

# LEHRAMT DER PÄPSTE UND LEHRAMT DER THEOLOGEN IM KONFESSIONELLEN STREIT DES 16. JAHRHUNDERTS

VON KLAUS UNTERBURGER

Eine lange Geschichte der Erinnerung und der identitätsstiftenden Aktualisierung hat dazu geführt, dass wir Martin Luther gewöhnlich anders verstehen, als er sich selber verstanden hat. Gerade der Begriff „Reformator“ ist Luther zeit seines Lebens, besonders aber in den entscheidenden frühen Jahren, in Bezug auf seine eigene Person fremd geblieben.<sup>1</sup> Dabei haben sich gerade an diesen Begriff, der selbst noch einmal erinnerungsgeschichtlich neuzeitlich verformt worden ist, Vorstellungen angeheftet, die noch heute das konfessionelle Bewusstsein prägen: Katholischerseits der Vorwurf des „Subjektivismus“, der die vorgeblich eigene Einsicht über die bisherigen höchsten objektiven Autoritäten gestellt habe,<sup>2</sup> evangelischerseits, ins Positive gewendet, die Beanspruchung von Gewissen und Einsicht, mithin Modernität und neuzeitliche Subjektivität.<sup>3</sup> Im Gegensatz hierzu nimmt Luther aber zeit seines Lebens einen anderen Titel

---

<sup>1</sup> Bernhard Lohse, *Luthers Selbsteinschätzung*, in: Ders., *Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation*, hg. v. Leif Grane, Bernd Möller u. Otto Hermann Pesch, Göttingen 1988, 158–175. Vgl. auch: „Luther hat sich nie als ‚Reformator‘ bezeichnet. Prophet scheute er sich nicht zu sein: als ‚Evangelist‘ wollte er die frohe Botschaft verbreiten; Prediger, Doktor oder Professor nannte er sich und war es auch. Doch nie hat er den Anspruch erhoben, Reformator zu sein, genausowenig wie er sein Werk als ‚Reformation‘ ausgegeben hat.“ Heiko A. Oberman, *Martin Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982, 84.

<sup>2</sup> Joseph Lortz, *Zum Kirchendenken des jungen Luther*, in: Leo Scheffczyk/Werner Detloff/Richard Heinzmann (Hgg.), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, Bd. 2, München/Paderborn/Wien 1967, 946–986; Ders., *Die Reformation in Deutschland*, 2 Bde., 5. Aufl. Freiburg im Breisgau 1962, Bd. 1, 3–192, 381–437; Erwin Iserloh, *Luthers Stellung in der theologischen Tradition*, in: Ders., *Kirche. Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge*, 2 Bde., Münster 1985, Bd. 2, 14–36; Ders., *Der junge Luther und der Beginn der Reformation*, in: Ebd., 37–47; Ders., *Luther und die Kirchenspaltung. Was verbindet ihn mit, was trennt ihn von der katholischen Kirche?*, in: Ebd., 145–162; Ders., *Martin Luther und die römische Kirche*, in: Ebd., 125–137.

<sup>3</sup> So klassisch Karl Holl in Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch. Vgl. Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Luther*, 6. Aufl. Tübingen 1932; hierzu Gerhard Ebeling, *Luther und der Anbruch der Neuzeit*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 69 (1972), 185–213.

mit einem anderen Bedeutungsgehalt für sich in Anspruch, nämlich „Doktor der Theologie“ bzw. „Doktor der Heiligen Schrift“ zu sein. Noch Yves Congar (1904–1995) hat in seiner im Vorfeld des letzten Konzils wichtigen und einflussreichen Schrift „Vraie et fausse Réforme dans l'Église“ Luther dies zum Vorwurf gemacht: Er habe, indem er das Lehramt der Bischöfe verworfen habe, um die Kirche allein von Gottes Wort abhängig zu machen, sie in Wahrheit dem Lehramt der Doktoren unterworfen.<sup>4</sup> Tatsächlich hatte Luther seine 95 Thesen an Albrecht von Brandenburg unterschrieben mit „berufener Doktor der Hl. Theologie“<sup>5</sup>; auch 1521 auf dem Wormser Reichstag hatte er sich darauf berufen,<sup>6</sup> später dann immer wieder gegen abweichende Anhänger.<sup>7</sup> Hinter diesen Formulierungen steht nicht nur eine Aussage von Luthers väterlichem Freund Johann von Staupitz (um 1465–1524), die Luther zeit seines Lebens immer wieder durch den Kopf ging, der ihm in seinen Selbstzweifeln geraten hatte, Doktor zu werden, damit „er etwas zu schaffen kriege“. Luther hat diese Aussage später als Prophetie gesehen und auf seinen Kampf um Buße und Ablass bezogen.<sup>8</sup> Was später also gern als das reformatorische Wirken Luthers geschildert wurde, ergab sich für Luther aus der Verpflichtung seines Amtes als geschworener Magister der Universität, also aus dem Selbstverständnis und Ideal, das der Doktor der Theologie im Spätmittelalter in Bezug auf sein Amt hatte.

Nach einer Skizze dieses Selbstverständnisses des mittelalterlichen Theologieprofessors, das Luther kennzeichnete, sollen im Folgenden zwei Thesen belegt werden: a) Zum einen soll gezeigt werden, wie sich die entscheidende Phase des Konflikts Luthers mit der römischen Kirche sehr viel präziser vor dem Hintergrund des mittelalterlichen Spannungsverhältnisses vom Magisterium der Päpste und dem Magisterium der Theologen verstehen und interpretieren lässt. b) Zum anderen möchte ich zeigen, wie dieser Konflikt zur Geburtsstunde zweier konfessioneller Ek-

<sup>4</sup> Yves Congar, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, Paris 1950, 510.

<sup>5</sup> Martin Luther an Albrecht von Mainz, 31. Oktober 1517, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe (WA)), 120 Bde. Weimar 1883–2009, Briefwechsel, Bd. 1 (WA Br. 1), 108–115, Nr. 48, hier 112.

<sup>6</sup> „Auch, dieweyl ich nit allein ein narr, sondern auch ein geschwornen Doctor der heyligenn schrift, byn ich fro, das sich mir die gelegenheyt gibt, meynem eyd, eben in der selben narn weyse, gnug zuthunn.“ Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in: WA, Schriften, Bd. 6 (WA 6), 404–469, hier 404f.

<sup>7</sup> Congar (wie Anm. 4), 510–515; Lohse, *Selbsteinschätzung* (wie Anm. 1), 166–169.

<sup>8</sup> „Stupitius semel dixit ad me: Magister Martine, suscipite gradum doctoratus, so krigt ir etwas zu schaffen. Sequenti anno impleta est haec prophetia; movit enim tunc quaestionem de poenitentia, indulgentiis et de traditionibus aliis papae.“ Otto Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519)*, 2. Aufl. Tübingen 1929, 116, Nr. 304.

klesiologien geworden ist, die beide bislang unaufgelöste Spannungsmomente zwischen den beiden „Lehrämtern“ auf ihre Weise verarbeitet haben. Nicht Luthers neuartige Ekklesiologie hat einen Bruch herbeigeführt, sondern zugespitzte spätmittelalterliche schultheologische Positionen sind zum Ausgangspunkt für zwei neue Ekklesiologien geworden.

## 1.

### DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DES THEOLOGISCHEN MAGISTERS IM SPÄTMITTELALTER

Das Ideal und das Selbstverständnis des mittelalterlichen Universitätslehrers ist in den letzten Jahrzehnten immer wieder zum Gegenstand von Abhandlungen gemacht worden, besonders das Selbstverständnis des Theologen, der an der Spitze der Hierarchie des Wissens stand.<sup>9</sup> Es lässt sich vor allem aus der Quodlibetalenliteratur und den Predigten entnehmen, die überliefert sind, es spiegelt sich aber auch in den Bestimmungen des kanonischen Rechts.<sup>10</sup>

Klar unterschied man seit dem 13. Jahrhundert zwischen dem Lehramt der Theologen und dem der Prediger, also der Seelsorger, der Bischöfe und anderer Geistlicher. Letztere verkündigen und bezeugen den Glauben, erstere versuchen, ihn aus seinen Prinzipien zu begründen, zu verteidigen und weiter zu durchdenken.<sup>11</sup> Nach Gervasius von Mont Saint-Éloi († 1314) hat der Theologe gegenüber dem Seelsorger das schwierigere und deshalb verdienstvollere Amt. Immer wieder wurde seit dem 13. Jahrhundert nach einem aristotelischen Bild der Theologe mit dem Architekten, der Seelsorger aber mit dem Maurer verglichen.<sup>12</sup> Dabei hat der Theologe sein Wissen aber nicht für sich, sondern für seine Schüler, ja die gesamte Kirche und alle Menschen.<sup>13</sup> So kommt ihm – so die mittelalterlichen *magistri* – eine schwere Verantwortung zu, eine Verantwortung vor der Wahr-

<sup>9</sup> Robert Guelluy, La place des théologiens dans l'Église et la société médiévales, in: *Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer Universitatis catholicae in oppido Lovaniensi iam annos XXV professoris*, Bd. 1, Louvain/Bruxelles 1946, 571–589.

