

WIDERSPRUCH

Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 37



WIDERSPRUCH

Luthers Auseinandersetzung mit
Erasmus von Rotterdam

Referate des dritten Nordischen Forums für das Studium von
Luther und lutherischer Theologie in Magleås, Dänemark
2.-5.3.1995

Herausgegeben
von
Kari Kopperi

Luther-Agricola-Gesellschaft
Helsinki 1997

Luther-Agricola-Seura
PL 33 (Aleksanterinkatu 7)
FIN-00014 Helsingin yliopisto
Finland

© Luther-Agricola-Seura

ISBN 951-9047-41-7
ISSN 1236-9675

Gummerus Kirjapaino Oy
Saarijärvi 1997

Inhalt

<i>Vorwort</i>	7
LEIF GRANE	
Erasmus und Luther vor dem Streit 1524/25	9
EEVA MARTIKAINEN	
Der Begriff "Gott" in <i>De servo arbitrio</i>	26
JAN LINDHARDT	
Valla and Luther on the free will	46
CARL AXEL AURELIUS	
Der Gebrauch des Evangeliums als Schlüssel zum Augsburger Bekenntnis	54
ANTTI RAUNIO	
Das <i>liberum arbitrium</i> als göttliche Eigenschaft in Luthers <i>De servo arbitrio</i>	63
KARI KOPPERI	
Luther and Renaissance Philosophy: Open Problems	92
<i>Autorenhinweis</i>	117

Widerspruch – Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam

Vorwort

DAS DRITTE SYMPOSIUM des *Nordiskt Forum för Studiet av Luther och Luthersk Teologi* fand vom 2. bis 5. März 1995 auf Magleås unweit von Kopenhagen statt. Hauptthema der Verhandlungen war *Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus*, und der wichtigste Text des Symposiums war somit Luthers große Streitschrift *De servo arbitrio* (1525). Die Beiträge dienten einer historischen, systematischen und rezeptionsgeschichtlichen Beleuchtung der berühmten Kontroverse, wobei die Diskussionen sich dann zum Teil als gemeinsame Textinterpretationen gestalten konnten. Auf den folgenden Seiten werden die Hauptvorträge in der Reihenfolge des Symposiums mitgeteilt. Die lehrreiche und komplexe, aber auch unversöhnliche Grundhaltungen enthüllende Vorgeschichte des Streites stellt *Leif Grane* unter dem Titel *Erasmus und Luther vor dem Streit 1524/25* dar. In ihrem Beitrag, *Der Begriff "Gott" in De servo arbitrio*, wendet sich *Eeva Martikainen* gegen die Auffassung, bei Luther sei der Gottesbegriff als systematische Voraussetzung seiner Theologie zerbrochen. Ausgangspunkt seiner Argumentation gegen Erasmus ist vielmehr die feste Zusammengehörigkeit der philosophischen und der theologischen Gottesanschauung. Gegenüber dem aristotelisch-scholastischen Gottesbegriff verbindet Luther Gottes Vorherwissen und Willen mit der Allgegenwart Gottes in seinen Geschöpfen und mit Gottes Allwirksamkeit. *Jan Lindhardt* warnt in *Valla and Luther on the Free Will* vor ei-

ner anachronistischen, "das moderne Subjekt" voraussetzenden Interpretation von Luthers Aussagen über die Unfreiheit des Willens; sie müssen vielmehr vor dem Hintergrund der rhetorischen Erfahrung des Renaissancehumanismus gesehen werden, wie der Vergleich mit Lorenzo Valla und dessen Schrift *De vero falsoque bono* zeigt. *Der Gebrauch des Evangeliums als Schlüssel zum Augsburger Bekenntnis* nennt Carl Axel Aurelius seinen Beitrag, der den gottesdienstlichen Grund der Lutherschen Theologie hervorhebt. Unter der Überschrift *Das liberum arbitrium als göttliche Eigenschaft in Luthers De servo arbitrio* geht Antti Raunio grundlegenden Fragen der Ontologie Luthers in *De servo arbitrio* nach und zeigt, daß Luther weitgehend auf dem aufbaut, was er bei seinen Erfurter Lehrern, Jodocus Trutfetter von Eisenach und Bartholomäus Arnoldi von Usingen, gelernt hatte. Am Ende steht *Luther and Renaissance Philosophy: Open Problems* von Kari Kopperi, der seine Überlegungen leider nicht auf dem Symposium vorgetragen hat, dessen Aufsatz aber hierher gehört, weil er in breiter Perspektive die mehrmals berührte Frage nach den philosophischen und theologischen Voraussetzungen Luthers stellt.

Das Symposium auf Magleås hat einen Anfang gemacht. Mehr nicht. Ohne Anfang kann man aber nicht weitergehen. Deshalb wurde der Anfang hier festgehalten.

Steffen Kjeldgaard-Pedersen

Erasmus und Luther vor dem Streit

1524/25

LEIF GRANE

DER STREIT zwischen Erasmus und Luther war, wie wir alle wissen, das Endergebnis eines langen und komplizierten gegenseitigen Verhältnisses. Es kann daher für eine Untersuchung der Streitschriften von 1524 beziehungsweise 1525 nicht ganz überflüssig sein, jedenfalls die wichtigsten Stadien dieses Verhältnisses zu erwähnen; die Verschiebungen in der gegenseitigen Beurteilung durch die vorhergehenden Jahre wahrzunehmen; und die Grundhaltungen und Motive der beiden Kontrahenten zu beobachten. Es ist daher meine Aufgabe, jedenfalls einige Grundlinien der genannten Fragen zu vergegenwärtigen. Es geht also darum, an einige Dinge zu erinnern, die man nicht unter der Arbeit mit den Texten vergessen sollte. Ich kann nur meine Auffassung dieses Verhältnisses darlegen, ohne jedoch behaupten zu wollen, damit Neues und Unerhörtes mitzuteilen.

Es gibt gute Literatur zum Thema, besonders mit dem Verhältnis des Erasmus zu Luther und zur Reformation als Gesichtswinkel. Karl Zikendraht, dessen Buch, "Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit" von 1909, immer noch sehr nützlich ist, hat in einem einleitenden Kapitel wichtige Auskünfte über die Vorgeschichte des Streits geliefert. Betreffend Erasmus sind die wichtigsten Namen Cornelis Augustijn, Peter Bietenholz, Heinz Holeczek und Auguste Renaudet.¹ Was die Quellen betrifft, sind – ausser den mit der Sache unmittelbar

¹ Cornelis AUGUSTIJN 1962; Peter G. BIETENHOLZ 1977, 61–78; 1985, 27–46; 1986, 9–26; Heinz HOLECZEK 1973 85–112; 1984, 131–153; Augustin RENAUDET 1926.

verbundenen Schriften – besonders die Briefe wichtig. Es dreht sich hier natürlich nicht nur um den Briefwechsel zwischen Erasmus und Luther, und nicht einmal nur um den Briefwechsel der beiden im Allgemeinen, insofern er jeweils den späteren Gegner betrifft, sondern auch um den Briefwechsel der sogenannten deutschen Humanisten, sowohl mit Erasmus oder Luther als auch untereinander.

In einem Brief an Erasmus vom 30. September 1524, d. h. nachdem die *Diatriba* schon veröffentlicht war, sagt Melanchthon u. a., dass Luthers Kontroversen sich hauptsächlich um zwei Dinge gedreht haben: um den freien Willen und um die Zeremonien. Wenn man diese beiden Themenkreise nicht allzu eng abgrenzt, lässt sich diese Formulierung gut verteidigen.² Man kann ja ohne Verdrehung sagen, dass Luthers Auseinandersetzung mit der Scholastik, die in den Jahren 1516–1522 im Zentrum steht, letzten Endes sich um den Willen dreht. Das lässt sich auch über die Papstfrage sagen, insofern als die Autorität des Papstes auf einer Grundlage baut, die vom Glauben, geschenkt mit dem Wort und dem heiligen Geist, absieht.

Es ist denn auch deutlich, dass Luthers sehr frühe Kritik an Erasmus sich innerhalb dieses Themenkreises befindet. In einem Brief an Spalatin, vom 19. Oktober 1516, dessen Inhalt von Spalatin an Erasmus weitergeleitet wurde, kritisiert er das Verständnis des Erasmus vom Gesetz und von der Erbsünde und verbindet die Kritik mit der fehlenden Achtung des Erasmus vor Augustin. Ein halbes Jahr später teilt er Johann Lang mit, dass er Tag für Tag Erasmus weniger schätzt, weil bei ihm *humana* wichtiger sind als *divina*, was er wieder mit der Hochschätzung des Erasmus für Hieronymus, auf Kosten Augustins, verbindet. Dazu fügt er diese Worte: ”Sehr verschieden urteilt der, der dem *liberum arbitrium* etwas zuteilt, von dem, der nichts weiss, ausser der Gnade.”³ Luther war sich also sehr früh ganz klar über den entscheidenden Unterschied zwischen Erasmus und ihm selbst. Er war aber auch ganz entschlossen, solche Unterschiede nicht öffentlich bekanntzumachen, wie er sagt, ”in diesen gefährlichen Tagen”. Mit anderen Worten: Luther, der übrigens Erasmus sehr für dessen Arbeit mit der Bibel schätzt, will nicht den Feinden etwas in die Hand geben.

² ALLEN V, Nr. 1500, 18–20.

³ WABr 1, Nr. 27 und 35.

Obwohl wir keine Reaktion auf diese Kritik von Seiten des Erasmus kennen, heisst es wohl doch, dass Erasmus etwa um die Jahreswende 1516/17 um die Existenz Luthers wusste. Seine Sensibilität aller Kritik gegenüber, die wie bekannt sehr entwickelt war, hat ihn ohne Zweifel darauf zurück gebracht, nachdem Luther öffentlich bekannt wurde – auch wenn er in der Zwischenzeit alles vergessen haben mag. Aber wie dem auch sei, im Frühjahr 1518 erhielt Erasmus die Ablassthesen, die ihm sehr gefielen, und seit dem Herbst 1518 taucht Luther häufig in seinen Briefen auf, aber mit wechselnder Intensität. Es gibt Perioden ohne jede Erwähnung Luthers, und es gibt andere Perioden, in welchen Luther eine Hauptangelegenheit seines Briefwechsels ist.

Für diese recht auffallende Tatsache gibt es m. E. eine einfache Erklärung. Es ist nämlich ganz deutlich, dass die Luther-Perioden mit den Zeiten zusammenfallen, in denen er selbst besonders von den Theologen und Bettelmönchen gedrängt wird. Es scheint also, als ob er sich, wenn er selbst von den Gegnern unter Anklage ist, genötigt sieht, sein Verhältnis, oder wie er es vielleicht lieber ausdrücken wollte, sein fehlendes Verhältnis zu Luther näher zu erklären.

Überhaupt ist es nicht möglich, die Haltung des Erasmus zu Luther zu verstehen, ohne seine allgemeine Beurteilung des Zustandes der Kirche und seine spezielle Bewertung seiner Feinde einzubeziehen. Wie Luther seine Uneinigkeit mit Erasmus nicht in die Öffentlichkeit ziehen wollte, um nicht dessen Feinden behilflich zu werden, so zögerte Erasmus ziemlich lange, bevor er die sonst schon bekannt gemachte Distanzierung von Luther durch eine Streitschrift verschärfte, weil er meinte, eine Unterdrückung Luthers könnte durch den Triumph der Scholastiker und Mönche den Reformgegnern leichtes Spiel geben, sollten sie geneigt sein, gleichzeitig die *studia humana* zu vernichten.

Zwar betonte Erasmus in 1519/1520 sehr häufig, dass er mit der Sache Luthers nichts zu tun hatte. Eine Zeit lang behauptete er sogar, seine Schriften nicht zu kennen. Aber gleichzeitig war er mit der Kirchenkritik Luthers fast völlig einverstanden und konnte mit gutem Recht behaupten, dass nicht wenig davon schon von ihm selbst vorgeführt worden war. Zweitens gestand er vorbehaltlos, dass er in Luther, dessen persönliche Integrität für ihn tadellos war, einen fast beispiellosen evangelischen Geist spürte. Drittens war, da die Feinde Luthers mit denen des Erasmus identisch waren, eine gewisse Unterstützung Luthers für ihn geboten,

weil er damit auch sich selbst wehrte. Diese verschiedenen Rücksichten liessen sich nicht alle auf einmal mit gleichem Druck in Worte bringen, was bei einem oberflächlichen Blick auf eine schwankende Position deuten konnte. Das Dilemma, in dem sich Erasmus befand, war fast verzweifelt, denn ausser der Notwendigkeit einer Distanzierung von Luther und einer gleichzeitigen Verteidigung von ihm musste er auch seine Treue gegen die römische Kirche zum Ausdruck bringen, obwohl er die meisten der Fürsprecher des Papstes mitsamt ihren Überzeugungen verachtete.⁴

Für die Jahre 1519/1520 sind besonders zwei Dinge zu betonen. Erstens, in dieser Zeit wurde Luther als ein hervorragender Vertreter des humanistischen Gelehrtentums bekannt und gefeiert, und die Wittenberger suchten mit allen Mitteln die Alliance mit dem Humanismus zu bestätigen und zu stärken. Zweitens wurde Erasmus in verschiedener Weise durch die Druckerpresse als ein Verteidiger der Luthersache dargestellt. Es geschah so, dass es weithin geglaubt wurde, ohne dass Erasmus es verhindern konnte, wenn er sich nicht offen gegen Luther wenden wollte, und das war in dieser Zeit, wie er meinte, nicht möglich für ihn.

Luther wurde schon in 1518 überall bekannt, und nicht zuletzt die engsten Freunde des Erasmus unter die deutschen Humanisten wurden bald seine Gönner. Ein sprechendes Zeugnis von diesem Anschluss war die Froben-Ausgabe von Luthers Schriften vom Oktober 1518. Aber erst recht wurde Luther gefeiert nach der Leipziger Disputation. Die infolge der Disputation entstandene Streitliteratur befestigte die Meinung in den gelehrten Kreisen Deutschlands, dass Luther die Ideen, die eine Zeit lang im Umlauf gewesen waren, Ideen über die Reform der Kirche und eine Restituierung der wahren, christlichen Frömmigkeit, nicht nur besprach, sondern zu verwirklichen begonnen hatte. Die ersten Pamphlete von humanistischer Seite zur Verteidigung Luthers erschienen schon in 1519, um im nächsten Jahr erheblich vermehrt zu werden.

Gleichzeitig fingen die Wittenberger an, dem christlichen Humanismus im Geiste des Erasmus zu huldigen. Zu erwähnen ist der beginnen-

⁴ Näheres über den Briefwechsel des Erasmus in der Zeit bis 1521 in meinem: *Martinus noster. Luther in the German Reform Movement 1518–1521*.

de Briefwechsel zwischen Luther und Erasmus, aber auch Luthers Vorrede zum Galaterbriefkommentar und die Vorworte Melanchthons sowohl zum Galaterbriefkommentar als auch zu dem ersten Druck von den *Operationes in Psalmos*. An beiden Orten wurde die Übereinstimmung mit dem Bibelhumanismus unzweideutig zum Ausdruck gebracht, in Luthers Vorrede sogar mit bewusster Verwendung eines Erasmischen Vokabulars. Die Welt sollte wissen, dass die Wittenberger ganz auf der Linie des Erasmus das neue Gelehrtentum in seinem Gegensatz zur Scholastik vertrat, und diese Auffassung wurde weithin akzeptiert, von Freunden sowohl als von Feinden.

Erasmus mochte am liebsten nur als neutraler Zuschauer aufgefasst werden, konnte aber natürlich nicht ignorieren, dass eine Reihe seiner Freunde unter den deutschen Humanisten zu den eifrigsten Luthergängern gehörten, darunter z. B. Wolfgang Capito, Beatus Rhenanus, Ulrich Zwingli, Johannes Oecolampadius, Willibald Pirckheimer und Johann von Botzheim. Obwohl Erasmus mit steigender Unruhe sah, dass Luther seine Ratschläge ignorierte und die Gegner mit kompromissloser Schärfe angriff, war es unmöglich für ihn mehr zu tun, als seinen Unwillen gegen Luthers s. E. allzu gewaltsame Ausdrucksweise immer wieder zu betonen. Schon in dieser Periode treffen wir einen Gesichtspunkt, der auch in der *Diatribē* eine grosse Rolle spielt: die Überzeugung, dass man die Wahrheit mit einer gewissen Vorsicht behandeln soll. Es sei nicht immer empfehlungswert, die Wahrheit frei heraus zu sagen, und vor allem muss man aufpassen, *wie* man es tut.

War es schon schwierig für Erasmus, geplagt und jedenfalls verbal verfolgt, wie er war in Louvain, eine völlig unzweideutige Stellung einzunehmen, noch schlimmer war es, dass er von den Anhängern Luthers immer wieder ausgenutzt wurde. Dazu kam noch, dass er selbst einige Male den Eindruck stärkte, dass er doch auf Luthers Seite stand. Die Ausnutzung geschah so, dass man einige seiner Briefe, in denen er mit einer gewissen Ausfürlichkeit die Luther-Sache besprach, ohne seine Erlaubnis veröffentlichte.

Kurz vor der Leipziger Disputation wurden die Thesen von Eck, Karlstadt und Luther in Leipzig gedruckt und mit ihnen zusammen ein Brief von Erasmus an Kurfürst Friedrich den Weisen. Der Brief ist zwar ziemlich vorsichtig, aber konnte doch wohl als Wohlwollen Luther ge-

genüber gedeutet werden.⁵ Auch der erste Brief des Erasmus an Luther, vom Mai 1519, wurde gedruckt, was Erasmus eine Reihe von Unannehmlichkeiten bereitete. Viel schlimmer aber war der Druck seines Briefes an Albrecht von Brandenburg vom Oktober 1519, der viele Auflagen, auch in deutscher Übersetzung, erlebte, weil Erasmus hier weiter als bisher in seiner Verteidigung Luthers ging.⁶ Die Zeit erlaubt nicht, näher auf dieses interessante Schreiben, das eng mit den Schwierigkeiten des Erasmus in Louvain zusammenhängt, einzugehen. Es kann aber ohne Übertreibung gesagt werden, dass die Lektüre kaum zu einem anderen Ergebnis führen kann, als zu der Überzeugung, dass Erasmus im grossen und ganzen die Auffassung Luthers von der Korruption der Kirche teilt, wie er auch in Luther einen begnadeten Verkündiger des Evangeliums sieht.

Für Luther und Melanchthon waren die Probleme des Verhaltens viel einfacher als für Erasmus. Die beiden sahen sich an einer ganz Deutschland umfassenden Bewegung beteiligt. Der allgemeine Eindruck, der also durch die nicht von Erasmus ausgehenden Drucke einiger seiner Briefe stammte, war ihnen natürlich lieb. Der Name des Erasmus hatte viel Gewicht, nicht nur unter den Gelehrten, sondern auch unter vielen geistlichen und weltlichen Fürsten. Wohl war der Ruhm Wittenbergs durch die Bibelkommentare und deutschen Schriften Luthers und durch die Klassikerausgaben und – Kommentare Melanchthons auch in sich selbst sehr bedeutend, nicht zuletzt nachdem Willibald Pirckheimer in einer Schrift die Universität Wittenberg als Hochburg der gelehrten theologischen Studien, ja, die Wittenberger als die ersten, die nach vielen Jahrhunderten die Augen geöffnet hatten, so dass sie die depravierte Philosophie von christlicher Theologie trennen, bezeichnet hatte (1519).⁷ Nichtsdestoweniger war es ein grosser Vorteil, auf Erasmus hinweisen zu können, aber zwar ein Vorteil, auf den jeden-

⁵ Epistola, ad illustriss. Principem et Ducem Saxoniae ... Fridericum – Positiones Joannis Eckii scholasticae – Positiones Martini Lutheri theologicae – Conclusiones Andreae Carolostadii theologicae (Melchior Lotther sen., Leipzig 1519).

⁶ Irmgard BEZZEL 1979, Nr. 28–35.

⁷ Willibald PIRCKHEIMER, *Opera S.* 246: "Hoc nullo non memorandum aëvo, primos fuisse Witenbergenses sapientes, qui post tot secula oculos aperire, verum a falso disgnoscere, & depravatam philosophandi rationem a Christiana Theologia secernere inceperint."

falls Luther sofort verzichten konnte und wollte, falls Erasmus Anlass dazu gäbe.

Es waren aber nicht nur Briefe, die gedruckt wurden. Erstens wurden z. B. schon in 1519 Sonderausgaben der *Paraclesis*, einer der drei Vorreden zum Neuen Testament, veröffentlicht, und bald, besonders seit 1521, erschien eine Menge verdeutschter Erasmustexte, die aus ausgewählten Stücken bestanden, die – von ihrem Zusammenhang bei Erasmus losgelöst – die Funktion von reformatorischen Kampfschriften sehr gut erfüllen konnten. Man hielt sich an die kritischen Bemerkungen, z. B. in den *Annotationes* zum Neuen Testament. Wurden sie von trockenen philologischen Anmerkungen unterbrochen, wurden diese einfach aus dem Text entfernt.⁸

Die hier erwähnten Methoden bedeuteten, dass Erasmus gegen seinen Willen für die Reformation ausgenutzt wurde. Das war nicht nur mit den stark redigierten Stücken der Fall, sondern auch wenn Schriften, die vor dem Auftreten Luthers entstanden waren, wieder herausgegeben wurden, konnten sie unter dem Eindruck der Luthersache einen neuen Akzent bekommen, mit dem Erasmus selbst gar nicht einverstanden war. Niemand hat das so klar eingesehen wie er selbst.⁹

Dazu kommt noch etwas. Es lässt sich diskutieren, ob nicht auch Erasmus selbst zu einem gewissen Grad sich von der allgemeinen Stimmung unter den deutschen Humanisten prägen liess. Es ist eine Tatsache, dass die 1519-Ausgabe des neuen Testaments schärfer als die übrigen Ausgaben in der Kritik der Geistlichkeit und der kirchlichen Praxis ist. Die *Ratio verae theologiae*, die im Dezember 1518 publiziert wurde, war eine zu einem Buch erweiterte Neuausgabe der Vorrede namens *Methodus*. Auch hier hat Erasmus mehr ausgesprochen und war erheblich schärfer in der Kritik als gewöhnlich.

In 1520 wurde die Konfrontation der Reformfreunde mit der scholastischen und mönchischen Partei noch verschärft. Erasmus war unzufrieden mit Luther, aber er hasste die Gegner. Es war die allgemeine Auf-

⁸ Separatausgaben der *Paraclesis*: BEZZEL 1979, Nr. 1396–1407; 1423–1428. Betreffend die deutschen Erasmus-Übersetzungen: HEINZ HOLEZCEK 1983, *Erasmus deutsch* I.

⁹ ALLEN IV, no. 1206, 46–50: "Mox Lutherana tragoedia in tanta, exarsit contentionem, ut nec loqui tutum sit nec tacere. Rapiuntur in diversum omnia, etiam quae optimo animo scribuntur: ne tempus quidem perpenditur quo scripsit aliquis, sed suo tempore recte scribebatur, transferit in tempus incommodissimum."

fassung auf beiden Seiten, dass eine päpstliche Partei gegenüber einer evangelisch-humanistischen stand. Die Wittenberger meinten sich immer noch im Herbst 1520 in Übereinstimmung mit Erasmus, der, obwohl hiermit nicht einverstanden, insofern als er zu keiner Partei gehören wollte, doch die guten Relationen zu Wittenberg vorläufig aufrecht erhielt.¹⁰ Er behauptete, mit den vielen pseudonymen oder anonymen Pamphleten, die in diesem Jahr erschienen, unzufrieden zu sein, aber allzu überzeugend ist er in dieser Beziehung nicht.

Dann erschien die Bulle *Exsurge, Domine*, die Erasmus wenigstens ebenso abscheulich fand wie den harten Ton in Luthers Schriften. In beiden Fällen fürchtete er, dass der Konflikt zum Tumult führen würde, ein Zustand, den er noch schlimmer als kirchliche Korruption und päpstliche Tyrannei fand. Er tat sein Äusserstes, um den offenen Bruch zu vermeiden. Seine Ratschläge an Kurfürst Friedrich während des Fürstentreffens in Köln mit dem neuen Kaiser entsprachen der Schrift, *Consilium*, womit er einen Vorschlag zum Frieden veröffentlichte.¹¹ Gegen seinen Willen wurden auch die *Axiomata*, seine Bemerkungen an den Kurfürsten, veröffentlicht.¹² Beide Schriften konnten nur den Eindruck erwecken, Erasmus wäre doch, wenn es sein musste, auf Luthers Seite. Das *Consilium* wurde bald auf Deutsch veröffentlicht. Aber die Stellungnahme des Kaisers bedeutete, dass seine Ideen keine Chance hatten, und in den nächsten zwei Monaten zerstörte nach der Auffassung des Erasmus Luther selbst jede Möglichkeit einer Versöhnung, besonders mit *De captivitate Babylonica*, mit der *Assertio omnium articulorum* und mit der Verbrennung des kanonischen Rechts in Wittenberg am 10. Dezember 1520.¹³ Es schien jetzt von äusserster Wichtigkeit, sich so weit wie möglich von Luther zu distanzieren.

