

Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters¹

Von Martin Greschat

Die Bedeutung des Bundesgedankens für die Theologie der Reformationszeit ist nicht zu übersehen – auch wenn diese Bedeutung bislang noch bei weitem nicht die angemessene Würdigung erfahren hat. Bei Luther und Calvin, bei Zwingli und Bullinger, bei Thomas Müntzer und sogar bei Cajetan – um nur einige Namen zu nennen – spielt die Vorstellung vom Bunde Gottes mit den Menschen eine wesentliche Rolle, auch wenn diese Überlegungen sich nicht überall zu einer eigentlichen Bundestheologie verdichtet haben. Umso erstaunlicher mutet es demgegenüber an, daß die Forschung den Zusammenhang dieses Bundesgedankens mit dem mittelalterlichen theologischen Denken praktisch keine Aufmerksamkeit geschenkt hat.²

Zum Verständnis dieses merkwürdigen Sachverhaltes empfiehlt es sich, kurz die Struktur des religiösen Bundes ins Auge zu fassen. Dabei treten offensichtlich drei Phänomene hervor: zunächst einmal geht es beim Bund zwischen Gott und Mensch ganz allgemein um ein Gemeinschaftsverhältnis zur Realisierung bestimmter Werte oder Ziele. Ein solches Bündnis aktualisiert sich in der Regel als das wechselseitige Verhältnis von Gabe und Verpflichtung. Die darin liegende Möglichkeit der Akzentuierung der einen oder anderen Seite qualifiziert dann natürlich die Eigenart des konkreten Bundes. Zum andern bedeutet jeder Bund eine Aussonderung – sei es des einzelnen, einer Gruppe oder eines ganzen Volkes. Auch der vom Ansatz her universalste Bund muß sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen, weil ihm faktisch nie alle angehören. Schließlich ist der so verstandene Bund aufgrund des Bundesschlusses immer auch eine geschichtliche Größe. Wo man ihn als vor aller Zeit geschlossen ansieht, verlagert sich dieses Moment des Geschichtlichen praktisch auf den Zeitpunkt des individuellen oder kollektiven Eintritts in den Bund.

Schon diese knappen Überlegungen machen deutlich, warum der Bundesgedanke in der Theologie des hohen Mittelalters nur eine sehr untergeord-

¹ Probevorlesung, gehalten am 14. II. 1969 vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Für den Druck wurden einzelne Ergänzungen sowie die Anmerkungen hinzugefügt.

² Wichtige Hinweise zu unserem Problem finden sich bei H. A. Oberman (Spätscholastik und Reformation I, Zürich 1965; Forerunners of the Reformation, New York 1966; *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*, HThR 55, 1962, S. 317–342; *Wir sein pettler, hoc est verum*, ZKG 78, 1967, S. 232–252) sowie bei R. Schwarz, *Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie*, Berlin 1968, bes. S. 249–258 (Arbeiten zur KG, 41).

nete Rolle spielen kann: die Ekklesiologie hat alle jene Elemente absorbiert! Die Kirche als sakramentale Heilsanstalt reguliert das Zusammenspiel von göttlicher Zusage und menschlicher Verpflichtung. Für die Kirche als Mitte des *corpus christianum* ist die Frage der Aussonderung zur Forderung der Abgrenzung bzw. der Unterwerfung gegenüber Heiden und Häretikern geworden. Das geschichtliche Element im Bundesgedanken endlich fügt sich dieser Konzeption aufgrund des Selbstverständnisses der Kirche als *civitas Dei*, die ihr Wesen innerhalb des *Imperium Romanum Christianum* verwirklicht, bruchlos ein.³

Wie diese Ekklesiologie auch die biblischen – und speziell die neutestamentlichen – Aussagen über den Bund aufsaugt, läßt sich eindrücklich an der *Summa theologica* des Thomas von Aquin ablesen. Selbstverständlich übergeht der Aquinate in seiner klassischen systematischen Zusammenfassung hochmittelalterlich-theologischen Denkens die biblische Interpretation des Abendmahls und des Kreuzestodes Christi als *novum testamentum* – also insbesondere 1 Kor. 11 und Hebr. 9 – keineswegs. Aber seine Ausführungen hierüber fügen sich der alles beherrschenden Konzeption von der Kirche als sakramentaler Heilsanstalt und der von ihr verwalteten und gespendeten sakramentalen Gnade völlig ein. Thomas führt an dieser Stelle zum Höhepunkt, was Augustin wenigstens in Umrissen angelegt hatte: Der Begriff *testamentum* wird nahezu ausschließlich als letztwillige Verfügung verstanden und meint demnach die Verheißung eines Erbes.⁴ Von daher war Augustin in der Lage, Gottes Heilsverfügung ebenso einsichtig zu machen wie das Zusammenspiel von Forderung und Lohn für die, denen ein solches Testament hinterlassen worden ist.⁵ Dieses Verständnis von Bund-*testamentum* hat in der abendländischen Theologie Schule gemacht. So heißt es noch in *Altenstaigs Vocabularius theologie* (1517) – und zwar mit dem Hinweis auf Thomas (s. th. III q. 78, a. 3): *Testamentum . . . proprie est percipiende hereditatis institutio, filii a patre. Ideo primo pertinet ad promissiones; secundo ad mandata, quae se habent sicut via ad consequendam hereditatem promissam.*⁶ Die Kirche verwaltet dieses Testament. Sie weist damit auf die Verheißung des himmlischen Erbes hin und ebnet zugleich den Weg zu dieser Zukunft durch Gesetze und Vorschriften – vor allem aber durch die Gnade. Denn das himmlische Erbe ist nicht allein jenseitig, sondern dringt durch die sakramentale Gnade, die die Kirche vermittelt, in die Gegenwart hinein. Echter, d. h. freiwilliger Gehoram gegenüber den Geboten Gottes, lebendige Liebe, die die Forderung des Gesetzes freudig bejaht, sind die Kennzeichen des „neuen Bundes“, d. h. der christlichen Existenz in der Kirche, die dieses Leben durch die *gratia spiritualis* trägt und erhält.⁷ Und wie Augustin das Verhältnis von

³ Vgl. etwa J. Spörl, Die ‚Civitas Dei‘ im Geschichtsdenken Ottos von Freising. In: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt 1965, S. 298–320 (*Wege der Forschung*, 21).

⁴ *Enarr. in Psal.*, CCL 39, 132, 15 ff.; 1142, 1 ff.; *Conf. I* 18, CSEL 33, 26, 4 ff.

⁵ Vgl. z. B. *Enarr. in Psal.*, CCL 39, 1020, 1 ff.; 1023, 97 ff.

⁶ Bl. 152 A^v.

⁷ Siehe hierzu bes. *De baptismo*, CSEL 51.

altem und neuem Bund typologisch gedeutet hatte, nämlich als das zu allen Zeiten gegenwärtige Nebeneinander eines nur äußerlichen und eines innerlich-geistlichen Gehorsams,⁸ so will nun auch Thomas diesen Sachverhalt verstanden wissen: Christus ist ewig und damit auch sein Testament – neu ist es lediglich „ratione exhibitionis“. Auch im Alten Testament findet sich dementsprechend wahre Gesetzeserfüllung – wie die gezwungene und knechtische in der Zeit des neuen Bundes begegnet. Gottes Heilshandeln, das sich in den Begriffen *lex* und *gratia* konzentriert, ist ebenso wesentlich wie umfassend an die Kirche als sakramentale Heilsanstalt gebunden.⁹ Für eine eigenständige Entfaltung des Bundesgedankens fehlen von daher alle Voraussetzungen.

Die volle Bedeutung dieser Konzeption aber wird erst auf dem Hintergrund der evangelisch-apostolischen Armutsbewegung erkennbar, unter deren Auswirkungen Thomas noch lebt († 1274). Von den frühesten dieser Wanderprediger, die schon an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert mit der Forderung der *vita apostolica* aufgetreten sind, d. h. mit dem Ruf zur Armut und dann auch der Forderung der Bußpredigt für jedermann, wissen wir relativ wenig.¹⁰ Man hat diese Gruppen phänomenologisch als „Genossenschaften“ oder als „Bünde“ bezeichnet.¹¹ Was wir beispielsweise über die Anfänge der Waldenser, ihre Verfassung und ihr Wirken innerhalb der römisch-katholischen Kirche wissen, entspricht genau diesem Bild.¹² Theologisch reflektiert wurde dieser Sachverhalt jedoch offensichtlich nicht. Zu sehr wußte man sich noch der einen Kirche und damit eben auch ihrer hierarchisch-sakramentalen Struktur verbunden.

Um vieles genauer sind wir über diesen Fragenkreis bei Franz von Assisi († 1226) orientiert. Sein „Testamentum“ (Mai–September 1226), eigenartig schillernd zwischen einem letzten Willen und einer Bundesurkunde,¹³ wird in der Folgezeit zum Kristallisationskern des Bundesgedankens. Das geschieht keineswegs zufällig, hatte sich doch die franziskanische Gemeinschaft nicht nur von Anfang an als „demokratische“ Bruderschaft konstituiert,¹⁴ sondern

⁸ Vgl. etwa Enarr. in Psal., CCL 38, 304, 18 ff.; 601, 4 ff.; De civ. IV 33, CCL 47, 126 f.

