Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 31 (1975)
Heft: 5

Artikel: Luthers Verhältnis zu Aristoteles, Thomas und Erasmus
Autor: Kohls, Ernst-Wilhelm
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878676

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: 16.07.2025

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

Luthers Verhältnis zu Aristoteles, Thomas und Erasmus

In unserer Zeit ist die Tatsache, dass sich Erasmus in allen entscheidenden theologischen Aussagen auf Thomas von Aquin bezogen hat, durch mehrere Untersuchungen belegt worden[1]. Zugleich ist die Ablehnung, die Martin Luther dem Aquinaten – und dessen philosophischem Gewährsmann Aristoteles – zeitlebens hat zuteil werden lassen, mit aller Deutlichkeit und mit begründeten Quellenbelegen in neuen Darstellungen wieder zutagegetreten[2]. Insofern muss es überraschen, wenn jüngst ohne nähere Begründung ausgeführt worden ist, "dass Luther und Thomas ... gar nicht so weit voneinander entfernt sind, wie es lange Zeit geschienen hatte, sondern Wesentliches gemeinsam haben". "Von daher scheint die Differenz zwischen Thomas und Erasmus grösser zu sein als diejenige zwischen Thomas und Luther ...[3]"

Auf Grund solcher Meinungen ist es notwendig, aus den Quellen erneut Luthers Ablehnung sowohl des Aristoteles als auch des Aquinaten und Erasmus zu beleuchten und die Verbindungen zwischen Erasmus, Thomas und Aristoteles wieder sichtbar zu machen.

Martin *Luther* hat immer wieder darauf hingewiesen, dass Werke und Wirkungen die ungeeigneten Mittel zur Prüfung des wahren, gottgeschenkten Glaubens sind. Vielmehr ist der eigentliche Erweis und die wahre Bewährung des Seins in Christus (vgl. Gal. 2,20; Joh. 15,1–27 und 17,20–26) das Ertragen selbst des Leidens und Verfolgtwerdens bis hin zum Erdulden des Todes. Im Nichts, in einer nicht selbstverschuldeten Verzweiflung und Traurigkeit und im Tode will und wird sich der geschenkte Glaube Gottes offenbaren und in seiner ganzen Kraft erweisen. Das meint Paulus, wenn er im 1. Kor. die Propheten Jesaja und Hosea (vgl. Jes. 25,8; Hos. 13,14) zitiert: "Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? " und dazu bemerkt: "Aber der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz. Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesus Christus! " (1. Kor. 15,55–57). In diesem Sinne hat Paulus zu Beginn des 1. Kor. das Evangelium geradezu als "Wort vom Kreuz" zusammengefasst und gesagt: "Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft" (1. Kor. 1,18).

Das ist mehr als eine theoretische "theologia crucis"[4], denn alles menschliche Vermögen und selbst alle menschliche Fähigkeit und Theorie, das Leid zu ertragen, werden angesichts des Todes und angesichts der Verborgenheit Gottes gänzlich belanglos. Gott als unser persönlicher Vater, Schöpfer und Erhalter kann uns dann trotz der Nacht und Verzweiflung in und um uns herum Geborgenheit, Kraft und Trost geben. Die Erfahrungen, dass sich Gott jederzeit offenbaren kann und selbst schwerste Gefahren, tiefstes Leid und sogar den Tod überwinden kann (wie das auch die Schrift bezeugt, vgl. Jos. 1,9; Ri. 6,23–24; Joh. 16,33; 2. Kor. 1,9), sind nicht auf die Vergangenheit

[1] R. Padberg, Erasmus als Katechet (1958); E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus, 1–2 (1966), 1, S. 10ff., 67ff., 193ff., 223ff.; 2, S. 63f.; 72f., 117f., 127f., 133f., 135f. u.ö.

[2] W. Maurer, Luther und das evangelische Bekenntnis: Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1 (1970), S. 15f. u.ö.; R. Scholl, Evangelische Religionsmethodik (²1968), S. 80ff.; E.-W. Kohls, Luther oder Erasmus (1972), S. 49, 56, 168ff. u.ö.

[3] B. Lohse, Marginalien zum Streit zwischen Erasmus und Luther: Luther. Zeits. der Lutherges. 46 (1975), 5–24, S. 6.

[4] In diesem Sinne einer theologischen Theorie missversteht K. Schwarzwäller, Theologia crucis (1970), S. 10f., die Aussagen Luthers.

beschränkt, sondern können sich jederzeit neu wiederholen. Das Bewähren unseres Glaubens an Gott im grössten Leid erweist sich gerade in Verfallszeiten als die eigentliche Erprobung des Christenlebens. Aus diesem Erweis, dass Gott selbst Leid und Tod überwinden kann und uns auch darin in Christus nahe ist bis an das Ende der Welt, erwächst sogar in Krisen- und Notzeiten durch Entschlossenheit entschiedener Glaubenszeugen bis hin zum Erleiden des Todes eine Erneuerung der einzelnen Christen und eine Ausbreitung des christlichen Glaubens, wie schon Tertullian gesagt hat, dass das Blut der Christen der wahre Same der Kirche sei ("semen est sanguis christianorum", Apologeticum 50,13).

Aus dieser Überzeugung heraus hat Martin Luther das innerste Wesen des christlichen Glaubens und Lebens in seinem "Sermon von den guten Werken" (1520) folgendermassen beschrieben[5]:

"In den Werken ist der Glaube noch gering und schwach. Man muss weiter fragen, wenn es dem Gläubigen übel geht an Leib, Gut, Ehre, Freunden oder was sie haben, ob sie dann auch glauben, dass sie Gott noch wohlgefallen, und dass Gott ihre Leiden und ihre Widerwärtigkeiten, sie seien klein oder gross, gnädiglich auch gefügt habe. Hier ist die Kunst, zu Gott, der sich zornig stellt nach unserem Sinn und Verstand, dennoch Zuversicht zu haben und sich bei ihm eines Besseren zu versehen, als wir empfinden. Hier ist er verborgen, gleich wie die Braut im Hohenlied sagt (Hoh. 2,9): 'Siehe, er steht hinter der Wand und sieht durch die Fenster', was soviel bedeutet: Unter den Leiden, die uns gleichwohl von ihm scheiden wollen wie eine Wand, ja eine Mauer, steht Gott verborgen und sieht doch auf mich und lässt mich nicht. Denn er steht und ist bereit, in Gnaden zu helfen. Und durch die Fenster des dunklen Glaubens lässt er sich sehen. Wie Jeremias in den Klageliedern sagt: 'Der Herr verwirft nicht ewig, sondern er betrübt wohl, und erbarmt sich wieder nach seiner grossen Güte. Denn er plagt und betrübt die Menschen nicht von Herzen' (Klag. 3,31–33). Diesen Glauben kennen viele Menschen gar nicht, verzweifeln und denken, Gott habe sie verlassen und sei ihnen feind. Ja, sie schreiben das Übel den Menschen und dem Teufel zu und haben gar keine Zuversicht zu Gott. Darum ist ihr Leiden ihnen auch allezeit ärgerlich und schädlich; und doch gehen sie hin und tun etliche gute Werke, als wenn sie gar nicht ihren Unglauben wahrnähmen. Diejenigen aber, die im Leiden das Vertrauen und die Zuversicht zu Gott behalten, dass Gott dennoch ein Wohlgefallen an ihnen hat, denen sind die Leiden und Widerwärtigkeiten köstliche Verdienste und die edelsten Güter, die man sich vorstellen kann. Denn der Glaube und die Zuversicht machen alles köstlich vor Gott, was den anderen allerschädlichst ist, wie es vom Tod im 116. Psalm heisst: 'Der Tod seiner Heiligen ist köstlich geachtet in Gottes Augen' (Ps. 116,15)."

