerd Althoff (Hrsg.), Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter, Darmstadt 1992, S. 29–54, S. 177–186 (Anmerkungen), online unter: URL: <https://www.freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/frei-dok:3430/datastreams/FILE1/content> (zuletzt abgerufen am 24.10.2016). Vgl. Horst Fuhrmann, Einladung ins Mittelalter, München 1988.

seriösen Publikationen wie der *Encyclopaedia Britannica* finden, worauf der Petrarca-Forscher Theodor Ernst Mommsen (1905–1958),³ ein Enkel des Althistorikers Theodor Mommsen, in einem 1942 erstmals erschienenen, immer noch wichtigen Aufsatz über die Ursprünge des Verdikts bei Petrarca aufmerksam gemacht hat.⁴ In der aktuell im Internet verfügbaren Fassung der *Encyclopaedia Britannica* begegnet noch immer das Schlagwort von „period of darkness and ignorance“, aber nicht mehr als Sachstandsbeschreibung, sondern als ein Verdikt der Humanisten, die das Mittelalter erfunden hätten, um sich davon abzusetzen.⁵ Knapper kann ich es auch nicht sagen, aber vielleicht etwas genauer.⁶

Francesco Petrarca (1304–1374), mit dem bekanntlich die Renaissance beginnt, formuliert am Ende seines unvollendeten Epos ‚Africa‘, in dem er am Beispiel des Scipio Africanus und dessen Sieg über Karthago im Zweiten Punischen Krieg die Größe Roms besingt, die Verheißung: [...] *Poterunt discussis forte tenebris / Ad purum priscumque iubar remeare nepotes.*⁷ Petrarca spielt hier mit dem Gegensatz von Finsternis (*tenebrae*) und Lichtglanz (*iubar*), der „während des ganzen Mittelalters [...] gebraucht worden [war], um das Licht, das Christus in die Welt gebracht hat, der Finsternis gegenüberzustellen, in der die Heiden vor seiner Zeit schmachteten.“⁸ Petrarca selbst war diese Verwendung der Metapher

3 Vgl. Stefan Rebenich, Die Mommsens, in: Volker Reinhardt/Thomas Lau (Hrsg.), Deutsche Familien. Historische Portraits von Bismarck bis Weizsäcker, München 2005, S. 147–179, hier S. 176–178.

4 Vgl. Theodor E. Mommsen, Der Begriff des „finsternen Zeitalters“ bei Petrarca, in: August Buck (Hrsg.), Zu Begriff und Problem der Renaissance (Wege der Forschung, Nr. 204), Darmstadt 1969, S. 151–179, hier S. 151–153 mit weiteren Beispielen (ursprünglich: Ders., Petrarch's Conception of the „Dark Ages“, in: *Speculum* 17 (1942), S. 226–242). Vgl. auch Lucie Varga, Das Schlagwort vom „finsternen Mittelalter“, Wien/Leipzig 1932, Nachdruck: Aalen 1978. Zu dieser früh verstorbenen „österreichische[n] Historikerin im Umkreis der ‚Annales‘ (1904–1941)“ vgl. Peter Schöttler (Hrsg.), Lucie Varga. Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936–1939 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Nr. 892), Frankfurt a. M. 1990, hier S. 13. Ihre Dissertation über das „finstere Mittelalter“ wurde von Marc Bloch, mit dem sie während ihres Pariser Exils nicht nur wissenschaftlich liiert war, als reine Zitatensammlung verrissen, vgl. ebd., S. 32. Weitere kritische Einschätzungen ebd., S. 109, Anm. 258.

5 „The term and its conventional meaning were introduced by Italian humanists with invidious intent. The humanists were engaged in a revival of Classical learning and culture, and the notion of a thousand-year period of darkness and ignorance separating them from the ancient Greek and Roman world served to highlight the humanists' own work and ideals. In a sense, the humanists invented the Middle Ages in order to distinguish themselves from it. The Middle Ages nonetheless provided the foundation for the transformations of the humanists' own Renaissance.“ Art. Middle Ages, in: *Britannica Academic, Encyclopædia Britannica*, 29. März 2016, online unter: URL: <http://academic.eb.com.ezproxy.ub.uni-freiburg.de/levels/collegiate/article/52537> (zuletzt abgerufen am 12. 10. 2016).

