Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 64 (2017)

Heft: 1

Artikel: Protestantische Debatten um die Einheit der Wahrheit I. : Luther, Melanchthon und Zwingli

Autor: Zahnd, Ueli

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-825792

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

UELI ZAHND

Protestantische Debatten um die Einheit der Wahrheit I.
Luther, Melanchthon und Zwingli

1. EINLEITUNG

Die moderne Geschichtsschreibung hat das Problem der Einheit der Wahrheit – gerade was protestantische Stellungnahmen betrifft – selten ohne ideologische Voreingenommenheiten aufgegriffen. Vertreter einer doppelten Wahrheit waren schon mit Blick auf das Spätmittelalter stets die skandalösen „Anderen", von den Adressaten von 1277 über Ockham und das Schreckgespenst der Nominalisten bis hin zu den norditalienischen Averroisten und Pomponazzi, so dass die Lehre geradezu als Zeichen von Heterodoxie, wenn nicht von Häresie verstanden wurde.[1] Nur zu gut passte es da aus katholischer Sichtweise, dass es auch bei Martin Luther Anzeichen gab, er vertrete die Lehre einer doppelten Wahrheit, weshalb er „völlig im Occamschen Fahrwasser" stehe.[2] Doch auch die protestantische Geschichtsschreibung bestätigte diese Sichtweise in einem entscheidenden Punkt: Um nämlich Luther von allem mutmaßlich Skandalösen fernzuhalten, wurde viel Fleiß darauf verwendet zu zeigen, dass er die verwerfliche These der doppelten Wahrheit nicht eigentlich gelehrt habe; vielmehr beruhe diese auf Kategorien, die sich auf Luthers theologisches Projekt gar nicht anwenden ließen.[3] Allein, in diesem Bestreben, Luther zu ent-schuldigen, kam es zu einem gleichsam ökumenischen Konsens, dass nämlich die Lehre von

[1] Vgl. MAYWALD, Max: *Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter*. Berlin: Henschel 1874; vgl. auch ROSENFELD, J.: *Die doppelte Wahrheit mit besonderer Rücksicht auf Leibniz und Hume*. Bern: Scheitlin 1913, 29–34.

[2] DENIFLE, Heinrich: *Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung*, Bd. 1,2. Mainz: Kirchheim 1906, 608; vgl. noch ISERLOH, Erwin: *Luthers Stellung in der theologischen Tradition, in: Wandlungen des Lutherbildes*. Würzburg: Echter 1966, 15–47, hier 16.

[3] Vgl. HEIM, Karl: *Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit*, in: TRAUB, Friedrich (Hg.): *Studien zur systematischen Theologie*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1918, 1–16; vgl. dann etwa HÄGGLUND, Bengt: *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit*. Lund: Gleerup 1955, 94–98; SPARN, Walter: *Doppelte Wahrheit? Erinnerungen zur theologischen Struktur des Problems der Einheit des Denkens*, in: MILDENBERGER, Friedrich/TRACK, Joachim (Hgg.): *Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 51–78, hier 58f.; EBELING, Gerhard: *Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft*, in: DERS. (Hg.): *Theologie in den Gegensätzen des Lebens*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1995, 420–459, hier 437.

der doppelten Wahrheit skandalös *sei*. Das Thema wurde damit von einem historisch-philosophischen zu einem moralischen, bei dem von vornherein feststand, wer die Guten und wer die Bösen seien – noch an der Wende zu unserem Jahrhundert gibt es Bemühungen, Luther vom „Vorwurf" der doppelten Wahrheit zu befreien.[4]

Diese moralische, ideologisch-konfessionelle Überfrachtung der Problematik ist innerhalb der protestantischen Tradition selbst schon sehr alt, wenn auch mit zwei entscheidenden Differenzen, wie sich an einem Text von Balthasar Meisner zeigen lässt. Der Lutheraner Meisner verfasste am Beginn des 17. Jahrhunderts eine kontroverstheologische Schrift, die er *philosophia sobria*, eine „nüchterne Philosophie" nannte.[5] Entsprechend ging er in deren Vorwort auch auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie ein, wo er der Philosophie erst einmal einen klar definierten, aber durchaus positiven Stellenwert zuwies:

> Non est, non, inquam, est adeo infructuosa et incomta Philosophia, ut sacrarium Theologicum nulla ratione vel juvare, vel ornare valeat. *Magna sunt ornamenta arboris, folia: Ita profecto Philosophia magnum est ornamentum Ecclesiae*, testimonio magni Patris, *Basilii*. Esse potest ἥδυσμα, licet non sit ipsum theologicum ἔδεσμα. Quamvis imperare non debeat, famulari tamen bene potest.[6]

Meisner folgte damit dem klassisch scholastischen Verständnis der Philosophie als *ancilla theologiae*, die der Theologie mit ihren Methoden und Wahrheitsbedingungen zudienen konnte, doch begann er dann, die Grenzen genauer zu ziehen:

> Quod si autem dictatura ipsi committatur super fidei articulos, nihilque verum existimetur, nisi quod humano captu capi potest, ibi tum salubre istud Ecclesiae ornamentum, per accidens fit noxium, verae πίστεως impedimentum, et Diaoblicum ἀπιστίας tegumentum. Quia enim Christianae religionis mysteria transcendunt rationem, ideo falsa censentur, si juxta Philosophicos canonas dijudicentur.[7]