<sup>10</sup> Gabriel Le Bras, *Velut splendor firmamenti: Le docteur dans le droit de l'église médiévale*, in: *Mélanges offerts à Étienne Gilson de l'Académie française*, Toronto/Paris 1959, 373–388.

<sup>11</sup> Jean Leclercq, L'idéal du théologien au Moyen Âge, in: *Revue des sciences religieuses* 21 (1947), 121–148, hier 122f.

<sup>12</sup> Ebd., 130; Ian P. Wei, The Self-Image of the Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries, in: *Journal of ecclesiastical history* 46 (1995), 398–431, hier 409f., 414f.

<sup>13</sup> Leclercq (wie Anm. 11), 134; Wei (wie Anm. 12), 417f.

heit, aber auch für alle Gläubigen: Er hat eine für die Gesellschaft nützliche Funktion, Zweifel und Irrtum zu vertreiben und in der Wahrheit zu unterrichten.<sup>14</sup> Umgekehrt kann der Theologe durch die Gnade Gottes deshalb besondere Verdienste erwerben: Ähnlich wie den Märtyrern und den Jungfrauen steht ihm eine spezifische *aureola*, eine eigene Gnadenform, nach seinem Tode zu.<sup>15</sup> Die Würde des Theologen folgt dabei aus seinem Tun, das er für andere ausübt; deshalb, so Thomas von Aquin (1224–1274), kann das Magisterium des Theologen auch angestrebt werden, es fügt dem vorhandenen Wissen ja nur eine Gelegenheit hinzu, es auszuteilen, die Würde eines Bischofs aber nicht.<sup>16</sup>

Verhältnismäßig wenige Quaestionen beschäftigen sich mit der Frage, was bei einem Konflikt zwischen theologischer Einsicht und Gehorsam der kirchlichen Hierarchie gegenüber zu tun sei.<sup>17</sup> Gottfried von Fontaines (um 1250–nach 1305) stellte klar, dass auch kein Befehl eines kirchlichen Oberen einen Theologen dazu bringen dürfe, gegen die eigene Einsicht zu lehren. Umgekehrt sei es aber besser, zu schweigen, als ein Beispiel des Ungehorsams zu geben, es sei denn, es handle sich um Wahrheiten, die das Heilsgeheimnis berühren, zur Erlangung des ewigen Lebens also notwendig sind. Dann greife das Notstandsrecht, denn gegen das Gewissen zu handeln sei eine schwerere Sünde als Ungehorsam. Ähnlich dachte Heinrich von Gent (vor 1240–1293);<sup>18</sup> eine Ekklesiologie dieses Notstandsrecht, das dann greift, wenn sich die Träger der kirchlichen Jurisdiktion gegen den Glauben, gegen die mit der Taufe eingegossene *fides infusa* stellen, ist die Grundlage der ekklesiologischen Schriften Wilhelm von Ockhams (um 1288–1347).<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Wei (wie Anm. 12), 412; vgl. auch: „From all these questions on their work in the schools, indeed from all the questions examined so far, an entirely consistent view emerges. The masters saw themselves as a distinct and a self-aware group whose work was vital to the common good. Their contributions to society were numerous: they removed doubt and error, elucidated the truth, defended the faith, and taught others how to preach, teach and see to the cure of souls throughout the church. They were at the top of hierarchy of knowledge, dealing with problems which others could not begin to comprehend.“ Ebd., 421.

<sup>15</sup> Leclercq (wie Anm. 11), 143–146; Wei (wie Anm. 12), 402f.

<sup>16</sup> Thomas von Aquin, Quodlibet III, a. 9, ad 3.

<sup>17</sup> Wei (wie Anm. 12), 426–430.

<sup>18</sup> Thomas Marschler, Zum Selbstverständnis des theologischen Magisters nach Heinrich von Gent, in: Mikołaj Olszewski (Hg.), What is „Theology“ in the Middle Ages. Religious Cultures of Europa (11<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries) as reflected in their Self-Understanding, Münster 2007, 507–531, hier 527f.

<sup>19</sup> Tobias Speck, Quod omnes tangit. Rezeption als ekklesiologisches Phänomen bei Matthäus Romanus und Wilhelm von Ockham, Freiburg im Breisgau 2009, 215–255.

## 2.

## LUTHER 1517–1517: ZWEI LEHRÄMTER IM KONFLIKT?

## A)

## DISPUTATIONSTHESEN

Luther hatte seit 1512 als Hochschullehrer in Wittenberg die *lectura in biblia* inne. Seine theologische Lehre hat er dem Usus der Universität entsprechend nicht nur in Vorlesungen entfaltet, sondern auch öffentlich und zugespitzt in Disputationen verteidigt.<sup>20</sup> Es waren die Fragen von Sünde, Buße und Gnade, die Luther disputierte, dazu – früh damit verknüpft – Fragen der theologischen Methode, also mit Paulus und Augustinus gegen die *scholastici*. So sind die Disputationsthesen von Bartholomäus Bernhardi im September 1516 weitgehend aus Luthers Römerbriefinterpretation geschöpft;<sup>21</sup> die Disputation fand unter Luthers Vorsitz statt, ebenso wie ein Jahr später diejenige von Franz Günther aus Nordhausen zum *baccalaureus biblicus*, wofür Luther 97 Thesen gegen die scholastischen Theologen, vor allem gegen Gabriel Biel (ca. 1415–1495), aufgestellt hatte.<sup>22</sup> Diese Thesen versendete Luther, damit sie nicht nur in Wittenberg diskutiert würden, sondern vor einer breiteren theologischen Öffentlichkeit. 1518 folgten dann die 40 Thesen zur Heidelberger Disputation,<sup>23</sup> aber auch die Konklusionen „pro veritate inquirenda et timoratis conscientis consolandis“, deren Buß- und Gnadentheologie die Grundlage für seine Ablasskritik bildete.<sup>24</sup> Natürlich sind auch die 95 Thesen zum Ablass vor diesem Hintergrund zu interpretieren, nämlich als Disputationsthesen zu Sünde, Buße, Gnade und theologischer Methode. In Wittenberg formulierte auch Andreas Bodenstein aus Karlstadt

<sup>20</sup> Bernhard Lohse, Luther als Disputator, in: Luther 34 (1963), 97–111; Ernst Wolf, Zur wissenschaftlichen Bedeutung der Disputationen an der Wittenberger Universität im 16. Jahrhundert, in: Ders., Peregrinatio, Bd. 2: Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, München 1965, 38–52.

<sup>21</sup> Martin Luther an Johannes Lang (Mitte Oktober 1516), in: WA Br.1, 64–69, Nr. 26.

<sup>22</sup> Leif Grane, Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517, Gyldendal 1962.

<sup>23</sup> Karl-Heinz zur Mühlen, Die Heidelberger Disputation Martin Luthers vom 26. April 1518. Programm und Wirkung, in: Wilhelm Doerr u. a. (Hgg.), Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986, Bd. 1: Mittelalter und Frühe Neuzeit 1386–1803, Berlin/Heidelberg/New York/Tokio 1985, 188–212.

<sup>24</sup> Martin Luther, Pro veritate inquirenda et timoratis conscientis consolandis conclusiones (1518), in: WA 1, 629–633.

(1482–1541) inzwischen Disputationsthesen zu diesen Fragen im Sinne des augustinischen Paulinismus.<sup>25</sup>

Festzuhalten gilt, dass Luther seine gesamte Theologie, über die er sich zu jener Zeit immer klarer wurde, in jenen Thesen formulierte; all das war für ihn aber auch Domäne der Theologen. Er glaubte, gegenüber anderen theologischen Schulen methodisch und inhaltlich im Recht zu sein. Es ging um eine theologische Interpretation der *articuli fidei*, in Auseinandersetzungen mit den zeitgenössischen Schulrichtungen. Folgerichtig schickte Luther diese Thesen auch an den Mainzer Erzbischof Albrecht (1490–1545): Bei dieser Gelegenheit schrieb er, dass es „aller Bischöfe vornehmlichstes und einziges Amt sein sollte, dass das Volk das Evangelium und die Liebe Christi lerne“.<sup>26</sup> Für Pastoral und Verkündigung ist das *magisterium* der Bischöfe zuständig, für die Begründung und das Durchdenken derselben der Theologe. Luther unterschreibt seinen Brief mit „Martinus Luther, Augustiner, berufener Doktor der heiligen Gottesgelehrtheit“.<sup>27</sup>

## B)

### SCHULSTREITIGKEITEN? AUGUSTINISMUS UND THOMISMUS

Es waren nun zwei Angehörige des Dominikanerordens, also zwei Thomisten, Johann Tetzel (um 1460–1519) und Sylvester Prierias (1456/57–1523), die scharf gegen Luthers Ablassthesen Stellung nahmen. Tetzel hatte, auf der Grundlage der Arbeit von Konrad Wimpina (um 1460–1531), an der *Viadrina* zunächst Gegenthesen gegen Luthers Ablasskritik verteidigt.<sup>28</sup> Er verfasste aber auch eine Widerlegung von Luthers „Sermon von Ablass und Gnade“.<sup>29</sup> Zum ersten Mal wird jene Perspektive eingenommen, die die altgläubige Auseinandersetzung mit Luther prägen soll. Es wird formal, von den theologischen Autoritäten her, argumentiert, und dabei von einem papalistischen Standpunkt aus: Luthers Lehre sei nicht einfach eine diskutierbare Schulmeinung, sondern verstoße gegen den Jurisdiktionsprimat des Papstes.