6 Peter Raedts, Die Entdeckung des Mittelalters. Geschichte einer Illusion, Darmstadt 2016. Raedts nimmt eine umfassendere Perspektive ein als dieser Vortrag, beginnt aber auch das erste Kapitel mit Petrarca und den Humanisten. Vgl. ebd., S. 37–44.

7 Petrarca, Africa 9, 456 f.: L'Africa, ed. Nicola Festa (Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca Nr. 1), Firenze 1926, S. 278. Deutsch: „Wenn die Finsternis einmal vertrieben sein wird, werden die Nachkommen zum reinen ursprünglichen Glanz zurückkehren können.“

8 Mommsen, Begriff (wie Anm. 4), S. 154. Vgl. dazu Varga, Schlagwort (wie Anm. 4), S. 5–10.

durchaus bekannt. Die vorchristliche Zeit war für ihn keineswegs nur finster, es gab auch hier einzelne Lichtgestalten.⁹ Mit der Transposition der Metapher vom religiösen in den säkularen Bereich aber wurde ihre Bedeutung „in ihr Gegenteil verwandelt: die Antike, bis dahin als das ‚finstere Zeitalter‘ betrachtet, wurde jetzt zu der Zeit des ‚Lichtes‘, die ‚wiederhergestellt‘ werden mußte; die der Antike folgende Ära wurde andererseits in Dunkelheit getaucht.“¹⁰ Dass die jüngere Vergangenheit zugunsten einer lange zurückliegenden abgewertet wird, ist, wie der polnisch-französische Geschichtsphilosoph Krzysztof Pomian feststellt, geistesgeschichtlich „[u]ne attitude nouvelle.“¹¹ Die *media tempestas*, wie sie 1469 im Nachruf des Giovanni Andrea Bussi auf Nicolaus Cusanus genannt wurde, bzw. die *media aetas*, wie man diese Epoche seit dem 16. Jahrhundert allgemein bezeichnete, wird auf diese Weise negativ konnotiert.¹² Finster ist diese Zeitspanne für Petrarca nicht, weil man von ihr zu wenig weiß, sondern weil er sie als „wertlos“ erachtete.¹³ Diese von Theodor Ernst Mommsen getroffene Feststellung wird von Eugenio Garin (1909–2004) noch fortgeführt. Er hat einem 1973 erschienenen Sammelband mit dem Interesse weckenden Titel „Concetto, storia, miti e immagini del medio evo“ einen luziden Beitrag über „Medio evo e tempi bui“ beige-steuert, in dem er eine wichtige Differenzierung vornimmt: „Le tenebre di cui si parla nei vari casi non indicano affatto la stessa cosa, e molto diversa è già la loro durata.“¹⁴

Was die Dauer des „tempo buio“ angeht, schwankt diese bei den italienischen Autoren des 14. und 15. Jahrhunderts, deren Einschätzung Garin wiedergibt, von hundert bis zu tausend Jahren.¹⁵ Für den Notar und Grammatiker Domenico di Bandino (um 1335–1418) aus Arezzo geht das Licht nach Alanus ab

9 Vgl. Mommsen, Begriff (wie Anm. 4), S. 154.

10 Ebd. (wie Anm. 4), S. 155. Karlheinz Stierle weist zu Recht darauf hin, dass Petrarca's „Rede von den tenebrae [...] nicht gegen das Zeitalter des Christentums, wohl aber gegen jene Zeit gerichtet [ist], in der Rom als der Mittelpunkt der christlichen Welt seine Bedeutung verloren hat und zum Spielball fremder Einflüsse geworden ist.“ Karlheinz Stierle, Renaissance – Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts, in: Reinhart Herzog/Reinhard Kosseleck (Hrsg.), Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, München 1987, S. 453–492, hier S. 455. Zur Kritik des von Mommsen zugrunde gelegten Geschichtsbildes vgl. auch Robert Black, The Donation of Constantine. A New Source for the Concept of the Renaissance, in: Alison Brown (Hrsg.), Language and Images of Renaissance Italy, Oxford 1995, S. 51–85, hier S. 67–69, S. 83–85.

11 Krzysztof Pomian, L'ordre du temps, Paris 1984, S. 45.

12 Vgl. Paul Lehmann, Mittelalter und Küchenlatein, in: Ders., Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen, Stuttgart 1941, Nachdruck: ebd. 1959, S. 46–62, hier S. 52–54.

