

## Von Ockham zu Luther – neueste Untersuchungen

Für den Fortschritt auf dem Gebiet der spätmittelalterlichen Theologie ist ein kritischer Überblick über die Entwicklungen, Übereinstimmungen und Diskussionen in der Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg dringend notwendig. An dieser Stelle aber verfolgen wir ein weniger ehrgeiziges Ziel; wir schließen von vornherein alle Zeitschriftenliteratur aus und bringen eine Auswahl einiger jüngerer Untersuchungen, die besondere Aufmerksamkeit verdienen – entweder auf Grund des Beitrages, den sie liefern, oder des speziellen Themas, das sie behandeln.

Für den Wissenschaftler, der sich mit dem Mittelalter und der Reformationszeit beschäftigt, ist die geringe Zahl von Untersuchungen zum Denken des 14. und 15. Jahrhunderts lange Zeit Anlaß zur Klage gewesen. Die wenigen zur Verfügung stehenden Arbeiten konzentrieren sich häufig auf einen Vergleich zwischen Thomas und Luther, zum Schaden eines Verständnisses der gesamten theologischen Tradition der Zeit als solcher. Kürzlich aber ist eine Reihe wichtiger Monographien erschienen, die aus verschiedenen Ländern und «Schulen» stammen und einen Gezeitenwechsel anzuzeigen scheinen.<sup>1</sup>

### I

Eine hervorragende und manche Anregung vermittelnde Gestalt unter den zeitgenössischen Wissenschaftlern ist der Benediktinermönch Paul de Vooght. Nach einer Anzahl von Artikeln, die unter anderem über Hus' Beziehung zu Augustinus (1946) und Hus' Lehre über die Eucharistie (1953) handelten, wurde de Vooght noch weiter bekannt durch seine Darstellung der Diskussionen des 14. und 15. Jahrhunderts über das Verhältnis zwischen biblischer und außerbiblischer Tradition.<sup>2</sup> Von bleibendem Wert ist zweifellos der Teil, der der Aus-

gabe der interessanten ersten zwölf *Quaestiones* der *Summa* Gerhards von Bologna (gest. 1317) gewidmet ist; aber auch der interpretierende Teil seines Buches, der unmittelbar der durch J.R. Geiselmans Neuinterpretation des Tridentinischen Dekretes über Schrift und Tradition (1956) ausgelösten Diskussion neue Nahrung gibt, hat sich als beachtenswert erwiesen, sowohl durch seine zuverlässige und breite Untermauerung als auch durch seine umfangreiche Dokumentation. Am eindrucksvollsten und hervorstechendsten ist de Vooghts Eintreten für eine positive Wertung der «orthodoxen» Meinung und des *sensus catholicus* von John Wyclif, der in früheren Jahrhunderten häufig als «Vorläufer der Reformation» und Vertreter des «Schriftprinzips» betrachtet worden ist. De Vooghts Schlußfolgerungen müssen sorgfältig im Licht der Ausgabe von Wyclifs bedeutendem Frühwerk *De Trinitate* geprüft werden,<sup>3</sup> welches einen Angriff auf die nominalistische These darstellt, daß die Lehre von der Dreieinigkeit zu den *pura credibilia* gehört. Für Wyclif ist diese Lehre zum ersten gerade nicht *credibilis*, sondern auch *intelligibilis*. Zum zweiten ist sie nicht aus der Tradition abgeleitet und kann nicht als Beweis für die komplementäre Rolle der Tradition der Schrift gegenüber dienen. Wie Wyclif dann im weiteren Verlauf seines Lebens betont, ist sie mehr eine rationale Entwicklung der *veritas philosophica* der Schrift, die wir den Doktoren der Schrift verdanken. Wyclif schätzt und berücksichtigt die Tradition – ebenso wie die Reformatoren des 16. Jahrhunderts – in dem Maße, indem sie eine *elaboratio* (Ausfaltung des Gehaltes) der Schrift darstellt. Es ist vollkommen klar, daß Wyclif in seinen jungen Jahren dem Nominalismus in all diesen strittigen Punkten von Grund auf ablehnend gegenüber stand und unmöglich mit Ockham und Gerson in ein geistiges Verwandt-

schaftsverhältnis gestellt werden kann, wie es de Vooght für denselben Wyclif fünf Jahre später annehmen möchte.

