

Pim Valkenberg

Die Leser der Schrift und die Hörer des Wortes in der mittelalterlichen Kirche

Ein Tourist aus dem zwanzigsten Jahrhundert, der den Resten der mittelalterlichen Kultur in Westeuropa nachgeht, wird zu der Meinung neigen, daß die christliche Religion und so auch die Bibel in jener Zeit einen alles bestimmenden Einfluß ausübte. Das biblische Gedankengut kam überall zum Tragen: in der bildenden Kunst, in der Musik, in dem Schrifttum und in den Legenden jener Zeit. Überall wurde im Mittelalter die Bibel gelesen, es wurden Texte aus der Bibel vertont, gesungen und dargestellt, und man nahm sie zum Vorbild.

Dies ist aber nur ein Teil der Wahrheit. Das Bild, das wir vom Mittelalter haben, wird von der literarischen Produktion einer kleinen gebildeten Oberschicht der mittelalterlichen Gesellschaft bestimmt. Das Unterrichtssystem im gesamten christlichen Westeuropa war in Händen der Kirche, und daher hatten die Kleriker ein Wissenschafts- und Literaturmonopol, wobei fast die gesamte literarische Produktion auch noch auf Latein abgefaßt war¹. Wir können uns so ein Bild davon machen, wie die mittelalterliche Geistlichkeit damals die Bibel las. Es ist aber schwieriger herauszufinden, wie die große Mehrheit der Ungebildeten in den mittelalterlichen Kirchen die Bibel hörte, sah und verstand.

Dieses Problem bestimmt die Gliederung dieses Beitrags, der sich übrigens auf das zwölfte und das dreizehnte Jahrhundert beschränkt, die als der interessanteste und auch fruchtbarste Zeitabschnitt für die mittelalterliche Exegese betrachtet werden². In einem ersten Teil beschäftigen wir uns damit, wie die Mönche und Theologen die Bibel lasen, während wir im zweiten Teil eine Antwort suchen auf die Frage, wie die Bibel von denen gehört wurde, die sie nicht lesen konnten oder durften.

Das monastische Lesen der Schrift

In seiner klassischen Arbeit über die monastische Spiritualität im Mittelalter hat J. Leclercq das damals gängige Urteil über die Theologie des zwölften Jahrhunderts korrigiert. Nach seiner Darstellung arbeitete in jener Zeit nicht nur eine Reihe von Vorläufern der scholastischen Theologie, die im dreizehnten Jahrhundert ihre Blütezeit erleben sollte. Jene Zeit war auch der Höhepunkt der monastischen Theologie, die die patristische Theologie weiterführte³. Natürlicher Ausgangspunkt dieser Theologie war die Schrift zusammen mit ihrer Erklärung durch die Kirchenväter. Vom neunten bis zum zwölften Jahrhundert wurden die meisten Schriftkommentare von Mönchen verfaßt. In ihrer Exegese richtete sich ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die Schriftworte selbst, denen sie mit großem Respekt entgegenzutreten suchten. Diese monastische Schriftlesung und Schrifterklärung waren an erster Stelle auf die Welt der Mönche selbst ausgerichtet. Sie wollten einer Lebensweise Ausdruck verleihen, die vom Verlangen nach Gott und dem Vorgeschmack, den man schon in diesem Leben von ihm bekommen kann, geprägt war. Die Lesung der Schrift stand denn auch im Dienste einer Meditation, in der man die Schrift immer wieder neu überdachte, «wiederkaute», um sie sich anzueignen⁴.

Die Ausrichtung auf die geistlichen Bedürfnisse der monastischen Gemeinschaft bestimmte auch die Art und Weise der Aneignung, d.h. den hermeneutischen Prozeß. Die Schrift wurde als Ausdruck desselben Verlangens nach Gott gelesen, der die monastische Gemeinschaft beseelte, und als Zeugnis einer Heilsgeschichte, in der Gott sich immer neu von Menschen erkennen läßt. Während diese heilsgeschichtliche Linie im zwölften Jahrhundert vor allem von einigen Benediktinern wie Rupert von Deutz (1070–1130) verfolgt wurde, wandten die Zisterzienser sich besonders der Aneignung des Seelenheiles durch ein monastisches Leben zu. Bekanntestes Beispiel hierfür ist Bernhard von Clairvaux (1090–1163)⁵. Sein Bibelkommentar in der Form der Predigt ist der treffendste Ausdruck dieser affektiven Theologie, in der die Erfahrung der Vereinigung mit Gott eine solch zentrale Stellung einnimmt.

Diese Bedeutung der Schrift für das Leben und Beten, für das betende Leben der Mönche hat in

der Sprache seine Spuren hinterlassen. Jemand, der so oft wie sie die Schrift bzw. Texte der Schrift singt, hört und liest, wird wie von selbst anfangen, in der Sprache der Schrift zu reden, ohne daß ihm dies noch bewußt ist. Die theologische Sprache verwandelt sich unter diesen Umständen in ein Mosaik von Anspielungen und impliziten Verweisen auf die Schrift. In dieser Hinsicht wird die Tradition des Augustinus von Bernhard fortgesetzt⁶.