13 Vgl. Mommsen, Begriff (wie Anm. 4), S. 171. Beispiele für Ereignisse, die nach mittelalterlichen Autoren in die Dunkelheit des Vergessens gesunken sind und durch Literatur daraus entrissen werden müssen, bei Varga: Schlagwort (wie Anm. 4), S. 10 f.

14 Eugenio Garin, Medio evo e tempi bui. Concetto e polemiche nella storia del pensiero dal XV al XVIII secolo, in: Vittore Branca (Hrsg.), Concetto, storia, miti e immagini del medio evo (Civiltà europea e civiltà Veneziana. Aspetti e problemi, Nr. 7), Florenz 1973, S. 199–224, hier S. 210.

15 Zum Folgenden vgl. Garin, Medio evo (wie Anm. 14), ebd., sowie etwas ausführlicher und mit Stellenangaben: Ders., L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo (Collana di Filosofia, Nr. 11), Neapel 1969, S. 181–190.

Insulis (gest. 1203) und dessen *Anticlaudianus de Antirufino* aus.¹⁶ Der *Anticlaudianus* ist ein Gegenstück zu der Invektive des spätantiken Dichters Claudius Claudianus (um 400), der in der Gestalt des verhassten Politikers Rufinus alle Laster schildert, während Alanus in seinem Helden, den die Göttin Natura formt, alle Tugenden versammelt, sodass das Werk eine Art Enzyklopädie darstellt.¹⁷ Es ist für Domenico di Bandino das Licht der lateinischen Poesie, das in diesem Lehrgedicht nochmals aufleuchtet, bevor es verlöscht, um von Dante Alighieri (1265–1321) in der *Divina Comedia* neu entzündet zu werden. Leider nicht auf Latein, wie Coluccio Salutati (1331–1406) und andere bedauern, denn dann hätte Dante Homer und Vergil übertroffen.¹⁸ Auch für den Florentiner Juristen und Humanisten Filippo Villani (um 1325–1405) markiert Dante den Neubeginn. Allerdings lässt er den *abyss[us] tenebrarum* bereits einige Jahrhunderte früher beginnen, mit dem Tod Claudians selbst, und macht den Geiz der römischen Kaiser für den Niedergang der Bildung verantwortlich.¹⁹ Eugenio Garin räumt übrigens ein, dass auch Bandino Claudian gemeint haben könnte.²⁰ Die Zeit um 400 ist übrigens auch für Erasmus eine Zeit des Niedergangs, aber aus ganz anderen Gründen: wegen der vielen zu dieser Zeit miteinander streitenden Häresien im Innern des Römischen Reiches und dem Ansturm heidnischer Völker von außen.²¹ Auch für den jungen Erasmus ist Claudianus einer der lateinischen Dichter, an denen er sich orientieren möchte.²² Die Mittelaltersicht des Erasmus wird uns noch beschäftigen.

Während Domenico di Bandino und Filippo Villani die Dunkelheit mit dem Niedergang der lateinischen Dichtung begründeten, dauerte für den Florentiner Humanisten, Historiker und Politiker Leonardo Bruni (um 1370–1444) die Nacht, die für ihn hauptsächlich politische Konturen hatte, vom Untergang des Römischen Reiches bis zum Aufstieg der italienischen Stadtstaaten im Jahrhundert Petrarca's.²³ Für den Florentiner Humanisten Gianozzo Manetti (1396–1459), der nach der Machtergreifung der Medici 1453 ins Exil ging, zunächst nach

16 Zu Alanus ab Insulis (von Lille) und seinem Werk vgl. Ludwig Hödl/Gabriel Silagi, Art. Alanus ab Insulis (v. Lille), in: Lex.MA, Bd. 1, Stuttgart 1999, Sp. 268–270.

17 Vgl. Barbara Newman, *God and the Goddesses. Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, Philadelphia 2003, S. 73–86. Zu Cl. Claudianus vgl. Michael von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur*, München 1992, Bd. 2, S. 1060–1071.

18 Vgl. Garin, *L'età nuova* (wie Anm. 15), S. 189 f. Zu Salutati vgl. Donatella Coppini, in: Lex.MA, Bd. 7, Stuttgart 1999, Sp. 1319 f.