¹⁰ Luthers Brief an Lazarus Spengler am 17. November 1520, WABr 2, Nr. 353, 18–22: "Erasmus und ich, will's Gott, wollen wohl eins bleiben. Das ist wohl wahr, dass ich mit Philippo insgeheim zuweilen disputieren, wie nah oder weit Erasmus von dem Weg sei; das hat er auch und jedermann von mir zu tun ungefährlich und freundlichen Gewalt."

¹¹ *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum & R. Pontificis dignitati & christianæ tranquillitati* (Froben, Basel 1521).

¹² *Axiomata Erasmi Roterodami pro causa Lutheri* kennen wir in zwei Drucken, beidesmal zusammen mit anderen die Luthersache betreffenden Dokumenten. Näheres Bei Hans-Joachim KHLER 1991/92, Nr. 984–985.

¹³ Z. B. an Ludwrig Bär am 14. Mai 1521, ALLEN IV, no. 1203, 24–26.

Das Frühjahr 1521 erlebte eine steigende Entfremdung im Verhältnis zwischen Erasmus und Wittenberg. Erasmus schrieb eine Reihe von Briefen, darunter auch solche, in denen er versuchte, seine Freunde zu überreden, sich von Luther zu entfernen. Gleichzeitig scheint eine offene, kritische Einstellung gegen Erasmus sich unter den Wittenberger Studenten verbreitet zu haben, die interessant genug anscheinend vor allem von Melanchthon stammte, der die luthertreueste Zeit seines Lebens gerade dann erlebte.¹⁴ Im Sommer und Herbst wurden von beiden Seiten sehr kritische Beurteilungen veröffentlicht. Die Zeit des freundlichen Verhaltens war anscheinend vorüber.

Schon im September 1521 schien ein Streit mit Erasmus Luther als wahrscheinlich.¹⁵ Erasmus dagegen überlegte in der selben Zeit wieder die Möglichkeit einer Beilegung des Konflikts. Er wurde jetzt von allen Seiten gedrängt, indem nicht nur die gewöhnlichen Feinde ihn plagten, sondern auch die lutherfreundlichen Humanisten, und gleichzeitig wurde er von Fürsten und anderen aufgefordert, nun endlich gegen Luther aufzutreten. Er erfuhr im Frühjahr 1522, dass er in Wittenberg wegen seiner Anerkennung der Freiheit des Willens angeklagt wurde, besonders wegen seiner Paraphrase zu Röm. 9, von der sie sagten, dass er Paulus auf dem Kopf gestellt habe.¹⁶ Erasmus fragte Leute, die er als Experten betrachtete und erhielt die Antwort, dass alles gut war, es sei denn, dass jemand es falsch findet, dem freien Willen etwas zuzuteilen, wie wenig dem auch sei.¹⁷ Erasmus scheint dann die Arbeit an einem Traktat angefangen zu haben, aber Krankheit und wohl auch Angst um sein Auskommen hielt ihn zurück.¹⁸

Gleichzeitig arbeiteten seine Freunde daran, ihn nun endgültig auf die Seite Luthers zu bringen, während unter anderen Herzog Georg von Sachsen und Heinrich VIII von England ihn in die gegenseitige

¹⁴ Siehe GRANE 1994, 277–279.

¹⁵ Luther an Spalatin am 9. September 1521, WABr 2, Nr. 429, 1–5.

¹⁶ Willibald Pirckheimer an Erasmus (März 1522), ALLEN V, Nr. 1265.

¹⁷ Erasmus an Pirckheimer am 30. März 1522, ALLEN V, Nr. 1268, 82–85.

¹⁸ Erasmus an Glapion (dem Beichtvater des Kaisers) etwa 21. April 1522, ALLEN V, Nr. 1275, 20–29.

Richtung führen wollten.¹⁹ Luthers Angriff auf den englischen König hatte einen tiefen Eindruck negativer Art auf Erasmus gemacht.²⁰

Nachdem ein Versuch, den neuen Papst Hadrian VI zu einem neuen Ausgleich zu überreden, gescheitert war, verteidigt sich Erasmus in der folgenden Zeit nach allen Seiten. Die Frage nach seiner Paraphrase zu Röm. 9 beschäftigt ihn sehr. Er sieht gut, dass Scylla, wie er sagt, gefährlich sei, nämlich Vertrauen auf gute Werke, aber viel schlimmer sei Charybdis, d. h.: "Da Gott alles bestimmt, lassen uns tun, was wir mögen". Um das zu vermeiden, habe er dem freien Willen einen ganz kleinen Raum gegeben.²¹

Obwohl Erasmus im Frühjahr 1523 noch von der Unmöglichkeit einer Unterdrückung der lutherischen Bewegung durch Gewalt überzeugt ist,²² steigert sich sein Unwille gegen ihre, wie er meint, Ausschweifungen. Nun, in Briefen an Herzog Georg und Kurfürst Friedrich vom Januar 1523 hatte Heinrich VIII gerade Luthers Verneinung des freien Willens und die Betonung der göttlichen Notwendigkeit hervorgehoben.²³ Etwas Ähnliches tut Cuthbert Tunstall, der Luther mit Wyclif vergleicht.²⁴ Auch Bischof Fishers Schrift gegen Luther geht in dieselbe Richtung. Es scheint, als ob diese Argumentation auf Erasmus Eindruck gemacht hat. Dazu kommt, dass ihn Luthers Brief an Oecolampadius vom 20. Juni 1523 sehr verletzte. Es ist der Brief, in dem Luther ihm jedes *iudicium* in geistlichen Sachen abspricht und ihn mit Moses vergleicht, der in der Wüste bleiben musste und nicht in die *terra promissionis* eintreten durfte.²⁵

Zickendraht meint, auf Grund von sprachlichen Parallelen zwischen dem Schluss der *Spongia*, der Streitschrift des Erasmus gegen Ulrich von Hutten, und dem Anfang der *Diatriba*, dass Erasmus seine Arbeit im August 1523 begonnen hat, dass sie aber durch Krankheit und Unsicherheit verzögert wurde.²⁶ Eine neue Beleidigung, die ihn bestimmt nicht

¹⁹ Brief von Herzog Georg (9. Juli 1522), ALLEN V, Nr. 1298.

²⁰ Z. B. Brief an Spalatin am 11. März 1523, ALLEN V, Nr. 1348.

²¹ Brief an Marcus Laurinus am 1. Februar 1523, ALLEN V, Nr. 1342, 926–979.

²² Brief an Hadrian VI vom 22. März 1523, ALLEN V, Nr. 1352.

²³ ZICKENDRAHT 1909, 15–17.

²⁴ Cuthbert Tunstall an Erasmus, 5. Juni 1523, ALLEN V Nr. 1367, 15–19.

²⁵ WABr 3, Nr. 626.

milder gestimmt hat, erlebte Erasmus, als er Luthers Brief an Konrad Pellikan vom 1. Oktober zur Kenntnis nahm. Hier erklärt Luther, dass er nur Mitleid mit ihm hat, weil er für christliche Sachen kein Verständnis habe.²⁷

Dass Luther Erasmus jetzt aufgegeben hat, ist deutlich. Und Anfang 1524 beginnt Erasmus dann in Briefen über seine Streitschrift zu erzählen. Wir erfahren auch, dass das Thema der freie Wille ist. Grosse Hoffnung, dass es zu etwas Gutem führen wird, hat er nicht, aber die Pressuren der Könige, Fürsten und Freunde ist jetzt so stark geworden, dass er nachgibt.²⁸ In Februar wurde ein Entwurf an den Theologen Ludwig Bär, auch in Basel, geschickt. Erasmus habe fünf trübe Tage damit verbracht, erzählt er. Der Brief ist nicht genau datierbar, und das gilt auch für einen Brief von Bär an Erasmus, in dem er die Distinktion: *necessitas consequentiae* – *necessitas consequentis* ausführlich mit dem Beispiel Judas erklärt. Auch Heinrich VIII erhält den Entwurf. Sollten sie ihn billigen, will Erasmus die Schrift anderswo drucken lassen, denn er glaubt nicht, dass ein Basler Drucker es wagt.²⁹

Und dann kam ein Brief von Luther, datiert 15. April 1524. Irgendwie muss er wohl als ein freundlicher Gestus verstanden werden, aber die Freundlichkeit ist nicht gerade behutsam. Er teilt mit, dass, sollte Erasmus glauben, dass er nicht die feinen Sticheleien gemerkt habe, er sich täuschte, aber Luther lässt ihn verstehen, dass es nur wenig bedeutet. Mit schroffer Freundlichkeit beteuert Luther, dass niemand eine eigentliche Beteiligung von Erasmus erwartet, schwach wie er sei. Er preist seine Gaben, so weit sie gehen, d. h. in den sprachlichen und philologischen Studien, die vieles für ein echtes Bibelstudium bedeutet haben. Die Möglichkeit eines offenen Angriffs von Seiten des Erasmus wird überlegt, aber Luther verhehlt nicht, dass ein solcher Angriff s. E. seine Sache kaum schaden kann, und verspricht, dass er selbst sich ruhig verhalten will, wenn nicht Erasmus den Streit eröff-

²⁶ ZICKENDRAHT 1909, 18.

²⁷ WABr 3, Nr. 661.

²⁸ An Paul Bombasus, 19. Januar 1524, ALLEN V, Nr. 1411, 20–25; an Clemens VII, 13. Februar 1524, ALLEN V, Nr. 1418, 53–55.

²⁹ An Ludwig Bär (etwa Februar), ALLEN V, Nr. 1419; Von Ludwig Bär (wohl auch in Februar), ALLEN V, Nr. 1420; an Heinrich VIII (etwa März), ALLEN V, Nr. 1430, 12–20.

net.³⁰ In seiner Antwort erwähnt Erasmus nicht, dass er gerade dabei war, gegen Luther zu schreiben. Sein Brief macht eher eine Selbstverteidigung aus, in der wohl nicht nur Luthers Brief an ihn, sondern auch die Briefe an Oecolampadius und Pellikan irgendwie mitspielen.³¹

Erasmus musste, u. a. von Herzog Georg, hören, dass er sich viel früher von Luther definitiv hätte distanzieren sollen, und dass er eine Mitverantwortung dafür habe, dass es so weit gekommen sei.³² Georg findet also, dass man, und d. h. auch Erasmus, allzu lange gezögert habe, wodurch die Bewegung angewachsen ist. Erasmus will jedoch keine derartige Schuld auf sich nehmen. In seiner Antwort erwähnt er zwei Gründe, die ihn bisher zurückgehalten haben: Erstens machten ihn sein Alter und die Begrenzung seiner Kapazität für solche Streitigkeiten ungeeignet. Er hat einen starken Widerwillen gegen solche Tätigkeiten. Zweitens sei Luther, wie immer man über ihn denkt, eine Art böse Notwendigkeit in einer Kirche, die so tief und so allgemein korrupt sei. Der zweite Grund, kann man sagen, ist die von einer gewissen Bitterkeit und Beleidigtsein geprägten Aufgabe seiner früheren Hochschätzung von Luthers Charakter und evangelischer Verkündigung, die zwar s. E. früh von einer ungewünschten Härte bestimmt wurde.³³ Aber selbst jetzt, wo er sich nach so vielem Zögern zum Angriff entschlossen hatte, weder kann noch will er Luther einfach als Schurken abfertigen.

Etwas anders klingt dasselbe Thema in einem Brief an Melanchthon vom selben Tag, also nach der Veröffentlichung der *Diatriben*.³⁴ Hier schreibt Erasmus, dass er wohl die Uneinigkeit lange gemerkt habe, u. a. bei der Lektüre von Melanchthons *Loci*. Wenn er trotzdem nicht sofort reagierte, war der Grund, dass er eine Wiedererschaffung der Freiheit billigte und auf ein Masshalten bei Luther in der Zukunft hoffte. Darum tat er, was er konnte, um die lautstarken Proteste der Theologen zu unterdrücken. Er fügt hinzu, dass er auch jetzt tut, was er kann, um eine

³⁰ WABr 3, Nr. 729.

³¹ WABr 3, Nr. 740; 626; 661 (Erasmus an Luther; Luther an Oecolampadius und Luther an Konrad Pellikan).

³² Herzog Georg an Erasmus am 21. Mai, ALLEN V, Nr. 1448, 33–56.

³³ Antwort an Herzog Georg, 6. September 1524, ALLEN V, Nr. 1495.

³⁴ ALLEN V, Nr. 1496, 32–59; 167–192.

Lösung zu finden, aber er fürchtet, dass es unter Luthers Anhängern Leute gibt, die alles umstürzen wollen. Was das Buch über den freien Willen betrifft, erwähnt er drei Gruppen von Feinden: 1. Die Theologen, die ihn lange bekämpft haben, 2. Die Humanisten in Rom, und 3. Die Evangelischen. Darum muss er jetzt etwas gegen Luther publizieren.

Es ist schwierig zu wissen, wie aufrichtig Erasmus ist, wenn er behauptet, immer noch nach einer Lösung, d. h. einem Ausgleich, zu suchen, aber an und für sich finde ich keinen Grund, ihm nicht zu glauben. Die *Diatriba*, das ist deutlich, ist notwendig, weil die verschiedenen Gruppen von Feinden sonst ihren Druck vermehren werden und weil Erasmus sonst die Stütze seiner mächtigen Freunde verlieren würde, aber er träumte nicht davon, damit etwas Entscheidendes gemacht zu haben.

In den Briefen 1523/24 spielt der Zorn über die wilden evangelischen eine grosse Rolle. Die Bitterkeit gegen die früheren Freunde wie Zwingli, Capito, Hedio und Hermann von dem Busche und zu einem gewissen Grade Oecolampadius, die ihn nach seiner Auffassung verlassen haben, zehrt an seiner Seele. Es scheint, als ob Beobachtungen von dem, was Erasmus als Missbrauch der christlichen Freiheit betrachten musste, dazu beigetragen haben, um ihn über die Ängstlichkeit und auch über die weitgehende Sympathie mit den Gedanken Luthers – natürlich abgesehen von seiner Verneinung des freien Willens – hinauszubringen. So lange es nur zwei wesentliche Gruppierungen gab, die päpstliche Partei der Scholastiker und Mönche *und* die Anhänger Luthers, konnte er sich unmöglich für eine öffentliche und unzweideutige Bekämpfung Luthers entscheiden. Aber in 1523/24 meinte er die furchtbaren Folgen von Luthers masslosen Angriffen auf die korrupte Kirche beobachten zu können, d. h. er sah alle Befürchtungen eines tumultuarischen Zustands verwirklicht.

Dabei fühlte er sich auch noch mehr eingeklemmt, sozusagen, zwischen den Parteien. Sollte er nicht alle Sympathie bei denen, die ihn noch schätzten, verlieren, war es geboten zu handeln.

Die Wahl des freien Willens als Thema für die Auseinandersetzung entsprach nicht nur der Lutherkritik seiner Gönner in England und anderswo, sondern auch den Nachrichten über die Wittenberger Kritik an ihm selbst in Verbindung mit der Paraphrase zu Röm. 9. Ausserdem war Erasmus in Luthers *Assertio* gerade über diese Lehre sehr empört.

Mit seiner Sicht konnte Erasmus nichts anderes meinen, als dass Luther mit seinen scharfen Formulierungen dem Missbrauch der christlichen Freiheit einen freien Spielraum überliess. Hier war eben Charybdis viel schlimmer als die Scylla der Sofisten und Bettelmönche. Luthers Lehre von der unbedingten Notwendigkeit der göttlichen Allmacht drohte, so musste er denken, alles, was er mühsam aufgebaut hatte, bevor Luther mit seinen Paradoxien Unruhe und Streit stiftete, zu zerstören.

Das Ergebnis, meinte Erasmus, konnte jedermann beobachten. Er war noch bereit, Luther von den Evangelischen, die er verachtete, zu unterscheiden, aber das konnte s. E. nicht Luther von der Verantwortung befreien. So musste es gehen, wenn erstens die Wahrheit ohne Rücksicht auf die allgemeine Verderbtheit der Menschen ausgesprochen wurde, und zweitens Themen, die man besser liegen liess, vor dem *vulgus* ausgebreitet wurden. Luther gegenüber glaubte Erasmus – wohl entsprechend seiner eigenen Erfahrung – die gebotene Vorsicht gezeigt zu haben, indem er die Person des Reformators von dem Angriff frei hielt. Offenbar hat er es nicht ernst genommen, wenn Luther ihm erzählt hatte, dass er sich nicht um persönliche Angriffe kümmerte. Aber wenn die Lehre, die für das Heil notwendig war, bezweifelt wurde, dann gab es bei Luther keine Schonung. *Canone fidei*, wie er in *De servo arbitrio* sagt, gibt es kein Nachgeben.

Die Vorgeschichte des Streites ist sehr lehrreich, was den Streit selbst betrifft, weil sie die grundverschiedenen Ausgangspunkte der beiden deutlich darstellt. Erasmus, dessen Program für die christliche Erziehung der Christenheit ganz auf das *bene vivere* aus war, musste alles an der Brauchbarkeit messen. Darum war Haushalten mit der Wahrheit notwendig.

Die Frage: was sei wahr? musste der Frage: was sei nützlich? untergeordnet werden. Dass Luther die Sache nicht in der richtigen Weise traktiert hatte, war auch ohne dogmatische Diskussionen unmittelbar zu sehen: Er hatte ja durch seine Schriften schlechte Menschen aufgewiegelt. Der Beweis war da. Der Einwand Melanchthons, der Lehrer könnte nicht wegen der Irrungen der Klasse verdammt werden, hat ihn kaum beeindruckt, so wenig wie die Antwort Pirckheimers auf die Behauptung, Luther hätte Mass halten und voraussehen sollen, was geschehen würde: Mag sein, dass Luther unerfahren war, aber war das ein Grund,

um die Wahrheit zu verschweigen? Wie kann man hartnäckige Mönche mit Masshalten behandeln?³⁵

Erasmus entschuldigt die Länge der Vorrede zur *Diatriben*, indem er sagt, sie gehöre fast mehr zur Sache als die Disputation selbst. Darin hat er ganz Recht. Hier werden ja seine Ansichten über den Umgang mit der Wahrheit eindeutig dargestellt, und gerade hier erweckt er die Empörung Luthers. Die Grundhaltungen der beiden stehen unversöhnlich einander gegenüber. Darum hat es keine Bedeutung, dass Erasmus meint, Luthers Person geschont zu haben, denn es geht nach Luthers Auffassung um viel grössere Dinge. Melanchthons Versicherung gegenüber Erasmus, die *Diatriben* habe eine milde Beurteilung in Wittenberg erhalten, zeigte sich nicht als stichhaltig.³⁶

Ohne zu behaupten, es musste notwendig so gehen – die geschichtliche Notwendigkeit überlasse ich denen, die meinen, sich darauf zu verstehen – kann man doch wohl sagen, dass es verständlich ist, wenn Erasmus keinen anderen Ausweg aus seinem Dilemma sah. Seine Treue gegen Rom, die er nicht aufgeben konnte, und die Beobachtungen der bösen Folgen von Luthers Auftreten, gab ihn letzten Endes keine andere Wahl, und sein fehlendes Verständnis für Luthers Behauptung der Notwendigkeit von *assertiones* sorgte dafür, dass die Folgen seiner Aktion – wie er schon selber erwartete – unerfreulich wurden. Was Luther betrifft, war seine Beurteilung von Erasmus schon ohne Schwanken, bevor er die *Diatriben* las. Dass die Diskussion zwischen den beiden in vielerlei Hinsicht misslingen musste, war nur zu erwarten.

³⁵ Melanchthon an Erasmus am 30. September 1524, ALLEN V, No. 1500, 22–26, und Pirckheimer an Erasmus am 1. September 1524, ALLEN V, No. 1480, 72–77.

³⁶ ALLEN V, No. 1500, 42–48.

Quellen

ALLEN, P. S. & ALLEN H. M. (ed.s)

Allen Opus epistolarum Des Erasmi Roterodami. Oxford.

CONSILIUM

1521 Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum & R. Pontificis dignitati & christianæ tranquillitati. Froben, Basel.

PIRCKHEIMER, Willibald

1610 Opera politica, historica, philologica et epistolica ... edita a Melchiore Goldasto Haiminfeldio. Frankfurt.

LUTHER, Martin

WABr Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Weimar 1930-.

Literatur

AUGUSTIJN, Cornelis

1962 Erasmus en de reformatie. Een onderzoek naar de houding die Erasmus ten opzichte van de reformatie heeft aangenomen. Amsterdam. Diss.

BEZZEL, Irmgard

1979 Erasmusdrucke des 16. Jahrhunderts in bayerrischen Bibliotheken. Stuttgart.

BIETENHOLZ, Peter G.

1977 Erasmus and the German Public. —*SCJ* 8 (Supplement 1977), 61–78.

1985 Erasmus, Luther und die Stillen im Lande. —*BHR* 47, 1985, 27–46.

1986 Haushalten mit der Wahrheit. Erasmus im Dilemma der Kompromissbereitschaft. —*Basler Zeitschr. f. Geschichte und Altertumskunde* 86, Heft 2, 1986, 9–26.

GRANE, Leif

1994 Martinus noster. Luther in the German Reform Movement 1518–1521. VIEG Bd. 155. Verlag Philipp von Zabern, Mainz.

HOLECZEK, Heinz

1973 Die Haltung des Erasmus zu Luther nach dem Scheitern seiner Vermittlungspolitik 1520/21. —*ARG* 64, 85–112.

1983 Erasmus deutsch I. Stuttgart.

1984 Erasmus' Stellung zur Reformation: Studia humanitatis und Kirchenreform. — *Renaissance und Reformation*. Gegensätze und Gemeinsamkeiten = Wolfenbüttler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 5. Wiesbaden. S. 131–153.

KHLER, Hans-Joachim

1991/92 Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts. Teil I: Das frühe 16. Jahrhundert (1501–1530), Band 1–2. Tübingen. Nr. 984–985.

RENAUDET, Augustin

1926 Èrasme. Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518–1521). Paris.

ZICKENDRAHT, Karl

1909 Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit. Leipzig.

Der Begriff "Gott" in De servo arbitrio

EVA MARTIKAINEN

1. Einleitung

WOLFHART PANNENBERG hat die These aufgestellt, daß der Gottesbegriff als systematische Voraussetzung der Theologie in der Reformation zerbrach, weil er nicht mehr auf dem philosophischen Seinsbegriff basierte. Danach habe Luther die philosophische Basis des Gottesbegriffs verlassen, indem er allein der Bibel entnahm, daß Gott ist und *wie beschaffen* er ist.¹ Dem Zerbrechen des (systematischen) Gottesbegriffs in der Reformation gehe jedoch eine langwierige Entwicklung voraus. Der Gottesbegriff sei schon vor der Reformation problematisch gewesen, was damit zusammenhänge, wie Thomas von Aquin das Verhältnis von Sein und Gott bestimmt habe. Laut Pannenberg sei es Thomas von Aquin nämlich nicht gelungen, das Verständnis Gottes als Sein und als offenbarte Trinität in Einklang zu bringen, sondern der Gottesbegriff sei schon bei ihm in zwei schwierig miteinander in Beziehung zu setzende Teile zerfallen. Den ersten Teil habe die metaphysische Sicht Gottes als ersten Kausalgrundes (*prima causa faciens*) und als letzten Grundes (*prima causa finalis*) ausgemacht. Als Trinität jedoch sei Gott erst durch die Offenbarung

¹ WOLFHART PANNENBERG 1988, 315: "In der reformatorischen Theologie ist die systematische Geschlossenheit, die die Gotteslehre in der Hochscholastik gewonnen hatte, verlorengegangen, weil hier nun ernst gemacht wurde mit der Erklärung, daß die Trinität nur aus der Offenbarung erkannt werde. Das bedeutete jetzt, daß die Aussagen der Trinitätslehre aus der Heiligen Schrift zu begründen waren. Diese Forderung wurde zwar durchgängig für alle dogmatischen Aussagen erhoben, auch für die Lehrstücke vom Dasein Gottes und von Gottes Wesenheit für sich genommen (*absolute considerata*)."

erkennbar.² Der thomasische Ansatz, den Gottesbegriff in einen Gegenstand metaphysischer und spezifisch theologischer Erkenntnis zu unterteilen, breche – so Pannenberg – mit der überkommenen augustiniisch-platonischen Gottesanschauung, die unter dem Aspekt des Erkenntnisprinzips Einheitlichkeit wahrt. Augustin zufolge könne die Metaphysik nicht nur erkennen, *daß* Gott ist, sondern auch, *wie* er *beschaffen* ist. Das philosophische Prinzip des Seins und das theologische Dreieinigkeitsprinzip gehören demnach in denselben Erkenntnisbereich.

