

Volker Leppin

Differenz oder Harmonie

Die Herausbildung der konfessionellen Unterschiede im Schriftverständnis vor spätmittelalterlichem Hintergrund

Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts galt das Schriftprinzip¹ als ein entscheidendes konfessionelles Differenzmerkmal. Die evangelischen Kirchen als Kirchen des Wortes und des Schriftprinzips grenzten sich von der römisch-katholischen Kirche ab, in der die kirchliche Tradition weiter eine herausragende Bedeutung behielt. Das ökumenische Gespräch und auch die jeweilige kritische Selbstreflexion haben gezeigt, dass die damit gezeichneten Unterschiede bis zu einem gewissen Grade idealtypischer Art waren. Die evangelische Theologie konnte sich mit den Entdeckungen der Aufklärung der Einsicht nicht verschließen, dass die Heilige Schrift sowohl in der Entstehung ihrer einzelnen Bestandteile als auch in ihrer Kanonizität historisch bedingt ist². Umgekehrt setzte sich mit dem Zweiten Vatikanum in der katholischen Theologie die Vorstellung durch, dass es Schrift und Tradition nur im Miteinander geben könne³. Damit wird man heute das, was im 16. Jahrhundert als konfes-

1 Streng genommen ist das Schriftprinzip in der im 20. Jahrhundert debattierten Form seinerseits allerdings ein Produkt des 19. Jahrhunderts; s. *W. Sparr*, Art. Schriftprinzip, LThK³ 9, Freiburg u.a. 2000, 266–268, 266.

2 S. hierzu *W. Pannenberg*, Die Krise des Schriftprinzips, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 11–21; *J. Lauster*, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004 (HUTH 46). Als besonderes Problem für den Umgang mit der Schrift als einem normativen Text hebt *C. Landmesser*, Die Schrift und ihre Pluralität. Eine hermeneutische Anmerkung, in: *ders.* / *H. Zweigle* (Hg.), Allein die Schrift? Die Bedeutung der Bibel für Theologie und Pfarramt, Neukirchen-Vluyn 2013 (Theologie interdisziplinär 15), 29–45, die innere Pluralität des Neuen Testaments hervor und weist auf den konstruktiven Charakter von Normverwendungen hin: »Weder ›die Schrift‹ noch ›die Tradition‹ können als eigenständige Autoritäten unabhängig von Interpretationen in einem theologischen Diskurs aufgerufen werden. Wird dies dennoch getan, dann werden schlicht die je eigenen Interpretationen von Schrift und Tradition verabsolutiert. Was wir über Schrift und Tradition sagen, das sind immer Resultate und Momente unseres eigenen Interpretationshandelns« (44).

3 Vgl. die auf die Dogmatische Konstitution »Dei Verbum« bezogene Rede von *J. Ratzinger* von einem »katholische[n] Sola scriptura (...) totum in traditione« (LThK², Bd. 13, 524). Aus dieser Situation zieht *Th. Dieter*, Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene, in: Luther als Schriftausleger. Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene, Erlangen 2010 (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg 7), 135–158, 157, die berechtigte Folgerung, dass der

sionsunterscheidendes Merkmal gesehen wurde, als bloße Akzentunterscheidung auf einem gemeinsamen Weg Biblischer Theologie verstehen dürfen⁴. Ein Blick auf die Wurzeln dieses Unterschieds kann diesen in doppelter Hinsicht beleuchten: Zum einen lässt sich nachzeichnen, dass das, was sich in der Neuzeit in Konfessionen manifestierte, innermittelalterlich durchaus schon in unterschiedlichen Akzentsetzungen innerhalb der gemeinsamen Kirche vorlag. Zum anderen aber, und dies ist wohl für die evangelische Selbstsicht der bemerkenswerteste Punkt, lässt sich zeigen, dass die starke Entgegenstellung der Schrift zur Tradition ihren gewichtigsten Anhalt in der Kanonistik des späten Mittelalters hatte und zunächst auch von hier aus in der reformatorischen Bewegung aufgenommen wurde.

1. Konfessionelle Festlegungen

Die Grundlagen für die neuzeitlichen konfessionellen Differenzen wurden durch die Lehrentscheidungen des 16. Jahrhunderts gelegt. Das Konzil von Trient nahm die Herausforderung auf, wie sie sich durch die Betonung der Heiligen Schrift in der reformatorischen Theologie stellte. Schon die *Confessio Augustana* hatte, freilich soteriologisch zugespitzt, formuliert:

»Darüber wirt geleret, das alle satzungen und tradition, von Menschen der meinung gemacht, das man dadurch Gott versune odder vergebung der sunde verdiene oder gerecht für Gott geschetzt werde, dem Evangelio und der lere vom glauben an Christum entgegen sind.«⁵

eigentliche Gegensatz nicht mehr im Verhältnis von Schrift und Tradition sondern von »Schrift und Lehramt« liege; vgl. auch *Bernd Jochen Hilberash*, *Luthers Schriftprinzip als bleibende Herausforderung für die römisch-katholische Theologie und Kirche*, ebd. 111–134.

4 S. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung*, in: *W. Pannenberg / Th. Schneider* (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 1: *Kanon – Schrift – Tradition* (DialKir 7), Freiburg u.a. / Göttingen 1992, 371–397, besonders 385–388. Den Unterschied benennt noch das amerikanische Dokument »*Scripture and Tradition*«: »Lutherans hold that Scripture alone is the ultimate norm by which traditions must be judged. Catholics hold that the decisive norm by which doctrines or traditions are judged is Scripture together with living apostolic tradition, which is perpetuated in the church through the influence of the Holy Spirit.« (*H.C. Skillrud u.a.* [Hg.], *Scripture and Tradition* [Lutherans and Catholics in Dialogue 9], Minneapolis 1995, 49f). Aus selbstkritischer katholischer Perspektive sind die auf gemeinsamer Grundlage bleibenden Unterschiede beschrieben bei Burkhard Neumann, *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip und seine Anfrage an die katholische Theologie*, *Catholica* (M) 52 (1998), 277–296, 290–296.

5 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. *I. Dingel*, Göttingen 2014, 110,1–4.

Welche Brisanz diesem Satz innewohnte, war offenbar den Verfassern der *Confutatio*, die noch unmittelbar auf dem Augsburger Reichstag auf den von den evangelischen Ständen vorgelegten Bekenntnistext reagierten, gleich bewusst. So forderten sie, diese Lehre sei »gently aufzuheben«⁶. Damit war aber der Notwendigkeit, die dogmatisch noch ganz offene Frage der Zuordnung von Schrift und Tradition zu klären, keineswegs Abhilfe geschafft. Dies sollte im »Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und Überlieferungen« des Konzils von Trient vom 8. April 1546 erfolgen⁷.

Die darin formulierte Lehre basiert auf einer Zweistufigkeit vom Evangelium selbst und seiner Vermittlung. Aus Sicht der Konzilsväter von Trient ist die »*puritas ipsa Evangelii*«⁸, die Reinheit des Evangeliums, dieser Vermittlung vorgegeben. Schon hierin zeigt sich, dass das, was aus reformatorischer Sicht auseinandertrat: das Evangelium selbst und die Tradition, innerhalb der werdenden römisch-katholischen Kirche zusammengehalten werden sollte. Denn das eine reine Evangelium bildete für Trient erst die Grundlage für eine zweifache Form der Übertragung: Die Lehre Jesu Christi war »in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen« auf die folgenden Generationen gekommen. Die mündlichen Traditionen wiederum wurden in der Weise näher bestimmt, dass sie »aus dem Mund Christi selbst oder von den Aposteln selbst durch Diktat des Heiligen Geistes gleichsam durch die Hände übertragen« worden seien⁹. Damit ist bei unbefangener Lektüre gegenüber dem evangelischen Schriftprinzip zweierlei festgehalten: erstens, dass es im Christentum solche Lehren gibt, die nicht unmittelbar auf die Lehre Jesu Christi zurückgehen, zweitens, dass diese in einer an die apostolische Amtsnachfolge gebundenen Tradierungsweise erhalten sind.

In mehreren Beiträgen hat Josef Rupert Geiselmann im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils darauf aufmerksam gemacht, dass der beschlossene Text des Dekrets eine Abschwächung gegenüber dem vorherigen Entwurfstext darstellte¹⁰. An der entscheidenden Stelle hatte es

6 Die *Confutatio* der *Confessio Augustana* vom 3. August 1530, hg. v. H. Immenkötter (CCath 33), Münster 1979, 114.

7 DH 1501–1508.

8 DH 1501.

9 DH 1501: »*in libris scriptis et sine scripto traditionibus (...) ab ipsius Christi ore (...) aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manu traditae*«.