⁹ S. th. 1 II q. 106–114, darin bes. q. 106, 1 ad 3 sowie 107, 1 ad 2. Über den Zusammenhang dieser Theologie mit der Hermeneutik des Thomas vgl. jetzt die instruktiven Hinweise von J. S. Preus, *From Shadow to Promise, Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*, Cambridge/Mass. 1969, S. 46–60.

¹⁰ Siehe hierzu und zum folgenden H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2. Aufl. Darmstadt 1961.

¹¹ So etwa G. Schreiber, *Vorfranziskanisches Genossenschaftswesen*. In: *Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit*, Münster 1948, S. 397–436. Für unsere Fragestellung wirft diese Arbeit jedoch nichts ab.

¹² Vgl. dazu K.-V. Selge, *Die ersten Waldenser*. Mit Edition des *Liber Antiheresis* des Durandus von Osca, 2 Bde. Berlin 1967 (Arbeiten zur KG, 37).

¹³ Der Text bei H. Böhmer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, 2. Aufl. hrsg. von F. Wiegand, Tübingen 1930 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, NF 4).

¹⁴ K.-V. Selge, *Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des Franz von Assisi*. In: *Erneuerung der einen Kirche*, Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag gewidmet, Göttingen 1966, S. 1–31 (Kirche und Konfession, 11); H. Roggen, *Die Le-*

Franziskus selbst sein Leben und Wirken als einen Liebesbund und zugleich als einen Vertrag mit der „Herrin Armut“ gedeutet.¹⁵ Seine Jünger gehen sehr viel weiter. Bruder Elias, Generalminister des Ordens, spricht unter dem unmittelbaren Eindruck des Todes des Heiligen (Oktober 1226) von Franziskus als dem, der Gott ein neues Volk bereitet,¹⁶ der Israel den Bund des Friedens übergeben hat¹⁷ und der deshalb wie Mose als Mittler zwischen Gott und dem auserwählten Volk erscheint. Als Eiferer für die strenge Beachtung der Regel, die nach Gen. 17, 13 „Bund zum ewigen Bund“ heißt, wird Franziskus in der zweiten Vita des Thomas von Celano gezeichnet (Kap. 158). Und das *Sacrum commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate* (Juli 1227?) schildert in allegorischer Einkleidung den ewigen Friedensbund zwischen der Armut und Franziskus nebst seinen Gefährten; ausdrücklich wird dieser Bund mit dem Zustand im Paradies in Parallele gesetzt und zugleich als die Erneuerung jenes Testamentum bezeichnet, das einst Christus mit der Paupertas schloß und dessen Verpflichtungsklausel die Bergpredigt ist.¹⁸

Mit alledem begegnet Franz von Assisi als Initiator wie als Inbegriff eines Bundes, der zur Nachfolge des armen, gekreuzigten Christus von entschieden Armen und tief Demütigen geschlossen wird. Gleichzeitig jedoch gehört dieser Bund wesentlich in die Ekklesiologie im Sinne der sakramentalen Heilsanstalt. Gerade daran lassen weder die Äußerungen des Heiligen noch die seiner radikalsten Anhänger zweifeln. Der franziskanische Bund ist deutlich innerhalb des nachdrücklich bejahten römisch-katholischen Kirchenbegriffes entworfen: der arme Christus in der Krippe und am Kreuz ist unmittelbar verpflichtende Gegenwart im Christus der Eucharistie.¹⁹

Gleichwohl wird von einer solchen Bundesvorstellung aus deutlich, daß es kein Zufall ist, wenn gerade im Orden der Minderbrüder die Weissagungen des Joachims von Fiore über ein unmittelbar bevorstehendes Zeitalter des Heiligen Geistes ein so nachhaltiges Echo finden; nicht minder leuchtet ein, welche Sprengkraft innerhalb des mittelalterlichen Ordo die Verbindung dieser Kon-

bensform des hl. Franziskus von Assisi in ihrem Verhältnis zur feudalen und bürgerlichen Gesellschaft Italiens. In: *Franziskanische Studien* 46, 1964, S. 1–54, 287–321. Besonders bei dieser Untersuchung vermißt man die Einordnung der franziskanischen Gemeinschaft in die größeren gesellschaftlichen Zusammenhänge. So erscheint als genuin franziskanisch, was deutliche Parallelen in der städtisch-bürgerlichen Gesellschaft hat, der Franz (wie auch Waldes) wohl nicht zufällig entstammen.

¹⁵ Diesen Hinweis verdanke ich A. v. Corstanje, *Gottes Bund mit den Armen*, Werl 1964. Zur Wirkungsgeschichte dieser Gedanken vgl. K. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne, Münster 1911*, sowie R. M. Huber, *A documented History of the Franciscan Order*, Washington 1944, S. 219–244.

¹⁶ *paravit Domino plebem novam*; *Analekten* S. 62, 10.

¹⁷ *testamentum pacis tradidit Israel*; ebd. S. 61, 29.

¹⁸ Quaracchi 1929. Dort heißt es (S. 51): *fecit Christus de me testamentum fidelibus electis suis et irrefragabili iudicio confirmavit*. Vgl. auch S. 55, 73 sowie die Einleitung von K. Eßer (S. 5–83) zur Neuausgabe dieses Textes: K. Eßer – E. Grau, *Der Bund des hl. Franziskus mit der Herrin Armut*, Werl 1966.

¹⁹ Als Beleg für diese in der neueren Forschung allgemein anerkannte Auffassung sei nur der Brief des Franziskus *Ad omnes fideles* genannt, *Analekten* S. 33–38.

zeption mit jener Vorstellung eines von Franziskus mit der Armut geschlossenen Bundes entwickeln muß. Denn nun rückt – aufgrund des heilsgeschichtlichen Entwurfes von Joachim – dieser franziskanische Bund in eine Linie mit dem durch Christus geschlossenen Bund, ja er überbietet ihn noch, im Sinne der Steigerung dessen, was dort gegeben war.²⁰ Genau diese Konsequenzen haben die Spiritualen denn auch gezogen! Gerard von Borgo San Domino, aus dem Kreise des zu den Spiritualen gehörenden Ordensgenerals Johann von Parma (seit 1247), erklärt im *Evangelium aeternum* (1254), das dritte Weltalter, also das Zeitalter des Heiligen Geistes, sei mit Franz von Assisi eröffnet; dessen Regel und das Testament bildeten, zusammen mit Schriften Joachims, das ewige Evangelium der auserwählten 144 000 (*Apoc.* 14); jetzt verwirkliche sich der in *Jer.* 31 verheißene neue geistliche Bund in den Herzen der Gläubigen.²¹ Vergeistigter, d. h. die heilsgeschichtliche Dynamik auf ein innerliches Verhältnis reduzierend, redet dann das Werk, dessen Verbreitung und Wirkung in Italien, Spanien, den Niederlanden – und nicht nur in den Konventen der Franziskaner – kaum zu überschätzen ist: der *Arbor vite crucifixe* Jesu des Ubertin von Casale. Hier wird jener Bund zum Liebesbund des gekreuzigten Christus mit der Seele des demütigen Armen (*confaederatio animarum*).²²

Das ist der historische Zusammenhang, in dem die völlige Integration des Bundesgedankens in die Ekklesiologie bei Thomas von Aquin steht. Thomas weist damit in großer Klarheit den theologischen Ort auf, an den alle Aussagen über den Bund gebunden bleiben: nämlich an die hierarchisch-sakramentale Kirche. Und dieses Verhältnis haben die franziskanischen Theologen keineswegs grundlegend anders gesehen! Trotz aller theologischen Differenzen, die zwischen dem Aquinaten und Bonaventura auch im Blick auf die Bedeutung des Bundes der Armen bestehen, die Ekklesiologie im erwähnten Sinne überwölbt hier wie dort unangefochten das Ganze. Wie sehr die von Thomas vorgeführte Konzeption aber eine echte systematisch-theologische Sicherung der in Bewegung geratene sozialen und religiösen Welt repräsentiert, beweisen nicht zuletzt jene Gruppen, die aus dieser ekklesialen Ordnung herausgedrängt werden. So massiv sie die verweltlichte Kirche auch kritisieren: es

²⁰ Zu Joachim siehe H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg 1950, S. 64–84. Einwirkungen dieser Gedanken auf andere Orden sind damit natürlich nicht ausgeschlossen, wie etwa M. Reeves zeigt: *Joachimist Expectations in the Order of Augustinian Hermits*. In: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 25 (1958), S. 111–141.

²¹ Der Text bei H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*. In: *Archiv für Literatur- und Kulturgeschichte des Mittelalters* 1 (1885) (Nachdruck 1955), S. 99–142. Vgl. auch Balthasar, S. 141 ff.

