

U N T E R S U C H U N G E N

Perspektivische Verzeichnungen

Über die Haltbarkeit der *fable convenue* in der Kirchengeschichte¹

Von Heinz Liebing

Den Freunden in Regensburg / Kanton Zürich

Solange die Traditionen der antiken Rhetorik ihren angestammten Platz in der allgemeinen Bildung Europas unbestritten innehatten, solange jede literarische Äußerung in Rede und Schrift aus ihnen schöpfen konnte wie aus einem reichen, wohlassortierten Magazin, wäre eine Frage wie die unsere, nach der Haltbarkeit der *fable convenue* in der Kirchengeschichte kaum als brennend, eher als befremdlich empfunden worden. Denn jeder wußte oder konnte bei Bedarf nachlesen, was es mit der „*fabula*“ und was es mit der „*historia*“ auf sich hatte. Die Lehrbücher der Rhetorik und der Poetik, die Autoren der römischen Republik und der Kaiserzeit, die lateinischen Kirchenväter, die Kompendien und Enzyklopädien der Spätantike, des ganzen Mittelalters und auch noch die Schulbücher der nachreformatorischen Zeit bis ins 17. und 18. Jahrhundert gaben darüber Auskunft. Die Überlieferung war, unbeschadet mancher Freiheit in den einzelnen Zügen, auf weiten Gebieten in einem so hohen Grade „normalisiert“, daß sich fast wörtlich übereinstimmende Definitionen und Distinktionen bei Schriftstellern des ersten vorchristlichen und des achten oder zwölften nachchristlichen Jahrhunderts finden lassen. Eine der ältesten und am häufigsten zitierten Klassifikationen der *genera narrationis* gibt der *Auctor ad Herennium*: „*Fabula est quae neque veras neque verisimiles continet res, ut eae quae tragoedis traditae sunt. Historia est gesta res, sed ab aetatis nostrae memoria remota. Argumentum est ficta res quae tamen fieri potuit, velut argumentum comoediarum*“.²

Die Fabel, die der Dichtung angehört, soll unterhalten; die Historie, die Tatsachenerzählung soll belehren. Das *argumentum* hat neben der Aufgabe, als Beweisgrund im Prozeß zu überzeugen, einen weiteren Sinn: es ist auch Stoff, Inhalt, „Vorwurf“ der Dichtung.³

¹ Gastvorlesung vor der Theologischen Fakultät der Universität Zürich am 16. November 1967. Für den Druck wurden Anmerkungen beigegeben; der Stil des mündlichen Vortrags blieb erhalten.

² *Auctor ad Herennium*, I 8, 13.

³ Quintiliani *Institutio oratoria*, V 10, 9.

Sind die Gattungen in der Theorie deutlich unterschieden, so machen manche Autoren doch von der *licentia* Gebrauch, innerhalb der *narratio* des einen *genus* Elemente oder Formen eines anderen zu verwenden, etwa um der Deutlichkeit oder um des *ornatus sermonis* willen. Doch sind auch diese Freiheiten, die vor allem dem Dichter gewährt werden, an Regeln und Bedingungen gebunden. Die *argumenta*, also den „Stoff“ der literarischen Darstellung „findet“ der Schriftsteller in den *loci communes*, den *topoi*. Sie sind die *sedes argumentorum*. Die Topik, die Kunstlehre der *inventio*, leitet dazu an, die *loci communes* richtig zu „finden“. Nun können aber auch historische Stoffe, die in der Rede als *exempla* dienen, im großen Fundus der *topoi* enthalten sein. Damit ist der Weg zur *fable convenue* zwar nicht ausdrücklich freigegeben, aber doch als Möglichkeit eröffnet. Denn nur, wer die Regeln kennt und sie kunstgerecht anwendet, und nur, wer sie bei der Lektüre der *auctores* beachtet, ist vor Verwechslungen und Mißverständnissen sicher.⁴

Doch nicht jeder kennt sie. Deshalb gerät der Historiker beim Studium älterer Darstellungen, die sich auf antike oder mittelalterliche Geschichtsschreiber stützen, mitunter in Verzweiflung. Das Bild ganzer Epochen der Kirchengeschichte kann durch die Unkenntnis der rhetorischen und poetischen Gepflogenheiten verdunkelt werden, weil man als *narratio historica* nimmt, was in Wirklichkeit keine sein will.⁵

An zwei Beispielen werden wir uns zu verdeutlichen suchen, wie Wahrheit und Dichtung vermischt und zur *fable convenue* verfestigt werden und wie haltbar – das heißt zugleich „dauerhaft“ und „griffig“ – diese sein kann. Dann ist zu erörtern, warum das so ist, was dieser Vorgang nicht allein an historiographischen, sondern auch an theologischen Problemen enthält, und welche Anforderungen sich daraus für die kirchengeschichtliche Disziplin ergeben.

Das Wesen der *fable convenue* und das erstaunliche Phänomen ihrer Haltbarkeit erfordern es, daß ich im Zusammenhang mit den Beispielen keine neuen Forschungsergebnisse vortrage, sondern mich an längst Bekanntes halte. Als „längst bekannt“ bezeichne ich auch das, was jenseits der fachlichen, sprachlichen und konfessionellen Grenzen entdeckt worden ist und in die evangelische Kirchenhistorie deutscher Sprache noch nicht Eingang gefunden hat.

I

Philipp Melanchthon hielt am 29. August 1518 in Wittenberg seine Antrittsrede als Professor an der Artistenfakultät.⁶ Diese Rede über die „Stu-

⁴ Ibid. V 10, 20; zur Einführung in die Geschichte und den Bestand der Rhetorik seien genannt: Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa* vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. 2 Bde. ¹1958 (= Nachdruck von ²1909. ³1915); Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*. 2 Bde. 1960; Leonid Arbusow, *Colores Rhetorici*. ²1963; Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. ⁴1963; hier speziell zur Topik: S. 89–115.

⁵ Vgl. dazu den Hinweis bei Curtius (s. vorige Anm.), S. 126, Anm. 1, daß der Verfasser eines Gedichts, das Ölbaum und Pinie erwähnt, deshalb als „Südfranzose“ angesehen wurde.

⁶ Melanchthons Werke, Studienausgabe III, 1961, S. 29–42.

dienreform“, *De corrigendis adolescentiae studiis*, besteht zu etwa zwei Fünfteln aus einer Klage über den Verfall der literarischen Bildung während der vergangenen acht Jahrhunderte. Die Epoche, die wir das *Mittelalter* zu nennen gewohnt sind, wird aufs Ganze gesehen in recht düsteren Farben geschildert. Sie beginnt mit dem Untergang des weströmischen Reiches, der zugleich auch die lateinische Bildung zugrunderichtete, und dauert bis in die Zeit des Redners an, der die letzten dreihundert Jahre noch einmal besonders als Periode des Tiefstandes der literarischen Studien kennzeichnet. Jedoch werden die achthundert Jahre durch einen Aufschwung der literarischen Kultur unterbrochen, den Melanchthon zwar geographisch eng begrenzt – auf das Westfrankenreich, im Grunde auf Paris – aber doch zeitlich über fast vierhundert Jahre ausgedehnt sein läßt. Dies ist die Epoche, die mit der karolingischen *translatio studii*, jener Verpflanzung der von der Völkerwanderung verschont gebliebenen irdschottischen Bildungsüberlieferung ins Frankenreich durch Alkuin einsetzt und mit der abendländischen Aristotelesrezeption im späten 12. Jahrhundert endet. Als Höhepunkt dieser Blütezeit bezeichnet Melanchthon die Jahrzehnte kurz vor ihrem Ende, in denen Richard und Hugo von St. Victor gewirkt haben.

„Dann aber geschah es, daß gewisse Leute aus geistiger Zügellosigkeit oder aus Streitsucht sich auf Aristoteles stürzten, und zwar auf einen verkrüppelten und verstümmelten . . . Mehr und mehr wurden die höheren Studien vernachlässigt, . . . man fing an, statt des Guten das Ungute zu lehren. Daraus gingen jene Thomas, Scotus, Durandus, die seraphischen und cherubischen Doktoren und andere hervor, eine Nachkommenschaft, zahlreicher als die des Kadmos. Hinzu kam, daß nicht bloß zugunsten der Neueren die Alten verachtet wurden, sondern daß auch, was bis dahin überhaupt erhalten geblieben war, in den Lethestrom versank . . .“⁷ Dreihundert Jahre lang wurden seither die Mathematik, das Griechische und die Religion, die Jurisprudenz und die Medizin in den Niedergang hineingezogen. Auch die Gebräuche der Kirche und die christliche Sitte verfielen, seit die literarische Bildung aus den trübsten Quellen gespeist wurde.