<sup>25</sup> Ernst Kähler, Karlstadt und Augustin. Eine Einführung in den Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift „De spiritu et littera“, Halle 1952.

<sup>26</sup> Martin Luther an Albrecht von Mainz, 31. Oktober 1517, in: WA Br. 1 (wie Anm. 5), 111.

<sup>27</sup> Ebd., 112.

<sup>28</sup> Johann Tetzel, Frankfurter Thesen über Ablass und päpstliche Gewalt (Frühjahr 1518), in: Peter Fabisch/Erwin Iserloh (Hgg.), Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521) (= DCL), Bd. 1: Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517–1518), Münster 1988, 310–337.

<sup>29</sup> Johann Tetzel, Vorlegung (April 1518), in: Ebd., 337–363.

Luther reagierte sofort: Tetzels Lehre eine schlecht begründete Theologienmeinung und gebe sie als Lehre der Kirche aus;<sup>30</sup> eine solche könne nur ein Konzil approbieren. In Glaubensfragen stehe die *approbatio* des Konzils über der *narratio*, aber auch über der *determinatio* des Papstes.<sup>31</sup> Ähnlich dann in den Resolutionen zu seinen Ablassartikeln: Das Konzil setzt Glaubenslehren fest; zwischen dem Papst als Menschen und der *caedra Petri* wird unterschieden.<sup>32</sup> In der Erläuterung zur 26. These führt Luther zum ersten Mal gegen seine dominikanischen Widersacher das diesen unangenehme Gegenbeispiel der Lehre von der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ an. Diese werde von der römischen Kirche geglaubt, ebenso von der Mehrheit der übrigen Kirchen, dennoch sei es erlaubt und nehmen sich die Dominikaner das Recht heraus, das Gegenteil zu lehren. Eine endgültige Konzilsapprobation habe es noch nicht gegeben.<sup>33</sup>

Luthers Standpunkt in der ersten Phase des römischen Ketzerprozesses, die Auseinandersetzung mit Sylvester Mazzolini aus Prierio, also Prierias, entspricht dem Gesagten. Auch dieser Papalist lenkte den Streit auf die Ekklesiologie: Papst und römische Kirche können nicht irren, wenn sie das tun, was in ihren Kräften ist. Nun ist die Ablasspraxis aber ein *factum ecclesiae* jener römischen Kirche; also leugne Luther das Fundament der

<sup>30</sup> „Auch geschicht den selben heyligen und wirdigen lerern groß gewalt und unrecht von den lesterern und vorleger, das sie das für bewerte und gegrunde warheyte außclassen, das die lieben vetter fuer opinien und ungewiße wahn gehalten und geredt haben.“ Martin Luther, Eyn Freyheit des Sermons Bebstlichen Ablass und Gnad belangend (1518), in: WA 1, 383–393, hier 384.

<sup>31</sup> Ebd.; vgl. auch: „Fateor quidem in Extravagante Clementis quinti narrationem fieri de thesauro meritorum Christi per Indulgentias distribuendorum, sed nunquam lego illum esse approbatum. Aliud est, Papam narrare, aliud statuere, Imo longe aliud Papam statuere, et Concilium approbare.“ Martin Luther, Asterisci Lutheri adversus obelisci Eckii (1518), in: WA 1, 281–314, hier 308.

<sup>32</sup> „Me nihil movet, quid placeat vel displiceat summo Pontifici. Homo est, sicut et caeteri: multi fuerunt summi pontifices, quibus non solum errores et vicia, sed etiam portenta placuerunt. Ego audio Papam ut papam, id est ut in Canonibus loquitur et secundum Canones loquitur aut cum Concilio determinat, Non autem, quando secundum suum caput loquitur, ne forte cogar cum quibusdam male Christum cognoscentibus dicere, quod Iulii secundi horrendae caedes in Christianum populum fuerint quaedam beneficia pii pastoris in oves Christi collata.“ Martin Luther, Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518), in: WA 1, 530–628, hier 582.

<sup>33</sup> „Etiam si Papa cum magna parte Ecclesiae sic vel sic sentiret nec etiam erraret, adhuc non est peccatum aut haeresis, contrarium sentire, praesertim in re non necessaria ad salutem, donec fuerit per Concilium universale alterum reprobatum, alterum approbatum. Quod, ne multis agam, illo unico probatur, quod Ecclesia Romana etiam cum Concilio universali Basiliensi ac tota ferme Ecclesia sentit, B. Virginem sine peccato conceptam, Et tamen, quia altera pars non est reprobata, non sunt haeretici qui contrarium sapiunt.“ Ebd., 583.

Kirche, das unfehlbare Papstamt.<sup>34</sup> Gegen das *factum ecclesiae*, das der Dominikaner und *magister sacri palatii* anführt, argumentiert Luther wie folgt: Auch die „Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter“ wird geglaubt, in Rom und anderswo, ist ein *factum ecclesiae*. Nun nehmen sich die Dominikaner das Recht heraus, diese zu leugnen. Was nur thomistische Lehrmeinung sei, unterschiebe Prierias als Glauben der Kirche. Also besteht in Schulmeinungen Freiheit. Luther wiederholt seine Grundannahme: Es handle sich bei Ablass, Buße und Gnade um einen Streit zwischen theologischen Schulen, Augustinismus gegen Thomismus.<sup>35</sup> Er protestierte in der Folge dagegen, dass sein Schulgegner zugleich sein Ketzerichter sein sollte.<sup>36</sup>

Luther hat in der Auseinandersetzung mit den dominikanischen Gegnern für ihn wesentliche ekklesiologische Grundannahmen entwickelt.

a) Zum ersten Mal zitiert er Kardinal Nikolaus de Tudeschis (Panormitanus) (1386–1445): Auch Konzilien können irren.<sup>37</sup> Dieser Satz ist im 15. und 16. Jahrhundert häufig vertreten worden, besonders von Papalisten, aber auch von Konziliaristen.<sup>38</sup> Zu viele historische Wechselfälle haben sich in der kirchlichen Erinnerung gespeichert, Räubersynoden, Gegenkonzilien usw. Luther präzisiert: Ein Konzil, das die Gesamtkirche und ihren Glauben wirklich repräsentiert, kann nicht irren. Aber es bleibt der menschliche Faktor: Es ist zu prüfen, ob die historisch-konkrete Versammlung wirklich ein solches repräsentatives Konzil ist.<sup>39</sup>

b) Dem entspricht ein Zweites: Luther beruft sich auf Nikolaus de Tudeschis ebenfalls für die These, dass auch der Papst irren könne.<sup>40</sup> Dem widerspricht nur scheinbar, dass Luther zu dieser Zeit der römischen Kirche das Privileg zuerkannte, nie vom Glauben abgerückt zu sein.<sup>41</sup> Luther

<sup>34</sup> Sylvester Prierias, *Dialogus de potestate papae* (1518), in: DCL (wie Anm. 28), Bd. 1, 52–107, hier v. a. 53–56.

<sup>35</sup> Martin Luther, *Ad dialogum Sylvestri Prieratis de potestate papae responsio* (1518), in: WA 1, 647–686, hier 655f.

<sup>36</sup> Ders., *Appellatio a Caietano ad Papam* (1518), in: WA 2, 28–33, hier 30f.

<sup>37</sup> Knut Wolfgang Nörr, *Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus)*, Köln/Graz 1964, v. a. 124–133; vgl. hierzu Christopher Spehr, *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas der Reformationszeit*, Tübingen 2010, 61–67.

<sup>38</sup> Remigius Bäumer, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts*, Münster 1971; Ders., *Luthers Ansichten über die Irrtumsfähigkeit des Konzils und ihre theologiegeschichtlichen Grundlagen*, in: Scheffczyk/Detloff/Heinzmann (wie Anm. 2), Bd. 2, 987–1003.

<sup>39</sup> Vgl. etwa Martin Luther, *Ad dialogum Sylvestri Prieratis de potestate papae responsio* (1518), in: WA 1, 647–686, hier 685.

<sup>40</sup> „quia tam Papa quam concilium potest errare, ut habes Panormitanum egregie haec tranctandem.“ Ebd., 656.