10 J.R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses, in: M. Schmaus (Hg.), Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, München 1957, 123–206, 133–150. Geiselmann zeigt bei dieser Gelegenheit auch den Hintergrund der *partim – partim* Formel im pseudodionysischen Traktat *De ecclesiastica hierarchia* auf (ebd. 140) und verweist auf Johannes Eck als einen der wichtigen Vertreter einer solchen Position (ebd. 141–147).

im Vorschlag vom 22. März 1546 noch geheißen, die Lehren seien »teils in geschriebenen Büchern, teils in ungeschriebenen Traditionen« enthalten gewesen¹¹. Das hätte in der Tat eine klarere materiale Aufteilung der Inhalte bedeutet, als sie im endgültigen Dekret erscheint. Diese Varianz zwischen Entwurf und Beschluss ist aber nicht belastbar genug, um in der Entscheidung des Konzils eine wirkliche Öffnung für das reformatorische *Sola scriptura* zu sehen¹². Theologehistorisch angemessen lässt es sich vielmehr am ehesten so verstehen, dass die Konzilsväter sich bemühten, Schrift und Tradition so in einem Harmoniemodell zusammenzudenken, dass es dem neuen Problemstand, der stärker die Unterschiedenheit beider Größen wahrnehmen ließ, gerecht würde. Hierzu diente insbesondere die zentrale Unterscheidung des Evangeliums selbst von den Medien, die es für die Kirche bewahren.

Diesem Harmoniemodell stellte die evangelische Seite aber bald ein scharfes Differenzmodell entgegen. In seiner Kritik des Beschlusses von Trient erklärte Martin Chemnitz:

»Wir legen dar, dass wir nicht einfach alle Traditionen verwerfen, die mit diesem Titel und Namen bei den Alten gerühmt werden. Diejenigen nämlich, die in der Schrift enthalten sind oder mit ihr übereinstimmen, lehnen wir nicht ab. Sondern vornehmlich stehen diejenigen Traditionen in Frage, die (...) durch kein Zeugnis der Schrift bewiesen werden können.«¹³

11 CT V, 31: »partim (...) in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus«.

12 Treffend fasst J.W. Barbeau, *Scripture and Tradition at the Council: Reapplying the »Conciliar Hermeneutic«*, AHC 33 (2001), 127–146, 128f, zusammen: »(1) Trent intended to promulgate a 'two source theory' of Tradition in spite of its irenic emendation of earlier drafts, and (2) Trent was received according to a two source notion of Tradition, though (3) Trent's imprecise language leaves open the subsequent legitimacy, i.e., orthodoxy, of a 'single source' notion of Tradition«; zur Begründung des zentralen ersten Satzes aus den Debatten von Trient s. ebd. 142–145; ähnlich hat, gleichfalls aufgrund einer genauen Analyse der Konzilsdebatten, auch bereits R.A. Daunis, *Schrift und Tradition in Trient und in der modernen römisch-katholischen Theologie*, KuD 13 (1967) 132–200, 139–152, argumentiert. Mit der »konziliaren Hermeneutik« schließt Barbeau an K. Hagen, *A Conciliar hermeneutic of Trent on Tradition*, AHC 9 (1977), 401–411, an, der allerdings, ohne in der Intensität wie Barbeau die Debatten in Trient zu untersuchen, zu einer Lösung gekommen ist, welche stärker die fortdauernde und überzeitliche Entsprechung von Schrift und Tradition betont.

13 M. Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini Locus 2: De traditionibus. Sectio 8* (ders., *Examen Concilii Tridentini*, hg. v. E. Preuß, Berlin 1861 98: »[...] ostendimus, nos non simpliciter omnes traditiones rejicere, quae hoc titulo et nomine apud veteres celebrantur. Quae enim aut in Scriptura continentur, aut Scripturae consentaneae sunt, illas non improbamus. Sed de illis potissimum traditionibus quaestio est, quae [...] nullo Scripturae testimonio probari possunt«); vgl. ausführlicher zu der Schriftlehre des Examens: J.R.A. Menick, *Sola scriptura and the Regula fidei: the Reformation scripture principle and early oral tradition in Martin Chemnitz' Examination of the Council of Trent*, SJTh 63 (2010), 253–271.

Das Gegenüber von Schrift und Tradition wurde so in einer gewissen Differenziertheit formuliert und festgeschrieben. Die Akzeptanz von der Schrift entsprechenden Traditionen lief der Sache nach auf eine Ausschließlichkeit der Schrift als Kriterium hinaus, und genau so hat es dann die Konkordienformel auch gefasst, in welcher sich ein Großteil der lutherisch gewordenen Territorien und Städte¹⁴ 1577 auf ein gemeinsames Bekenntnis einigten. Hiernach sollten die biblischen Schriften »die einige Regel und Richtschnur« der christlichen Lehre sein, »Andere schriften aber (...) sollen der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, sondern alle zumal mit einander derselben unterworfen (...) werden«¹⁵. Diese Lehre nahm Leonhard Hütter 1610 in sein verbreitetes *Compendium locorum theologicorum* auf¹⁶ und unterfütterte sie durch die Bestätigung der völligen Suffizienz der Schrift¹⁷. Mit diesen Lehrfestlegungen war dem römisch-katholischen Harmoniemodell zum Verständnis der Zuordnung von Schrift und Tradition ein Differenzmodell entgegengestellt. Wo man in Trient von einer grundsätzlichen Herkunft von Tradition und Schrift aus der einen Quelle des mündlich vorgetragenen reinen Evangeliums ausging, war auf lutherischer Seite festgehalten, dass eben diese Reinheit nur in den kanonischen Schriften gesichert war, an welchen dementsprechend jede mündliche Tradition zu messen sei. Es wäre nun allerdings unzureichend, nur das Harmoniemodell als Erbe des Mittelalters zu sehen. Beide Konfessionen transformieren auf je unterschiedliche Weise mittelalterliche Denkmodelle.

2. Die Dominanz des Harmoniemodells in der mittelalterlichen Theologie

Außer Frage steht, dass das dominierende Modell der mittelalterlichen Theologie das einer Harmonie von Schrift und Tradition war. Harmonie bedeutet dabei im strikten Sinne, dass die in den späteren konfessionellen Kontroversen thematisierte Differenz gar nicht gesehen wurde. Ulrich Köpf hat gezeigt, dass in der Theologie des 13. Jahrhunderts die Begriffe *theologia* und *sacra pagina* oder *sacra scriptura* austauschbar waren¹⁸. Man kann die mittelalterlichen Theologien gar nicht verstehen,

14 Zu der Problematik einer allgemeinen Rezeption der Konkordienformel im Luthertum s. I. Dingel, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996.

15 Bekenntnisschriften 1216,9.15–17.

16 L. Hutter, *Compendium* I,10 (*ders.*, *Compendium locorum theologicorum*, hg. v. W. Trillhaas, Berlin 1961, 3,5–10).

17 Hutter, *Compendium* I,8 (*ders.*, *Compendium* [Ed. Trillhaas] 2,20–26).

18 U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (BHT 49), Tübingen 1974, 23. Für den tatsächlichen Umgang mit der Bibel, ihre

wenn man sie von vorneherein durch das Raster der konfessionellen Unterscheidungen hindurch wahrnimmt und die in ihnen getroffenen Zuordnungen hieran misst. Die Harmonie, die Trient durch seine Lehrentscheidung neu herstellen musste, war für die meisten mittelalterlichen Denker die fraglose Voraussetzung – und nur unter spezifischen, weiter unten darzustellenden Umständen trat sie auseinander.

Zu den wichtigen Unterschieden zwischen mittelalterlicher und konfessioneller Theologie gehört auch, dass für Thomas von Aquin die Frage nach der Schrift als Quelle der Theologie in diesem Sinne gar nicht Teil der Grundlegung der Theologie war, sondern wiederum deren selbstverständliche Voraussetzung. Dies zeigt etwa der dem allgemeinen Befund entsprechende Wechsel zwischen den Begriffen »*sacra doctrina*« und »*sacra Scriptura*« in den Artikeln von ST I q. 1¹⁹. Ebenso wenig wie diese Begriffe einander entgegenstanden, gab es einen begrifflichen Gegensatz von Schrift und Tradition. Thomas konnte vielmehr geradezu von *traditiones Scripturae* sprechen²⁰. In einzelnen Aussagen hat er auch eine so offenkundige Präferenz für die Heilige Schrift formuliert²¹, dass kein Geringerer als Adolf von Harnack über ihn erklären

Lektüre, ihren Gebrauch und ihre Kommentierung außerordentlich instruktiv ist *Guy Lobrichon, La Bible au Moyen Age*, Paris 2003 (*Les médévites français* 3).