Doch ist, gottlob, am Tage der Antrittsrede das Ärgste überstanden. Melanchthons Berufung nach Wittenberg steht selbst schon im Zeichen einer neuen Zeit oder doch im Zeichen der Hoffnung auf ihre unmittelbare Nähe. So versäumt er nicht, den Übergang von der Klage und Zeitkritik zu seinem Reformprogramm mit einer *captatio benevolentiae* vor dem Landesherrn zu vollziehen: „Euch aber, ihr Jünglinge, gratuliere ich zu eurem Glück, daß euch dank der Güte unseres trefflichen und weisen Fürsten Friedrich, des Herzogs von Sachsen und Kurfürsten, die Gelegenheit zu weit heilsameren Studien geboten ist.“⁸

Das *studium renescentium litterarum*, das Studium der freien Künste, die gerade jetzt eine Wiedergeburt erfahren, wird schließlich auch dem Verfall der höheren Wissenschaften, insbesondere der Theologie ein Ende bereiten.

⁷ Ibid., 32, 18–30; ich gebe eine eigene Übersetzung.

⁸ Ibid., 38, 16–19.

Das erwartet Melanchthon von der Zukunft; das ist der Horizont, vor dem er seine eigene Arbeit in Wittenberg sieht.

Was uns an diesem Text interessiert, ist die Beurteilung des *Mittelalters*. Lassen wir uns von den im Grunde belanglosen chronologischen Unstimmigkeiten nicht stören, die Melanchthon ja nur deshalb unterlaufen konnten, weil er mehr als nötig um das Detail bemüht war. Sehen wir auch vorerst von der merkwürdigen Ausgrenzung jener vierhundertjährigen Epoche des Aufschwungs ab. Das Gesamtbild sieht dann so aus:

Die dem Redner nächste *Vergangenheit* – das „Mittelalter“ – wird zu einer fernen Vorzeit, zur christlichen wie zur vorchristlichen „Antike“ in ein bestimmtes Verhältnis gebracht, in das des „Abfalls“ oder „Verfalls“. Dagegen ist auf die *Gegenwart* (und Zukunft) als auf die Zeit der Wiederherstellung des *Alten* reflektiert.

Dieses „Geschichtsbild“ war Melanchthons Zeitgenossen wohl vertraut. Es ist im 15. Jahrhundert weit verbreitet und läßt sich kontinuierlich bis ins 14. Jahrhundert zurückverfolgen, allerdings mit der beachtlichen Einschränkung, daß die Beurteilung der *Gegenwart* – so wie wir sie bei Melanchthon angetroffen haben und wie er sie selbst schon überkommen hat – nicht vor dem 15. Jahrhundert sicher nachgewiesen werden kann.⁹ Es ist das gleiche Geschichtsbild, das zwar nicht unbestritten, aber trotz aller Kritik doch im wesentlichen unverändert, dem Zahn der Zeit standgehalten hat und sogar in unserem Jahrhundert noch sein Leben fristet. Das läßt sich ohne Mühe an Hand einiger enzyklopädischer Nachschlagewerke verfolgen, die einen durchschnittlichen Informationsstandard repräsentieren. Ich beschränke mich auf zwei Lexika in englischer Sprache. Den Befund ergänze ich durch die Bücher zweier angelsächsischer Gelehrter, um zu zeigen, daß jenes Geschichtsbild keineswegs nur in den populären Vorstellungen überdauert hat.¹⁰ In *The American Cyclopaedia* von 1883 erfährt man, daß der Ausdruck *Dark Ages* im weitesten Sinn auf die Periode des geistigen Niedergangs in der europäischen Geschichte vom 5. Jahrhundert bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts angewandt wird. Die Autoren zweier Bücher gleichen Titels. – *The Dark Ages* – kommen zu Ergebnissen, die beträchtlich voneinander abweichen. Der eine, Samuel R. Maitland, beschrieb 1889 den Zustand der Religion und Literatur vom 9. bis zum 12. Jahrhundert, also eben die Zeit, die Melanchthon fast ganz als „Aufschwung“ angesehen hatte. Als „dark“ erscheinen hier auch die Jahrhunderte – das 11. und 12. –, die man heute als Höhepunkt des Mittelalters bezeichnet. Der andere, William Paton Ker, beschreibt (1904) den Wandel des Sprachgebrauchs, der gewöhnlich „Dark Ages“ und „Middle Ages“ identifizierte, inzwischen jedoch in der Weise unterscheidet, daß die „Dark Ages“ nur noch das frühe Mittelalter umfassen, während oftmals der Begriff „Middle Ages“ auf die Jahrhunderte von 1100 bis 1500 beschränkt wird. Die weitverbreitete *Encyclopaedia Britannica* behauptet in ihrer 11.

⁹ Vgl. unten Anm. 20.

¹⁰ Ich verdanke die Hinweise dem Aufsatz von Theodor E. Mommsen, *Petrarch's Conception of the 'Dark Ages'*, in: *Speculum* 17, 1942, S. 226–242; dort finden sich auch die in den Anm. 11–13, 15 f. und 18 aufgenommenen Nachweise.

Ausgabe (1911), daß die Bezeichnung "The dark Ages", auf das 5. bis 10. Jahrhundert angewandt, einer historischen Realität entspreche. Dagegen wird der Ausdruck seit der 14. Ausgabe (1929 ff.) nicht mehr gebraucht.

Auf den ersten Blick scheint damit nur ein Vorgang umschrieben, der in der Geschichtswissenschaft alltäglich ist und keines Aufhebens bedarf, die Differenzierung einer allzu summarischen Behauptung und die Revision eines als überholt erkannten Sprachgebrauchs. Doch erhebt sich sofort die Frage, wie denn eine solche summarische Behauptung ins späte 19. und frühe 20. Jahrhundert kommt, nachdem sich bereits Melancthon offensichtlich viel differenzierter ausgedrückt hatte; und daraus entsteht die weitere Frage, woher denn Melancthons Kenntnis stammt.

Zwei Veröffentlichungen der dreißiger Jahre haben etwas Licht in die Sache gebracht. Die ältere, von Alfons Dopsch in Wien angeregte Arbeit untersucht *Das Schlagwort vom „finsternen Mittelalter“*.¹¹ Die Verfasserin weist nach, daß der Ausdruck von Haus aus eine Kampfparole, ein polemisches Schlagwort ist, das der Aufklärung besonders geläufig war und sein Dasein jedenfalls keiner historiographischen Begriffsbildung verdankt.¹² Die andere Untersuchung behandelt das „Wiedergeburtbewußtsein“ bei den Humanisten.¹³

Sowohl das Begriffspaar *Licht und Finsternis* als auch die Vorstellung der *Wiedergeburt* und die damit zusammenhängenden Begriffe sind dem Mittelalter aus der biblischen Überlieferung zugeflossen. Beide Vorstellungen können als Metaphern gebraucht und damit aus ihrem ursprünglichen Bedeutungszusammenhang herausgelöst werden, ohne daß sie diesen jedoch ganz verleugnen. Freilich erscheinen sie dann dem neuen Beziehungssystem, dem sie dienen, ein- und angepaßt, assimiliert und homogenisiert. Doch widerfährt dabei nicht allein ihnen eine Veränderung, sondern ebenso auch dem neuen Gefüge, dem sie adaptiert werden. Beide Metaphern können auch miteinander verschmelzen und noch weitere Vorstellungen an sich ziehen. So fordert die alte Vorstellung der „Erneuerung“, der *renovatio*, die auch als *Wiedergeburt* umschrieben wird, eine negative Entsprechung, wie sie das Gegensatzpaar *Licht – Finsternis* vorbildet; und sie findet diese Entsprechung, indem sie dieses Begriffspaar sich – oder sich diesem Begriffspaar – angleicht. Es braucht da nichts Neues „erfunden“ zu werden; denn alles liegt in der literarischen, d. h. rhetorischen und poetischen Überlieferung bereit, und zwar in der Topik, der *ars inveniendi*, der Kunstlehre also, die es mit den *loci communes*, den „Fundstellen“ der *argumenta* zu tun hat. Stand die Idee der *renovatio* schon frühzeitig im Bedeutungszusammenhang *geschichtlicher* Abläufe,¹⁴ so war die Metapher *Licht – Finsternis* umso leichter zu assim-

¹¹ Lucie Varga, *Das Schlagwort vom „finsternen Mittelalter“* (Veröffentlichungen des Seminars für Wirtschafts- und Kulturgeschichte an der Universität Wien, 8). 1932.

¹² *Ibid.*, S. 2–4.

¹³ Franco Simone, *La coscienza della Rinascità negli Umanisti*, in: *Rinascità* 2, 1939, S. 838–871; 3, 1940, S. 163–186.