<sup>41</sup> „Secundo miror, quid velis, quod Ecclesiam Romanam fidei regulam vocas. Ego credidi semper, quod fides esset regula Romanae Ecclesiae et omnium Ecclesiarum, ut Apostolus

unterscheidet auch hier zwischen *cathedra* und kontingentem menschlichen Inhaber derselben. Der menschliche Faktor ist nicht auszuschalten. Das kanonische Recht wusste von der Möglichkeit des häretischen, schismatischen, kirchenschädigenden, reformunwilligen Papstes, auch wenn es die Papstgewalt bejahte.

So wie also die Heilige Schrift das Wort Gottes enthält, das zu seiner Auslegung aber der menschlichen, theologischen Vernunft bedarf, so müssen die Theologen auch prüfen, ob Papst oder Konzil dem Glauben gemäß lehren, also wahrhaft als Papst oder Konzil, und damit, ob sie schriftgemäß lehren. Diese grundsätzliche Unterscheidung zwischen göttlich legitimierte Instanzen und kontingenten Trägern begründet die Möglichkeit eines Notstandsrechts der Gläubigen, besonders der Theologen. Ein solches Notstandsrecht tritt ein bei Amtsmissbrauch und den Wechselfällen der Geschichte. Auch die Kanonistik des Spätmittelalters diskutierte diese Möglichkeiten und entwickelte Notstandsszenarien und geordnete Lösungsverfahren.<sup>42</sup> Zwischen Glaubens- und Rechtsfragen ist nach Luther zudem zu unterscheiden. Der Glaube wird von allen bezeugt; Rechtsfragen werden obrigkeitlich entschieden, wobei die Obrigkeiten von Gott eingesetzt sind.

Es wird zu zeigen sein, wie sich aus dem Streit Luthers mit den Dominikanern, den dieser als Streit unter Theologen interpretierte, jene aber als Streit eines Theologen gegen das päpstliche Amt, alle zentralen ekklesiologischen Annahmen Luthers entwickeln. Die Unterscheidung zwischen regulären Instanzen und kirchlichem Notstandsrecht wandte Luther bereits 1518 im „Sermo de virtute excommunicationis“ an.<sup>43</sup> Die äußere, sichtbare Seite des Gehorsams ist zu unterscheiden von der inneren, unsichtbaren Gnadenverbindung mit Gott. Im Konfliktfall ist Gott mehr zu gehorchen als den menschlichen Instanzen. Die augustinische Unterscheidung und Bezogenheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche in ihrer Interpretation durch Luther klingt bereits durch, nachdem in den frühen

---

Gal. VI. Et quicumque hanc regulam secuti fuerint, pax super eos &c. Rogo, eousque digneris adulari Romanae Ecclesiae, ut eam permittas discipulam esse fidei, quae reguletur fide, non regulet fidem. Sed forte haec verbi est controversia. Quia regulam fidei improprie locutus vocas, quod ad eam fidem, quam Romana Ecclesia profitetur, omnium fides debet conformari. Et placet mirifice. Nam et ego gratias ago Christo, quod hanc unam Ecclesiam in terris ita servat ingenti et quod solum possit probare fidem nostram esse veram miraculo, ut nunquam a vera fide ullo suo decreto recesserit nec tot barathris pessimorum morum diabolus tantum efficere potuit, ut penes hanc non maneret ab origine sua Canonicorum Bibliae librorum et Ecclesiasticorum patrum et interpretum autoritas et autoritatis sincerae professio, licet multi forte sunt nimis, qui privatim his libris prorsus nullam habeant fidem, nec eos current aut legere aut intelligere.“ Ebd., 662.

<sup>42</sup> Vgl. Bäumer, *Nachwirkungen* (wie Anm. 38).

<sup>43</sup> Martin Luther, *Sermo de virtute excommunicationis* (1518), in: WA 1, 638–643.

Vorlesungen vor allem die innere Gnadenseite der Kirche das Interesse Luthers auf sich gezogen hat.<sup>44</sup>

c)  
EIN DOMINIKANISCHER RICHTER

Doch zunächst trat der Lutherprozess in eine weitere, entscheidende Phase, in der ihm wieder ein Thomist und Dominikaner, Kardinal Cajetan (1469–1534), in Augsburg gegenüber stand. Wie Prierias sah dieser in Luther den Konziliaristen; anstatt inhaltlicher Theologendiskussionen wollte er die Unterwerfung unter die Autorität des Papstes verlangen. Neben der Zurückweisung des Pariser Konziliarismus war deshalb die Forderung, das *factum ecclesiae*, die römische Ablasspraxis mit ihrer *thesaurus*-Lehre, wie sie in der Bulle *Unigenitus* von 1343 zum Ausdruck komme, zentraler Gesprächsgegenstand. Hinzu kam die Frage, inwieweit der Vertrauensglaube zum wirksamen Sakramentenempfang hinzutreten müsse.<sup>45</sup>

Erneut dieselbe Situation: Luther führte theologische Gegenargumente an, während der dominikanische Gegner sich auf den Papst berief. Was für den einen diskutierbares Metier der Theologen, war für den anderen verbindliche Kirchenlehre. Luther hielt die papale Theorie Cajetans ebenso wie dessen Buß- und Ablasslehre für thomistische Schulmeinungen, denen er seine eigenen entgegensetzen dürfe, wie es ja auch die Universität Paris gegen die Außerkraftsetzung der Pragmatischen Sanktion im jüngst geschlossenen Konkordat getan habe.<sup>46</sup> Luther forderte deshalb theologische Widerlegung aus der Schrift, also der Offenbarung, und durch die theologische Vernunft.<sup>47</sup> Auch sein Kurfürst, dem er dies darleg-

<sup>44</sup> Klaus Unterburger, Erfurter Anfänge. Die augustinische Totus homo-Ekklesiologie als reformationsgenerierender Faktor beim jungen Luther. In: Sebastian Holzbrecher/Torsten W. Müller (Hgg.), Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten. Perspektiven und Beiträge der (mittel-)deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Festschrift für Josef Pilvousek, Würzburg 2013, 151–163.

<sup>45</sup> Gerhard Hennig, Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation, Stuttgart 1966; Jared Wicks, Cajetan und die Anfänge der Reformation, Münster 1983; Bernhard Lohse, Cajetan und Luther. Zur Begegnung von Thomismus und Reformation, in: Ders., Evangelium (wie Anm. 1), 44–63.

<sup>46</sup> Hans-Jürgen Becker, Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil: historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Köln 1988, 246f.

<sup>47</sup> Martin Luther an Friedrich den Weisen, ca. 21. November 1518, in: WA Br. 1, 236–246, Nr. 110.

te, forderte, dass die Universitäten, wie bei Theologendisputationen üblich, die Streitfragen entscheiden sollten.<sup>48</sup>

Cajetan hatte zur Bekräftigung seines Standpunkts im Gefolge eine päpstliche Klärung und Entscheidung in der Ablassfrage ersehnt und in der Dekretale Papst Leos X. *Cum postquam* vom 9. November 1518 erhalten.<sup>49</sup> Ein Widerhall dessen ist die Vorrede zu Luthers Galaterkommentar von 1519. Hier spiegelt sich seine Unterscheidung zwischen römischem Bischofsamt und menschlich-kontingenter Träger in der Unterscheidung zwischen römischer Kirche und römischer Kurie.<sup>50</sup> Letzterer wird Luther in der Folgezeit immer mehr die römischen Missstände, die er auszumachen glaubte, anlasten.<sup>51</sup> Ergebnis der Dispute des Augustiners mit den Dominikanern ist die bewusste Unterscheidung zwischen göttlichem Glauben und menschlicher Rechtssetzung, zwischen göttlicher Offenbarung und historischer Kontingenz, deren Bewältigung niemand der menschlichen Vernunft abnehmen kann. Diese Unterscheidung wird den Fortgang der Auseinandersetzung prägen. Wo der Glaube bedroht ist, greift das Notstandsrecht, so die Grundannahme auch der mittelalterlichen Kanonistik.

#### D)

#### EINE GESCHEITERTE THEOLOGENDISPUTATION

Noch immer galt der Streit um Luther primär als Streit zwischen theologischen Schulen. Folglich forderte der Ingolstädter Johannes Eck (1486–1543) Karlstadt und Luther zur Universitätsdisputation heraus; wegen des im Raum stehenden Ketzerprozesses war es bereits schwierig, theologische Fakultäten als Veranstalter und Schiedsrichter zu gewinnen. Doch ist bezeichnend, dass – ganz in der Perspektive des Streits zwischen

<sup>48</sup> Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521. Studienausgabe, Stuttgart 1994, 254.

<sup>49</sup> Bernhard Alfred R. Felmborg, *Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans (1469–1534)*, Leiden/Boston/Köln 1998.