19 S. in der Überschrift zu ST I q. 1: *sacra doctrina* (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia [Ed. Leonina] 4, Rom 1888, 6), in der zu *articulus* 9 dieser *quaestio: sacra scriptura* (ebd. 23).

20 *Thomas, Summa contra gentiles* l. 4 c. 34 (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia [Ed. Leonina] 15, Rom 1930, 119).

21 Auch *É. Ménard, La tradition. Révélation, Écriture, Église selon Saint Thomas d'Aquin*, Bruges / Paris 1964 (*Studia* 18), 144f, weist darauf hin, dass Thomas auch in seinen Schriftkommentaren gelegentlich den Gedanken einer ausschließlichen Geltung der Schrift vertreten habe; vgl. im selben Sinne *F. Posset, Solo scriptura – Martin Luther's invention? Commemorating the 500th anniversary of the Printed Edition of the Constitutions of the Order of St. Augustine in Nuremberg in 1504–1605*, *Aug(L)* 56 (2006), 123–127, 123. Signifikant in diesem Sinne ist die *Lectura super Epistolam ad Galatas* c. 1 l. 2 Nr. 27: »Dicendum quod nihil aliud evangelizandum est, quam illud quod continetur in evangeliiis, et in epistolis, et in sacra scriptura implicite vel explicitate. Nam sacra scriptura et evangelium evangelizat esse credendum Christo explicitate. Unde quidquid continetur in eis implicite, quod facit ad doctrinam eius, et ad fidem Christi, evangelizari et doceri potest« (s. Thomae Aquinatis *Super Epistolam S. Pauli Lectura*, hg. v. *R. Cai*, Bd. 1, Turin/Rom 1953, 569). Der faktische Umgang mit der Schrift in der Bilderfrage zeigt freilich, dass das *implicite* einen weiteren Rahmen an Traditionsbeständen zu integrieren erlaubt, als dies in der reformatorischen Differenzhermeneutik angelegt ist. An dieser Stelle kann nicht weiter auf die interessanten Überlegungen von *K. White, Aquinas on Oral Teaching, The Thom.* 71 (2007), 505–528, zur philosophisch grundsätzlichen Unterscheidung von Oralität und Schriftlichkeit bei Thomas eingegangen werden. Neben der fundamentaltheologischen Frage nach der Zuordnung von Schrift und Tradition ist bei Thomas auch auf die Fülle und Intensität seiner Bibelauslegungen hinzuweisen (s. *Th.G. Wetnandy u.a. [Hg.], Aquinas in Scripture. An introduction to his Biblical Commentaries*, London / New York 2005. Eine nach dogmatischen Kategorien treffende Zusammenfassung bietet *B. Decker, Schriftprinzip und Ergänzungstradi-*

konnte: »Nur die hl. Schrift ist ihm absolut sichere Offenbarung gewesen. Alle übrigen Autoritäten galten ihm nur als relative.«²²

Man wird aber vorsichtig sein müssen, die inklusiv intendierten Aussagen des Thomas²³ über eine herausragende Bedeutung der Schrift als exklusiv gegen die Tradition gerichtet zu verstehen. Er kannte durchaus auch die Möglichkeit, dass in der christlichen Lehre solche *traditiones* legitimerweise Gültigkeit erlangen, die nicht in der Heiligen Schrift selbst festgehalten sind. So formulierte er in ST 3 q. 25 a. 3 zur Frage der Verehrung des Bildes Christi fiktiv ein Argument, nach welchem im Gottesdienst allein zu gelten habe, was Gott bestimmt hat²⁴, und antwortete hierauf:

»Zum vierten Argument ist zu sagen, dass die Apostel durch die vertraute Eingebung des Heiligen Geistes, den Gemeinden bestimmte Dinge zur Bewahrung übergaben, die sie nicht schriftlich hinterließen, sondern die in der Beachtung der Kirche durch die Nachfolge der Glaubenden geregelt sind.«²⁵

tion in der Theologie des Hl. Thomas von Aquin, in: *Schrift und Tradition*, Essen 1962 (Mariologische Studien 1), 191–221, 213: »Thomas kennt also ohne Zweifel eine die Heilige Schrift inhaltlich ergänzende göttlich-apostolische Überlieferung, eine *traditio constitutive divino-apostolica*. Damit hat er aber noch nicht die Tradition als zweite Offenbarungsquelle der Heiligen Schrift im Sinne des tridentinums und der nachtridentinischen Theologie koordiniert. Denn verglichen mit der von ihm ständig als entscheidende Offenbarungsquelle benutzten Heiligen Schrift ist die von ihm postulierte Tradition eine – aufs Ganze gesehen – äußerst selten herangezogene Hilfsquelle.«

22 A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Dritter Band: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II und III, Tübingen ¹1932, 497 Anm. 1; hierauf weist *St.H. Pfürtner*, *Der reformatorischer ›Sola scriptura‹ – theologischer Auslegungsgrund des Thomas von Aquin?*, in: C.-H. Ratschow (Hg.), *Sola scriptura*. Ringvorlesung der theologischen Fakultät der Philipps-Universität, Marburg 1977, 48–80, 54, hin.

23 H. Schrüßler, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden 1977 (VIEG 86), 51, übernimmt zur Charakterisierung der Zuordnung von Schrift und Tradition bei Thomas das treffende Bild der »prästabilisierten Harmonie«.

24 ST III q. 25 a. 3 (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia [Ed. Leonina] 11, Rom 1903, 278).

25 ST III q. 25 a. 3 ad 4 (ebd. 11, Rom 1903, 279): »Ad quartum dicendum quod Apostoli, familiari instinctu Spiritus Sancti, quaedam ecclesiis tradiderunt servanda quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium sunt ordinata.« Vor diesem Hintergrund ist auch die von *Pfürtner*, *Sola scriptura* 55, mit ebd. 77 Anm. 26, zugunsten eines thomasischen *Sola scriptura* herangezogene Aussage aus ST I q. 1 a. 8 ad 2 herangezogene Aussage zu verstehen: »Auctoritatibus autem canonicis Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus factae« (Ed. Leonina) 4,22). Diese Feststellung unterscheidet nicht nicht kanonische und kanonische Schriften, sondern lediglich (wie *Pfürtner*, ebd. 55, durchaus richtig festhält, ohne aber die Differenz zur an-

Gestützt wurde dieses Argument für die Bewahrung der Traditionen seinerseits durch einen biblischen Beleg: Thomas verwies auf 2Thess 2,15, wo die Vulgata für das Griechische *παράδοσεις* *traditiones* bietet, so dass tatsächlich eine Bestätigung der mündlichen Tradition erscheint: »Bleibt standhaft und bewahrt die Traditionen, die ihr gelernt habt, sei es durch Predigt, sei es durch einen Brief«²⁶ Mit diesem Gedankengang ist einerseits deutlich, dass auch dem hohen Mittelalter wenigstens gedanklich die Vorstellung von einem Erweiterungen durch die Tradition ausschließenden Schriftprinzip gegenwärtig war, dass aber andererseits für ein repräsentatives Modell wie das des Aquinaten die Vorstellung einer Ergänzung durch mündliche Traditionen völlig selbstverständlich war. Hieran konnte später das Tridentinum anknüpfen.