¹⁴ Zu den mittelalterlichen Ausprägungen der Erneuerungshoffnung vgl. Percy Ernst Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*. ²1957, S. 4–6 *et passim*.

lieren, als sie durch die Beziehung auf *Tag* und *Nacht* ebenfalls ein zeitliches Moment mitbrachte. Der *Wiedergeburt* oder *Erneuerung* als dem Anbruch des *Tages* oder des *Lichtes* mußte eine *dunkle Epoche* korrespondieren, die ihr vorausgegangen war.

Francesco Petrarca, den man gemeinhin und sicher mit Recht als den Vater des europäischen Humanismus ansieht, steht noch ganz innerhalb des überlieferten Sprachgebrauchs von Licht und Finsternis, wenn er – gleichwohl historisierend – sagt, daß Cicero gestorben sei, ehe die Dämmerung des wahren Lichtes anbrach.¹⁵ Wohl kann er auch sagen, daß einige *ingenia* schon inmitten des Irrtums aufleuchteten.¹⁶ Doch ist das keine historische, aus besserer Einsicht gewonnene Differenzierung, sondern christliche Tradition. Es ist die Sprache der Apologeten. Die Geschichtsdeutung, die zwischen vorchristlicher und christlicher Zeit periodisierend unterscheidet,¹⁷ ist für Petrarca stets verbindlich geblieben. Doch steht dazu in unausgeglichener Kontrast (ich sage nicht, „im Widerspruch“) eine andere Verwendung der Metapher *Licht*–*Finsternis*, wenn sie der Periodisierung der innerweltlichen, genauer der *römischen Geschichte* dient. Petrarcas historiographisches Hauptwerk, *De viris illustribus*, umfaßt die Biographien der berühmten Römer seit Romulus. Es endet – nicht zufällig, sondern mit Vorbedacht – bei Titus. In einem Brief von 1359 begründet er, warum er seine historischen Studien gerade an dieser Stelle abbricht.¹⁸ Er wolle nur die „alte“ Zeit behandeln, da er für die „moderne“ weder Kompetenz noch Neigung verspüre. *Modern* wird Rom aber, als die Epoche der *tenebrae*, der „Finsternis“ einsetzt, nämlich mit den spanischen und afrikanischen Kaisern nach Titus. Diese Finsternis dauert bis zur Gegenwart an und umfaßt alle Lebensbereiche. Damit wird gerade die *alte*, vorchristliche Zeit gegenüber der *modernen*, barbarischen Epoche aufgewertet, die – zufällig oder nicht – zugleich auch die christliche ist.

An dieser Stelle greift nun der Wiedergeburtsgedanke ein: Die Ruinen Roms sind für Petrarca Zeugen *alter* Größe. Nur die Erneuerung Roms kann eine bessere Zukunft erhoffen lassen. Diese steht jedoch unter einer Bedingung. Rom muß sich selbst erkennen; die Römer müssen aus der erschütternden Unkenntnis hinsichtlich der alten Größe ihrer Stadt herausgeführt werden. Und damit taucht in einem ganz bestimmten Zusammenhang, gewissermaßen sekundär, fast am Rande die Frage auf, die den späteren Humanisten zur Hauptsache geworden ist: die politische und soziale, kurz, die geschichtliche Bedeutung der *renovatio studiorum*.¹⁹

¹⁵ De sui ipsius et multorum ignorantia, ed. M. Capelli, Paris 1906, S. 45; vgl. L. Varga (s. o. Anm. 11), S. 42.

¹⁶ Th. E. Mommsen (s. o. Anm. 10), S. 227, Anm. 9.

¹⁷ Zu den Periodisierungsschemata der mittelalterlichen Weltchroniken vgl. Herbert Grundmann, Geschichtsschreibung im Mittelalter (Kl. Vandenhoeck-Reihe 209/210) 1965, S. 18 f. und 79 (Lit.); für Petrarca vgl. oben Anm. 15.

¹⁸ Th. E. Mommsen (s. o. Anm. 10), S. 234 mit Anm. 1–3.

¹⁹ Zum sozialen Charakter der *studia humanitatis*: Eugenio Garin, Der italienische Humanismus (Überlieferung und Auftrag, Schriften 5) 1947; vgl. insbesondere die programmatische „Vorbemerkung“ S. 9 und (über Petrarca) den Abschnitt „Humanae litterae und bürgerlichen Leben“ S. 11–14.

Bei allem, was Petrarca selbst im Umgang mit den alten Autoren an „Erneuerung“ erfahren und für sich vorweggenommen haben mag, läßt sich mangels ausdrücklicher Zeugnisse nicht entscheiden, ob er jemals seine eigene geschichtliche Stellung, sein Leben und sein Lebenswerk in dem Sinne als exzeptionell verstanden hat, daß es ihm oder anderen Zeichen oder gar Ursache einer Zeitenwende sein konnte.

Dieses *Epochenbewußtsein* hat das italienische Quattrocento in ganzem Umfang „nachgeholt“. Ihm hatte die Neuzeit oder die Zukunft schon begonnen, unter anderem mit Petrarca, dem Gehalt nach als die Zeit des *studium renescentium litterarum*.²⁰ Nun – im vollen Gefühl, Zeitgenosse einer literarischen „Renaissance“ zu sein – „erweckt“ man die Topoi zu neuem Leben, wengleich sie niemals tot waren, sondern im ganzen Mittelalter sich eifrigen Gebrauchs erfreut hatten. Man *erweckt* sie zur *Wiedergeburt*, indem man sie nicht mehr in den *artes*, sondern bei den *auctores* aufsucht und sie so, wie man meint, aus der *Schule* und den Schulbüchern ins *Leben* hineinführt. In humanistischen Traktaten, Briefen und Gedichten und in einer neuen Geschichtsschreibung finden die alten *loci* wieder ihren angestammten Platz. Es sind die Topoi der Werbung für die Künste und Wissenschaften, des Streites gegen ihre Verächter; es sind aber vor allem diejenigen, die das Bewußtsein der Wiedergeburt ausdrücken und die „finstere“ Zeit – die bis in die Gegenwart hineinreicht – schmähen, die verschiedenen Topoi der Zeitklage und Zeitkritik, die Klage über den Verfall der Studien, die Erinnerung an die bessere *alte Zeit*: „*Florebat olim studium*“, wie es schon in den *Carmina burana* des 12. Jahrhunderts heißt.²¹ Die Klage gilt dem Unverstand einer Zeit, die den Dichter hungern läßt, die Satire einer „verkehrten Welt“, die Kritik der Fruchtlosigkeit eines Schulbetriebs, der von der Dialektik beherrscht für Poesie und Redekunst keinen Raum bietet, der mit „Neuerungen“ umgeht, statt sich an das bewährte Alte zu halten.²² Hier schließt sich thematisch und auch historisch, genauer: überlieferungs- und literaturgeschichtlich, der Kreis zu Melanchthon.

Was trifft von allen diesen zeitkritischen Äußerungen die historische Faktizität? Sollte dies alles nur aus den *loci communes*, aus der Topik stammen und nichts als *argumentum* oder gar *fabula* sein? So sicher die Hoffnung auf eine nahe, besere Zukunft, die sich am Bilde vergangener Größe und Herrlichkeit orientiert, ein literarisch-rhetorischer Topos ist, den wir bei den Moralisten der römischen Kaiserzeit wie bei Mohammed, im Humanismus

²⁰ B. L. Ullman, Renaissance – The Word and the Underlying Concept, in: Studies in the Italian Renaissance (Storia e letteratura 51), Rom 1955, S. 11–25. – Hans Baron, Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento, in: HZ 147, 1933, S. 5–20. – Ders., Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento, Cambridge/Mass. 1955. – Ders., The Crisis of Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny, 2 Bde. Princeton/N.J. 1955. – Ferner: L. Varga (s. o. Anm. 11), S. 53.

²¹ Vgl. die bei L. Arbusow (s. o. Anm. 4), S. 118, Nr. 15 angegebene Lit.; das Zitat aus den *Carmina burana* bei E. R. Curtius (s. o. Anm. 4), S. 104.