19 Vgl. Garin, *L'età nuova* (wie Anm. 15), S. 183 f.

20 Vgl. ebd., S. 184.

21 Vgl. István Bejczy, *Erasmus and the Middle Ages. The historical consciousness of a Christian Humanist* (Brill's Studies in Intellectual History, Nr. 106), Leiden/Boston/Köln 2001, S. 126 f. Zur korrumpierenden Wirkung der Donatio Constantini für Kirche und Staat als Grund des allgemeinen Niedergangs aus der Sicht mittelalterlicher wie humanistischer Kritiker vgl. Black, *Donation* (wie Anm. 10).

22 Erasmus an Cornelius Gerard, 15. Mai 1489 (?): Persy Stafford Allen u. a. (Hrsg.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 12 Bde., Oxford 1906–1958, Bd. 1, S. 99, Z. 96–101, Nr. 20. Vgl. dazu Jacques Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, 2 Bde., Paris 1981, Bd. 1, S. 399 f.

23 Vgl. Garin, *Medi evo* (wie Anm. 14), S. 210. Zu Bruni vgl. Giorgio Busetto, in: Lex.MA, Bd. 2, Stuttgart 1999, Sp. 760 f.

Rom, dann nach Neapel, brachte Dante die Dichtung, die 900 Jahre tot war, ans Licht zurück. Aber nicht nur sie, auch der lateinische Stil erlebte mit Petrarca seine Wiedergeburt, das Griechische mit Manuel Chrysoloras (um 1350–1415), den Salutati nach Florenz geholt hatte und der 1415 während des Konzils in Konstanz verstarb und dort beerdigt wurde,²⁴ die Malerei mit Giotto (gest. 1337), die Architektur mit Filippo Brunelleschi (1377–1446).²⁵ Für Lorenzo Valla (1407–1457), der nicht nur ein in jeder Hinsicht kritischer Philologe war, sondern auch ein theologisches Anliegen hatte, beginnt der Niedergang mit den Einfällen der Barbaren, zu Deutsch der Völkerwanderung, und geistesgeschichtlich mit Boethius.²⁶

2. Die theologische Perspektive Lorenzo Vallas

Im Unterschied zu anderen Humanisten, die sich aus theologischen Fragen heraushielten, hat Valla sich eingemischt und die scholastische Theologie seiner Zeit heftig kritisiert.²⁷ Sie habe die Bibel und die Kirchenväter vernachlässigt und sich nicht um die, für deren Verständnis notwendige, Bildung gekümmert. Stattdessen habe sie sich auf Aristoteles gestützt und sich in barbarischem Latein mit trockener Dialektik abgegeben. Valla trifft sich bei dieser Kritik mit derjenigen, wie sie ein Theologe vom Fach, der Kanzler der Universität Paris, Jean Gerson (1363–1429), an seinen Kollegen geübt hat.²⁸ Überhaupt ist solche Theologie für Valla und die italienischen Humanisten eine nordische (,gotische‘ und ,teutonische‘) Angelegenheit. Der Begründer dieser Theologie ist für Valla Boethius, dem er allerdings das Epitheton *eruditorum ultimus* nicht verweigert.²⁹

24 Vgl. Alexander Patschovsky, Der italienische Humanismus auf dem Konstanzer Konzil (1414–1418) (Konstanzer Universitätsreden 198), Konstanz 1999, S. 7–9. Vgl. auch Manoussos Manoussakas, Manuel Chrysoloras (ca. 1350–1415), in: Dieter Harlfinger (Hrsg.), *Graecogermania. Griechischstudien deutscher Humanisten. Die Editionstätigkeit der Griechen in der italienischen Renaissance (1469–1523)* (Ausstellungskatalog der Herzog August Bibliothek, Nr. 59), Weinheim/New York 1989, S. 3 f.

25 Vgl. Garin, *L'età nuova* (wie Anm. 15), S. 191 f. Zu Manetti vgl. Donatella Coppini, Art. Manetti, Gianozzo, in: *Lex.MA*, Bd. 6, Stuttgart 1999, Sp. 191 f.

26 Vgl. Garin, *Medio evo* (wie Anm. 14), S. 210. Zu Valla vgl. Dirk Hoeges: Art. Valla, Lorenzo, in: *Lex.MA*, Bd. 8, Stuttgart 1999, Sp. 1392 f.