Darauf gründet sich Luthers spätere Aussage, dass der Glaube auf dem Nichts stehen müsse. Zugleich liegt hier einerseits die Grundlinie von Luthers Darlegungen über die Bedeutung des Kreuzes in Luthers Heidelberger Disputation vom April 1518 und andererseits das Fundament für seine leidenschaftliche Ablehnung der Philosophie im theologischen Bereich.

1.

Die Unzuständigkeit der *Philosophie* für die Theologie hat Martin Luther im Jahre 1519 in 15 Thesen dargelegt unter der Überschrift: "Ob die Bücher der Philosophen nützlich oder unnütz für die Theologie sind" (Conclusiones quindecim tractantes, an libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam)[6].

[5] M. Luther, Weim. Ausg. 6, 208, 6–209, 5.
[6] Weim. Ausg. 6, 28, 29.

In diesen 15 Thesen gesteht Martin Luther grundsätzlich zu, dass die Theologie auch in ihrer Gründung auf den hl. Geist sich dennoch der Schrift und Sprache bedient. Luther begrüsst die Wissenschaften allgemein und insbesondere die Beschäftigung mit der Grammatik und Sprachlehre[7]. Freilich weist Luther schon in der 3. These die Auffassung zurück, dass man die Philosophie des *Aristoteles* deshalb studieren müsse, weil die Kirchenlehrer und Kirchenväter diese Philosophie benutzen[8]. Die Uferlosigkeit und Nutzlosigkeit der Beschäftigung mit Aristoteles erblickt Luther vor allem in der Tatsache, dass "die philosophische Auffassung des Aristoteles über die ewige Bewegung und über die Ursprünge der Dinge für die Theologie überhaupt keinen Nutzen austrägt"[9]. An dieser Stelle arbeitet Luther bereits den Hauptunterschied heraus, den er zwischen der Philosophie des Aristoteles und den biblischen Grundaussagen, denen sich eine christliche Theologie zu stellen hat, erblickt. Dieser Hauptunterschied besteht in der Annahme einer Ewigkeit der Welt durch Aristoteles, der damit die Welt und den Bereich der Immanenz zum alleinigen Ausgang und Inhalt aller Betrachtung gemacht hat. Mit seiner Auffassung von der ewigen Bewegung oder von der Ewigkeit der Welt[10] steht Aristoteles in krassem Widerspruch zur biblischen Offenbarungsaussage, dass Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen hat (1. Mos. 1,1; vgl. Röm. 4,17). Gott ist bei Aristoteles nicht der Anfang aller Dinge und nicht der Ausgang jeder Betrachtung und Beschreibung der Welt, sondern diese Welt selbst.

Die ewige Bewegung in der Welt und in allen Dingen wird von Aristoteles und allen seinen Adepten innerhalb der Theologie als selbständige Grösse behandelt, von der jedes Beschreiben und Nachdenken auszugehen hat. So verbindet sich mit dem Ausgangspunkt des Aristoteles bei der ewigen Bewegung der Welt, die unabhängig und vor Gott da ist, der methodische Weg der aristotelischen Philosophie, bei den Dingen selbst einzusetzen, ihre Strukturen und Gesetze zu ermitteln, die von jener inneren Triebkraft gestaltet und getrieben werden: der Entelechie, der "geprägten Form, die lebend sich entwickelt", wie wir diesen Begriff des Aristoteles mit den Worten Goethes umschreiben können[11].

Der Begriff der Entelechie ist für Aristoteles identisch mit dem der Entwicklung und Bewegung, die in allen Gebieten des materiellen Lebens auf der Welt begegnet. Er ist zugleich identisch mit den Strukturen und Gesetzmässigkeiten, die im materiellen und

[7] Weim. Ausg. 6, 29, 5–8: "1. Sacra theologia, etsi est doctrina divinitus inspirata, non tamen abhorret literis et vocibus tradi." "2. Inter omnes scientias humanitus inventas praecipue est ad propagandam theologiam utilis grammatica."

[8] Weim. Ausg. 6, 29, 9–10: "3. Non ideo in Aristotele et eius philosophia studentum est, quia terminis eisdem quandoque sancti doctores utuntur."

[9] Weim. Ausg. 6, 29, 21–22: "9. Philosophia de motu infinito, principiis rerum iuxta Aristotelem, nihil prodest ad theologiam." Zu den Aussagen des Aristoteles vgl. die Hinweise in der folgenden Anmerkung.

[10] Vgl. die Darlegungen des Aristoteles in seiner Physik, VIII, 6, und in der Metaphysik, XII, 7.

[11] J. W. von Goethe, "Urworte. Orphisch" (1817), = Goethes Sämtliche Werke, hrsg. von K. Goedeke, 1 (1885), S. 217f.:

"Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So must du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Vgl. auch unten den Schluss von Anm. 37.

geistigen Bereich auftreten. Da für Aristoteles die Welt mit der Auffassung der ewigen Bewegung der Welt eine in sich selbst bestehende und ganz unabhängige Grösse ist, kann Aristoteles alles Religiöse und auch Gott selbst nur in der Ein- und Unterordnung unter die Gesetze der Welt sehen. Nur in den Einzeldingen und deren Entwicklung kommt das Göttliche zum Vorschein.

Nach Aristoteles ist Gott damit Gesetzen der Dinge und der Welt wie jeder andere Körper unterworfen. Es gibt bei Aristoteles im einmal begonnenen Ablauf der Weltgeschichte keine Auflösung des grundlegenden Prinzips von Ursache und Wirkung durch einen Gott, der aus dem Nichts schaffen kann. Das Prinzip der Entwicklung, der innewohnenden Kraft in allen Dingen, wird bei Aristoteles geradezu zum Ersatz für Gott, der – wie alle Transzendenz – bei Aristoteles eine nebensächliche Rolle spielt. Die Immanenz und Kausalität sind das Beherrschende für Aristoteles – und in seiner Nachfolge in der nützlichen Philosophie! Die Eindimensionalität ist das entscheidende Grundprinzip der aristotelischen Philosophie, die damit zu allen biblischen Aussagen über Gottes wunderbares und überirdisches Handeln in Widerspruch steht.

Es ist deshalb bezeichnend, dass Aristoteles innerhalb der theologischen Aussagen, die sich bei ihm finden, nicht von einem geschenkten, geoffenbarten Gottesverhältnis (wie das Alte und Neue Testament) ausgegangen ist, sondern bei der Welt selbst und ihren Prinzipien: Stoff, Form, Zweck und ewige Bewegung.