Es ist zu bemerken, daß bei Thomas das Wesen Gottes auch in der Offenbarung letzten Endes unbekannt bleibt. Gottes Wesen ist nämlich aufgrund der aristotelisch-thomasischen Sprachtheorie nicht auf den Begriff zu bringen. Gottes Name ist komplex, und kein Prädikat über Gott (Gottes Name) enthält das Wesen Gottes. Sämtliche Gottesprädikate: Allmacht, Ewigkeit, Weisheit, Liebe, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit sagen nur in analoger Weise, wie Gott zu verstehen wäre, wenn die Sprache die Wirklichkeit Gottes aussagen könnte.

Die Spätscholastik vertieft die Kluft zwischen der aristotelisch geprägten Wissenschaft und der Theologie, wobei die Hochscholastik als große Synthese von aristotelischer Philosophie und Theologie zerbricht. Wenn man davon ausgeht – wie es die frühere Forschung gewöhnlich tat –, daß der Verfall der Scholastik die Voraussetzung für Luthers Theologie bildet, dann gerät Luthers Gotteslehre leicht unter dasselbe negative Verdikt wie die Gotteslehre der Scholastik. Es ist denn auch gewöhnlich behauptet worden, Luthers Theologie sei nur Offenbarungstheologie und Bibeltheologie, die vor allem als Predigt, Verkündigung des Wortes Gottes und weniger als Lehre zu verstehen sei. Luthers Theologie sei

² PANNENBERG 1988, 313: "Angesichts solcher Betonung des Glaubenscharakters der Trinitätslehre ist es allerdings überraschend, daß der systematische Zusammenhang der Gotteslehre in der theologischen Summe Thomas von Aquinas dennoch durch die Herleitung der trinitarischen Aussagen aus dem Begriff des einen Gottes als Geist gekennzeichnet ist. Aus der Vorstellung Gottes als erster Ursache der Welt werden nicht nur die dem Sinn nach negativen Eigenschaften der Einfachheit, Vollkommenheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Einigkeit und Einheit Gottes abgeleitet, sondern auch seine Geistigkeit als erkennendes (...) und wollendes (...) Wesen." Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Expositio super librum Boethii de Trinitate* 76, 10 (q. 1, 4 ad 1.): "Dicendum quod deum esse trinum et unum est solum creditum, et nullo modo potest demonstrative probari..."

also überhaupt keine systematische Theologie, die einen festen Gottesbegriff zur Voraussetzung hätte.

Ohne weiter auf den Hintergrund und die Entwicklung der Theologie Luthers einzugehen, kann man sagen, daß das zur Diskussion stehende Werk *De servo arbitrio* eine fruchtbare Quelle für die Untersuchung des Gottesbegriffs bei Luther bildet. Das Thema jener Schrift, die Frage nach dem freien Willen (*de libero arbitrio*), war bereits zuvor in der Scholastik ein viel diskutiertes Problem. Die damit verbundene Fragestellung wird auch in der klassischen Philosophie und Theologie bis zu Duns Scotus und William von Ockham recht einheitlich beurteilt. Luther geht bei seinem Disput mit Erasmus recht sorgfältig auf diese Diskussion ein. Er bringt häufig zum Ausdruck, daß er den gemeinsamen Anschauungen von Augustin und der Scholastik gegen Erasmus zustimme. Luther selbst ist somit der Ansicht, er vertrete in dieser Streitfrage die traditionelle Position, die nicht im Widerspruch zu Augustin und zur Scholastik stehe. Erasmus bringe – so Luther – solche Neuerungen vor, auf die nicht einmal die ”Sophisten” (Scholastiker) gekommen seien.

Obwohl es möglich wäre, Luthers Sicht des freien Willens vor allem im Verhältnis zur früheren Tradition zu analysieren, ist es jedoch auch fruchtbar, seine Position für sich zu betrachten. Luther übt scharfe Kritik besonders an den ”Sophisten” und den ”modernen” Theologen, aber auch Augustin und Hieronymus bleiben von seiner Kritik nicht verschont. Der Reformator erweist sich damit als höchst selbständiger Denker.

In der früheren Lutherforschung findet sich nicht selten die apodiktisch vorgetragene Auffassung, Luthers Theologie könne keine metaphysischen Elemente enthalten. Sein Gottesbegriff könne somit nicht von systematischer Beschaffenheit sein. Der Antagonismus zwischen einer biblisch orientierten Theologie und der ontologischen Denkweise gehört zu den Vorverständnissen, die man nicht gerne hinterfragt. Es muß jedoch festgestellt werden, daß Luthers Theologie nicht schon deswegen antimetaphysisch ist, weil sie biblisch argumentiert. Sein Gebrauch der Bibel und seine Argumentation mit Hilfe vieler Bibelzitate ist allgemein bekannt. Diese Art der Argumentation war jedoch auch in der Luther vorausgehenden Scholastik nichts Ungewöhnliches. Der Unterschied zwischen Luther und der Scholastik darf daher nicht einfach so bestimmt werden, daß die Scholastiker mit der Philosophie argumentieren und Luther mit der Bibel, weil er aufgrund der humanistischen Tradition, der er sich hier verpflich-

tet weiß, zu den ursprünglichen Quellen zurückkehrt.³ Luther betont oftmals, "die Sache selbst" hervorzuheben. Die Sache selbst ist auch dann der Zielpunkt, wenn er seine Anschauung mit Bibelzitatens begründet. Der Gedanke, daß die Bibel an sich das Prinzip der Theologie ist, stammt aus der Zeit nach Luther, und auch in den Lutherischen Bekenntnisschriften findet er sich noch nicht. Wo Luther die Sache betont, beruft er sich auf die Bibel, die Erfahrung und die Vernunft und setzt sie nicht in Gegensatz zueinander. Folglich appelliert er häufig an die Erfahrung und an die Vernunft. Ein Sachverhalt ist ihm dann sicher, wenn er nicht gegen die Bibel, gegen die Erfahrung und gegen die Vernunft steht. Für Luthers Argumentation ist es denn typisch, daß er letzten Endes seine These auf die Sache selbst zurückführt. Die Sache ist evident, wenn sie im Licht der Bibel, der Erfahrung und der Vernunft begründet werden kann.⁴ Luthers Berufung auf die Bibel bedeutet also nicht unbedingt eine solche Stellungnahme gegen die Philosophie, daß der Gottesbegriff als systematische Voraussetzung seiner Theologie zerbrechen müßte, selbst wenn er die Fundierung der Theologie auf die Prinzipien der Metaphysik ablehnt.

2. *Die Verflechtung des theologischen und des philosophischen Gottesbegriffs bei Luther*

Luthers Auffassung, daß Gott nur von der Bibel her erkennbar ist, bedeutet nicht, daß er der Meinung wäre, Gott enthülle in der Offenbarung alles über sich selbst. Gott ist auch in seiner Offenbarung verborgen (*Deus absconditus*). Die Schrift *De servo arbitrio* zeigt wünschenswert deutlich, daß Überlegungen zur Majestät Gottes, die man traditionell in den Bereich der Metaphysik verwiesen hat, auch in Luthers Theologie begegnen. Luther geht allerdings nicht nach scholastischer Art und Weise zu-

³ Laut Luther nehmen beide Seiten die Bibel auf. Man könne also nicht über die Bibel an sich disputieren, sondern müsse sich über das Verstehen der Bibel auseinandersetzen. WA 18, 652, 26–28: "Neque adeo de scriptura, quae necdum sit lucida satis, sed de sensu scripturae disputatur,..."

⁴ WA 18, 661, 14–18: "Per vitam vero omnium hominum ab initio mundi nihil est ostensum pro libero arbitrio, ut superius est dictum. Docere igitur aliquid, quod intra scripturas non est ullo verbo praescriptum et extra scripturas non est ullo facto monstratum, hoc non pertinet ad dogmata Christianorum,..."

erst von der zur Disziplin der Metaphysik gehörenden Gotteserkenntnis aus, um erst später zu der offenbarten Gotteserkenntnis überzugehen. Seine Argumentationsweise läßt eher darauf schließen, daß er die metaphysische und die theologische Gottesauffassung nicht voneinander trennt, sondern miteinander verbindet und auf seine Vorstellung von Gott zuschneidet. Die feste Zusammengehörigkeit der philosophischen und der theologischen Gottesanschauung zeigt sich in der eigentlichen Frage von *De servo arbitrio*, ob dem Menschen in Beziehung auf Gott ein freier Wille (*liberum arbitrium*) zukommt.

Luther hält die vormals im Bereich der Metaphysik erörterte Frage nach der Beziehung zwischen dem Willen Gottes und dem freien Willen des Menschen für lebenswichtig auch in der Theologie. Die Frage nach dem freien Willen des Menschen gehört für ihn nicht zur beliebigen philosophischen Spekulation, die man am besten vor dem gemeinen Volk verbirgt, sondern hat ihren festen Platz in den wichtigen Dingen des Heils.⁵ Luther sieht die Frage nach der Beziehung zwischen dem Willen Gottes und dem freien Willen des Menschen als wesentlich für den ganzen Glauben an. Der Mensch muß wegen seines Heils wissen, ob er in Beziehung auf Gott einen freien Willen hat oder ob Gott seinen Willen ausschließlich bestimmt.

Luthers bekannte Haltung, der zufolge dem Menschen im Hinblick auf Gott kein freier Wille zukommt, bildet jedoch ein interessantes Argumentationsganzes mit zwei Hauptteilen. Luther argumentiert nämlich zunächst aufgrund seiner Analyse von Gottes Wesen, daß der Mensch keinen freien Willen habe, weil Gott alles mit der Unwandelbarkeit und Unfehlbarkeit seines ewigen Willens durchsetzt, ohne daß irgendetwas dies verhindern könnte.⁶ Das kann man für den "metaphysischen Teil"

⁵ WA 18, 614, 27–28: "Altera pars summae Christianae est Nosse, an Deus contingenter aliquid praesciat et an omnia faciamus necessitate."

⁶ WA 18, 615, 12–14: "Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano, nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabilitati et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit." Siehe auch WA 18, 615, 31–35; 616, 1–2: "Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes. Voluntas enim Dei efficax est, quae impediri non potest, cum sit naturalis ipsa potentia Dei, Deinde sapiens, ut falli non possit. Non autem impedita voluntate opus ipsum impediri non potest, quin fiat loco, tempore, modo, mensura, quibus ipse et praevidet et vult."

von Luthers Gottesbegriff halten, den er jedoch nicht von der spezifischen theologischen Argumentation trennt. Die "theologische Seite" tritt in seiner Antwort auf die Frage zutage, ob der Mensch sich Gott frei zuwenden kann, wenn dieser in seinem Evangelium liebend anwesend ist. Unter der Annahme, daß man das erstere als eine zum spezifischen Gottesbegriff gehörende Frage betrachten könnte und das letztere als eine zur Fähigkeit des Menschen gehörende Auffassung, bekommt Luthers Gottesbegriff in der Problemlösung des Buchs *De servo arbitrio* noch größere Bedeutung. Die eingehendere Analyse des Werks zeigt jedoch, daß man diese beiden Seiten nicht voneinander trennen kann, obwohl Luther analytisch vorgeht, mit anderen Worten, er jeweils nur eine einzelne Frage vornimmt, wie er es selbst in *De servo arbitrio* betont.

3. *Der explizierte Gottesbegriff als Voraussetzung für den unfreien Willen des Menschen*

Luther gründet seine Argumentation, mit der er beweist, daß der Wille des Menschen unfrei ist, vor allem auf seine Analyse von Gottes Wesen, in der er das Augenmerk besonders auf solche Gottesprädikate richtet wie Vorauswissen, Allmacht, Ubiquität und die unweigerliche Verwirklichung seines Willens.⁷ Es ist interessant, daß Luther den Willen Gottes als zu Gottes Wesen gehörend ansieht.⁸ Zum Willen werden die Eigenschaften gerechnet, die Gott selbst zukommen, also Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Unumgänglichkeit. Luther begründet folglich seine Anschauung, daß der Wille des Menschen unfrei ist, letztlich damit, daß die Willensfreiheit eine göttliche und keine menschliche Eigenschaft sei.⁹

⁷ WA 18, 615: 18–23: "Nonne tu es mi Erasme, qui asseruisti paulo ante, Deum natura iustum, natura clementissimum? Si hoc verum est, nonne sequitur, quod incommutabiliter sit iustus et clemens? ut quemadmodum natura eius non mutatur inaeternum, ita nec eius est iusticia et clementia. Quod autem de iusticia et clementia dicitur, etiam de scientia, sapientia, bonitate, voluntate et aliis divinis rebus dici oportet."

⁸ WA 18, 615, 27–30: "Scilicet voluntatem immutabilem Dei praedicas esse discendam, immutabilem eius vero praescientiam nosse vetas. An tu credis, quod nolens praesciat, aut ignarus velit? Si volens praescit, aeterna est et immobilis (quia natura) scientia."

⁹ WA 18, 664, 15–16: "Diximus enim superius, liberum arbitrium esse divinum nomen ac divinam virtutem significare."

Luthers Auffassung, daß der Wille eine Eigenschaft Gottes Wesens ist, kann jedoch nicht verstanden werden ohne den Gedanken der Allmacht Gottes und ohne den damit organisch verbundenen Gedanken seiner Ubiquität. Luther verbindet Gottes Allmacht mit Gottes Gegenwart in den Geschöpfen als unmittelbar wirkende Ursache (*prima causa efficiens*). Gott wirkt also in den Geschöpfen nicht nur als erster Kausalgrund (*prima causa faciens*). Die Anschauung, daß Gott der erste Kausalgrund ist, sagt noch nichts darüber aus, wie das Geschöpf tatsächlich wirkt, wenn der Schöpfer es bewegt. Der aristotelisch-thomasischen Auffassung zufolge hat das Geschöpf seine eigene *forma*, die den eigentlichen Grund dafür enthält, von *welcher Beschaffenheit* das Wirken des Geschöpfes ist. Gott als erster Kausalgrund bildet die Ursache dafür, daß das Geschöpf aktiv handelt. Gott hält somit jedes Geschöpf in Bewegung, aber das Ergebnis dieser Bewegung entspricht dem spezifischen Wesen jeden Geschöpfes.

Luther ist der Ansicht, daß Gott nicht allmächtig wäre, wenn er nicht *unmittelbar* in allen Geschöpfen wirkte.¹⁰ In Gottes Allmacht – die für Luther seine unmittelbare Anwesenheit in sämtlichen Geschöpfen umfaßt – liegt der Grund für die unausweichliche Verwirklichung seines Willens und damit für den unfreien Willen des Menschen. Zugleich verbindet sich der Gedanke auch mit Luthers Auffassung, daß Gott unmittelbar in sämtlichen Geschöpfen wirkt sowie gnädig und liebevoll in seinem Evangelium anwesend ist. Der majestätische, allmächtige, allwirksame Gott ist der Schöpfer, der seine Geschöpfe trotz der Sünde erhält, während der liebende Gott sich selbst im Evangelium zu erkennen gibt.

Luthers Auffassung, daß den Menschen im Hinblick auf Gott kein freier Wille zukommt, betrifft sowohl die Frage nach dem Gott in seiner Majestät als auch nach dem im Evangelium anwesenden Gott. Diese Ebenen werden nur in dem Gedanken des anwesenden, wirkenden Gottes, der im Voraus weiß und will, verbunden. Wird Luthers Gottesbegriff nicht einheitlich verstanden, so bleibt auch die Anschauung, daß der Wil-

¹⁰ WA 18, 623, 14–20: "Igitur Pius animus non exhorret audire, Deum esse in morte vel in inferno, quorum utrunque horribilius ac faedius est antro vel cloaca, imo cum scriptura testetur Deum esse ubique et replere omnia, non solum dicit eum esse in locis illis, verum necessario discet et noscet eum ibi esse, Nisi forte, si qua per tyrannum captus in carcerem aut in cloacam proicerer, quod multis sanctis contigit, non mihi licebit, Deum ibi invocare vel credere mihi adesse, donec venero in templum aliquid ornatum."

le des Menschen unfrei ist, offen. Luthers Argumentation beruht jedoch auf einem einheitlichen Gottesbegriff, von dem aus sich auch seine Position in der Frage des unfreien Willens erklärt. Erstens ist der Wille des Menschen Luther zufolge nicht frei, weil nur Gott Willensfreiheit zukommt.¹¹ Der freie Wille ist demnach eine Befähigung des göttlichen, nicht aber des menschlichen Willens.¹² Der Mensch kann sich Gott nicht zuwenden, wenn nicht Gott dies zuvor gewollt hat. Zweitens bedeutet der unfreie Wille, daß der Mensch sich nicht aus seiner eigenen Befähigung heraus auf das Gute ausrichten kann, wenn ihn der Heilige Geist nicht dazu bewegt.¹³ Nicht Gottes Anwesenheit an sich und auch nicht Gottes heilsschaffende Anwesenheit im Evangelium und in Christus ermöglichen bereits, daß der Mensch aus eigenem Vermögen das göttliche Gut ergreifen könnte.¹⁴ Luthers Position in der Frage des freien Willens umfaßt zwei verschiedene Aspekte. Der eine gehört in den Bereich des Vorherwissens und Willens Gottes und dessen Verwirklichung, der andere hingegen gehört zu der Frage, ob der Mensch sein Lebensziel wählen kann. Von dieser zweifachen Sicht des unfreien Willens aus bewertet Luther die Schrift des Erasmus und wendet sich damit erstmalig der viel erwogenen Frage der Willensfreiheit zu. Luthers Auffassung, daß der menschliche Wille gebunden ist, beruht also einerseits auf

¹¹ WA 18, 664, 15–17.

¹² Luther verbindet mit der göttlichen Willensfreiheit die Fähigkeit, auch Tod, Kreuz und Unglücke der Welt zu wollen: "Iam cum inter opera Dei, quae ad salutem perducunt, mors, crux et omnia mala mundi numererunt, poterit humana voluntas et mortem et sui perditionem velle. Quin omnia velle potest, dum verbum et opus Dei velle potest. Quid enim infra, supra, intra, extra verbum et opus Dei nisi Deus ipse uspiam esse potest?" WA 18, 664, 7–11.

¹³ WA 18, 663, 36–37: "Nam occulte nullus plane hominum, nisi spiritu sancto perfusus, novit, credit aut optat salutatem aeternam, etiam si voce et stilo iactitent."

¹⁴ Diese Einstellung hat nach Luthers Auffassung Petrus Lombardus vertreten, auf den sich auch die "Sophisten" berufen, die prinzipiell in der augustinischen Tradition stehen. Diesen zufolge besteht der freie Wille im Unterscheidungsvermögen und damit auch in der Befähigung zu wählen: die Fähigkeit, das Gute zu wählen, wenn die Gnade gegeben ist, und Böses, wenn die Gnade fehlt. Luther zitiert Augustins Buch *Contra Julianum*, wo er diese Willenskraft eher gebunden als frei nennt. Siehe WA 18, 665, 6–11: "Tolerabilius longe tradunt Sophistae, vel saltem pater eorum Petrus Longobardus, qui liberum arbitrium dicunt esse facultatem discernendi, deinde et eligendi, boni quidem, si assit gratia, mali vero, si desit gratia, planeque cum Augustino sentit liberum arbitrium suapte vi non posse nisi cadere nec valere nisi ad peccandum. Unde et servum potius quam liberum arbitrium vocat Augustinus libro 2. contra Iulianum."

der Überzeugung, daß der freie Wille nur eine göttliche Eigenschaft ist, und andererseits darauf, daß das Heil und das ewige Leben für das Fassungsvermögen und den Willen des Menschen unerreichbar sind, wenn der Heilige Geist dies nicht wirkt. Nur in der Gnade, die in der Anwesenheit des Heiligen Geistes besteht, kann der Mensch göttliche Dinge erfassen, aber er kann von sich selbst aus nicht den Heiligen Geist erreichen.

Obwohl der seinen Willen unweigerlich durchsetzende Gott der unmittelbar in den Geschöpfen wirksame Gott ist, kann der Mensch ihn nicht in den Geschöpfen vorfinden. Der Mensch ist auch von sich aus nicht in der Lage, den im Evangelium anwesenden Gott zu erreichen, wenn der Heilige Geist nicht auf ihn verweist und ihn vermittelt. Die Einheit Gottes (der majestätische Gott) und Gottes Dreieinigkeit bilden selbstverständliche Voraussetzungen für die Anschauung Luthers. Aufgrund seines Gottesbegriffs analysiert er sorgfältig die Frage der Willensfreiheit und des freien Willens, die – so Luther – traditionell vor allem auf das Problem hinausläuft, ob der Mensch sich sein Lebensziel selbst wählen könne.

4. *Die klassische Anschauung: Das Ziel ist vorgegeben*

Luther folgt in seiner Anschauung, daß der Wille unfrei ist, dem klassischen philosophischen und theologischen Denkmodell, aufgrund dessen der Mensch das Ziel seines Lebens nicht selbst zu wählen vermag. Von der Antike an wurde das Lebensziel als Glückseligkeit bestimmt.¹⁵ Der Mensch will glücklich sein, aber die bestimmende Struktur dieses Glücks, das gute Leben selbst, kann er nicht wählen. Bei Augustin und Thomas liegt das Lebensziel des Menschen in der ewigen Glückseligkeit und in Gott als dem höchsten Gut (*summum bonum*). Der Mensch kann – so Augustin und Thomas – sein ewiges Ziel, also Gott als höchstes Gut, nicht selbst wählen. Dagegen hat man seit der Antike die Willensfreiheit

¹⁵ Luther zeigt, daß er diese Diskussion kennt, wenn er sagt, daß man bei den Philosophen noch keine endgültige Klarheit darüber gefunden habe, ob der Mensch sich selbst bewegen könne: "Sed non hoc contentus, Philosophos etiam excaedit. Apud illos enim nondum definitum est, an aliquid seipsum possit movere. Ibiq.ue toto corpore Philosophiae dissentiunt Platonici et Peripatetici." WA 18, 664, 25–27.

so verstanden, daß der Wille ungezwungen aktiv ist. Zu diesen Anschauungen nimmt auch Luther in seinem Werk *De servo arbitrio* Stellung.

Luther ist der Ansicht, man könne den Willen nicht als freien Willen (*liberum arbitrium*) bezeichnen, der ungezwungen handelt, wenn nichts äußeres ihn hindert. Augustin habe also fälschlich solches willentliche Handeln den "freien Willen" (*liberum arbitrium*) genannt, das von nichts äußerem behindert werden könne. Daß der Wille nicht gezwungen handelt, sondern aus innerer Freiheit, kann laut Luther nicht Willensfreiheit genannt werden. Augustin müsse das eingestehen, wenn er die Meinung vertrete, daß die freie Entscheidungsgewalt im Stand der Sünde nichts anderes als Sünde zu tun vermöge.¹⁶ Schon Aristoteles hielt ein Werk, das nicht unter äußerem Zwang ausgeübt wurde, für innerlich frei. Die Tat ist seines Erachtens auch verantwortungsvoll, wenn sie nicht unter äußerem Zwang und nicht unwissentlich getan wurde, sondern wenn das Subjekt bewußt und überlegt eine bestimmte Handlung beschlossen hat, ohne von äußeren Faktoren behindert worden zu sein. Aristoteles zufolge hat der Mensch allerdings nicht die Wahl im eigentlichen Sinn des Wortes, auch nicht hinsichtlich der einzelnen Tat, die darauf abzielt, ein gutes Leben zu verwirklichen. Laut Aristoteles kann der Mensch nicht anders handeln, als er es in einer bestimmten Überlegungssituation faktisch tut. Dies trifft für den sogenannten guten Menschen zu, der spontan ein Werk wählt, das sein Lebensziel fördert, aber es stimmt auch für den sogenannten willensschwachen (*akrasia*) Menschen, der ebenfalls nicht anders handeln kann, als er es faktisch tut.