²² E. R. Curtius, l. c., S. 104–108.

wie in der Reformation, im Pietismus wie bei Rousseau, in der Revolution, der Restauration und im *Réveil* aller Zeiten und aller Spielarten antreffen, so gewiß hat diese Hoffnung (oder sollte man sagen: „hat dieser Topos“?) in einem recht realen Sinne Geschichte *gemacht*, die Wirklichkeit verändert, indem sie diese kritisch beschrieb. Ob dieses kritische „Beschreiben“ eine für modernere Ansprüche zureichende Grundlage in den „Tatsachen selbst“ hatte, können wir getrost offenlassen; denn es ist auch da, wo sich das Gegenteil erweisen läßt, aufschlußreich genug für die Erhellung seiner historischen Bedingungen, seiner geschichtlichen „Welt“. Zutreffend war die humanistische Zeitklage wenigstens an der Stelle, wo sie von den allerjüngsten „Neuerungen“ im Schulbetrieb Kenntnis genommen hat. Zwar drängten die Poeten und Literaten aus der Schule ins Leben, auch ins bürgerliche, politische Leben oder, wo ihnen die freie Betätigung in der *res publica* versagt blieb, wenigstens in die Hofgesellschaft und nur ganz vereinzelt in die *vita contemplativa*²³ – aber selbst hier: ins Leben. Sie waren nicht so welt- und lebensfremd, daß sie nicht gewußt hätten, was an den Schulen, in der scholastischen Dialektik zur Debatte stand. Nur interessierten sie sich für ihre Person daran nicht, es sei denn, sie wurden aus der Schule heraus angegriffen, denunziert. Darum ist auch ihre Kritik und Polemik, so zutreffend und gut sie im Einzelfalle sein mochte, nicht auf das Eingreifen in die Debatte, auf sachlich kompetentes Mitdiskutieren oder gar auf förderliche Mitarbeit gerichtet, sondern eben auf „Klage“ bzw. „Anklage“. Klage und Zeitkritik sind aber nun einmal als *loci communes* primär keine Geschichtsquellen, sondern *sedes argumentorum*. So ungebrochen war die antike und mittelalterliche rhetorische Tradition auch noch für die späteren Humanisten, daß diese genau wußten, was die verschiedenen Arten der *narratio* forderten und was sie freigaben. Aber eine noch spätere Zeit wußte das eben nicht mehr. Die Rede vom „finsternen Mittelalter“ wurde als Historie, als bare Münze genommen. Die Perspektive war mit dem Standpunkt verschoben. Der Standpunkt und damit auch die Perspektive der mittelalterlichen und humanistischen Literaten war – im Verhältnis zur Tradition – eben anders als der der späteren Historiker, die jene literarischen Äußerungen als „Quellen“ unbefangen auswerteten oder aber – sofern sie selbst ein polemisches Interesse verfolgten – gar nicht so unbefangen ausbeuteten.

Mit der Reformation erwacht ein unmittelbar polemisches Interesse an der Kirchengeschichte. Das Bild des Mittelalters als einer kirchlich und theologisch „verderbten“ Epoche beherrscht die protestantische Geschichtsschreibung. Doch setzen auch schon die Bestrebungen ein, dieses negative Bild entweder apologetisch zu widerlegen oder – auf der Suche nach *testes veritatis* – aufzulockern. Allmählich stehen dann in wachsendem Umfang auch die handwerklichen, methodologischen Voraussetzungen – bessere Textausgaben,

²³ E. Garin (s. o. Anm. 19), S. 99–104. – Fritz Schalk, Il tema della „vita activa“ e della „vita contemplativa“ nell’Umanesimo Italiano, in: Umanesimo e scienza politica. Atti del congresso internazionale di studi umanistici, ed. E. Castelli, Mailand 1951, S. 559–566.

eine verfeinerte philologische und historische Technik, die Anfänge einer „Diplomatik“ – zur Verfügung, so daß das tradierte Geschichtsbild kritisch geprüft werden kann. Noch ehe dies allen Konfessionen zum Bedürfnis wird, bahnt sich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, vorbereitet durch die konfessionelle Indifferenz der späten Aufklärung und eines neuen „Klassizismus“, aber nicht allein durch diese zu erklären und darum überraschend genug, eine neue Wertung des Mittelalters im Protestantismus an, die „romantische“. Sie läßt aus sich heraus der kritischen historischen Erforschung des Mittelalters weitere kräftige Impulse, ein vermehrtes Interesse für die Beobachtung des Individuellen, aber auch mancherlei zeitbedingte Vorurteile zukommen. Während aber die Erschließung der Geschichtsquellen in einer bis dahin kaum für möglich gehaltenen Quantität und Qualität mit großen, monumentalen Darstellungen Hand in Hand ging, dauerte das Für und Wider bei der Beurteilung des Mittelalters an; nur war es jetzt nicht mehr ausgemacht, daß die Entscheidung schon mit der jeweiligen Konfessionszugehörigkeit fallen mußte. Doch überwog schließlich die Hingabe ans Detail, die Vertiefung ins Monographische und die Pflege der sogenannten Hilfswissenschaften jedes Interesse an summarischen Urteilen. Selbst bei den Kirchenhistorikern trat die Neigung zur wertenden, engagierten Stellungnahme so weit in den Hintergrund, daß eine der verbreitetsten Darstellungen der Geschichte der evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert die Kirchengeschichte als „theologisch neutrale“ Disziplin behandeln konnte.²⁴ Es sah so aus, als sei die Frage, ob das Mittelalter eine „dunkle“ und „finstere“ Zeit gewesen ist, oder ob man es gegen dieses Urteil verteidigen könne und folglich auch müsse, gar kein ernsthaftes Thema für den Historiker. Schließlich hat die profanhistorische Erforschung des Mittelalters – zuerst in Kanada und den Vereinigten Staaten, bald darauf in Frankreich – jene aufsehenerregende „Revolution der Mediävisten“ zwischen 1925 und 1930 herbeigeführt, der sich bald auch die katholische Kirchengeschichtsschreibung angeschlossen hat.²⁵ In Deutschland und Österreich waren Germanisten und Kunsthistoriker, die Begründer und bedeutenderen Verfechter der „Kulturgeschichte“ und die der lateinischen Philologie des Mittelalters mit wichtigen Beiträgen bereits vorher auf dem Wege, der zu einem ähnlichen Ziel führen sollte.²⁶ Vieles, wenn nicht das meiste von dem, was bisher als ausgemacht

²⁴ Horst Stephan, § 44, 1 in: Handbuch der Kirchengeschichte IV ²1931; ähnlich ders., „Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus, 1938, S. 131 ff.; ²1960 (hrsg. v. Martin Schmidt), S. 142 ff.: „Die relativ selbständigen Fachgebiete (Altes Testament und Kirchengeschichte)“.

²⁵ C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge/Mass. 1928. – Étienne Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance*, in: *Les idées et les lettres*. Paris 1932. – Hans Liebeschütz, *Das 12. Jahrhundert und die Antike*, in: *AKultG* 35, 1953, S. 247–271. – Mit überspitzten Konsequenzen: Paul Renucci, *L'aventure de l'humanisme européen au moyen-âge (IV^e–XIV^e siècle)*. Paris 1953.

²⁶ Zu nennen wären etwa Konrad Burdach, Max Dvořák, Ernst Kantorowicz, Alois Dempf, Walter Goetz und die von ihm angeregten Arbeiten, die Publikationen der Bibliothek Warburg, die „mittellateinischen“ Untersuchungen von Ludwig Traube, Siegmund Hellmann, Karl Strecker und Paul Lehmann und – außerhalb des

galt, schien nun auf den Kopf – oder eigentlich erst richtig auf die Füße – gestellt zu sein. Nicht zuletzt war das humanistische Urteil über die *Bildung* und die *Literatur* des Mittelalters als revisionsbedürftig erkannt. Seit dem Jahrzehnt nach dem ersten Weltkrieg konnte es jeder wissen, daß das Verhältnis des Mittelalters zur Antike nicht bloß das eines unselbständigen Fort- und Nachlebens, eines „Erbes“ war, sondern daß es als eine viel intimere, tiefere und breitere Kontinuität mit einem mehrfachen, wenn auch örtlich unterschiedlichen Auf und Ab, mit markanten Höhepunkten beschrieben werden muß.