Auf dieser immanenten Ausgangsbasis hat Aristoteles einen Beweis einer ersten Ursache gesucht. So hat er aus der ewigen Bewegung der Welt im 8. Buch seiner Physik (Kapitel 6) eine Bewegungsursache gefolgert, die er in einem "unbewegten Beweger" erblickte[12]. Mit diesem kausalen Gottesbeweis des Aristoteles – später hat ihn Thomas von Aquin übernommen[13] – ist der Ausgangspunkt von der Immmanenz und von der ewigen Bewegung der Welt niemals verlassen[14]. Aristoteles geht bei seinen philosophi-

[12] Zu den Ausführungen des Aristoteles, Physik, VIII, 6, H. von Arnim, Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre (1931), Neudruck: F.-P. Hager, Metaphysik und Theologie des Aristoteles (1969), 1–74, S. 33ff. Dazu auch die nicht unkritischen Bemerkungen von A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen 1 (1840), S. 337ff.

[13] Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae. I, 2, 2. – Den besten und gedrängtesten Überblick im Sinne eines eindringenden Verstehens bietet M. Grabmann, Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt (1949), bes. S. 82ff. Grabmann hat auf die Abhängigkeit des Aquinaten von Aristoteles mehrfach hingewiesen, S. 61, 66, 92, 93, 110 u.ö., und hinsichtlich des Gottesbegriffs des Thomas von Aquin die Synthese betont, S. 92: ". . . Aristotelische Gedanken und die Spekulation Avicennas haben mit biblischen Ideen, mit der Lehre der Patristik (Pseudo-Areopagita, Augustin, Hilarius von Poitiers, Johannes von Damaskus), mit Anschauungen der Frühscholastik eines Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux usw. im gestaltenden Geiste des Aquinaten sich verbunden und ausgeglichen." – Dass Marie-Dominique Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin (1960), S. 336ff., bei der Analyse der Summa Theologiae und auch sonst den kausalen und teleologischen Gottesbeweis des Thomas von Aquin übergeht, ist eine höchst bedenkliche und einseitige Verzeichnung der Aussagen der Theologie des Aquinaten, deren eigentliche synthetisch-philosophische und damit unbiblische Grundlage auf diese Weise verdeckt wird.

[14] Vgl. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften: Gesammelte Schriften, 1 (1959), S. 208: "So will Aristoteles zwar die Bewegung im Weltall (welcher er in echt griechischem Geiste auch die qualitative Veränderung einordnet) auf ihre Ursachen zurückführen; da aber alle bewegende Kraft ihm zweckmässige Aktion ist, welche die Form realisiert, ja ihm in der Form die Ursache der Bewegung liegt: so ist immer nur die in der Form enthaltene Kraft, welche Entwicklung hervorbringt, Ursache einer ihr gleichartigen Form. Daher ist diese Erklärung in einen Zauberkreis gebannt, innerhalb dieses die Formen immer schon da sind, um deren Erklärung es sich eigentlich handelt." Siehe auch ebd., S. 214: "Aber der monotheistische Grundgedanke nimmt in Aristoteles, wie in Plato, die Annahme von mehreren nicht aus Gott stammenden Ursachen in sich auf."

schen und theologischen Darlegungen eines kausalen Gottesbeweises nicht von Gott aus, sondern von der Welt. Deshalb ist dieser philosophische Ansatz des kausalen Gottesbeweises bei Aristoteles, der – einschliesslich aller Gottesbeweise – schon logisch nicht schlüssig sein kann (wie Immanuel Kant im Blick auf den ontologischen, kosmologischen und kausalen Gottesbeweis überzeugend dargelegt hat)[15] eine Perversion aller Theologie, die ja nicht von der Welt, sondern von unserem sich offenbarenden Gott auszugehen hat.

In diesem Sinne hat der grosse Aristoteliker des 19. Jahrhunderts Adolf Trendelenburg, der Lehrer Wilhelm Diltheys, nicht unzutreffend in scharfer Selbstkritik über alle Gottesbeweise bemerkt: "Sie erscheinen wie losgerissene Teile einer Weltanschauung[16]."

Sofern Thomas von Aquin den Gottesbeweis des Aristoteles in seine "Theologie" grundlegend übernommen hat[17], liegt in der thomanischen Theologie von Anfang an eine Verkehrung der eigentlichen Aufgabe der christlichen Theologie als der Beschreibung der unabhängigen Grösse und Wirklichkeit Gottes vor. Eine persönliche Offenbarung Gottes im biblischen Sinne kann es für Aristoteles nicht geben in dem Sinne, wie sie das Alte Testament und das Neue Testament so reichlich beschreiben (vgl. 1. Mos. 12,1ff.; 28,13–15; 2. Mos. 3,1–4, 17; Jes. 6,1–13; Mark. 16,1–18; Joh. 20,11–29; Apg. 9,1–9). Mit der Philosophie des Aristoteles, wie sie seit Thomas von Aquin wesentlich die mittelalterliche und neuzeitliche Theologie und Philosophie mitbestimmt, ist jener Fall erneut verwirklicht, den Paulus in seinem Römerbrief als die Ursache aller Verirrungen beschrieben hat: Es wird nicht Gott als unser Schöpfer verehrt, sondern stattdessen die Schöpfung (vgl. Röm. 1,25).

Martin Luther hat in seinen fünfzehn Thesen vom Jahre 1519 über die Frage der Nützlichkeit philosophischer Bücher für die Theologie das Entscheidende gesagt, wenn er festgestellt hat, dass die "philosophische Auffassung des Aristoteles über die ewige Bewegung der Welt und über die Ursprünge der Dinge für die Theologie überhaupt keinen Nutzen austrägt"[18]. Luther hat ausserdem in diesen fünfzehn Thesen vom Jahre 1519 zutreffend festgestellt, dass bereits "der Gebrauch philosophischer Begriffe innerhalb der Theologie notwendigerweise nur ein erschreckendes Durcheinander (Chaos) von Irrtümern hervorbringen muss"[19]. Gerade diese Tatsache ist innerhalb der Theologiegeschichte bis hin zu Schleiermacher und bis in die unmittelbare Gegenwart immer wieder übersehen worden, dass nämlich mit dem Gebrauch philosophischer Begriffe auch deren

[15] Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. Riga 1787), bes. S. 611f.: "Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schliessen." Vgl. ebd. S. 626–630 aus Schlussbemerkung der Kritik des ontologischen Gottesbeweises: "S e i n ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne . . . Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren; und ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte." Über die Abhängigkeit der verschiedenen Gottesbeweise voneinander vgl. ebd., S. 656–658. – Zum ontologischen Gottesbeweis D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit (1967²) und vgl. insgesamt zu den Gottesbeweisen Quirin Huonder, Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal (1968).

[16] Trendelenburg (A. 12), S. 339. Vgl. auch oben Anm. 12 und Huonder (A. 15), S. 106–108.

[17] Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, I, 2, 2 und oben Anm. 13. – Einen unkritischen Überblick bietet Huonder (A. 15), S. 49.

[18] Weim. Ausg. 6, 29, 21–22; vgl. oben Anm. 9.

[19] Weim. Ausg. 6, 29, 19–20: "8. Si quis terminos logice et philosophiae in theologiam ducat, necesse est, ut horrendum chaos errorum condat."

inhaltliche Voraussetzungen einströmen, die sich niemals mit dem grundlegenden biblischen Glauben an Gott als den Schöpfer aus dem Nichts und an die Auferweckung der Toten vereinigen lassen[20].

2.

