

Theologiegeschichtsschreibung und Kontroverstheologie

Die Bedeutung der Scholastik
für die protestantische Kirchengeschichtsschreibung

Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen zum 60. Geburtstag

Michael Basse

Die Erforschung der Scholastik ist ein Stiefkind protestantischer Kirchengeschichtsschreibung. Diese Feststellung gilt es trotz des unbestreitbaren Wertes dogmen- und theologiegeschichtlicher Gesamtdarstellungen und einiger – im Vergleich mit der Fülle kirchen- und theologiegeschichtlicher Studien zur Reformationszeit und zum 19. Jahrhundert weniger – Einzeluntersuchungen auf ihre Ursachen und ihre Konsequenzen für die Kirchengeschichtsschreibung hin zu befragen¹.

Die Berufung auf Luther und dessen theologiegeschichtlich revolutionierenden Neuansatz hat oft verkennen lassen, daß Luthers Theologie in genetischer Hinsicht ohne ihre Verwurzelung in der mittelalterlichen, und hier besonders scholastischen Theologie nicht zu verstehen ist. Diese ‚Wurzeln‘ liegen neben der lebens- und mentalitätsgeschichtlichen Stellung Luthers sowohl in der verwendeten theologischen Sprache, die auch in seiner zunehmenden Distanzierung von der theologischen Terminologie der Scholastik doch stets in eben dieser Kontrastierung auf sie bezogen blieb, als auch in theologischen Fragestellungen, die trotz aller Unterschiede in der jeweiligen Beantwortung weitreichende Gemeinsamkeiten erkennen lassen, was darauf zurückzuführen ist, daß Luther mit der zentralen Rechtfertigungsthematik keineswegs ein in der scholastischen Theologie vernachlässigtes Terrain beschritt, sondern er sich – auch eminent biographisch – gerade hier einer – wenn nicht *der* – Herausforderung dieser Theologie gegenüber sah. Diese Verbindungslinien gilt es auch in ihren Brüchen und Verzweigungen wahrzunehmen, um zu verhindern, daß Luthers Theologie entweder als einfache Variation mittelalterlicher Theologiegeschichte oder aber als ein großes ‚Mißverständnis‘ betrachtet wird, jedoch

¹ Wenn im folgenden zwischen der Kirchen-, Theologie- und Dogmengeschichtsschreibung nicht klar unterschieden wird, so geschieht dies um der wiederkehrenden Motive und Perspektiven evangelischer Beurteilungen und Bewertungen der Scholastik willen.

auch um jener fatalen Mißachtung dieser bedeutenden Epoche der Theologiegeschichte zu entgehen, wie sie auch die profanhistorische Beurteilung des „dunklen Mittelalters“ lange Zeit beherrschte.

Zugleich liefert dieser theologiegeschichtliche Ansatz Kriterien im gegenwärtigen ökumenischen Dialog, damit einerseits im Widerstreit und Ausgleich theologischer Positionen historische Differenzen um heutiger Interessen willen nicht einfach eingeebnet werden und damit andererseits die in gemeinsamen Erklärungen zum Ausdruck kommende Verständigung gerade in der Reflexion des historischen Ausgangspunktes noch einmal kritisch überprüft werden kann. Im folgenden soll exemplarisch an einigen protestantischen Darstellungen scholastischer Theologie gezeigt werden, inwieweit spezifische Interessen den Blick für das historische Phänomen gelenkt haben.

1. Die Anfänge einer protestantischen Erforschung der Scholastik

Für die Beantwortung der Frage, welche Bedeutung der Scholastik in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung zukam bzw. zukommt, ist zunächst von Interesse, welche Informationen die Kirchenhistoriker hinsichtlich der Scholastik besaßen. Die damit angesprochene „Quellenfrage“ muß jedoch berücksichtigen, daß der heutige Quellenbegriff methodisch wie inhaltlich gewachsen ist und selbst bereits ein bestimmtes Geschichtsverständnis widerspiegelt. So sind die „kritischen Quelleneditionen“ scholastischer Theologie sowohl Grundlage als auch Ergebnis der theologiegeschichtlichen Forschungen des 19. Jahrhunderts². Jedoch gab es auch schon vorher Werkausgaben, die ein differenziertes Bild der Scholastik hätten vermitteln können³. Wenn dies aber aus bestimmten theologischen und historischen Gründen selbst innerhalb der einzelnen Schulen der katholischen Theologie nicht geschah⁴, so überrascht es kaum, daß daran auch auf evangelischer Seite kein vorrangiges Interesse bestand.

Die protestantische Kirchengeschichtsschreibung stand zuerst ganz im Zeichen der konfessionellen Thematik. Besonders deutlich wird dies in den „Magdeburger Zenturien“, die durch Matthias Flacius Illyricus (1520–

² So sind die beiden großen Werkausgaben Thomas von Aquins seit 1852 (Parma) bzw. 1882 (Leonina) und die Werke Bonaventuras seit 1882 ediert worden, während kritische Ausgaben des Lombarden (Grottaferrata 1971–1981), Alberts des Großen (Münster 1951 ff.), Duns Scotus' (Rom 1950 ff.), Wilhelm von Ockhams (St. Bonaventure 1967 ff.) und Gabriel Biels (Tübingen 1973 ff.) erst in jüngster Zeit erfolgten.

³ Vgl. exemplarisch M. Grabmann, *Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit*. (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae). Auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt, in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. 2, München 1936 (Nachdr. Hildesheim/New York 1975), 424–489.

⁴ Vgl. am Beispiel der Gewißheitsthematik M. Basse, *Certitudo spei*. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre (FSÖTh 69), Göttingen 1993, 144 ff.

1575) initiiert wurden⁵. Im Rahmen dieses „enzyklopädischen Programms“ sollte „das gesamte damals vorliegende Material der Kirchengeschichte gesichtet und von der theologischen Mitte der Reformation her beleuchtet werden“, um so ein „vollständiges Bild der Kirche“ zu erstellen⁶. Zugleich sollte das Traditionsproblem, wie es sich besonders im Kontext des Interims gestellt hatte, in dem Sinne geklärt werden, daß die innere Korrelation von ‚Geschichte‘ und ‚Lehre‘ aufgewiesen und der universalgeschichtliche Gesamtzusammenhang mit Luther als ein „cursus verbi“ verstanden werden kann, in dessen Verlauf sich evangeliumsgemäße und dem Evangelium widersprechende Positionen aufzeigen und letztere gerade in Umkehrung des katholischen Vorwurfes als „Neuerungen“ darstellen lassen⁷. Der Beginn der Scholastik wurde mit Petrus Lombardus angesetzt, der „mit spitzfindigen und subtilen Fragestellungen“ in methodischer Hinsicht die Grundlage der folgenden Jahrhunderte bereitet habe⁸. Der Lombarde wird deshalb auch im Abschnitt „De doctrina“ zu einem theologischen Kronzeugen dieses Jahrhunderts⁹. Nachdem diese theologische Methodik erst einmal „wie ein trojanisches Pferd“ Einzug gehalten hätte, seien die Scholastiker des folgenden Jahrhunderts diesem Beispiel gefolgt und hätten „spitzfindige“ und zum großen Teil „unnütze“ Erörterungen „angehäuft“ und dabei nach Sitte der „Akademiker und Skeptiker“ in der öffentlichen Debatte Zweifel an den *res divinae* gesät¹⁰. Der „Nebel“ des „blinden Aristoteles“ habe mit seinen „monströsen Begriffen“ den Blick auf das göttliche Wort verschleiert sowie „die Gewandtheit und die Deutlichkeit des Lehrens“ wie auch die Fähigkeit zu lernen vergessen lassen, weil die Bibel vernachlässigt und Aristoteles wie ein „Prophet und Apostel“ verehrt wurde, dessen „Flötentöne“ es nur noch nachzuformen galt, um sich theologischen Ruhm zu verdienen¹¹. Angesichts der Unverständlichkeit scholastischer Theologie wird der Leser

⁵ Vgl. E. Stöve, Art. „Kirchengeschichtsschreibung“, in: TRE 18, Berlin/New York 1989, 535–560, hier: 541.

⁶ J. Maßner, *Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis. Studien zu den Magdeburger Zenturien*, Berlin/Hamburg 1964 (AGTL 14), 37.

⁷ Vgl. aaO. 75.

⁸ *Duodecima centuria ecclesiasticae historiae*, Basel 1569, 9,31–36: „hoc seculo Scholastica doctrina nata & fundata est per Petrum Lombardum: qui cum spinosa & subtiles quaestiones conatus sit atque amputare, magis illas adauxit, ut historia sequentium seculorum testatur“.

⁹ Vgl. exemplarisch die Ausführungen „De iustificatione et remissione peccatorum“ aaO. 503,4–533,58 (zum Lombarden hier: 527,35–528,52).