Weil die christlichen Glaubensartikel Mysterien seien, seien sie der Begründung durch die Vernunft nicht nur entzogen, was etwa in einer thomistischen Synthese für die Mysterien von Trinität, Inkarnation und Sakramentenlehre auch galt, vielmehr müssten sie nach philosophischen Richtlinien für falsch befunden werden und standen der theologischen

4 Vgl. STREIFF, Stefan: *„Novis linguis loqui". Martin Luthers Disputation über Joh 1,14 „verbum caro factum est" aus dem Jahr 1539*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 93–114. Dazu BIANCHI, Luca: *Pour une histoire de la « double vérité »*. Paris: Vrin 2008, 26.

5 MEISNER, Balthasar: *Philosophia sobria, hoc est: pia consideratio quaestionum philosophicarum, in controversiis theologicis quas Calviniani moverunt Orthodoxis, subinde occurentium*. Gießen: Nicolaus Hampel, 1611.

6 MEISNER: *Philosophia sobria*, 4r.

7 MEISNER: *Philosophia sobria*, 4r–v.

Wahrheit damit entgegen. Meisner hatte allerdings nicht so sehr katholische Theologen im Blick, als vielmehr die innerprotestantische Gegenfraktion der Reformierten. Denn er fuhr fort:

> Et hoc illud subdolum artificium est, quo Calvinianos decepit, Christumque negare docuit Diabolus. Blandiuntur enim rationi suae, et freti humana sapientia, quid de religionis capitibus statuendum sit, ex Philosophia definiunt, cum contra, secundum Vincentii dictum: *Religionem non quo volumus ducere, sed quo illa nos ducit, sequi debeamus*. Speciosum equidem est illud Zuinglii pronunciatum: *Deus credenda nobis non proponit incomprehensibilia*. At nos meminerimus, quod Evangelium Christi Sapientibus hujus mundi, adeoque omni hominum rationi videatur stultitia. Si enim comprehendi posset, mysterium non esset.[8]

Damit sind die beiden angekündigten Differenzen zur modernen Wahrnehmung benannt: Erstens wird deutlich, dass die Problematik der Einheit von philosophischer und theologischer Wahrheit nicht einfach nur zwischen Altgläubigen und Protestanten eine Rolle spielte, sondern auch innerprotestantisch als polemisches Abgrenzungsmerkmal zwischen den verstrittenen Konfessionen genutzt wurde. Das Zitat, das Meisner Zwingli in den Mund legt, könnte passender nicht gewählt sein, denn Zwingli soll es anlässlich des Marburger Religionsgesprächs geäußert haben, als im Streit um die Abendmahlsfrage die Spaltung zwischen Lutheranern und Reformierten endgültig besiegelt wurde.[9] Viel entscheidender ist aber eine zweite Differenz zur modernen Betrachtungsweise, denn es zeigt sich, dass die Moral in der Wahrheits-Frage damals eine andere war: Der eigentliche Skandal für den Lutheraner Meisner war nicht die Unterstellung, dass Luther eine doppelte Wahrheit vertreten haben könnte, sondern umgekehrt die Tatsache, dass er bei den Calvinisten ein einheitliches Wahrheitskonzept vertreten sah. Anstößig war nicht die Lehre einer doppelten Wahrheit, sondern jene der Einheit. Das wirft ein anderes Licht auf die Rettungs-Versuche, die in den letzten 150 Jahren für Luther und seinen Wahrheitsbegriff unternommen worden sind – denn es könnte ja sein, dass Luther vom Skandal der doppelten Wahrheit gar nicht hätte befreit werden wollen, weil er vielmehr eine solche Befreiung für skandalös gehalten hätte.

Ein Weiteres zeichnet sich zudem bei Meisner ab: Die Lehre eines uneinheitlichen Wahrheitsbegriffs, wie er sie zumindest implizit vertritt, ist theologisch motiviert. Viel zu oft ist die Lehre von der doppelten Wahrheit ganz im Sinne von Tempiers Vorrede als ein philosophisch motivierter Versuch der Emanzipation der Vernunft verstanden worden, um dieser einen

8 MEISNER: *Philosophia sobria*, 4v.

9 Vgl. *WA* 30/III, 120, sowie *MBDS* 4, 340.

eigenen Spielraum zu verschaffen.[10] Bei Meisner wird allerdings deutlich, dass es auch einen genuin theologischen Zugang zu einer Verteidigung eines disintegrativen Wahrheitsbegriffs gibt, um nämlich die Theologie vor philosophischer Einmischung zu schützen.