Es ist die Zeit, in der man auch das Verhältnis von Mittelalter und Humanismus neu zu erforschen begann, was ebenfalls zu einer erheblich differenzierteren, wenngleich nicht so revolutionär veränderten Gesamtanschauung geführt hat.²⁷ Jedenfalls hatte sich – wie schon der Wegfall des Begriffs in der Encyclopaedia Britannica seit 1929 dokumentiert – das Schlagwort vom „finsternen Mittelalter“ endgültig als unhistorisch, als *fable*, freilich als *fable convenue* erwiesen. Das heißt methodologisch, daß man die „zeitgenössischen“ Zeugen, die Humanisten, *contre la lettre* zu interpretieren gezwungen ist; denn das, was sie zu bezeugen scheinen, hat sich erwiesenermaßen anders verhalten. Man sollte daraus die Konsequenz ziehen, die „Berichte“ der Humanisten, ihre Geschichtsschreibung ebenso wie ihre anderen Literaturgattungen, in der Weise als „Quellen“ *für sie selbst* – und nicht in erster Linie für das, was sie an Zuständen zu überliefern scheinen – in Anspruch zu nehmen, wie das hinsichtlich der mittelalterlichen Geschichtsschreiber seit drei Jahrzehnten methodologisch selbstverständlich geworden ist. Es könnte sich herausstellen, daß die „littera“ der Humanisten, ihr wörtliches, buchstäbliches „Zeugnis“, gar nicht *narratio historica* sein will, weil es entweder von der eingangs erwähnten *licentia* Gebrauch macht, oder aber als *argumentum* aus dem reichen Fundus der *loci communes* schöpft. Jedenfalls darf man bei den Humanisten eine genauere Kenntnis der literarischen „Spielregeln“ voraussetzen, als dies den sogenannten Neuhumanisten des 19. Jahrhunderts bewußt war.

Lassen wir die möglichen Ergebnisse auf sich beruhen und halten wir das Ergebnis fest: Die Rede vom „finsternen Mittelalter“ gehört in den Bereich der Fabel.

Mit dieser Feststellung gaben sich aber die Kirchenhistoriker nicht zufrieden, und zwar mit einem gewissen Recht. Denn auch dieses Urteil macht natürlich einen recht summarischen, undifferenzierten Eindruck. Die Differenzierung ging von der katholischen Kirchengeschichtsschreibung aus, und zwar einerseits von den „Thomisten“, andererseits von der Lutherforschung, wobei es freilich auch Überschneidungen zu beachten gibt. Ihr Ergebnis, oder vorsichtiger ausgedrückt, ihre mannigfach variierte und nuancierte *These* be-
deutschen Sprachgebiets, doch mit großen Rückwirkungen auf dieses – die kulturgeschichtlichen Veröffentlichungen von Johan Huizinga.

²⁷ Zur Problem- und Forschungsgeschichte: Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*. Boston/Mass. 1948; dazu Hans Baron in: *JHI* 11, 1950, S. 493–510.

stand und besteht darin, daß nicht *das* Mittelalter und gleich gar nicht das „große“ 12. und 13. Jahrhundert, wohl aber die Spätscholastik und im weiteren Sinne das *Spätmittelalter* überhaupt alle Züge einer Verfallsepoche aufweist.²⁸ Insbesondere erscheint die *via moderna*, die Schule des William von Occam aus der Perspektive der „Thomisten“ als *die* Zerstörerin der vollendeten philosophisch-theologischen Systematik kaum der eingehenderen Erörterung wert. So findet man es bei dem französischen Dominikaner Marie-Dominique Chenu, so in dem deutschen Standardwerk von Bihlmeyer-Tüchle und auch in dem von Tüchle allein bearbeiteten 3. Band des internationalen Gemeinschaftswerks „Geschichte der Kirche“. Der Nominalismus ist im Grunde eine „Neuerung“ und führt schon ziemlich geradlinig zur Reformation hin. Nicht anders werden die konziliaristischen Theorien beurteilt. Auch Josef Lortz und seine Freunde haben den „unkatholischen“ oder gar „antikatholischen“ Charakter des Nominalismus betont, wofür sie sich unter anderem auch auf Entscheidungen des tridentinischen Konzils berufen dürfen. Sie ziehen allerdings für das angebliche Gefälle vom Nominalismus zur Reformation eine ganz andere Konsequenz. Denn sie haben erkannt, daß Luther nicht bloß als Schüler, sondern mehr noch als Gegner und Kritiker des Ockhamismus verstanden werden muß. So kann gesagt werden: Hätte Luther nicht allein diese „Entartungserscheinung“, dieses unkatholische Zerfallsprodukt der Scholastik kennengelernt, wäre er rechtzeitig und in ausreichendem Umfang der großen, wahrhaft katholischen Theologie des Thomas von Aquino begegnet, so wäre seine Kritik weithin gegenstandslos gewesen. Nun, er *ist* ihr begegnet und er hat sie besser gekannt, als man früher gemeint hat. Das steht seit geraumer Zeit fest. Ferner ist zu fragen, warum dann etwa Zwingli, der ja Occam nie erwähnt und einst der *via antiqua* angehört hat, von dieser Philosophie nicht daran gehindert worden ist, den Bruch mit der spätmittelalterlichen römischen Kirche und Theologie zu riskieren.

Doch ist der verbreiteten, auch in allerjüngsten Veröffentlichungen evangelischer Kirchenhistoriker noch spukenden Einschätzung der Spätscholastik als einer „Entartungserscheinung“,²⁹ ganz abgesehen von der Häßlichkeit dieses Wortes, auch direkt beizukommen. Die Kritiker berufen sich – spätestens seit Erasmus³⁰ – immer wieder gern auf Jean Gerson, der ein Anhänger der *via moderna* war, aber an ihr mancherlei auszusetzen haben mußte, da er doch als Kanzler der Universität Paris nach 1400 eine Reform des Studiums gefordert hat. Sie hätten recht, wenn es ihnen gelänge, Gerson als eine Ausnahmeerscheinung von der *via moderna* weitgehend abzutrennen. Inzwischen ist es Heiko A. Oberman (nicht ohne Zustimmung katholischer, wenn auch franziskanischer Gelehrter) überzeugend gelungen, die auf den Ockhamismus hinübergewanderte Fabel von der „entarteten Spätscholastik“, von der zer-

²⁸ So schon Heinrich Denifle, *Luther und Luthertum I* 1904, und immer noch Erwin Iserloh, in: H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, IV, 1967.

²⁹ Besser ohne Namen!

³⁰ Vgl. L. Varga (s. o. Anm. 11), S. 33 f.

störerischen Wirkung Occams und von der beachtlichen Differenz zwischen ihm und Gerson, auszuräumen. Daß die *via moderna* die fruchtbarste Schule der spätmittelalterlichen Theologie war und daß Luther – als Schüler wie als Gegner – einer gut katholischen Tradition verpflichtet ist, drückt sich schon im Untertitel von Obermans Werk aus: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, der in der ursprünglichen amerikanischen Fassung den eigentlichen Titel bildete: *The Harvest of Medieval Theology*. Zumal dieser amerikanische Titel korrigiert ein altes, tief eingewurzelteltes Mißverständnis, das dem Meisterwerk von Johan Huizinga, *Herfstij der middeleeuwen* („Herbst“ des Mittelalters) anhaftete. Unbegreiflicherwise ist der im Deutschen immer noch ambivalente Ausdruck „Herbst“ in der englischen Übersetzung (*The Waning of the Middle Ages*, London 1924) und in der französischen Ausgabe (*Le déclin du moyen âge*, Paris 1932) einseitig als „Verfall“ wiedergegeben und damit der anderen Bedeutungskomponente der „Erntezeit“ beraubt worden. Es sollte nicht mehr vorkommen, daß in einem Buch, das sogar Obermans Arbeit zustimmend zitiert, die „Erntezeit“ als Zeit der „Entartung“ mißdeutet wird.³¹ Sonst wird die *Haltbarkeit* der *fable convenue* zum Warenzeichen eines billigen Ersatzproduktes für die alte Legende vom „finsternen Mittelalter“, die auf ihre Weise besser gelungen war.

II

Kaum eine Epoche der Kirchengeschichte und der Geschichte überhaupt ist von der Nachwelt so bald und so sehr verachtet und verketzert worden wie das 18. Jahrhundert, die Zeit der „Aufklärung“. Ihr Bild ist – ganz im Gegensatz zu demjenigen, das sie selbst von anderen Zeitaltern entworfen hat, und wie zum Protest gegen ihren Namen – in besonderem Maße verdunkelt und durch Fabeln entstellt worden. Wiewohl diese Fabeln an Verbreitung den alten rhetorischen Topoi nicht nachstehen, haben sie doch nichts mehr mit den Regeln einer literarischen Kunstlehre zu tun; sie dienen vielmehr ganz offenkundig der Polemik. Die „Nachwelt“, die sich anschickte, der europäischen Aufklärung den Prozeß zu machen, war schon die nächste Generation, die in ihrer Jugend noch den Ausbruch der Großen Revolution in Frankreich begrüßt hatte. Es war die deutsche und europäische Romantik, die deutsche Klassik, die idealistische Philosophie, insbesondere die Schellings, und es war die „Erweckung“ aller Spielarten: zuerst die patriotisch-nationale und die katholische Erneuerung, beide beerbt und aufgesogen, aber auch verändert von der politischen und kirchlichen Restauration nach 1815; später die neupietistische Erweckung und der neue lutherische Konfessionalismus, die beide wiederum von der späten politischen Romantik sekundiert wurden. Alle diese „Bewegungen“ verstanden sich zwar nicht ausschließlich, aber doch mit einem guten Teil ihres Pathos als „Überwinder“ der Aufklärung. Sie haben eine Unzahl feindseliger Klischees in Umlauf gesetzt und sie zu pseudohistorischen Fabeln verfestigt. Von diesen Klischees seien nur