Eine Zwischenform:

Die Regularkanoniker von Saint-Victor

Wenn wir von der Theologie und der Schrifterklärung des zwölften Jahrhunderts reden, müssen wir auch von den verschiedenen Schulen reden, an denen sie gelehrt wurden⁷. Neben den Schulen, die mit einem Kloster verbunden waren, entstanden auch neue Schulen in den Städten, wo sie sich zu wahren intellektuellen Zentren entwickelten. Dieser letzten Gruppe verdankt die scholastische Theologie übrigens ihren Namen. Man wählte hier die wissenschaftliche, sprich systematische Fragestellung als den Weg, um den Glauben im Unterricht weiterzugeben. Peter Abaelard (1079–1142) entwickelte in seinem Werk *Sic et non* den methodischen Zweifel zu einem Instrument, um die augenscheinlich widersprüchlichen Aussagen der Kirchenväter miteinander zu versöhnen⁸.

Übrigens gab es zwischen diesen beiden Gruppen theologischer Schulen Berührungen: Der Benediktiner Anselm von Canterbury (1033–1109) war Leiter der Klosterschule in Bec, als er das klassische scholastische Programm entwickelte, nämlich die Suche des Glaubens nach Einsicht (*fides quaerens intellectum*) mit Hilfe der Vernunft. Umgekehrt leitete Anselm von Laon (1050–1117) eine städtische Schule, die sich daran machte, die gesamte Schrift mit Hilfe der Texte der Kirchenväter zu glossieren. Dieser Arbeit haben wir die *glossa ordinaria* zu verdanken, die Jahrhunderte lang eine unentbehrliche Hilfe bei der Erklärung der Schrift war⁹. Dieselbe Sorge um den Erhalt des patristischen Erbes führte zur Anlegung systematisierender Sammelarbeiten, unter denen die *Sententiae* des Petrus Lombardus (1095–1160) den größten Einfluß gehabt haben.

Die monastische und die scholastische Theologie waren also keineswegs zwei getrennte Wel-

ten. Sie existierten allerdings jede für sich in ihrem jeweiligen sozio-kulturellen Kontext. So stand der relativen Geschlossenheit der Klosterkultur die Offenheit der neuen Schulen für das vielfarbige Stadtleben gegenüber. Dazwischen nahmen die Chorherren, die in dem Pariser Kloster Saint-Victor nach der Regel des Augustinus lebten, eine eigene Position ein: Sie suchten die Vorteile der Klosterschule mit denen der Stadtschule zu verbinden¹⁰. Welch zentrale Stelle die Schrift im dortigen Studienprogramm einnahm, zeigt sich deutlich in den Werken des Hugo von St-Victor (1094–1141), mit denen er seinem Beinamen «zweiter Augustinus» alle Ehre machte, indem er das von Augustinus in seinem Werk *De doctrina christiana* entwickelte Programm wiederaufnahm. In seinem *Didascalicon* stellt er die profanen Wissenschaften als Hilfen zur Einführung in den Wortsinn (d. h. in die buchstäbliche Bedeutung) der Schrift dar. Danach geht er auf den allegorischen Schriftsinn ein — was er in *De sacramentis christianae fidei* mit einer Synthese der Glaubenslehre in heilsgeschichtlicher Perspektive erweitert. Schließlich erörtert er den auf die Anwendung der Tugenden ausgerichteten moralischen bzw. tropologischen Schriftsinn. Nach diesem Programm mußte jeder Student einige Male die gesamte Schrift durchlesen, um in ihr immer wieder neue, tiefere Bedeutungen zu entdecken¹¹.

Beryl Smalley hat gezeigt, daß in der Schule von St-Victor eine Tendenz auf eine rationalere und kritischere Erklärung der Schrift hin erkennbar ist: Im Vordergrund sollte dabei die buchstäbliche Bedeutung der Schrift stehen, auch wenn diese nicht mit der traditionellen christlichen Schrifterklärung in Einklang stand. So holte sich Andreas von St-Victor († 1175) manchmal Hilfe bei jüdischen Exegeten, wenn er zu einer zuverlässigen Erklärung solcher prophetischen Texte wie Jes 7,14 finden wollte¹².

Die scholastische Schriftlesung

Es ist verführerisch, den Beitrag des scholastischen Umgangs mit der Schrift als eine Fortsetzung dieser Entwicklung zu deuten: Wie das platonische Weltbild des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts von der Philosophie des Aristoteles ersetzt worden sei, die der sinnlichen Erkenntnis der irdischen Wirklichkeit einen größeren Stellenwert einräumte, so sei die betrach-

tende Schriftlesung, die ihre Aufmerksamkeit auf den geistlichen Sinn der Schrift richtete, einer rationaleren Schriftlesung gewichen, für die nur die buchstäbliche Bedeutung der Schrift ein angemessener Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Fragens war.