¹⁰ *Decimatertia centuria ecclesiasticae historiae*, Basel 1574, 9,30–42: „Coeperunt autem inprimis, atque repente quasi ex equo Troiano emicuerunt atque invaluerunt, Scholastici Doctores, qui exemplo, a Petro Lombardo superiori seculo in medium allato, disputationes subtiles, intricatas, & magna ex parte non necessarias, de rebus divinis moverunt atque accumularunt. Nam omnia more Academicorum & Scepticorum in dubium, & quidem in publicam disceptationem adduxerunt.“

¹¹ AaO. 9,44–10,13: „Utque tenebrae efficerentur maiores, nebulis Aristotelicis lux divina non tantum aspersa, sed penitus obscurata est. ... Nec sunt in illis ambitionis certa minibus res evolutae, sed magis implicite & perturbate. Quid enim caecus Aristoteles res verbi divini illuminaret? Extincta itaque dexteritate ac perspicuitate docendi, etiam facilitas discendi amissa est ... Ac docuit ipsa historia, veritatum divinam usque a deo

des Abschnittes ‚De doctrina‘ mit seinen Exzerpten scholastischer Schriften ausdrücklich darauf hingewiesen, daß schon nur das Beste ausgewählt worden sei und der Leser selbst zwischen „Schmutz“ und „Reinem“ unterscheiden und sich sein eigenes Urteil an der Norm des *verbum divinum* bilden müsse¹². Diese Rede von der scholastischen ‚Brunnenvergiftung‘ sollte Schule machen.

Die besondere Zielsetzung, die Gottfried Arnold (1666–1714) mit seiner „Unparteiische[n] Kirchen- und Ketzerhistorie“ verfolgte, indem er in einer Art „Anti-Kirchengeschichte“ den Abfall der Kirche von dem Ideal des Urchristentums darzustellen versuchte, ohne einen konfessionellen, in diesem Sinne ‚parteiischen‘ Standpunkt einzunehmen¹³, zeigt sich auch in seiner Beurteilung der Scholastik. Arnold betrachtet es als die „Hauptveränderung in der Theologie“ des Mittelalters und als die entscheidende Ursache für die Entstehung der Scholastik, daß durch das Verbot, die Bibel in der Muttersprache zu lesen, „der volle schwarm der Schul-Lehrer wie eine fluth ein[brach]“¹⁴. Dem arabischen und griechischen ‚Vorbild‘ „schwätzi-ger Philosophie“ und der „kunst in unnützen fragen und Wort-kriegen“ folgend, sei es zuerst Petrus Lombardus gewesen, der „nachäffete und eben auch 4. bücher von sententien und meinungen zusammen schmierte“, und „aus diesem stinckenden brunnen fließt die bekante Theologia Scholastica her“¹⁵. Arnold erkannte, daß in theologischer Hinsicht die Auslegung von Pred. 9,1 besonders bedeutsam wurde, die den Abfall nach sich zog und so im Dienste kirchlicher Verunsicherung und Ausbeutung der Gläubigen gestanden habe¹⁶. Verschärfend hinzugekommen sei, daß Aristoteles „mit seinen Heydnischen schändlichen principiis gantz frevelhaftig in die Theologie, die ohne dem gantz verderbet war, eingeführet“ und wie ein „Abgott“ verehrt worden sei¹⁷. Auf Grund dieser „Vermischung“ von Philosophie und Theologie, in deren radikaler Kritik sich Arnold insbesondere mit Christian Thomasius traf¹⁸, und wegen einer Exegese, durch die die Bibel „vollends aller kraft, schmacks und geruchs beraubet“ worden sei, kommt Ar-

istis spinosis rixis, & monstrosis terminis, labefactam & amisam esse, ut plerique neglectis Bibliis sacris, Aristotelem veluti Prophetam aut Apostolum sanctum inprimis colerent ... Ille vero eximii, angelici, seraphici Theologi gloriam merebatur, qui Aristotelem, aut hominum scripta plenis buccis sonare & crepare posset.“

¹² AaO. 25,25–38: „Sed monemus Lectorem, nos conatus esse optima ex eis seligere. ... Si quid igitur earum sordium prudens Lector invenit, sciat ex lutulentis fluviis non potuisse omnia tam munda proferri: atque autoribus imputet, ac cum iudicio quaelibet censeat esse legenda, videlicet iuxta normam verbi divini.“

¹³ Vgl. E. Stöve, aaO. 541; J. F. G. Goeters, Gottfried Arnolds Anschauung von der Kirchengeschichte in ihrem Werdegang, in: *Traditio-Krisis-Renovatio* aus theologischer Sicht, FS W. Zeller, hg. v. B. Jaspert u. R. Mohr, Marburg 1967, 241–257.

¹⁴ G. Arnold, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr 1688*, T. 1, Frankfurt a.M. 1699, 359 [Teil 1, Buch 12, Cap. II, Abs. 13].

¹⁵ AaO. 359 f. [B.12, C.II 14].

¹⁶ Vgl. aaO. 377 [B.13, C.II 6 u. 8].

¹⁷ AaO. 378 f. [B.13, C.II 13].

¹⁸ Vgl. J. F. G. Goeters, aaO. 245.

nold zu dem Schluß, die Schriften der bekannten Scholastiker des 13. Jahrhunderts seien „fast nicht nennens werth“¹⁹. Kritik an diesem Zustand der Theologie und der Kirche insgesamt, wie sie z.B. von den Waldensern geäußert worden ist, sei gewaltsam unterdrückt worden²⁰. Im 14. und 15. Jahrhundert mit ihren Distinktionen und anderen theologischen wie philosophischen „Torheiten“ habe der Satan schließlich „das einmal erfundene Scholastische unwesen dismal auff den höchsten grad“ gebracht, wie besonders das Werk des „vornehmsten grillenfängers“ Duns Scotus beweise²¹, während die wenigen „zeugen der wahrheit“, zu denen Arnold neben Wiclif und Hus auch noch, von seinem Glaubensverständnis und seinem spiritualistischen Interesse an der Mystik her konsequent²², Meister Eckhardt und Tauler sowie Thomas von Kempen und Gerson zählt, nur als „kleines Licht“ in der „dicken finsternis“ aufleuchteten²³. Erstaunlicherweise wird auch Ockham zu denen gerechnet, die sich aus der allgemeinen „Blindheit“ befreien konnten, allerdings allein durch seine Haltung im Armutsstreit, während er „in den scholastischen grillen die meiste arbeit gethan und unter den Scholasticis eine eigene secte der Nominalium“ gegründet habe²⁴.

Johann Salomon Semler gab 1766 das Werk seines Lehrers, des Neologen Siegmund Jacob Baumgarten (1706–1757) über die „Geschichte der Religionsparteien“ heraus, das am Übergang vom Pietismus zum Rationalismus stehend, zwar auch eine ‚Unparteilichkeit‘ anstrebte, diese aber im Unterschied zu Arnold nicht am frommen Individuum, sondern an der wissenschaftlichen Ausgewogenheit der historischen Methode sowie der dieser zugrundeliegenden Gesinnung bürgerlicher Toleranz und theologischer Bescheidenheit orientieren sollte²⁵. Die apologetische Konzeption dieser Kirchengeschichtsschreibung, deren primäres Ziel nicht die Legitimation einer einzelnen Konfession, sondern die Verteidigung des Christentums überhaupt als einer historischen Religion war²⁶, ließ der Scholastik

¹⁹ G. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, aaO. 378 f. u. 381 [B.13, C.II 11 u. C.III.4].

²⁰ Vgl. aaO. 382 f. [B.13, C.V 1–3].

²¹ AaO. 392 [B.14, C.III 4].

²² Vgl. J. F. G. Goeters, aaO. 247.

²³ G. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, aaO. 391 [B.14, C.II 5 u. 7]; vgl. zu Tauler aaO. 394 [B.14, C.III 11], zu Wiclif aaO. 398 f. [B.14, C.V 6–8], zu Thomas von Kempen aaO. 410 [B.15, C.III 3], zu Gerson aaO. 410 f. [B.15, C.III 5] und zu Hus 418 ff. [B.15, C.V 6–13].

²⁴ AaO. 393 [B.14, C.III 7].

²⁵ Vgl. M. Schloemann, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprottestantismus, Göttingen 1974, 117; zum Verhältnis von Semler und Baumgarten vgl. H.-E. Heß, Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, Diss. theol. Berlin 1974, 26 ff.; zu Semlers Beurteilung der Scholastik vgl. G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther (FSThR 8), Göttingen 1961, 149 ff.

²⁶ Vgl. M. Schloemann, aaO. 167 f. – Innerhalb dieser Gesamtkonzeption ließ Baumgarten an seinem konfessionellen Standpunkt keinen Zweifel, jedoch stand die

keine besondere Bedeutung zukommen. So kommt diese hier zunächst im Abschnitt über die „Pelagianischen Irrtümer“ in den Blick, insofern Duns Scotus für die Erneuerung des Semipelagianismus verantwortlich gemacht und von dem augustinischen Ansatz Thomas von Aquins unterschieden wird, der selbst jedoch den entgegengesetzten Irrtum des „Prädestinatianismus“ erneuert habe²⁷. Die Scholastik findet im Rahmen der weiteren Darstellung der Kirchengeschichte und -verfassung allein in der Hinsicht Berücksichtigung, daß sie in ihrer Streitlust und spitzfindigen Kritik dazu beigetragen habe, „mit Hintansetzung der heiligen Schrift als der eigentlichen Quelle aller Glaubenslehren alles dem päpstlichen Ansehen und der menschlichen Gerichtsbarkeit zu unterwerfen“²⁸. Mehr Aufmerksamkeit hatte Baumgarten der Scholastik in der wenige Jahre zuvor erschienenen „Untersuchung theologischer Streitigkeiten“ geschenkt, wobei er in seinem Gesamtkonzept „polemischer Theologie“, die „nicht bloß historische Nachricht von der Geschichte der Streitigkeiten“ sein sollte, gleichwohl „genugsame Erkenntnis der Kirchengeschichte“ für notwendig hielt, um so auch zwischen Haupt- und Nebenstreitigkeiten unterscheiden zu können²⁹. Insbesondere wurden der Lombarde, Thomas und Duns Scotus als Vertreter scholastischer Theologie mit genauen Quellenverweisen angeführt. Demgegenüber vertrat Semler in seiner historischen Einleitung zu Baumgartens Untersuchung doch eher noch die Tendenz verallgemeinernder Verurteilung „scholastischer Subtilität“, wenn er ihr vorhält, „einen großen Theil ihrer Theologie aus ihrem Gehirn zusammengewebet“ zu haben³⁰.