³¹ S. o. Anm. 29.

einige der berüchtigsten aufgezählt: die Gleichsetzung der Aufklärung mit dem Rationalismus und der Skepsis; die Schimpfworte Modernismus, Eudämonismus, Moralismus, Individualismus; die Unterstellung des *homo-mensura-Satzes*; die Behauptung des Fortschrittsoptimismus, der „intellektuellen Zersetzung“, des mechanistischen Kausalitätsdenkens; der speziell gegen die Theologie der Epoche gerichtete Vorwurf, sie treibe „doppelte Buchführung“ (weil sich in ihr wie im Mittelalter die Vorstellung vom *Liber naturae* findet) und die ganz summarische Verurteilung als „Neuerung“. Hinzu kommt die Reihe der Adjektive: platt, flach, blutleer, pedantisch, philiströs. Schließlich wird das ganze Jahrhundert nach einzelnen Personen, Vorgängen und Abschnitten beurteilt: nach Voltaire und der *Encyclopédie*, nach dem „theologischen Wolffianismus“ oder den „Fragmenten“, die Lessing veröffentlichte, und nach dem „Josephinismus“ so gut wie nach dem „Jakobinismus“. Der Lasterkatalog wäre noch beliebig fortzusetzen, ohne daß man damit so schnell zuende käme.

Für die Beurteilung der Aufklärung in der evangelischen Kirche erlangte der Umstand besonderes Gewicht, daß der erste Theologe, der die Geschichte des Zeitalters schrieb, aus der Erweckungsfrömmigkeit stammte und vielmehr ein zur Erweckung bekehrter ehemaliger Hegelianer war. August Tholuck hatte als junger Professor wegen mancher exegetischer Fahrlässigkeiten den Spott seiner rationalistischen Kollegen in Halle einstecken müssen. Er zahlte es ihnen heim, als er bereits ein angesehener Mann und nun selbst Ordinarius in Halle war. Man kann Tholuck zwar parteiisches Urteil, aber keine unlauteren Motive, am allerwenigsten Opportunismus nachsagen. Seine „Geschichte des Rationalismus“ (Berlin 1856) wird dem Gegner scheinbar dadurch gerecht, daß sie das 18. Jahrhundert als einen „notwendigen Durchgang“ der Entwicklung gelten läßt. Gemeint ist eine „Entwicklung“ zu Höherem, zur Gegenwart. Alle Probleme, alle Schwierigkeiten, mit denen die zeitgenössische Theologie und Kirche nicht fertig werden, fallen der Vergangenheit zur Last, dem 18. Jahrhundert, mit dem man ja „fertig“ ist.

Eben dies, das Bewußtsein, die Aufklärung *hinter* sich zu haben, wurde zum Generalnenner aller historischen Urteile über sie. Das General- und Hauptklichee, die umfassende *fable convenue*, der sich alle anderen ein- und unterordnen ließen, der sogar die eine oder andere „unhaltbar“ gewordene Fabel zu opfern war, kann in dem Satz zusammengefaßt werden: *Die Aufklärung ist überwunden*. Mochten sich die späten rationalistischen Theologen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein noch so verzweifelt und zornig wehren; ihre Zeit war vorüber.

Es ist sehr aufschlußreich und bietet manche Überraschungen, wenn man einmal verfolgt, wer alles direkt oder über Zwischenglieder Tholucks Meinungen abgeschrieben hat.³² Die Kompetenz, die Tholuck und andere Gegner der Aufklärung für ihr Urteil in Anspruch nahmen, war ja schwer zu wider-

³² Näheres bei Wolfgang Philipp (Hrsg.), *Das Zeitalter der Aufklärung* (Klassiker des Protestantismus VII), 1963, S. XCVIII–CII, und in dess., *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht* (FSThR 3), 1957, S. 13–15.

legen. Sie beruhte nicht zuletzt auf dem Ruf, den die Romantik genoß: sie habe eigentlich erst den „historischen Sinn“ entwickelt. Doch hat eben dieser historische Sinn, der für geraume Zeit auch die aufklärungsfeindlichen Fabeln decken mußte, sich auf die Dauer gegen die Romantik gerichtet. Zug um Zug wurden überkommene und zunächst kritiklos weitergereichte Vorstellungen abgebaut, die Details erhellt, die Urteile revidiert und differenziert. Dabei wirkten die verschiedenen historischen Disziplinen zusammen, die politische und die Ideengeschichte, die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, die Literatur- und die Theologiegeschichte. Da sich die Erörterungen weithin in den publizistischen Formen der Monographie, des Aufsatzes in Zeitschriften und Sammelwerken abspielten, konnten die Korrekturen nur ganz allmählich auf das Gesamtbild Einfluß gewinnen. Manche treffende Beobachtung, die ein besseres Los verdient hätte, liegt bis heute kaum beachtet in den Literaturmassen begraben; manche neue Aufgabe für die theologie- und kirchengeschichtliche Forschung wurde erkannt und formuliert, aber noch kaum in Angriff genommen. So bleibt die Auswirkung der Einzeluntersuchungen auf den Fortbestand oder die Preisgabe der Klischees abzuwarten. Am längsten wird es wohl, wie oft in solchen Fällen, bei der Art von Literatur dauern, die am meisten gekauft wird und vor allem das Geschichtsbild der Studenten und künftigen Lehrer bestimmt: in den Kompendien und Lehrbüchern.³³

Ich breche den allgemeinen Überblick hier ab, um Ihre Aufmerksamkeit auf die seltsamen Schicksale eines bestimmten, einzelnen Klischees zu lenken.

Wilhelm Dilthey hat in einem Aufsatz aus dem Jahre 1901, *Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt*,³⁴ die *fable convenue* von der „Geschichtslosigkeit“ der Aufklärung und von ihrer „Geschichtsfeindlichkeit“ endgültig widerlegt; er hat den von der Romantik usurpierten „historischen Sinn“ in das Gesamtbild des 18. Jahrhunderts als einen notwendigen und unentbehrlichen Grundzug eingezeichnet. Von dieser höchst folgenreichen Korrektur nimmt bereits die erste Auflage der RGG im Jahre 1909 Kenntnis.³⁵ Ernst Troeltsch und andere haben Diltheys Entdeckung aufgenommen und an ihr weitergearbeitet. Ernst Cassirer weist 1932 in seinem Buch *Die Philosophie der Aufklärung* nachdrücklich auf diesen Vorgang hin.³⁶ Die *fable convenue* ist also tot, und es dürfte auch keinen Autor mehr geben, der darauf Wert legte, den historischen Sinn wieder allein der Romantik zu vindizieren.

Doch nun geschieht das Merkwürdige, daß die alte Fabel immer wieder zitiert, vorgezeigt, nicht etwa neu belebt, sondern als „widerlegt“ und „über-

³³ Vgl. etwa Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, ¹²1960 § 104 h, wo der Wortlaut (außer dem letzten Satz) trotz aller am Kopf des genannten neueren Lit. mit dem von ⁵1922, § 105 h noch genau übereinstimmt.

³⁴ In: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes (Ges.Schr. III), 1927, S. 209–268.
³⁵ Heinrich Hoffmann, Art. „Aufklärung“ in: RGG¹ I, 1909, Sp. 765–788, hier: Sp. 773 f.

³⁶ Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Grundriß der philosophischen Wissenschaften) 1932, S. 263–312; S. 265 der Hinweis auf Dilthey. Ich verdanke dieser Stelle den Begriff der *fable convenue*.

wunden“ in Erinnerung gerufen wird. Sie ist, wie gesagt, unwiderruflich erledigt, aber sie bleibt als „Denkmal“, als Museumsstück, oder, wenn man so will, als Mumie ständig gegenwärtig. Es sieht so aus, als werde die historische Bewußtheit der Aufklärung Bestreitern vorgehalten, die es gar nicht mehr gibt. Gewiß mag das als warnendes Beispiel für manchen Leser einen gewissen pädagogischen oder didaktischen Sinn haben. Doch kann man sich oft des Eindrucks nicht erwehren, als werde jene tote Fabel wie eine Jagdtrophäe ausgestellt, als wolle man mit ihr die eigene kritische Beflissenheit dokumentieren. Man zeigt, daß der neueste Stand der Forschung, der 1901 der allerneueste war, berücksichtigt wird. Dieser Eindruck ist weder generell als Motiv zu unterstellen, noch soll er moralisch abgewertet werden. Immerhin ist der Vorgang deshalb aufschlußreich, weil er gegen niemanden gerichtet ist.