Eine solch große Skizzierung der Entstehung der Scholastik und ihres Umgangs mit der Schrift ist zwar nicht ganz willkürlich, krankt aber an einem rationalistischen Vorurteil¹³. Trotz ihres erneuerten, wissenschaftlich-systematischen Vorgehens bleibt die Scholastik der Schriftlesung der Kirchenväter treu. Auch wenn sich aus der Lesung des Textes (*lectio*) die damals neue, typische Technik des gezielten Fragens (*quaestio*) entwickelte, blieb die Schrift der Ausgangspunkt und der Hintergrund dieses Fragens. So pflegte im dreizehnten Jahrhundert ein selbständig lehrender Theologe «*Magister in sacra pagina*» genannt zu werden: Diese Lehrer lasen mit ihren Schülern die Schrift, diskutierten mit ihnen über die Probleme, die sich dabei aufwarfen, und widmeten sich der Verkündigung der Schrift in der akademischen Gemeinschaft¹⁴.

Allerdings blieb die Tatsache, daß die Universität zum neuen Ort der Auseinandersetzung mit der Schrift geworden war, nicht ohne Folgen. In diesem neuen intellektuellen Milieu des dreizehnten Jahrhunderts wurden nicht nur immer mehr Werke über die Schrift produziert, die nicht selten neue, gewagte Ansichten äußerten. Es kamen auch verschiedene neue Hilfsmittel für das Bibelstudium in Umlauf. So etablierte die Pariser Universität auf der Grundlage der Kapiteleinteilung des Stephen Langton (1150–1228) einen halboffiziellen Text der Vulgata¹⁵. Zur gleichen Zeit, um 1235, entstand im Dominikanerkloster von St-Jacques in Paris die erste Wortkonkordanz des Vulgatatextes — eine Arbeit, an der Hugo von St-Cher (1195–1263) beteiligt war¹⁶. Sowohl Stephen als auch Hugo versahen daneben auch noch die gesamte Schrift mit einem Kommentar. Auf diese Weise wurden die Bedingungen für ein wissenschaftlich orientiertes Studium der Schrift in einer Zeit geschaffen, als noch überall die lateinische Übersetzung des Hieronymus maßgeblich war.

Thomas von Aquin als Beispiel

Im allgemeinen bringt man die scholastische Theologie nicht direkt mit einer bestimmten

Form des Bibelstudiums in Zusammenhang. Es ist darum wichtig, nach dem Platz der Schrift in der Theologie des Dominikanertheologen Thomas von Aquin zu fragen, der allgemein als der wichtigste Theologe dieser Zeit gilt. Thomas hat in den Jahren 1251–1259 und 1269–1272 in Paris gearbeitet. Hat er von den günstigen Voraussetzungen dort für ein wissenschaftliches Studium der Schrift zu profitieren gewußt? Ich meine, ja! Und ich werde dies mit einigen Argumenten untermauern.

Welche theoretische Bedeutung die Schrift für Thomas hatte, zeigt sich in jenen Texten, in denen er die Frage nach dem Wesen der Theologie erörtert. Aus diesen Texten spricht immer deutlicher die Überzeugung des Thomas, die Theologie sei deshalb eine Wissenschaft, weil ihr Ausgangspunkt Gottes Offenbarung ist¹⁷. In diesem Kontext redet Thomas von einem «Glaubensunterricht» (*sacra doctrina*), dessen Elemente sowohl die Heilige Schrift als auch die Theologie sind: So ist die Theologie Teil eines Gesamtprozesses, in dem der Theologe von Gott durch die Schrift im Glauben unterrichtet wird, damit er selbst diesen Glauben durch sein theologisches Lehren an seine Schüler weitergebe. Dies bedeutet, daß die Schrift nicht nur die wichtigste Quelle ist, deren die theologische Argumentation sich bedient, sondern daß sie diese theologische Argumentation selbst unmittelbar hervorbringt und deren bleibender Rahmen ist. Weil die Schrift in der Theologie auf diese Weise weniger verwendet als vielmehr «empfangen» wird, ist die Theologie eine wissenschaftliche Form der Schriftlesung im Glauben. Sie strebt danach, mit Hilfe ihres gesamten Wissens sowie aller Wissenschaften, die ihr zur Verfügung stehen, die Schrift so gut wie möglich zu erklären, um so dem gerecht zu werden, was Gott den Menschen der jeweiligen Zeit zu sagen hat.

Wollte Thomas nun in seiner theologischen Praxis dieser theoretischen Zielsetzung entsprechen, konnte er sich nicht darauf beschränken, sich auf die Schrift als die wichtigste Autorität für seine Argumentation zu berufen — statisch betrachtet ist sie ja auch tatsächlich die von Thomas am meisten zitierte Autorität: Er mußte seine Argumentation selbst so aufbauen, daß sie zu einer Erklärung der Schrift wurde.

Mit anderen Worten: Jede theologische *quaestio* mußte mit einer biblischen Fragestellung (*quaestio in S. Pagina*) zu tun haben.

Hier fällt auf, daß manche Unterschiede zwischen der ersten und der letzten systematischen theologischen Arbeit des Thomas (seinem *Scriptum super Sententiis*, einem Kommentar auf die *Sententiae* des Petrus Lombardus, einerseits und seiner *Summa theologiae* andererseits) am besten durch seine lebenslange professionelle Arbeit als Bibelkommentator zu erklären sind. Ich werde hierfür zwei Beispiele anführen, die ich seiner Theologie von der Auferstehung Christi entnehme¹⁸.