Thomas versucht, das sogenannte sokratische Paradoxon aufzubrechen, dem zufolge der Mensch unweigerlich nach dem handelt, was er weiß. Für Thomas reicht das Fehlen äußeren Zwangs als Kriterium für den freien Willens nicht aus, sondern der Wille muß auch innerhalb dieses Kriteriums frei sein. Thomas stimmt der traditionellen Position zu, daß der Mensch sein Ziel nicht wählen kann. Die Menschen setzen sich unwillkürlich das Glückliche zum Ziel, aber eine

¹⁶ AUGUSTIN, *De spiritu et littera*, 3. Kapitel, 5: "Der freie Wille ist nur zu Bösem fähig, sofern der Weg der Wahrheit unbekannt ist." Luther zufolge sprechen Augustin und die "Sophisten" von einem "variierenden und wechselhaften freien Willen". WA 18, 662, 15–17: "Nam sic Augustinus et post eum Sophistae gloriam et virtutem istius vocis (Liberum) extenuant, adiecto illo detrimento, quod vertibilitatem liberi arbitrii dicunt."

Wahlmöglichkeit besteht erst bei partikularen Handlungen. Nach Thomas besteht eine freie Entscheidung im Falle von Taten, mit denen der Mensch in der partikularen Situation das Glück erstrebt. Die freie Auswahl in der jeweiligen Lage beruht darauf, daß der Mensch in der sich verändernden Welt keine bestimmte einförmige Glückseligkeit hat. In verschiedenen Situationen kann die Vernunft viele verschiedene Dinge wählen.¹⁷ Thomas zufolge bedeutet dies jedoch nicht, daß für den Menschen bei einer bestimmten Handlungsweise auch Wahlmöglichkeiten bestehen. In Anknüpfung an Aristoteles ist es für Thomas undenkbar, daß der Mensch von zwei Alternativen die schlechtere wählt.

In seiner Diskussion mit Erasmus bezieht Luther sich auf die "Sophisten", das heißt auf die aristotelischen Scholastiker, die seines Erachtens besser als Erasmus in der Frage des freien Willens zwischen Unterscheidungsvermögen und Auswahlvermögen differenzierten. Das erste gehört in den Bereich der Vernunft, das letztere in den des Willens. Nur dem ersteren, also dem Unterscheidungsvermögen, haben die "Sophisten" Freiheit im eigentlichen Sinne zugebilligt, nicht aber dem Auswahlvermögen. Der Mensch kann – mit anderen Worten – aufgrund seines Intellekts wissen, was gut ist, aber er vermag dies nicht mit seinem Willen zu wählen.¹⁸

5. *Der freie Wille und der Genuß des Wollens (Spontaneität)*

Luther bestimmt als Kriterium für den freien Willen, sowohl das Ziel als auch die Handlung zur Verwirklichung dieses Ziels frei zu wählen. Das bedeutet seines Erachtens, daß der Mensch bei der Ausführung einer

¹⁷ THOMAS, *Stb* I, q. 83, a. 1.

¹⁸ WA 18, 664, 20–22: "Siquidem illi faciunt liberi arbitrii duas partes, vim discernendi et vim eligendi, alteram rationi, alteram voluntati affingentes, quod et Sophistae faciunt." Luther billigt diese Auffassung nicht, aber er hält sie für besser als die Position des Erasmus, der nur das Auswahlvermögen als freien Willen bezeichnet. Erasmus sei, so Luther, der Meinung, der Wille habe die Fähigkeit, an der Gnade festzuhalten oder nicht festzuhalten. Die Sophisten streben laut Luther mehr nach Disputen als nach Wahrheit. WA 18, 665, 21–27. Seines Erachtens haben auch die Sophisten nicht Recht, wenn sie meinen, es sei das Vermögen des freien Willens, Gut und Böse zu unterscheiden. WA 18, 666, 9–10.

Handlung auch (aktual) hätte anders handeln können.¹⁹ Für ihn ist der Genuß, den die spontane Tat erbringt, für den Willen gehörig. Unter dem Genuß des Willens oder unter der Spontaneität versteht Luther mit Augustin die ohne äußeren Zwang vollbrachte Tat.²⁰ Luther will eine genaue Unterscheidung zwischen dem genußvollen Werk und dem freien Willen (*liberum arbitrium*) vornehmen. Zur Fähigkeit des Willens gehört das Wollen aus eigenen Antrieb und das Wohlgefallen. Erzwungen ist der Wille – so Luther – kein Wille (*voluntas*), sondern vielmehr Willenlosigkeit (*noluntas*). Augustin vermenge daher die Spontaneität des Willens mit der Willensfreiheit. Der freie Wille bedeutet bei Luther nur, daß der Mensch aus eigenen Kräften das Gute ergreifen und ohne Gottes Geist Gutes tun kann.²¹ Diese Freiheit habe der Mensch jedoch nicht, und auch Augustin lehre dies eigentlich nicht.²² Es müsse ein Unterschied gemacht werden zwischen der dispositiven Eigenschaft und der passiven Eignung des Willens einerseits sowie dem freien Willen andererseits. Die erste bedeutet, daß Gott den Menschen mit der Eignung zum ewigen Leben geschaffen hat, mit anderen Worten, daß ihm eine Disposition des Willens zukommt (*dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem*), die den anderen Geschöpfen fehlt. Dies bedeutet jedoch nicht, daß der

¹⁹ WA 18, 664, 5–7: "Quia impossibile est, si aliquid velis aut nolis, ut non aliquid operis ea voluntate possis, etiam si prohibente alio perficere non possis."

²⁰ WA 18, 634, 21–33: "Necessario vero dico, non coacte, sed ut illi dicunt, necessitate immutabilitatis, non coactionis, hoc est, homo cum vacat spiritu Dei, non quidem violentia, velut raptus obtorto collo, nolens facit malum quemadmodum fur aut latro nolens ad poenam ducitur, sed sponte et libenti voluntate facit. Verum hanc libentiam seu voluntatem faciendi non potest suis viribus omittere, coercere aut mutare, sed pergit volendo et lubendo, etiam si ad extra cogatur aliud facere per vim, tamen voluntas intus manet aversa et indignatur cogenti aut resistenti. Non autem indignaretur, si mutaretur ac volens vim sequeretur. Hoc vocamus modo necessitatem immutabilitatis, id est, quod voluntas sese mutare et vertere alio non possit, sed potius irriteretur magis ad volendum, dum ei resistitur. Quod probat eius indignatio. Hoc non fieret, si esset libera vel haberet liberum arbitrium."

²¹ WA 18, 666, 9–10.

²² Erasmus unterscheidet zwischen Luthers und Augustins Auffassung folgendermaßen: Augustin zufolge könne der freie Wille nichts anderes als Sünde tun. (De spiritu et littera, 5. und 6. Kapitel). Luther zufolge sei hingegen der freie Wille nur eine leere Bezeichnung, und alles, was geschieht, geschehe gezwungenermaßen aus bloßer Notwendigkeit. Luther selbst ist jedoch der Meinung, er vertrete eben denselben Ansatz wie Augustin: Der freie Wille kann nichts anderes tun als Sünde, wenn nicht die Gnade anwesend ist. WA 18, 670, 19–36.

Mensch mit den Fähigkeiten des eigenen Willens das ewige Leben auch wirklich erreichen könnte.²³

6. Gottes Vorauswissen und der unfreie Wille: Luther und die Scholastik

Luther läßt bisweilen durchblicken, daß seine Sicht des unfreien Willens nur meint, daß der Mensch außerstande sei, aus eigenen Kräften dem Guten anzuhängen: im Stande der Sünde müsse er zwangsläufig sündigen.²⁴ Wird dieser Gedanke als bestimmend angesehen, so folgt daraus, daß der Gottesbegriff für die Frage nach dem freien Willen nicht wesentlich ist, sondern daß es nur um die sündhafte Verderbtheit des menschlichen Willens geht. Dies trifft jedoch nicht für Luthers endgültige Auffassung zu. Das geht vor allem daraus hervor, wie er zu der in der aristotelischen Scholastik (*Boethius*) vieldiskutierten Frage Stellung nimmt, ob aus Gottes Vorherwissen folgt, daß die Tat, die Gott im Voraus weiß, auch als solche geschieht. Luther hält an dem Gedanken fest, daß Gott seinen Willen verwirklicht, auch hinsichtlich des *aktualisierten* Geschehens selbst. Wenn Gottes Wille nicht behindert werden kann, dann kann auch der Vollzug der Tat an eben dem Ort und in gerade jener Weise, wie Gott es vorhersieht und will, nicht behindert werden. Luther ist der Überzeugung, man könne Gottes Willen und die Folge seines Willens nicht so voneinander unterscheiden, wie es gewöhnlich in der aristotelischen Scholastik geschah. Nach Ansicht der Scholastiker ist Gottes Wille wohl unausweichlich, aber nur als kausal bestimmte Notwendigkeit (*necessitas consequentiae*) und nicht als unbedingte Notwendigkeit (*necessitas consequentis*). Die *necessitas consequentiae* bedeutete in der aristotelischen Scholastik: *es ist notwendig daß*, wenn Gott weiß, daß etwas geschieht, dieses tatsächlich eintritt (daß p, dann p). Hieraus folgt jedoch nicht, daß wenn Gott weiß, daß p, dann p (*necessitas consequentis*). Die *necessitas consequentis* trifft nach scholastischen Auffassung deshalb nicht zu, weil zu ei-

²³ WA 18, 635, 12–14; WA 18, 636, 16–22.

²⁴ WA 18, 670, 33–36: "Postquam enim concessum ac ratum et, liberum arbitrium amissa libertate cogi in servitute peccati nec posse quicquam velle boni, ego ex his verbis nihil aliud possum concipere, quam liberum arbitrium esse inamem voculam, cuius res amissa sit."

nem andern Zeitpunkt, als ihn Gottes Vorherwissen temporal spezifiziert hat, die Dinge anders liegen können.²⁵ Aus Gottes Vorauswissen folgt also nicht, daß das Vorhergewußte aktual zu allen Zeitpunkten eintritt. Luther kritisiert darum an der Unterscheidung *necessitas consequentiae/necessitas consequentis*, daß man mit deren Hilfe nichts anderes zeige, als daß die Gegenstände von Gottes Vorherwissen nicht unveränderlich seien.²⁶ Denselben Einwand erhob schon Duns Scotus in seiner Schrift *De primo principio*, der zufolge eine bisweilen stattfindende Aktualisierung nicht unbedingt der notwendige Ausdruck einer logischen oder realen Möglichkeit ist.²⁷ Es spricht für Luthers Selbständigkeit gegenüber der Scholastik, daß er die Anschauung aufgibt, die Gottes Vorauswissen und die Willensfreiheit miteinander harmonisiert und die mit der Distinktion *de dicto/de re* begründet wurde. Luther bedient sich in diesem Zusammenhang der Modaltheorie von Scotus, aber er lehnt dessen Schlußfolgerung ab. Er vertritt in Abweichung von Scotus die Ansicht, daß wenn Gott weiß, daß etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt geschieht (p im Augenblick t₁), es nicht möglich ist, daß es zum erwähnten Zeitpunkt auch nicht einträte (unmöglich, daß nicht-p im Augenblick t₁).²⁸ Luther beruft sich zur Untermauerung seiner Ansicht auf den Fall des Judas. Danach ist es nicht möglich, daß Judas hätte beschließen können, den Verrat nicht zu begehen. Wenn Gott im Voraus weiß, daß Judas zum Verräter wird, so geschieht es gewiß, daß er es tatsächlich wird.²⁹

²⁵ Siehe Simo KNUUTTILA, 1977, 145.

²⁶ WA 18, 617, 2–9: "Necessitatem consequentiae vocant, ut crasse dicam, Si Deus aliquid vult, necesse est ut ipsum fiat, sed non est necesse, ut id sit, quod fit. Solus Deus enim necessario est, omnia alia possunt non esse, si Deus velit. Ita actionem Dei necessarium dicunt, si volet, sed factum ipsum non esse necessarium. Quid autem istis ludibriis verborum efficiunt? Ut scilicet, facta res non est necessaria, id est, non habet essentiam necessarium, hoc est aliud nihil dicere quam, res facta non est Deus ipse."

²⁷ SCOTUS, *De primo principio* IV, 4 (56): "Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium nec sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit."

²⁸ WA 18, 615, 33–35; 616, 1–2: "Voluntas enim Dei efficax est, quae impediri non postest, cum sit naturalis ipsa potentia Dei, Deinde sapiens, ut falli non possit. Non autem impedita voluntate opus ipsum impediri non potest, quin fiat loco, tempore, modo, mensura, quibus ipse et praevidet et vult." Siehe WA 18, 722, 12–13: "Hoc enim efficit necessitas consequentiae, id est, si Deus praescit, ipsum necessario fit. Hoc est, liberum arbitrium nihil est."

²⁹ WA 18, 722, 17–19.

7. *Gottes Allwirksamkeit und der unfreie Wille des Menschen*

Das Neue bei Luther sowohl im Vergleich zur aristotelischen Scholastik im allgemeinen als zum Denken des Scotus im besonderen, besteht darin, daß er Gottes Vorauswissen und die ihm entsprechende Verwirklichung in der aktualen Handlung so verbindet, daß Gott als *deus præsens* allwirksam ist. Gott entscheidet das Heil oder die Verdammnis des Menschen überall durch seine Anwesenheit, Allwissenheit und Allmacht, wie Luther in seiner Schrift *De servo arbitrio* wiederholt sagt. Die Entscheidung Gottes findet nicht in Gott außerhalb der Welt und außerhalb des Menschen statt, sondern durch Gottes Anwesenheit überall in seinen Geschöpfen. Gottes Vorauswissen bedeutet somit kein in Gott "selbst" geschehendes Vorwissen, das der Schöpfung und der Erlösung vorausginge, sondern es geschieht im Bereich von Gottes Allwirksamkeit beziehungsweise von seinem Erhaltungshandeln. Diese Denkweise betont die Untrennbarkeit der metaphysischen und der theologischen Seite des Gottesbegriffs bei Luther. Der überall anwesende und wirkende majestätische Gott ist gerade Gott, der Schöpfer, der sich nicht nach dem Schöpfungsakt von seiner Schöpfung zurückgezogen hat, sondern ständig darin wirksam ist, indem er sie erhält. Luther kommt mit dieser Anschauung dem Gedanken Biels nahe, daß Gottes Wirken (*prima causa faciens*) seine unmittelbare Wirkung in den Geschöpfen ist. Gottes Wirken in der Schöpfung kann nicht in den Bereich eines von den Geschöpfen gesonderten unbewegten Bewegers verlegt werden, wie Aristoteles meinte. Gott ist als Wirkender nicht der erste Kausalgrund (*prima causa efficiens*), dessen Wirkung im Bereich der Geschöpfe sich nur auf ein In-Bewegung-Halten relativ selbständiger Wesen beschränken würde. Luthers Ansicht kann nicht auf *Gabriel Biel* zurückgeführt werden, der Schöpfung und Erhaltung nicht voneinander unterscheidet. Luthers Akzentuierung, nach der Gottes Ubiquität sein unmittelbares Wirken in den Geschöpfen (*prima causa efficiens*) ist, unterscheidet zwischen dem Schöpfungsakt und der Erhaltung. Gott schafft also – so Luther – aber er schafft nicht ständig Neues.

Luther hebt seine Auffassung besonders hervor, indem er sagt, daß sogar die Vernunft begreift, was Gottes Allmacht bedeutet: Gottes Wir-

ken in allem.³⁰ Gerade Gottes Allwirksamkeit schließt aber für Luther den freien Willen des Menschen aus. Der Wille des Menschen ist gebunden, nicht weil er unfähig ist, am Guten festzuhalten und das Böse zu meiden, sondern seine Gebundenheit beruht auf Gottes Wesen und auf der Art und Weise, wie Gott in seinen Geschöpfen wirkt. Luthers Argumentation ergibt sich somit nicht unmittelbar aus der Analyse der Struktur oder Disposition des Menschen, sondern aus der Anschauung, daß die freie Entscheidungsgewalt Gott gehört. Der Mensch hat in den Dingen, die über ihm stehen, keine Entscheidungsgewalt. So wie Gott am Anfang alles aus dem Nichts erschafft, wirkt er auch das Heil des Menschen. Luthers strenge Haltung, die er vehement verteidigt, wird also nur von seinem Gottesbegriff her verständlich, den eine lebendige Aktivität kennzeichnet, mit anderen Worten: Luther betont die Beziehung von Gottes Wirken und Gottes Ubiquität. Obwohl dem Menschen in Dingen, die ihm unterstehen, eine bestimmte Entscheidungsgewalt zukommt, wirkt Gott auch darin. Dieses Wirken Gottes gehört zum Bereich seines majestätischen Wesens, das jedoch nicht von seiner Tätigkeit als Schöpfer und Erhalter getrennt werden darf.

Überall anwesend wirkt Gott sowohl Gutes wie Böses.³¹ Luther schämt sich nicht zu sagen, daß Gott ebensogut in Käfern wie in der Kloake wirkt, da er ja auch im Tod und in der Hölle anwesend ist.³² Auch mit seiner Anschauung, daß Gott im Bösen und Sünder wohnt, hebt Luther sich von der vorhergehenden Tradition ab.³³ Für den Menschen ist es, so Luther, schwierig zu verstehen, weshalb Gott durch Böses wirkt, und der Mensch selbst kann nicht die Schrecken des Lebens und

³⁰ WA 18, 709, 10–11: "Primum, etiam Ratio et Diatribe Concedit, Deum omnia in omnibus operari ac sine ipso nihil fieri nec efficax esse."

³¹ WA 18, 709, 21–26: "Quando ergo Deus omnia movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Agit autem in illis taliter, quales illi sunt et quales invenit, hoc est, cum illi sint aversi et mali et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, non nisi aversa et mala faciunt, tanquam si eques agat equum tripodem vel bipedem, agit quidem taliter, qualis equus est, hoc est equus male incedit."

³² Besonders Erwin METZKE hat Luthers realistische Denkweise hervorgehoben, die in der Philosophie nicht hinlänglich berücksichtigt worden ist, in seinem Buch *Sakrament und Metaphysik* (1965).

³³ Siehe TUOMO MANNERMAA 1989. Laut Mannermaa modifiziert Luther die altkirchliche Christologie durch den Gedanken, daß Christus der größte Sünder ist (*maximus peccator*).

den Tod wollen, die aber für das ewige Leben unbedingt notwendig sind. Gottes Anwesenheit in der Schöpfung und seine Allwirksamkeit bedeuten nicht, daß der Mensch ihn von seiner Ubiquität her erkennen könnte. Der überall wirkende Gott ist der majestätische Gott, der sich auch im Bösen verbirgt. Wenn Gott alles bewirkt, bringt er auch das hervor, daß der Mensch in seinem Sündenstand nichts anderes als Sünde tun kann. Gottes Allwirksamkeit bedeutet somit, daß der Mensch in seinem Willen gebunden ist, und von sich aus nur sündigen kann.³⁴ Dies bedeutet für Luther, daß alles entsprechend dem Vorherwissen Gottes geschieht, sogar das Böse. Gott will das Böse zwar nicht, aber er verhindert es auch nicht.³⁵ Dieser Unterschied, der auch in der Spätscholastik bekannt war, ist wichtig. Was Gott wirkt und was er will, sind also verschiedene Dinge. Gott kann nicht aufhören, ständig zu wirken, da sonst die Schöpfung unterginge. Gott wirkt somit sowohl das Böse wie das Gute, um seine Schöpfung zu erhalten. Sogar der Satan ist Gottes Teufel und kann Gottes Allmacht nicht hindern.

Obwohl aus der Allmacht Gottes die Konsequenz folgt, daß der Mensch von sich aus nur sündigen und damit nicht aufhören kann, steckt in dieser Anschauung für Luther ein tiefer Trost. Der verborgene Gott, der sowohl das Gute wie das Böse wirkt, zeigt dem Menschen, daß er von sich aus nichts Gutes tun kann und bessert sein Leben dadurch. Darin ist impliziert, daß der Mensch seiner selbst unsicher wird und seine Sünde erkennt.³⁶

So wie der Wille des Menschen an den Willen des in der Schöpfung wirkenden, verborgenen Gottes (*Deus absconditus*) gebunden ist, so ist der Wille des Menschen auch im Evangelium an den Willen Gottes gebunden. Obwohl das Evangelium die Anwesenheit Gottes in seiner Liebe

³⁴ WA 18, 710, 3–8: "Omnipotentia Dei facit, ut impius non possit motum et actionem Dei evadere, sed necessario illi subiectus paret. Corruptio vero seu aversio sui a Deo facit, ut bene moveri et rapi non possit. Deus suam omnipotentiam non potest omittere propter illius aversionem. Impius vero suam aversionem non potest mutare. Ita fit, ut perpetuo et necessario peccet et erret, donec spiritu Dei corrigatur."

³⁵ WA 18, 709, 28–29.

³⁶ WA 18, 711, 2–7. Siehe auch WA 18, 719, 9–12: "Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua."

bedeutet, und es somit eindeutig und nicht zweideutig wie der majestätische Gott ist, kann der Mensch Gottes Liebe und Barmherzigkeit nicht frei wählen, auch nicht in Gottes liebender Anwesenheit. Luther sagt sogar, daß nicht einmal Gottes Anwesenheit im Evangelium dem Menschen die Möglichkeit biete, mit freiem Willen seine Gnade und Güte zu erfassen. Gott schenkt seine Gnade, seinen Geist und seine Liebe nur aufgrund seines eigenen Willens und Vorherwissens. Im Evangelium hat Gott seine Liebe und Barmherzigkeit geöffnet, aber der Mensch kann durch seine eigene Entscheidungsgewalt nicht in ihren Besitz gelangen.

8. *Schlußfolgerung*

Luthers Darlegungen über den unfreien Willen des Menschen haben sich als zweischichtig erwiesen. Einerseits bestreitet er den freien Willen des Menschen von der Annahme aus, daß nur Gott ein freier Wille zukommt. Andererseits bestreitet er den Willen des Menschen als Vermögen, von sich aus das Gute erstreben zu können. Es liegt jedoch nicht nur an der sündhaft verkehrten Willensrichtung des Menschen, daß er die Sünde anstelle des Guten wählt. Luthers Argumentation fußt auf dem Gottesbegriff, den er sowohl theologisch als auch philosophisch expliziert. Luther setzt die Kenntnis dieses Gottesbegriffs als Grundlage des Glaubens voraus. Unter dem Aspekt des Glaubens betrachtet, ist es nicht gleichgültig, ob die Art des göttlichen Willens richtig erkannt und korrekt erfaßt wird, wie Gott seinen Willen durchsetzt: Gott verwirklicht seinen Willen unweigerlich (*determiniter*), örtlich und zeitlich, wie er alles vorherweiß, ohne daß irgendwer irgendwas daran ändern könnte. Damit gehört Luther in den Zusammenhang der klassischen (philosophischen) Theorie, die Möglichkeit und Notwendigkeit (Modaltheorie) aufeinander bezieht. Der Mensch hat im Blick auf Gott keine Entscheidungsgewalt, weil Gott seinen Willen entsprechend seinem Vorauswissen gerade in der aktualen Welt verwirklicht. Das Neue an Luthers Gottesbegriff ist die Verbindung von Gottes Vorherwissen und Willen mit seiner überall in seinen Geschöpfen begehrenden Wirkung, ja mit seiner Allwirksamkeit. Die Auffassung ähnelt der Denkweise Biels, die Gott als unmittelbar in den Geschöpfen wirkende Ursache (*prima causa efficiens*) versteht,

aber Luther identifiziert nicht nach der Art Biels Schöpfung (*creatio*) und Erhaltung (*conservatio*) miteinander.