Deshalb sind alle altkirchlichen Versuche, die Philosophie als Vorschule (Propädeutik) in die christliche Theologie ein- und unterzuordnen, wie sie seit Origenes und Thomas von Aquin immer erneut unternommen worden sind[21], und wie sie insbesondere auch *Erasmus* in seinen Schriften von Anfang an versucht hat[22], Verirrungen und Abirrungen von der eigentlichen Theologie, – so sehr auch gerade Thomas von Aquin und Erasmus eine deutliche Unterscheidung von Philosophie und Theologie vorzunehmen versuchten[23].

Mit seiner begründeten Ablehnung der Nützlichkeit der aristotelischen Philosophie in den fünfzehn Thesen vom Jahre 1519 distanziert sich Luther somit auch von dem theologischen Ansatz des Aquinaten und des Erasmus, die die Einbeziehung der Philosophie bei der theologischen Arbeit und speziell die propädeutische Funktion der Philosophie für die Theologie zu vertreten versucht haben. Luther hat speziell den aktivistischen Ansatz der thomanischen und erasmischen Ethik von vornherein in seiner Berührung mit der äusserlichen christlichen Ethik erkannt. Und Luther hat von Anfang an diesen Ansatz mehrfach begründet abgelehnt im Zusammenhang seiner Auslegung von 1. Mos. 4,4, dass nämlich Gott in völliger Gnade Abel zuerst bedingungslos angeschaut habe, dann erst dessen Opfer[24].

Erasmus kann wie andere Philosophen und philosophische Theologen unter dem Einfluss des Kausalgedankens, wie er insbesondere im so unverdächtig erscheinenden Entelechie- und Organismusgedanken des Aristoteles ausgesagt ist (und von Origenes, Thomas von Aquin und Erasmus bis hin zu Schleiermacher und allen Neueren übernommen worden ist), nur gegenteilig argumentieren[25]. Gott sprengt aber alle Gesetze und auch das dem Entelechie- und Organismusgedanken zugrundeliegende Gesetz von Ursache und Wirkung, wie Luther in Übereinstimmung mit der Bibel und unserem Apostolischen Glaubensbekenntnis zutreffend bezeugt hat[26].

Wenn also Erasmus beredt gesagt hat: "Dazu lernen wir die Wissenschaften, dazu Philosophie, dazu Eloquenz, dass wir Christus erkennen, dass wir Christi Ruhm verkündigen. Er ist das Ziel aller Bildung und Eloquenz . . ."[27], so erscheinen zwar diese

[20] Für Schleiermacher speziell vgl. die Analyse bei W. Dilthey, Schleiermachers System als Philosophie und Theologie, hrsg. von M. Redecker: W. Dilthey, Gesammelte Schriften, 14, 1–2 (1966). Siehe dazu auch die nächste Anm. – Zur umfassenden Auseinandersetzung mit jeder Verquickung von Theologie und Philosophie vgl. August Friedrich Chr. Vilmar, Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik (Nachdr. 5. Aufl. 1968).

[21] Eine kritische Durchleuchtung des Sachverhalts der Verbindung von Theologie und Philosophie hat nach Martin Luther erst wieder Vilmar (A. 20) unternommen. Auch Dilthey (A. 20) hat keinerlei kritische Betrachtung und Erhellung dieses Sachverhalts angestellt, wie er das im Blick auf den kausalen Gottesbeweis des Aristoteles getan hat.

[22] Kohls (A. 1), 1, S. 22ff., 25ff., 56ff., 70f., 200 u.ö.

[23] Kohls (A. 2), S. 10.

[24] Ebd., bes. S. 48ff.

[25] Siehe zum Entelechiebegriff auch oben Anm. 11 und unten Anm. 37.

[26] Vgl. Kohls (A. 2), S. 59ff.

[27] Erasmus, Leyd. Ausg. 1, 1026 B; Kohls (A. 2), S. 10.

Worte auf den ersten Blick theologisch ganz unverdächtig. Aber hier liegt bereits eine weitere Auflösung der wahren Theologie vor, insofern eine Selbständigkeit der Theologie zum Ausdruck gebracht, die die dienende Aufgabe aller wahren Theologie im Blick auf die allein selbsttätige hl. Schrift auflöst. Gemäss dem Anliegen, das sich mit dem Beschreiben der lediglich propädeutischen Funktion der Philosophie verbindet, hat die erasmische – und ebenfalls schon die thomanische – Theologie Funktion des entscheidenden Abwägens und Unterscheidens zu vollziehen. Die Theologie enthält eine Entscheidungsrolle, sie wird zum Massstab und zur Norm.

Eine Entscheidungsfunktion kommt aber der wahren Theologie auf Grund der Selbstoffenbarung Gottes durch die hl. Schrift und die Sakramente gar nicht zu. Mit der theologischen Auffassung der propädeutischen Funktion der Philosophie erhält also die Theologie unversehens eine Bedeutung des Mitbestimmens darüber, was der Ruhm Gottes und Christ sei. Das aber ist allein eine Sache des Selbsterweises Gottes; ebenso wie allein Gott das Ziel aller Geschichte und alles Lebens weiss. Indem der Philosophie eine dienende propädeutische Funktion zugeschrieben wird (aus der sie sich noch stets befreit und zur Herrschaftsrolle aufgeschwungen hat), ist zugleich die Theologie, die nun über diese Funktion der Philosophie zu richten hat, ihrer entscheidenden Aufgabe als Dienerin Gottes und der hl. Schrift entfremdet worden. Die Vernunft und der Verstand (intellectus) werden dann im Rahmen dieser Theologie so vorherrschend, dass sie absolut gesetzt werden, wie das grundlegend Thomas von Aquin mit seinem (von Aristoteles entlehnten) Gottesbeweis gleich zu Beginn seiner "Summa Theologiae" und mit seiner Aussage erkennen lässt: "Der Verstand (intellectus) begreift die Dinge nicht nach ihrem Sein, das sie an sich haben, sondern entsprechend seiner eigenen Natur . . .[28]" Im gleichen Sinne hat Erasmus in seiner entscheidenden Schrift "Ratio seu Methodus" (1516ff.) den Verstand und eine rationale Theologie neben und damit letztlich über die hl. Schrift selbst gestellt. Bei Erasmus ist nicht zufällig die Theologie in seiner entscheidenden Schrift "Ratio seu Methodus" zur Methodik geworden[29]. Und damit sind die alten aristotelischen Kategorien, die nur abgewandelt bei Melanchthon in seiner – aristotelischen und erasmischen – Loci-Methode[30], sodann bei René Descartes[31] und schliesslich in der historisch-kritischen Methode in den vier Axiomen Analogie, Immanenz, Kausalität und Korrelation[32] wiedergegeben, durch Erasmus unter dem Anschein der "Theologie" verhängnisvoll genug in die theologische Arbeit eingeflossen und haben unter dem Schein der Exegese von der Mitte der wahren Theologie: der Bibel und den Sakramenten, schliesslich weggeführt.

Martin Luther hat mit seiner begründeten Ablehnung der Nützlichkeit der Philosophie alle diese Gefahren deutlich und scharf gesehen. Eine Theologie, die sich auf ein Verhältnis mit der Philosophie einlässt, kann dieses Verhältnis noch so umfassend im Sinne einer Unterordnung der Philosophie theoretisch gestalten, – in der Praxis wird die Philosophie *über* Gott und über die hl. Schrift ihre Herrschaft antreten. Eine Theologie,

[28] Thomas von Aquin, Summa Theologiae, I, 50, 2.