1960 veröffentlichte der gleiche Autor zwei miteinander in Zusammenhang stehende Arbeiten über Johannes Hus,<sup>4</sup> in denen er dem Urteil Luthers bemerkenswert nahe kommt, man könne Hus keinesfalls als Verfechter einer *Reformation* der Lehre betrachten, sondern vielmehr als einen Mann, den das Ideal einer moralischen *Reform* bewegt habe.<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang erscheint übrigens Wyclif in einem vollkommen anderen, weniger rosigen Licht, nämlich als der böse Geist, der hinter Hus' Geschick stand und für seine Verurteilung mindestens in demselben Maße verantwortlich war wie d'Ailly (gest. 1420) und Gerson (gest. 1429). Diese beiden, die als Stimmungsmacher hinter dem Konstanzer Prozeß gegen Hus standen, wollten – so de Vooght – ihre eigene Rechtgläubigkeit auf Kosten des naiven Hus beweisen: «Sie empfanden es als notwendig, ihre eigene Rechtgläubigkeit neu zu bestätigen. So ergriffen sie die providentielle Gelegenheit, einen Häretiker auf den Scheiterhaufen zu bringen.»<sup>6</sup>

De Vooght gehört zu denen, die für Hus ein größeres Maß von Originalität und eine geringere Abhängigkeit Wyclif gegenüber beanspruchen, als man im letzten Jahrhundert gemeinhin annahm (J. Loserth!). Er weist auf die einheimische tschechische Reformbewegung hin (Milic von Kromeriz, gest. 1374). Dabei wird die Schlußfolgerung des 19. Jahrhunderts beibehalten: «Er hat alles empfangen» (45; 71): doch leitete Hus seine Ideen nicht von Wyclif her, sondern von jener böhmischen Reformbewegung. Tatsächlich erscheint, verglichen mit dem radikalen Nikolaus von Dresden (gest. um 1418), Hus als außerordentlich gemäßigt und konservativ. In der entscheidenden Zeit zwischen 1415 und 1418 stehen nachgewiesenermaßen gerade die Worte des Magisters Nikolaus mit ihrer schwer durchschaubaren Verbindung von radikalem Hussitismus und waldensischen Ideen, in besonders hohem Ansehen in der Tabaritengemeinde.<sup>7</sup>

Im Hinblick auf Hus' frühere (1397!) Bewunderung, Nachahmung und Verteidigung Wyclifs erheben sich für de Vooght außerordentliche Schwierigkeiten, die sich vielleicht am besten kennzeichnen lassen, wenn man wieder einen Satz von ihm zitiert: «In der Tiefe seiner Seele ist Hus ein zerrissener Mensch. Seine Mentalität (*esprit*) ist katholisch, doch sein Herz gehört Wyclif» (S. 85,

181, 207, 124). Zwei Beispiele mögen genügen, um die Bemühungen kenntlich zu machen, Hus von der Beschuldigung der Häresie zu reinigen. Was die Eucharistie anbetrifft, folgen einige Prager Theologen Wyclif in der Lehre, daß nach der Konsekration immer noch Brot auf dem Altar ist; doch während sie dabei an die *remanentia* des materiellen Brotes denken, meint Hus, wenn er davon spricht, das *eucharistische* Brot (97; vgl. 63, 131, 149, 325). Zum zweiten findet er keine Spur von Donatismus in Hus' These, daß ein Priester, der kein guter Christ ist, nicht wahrhaft (*vere*) Priester ist, da auch ein schlechter «Priester» trotzdem ein richtiger (*verus*) Priester bleibt (175, 271, 203, 462). So entgeht Hus den Fallgruben der Sophismen Wyclifs (!) und beharrt auf der bleibenden Gültigkeit auch der von Unwürdigen (*indigni*) gespendeten Sakramente.<sup>8</sup>

Während de Vooght abschätzig über «die Pariser Theologen» spricht, die nicht fähig waren, den Unterschied zwischen *verus* und *vere* zu erfassen (303), erhebt sich die Frage, ob die Konzilsväter in ihrem Urteil tatsächlich vorschnell gewesen sind. Vor allem der Gebrauch, den Hus von dieser Distinktion in *De Ecclesia* macht, legt den Schluß nahe, daß de Vooght zwar im Recht ist, wenn er Hus gegen die Anklage des ‚Donatismus‘ verteidigt, die von Hus vertretene Meinung indessen immerhin die Qualifikation als «Semidonatismus» verdient. Wir begegnen bei ihm einem Unterton von traditionellem Antidonatismus, insofern moralische Schändlichkeit von Priestern Gott nicht daran hindert, sie als Spender gültiger Sakramente zu verwenden. Zugleich aber hat ein Priester, Bischof oder Papst, der im Stand der Sünde lebt, die Schlüsselgewalt eingebüßt: «Im Stand der Sünde besitzt er nicht die *plenitudo potestatis* (Gewaltenfülle), zu binden oder zu lösen, noch kann er der Kirche irgendeinen geistlichen Nutzen verschaffen.»<sup>9</sup>