Dass ausgerechnet die Bilderfrage Thomas Anlass gab, über die Frage der Tradition zu reflektieren, hat seinerseits einen Anhalt in der gültigen kirchlichen Lehrbildung. Denn die klarste Lehrentscheidung zur Gültigkeit von nicht schriftlichen Traditionen hatte vor dem Tridentinum das siebte Ökumenische Konzil getroffen, das im Jahr 787 anlässlich der Bilderfrage tagte. Zu seinen Entscheidungen gehörte auch die Verurteilung derjenigen, die die schriftliche wie mündliche Überlieferung verwarfen²⁷. Entsprechend war an hervorgehobenen Stellen immer wieder die Berufung auf die Lehre der Väter zur entscheidenden theologischen Markierung geworden, etwa auf dem Konzil von Lyon, als es um das Verständnis des Filioque ging²⁸, oder, für Thomas als Lehrer an der Pariser Universität möglicherweise noch markanter, in dem Lehrschreiben Gregors IX. an die Pariser Theologen vom 7. Juli 1228, in welchem der Papst vor den philosophischen Neuerungen warnte und sich auf die heiligen Väter berief, die das Verständnis der *sacra pagina* bestimmen sollten²⁹. Stellt man die genannte begriffliche Weite in Rechnung, dann ist damit nicht allein eine hermeneutische Erschließung der Schrift gemeint, sondern eine konstitutive Bedeutung für das Gesamtverständnis der Theologie. Vor diesem Hintergrund wird man als kirchlich bestimmte und von Thomas entfaltete Lehre des hohen

deren Möglichkeit klar zu markieren) apostolische und nachapostolische Zeit. Der Relativsatz »qui canonicos libros scripserunt«, bestimmt zwar die Offenbarungsträger, sagt aber eben gerade nicht, dass sie alle ihnen zuteil gewordene Offenbarung ausschließlich schriftlich tradiert hätten. Interessant ist freilich, dass Thomas dasselbe oben angeführte Zitat aus einem Schreiben Augustins an Hieronymus folgen lässt, das in D. 9 c. 5 die Autorität der Heiligen Schrift unterstützen soll. Selbst hier also zeigt sich, dass die Herausstreichung der Autorität der Heiligen Schrift mit juristischen Fragen zusammenhängt.

26 »State, et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam« (Ed. Leonina) 11,279).

27 DH 609.

28 Konzil von Lyon, 2. Sitzung (DH 850).

29 DH 824.

Mittelalters das Zusammenspiel aus Schrift und Tradition festhalten dürfen.

Auch Luther war eine solche Auffassung durch seine eigene Ausbildung präsent, denn sie war in das von ihm reich benutzte *Collectorium* Gabriel Biels eingegangen. Im Zusammenhang des Sakraments der Firmung erklärte dieser, dass

»Gott viel macht, was nicht geschrieben ist (Joh 20), schließlich ist der Kirche vieles von den Aposteln überliefert und durch die Abfolge der Bischöfe auf uns geraten, was nicht im Kanon der Bibel aufgeschrieben ist.«³⁰

Gerade die Beiläufigkeit, mit der der Tübinger Gelehrte diese Ansicht vortragen konnte, zeigt den Grad der Selbstverständlichkeit, den sie im ausgehenden Mittelalter besaß.

3. Formationen des Differenzmodells im Mittelalter im Horizont rechtlicher Fragestellungen

Freilich ist die mittelalterliche Lehre vom Verhältnis von Schrift und Tradition so eindeutig nicht, wie es durch den Verweis auf Thomas und seine Vorgeschichte den Anschein haben könnte. In der englischsprachigen Forschung wird deutlicher als in der deutschsprachigen hervorgehoben, dass das Kirchenrecht hier eine andere Ausrichtung hatte. So spricht Scott S. Ickert zu Recht von einem »appeal to *sola scriptura* in medieval canon law«³¹.

Tatsächlich gibt das *Decretum Gratiani* in D. 9 c. 5 ein hochbrisantes Zitat aus einem Schreiben des Kirchenvaters Augustin wieder:

30 *Biel*, *Collectorium* IV d. 7 q. un. A. 1: »(...) multa fecit Deus, quae scripta non sunt, Ioh. 20, multa denique tradita sunt ecclesiae ab apostolis et per successionem episcoporum ad nos derivata, quae non sunt scripta in canone Bibliae« (Gabrielis Biel *Collectorium* circa quattuor libros Sententiarum. Libri Quarti pars prima (dist. 1–14), hg. v. W. Werbeck / U. Hofmann, Tübingen 1975, 290, 54–56); zur Verbreitung solcher Auffassungen im späten Mittelalter s. J. Beumer, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I/4: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, Freiburg u.a. 1962, 62–69.

31 S. Ickert, *Catholic Controversialist Theology on sola scriptura: The case of Jacob van Hoogstraten*, CHR 74 (1988) 13–33, 16; vgl. in ähnlichem Sinne auch J. Chr. Levy, *A Contextualized Wyclif: Magister Sacrae paginae*, in: M. Bose / J.P. Hornbeck II (Hg.), *Wycliffite Controversies*, Turnout 2011, 33–57, 33f. Dass Schüssler, *Primat* 18, diese Tendenz zu einem Schriftprinzip von »einer entgegenstehenden Aussagenreihe« gleichsam durchkreuzt sieht, ist zwar insofern berechtigt, als es in der Tat im *Decretum* zahlreiche Aussagen zur ekklesialen Autorität gibt. Aber es wird der Wirkung des *Decretum* insofern nicht gerecht, als dieses weniger durch eine geschlossene Systematik als durch die additive Zusammenstellung von Autoritäten wirkte und so trotz der bekanntlich angestrebten *concordantia* Anlass für divergente Rezeptionen geben konnte.

»Ich habe gelernt, allein jenen Büchern, die man kanonisch nennt, diese Ehre zukommen zu lassen, mit Gewissheit zu glauben, dass keiner ihrer Schreiber in Irrtum gefallen ist«³².

Im achten Kapitel derselben *Distinctio* zog es hieraus, ebenfalls mit einem Augustin zitat, in Gestalt einer rhetorischen Frage die Folgerung:

»Wer weiß nicht, dass die heilige kanonische Schrift des Alten wie des Neuen Testaments (...) allen späteren bischöflichen Schreiben in der Weise vorzuziehen ist, dass man über sie überhaupt nicht zweifeln oder nachforschen kann, ob wahr oder ob sie richtig sei, was auch immer in ihr schriftlich niedergelegt ist?«³³

Hier wird also – aus dem antidonatistischen Kampf Augustins stammend – eine Andeutung einer möglichen Spannung zwischen Schrift und Tradition formuliert, welche sich auch an anderen Stellen des *Decretums* wie C. 25 q. 1 c. 8 findet, wo es heißt, dass selbst der Papst nichts gegen das Alte und Neue Testament beschließen dürfe³⁴. Diese Aussagen sind zwar nicht allzu sehr zu pressen: Streng genommen handelt es sich hier bei der Heiligen Schrift nur um ein Ausschlusskriterium: Ausdrücklich darf der Papst in solchen Fragen, die die Evangelien offenlassen, Entscheidungen treffen (C. 25 q. 1 c. 6)³⁵. Die Schrift ist also nicht positive Richtschnur für alle Lehre, sondern negatives Kriterium gegen Entscheidungen, die von ihr abweichen – entscheidend bleibt, dass das gängige Harmoniemodell zwar nicht bestritten, aber doch durch eine Differenzperspektive ergänzt wird.

Diese wurde in der Dekretistik aufgenommen. Hermann Schüssler meinte hier sogar, im Unterschied zu Gratian, von einem entwickelten »Schriftprinzip« sprechen zu können³⁶. Er macht dies an einer Argumentation im Zusammenhang von *Decretum* D. 20 c. 1 fest: Zu Beginn dieser *distinctio* hat Gratian die Frage gestellt, ob die Kirchenväter gegenüber päpstlichen Dekretalen vorzuziehen seien³⁷. Die *Glossa ordinaria* nämlich kommentierte diese Stelle nun unter Verweis auf eine Ar-

32 *Corpus Iuris Canonici*, Bd. 1, hg. v. E. Friedberg, Leipzig 1879, 17; das Zitat aus einem Schreiben Augustins an Hieronymus (*Epistola* 82 [CSEL 6,354]); auf dieses Zitat als Hintergrund für Luthers Schriftprinzip verweist auch M. Obst, Luthers »Schriftprinzip«, in: Luther als Schriftausleger (s. oben Anm. 3) 21–39, 21.

33 *Corpus Iuris Canonici* [Ed. Friedberg] I 18f: »Quis nesciat sanctam scripturam canonicam, tam veteris quam novi testamenti (...) posterioribus omnibus episcoporum litteris ita praeponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit, quicquid in ea scriptum constiterit esse?« (vgl. mit kleinen Abweichungen Augustin, *De baptismo* l. s c. 3 [CSEL 51, 178,11–16]).

34 *Corpus Iuris Canonici* (Ed. Friedberg) I 1009.