► Während Petrus Lombardus in seinen *Sententiae* nur in einem eschatologischen Kontext (Buch IV) von der Auferstehung Christi redet, fügt Thomas in seinem Kommentar zum christologischen Teil von Buch III eine Frage über die Auferstehung Jesu hinzu. Die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi für unsere Auferstehung behandelt er allerdings in jenem traditionellen Zusammenhang der Eschatologie im vierten Buch seines Kommentars. In der *Summa theologiae* ändert sich dies. Dort kommt die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi schon im Kontext der Christologie zur Sprache. Sie hat so in der *Summa* nicht nur einen höheren Stellenwert als in seinem *Scriptum*: Sie wird auch an anderer Stelle behandelt.

Diese Verschiebung läßt sich durch den Einfluß eines Paulustextes erklären: «Wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben, wegen unserer Gerechtmachung wurde er auferweckt» (Röm 4,25). Paulus hat Thomas sozusagen gezwungen, sein theologisches System anzupassen¹⁹: Wenn die Auferstehung Christi auf das sakramentale Leben der Christen unter der Macht der Gnade Einfluß ausübt (vgl. Röm 6,4-11), dann kann man sich nicht mehr darauf beschränken, dieses Thema in einem eschatologischen Kontext zu behandeln. Eine weitere Erklärung für diese bemerkenswerte Verschiebung ist, daß Thomas seinen zweiten Kommentar auf den Römerbrief gerade in den Jahren, die der Verfassung des christologischen Teiles seiner *Summa* vorangingen, geschrieben hat.

► Das zweite Beispiel bezieht sich auf ein augenscheinlich kleines Detail. In seinem *Scriptum* stellt Thomas die Frage, ob Jesus seinen Jüngern seine Auferstehung mit Argumenten hätte beweisen müssen. Der Hintergrund dieser Frage war das in der Vulgata bei der Übersetzung von Apg 1,3 benutzte Wort *argumenta*: «Nach seinem Leiden hatte er ihnen durch viele Beweise

gezeigt, daß er lebt.» In seiner Antwort stellt Thomas einen Zusammenhang her zwischen Christus, der seine Auferstehung mit Argumenten bewies, und dem Theologen, der die Glaubensprinzipien mit Argumenten beweist²⁰. Während die Fragestellung im *Scriptum* von den systematischen theologischen Arbeiten anderer beeinflusst ist²¹, argumentiert Thomas in seiner *Summa* unabhängiger. Auch hier fragt er, was das Wort *argumenta* von Apg 1,3 bedeutet. Dieses Mal umschreibt er die Aktivität Jesu nicht als ein *probare*, also als ein «Beweisen», sondern als ein *manifestare*, ein «Offenbar-machen», also als Synonym von *revelare*. Wie die Analyse des Textes zeigt, haben drei neue Einsichten zu dieser Meinungsänderung geführt: Erstens die wissenschaftstheoretische Einsicht, daß jene *argumenta*, die wir auf der Grundlage von Gottes Offenbarung kennen, in den Dingen des Glaubens keine strengen Beweise sein können, die uns von der Wahrheit einer Sache überzeugen, die uns vorher zweifelhaft erschien. Sie seien vielmehr sichtbare Zeichen, die uns die Wahrheit von etwas anderem zeigen. Zweitens die theologische Einsicht, daß Gott die Menschen nicht zum Glauben zwingt, sondern ihnen auch in diesem Bereich ihre Freiheit läßt, drittens die exegetische Einsicht, daß das griechische Wort *tekmérion* in Apg 1,3 eher «Zeichen» als «Beweis» bedeutet²².

Dieses Beispiel zeigt, wie Thomas seinen ursprünglichen Vergleich zwischen dem wissenschaftlichen Argumentieren der scholastischen Theologen und der Art und Weise, wie Jesus seine Jünger von seiner Auferstehung zu überzeugen suchte, aufgrund eines besseren Verstehens des Textes der Heiligen Schrift korrigierte.

Wie unzureichend beide Beispiele auch sein mögen, sie weisen auf eine Entwicklung in der Theologie des Thomas hin. Durch seine Tätigkeit als Schriftkommentator und infolge seiner Einsicht in die Abhängigkeit der Theologie von Gottes Offenbarung konzentrierte die Theologie des Thomas sich mehr auf das Wesentliche. Dies heißt nicht nur, daß die Schrift zusammen mit ihrer Erklärung durch die Kirchenväter in der *Summa* öfter erwähnt bzw. zitiert wird als in seinen früheren Werken, sondern auch, daß sie sich dort auch deutlicher als die maßgebliche Quelle und der bleibende Referenzrahmen der Theologie erweist. Die Fragen, die Thomas in der *Summa* stellt, berühren unmittelbar oder

mittelbar die Schrift, und auch seine Antworten bleiben immer im Rahmen einer Weitergabe des Glaubens, die auch immer ein Lesen und Interpretieren der Schrift ist. In diesem Sinn ist die Theologie des Thomas «biblische Theologie»²³. Wenn Thomas seine Argumentationen gern mit einem Schriftzitat abschließt, das seine These zusätzlich untermauert, ist dies nichts anderes als ein Verweisen auf dieselbe Schrift, die er schon ganz am Anfang seiner Argumentation untersucht und befragt hatte. Auch dieses literarische Verfahren hat Thomas aus seinen Bibelkommentaren übernommen: Dort pflegte er genauso die Erklärung einer Schriftstelle an deren Ende durch das Zitat eines anderen Schriftwortes zu bekräftigen.