Eine neue Qualität erfuhr die Kirchengeschichtsschreibung insgesamt durch Johann Lorenz von Mosheim (1694/[5]–1755), dessen „Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quattuor“ die moderne Kirchengeschichtsforschung mit begründeten³¹. Mosheim verfuhr nach einem strengen Schema, indem er innerhalb der zenturialen Ordnung nach der „äußeren“ und der „inneren“ Geschichte der Kirche unterschied und dann innerhalb der *historia ecclesiae interna* die Scholastik behandelte. Mosheim besaß detaillierte Kenntnisse hinsichtlich des allgemeinen literarischen, philosophischen und wissenschaftstheoretischen Forschungsstandes der jeweiligen Jahrhunderte. Den Beginn der scholastischen Theologie setzte er in der Mitte des 11. Jahrhunderts an. In Abgrenzung zu den ‚Theologi veteres‘ bezeichnet Mosheim die Vertreter der „neuen“ Denkart

historische Erörterung für ihn zunächst nicht im Dienste der Kontroverstheologie (vgl. aaO. 206 f.).

²⁷ S. J. Baumgarten, Geschichte der Religionsparteien, hg. v. J. S. Semler, Halle 1766 (Nachdr. Hildesheim 1966), 493 u. 497; vgl. 711 f.

²⁸ AaO. 679.

²⁹ Ders., Untersuchung theologischer Streitigkeiten, Bd. 1, mit einigen Anmerkungen, Vorrede und fortgesetzten Geschichte der christlichen Glaubenslehre hg. v. J. S. Semler, Halle 1762, 9 ff. (Zitate 14, 17 u. 29).

³⁰ J. S. Semler, Historische Einleitung, aaO. Bd. 2, Halle 1763, 127 Anm. 124 u. 141.

³¹ Vgl. E. Stöve, aaO. 544; J. S. Oyer, Art. „Mosheim, Johann Lorenz von“, in: TRE 23, Berlin/New York 1994, 365–367; S. Körsgen, Das Bild der Reformation in der Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims, Tübingen 1967.

als „Theologi positivi et sententiarii“³². Dazu zählt Mosheim in erster Linie Anselm, Lanfrank, Hildebert von Lavardin und den Lombarden. Im Unterschied zur späteren Ausformung der Scholastik bezeichnete Mosheim es jedoch als deren Charakteristikum, daß sie noch mit mehr „Nüchternheit und Weisheit“ vorgingen und noch moderater Zuflucht bei der Vernunft und Philosophie suchten als es später der Fall war, als man sich an „leeren, überflüssigen Fragen“ erfreut und in den Erörterungen nur dialektische und philosophische Lehren angewandt hätte³³. Begründer der scholastischen Theologie im engeren Sinne, die dann die „vortrefflich überlieferten Lehrsätze mit den Vokabeln und Bestimmungen der Dialektiker“ verknüpfte³⁴, sei jedoch Abaelard gewesen. Diese neue Akzentsetzung verstärkte sich im 13. Jahrhundert insbesondere durch die Aristotelesrezeption, wie sie speziell von Albertus Magnus und Thomas von Aquin eingeleitet wurde³⁵ und sich in dem systematischen Ansatz und der inhaltlichen Durchführung der Theologie niederschlug³⁶. Auch kritische Einwände gegenüber dem „Scharfsinn der Philosophie“ und das Bestreben, „rein und einfach das Wissen vom Heil aus den göttlichen Büchern“ zu überliefern, konnten sich nicht durchsetzen, wenngleich Mosheim konzidiert, daß auch die Scholastiker „die Schrift und die Überlieferung nicht völlig außer acht“ ließen³⁷. Den weiteren Verlauf der Lehrentwicklung bewertete er nur noch als eine fortwährende *corruptio religionis*³⁸. So waren nach Mosheims Ansicht Duns Scotus, Durandus von St. Pourçain und Ockham nur noch eine „Kopie“ der scholastischen Theologie des 13. Jahrhunderts³⁹. Da sich jedoch die „biblische Theologie“ zahlenmäßig nicht durchsetzen konnte, war der Trend nicht aufzuhalten, daß die Theologen, die sich ausschließlich der Philosophie verschrieben, die tradierten Lehrsätze „entkernten“ und offensichtlich

³² J. L. v. Mosheim, *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quattuor*, Helmstedt 1755, 473 [Saec. XII, Pars II, C. III § VI].

³³ AaO. 423 [Saec. XI, Pars II, C. III § V]: „At in his primis fidei, rationisque conciliatoribus multo plus est sobrietatis et sapientiae, quam in sectatoribus eorum: nam in sermone utuntur perspicuo, vanis, otiosque quaestionibus non delectantur, et in disputationibus plerumque tantum praeceptis dialecticis et philosophicis utuntur.“ – AaO. 473 [Saec. XII, Pars II, C. III § VI]: „sacra quidem dogmata Scripturae S. veterumque doctorum oraculis potissimum muniebat, sed ad rationem etiam et Philosophiam, maxime quam difficultates removendae et adversarii refellendi erant, confugiebat: In quo quidem alius alio moderatior et cautior erat“.

³⁴ Ebd. [Saec. XII, Pars II, C. III § VII]: „Dialecticorum vocabulis et distinctionibus scita divinitus tradita illigare, naturamque et rationes eorum ex praescripto artis differendi investigare nil dubitabant“.

³⁵ Vgl. aaO. 503 [Saec. XIII, Pars II, C. I § VIII].

³⁶ Vgl. aaO. 539 f. [Saec. XIII, Pars II, C. III § V u. VI].

³⁷ AaO. 540 [Saec. XIII, Pars II, C. III § VII]: „[viri quidem pii] monebant, ut philosophorum argutiis repudiatis, caste ac simpliciter scientiam salutis ex divinis libris traderent: verum frustrâ monebant, Tantus enim Metaphysicae, Dialecticae ac Philosophiae amor mentes invaserat, ut nullis argumentis et exhortationibus sedari potest. Non neglebant quidem prorsus doctores Scholastici *Scripturam et traditionem*: sed quae ex utroque fonte afferebat, neutrum studiose ab illis consultum esse, ostendebant“.

³⁸ AaO. 593 [Saec. XIV, Pars II, C. III § I] u. 628 [Saec. XV, Pars II, C. III § I].

³⁹ AaO. 594 [Saec. XIV, Pars II, C. III § 3].

„gottlose und alberne Meinungen“ vertraten⁴⁰. Die theologische Gegenbewegung läßt Mosheim mit Gerson, Nikolaus von Kues, Petrus von Ailly, Savonarola und jenen „Mystikern“ beginnen, unter denen er besonders Thomas von Kempen hervorhebt⁴¹, bevor dann Luther einen neuen Abschnitt der Kirchengeschichte eingeleitet habe⁴².

Trotz ihrer unterschiedlichen Zielsetzungen und des damit verbundenen methodischen Anspruches lassen die ausgewählten Beispiele protestantischer Darstellungen scholastischer Theologie gemeinsame Grundanschauungen und Bewertungen erkennen. Die theologiegeschichtliche Differenzierung zwischen einer Früh-, Hoch- und Spätscholastik ist nur ansatzweise erkennbar, während die Gesamtentwicklung durchgängig als ein Verfallsprozeß beschrieben wird. Alle Darstellungen münden in das Gesamturteil, die Scholastik habe ungeachtet ihres mehr oder minder hoch anzusetzenden Strebens nach Systematisierung durch die Art und den Umfang ihrer Fragestellungen letztlich nicht zur Klärung theologischer Probleme beigetragen, sondern vielmehr neue erst geschaffen. Dieser Vorwurf der kontraproduktiven „Spitzfindigkeit“ wurde mit dem Eindringen des Aristotelismus in die Theologie begründet, ohne die historische Notwendigkeit einer theologischen Auseinandersetzung mit den philosophischen Problemstellungen zu erörtern. Die geistesgeschichtlichen Veränderungen der Folgezeit sollten hier teilweise zu neuen Einsichten und Akzentsetzungen führen.

2. Zwischen Historisierung und Konfessionalisierung – Die Auseinandersetzung mit der Scholastik im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Das veränderte Geschichtsverständnis, wie es sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts herausbildete⁴³, hatte Auswirkungen auf die Methodik, die Zielsetzung und die Durchführung der theologiegeschichtlichen Erforschung des Mittelalters. Mit dem Interesse für die Geschichte überhaupt erfuhr das Mittelalter eine besondere Wertschätzung, die mit einer Hinwendung zum Katholizismus einherging⁴⁴. Das allgemeine Bestreben, die besondere Individualität und damit auch relative Eigenwertigkeit vergangener Epochen herauszustellen, steigerte auch das Interesse an dem konfessionell „Ande-

⁴⁰ Ebd. [Saec. XIV, Pars II, C. III § 4]: „dogmata ita distrahebant et enucleabant, ut ea everterent atque ad sententias aperte impias et ineptas delaberentur“.