Wenn tatsächlich das wahrhaft (*vere*) christliche Leben als persönlicher Aspekt des kanonisch ordinierten (*verus*) Priesters bezeichnet worden ist, befand sich Hus' Standpunkt in Widerspruch zur Tradition des Mittelalters. Tatsächlich ist für Hus das *vere* oder die sittliche Qualität der Lebensführung eines Prälaten Kriterium und konstituierender Faktor für seine Gewalt als kanonisch eingesetztes (*verus*) Glied der Hierarchie: «Wenn der Papst in seiner Lebensführung Christus nachfolgt, so glauben wir, daß er sein wahrer (*verus*) Stellvertreter ist, ...wenn nicht, dann ist er ein Vertreter des Antichristen...»<sup>10</sup>

## II.

Wir haben so ausführliche Erklärungen zu de Vooghts Beitrag zu diesem Gebiet gegeben, weil er eine Anzahl zentraler Probleme und Streitfragen aus dem 14., 15. und dem frühen 16. Jahrhundert berührt. Seine Bücher sind mit leidenschaftlicher Anteilnahme geschrieben und faszinieren dadurch den Leser. Doch auf der anderen Seite tendieren sie dahin, die auftretenden Personen in Helden und Schurken einzuteilen. Eins der Hauptopfer dieses Verfahrens ist zweifellos der große Kanzler der Universität Paris, Johannes Gerson. Eine angemessene und notwendige Korrektur ist gegeben in der ausgezeichneten Analyse der Ekklesiologie Gersons, von Guillaume H. M. Posthumus Meyjes.<sup>11</sup> Gegen de Vooghts unbewiesene Behauptung – die eine lange Vorgeschichte hat –, daß Gerson von Marsilius von Padua abhängig sei, belegt Posthumus Meyjes ganz eindeutig aus der *Determinatio de iurisdictione spirituali* (von Meyjes auf den Anfang des Jahres 1400 datiert) und aus *De auferibilitate sponsi ab ecclesia* aus dem Jahre 1409, daß Gerson ausdrücklich und in aller Klarheit Marsilius' papstfeindliche Auffassungen verwarf (282f.). Doch noch wichtiger ist die Unabhängigkeit Gersons von der Ekklesiologie Ockhams, d'Ailly's, Konrads von Gelnhausen (gest. 1390)<sup>12</sup> und Heinrichs von Langenstein (gest. 1397). Gerson lehnt ihre These ab, daß das *ius universitatis in uno salvari potest*, veranschaulicht durch die Gestalt der Jungfrau Maria, die in der Stunde des Todes Christi blieb, als fast alle Jünger flohen.<sup>13</sup> Da Gerson als gelehriger Schüler von Dionysius dem Areopagiten, die Kirche als ihrem Wesen nach hierarchisch betrachtet, ist für ihn die Laienschaft ausschließlich *ecclesia audiens* und daher unfähig, eine Kontinuität zu sichern: Für Gerson ist die Kirche wesentlich die Hierarchie, auf die sich die sakramentale Ordnung gründet. Gersons scharfe Polemiken gegen die Kanonisten und vor allem gegen die ultramontanen Publizisten, hat seine Interpreten häufig dazu verführt, ihn als Vorkämpfer eines demokratischen Kirchenideals zu betrachten.

In *De Potestate ecclesiastica*, das dem Konzil von Konstanz am 6. Februar 1417 vorgelegt wurde, zeichnet Gerson einen vorsichtigen *Mittelweg* zwischen der absolutistischen und spiritualistischen Auffassung von der Kirche auf. Gerson tritt der Schule von Aegidius Romanus, von Augustinus Alvarez Pelagius, von Petrus de Palude – und in einem Anachronismus könnte man hinzufügen:

von Silvester Prierias in seinen frühen Schriften gegen Luther! – entgegen, wenn sie die päpstliche *plenitudo potestatis* so weit ausdehnen, daß die Kirche schließlich vom Papst absorbiert wird (230). Im Schlußabschnitt von *De ecclesiastica potestate* des Aegidius Romanus heißt es tatsächlich: Die *potestas* des Papstes «ist geistlich, himmlisch und göttlich, ohne Gewicht, Zahl und Maß».<sup>14</sup> Besonders hingewiesen sei auf die Bedeutung dieses «*sine pondere* – ohne Gewicht» für die sich im Spätmittelalter ergebende Debatte über die Ablässe in Aegidius' Ausführung, daß «...auch was die Schuld und Strafe angeht in ihm (dem Papst) das Gewicht ohne Gewicht ist, denn in ihm ruht so viel Macht, daß sie jedes Gewicht übertrifft, mag es sich um ein Gewicht der Schuld oder um ein Gewicht der Strafe handeln».<sup>15</sup>

Nach 1400 ist Gerson in zunehmendem Maße davon überzeugt, daß eine derartige päpstliche Vorrangstellung die Beilegung eines Schismas unmöglich macht. Er anerkennt daher zwar die «*plenitudo potestatis*» als päpstliches Vorrecht; der Gebrauch (*usus*) dieser Gewalt jedoch muß durch das Konzil reguliert werden, da der Zweck (*finis*,) dem diese Gewalt dient, die gesamte Kirche ist, die vom Konzil repräsentiert wird. Was Aegidius dem Papst allein zugeschrieben hat, schreibt Gerson der gesamten Hierarchie zu: über das «*sine pondere numero et mensura* – ohne Gewicht, Zahl und Maß» des Aegidius und gegen dieses stellt Gerson das Konzil als «größer in seinem Umfang und seiner Ausdehnung ...größer schließlich, weil von größerer Fülle».<sup>16</sup> Der Autor schließt dann, daß weder der *congregatio fidelium* des Marsilius noch der *ecclesia universalis* von Ockham diese Ekklesiologie zugrunde liegt, in der die gesamte Hierarchie ihre Teile (Papsttum, Kardinalat, Archiepiskopat, Episkopat und Priestertum) überragt, ohne einen von ihnen auszuschließen.

Natürlich ist die Unterscheidung, die Wyclif und Hus zwischen *ecclesia* (Kirche) und *communio praedestinatorum* (Gemeinschaft der Prädestinierten) machen, mit dieser Ekklesiologie vollkommen unvereinbar, und de Vooghts Behauptung, Gersons Angriff auf Hus stelle ein Bemühen dar, die eigene zweifelhaft gewordene Rechtgläubigkeit unter Beweis zu stellen,<sup>17</sup> muß zurückgewiesen werden, er entspringt vielmehr einer folgerichtigen und organischen Anwendung seines Denksystems.

Das Kapitel über «Kirche, Schrift und Tradition» ist zum großen Teil einer Diskussion von Gersons Hermeneutik gewidmet. Hier wird sogar noch

deutlicher als in der formellen Behandlung der Natur und des Wesens der Kirche der spiritualistische Standpunkt abgelehnt und bisweilen ausdrücklich als «hussitisch» gekennzeichnet. Dem häretischen Subjektivismus stellt Gerson die These entgegen: «Über den Sinn der Schrift ist nach den Bestimmungen der vom Heiligen Geist inspirierten und gelenkten Kirche zu urteilen und nicht nach freiem Ermessen oder der Interpretation jedes Einzelnen»<sup>17a</sup> (262; Ausg. Dupin I, 3). Der Autor hat vollkommen recht, wenn er schließt, daß das in der Vergangenheit formulierte Dogma vor dem in der Zukunft noch zu formulierenden von Gerson als der eigentliche Literalsinn angesehen wird. Dieser Literalsinn erwächst nicht aus der Schrift selbst (*e mente auctorum*), sondern aus der Kirche (*e mente Auctoris*), die vom Heiligen Geist zu aller Wahrheit geführt wird: «Letztlich folgt Gerson nicht überall seinem eigenen Grundprinzip, daß der Literalsinn der Schrift aus der Schrift selbst abzuleiten ist» (264).