Die Bettelorden und das Modell des Neuen Testaments

In ihrem recht kühnen Schlußwort zu einem von ihnen herausgegebenen hervorragenden Band verschiedener Studien über die Bibel im Mittelalter vertreten R. Riché und G. Lobrighon die Meinung, daß im zwölften Jahrhundert ein grundlegender Wandel im Verständnis der Bibel stattgefunden habe. Demnach richteten die Kirche und die Gesellschaft sich von der Zeit der karolingischen Renaissance an (ungef. 800) bis zum Investiturstreit (ungef. 1100) nach Modellen, die vor allem dem Alten Testament entnommen waren. Im zwölften Jahrhundert kam es dann zu dem neuen Modell eines apostolischen Lebens in der Nachfolge Jesu und seiner Jünger²⁴.

Dieses Ideal einer *vita apostolica* hat tatsächlich nicht nur bei der Entstehung der Bettelorden eine große Rolle gespielt. Es war auch in breiteren Kreisen verbreitet. Ein deutliches Beispiel dafür waren die Waldenser²⁵. Etwa 1175 hatte der reiche Kaufmann Valdes sich bekehrt, und seitdem suchten er und seine Anhänger das Evangelium buchstäblich zu befolgen. Sie wanderten umher, um das Evangelium in der Sprache des Volkes zu verkündigen und zu verbreiten. Sie lebten in Gemeinschaft und bestritten ihren Lebensunterhalt durch Betteln und den Verkauf von Bibelübersetzungen. Obwohl es einige kirchliche Zustimmung zu ihrem Ideal gab und die kirchlichen Autoritäten damals noch nicht unbedingt die Bibelübersetzungen in die Volkssprache ablehnten, wurden die Waldenser aus der Kirche hinausgedrängt, weil sie an der Laien-

predigt an der jeweiligen örtlichen Geistlichkeit vorbei festhielten.

Dasselbe Armutsideal führte aber auch zu der Entstehung der Bettelorden. Diese waren wenigstens zum Teil auch ein Versuch, die neue, von den Waldensern und den Albigensern gelebte biblische Begeisterung innerhalb der Kirche selbst zu integrieren und fruchtbar werden zu lassen, wie sich etwa aus der Lebensgeschichte des heiligen Dominikus (1170–1221), des Gründers des Ordens der Dominikaner bzw. Predigerbrüder, ablesen läßt. Die neuen Bettelorden, die im dreizehnten Jahrhundert recht schnell angingen, das pastorale und theologische Gesicht der Kirche zu bestimmen, weisen dann auch ähnliche Merkmale auf wie die Waldenser: die Nähe zu der neuen Schicht der Bürger in den Städten, das Ideal der evangelischen Armut, ein Leben des Umherwanderns und Predigens, die Betonung des Schriftstudiums.

Es fällt auf, daß schon im frühen dreizehnten Jahrhundert es vor allem franziskanische und dominikanische Theologen waren, die sich der Kommentierung der Schrift widmeten, und daß beide Orden sich an der Verbreitung von lateinischen und volkssprachlichen Bibeln beteiligten²⁶.

Diese Begeisterung und Leidenschaft für das apostolische Leben führten bald dazu, daß die Orden eine neue Hermeneutik entwickelten, in der die Nachfolge Christi nach dem Buchstaben des Evangeliums einen zentralen Platz einnahm. So meint E. Panella²⁷ zum Beispiel, daß Thomas von Aquin in seinen Schriftkommentaren und seinen polemischen Schriften eine neue Hermeneutik entwickelt habe, in der die Person Christi und das Evangelium als das «neue Gesetz» die zentrale Stellung einnehmen. Wie die Mönche des zwölften Jahrhunderts sich im Hinblick auf ihr Gebetsleben die Schrift aneigneten, so eigneten die Bettelorden sich im dreizehnten Jahrhundert im Hinblick auf ihre praktische Nachfolge Christi in einem Leben der Armut und der Verkündigung die Schrift an.

Wie aber konkret mit der Schrift umgegangen wird, hängt ab von der Literaturgattung, die der jeweilige Autor verwendet, sowie von seinen Absichten. Während Thomas von Aquin in seinen systematischen theologischen Arbeiten selten oder nie eine Parallele zwischen dem Leben der Bettelorden und dem apostolischen Leben der Jünger Jesu zieht, tut er dies öfter recht deutlich

in seinen polemischen Arbeiten und gelegentlich auch in seinen Schriftkommentaren. Dies bedeutet, daß die Einstellung des Theologen, der in seiner Schrifterklärung dem Gotteswort gerecht zu werden sucht, eine andere ist als die des Theologen, der die anderen zu überzeugen sucht, daß er recht hat. Im letzten Fall muß man von einer Art gezielter Auswahl und Aneignung reden, bei denen gewisse Stellen der Schrift in den Vordergrund gerückt und andere übergangen werden. Eine solche Divergenz ist infolge des Gewichts der Schrift im Mittelalter öfter festzustellen: in der Polemik im Zusammenhang mit der Kirchenreform Papst Gregors VII. und dem Investiturstreit; in den Diskussionen zwischen den Waldensern und den Katharern; in den Auseinandersetzungen über die evangelische Armut bei den Franziskanern; im Streit zwischen den Bettelorden und der Weltgeistlichkeit an der Pariser Universität²⁸.