²² Zu Ubertin von Casale vgl. *Dict. de Théol. Cath.* 15/2, Sp. 2021–2034. Das Zitat bei E. Blondeel, *L'Influence d'Ubertin de Casale sur les écrits de Bernardin de Sienne*, *Collect. Franc.* 5 (1935), S. 5–44, zitiert S. 20. Siehe weiterhin F. Callaey, *L'Influence et la diffusion de l'Arbor Vitae d'Ubertin de Casale*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 17 (1921), S. 533–546. Noch Gerson setzt sich mit Ubertin auseinander, vgl. *Oeuvres complètes* II, Nr. 55.

geht ihnen um die moralische Besserung, nicht um die theologische Neugestaltung dieser Kirche.²³

Das 13. Jahrhundert ist der Höhepunkt – und es ist in gewisser Weise bereits der Abschluß jener harmonisch ausgewogenen ekklesialen Ordnung, die von ihren universalen Voraussetzungen her jeder Eigengliederung in Gruppen und Bündnen entgegensteht. Aber das gleiche 13. Jahrhundert – das belegt etwa die Rechtsgeschichte – ist die Epoche des Übergangs von der feudal strukturierten Gesellschaft zum Genossenschaftswesen.²⁴ Immer stärker wird jetzt die Abwehr gegen den Geist des feudalen Rechts, immer mehr wächst fortan die Tendenz zur Selbstbindung, zur Einung in individuell überschaubaren Lebensbereichen, bis dahin, daß man in eigener Verantwortung sich selbst genügt und jede Machteinwirkung von oben, ja von außen überhaupt, abzuweisen versucht. Die Machtstellung des feudalen Fürsten wird durch Verträge mit den Ständen eingegrenzt.²⁵ Ritter und Stände schließen sich zu eigenen Bündnen zusammen.²⁶ An der Spitze dieser Einungsbestrebungen aber steht die Körperschaft des städtischen Gemeinwesens, das der Ausgangspunkt und zugleich die Mitte dieser Bewegung ist.²⁷

Es liegt auf der Hand, daß diese Kräfte bereits im Zusammenhang mit der franziskanischen Bewegung innerhalb der Kirche wirksam geworden sind, daß

²³ Die Waldenser bezeichnen sich als den wahren Orden Christi, wie das Bekenntnis des Johann Leser 1368 zeigt (G. A. Benrath, Wegbereiter der Reformation, Bremen 1967, S. 13. Klassiker des Protestantismus, 1). Vgl. auch die in Anm. 12 genannte Arbeit von K.-V. Selge. Überlegungen über den Bund finde ich auch bei Wyclif nicht, trotz der Bezeichnung des Neuen Testamentes als „Testament der Demut und der Gnade“ (zitiert bei G. A. Benrath, Wyclifs Bibelkommentar, Berlin 1966, S. 187. Arbeiten zur KG, 36). Doch ist immerhin bedeutsam, daß in Wyclifs Bibelübersetzung das „testamentum“ der Vulgata durchweg mit „covenant“ übersetzt wird (vgl. J. G. Möller, Beginnings of Puritan Covenant Theology, in: Journal of Ecclesiastical History 14, 1963, S. 50, Anm. 2).

²⁴ Grundlegend hierfür ist immer noch O. Gierke, Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft, Bd. I: Das deutsche Genossenschaftsrecht, Berlin 1868, bes. S. 285–300, 426–439.

²⁵ Auf die Bedeutung dieser Herrschaftsverträge hat vor allem W. Näf hingewiesen: Herrschaftsverträge und Lehre vom Herrschaftsvertrag, in: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 7 (1949), S. 26–52. Vgl. auch F. Hartung, Herrschaftsverträge und ständischer Dualismus in deutschen Territorien, ebd. 10 (1952), S. 163–177.

²⁶ Vgl. etwa H. Heimpel, Das deutsche 15. Jahrhundert in Krise und Beharrung, in: Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils, Reichenau-Vorträge im Herbst 1964, Stuttgart 1965, S. 9–29, ebd. S. 24 f.

²⁷ Gierke, bes. S. 297–299; H. Planitz, Die deutsche Stadt im Mittelalter, Graz-Köln 1954; B. Moeller, Reichsstadt und Reformation, Gütersloh 1962 (Schriften des Vereins für Ref. Gesch. Nr. 180); Natürlich laufen das städtische Bündnisdenken und der theologische Bundesgedanke nicht einfach synchron. In Süditalien findet sich, z. B. in Neapel, bereits 599 eine *coniuratio*, die als *pactum* bezeichnet wird (vgl. G. Fasoli-R. Manselli-G. Tabacco, La struttura sociale delle città italiane dal V al XII secolo, in: Untersuchungen zur gesellschaftlichen Struktur der spätmittelalterlichen Städte in Europa, Konstanz-Stuttgart 1966, S. 318–320). Auf die besondere süditalienische Entwicklung macht auch E. Dupré-Theseider aufmerksam (Literaturbericht über italienische Geschichte des Mittelalters, 1945–1958, in: HZ, Sonderh. 1, 1962, S. 688).

nun Bünde und Gruppen – unter der unangefochtenen Beibehaltung der herrschenden kirchlichen Struktur – eigenen Raum suchen und gewinnen. Diese Entwicklung steigert sich in den folgenden Jahrhunderten nur noch. Es genügt in unserem Zusammenhang, auf die Tertiärer, die Beginen und Begarden und endlich auf die kaum zu zählenden Bruderschaften in der Kirche zu verweisen. Nicht zu Unrecht hat man *auch* im Blick auf diese Vorgänge vom „Partikularismus“ als einer charakteristischen Eigenart der Kirche im späten Mittelalter gesprochen.²⁸

Man muß diesen Prozeß im Auge behalten, wenn man nach der Bedeutung des Bundesgedankens in der Theologie jener Zeit fragt. Denn so gewiß die eingangs skizzierten ekklesialen Momente in der Epoche des späten Mittelalters nicht nur weiterwirken, sondern nach wie vor den Rahmen abstecken, so unverkennbar treten daneben nun andere Momente auf, die über jenen Kanon hinausführen. Der Bundesgedanke spielt dabei eine erhebliche Rolle. Ich will versuchen, das in kurzen Zügen an den Komplexen der deutschen Mystik, des Nominalismus und endlich an Erasmus als einem Vertreter der „humanistischen Theologie“ zu verdeutlichen.

Auch die deutsche Mystik gehört noch in den Zusammenhang der evangelisch-apostolischen Armutsbewegung; ihre Eigenart läßt sich zumindest weitgehend als „gedankliche Rechtfertigung“ und „theologisches Ordnen“ (so Herbert Grundmann) der hierher rührenden religiösen Erlebnisse in den Frauenklöstern der Dominikaner begreifen.²⁹ Von einem Gegensatz zwischen Mystik und Scholastik kann schon aus diesem Grunde nicht die Rede sein. Trotzdem zeichnet sich hier etwas Neues ab, das nicht ohne Konsequenzen für das Verständnis des Bundesgedankens bleibt. Dieses Neue gewinnt deutlich bei Meister Eckehart († 1328) Gestalt.

Die franziskanische Mystik erstrebt – ältere Vorbilder, darunter speziell Bernhard von Clairvaux, aufgreifend – eine unio voluntatis im Unterschied zu der stark neuplatonisch geprägten „Identitätsmystik“ eines Dionysius Areopagita oder Johannes Scotus Eriugena. Die Menschheit Christi, sein exemplum und dementsprechend eine affektiv-voluntaristische Einigung des Menschen mit ihm sind für Bernhard und seine Nachfolger kennzeichnend. In diese Konzeption läßt sich die Vorstellung vom Bunde Gottes mit den Armen und Demütigen ohne Schwierigkeiten einzeichnen, wie an Bonaventura oder auch an dem bereits erwähnten Spiritualen Ubertin von Casale erkennbar wird.³⁰ Für Ubertin z. B. konkretisiert sich der Bund zwischen dem gekreuz-

²⁸ Histoire de l'Eglise, éd. Fliche-Martin, Bd. XIV/2, Paris 1962, S. 876. Dort (S. 666–693) auch ausführliches Material über die Bruderschaften.

²⁹ H. Grundmann, Religiöse Bewegungen, S. 430 f., 437 f., ferner E. Hillenbrand, Nikolaus von Straßburg, Religiöse Bewegung und Dominikanische Theologie im 14. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1968 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, 21), bes. S. 61–78.

³⁰ Bernhard beschreibt die Verbundenheit mit Christus in Anlehnung an ein menschliches Liebesverhältnis (Serm. in Cant. Cant., MSL 183, Sp. 785–1198), aber auch aufgrund der Prädestination (serm. 23, 15; Sp. 892), als unio des Willens durch den Geist (serm. 71, 8; Sp. 1125) und endlich als Einheit durch den psychologischen Zusammenhang mit der Trinität (serm. 71, 10; Sp. 1126; serm. de divers. serm. 45,

zigten Christus und dem armen demütigen Menschen in der Nachfolge, die sich der Passion durch stufenweise Kontemplation angleicht – bis dahin, daß der Mensch ein „Jesunculus“, ein kleiner Jesus wird. Hierzu paßt exakt, daß der Höhepunkt des Arbor vite crucifixe Jesu ein Gebet an die Dame Armut ist. Im Unterschied zu dieser „franziskanischen Mystik“ wurzelt Eckehart entscheidend in der thomistisch-neuplatonischen Tradition seines Ordens. Von hierher übernimmt der „göttliche Meister“ das augustinische Erbe der Gottesebenbildlichkeit des Menschen aufgrund der Spiegelung der Trinität im menschlichen Intellekt und formt es zugleich entscheidend um: die zwei zentralen Momente der Armutsbewegung, nämlich radikale humilitas, völliges „Entwerden“ von allem Eigenen einerseits – und die Seligkeit einer hieraus entspringenden Gemeinschaft mit Christus andererseits sind jetzt mit einer Schöpfungslehre verknüpft, die diesen Bund mindestens in die Nähe einer ontologischen Gemeinschaft rücken. Aufgrund spekulativer Erwägungen über den Johannesprolog (Joh. 1, 3–4) kommt Meister Eckehart zur Vorstellung von der Präexistenz der Seele in der Trinität. Das ist dann die Voraussetzung dafür, daß der radikal leer gewordene und somit auf den Urgrund in seiner Seele zurückgeworfene Mensch dort der Einstrahlungen des Seins Gottes inne wird – und damit seiner wesenhaften Verbundenheit mit Gott. Eckehart bezeichnet diesen Erkenntnisvorgang als die Geburt Christi in der Seele und damit als die Realisierung des vorgegebenen Bundes zwischen Gott einerseits und dem Menschen andererseits. „Ich spriche mër: er gebirt mich niht alleine sînen sun, mër: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîn nature. In dem innersten quelle dâ quille ich tûz in dem heiligen geiste, dâ ist ein leben und ein wesen und ein werk.“³¹