Posthumus Meyjes' Bemühen, Gersons hierarchische Auffassung von der Kirche Ockhams Kirche der Laien gegenüberzustellen, muß im Lichte von Ockhams eigener Definition diskutiert werden: «Die allgemeine Kirche umfaßt auch die Gläubigen, die katholischen Fürsten und Völker – nicht allein soweit sie gemeinsam und gleichzeitig leben, sondern auch soweit sie aufeinander folgen.»<sup>18</sup> Der Sonderfall der «*ecclesia in virgine continuata*», der in der Person der Jungfrau (allein) weiter fortgesetzten Kirche, ist als Erläuterung einer außergewöhnlichen Situation anzusehen – nach Ockhams eigenen Worten «*casualiter*» und nicht «*regulariter*» –; die Dekretisten haben ihn als abstrakte Möglichkeit diskutiert, und eine Anzahl von Kommentatoren des Hohen Liedes haben ihn völlig realistisch beschrieben. Der Fall der Jungfrau Maria dient vielmehr als Beispiel für die grundlegende Behauptung, daß «die gesamte Kirche niemals, auch nicht für einen Augenblick, von der Wahrheit abweichen kann, weder im Glauben noch in den Sitten...»<sup>19</sup>

### III.

Doch die Schlußfolgerungen dieser scharfsinnigen Studie über Gerson finden eine Unterstützung im letzten Bande von George de Lagarde in seiner gelehrten Reihe *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, der sich ganz besonders mit Ockhams Ekklesiologie auseinandersetzt.<sup>20</sup> Von Anfang an

ist es klar, daß Ockham in de Lagarde keinen *defensor fidei (suae)* – Verteidiger (seines) Glaubens gefunden hat. Man braucht nicht weit zu lesen (S. 11), um auf eins der Themen zu treffen, die sich durch das ganze Buch hinziehen: daß die vielgestaltige und dabei reiche und gesunde Ekklesiologie des 12. und 13. Jahrhunderts sich unter Ockhams Feder auflöst. Das ermöglicht es dem Rezensenten, sein gewöhnliches Verfahren umzukehren und sein abschließendes Urteil zu geben, ehe er seine These im Detail ausbreitet. Wenn man, auf der letzten Seite dieses eindrucksvollen Werkes angelangt, erstaunt ist, wie es möglich war, daß das Gefüge von Ockhams Denken in dem Text des Buches nicht sichtbar wurde, wo doch jedes Wort in ihm ausgezeichnet belegt ist, so ergeben sich zwei Erklärungen dafür:

Die erste: Obwohl im ersten Kapitel eine Skizze des historischen Hintergrundes entworfen ist, bleibt der unmittelbare historische Zusammenhang, in dem Ockhams Schriften stehen, im Dunkel.<sup>21</sup> Bestimmend für Ockhams Veröffentlichungen war die Situation der abendländischen Kirche zur Zeit der Avignoner Päpste, die heute allgemein in den dunkelsten Farben ausgemalt wird, und diese Situation machte ihn zu einem Theologen der Krise. Was die Kontinuität zu den beiden vorhergehenden Jahrhunderten zerstörte, war also nicht Ockham, sondern das Ausmaß dieser Krise.

Und damit kommen wir zur zweiten Antwort: Was Posthumus Meyjes abschließend über Gersons Einschätzung gesagt hat: «Alle, die davon überzeugt sind, daß die (kurialen) Kanonisten des 13. und 14. Jahrhunderts maßgebend sind, werden Gerson naturgemäß nur wenig Verständnis und noch weniger Hochschätzung entgegenbringen» (S. 315) – gilt mutatis mutandis nicht minder auch für die Ockham-Forschung. Nicht als müßte ein Freund Ockhams notwendig die kurialen Kanonisten und Publizisten geringschätzen und als genüge es, einen gut dokumentierten Bericht über die Schriften des Inceptor Venerabilis vorzulegen – und das hat de Lagarde ganz gewiß getan –, er muß vielmehr Ockham in die Mitte zwischen die beiden Extreme stellen, die er vermieden hat: die päpstlich-triumphalistische Ekklesiologie der Kurialen und die anti-institutionelle spiritualistische Ekklesiologie des spätmittelalterlichen Spiritualismus.

Hält der Leser sich diese beiden Aspekte vor Augen, so wird er de Lagardes Buch mit großem Gewinn lesen. Er wird feststellen, daß Ockham zweifellos weder von den Fratizellen noch von der