Die Hörer des Wortes

Wie anfangs schon gesagt wurde, reicht es bei einer Übersicht über die Bedeutung der Schrift im Mittelalter nicht, wenn wir fragen, wer die Schrift las und wie er sie las. Die meisten Menschen waren Analphabeten. Sie konnten also die Schrift nur über das, was sie davon hörten oder sahen, kennenlernen. Neben der Kunst und den Erzählungen über das Leben der Heiligen²⁹ war es vor allem die Predigt, durch die die Bibel weiten Schichten der Bevölkerung zugänglich gemacht wurde. Eine Vermittlerposition wurde dabei von Angehörigen aus der gebildeten Oberschicht der Bevölkerung, von Kaufleuten wie Valdes oder Franziskus von Assisi nach ihrer Bekehrung übernommen. Es entstand eine Bewegung der volkssprachlichen Predigt für und durch die Laien, und so kam es dann auch zum Konflikt nicht nur der Waldenser, sondern auch der Bettelorden mit den kirchlichen Autoritäten³⁰. Dieser Konflikt unterstreicht die Bedeutung der Predigt als Weg der Weitergabe des Gotteswortes.

Die aus dem dreizehnten Jahrhundert überlieferten lateinischen und volkssprachlichen Predigten sind untereinander recht verschieden³¹. Darum beschränke ich mich hier erneut auf das universitäre Milieu in Paris, wo viele der Predigtbücher entstanden sind, die von den Bettelorden benutzt wurden. D.L. d'Avray³² hat die These

formuliert, daß im dreizehnten Jahrhundert Paris ein Verbreitungszentrum für Predigten war, auch weil es das Zentrum der Scholastik war: Die scholastische Schriftlesung war offensichtlich ein guter Nährboden für das Verfassen von Modellpredigten.

Bei näherer Betrachtung fällt auf, daß zwischen den Schriftkommentaren und den Predigten dieser Theologen eine große Ähnlichkeit festzustellen ist. In beiden Fällen wird der Aufbau des Schrifttextes und sein Inhalt minutiös analysiert. Diese Analyse wird dann mit Zitaten anderer Schriftstellen, die oft einer Konkordanz entnommen worden sind, weiter erläutert. Auch hört sich alles persönlicher an als in den systematischen Arbeiten desselben Autors³³. Diese scholastische Schriftlesung bestimmt auch die Form, in der die Predigten oft weitergereicht wurden, nämlich als eine Sammlung von Textgliederungen, verbunden mit erläuternden Schriftzitaten. Der jeweilige Prediger hatte dadurch die Möglichkeit, dieses Gerippe den konkreten Umständen entsprechend auszufüllen. Nicht selten verwendete er dazu die sog. *exempla*, Geschichten und Beispiele, die den gebrauchten Bibeltext konkretisierten³⁴.

Durch diese Geschichten und Beispiele, die uns auch in getrennten Sammlungen überliefert sind, haben wir auch einen gewissen Eindruck davon, wie die Zuhörer das Wort zu hören bekamen. Während in den lateinischen akademischen Predigten vor einem gebildeten Publikum die Glaubenslehre in einer abstrakten Begrifflichkeit dargelegt wurde, hat man dieselbe Glaubenslehre dem ungebildeten Publikum in Beispielen und Geschichten anschaulich dargestellt. Auf diese Weise wurde dann auch eine Verbindung zwischen dem Wort der Schrift und dem täglichen Leben hergestellt.

Ein anderer Weg, das ungebildete Volk mit der Schrift in Berührung zu bringen, war die Katechese. Diese fand oft in der Form katechetischer Predigten statt wie zum Beispiel in der Reihe von Predigten, die Thomas von Aquin in der Fastenzeit des Jahres 1273 in Neapel in der Volkssprache hielt: über das Glaubensbekenntnis, die zehn Gebote, das Vaterunser und das Gegrüßet seist du, Maria. Nicht nur griff Thomas in diesen Predigten sehr oft auf die Schrift zurück, es fällt auch auf, daß sie zweiteilig aufgebaut sind: Im ersten Teil wird die Glaubenslehre dargelegt, im zweiten werden die Konsequenzen für das mora-

lische Verhalten besprochen. So wurde eine Brücke geschlagen zwischen Frömmigkeit und Verhalten. Nach Meinung von J. Leclercq³⁵ waren das Gebetsleben und das moralische Verhalten die beiden Faktoren, die die «Nachfrage» der

ungebildeten und gebildeten Laien bestimmten, und dieser Nachfrage suchten dann die Bettelorden durch ihr «Angebot» einer in die Volkssprache übersetzten und verkündeten Schrift zu entsprechen.