Sollte er vielleicht Einblick in die Art und Weise gewähren, wie überhaupt neue historische Erkenntnisse allmählich in die Breite wirken und wirken müssen? Die Konsequenzen, die sich aus Diltheys neuer Sicht des 18. Jahrhunderts ergeben, sind tatsächlich nur zögernd und weithin bis heute überhaupt noch nicht gezogen worden. Nach wie vor werden einzelne Gestalten, die sich unter der Voraussetzung des alten Klischees nicht in die Aufklärung einordnen ließen, als „Überwinder der Aufklärung“ abgehandelt, während es doch näher läge, den Begriff der Aufklärung weiter zu fassen. Immer noch gilt es auch unter Kirchenhistorikern als ausgemacht, daß die *organische* Geschichtsauffassung Schellings und der Romantiker, sofern sie auch die (kritische) historische Schule des 19. Jahrhunderts bestimmt hat, der moralisch-erbaulich, kausal oder pragmatisch verfahrenen des 18. Jahrhunderts überlegen sein soll. Daß es in der Geschichte zwar nicht streng logisch, aber doch *auch* mit Vernunft, *auch* kausal zugegangen sein kann – was die französische und italienische Historiographie übrigens nur selten verleugnet hat – gilt in Deutschland bis heute weithin als eine Annahme, die die wesentliche Schwäche der Geschichtsphilosophie Hegels ausmachen soll, die sich damit, daß sie wieder etwas Vernunft in die Geschichte brachte, allzu sehr mit dem 18. Jahrhundert eingelassen hätte. Sollte die Einsicht Diltheys als bloße „Richtigkeit“ zu isolieren und damit schon hinreichend gewürdigt sein? Dann stünden wir vor dem merkwürdigen Phänomen, daß auch eine zutreffende historische Behauptung die Funktion der *fable convenue* erfüllen, die Daseinsform eines Topos, eines Gemeinplatzes annehmen und im übrigen folgenlos bleiben kann.

III

Die zwei Beispiele, an denen ich Ihnen die „Haltbarkeit“ der *fable convenue* zu veranschaulichen suchte, und viele andere, die ähnliches illustrieren könnten, sollten eine allzu leichte Beantwortung der Frage ausschließen, wie es zu solchen historischen Klischees überhaupt kommen kann und warum diese sich einer so überaus langen Lebensdauer erfreuen können. Allzu leicht wäre etwa die Auskunft, das liege eben an der unzureichenden Quellenkenntnis oder an der unkritischen Bearbeitung der verfügbaren Quellen, an der

subjektiven Unfähigkeit oder rein technischen Unmöglichkeit, stets in allen einzelnen Fragen über den letzten Stand der Forschung auf dem Laufenden zu sein. Der Fortschritt brauche eben seine Zeit. Gewiß ist das richtig und trifft im allgemeinen zu. Aber wenn es nur daran läge, dann wäre eine längere Erörterung der Fehler vergangener Historikergenerationen überflüssig, weil mit den vorgetragenen Beispielen doch nur noch einmal das bestätigt würde, was jeder, der sich mit Kirchengeschichte und allgemeiner Geschichte beschäftigt, ohnehin schon weiß oder mit Sicherheit bald genug wissen wird.

Mit dieser Auskunft hätten wir jedoch – vielleicht ohne es zu wissen – innerhalb eines der beiden Beispiele Stellung bezogen, und zwar bei denjenigen Kritikern der Aufklärung, die mit ihr „fertig“ sind. Denn es gibt ja auch eine ähnliche Art des „Fertigseins“ mit der Romantik, mit der historischen Schule und mit jeder geschichtlichen Gestalt vergangener Bemühungen um die Geschichte. Diese Behauptung über den Standort und die dadurch notwendig gegebene Perspektive bedarf der Begründung. Um sie einsichtig zu machen, fragen wir zuerst, wodurch sich die beiden Beispiele unterscheiden.

Im ersten Beispiel wird der Verfall der Studien im Mittelalter oder – auf der späteren Stufe – der Verfall der mittelalterlichen Theologie in der Spätscholastik beklagt. Die Zeitklage oder Zeitrüge ergeht im Namen eines Kriteriums, das als unverbrüchlich gilt: der *antiquitas*, der Anciennität einer literarischen Bildung, die in ihrer Reinheit festzuhalten oder wiederherzustellen ist, wenn nicht alles ins Wanken geraten soll. Der beklagten Epoche wird also der Vorwurf gemacht, sie sei „Neuerungen“ erlegen. Das ist, in einer veränderten Terminologie, der Vorwurf des *Modernismus*. Der Angegriffene – also etwa der Scholastiker des späteren 14. Jahrhunderts – wird diese Anklage sehr ernst nehmen und bestrebt sein, sie zu widerlegen. Denn auch für ihn steht mit der Autorität des „Alten“ nichts Geringeres auf dem Spiel als seine Katholizität, das „*quod semper*“. Er wird also entweder sich verteidigen und darauf hinweisen, daß seine Position vollkommen mit der Tradition harmoniert, ja im Interesse eines wirksamen Schutzes des „Alten“ gegen häretische Neuerungen die einzig angemessene ist. Oder er wird die Perspektive umkehren und offensiv antworten, die Kritiker selbst seien – mit ihrem Programm der *studia renascentium litterarum* etwa – in Wahrheit die „Modernisten“.

Einen sachlichen „Fortschritt“ über dieses Stadium des Streites hinaus beobachten wir, wo beide Kontrahenten angesichts einer anderen, offensichtlich viel gefährlicheren „Neuerung“ vom Kampf ablassen. Dieser „Dritte“ versteht sich selbst wiederum nicht als „Modernismus“, sondern als „Reformation“, freilich in einem so radikalen Sinne, daß darüber die alte Auseinandersetzung relativiert oder gar nichtig wird. Scholastiker und Humanist werden sich also entweder auf der Basis dessen, was sie beide als *antiquitas* akzeptieren können, einigen und gegen den neuen Anspruch zusammenstehen, oder aber der Humanist wird sich dem „Neuen“ anschließen und (vielleicht!) sein Interesse am „Alten“ in das Bündnis einzubringen suchen.

Blieben wir bei der sehr vereinfachten Konstruktion, so wird eine Revision

der ursprünglichen Fronten und ein Abbau der damit verbundenen Kampfparolen schließlich – nun bereits in der Reichweite unseres zweiten Beispiels – durch den Zusammenstoß mit einem anderen Gegner notwendig. Diesem macht der Vorwurf des „Modernismus“ keinen Eindruck mehr. Er weist dieses Wort nicht nur nicht zurück, sondern beansprucht es ausdrücklich für sich selbst, weil ihm am „Alten“ gar nichts liegt. Er will „modern“ sein. Die „Neuzeit“, die Aufklärung des 18. Jahrhunderts und das 19. Jahrhundert stehen unter einem anderen Gesetz, eben unter einem „neuen“. Sie werden als Modernismus, als die Neuerung schlechthin, als „Neuprottestantismus“ im Namen des „Alten“, der Orthodoxie, des „Altprotestantismus“ bekämpft. Aber sie treten das Prädikat des „Alten“ bereitwillig denen ab, die alt sein und bleiben wollen, dem konfessionellen Zeitalter, dem Barock, der Orthodoxie – und sie können diesen damit sogar „relative“ Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Doch ist nun das zweite Beispiel in sich anders strukturiert als das erste. Denn die Aufklärung wird selbst schon durch die nächste Generation und diese wieder durch die übernächste im Namen des „Neuen“, des Fortschritts, d. h. einer sich konsequent und sukzessiv steigernden Modernität, die jede frühere Zeit an „Neuheit“ überbietet, als veraltet, als erstarrt und „zopfig“, jedenfalls als überholt kritisiert und dem Gespött oder der Polemik preisgegeben. Das jeweils Ältere wird auch – wie wir es bei Tholuck gesehen haben und auf einem weit ansprechenderen Niveau vor allem bei Hegel studieren können – als „notwendiger Durchgang“, als „Moment“ der Entwicklung eingeordnet und damit zwar „relativ“ gerecht behandelt, aber im Grunde doch neutralisiert. Der Prozeß der Modernität ist unumkehrbar geworden.