Beguinen-Bewegung beeinflusst ist,<sup>22</sup> wenn ihm auch «in mancher Hinsicht und in verschiedenen Punkten ihre Kritik an der Leitung der Kirche der Beachtung würdig schien» (29). Doch die ausgelassene Ergänzung zu dieser Feststellung ist gleichfalls von Bedeutung: daß ungeachtet der Meinungsverschiedenheiten zwischen Ockham und den Kurialisten ihre gemeinsamen grundlegenden Bedenken gegen den sektiererischen Spiritualismus festgehalten werden.<sup>23</sup> In dem Anliegen, an dieser *via media* festzuhalten, haben wir eine annehmbarere Erklärung (als in der traditionellen Berufung auf seine nominalistische Philosophie) dafür, daß in Ockhams polemischen Schriften so wenig von der franziskanischen Spiritualität und Mystik oder dem Vorspiel zur *Devotio Moderna* zutage tritt: Den hemmenden Faktor bilden hier viel mehr die *spirituales* als die *termini*. Doch über diesen zweiten Punkt wagt der Autor Schweigen, und er kann darüber schweigen, weil die scharfen Umrisse des – von Ockham abgelehnten – kurialistischen Standpunktes ohnehin nicht klar und ausführlich dargestellt sind (16, 134) und ihre Exponenten für gewöhnlich unter die allgemeine Kategorie der «Vorgänger» (48) eingereiht werden, von denen

Ockham abweicht (323). In einem abschließenden Teil wird dargelegt, daß diese Abweichung sich in der Theologie des jungen Luther widerspiegelt, wenn nicht gar in dramatischer Weise verfestigt. Luthers Pessimismus und Antirationalismus sind zwar Antithesen zur Haltung und Lehre Ockhams, doch diese Bewegung, in der Luther erzogen war, gab seiner Denkweise auch weiterhin ihre Form und Gestalt und bereitete den Grund für die Verbreitung der Reformation vor (297f.).

In Anbetracht dessen, daß Ockham, im Gegensatz zu Gerson, die Rolle der Laien – einschließlich der Frauen – in der Kirche hervorhebt, da sie nach seiner Auffassung keineswegs nur ein Anhängsel der eigentlichen Kirche darstellen, sondern ganz wesentliche Teile dieser Kirche sind, wäre es denkbar, daß in der Periode nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, bei dem – symbolisch – Hörer und Hörerinnen aus dem Laienstand zugegen waren, höher gewertet wird, daß der Inceptor Venerabilis sich bei der Entwicklung und Vertretung seiner Ideen freigehalten hat von dem sektiererischen Gegensatz zwischen vom Geist geführter Laienkirche und sichtbar-institutioneller Kirche der Prälaten. (wird fortgesetzt)

<sup>1</sup> Für einen ausführlichen bibliographischen Überblick siehe «Forschungen zur spätmittelalterlichen Theologie», Theol. Literat. Zeitg. 91 (1966) Nr. 6. Dazu eine weitere Diskussion von B. Samsley, *English Friars and Antiquity in the early fourteenth Century*, Oxford 1960; M. Gilmore, *Humanists and Jurists, Renaissance Studies*, Cambridge, Mass. 1963; J. Dempsey Douglass, *Preaching Justification in the Later Middle Ages*, Leiden, 1966.

<sup>2</sup> *Les sources de la doctrine chrétienne*, Brügge 1954.

<sup>3</sup> «Durch die natürliche Vernunft läßt sich klar und wahrheitsgemäß nachweisen, daß Gott dreifaltig ist»: A. Du Pont Breck, *Johannis Wyclif Tractatus de Trinitate*, Boulder, Colorado, 1962, 2. «Es ist möglich, die Lehre von der Menschwerdung – sowie andere Lehren, die bedeutend schwieriger sind als die der Trinität –, ohne übernatürliche Mittel zu beweisen»; ebd. 11; vgl. 29; 162.

<sup>4</sup> *L'Hérésie de Jean Huss*, Löwen 1960; dgl., *Hussiana*, Löwen 1960.

<sup>5</sup> *Luther WATR* 1, Nr. 624; vgl. Nr. 880.

<sup>6</sup> *L'Hérésie*, 474; *Hussiana*, 208.

<sup>7</sup> Siehe die Einführung und sehr ansprechende Ausgabe von H. Kaminsky, *Master Nicholas of Dresden: The Old Color and the New. Selected Works Contrasting the Primitive Church and the Roman Church* (Berichte der American Philosophical Society, New Series, V, 1, 1965) Philadelphia 1965.

<sup>8</sup> 214; vgl. *Hussiana* 231–240.

<sup>9</sup> *Tractatus Responsivus*, ed. S. Harrison Thomson, Phil. 1927, 5.