35 Ebd. I 1008.

36 Schüssler, *Primat* 31.

37 *Corpus Iuris Canonici* (Ed. Friedberg) I 65.

gumentation Gratians im zweiten Teil des Decretums zur Raubehe, in welcher Gratian eine pseudohieronymische Autorität gegenüber einer Entscheidung eines Konzils von Meaux aus dem Jahre 845 vorgezogen hatte, »weil sie sich auf das Zeugnis des göttlichen Gesetzes stützt«³⁸. Hieraus zogen die Kommentatoren Johannes Teutonicus und Bartholomäus von Brixen zu D. 20 c. 1 die allgemeine, nun auch ihrerseits die Autorität der Kirchenväter unter die der Schrift stellende Konsequenz:

»Hier scheint es, dass eher nach dem zu urteilen ist, der sich auf eine Autorität eines Kanons stützt als nach jenem, der sich auf die Autorität des Hieronymus oder Augustin stützt. Das ist wahr, außer wenn Augustin durch eine Autorität des Neuen oder Alten Testaments oder irgendeinen Kanon unterstützt wird«³⁹.

Dass auch hier allerdings nicht mehr als eine Tendenz zu einer umfassenden Schriftautorität gegeben ist, macht die letzte Bemerkung deutlich, nach der neben den beiden Testamenten auch ein Kanon steht: Dass die Heilige Schrift gegen die kirchlichen Lehrfestlegungen stehe, ist hiermit also noch nicht gesagt, vielmehr wird beiden ein autoritativ vergleichbarer Status zugestanden. Dennoch zeigt sich, dass der rechtliche Kontext die Frage nach den Autoritäten geschärft hat und dabei zumindest tendenziell immer mehr die Autorität der Heiligen Schrift in den Vordergrund rückte, in ganz deutlicher Weise dann bei Panormitanus, der in seinem Kommentar zu X 5,1,17 erklärte,

»dass die Aussage eines jeden Heiligen, die durch Autoritäten des Neuen oder Alten Testaments bestärkt wird, einer päpstlichen Festlegung vorgezogen wird, auch in der Entscheidung von Rechtsfällen«⁴⁰.

Mit dieser kanonistischen Tendenz zu einer auch im Differenzfall gegenüber kirchlicher Autorität vorzuziehenden Geltung der Schrift liegt auch der Schlüssel für Thematisierungen einer solchen Differenz in theologischen Kontexten zutage, sei es im Mittelalter, sei es auch in der Reformation. Den Ausgangspunkt für die Entwicklung einer solchen

38 Gratian zu C. 36 q. 2 c. 11 (ebd. I 1292).

39 S. Decretum mit der Glossa ordinaria von Johannes Teutonicus in der Bearbeitung von Bartholomaeus Brixiensis, Venedig: Nicolaus Jenson 1477, zu D. 20 c. 1: »hic videtur, quod potius iudicandum sit secundum illum, qui innititur auctoritati canonis, quam secundum illum, qui innititur auctoritati hiero. uel augustini quod verum est, nisi aug. iuuetur auctoritate ve. vel no. te. vel etiam aliquo canone«; vgl. zur gesamten Argumentation *Schüssler*, Primat 31.

40 ABBATIS | PANORMITANI | COMMENTARIA | In Quartum, & Quintum Decretalium Libros, Venedig: Juntas 1617, 80'a: »quod dictum alicuius Sancti, fulcitur auctoritatibus Noui vel Veteris Testamenti, praefertur constitutioni papali, etiam in decisionib. causarum«; vgl. hierzu *Schüssler*, Primat 178.

Differenzvorstellung bildete jeweils der kirchenrechtliche Konflikt, der eine Klärung der Kriterien erforderlich machte – »Luthers Schriftprinzip (...) ist also«, wie Martin Ohst zu Recht festhält, »zunächst einmal eine reine Kampflehre«⁴¹. Hier bot sich die Schrift als in jedem Falle unfraglicher Referenzpunkt an. Rechtliche Vorstellungen sind als Rahmen auch dort erkennbar, wo nicht unmittelbar die Frage einer vermeintlichen Häresie die Debatte um die Geltung der Schrift bestimmte. So formulierte Dante Alighieri, dass sich das göttliche Recht allein in den beiden Testamenten der Bibel finde⁴². Er gebrauchte hier nicht wie später Luther in der Leipziger Disputation die Formulierung vom *ius divinum*⁴³, sondern sprach von der *lex divina*, aber die Wendung der Berufung auf die Schrift gegen kirchliche Traditionen bestimmte doch auch seine Argumentation, und zwar, wie dann im Reformationsjahrhundert, genau an einer Frage, die die Stellung des Papstamtes betraf: Seine Gedankenführung findet sich im dritten Buch der *Monarchia*, welches der Frage nach dem Verhältnis von Papst und Kaiser, genauer der Frage, ob die Macht des Letzteren unmittelbar von Gott stamme oder durch dessen Stellvertreter vermittelt sei, nachgeht⁴⁴. Eines der Argumente, mit denen Dante sich hier auseinandersetzen hatte, war die Behauptung der Konstantinischen Schenkung⁴⁵, der zufolge Konstantin Papst Silvester als Dank für ihm widerfahrere Heilung nicht allein zum Oberhaupt der ganzen Christenheit gemacht, sondern ihm auch den Lateranpalast sowie die Herrschaft über den gesamten Westen vermacht habe⁴⁶. Rechtlich gesehen handelte es sich bei diesem Text zwar nur um eine *Palca*, eine Zufügung zum *Decretum* (D. 96 c. 14)⁴⁷, aus der Mitte des

41 Ohst, Schriftprinzip 23.

42 Dante Alighieri, *Monarchia* III,13,4 (ders., *Monarchia*. Lat./dt. Studienausgabe, hg. v. R. Imbach / Chr. Flüeler, Stuttgart 1989, 234–236).

43 S. WA 59, 464.977 u.ö.

44 Dante Alighieri, *Monarchia* III,1,5 (ders., *Monarchia* [Ed. Imbach/Flüeler] 180).

45 S. hierzu Dante Alighieri, *Monarchia* III,10,1 (ebd. 216).

46 S. Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung). Text (MGH. *Fontes juris Germanici antiqui* 10), hg. v. H. Fuhrmann, Hannover 1984 (= 1968), 7; bis heute grundlegend für Erforschung und Einordnung des Constitutum: H. Fuhrmann, Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Constitutum Constantini, DA 22 (1966) 63–178; eine neuere Zuordnung der Entstehung bei J. Fried, *Donation of Constantine and Constitutum Constantini. The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning. With a Contribution of Wolfram Brandes, »The Satraps of Constantine«* (Millennium-Studien 3), Berlin / New York 2007; Nikolaus von Kues (Nicolai de Cusa *Opera omnia*, XIV,3: *De Concordantia catholica*. Liber tertius, hg. v. G. Kallen, Hamburg 1959, 328–337 [§§ 294–312]) und L. Valla (ders., *De falso credita et ementita Constantini donatione*, hg. v. W. Sess, München 1986 [= Weimar 1976] [MGH. *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 10]) widerlegten die Historizität des Textes schon im 15. Jahrhundert.

47 *Corpus Iuris Canonici* (Ed. Friedberg) I 342–345.

12. Jahrhunderts⁴⁸, aber immerhin war die frühmittelalterliche Fälschung hierdurch zum Bestandteil des Kirchenrechts geworden. Eben dieser Kontext führte Dante offenbar auf die rechtsförmige Frage nach der *lex divina* und die Behauptung, dass diese ausschließlich in der Bibel, nicht aber in kirchenrechtlichen Traditionen enthalten sei.