Luther gehört mit seiner Anschauung, daß der menschliche Wille selbst dann unfrei bleibt, wenn das Gute vorhanden ist, in den Strom klassischen Denkens. Auch wenn Gott im Evangelium als liebender und erbarmender Gott gegenwärtig ist, bedeutet dies nicht, daß der Mensch sich ihm frei zuwenden könnte. Gott selbst erwählt (verborgen) auch im Evangelium den Menschen und macht ihn neu, das heißt, er schenkt ihm die göttliche Form, die ihn zum guten Menschen macht. Der Heilige Geist bedeutet dabei gerade die Liebe Gottes, das ewige Leben und alle göttlichen Gaben. Die eigentliche Freiheit besteht für Luther in der Anwesenheit Gottes im Heiligen Geist, das heißt: die Güte selbst wirkt im Menschen und macht ihn frei. Obwohl der Mensch keinen freien Willen hat, wird ihm im Glauben freies Handeln ermöglicht, mit anderen Worten: spontan, indem er alles Gute tut. Der Mensch ist in seinem Willen, wenn er Gottes Güte genießt und sie an seinen Nächsten weitergibt, innerlich frei. Gott wirkt weiterhin im gläubigen Menschen und mit dem Menschen, aber jetzt, um Gutes zu tun, weil der Mensch ein guter, Gott-förmiger Mensch geworden ist, der nicht mehr Tod und Verderben fürchtet, sondern frei nach all dem sehnsüchtig verlangt, was Gottes ist.

Quellen

AUGUSTIN

1974 Geist und Buchstabe. De Spiritu et littera liber unus. Übertragen von Anselm Forster OSB. Aurelius Augustinus Werke in deutscher Sprache. Herausgegeben von Carl Johann Perl. Paderborn.

LUTHER, Martin

WA 18 De servo arbitrio. —D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883–. S. 600–787.

JOHANNES DUNS SCOTUS

1974 Tractatus de primo principio. Abhandlung über das erste Prinzip. Herausgegeben and übersetzt von Wolfgang Kluxen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.

THOMAS VON AQUINO

1955 Expositio super librum Boethii de Trinitate. Hrsg. B. Becker. Leiden.

1980 Summa Theologiae I 1. —Opera omnia 2. Curate Roberto Busa. Stuttgart. S. 184–354.

Literatur

KNUUTTILA, Simo

1977 De servo arbitrio, Huomioita Lutherin teoksesta ja sen skolastisesta tausta. —*Iustificatio impii*. Jumalattoman vanhurskauttaminen. Lauri Haikolan juhlakirja. Toim. Jussi Talasniemi. STKSJ 103. Helsinki. S. 135–149.

MANNERMAA, Tuomo

1989 Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge Bd. 8. Lutherisches Verlagshaus, Hannover.

METZKE, Erwin

1965 Sakrament und Metaphysik. München.

PANNENBERG, Wolfhart

1988 Systematische Theologie Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Valla and Luther on the free will

JAN LINDHARDT

Freedom as liberation

IN THE WESTERN history of ideas we have two concepts of the free will. The first, which is predominant in the Antiquity and in the Middle Ages, can properly be named liberation. A bird is free when it is freed from the cage where it was imprisoned. If it has its own free will, then it escaped the cage by its own force. In that case we are not discussing the deliberate choice of the bird, but the ability of the bird to become free by itself (by opening the door of the cage or something like that).

A man can also get out of prison, or he can recover (be liberated) from an illness, or be freed from his poverty etc. In some cases he will do all this by his own force, in some not. When Augustine, Thomas Aquinas and many others discuss the concept of free will, they aim at this point: is the man able to free himself or is he forced to give up and passively receive what is coming to him? Thomas deduces the free will of man from the fact that man is created in God's image: since God has free will, man must – to some extent – have the same. Since God is almighty, man must be mighty to some degree.

Freedom as free choice

The other concept of free will mainly belong to the shaping of the modern concept of the subject. In brief, the mental history from the Renaissance to the 19th Century is about the subject withdrawing itself

from dependency on the outside world. The keyword in this process is 'freedom'. The subject/human personality/identity must free itself from inclinations and feelings: the intellect is not free if it is dominated by sensation and therefore also by passions and feelings.

Freedom in this sense means that nothing whatever can force the human mind to think or act in a certain way. If this were the case, man would not really be free, since his behaviour and thinking could be foreseen by others.

No causes can thoroughly determine a human's acts or thoughts. Otherwise, it would not be free. Many causes, – historical, cultural and individual – can perhaps be found to have a certain influence on a particular person, but only to some extent. Inside everyone there is a room of freedom: man is not just a function of his society, family, history, or whatever. As a free man he has a distance to the world and can make himself 'elastic', maybe just for a tiny moment (Kierkegaard).

The genuine sign of this freedom is the self-awareness: man is able to look upon himself.

This modern concept of freedom belongs to German idealistic philosophy in the 18th and 19th centuries, and to the Romantic movement in England and Germany to mention two of the most important sources.

In short one can say that this "freedom" does not relate to the forces of the acting person, but about the free choice with no respect of the person's ability of realizing his choice. In spite of the title of Luther's famous book *De servo arbitrio* (the enslaved choice/will) it is not about the free choice in this sense, but man's ability to take the initiative and use his own forces. In Luther's time the modern subject was not yet invented, therefore reading such modern concepts into his writing would be anachronistic.

Luther and Valla

The same goes for the Italian humanist Lorenzo Valla (d. 1457). Both Luther and Valla argue that human beings are not able to do or decide things on their own, but are compelled in their acting, feeling and thinking by external forces.

In his book, *De servo arbitrio*, Luther uses the allegories of man's will:

- Beast of burden – the man behind
- Horse – horseman
- Battlefield – the armies

All three allegories consist of two acting parts: a passive (beast, horse, battlefield), which signifies the man. And an active part (the man behind, horseman, the armies) symbolizing outer forces dominating man. It can be the devil or God himself.

Why did Luther think in this way?

Because of his immense desire to make the salvation secure. If it were dependent on human forces, it would be too unsecured and unsafe.

Nevertheless, that is not an explanation of why and how Luther could manage to deny the free will. I think the explanation is to be found in the rhetorical experience of his epoch. Luther is in many ways shaped by Renaissance Humanism. Rhetoric makes the language powerful. The foundation of the argument in Luther's *De servo arbitrio* is this:¹

The purpose of communicating one's views is not merely to describe a state of affairs, but also to start something in one's listener, that is, to produce a movement (*motus*) in him, a movement that may result in understanding, feeling, or action. From a rhetorical point of view it is against the nature of language to allow one's audience any extent of freedom. Indeed, it would be a misunderstanding to believe that language attempts to appeal to a subject possessing free will. Quite the contrary: the speaker knows his own will, and by expressing it in his own language he attempts to make his audience to adopt his views. The audience may have objections or opposite views, and the speaker attempt to subdue this resistance by means of his refutation (*refutatio*) in the hope of getting his way in the end. Therefore: will is *motus*, like the feelings. Feelings depend on the causes that arouse them. You get angry when you see something that is fit make you angry. Feelings in the Middle Ages and the Renaissance are not caused by the human mind but are related to the outer

¹ For further discussion of this subject, see LINDHARDT 1986.

world, just like the other four senses. Feelings are an important way of experience the surrounding world.

In Renaissance Humanism, Italian as well as German, you find the same view on language, rhetoric and the free will. 90 years before Luther wrote *De servo arbitrio*, Lorenzo Valla wrote *De libero arbitrio* (About the free will/choice). In spite of the different titles, the conclusion offered in his book was the same: you have no free choice, you cannot liberate yourself, but the Christian is liberated by God's word. And more important, if possible, *De voluptate* (About the lust. Valla also named this book *De vero et falsoque bono*, about the real and the false benefit) from 1433 and later². Here you can find striking similarities to the thinking of Luther.

Luther knew Valla and was very fond of his writing. He says in *De servo arbitrio* to Erasmus: "Indeed for my part, one Wickliffe, and another, Lorenzo Valla, as well as Augustine, whom you (Erasmus) except, is my entire authority". "Lorenzo Valla is the best Italian I have seen or discovered. He disputes ably on free will. He sought simplicity in piety and letters at the same time. Erasmus seeks after him as much in letters as he condemns him in piety."³

Valla on free will and faith

In *de vero et falsoque bono* (also named *De voluptate*) Valla deliberately places the concept of *voluptas* (lust) at the heart of ethics. A feeling of joy or wellbeing in the soul and the body as well. "*Leticiam in animo commotione suavi, iocunditatem in corpore*" and therefore man is able to do good deeds. This way of thinking is very close to Luther in the book 'About the good works' (*Von dem guten Werken*). No surprise that Charles Trinkaus (*In our Image and Likeness*) points out that Valla in the same book recommends theology *modo rhetorico* (in the rhetorical way).

His book is a dialogue between different persons, one stoic (Valla's famous contemporary, the chancellor Leonardo Bruni) an Epicurean and a

² Lorenzo VALLA, *De libero arbitrio* (1987); *De voluptate* (1977).

³ LUTHER, *De servo arbitrio* (WA 18, 640); *Tischreden* (WATr I, # 259). See TRINKAUS 1963, 187f. Other very positive statements by Luther about Valla, see Keßlers introduction in VALLA (1987).

Christian monk. The latter must be considered as the interlocutor of Val-la himself.

Antonio as the monk is named, affiliates himself very closely to St. Paul. He quotes at large from the apostle's analysis of faith, hope and charity and makes faith the foundation of human life. "All that does not proceed from faith is sin" (pp. 262–63). God is not to be loved as *causa finalis*, but as *causa efficiens*.

The real and true virtue, *honestas* is not our own effort, but comes from God: "Virtuous behaviour (*honestas*) as we Christians understand it ... is the same as in have said it was in the first place, before the other conceptions of it: virtue (*honestas*) is not to be desired for itself, as something severe, harsh and arduous, nor is it to be desired for the sake of earthly profit; it is to be desired as a step towards that perfect happiness that the spirit or soul, freed from its mortal portion will enjoy with the Father of all things, from whom it came". Virtue is the gift of God.

Paul is quoted for his wish to be liberated: "Who will free me, wretched, from the body of this death?" Man is like Paul: weak, imprisoned, tormented, tempted, naked etc. Man depends on God's love and gifts. The pagan philosophers boast of the human abilities in vain.

Earlier in the dialogue the Epicurean has argued in favour of *voluptas*, lust. The Christian interlocutor, proceeding from his exegesis of Paul, grasps this concept and surprisingly makes it a basic Christian idea:

"Who would hesitate to call this happiness (the soul loved by God) "pleasure" or could we give it a better name? I find it called by this name, as in Genesis, "paradise of pleasure" and in Ezekiel, "fruit and tree of pleasure", and the like, when goods associated with the divine are spoken of. We find in Psalms, "Thou shalt make them drink of the torrent of pleasure", although in Greek the meaning is rather "of joy" or "of delights" than "of pleasure". For it does not read: "From the torrent cheimárroun", but "tòn cheimárroun tes tryfês sou potieís autoús," which properly is "joy" or "delights", not connected with *delecto* ("in give pleasure") but with *delector* ("I am given pleasure") or *delectat* ("it gives pleasure"). In one sense, action is being signified, as in the word "exhortation" or "exhorting"; in another sense, a quality is meant, as in the word "exultation", or "the state of being uplifted".

I do not see that there is any difference between pleasure (*voluptas*) and delight (*delectatio*) unless 'pleasure' signifies a powerful form of "joy"... From all of which it is to be understood, that not virtue, but pleasure

must be desired for itself by those who wish to experience joy, both in this life and in the life to come." (266–67).

Thus Valla. Pleasure is the force, the power, which carries everything else, and which is given to us without our being able to do anything to take it by force. The structure, and I think the content too, is very much like Luther's idea of faith.

"Pleasure itself is love; but because it is God who creates pleasure, he who receives it loves, and what is received is loved (*recipiens amat, receptum amatur*). Loving itself is delight, or pleasure, or beatitude, or happiness, or charity, which is the final end or goal for which all other things are." (274–75).

In the same passage we find the stimulating thought that God is not to be loved for his own sake. That would be a philosophical and abstract idea. God is loved because he loves us. He is the efficient cause.

"And if we entrust our life to friends, should we not dare to entrust it to Christ who for our salvation took on both the life of the flesh and the death of the cross."

There is no proof, because faith is not based on proof or evidence. Valla compares with confidence. You believe in another person because he is trustworthy, not because you have any proof, just as you lend money to people without demanding a receipt (*chirographum*) in return (*De libero arbitrio* 48ff). How much more should not we have confidence or faith in Christ, who died on the cross. Or look upon the stars and the creation of God, and you can acknowledge the benevolence of God. "If you contemplate the greatness or beauty or wisdom of these things, then at the mere sight do you not a marvel in your mind, are you not ashamed of your deeds, do you not confess yourself unworthy of such a boon" (*De voluptate*, 282–83). We have no proof, but we have faith. Demanding anything else would be in vain.

The question of guilt

A bad axe causes one to chop badly, and it is therefore of no value and ought to be thrown away. The axe has not chosen to chop badly, but it is

thrown away. Foxes are killed because they steel chickens. It is their nature to do so and they cannot deliberately choose to do it or not. Guilt is not just caused by freedom, but it applies equally well to men, axes, societies, or foxes. All these run the risk of paying the price for the guilt they have acquired. On the other hand, as far as man is concerned, there is no question of any particular ethical guilt. It is not the free choice and the decision that may cause guilt, but the actual fact or deed, whether done on purpose or not.

Luther does not hesitate to make God responsible for all facets of existence. If God is omnipotent, he has made everything, including evil. It was God who created both good and ignoble vessels, just as it was He who hardened Pharaoh's heart, as we read in Exodus. God does everything in everyone, according to Luther, who thus makes no attempt, as St. Thomas did, to argue for a kind of double necessity, or, as Augustine attempted to establish: Only good has existence, evil is nonexistent. For Luther nothing can be outside God's range and omnipotence. Only in that way can we be sure of our salvation.

In his book about free will, *De libero arbitrio*, Valla discusses if it is just that God on the one hand gives men all their qualities and flaws, or good and evil things (this is predestination) and on the other hand calls the man to account for his deeds. You could argue that you cannot be responsible for what you have not chosen yourself. Nevertheless, Valla denies this. Man can have a responsibility and will be prosecuted without having chosen his own destiny:

"God has created everything. He has created the wolf fierce, the hare timid, the lion brave, the ass stupid, the dog savage, the sheep mild, so he generated some men hard of heart, others soft, he generated one given to evil, the other to virtue, and further he gave a capacity of reform to one and made another incorrigible."

Salvation belongs to God and him alone (pp. 48ff).

I have tried to show that in argument on free will, Luther and Valla are very much alike: the concept of the will, mirrored in the concepts of voluptas, faith, voluntas and consequence of Gods predestination. It is not up to man to decide his own destiny.

Bibliography

LINDHARDT, Jan

1986 Martin Luther. Knowledge and Mediation in the Renaissance. N.Y.

LUTHER, Martin

WA 18 De servo arbitrio. —D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883—. S. 600–787.

WATr D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden. Weimar 1912—.

TRINKAUS, Charles

1963 Free will in Renaissance and Reformation. —*Renaissance essays*, ed. by P. O. Kristeller & P. P. Wiener. Rochester.

VALLA, Lorenzo

1977 On Pleasure. *De voluptate*. Lat. text from: De Vero Falsoque Bono, Bari 1970 af M.de P. Lorch, eng. transl. by A Kent Hieatt and Maristella Lorch. N.Y.

1987 Über den freien Willen. *De libero arbitrio*, lat.-deutsche Ausgabe, hrsg., übersetzt und eingeleitet von Eckhard Keßler. München.

Der Gebrauch des Evangeliums als Schlüssel zum Augsburger Bekenntnis

CARL AXEL AURELIUS

DAS AUGSBURGER BEKENNTNIS ist ein politisches Dokument. Das Vorwort des Kanzlers zeigt deutlich, dass der Reichstag in Augsburg politisch veranlasst war. Die Türken standen an der Grenze. Sämtlichen Beteiligten war es ersichtlich, dass eine geeinigte Front notwendig sei. Aber die politische Situation war kompliziert wegen des Kampfes, der sich um die Macht abspielte zwischen einerseits den nordeuropäischen Fürstentümern andererseits dem südeuropäischen Kaiser – bzw. der Papst-Macht. Sowohl Einheitsinteresse wie Sonderinteressen kamen dabei in Augsburg zum Ausdruck und wurden gegeneinander gestellt. All dies ist wichtig zu beachten, um den Zweck des Reichstags, dessen Verlauf und Ergebnis zu verstehen – aber dadurch wird jedoch nicht der Sinn erklärt, in dem was gesagt wird.

Um den Sinn zu erfassen, müssen wir das Augsburger Bekenntnis als ein Dokument der gottesdienstfeiernden Gemeinde sehen. Solche können verschiedener Art sein. Deshalb wollen wir zuerst präzisieren, was eine Bekenntnisschrift eigentlich ist.

Was die Schwedische Kirche betrifft, denkt man vielleicht anfangs an die Sammlung von Texten, die bis jetzt den Namen *Bekenntnisschriften der Schwedischen Kirche* trug. Seit 1993 ist die Zusammenstellung erweitert worden und heisst *Die fundamentalen Urkunden der Schwedischen Kirche*.¹ Einige der Neuerungen sind die Gottesdienstbücher, d. h. Handbuch, Gesangbuch, Evangelienbuch und Gebetbuch. Der Eingangsparagraph

¹ SKFS 1992:9.

spricht von "Glaube, Bekenntnis und Lehre der Schwedischen Kirche – wie sie im Gottesdienst und im Leben gestaltet werden".

Schon das alte Bekenntnisfundament (das ja nicht ausgetauscht worden ist, aber erweitert wurde) bestätigt die Zusammengehörigkeit zwischen Lehrformulierung und Gottesdienstleben, obwohl sie nicht ganz offenbar ist. Die Schriften unterscheiden sich betr. "Sitz im Leben" und sind verschiedener Art. Gleichzeitig gehören sie in einer ganz bestimmten Weise zusammen. Ich werde versuchen, sowohl den Unterschied als auch die Gemeinsamkeit anzugeben. Die Schriften können folgenderweise in drei Hauptgruppen eingeteilt werden:

A. Glaubensbekenntnisse/Taufbekenntnisse: Apostolicum und Nicaenum haben ihre Herkunft im Gottesdienst und sind da zu Hause. Ursprünglich waren sie mit der Taufe verknüpft, was auch heute noch der Fall ist – auch wenn die Bekenntnisse im Anschluss an das Evangelium oder die Predigt gesprochen werden. Kurz gesagt: das Glaubensbekenntnis ist der öffentliche Lobpreis der Gemeinde, wenn sie zum Gottesdienst versammelt ist. Das Bekenntnis ist nicht als Darbietung eines Textinhalts, sondern als Glied in einem gottesdienstlichen Dialog zu verstehen.

B. Katechismen: Katechismus kommt vom griechischen Wort für Unterricht. In diesem Fall handelt es sich um mündlichen Unterricht über christlichen Glauben und christliches Leben, von Gebet, Fasten und Liebestaten umgeben, in der Absicht, mündige und bewusste Christen hervorzubringen. In der alten Kirche war der Katechismus eben Taufunterricht. So wurde er auch in der Reformationszeit gesehen, aber dann wurde er mit dem Abendmahl verknüpft. Der Zweck war jedoch ganz derselbe. Die Bücher, der Kleine und Grosse Katechismus von Luther, wurden als Hilfsmittel zu dieser mündlichen Einschulung in Glauben und Leben der Gemeinde geschaffen. Ein paar Zeilen aus der Deutschen Messe Luthers deuten an, wie der gottesdienstliche Zusammenhang des Unterrichts von den Reformatoren aufgefasst wird:

"Wolan ynn Gottis namen! Ist auffß erste ym deuschen Gottis dienst eyn grober, schlechter, eynfeltiger guter Catechismus von nöten. Catechismus aber heyst eyne unterricht, damit man die heyden, so Christen werden wollen, leret und weyset, was sie gleuben, thun, lassen und wissen sollen ym Christenthum: da her man Catechumenos genennet hat die leer jun-

gen, die zu solcher unterricht angenommen waren und den glauben lerten, ehe denn man sie teuffet. Diese unterricht odder unterweysunge weys ich nicht schlechter noch besser zu stellen, denn sie bereyt ist gestellet von anfang der Christenhey und bis her blieben, nemlich die drey stuck, die zehen gebot, der glaube und das vater unser. Inn disen dreyen stucken steht es schlecht und kurtz fast alles, was eym Christen zu wissen not ist.”²

Der Katechismus Unterricht soll gemäss derselben Quelle sowohl in dem deutschen Gottesdienst als auch zu Hause stattfinden, alles mit der Absicht, Menschen in den Glauben und in das Leben der Gemeinde einzuführen. Das Glaubensbekenntnis gehört auch als grundsätzlicher Teil zum Lehrstoff. So muss also auch der Katechismus in der Perspektive des Gottesdienstes betrachtet werden.

C. Bekenntnisschriften: Hierher gehören das Augsburger Bekenntnis und dessen Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, Von der Macht und Hoheit des Papstes und die Konkordienformel. Diese sind Bekenntnisschriften im eigentlichen Sinn. Sie sind wirklich Texte, die in bestimmten geschichtlichen Situationen angefertigt worden sind mit der Absicht, die eigene Identität deutlich zu machen bzw. sie zu bewahren, d. h. alles, was im Gottesdienst der Gemeinde geschieht, in Predigt, Unterricht, Seelsorge, Liturgie u.s.w. in Zeiten, wo diese Identität mehr oder weniger unklar oder in Frage gestellt war.

Die dritte Gruppe, die eigentlichen Bekenntnisschriften, wurde also als Präzisierung und Verteidigung dessen formuliert, was sich in den ”Texten” der beiden anderen Gruppen widerspiegelt – was in den Gemeinden in den evangelischen Gebieten vor sich geht. Gerade dieser Umstand ist durch die Neuformulierung des Bekenntnisgrunds noch deutlicher geworden.

Nun kann eingewendet werden, dass die Einteilung in drei Gruppen zum Beispiel was das Nicaenum anbelangt, nicht stimmt. Dies wird ja im Gottesdienst gesprochen, aber wurde bei zwei Synoden formuliert (Nicaea 325 und Konstantinopel 381), die vom weltlichen Regiment einberufen wurden, um mit dem Arianismus zurechtzukommen. In diesem Sinne ist das Nicaenum dem Augsburger Bekenntnis ähnlich, aber müs-

² WA 19, 76, 1–11.

ste es insofern zur Gruppe der eigentlichen Bekenntnisschriften gezählt werden?

Dieser gedachte Einwand dürfte eher als Hilfe für das oben genannte dienen. Dadurch wird unterstrichen, dass die Texte in den verschiedenen Gruppen zusammengehören. Die Herkunft des Nicaenums mag umstritten sein, aber nicht in dem Punkt, der für uns interessant ist. Als der Text formuliert wurde, ging man von einem oder mehreren Taufbekenntnissen aus. Zur Verteidigung der Gemeindepraxis – was vor sich ging im Leben und in der Lehre – holte man sich also die Unterlagen aus dem Gottesdienst. Dann ging der neuformulierte Text zum ursprünglichen Zusammenhang im Leben zurück und wurde wieder Glaubens- und Taufbekenntnis.

Auch im Augsburger Bekenntnis ist die trinitarische Struktur des Taufbekenntnisses in den ersten Artikeln zu spüren. Aber das Augsburger Bekenntnis war und blieb Bekenntnisschrift. Es hat seinen Grund im Bekenntnis des Gottesdienstes, und es schützt den wahren Gottesdienst, aber es erklingt nicht in *sacris*, ist nicht im gottesdienstlichen Bereich zu hören. Und dieser Umstand führt zu gewissen Konsequenzen in der Deutung.

Erstens wollen wir in unserer Deutung das Augsburger Bekenntnis nicht als einen "alleinstehenden" Text auffassen und behandeln. Die Artikel fassen zusammen was geschieht und müssen aus dem Vorgang erklärt werden. Die Formulierung der Lehre (*articulus*) spiegelt die Praxis (*usus*) wider. Schon die Weise, in der die Reformatoren das Wort "Lehre" brauchen, deutet diese Verbindung mit dem Gottesdienst an. Artikel 7 spricht von Lehre des Evangeliums und Gebrauch der Sakramente als genügendem Grund zur wahren Einheit der Kirche. In der lateinischen Version vom Augsburger Bekenntnis ist das Wort für Lehre *doctrina*. In der deutschen Version wird gesagt, dass das "Evangelium gepredigt wird".³ Das Wort umfaßt offenbar eine Aktivität, etwas, was im Gottesdienstbereich passiert. Dies wird auch in ein paar Zeilen im Übergang zwischen den beiden Teilen im Augsburger Bekenntnis unterstrichen:

³ BSELK 61.