<sup>10</sup> *Tractatus de Ecclesia*, ed. S. Harrison Thomson, Colorado, 1956, 70; vgl. 112f. Die Geschichte der Diskussion über das Verhältnis von *verus* zu *vere* muß auf das Problem des Verhältnisses von *fides* zu *mores* zurückgeführt werden (in der Interpretation von Gratians Feststellung, daß der Papst von niemandem gerichtet werden kann, «nisi deprehendatur a fide devius» – wenn er nicht einer Abweichung vom Glauben überführt wird) und auf die Anfänge der Investitur, die

auf das 11. Jahrhundert zurückgehen. Vgl. Anm. 2 und B. Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050–1300*, Englewood Cliffs, N. J. 19–64, 33 ff. Hus' Radikalisierung ist – wenn sie darin auch nicht ohne Vorgänger dasteht – in seinem ständigen Übergang vom Prälaten (*potestas iurisdictionis*) zum Priester (*potestas ordinis*) zu erblicken: die Schlüsselgewalt läßt sich nicht auf eine jurisdiktionelle Autorität beschränken, sie ist vielmehr die wahre Grundlage der priesterlichen Gewalt im Bußsakrament.

<sup>11</sup> Jean Gerson: *zijn kerkpolitiek en ecclesiologie, avec une table des matières*, 'sGravenhage, 1963; *Kerkhistorische Studien*, Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis X, ed. J. Bakhuizen van den Brink e.a.

<sup>12</sup> Die radikale Kritik an der «modernen Kirche», die wir bei spätmittelalterlichen Predigern wie Maillard (gest. 1502), Geiler von Kaysersberg (gest. 1515) und Michel Menot (gest. 1518) finden, ist dargelegt von H. Ridlinger in der Geschichte der Exegese des Hohen Liedes bis auf den Pariser Bischof Wilhelm von der Auvergne (gest. 1249); später wiederholt abgeschrieben, und zitiert von Conrad: *Die Makellosigkeit der Kirche in den Lateinischen Hohelied-Kommentaren des Mittelalters*. BB XXXVIII, Heft 3, Münster/W. 1958, 244 ff.; 357 f. Eine der hier zitierten Stellen erwartet von der führenden Geistlichkeit der Kirche (*magistratus ecclesiae*) jene Verbindung von *verus* und *vere*, wie sie Hus von allen Mitgliedern der Geistlichkeit verlangt; ebd. 359, Anm. 5. Für den Ausgangspunkt im kanonischen Recht siehe die sorgfältige Diskussion des Decretum, Dist. 40 c. 6. und seiner Interpretation durch den einflußreichen Dekretisten Huguccio (gest. 1210) in B. Tierney, *Foundations of the conciliar theory*, Cambridge 1955, 59 ff. Wir können hier nicht im einzelnen zeigen, wie viele neue Perspektiven Tierneys Untersuchungen für das Verständnis der spätmittelalterlichen Entwicklungen eröffnet haben. Wir verweisen vielmehr auf A. Weiler, *Church authority and government in the Middle Ages*, Concilium I, 7 (1965), 123–136 (Neuere Literatur zum

Problem der Regierungsgewalt und der Autorität der Kirche im Frühen Mittelalter [Übers. von Hugo Zulauf], CONCILIUM I, 7 [1965], 599ff.] Hier finden wir auch eine Besprechung der Werke von Walter Ullman, Gaines Post und M. J. Wilks, zu denen wir noch K. Morrison, *The Two Kingdoms*, Princeton 1964, hinzufügen möchten.

<sup>13</sup> Op. cit., 219. Hier Conrad zugeschrieben, doch findet es sich bereits bei Ockham; die gemeinsame Quelle ist vermutlich die Glosse *Ecce Vicit Leo* zu Dist. 19 c. 9 des *Decretum*; vgl. B. Tierney, op. cit., 44. Für Ockham siehe *Dialogus* I, II, 25, Photoabdruck der Lyoner Ausgabe von 1494 von der Gregg Press, *Opera Plurima*, I, London 1962, fol. 14vb.

<sup>14</sup> Lib. III, Kap. 12; ed. R. Scholz, 209. Diese ausgezeichnete Ausgabe aus dem Jahre 1929 ist erneut greifbar in einem Photoabdruck, *Scientia*, Aalen, 1961: «spiritualis, celestis et divina, et est sine pondere, numero et mensura.»

<sup>15</sup> Ebd., zit. Ausg. 208f.: «et quantum ad culpam et quantum ad penam, est in eo (summo pontifice) pondus sine pondere, quia est in eo tantum de posse, quod preponderat omni ponderi, sive sit pondus culpe, sive sit pondus pene.»

<sup>16</sup> 244, Ausg. Dupin II, 248: «maior in amplitudine vel extensione... maior denique quia copiosior.»