Aus solch theologischer Perspektive liegt nun auf der Hand, dass die Reformatoren Sympathien für eine Trennung von philosophischer und theologischer Wahrheit hatten. Erstens gingen die Reformatoren von einem verstärkt pessimistischen Menschenbild aus und verstanden die sündhafte Verderbtheit des Menschen so weitgehend, dass auch seine Vernunft beeinträchtigt sei und ihrem Gebrauch daher jegliche Legitimität fehlte.[11] Daher gehörte zweitens die höchste Autorität der biblischen Offenbarung, die wegen ihres Status' immer schon wahr war – unabhängig davon, ob nun plausibel schien oder nicht, was dort stand. Drittens war damit das reformatorische Interesse an Gott kein allgemein beschreibendes mehr, sondern ein soteriologisches: Die Frage, wer oder was Gott sei, trat hinter die Frage zurück, wie der Einzelne sein Verhältnis zu diesem Gott wiederherstellen konnte. In dieser Engführung auf die Rechtfertigung wurden spekulative Fragen irrelevant, so dass in der Theologie der ganze Bereich der Metaphysik entfiel, der bisher am ehesten mit klassisch philosophischen Mitteln betrieben worden war. Doch tangierte dies viertens auch weitere Bereiche der Theologie, weil es keinen Grund mehr gab, davon auszugehen, dass etwa die Sakramentenlehre rationalen Ansprüchen genügen müsse: Rationalität war kein Kriterium mehr, so dass der grundlegend wissenschaftliche Anspruch der Theologie wegfiel, wie ihn die spätmittelalterliche Scholastik erhoben und damit Diskussionen um die Einheit der Wahrheit überhaupt erst ermöglicht hatte. Dennoch deuteten sich bei den Reformatoren unterschiedliche Wahrheitskonzepte hinter dieser Neuausrichtung der Theologie an, wie an Luther, Melanchthon und Zwingli dargestellt sei.

2. Martin Luther

Bereits als junger Universitätsdozent setzte sich Luther mit dem Verhältnis von Philosophie und Theologie auseinander. In der später sogenannten *Disputation wider die scholastische Philosophie* von 1517 thematisierte Luther zwar bloß einen ganz konkreten Abschnitt zur Gnadenlehre aus

[10] So noch Streiff: *Novis linguis loqui*, 94–98; vgl. nun v.a. Frank, Günter: *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*. Stuttgart: frommann-holzboog 2003, 49.

[11] Vgl. Büttgen, Philippe: *Luther et la philosophie. Études d'histoire*. Paris: Vrin 2011, sowie Moroney, Stephen K.: *The Noetic Effects of Sin: an Exposition of Calvin's View and a Constructive Theological Proposal*. Duke: UP 1995.

dem Sentenzenkommentar Gabriel Biels,[12] doch bewog ihn dies, auch das Verhältnis zwischen Theologie und dem vorrangigen Moralphilosophen Aristoteles auszuleuchten:

> 42 Error est, Aristotelis sententiam de foelicitate non repugnare doctrinae catholicae. Contra Morales.
> 43 Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus. Contra dictum commune.
> 44 Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele.
> 45 'Theologus non logicus est monstrosus haereticus' est monstrosa et haeretica oratio. Contra dictum commune.[13]

Auch wenn hier der Begriff der Wahrheit nicht begegnet und vordergründig vor allem von Aristoteles die Rede ist, liegt es doch in der Stoßrichtung dieser Thesen, dass Theologie der Logik und der Philosophie nicht nur nicht bedarf, sondern ihrer vielmehr entledigt werden müsse, um wahrhaft Theologie sein zu können. In der systematischen Konsequenz werden damit unterschiedliche Wahrheitsdimensionen in Kauf genommen, so dass die Einheit der Wahrheit bereits in diesem frühen Text letztlich in Abrede gestellt wird.

In prominenter Weise zieht Luther diese Konsequenz erst viel später, und zwar erneut anlässlich einer Disputation, die sich im Januar 1539 um die Frage drehte, ob die Aussage „Das Wort ward Fleisch" (Joh 1,14) in der Philosophie wahr sei.[14] Es sind insbesondere diese 42 Thesen, die die Diskussion um Luthers Verhältnis zur doppelten Wahrheit befeuert haben, und tatsächlich führen sie direkt zum Kern der Problematik. Denn gleich als Einstieg hält Luther fest:

> 1 Etsi tenendum est, quod dicitur: 'Omne verum vero consonat', tamen idem non est verum in diversis professionibus.
> 2 In theologia verum est, verbum esse carnem factum, in philosophia simpliciter impossibile et absurdum.
> 3 Nec minus, imo magis disparata est praedicatio: 'Deus est homo', quam si dicas: 'Homo est asinus.'[15]

Ausgehend von dem Zugeständnis, dass Wahres eigentlich mit sich übereinstimme, verlässt Luther diese vereinheitlichende Linie umgehend und plädiert für ein kontextualisiertes, an Disziplinen orientiertes Verständnis von Wahrheit. Vorerst illustriert er dies mit theologischen Grundaussagen,

[12] Vgl. DIETER, Theodor: *Martin Luthers kritische Wahrnehmung* der *Scholastik in seiner so genannten* Disputatio contra scholasticam theologiam, in: FRANK, Günter/LEPPIN, Volker (Hgg.): *Die Reformation und ihr Mittelalter*. Stuttgart: frommann-holzboog 2016, 153–188, hier 155.

[13] *WA* 1, 226.

[14] Vgl. STREIFF: *Novis linguis loqui*, sowie WHITE, Graham: *Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background*. Helsinki: Luther-Agricola-Seura 1994, 124–180.