”Dies ist fast die Summa der Lehre, welche in unseren Kirchen zu rechtem christlichen Unterricht und Trost der Gewissen, auch zu Besserung der Glaubigen gepredigt und gelehret ist.”⁴

Die Lehre enthält alles das, was in Worten wie ”tröstet, lehrt, warnt und ermahnet” zum Ausdruck kommt, d. h. den einen Teil des Dialoges Gott-Mensch, den der Gottesdienst schafft.

Das nahe Verhältnis zwischen dem Text und seinem Gebrauch kommt auch zum Ausdruck in den Schmalkaldischen Artikeln vom Jahre 1537. Da steht der Artikel von der Rechtfertigung im schärfsten Gegensatz zum Messopfer, d. h. zum zentralen Geschehen im mittelalterlichen Gottesdienst.⁵ Der Kontrast ist nur sinnvoll, wenn man den Artikel von der Rechtfertigung als mit einer anderen Praxis verbunden versteht, die etwas anderes ist als das Messopfer, nämlich der *usus Evangelii*. Und eben so spricht Luther von der reformatorischen Abendmahlsfeier, zum Beispiel in seiner lateinischen Gottesdienstordnung, der Formula missae et communionis.⁶ Das bedeutet, dass die übliche Einteilung der Artikel in ”Glaubensartikel” und ”Missbrauchsartikel” etwas irreführend ist.

Zweitens muss die Deutung den Unterschied wahrnehmen, den die Reformatoren zwischen Artikeln und Meinungen (*opiniones*) machen. Der Unterschied hängt ja mit der Verbindung der Artikel zum Gottesdienstleben zusammen. Ein erhellendes Beispiel ist in dem Gespräch Luthers mit Johann Eck bei der Disputation in Leipzig 1519 zu finden.⁷ Anlässlich des Wortwechsels über das Fegefeuer bringt Luther seine grundsätzliche Auffassung betreffend das Verhältnis zwischen theologischen Meinungen, Glaubensartikeln und Predigt zum Ausdruck. Luther ist sich bewusst, dass viele Kirchenväter den Gedanken des Fegefeuers verteidigt hatten. Gleichzeitig war es nicht unbekannt, dass man diese Vorstellung in der östlichen Christenheit nie gutgeheißen hat. Luther vertritt folgenden Standpunkt: Über das Fegefeuer liess Gott uns nie etwas wissen. Weil die Sache keinen Beleg in der Schrift hat, kann aus dem lediglich Denkbaren kein Glaubensartikel gemacht werden:

⁴ Ibidem, 83c.

⁵ Ibidem, 415f.

⁶ WA 12, 211, 9f.

⁷ WA 2, 254–383.

”Opiniones tractari debent in scholis, in populum predicari verba et opera dei, Psal. 18. Celi enarrant gloriam dei &c. Non ergo ego damno opiniones optimorum patrum, sed resisto fabris illis, qui ex opinionibus hominum nobis conflant articulos fidei, quod non est boni theologi officium.”⁸

Drittens ist der Augsburger Bekenntnis keine Programmschrift, in der etwas verhandelt wird, was man für die Zukunft wünscht. Die Reformatoren berichten, wie es gerade ”bei uns” ist und weshalb. Das war ja, was der Kaiser verlangt hatte. Gerade darin sah Luther das grosse Verdienst der Bekenntnisschrift:

”Denn das ist Unser Confession gnade eine, das sie daher erzelet, wie es bereit und zuor ynn unser kirchen gienge und stunde, als horet man eine historien und keinen aufsatz oder gebot, Und wo sie zuor gestellet were, ehe denn es ym werck gewest, Wer weis, wenn und wie viel des uns werck komen were?”⁹

Viertens soll das Augsburger Bekenntnis auch nicht als eine alles umfassende Dokumentation von Lehre und Leben in den evangelischen Gebieten aufgefasst werden. Alles war ja nicht in Frage gestellt (wenn auch die Anklagepunkte schliesslich mehr als 400 waren). Melancthon hatte den entscheidenden Einfluss auf die Auswahl und die Formulierungen, aber sämtliche Vertreter der evangelischen Bewegung standen hinter dem Dokument.

Ohne Zweifel wäre das eine oder andere anders geworden, wenn Luther selbst die Feder ergriffen hätte. Wir wissen z. B., dass er gerade kritische Bemerkungen über das Fegefeuer vermisste. Diesen Mangel kompensierte er dadurch, dass er auf der Coburg eine ganze Schrift mit dem gut gewählten Titel *Widerruf des Fegefeuers* schrieb.¹⁰ Wäre vielleicht auch das allgemeine Priestertum zur Sprache gekommen in einem besonderen Artikel, statt wie nun stillschweigend vorausgesetzt und nur andeutungsweise da zu sein? Das wissen wir nicht. Wir wissen aber, dass das Augsburger Bekenntnis in der Gestalt und in dem Zustand, wie es

⁸ WA 2, 329, 18–22.

⁹ WABr 8, 653, 34–38.

¹⁰ WA 30 II, 360–390.

auf dem Reichstag präsentiert wurde, von der evangelischen Partei ausnahmslos bejaht wurde – auch von Luther. Offenbar war die Meinung, dass das Dokument ein klares und adäquates Bild gäbe, von dem was in den evangelischen Gebieten passierte.

Die Artikel klären die evangelische Identität in wichtigen Punkten. Es war und es bleibt eine unvermeidliche Voraussetzung für jedes Gespräch und für jede Verhandlung (ganz davon abgesehen wie es jeweils ausgeht). Die Funktion der Artikel als Gesprächsunterlage kann durch eine kleine Diskussion zwischen Luther und den böhmischen Brüdern illustriert werden. Eine von den Katechesen der Brüder, die auf deutsch publiziert war, hatte die Aufmerksamkeit Luthers auf sich gezogen. Luther meinte, der Katechismus sei in einem wesentlichen Punkt unklar, nämlich betreffs Christi realer Anwesenheit im Abendmahl. Dies veranlasste Luther, die Gesandten der böhmischen Brüder in Wittenberg zu bitten "in einer kleinen Schrift diesen Artikel klarzulegen". Gleichzeitig berichtete er über den evangelischen Standpunkt in einer Schrift, die er an die böhmischen Freunde richtete: *Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi*.¹¹ In der Einleitung deutet Luther an, wie er sich den weiteren Verlauf des Gesprächs und dessen Zweck vorstellt:

"Damit nu die sache dennoch eyn ende gewynne unnd das ergernis des deutschen buchlins, von den ewrn aus gelassen, gestillet werde, Will ich euch und yderman, auffs deutlichst und klerlichst ich mag, dissen artickel dargeben, wie wir deutschen glewben und wie auch zu glewben ist nach dem Euangelio. Darynnen yhr mugt mercken, ob ich ewren glewben recht treffe odder wie fern wyr von eyinander sind, ob villedicht meyn deutsch sprach euch deutlicher were wenn ewre deutsch und latin myr ist."¹²

Luther sagt also, er möchte die evangelische Abendmahlsauffassung präzisieren, damit die Brüder ihre eigene Auffassung mit seiner Auffassung vergleichen können. Offenbar geht es nicht nur darum, Unterschiede sondern auch Ähnlichkeiten festzustellen. Luthers setzt folgendermaßen fort:

¹¹ WA 11, 431–456.

¹² WA 11, 431, 20–26.

”Ich hab auch ewr geschickte gebeten, ob mehr stücke weren, darynnen yhr mit uns nicht gleych hieltet, das die ewrn sich drumb nicht wider uns feyndtlich setzten noch wyr widder euch, szondern brüderlich unternander eyn teyl das ander berichtet, ob wyr mochten ynn eynerley synn kommen... Das was myr an euch gefellt unnd mangellt, will ich hernach antzeygen.”¹³

Der brüderliche Ton war vielleicht nicht immer vorhanden in den Gesprächen in Augsburg. Aber er war wirklich auch da. Dies geht deutlich hervor aus den Gesprächen in den Ausschüssen. Jedenfalls mögen die führenden Reformatoren gerade mit so einem Verlauf gerechnet haben, der bestenfalls in Einigkeit enden sollte.

Welche Schlussfolgerungen könnte man für die Anfertigung eines Kommentars zum Augsburger Bekenntnis ziehen? Wenigstens folgende:

Eine Schilderung des evangelischer Gemeindelebens, wie dieses in der Periode vor dem Reichstag aufgebaut war, ist notwendig. Es ist fruchtbar, dieses vorangehen zu lassen bevor man sich der ”Dokumentation” zuwendet, die dieses Leben in den Artikeln der Bekenntnisschrift bekommen hat. (Also umgekehrte Ordnung im Vergleich zur üblichen Ordnung bis jetzt.)

Eine intensive Entwicklung im evangelischen Gemeindeleben fand in den 1520-Jahren statt, zwischen dem Reichstag in Worms und dem Reichstag in Augsburg, zwischen Luthers Aufenthalt auf der Wartburg und auf der Coburg. Texte, welche das Bestreben und die Absicht der Reformatoren erhellen, dürften den hauptsächlichen Erklärungsgrund für die verschiedenen Artikel der Bekenntnisschrift bieten. Wenn nun dadurch die Artikel in einer anderen Reihenfolge als die in der Bekenntnisschrift vorliegende aktualisiert und kommentiert werden, mag infolgedessen das, was oben gesagt ist, als unwesentlich erscheinen. So auch wenn das eine oder andere, was nicht ausdrücklich im Dokument zu finden ist, erwähnt wird.

Es gibt Grund genug zu betonen, dass Luthertexte gebraucht werden und nicht am wenigsten solche, die gemeindeaufbauend sind. Luther ist nämlich derjenige, der die Führung in der Erneuerungsarbeit nach seiner Rückkehr von der Wartburg übernimmt. Das bedeutet, dass die Ge-

¹³ WA 11, 431, 27-432, 4.

danken Luthers die Texte Melanchthons beleuchten dürfen. (Aber das ist vor dem Hintergrund des oben gesagten ganz in Ordnung.)

Die ganze Umgestaltung des Gemeindelebens ist eine Folge einer im Grunde geänderten Auffassung des Verhältnisses Gott-Mensch, die sogenannte reformatorische Entdeckung. Deshalb gibt es Anlass, zuerst diesen Durchbruch zu analysieren, bevor wir zu dessen Konsequenzen übergehen, Erneuerung im Gottesdienst und Erneuerung im Alltagsleben. Dazu soll etwas nachgedacht werden über das Selbstverständnis und das Verständnis der Neuordnung, wie es in der evangelischen Bewegung zum Ausdruck kommt. Diejenigen, die hinter dem Augsburger Bekenntnis standen, wollten nicht dieses neue Gemeindeleben oder die Art und Weise, in der Luther das Selbstverständnis ausgedrückt hatte, ändern, sondern sie wollten es darlegen. Deshalb soll die Bekenntnisschrift als ein Bericht gedeutet werden, wie man das Neue versteht, das, was man schon ausübt und das, was Luther schon gesagt und geschrieben hat. Wenn spätere Generationen diese Bekenntnisschrift als Prüfstein gebrauchen, gilt es daran zu denken, wie es ursprünglich gedacht war.

Quellen und Literatur

BSELK

1967⁶ Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Göttingen.

LUTHER, Martin

WA D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883–.

SKFS 1992:9.

Das liberum arbitrium als göttliche Eigenschaft in Luthers *De servo arbitrio*

ANTTI RAUNIO

1. *De servo arbitrio* – Theologie ohne Metaphysik?

IN LUTHERS *De servo arbitrio* geht es um eine theologische Grundfrage, d. h. um das Verhältnis bzw. um die Relation zwischen Gott und Mensch. Eben diese Frage steht auch im Zentrum der heutigen Diskussion über Luthers Theologie. Es ist aber umstritten, wie Luthers Verständnis von der Relation zwischen Gott und Mensch zu fassen ist.

Einer der Gründe, daß *De servo arbitrio* zum Gegenstand dieser Tagung gewählt wurde, liegt in der Tatsache, daß dieses Werk Luthers in der heutigen Diskussion noch nicht ausführlich behandelt worden ist. Früher hat es die Forschung natürlich sehr interessiert, und es gibt folglich mehrere Versuche, es zu verstehen und zu interpretieren.

Eine Hauptlinie der Interpretation versucht, *De servo arbitrio* als ein stark theologisch ausgerichtetes Werk zu verstehen, dessen Autor die traditionelle metaphysische Denkweise abgelehnt hat. Zum Beispiel betont *Klaus Schwarzwaller* in seinem 1970 erschienenen Buch *Theologia crucis*, daß Luther in diesem Werk in unüberbietbarer Schärfe die theologische Wahrheitsfrage stellt. Er akzentuiert weiter, daß der Reformator als einziger innerhalb der Theologiegeschichte sie nicht metaphysisch, sondern ausschließlich theologisch anspricht.¹

¹ SCHWARZWALLER 1970, 9. Zu den verschiedenen Auslegungstraditionen der Willenslehre Luthers siehe BEHNK 1982, 23–141.

Mit der Behauptung, Luther denke theologisch und nicht metaphysisch, hat man oft gemeint, daß er eine statische und seinshafte Substanz-metaphysik durch dynamisches und relationales Denken ersetzt hat.² Wenn in der heutigen finnischen Forschung Luthers Denkansatz und besonders die Gegenwart Christi im Glauben mit dem Begriffspaar "real-ontisch" bezeichnet worden ist, hat man darin eine Rückkehr zur alten aristotelischen Metaphysik vermutet.³ Die Diskussion ist eigentlich bei der Frage stecken geblieben, was bedeutet "real-ontisch"? Faktisch hat die finnische Luther-Forschung jedoch versucht, die ontologische Fragestellung weiterzuführen und zu differenzieren.⁴ Auf der anderen Seite kann auch mit guten Gründen gefragt werden, was bedeutet "relationales bzw. personales Denken" als Gegensatz zur Metaphysik? Das real-ontische Sein ist natürlich kein Sein ohne Relationen. Über Relationen kann man aber kaum sprechen ohne die ontologische Frage zu beantworten, was das Sein ist und wie sich die verschiedenen Seienden zueinander verhalten.

Harry McSorley hat schon vor dem Erscheinen der Arbeit von Schwarzwäller die Auffassung von Luthers "Philosophielosigkeit" kritisiert. Nach ihm wäre es sehr weit von der Wirklichkeit entfernt zu glauben, Luther schreibe in *De servo arbitrio* nur als biblischer Theologe oder

² Auch Behnk arbeitet in seiner umfangreicher Studie über Luthers Willensbegriff mit der Unterscheidung zwischen substanzialem und relationalem Denken: "Weil aber die *iustificatio impii* kein dingliches, substanziales, sondern ein personales, relationales Geschehen ist, darum kann sie auch unmöglich so verstanden werden, als ob Gott seine lebensrettende Operation dergestalt durchführt, daß wir seinem Eingriff, gleichsam in einem Zustand narkotischer Unbewußtheit, willenlos ausgeliefert wären." BEHNK 1982, 312. "Und nur, weil letztlich Christus selbst unsere fides ist, darum kann Luther die – für sich genommen mißverständliche – Formulierung prägen, daß unser Glaube 'includit Christum et habet eum praesentem ut in einer Zang ein Edlenstein'. Eindeutig relational und nicht etwa substanzial-habituell ist diese Wendung gemeint." BEHNK 1982, 314.

Es ist zu beachten, daß die mittelalterliche Theologie und Philosophie keineswegs eine substanzial-habituelle Denkweise im Gegensatz zu einem relational geprägten Denken vertritt. Die aristotelische Auffassung, die Relationen seien nur akzidentelle Eigenschaften, wurde für die christliche, trinitarische Theologie unhaltbar. Eben um das trinitarische Gottesverständnis auszudrücken, muß die Möglichkeit göttlicher, und deshalb nicht akzidenteller Relationen erwogen werden. Zu den verschiedenen Relations-theorien im Mittelalter siehe SCHNBERGER 1994.

³ Es ist wahrscheinlich, daß diese Begrifflichkeit in die Diskussion eingeführt wurde, als noch gar nicht alle möglichen Nebenbedeutungen, die das europäische Denken mit ihr verbinden sollte, geahnt werden konnten.

⁴ Siehe z. B. MANNERMAA 1993.

nur in einer personalen oder existentiellen und nicht auch verobjektivierenden Terminologie. Wenn man Luther richtig verstehen will, so McSorley, dann muß beachtet werden, daß er bisweilen scholastische Termini in ihrem klassischen Sinne verwendet, bisweilen aber in einem neuen Sinne, wobei jedoch in jedem einzelnen Fall bewiesen werden muß, nicht bloß vermutet werden darf, daß es sich um einen neuen Sinn handelt.⁵

Diese methodische, insbesondere auf die Art und Weise von Luthers Denken bezogene Anmerkung ist wichtig. Eine andere Frage ist jedoch, ob McSorleys eigene Analysen immer den richtigen Punkt getroffen haben. Das Problem ist, was ist Philosophie bzw. Metaphysik und was ist Theologie. Luther selbst nennt die meisten Denker, die er zitiert, "Sophisten". Warum tut er das? Er will nicht alles ablehnen, was sie gesagt haben. Seine Kritik, soweit ich sie verstehe, richtet sich vor allem gegen eine falsche Mischung von Philosophie und Theologie. Diese Kritik führt aber weder zur totalen Ablehnung der Philosophie an sich noch zu ihrer Verbannung aus der Theologie. Luther vertritt aber eine solche Auffassung, nach der ein Verhältnis zwischen beiden Bereichen besteht, das einerseits auf bestimmten Voraussetzungen in der spätmittelalterlichen Philosophie aufbaut und andererseits ein Verständnis von Theologie und theologischer Sprache impliziert, das stark auf Gott als sich-schenkender Liebe bezogen ist. Es kann sein, daß Luther nicht nur gelegentlich scholastische Begriffe in ihren traditionellen Bedeutungen und manchmal in einem neuen Sinne gebraucht, sondern daß er sogar eine Theorie oder wenigstens eine ziemlich weit entwickelte Auffassung davon hat, welche philosophischen und theologischen Bedeutungen den Begriffen zukommen. Ich glaube, daß der Begriff *liberum arbitrium* und dessen Gebrauch in *De servo arbitrio* ein Beispiel dafür ist, obwohl Luther es dem Leser nicht leicht macht, seinen Gedankengang zu verstehen.

Die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie ist sachlich exakt, obwohl sie nicht immer begrifflich klar ausgesprochen wird. Sie ist auch eine der Voraussetzungen für das richtige Verständnis von *De servo arbitrio*, obwohl Luther hier diese Unterscheidung nicht explizit behandelt. Sie ist jedoch während der letzten Jahre durch einige Untersuchungen vom mittelalterlichen Hintergrund her präzi-

⁵ McSORLEY 1967, 278.

siert worden.⁶ Luther vertritt die Auffassung, wie bekannt, daß die Begriffe in der Theologie "neue Worte" werden, d. h. heißt sie bekommen eine neue Bedeutung, werden getauft, wie Luther gelegentlich sagt. In *De servo arbitrio* geht es eigentlich darum, wie der in Philosophie und Theologie viel gebrauchte Begriff *liberum arbitrium* in der Theologie sachgemäß verwendet werden soll. Dies ist eine Frage von äußerster Wichtigkeit, weil es darum geht, wie das Gute erkannt, gewollt und gewählt werden kann.⁷

2. *Das liberum arbitrium bei Jodocus Trutfetter und Bartholomäus von Usingen*

Bisher war nur teilweise bekannt, welche philosophischen Lösungen Luther während seiner akademischen Studien gelernt und wie er sie rezipiert hat. Man hat ja Luther mit Thomas von Aquin, mit Wilhelm Ockham und mit Gabriel Biel verglichen, aber wenig mit seinen akademischen Lehrern Jodocus Trutfetter und Bartholomäus von Usingen.

Jodocus Trutfetter definiert das *liberum arbitrium* wie folgt. Es ist ein Vermögen der Vernunft und des Willens. Es wäre besser umgekehrt *arbitrium liberum* zu nennen, weil es arbitrium ist, soweit es der Vernunft gehört und liberum, soweit es sich auf den Willen bezieht. Der eigentliche Akt des liberum arbitrium ist die Wahl zwischen zwei Gegenständen, von denen der eine gewählt und der andere abgelehnt wird. Die Vernunft aber, die beurteilt, welchem sie den Vorzug gibt, ist notwendig für die Wahl. Der Wille strebt dann nach dem, was die Vernunft vorgegeben hat. Der Gegenstand wäre nicht zu wollen ohne die Vernunft, aber der Wille produziert sein Wollen selbst. Dies be-

⁶ TY RINOJA 1986; 1987; KOPPERI 1993; WHITE 1994. Siehe auch JUNTUNEN 1996.

⁷ HÄGGLUND (1986, 52) ist darin nicht zuzustimmen, daß er meint, Luthers Darstellung in *De servo arbitrio* handele eigentlich nicht vom liberum arbitrium, sondern vom ganzen Menschen im Verhältnis zu Gott und zu den geistlichen Dingen. Dies wäre richtig, wenn dem Begriff *liberum arbitrium* nur die philosophische, anthropologische Bedeutung zukäme. Luther zufolge ist das Vermögen, das Gute zu erkennen und zu erwählen, jedoch eine göttliche Eigenschaft. Deswegen geht es in *De servo arbitrio* um die theologische Bedeutung des *liberum arbitrium*.

deutet nach Trutfetter, daß der Name *liberum arbitrium* *supponit* den Willen und *connotat* die Vernunft bzw. den Intellekt, der den Gegenstand zeigt. Die Definition des *liberum arbitrium* lautet demgemäß: Es ist der rationale Wille, der frei das will, was der Intellekt ihm zeigt oder darstellt.⁸ Wenn also der Begriff *liberum arbitrium* verwendet wird, wird über den Willen so gesprochen, daß die Vernunft und ihr Vermögen, den Gegenstand des Wollens zu zeigen, immer mitbezeichnet wird.

Beide Philosophielehrer Luthers stellen in ihren Ausführungen über die Physik die Frage, ob der geschaffene Wille in Bezug auf das klar erkannte letzte Ziel frei ist. Nach *Bartholomäus von Usingen* ist der Wille frei im Verhältnis zu den geschaffenen Dingen. Er kann zwischen zwei einander ausschließenden Alternativen, die ihm gut scheinen, wählen. Die Voraussetzung für die Wahl ist also, daß die Vernunft den Gegenstand für gut hält. Das aber, was nach dem Urteil der Vernunft böse ist, kann der Wille nicht zum Gegenstand seines Wollens nehmen.

Danach stellt Usingen zwei Antworten auf die Frage dar, ob der geschaffene Wille in Bezug auf das höchste Gut frei wählen kann. Duns Scotus und Wilhelm Ockham lehren, daß der Wille in gleicher Weise das höchste Ziel frei erwählen und lieben kann, wie er auch unter den geschaffenen Dingen etwas erwählt. Wie der Wille die Dinge, die auf das Endziel gerichtet sind, *contingenter*, d. h. nicht unvermeidlich will, so will er sie auch ohne *necessitas*. Der Wille ist also wesensmäßig und

⁸ JODOCUS TRUTFETTER, *Summa in totam physicen* VIII tr. 1, c. II Gg 2: "Huic ni fallar descriptioni concordant antiqui doctores catholici dicentes que libertas siue liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis. Unde et liberum arbitrium dicitur seu potius arbitrium liberum: arbitrium quantum ad rationem: Liberum quantum ad voluntatem. Haec tamen imaginandum est liberum arbitrium duas esse potentias aut que quasi ex duobus constituat: sed habet se per modum electionis qua e duobus altero recusato cum eligimus Ad electionem autem necessaria est ratio per quam diiudicat quod alteri preferat: et voluntas per quam id quod prelatum est appetat: et sic essentialiter siue realiter: sed est ipsa voluntas sue volitionis productiua: Licet non sit sine ratione ostensua obiecti volibilis. Hoc est: hoc nomen liberum arbitrium supponit pro voluntate et connotat rationem vel intellectum ostendantem obiectum. Unde et sic posset definiri. Est voluntas rationalis libere volens aliquid ostensum siue presentatum sibi per intellectum. De quo si voles vide plura per Sabri. ac alios circa allegatam dist. Quibus sequitur Nihil vere et proprie posse fieri nisi partialiter fiat ab intellectuali cognitione."

intrinsic frei.⁹ Die Freiheit in Bezug auf die Gegenstände gehört somit zur Definition des Willens.