⁴¹ Vgl. aaO. 632 f. [Saec. XV, Pars II, C. III § 9–11].

⁴² Vgl. aaO. 641 [Liber IV „A tempore instauratae per B. Lutherum ad nostram aetatem“].

⁴³ Vgl. als Überblick J. Mehlhausen, Art. „Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VII/2 (19.–20. Jahrhundert)“, in: TRE 12, Berlin/New York 1984, 643–658.

⁴⁴ Vgl. exemplarisch die Verherrlichung des katholischen Mittelalters durch Novalis in dessen Schrift „Die Christenheit und Europa“ (1799); vgl. J. Mehlhausen, aaO. 645; B. Moeller, Geschichte des Christentums in Grundzügen, Göttingen³1983, 339.

ren“ und dessen Geschichte, wengleich die abschließende theologische wie theologiegeschichtliche Bewertung im Unterschied zu profanhistorischen Forschungsgegenständen dann doch stärker vom eigenen Standpunkt aus erfolgte. Die methodische und inhaltliche Durchführung dieser theologiegeschichtlichen Forschungen wurde dabei von den jeweiligen geschichtstheologischen wie -philosophischen Voraussetzungen geprägt.

In besonderer Weise zeigt sich dies bei Ferdinand Christian Baur (1792–1860), bei dem sich die konsequente Durchführung der historisch-kritischen Methode mit einem Hegelschen Denkansatz verband⁴⁵. Da es nach Baurns Ansicht das Spezifikum der mittelalterlichen Kirche insgesamt ist, „daß in ihr immer bewußter das Streben hervortritt, die absolute Idee der Kirche in dem Zusammenhang eines großartigen, alles Einzelne auf's engste verknüpfenden Systems zu realisieren“⁴⁶, läßt sich auch die Scholastik problemlos in diesen Gesamtzusammenhang eingliedern bzw. als dessen theologische Ausformung verstehen. Dabei steht Baurns theologiegeschichtliches Urteil schon fest: die Scholastik ist für ihn ein „künstlich gegliederter Organismus“, der es „von Anfang an nicht bloß auf die Systematisierung, sondern auch auf die Rationalisierung des Dogmas abgesehen“ hat, dem jedoch „der vollendete Schlußstein“ fehlte und der „bei allem Streben nach Verinnerlichung so sehr den Charakter der Äußerlichkeit an sich hatte, daß der Schwerpunkt des religiösen und kirchlichen Bewußtseins in einer dem Subjekt mit absoluter Macht gegenüberstehenden Objektivität lag“⁴⁷. Der „allgemeine Mangel des Systems, die Transzendenz der Idee, die es nie zur vollen Verwirklichung der Idee brachte“, ließ dann sowohl das theologische als auch das damit verbundene kirchlich-hierarchische System zerfallen⁴⁸. Trotz dieses negativen Gesamturteils vermag Baur doch als einen bleibenden Ertrag der Scholastik festzuhalten, daß es sich hier „um die Form des Glaubens [handelt], die Frage, wie es sich mit dem Inhalt des Glaubens als solchem verhält, was an ihm bloße Sache des Glaubens ist, oder als ein für die denkende Vernunft begreifliches Objekt angesehen werden darf“⁴⁹. Diese erkenntnistheoretische Ausrichtung der Theologie wird für Baur nun auch zum Ausgangspunkt seiner theologiegeschichtlichen Einzelanalyse. Ausgehend vom ontologischen Gottesbeweis Anselms wird der Gegensatz von Nominalismus und Realismus zu einem ersten Gliederungsprinzip⁵⁰, dem die dialektische Vermittlung von „Glauben und Wissen“ als zweites

⁴⁵ Vgl. K. G. Steck, Ferdinand Christian Baur (1792–1860), in: M. Greschat (Hg.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978, 59–73; U. Köpf (Hg.), *Kritische Geschichtsbetrachtung: Ferdinand Christian Baur und seine Schüler*. 8. Blaubeurer Symposion (Contubernium 40), Sigmaringen 1994; W. Geiger, *Spekulation und Kritik. Die Geschichtstheologie Ferdinand Christian Baurns* (FGLP 10/28), München 1964, bes. 121.

⁴⁶ F. Chr. Baur, *Geschichte der christlichen Kirche*, Bd. 3: *Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung*, hg. v. F. F. Baur, Leipzig ²1869, 2; vgl. aaO. 279 ff.

⁴⁷ AaO. 2 f.

⁴⁸ AaO. 3.

⁴⁹ AaO. 281.

⁵⁰ Vgl. aaO. 290 ff.

Prinzip folgt⁵¹. In diesen spannungsreichen Bezugsrahmen werden nun die verschiedenen theologiegeschichtlichen Positionen versatzstückartig und, was die Methodik der Quellenanalyse betrifft, oft in Kombination unterschiedlicher Zitatfragmente eingeordnet.

Das „dogmatische System der Scholastik“ wird am Beispiel der Summa Thomas von Aquins entfaltet, da diese für Baur insgesamt „die vollendetste Darstellung des dogmatischen Systems der katholischen Kirche des Mittelalters ist“⁵². Der ‚Supranaturalismus‘, der dabei das thomanische Denken in erkenntnistheoretischer Hinsicht fundiert und der sich im Gottesbegriff mit einer deterministischen Weltansicht verbunden habe, vermag nach Ansicht Baus auch noch die Spannungen innerhalb des gesamten Systems zwischen der kirchlichen Hierarchie und einer pelagianisierenden Tendenz zu verdecken, mit deren Spaltung dann der „Verfall der Scholastik und ihre Auflösung“ beginne⁵³. Diese setzt Baur mit Duns Scotus an und kommt doch gleich zu einem erstaunlichen Ergebnis, denn die ideengeschichtliche Kontrastierung von thomanischem bzw. thomistischem „Determinismus“ und scotistischem ‚Indeterminismus‘ sowie deren Zuspitzung auf das Problem der Willensfreiheit dient letztlich dem Aufweis eines theologischen Fortschritts in der Hinsicht, daß der „pantheistische“ Gottesbegriff Thomas von Aquins durch den scotistischen Theismus abgelöst und überboten worden sei⁵⁴. Wenngleich Duns Scotus das „vermittelnde Band“, d.h. die ‚Synthese‘ aller „Gegensätze, die hier in Betracht kommen“, noch nicht gelungen sei, stellt Baur doch ausdrücklich heraus, daß im Scotismus Gott „das absolute Subjekt, aber als solches nicht der absolute Geist, sondern der absolut freie Wille“ sei⁵⁵. Damit ist der Punkt erreicht, um einerseits die reformatorische Kritik am Pelagianismus des Duns Scotus und der ihm darin folgenden Spätscholastik anzusetzen und um gleichzeitig die theologie- und philosophiegeschichtliche Bedeutung von Duns Scotus für die Vorbereitung der Rede vom „absoluten Geist“ aufzuzeigen, die mit dem Freiheitsverständnis dann auch das Verhältnis von Philosophie und Theologie neu bestimmen helfe⁵⁶. Der weitere Entwicklungsgang der scholastischen Theologie findet dementsprechend kaum noch Beachtung und reduziert sich für Baur auf die erkenntnistheoretische Alternative zwischen einem „Realismus“ und einem „Nominalismus“⁵⁷. Die theologischen Weichenstellungen, die mit Duns Scotus gefallen waren, lassen aber auch in frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht den Grundkonflikt des Spätmittelalters verstehen, der sich auf die Auseinandersetzung zwischen der kirchlichen Hierarchie und dem Recht des Individuums als eines sittlichen Prinzips konzentriert habe⁵⁸.

⁵¹ Vgl. aaO. 299 ff.

⁵² AaO. 353.

⁵³ AaO. 316 ff.

⁵⁴ AaO. 362.

⁵⁵ AaO. 362 f.

⁵⁶ AaO. 364.

⁵⁷ Vgl. aaO. 372 ff.

⁵⁸ Vgl. aaO. 536 f.

Baurs theologiegeschichtliche Darstellung scholastischer Theologie ordnet sich so seinem dogmengeschichtlichen Entwicklungsgrundsatz ein, die Freiheit des Selbstbewußtseins zum Ziel der gesamten Entwicklung zu erklären⁵⁹. Die Scholastik ist in dieser Hinsicht der Versuch, den „Inhalt des christlichen Dogma's durch das dialektische Denken mit dem subjectiven Bewußtseyn zu vermitteln“⁶⁰. In dieser eingeeengten und auf den idealistischen Denkhorizont bezogenen Perspektive gewinnt das historische Phänomen der Scholastik trotz Baurs Bemühen um eine differenzierte Sicht kaum an Konturen, sondern dient letztlich nur einer dogmatischen und dogmengeschichtlichen Positionierung.

In Gottfried Thomasius' (1802–1875) Konzeption der Dogmengeschichte spielte der Entwicklungsgedanke ebenfalls eine zentrale Rolle, allerdings unterschied er sich durch seine Einbindung in das neulutherische Gesamtverständnis dezidiert von dem Ansatz Baurs⁶¹. Auch Thomasius bezeichnete die Scholastik zunächst als „eine der glänzendsten und großartigsten Erscheinungen der Geschichte“, um dann doch in einem geschichtlichen Überblick die „allmähliche Auflösung“ der Scholastik schon in ihrem Wesen angelegt zu sehen. Den „Keim ihrer Selbstauflösung“ habe sie in dem „inneren Widerspruch“ ihres Glaubensbegriffs getragen, der zwar sowohl auf die „Übereinstimmung des Glaubens und Wissens“ als auch auf die „des Denkens mit dem Sein“ abgezielt habe⁶², der aber „nicht persönlich, nicht tief genug gefaßt“ und dessen Verhältnis zu seinem Objekt zu äußerlich gewesen sei⁶³. Thomasius' Versuch, der Scholastik ein Defizit an „persönlichem Glaubensbewußtsein“ nachzuweisen⁶⁴, verhindert letztlich eine positive Gesamtbeurteilung und gipfelt in der Kritik an ihrem „Formalismus“ und ihren „unfruchtbaren Spitzfindigkeiten“⁶⁵, auch wenn sich Thomasius in seinen Ausführungen zur dogmengeschichtlichen Entwicklung im engeren Sinne dann um ein differenziertes Bild bemüht.