[15] *WA* 39/II, 3.

die logisch nicht Vereinbares zusammenbringen, philosophisch daher falsch sind, und dennoch theologische Wahrheit beanspruchen. Doch noch bevor er aufzuzeigen beginnt, warum diese Aussagen philosophisch unhaltbar seien, zieht er sogleich die Konsequenzen und folgert in direkter Anspielung auf Tempiers Vorrede zur Verurteilung von 1277:

> 4 Sorbona, mater errorum, pessime difinivit, idem esse verum in philosophia et theologia.
> 5 Impieque damnavit eos, qui contrarium disputaverunt
> 6 Nam hac sententia abominabili docuit captivare articulos fidei sub iudicium rationis humanae.
> 7 Hoc erat aliud nihil, quam coelum et terram includere in suo centro aut grano milii.
> 8 Cum contra Paulus doceat, captivandum esse omnem intellectum (haud dubie et philosophiam) in obsequium Christi.[16]

Dezidiert wendet sich Luther gegen die Pariser Verurteilung einer doppelten Wahrheit und nimmt explizit Partei für jene, die er als mutmaßliche Adressaten von 1277 versteht und die eben das Gegenteil, nämlich die Einheit der Wahrheit, in Abrede gestellt haben sollen. Natürlich argumentiert Luther hier als Theologe, der nicht die Philosophie befreien, sondern die Glaubensartikel von menschlichen „Vernünfteleien" fernhalten will; denn wie wenig mit der Philosophie anzufangen sei, führt er im Folgenden eingehend aus, indem er eine ganze Reihe von Syllogismen insbesondere zu trinitarischen Formeln durchspielt, was er folgendermaßen zusammenfasst:

> 26 In his et similibus syllogismis est forma optima, sed nihil ad materiam.
> 27 Eundum ergo est ad aliam dialecticam et philosophiam in articulis fidei, quae vocatur verbum Dei et fides.
> 28 Hic sistendum est, et disputationes philosophiae contrarium concludentes pro ranarum coaxatione habendae.
> 29 Cogimur tamen etiam in aliis artibus negare, quod idem sit verum in omnibus.
> 30 Falsum est enim et error in genere ponderum, puncto et linea mathematica appendi posse pondera.[17]

In den Glaubensartikeln ist eine andere Dialektik und Philosophie nötig als das „Froschgequake" der herkömmlichen philosophischen Disputationen. Doch interessanterweise betrifft dies für Luther längst nicht nur das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Vielmehr behauptet er und zeigt im Folgenden an einer Reihe von Beispielen aus Geometrie, Mengenlehre und angewandten Wissenschaften, dass auch in anderen Disziplinen ein einheitlicher Wahrheitsbegriff nicht durchgezogen werden könne. Und

[16] *WA* 39/II, 3.
[17] *WA* 39/II, 4.

so entwickelt er als Beschluss seiner Thesenreihe die Idee eines disziplinär bedingten Wahrheitsbegriffs:

> 38 Ita per singula artificia vel potius opera, si transeas, nunquam invenias, idem esse verum in omnibus.
> 39 Quanto minus potest idem esse verum in philosophia et theologia, quarum distinctio in infinitum maior est, quam artium et operum.
> 40 Rectius ergo fecerimus, si dialectica seu philosophia in sua sphaera relictis discamus loqui novis linguis in regno fidei extra omnem sphaeram.
> 41 Alioqui futurum est, ut vinum novum in utres veteres mittamus, et utrumque perdamus, ut Sorbona fecit.
> 42 Affectus fidei exercendus est in articulis fidei, non intellectus philosophiae. Tum vere scietur, quid sit: Verbum caro factum est.[18]

Es ist insbesondere These 40 mit ihrer Zuweisung der Philosophie zu einer bestimmten Sphäre und der gleichzeitigen Behauptung, dass die Theologie außerhalb jeder Sphäre stehe, die immer wieder ins Feld geführt worden ist, um zu bestreiten, dass Luther die These einer doppelten Wahrheit vertreten habe. Vielmehr handle es sich für Luther um inkommensurable Gebiete, so dass sich deren Wahrheitsbedingungen gar nicht in Relation setzen ließen, was notwendig wäre, um von einem einheitlichen oder doppelten Wahrheitskonzept sprechen zu können.[19]

Solche Bestreitungen zielen allerdings am Text vorbei. Denn Luther geht viel weiter, als bloß eine Inkommensurabilität zwischen Theologie und Philosophie zu behaupten. Neben der doch sehr expliziten Parteinahme für diejenigen, die er für die Adressaten der Vorrede von 1277 hält, behauptet er ja selbst innerhalb der unterschiedlichen *philosophischen* Gebiete die Existenz von unterschiedlichen Wahrheiten. Er ist also alles andere als ein Vertreter eines einheitlichen Wahrheitsbegriffs, und unter die Vertreter einer doppelten Wahrheit kann er höchstens deswegen nicht gezählt werden, weil er einen *vielfachen* Wahrheitsbegriff vertritt.[20] Natürlich ist seine Motivation weiterhin eine theologische, so dass deutlich bleibt, wie sehr die theologische Wahrheit über einer philosophischen oder anderen disziplinären Wahrheiten stehe. Doch spricht solche Hierarchisierung nicht gegen einen vielfachen Wahrheitsbegriff, denn selbst die fiktiven Adressaten der Vorrede von 1277 hätten nicht bestritten, dass von den beiden Wahrheiten, die da existieren mögen, die theologische die wahrere sei.