Für Wilhelm von Ockham hatte die juristische Komponente bei der Zuordnung von Schrift und Tradition eine weit existentiellere Bedeutung. Auseinandersetzungen an seiner Oxforder Universität hatten dazu geführt, dass er auf Anklage seines ehemaligen Universitätskanzlers zu einem Häresieprozess an den Papsthof in Avignon vorgeladen worden war⁴⁹. Wenngleich dieses Verfahren selbst im Sande verlief, führte es zu einem dauerhaften Zerwürfnis Ockhams mit dem Papst: 1328 floh er gemeinsam mit franziskanischen Brüdern nach vier Jahren aus Avignon, weil er mittlerweile zu der Überzeugung gelangt war, dass der Papst mit seinen Auffassungen von der Armut selbst den Weg der christlichen Wahrheit verlassen hatte⁵⁰. Eben dies brachte ihn aber in die Situation, neu über die Frage der in der Kirche und Theologie gültigen Autoritäten nachzusinnen⁵¹. Der wohl markanteste Satz aus diesem Zusammenhang entstammt dem *Breviloquium*, einer trotz des Namens durchaus in respektablem Umfang vorliegenden Schrift, in welcher sich Ockham zu der Frage des Verhältnisses von kaiserlicher und päpstlicher Macht äußerte. Diese Fragestellung ist aufgrund dessen, dass Ockham selbst sich mittlerweile in der Obhut des vom Papst nicht anerkannten Kaisers Ludwig des Bayern befand, für den vorliegenden Zusammenhang von geringerer Bedeutung. Wichtiger ist, dass Ockham hier nun – bezeichnenderweise in einem ähnlichen Zusammenhang wie Dante – erklärte:

»Wenn nämlich der Papst seine Macht, die er aus göttlichem Recht zu haben behauptet, allein durch Dekrete und Dekretalien beweisen wollen sollte, wird ihm die Antwort zuteil werden, dass dieser Beweis (...), wenn er nicht durch göttliche Schriften befestigt werden können sollte, als verdächtig anzusehen ist.«⁵²

48 S. hierzu J. Petersmann, Die kanonistische Überlieferung des Constitutum Constantini bis zum Dekret Gratians. Untersuchung und Edition, Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters 30 (1974) 356–449, 356, 390–399; R. Weigand, Fälschungen als Paleae im Dekret Gratians, in: Fälschungen im Mittelalter, Bd. 2, Hannover 1988 (MGH. Schriften 33/II), 301–318, 310f.

49 S. V. Leppin, Wilhelm von Ockham. Gelehrter – Streiter – Bettelmönch, Darmstadt 2012, 156–182.

50 Leppin, Ockham 182f.

51 S. hierzu V. Leppin, Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham, Göttingen 1995 (FKDG 63), 292–314.

52 W. Ockham, Breviloquium I,8 (*ders.*, Opera Politica IV, hg. v. H.S. Offler, Oxford 1997, 106,7–10): »Si enim papa potestatem suam, quam ex iure divino asserit se habere, solummodo per decreta et decretales probare voluerit, respondebitur sibi quod haec probation (...) nisi scripturis possit muniri divinis, est habenda suspecta.«

Diese klare Stellungnahme ist wiederum in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert: Sie bewegt sich ganz im rechtlichen Rahmen. Die feine Unterscheidung zwischen Dekreten und Dekretalien zeigt die juristische Kompetenz, die sich Ockham angeeignet hatte, seit er gezwungen war, sich mit Häresievorwürfen auseinanderzusetzen⁵³. Dass er ihnen – mit einem Begriff, der fast zwei Jahrhunderte später im Zentrum des Streits zwischen Luther und Johannes Eck in Leipzig stehen sollte – das *ius divinum* entgegenstellte und dies an die göttlichen Schriften, nach dem Kontext offenkundig die Bibel, band, zeigt, in welchem Maße hier innermittelalterlich die häresiologische Kontroverse die Frage nach einer Differenz zwischen Schrift und Tradition aufwarf. Dessen ungeachtet konnte Ockham in anderen Kontexten mit großer Selbstverständlichkeit auch auf ein Modell der Harmonie zwischen Schrift und Tradition rekurren. So entfaltete er in *Dialogus* I c. 2, seinem kirchenpolitischen Hauptwerk, geradezu eine Hierarchie von unterschiedlichen möglichen Quellen katholischer Wahrheit: An erster Stelle rangierte selbstverständlich die Heilige Schrift. Nach ihr aber kam die durch Sukzession vermittelte apostolische Tradition, und an letzter Stelle Heiligenviten und Kirchenchroniken⁵⁴. Man ginge also fehl, dem Franziskaner des 14. Jahrhunderts ein Schriftprinzip reformatorischer Art zuzusprechen. Gleichwohl zeigt er, welche Möglichkeiten innerhalb der mittelalterlichen Denkkultur gegeben waren, Differenzmodelle von Schrift und Tradition zu entwerfen, wenn die Schärfe der Kontroverse den Rekurs auf einen unhinterfragbaren Grund notwendig machte, den »keiner, wenn er als katholisch anerkannt sein will, zu verneinen sich anmaßt«⁵⁵.

Noch im 14. Jahrhundert kam es dann auch zu einer umfassenden Darlegung eines Schriftverständnisses in einem ausführlichen Traktat durch Johann Wyclif. Seine Schrift »*De veritate sacrae scripturae*« entstand wohl 1377/78, also in jener Zeit, als er aufgrund von fünf gegen ihn gerichteten päpstlichen Bullen mit dem Vorwurf der Häresie konfrontiert war⁵⁶. Nun musste er seine Position der Reform der Kirche ge-

53 S. hierzu Leppin, *Geglaube Wahrheit* 271–273: An den Eucharistietraktaten, die Ockham unter dem Eindruck des beginnenden Häresieprozesses verfasste, lässt sich unmittelbar ablesen, dass er nun verstärkt auf das Kirchenrecht zurückgriff.

54 Ockham, *Dialogus* I c. 2, in: MONARCHI& S.ROMANI IMPERII, | SIVE TRACTATVVM | DE IVRSICTIONE IMPERIALI SEV REGIA | (...) TOMVS SECVNDVS, Frankfurt 1614, 412; zu der weiteren Möglichkeit spezieller Offenbarungen s. Leppin, *Geglaubte Wahrheit* 308.

55 Ockham, *Breviloquium* I, c. 8 (*ders.*, *Opera Politica* IV, hg. v. H.S. Offler, Oxford 1997, 106,5f): »scripturas sacras (...), quas neuter, si voluerit catholicus repusari, negare praesumer.« (Das oben mit »keiner« wiedergegebene »neuter« ist an dieser Stelle dadurch bedingt, dass Ockham von zwei Größen, Papst und Kaiser spricht.

56 S.D.C. Wood, *The Evangelical Doctor. John Wycliffe and the Lollards*, Welwyn 1984, 59. Auch I. Chr. Levy, *Holy Scripture and the Quest for Authority among Three Late Medieval Masters*, *JEH* 61 (2010) 40–68, 45.50, macht auf den Hintergrund im

gen deutlich erkennbare Widersacher, ja, gegen Gregor XI. selbst verteidigen. Wiederum ist also der rechtliche Kontext formgebend und zeigt sich auch etwa in dem reichlichen Gebrauch des Terminus *lex*: Die Heilige Schrift ist »*lex Christi, testamentum dei et fides ecclesie*«: »Gesetz Christi, Vermächtnis Gottes und der Glaube der Kirche«⁵⁷. Als solche ist die Schrift nicht nur heilbringend, sondern auch absolut vollständig (*completissima et saluberrima*)⁵⁸. Ihre Anordnungen sind wortwörtlich zu erfüllen und bilden die alleinige Richtschnur für alle Regelungen in der Kirche⁵⁹: Das bedeutet nun aber auch in einer letzten Konsequenz, die Wyclif in dem wenig später (1378/79) entstandenen Traktat *De ecclesia* zog:

»Daher müssen wir für solche [Riten], die in der Heiligen Schrift nicht ausdrücklich gelehrt werden, wenn sie aufgrund irgendeiner Evidenz nach den Regeln der Topik nahegelegt werden, nicht viel streiten, sondern die ausdrücklichen Schlussfolgerungen aus der heiligen Schrift selbst auf alle Weisen verteidigen.«⁶⁰

Verbindlichkeit, so die naheliegende Folge dieser Auffassung, konnte also nur beanspruchen, was durch die Schrift selbst gesichert war, die die Grundlage jeglicher katholischen Meinung zu bilden hat⁶¹. Wyclifs Überzeugung war so scharf, dass er das Argument, etwas dürfe Geltung beanspruchen, weil es in der Schrift nicht verboten sei, mit der Gegenfrage beantwortete, wo bestimmte Regeln in der Schrift begründet seien⁶². Die Schrift wurde hier also nicht nur wie in der oben angeführ-

Streit um Häresie aufmerksam (vgl. auch *ders.*, Contextualized Wyclif 50), betont aber zugleich zu Recht, dass Wyclifs Schriftlehre nicht unmittelbar ursächlich für den Vorwurf der Häresie war.

57 Wyclif, *De veritate sacrae scripturae* 5 (Johann Wiclifs *De veritate sacrae scripturae*, hg. v. R. Buddensieg. Erster Band, Leipzig 1904, 100,16); vgl. G.A. Benrath, *Wyclifs Bibelkommentar*, Berlin 1966 (AKG 36), 324.