[29] Abgedruckt bei H. und A. Holborn, Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke (1933), S. 175–305.

[30] Vgl. W. Maurer, Der junge Melanchthon, 1–2 (1967–1969), bes. S. 199ff.

[31] Siehe den Überblick bei E.-W. Kohls, Vorwärts zu den Tatsachen. Zur Überwindung der heutigen Hermeneutik seit Schleiermacher, Dilthey, Harnack und Troeltsch (1973²), bes. S. 18ff. Vgl. auch die Hinweise bei H. Gödan, Die Unzuständigkeit der Seele (1961), vor allem S. 102ff.

[32] Vgl. dazu Kohls (A. 31), bes. S. 10ff.

die ein Bündnis mit der Philosophie eingeht, wird stets die entscheidende gottgeschenkte Selbsttätigkeit der Bibel und der Sakramente preisgeben, wird statt deren Realität nur deren symbolische Bedeutung zulassen und damit die christliche Religion ihrer Mitte berauben und die christliche Religion und Kirche auflösen. Jedes Bündnis der christlichen Theologie mit der Philosophie führt zur unbiblischen Selbständigkeit der Theologie und ist der Anfang des Atheismus.

In seiner "Disputation gegen die scholastische Theologie" (1517) hat Luther bereits die grundlegende Aussage gemacht: "Es ist ein Irrtum, zu sagen, ohne Aristoteles kann niemand Theologe werden. Im Gegenteil: Ein Theologe kann man nur werden, ohne Aristoteles[33]." Das ist die schärfste Zurückweisung aller Verbrüderungen der Theologie mit der Philosophie, – auch der "Philosophia Christiana" des Erasmus.

Im Unterschied zu seiner kritischen Position gegenüber der aristotelischen Auffassung gegenüber der Ewigkeit der Welt und ihrer Bewegung und gegenüber dem aristotelischen Gottesbeweis hat Luther die philosophische Logik in seinen fünfzehn Thesen vom Jahre 1519 grundsätzlich als nützlich für die Theologie bezeichnet[34]. Luther hat in seiner Schrift "An den christlichen Adel" (1520) wohl die "Logik" und "Poetik" des Aristoteles als brauchbar für die theologische Ausbildung im Zusammenhang der rhetorischen Schulung des Predigers eingestuft, wenn er auch die Kommentare zu diesen Werken des Aristoteles[35] für verhängnisvoll hielt:

"Das möchte ich gerne leiden, dass des Aristoteles Bücher von der Logik, Rhetorik und Poetik beibehalten oder, in eine kurze Form gebracht, nützlich gelesen würden, um junge Leute zu Rednern und Predigern auszubilden. Aber die Kommentare und Erklärungen dazu müssten abgeschafft werden! Wie Ciceros Rhetorik ohne Kommentar und Erklärungen zu lesen ist, so müsste auch die Logik des Aristoteles ohne Erweiterung und ohne solche grossen Kommentare gelesen werden. Aber jetzt lernt man weder das Reden noch das Predigen daraus, und (an den Unitersitäten) ist lauter Diskussion und Langeweile ["muderey" – Ermüdung, Frustration] draus geworden . . .[36]"

Grundsätzlich ist freilich Luther auch in dieser Schrift "An den christlichen Adel" (1520) bei seiner entschiedenen theologischen Ablehnung des Aristoteles auf Grund dessen Annahme einer ewigen Bewegung der Welt und seiner Behauptung der Sterblichkeit der Seele geblieben. Luther hat auf die Entstellung der Wahrheit durch Aristoteles mit folgenden Worten in seiner Schrift "An den christlichen Adel" (1520) hingewiesen[37]:

[33] Weim. Ausg. 1, 226, 14–16. Vgl. unten Anm. 40.

[34] Weim. Ausg. 6, 29, 25f.: "Philosophia de naturis et proprietatibus rerum (sophistis ignotissima) utilis est ad sacram theologiam."

[35] Auch im Grammatik- und Sprachunterricht des Spätmittelalters sind die Kommentare zu den gebräuchlichsten Grammatiken – dem "Donat" und "Alexander" – in ihren abwegigen und spitzfindigen Zusätzen das Hauptübel gewesen, vgl. etwa die Beispiele, die F. Zarncke in seiner Ausgabe von Sebastian Brants "Narrenschiff" (1854), S. 348ff. bietet. Siehe auch E.-W. Kohls, Die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit (1963), S. 24f. und S. 168, Anm. 12–13.

[36] Weim. Ausg. 458, 26–32.

[37] Aristoteles, De anima, hrsg. von W. D. Ross (1956), S. 9 = 405a 30–31; S. 23 = 411a 11–13 und S. 72 = 430a 20–23. Während Aristoteles in den beiden ersten hier angeführten Abschnitten die Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele einerseits nach Alkaios vertritt (405a) und andererseits nach Thales (411a), entfaltet er im letztgenannten Abschnitt diese Auffassung mit zahlreichen eigenen Gedanken im Anschluss an Anaxagoras (429b–430a). Grundlegend ist gerade in dieser Schrift der Entelechie-Gedanke des Aristoteles entfaltet, vgl. nur ebd. S. 74 = 431a, 3–4: ésti gàr ex entelecheía óntos pánta tà ginómena. Vgl. die Wiedergabe des Entelechie-Begriffs durch Johann Wolfgang von Goethe oben in Anm. 11 und in der Darstellung selbst die Hinweise dazu.

"Hier wäre nun mein Rat, dass die Bücher des Aristoteles über die 'Physik', 'Metaphysik' und 'über die Seele', die bisher für die besten gehalten wurden, ganz abgeschafft würden und alle anderen seiner Bücher, die von natürlichen Dingen sich rühmen, obwohl doch nichts daraus mag gelernt und gelehrt werden weder von natürlichen, noch geistlichen Dingen. Überdies hat niemand bisher die Meinung des Aristoteles verstanden, und mit unnützer Arbeit, Studieren und Kosten sind viel Zeit und Menschen umsonst verbraucht worden. Ich darf sagen, dass ein einfacher Töpfer mehr Kunst von natürlichen Dingen hat, als in den Büchern des Aristoteles geschrieben steht. Es tut mir in meinem Herzen weh, dass der verdammte, hochmütige, schalkhafte Heide mit seinen falschen Worten so viele der besten Christen verführt und genarrt hat. Gott hat uns so mit ihm geplagt um unserer Sünde willen . . . Lehrt doch dieser elende Mensch in seinem besten Buch 'De anima', dass die Seele sterblich sei mit dem Körper[38]. Und viele haben ihn mit verführerischen Worten erretten wollen, als hätten wir nicht die heilige Schrift, in der wir überreichlich in allen Dingen unterrichtet werden, von denen Aristoteles nicht die kleinste Ahnung je empfunden hat. Dennoch hat dieser tote Heide gesiegt und des lebendigen Gottes Bücher verdrängt und nahezu unterdrückt. Wenn ich solchen Jammer bedenke, so meine ich, der Teufel selbst habe das Studium erfunden. Ebenfalls die Ethik des Aristoteles ist schlimmer als jedes andere Buch und widerspricht ganz der Gnade Gottes und allen christlichen Tugenden, wenn auch diese Ethik augenblicklich für eine der besten gehalten wird. Nur weit weg mit solchen Büchern von allen Christen!