<sup>50</sup> „Quare et ego horum Theologorum Laycorum exemplo pulcherrimo longissime, latissime, profundissime distinguo inter Rhomanam ecclesiam et Rhomanam Curiam. [...] Nullo modo ergo Rhomanae ecclesiae resistere licet: at Rhomanae Curie longe maiore pietate resisterent Reges, Principes seu quicumque possent quam ipsis Turcis.“ Martin Luther, *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius* (1519), in: WA 2, 436–618, hier 448f.

<sup>51</sup> So die klassische Argumentation nach der Verbrennung der Bannandrohungsbulle, in der er sich nicht nur auf die Pflichten aus seinem Doktorat beruft, sondern auch davon ausgeht, dass die Päpste qua Person verführt würden, ihr Amt, das zu den *adiaphora* an sich gehöre, antichristlich auszuüben. Martin Luther, *Warumb des Bapsts und seyner Jungerm bucher von Doct. Martino Luther verbrant seyn*, in: WA 7, 161–182, hier 162f.

theologischen Schulen bzw. Ordens-theologien – bei den theologischen Fakultäten von Paris und Erfurt, auf die man sich nach langem Tauziehen einigte, die Dominikaner und Augustinereremiten als Schiedsrichter ausgeschlossen werden sollten. Hatten Prierias und Cajetan in Luther vor allem den zu bekämpfenden Konziliaristen gesehen, so sahen die sächsischen Gegner Luthers und auch Johann Eck in ihm den Hussiten; beide natürlich darin übereinkommend, ihn wegen Ungehorsams gegen die päpstliche Primatialgewalt der Häresie zu überführen. Luther studierte im Vorfeld vermehrt die Kirchengeschichte, genauer die historische Entwicklung der päpstlichen Amtsgewalt; dies führte bekanntlich zur berühmten These 13, in der er die papalistische Primatsvorstellung als im Widerspruch zum Konzil von Nizäa und der alten Kirche stehend und als erst zur Zeit der gregorianischen Reform entstanden bezeichnete.

In einer bemerkenswerten Studie hat Anselm Schubert gezeigt, dass man auch die Leipziger Disputation nur von ihrem mittelalterlichen Hintergrund her, eben den festgefügtten Regeln der universitären Disputation, korrekt interpretieren kann.<sup>52</sup> Zentral war die Rollenverteilung in Opponent und Respondent. Ersterer hatte nur die Autoritäts- und Verunftbeweise zu widerlegen, während der Respondent in seiner Replik diese Gegenargumente dann jeweils entkräften musste. Entscheidend war, dass in der Disputation zwischen Eck und Luther dem Ingolstädter zunächst die Rolle des Opponenten zufiel; Luther konnte somit seine Argumente nicht frei entwickeln, sondern war den Regeln gemäß gehalten, jeweils diejenigen Ecks zu destruieren, was sich für ihn als nachteilig erweisen musste. Die Strategie stand für die Kontrahenten dabei von vornherein fest. Eck wollte zeigen, dass Luther die böhmische Häresie neu aufleben ließ; Luther wollte anhand der altkirchlichen Konzilien, der Geschichte der Kirche und besonders an der Existenz und dem christlichen Leben der Ostkirche zeigen, dass der papalistische Primatialanspruch nicht zum Heil notwendig, nicht auf göttlichem Recht begründet sei.<sup>53</sup> Beiden war so aber das Regelwerk im Weg; absolut verboten war es nach diesem, den Gegner der Häresie zu bezichtigen, was Eck – zunächst durch Anspielungen – immer unverblümter tat.<sup>54</sup> Aber auch Luther, für den es immer wichtiger wurde, endlich das Gespräch auf die Praxis der Griechen und der alten Kirche zu lenken, verstieß dadurch immer deutlicher gegen die Disputationsregeln,<sup>55</sup> so dass diese von beiden Seite schließlich offen

---

<sup>52</sup> Anselm Schubert, *Libertas disputandi. Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (2008), 411–442.

<sup>53</sup> Ebd., 419f.

<sup>54</sup> Ebd., v. a. 428f., 436.

<sup>55</sup> Ebd., v. a. 431–433, 438f.

unterlaufen und gebrochen wurden, die Theologendisputation damit aber faktisch gescheitert war.

Vielfach ist die Leipziger Disputation als entscheidende Wegmarke des Bruchs Luthers mit der alten Kirche interpretiert worden, besonders sein Satz, dass Konzilien irren können und auch geirrt haben, ist als revolutionär eingestuft worden.<sup>56</sup> In Wahrheit wiederholt Luther hier nur seine vorherige Position und vertritt eine Meinung, die von zahlreichen Theologen und Kanonisten vor ihm vertreten wurde. Luther unterscheidet auch hier zwischen unfehlbarem Glaubenszeugnis eines die Gesamtkirche repräsentierenden Konzils und menschlichen Festsetzungen, die einem Wandel unterworfen und fehlbar sind. Man wird auch kaum argumentieren können, dass das Neue nicht in der Irrtumsfähigkeit des Konzils bestanden habe, sondern darin, dass Luther von tatsächlichen Irrtümern ausging, da solche ja tatsächlich auch von der kanonistischen Tradition angenommen wurden.<sup>57</sup> Luther ist auch weiterhin bereit, die Papstgewalt als menschliche Obrigkeit anzuerkennen; er rechnet sie zu den *Adiaphora*.<sup>58</sup> Der Papst könne aber über die Offenbarung hinaus aus sich heraus keine neuen Glaubensartikel aufstellen; aus Menschlichem und Fehlbarem kann Göttliches und Unfehlbares nicht hervorgehen. Für die Scheidung aber, was menschlich und fehlbar ist, bleibt die theologische Vernunft zuständig. Bekanntlich reiste Eck hierauf nach Rom, um dem Ketzerprozess neuen Schwung zu verleihen und neues Material beizufügen. Für Luther blieb als letztes Kriterium der Wahrheit eines Konzils nur die Heilige Schrift, also die Offenbarung übrig. In einer neueren Studie

<sup>56</sup> Vgl.: „War seine Gefahr, durch kalte Schärfe den Gegner erst zu häretischen Konsequenzen zu treiben und auf den Irrtum festzulegen, so hat er das Verdienst, angesichts der dogmatischen Unklarheit seiner Zeit deutlich gemacht zu haben, daß Luther nicht Reform, sondern Angriff auf die Struktur der Kirche bedeutete.“ Erwin Iserloh, Erster Teil: Die protestantische Reformation. Erster Abschnitt: Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517–1525), in: Ders./Josef Glazik/Hubert Jedin: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1967 (= Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 4), 3–114, hier 65; vgl. für diese Sichtweise grundlegend: Joseph Lortz, Die Leipziger Disputation, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 3 (1926), 12–37.

<sup>57</sup> „Mit seinen ambivalenten Äußerungen über die Konzilien hatte Luther in der Leipziger Disputation einen Weg hin zu seinem reformatorischen Konzilsverständnis beschritten, das sowohl gegenüber der kirchlichen Tradition als auch gegenüber dem Konziliarismus analogielos war. Dass Konzilien nicht nur irren konnten, sondern auch bisweilen geirrt haben, war eine für spätmittelalterliche Theologen und Kanonisten – ob konziliaristischer oder papalistischer Richtung – gleichermaßen revolutionäre These, hinterfragt sie doch die im Bewusstsein der Zeit höchste kirchliche Autorität, was einem theoretischen Bruch mit dem römischen Kirchenbegriff gleichkam.“ Spehr (wie Anm. 37) 162 f.; dagegen etwa: Nörr (wie Anm. 37), 131; Speck (wie Anm. 19).

<sup>58</sup> Martin Luther an Georg Spalatin, ca. 24. Februar 1519, in: WA Br. 1, 252–354, Nr. 157.

über Luthers Konzilsidee hat Christopher Speer dies als die nunmehrige neue, spezifisch reformatorische Konzilsidee bezeichnet.<sup>59</sup> Doch darf man fragen, ob diese sich nicht ebenso aus den von Luther rezipierten spätmittelalterlichen Schulpositionen ergibt. Dort, wo man das papalistische Konzilskriterium abgelehnt hat, war durch historische Kenntnisse immer klar, dass es authentische und falsche Synoden gab, für deren Wahrheit nur die Übereinstimmung mit der Offenbarung und dem Glauben der Gesamtkirche bürgen konnte. Stellen sich menschliche Autoritäten aber gegen die Offenbarung und den Heilsglauben, greift das Notstandsrecht, auf das Luther sich beruft.

Es waren also für Luther theologische Schulfragen zur Buß- und Gnadenlehre, dann zur Papstgewalt, die für ihn in sein *magisterium*, das des Doktors der Theologie, fielen, die er in der Öffentlichkeit vertrat. Andere theologische Schulen sahen darin Ketzerei, während Luther in demjenigen den Ketzer sah, der seine Schulmeinung als Offenbarung Gottes ausgab. Es waren also in der Theologie des Spätmittelalters unausgetragene Spannungen, von denen aus sich allein der Fortgang erklären lässt. Lehramt der Theologen und Lehramt der Päpste, beide Ansprüche wurzelten im Mittelalter, beide hatten ihre Traditionen. In der Folgezeit bildeten beide Konfessionen ekklesiologische Neukonzeptionen aus, die ähnliche Konflikte für die Zukunft unmöglich machen sollten.