Einen markanten Einschnitt in die protestantische Erforschung der Scholastik markieren demgegenüber die dogmen- und theologiegeschichtlichen Arbeiten von Adolf von Harnack (1851–1930) und Reinhold Seeberg (1859–1935). Harnack folgte Albrecht Ritschl in dessen Abwendung von Baurs Geschichtsdiagnostik und vollzog in der Hinwendung zum historischen Positivismus zugleich auch den – für ihn persönlich besonders

⁵⁹ Vgl. ders., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Stuttgart 1847, 16 f.; ders., Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, hg. v. F. F. Baur, Bd.1, Leipzig 1865, 49 ff.; G. Hornig, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: C. Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1988, 163.

⁶⁰ F. Chr. Baur, Lehrbuch der Dogmengeschichte, aaO. 156.

⁶¹ Vgl. F. W. Kantzenbach, Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der Theologischen Fakultät 1743–1877, München 1960, 164 ff.

⁶² G. Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs, Bd. 2, Erlangen 1876, 53 f.

⁶³ AaO. 63.

⁶⁴ AaO. 45.

⁶⁵ AaO. 66.

schmerzhaften – Bruch mit der lutherischen Tradition seines Vaters und seiner theologischen Lehrer in Dorpat⁶⁶. Sein primäres Interesse galt der Patristik, und von dieser Basis her versuchte er, die weitere dogmengeschichtliche Entwicklung zum Mittelalter und zur Reformation darzustellen⁶⁷. Für Harnack war es das Charakteristikum der Scholastik, daß sie „nichts Anderes gewesen ist als wissenschaftliches Denken“⁶⁸. Ungeachtet der Defizite ihres Wissenschaftsideals und ihrer Weltbetrachtung rechnete Harnack dieser theologischen Methode ihre „wissenschaftliche Energie“ hoch an und distanzierte sich entschieden von dem Vorwurf, die Scholastik habe „künstliche“ und „ersonnene Probleme“ aufgeworfen⁶⁹. Auch die gängige theologiegeschichtliche Kontrastierung von Scholastik und Mystik und die damit verbundene kontroverstheologische Vereinnahmung der Mystik als vorreformatorisch lehnte Harnack mit dem Verweis auf die innere Korrelation – und letztlich sogar Einheit – von scholastischer und mystischer Denkweise ab⁷⁰. Die „Gegensätze, die im geistigen Leben des Mittelalters hervorgebrochen sind“, erklärten sich für Harnack ganz aus dem antiken Erbe der griechischen Kirche mitsamt ihrer Rezeption des Neuplatonismus und des Aristotelismus⁷¹. Während jedoch Anselms Denken zunächst noch von einer „friedlichen“ Synthese von Dogma, platonischem Realismus und Dialektik bestimmt gewesen sei, traten diese Elemente mit Abaelard und Petrus Lombardus auseinander, um dann in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in einen „festen Bund“ von kirchlichem Glauben, Mystik und aristotelischer Wissenschaft zu münden⁷². Einen weiteren Aufschwung erfuhr diese Entwicklung im 13. Jahrhundert durch die Stärkung der kirchlichen Hierarchie und durch die Frömmigkeit der Bettelorden, die der scholastischen Theologie ihren festen Ort und ihr spezifisches Gepräge gaben⁷³. Dabei habe sich das aristotelische Wissenschaftsideal mit einem Autoritätsglauben verbunden, so daß in dem spannungsvollen Ineinander von ratio und auctoritas die dogmatische Methode zum System ausgebaut und zugleich die Erträge der gesamten Wissenschaft(en) darin integriert werden konnten⁷⁴. Harnack bewertete diesen wissenschaftlichen Anspruch grundsätzlich positiv, während er die Durchführung dieses Programms letztlich für unzureichend hielt⁷⁵. Einen Grund für den Aufstieg des Nominalismus – und damit schließlich auch den Niedergang der Scholastik ins-

⁶⁶ Vgl. K. H. Neufeld, Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums“ (ITS 4), Innsbruck/Wien/München 1979, 60 ff.

⁶⁷ A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Tübingen ⁴1910 (Nachdr. Tübingen 1990), VI (Vorwort zur ersten Auflage).

⁶⁸ AaO. 354.

⁶⁹ AaO. 355. – Zugleich grenzte sich Harnack aber auch von jener katholischen Sichtweise ab, die mit dem Wiedererstarken des Thomismus um die Jahrhundertwende die mittelalterliche Theologie ganz von diesem einen Vertreter her beurteilte.

⁷⁰ Vgl. aaO. 356 ff.

⁷¹ AaO. 360.

⁷² AaO. 375.

⁷³ AaO. 376 u. 455 ff.

⁷⁴ Vgl. aaO. 494 ff.

⁷⁵ Vgl. aaO. 500 ff.

gesamt – sah Harnack in der „Ausmerzungen des Augustinismus“, die unmittelbare Folge der Dominanz des Aristotelismus gewesen sei⁷⁶, und in der Instrumentalisierung dieser Theologie durch die kirchliche Hierarchie⁷⁷. Die theologische Arbeit habe einen „äußerlichen, formalistischen Charakter“ erhalten und zugleich eine pelagianische und probabilistische Tendenz gestärkt⁷⁸. So sei die Scholastik des 15. Jahrhunderts „verknöchert und hohl geworden“ und habe weder den Erfordernissen allgemeiner Frömmigkeit gerecht werden noch der ‚Renaissance‘ sowohl des Platonismus als auch des Augustinismus standhalten können, wengleich deren Beitrag zur ‚Reformation‘ der Theologie eher indirekter Art gewesen und diese primär auf das „Gewissen eines Bettelmönchs“ zurückzuführen sei⁷⁹. Doch trotz dieser kritischen Beurteilung der Lehrentwicklung seit der Mitte des 14. Jahrhunderts hält Harnack an seinem positiven Gesamturteil der Scholastik insbesondere in ihrer Ausprägung im 13. Jahrhundert fest. So betrachtete er es als ihr Verdienst, der dreifachen Aufgabe „wirklich gerecht geworden zu sein“, die alten articuli fidei und die Sakramentenlehre einerseits und den Augustinismus andererseits mit den Prinzipien der kirchlichen Praxis ihrer Zeit in Einklang zu bringen⁸⁰. In dieser Hinsicht habe die Scholastik, in der Geschichte der Theologie wohl einzigartig, „auf der Höhe der Situation, d.h. ihrer Zeit, gestanden“⁸¹. Daß Harnack von seinen theologischen wie auch historischen Denkvoraussetzungen her die Epoche der Scholastik als eine vergangene und in Bezug auf die theologiegeschichtliche Weiterentwicklung auch übertroffene Zeit verstand, relativiert dieses Urteil, ohne es in seinem Wert zu mindern.

Seeberg, der dem konfessionellen und geschichtstheologischen Erbe Dorpats und Erlangens stärker verhaftet blieb⁸², entfaltete seine Darstellung der „Dogmenbildung des Mittelalters“ ganz von der „Wechselwirkung des lateinischen und des germanischen Geistes“ her⁸³. So wird die Scholastik

⁷⁶ AaO. 509.

⁷⁷ AaO. 666 ff.

⁷⁸ AaO. 510 f. u. 675 ff.

⁷⁹ Vgl. aaO. 512 ff. (Zitate 513 u. 515).

⁸⁰ AaO. 521.

⁸¹ Ebd.

⁸² Seeberg hielt sich 1883/84 in Erlangen auf, um hier nach den Examina seine Studien fortzusetzen und in der Auseinandersetzung mit Th. Zahn und F. H. R. v. Frank seine Promotion und Habilitation vorzubereiten, die dann 1884 in Dorpat, einer anderen Hochburg des lutherischen Konfessionalismus, erfolgten. Vgl. ders., Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung, in: E. Stange (Hg.), Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 1, Leipzig 1925, 173–206, hier: 175 ff.

⁸³ R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3: Die Dogmenbildung des Mittelalters, Leipzig ⁴1930 (Nachdr. Darmstadt 1974), 5. – Diese Unterscheidung kehrt in Seebergs Charakterisierung der mittelalterlichen Mystik wieder. Hier ist es die „germanische“ Mystik, die im Unterschied zur „romanischen“ Mystik „schlichter und geistiger“, dabei nicht „transzendent“, sondern „transzendental“ ausgerichtet gewesen sei (aaO. 674). Der geistesgeschichtliche Hintergrund dieser Kontrastierung von „lateinischem“ bzw. „römischen“ und „germanischem Geist“, die sich ansatzweise auch bei Harnack findet (vgl. A. v. Harnack, DG III, aaO. 513), verweist nicht nur auf das konfes-

dem dritten „Entwicklungsstadium“ der mittelalterlichen Dogmengeschichte zugeordnet, in dem „die römische Kirchenidee über den germanischen Staat [herrscht]“, bevor diese – hierarchische – Einheit dann institutionell und geistesgeschichtlich im Spätmittelalter, d.h. theologiegeschichtlich in der Spätscholastik, auseinanderbricht⁸⁴. Das Ineinander von Ekklesiologie, Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte sowie scholastischer Theologie wird zum Gliederungsprinzip der dogmengeschichtlichen Darstellung Seebergs.