¹ Vg. R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (The Pelican History of the Church 2, Harmondsworth 1970) 38; M. Richter, *Latina lingua — sacra seu vulgaris*: W. Lourdaux/D. Verhelst (Hgg.), *The Bible and Medieval Culture* (Mediaevalia Lovaniensia, Series 1, Studia 7, Löwen 1979) 16.

² C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (Bibliothèque Thomiste 26, Paris 1944) 7; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1983) 357–360; B. Smalley, *The Bible in the Medieval Schools*: G. Lampe (Hg.), *The Cambridge History of the Bible II: The West from the Fathers to the Reformation* (Cambridge 1969) 204–207.

³ J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age* (Paris 1957) 9–11 179–218.

⁴ Leclercq 70–86; vgl. J. Dubois, *Comment les moines du Moyen Age chantaient et goûtaient les Saintes Écritures*: P. Riché/G. Lobrichon (Hgg.), *Le Moyen Age et la bible* (Bible de tous les temps 4, Paris 1984) 261–298.

⁵ Leclercq 208.

⁶ Vgl. J. Jongère, *La prédication en langue latine*: Riché/Lobrichon 527–529; A.-M. la Bonnardière (Hg.), *Saint Augustin et la Bible* (Bible de tous les temps 3, Paris 1986).

⁷ H. Châtillon, *La bible dans les écoles du XIIIe siècle*: Riché/Lobrichon 163–197.

⁸ Siehe den Prolog zu Boyer-McKeon (Ed.), *Petrus Abaelardus, Sic et non* (Chicago/London 1976) 103; vgl. L. M. de Rijk, *Middeleeuwse wijsbegeerte* (Assen/Amsterdam 1977) 124.

⁹ Vgl. G. Lobrichon, *Une nouveauté. Les glosses de la Bible*: Riché/Lobrichon 95–114; B. Smalley, *Glossa ordinaria*: *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin 1984) 453–457.

¹⁰ B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1983) 83.

¹¹ AaO. 89; H. de Lubac, *Exégèse médiévale II/1* (Paris 1961) 301.

¹² Smalley, *Study* 149–185.

¹³ H. de Lubac, *Exégèse médiévale I* (Paris 1959) 13.

¹⁴ M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (Bibliothèque thomiste 33, Paris 1957) 21–25.

¹⁵ R. Loewe, *The medieval History of the Latin Vulgata*: Lampe 145–148.

¹⁶ M. A. Rouse/R. H. Rouse, *La concordance verbale des Écritures*: Riché/Lobrichon 116.

¹⁷ Siehe speziell die erste *quaestio* der *Summa theologiae*; s. die Untersuchung von M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle Série 16, Paris 1974).

¹⁸ Siehe *Scriptum super III Sententiarum d.21 q.2* und *Scriptum super IV Sententiarum d.43 a.2* sowie *Summa theologiae III q.53–56*.

¹⁹ Siehe St. Lyonnet, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon Saint Paul*: *Gregorianum* 39 (1958) 295–318; T. Schoof, *Jezus, Gods werktuig voor ons heil*.

Peiling naar de theologische procedure van Thomas van Aquino: *Tijdschrift voor Theologie* 14 (1974) 217–244.

²⁰ Vgl. *Scriptum super III Sententiarum d.21. q.2 a.3* und *Scriptum super I Sententiarum, prolog. a.5*.

²¹ Nämlich die *Summa aurea* von Wilhelm von Auxerre (*Lib. IV tract.18 cap.2*) und die *Summa fratris Alexandri* (*Lib. III tract.6 q.2 tit.2*).

²² Siehe *Summa theologiae III q.55 a.5*.

²³ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal/Paris 1950) 222.

²⁴ Riché/Lobrichon 615–618.

²⁵ Vgl. R. E. Lerner, *Les communautés hérétiques (1150–1500)*: Riché-Lobrichon 597–606.

²⁶ Vgl. J. Verger, *L'exégèse de l'université*: Riché/Lobrichon 203; C. L. Sneddon, *The «Bible du XIIIe siècle». Its Medieval Public in the Light of its Manuscript Tradition*: *Lourdaux/Verhelst* 137–140.

²⁷ E. Panella, *La «Lex nova» tra storia ed ermeneutica. Le occasioni dell'esegesi di S. Tommaso d'Aquino*: *Memorie Domenicane* 6 (1975) 11–106.

²⁸ Siehe J. Leclercq, *Usage et abus de la Bible au temps de la réforme grégorienne*: *Lourdaux/Verhelst* 89–108; G. Thouzellier, *L'emploi de la bible par les Cathares (XIIIe s.)*: aaO. 141–156; R. Manselli, *L'apocalisse e l'interpretazione francescana della storia*: aaO. 157–170; R. Riché, *La bible et la vie politique dans le haut Moyen Age*: Riché/Lobrichon 358–400; B. Smalley, *Use of the «Spiritual» Senses of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Ages*: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 52 (1985) 4463.

²⁹ Siehe F. Garnier, *L'imagerie biblique médiévale*: Riché/Lobrichon 401–428; M. van Uytanghe, *Modèles bibliques dans l'hagiographie*: aaO. 449–488.

³⁰ Vgl. R. Zeffass, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoraltheologische Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert* (Freiburg/Basel/Wien 1974).