27 Für das Folgende stütze ich mich auf die gut dokumentierte Darstellung von Giovanni di Napoli, Lorenzo Valla. *Filosofia e religione nell'Umanesimo Italiano* (Uomini e dottrine, Nr. 17), Rom 1971, S. 110–122.

28 Vgl. Heribert Smolinsky, Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der theologischen Studien, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementband Nr. 5), Münster 2005, S. 337–362.

29 Laurentius Valla, *Dialecticae Disputationes*, Praefatio: Laurentius Valla, *Opera*, Basel 1540, S. 644. Für eine heutige, durchaus positive, Würdigung des Stiles und der Gedankenwelt des

In Boethius Werk *De consolatione philosophiae* habe es weder von Christus noch vom Christentum gehandelt, sondern er habe ausschließlich als Philosoph gesprochen.³⁰ Philosophie und Christentum stehen nach Valla einander unveröhnlich gegenüber. Gemeint ist dabei vor allem die aristotelische Philosophie in der Weise, wie sie sich in der occamistischen Dialektik niedergeschlagen hat. Valla fordert, die Philosophie solle sich wie eine kleine Hure im Schauspiel (*scaenica meretricula*) aus dem heiligen Haus davondrängen und ihren süßen Sirenenengesang einstellen. Da sie selbst krank sei, solle sie das Heilen einem anderen Arzt überlassen. Sie, die Valla als *uenefica et homicida philosophia* anredet, solle mit dem Messer die Eiterbeulen derer aufschneiden, die über Gott und das Schicksal klagten, statt diese Beulen einzugipsen.³¹ Dieser Text aus Vallas *De uoluptate et uero bono* nimmt Motive und Formulierungen ausgerechnet aus der ersten Prosa von *De consolatione philosophiae* des Boethius auf, allerdings um genau das Gegenteil damit auszusagen. Während es dort die Philosophie ist, die Heilung schenkt und die poetischen Musen als kleine Theater-Huren (*scenicas meretriculas*) und Untergang bringende Sirenen tituliert und vom Krankenbett verjagt,³² bezieht Valla dies auf die Philosophie, welche das wahre Gute gar nicht kennt. Überhaupt ist Vallas *De uoluptate* eine einzige Gegenschrift gegen die ersten vier Bücher von *De consolatione* des Boethius. Gegen das fünfte Buch richtet sich Valla in seiner Abhandlung *De libero arbitrio*. Wie er in deren Widmungsvorrede schreibt, ist Valla der Auffassung, dass sich die zeitgenössische Theologie von der Philosophie majorisieren lasse. Wenn sie behauptet, sie tue das, um die Häresien zu bekämpfen, müsse man ihr entgegenhalten, dass die Philosophie, wie man am Beispiel der alten Kirche sehen könne, der Ursprung der Häresien und der Kirche zum Schaden gewesen sei. Die klassischen Autoren der Theologie, die Nachahmer der Apostel und Säulen der Kirche seien, und deren Werke die Jahrhunderte überdauert hätten, gemeint sind die Kirchenväter, hätten deshalb die Philosophie bekämpft.³³ Valla unterscheidet einen *sermo gentilis*, den er ablehnt, von einem *sermo ecclesiasticus*, den er befürwortet. Was genau den Unterschied ausmacht, ist nicht ganz leicht zu sagen, zumindest wenn man

Boethius vgl. von Albrecht, Geschichte (wie Anm. 17), S. 1353–1377, der die Kritik Vallas nicht erwähnt.

- 30 Die theologischen Werke des Boethius berücksichtigt Valla nicht. Zur von Valla festgestellten Problematik aus heutiger Sicht vgl. Claudio Moreschini, *A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian* (Beiträge zur europäischen Religionsgeschichte, Nr. 3), Göttingen 2014. Zu den christlichen Deutungen des Boethius in Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. Reinhold F. Gleis u. a. (Hrsg.), *Boethius Christianus? Transformationen der „Consolatio Philosophiae“ in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin u. a. 2010.
- 31 Valla, *De uoluptate et uero bono*, lib. III, cap. 11: in: Valla, *Opera* (wie Anm. 29), S. 978 f.; Zitat: S. 979. Peter Michael Schenkel (Hrsg.), *Lorenzo Valla, Von der Lust oder Vom wahren Guten / De uoluptate sive De uero bono*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, eingeleitet von Eckhard Keßler (Humanistische Bibliothek II, Nr. 34), München 2004, S. 312 f.
- 32 Vgl. Boethius, *De consolatione philosophiae*, lib. 1, prosa 1, 7–9: *Corpus Christianorum Series Latina* 94, S. 2, Z. 23–30; Zitat: ebd., Z. 25 f.
- 33 Vgl. Eckhard Keßler (Hrsg.), *Valla, De libero arbitrio*, Vorrede: Lorenzo Valla, *Über den freien Willen / De libero arbitrio*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, München 1987 (Humanistische Bibliothek II, Nr. 16), S. 54–57.