Man mag einwenden, daß dieser Entwurf Eckeharts aufgrund seiner völligen Geschichtslosigkeit doch nur sehr bedingt als „Bund“ zu bezeichnen sei. Das ist sicher richtig. Doch läßt sich bei Johannes Tauler († 1361), Eckeharts Schüler, ablesen, wie jene innerlich-seinshafte Verbindung durch die Verlagerung nach außen, d. h. in der Wahrnehmung des ethischen Anliegens, durchaus als Bund in Erscheinung tritt.³² Auch bei Tauler erfährt das gemuete des

Sp. 667). Dies inhaerere Deo aber ist ebenso wie die anderen Belege als frui Deo verstanden. Demgegenüber ist bei Bonaventura ein neuer Ton zu erkennen: Echte Kontemplation ist nur da möglich, wo zugleich Einfalt wohnt; diese jedoch „non potest esse nisi in maxima paupertate“ (In Hex. 20, Opp. I 62, 1 e). Gewiß hatte auch Bernhard die Armut als Kostbarkeit gepriesen, die Christus zur Inkarnation drängte (In vigil. nat. Dom., serm. 1, 5. MSL 183, Sp. 89). Aber bei Bonaventura ist daraus eine exklusive Verpflichtung geworden: Christi Verheißung der Herrlichkeit gilt den Armen! Armut und Demut allein haben schon jetzt an diesem Segen Anteil, sie allein gehen den kürzesten Weg zum ewigen Erbe (Expos. Post. in Luc., Opp. II 71, 16; Diaet. Sal. 7, Opp. VI 307, 1 af.)! Ubertins sachliche Übereinstimmung mit Bonaventura gründet hierin.

³¹ Deutsche Werke I, Stuttgart 1958, Nr. 6, S. 109, 2–11. Vgl. dazu auch V. Lossky, *Théologie négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960 (Etudes de Philosophie Médiévale, 47), bes. S. 339–379.

³² Vgl. hierzu neben I. Weilner, *Johannes Taulers Bekehrungsweg, Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik*, Regensburg 1961, bes. St. E. Ozment, *Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson*

Menschen in seinem Seelengrund die Gegenwart der Dreifaltigkeit und damit seine wesenhafte Einheit mit ihr.³³ Aber an der Stelle der ontologischen Spekulationen Eckeharts stehen bei Tauler Ausführungen darüber, was jene unzerstörbare Zuordnung des Menschen zu Gott denn konkret bedeutet. Tauler redet dementsprechend von Gottes Ordnung und seinem Ordnen; und das bedeutet: Gottes gnädige Selbstbindung.

Man muß hierbei im Auge behalten, daß der mittelhochdeutsche Begriff „ordenunge“ – um den es sich durchweg handelt – sowohl „Regel“, „Ordnung“ bedeutet als auch „Verordnung“, „Vorschrift“, „Lebensweise“.³⁴ Damit aber liegt eine genaue Parallele zum allgemeinen mittelalterlichen Verständnis von testamentum, pactum, Bündnis vor, die auch in erster Linie die eingegangene Verbindlichkeit und dann das daraus resultierende konkrete Gesetz als Wesen eines Bundes oder Vertrages fassen.³⁵ Exakt in diesem Sinne interpretiert nun Tauler die Bindung Gottes an den Menschen: Gott geht eine Verpflichtung ein, er unterstellt sich einer Ordnung – „und man möhte Got also wenig dannan abe gescheiden, also von ime selber; daz ist von siner ewigen ordenunge, das er es also geordent hat, das er sich nüt gescheiden enmag noch will, und do in dem grunde [nämlich dem Seelengrund] so hat diser grunt alles das von genaden, daz Got von naturen hat“.³⁶

Dieser Begriff der „ordenunge Gotes“ durchzieht die Predigten Taulers in großer Breite. Weltabkehr, Selbstverleugnung, Leiden sind der Weg zur Realisierung jenes innigen Bundes zwischen Gott und Mensch und damit seine äußeren Kennzeichen; Trost, Licht, unbeschreibliche Wonne, Einklang mit Gott die inneren Gaben. Die Kirche, das Sakrament sollen damit keineswegs angegriffen werden, ihre bleibend-grundlegende Bedeutung wird vielmehr von Eckehart wie von Tauler unterstrichen. Faktisch ändert das jedoch kaum etwas an der Tatsache, daß *diese* Frömmigkeit mit Hilfe *dieses* Bundesverständnisses jene Bereiche an entscheidender Stelle hinter sich gelassen hat.

Diese mystische „Bundestheologie“ ist nicht auf Eckehart und Tauler beschränkt geblieben. Sie hat, wie das mystische Gedankengut überhaupt, eine außerordentlich weite Verbreitung erlebt – damit freilich auch eine vielseitige Umbildung und Neugestaltung. Aus der Fülle des dafür vorliegenden Anschauungsmaterials wäre auf die „Theologia deutsch“ zu verweisen, auf Jan

and Martin Luther (1509–1516) in the context of their theological thought, Leiden 1969, S. 13–46 (Studies in medieval and reformation thought, 6).

³³ Die Predigten Taulers, hrsg. von F. Vetter, Berlin 1910, Nr. 60 d (S. 300, 1–6): „Diser drivalentikeit der süllen wir war nemen in uns wie wir nach der gebildet sin in der worheit; wan man vindet dis goetliche bilde eigenlichen und werlichen und bloesklich in der solen natürllich, mer doch nüt also adelich als es an im selber ist. Nu ist unser fúrgang das wir des minneklichen bildes in uns war nemen vor allen dingen, das so minnenklichen und eigenlichen in uns ist.“

³⁴ M. Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch (2 Bde. Leipzig 1869–1876) II, Sp. 161.

³⁵ Die Belege bei Du Cange (Glossarium mediae et infimae Latinitatis VI, Sp. 86 B, 86 C–87 B, VIII 84 C–85 C) und Brinckmeier (Glossarium diplomaticum I, S. 433).

³⁶ Die Predigten Taulers, S. 300, 17–27.

Ruysbroeck³⁷ oder Jean Gerson.³⁸ Aber auch bei Luther lassen sich Einwirkungen dieses Denkens nachweisen³⁹ und in besonderem Maße hat es die Theologie von Thomas Müntzer geprägt.

Ausdrücklich ist bei ihm von der „ordnung, die in Got und creaturn gesatz ist“,⁴⁰ die Rede. Taulersches Gedankengut verbindet sich mit reformatorischen, speziell lutherschen Elementen. Nicht zufällig spricht Müntzer bald von der „ordnung Gotes“, bald vom „pundt Gottes“. Der Mensch wird der Zusammenbindung von eigenem Ich und Gott in einem Willen und Tun durch das Gesetz Gottes inne, das – durchaus im Sinne Taulers – in die Tiefe des Leidens, in die Gottverlassenheit, in die radikale eigene Nichtigkeit führt. Dementsprechend polemisiert Müntzer gegen Luther: wer das Gesetz nicht in seiner ganzen Schärfe und Schwere ernst nimmt und es dem Menschen widerfahren läßt, zerreißt den Bund Gottes,⁴¹ denn er verhindert dadurch ja, daß jene gegenseitige Bindung von Gott und Mensch erkannt und dann konkret realisiert wird. Was Luther etwa über den „neuen Bund“ in Christus lehrt, kann von diesen theologischen Voraussetzungen aus dann nur äußerliches Reden heißen, Verhüllung des Eigentlichen und demnach zutiefst gottlose Verführung. Dagegen muß Müntzer sich mit aller Gewalt zur Wehr setzen: „ime [d. h. Luther] auch nit züllassen wil seine verkerte wey, vom newen punde Gottes z handelen, one erklerung götlicher gepot und ankunfft des glaubens, weliche erst nach der straff des heyiligen geystes gar erkündiget wirt.“⁴² Der wahre Glaube – und dieser ist identisch mit dem wahren Bund zwischen Gott und Mensch – hat zur Voraussetzung, daß Gottes Wille erkannt wird und der eigene Wille unter Leiden zerbricht. Dann erst erfährt der Mensch Gott wirklich, d. h. er wird in seiner Nichtigkeit der Verbundenheit mit Gott inne, der gemeinsamen Ordnung, unter der Schöpfer und Geschöpf stehen – „durch dye ordnung yn sich und yn alle creaturn gesatz“.⁴³ Die mystisch-taulersche Tradition ist in alledem mit Händen zu greifen. Freilich, während jener Bund sich dort primär auf das introvertierte Bündnis zwischen Gott und der Seele beschränkte, wird es bei Müntzer extrovertiert, greift in die Gestaltung der irdischen Wirklichkeit hinein. Dieser Weg Müntzers, der von der Erkenntnis der unmittelbaren geistlichen Gemeinschaft mit

³⁷ H. W. Beuken, Ruusbroec en de Middeleeuwse Mystiek, Utrecht-Brüssel 1946.