Angesichts der Gesamtkonzeption seiner Dogmengeschichte beschränkte Seeberg die Darstellung scholastischer Theologie auf die Entstehung neuer bzw. die Modifizierung bestehender Dogmen. Zum Auswahlkriterium wird hierbei die reformatorische bzw. antireformatorische Dogmenbildung erklärt⁸⁵. Trotz dieser eingengten Perspektive gelingt es Seeberg, ein detailgetreues Bild scholastischer Theologie zu entfalten und gegen alle Verurteilungen scholastischer „Begriffsspielereien“ deren „energisches wissenschaftliches Denken“ zu würdigen⁸⁶. So boten s.E. auch die „Hochschätzung der Autoritäten“, der damit zusammenhängende metaphysische „Dogmatismus“, die Defizite in der „empirische[n] Beobachtung“ und die „Vermengung der Religion mit der natürlichen Erkenntnis“, die Seeberg als auffällige Wesensmerkmale der Scholastik hervorhebt, noch genügend Spielraum für verschiedenste Anschauungen⁸⁷. Die besonders eingehende Berücksichtigung der Frühscholastik des 11. und 12. Jahrhunderts unterstreicht Seebergs historischen Ansatz und verdankt sich zugleich auch der Analyse jener Quellen, wie sie Mignes Editionen in dieser Zeit erst allgemein zugänglich gemacht haben. Den Schwerpunkt seiner Darstellung bildet jedoch das 13. Jahrhundert als die „Blütezeit der Scholastik“. In theologischer Hinsicht strukturiert Seeberg diese Epoche unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von tradiertem Augustinismus einerseits und neu aufkommendem Aristotelismus andererseits. Deren Differenz und auch Korrelation wird insbesondere in der thomistischen und franziskanischen Schulentwicklung verfolgt und dogmengeschichtlich auf die Gnaden- und die Sakramentenlehre konzentriert. Deren innere Verknüpfung wird nun aber zum Ansatzpunkt der entschiedenen theologischen Kritik, denn „die innere Begeisterung und Erwärmung für die Sache, d.h. die eigentliche Wirkung des Evangeliums vollzieht sich nur auf dem Wege der sakramen-

sionelle Moment, sondern erklärt sich auch aus der spezifisch deutschen Perspektive dieser Geschichtsbetrachtung, wie sie im 19. und frühen 20. Jahrhundert grundgelegt und dann in den 30er Jahren ideologisch pervertiert wurde.

⁸⁴ R. Seeberg, aaO. 35 f.

⁸⁵ Vgl. aaO. 142 Anm. 2. – Hinsichtlich der Darstellungsform entschied sich Seeberg mit Harnack und Loofs für eine chronologische und gegen eine thematische Einteilung, wie sie noch die erste Auflage der Dogmengeschichte von Gottfried Thomasius bestimmte, deren Neuauflage des zweiten Bandes Seeberg dann 1885 selbst besorgte (vgl. ders., Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung, aaO. 178 f.).

⁸⁶ R. Seeberg, DG III, aaO. 142.

⁸⁷ AaO. 141 f.

talen Gnadeneingießung⁸⁸. Damit wird nach Ansicht Seebergs „der Sakramentarismus des mittelalterlichen Christentums erst in seiner ganzen Tragweite offenbar“⁸⁹. Zugleich bestätigt sich der Eindruck, daß „der ganze religiöse Prozeß mechanisiert“ wird und „diese Fassung der Gnade leicht zu einer Überschätzung des menschlichen Handelns in der Richtung auf seine Verdienstlichkeit“ führe⁹⁰, wobei die „institutionelle Bindung des religiösen Lebens“ nicht noch als zusätzliches Moment hinzukommt, sondern selbst bereits „der gefährliche Punkt in dieser Gnadentheorie“ mit ihrer Tendenz zur ‚Verdinglichung‘ und ‚Veräußerlichung‘ wäre⁹¹.

Ohne die theologiegeschichtliche Richtigkeit dieser Feststellungen hier prüfen zu wollen, zeigt sich, wie stark Seebergs abschließendes Urteil bei aller Hochschätzung der Scholastik doch einerseits von der lutherischen Tradition geprägt wurde und er andererseits diesen konfessionellen Standpunkt von der Vorstellungswelt des 19. Jahrhunderts her entfaltete, insofern sein lebenslanger theologischer Kampf als sog. „modern-positiver“ Theologe eben jener „mechanistischen“ bzw. materialistischen Selbst- und Weltauffassung galt, die er für religiöse wie allgemein gesellschaftliche Fehlentwicklungen verantwortlich machte⁹². Dem suchte Seeberg aber in der Synthese seiner historischen und seiner dogmatischen Arbeit eben jene „Erkenntnis der geschichtlich geistigen Einheit der Menschheit“ entgegenzustellen, deren Fehlen er bereits als eines der grundsätzlichen Probleme und Defizite scholastischer Theologie ausmachte⁹³.

Es war der germanische „Personalismus“, der schließlich nach Ansicht Seebergs den „Legalismus und Absolutismus“ dieses institutionellen „Romanismus“ in seinen Grundfesten erschütterte⁹⁴. In diesen Prozeß wird mit den verschiedenen Frömmigkeitsbewegungen auch die weitere theologische Entwicklung eingeordnet, zu deren „Schlüssel“ Seeberg die Theologie des Duns Scotus erklärt, insofern hier der wissenschaftliche Anspruch noch gesteigert und damit zugleich begonnen wurde, „Theologie und Metaphysik voneinander zu trennen“⁹⁵. Der „kirchliche Positivismus“ – auch dies eine Kampfesformel seiner Zeit, denn Seeberg wandte sich gegen einen ‚materialistischen‘ Positivismus, um diesem als ‚Modern-Positiver‘ seine andere Wirklichkeitsauffassung entgegenzustellen – vermochte allein Disparates noch zusammenzuhalten, das aber schließlich immer weiter auseinander trat. Die zukunftsweisende Bedeutung von Duns Scotus sah Seeberg besonders in dessen „Voluntarismus“, der der Individualität des Men-

⁸⁸ AaO. 449.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ AaO. 447.

⁹¹ AaO. 486.

⁹² Vgl. ders., Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung, aaO. 184 f.

⁹³ Ders., DG III, aaO. 431.

⁹⁴ AaO. 601. – In der Häufung der „-ismen“ spiegelt sich auch der Weltanschauungskampf des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wider.

⁹⁵ AaO. 667 f. – Seeberg hatte sich zuvor in einer eigenen Untersuchung mit der Theologie des Duns Scotus befaßt (Leipzig 1900).

schen Geltung verschaffen konnte und dadurch „die Umriss des Bildes des modernen Menschen“ erkennen ließ⁹⁶.

Die Nähe zu Seebergs eigener Dogmatik und hier insbesondere zu der als „voluntaristischer Geistmetaphysik“⁹⁷ konzipierten Anthropologie ist offenkundig⁹⁸. Wenn Seeberg die scotistische Theologie als „Idealismus“ kennzeichnet und von dem thomistischen „Rationalismus“ abhebt⁹⁹, dann dient auch diese Unterscheidung eher Seebergs eigener geistes- und theologiegeschichtlicher Positionsbestimmung, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, dem Idealismus gegenüber dem Rationalismus zum Durchbruch zu verhelfen¹⁰⁰, als der Klärung der mittelalterlichen Positionen. Daß dem franziskanischen ‚Idealismus‘ dabei die zukunftsfruchtigere Entwicklungsfähigkeit beigemessen wurde¹⁰¹, kann von daher nicht überraschen. Der theologische und historische Ertrag des 14. und 15. Jahrhunderts bestand für Seeberg in erster Linie darin, daß das „überkommene theologische und kirchliche System allseitig erschüttert“ wurde. Herbeigeführt sah Seeberg dies „durch die nominalistische Kritik, durch die Ansätze zur Durchführung der alleinigen Autorität der Schrift, durch den Rückgang auf Augustin, durch das Auftreten eines mystisch und humanistisch beeinflussten Laienchristentums, durch die Stärkung des nationalen Bewußtseins“¹⁰². Doch waren auch diese Elemente für ihn letztlich nur „Mittel“ in Diensten der großen Auseinandersetzung zwischen „germanischem Geist“ und institutionellem Romanismus.

Die ausgewählten Beispiele der Theologiegeschichtsschreibung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zeigen einerseits, daß das allgemeine historische Interesse und die damit einhergehende Verbesserung der Quellenlage ein differenzierteres Wissen um scholastische Theologie ermöglichte. Andererseits diente die Erforschung und Beurteilung der Scholastik immer noch dem vorrangigen Interesse der eigenen theologischen wie allgemein geistesgeschichtlichen Position, so daß es zu einer spezifischen Themen- und Begriffswahl kam, die dem historischen Phänomen nicht immer gerecht wurde.

⁹⁶ AaO. 669.