3. Philipp Melanchthon

Melanchthon, ein nicht nur scholastisch gebildeter Tübinger Alumnus, sondern vor allem ein den humanistischen Bildungsidealen verpflichteter jun-

[18] *WA* 39/II, 5.
[19] Vgl. die oben in Anm. 3 und 4 zitierte Literatur.
[20] So auch Frank: *Vernunft des Gottesgedankens*, 51.

ger Gräzist, veröffentlichte mit knapp 24 Jahren eine erste Ausgabe seiner *loci communes*, ein theologisches Handbuch, mit dem er Studierenden die Grundlagen der Theologie im neuen, reformierten Geist näherbringen wollte. Darin propagierte auch er eine Theologie, die ohne Philosophie und vor allem ohne aristotelische Scholastik auskam,[21] weshalb es die *loci communes* in dieser ersten Ausgabe auszeichnete, dass eine Vielzahl an klassischen spätmittelalterlichen theologischen Themen wie Gotteslehre, Trinitätslehre, Christologie oder Schöpfungslehre als allzu metaphysisch orientierte Spekulation bewusst nicht behandelt wurden.

Bald einmal wurde Melanchthon allerdings klar, dass höhere Bildungsziele einer ausgereiften Propädeutik und einer klaren Methodik bedurften. Nach einem knappen Jahrzehnt, das von den rhetorisch Ansätzen der Humanisten geprägt war, begann er daher, ab 1530 wieder Vorlesungen über Aristoteles zu halten und kommentierte schließlich fast das gesamte aristotelische Werk – mit Ausnahme der Metaphysik,[22] was allerdings nicht überzubewerten ist, denn in der letzten Ausgabe seiner *loci communes* von 1559 wurden die zuerst ausgeschiedenen, Metaphysik verdächtigen theologischen Lehrstücke ganz selbstverständlich wieder behandelt. In der Praxis zeichnete sich daher bei Melanchthon eine etwas andere Antwort auf das Verhältnis der Disziplinen und ihre Wahrheitsbedingungen ab als bei Luther, doch scheint sich Melanchthon nie explizit zur Wahrheitsfrage geäußert zu haben.[23]

Immerhin steht die Problematik im Hintergrund zweier Reden, die von den beiden großen Philosophen Aristoteles und Platon handeln und dabei der Frage nicht ausweichen, was denn eigentlich der christliche Nutzen dieser Denker sei. In seiner Rede über Aristoteles (gehalten 1544) fragte Melanchthon sogar allgemeiner nach dem Nutzen von Physik und Ethik für die Kirche, was er mit einer Gegenfrage konterte:

> Sed dicet aliquis: Quid Physicis et Ethicis opus est Ecclesiae? Haec interrogatio vere est, ut olim dicebatur, σκυθῶν ῥῆσις. Cum Ecclesiam Dei deceat et optime moratam esse, et pulcherrime instructum literis ac artibus, quas ipsa vere intelligit esse Dei dona, propter ingentis utilitates attributa generi humano, qualis stultitia est quaerere quid nobis opus sit doctrina de rerum natura, de numeris, de mensuris, de coelestibus motibus [...]. Utilitates versantur ob oculos. Esset enim confusio infinita humanae vitae, si certae anni metae nescirentur, et temporum series ignota esset. Singulari consilio Deus statim a mundi exordio eam annotari voluit, ut retro legere initia possimus,

[21] Vgl. *MSA* 2.1, 4/*CR* 13, 81f.

[22] Vgl. FRANK: *Vernunft des Gottesgedankens*, 57.

[23] Zu Melanchthons Wahrheitsverständnis vgl. grundlegend BREEN, Quirinius: *The Two-Fold Truth Theory in Melanchthon*, in: Review of Religion (1945), 115–136; sowie neben FRANK: *Vernunft des Gottesgedankens*, 52–78, auch WELS, Volkhard: *Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 70–75.

> et testimonia ac propagationem religionum et artium considerare. Terrae magnitudinem et regionum situs nescire, est suam domum ignorare.[24]

Der Nutzen paganer Wissenschaften war für Melanchthon augenfällig, denn sie gehörten zu Gottes Gaben wie die gesamte Schöpfung, deren Studium daher nicht zu vernachlässigen sei. Melanchthon beschloss die Rede gar mit einem Aufruf zur „Philo-Sophie" – mit der Einschränkung, dass sie recht betrieben werden müsse:

> Amemus igitur Philosophiam, et sciamus eam magno ornamento atque usui esse Ecclesiae, si dextre tractetur. Perhorrescerent animi piorum, si inter pia sacra viderent aras sordibus ac ceno conspurcari. Non minus autem mali est, doctrinam coelestem obruere barbarie, deleta linguarum, historiarum et artium cognitione, quam aras inter ipsa sacra polluere. Colamus ergo literarum, linguarum et honestarum artium studia, et hunc laborem nostrum ad gloriam Dei referamus, quod si faciemus, Deo curae erit ne desint praemia. Dixi.[25]

So sehr der Geltungsbereich der Philosophie damit eingeschränkt wurde, bestätigte Melanchthon doch, dass es für ihn offensichtlich eine Möglichkeit gab, Philosophie recht zu betreiben.