³⁸ Vgl. dazu zuletzt St. E. Ozment, Homo spiritualis, S. 49–83.

³⁹ Das arbeitet Ozment (S. 87–216) überzeugend heraus.

⁴⁰ Von dem gedichteten Glauben (1524), in: Th. Müntzer, Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968 (QFRG 33), S. 219, 33 ff. H.-J. Goertz (Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967, Studies in the history of christian thought, 2) hat die zentrale Bedeutung der „ordnung“ in Müntzers Denken eindeutig dargestellt. Er erkennt jedoch nicht, daß es sich hierbei um den Sachverhalt des Bundes handelt. Zur Sache vgl. noch G. E. Rupp, Thomas Müntzer, Hans Huth and the ‚Gospel of all Creatures‘, in: Bulletin of the John Rylands Library 43 (1960/61), S. 492–519.

⁴¹ Hochverursachte Schutzrede (1524), ebd. S. 324, 20 ff.

⁴² Ebd., S. 326, 25 ff.

⁴³ In Jeroi (1524), ebd. S. 425, 29 ff.

Gott weiterführt zum Geheimbund mit anderen Auserwählten und schließlich zum Bund als der angemessenen Form christlichen und sogar menschlichen Zusammenlebens überhaupt, läßt sich bis zu den einzelnen Stationen seines Lebensweges exakt verfolgen.⁴⁴ Daß das Bundeszeichen zuletzt die Fahne mit dem Regenbogen ist,⁴⁵ also der Hinweis auf Gottes Bund mit Noah, entspricht diesem Bundesgedanken, der seinen Ausgang bei Gott dem Schöpfer nimmt, genau.

Die Katastrophe von Frankenhausen setzt bestimmten Ausweitungen des münzterschen Bundesgedankens ein Ende, keineswegs jedoch jenem mystischen Ausgangspunkt. Klar treten Vorstellungen dieser Art bei Hans Denck zutage, der die äußere Taufe als etwas nur Sekundäres bezeichnet; zum Bundeszeichen wird sie erst da, wo der echte, der geistliche Bund besteht.⁴⁶ Dieser wahre Bund erwächst aus dem Hl. Geist. Er wird Wirklichkeit, wo sich ein Mensch radikal in das Sterben Christi hineingibt,⁴⁷ wo das Gesetz durch den Hl. Geist in das Herz des Menschen kommt⁴⁸ oder – wie Denck den gleichen Sachverhalt zusammenfassend ausdrücken kann: wo der Mensch das konkrete Leiden an seinem Leib freudig bejaht „umb des bunds willen mit Gott, so ich meinen willen in Gottes willen durch Christum, den mittler, setze“.⁴⁹ Auch wenn, verglichen mit Müntzer, hier eine bereits vielfach entspannte Mystik vorliegt, der Grundgedanke des mystisch konzipierten Bundes zwischen Gott und der Seele liegt offen zutage. Ähnliches ließe sich an den Schriften von Hans Hut aufzeigen – vor allem an seinem Traktat „Von dem geheimnis der tauf“⁵⁰ – nicht minder bei Melchior Hofmann und anderen Täufern.

Der von der Mystik entworfene Bund kreist nicht nur um die Gotteslehre, er bleibt wesenhaft auf sie beschränkt. Weil der dreieinige Gott das Geschöpf in seine Ordnung hineingenommen hat, wird das Leben in jenem Bund als eine immer neu zu aktualisierende Rückkehr zum geschenkten Heilsgrund im Innern verstanden. Vom Gottesbegriff aus sind auch die nominalistischen Gedanken über den Bund entworfen. Der Ausgangspunkt hierfür ist die Hervorhebung der göttlichen Allmacht im System des Venerabilis Inceptor († ca. 1349). Auch wenn Ockhams Denken keineswegs einen radikalen Bruch mit seinen Vorgängern – und speziell mit Duns Scotus – darstellt, so bedeutet seine Auffassung von der *potentia Dei absoluta* als eines mit den natürlichen menschlichen Fähigkeiten weder rational noch psychologisch begreifbaren Handelns Gottes doch einen klaren Einschnitt in der Geschichte des scholasti-

⁴⁴ Vgl. dazu M. Bensing, *Idee und Praxis des ‚Christlichen Verbündnisses‘ bei Thomas Müntzer*. In: *Wiss. Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Ges./sprachwiss. Reihe* 14 (1965), S. 459–471.

⁴⁵ G. Franz, *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, München 1963 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, 2), S. 523, 16 ff., 532, 10 ff.

⁴⁶ *Von der wahren Liebe* (1527), in: *Schriften*, Bd. 2, S. 80, 36 ff.

⁴⁷ *Bekenntnis* (1525), ebd. S. 24, 10 ff.

⁴⁸ *Vom Gesetz Gottes* (1526), ebd. S. 59, 5 ff.

⁴⁹ *Vom Abentmal Christi* (1525), ebd. S. 25, 8 ff.

⁵⁰ L. Müller, *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Leipzig 1938, S. 10–28.

schen Denkens.⁵¹ Mit rücksichtsloser Schärfe betont Okkham wieder und wieder: Gott ist durch nichts einzugrenzen – es sei denn, er begrenze sich selbst durch eine freiwillige Bindung. Das ist in der Tat in Gottes gnädiger Zuwendung zu den Menschen geschehen, und dieses Ereignis hat in Gottes Heilsordnung seinen Niederschlag gefunden, die aufgrund der dabei festgelegten beiderseitigen Verpflichtungen ausdrücklich als Bund charakterisiert wird.

Es leuchtet ein, daß die Ekklesiologie davon nicht unberührt bleiben kann. Gottes Bund und die Kirche als sakramentale Heilsanstalt sind nicht länger einfach identisch, sondern der von Gott gesetzte Bund ist der Kirche vorgeordnet. Dementsprechend betont Okkham gegenüber der thomistischen Ontologie: das Sakrament ist nicht die *causa effectiva* der Gnade, sondern die *conditio sine qua non*, d. h. das Sakrament vermittelt die Gnade nur aufgrund des göttlichen Willens (*instituit*), nur deshalb, weil Gott sich durch einen Pakt mit dem menschlichen Geschlecht dazu verpflichtet hat: *deus pepigit foedus cum genere humano*.⁵² Gabriel Biel († 1495), als der „letzte Scholastiker“ apostrophiert, wiederholt und entfaltet dann auch hier die Gedanken seines Meisters Okkham: der Vollzug der Taufe bewirkt nur deshalb die Beseitigung der Erbsünde und der Sündenschuld und ebenso der Vollzug der Messe die Wandlung der Elemente mit allen soteriologischen Folgen, weil Gott das als Verpflichtung bei seinem Bundesschluß übernommen hat.⁵³

Auch Biel wiederholt die nun schon bekannte Tradition, daß das *novum testamentum* nur bedingt neu ist, das Testament selbst jedoch so ewig wie der präexistente Christus.⁵⁴ Dieses Bundesverständnis aber ist nun in den nominalistischen Ansatz mit hineingenommen, so daß alle biblischen und theologischen Vorstellungen vom Bund von jenem ewigen Dekret Gottes her überwölbt sind, wonach Gott beschlossen hat, seine grenzenlose Allmacht, d. h. seine *potestas absoluta*, an einer Stelle durch eine vertragliche Selbstbindung preiszugeben, sich damit bestimmten Regeln zu unterwerfen, so daß diese *potestas* zu einer *potestas ordinata* wird. Das bedeutet für unseren Zusammenhang: hatte Thomas die Gnade im Vollsinn als Wesensmerkmal jener Kirche beschreiben können, die den Bund repräsentiert, so hat bei Okkham und seinen Nachfolgern das *sola gratia* nur Sinn im Blick auf die Selbstbin-

⁵¹ Vgl. hierzu P. Vignaux, *Nominalisme au XIV^e siècle*, Montréal-Paris 1948; ders., *Nominalisme*, in: *Dic. de Théol. Cath.* XI/1, Sp. 717–784; H. A. Oberman, *Some Notes on the Theology of Nominalism with attention to its Relation to the Renaissance*, in: *Harvard Theological Review* 53 (1960), S. 47–76; H. Junghans, *Okkham im Lichte der neueren Forschung*, Berlin-Hamburg 1968, bes. S. 233–243, 326–342 (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 21); W. Dettloff, *Das Gottesbild und die Rechtfertigung in der Schultheologie zwischen Duns Scotus und Luther*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 27 (1964), S. 197–210.

⁵² *Super IV libros sententiarum*, IV q. 1 C–M.