<sup>17</sup> Erneut behauptet von de Vooght in seinem «Jean Huss et ses juges»: «...die Ideen von Leuten wie d'Ailly und Gerson, die sie inspirierten (scil. die Definition von Konstanz), sind zweifellos heterodox.» «Das Konzil von Konstanz (Festschrift Dr. Hermann Schäufele)», ed. A. Franzen und W. Müller, Freiburg i. Br. 1964, 167. Unter der ungewöhnlich großen Zahl bedeutender Beiträge zu dieser Festschrift möchten wir besonders erwähnen A. Franzen, *Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils vom Ausbruch des Schismas bis zum Pisanum*, ebd., 3-35; über Gerson: 26f.

<sup>17a</sup> «Sensus scripturae iudicandus est, prout ecclesia spiritu sancto inspirata et gubernata, determinavit, et non ad cuiuslibet arbitrium vel interpretationem.»

<sup>18</sup> *Contra Johannem* (XXII), 65; vgl. *Dialogus* III, 4, I, Kap. 22, zit. Ausg., fol. 228, ra. «ecclesia universalis, quae etiam fideles, non solum in hac vita simul degentes, sed sibimet succedentes, praelatos, et populos catholicos comprehendit.»

<sup>19</sup> *Dialogus* III, IV, I, Kap. 22, fol. 228 rb 29. - Vgl. die Einführung in die Ausgabe des *Breviloquium de principatu tyrannico* von R. Scholz, *Monumenta Germaniae Historica*, VIII, Stuttgart 1952, Photoabdruck von 1944, 26f.; P. Boehner, *Collected Articles on Ockham*, ed. E. Buytaert, St. Bonaventura 1958, 450f.

<sup>20</sup> V. Guillaume d'Ockham: *critique des structures ecclésiales*, Löwen-Paris 1963.

<sup>21</sup> In Band IV, Guillaume d'Ockham: *Defense de l'empire*, Löwen 1962, wird der historische Hintergrund in der Gesamtwertung bedeutend klarer sichtbar. - In beispielhafter Art hat P. Classen die Gedanken von Gerhoh von Reichersberg (gest. 1169) analysiert, und zwar in ständiger Bezugnahme auf die historischen Ereignisse, Erfor-

dernisse der Reform und Schismen seiner Zeit: Gerhoh von Reichersberg, *Eine Biographie*. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie, Wiesbaden 1960. Zur Frage des Auftauchens der konziliaren Idee und des historischen Rahmens, in dem die Dekretisten des 12. Jahrhunderts stehen, ist diese Monographie von wesentlicher Bedeutung; vgl. 196ff., 316. Das deutliche Interesse des Autors an der Geschichte des christlichen Denkens bereichert dieses Buch; siehe z. B. auf S. 242 den Vergleich zwischen Gerhoh und Luther in der Lehre von der Ubiquität Christi.

<sup>22</sup> Die Auswirkung der Beschlüsse des Konzils von Vienne 1311 bis 1312 über die «Sekte der Begarden und der Beguinen», ihre Beziehung zu den Bettelorden, ganz besonders in den Jahren nach 1318, und die heterodoxen Strömungen in diesen Kreisen sind sorgfältig analysiert von E. Neumann, *Rheinisches Beginen- und Begarden Wesen*, Meisenheim Glau 1959, mit einer ausführlichen Bibliographie.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. *Breviloquium* II, Kap. 4; zit. Ausg. 21.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

---

#### HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN

Geboren am 15. Oktober 1930 in Utrecht, in der Presbyterianischen Kirche 1958 ordiniert, nachdem er an den Universitäten Utrecht, Sekolah Tinggi (Indonesien) und Oxford studiert und 1957 in Theologie promoviert hatte. Er lehrte an der Harvard Divinity School, ist Mitglied mehrerer Akademien der Künste und der Wissenschaften und arbeitet zur Zeit am Institut für Reformationgeschichte der Universität Tübingen. Mit D. J. Callahan und D. J. O'Hanlon gab er das Werk *Christianity Divided* heraus (1961 in den USA, 1962 in England, 1963 in Frankreich), er verfaßte weiter *The Harvest of Medieval Theology* (1963), Spätscholastik und Reformation (1965) und Forerunner of the Reformation (1966), zudem arbeitet er mit an den Zeitschriften *The Harvard Theological Review*, *Church History*, *Journal of Ecumenical Studies*, *Kerygma* und *Dogma*.