Was solch recht betriebene Philosophie sei und wie weit sie gehen dürfe, hatte Melanchthon bereits einige Jahre früher in seiner Rede über Plato erläutert (gehalten 1538). Für Kritiker der natürlichen Vernunft war Plato insofern eine Herausforderung, als er als Philosoph bereits einige gut christliche Lehren vertrat und damit belegte, dass es mit dem philosophischen Denken nicht ganz so im Argen sein könne. Genau darauf berief sich Melanchthon:

> Proprium discenti finem hunc constituit, ut investigatio naturae ducat nos ad agnitionem Dei, et ostendat humanis mentibus inditum esse lumen quoddam divinitus, quo vita regatur, ut Deo obediat, et eorum animos, qui Deum agnoscentes, ei obtemperent, postquam ex hac vita discesserint, in luce admiranda atque aeternae apud Deum victuros esse. Haec sunt Platonis verba in Epinomide. Haec, Adolescentes, an non gravissime dicuntur?[26]

So sehr Melanchthon Platon für diese Einsichten würdigte, lag es ihm doch fern, nun eine platonische Theologie zu entwickeln. Denn umgehend führte er aus:

> Nec ego tamen has sententias Evangelio misceri volo, sed teneant suum locum; doctrina rationis est, quae cum recte philosophatur, cum vestigia divinitatis in rebus quaerit, cum considerat humanae mentis naturam, pervenit ad has metas, divinitus propositas. Nam Epicuri deliramenta procul a via

[24] *CR* 11, 656f.
[25] *CR* 11, 658.
[26] *CR* 11, 416.

deerrant, et tollunt principia physica, et obruunt noticiam de Deo impressam humanis mentibus.[27]

Wie schon in der Aristoteles-Rede erklärte Melanchthon auch hier, dass es richtiges Philosophieren gebe, dass vernunftbasierte Lehre möglich sei, sofern es sich um eine Philosophie handle, die die göttlich gesetzten Grenzen zu akzeptieren imstande sei. Diese Zuweisung eines spezifischen *Locus* für die Philosophie klang nun nicht grundsätzlich anders, als was Luther mit seiner disziplinären Gültigkeit von Wahrheitsbedingungen lehrte; doch war der Zugang bei Melanchthon ein grundverschiedener: Denn die richtig betriebene Philosophie werde sich dieser Grenzen selbst bewusst, und entsprechend käme ein wahrer Philosoph unter Anwendung philosophischer Wahrheitsbedingungen nie in Konflikt mit theologischen Wahrheiten. Epikurs Fehler am Ende des Zitats lag entsprechend nicht darin, zu weitgehend, sondern abirrend philosophiert zu haben.

Im Sinne einer solch wahren Philosophie, die sich ihres Ortes bewusst ist, kritisierte Melanchthon denn auch die platonisierenden Theologen und erwähnte insbesondere die Sündenvergebung durch Gottes Heilshandeln als Erkenntnis, zu der der menschliche Geist keinen eigenen Zugang habe:

Etsi autem has Platonis cogitationes et ipse amo ac suspicio, tamen error illorum acerrime reprehendendus est, qui propterea confundunt Platonicam Philosophiam et Evangelium. Haec confusio generum doctrinae eruditis cavenda et detestanda est, ac videndum, quis locus Philosophiae tribuendus sit. Dei dona sunt omnes bonae artes, sed suum singulae locum teneant. Vera Philosophia, hoc est, non deerrans a ratione et a demonstrationibus, est quaedam noticia legis divinae, agnoscit esse Deum, et iudicat de moribus civilibus [...]. Neque tamen illa videt aut docet, quae propria sunt Evangelii, videlicet, remissionem peccatorum gratis donandam propter filium Dei. Haec noticia non est orta ab humanis mentibus, imo procul extra conspectum rationis humanae posita est.[28]

Im Vergleich zu Luthers Ausschluss der Philosophie aus jeglicher Lehre über die Glaubensartikel war das ein sehr kleiner Bereich, in dem für die wahre Philosophie kein Platz blieb. Was bei Melanchthon auch keinen Platz hatte, war dank der Einsicht der wahren Philosophie in ihre eigenen Grenzen jegliche Form von doppelter Wahrheit.[29]

4. Huldrych Zwingli

In eine ähnliche Richtung tendierte auch Huldrych Zwingli, der ja laut Meisner allzu sehr auf die Vernünftigkeit selbst von Glaubensartikeln gepocht habe. Auch Zwingli stammte aus einem spezifischen spätmittelalter-

[27] *CR* 11, 417.
[28] *CR* 11, 424f.
[29] Gegen Wels: *Manifestationen*, 74; vgl. Sparn: *Doppelte Wahrheit?*, 59f.

lichen Kontext: während Luther den Erfurter Nominalismus und Melanchthon den platonisierenden Humanismus im Hintergrund hatte, war Zwingli vom spätmittelalterlichen Scotismus geprägt.[30] Insbesondere betonte er die Erhabenheit des Göttlichen fern von allem irdisch Menschlichen, weshalb auch er einen grundlegenden Argwohn gegen menschliches Vernünfteln in göttlichen Dingen teilte. In der Auslegung der 67 Thesen zur ersten Zürcher Disputation, dem ausführlichsten reformatorischen Manifest von Zwingli, brachte er dieses Erhabenheits-Denken auch mit Blick auf die Wahrheitsfrage von Anbeginn an mit ein:

> Wenn aber der geist der warheit kummen würt, so wirt er üch alle warheit leren. Hörstu, das der geist alle warheit lert? So muoß ye sin, das menschenleer nit war sye (so verr [sofern] sy der mentschen ist. Dann so sy gottes ist, aber vom menschen ußgesprochen, sol sy dem menschen nit nachgenempt werden); denn alle warheit kumpt vom geist gottes. Was anderß wo har kumpt, ist die unwarheit; dann alle menschen sind lugenhafftig, got aber allein ist warhafft.[31]

So ähnlich dies wie Luthers Kritik am menschlichen Denken klingen mag, zeichnete sich doch eine kleine Nuancierung ab: Denn die Wahrheit sei nicht einfach bei Gott und außerhalb aller dem Menschen zugänglichen Sphären, sondern sie *komme* vom Geist Gottes.

Es deutet sich bei Zwingli an, dass letztlich jegliche Wahrheit, die das Attribut „wahr" verdiene, auf die göttliche Wahrheit zurückzuführen sei – und es mithin nur eine einzige Wahrheit gebe. Dies hinderte Zwingli nicht daran, weiter gegen Philosophie, menschliche Satzungen und die spätmittelalterliche Scholastik insbesondere zu wettern,[32] und es war ihm so ernst mit dieser Philosophiekritik, dass er sie nicht zuletzt auch gegen seinen Mit-Reformator Martin Luther einsetzte. Als es im Verlauf der 1520er Jahre in der Abendmahlsfrage zu einer Zuspitzung zwischen Luther und Zwingli kam, erhob Zwingli den Vorwurf, Luther würde allzu philosophisch argumentieren. Doch so sehr Zwingli damit deutlich machte, dass die Philosophie zur vorliegenden Frage eigentlich gar nichts beizutragen habe, warf er Luther doch nicht grundsätzlich vor, dass er überhaupt auf philosophische Argumente zurückgreife, sondern dass er schlecht philosophiere und deswegen zu falschen Schlüssen komme:

> Wiewol nun nit not wär, wyter mit Lutern der philosophy nach ze handlen, dann es nit allein kintlich, sunder ouch schlechtlich christenlich ist, sich daran lassen. Das aber die schwachen, die sin wort höher rechnend weder gottes wort, nit wänind, er rede hie gottes wort, so vermerckend also, fromme

30 Vgl. BOLLIGER, Daniel: Infiniti contemplatio. *Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis*. Leiden: Brill 2003.

31 *Z* 2 / *CR* 89, 23.

32 Vgl. etwa *Z* 2 / *CR* 89, 94f.

> fürsten unnd alle christen: Luter übersicht hie ampliationem und restrictionem das ist das zythengen und erlütren, und das macht inn irrig.[33]

Es sei Luthers schlechtes Philosophieren, wodurch er irrig werde – was umgekehrt bedeutet, dass einer, der gut philosophiert, mit der theologischen Wahrheit zumindest nicht in Konflikt geraten kann. Tatsächlich führte Zwingli wenig später die Idee eines einheitlichen Wahrheitsbegriffs aus:

> Gott ist das höchste guot, also, das nützid [nichts] guot ist, dann das er ist, und das in im ist, ja es ist nützid one in im. So ist ouch alles, das guot ist, zum allervolkomnestenn in jm. Er ist wyß, grecht, waar, starck etc., alles zum höchsten. So er nun zum höchsten ouch waar ist, so ist nit möglich, daß er ützid [etwas] red oder verheyß, das nit also zum höchsten gwüß sye, ja so gwüß, daß, wo er wort redt, die widereinander lutennd nach unserem duncken, von stund an, so wir sy mit gloubenn, das ist gotzforcht und liebe der warheyt, bsehend, empfindend, das er waar und grecht ist, und wir die warheyt nit recht angsehen hattend.[34]

Es gibt nur eine Wahrheit, und auch wenn menschliches Denken von sich aus auf diese Wahrheit nicht kommen mag, wird ihm doch durch die Offenbarung einsichtig, dass es als menschliches Denken vorher falsch gelegen hat, und es begreift als menschliches Denken wo die wahre Wahrheit liegt.

Mit Blick auf die Konsekrationsformel hieß das für Zwingli, dass auch sie nach menschlichen Begriffen verstehbar sein müsse. Gott, der Ausfluss der einen, einzigen Wahrheit konnte unmöglich eine unsinnige Formel definiert haben, was in Zwinglis Augen allerdings nur dann ging, wenn das *est* aus *hoc est corpus meum* metaphorisch verstanden wurde. Luther hingegen blieb auf seine Weise konsequent, so sehr auch er rational für seine Position zu argumentieren begann: Weil es sich beim Abendmahl um eine Glaubensfrage handle, brauchte es für ihn kein menschliches Begreifen. In der Bibel stand nun einmal *est* und nicht etwa *significat*, so dass er Zwinglis Interpretation lieber ablehnte und die Einheit der Reformation aufs Spiel setzte, als aus Vernunftgründen ein Bibelwort metaphorisch zu deuten.