Vallas Schriften selbst betrachtet. Er stellt keineswegs nur Bibel- und Väterzitate nebeneinander, sondern setzt sie argumentativ ein und entwickelt dabei einigen Scharfsinn. Aber er vermeidet abstrakte philosophische Begriffe. So ist es eine Ausnahme, wenn er von der Jungfräulichkeit (*virginitas*) als einer *angelitas quaedam* spricht, deren Hochachtung Christus motiviert habe, aus einer Jungfrau geboren zu werden.³⁴ Ein gutes Beispiel für Vallas Argumentationsstil ist seine Rede *De mysterio eucharistiae*, die er 1456 verfasste und möglicherweise in einer Kirche vorgetragen hat.³⁵ Er vermeidet philosophische Begriffe wie Substanz und Akzidenzien, also auch *transsubstantiatio*, um die Gegenwart Christi im Sakrament zu erklären. Stattdessen entfaltet er den Gedanken der Inkarnation des Gottessohnes in der Jungfrau Maria, um dessen Gegenwart in den eucharistischen Gaben plausibel zu machen. Letztere sei nicht weniger glaubwürdig als erstere. Die Gegenwart Christi an unterschiedlichen Orten erklärt er u. a. mit dem Beispiel einer Rede, die aus dem Mund des Redners hervorgehe und von vielen tausend Ohren gehört werde, das Luther in seinem „Sermo vom Abendmahl“ aufgreifen wird.³⁶

Man fragt sich, wie ein solcher, man muss schon sagen, erbitterter Gegner der auf Aristoteles gründenden Scholastik dazu kommt, ausgerechnet auf einen der wichtigsten scholastischen Theologen, Thomas von Aquin, eine Lobrede zu halten. Die Dominikaner von Santa Maria sopra Minerva, einer der römischen Hauptkirchen des Ordens, haben den päpstlichen Sekretär, der Valla, obwohl ein Laie, in den letzten Jahren seines Lebens war, eingeladen, am Fest des Heiligen in ihrer Kirche eine Ansprache zu halten.³⁷ Als Valla am 7. März 1457, wenige Monate vor seinem Tod, hier redete, gab es die Kapelle zu Ehren des Heiligen, die der Kardinalprotektor Oliviero Carafa fünfzig Jahre später am rechten Querhaus anbauen und von Filippino Lippi mit leuchtenden Fresken ausmalen ließ, noch nicht. Man sieht Vallas Enkomion an, dass er zu seinem Gegenstand nicht viel zu sagen hat, weshalb er das Wenige wortreich verpackt.³⁸ Nachdem Valla den hl. Thomas, wie es zum Genus des Enkomion gehört, über alle Maßen gepriesen und ihn den Cherubim und Seraphim an die Seite gestellt hat, kommt er redlicher Weise auf seine eigene ablehnende Haltung gegenüber der Verwendung

34 Valla, *De uoluptate et uero bono*, lib. III, cap. 17: Valla, *Opera* (wie Anm. 29), S. 984. Vgl. Di Napoli, Valla (wie Anm. 27), S. 174.

35 Vgl. *Sermo Laurentii Vallae de misterio eucharistiae*, [Venedig 1472], online unter: URL: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0005/bsb00057048/images/> (zuletzt abgerufen am 30.10.2016); Gesamtkatalog der Wiegendrucke M 49336.

36 Valla, *De misterio eucharistiae*, fol. [2r]; Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* [1528]: Hans-Ulrich Delius u.a. (Hrsg.), *Martin Luther. Studienausgabe*, Berlin 1986, Bd. 4, S. 98 f. (WA 26, S. 338 f.). Ein weiteres Beispiel Valla, fol. [2v]; Luther, *Studienausgabe*, S. 90 (WA S. 330 f.).