Es darf mir niemand vorwerfen, ich behauptete zu viel, oder ich lehnte ab, was ich nicht kenne. Lieber Freund, ich weiss sehr wohl, was ich rede, Aristoteles ist mir so wohlbekannt wie dir und deinesgleichen. Ich habe ihn selbst gelesen und Vorlesungen über ihn gehört mit mehr Verstand als über Thomas von Aquin und Duns Scotus. Dessen darf ich mich ohne Übertreibung rühmen und, wenn es nötig ist, kann ich es wohl beweisen."

In diesem Sinne hat Martin Luther in seiner Disputation gegen die scholastische Theologie vom Jahre 1517 die bereits zitierten klassischen Worte ausgesprochen: "Es ist ein Irrtum zu sagen, ohne Aristoteles kann niemand Theologe werden. Im Gegenteil: Ein Theologe kann man nur werden ohne Aristoteles[39]."

Diese Auffassung deckt sich mit Luthers frühesten und späteren Aussagen, die alle die Unvereinbarkeit der Philosophie des Aristoteles mit den Inhalten der christlichen Religion betont haben, wie Luther schon in den frühen Randbemerkungen zu Augustin vom Jahre 1509 von dem "Schwätzer" (fabulator) Aristoteles im Blick auf dessen rein immanente und weltliche Hoffnungs- und Seligkeitsvorstellung (felicitas) gesprochen hat[40]. Ebenfalls in seinen frühen Randbemerkungen zu Augustin vom Jahre 1509 hat Luther seine Verwunderung über diejenigen ausgedrückt, die "in unverschämtester Weise krähen, Aristoteles stimme ganz mit dem katholischen Glauben überein"[41].

In der Tat besteht ja in dem rein immanenten Ausgang des Denkens des Aristoteles ein unüberbrückbarer Gegensatz zur biblischen Offenbarungsreligion, die beschreibt, wie die vom Menschen festgestellten Gesetze von Ursache und Wirkung, von Raum und Zeit auf Gott und sein Handeln nicht anwendbar sind. So ist z.B. die Hoffnung schon des Alten

[38] Weim. Ausg. 6, 457, 35–458, 21.

[39] Weim. Ausg. 1, 226, 14–16: "Error est dicere: Sine Aristotele non fit theologus. Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele."

[40] Vgl. Weim. Ausg. 9, 23, 6–11, zu Augustins Schriften De trinitate und De civitate dei: " 'Qui profecto spe beati sunt' De trinitate, liber VIII, cap. 7: Melius hic Augustinus et verius de felicitate disputat quam fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus. Qui quia hunc Augustinum hoc loco non legant, audacter nobis distinguunt felicitatem in hac vita et renitentem Aristotelem discordissime et distortissime purae fidei concordant. Vide eadem liber 19, de civitate dei c. 4. 5. etc."

[41] Weim. Ausg. 9, 27, 22–24, zu Augustins De civitate Dei, Liber 19, cap. 4: " 'sed eorum quoque mirus est error': Sed multo mirior nostratium qui Aristotelem non dissonare catholicae veritati impudentissime gariunt."

Testaments auf Gott selbst als den Erlöser (vgl. Jes. 11,1ff.; 53,1–12; Dan. 2,44; 7,27) und ebenfalls die Hoffnung des Neuen Testaments auf die Wiederkunft Christi als des Richters, der er als eigentlicher – jetzt nur verborgener – Herr der Welt ist (Matth. 24,1–44; Luk. 21,5ff.; 1. Thess. 5,2ff.), etwas völlig anderes als das ganz auf den innerweltlichen Bereich gerichtete Hoffnungsprinzip des Aristoteles[42].

3.

Dass Luther mit seiner Kritik an der reinen Immanenz bei Aristoteles zugleich stets *Thomas von Aquin* ebenfalls abgelehnt hat, insofern nämlich bei Thomas von Aquin durch den von Aristoteles übernommenen kausalen und teleologischen Gottesbeweis alle Aussagen gleichfalls rein immanent verstanden und somit alle biblischen Inhalte verkürzt werden (wenngleich die neuere katholische und protestantische "Thomasforschung" diesen elementaren unbiblischen Ansatz sowohl bei Aristoteles als auch bei Thomas von Aquin zunehmend verschweigt[43]), darüber hat Luther niemals einen Zweifel gelassen. Vor allem in seiner Schrift "De captivitate Babylonica" (1520) hat Luther die Absolutsetzung der Kirche – d.h. die Überordnung der Kirche insbesondere über die hl. Schrift – als eine "thomistische, und das bedeutet eine aristotelische, Auffassung" zutreffend gebrandmarkt[44]. An dieser Stelle, wo es Luther um die Ablehnung der katholisch-scholastischen Accidentien-Lehre des Abendmahls geht (nach der die species accidentalis, die besondere Eigenschaft der Elemente Brot und Wein, auch bei der Verwandlung der Substanz in den Leib und das Blut Christi auf Grund der scholastischen Transsubstantiationslehre gewahrt bleibt), hat Martin Luther zutreffend der scholastischen und insbesondere der thomanischen Accidenz-Lehre eine völlige Verkennung des Accidenz-Begriffs des Aristoteles nachgesagt. Denn für Aristoteles ist ja eine derartige Wandlung der Substanz eines Dinges bei gleichzeitiger Wahrung seiner äusseren Eigenschaften (Accidentien) eine Unmöglichkeit[45].

Es ist also von der Sache her gänzlich un-aristotelisch, wenn gerade auch Thomas von Aquin die aristotelischen Begriffe der Substanz und Accidenz zur Erklärung der Gnadengaben im Abendmahl herangezogen hat[46]. Damit ist durch den Gebrauch der

[42] Vgl. z.B. Aristoteles, Politeia, VII, 1323aff. (über die eudaimonía des Einzelnen und des Staates). Die eudaimonía ist auch das Hauptziel des Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik, wobei aus des Menschen Tun (enérgeia) unter Berücksichtigung der massvollen Einsicht (frónēsis) und angesichts der Folge der höchsten Tugend der Gerechtigkeit (dikaiosýnē) die eudaimonía vom Menschen selbst geschaffen wird, vgl. Nikomachische Ethik II, 1; II, 5–6; V, 3–4.

[43] Vgl. oben Anm. 13 hinsichtlich der Untersuchung von M.-D. Chenu.

[44] Weim. Ausg. 6, 508, 7–16: "Dedit mihi quandam, cum Theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Cameracensis [= Pierre d'Ailly] libro sententiarum quarto, acutissime disputans, multo probabilius esse et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis verumque vinum, non autem sola accidentia esse astruerentur, nisi Ecclesia determinasset contrarium. Postea videns, quae esset Ecclesia, quae hoc determinasset, nempe Thomistica, hoc est Aristotelica, audacior factus sum, et qui inter saxum et sacrum haerebam, tandem stabilivi conscientiam meam sententia priore, Esse videlicet verum panem verumque vinum, in quibus Christi vera caro verusque sanguis non aliter nec minus sit quam illi sub accidentibus suis ponunt." – Zur Accidentienlehre und zur Realpräsenz Christi im Abendmahl vgl. vor allem E. Sommerlath, Sakrament und Gegenwart (1930); ders., Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527/29 (1930); ders., Das Abendmahl bei Luther (1941).