5. Ergebnisse

Die drei Reformatoren aus drei unterschiedlichen Milieus hatten drei unterschiedliche Sichtweisen auf die Wahrheitsproblematik. Auch wenn sie alle drei vehement dafür einstanden, die Philosophie aus der Theologie herauszuhalten und in Opposition zur traditionellen Scholastik gingen, war ihr Verständnis der Wahrheitsmöglichkeiten der Vernunft doch verschieden. Zwingli vertrat ein klares Einheitskonzept der Wahrheit: Auch

33 *Z* 6.2 / *CR* 93.2, 48f.
34 *Z* 6.2 / *CR* 93.2, 108.

wenn er theologische Wahrheiten nicht für direkt zugänglich hielt, war er doch überzeugt, dass die Wahrheit, wie sie von Gott ausströmte, letztlich auch von der menschlichen Vernunft für die wahrste befunden würde, so dass Offenbarungsgehalte vernünftig zu verstehen seien. Melanchthon hingegen vertrat zwar auch ein Einheitskonzept, in dem die menschliche Vernunft von sich aus sogar zu ziemlich hohen theologischen Wahrheitsgehalten gelangen konnte. Doch musste sie sich, richtig betrieben, ihrer Grenzen bewusst sein, so dass es Betätigungsfelder der Philosophie ebenso wie der Philosophie nicht zugängliche theologische Bereiche gab, deren Unzugänglichkeit allerdings der rechten Philosophie selbst einsichtig blieb. Anders Martin Luther: Ein einheitliches Wahrheitskonzept wies er zurück, und zwar nicht nur zwischen Philosophie und Theologie, sondern auch innerhalb der philosophischen Disziplinen selbst. Damit vertrat er bewusst die Lehre einer doppelten oder mehrfachen Wahrheit und stellte sich sogar explizit auf die Seite der mutmaßlichen Adressaten von 1277.

Um Luther dennoch aus dem „Occamschen Fahrwasser" herauszuheben, betont die moderne Forschung, Luthers Motivation für die Zurückwiesung eines einheitlichen Wahrheitskonzepts sei eine grundsätzlich neue gewesen, da er aus theologischen Gründen und nicht aus philosophischen argumentiert habe.[35] Was Luthers Motivation betrifft, ist das durchaus richtig, doch ist fraglich, ob das so neu war. Denn auch die spätmittelalterliche Auseinandersetzung mit der Wahrheitsfrage ist längst nicht nur eine philosophische, und gerade im nominalistischen Umfeld begegnen eine ganze Reihe von Denkern wie Johannes Buridan, Jean Gerson oder dann auch John Mair, die für je nur innerdisziplinär geltende Wahrheitsbedingungen eintreten. Luthers Ruf nach einer anderen Dialektik und Philosophie in These 27 seiner Disputation über Joh 1,14 klingt wie eine Referenz auf Johannes Buridans Ethik-Kommentar, in dessen Vorwort jener verlangt, dass die praktische Philosophie einer anderen Logik folge als die spekulative, was dann prominent von Jean Gerson aufgegriffen und in der Rede *De duplici logica* auch auf die Theologie übertragen wurde.[36]

So wie Melanchthon humanistische und Zwingli scotistische Überlegungen weiterführt, ist daher auch Luther als Fortsetzer einer spätmittelalterlichen Linie zu verstehen, nämlich einer bestimmten Stoßrichtung der *via moderna* – die aber weder heterodox noch moralisch verwerflich ist. Mit den hier untersuchten drei Reformatoren finden sich vielmehr drei etablierte intellektuelle Traditionen des ausgehenden Mittelalters – *via moderna*, *via antiqua* und Humanismus – in die Reformation hineingetragen, und es zeigt sich mit Blick auf die Wahrheitsfrage, dass diese einst katholi-

35 So bereits SPARN: *Doppelte Wahrheit*, 58f.; vgl. FRANK: *Vernunft des Gottesgedankens*, 48f.

36 Dazu ZAHND, Ueli: *Wirksame Zeichen? Sakramentenlehre und Semiotik in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters*. Tübingen: Mohr-Siebeck 2014, 19f. und 42f. Zu Luther vgl. WHITE: *Luther as Nominalist*, 177–180.

schen Strömungen in der Reformation nicht nur fortgeführt werden, sondern dass die unterschiedlichen Wahrheitskonzepte im Kern mit dafür verantwortlich sind, dass sich die Bewegung in unterschiedliche Konfessionen aufgespalten hat.

Zusammenfassung
An der Frage nach der Einheit der Wahrheit scheiden sich die Geister von Luther, Melanchthon und Zwingli. Der Beitrag zeichnet deren Ansichten nach und zeigt auf, dass ihr jeweiliges Wahrheitsverständnis nicht nur in Kontinuität zu spätmittelalterlichen Positionen steht, sondern die Ausbildung unterschiedlicher reformierter Konfessionen mit verursacht.

Abstract
The problem of the unity of truth divides Luther, Melanchthon and Zwingli. The article retraces their views on it and shows that their respective conceptions of truth not only continue late medieval positions, but are a cause of the division of the reformed movement into different confessional camps.