⁹⁷ G. Steege, *Mythos – Differenzierung – Selbstinterpretation. Versuch zur erkenntnistheoretischen Grundlegung einer entmythologisierten Theologie unter kritischem Rückblick auf die intuitive Erkenntnismethode Reinhold Seebergs*, Hamburg 1953, 47.

⁹⁸ Vgl. R. Seeberg, *Christliche Dogmatik*, Bd. 2, Erlangen/Leipzig 1925, 481 ff.

⁹⁹ Ders., DG III, aaO. 671 f.

¹⁰⁰ Vgl. ders., *Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung*, aaO. 184 f.

¹⁰¹ Vgl. ders., DG III, aaO. 672.

¹⁰² AaO. 797.

3. Ökumenische „Einebnung“ oder konfessionelle „Vertiefung“ der Kontroversen?

Nach dem Ersten Weltkrieg, der die Welt des 19. Jahrhunderts und ihre Ideale zum Einsturz gebracht hat, und mit der „erwachten kirchlichen und konfessionellen Bewußtheit“ Mitte der 20er Jahre konzentrierte sich die theologiegeschichtliche Arbeit auch auf Grund des allgemeinen theologischen Interesses wieder ganz auf die altkirchliche und reformatorische Lehrtradition¹⁰³. Seebergs Prognose aus dem Jahre 1930, es werde sich erweisen, „daß eine gesicherte Erkenntnis der Entwicklung des mittelalterlichen Geistes dann auch für das Verständnis der reformatorischen Ideenwelt, um das sich neuerdings wieder viele bemühen, fruchtbar ist“¹⁰⁴, sollte sich – noch – nicht bestätigen. Die allgemeine theologische Situation stand dem entgegen. Die Auseinandersetzung um die ‚Dialektische Theologie‘ ließ die scholastische Theologie allein hinsichtlich des Wissenschaftsverständnisses in den Blick geraten, und so war auch Barths Anselm-Studie nicht als eine historische Untersuchung konzipiert, sondern als eine systematisch-theologische Klärung. Die ‚ökumenische Bewegung‘ dieser Jahre konnte schon deshalb das ökumenische Interesse an der mittelalterlichen Tradition katholischer Theologie nicht nachhaltig fördern, weil die römisch-katholische Kirche selbst an dieser Bewegung nicht teilnahm. Schließlich waren es auch die politischen Umstände des Kirchenkampfes und der Nachkriegszeit, die andere Akzente setzen ließen. Erst die 60er Jahre führten hier teilweise zu Veränderungen. So stärkte der Umbruch, den das Zweite Vatikanische Konzil für die katholische Kirche und ihr Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen bewirkte, auch das Interesse der protestantischen Kirchengeschichtsforschung an der scholastischen Theologie und hier insbesondere an der Frage, ob die Theologie Thomas von Aquins in ihrer Alternative zum spätscholastischen Nominalismus als eine ökumenische Verständigungsbasis angesehen werden könnte¹⁰⁵. Daneben war es die protestantische Lutherforschung, die mit der Erforschung des ‚jungen Luther‘ und des ‚reformatorischen Durchbruchs‘ auch

¹⁰³ G. Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*, aaO. 246.

¹⁰⁴ R. Seeberg, *Vorwort zu DG III, VI*.

¹⁰⁵ In diesen Zusammenhang gehören die Arbeiten von U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (KiKonf 9), Göttingen 1965 und von H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (KiKonf 8), Göttingen 1965, die bei allen Differenzen im Detail doch vom Ansatz her mit der richtungsweisenden Thomas- (und Luther-) Forschung O. H. Peschs (vgl. u.a. ders., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (WSAMA.T 4), Mainz 1967; ders., *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988 [Lit.]) übereinstimmen. Zum methodischen Problem dieses Interpretationsansatzes vgl. P. Manns, *Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch* (VIEG.R 46), Wiesbaden 1967, 12 f. Anm.40 u. 44 f.; G. Ebeling, *Disputatio de homine. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu den Thesen 20–40*, in: ders., *Lutherstudien*, Bd. 2, Tübingen 1989, 369 f.; M. Basse, aaO. (s. Anm. 4), 103 ff.

deren theologiegeschichtlichen Voraussetzungen in der Scholastik in den Blick nahm¹⁰⁶.

In diesen Rahmen gehört auch das Projekt einer „Ökumenischen Kirchengeschichte“, wie sie von Raymund Kottje und Bernd Moeller herausgegeben wurde. Entsprechend der Gesamtkonzeption, insbesondere die theologischen Entwicklungen aus der Perspektive des konfessionell Anderen darstellen zu lassen, wurde die Früh- und Hochscholastik von Leif Grane und die Spätscholastik von Gustav Adolf Benrath untersucht¹⁰⁷. Grane erklärt die Genese und das Wesen der Scholastik aus einer „radikalen Änderung des geistigen Klimas“ im 12. Jahrhundert und hier insbesondere auch aus den mit ihr verbundenen kirchenpolitischen und -rechtlichen Intentionen¹⁰⁸. Bestimmendes Interesse sei es gewesen, „die Tradition zu verstehen, sie zu durchleuchten, indem man neue Fragen an sie stellte statt lediglich alte Antworten auf alte Fragen weiterzugeben“¹⁰⁹. Als Wesensmerkmal der Scholastik wird angesehen, daß sie *Schultheologie* und zugleich kirchliche Wissenschaft war, in deren Dienst sowohl die Philosophie(n) als auch die „Autoritäten“ gestellt wurden, um so „das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung zu klären“¹¹⁰. Der Interpretationsansatz der Scholastik beinhaltete eine spezifische Fragetechnik und Sprache, die das Bildungsideal der Zeit prägten. Die Frühscholastik erstreckte sich nach Granes Ansicht von Anselm bis zum Lombarden, bevor durch die „philosophische Revolution“ der Aristoteles-Rezeption auch in theologischer Hinsicht ein neuer Abschnitt eingeleitet wurde, wobei in der franziskanischen Theologie Bonaventuras die augustinische Theologie noch als Alternative zum Aristotelismus Thomas von Aquins und dessen metaphysischer Begründung der Unterscheidung von ‚Natur und Gnade‘ entfaltet worden sei¹¹¹. Gerade in dieser die Hochscholastik bestimmenden Kontroverse kam für Grane die Spannbreite scholastischen Denkens insgesamt zum Ausdruck mit ihrem Versuch einer umfassenden Synthese nicht nur der im engeren Sinne theologischen Traditionen, sondern auch jener vielfältigen geistigen Strömungen über nationale und kulturelle Grenzen hinaus¹¹².

Der relativen Einheitlichkeit der Hochscholastik folgt in Benraths Darstellung der Spätscholastik eine Zeit der zunehmenden Gegensätze, was auf die Abkehr von dem Ziel eines geschlossenen „Systems“ und der Hinwendung zu einzelnen Problemen zurückzuführen sei¹¹³. Insbesondere Ock-

¹⁰⁶ Vgl. H.A. Oberman, Spätscholastik und Reformation. Bd. I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965; Bd. II: Werden und Wertung der Reformation, Tübingen 1977; K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (BHT 46), Tübingen 1972.

¹⁰⁷ R. Kottje/B. Moeller (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte, Band II: Mittelalter und Reformation*, Mainz/München 1973, 142–191 u. 234–250.

¹⁰⁸ Vgl. aaO. 142 ff. (Zitat 145).

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Vgl. aaO. 147 ff. (Zitat 152).

¹¹¹ Vgl. aaO. 174 ff.

¹¹² Vgl. aaO. 190 f.

¹¹³ Vgl. aaO. 234.

ham habe die Bedeutung der Dialektik in einem Maße gesteigert, daß es zu „kühnen, zum Teil verstiegenen Folgerungen“ gekommen sei und – auch gegen Ockhams Selbsteinschätzung – in gnadentheologischer Hinsicht „zumindest die semipelagianische Lehre ausgebaut“ wurde¹¹⁴. Für die theologiegeschichtliche Beurteilung des Nominalismus wie auch der Spätscholastik insgesamt in ihrer symptomatischen Bedeutung für die Krise des Spätmittelalters ist aber nach Einschätzung Benraths wichtig, daß der Ockhamismus in der Folgezeit begrenzt und teilweise entschärft wurde, indem er „mit den älteren scholastischen Traditionen verknüpft und in sie eingepaßt wurde“¹¹⁵. Dadurch bestätigt sich die bereits von Grane vertretene Ansicht, daß bei allen Variationen doch das die gesamte Scholastik Verbindende überwiegt. Damit war allerdings nicht eine konfessionalistische Abgrenzung intendiert, vielmehr bemühten sich Grane und Benrath um eine sachgerechte Darstellung der Scholastik, die deren historische Leistung zu würdigen versuchte und zugleich die Ansätze der konfessionellen Differenzen erkennen ließ.

Die Relativierung des Ockhamismus, die Konsequenzen hat für die Frage, ob die reformatorische Theologie Luthers allein die Spätscholastik oder eben auch die Scholastik als Gesamtphänomen im Visier hatte, wird im nächsten Kapitel jedoch – von katholischer Seite (R. Bäumer) – wieder zurückgenommen, wenn die „theologische Unklarheit“ des Ockhamismus zu einer der „Voraussetzungen der Reformation“ erklärt wird¹¹⁶. Es sollte aber diese Linie sein, die die kontroverstheologische und theologiegeschichtliche Beurteilung des Verhältnisses von Scholastik und Reformation in der Folgezeit dominiert(e).