Eine andere Meinung schreibt Usingen Thomas von Aquin, Thomas von Straßburg und vielen anderen zu. Danach ist der Wille notwendig auf das höchste Ziel gerichtet, d. h. nicht auf Grund der *necessitas coactionis* sondern auf Grund der *necessitas inevitabilitatis*. Nach dieser Auffassung kann der Wille nicht aus sich heraus das Vermögen besitzen, die Bewegung der Liebe zu Gott zu wählen. Er ist also auf Gott gerichtet, hat diese Richtung aber nicht selber gewählt. Der Grund für diese Meinung liegt nach Usingen darin, daß das Ziel der *visio beatifica* die Freiheit des geschaffenen Willens unendlich übersteigt.

Was ist dann aber Usingens eigene Lösung dieser Frage? Er scheint die Auffassung zu vertreten, der Wille sei frei in Bezug auf das, was unter seiner Macht steht. Die Freiheit kommt dem Willen nicht *essentialiter*, sondern lediglich im Bereich der Seelenvermögen zu. Die Freiheit des Willens ist jedoch "Kaiserin der Seelenkräfte".¹⁰ Der Wille ist also nach Usingen das "höchste Seelenvermögen", das die anderen Seelenkräfte beherrscht, so daß er in Bezug auf die äußeren Gegenstände frei ist, unter verschiedenen, nach dem Urteil der Vernunft guten Alternativen zu wählen. Obwohl ihm aber das höchste Gut klar gezeigt wurde, ist er nicht fähig, aus sich selbst heraus die Liebe zu ihm zu wählen.

Jodocus Trutfetter benutzt mehrere Seiten seiner *Summa in totam physicen*, um diese Frage zu erörtern und kommt zu dem Ergebnis, daß der Wille in Bezug auf das höchste Ziel nicht frei ist. Soweit ich verstehe, begründet er seine Auffassung teilweise anders als Usingen. Er bringt nicht die Möglichkeit zur Sprache, daß der Wille auch dann, wenn die Vernunft das höchste Gut erkennt, es nicht wählen kann, sondern versucht zu zeigen, daß die Vernunft, wenn sie das höchste Ziel ergreift, den Willen auf die *fruitio* ausrichtet. Dies geschieht nicht *naturaliter*, d. h. nicht ohne Erkenntnis bzw. visio. Wenn die Vernunft aber den höchsten Gegenstand sieht, ist sie schon im Zustand der be-

⁹ BARTHOLOMÆUS DE USINGEN, *Parvulus philosophiæ naturalis* cxliij: "Utrum voluntas creata sit libera circa ultimum finem clare visum. Circa obiecta creata claret voluntatem esse liberam libertate oppositionis. i. in actibus contradictorijs. Sed an libera sit in talibus circa summum bonum clare apprehensum sunt due opiniones apud doctores."

titudo.¹¹ Im Verhältnis zu Gott gilt also, daß der Wille der Vernunft folgt, ohne selber eine Wahl zu treffen.

Dies sind einige Grundzüge des Verständnisses vom liberum arbitrium und vom Verhältnis zwischen Vernunft und Willen, die Luther in seinen naturphilosophischen Studien gelernt hat. Seine philosophische Schulung bildet in vielen Punkten auch die Voraussetzung für sein theologisches Denken. Es kann nicht ohne weiteres behauptet werden, daß

¹⁰ BARTHOLOMÆUS DE USINGEN, *Parvulus philosophiæ naturalis* cxliij: "Opinio prima Est Scoti circa primum sententiarum similiter wilhelmi ockam. quod voluntas sit equaliter libera respectu ultimi finis ipsum acceptando diligendo et amando sicut circa creaturas. Et quod sicut non necessitat circa ea qui sunt ad finem sed vult ea contingenter sic nec necessario vult finem siue ostendant ei clare siue obscure. Probat tali fundamento que voluntas est essentialiter libera. quia libera per essentiam sicut communiter dicitur et alie positione vocant libere per participationem voluntate. Sed quod est essentialiter tale circa quodcunque obiectum manet tale. quia quod intrinsicum est rei per nullum extrinsicum potest auferri ab ea ipsa permanente tali quare concludit illa opinio quod sicut voluntas essentialiter et intrinsece est voluntas sic etiam essentialiter est sua libertas. Si autem necessitaret circa aliquid cessaret vocari voluntas propter defectum connotati et sic libertas accideret voluntati et non esset proprietas intrinseca ei.

Opinio secunda Est beati thome. similiter thome argentinensis et multorum aliorum. quod voluntas necessitet circa ultimum finem clare cognitum non necessitate coactionis sed inevitabilitatis. deum enim non compellit ad diligendum sed creatura non posset se continere quando eliceret actum amandi etc. Et ratio illius opinionis est ista quia obiectu beatificum clare visum in infinitum excedit libertatem cuiuscunque create voluntatis et intum prosternit et deijcit eam a sua libertate et movet ipsam secundum omnem capacitatem suam que non videt posse resilire quin(?) amet et diligit et velit ipsum derelicta sue nature coagente circa prima universali coactione. Quare dicunt illi que voluntas creata ex sua natura non habeat tantam libertatem que possit suspendere actum suum. sed que deus bene posset facere creaturam non diligere deum clare visum que posset se manifestare clare videndum alicui damnato in inferno etiam illo manente damnato et non amante deum. quia posset deus coagere illi ad videndum sed non ad amandum quo posito ille videret et cognosceret et tamen non diligeret quia sine concursu et coactione primi agentis creatura non potest agere cum omnia dependeant a deo in esse et in agere. Sed tamen talis damnatus sic videns deum et sua natura non posset suspendere actum amandi ad quem si deus coageret fieret ille beatus cum beatitudo sit visio dei cum amore vt patet alibi.

Et de illa opinione dicunt libertatem accidere voluntati et non essentialiter convenire ei quia sicut accidit animae vocari voluntatem. sic accidit ei vocari liberam. Anima enim rationalis non est essentialiter voluntas. quia stat eam esse et non esse voluntatem. quia ab actu denominat aliquid nomine potentiali. modo posset deus conservare animam rationalem et non concurrere ad aliquem actum voluntatis. Et ad rationem prime opinionis dicitur voluntatem esse liberam per essentiam non sic que essentialiter sit libera sed primarie est libera inter potentias anime que ipsa presidet in regno anime quare libertas anime attribuit ei primarie vt impetratrici virtuti."

¹¹ JODOCUS TRUTFETTER, *Summa in totam physicon* VIII tr. 1, c. II, Gg 2–Gg 3.

er jede Metaphysik ablehnt, die Frage muß vielmehr lauten, welche philosophischen Lösungen kann er in der Theologie verwenden. Trutfetter und Usingen vertreten hier eine Kombination von Gedankengängen, die in vielen Hinsichten aristotelisch-thomasisch sind, aber auch einige Züge annehmen, die mehr "modern" sind. Wenn sie nämlich sagen, daß der Wille im Verhältnis zu den geschaffenen Dingen in dem Sinne frei ist, daß er selbst die Ursache des Wollens und zu kontradiktorischen Akten fähig ist, müssen sie bestimmte moderne Kriterien für die Willensfreiheit voraussetzen. Modern in diesem Zusammenhang ist, daß der Wille genuine, gleichzeitige Alternativen hat, unter denen er wählen kann. Ockhamistisch ist die Willentheorie von Luthers Lehrern jedoch bestimmt nicht, weil der Wille nach ihnen nur das wählen kann, was die Vernunft für gut hält.

Trutfetter und Usingen vertreten also bezüglich der Willensfreiheit eine Position, die zwischen *via antiqua* und *via moderna* liegt. Thomas von Aquin zum Beispiel schreibt die Freiheit, sich auf verschiedene Gegenstände zu richten, nicht dem Willen sondern der Vernunft zu. In Bezug auf die geschaffenen Dinge hat die Vernunft ein *liberum iudicium*.¹² Daraus folgt aber nicht, daß der Wille zwischen realen Alternativen wählen könnte, sondern Freiheit des Willens bedeutet nur das Vermögen, sich auf den von der Vernunft gezeigten Gegenstand zu richten. Der Wille folgt dem Guten, das die Vernunft zeigt, wenn ihn nichts daran hindert.¹³

Obwohl Trutfetter und Usingen dem Willen mehr Möglichkeiten zur Wahl in bezug auf die geschaffenen Dinge einräumen als Thomas, lehnen sie die moderne Theorie im Blick auf das höchste Ziel bestimmt ab. Das Erwählen des höchsten Gutes geht über die natürlichen Kräfte des Willens hinaus.

¹² *S. th.*, I, q. 83, a. 1, Resp.: "Homo agit iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita."

¹³ KNUUTTILA 1977, 140–141. *S. th.* II–I, q. 9., a. 1. c., II–I, q. 10, a. 2, c.

3. *Das liberum arbitrium in philosophischer und theologischer Bedeutung bei Luther*

Luthers eigene Position in der Frage des liberum arbitrium und der Willensfreiheit besteht nicht nur in der Wiederholung der Meinung seiner Lehrer, er baut aber klar auf dem auf, was er während seiner Erfurter Philosophiestudien gelernt hat und benutzt die Elemente dieser Philosophie in seinem theologischen Denken. Es ist bemerkenswert, daß er eine Lehrmeinung von der Freiheit des menschlichen Willens kennenlernte, in der die "alte" aristotelisch-thomatische Auffassung vom Verhältnis zu Gott mit bestimmten Züge einer mehr modernen Theorie der Willensfreiheit in der Relation zu den geschaffenen Dinge verknüpft war. In der Beziehung zu Gott geht es also nicht um verschiedene Alternativen zwischen denen der Wille frei wählen könnte, sondern um die Frage, ob der Wille den Akt des Wollens bzw. des Liebens Gott gegenüber "produzieren" kann. Die "Freiheit" zu diesem Akt ist keine innere Eigenschaft des Willens.

Luther verwendet den Begriff *liberum arbitrium* teilweise recht ähnlich wie seine Lehrer. Die Bedeutung des liberum arbitrium muß in zwei Richtungen bzw. in zwei Bereichen gesehen werden. Das liberum arbitrium als natürliches Vermögen hat der Mensch in Relation zu den Dingen, die "unter" ihm sind.¹⁴ Ihm das liberum arbitrium jedoch in Relation zu dem zuzubilligen, was über ihm steht, ist ein schwerer Irrtum. Dies bedeutet nämlich, der Natur des Menschen eine göttliche Eigenschaft und die Göttlichkeit selbst zuzumessen. Für Luther gibt es also ein liberum arbitrium als "natürliches Vermögen des Menschen" und ein liberum arbitrium als "göttlichen Namen bzw. als göttliche Eigenschaft". Die Theologen, die vom Menschen in Beziehung zu Gott reden, sollen auf den Begriff liberum arbitrium verzichten, weil er den Zustand des Men-

¹⁴ StA 3, 210, 5-11: "Quod si omnino uocem eam omittere nolumus, quod esset tutissimum (et) religiosissimum, bona fide tamen eatenus uti doceamus, ut homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum inferioris se rei concedatur, hoc est, ut sciat sese in suis facultatibus (et) possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocunque illi placuerit, Caeterum erga Deum, uel in rebus, quae pertinet ad salutem uel damnationem, non habet liberum arbitrium sed captius, subiectus et seruus est, uel uoluntatis Dei uel uoluntatis Satanae."

Zu Luthers Verständnis der Bedeutung der Begriffe in verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit siehe WHITE 1994, 314-328.

schen nicht sachgemäß beschreibt.¹⁵ Das *liberum arbitrium* auf Menschen bezogen ist ein leerer Name, weil der Mensch gerade die Freiheit verloren hat, die dieser Begriff bezeichnet.¹⁶

Wenn ich richtig sehe, liegt in der Lehre von Trutfetter und Usingen die philosophische bzw. ontologische Grundlage, die Luther prinzipiell akzeptiert. Im philosophischen Sinne gilt für Luther die Bedeutung des *liberum arbitrium*, die in der Definition Trutfetters zum Ausdruck kommt. Wie seine Lehrer nimmt Luther an, daß dem Menschen eine begrenzte Freiheit in den Dingen zukommt, die unter seiner Macht stehen. Der Mensch kann das natürliche Gute mit der Vernunft erkennen und mit dem Willen wollen. Gott als Gegenstand des Willens ist aber keine reale Alternative unter anderen. Die Beziehung zu Gott fällt unter die Kategorie der *necessitas immutabilitatis*. D. h. wenn der Wille auf Gott gerichtet ist, will er Gott immer frei in dem Sinne, daß er nicht dazu gezwungen ist (*non coacte*). Der Wille handelt also nicht aus äußerem Zwang, sondern die Freiheit ist irgendwie sein inneres Vermögen bzw. innere Eigenschaft geworden. Dasselbe gilt für den Zustand des Willens, wenn er in die andere Richtung gerichtet ist. Seine Grundrichtung kann der Wille aber nicht selbst unter zwei oder mehreren Möglichkeiten wählen. Die Freiheit ist also eine Eigenschaft, die dem Willen gegeben ist, wenn er auf Gott gerichtet wird. Diese Eigenschaft kann der Wille nicht selber erreichen. Ein Unterschied zwischen Luther und seinen Lehrern besteht aber darin, daß die Lehrer nicht vom *liberum arbitrium* als göttlichem Vermögen oder göttlicher Eigenschaft sprechen wie ihr Schüler. Gerade in diesem Punkt kommt auch Luthers Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Redeweise zum Tragen.

Luther ist der Auffassung, daß die Begriffe in der Theologie anders

¹⁵ StA 3, 209, 4–12: "Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane diuinum nomen, nec ulli posse competere quam soli diuinae maiestati, Ea enim potest et facit (sicut Psalmus canit) Omnia quae uult in coelo et in terra. Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si diuinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilego nullum esse maius possit. Proinde theologorum(m) erat ab isto uocabulo abstinere, cum de humana uirtuti loqui uellent, (et) soli Deo relinquere, deinde ex hominum ore et sermone idipsum tollere, tanquam sacrum ac uenerabile nomen Deo suo asserere."

¹⁶ StA 3, 239, 27–33: "Postquam enim concessum ac ratum est, liberum arbitrium, amissa libertate, cogi in seruitute peccati, nec posse quicquam uelle boni, ego ex his uerbis nihil aliud possum concipere, quam liberum arbitrium esse inanem uoculam, cuius res amissa sit, Amissam libertatem mea grammatica uocat nullam libertatem, tribuere autem libertatis titulum ei, quod nullam habet libertatem, est tribuere inane uocabulum."

verwendet werden als in der Philosophie. Dies heißt aber nicht, daß die Bedeutung eines Begriffes in der Theologie eine völlig andere im Vergleich zur Philosophie wäre. Nach *Graham White* geht es in Luthers Verständnis der "neuen Sprache" darum, daß die primäre Bedeutung eines Wortes dieselbe bleibt, die sogenannte assertive Bedeutung sich aber verändert. Die theologischen Begriffe behalten also immer die "normale" Bedeutung der nicht-theologischen Sprache, aber darüber hinaus bringen sie die Gegenwart des lebendigen Gottes mit sich.¹⁷ Daraus folgt, daß die theologische Sprache den Begriff *liberum arbitrium* auf den Menschen bezogen nicht benutzen kann. Es ist ein leerer Name, weil es keinen Gegenstand im Menschen findet. Luther betont, daß das *liberum arbitrium* ein göttlicher Name ist, der nur Gott zugeschrieben werden darf. Dies bedeutet, daß das eigentliche Vermögen, die Gegenstände zu erkennen und sie frei zu lieben, nur Gott zukommt.

Wenn wir Luther genau lesen, wird klar, daß auch er den Begriff *liberum arbitrium* nicht nur in Bezug auf den Willen, sondern auch in Bezug auf die Vernunft verwendet. Das *liberum arbitrium* spielt demgemäß eine Rolle sowohl im Erkennen als auch im Erwählen eines Gegenstandes. Er kritisiert an Erasmus, daß dieser nur das halbe *liberum arbitrium*,

¹⁷ Dies ist eines der Hauptergebnisse der umfangreichen Studie von Graham White. Siehe WHITE 1994, 345–346. Prinzipiell ähnlich schon TYRINOJA 1987. Die Unterscheidung zwischen primärer und assertorischer Bedeutung beschreibt WHITE (1994, 318–319) folgendermaßen: "We can be more precise about the sort of change of meaning which comes about of a change of region. We have established that there is a change in the inferences which the term licences. However, as Luther insists, the *kind* of referent must remain constant; so the part of the reference which picks this out must remain constant, and consequently it must be other components of the meaning which change in order to licence different inferences. For this to be possible, then, the signification of a term must include various elements: there are the elements by which its referent is determined... But there are also other elements... it is these other elements which would vary. In fact, many medieval authors... used 'signify' not only for the conceptual content of a term or proposition, but also for the proposition that were implied by it. Particularly important is Richard Billingham... He, following other late medieval logicians, distinguishes between various different components of signification, two of them will be particularly important. One is what he calls 'to signify assertively', a proposition signifies assertively all the propositions which are entailed by it. By contrast, the primary signification of a common noun or a proposition is 'the formal notion by which some thing is designated as a whole, i. e. man qua man, rather than man qua animal'. We have, then, something very like Luther's distinction, between that part of the signification which is necessary for picking out an object, and that further part of signification which licensed inferences from one proposition to another."

d. h. das freie Wahlvermögen behandelt. Diesem "halben liberum arbitrium" aber schreibt er das göttliche Vermögen zu, alles zu wollen, was zum Heil nötig ist. Luther hält die Auffassung der "Sophisten" für viel besser als die des Erasmus. Er betont, daß der allgemein akzeptierte Begriff des liberum arbitrium auch das Vermögen der Vernunft, gut und böse zu unterscheiden, enthält. Zum Beispiel der "Vater der Sophisten", Petrus Lombardus, versteht das liberum arbitrium als Vermögen der Vernunft und des Willens, betont aber zugleich, daß es nur dann das Gute vom Bösen unterscheiden und es erwählen kann, wenn die Gnade gegenwärtig ist. Es muß aber gefragt werden, warum Luther die beiden Seiten des liberum arbitrium für wichtig hält, weil er kurz danach die Auffassung, es wäre zur Unterscheidung von gut und böse fähig, für einen Irrtum der Sophisten erklärt. Für ihn ist es nicht sachgemäß, so ein liberum arbitrium zu lehren, das zwar das Gute erkennt, dann aber fremde und äußere Hilfe braucht, um wirklich handeln zu können. Solch eine Lehrmeinung führt nach Luther zur Verachtung der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes.¹⁸

¹⁸ StA 3, 232, 25–233, 10: "Igitur Erasmo auctore, Liberum arbitrium est uis uoluntatis, quae potest a seipsa uelle et nolle uerbum et opus Dei, quibus ducitur ad ea quae excedunt et captum et sensum eius. Si uero potest uelle et nolle, potest amare et odisse, Si amare et odisse, potest et aliquantum facere legem et credere Euangelio... Iam cum inter opera Dei, quae ad salutem perducunt, mors, crux et omnia mala mundi numerentur, poterit humana uoluntas et mortem et sui perditionem uelle, Quin omnia uelle potest, dum uerbum et opus Dei uelle potest... Hoc plane est diuinitatem libero arbitrio tribuere, siquidem legem et Euangelion uelle, peccatum nolle et mortem uelle, diuinae uirtutis est solius... Diximus enim superius, liberum arbitrium esse diuinum nomen ac diuinam uirtutem significare, Hanc uero nemo illi tribuit hactenus praeter Pelagianos, Sophistae enim quicquid sentiant, longe aliter certe loquuntur, Quin Pelagianos quoque longe superat Erasmus, Illi enim toti libero arbitrio eam diuinitatem tribuunt, Erasmus dimidio, siquidem illi faciunt liberi arbitrii duas partes, uim discernendi et uim eligendi, alteram rationi, alteram uoluntati affingentes, quod et Sophistae faciunt. Sed Erasmus, post habita discernendi uis, solam extollit uim eligendi, ita claudum ac semiliberum arbitrium, Deum facit, Quid putas erat facturus, si totum liberum arbitrium fuisset descripturus?"

StA 3, 233, 25–234, 4: "Et ut supra dixi, minus dicis et plus tribuis libero arbitrio quam omnes alij, dum neque totum liberum arbitrium describis, omnia tamen illi tribuis. Tolerabilius longe tradunt Sophistae, uel saltem pater eorum Petrus Longobardus, qui liberum arbitrium dicunt esse facultatem discernendi, deinde et eligendi, boni quidem, si assit gratia, mali uero, si desit gratia."

StA 3, 234, 35–38: "Deficiunt et in hoc Sophistae, quod libero arbitrio uim discernendi boni a malo tribuunt. Item regenerationem et inuouationem spiritus premunt, ac uelut externe auxilium illud alienum illi affingunt, de quo postea."

Luther betont also, daß die Fähigkeiten, das Gute zu erkennen und es zu erwählen, zusammengehören. Beides aber sind nicht menschliche, sondern göttliche Eigenschaften. In Sachen des Heils ist das Gute nämlich etwas, das sowohl der menschlichen Vernunft als auch dem Willen nicht gut scheint. Die Vernunft des Menschen kann nur das scheinbar Gute zeigen und der Wille strebt nur danach, was der Vernunft erstrebenswert scheint. Der Mensch kann aber nicht die eigentliche Natur der Dinge erkennen und sie entsprechend lieben. Luther nennt das Sterben, das Kreuz und alles Böse der Welt als Dinge, die der menschliche Wille wollen sollte, wenn er Gottes Wort und Gottes Handeln wollen könnte. Darüber hinaus sollte er sogar seinen eigenen Tod und sein eigenes Verderben wollen.¹⁹ Das ist aber etwas, was der natürlichen Vernunft nicht gut scheint und demgemäß auch vom Willen nicht gewählt werden kann.

Luther gelangt zu dem Ergebnis, daß der Wille sogar alles wollen könnte, wenn er Gottes Wort und sein Handeln wollte. Die Begründung dafür ist, Gott selbst sei unter, über, inner- und außerhalb seines Wortes und Werkes.²⁰ Die Logik ist also, daß der Wille, wenn er auf das Wort und das Werk Gottes gerichtet ist, Gott selbst will, der in seinem Wort und Werk gegenwärtig ist. Wenn er aber Gott will, will er alles, was Gott ist und tut. Wenn aber der Wille dazu fähig ist, wozu wird dann die Gnade und der Heilige Geist benötigt?

Sowohl das Erkennen als auch das Erwählen des Guten sind also Fähigkeiten, die dem Heiligen Geist bzw. Gott selbst zugeschrieben werden müssen. Wenn der Mensch also das göttliche liberum arbitrium besitzt, ist er zu beiden Handlungen fähig. Dies darf aber nicht von der menschlichen Vernunft und vom menschlichen Willen gesagt werden. Deswegen betont Luther, daß das liberum arbitrium vor Gott nichts ist. Es hat weder das Vermögen, gut und böse zu unterscheiden, noch die Kraft, das Gute zu wählen. Dies alles ist im theologischen Sinne gemeint.

¹⁹ StA 3, 232, 30–33. Siehe den Text der obigen Fußnote.

²⁰ StA 3, 232, 32–35: "Quin omnia uelle potest, dum uerbum et opus Dei uelle potest, Quid enim infra, supra, intra, extra uerbum et opus Dei, nisi Deus ipse uspiam esse potest? Quid autem hic relinquatur gratiae et spiritui sancto?"

Philosophisch gesehen gibt es aber im Menschen das *liberum arbitrium*, und zwar im Verhältnis zu den geschaffenen Dingen. Wenn dieses Vermögen theologisch betrachtet wird, kann es nur boshaft handeln, weil es seine Gegenstände ohne den Geist Gottes versteht und will. Luther ist der Meinung, daß der Mensch nur durch die Gegenwart des Geistes das Gute richtig erkennt und will. Dann hat er eigentlich das göttliche Vermögen, das *liberum arbitrium* genannt werden kann. Seine natürliche Vernunft und sein natürlicher Wille besitzen aber von sich aus dieses Vermögen nicht. Es wird also nicht zur eigenen Eigenschaft des Menschen, obwohl der Mensch seiner teilhaftig werden kann.

4. *Das Sein des Menschen als Sein in der Natur und als Sein in der Gnade*

Den Zustand des Menschen erklärt Luther mit Hilfe der Unterscheidung zwischen *esse in natura* und *esse in gratia*. Nach ihm geht es in dem gesamten Buch um das Sein in der Gnade, genauer gesagt darum, wozu der Mensch ohne Gnade bzw. ohne göttliche Liebe fähig ist, und was er kann, wenn die göttliche Liebe in ihm wohnt.