⁵³ Zur Taufe: *Collectorium IV d. 4 q. 1 a. 2 concl. 1–2, F–G: Ratio conclusionis est diuina voluntas et ordinatio qua voluit hec per baptismum tolli. Zur Messe: Canonis Missae Expositio, lect. 47 (S–T): Sed Christus ex pacto quod cum ecclesia sponsa sua pepigit suo signo assistens conversionem efficit.*

⁵⁴ *Can. Miss. Expos.*, lect. 53 N–O.

dung Gottes an den von der Kirche gelehrt Heilsweg. Denn innerhalb dieses Heilsweges regiert die Gerechtigkeit, d. h. die vertraglich zugesicherte Gnade Gottes wird nur dem zuteil, der zuvor seine im gleichen Vertrag festgelegten Verpflichtungen erfüllt hat.^{54a}

Nach Biel hat sich jenes ewige Dekret der potestas ordinata immer wieder in der Geschichte konkretisiert. Der vor aller Zeit mit dem Menschengeschlecht geschlossene Bund begegnet an immer neuen Punkten der Geschichte. Sachlich allerdings zeigen Gottes Bundesschlüsse mit Abraham, mit Mose und endlich auch der gegenwärtig geltende Bund Gottes mit der Kirche stets genau die gleiche Struktur.⁵⁵

Diese Struktur wird im Zusammenhang mit der nominalistischen Lehre von den Verdiensten ausführlich entfaltet. Die hier angestellten Überlegungen lassen sich kurz in dem bekannten Satz zusammenfassen: denen, die tun, was in ihren Kräften steht, kann Gott die Gnade nicht verweigern (*facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*). Und zwar ist Gott verpflichtet – *necessitate non coactionis, sed immutabilitatis* – diese Gnade sowohl für das *meritum de congruo* wie auch für das *meritum de condigno* zu verleihen.⁵⁶ Bereits da, wo der Mensch nur eine Regung des Verlangens nach Gott verspürt, hat er seine Verpflichtung erfüllt und darf mit der Gegenleistung des göttlichen Partners rechnen. Ein solcher Anfang kann nur sehr bedingt als Verdienst bezeichnet werden – daher *meritum de congruo*. Im Grunde gilt das zwar nicht minder von der Würdigkeit aller weiteren guten Akte des Menschen. Aber weil sie innerhalb der vertraglich festgelegten Bundesordnung geschehen, d. h. weil der Mensch mit ihnen seine Verpflichtung erfüllt, ist umgekehrt auch Gott genötigt, sein Teil beizutragen und diese Akte als vollwertige verdienstliche Leistungen anzuerkennen – also als *merita de condigno*. Für beide Partner gilt eben in gleicher Weise: *Debitum est, ut pacta ac promissa serventur!*⁵⁷

Biel variiert diesen Sachkomplex in immer neuen Wendungen und Bildern. So heißt es in in einer seiner Predigten über diesen Bund:⁵⁸ ein König erläßt ein Edikt, wonach alle seine Feinde eine goldene Halskette zum Geschenk er-

^{54a} Vgl. hierzu H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation I, bes. S. 43–48, 152–169.

⁵⁵ Ebd., lect. 47 X sowie lect. 53 O.

⁵⁶ Ebd., lect. 59 L–T. Der Satz vom *facere quod in se est*, wird mit Zustimmung von Alexander von Hales übernommen (s. th. III q. 61 m. 5 a. 3).

⁵⁷ Vgl. die Argumentation in Coll. II d. 27 q. 1 a. 1 not. 3 C: *Ex quo sequitur quod non requiritur ad premium de condigno quod actus meriti secundum intrinsicam suam bonitatem sit condignus seu proportionatus tali premio. Alioquin nullus actus temporalis esset eterno condignus premio. Sed illa condignitas attenditur in proposito ex divina acceptance: qua ab eterno voluit actum sic ex gratia elicitem esse dignum tali premio . . . Sic ergo patet, quod debitum iusticie in premiando actum ex gratia precedentem tali premio eterno, non innititur bonitati actus quem habet ex natura sua intrinseca, et a principiis suis naturalibus, sed divine ordinationi, que est quedam promissio sive conventio et pactum. Debitum est, ut pacta ac promissa serventur.*

⁵⁸ De circumcissione domini, serm. 2 in: De festivitatibus Christi sermones, s. 1., s. a., Bl. 201 B^f.

halten sollen – *wenn* sie nur seine Freundschaft wünschen (desiderarent) und sich entschließen (disponerent), jegliche Feindseligkeit zu unterlassen. Mit diesem Geschenk aber ist zugleich die königliche Zusage verbunden, jede Tat, die zu seiner Ehre geschieht – sie sei groß oder klein – über ihren Eigenwert hinaus (ultra condignum) zu belohnen. Das geschieht in der Weise, daß der König für solche Leistungen kostbare Steine in jene Kette einfügen läßt – und dadurch den Beschenkten zu immer neuen und immer größeren Leistungen anspornt.

Auch diese Gedanken haben über das 15. Jahrhundert hinaus gewirkt. Luthers 1. Psalmenvorlesung etwa wäre zu nennen, wo z. B. in der Auslegung zu Psalm 50, 7 deutliche Einwirkungen des nominalistischen Bundesbegriffes erkennbar sind.⁵⁹ Gewichtiger noch ist die jüngst erarbeitete Erkenntnis, wonach im letzten Drittel von Luthers *Dictata* eine gegenüber der mittelalterlichen Tradition völlig neue Hermeneutik begegnet, für die der Begriff der *promissio* konstitutiv ist und für die von daher jene scholastische Bundesvorstellung in ganz neuer Weise zentral wird.⁶⁰ Aber auch in völlig anderen Zusammenhängen begegnen Nachwirkungen des nominalistischen Bundesgedankens. In Rom veröffentlicht Cajetan 1532 einen Traktat *De fide et operibus*,⁶¹ in dem er nicht nur gegen den lutherischen Glaubensbegriff polemisiert, sondern zugleich bestrebt ist, mit Hilfe der Vorstellung vom Bund Gottes den Verdienstgedanken theologisch abzusichern. Selbstverständlich, heißt es da, tut Gott alles in allem; aber weil der Mensch, der die Gnade empfangen hat, dadurch nun auch wirkt, geschehen gute Werke „*me coeoperante*“.⁶² Läßt sich daraus jedoch ein Verdienst ableiten? Streng genommen sicher nicht, urteilt Cajetan: aber weil alles Zusammenwirken Rechtscharakter trägt, kann man auch hier von einem *ius* sprechen; gewiß, nur von einem *ius attenuatum*, aber doch immerhin von einem Recht, das dann auch Gott verpflichtet.⁶³ Dieses Rechtsverhältnis wird mit einem Bund zwischen Herrn und Sklaven verglichen, weiterhin aber auch mit den biblischen Bündnissen im Alten und Neuen Testament.⁶⁴ Cajetan wehrt sich gegen die Vorstellung, daß Gott durch einen solchen Bund begrenzt wird. Gott hat es vielmehr so geordnet – *ex divina ordinatione, qua Deus ordinavit* – daß unsere Werke als Verdienst gelten, sein Wille ist mithin der entscheidende Grund für die Anerkennung unserer guten Taten als *merita*. Das aber bedeutet: Gott ist sein eigener Schuldner – *deus non propterea fit illius praemij debitor nobis, sed voluntati suae priori, qua dignatus est pacisci nobiscum*.⁶⁵ So sehr es auch

⁵⁹ WA III 288, 41 ff. Vgl. dazu zuletzt R. Schwarz, *Vorgeschichte*, S. 249–258.

⁶⁰ J. S. Preus, *Old Testament Promissio and Luther's New Hermeneutic*, in: *Harvard Theological Review* 60 (1967), S. 145–161; ders., *From Shadow to Promise*, S. 166–271.

⁶¹ *De fide et operibus adversus lutheranos tractatus*, Rom 1532. Vgl. hierzu auch G. Hennig, *Cajetan und Luther, Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation*, Stuttgart 1966 (*Arbeiten zur Theologie* II, 7).

⁶² Bl. C 1^r, 3^v.

⁶³ Bl. B 4^v.

⁶⁴ Bl. C 1^r. Genannt sind Gen. 9; 15; 17; Ex. 24; Jer. 31; Mt. 20.

⁶⁵ Bl. C 1^r f.

überraschen mag, nominalistisches Gedankengut bei Cajetan, dem Thomisten seiner Zeit, zu finden: die Argumentation von Gottes Willen her und seiner darin gründenden *ordinatio*, die Feststellung, daß Gott selbst sich bindet und bei der Erfüllung seiner Zusage allein sich selbst treu bleibt, belegt diesen Einfluß m. E. ebenso wie die Tatsache, daß dieser Bundesbegriff keineswegs Cajetans gesamte Theologie prägt, sondern lediglich bei der Frage des Verdienstes eingeführt wird.^{65a}

Der Bundesgedanke schafft somit den Raum, in dem sich die individuelle Freiheit des Menschen und damit seine Eigenverantwortung gegenüber Gott nachdrücklich entfalten kann. Genau dies Element aber ist es, das in Renaissance und Humanismus seine eindruckliche Ausprägung findet.⁶⁶ Aus der Fülle dieses Materials und seiner Probleme sei für unseren Zusammenhang die Gestalt des Erasmus von Rotterdam herausgegriffen.