Dem allgemeinen Trend der 60er und 70er Jahre folgend, befaßte sich die nach dem Papstbesuch im Jahre 1980 eingesetzte ‚Gemeinsame Ökumenische Kommission‘, die Probleme des ökumenischen Miteinanders klären sollte, auch mit deren theologiegeschichtlichem Hintergrund¹¹⁷. Dabei beschränkte sich der Arbeitskreis auf Grund seines methodischen Ansatzes, die Probleme von den Lehrverurteilungen her anzugehen, in historischer Hinsicht auf das Zeitalter von Reformation und Tridentinum.

¹¹⁴ AaO. 237.

¹¹⁵ AaO. 239.

¹¹⁶ AaO. 282.

¹¹⁷ K. Lehmann/W. Pannenberg, Einführung der Herausgeber, in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i.B./Göttingen 1986, 9 f.; zur kontroversen Diskussion dieser Studie vgl. J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Tübingen 1989; D. Lange (Hg.), Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute, Göttingen 1991; U. Kühn/O. H. Pesch, Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Tübingen 1991.

Lediglich ganz allgemein kam hier auch die mittelalterliche Theologie in den Blick, und so wurde konstatiert, daß „für Verständnis und Beurteilung der Reformation die genauere Unterscheidung zwischen altkirchlichen und mittelalterlich-lateinischen Denkansätzen sowie zwischen der Theologie der Hochscholastik und der von Luther studierten und vorwiegend bekämpften Spätscholastik“ bedeutsam wurde¹¹⁸. Damit verband sich ein bestimmtes hermeneutisches und kontroverstheologisches Interesse, wenn es heißt, „unmittelbare Folge der Fortschritte in Bibelwissenschaft und historischer Forschung ist die Einsicht, daß man offenbar nicht selten mit verschiedenen Worten dasselbe meinen kann“¹¹⁹. Hier hat sich ein primär systematisch-theologischer und erst sekundär theologiegeschichtlicher Ansatz durchgesetzt, die konfessionellen Differenzen einerseits als Mißverständnisse bzw. Überreaktionen zu erklären (Luther – Spätscholastik) und sie andererseits als verschiedene, grundsätzlich gleichberechtigte Ausdrucks- und Denkweisen zu betrachten (Luther – Hochscholastik)¹²⁰. Auf dieser historisch nicht weiter begründeten Basis wird das Tridentinum zum Bezugspunkt des ökumenischen Dialoges erklärt. Daß die dogmatischen Entscheidungen des Konzils sowohl in ihren Anathematisierungen als auch in dem Versuch einer positiven Formulierung der verbindlichen Lehre nicht nur auf das reformatorische Gegenmodell bezogen, sondern auch eng mit der hoch- und spätscholastischen Lehrentwicklung verbunden waren, wird mit der lapidaren Feststellung ausgeblendet, das Tridentinum erkläre sich aus einem „Ungenügen spätmittelalterlicher Theologie“¹²¹. Die komplexe Geschichte des Konzils von Trient, die gerade auch in theologiegeschichtlicher Hinsicht ohne eine genaue Analyse der diffizilen Positionen der einzelnen theologischen Schulen untereinander und innerhalb dieser der noch einmal unterschiedlichen Akzentsetzungen der jeweiligen Schultraditionen nicht zu verstehen ist¹²², läßt hier doch mehr Verbindungslinien erkennen, als es dieser

¹¹⁸ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I, 21.

¹¹⁹ AaO. 22.

¹²⁰ Exemplarisch vertreten wird diese Ansicht von O. H. Pesch, der die „sapientiale“ Denkweise Thomas von Aquins von der „existentiellen“ Martin Luthers unterscheidet (O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, aaO. bes. 935 ff.); zur Überprüfung dieser Unterscheidung im Kontext der spätmittelalterlichen Theologie vgl. S. Grosse, *Heilungswißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit* (BHT 85), Tübingen 1994. – Pesch hat seinen Ansatz inzwischen noch einmal unter forschungsgeschichtlichen Gesichtspunkten aktualisiert (ders., *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Mißverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen*, Hamburg 1994).

¹²¹ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I, 21.

¹²² Vgl. zur allgemeinen Konzilsgeschichte H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg i.B. 1949–1975; zur tridentinischen Rechtfertigungslehre E. Stakemeier, *Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil während der Rechtfertigungsverhandlungen*, in: ThQ 117 (1936), 188–207, 322–350, 466–504; W. Joest, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, in: KuD 9 (1963), 41–69; M. Basse, aaO. 208 ff.

bestimmten ökumenischen Intention dienlich ist. Besonders deutlich wird dies, wenn es als ein Ergebnis der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung bezeichnet wird, daß zwischen der hoch- und der spätscholastischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre ein „fundamentaler“ Unterschied bestanden habe¹²³. Abgesehen davon, daß sich innerhalb der Hoch- wie auch der Spätscholastik noch einmal sehr unterschiedliche Positionen aufzeigen lassen, wird die eigentliche Absicht, zu bestreiten, daß eine der beiden „Ausdrucksform[en]“ zur allein verbindlichen festgeschrieben worden sei, zwar den historischen Tatsachen insoweit gerecht, als es eben in Trient weder der thomistischen noch der scotistischen Fraktion gelungen ist, ihre Position durchzusetzen. Dabei wird aber vernachlässigt, daß sich in der Abgrenzung zur reformatorischen Lehre doch alle – auch die augustinische Richtung Seripandos¹²⁴ – einig waren und daß dies keineswegs nur auf einem ‚Mißverständnis‘ – oder gar auf Unkenntnis – der ‚neuen‘ Lehre beruhte¹²⁵, sondern Gründe hatte, die eben in den gemeinsamen Grundanschauungen scholastischer Theologie verwurzelt waren.

So bleibt aber insgesamt zu fragen, ob die historische Perspektive um des grundsätzlich erstrebenswerten Zieles einer ökumenischen Verständigung willen in dieser Weise verkürzt werden darf oder ob nicht eine differenziertere historische Analyse, die die jeweiligen Unterschiede und Gegensätze bewußt stehen läßt, doch auch einer ökumenischen Verständigung dienen kann, insoweit in einem solchen dialogischen Prozeß die Tradition(en) nicht einfach korreliert, sondern selbst kritisch reflektiert werden müßte(n). Das hieße, weder neue bzw. alte Gräben zwischen den Konfessionen aufzureißen noch unsichere, weil überspannte, Brückenschläge zu unternehmen, sondern in dem Bewußtsein *historischer* Differenzen nach Möglichkeiten tragfähigen Miteinanders in der Gegenwart zu suchen. In systematisch-theologischer Hinsicht stünde dabei das konvergenzhermeneutische Modell zur Disposition und böte sich ein bescheidenerer Ansatz an, der die Konsensfähigkeit auch daraufhin überprüft, ob noch bestehende Grenzen gemeinsame Verständigung und gemeinsames

¹²³ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I, 44.

¹²⁴ Vgl. H. Jedin, Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts, 2 Bde. (Cass. 2 u. 3), Würzburg 1937; E. Stakemeier, Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum, Paderborn 1937; M. Basse, aaO. 212 ff. – Angesichts des Verlaufes und des Ergebnisses der Rechtfertigungsverhandlungen in Trient wird der allgemeine Grundsatz des Arbeitskreises „Im Zweifel für die Auffassung, die näher bei Augustinus steht!“ (aaO. 47) den historischen Gegebenheiten nicht gerecht.

¹²⁵ Zum Kenntnisstand der Konzilsteilnehmer vgl. Th. Freudenberger, Zur Benützung des reformatorischen Schrifttums im Konzil von Trient, in: R. Bäumer (Hg.), Von Konstanz nach Trient, Festgabe f. A. Franzen, München 1972, 577–601; V. Pfnür, Zur Verurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient, in: AHC 8 (1976), 407–428.

Handeln ausschließen. Die Theologiegeschichtsforschung hätte in diesem Sinne die Aufgabe, das „Andere“ zu verstehen, die Grenzen zu markieren und in ihrer geschichtlichen Entstehung zu erklären¹²⁶.

¹²⁶ Ein vorläufiges Resümee evangelischer Erforschung der Scholastik bietet *Martin Anton Schmidt* in seinem Beitrag zum ‚Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte‘ (M. A. Schmidt, Die Zeit der Scholastik, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hg. v. C. Andresen, Bd. I: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982, 567–754). Diese Darstellung zeichnet sich auch dadurch aus, daß das ‚Wesen der Scholastik‘ weder vorgängig definiert noch abschließend summiert wird, sondern allein in seiner historischen Vielfalt anschaulich wird – auch Schmidts Erläuterung des Begriffs „scholastisch“ mit „schulgerecht“ (aaO. 568) ist weniger eine Definition als vielmehr eine Umschreibung, die erst in der Darstellung der einzelnen Vertreter und Schulen dieses methodischen Ansatzes spezifiziert wird. Besondere Beachtung finden hier Petrus Lombardus, Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham (vgl. aaO. 587–605, 650–683, 704–718). Gerade die Übergänge von der Früh- zur Hochscholastik sowie dann zur Spätscholastik werden in ihren Brüchen wie auch Verbindungen untersucht. Die differenzierende Beurteilung der Scholastik zeigt sich schließlich in der Ergründung jener Ursachen, die zur Krise spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit führten. In dieser Perspektive war nicht eine formalistische und kraftlose Theologie allein verantwortlich für den allgemeinen Vertrauensverlust dieser Zeit, vielmehr selbst auch Reflex der vielfältigen Erschütterungen und der daraus resultierenden Unsicherheit (vgl. aaO. 729).