Bezieht man beide Beispiele aufeinander, so weisen die verschiedenen Perspektiven, in denen „alt“ und „neu“ jeweils den gleichen historischen Erscheinungen zugeschrieben werden, auf einen Vorgang hin, der eine Konstante aller Literaturgeschichte bildet, auf die sogenannte *querelle des anciens et des modernes*.³⁷ Darüber gibt es zahlreiche Untersuchungen, die nur selten die Kirchengeschichte berücksichtigen, was ich nicht auf einen Mangel an Interesse, sondern auf eine Verlegenheit zurückführen möchte. Zwar hat der Streit der *moderni* und *antiqui* auch in der Kirchen- und Theologiegeschichte immer wieder eine Rolle gespielt. Doch treten mitten im Streit fast jedesmal Bedeutungen von „alt“ und „neu“ ans Licht, die sich schlechterdings nicht auf die herkömmlichen, „konstanten“ Fronten verteilen lassen, sondern diese paralisieren. Beruft man sich gegen die „Neuerer“ auf die ältesten *auctoritates* des christlichen Glaubens, so bezeugen diese – als „Altes“ und „Neues“ Testament, aber auch innerhalb des Sprachgebrauchs beider Testamente selber – ein Verständnis des „Neuen“, das jeden nur denkbaren Modernismus zur Antiquität, zur Velleität macht. Gewiß hat sich auch die literarische

³⁷ E. R. Curtius (s. o. Anm. 4), S. 256–261. Zum Folgenden vgl. Ernst Wolf, Tradition und Rezeption. Zur Frage nach „alt“ und „neu“ in der Theologiegeschichte, in: *EvTh* 22, 1962, S. 326–337.

querelle des anciens et des modernes dieses eschatologischen Sprachgebrauchs zu bemächtigen versucht, indem sie ihn säkularisierte, ihn zur innerweltlichen, innergeschichtlichen Utopie – oder, pietistisch, zur „Hoffnung besserer Zeiten“ – umprägte. Vielleicht liegt auch der Kanonisierung der „antiquitas“ eine säkularisierte biblische Vorstellung, eine „Utopie“ zugrunde, nur keine endzeitliche, sondern eine urgeschichtliche, die des Paradieses. Diese weist allerdings auch zahlreiche außerchristliche Parallelen auf. „Alt“ und „neu“ wären dann *geschichtstheologische* Kategorien. Geschichtstheologie ist aber kein Privileg des Christentums, sondern ein Bedürfnis des *homo religiosus* schlechthin, den es in antikem wie in modernem Gewande zu allen Zeiten gegeben hat und wohl auch geben wird.

Im Rückblick auf unsere beiden Beispiele der *fable convenue* läßt sich zusammenfassend sagen, daß ihre „Haltbarkeit“ das eine Mal auf der Autorität des Alten, das andere Mal auf der Nötigung zur ständigen Modernität beruht.

Ist aber die Kirchengeschichte als theologische Disziplin im Besitz eines Kriteriums, nach dem sie sich in der *querelle des anciens et des modernes* zu richten hätte? Es dürfte dieses Kriterium nicht darin bestehen, daß man eine Kerbe in den Bug schlägt, um danach zu segeln.

Um der Zuverlässigkeit ihrer Arbeit willen muß die Kirchengeschichtsschreibung wie jede andere Historiographie sich auf dem jeweils neuesten Stand der Methoden und der Sachfragen halten. Das wäre eine klare Option für den „Fortschritt“. Dagegen ist nicht einzuwenden, daß sie ebensogut auf Quellen, auf die beste und älteste Überlieferung angewiesen ist und folglich der *antiquitas* verpflichtet bleibt. Denn diese unbestreitbar richtige Forderung ist ja selbst nach Herkunft und Ziel „modern“. Die Kirchengeschichte ist aber wissenschaftsgeschichtlich ein Produkt der Aufklärung und sie kann dieses Geschick nicht dadurch unwirksam machen, daß sie zur *Historia sacra* alter Zeiten zurückkehrt. Damit würde sie der Theologie den Dienst nicht leisten können, der ihr abverlangt wird.

Es bleibt ihr keine Ausflucht aus dem Dilemma der geschichtstheologischen Ansprüche. Friedrich Meinecke hat 1933 in einem Aufsatz, *Geschichte und Gegenwart*,³⁸ einen Ausweg zu zeigen versucht. Er verurteilt sowohl die romantische Flucht in die Vergangenheit als auch den Fortschrittsoptimismus, der in die Zukunft flieht; denn beide bleiben in dem alles verschlingenden Strom des geschichtlichen Werdens. Im Rückgriff auf Goethe und Ranke formuliert er die gesuchte „dritte“ Möglichkeit: „. . . das Ewige im Augenblick, in der individuellen Konstellation des *Lebens* zu suchen und zu finden . . .“. Der Leitstern dazu ist das individuelle Gewissen, das „Gottverwandteste in uns“.³⁹ Um dem alten säkularisierten geschichtstheologischen Antagonismus zu entgehen, der dem Historismus doch nicht standzuhalten vermag, postuliert Meinecke die Sakralisierung eines Stückes der Welt; das Geschaffene wird so zum *θεῖον* emporstilisiert.

Auch diese Ausflucht ist der Kirchengeschichte verboten. Sie wird damit

³⁸ In: Friedrich Meinecke, *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte* (Werke IV) 1959, S. 90–101.

³⁹ *Ibid.*, S. 99 und 101.

jedoch nicht etwa uninteressant, gleichgültig. Denn diese Ausflucht muß – zusammen mit dem, was Meinecke Vergangenheitsromantik und Fortschritts Glaube nennt – zwar nicht Standort, wohl aber Thema, Problem, Sachproblem der Kirchengeschichte sein.

Da die Kirchengeschichte selbst den widerstreitenden Ansprüchen des Modernismus und des Antimodernismus nicht entlaufen kann, darf sie auch nicht die Position des Richters über beide für sich reklamieren. Sie muß – und sie darf ohne Furcht für ihre *theologische* Legitimation – das Dilemma täglich bestehen. Damit erweist sie sich als das, was sie immer schon ist: als Säkularisationserscheinung.

Nur wenn sie sich darauf verlassen kann, daß die Kirchengeschichte ihren säkularen Charakter nicht um vordergründiger Lorbeeren willen verleugnet, wird die Theologie mit dem Dienst des Kirchenhistorikers rechnen dürfen, den er ihr schuldet. Die theologische Relevanz der Kirchengeschichte hängt nicht davon ab, ob man ihr mit Karl Barth nur den Rang einer „Hilfswissenschaft“ zugesteht, oder ob man sie mit einem höheren Titel ehrt. Sie besteht vielmehr, mit den Worten Gerhard Ebelings gesagt, „gerade darin, daß sie nicht direkte Quelle theologischer Erkenntnis ist. Der Dienst, den das Studium der Kirchengeschichte leistet, ist seine störende Funktion. Sie macht ein naives theologisches Selbstverständnis unmöglich und stellt den Sinn des eigenen Theologietreibens in Frage . . . Die heilsame Störung der Theologie durch die Kirchengeschichte besteht darin, daß diese als Geschichte schlechterdings unsystematisch ist und als *Kirchengeschichte* der Illusion entgegentritt, als habe es die Theologie nur mit Theologie zu tun“.⁴⁰

Indem die Kirchengeschichte die unentrinnbare Perspektivität ihrer eigenen Erkenntnis und die daraus notwendig hervorgehenden Verzeichnungen der historischen Wirklichkeit kritisch durchschaut, kann sie dies als die ihr eigentümliche Verlegenheit hinnehmen, ohne daß sie darüber resignieren müßte. Selbst der methodisch noch so sichere Griff, mit dem sie ältere und jüngere Klischees zerstört, enthebt sie nicht der Not, bei der Ausübung ihrer Störfunktion immer wieder am Anfang zu stehen. Sie hat die Theologie an ihren stets neuen Versuchen zu hindern, *theologia perennis* zu werden, sich als endgültig zu etablieren; mögen diese Versuche nun darin bestehen, daß sie sich ihrer selbst durch neu-orthodoxes Festhalten an bestimmten, einzelnen Traditionen der Vergangenheit versichern will, oder darin, daß sie unter ebenso unkritischer Preisgabe ihrer Vergangenheit, unter Absehen von ihrem geschichtlichen Bedingt- und Gewordensein die „Modernität“, das *aggiornamento*, mit einem einzigen spektakulären Schritt zu erreichen hofft.

Wenn die Kirchengeschichte das versäumt, dann wäre ihr Schicksal als „Hilfswissenschaft“ einer *theologia perennis* schon besiegelt. Es bestünde in der pseudo-historischen Funktion, Bestehendes oder Gewolltes zu rechtfertigen, neue „Fabeln“ hervorzubringen; mit einem Wort: in ihrer vollständigen Ideologisierung.

⁴⁰ Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie, in: Wort und Glaube, 1960, S. 453, Ziffer 4 und 5.