58 Wyclif, *De veritate sacrae scripturae* c. 7 (Johann Wiclifs *De veritate sacrae scripturae* [Ed. Buddensieg] 1,156,1–3).

59 Wyclif, *De veritate sacrae scripturae* c. 29 (Johann Wiclifs *De veritate sacrae scripturae*, hg. v. R. Buddensieg. Dritter Band, Leipzig 1904, 59,7–10).

60 Wyclif, *De ecclesia* c. 14 (Iohannis Wyclif *Tractatus de ecclesia*, hg. v. J. Loserth, London 1886, 318,31–319,2): »Unde pro illis que non expresse docentur in scripura sacra, si quadam evidencia topica suadentur, non debemus multum contendere sed conclusionis expressas ipsius scripture omnibus modis defendere«.

61 Wyclif, *De veritate sacrae scripturae* c. 1 (Wiclif, *De veritate sacrae scripturae* [Ed. Buddensieg] 1,1,7). Angesichts dieser Äußerungen kann es nicht überraschen, dass schon Zeitgenossen Wyclif vorwarfen, einem *Sola-scriptura*-Prinzip zu folgen (s. A. Hudson, *The Primature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford 1988, 228 Anm. 2): Dass Hudson selbst sich skeptisch zeigt, ob man dieses Prinzip so bei Wyclif wiederfinden könne, mag durch ihre primäre Einordnung dieser Bestimmung als Kritik mitbedingt sein.

62 Wyclif, *De ecclesia* c. 14 (*ders.*, *De ecclesia* [Ed. Loserth] 316,11–15).

ten Stelle im Decretum als bloßes Ausschlusskriterium behandelt, sondern sie sollte die positive Gestaltungsgrundlage für alles, was im Raum der Kirche galt, bilden⁶³. Dergleichen bewegt sich nun nicht nur im Horizont allgemeiner Theorie, sondern in diesem Falle in dem sehr konkreten Kontext, ob Kleriker über Besitz verfügen dürfen. In diesen Überlegungen Wyclifs geschieht also zweierlei: Das überwiegend gepflegte Harmoniemodell von Schrift und Tradition wird zum einen in ein radikales Differenzmodell transformiert, in welchem die Schrift menschlichen Regelungen grundsätzlich entgegentritt und jede Bestimmung auf ihre Grundlage in der Schrift selbst hin zu prüfen ist. Zum anderen folgen hieraus Forderungen für die Reform der Kirche – und zwar durchaus radikale: Der Besitzverzicht des Klerus hätte die Grundlagen der Einbindung der Kirche in die mittelalterliche Gesellschaft tangiert und zu einem umfassenden Umbau geführt, für den der Name Reformation jedenfalls nicht abwegig wäre⁶⁴.

63 In dieser Hinsicht ist V. Westhelle, *Luther on the Authority of Scripture*, *Lutheran Quarterly* 19 (2005) 373–391, 375, zu korrigieren, der zu Recht Wyclif unter einer ganzen Anzahl mittelalterlicher Autoren auflistet, die das Sola-scriptura-Prinzip vertreten, ihnen allen aber, unter Einschluss Wyclifs, ein Verständnis der Schrift als bloß »negative principle« zuschreibt.

64 Hier ist auch der in diesem Zusammenhang nicht näher auszuführende Aspekt zu beachten, dass Wyclifs Schriftverständnis durchaus über eine reine Kriteriologie hinausging: *Benrath*, Wyclifs Bibelkommentar 162, hat gezeigt, dass Wyclif in seiner Johannesauslegung geradezu eine Identität von Christus und Heiliger Schrift vertritt, sie also in hohem Maße in den Kontext der Erlösungslehre hineinzieht. Dies ist mit dem Befund zu verbinden, dass eine solche direkte Identifikation des Wortes Gottes mit Christus in Luthers Werk relativ selten vorkommt (s. D. W. Lortz, *Sola scriptura: Luther on Biblical Authority*, *Interpretation* 35 [1981], 258–273, 261) – Wyclif wie Luther sind hier nicht mit der christozentrisch enggeführten Schriftlehre der Wort-Gottes-Theologie zu verrechnen, wie es Lortz, ebd. 264 trotz seines Hinweises macht, wenn er bei Luther eine Lehre von einer dreifachen Gestalt des Wortes Gottes wiederentdeckt. Es können hier auch nicht die vielen weiteren Bezugnahmen auf das Schriftprinzip in spätmittelalterlichen Debatten, vor allem im Rahmen des Konziliarismus aufgeführt werden, auf die *Levy*, *Contextualized Wyclif* 48f, verweist; vgl. P. d'Ailly, *Sermo in concilio generali Constantiensi in medio Quadragesimae* (Tractatus et sermones compilati a | reverendissimo domino domino Pe | tro de Aillaco, Straßburg: Jordan von Quedlinburg ca. 1490, x 4^a a), der 2Kor 10,5, die Gefangenschaft des Intellekts in den Gehorsam Christi, auf die Zuordnung von Recht und Theologie verwendet und daraus folgert, dass das menschliche Recht dem göttlichen unterzuordnen sei, sowie J. Gerson, *De vita spirituali animae*: »Si aliquando lex humana, canonica vel civilis non possit concludi ex lege divina nisi coassumendo propositionem vel consequentiam legi divinae impertinentem, consequenter impertinens est an transgressio illius legis sit mortalis aut non mortalis (...). Quod si quis praelatorum vellet huiusmodi legem aut diceret habere roborem legis divinae, sibi fas esset per theologos aut alios hoc cognoscentes resistere in facie et dicere quod non recte ambulat ad veritatem Evangelii« (*ders.*, *Oeuvres complètes*, hg. v. P. Glorieux, Bd. 3, Paris u.a. 1962, 162). Die Anspielung auf Gal 2,11 (»in faciem ei restitit«) macht deutlich, dass diese Aussage auch gegenüber dem Papst als Nachfolger Petri gilt.

4. Die Entstehung des reformatorischen Differenzmodells im rechtlichen Horizont

In der Kirche des Mittelalters war also trotz der unfraglichen Dominanz des Harmoniemodells das Differenzdenken in Bezug auf Schrift und Tradition nicht unbekannt. Es hatte seinen Ort vor allem im kanonistischen Bereich und machte sich daher theologisch besonders dort bemerkbar, wo ein Kampf um Häresie ausgefochten wurde und die der Häresie beschuldigten Denker sich ihrer Grundlagen vergewissern mussten. Diese vor allem durch die englischsprachige Mediävistik erarbeitete Klärung der Verhältnisse im Mittelalter und die damit verbundene Konzentration auf die Fragen des Rechts ermöglicht nun auch eine Neubestimmung der Genese des reformatorischen Schriftprinzips. Wie stark diese mit der Frage nach dem Kirchenrecht verbunden war, zeigt Luthers Reaktion auf den *Dialogus* des Silvester Prierias, der ihn in umfassender Weise als Häretiker darstellte und als Spitzensatz die Auffassung enthielt:

»Wer sich nicht an die Lehre der römischen Kirche und des Papstes hält als die unfehlbare Glaubensregel, von der auch die Heilige Schrift ihre Kraft und ihre Autorität bezieht, ist ein Häretiker.«⁶⁵

Diesem in der mittelalterlichen Theologie alles andere als selbstverständlichen Satz antwortete nun Luther mit den Mitteln, die ihm das Kirchenrecht zur Verfügung stellte: Er zitierte eben jenen Augustinsatz aus D. 9 c. 5, der oben schon angeführt wurde:

»Ich habe gelernt, allein jenen Büchern, die man kanonisch nennt, diese Ehre zukommen zu lassen, mit Gewissheit zu glauben, dass keiner ihrer Schreiber in Irrtum gefallen ist.«⁶⁶

Bereits 1518 also deutete er ein Verständnis von Schrift und Tradition an, der beides in eine Konstellation der Differenz voneinander setzte. Nimmt man ernst, dass auch Luther in der Konfliktsituation mit den obersten Instanzen der Kirche – Silvester Prierias hatte sein Gutachten ja im Zusammenhang des päpstlichen Prozesses und als *Magister Sacri Palatii* geschrieben – genötigt war, nach behaftbaren Kriterien zu suchen, so wird man den Befund kaum anders deuten können als so, dass Luther hier auf seinen reichen Umgang mit der Schrift *und* die Mög-

65 Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521), Bd. 1, hg. v. P. Fabisch / E. Iserloh, Münster 1988, 55: »Quicumque non innitur doctrine Romane ecclesie, ac Ropmani pontificis, tanquam regule fidei infallibili, a qua etiam sacra scriptura robur trahit et auctoritatem, hereticus est«.