Blickt man auf die erasmische Auslegung von 1 Kor. 11 – den klassischen neutestamentlichen Text für unsere Frage also – so ist eine offenkundige Verschiebung gegenüber der scholastischen Tradition zu konstatieren.⁶⁷ Wohl heißt es auch bei Erasmus, daß Christus einen Bund mit der Kirche geschlossen hat, den die Feier des Abendmahls für die Gläubigen aktualisiert. Aber die damit gegebenen dogmatischen Probleme interessieren ihn ausdrücklich nicht.⁶⁸ Für Erasmus fällt aller Nachdruck auf die ethischen Anweisungen, die Paulus in diesem Zusammenhang den Korinthern erteilt; von hierher interpretiert er, unter Heranziehung altkirchlicher Autoritäten, die Eucharistie und den dadurch realisierten Bund zwischen Gott und Mensch als Eintracht, Freundschaft zwischen Gott und Mensch wie auch unter den Menschen selbst.⁶⁹

Der in dieser Weise spiritualisierte und ethisierte Bundesbegriff begegnet in den Schriften des Erasmus immer wieder. Dabei fällt auf, wie häufig solche Äußerungen im Zusammenhang mit der Taufe stehen; sie ist vielfach auch da gemeint, wo nur ganz allgemein vom Sakrament die Rede ist. Ganz offensichtlich gibt die Taufe Erasmus die Möglichkeit, sein Bundesverständnis, also die spirituelle Verbundenheit des Menschen mit Gott und zugleich die ethische Verpflichtung auf die Lehre Christi, am angemessensten zu entfalten. „Wer

^{65a} Einen knappen, vorzüglichen Überblick, der auch die verschiedenen Einflüsse in Cajetans Thomismus andeutet, bietet P. Mandonnet, in: *Dic. de Théol. Cath.* II/2, Sp. 1313–1329, bes. Sp. 1325 ff.

⁶⁶ Das Verhältnis von Nominalismus und Renaissance bedarf noch der Erhellung. Als einige Hinweise seien genannt: H. A. Oberman, *Some Notes*, S. 61–69; A. Combes, *Gerson et la Naissance de l'Humanisme*, in: *Revue du Moyen Age Latin* 1 (1945), S. 259–284 (der die These vom Widerstand Gersons gegen den Humanismus seiner Zeit widerlegt); H. Baron, *Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought*, in: *Speculum* 13 (1938), S. 1–37; A. Corsano, *Pico e il nominalismo occamistico*, in: *L'opera et il pensiero di G. Pico della Mirandola*, Bd. 2, Florenz 1965, S. 35–41; E. Garin, *Der italienische Humanismus*, Bern 1947 (Sammlung, Überlieferung und Auftrag. Schriften 5), S. 36 f. (Verhältnis zu Bernardin von Siena).

⁶⁷ Annot. in. Nov. Test., Opera VI (ed. Clericus), Sp. 714–718.

⁶⁸ Ebd. Sp. 716 F.

⁶⁹ Ebd. Sp. 718 C: *Idem panis inter multos distributus concordiae symbolum est: idem corpus pro omnibus immolatum amicitiae signum est.*

mit den Lastern Frieden schließt, hat den in der Taufe mit Gott geschlossenen Bund verletzt.“⁷⁰

Von daher leuchtet ein, wieso die eidliche Verpflichtung ein so wesentliches Element für diesen im Sakrament begründeten Bund ist. Das geht so weit, daß Erasmus Sakrament und Eid oft geradezu synonym gebrauchen kann: wodurch er gleichzeitig die Möglichkeit besitzt, das altkirchliche Verständnis der Taufe als Siegel (*σφραγίς*) und Fahneneid (*sacramentum*) für die Interpretation dieses Bundesgedankens mit aufzunehmen. Altkirchliche und klassische Vorstellungen verbinden sich somit bei Erasmus zu einem Bundesbegriff, der nach Analogie des römischen Vertragsrechtes gestaltet ist.⁷¹ Denn daß ein Bund die gegenseitige eidliche Verpflichtung zweier Partner darstellt, wußte Erasmus auch von Cicero.⁷² Daß in dieser Tradition der Eid (*jusjuramentum*) oder das feierliche Versprechen (*sponsio*) Wesensmerkmale jedes Paktes sind, war Erasmus so wenig fremd wie die Übertragung dieses Denkens auf die Religion, die er dann auch selbst vornimmt.⁷³ Und hatte das antike Völkerrecht drei Möglichkeiten zur Überwindung des als immerwährend vorausgesetzten Kriegszustandes gekannt, nämlich Frieden, Freundschaft und Gemeinschaft (*pax, amicitia, societas*), so steht bei Erasmus der christliche Bund für die höchste Form, also die Gemeinschaft mit Gott und darum unter den Menschen (*societas et foedus Christianum*).⁷⁴

Erasmus gebraucht diese Rechtsvorstellung jedoch nicht vergleichsweise für ein im Grunde Unvergleichliches, sondern interpretiert im Lichte dieser Gedanken das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Der in der Taufe geschlossene Bund rückt damit in die unmittelbare Nähe des politischen Bundes, wie er beispielsweise zwischen dem Volk und seinem Fürsten besteht.⁷⁵ Die *Institutio Principis Christiani* belegt diese Parallelität eindeutig: unter be-

⁷⁰ *Enchiridion* (ed. Holborn, S. 24, 1 f.): *Etenim qui cum vitis pacem iniit, cum deo in baptisate percussus foedus violavit.*

⁷¹ Vgl. den Artikel *Pactum*, in: Pauly-Wissowa *Realencyclopädie* 36/1, Sp. 2127–2153 sowie beispielsweise *De conscrib. epist. des Erasmus*, c. 45 (*Clericus I* Sp. 402 F): *Pactum est, quod inter aliquos convenit. Par est, quod inter aliquos commune et aequale est.*

⁷² *De officiis* III 31.

⁷³ *De ratione concionandi* (*Clericus V*, Sp. 1081 B): *Confertur eodem Religio in suscipiendo ac praestando jurejurando. Pietati contraria est impietas, ad quam propius pertinet idololatria, jusjurandum ob frivola susceptum, perjurium, blasphemia, murmur in adversis, oblivio Dei in prosperis, artes maleficae, sortilegia, et quidquid est huius generis quod vel manifestam, vel occultam cum Daemonibus habet conspirationem.*

⁷⁴ Vgl. den Artikel *Foedus* bei Pauly-Wissowa, Bd. 6, Sp. 2818–2827, sowie die *Ratio* (ed. Holborn, S. 259, 7 ff.): *Annotandus est apud eundem circulus, in quo fere se volvit, ubique et societatem et foedus Christianum commendans . . . In idem consortium trahit suos, quos palmites suos appellat, obsecrans, ut quemadmodum ipse idem erat cum patre, ita et illi idem essent secum. Impertit iisdem communem patris suumque spiritum omnia conciliantem.*

⁷⁵ Bezüglich des Zusammenhanges der *Institutio Principis Christiani* des Erasmus mit den ständischen Forderungen und Belangen vgl. G. Ritter, *Erasmus und der deutsche Humanistenkreis am Oberrhein*, Freiburg i. Br. 1937 (*Freiburger Universitätsreden*, 23).

stimmten Bedingungen – sie entsprechen formal den römischen Geschäftsklauseln – schwört das Volk seinem Fürsten Gehorsam; unmittelbar danach ist in exakt den gleichen Worten von dem Eid (*sacramentum*) die Rede, den der Christ Christus in der Taufe geschworen hat!⁷⁶ Erasmus kann beides in dieser Weise nebeneinander stellen, weil es sich für ihn in beiden Fällen um eine ethisch-moralische Bindung und Verpflichtung nach oben wie gegenüber dem Mitmenschen handelt.

Diesem spiritualisierten Gottesbezug entspricht die relative Undeutlichkeit in den Ausführungen über die Vertragsleistung Gottes. Von Christus heißt es zwar, er sei in Lehre und Leben nicht nur das vollkommenste *exemplum* des göttlichen Willens, sondern durch ihn geschehe auch die „Wiederherstellung der gut geschaffenen Natur“.⁷⁷ Natürlich klingt hinter Wendungen dieser Art das altkirchliche Erbe an und dann die Vorstellung von der sakramentalen Gnade. Die Tatsache jedoch, daß die Taufe nahezu ausnahmslos nicht als Heilsereignis in jenem Sinne ausgelegt wird, sondern als Ausgangspunkt für ethische Anweisungen aufgrund einer geistig-geistlichen Verbundenheit mit Gott erscheint, belegt eindeutig das Zurücktreten der kirchlichen Tradition. So entsteht der Eindruck, daß das Wesentliche an der Taufe und damit an diesem Bund die Verbindung zwischen Gott und dem freien Menschen zum Zwecke der Verwirklichung eines ethisch-moralischen Grundgesetzes ist. Gott lehrt den Menschen diese seine Gebote und gewährt ihm zugleich die Unterstützung für alles sittlich gute Wollen. Damit weitet sich der Bund in der Tat zu einem Menschheitsbund, der mit vollem Recht mit einem Vertrag zwischen dem Souverän und seinen Untertanen verglichen werden kann. Und das bedeutet: die Rede von jenem in der Taufe geschlossenen Bunde Gottes mit dem Menschen dient dem Humanisten dazu, die individuelle menschliche Freiheit gegenüber allen Autoritäten – sie seien kirchlicher oder gesellschaftlich-politischer Art – auf der Basis des für alle Christen grundlegenden Paktes zu begründen und zu verteidigen.