### 3.

#### ZWEI NEUE EKKLESIOLOGIEN ENTSTEHEN

Die Wahrheit konnte nur eine sein. *Auctoritas* und *ratio* durften nicht in Konflikt stehen. Wie ein Stachel im Fleisch musste es für alle Konfliktparteien sein, dass die letztlich gescheiterte Leipziger Disputation sich in den folgenden Jahrzehnten in den konfessionellen Disputationen und Religionsgesprächen zu wiederholen schien.<sup>60</sup> Richter waren nicht mehr die Universitäten, sondern die weltlichen Obrigkeiten, die sich für den Glauben des Gemeinwesens verantwortlich fühlten. Die unterlegene Partei wurde nicht durch Gründe überzeugt, sondern ausgewiesen. Der Konfessionsentscheidung gingen meist Theologendisputationen voraus, ohne

<sup>59</sup> Spehr (wie Anm. 37), 4, 160–179.

<sup>60</sup> Irene Dingel, Art. „Religionsgespräche. IV: Altgläubig-protestantisch und innerprotestantisch“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, Berlin 1997, 654–681; Otto Scheib: Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters, 3 Bde., Wiesbaden 2009.

dass diese wirklich kausal die Entscheidung erst herbeigeführt hätten. Auf einer symbolisch-performativen Ebene bekräftigten sie aber den Anspruch, dass *auctoritas* und *ratio*, kirchliche Jurisdiktion und theologische Vernunft, nicht gespalten sein durften. Kirchen- und Ämterstrukturen wurden nun neu gestaltet.

## A)

## DAS PROPHETENAMT IM LUTHERTUM UND CALVINISMUS

Der Konflikt zwischen Lehramt der Theologen und Lehramt der Päpste war in lutherischen Augen vor allem ein Konflikt zwischen Lehramt und Jurisdiktion. So lassen sich wesentliche Annahmen der Ekklesiologie Luthers aus dem Bemühen rekonstruieren, diese widersetzliche Dualität unmöglich zu machen.

1) Luthers Ekklesiologie war von Anfang an augustinish geprägt,<sup>61</sup> betonte die verborgene, geistliche Seite der Kirche gegenüber ihrer äußeren, sichtbaren. Im öffentlichen Konflikt seit 1517 verbindet sich dieser Grundzug mit dem kanonistischen Notstandsrecht; um die theologische Einsicht und den geistlichen Leib Christi zu bewahren, muss äußerlich Widerstand geleistet werden, ja müssen äußere Strukturen reformiert werden.

2) Ganz falsch wäre es aber, das spezielle kirchliche Amt aus dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen gleichsam kongregationalistisch abzuleiten. Vielmehr wird die Vollmacht zur öffentlichen Predigt und Sakramentspendung durch die Kirche, durch die *ordinatio* durch andere Amtsträger verliehen.<sup>62</sup> Die Kirche ist zugleich sichtbar, nämlich immer dort, wo das Wort Gottes gepredigt und die Sakramente recht verwaltet werden, so die berühmte Formulierung der *Confessio Augustana*.<sup>63</sup> Luther knüpft also einerseits nahtlos an das Amtsverständnis der Altgläubigen an. Er will nur von vorneherein vermeiden, dass es Sakramentspender ohne Predigt und theologisches Wissen gibt, Jurisdiktionsinhaber ohne Weihe- und Sakramentenvollmacht und ohne theologische Bildung; aber auch keine theologische Einsicht, der zur Durchsetzung der Wahrheit die jurisdiktionalen Vollmachten fehlen. Mit anderen Worten: Christus ist Prophet, Hirt und Priester, und anders als im Spätmittelalter sollen bei

<sup>61</sup> Unterburger (wie Anm. 44).

<sup>62</sup> Jan Aarts, Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1512 bis 1525, Helsinki 1972; Wolfgang Stein, Das kirchliche Amt bei Luther, Wiesbaden 1974; Harald Goertz, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther, Marburg 1997.

<sup>63</sup> Confessio Augustana, Art. 7.

den Amtsträgern diese Vollmachten stets zusammen bestehen. In diesen Reformbemühungen kann Luther an das Selbstverständnis der katholischen Reformliteratur des Spätmittelalters und an das Selbstverständnis der theologischen Universitätsmagistri anknüpfen. Dort wurden Bischöfe ohne Weihe ebenso kritisiert wie theologisch unwissende Bischöfe und Seelsorger.<sup>64</sup>

3) Luther hatte seit den 1520er Jahren mit der Ausgestaltung der Jurisdiktion und damit des Bischofsamts zu kämpfen. 1530 versuchte er, den altgläubigen Episkopat durch den Kompromissvorschlag zu gewinnen, das dieser weiter im Amt bleiben könne, wenn er die reine Lehre, die Sakramentspendung und die Ehe der kirchlichen Amtsträger nicht tangiere.<sup>65</sup> Dies ist bekanntlich ebenso gescheitert wie die lutherischen Bischofsexperimente in Merseburg und Naumburg, wo Theologen das Amt übertragen werden sollte.<sup>66</sup> Die Landesherren mit ihren Konsistorien sorgten schließlich als Notepiskopat für die äußere Ordnung der Kirche. Dies geschah in vielfacher Wechselwirkung mit den theologischen Fakultäten. Doktrin und Jurisdiktion sollten zusammen gehen, es sollte keine zwei Lehramter mehr geben. Deshalb die weit gestreute Consilienliteratur der Fakultäten,<sup>67</sup> deshalb die personellen Verflechtungen mit den Konsistorien, deshalb teilte man sich die Aufgabe der Zensur und der Reinhaltung der Lehre. Der Ausformulierung von Bekenntnissen sollte dabei primär eine identitätsstiftende und integrierende Funktion zukommen, dennoch konnten sich in ihnen nicht alle theologischen Positionen wiederfinden, so dass Ausgrenzung immer die Kehrseite war.<sup>68</sup> Immerhin

---

<sup>64</sup> Vgl. etwa Hubert Jedin, Das Bischofsideal der katholischen Reform, in: Ders., Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, 2 Bde., Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1966, hier Bd. 2, 75–117.

<sup>65</sup> Rolf Decot, Luthers Kompromissvorschlag an die Bischöfe auf dem Augsburger Reichstag 1530, in: Martin Brecht (Hg.), Martin Luther und das Bischofsamt, Stuttgart 1990, 109–119.

<sup>66</sup> Irmgard Höß, Luther und die Bischofseinsetzungen in Merseburg und Kammin, in: Brecht (wie Anm. 65), 123–130; Hans-Ulrich Delius, Das Naumburger Bischofsexperiment und Martin Luther, in: Ebd., 131–140.

<sup>67</sup> Martin Brecht, Die Consilien der Theologischen Fakultät der Universität Wittenberg. Dokument ihrer Eigenart und ihrer spezifischen Geschichte, in: Irene Dingel/Günter Wartenberg (Hgg.), Die theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea, Leipzig 2002, 201–222; Thomas Kaufmann, Die Gutachter Tätigkeit der Theologischen Fakultät Rostock nach der Reformation, in: Hartmut Boockmann u.a. (Hgg.), Recht und Verfassung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Bd. 2, Göttingen 2001, 297–333; Hans-Peter Hasse, Bücherzensur an der Universität Wittenberg im 16. Jahrhundert, in: Stefan Oehmig (Hg.), 700 Jahre Wittenberg. Stadt, Universität, Reformation, Weimar 1996, 187–212.

<sup>68</sup> Irene Dingel, Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatori-

blieb der grundsätzliche Anspruch, dass das Episkopenamt nach Möglichkeit im Dienst der Theologie stehen sollte.

Dem gegenüber hat die von Straßburg übernommene 4-Ämter-Lehre des Genfer Modells das Spannungsverhältnis zwischen theologischem und pastoralem Lehramt, zwischen Doktoren und Pastoren, in gewisser Weise zu perpetuieren gesucht. Synodale Gremien sollten für gegenseitigen Ausgleich und Kontrolle sorgen; nach dem Tod Johannes Calvins (1509–1564) wurde der Stand der Doktoren dann vom Pastorenstand faktisch aufgesogen; teilweise verschwand er.<sup>69</sup> Bereits bei Calvin, in Zürich parallel bei Heinrich Bullinger (1504–1575), wird das *munus propheticum* zwar aufgewertet, aber limitiert auf die Schriftauslegung und gebunden an das Pfarramt.<sup>70</sup>

## B)

### DAS KIRCHLICHE LEHRAMT IM KATHOLIZISMUS

Dem gegenüber scheint im katholischen Raum die Dualität zwischen pastoralem und theologischem Lehramt zunächst fortbestanden zu haben; die Zensurierung theologischer Werke und die Erstellung von Indices mit verbotenen Büchern wurde von zahlreichen Stellen weiter betrieben, auch von der Universität Paris. Besonders wichtig wurden aber die römischen Institutionen, das *Sanctum officium* mit seinen zahlreichen Unterbehörden in Italien und die 1571 gegründete Indexkongregation. In einer Phase der Schwäche vieler Universitäten und theologischer Fakultäten verlagerte sich das Gewicht zum päpstlichen Lehramt hin, das seine Kompetenzansprüche in der Frage der Beurteilung der theologischen Lehre ausbaute.<sup>71</sup>

schen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: Johanna Loehr (Hg.), *Dona Melancthoniana*. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, Stuttgart/Bad Cannstatt 2001, 61–81.