66 Luther, Ad dialogum Silvestri Prierati (WA 1, 647,22–24).

lichkeiten des Kirchenrechts zugleich zurückgriff: Die Entstehung des für den Protestantismus in seiner späteren Formierung kennzeichnenden Differenzmodells verdankt sich also auch diesem kirchenrechtlichen Horizont. Zwar war es zweifellos übertrieben, dass der Greifswalder Systematische Theologe Friedrich Korpatschek 1904 das Schriftprinzip als »vulgärkatholisch« bezeichnete⁶⁷. Präzedenzlos aber war es nicht, dass Luther und der Wittenberger Kreis sich gegen die kirchliche Hierarchie auf die Schrift beriefen.

Tatsächlich war es die Konfliktsituation der frühen reformatorischen Jahre, die Luther immer mehr zu der Überzeugung gelangen ließ, dass er die Schrift allen anderen Zeugnissen gegenüber vorziehen müsse. Noch vor seiner Antwort auf Prierias hatte er sich im Sommer 1518 gegen Johannes Tetzel und dessen Verteidigung der Ablass gewandt. In aller Schärfe formulierte er hier:

»Wan schon so vil und noch mehr tausent, und sie alle heylige lerer, hetten diß ader das gehalten, so gelten sie doch nichts gegen eym cynigen spruch der heyligen schrift, als sant Paulus zun Galatern sagt: Wenn euch gleich ein engel vom hymel adder wirselbs anders predigeten, dan yhr vor gehoert habt, so lastts euch ein vormaldeyete dinck seyn. Wan nu die selben lerer hetten gleych gesagt (das sie doch nit thun), das die puß, yn Christus worten gepoten, wurd durch das ablaß abgelegt, so solt man yhn gar nichts glauben, darumb das die schrift spricht: gottis wort mag niemant ablegen ader wandelen.«⁶⁸

Die Schrift »Eine Freiheit des Sermons päpstlichen Ablass und Gnade belangend«, in der sich diese Sätze finden, enthielt noch keineswegs eine ausgefeilte Lehre von den zulässigen Autoritäten. Erkennbar war – auch im Zusammenhang der zitierten Stelle – eine Distanz gegenüber den scholastischen Gelehrten. Daneben aber bemühte Luther sich auch um ein rechtes Verständnis der Kirchenväter⁶⁹. Eine ausformulierte und zugespitzte Sola-scriptura-Lehre, wie sie Wyclif geboten hatte und die Reformatoren selbst später bieten würden, lag in diesen wenigen Andeutungen einer vom Häresieverdacht geprägten⁷⁰ Konfrontation noch nicht vor. Luther bewegte sich aber offenkundig in einem Horizont, in welchem eine Konzentration auf die Schrift allein sich wegen der Häre-

67 *Fr. Kropatschek, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. Geschichtliche und dogmatische Untersuchungen*, 1. Bd.: Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters, Leipzig 1904, 440. Hintergrund der einlinigen Zuordnung bei Kropatschek ist ein Missverständnis der inklusiven Rede von Heiliger Schrift im Mittelalter, die eben nicht im späteren reformatorischen Sinne gegen die Tradition ausgerichtet sein musste, sondern diese graduell einschließen konnte.

68 *Luther, Eine Freiheit des Sermons* (WA 1, 384,32–385,3).

69 *Luther, Eine Freiheit des Sermons* (WA 1, 385,28–386,11).

70 *S. Luther, Eine Freiheit des Sermons* (WA 1, 392,29f).

sieanklage nahelegte und bediente sich hierzu der kanonistisch eingespielten Differenzhermeneutik.

Zum vollen Austrag kam der Konflikt zwischen den unterschiedlichen im Mittelalter vorgeprägten Optionen erst mit der Leipziger Disputation⁷¹. Im Zentrum der Debatte stand hier ein Begriff, der oben schon im Zusammenhang der Theorieentwicklung Wilhelms von Ockham begegnete: das *ius divinum*. Schon in der vorauslaufenden schriftlichen Debatte mit Eck hatte Luther das *ius divinum* klar von den *decreta hominum* unterschieden und mit der Heiligen Schrift verbunden⁷². Wie in den mittelalterlichen Debatten war das Thema dabei die Frage der päpstlichen Autorität, welcher Luther eine Begründung in einem solchermaßen gefassten *ius divinum* bestritt. Durch Verweis auf die Entsprechung seiner Sätze mit den in Konstanz verurteilten Aussagen des Jan Hus trieb Eck nun Luther dazu, die Irrtumsfähigkeit der Konzilien auch in Glaubensdingen zu behaupten⁷³ und zu bestreiten, dass das Konzil in der Lage sei, ein *ius divinum* zu begründen⁷⁴. Dem hielt Eck entgegen, dass das legitim versammelte Konzil »*non humano sensu sed spiritu divino*« nicht im Menschensinn, sondern im göttlichen Geist geleitet werde⁷⁵. Der Ingolstädter Professor also ruhte mit seinen Argumenten auf dem Grundgedanken auf, dass Konzil wie Bibel gleichermaßen das Vertrauen entgegengebracht werden könne, aus dem Geist Gottes zu sprechen, während Luther das Konzil zu einem menschlichen Gremium erklärte, dem eben diese Dignität nicht zugesprochen werden konnte. Klassisch standen einander so das Modell einer Harmonie aus Schrift und Tradition auf der einen Seite und das einer Differenz beider auf der anderen entgegen. Im Zuge der konfessionellen Auseinandersetzungen wurde dieser Gegensatz weiter geschärft und ausgebildet – seine Wurzeln hatte er in den unterschiedlichen Optionen der mittelalterlichen Christenheit.

5. Fazit

Für das evangelische Selbstverständnis ist die Beobachtung der Bedeutung der spätmittelalterlichen Kanonistik für die Entwicklung des

71 S. hierzu ausführlicher V. Leppin, Die Genese des reformatorischen Schriftprinzips. Beobachtungen zu Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck bis zur Leipziger Disputation, in: *ders.*, Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86).

72 WA 2, 200,38.

73 WA 59, 500,2081–2083.

74 WA 59, 500,2083f; 513,2484–2486.

75 WA 59, 491,1795.

Schriftprinzips in gewisser Hinsicht kontraintuitiv. Ausgerechnet aus der kirchlichen Rechtsbildung kam der Ansatzpunkt für jene Lehre, die sich später in besonderer Weise gegen die Vorrangstellung des Kirchenrechts gewandt hat. Tatsächlich wäre das Bild so beschrieben unzureichend. Das reformatorische Schriftprinzip hätte sich nicht in der Weise entwickeln können, wenn nicht der rechtlichen Konfrontation seit dem Ausgang des Jahres 1517 eine tiefgreifende Auseinandersetzung Luthers mit der Heiligen Schrift vorausgegangen wäre⁷⁶. Die reformatorische Rede von der Bibel bedeutet vor allem angesichts der soteriologischen Bedeutung der Heiligen Schrift weit mehr als die Entgegenstellung zur Tradition. Doch dient es der redlichen Selbstvergewisserung auch im Zusammenhang des Reformationsjubiläums, wenn sich evangelische Theologie klar macht, dass an ihren Anfängen das mittelalterliche Kirchenrecht eine gewichtige Rolle gespielt hat.

Abstract

Traditionally, the principle of Scripture is seen as a doctrine marking the difference between the confessions. Nevertheless, even the protestant principle of Scripture, is rooted in medieval developments, but transforming the relationship of Scripture and tradition. While the Middle Ages used to put both into a broader harmony, Luther developed a model of difference, setting them against each other. However, this was not completely new, but somehow prepared by medieval canon Law, where sometimes scripture is held against ecclesiastical doctrine as the only basis for truth. A principal understanding of this difference grew time by time and can be seen as fully elaborated in the context of the Leipzig disputation.

Volker Leppin, geb. 1966, Dr. theol., ist Professor für Kirchengeschichte und Direktor des Instituts für Spätmittelalter und Reformation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.

⁷⁶ Grundlegend ist nach wie vor *G. Ebeling*, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, München 1942 (*Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus* 10/I).