[45] Weim. Ausg. 6, 508, 20–26.

[46] Kohls (A. 2), S. 294, 330 und das Zitat unten in Anm. 54.

aristotelischen Philosophie bei Thomas von Aquin und überhaupt in der katholischen Kirche, die diesen Missbrauch zugelassen hat, die Wahrheit der Real-präsenz Christi beim Abendmahl, um die es vor allem geht (vgl. Matth. 26,26–28; Mark. 14,22–25; Luk. 22,15–20; Joh. 6,51; 1. Kor. 11,23–25), gar nicht mehr beschrieben worden. Diese Verdrehung sowohl der philosophischen immanenten Inhalte der aristotelischen Philosophie als auch der transzendenten, geistlichen Inhalte des Abendmahls in der Gegenwart unseres Herrn Jesus Christus, der für uns sein Leben zu unserer Versöhnung mit Gott gelassen hat (vgl. 2. Kor. 5,21), ist durch die kirchliche Sanktionierung der Wandlungslehre (transsubstantiatio) seit dem Jahre 1215 geduldet worden, wonach der Priester durch seine Konsekration die Elemente Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi wandelt unter Weiterbestehen der äusseren Eigenschaften (accidentia) von Brot und Wein. Die Verkürzung der entscheidenden Heilstatsache der Gegenwart Christi beim Abendmahl, die uns im biblischen Wort verheissen wird, hat Luther in diesem Zusammenhang im Blick auf die scholastische Abendmahlslehre gebrandmarkt, wobei nicht nur Thomas von Aquin[47], sondern auch Ockham mitzuberücksichtigen ist[48]. Beide haben jenen "Symbolismus" mitverursacht, wie ihn später Zwingli in seiner – wieder auf Aristoteles zurückgehenden – Behauptung zum Ausdruck gebracht hat, Gott könne nicht in dieser Welt an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein, und also könne auch Christus nicht an mehreren Abendmahlsfeiern gleichzeitig gegenwärtig sein[49]. Gegen diese "mathematische" und gänzlich unbiblische Behauptung, die dem aristotelischen Immanenzgedanken entspringt, hat sich Luther in seinem grossen "Bekenntnis vom Abendmahl Christi" (1528) und auf dem Marburger Religionsgespräch vom Oktober 1529 gegen Zwingli gewandt[50].

Die Möglichkeit zu derartigen "philosophischen" Spekulationen seit dem Mittelalter ist freilich erst dadurch geboten worden, dass die römische Kirchenleitung selbst derartige Abirrungen zugelassen hat. So hat schon Pierre d'Ailly († 1420) gesagt, in der Transsubstantiationslehre unterwerfe er sich – trotz seiner anderen Grundauffassung – dem Urteil der Kirche[51]. Wiederum ist das ein Standpunkt, den Luther niemals eingenommen hat, weil ihm stets die hl. Schrift über der Kirche gestanden hat. Deshalb hat Luther zu der Meinung Pierre d'Aillys bemerkt, dass sich in der Transsubstantiationslehre die römische Kirche als "thomistische und das heisst als aristotelische Kirche" zeige[52]. Luther hat angesichts dieser Tatsache das Zeugnis von der realen Gegenwart (Realpräsenz) Christi in den Elementen Brot und Wein als seine Gewissensaufgabe erkannt[53]. Er hat sich nicht einer in philosophische Bereiche abgeirrten thomistischen

[47] Unter den neueren Untersuchungen geht Chenu (A. 13) auf die Sakramentenlehre des Aquinaten überhaupt nicht ein.

[48] E. Iserloh, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham (1956). Einen umfassenden Versuch, die Deutungen innerhalb der Ockham-Forschung zu harmonisieren, unternimmt H. Junghans, Ockham im Lichte der neueren Forschung (1968).

[49] Vgl. Kohls (A. 23), S. 330, Anm. 443. – Die Quellen auch zum Marburger Religionsgespräch hat umfassend verarbeitet W. Köhler, Zwingli und Luther. Ihr Streit um das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen (1953), bes. S. 1–163. Auf Luthers kurzen zusammenfassenden Brief über das Marburger Religionsgespräch an seine Gattin vom 4. Oktober 1529 sei besonders hingewiesen, vgl. Weim. Ausg. Briefe 5, 154. Siehe auch bei Kohls (A. 2), S. 330, Anm. 443 die Auszüge aus diesem Brief Luthers.

[50] Weim. Ausg. 26, 261ff.

[51] Siehe nochmals den Anfang des Zitats oben in Anm. 44. aus Weim. Ausg. 6, 508, bes. 7–11.

[52] Siehe oben in Anm. 44 das Zitat aus Weim. Ausg. 6, 508, 12f.

[53] Weim. Ausg. 6, 508, 12–16.

Kirche gebeugt, wie das noch Pierre d'Ailly getan hat. Luther stellt demgegenüber fest[54]:

"Diese thomistischen Meinungen, selbst wenn sie vom Papst oder einem Konzil gebilligt werden, bleiben nur 'Meinungen' und können niemals Artikel des Glaubens werden, auch wenn ein Engel vom Himmel etwas anderes festsetzen wollte (vgl. Gal. 1,6–8). Denn was ohne die hl. Schrift behauptet wird und durch keine Offenbarung bestätigt ist, das kann nur angenommen werden und braucht nicht geglaubt zu werden. Gerade die Meinung des Thomas von Aquin zur Transsubstantiation macht ohne die hl. Schrift und auch ohne alle Vernunft nur einen Sturm im Wasserglas, so dass ich den Eindruck habe, Thomas habe weder die Philosophie des Aristoteles noch seine Dialektik richtig verstanden. Denn Aristoteles selbst spricht doch ganz anders über die Accidentien (die äusseren Erscheinungen der Dinge) und über das Subjekt (die Substanz) als der hl. Thomas davon spricht, so dass es mir direkt leid tut um einen solchen grossen Mann, der seine Meinungen in Sachen des Glaubens nicht nur aus Aristoteles übernimmt, sondern auch auf diesem Aristoteles, den er nicht verstanden hat, versucht hat, eine gänzlich abwegige Gedankenkonstruktion auf einem schon ganz abwegigen Fundament aufrechtzuerhalten."

In diesem Zusammenhang ist es für die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther wesentlich, dass sich auch Erasmus – wie schon Pierre d'Ailly – in seiner gegen Luther gerichteten Schrift "De libero arbitrio" (1524) der "Entscheidung" der Kirche unterworfen hat mit den Worten: "So sehr sind mir feste Behauptungen (assertiones) zuwider, dass ich mich ohne weiteres der Meinung der Skeptiker anschliessen möchte, sobald das die unverletzliche Autorität der hl. Schrift und die Satzungen der Kirche (ecclesiae decreta) zulassen, denen ich meine Auffassung überall gerne unterordne, ganz gleich, ob ich sie verstehe oder nicht[55]." Die Vorschaltung der "Autorität der hl. Schrift" ist hier bei Erasmus in diesem Zusammenhang deutlich als lediglicher Vorschub gegenüber dem entscheidenden Gewicht der Satzungen der Kirche zu erkennen. Somit kommt hier die von Luther schon 1520 gerügte "thomistische und das heisst aristotelische Kirche" als von Erasmus ebenfalls gebrauchte Autorität voll zum Vorschein. Der Zusammenhang zwischen Erasmus und Thomas von Aquin, der auch sonst festzustellen ist[56], wird hier in seiner Tiefe sichtbar. Luther dagegen ging es nur um die Wahrheit der Bibel.