<sup>69</sup> Alexandre Ganoczy, *Ecclesia ministrans*. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1968, v. a. 312–315. Theodor Beza und Johannes a Lasco unterscheiden weiter zwischen Lehrern bzw. Propheten, die den Sinn der Bibel eruieren sollen, und Pastoren oder Hirten, die predigen und diesen applizieren sollen. Walter Klingheben, *Der demokratisierte Staat und die herrschaftsfreie Kirche* bei Theodor Beza. Dissertation Göttingen 1974, 340–343.

<sup>70</sup> Marco Hofheinz, *De munere prophético – Variationen reformierter Auslegung des prophetischen Amtes*. Zur theologiegeschichtlichen Entwicklung eines dogmatischen Topos vor der Aufklärung (von Zwingli bis Lampe), in: Ders./Wolfgang Lienemann/Martin Sallmann (Hgg.), *Calvins Erbe*. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins, Göttingen/Oakville 2011, 115–168.

<sup>71</sup> Vittoria Frajese, *Nascita dell'indice*. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma, 2. Aufl. Brescia 2008.

Die theologische Entwicklung in Rom wurde vor allem von den großen Orden, allen voran von den Jesuiten und den Dominikanern, getragen, aus deren Theologen sich die Gutachter der päpstlichen Kongregationen vorwiegend rekrutierten. Die methodischen und theologischen Fragestellungen der Reformationszeit hatten dabei einen Prozess der theologischen Klärung, Differenzierung und Akzentverlagerung forciert, durch den ein distinktes und präzises System theologischer Zensuren erarbeitet wurde. Zensurlisten mit verschiedenen Bezeichnungen der Irrtümer gab es seit dem 14. Jahrhundert, ohne dass doch ein eindeutiger Gebrauch oder ein stringentes System denselben zugrunde lag.<sup>72</sup> Dies änderte sich in der nachtridentinischen Epoche. Drei Werke waren hier Meilensteine: Zunächst die „*Loci theologici*“ des Melchior Cano (1509–1560), der die Bedeutung von *haereticus* von *erroneus*, *haeresim sapiens*, *male sonans seu pias aures offensiva*, *temeraria* und *scandalosa* abzugrenzen suchte.<sup>73</sup> In der Folgezeit wurden diese vor allem weiterentwickelt von Francisco Suárez (1548–1617) im Kapitel 19 seines Glaubenstraktats zum Kommentar zur „*Secunda Secundae*“<sup>74</sup> dann von Francisco de Lugo (1583–1660) in seinen „*Disputationes scholasticae de virtute fidei*“.<sup>75</sup> Eigentliche Häresie wurde also nunmehr von anderen Arten von Irrtümern präziser unterschieden. Cano hatte die Methode des Theologen durch einen Dreischritt analysiert: die *inventio* aus den *loci*, das *iudicium* und schließlich die schlussfolgernd-spekulativen *conclusiones*. Anders als noch in der Hochscholastik hatte sich das Erkenntnisinteresse vom inhaltlichen Gewicht und der moralischen Verpflichtungskraft der Glaubensartikel hin zu Fragen der Gewissheit und Sicherheit verlagert. *Articuli fidei* waren nun die Inhalte der Offenbarung, aus denen die Theologie ihre Konklusionen ziehen konnte.<sup>76</sup>

Als neuralgischer Punkt des Verhältnisses von Theologie und römischem Lehramt musste sich nach der Dreiteilung Canos vor allem das *iudicium* der einzelnen *loci theologici* herausstellen: Für Cano war die Übereinstimmung der Theologen bekanntlich selbst ein *locus declarati-*

<sup>72</sup> Constantino Koser, *De notis theologicis. Historia, notio, usus*, Petropolis 1963; Josef Koch, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270 bis 1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren, in: Ders., *Kleine Schriften*, Bd. 2, Rom 1973, 423–450.

<sup>73</sup> Melchior Cano, *De locis theologicis* XII, cap. 10–12, Löwen 1564, 729–789.

<sup>74</sup> Francisco Suarez, *Commentaria in Secundam Secundae Divi Thomae, de fide*, disp. 19, s. 3, in: Ders., *Opera Omnia*, Bd. 12, hg. v. Carl Berton, Paris 1858, 471–479.

<sup>75</sup> Ioannis de Lugo, *Disputationes scholasticae et morales, tractatus de virtute fidei divinae*, disp. 20, s. 3, Lyon 1646, 548–564.

<sup>76</sup> Albert Lang, Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: *fides*, *haeresis* und *conclusio theologica*, in: *Divus Thomas* 20 (1942), 207–236, 335–346; 21 (1943), 79–97.

*vus*. Bei der Erörterung der Autorität der Theologen rechnete er mit den Differenzen der Schulmeinungen, etwa zwischen Thomisten und Scotisten. Hier sollte weiter Freiheit herrschen. Dort, wo sich alle Schulen einig waren, hatte dieser Konsens dann aber Verpflichtungskraft. Die Freiheit der Theologie zur Auslegung von Schrift und Tradition war aber immer dann begrenzt, wenn eine Schriftstelle oder eine kirchliche Überlieferung durch den Papst, ein Konzil, die Gesamtkirche oder den Konsens der Väter festgelegt wurde. Ihr Spielraum ist deutlich restringiert.<sup>77</sup> Robert Bellarmin hat diese Sicht übernommen, so Thomas Dietrich, wie überhaupt die römische Theologie seit Ende des 16. Jahrhunderts unter dem Vorzeichen der Reformen von Salamanca steht.<sup>78</sup> Die Theologen geben theologische Gründe, so Bellarmin, *iudices*, deren Autorität man folgen muss, sind allein die Bischöfe und der Papst.<sup>79</sup> Dies war ja bereits das Verfahren des Trienter Konzils, auch wenn dort der Einfluss der Theologen faktisch dann doch größer war.<sup>80</sup> Theologie als *intellectus fidei*, als Interpretation der Offenbarung, wurde im eigentlichen Sinn eine Domäne von Papst und Bischöfen. So wurde das Trienter Kriterium der Schriftauslegung, die allein der Kirche zukomme, verstanden. Theologen dürfen weder gegen Papst und Bischöfe noch gegen den Väterkonsens verstoßen.<sup>81</sup>

Ein neuzeitliches Streben nach Sicherheit suchte somit, die theologi-

<sup>77</sup> Ders., *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte, Regensburg 1925, 196f.

<sup>78</sup> Thomas Dietrich, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621)*. Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen, Paderborn 1999, 115–117.

<sup>79</sup> Ebd., 176f.

<sup>80</sup> Nelson H. Minnich, *The changing status of the theologians in the general councils of the West: Pisa (1409) to Trent*, in: Ders., *Councils of the Catholic Reformation. Pisa I (1409) to Trent (1545–1563)*, Burlington 2007, 196–229; Ders., *The voice of theologians in general councils from Pisa to Trent*, in: Ebd., 420–441; Günther Wassilowsky, *Teilnehmer ohne Stimme? Zur Rolle der Theologen auf dem Konzil von Trient*, in: Hilary Anne-Marie Mooney/Karlheinz Ruhstorfer/Viola Tenge-Wolf (Hgg.), *Theologie aus dem Geist des Humanismus*. Festschrift für Peter Walter, Freiburg im Breisgau 2010, 416–431.

<sup>81</sup> „Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent.“ Konzil von Trient, ses. IV, 8. April 1546, *Decretum secundum: recipitur vulgata editio bibliae praescribiturque modus interpretandi sacram scripturam etc.*, in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, hg. v. Guiseppo Alberigo u. a., 3. Aufl. Bologna 1973, 664f., hier 664. Hierzu: Hans Kümmeringer, *Es ist Sache der Kirche „iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum“*. Zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vaticanum I, in: *Theologische Quartalschrift* 149 (1969), 282–296.

schen Einfallstore für Zweifel an der obersten theologischen Kompetenz der Päpste zu verschließen.<sup>82</sup> Das kanonische Recht und die spätmittelalterliche Theologie hatten das menschliche *iudicium* des Theologen für unerlässlich gehalten. Papst oder Konzil lehren die Wahrheit; woher aber weiß man, dass der Papst wahrhaft Papst, das Konzil wirklich rechtmäßig versammelt oder Papst und Konzilsväter wirklich getauft sind? Ein menschlich-kontingenter Faktor floss so oder anders immer mit ein, davon zeugten die Kirchengeschichte und die eigene Erfahrung. Damit, wir haben es bei Luther gesehen, musste man immer mit dem Notstand und seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten rechnen. Dieses mittelalterliche Tor zu einem katholischen Notstandsrecht galt es nunmehr zu versperren.