Diese Interpretation wird durch einen Blick auf den Erasmus wohlbekannteren und von ihm hoch geschätzten Laurentius Valla unterstützt. In Vallas Schrift über die Mönchsgelübde⁷⁸ steht der Mensch, der seine persönliche Eigenart (*genus vivendi*)⁷⁹ verwirklicht und dabei frei und ungezwungen als Christ das Gute tut, nicht nur neben, sondern über dem Religiösen!

⁷⁶ Zu den römischen Geschäftsklauseln vgl. Pauly-Wissowa 36/1, Sp. 2148. Vom Fürsten heißt es bei Erasmus: *Hac lege populus in tua juravit verba* (Studienausgabe V, S. 138), unmittelbar danach vom Christen: *In Christi verba jurasti* (Studienausgabe V, Darmstadt 1968, S. 140).

⁷⁷ *Paraclesis* (Studienausgabe III, Darmstadt 1967, S. 22): *Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae?* Wesentlich für das Verständnis ist aber auch die Fortsetzung: *Proinde quantum nemo tradidit haec absolutius, nemo efficacius quam Christus, tamen permulta reperire licet in ethnicorum libris, quae cum huius doctrina consentiant.*

⁷⁸ *De professione religiosorum*, Opp. II, S. 287–322.

⁷⁹ R. M. Douglas, *Humanisme et Réformation. Genus Vitae and Vocatio: Ideas of Work and Vocation in Humanist and Protestant Usage*, in: XII^e Congrès International des Sciences Historiques, Rapports III, Wien 1965, S. 75–86.

Valla kritisiert von hierher die monastischen Tugenden – vor allem Gehorsam und Armut – ja er charakterisiert die Mönchsgelübde als Ausdruck knechtischer Furcht, der er die Liebe entgegensetzt, die alle diese Stücke freiwillig erfüllt.⁸⁰ Diese Liebe kommt aus der Verbindung mit Gott, in der der Christ seit seiner Taufe steht, d. h. er steht dadurch in der militia Christi und hat somit Gott versprochen und gelobt (spondit), „ehrevoll und heilig zu leben und allen seinen [nämlich Gottes] Geboten zu gehorchen“.⁸¹ Wieder ist es also der Bund – dessen Elemente bis hin zum Begriff der sponsio in diesem Zusammenhang begegnen – der die individuelle Freiheit des Menschen garantiert, weil auf der Grundlage dieses von allen Christen mit Gott geschlossenen Paktes menschliche Autoritäten mit ihren Vorschriften überflüssig werden oder doch nur eine sehr untergeordnete Bedeutung beanspruchen können.

Die prägende Kraft der erasmischen Vorstellungen läßt sich vielfach erkennen. Hier sei nur auf Zwingli verwiesen, der in seinen ersten Schriften ebenfalls bei der ethischen Interpretation des Sakramentsbegriffs einsetzt. Sakramente sind pignus, iusiurandum, initiatio aut oppignoratio, Zeichen der militia Christi und damit alles andere als „sakramental“ im traditionellen Sinne;⁸² sie sind Ausdruck eines Paktes, eines Bundes, in dem der Mensch sich mit Gott verbündet, weshalb auch Gott allein eine solche Verpflichtung wieder lösen kann.⁸³ Inhalt dieser Verpflichtung aber ist die nova vita, die stark ethische Züge trägt und wofür Christus das exemplum ist – quid enim exigit omnis Christi doctrina quam novam vitam, quae secundum dei voluntatem formatur, et Christi inconcussa fidat?⁸⁴

Was besagen diese Zeichen jedoch, wenn Gott durch den Hl. Geist direkt und ohne äußere Mittel handelt? Zwingli definiert die Sakramente als Ausdruck der Bindung des Menschen an die Kirche, wobei diese nun allerdings nicht sakramental verstanden ist, sondern als Gottesvolk: quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiolem de tua fide quam te.⁸⁵ Was sich uns bei Erasmus als die Tendenz zu einem allgemeinen Menschheitsbund darstellte, worin die individuelle Bindung wie auch der Zusammenschluß Gleichgesinnter ausgedrückt war, kehrt also in Zwinglis Kirchenbegriff, wengleich jetzt in neuer Weise strukturiert, durchaus wieder.

⁸⁰ Tu obedisti, ego curam aliorum gessi; tu pauperem egisti et continentem, ego parem tibi vitam egi; tu ad haec custodienda te alligasti; ego mihi istam necessariam servitutum non putavi; tu necessitate egisti, ego voluntate; tu timore dei, ego amore: perfecta caritas foras mittit timorem. (De prof. rel., S. 318).

⁸¹ Nonne ante promiseras deo, dum baptisate initiatus es, te honeste sanctaque victurum, omnibus mandatis eius obedientiam futurum? Quid sibi vult secunda promissio? Quid hominibus spondes, quod deo sponderas, quomodo potes donare quod ante donaveras? (ebd. S. 309).

⁸² Vgl. De vera et falsa religione, Zwinglis Werke III 759, 22 ff.; 764, 25 ff. und bes. 760, 3 f.

⁸³ Ebd. S. 759, 5 ff.

⁸⁴ Ebd. S. 769, 27 ff. und bes. S. 761, 31 ff.

⁸⁵ Ebd. S. 761, 22 ff.

Und ebenso läßt sich bei Zwingli beobachten, wie jene Konzeption des Bundes im Grunde an der subjektiv-freien Selbstverpflichtung des einzelnen orientiert ist. Das ist ja das Sakrament: ein öffentlicher, rechtlich verbindender Pakt, mit dem sich der Christ in das Gottesvolk einreihet und sich seinem Herrn voll und ganz zur Verfügung stellt.⁸⁶

Die Frage, warum es einer solchen Form überhaupt bedarf, beantwortet Zwingli mit dem Hinweis auf Gottes Willen. Es hat Gott gefallen, „synem volck ein besunder zeichen [zu] geben“⁸⁷ – nämlich die Beschneidung – als ein „pflich- oder pundtszeichen“⁸⁸ bei seinem Bundesschluß mit Abraham (Gen. 17). Damit ist der Eigenverpflichtung des Menschen alle Willkür genommen. Gott gebietet die Annahme jenes Zeichens und verpflichtet sich zugleich, denen gnädig zu sein, die es an sich tragen; Abraham und allen seinen Nachkommen gilt die Zusage, „das sy inn zû irem gott söllind haben“.⁸⁹

Der menschlichen Aktivität und Eigenverantwortung ist damit breiter Raum gelassen. Nimmt man hinzu, daß in ebendieser Zeit der städtisch-körperschaftliche Verband zerbricht und daß es gerade die Humanisten sind, die als erste jene auf dem Bürgereid aufgebaute städtische coniuratio gegenseitiger Verpflichtung als nicht länger bindend betrachten, so wird der Hintergrund deutlich, auf dem dieses neue Verständnis des Bundesgedankens wächst.⁹⁰ Freilich, man mag fragen, ob der mittelalterlich-kirchliche Rahmen theologischen Denkens mit dieser Konzeption nicht erreicht oder vielleicht sogar schon überschritten ist.

Versucht man abschließend, einige Grundtendenzen der spätmittelalterlichen Bundesvorstellungen herauszuheben, so muß *zuerst* festgehalten werden, daß jene skizzierten Entwürfe sämtlich im Zusammenhang eines gewandelten historischen Bewußtseins entstehen – was sich rechtsgeschichtlich als Übergang zu genossenschaftlichen oder körperschaftlichen Strukturen niederschlägt. Das bedeutet: der Bundesgedanke bietet die theologische Möglichkeit, dem Verlangen nach einem möglichst unvermittelten persönlichen Bezug des Menschen zu Gott ebenso Ausdruck zu verleihen wie er dem Wunsch nach eigener Initiative und individueller Verantwortlichkeit Raum schafft. Das Wissen um Sünde und Ohnmacht des Menschen allerdings verblaßt.

Faktisch entfaltet sich dieses Denken über den Bund – und das ist das *Zweite* – nicht vom sakramentalen Kirchenbegriff aus, sondern kann sogar weitgehend von ihm absehen. Die traditionelle Ekklesiologie wird damit keineswegs negiert. Aber sie wird – mit allen positiven wie negativen Konsequenzen – zur *Voraus*-setzung dieses Bundesgedankens. Das hat zur Folge,

⁸⁶ Ebd. S. 773, 3 ff.

⁸⁷ Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe, Zwinglis Werke IV 292, 6 ff.

⁸⁸ Ebd. S. 292, 21 f.

⁸⁹ Ebd. S. 293, 17 ff.

⁹⁰ Vgl. W. Ebel, *Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts*, Weimar 1958. Über das Heraustrreten der Humanisten aus dieser Ordnung siehe B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation*.

daß das Heilsereignis in Christus jene Bundesvorstellungen *selbst* nicht qualifiziert. Der spätmittelalterliche Bund ist wesentlich theozentrisch gefaßt, und er ist dementsprechend nomistisch geprägt.

Von diesem Erbe zehrt, wie angedeutet, auch noch die Reformationszeit. Der neue theologische Ansatz beim Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders sowie die massive biblische Neubesinnung in jener Epoche verdecken diese Kontinuität gewiß manchmal. Erst ihre Freilegung jedoch – mitsamt allen in diesem Bundesgedanken implizierten Möglichkeiten – läßt das Eigene und Eigentliche der Reformation erkennen und verstehen.