³¹ Siehe M. Zink, *La prédication en langues vernaculaires*: Riché/Lobrichon 489–516; J. Longère, *La prédication en langue latine*: aaO. 517–535.

³² D. L. d'Avray, *The preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300* (Oxford 1985).

³³ Siehe für Thomas von Aquin: J. P. Torrell, *La pratique pastorale d'un théologien du XIIIe siècle. Thomas d'Aquin prédicateur*: *Revue Thomiste* 82 (1982) 213–245; B. Smalley, *The Gospels in the Schools* (London 1985) 257–271.

³⁴ Cl. Bremond/J. le Goff/J.-Cl. Schmitt, *L'exemplum* (Typologie des sources, Turnhout 1982); L. J. Bataillon, *Similitudines et exempla dans les sermons du XIIIe siècle*: K. Walsh/D. Wood (Hgg.), *The Bible in the Medieval World* (Oxford 1985) 191–205.

³⁵ J. Leclercq, *Les traductions de la bible et la spiritualité médiévale*: *Lourdaux/Verhelst* 263–277.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Karel Hermans

PIM VALKENBERG

1954 in Tilburg, Niederlande, geboren. Studium der Theologie an der Theologischen Fakultät der Reichsuniversität Utrecht und an der Katholischen Theologischen Universität Utrecht. Dann einige Jahre in der Erwachsenenkatechese des Dekanates Bergen op Zoom tätig. 1982–1987 arbeitete er an einer Dissertation über Stellung und Funktion der Heiligen Schrift in der Theologie des Thomas von Aquin, mit der er 1990 an der Katholischen Theologischen Universität Utrecht zum Doktor promoviert wurde. Seit 1987 als

Dozent für Dogmatische Theologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen tätig. Veröffentlichungen u. a.: Thomas van Aquino als predikant. In: *De praktische Thomas* (Reihe «Theologie en samenleving» der Kathol. Theol. Universität Utrecht Nr. 10, Hilversum 1987) 11–27; «Did not Our Heart Burn?» Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas (Utrecht 1990). Anschrift: Dr. Pim Valkenberg, Aemland 79, NL-3524 AM Utrecht, Niederlande.

Cornelis Augustijn

Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die Bibel

In der Widmung zur ersten Ausgabe seines Neuen Testaments singt Erasmus von Rotterdam das Lob der «evangelischen und apostolischen Schriften». In ihnen offenbart sich das Himmelswort, das aus dem Herzen des Vaters zu uns gekommen ist, «so machtvoll und eindringlich wie sonst nirgendwo»¹. Mit Absicht beginne ich hier mit diesen Worten, und dies nicht bloß deswegen, weil sie genau angeben, worin für die Protestanten des 16. Jahrhunderts die tiefste Ursache für die Art ihres Umgangs mit der Bibel lag, sondern auch, weil sie von jemandem kommen, der nicht zu den Reformatoren gehörte. Die Reformation hat Neues gebracht. Aber sie war keine *creatio ex nihilo*. Sie ist Teil einer breiten Strömung, die unter anderem gekennzeichnet ist durch eine neue Begeisterung für die Bibel und durch eine lebhaftere Neugierde auf die Bibel und die Sprachen, in denen sie geschrieben ist, und auf die Botschaft, die sie gebracht hat².

Für Menschen jener Zeit gehörten diese verschiedenen Facetten zusammen. Das Hebräische war ja schließlich die Sprache, in der Gott selbst zu den Erzvätern gesprochen hatte. So jedenfalls

verteidigte Reuchlin sein Interesse an der Sprache des Buches der Juden³. Am Vorabend der Reformation ist es allgemeine Überzeugung einer kulturellen Oberschicht, daß wir vornehmlich durch diese Texte in Kontakt mit Christus, ja mit Gott selbst kommen. Allein auf diesem Hintergrund kann man sich ein gutes Bild dessen formen, was die Reformatoren mit der Bibel getan haben. Im folgenden stehen daher die Protestanten im Mittelpunkt, aber ohne daß dies in allen Punkten einen Gegensatz zur alten Kirche bedeutete. Es wird nötig sein, bisweilen die Unterschiede der lutherischen Tradition im Vergleich mit der von Zwingli und Calvin stammenden reformierten Tradition flüchtig zu berühren. In dem Punkt, der in diesem Artikel zur Debatte steht, sind aber die Übereinstimmungen zwischen beiden Traditionen sehr viel größer als die Unterschiede.

I. Die Reformation und die Bibel

Ich beginne mit einer These: Reformation und Bibel gehören zusammen. Eine solche These klingt stark nach einer altmodischen protestantischen Apologie, die sich an einer simplen Linienführung orientiert: Katholizismus will sagen: «Kirche» und «Sakrament». Protestantismus will sagen: «Bibel». So geht es natürlich nicht!

Es geht eher um etwas anderes: Das späte Mittelalter zeigt ein intensives Bedürfnis nach Kontakt mit Gott. Die Frömmigkeit jener Zeit ist von diesem Bedürfnis gekennzeichnet. Die Antwort von Kirche und Theologie darauf war aber enttäuschend, sie ermangelte erneuernder Im-