Im Streben nach Sicherheit suchte man nachreformatorisch diese Lücken des Systems zu schließen: Nach der papalen Position konnte man die Legitimität des Konzils von Einberufung, Vorsitz und Bestätigung durch den Papst abhängig machen. Ulrich Horst hat in eindringlichen Studien nachgewiesen, wie nun auch die Fälle eines häretischen, schismatischen, beratungsresistenten oder kirchenschädigenden Papstes sukzessive, ja systematisch eliminiert wurden. Hatte noch der große Theoretiker der päpstlichen Vollgewalt des 15. Jahrhunderts, Juan de Torquemada (ca. 1388–1468), mit zahlreichen solchen Notsituationen theoretisch gerechnet, so wurden diese bereits durch Cajetan entschieden eingeschränkt.<sup>83</sup> Albert Pigge (1490–1542) hatte dann in antireformatorischer Zuspitzung zum ersten Mal die Möglichkeit eines häretischen Papstes kategorisch gelehnet, trotz des *Decretum Gratiani* und der überlieferten historischen *exempla*.<sup>84</sup> Bei den Dominikanern, besonders aber bei den Jesuiten, wurde das papale System von allen kontingent-menschlichen Anforderungen immer mehr befreit; Sicherheit wurde durch den Gehorsam dem Papst gegenüber garantiert. Gerade Cajetan, der an dieser Entwicklung entscheidenden Anteil hatte, bekam diese Verengung zu spüren. Seine späten Schriftkommentare wichen in manchen Fragen vom Väterkonsens ab;

---

<sup>82</sup> Ulrich Horst, Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart, Mainz 1978; Ders., Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca, Berlin 2003, 187–198; Ders., Theologie und Lehramt. Historische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema, in: Münchener theologische Zeitschrift 38 (1987), 53–63.

<sup>83</sup> Ulrich Horst, Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltentfaltung, Berlin 2012.

<sup>84</sup> Remigius Bäumer, Das Kirchenverständnis Albert Piggés, in: Ders./Heimo Dolch (Hgg.), Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef Höfer, Freiburg im Breisgau 1967, 306–322; Ders., Die Lehrautorität des Papstes nach Albert Pigge. Ein Beitrag zur Geschichte des Papalismus im 16. Jahrhundert, Diss. masch. Bonn 1956.

früh wurden sie deshalb angegriffen.<sup>85</sup> Kurz nach seinem Tod setzten Versuche ein, diese zu zensurieren; die umfassenden römischen Verfahren der Expurgation, besonders unter Pius V. (1566–1572), hat Claus Arnold analysiert.<sup>86</sup> Der innerkuriale Kampf, in dem die Erben der Väter von Trient einer strengkurialistischen Gruppe um die Inquisitorenpäpste Paul IV. (1555–1559) und Pius V. gegenüberstanden, hatte nicht von ungefähr die Berechtigung des Humanismus und des Bibelstudiums in den Ursprachen, der volkssprachlichen Bibelübersetzungen und die Ideale der vortridenteschen italienischen Reformkreise zum Gegenstand, wobei die strengen Papalisten selbst einen Mordanschlag auf Papst Pius IV. planten.<sup>87</sup>

#### 4.

#### SCHLUSS

In den vorangehenden Ausführungen sollten vor allem zwei Thesen begründet werden:

a) Der Konflikt um Martin Luther wird dann nicht anachronistisch verzeichnet, wenn er vom Selbstverständnis der Akteure ausgeht. Die mittelalterliche Konzeption eines Lehramts der Doktrinen und eines Lehramts der Hierarchie stellte Positionen bereit, die von den Konfliktparteien eingenommen und in ihre Konsequenzen entfaltet und radikalisiert wurden.

b) Erst aus diesem Konflikt entwickelten sich zwei konfessionelle Ekklesiologien, die je von ihrem Ansatzpunkt aus vor einer Wiederholung eines solchen Streits absichern wollten.

Im Jahr 1631 zensurierte die theologische Fakultät Paris das pseudonyme Werk des englischen Jesuiten Edward Knott (eigentlich Matthew Wilson, 1582–1656) über die kirchliche Hierarchie; dieser antwortete mit der bellarminischen These, allein Papst und Bischöfe, nicht aber Universitäten, seien Richter in Glaubensfragen, die Pariser Zensur tangiere ihn nicht.

<sup>85</sup> Ulrich Horst, Der Streit um die hl. Schrift zwischen Kardinal Cajetan und Ambrosius Catharinus, in: Scheffczyk/Detloff/Heinzmann (wie Anm. 2), Bd. 1, 551–577; Ders., Melchior Cano und Dominicus Báñez über die Autorität der Vulgata. Zur Deutung des Trienter Vulgatedekrets, in: Münchener theologische Zeitschrift 51 (2000), 331–351.

<sup>86</sup> Claus Arnold, Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung, Paderborn 2008.

<sup>87</sup> Elena Bonora, Morone e Pio IV, in: Massimo Firpo/Ottavia Niccoli (Hgg.), Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento, Bologna 2010, 30–42; zum Ganzen: Massimo Firpo, Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509–1580) e il suo processo d'eresia, 2. Aufl. Brescia 2005; Elena Bonora, Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa posttridentina, Rom/Bari 2007; Dies., La controriforma, 4. Aufl. Rom/Bari 2008.

Diese Aussage traf in Paris auf eine sich formierende Gruppe, die sich der von Rom intendierten Reduktion ihrer Bedeutung, wie sie sich in den Instruktionen für die Nuntien widerspiegelte, widersetzen wollte. Erste Versuche wurden von deren Syndikus Edmond Richer (1559–1631) unternommen; auf Knott antwortete pseudonym der Abbé Saint-Cyran (1581–1643), der Freund des Cornelius Jansen (1585–1638), der entschieden das alte Lehramt der theologischen Fakultäten verteidigte. In diesen Kompetenzstreit mischte sich bald der Streit um den Augustinus des Jansenius, die Pariser Tradition und die Ekklesiologie Richers. Bis in den Streit um *Unigenitus* im 18. Jahrhundert lebten all die klassischen Streitfragen zwischen pastoralem und theologischem Lehramt noch einmal auf, besonders das Spannungsverhältnis zwischen normativem *ius* und kontingentem *factum* und die Ekklesiologie des kirchlichen Notstandrechts. Auch wenn letztlich erst die Umwälzungen der Revolution die Hindernisse weitgehend gebrochen haben, hatte der Pariser Widerstand bereits etwas resignatives; nur ein Teil der Fakultät mochte sich dem noch anschließen.<sup>88</sup>

#### ABSTRACT

The paper seeks to prove that modern subjectivism did not lead to the Reformation break with medieval ecclesiastical authority. Rather, the medieval tension between theological and pastoral magisterium already provided those concepts, which in the 16th century, came into open conflict with each other. After the positions in this debate had become irreconcilable, the specific denominational ecclesiologies were subsequently formed. The starting point of the argument is that Martin Luther rarely described himself as a “reformer”, but rather placed great emphasis on the title of “Doctor of Divinity”. The basis of the theology’s claim of validity (formed primarily in the 13th century) was the character of theology as a science with its own responsibility, authority, and freedoms, distinct from the pastoral magisterium of bishops and pastors. For this self-understanding as a theologian, Luther formulated his theological insights to repentance, grace, indulgence, and theological method in this series for public disputations. When Dominican theological opponents accused him of heretical teachings contrary to the papal and episcopal magisterium,

---

<sup>88</sup> Jacques M. Gres-Gayer, The magisterium of the Faculty of Theology of Paris in the seventeenth Century, in: *Theological Studies* 53 (1992), 424–450; Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870*. Oxford/New York 2003, 159–172.

Luther saw them as an envious, rival school of theological thought – especially in regards to the authority of the Pope and the Councils. The Pope and Council are to be obeyed, but the *iudicium* on a historic council or on a concrete papal pronouncement is the task of theological reason. Here, Luther employed the tradition of theology and canon law of the Middle Ages. The tension between the two *magisteria* became an irreconcilable conflict. Subsequently, the effort to prevent future conflicts between *auctoritas* and *ratio* became an important factor in the formation of confessional ecclesiologies. The Lutheran and Reformed Churches tried to subordinate jurisdiction and administration of the sacraments to theological insight and preaching. The Catholic Church attempted to maintain security by closing the doors against any theological criticism of papal teaching. Only the pope and the bishops have a binding judgment about faith and Scripture; the legitimacy of a council is secured solely by the popes, who – in contrast to the prevailing opinion of the Middle Ages – cannot deviate from faith.