Deshalb hat Martin Luther in seiner Antwort "De servo arbitrio" (1525) vor allem diese Aussagen des Erasmus durchleuchtet und kritisch die Frage gestellt[57]:

"Steckt nicht in diesen Worten 'unverletzliche Autorität der hl. Schrift und Satzungen der Kirche' ein ausgesprochener Proteus [= jener griechische Gott, der sich in beliebige Gestalten verwandeln konnte]? Du tust so, als ob du gegenüber der hl. Schrift grosse Ehrfurcht hegst, und dennoch bemerkst du, du wünschest dir die Freiheit, ein Skeptiker sein zu dürfen? Welcher Christ kann so reden? . . . Ein Christ sagt doch vielmehr: 'Ich freue mich so wenig an der Meinung der Skeptiker, dass

[54] Luther, De captivitate babylonica (1520), Weim. Ausg. 6, 508, 16–26: ". . . quia vidi Thomistarum opiniones, sive probentur a Papa sive a Concilio, manere opiniones nec fieri articulos fidei, etiam si angelus de coelo aliud statueret (cf. Gal. 1,6–8). Nam quod sine scripturis asseritur aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse. Haec autem opinio Thomae adeo sine scripturis et ratione fluctuat, ut nec philosophiam nec dialecticam suam novisse mihi videatur. Longe enim aliter Aristoteles de accidentibus et subiecto quam sanctus Thomas loquitur, ut mihi dolendum videatur pro tanto viro, qui opiniones in rebus fidei non modo ex Aristotele tradere, sed et super eum, quem non intellexit, conatus est stabilire infoelicissimi fundamenti infoelicissima structura."

[55] Vgl. Erasmus, De libero arbitrio (1524), ed. J. von Walter, (1910, Neudr. 1935), S. 3, 15–20; Kohls (A. 2), S. 42ff.

[54] Siehe dazu die Hinweise bei Kohls (A. 1), 1, S. 10, 15, 21, 154, 193ff., 223f.; 2, S. 23f., 63f., 72f., 117f., 133f. u.ö. Vgl. auch ders., Die theologische Position und der Traditionszusammenhang des Erasmus mit dem Mittelalter in "De libero arbitrio": Humanitas – Christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag (1968), 32–46, S. 43–45.

[57] Weim. Ausg. 18, 604, 19ff.

ich überall, soweit es meine menschliche Schwäche nur erlaubt, der hl. Schrift nicht nur in allen Teilen fest anhänge und ihren Inhalt fest behaupte, sondern dass ich ebenfalls wünsche, auch in allen nicht notwendigen und ausserhalb der hl. Schrift liegenden Fragen ganz sicher zu sein.' Denn was ist schlimmer als Unsicherheit?

Was soll ich ausserdem zu deinen zugefügten Worten sagen: 'denen ich meine Auffassung überall gerne unterordne, ganz gleich, ob ich sie verstehe oder nicht.' Was sagst du da, Erasmus? Ist es nicht genug, sich dem Inhalt und Sinn der hl. Schrift zu unterwerfen? Musst du dich auch noch den Satzungen der Kirche unterwerfen? Was kann die Kirche beschliessen, das noch nicht in der hl. Schrift feststeht? Vor allem: Wo bleibt bei dir die Freiheit und Gewalt, jene kirchlichen Gesetzgeber zu richten, wie Paulus im 1. Korintherbrief (Kap. 14,29) schreibt: '. . . und die andern lasset richten? ' Du willst nicht Richter über die Satzungen der Kirche sein, obwohl Paulus es vorschreibt? Was ist das für eine neue Religion und Demut, dass du uns auf der einen Seite durch dein Vorbild die Macht nimmst, über die Satzungen der Menschen zu richten, und uns andererseits ohne berechtigtes Urteil Menschen unterwirfst? Wo befiehlt das die hl. Schrift? "

Insgesamt hat Luther seine begründeten Abgrenzungen gegenüber der Philosophie allgemein und gegen die mittelalterlich thomanische Tradition und gegen Erasmus speziell in dreifacher Weise in seiner Schrift "De servo arbitrio" zusammengefasst[58]:

"Deine Worte klingen so, dass es bei dir keine Rolle spielt, was von jemand wo auch immer geglaubt wird[59], wenn nur der Friede in der Welt gewahrt bliebe. Als wäre es erlaubt, im Falle einer Lebensgefahr und bei Gefahr des Verhungerns oder bei Gefährdung von Sachwerten oder des 'guten Rufes' diejenigen zu imitieren, die sagen: 'Wenn alle Ja sagen, sage ich auch Ja; wenn alle Nein sagen, sage ich auch Nein.' Wobei man dann auch die christlichen Bekenntnisaussagen nicht höher einschätzt als philosophische und menschliche Meinungen auch sonst, für die es äusserst sinnlos wäre, sich mit aller kämpferischen Leidenschaft und festen Behauptungen einzusetzen, weil daraus nur Streit und Unfriede entständen . . . So klingen deine Worte! Und ich glaube dich auch inhaltlich ganz richtig zu verstehen, Erasmus. – Meinetwegen mögen deine Worte noch durchgehen. Dein Innerstes will ich meinerseits sogar in Schutz nehmen, sofern du nur nicht weiter vorpreschst. Fürchte aber den Geist Gottes, der unsere Herzen und Nieren erforscht (vgl. Ps. 139,1ff.; Jer. 11,20; Röm. 8,27) und sich nicht durch schöne Worte täuschen lässt. Das habe ich deshalb gesagt, dass du aufhörst, mir bei der von mir vertretenen Sache Sturköpfigkeit und Eigenbrödlerei vorzuwerfen. Denn mit solchem Vorgehen erreichst du nichts weiter, als dass deutlich wird, dass du in deinem Innern einen Lucian oder sonst ein 'Schweinchen aus der Herde Epikurs'[60] nährst, – der nicht glaubt, es gäbe einen Gott, und heimlich alle verlacht, die glauben und bekennen. – Lass uns feste Behauptungen aufstellen und uns um feste Behauptungen bemühen und daran unsere Freude haben, du aber bleibe deinen Skeptikern und Philosophen gewogen, bis Christus auch dich berufen wird. Der heilige Geist ist kein Skeptiker, und er hat nicht Zweifelhaftes oder Meinungen in unsere Herzen geschrieben, sondern feste Behauptungen und Bekenntnisse (assertiones), die sicherer und fester sind als das Leben und alle Erfahrung."

Ernst-Wilhelm Kohls, Marburg

[58] Weim. Ausg. 18, 604, 19–605, 34. Siehe auch Kohls (A. 2), S. 42–48.

[59] Luther spielt im lateinischen Text, ". . . quicquid a quolibet, ubique credatur" (Weim. Ausg. 18, S. 605, 15f.), auf die klassische altkirchliche Formulierung des Vincenz von Lerinum aus dem 5. Jahrhundert an: "In ipsa item catholica magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est"; vgl. Vincenz von Lerinum, Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate, hrsg. von A. Jülicher (1895), S. 3; 20–22.

[60] Dazu die Hinweise in Weim. Ausg. 18, 609, Anm. 1.