37 Vgl. Patrick Baker/Christopher S. Celenza, *Laurentii Vallae encomion sancti Thomae Aquinatis*, in: Ders./Salvatore I. Camporeale (Hrsg.), *Christianity, Latinity, and Culture. Two Studies on Lorenzo Valla*, übers. von Patrick Baker (*Studies in the History of Christian Traditions*, Nr. 172), Leiden/Boston 2014, S. 298–315. Vgl. auch die Interpretation dieses Textes von Salvatore Camporeale im selben Band, S. 164–253.

38 Das ist schon seinen damaligen Zuhörern aufgefallen, wie die überlieferte Kritik des Kardinals D'Estouteville zeigt. Vgl. ebd., S. 177.

von Dialektik, Metaphysik und der Philosophie insgesamt in der Theologie zu sprechen.³⁹ Valla zieht sich aus der Affäre, indem er die Fähigkeiten des Thomas preist: seinen Scharfsinn, seine Sorgfalt, seine reichen Ausdrucksmöglichkeiten, die Vollkommenheit seiner Lehre.⁴⁰ Die moderne Metaphysik und Sprachphilosophie (*modi significandi*), die den Kirchenvätern noch fremd waren, billigt er nicht. Sie seien unlateinisch und inhaltsleer.⁴¹ Gegenüber der Ablehnung der patristischen Theologen (*veteres*) durch die modernen (*recent[es]*) will er jene verteidigen, die sich an Paulus, „dem überragenden Fürsten aller Theologen und dem Lehrmeister des Theologisierens“ orientiert haben.⁴² Thomas seinerseits überragt nach ihm alle zeitgenössischen Theologen, von denen viele namentlich aufgezählt werden, sowie die früheren seit dem 6. Jahrhundert, der Zeit des Boethius. Die großen Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts aber überrage er nicht, sondern stehe mit ihnen auf einer Stufe. Wie Johannes von Damaskus bei den Griechen habe Thomas im lateinischen Christentum die Dialektik in der Theologie heimisch gemacht.⁴³ Am Schluss wird es musikalisch, wenn Valla die großen griechischen und lateinischen Väter paarweise mit Musikinstrumenten auftreten lässt, Thomas und Johannes Damascenus mit Zimbeln.⁴⁴

Thomas war für Valla, wie Giovanni di Napoli feststellt, sicher nicht das Modell eines Theologen, denn er besaß keine rhetorische Eleganz und konnte kein Griechisch, aber verglichen etwa mit den Theologen seit Duns Scotus war er das geringere Übel. Er schrieb ein einfaches und klares Latein und zeichnete sich durch Sauberkeit im Denken, breite Bildung und Wahrheitsliebe aus. Nach Scotus wurde alles nur schlimmer.⁴⁵ Hier trifft sich Valla mit einem auch heute noch oder, wenn man die in der jüngeren angelsächsischen Theologie beheimatete Strömung der ‚Radical Orthodoxy‘ nimmt, gerade wieder verbreiteten Vorurteil.⁴⁶

3. Das „lange Mittelalter“ des Erasmus

Ich komme zu Erasmus von Rotterdam, dessen 550. Geburtstag letzte Woche in der Stadt, in der er immerhin sieben Jahre seines Lebens zugebracht hat und Mitglied der Theologischen Fakultät war, nicht kommemoriert wurde und dem die Kommission zur Überprüfung der Straßennamen bescheinigt, dass er heute

39 Vgl. Valla, *Encomium*, 14: ed. Baker (wie Anm. 37), S. 306/308.

40 Vgl. ebd., 15: ebd., S. 308.

41 Vgl. ebd., 16–19: ebd., S. 308/310.

42 [...] *ut veteres [sc. theologos] iniuste reprehensos sugillatosque defendam, qui [...] se totos ad imitandum Paulum apostolum contulerunt, omnium theologorum longe principem ac theologandi magistrum.* Valla, *Encomium*, 20: ed. Baker, S. 310.

43 Vgl. ebd., 21–23: ebd., S. 312–314.

44 Vgl. ebd., 24: ebd., S. 314.

45 Vgl. Di Napoli, Valla (wie Anm. 27), S. 122.

46 Vgl. John Milbank/Catherine Pickstock/Graham Ward (Hrsg.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, London/New York 1999, S. 280 (Reg. Duns Scotus).