Das natürliche Sein des Menschen bedeutet, daß er als Gottes Kreatur ein Seiender ist, der einen Körper mit allen seinen Gliedern und eine Seele mit der Vernunft, dem Willen sowie mit dem Gewissen hat. Gerade im Bereich des natürlichen Seins sind die Vernunft und der Wille durch das *liberum arbitrium* zu bestimmten Handlungen fähig. Die Menschen können also verstehen, was für ihr Leben gut ist und diesem Verständnis gemäß auch handeln. Dies gilt für die alltäglichen Bedürfnisse, aber auch für das gesellschaftliche Leben. In diesem Sinne ist die Natur des Menschen und somit auch die Vernunft und der Wille etwas, obwohl die Natur verdorben und von Gott abgekehrt ist. Im Bereich des natürlichen Seins ist das *liberum arbitrium* also kein *nihil*. In dem anderen Sinne aber, nämlich unter dem Gesichtspunkt des Seins in der Gnade betrachtet, ist das "natürliche" *liberum arbitrium* ein Nichts. Luther betont, daß das natürliche Seiende ohne die *caritas* bzw. die göttliche Liebe vor Gott nichts ist. Es ist wesentlich, daß nicht nur das *liberum arbitrium* in Beziehung zu Gott ein Nichts ist, sondern auch das li-

berum arbitrium, das in Beziehung zu den unteren Dingen etwas zu tun vermag.²¹

Theologisch betrachtet steht der Mensch im Bereich des natürlichen Seins unter Gottes ewiger Vorsehung und Lenkung. Aus diesem Blickwinkel betrachtet gibt es in der Natur keine Freiheit, sondern alles geschieht, wie Luther konstatiert, der ewigen Bewegung Gottes gemäß. Gott handelt auf zwei Weisen. In beiden geht es um eine Bewegung, die nicht nur eine Wirkung Gottes aus der Ferne, sondern, wie später gezeigt wird, das Sich-selbst-Geben Gottes ist. Durch seine Allmacht gibt Gott nämlich unaufhörlich allen Kreaturen das Sein, und dies bedeutet, daß er selbst überall ist und alles anfüllt (replet).²² Obwohl Luther es nicht explizit zum Ausdruck bringt, gebraucht er hier wieder

²¹ StA 3, 278, 2–7: ”Iam Satan et homo lapsi et deserti a Deo, non possunt uelle bonum, hoc est, ea quae Deo placent, aut quae Deus uult, sed sunt in sua desideria conuersi perpetuo, ut non possint non quaerere quae sua sunt. Haec igitur eorum uoluntas et natura sic a Deo auersa, non est nihil. Neque enim Satan et impius homo nihil est, aut nullam naturam aut uoluntatem habent, licet corruptam et auersam naturam habeant.”

StA 3, 320, 20–321, 12: ”Item illud .1. Corint. 13. Si charitatem non habeam, nihil sum... Vere enim et proprie nihil est coram Deo, qui sine charitate est, Sic et de libero arbitrio docemus, quare et hoc exemplum pro nobis contra ipsam Diatriben stat, Nisi forte adhuc Diatribe ignorat, quo loco pugnemus. Non enim de esse naturale loquimur, sed de esse gratiae <ut uocant> Scimus liberum arbitrium natura aliquid facere, ut comedere, bibere, gignere, regere, ne nos delirio illo, uelut argutulo, rideat, quod nec peccare quidem liceret sine Christo, si uocem illam, nihil, urgeamus, cum tamen Lutherus donarit liberum arbitrium ualere nihil, nisi ad peccandum, adeo libuit sapienti Diatribe ineptire etiam in re seria. Dicimus enim, hominem extra gratiam Dei manere nihilominus sub generali omnipotentia Dei facientis, mouentis, rapientis omnia, necessario et infallibili cursu, Sed hoc, quod sic raptus homo facit, esse nihil, id est, nihil ualere coram Deo, nec aliud reputari quam peccatum. Sic in gratia nihil est, qui sine charitate est. Cur igitur Diatribe, cum ipsamet fateatur nos hoc loco agere de fructu Euangelico, qui sine Christo non contingit, hic mox extra statum causae diuertit, et alienam cationem orsa, de opere naturali et fructu humano cauillatur? Sic illud Ioh. 3. Non potest homo quicquam accipere, nisi fuerit ei datum et coelo. Iohannes loquitur de homine, qui utique aliquid iam erat, et hunc negat accipere quicquam, scilicet, spiritum cum donis, de hoc enim loquebatur, non de natura. Nec enim opus illi fuit magistra Diatribe quae illum doceret, hominem habere iam oculos, nares, aures, os, manus, mentem, uoluntatem, rationem et omnia quae sunt in homine,...”

²² StA 3, 196, 4–7: ”Pius animus non exhorret audire, deum esse in morte, uel in inferno, quorum utrunq(ue) horribilibus ac faediis est, antro uel cloaca, imo cum scriptura testetur Deum esse ubiq(ue), (et) replere omnia, non solum dicit cum esse in locis illis, uerum necessario discet (et) noscet cum ibi esse...”

das ontologische Denken seiner Lehrer. Z. B. Trutfetter lehrt in seiner Physik, daß es eine nur für die göttliche Natur charakteristische Weise gibt, an einem Ort zu sein. Dieser Modus des Seins heißt *repletive*, und bedeutet, daß jemand den ganzen Platz erfüllt. Gott ist repletive überall, sowohl im Himmel als auch in der Hölle. Innerhalb der Ubiquität unterscheidet Trutfetter noch drei weitere Weisen von Gottes Gegenwart. Erstens ist er überall *per potentiam*. Alles steht also unter der Kraft Gottes und wird durch seine Kraft produziert und erhalten. Zweitens ist Gott überall *per presentiam*, was bedeutet, daß er alles klar erkennt. Drittens ist Gott überall *per essentiam*. In dieser Weise ist er durch sein Wesen in allen Dingen wirksam gegenwärtig. Wenn Gott per essentiam gegenwärtig ist, ist er da wie die Form in der Materie. Dies bedeutet, daß Gottes Dasein per essentiam das Sein aller Dinge ist. Ohne Gottes Gegenwart sind die Kreaturen nur Materie ohne Form. Trutfetter verweist hier auf Thomas von Aquin. Nach Thomas folgt daraus, daß Gott in allen Dingen per potentiam und so die Ursache aller Dinge ist, notwendig, daß Gottes Sein per essentiam überall und in allen Dingen ist. Dies ist der Fall, weil der Beweger sich selbst auch in Bewegung befindet.²³

Einige Texte Luthers bestätigen, daß der Reformator die Auffassung seiner Lehrer, Gottes Seinsweise sei als repletives Sein in der geschaffe-

²³ JODOCUS TRUTFETTER: *Summa in totam physicen* I, cap 4: "[Aliquid dicitur esse in loco tripliciter] 3. Repletive est in loco quod replet omnem locum: non quidem hoc modo quod praeter ipsum nihil sit in loco: sed que omni loco coassistit: nec est locus possibilis cui non assistat.

[Quomodo deus sit ubique] Hinc per prophetam dicit Coelum et terras impleo Hieremie. 23, et psal. 138. Si ascendero in coelum illic es si descendero ad inferum ades. Et beatus Paulus athenisibus in contione dicebat: Deus non longe est ab vnoquoque vrme: in ipso vivimus mouemur et sumus Actae 17. Cui consentit ad poete: Iouis omnia pler Sed hoc modo esse in loco non sumitur proprie: quia quod sic est in loco non con loco. Et conuenit soli deo siue diuine nature. Hec enim (.vt ait magister allegata dis.) est vbique per potentiam (sic quod omnia subiecta sunt sue potentie et sit circa omnis producens et conseruans.) Presentiam (sic quod omnia clare cognicit omnia enim nuda experta sunt oculis eius.) et essentiam: sic quod intime praesens est omnibus, nec ab aliquo aut ipsi intrensico distat. Quomodo etiam forma dicitur esse in materias per essentiam: quia vbicumque deus est vbique potenter. Et hoc est satis certum ex fide apud omnes theologos. Et visum est Thomae aquinatis i. q. 8. ar. 3 quod ex hoc quaestio deus sit in omnibus per potentiam et causa omnium necessario sequatur quod ubique et in omnibus sit per essentiam: quia oportet mouens similiter esse in moto."

BARHOLOM US DE USINGEN lehrt fast ähnlich in seiner *Parvulus philosophie naturalis*.

nen Welt anwesend, für seine Theologie in Gebrauch nimmt.²⁴ Wenn Gott repletive überall gegenwärtig ist, sind auch Christus und der Heilige Geist da. Der dreieinige Gott ist also das Innerste in allem, aber zugleich ist er auch außerhalb von allem, so daß alles in ihm und für ihn gegenwärtig ist.²⁵

Die Ubiquitätslehre Luthers beruht darauf, daß Gott in unaufhörlicher Bewegung ist, in der er den Dingen das Sein gibt und dadurch alles bewirkt, was in der Welt geschieht. Gott ist also per essentiam als Beweger und Bewegung in allen Dingen gegenwärtig. Die Natur aber, in der Gott gegenwärtig ist, kann zugleich böse, d. h. ohne den Geist bzw. die Liebe Gottes sein. Wenn der Geist nicht gegenwärtig ist, ist alles, was dem Menschen geschieht und was er selbst tut, nur Böses und Sünde vor Gott.²⁶ Unter der Bewegung der Allmacht Gottes kann die von Gott abgekehrte Kreatur, d. h. der Mensch ohne den Geist, das

²⁴ WA 26, 329, 27–30: "Zum dritten ist ein ding an örten Repletive, ubernatürlich, das ist, wenn etwas zu gleich gantz und gar an allen örten ist und alle örte fullet und doch von keinem ort abgemessen un begriffen wird nach dem raum des orts, da es ist."

WA 23, 137, 31–36: "... das sein eigen göttlich wesen kan gantz und gar ynn allen creaturn und ynn einer iglichen besonders sein, tieffer, ynnerlicher, gegenwärtiger denn die creatur yhr selbs ist, und dochh widderumb nirgendt und ynn keiner mag und kan umbfangen sein, das er wol alle ding umbseheth und drynnen ist, Aber keines yhn umbseheth und ynn yhm ist."

Zu Luthers Verständnis der verschiedenen Seinsweisen Gottes siehe SAURIO 1990.

²⁵ WA 26, 336, 8–19: "Zum dritten die Göttliche, hymelische weise, da er [Christus] mit Gott eine person ist, Nach welcher freylich alle Creaturn yhm gar viel durchleufftiger und gegenwertiger sein müssen, denn sie sind nach der andern weise, denn so er nach der selbigen andern weise kan also sein ynn und bey den Creaturn, das sie yhn nicht fulen rüren, messen noch begreifen, wie viel mehr wird wunderlicher sein, das sie yhn nicht messen noch begreifen, sondern viel mehr, das er sie fur sich hat gegenwertig, misset und begreiffet? denn du must dis wesen Christi, so er mit Gott eine person ist, gar weit, weit ausser den creaturn setzen, so weit als Gott draussen ist, widderumb so tieff und nahe ynn alle Creatur setzen, als Gott drynnen ist, denn er ist ein unzertrennte person mit Gotte, wo Gott ist, da mus er auch sein, odder unser glaube ist falsch,..."

WA 23, 139, 19–21: "Ist nu seine gewalt und geist allenthalben und allen dingen aller ynnerlichst, eusserlichst, durch und durch gegenwertig, ..."

²⁶ StA 3, 279, 25–30: "... quam inquietus sit actor Deus in omnibus creaturis suis, nullamque sinat feriari. Sed ita cogitet, qui utcunque talia uolet intelligere, In nobis, id est, per nos Deum operari mala, non culpa Dei, sed uitio nostro, qui cum simus natura mali, deus uero bonus, nos actione sua pro natura omnipotentiae suae rapiens, quam quod ipse bonus, malo instrumento malum faciat, licet hoc malo, pro sua sapientia utatur bene ad gloriam suam et salutem nostram."

Gute weder erkennen, noch wählen, noch tun. Er irrt und sündigt bis ihn der Geist Gottes korrigiert.²⁷ Die Verkehrtheit des Gottlosen kommt darin zum Ausdruck, daß er völlig auf sich selbst und auf das Seine gekehrt ist, seine eigene Ehre, seine Werke, sein Wissen, sein Können und seine eigene Macht in allem sucht und das alles in Frieden genießen will. Er kümmert sich aber nicht um Gott und um die Sachen, die Gott zukommen.²⁸ Wenn also die ewige unaufhörliche Bewegung Gottes und die Bosheit des Menschen zusammenwirken, wird die Grundrichtung bzw. die Seinsweise des Menschen von der Bosheit bestimmt. Er kann nicht aufhören, verkehrterweise zu wollen, ebensowenig wie er sein Existieren auslöschen kann. Beides folgt daraus, daß er Gottes Kreatur, aber zugleich verdorben ist.²⁹

Luther betont immer wieder, daß, von Gottes Willen her gesehen, alles notwendig geschieht. Später hat er seine Äußerungen kritisch beurteilt und konstatiert, daß er im Disput mit Erasmus den Begriff "necessitas" irreführend gebraucht hat. Damit meint er, er habe den Eindruck erweckt, als ob er die *necessitas coactionis* meinte. Daß der Wille aus Zwang handelt, gilt aber weder vom göttlichen noch vom menschlichen Willen. Der Wille wirkt nämlich das aus reiner Lust oder Leidenschaft, d. h. als wirklich freier Wille, was immer er auch macht. Er will sagen, daß der göttliche Wille unveränderlich und unfehlbar ist, wenn er den veränderlichen menschlichen Willen lenkt und weiter will er sagen, daß der menschliche Wille, der Böse ist, das böse innerlich will und sich nicht ändern kann. Einige haben dies eine *necessitas immutabilitatis* genannt. Dies ist aber jetzt für Luther weder grammatikalisch noch theologisch ausreichend.³⁰

²⁷ StA 3, 278, 25–33: "Deinde impium esse creaturam Dei, auersam uero relictamque sibi sine spiritu Dei non posse uelle aut facere bonum. Omnipotentia Dei facit, ut impius non possit motum et actionem Dei euadere, sed necessario illi subiectus paret. Corruptio uero seu auersio sui a Deo, facit, ut bene moueri et rapi non possit. Deus suam omnipotentiam non potest omittere propter illius auersionem, Impius uero suam uersionem non potest mutare. Ita fit, ut perpetuo et necessario peccet et erret, donec spiritu Dei corrigatur. In his uero omnibus Satan adhuc in pace regnat, et atrium suum quietum possidet sub motu isto diuinae omnipotentiae."

²⁸ StA 3, 278, 34–279, 1.

²⁹ StA 3, 279, 4–5.

³⁰ Dieser Zusatz befindet sich in vielen Auflagen der Wittenberger Ausgabe, zum ersten Mal 1546. Siehe StA 3, 191, Fußnote 107.

Luther ist also nicht mehr zufrieden mit dem Begriff *necessitas immutabilitatis*, den er noch in *De servo arbitrio* häufig benutzt. Der Begriff "necessitas" bezeichnet den Tatbestand also weder im primären noch im assertorischen Sinne richtig, um die Begrifflichkeit von *White* zu benutzen. Was hat Luther dann aber erstens in diesem Werk und zweitens mit der späteren Erklärung gemeint?

Ich kann nur eine mögliche Antwort auf diese Frage vorschlagen. Erstens ist beachtenswert, daß Luther hier das Kriterium der Zwangslosigkeit für die Willensfreiheit benutzt. Der Wille ist frei, wenn er ohne Zwang handelt. Aufgrund dieses Kriteriums kann er äußern, daß der Wille frei handelt, aber aufgrund des "modernen" Kriteriums mußte er sagen, daß der Wille nicht frei ist, weil er keine Alternativen hat.

Ich glaube aber, daß die Lösung dieses Problems in Luthers Verständnis des Wesens und der Ubiquität Gottes zu suchen ist. Gottes Verhältnis zur Welt ist nicht nur eine kausale Relation in dem Sinne, daß Gott die Ereignisse in der Welt verursacht. Wie oben schon konstatiert wurde, geht es um eine Relation, in der das Sein der Welt unaufhörlich vom Sein Gottes abhängt. Auch die Allmacht Gottes, durch die er alles lenkt, ist eine wesentliche Eigenschaft bzw. Kraft Gottes. Wenn er dadurch handelt, ist das ganze Wesen Gottes gegenwärtig im Gegenstand des Handelns. Gottes Wesen aber ist unabänderlich und in diesem Sinne nennt Luther ein Geschehen, das Gott verursacht, das er erkennt und in dem er selbst die Bewegung ist, "notwendig".

Luther hat wahrscheinlich damit nicht gemeint, daß Gott die Welt nicht auf andere Weise lenken könnte, wenn er wollte. Nach Luther ist Gottes Wille frei in dem Sinne, daß er selbst die Ursache des Wollens ist und die Regel für alles andere setzt. Er ist also an nichts gebunden. Das, was geschieht, ist richtig, weil Gott es will, nicht weil Gott es aus irgendeinem Grund wollen sollte.³¹ Er ist auch der Meinung, Gott hätte andere Handlungsweisen erwählen können, wenn er gewollt hätte.

³¹ StA 3, 281, 13–19: "Deus est, cuius uoluntatis nulla est causa nec ratio, quae illi ceu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula uel mensura, aut causa aut ratio, iam nec Dei uoluntas esse posset, Non enim quia sic debet uel debuit uelle, ideo rectum est, quod uult, Sed contra, Quia ipse sic uult, ideo debet rectum esse quod fit. Creaturae uoluntati causa et ratio praescribitur, sed non Creatoris uoluntati, nisi alium illi praefeceris creatorem."

Auch die Gegenwart und das Wirken Gottes ohne Gnade ist Handeln des Geistes in den Kreaturen. Luther "hält für sicher", daß Gott auch außerhalb der Gnade des Geistes alles in allem wirkt. Alles, was er allein geschaffen hat, setzt er in Bewegung, bewegt und reißt es fort durch die Bewegung seiner Allmacht. Die geschaffenen Dinge können die göttliche Bewegung weder verhindern noch verändern, sondern sie folgen und gehorchen ihr ihrer "Qualität" gemäß. Auch die Gottlosen also kooperieren mit der göttlichen Bewegung. Wenn Gott sie aber mit dem Geist der Gnade bewegt und sie rechtfertigt, handelt er in seinem Reich. In diesem Reich setzt Gott die Menschen ebenso in Bewegung und bewegt sie, sie aber folgen der göttlichen Bewegung und kooperieren mit ihr als neue Kreaturen, d. h. in anderer Weise als die Gottlosen.³² Das Sein in der Gnade bzw. in der Liebe bedeutet also, daß der Heilige Geist mit seinen Gaben gegenwärtig ist und daß der Mensch jetzt von der göttlichen Liebe bewegt wird.

5. Die Freiheit als Gegenwart der göttlichen Liebe

Die Kreaturen werden also von der unaufhörlichen göttlichen Bewegung ins Sein gerufen und weiter durch die Bewegung im Sein erhalten. Die andere Weise des göttlichen Handelns, durch das er die Verkehrten verändert, geschieht durch das äußere Wort. Das äußere Wort aber, das die richtige Erkenntnis über Gott vermittelt, reicht nicht aus, wenn Gott nicht auch innerlich den Menschen lehrt. Der Mensch versteht keinen Buchstaben der Schrift, es sei denn, er hat den Geist Gottes. Wenn Gott durch den Geist der Gnade handelt, schenkt er sich selbst durch das äus-

³² StA 3, 322, 24–31: "Hoc enim nos asserimus (et) contendimus, quod Deus cum citra gratiam spiritus operatur, omnia in omnibus, etiam in impijs, operatur, Dum omnia quae condidit solus, solus quoque mouet, agit (et) rapit omnipotentiae suae motu, quem illa non possunt uitare nec mutare, sed necessario sequuntur (et) parent, quodlibet pro modo suae uirtutis, sibi a Deo datae, sic omnia etiam impia illi cooperantur. Deinde ubi spiritu gratiae agit in illis, quos iustificauit, hoc est, in regno suo, similiter eos agit (et) mouet, (et) illi, ut sunt noua creatura, sequuntur (et) cooperantur, uel potius, ut Paulus ait, aguntur."

sere Wort.³³ Luthers Verständnis des Wortes ist auch ein Beispiel dafür, wie Gott repletive in allen geschaffenen Dingen gegenwärtig ist. Gerade darum geht es nämlich, wenn er sagt, daß Gott sich über, unter, außerhalb und innerhalb des Wortes befindet.³⁴

Durch das Wort aber handelt er auch auf zwei oder sogar drei Weisen. Durch das Gesetz erleuchtet er die blinde Vernunft. Dadurch versteht sie, daß sie kein Licht besitzt und daß der Wille keine Kraft hat. Das Gesetz also zeigt die Sünde des Menschen und seine Unmöglichkeit zum Guten, wenn Gott ihm nicht den Geist gibt. Diese Erkenntnis ist alles, was das Gesetz vermag. Das Gesetz ist aber keine Kraft des Willens und kann ihm auch keine verleihen. Es zeigt nur, daß der Mensch die Kraft bzw. den Geist braucht.³⁵ Luther lehrt in *De servo arbitrio* wie auch anderswo, daß das Gesetz schon seit der Schöpfung und aufgrund der allgemeinen Allmacht Gottes im Herzen des Menschen geschrieben steht. Es

³³ StA 3, 186, 13–23: ”Duplex est claritas scripturae, sicut et duplex obscuritas, Vna externa in uerbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita, Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scripturis uidet, nisi qui spiritum Dei habet, omnes habent obscuratum cor, ita, ut si etiam dicant et norint proferre omnia scripturae, nihil tamen horum sentiant aut uere cognoscant, neque credunt Deum, nec sese esse creaturas Dei, nec quicquam aliud, iuxta illud Psal. 13. Dixit insipiens in corde suo, Deus nihil est, Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam, Si de externa dixeris, Nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per uerbum in lucem producta certissimam, et declarata toto orbi quaecunq; sunt in scripturis.”

StA 3, 263, 28–31: ”Sic placitum est Deo, ut non sine uerbo, sed per uerbum tribuat spiritum, ut nos habeat suos cooperatores, dum foris sonamus, quod intus ipse solus spirat, ubi ubi uoluerit, quae tamen absque uerbo facere posset, sed non uult.”

Für Luther ist klar, daß wenn Gott seinen Geist durch das Wort schenkt, sich zugleich der dreieinige Gott selbst dem Menschen gibt. Es geht um eine trinitarische Bewegung, in der Gott handelt. Siehe z. B. Fußnote 42.

³⁴ StA 3, 232, 32–35. Siehe oben Fußnote 20.

³⁵ StA 3, 245, 10–28: ”...ostenditur uero per legem, quam altera scilicet ad bonum sit impossibilis, nisi Deus spiritum donet... Quare legis uerba dicuntur, non ut uim uoluntatis affirmet, sed ut caecam rationem illuminent, quo uideat, quam nulla sit sua lux, et nulla uoluntatis uirtus. Tota ratio et uirtus legis est, in sola cognitione, eaque non nisi peccati praestanda, non autem in uirtute aliqua ostendenda aut conferenda. Cognitio enim non est uis, neque confert uim, sed erudit et ostendit, quod nulla sit ibi uis, et quanta sit ibi infirmitas, Nam cognitio peccati, quid aliud esse potest, quam notitia infirmitatis et mali nostri?... Verbis legis moneri ac erudiri hominem, quid debeat, non quid possit, id est, ut cognoscat peccatum, non ut credat sibi esse aliquam uim... Per legem cognitio peccati, non uirtus uoluntatis.”

wird aber sachgemäß erst dann verstanden, wenn der Heilige Geist es richtig lehrt.³⁶

Dies alles ist eng mit Luthers Absage an das *liberum arbitrium* verbunden. Das menschliche Seelenvermögen kann das Gute in richtiger Weise weder erkennen noch wünschen. Nur der Heilige Geist kann diese Erkenntnis und dieses Wollen schenken, und zwar durch Gesetz und Evangelium. Gerade aus diesem Grund kritisiert Luther bei Erasmus und faktisch auch bei vielen anderen, daß sie eine falsche Vergöttlichungslehre vertreten. D. h. sie schreiben den menschlichen Seelenkräften göttliche Eigenschaften zu. Daraus folgt dann, daß sie die Gnade Gottes und den Heiligen Geist überflüssig machen.³⁷

Das Gesetz kann also keine Kraft zeigen, mit der Gott geliebt werden könnte. Vielmehr zeigt das Gebot, Gott über alles zu lieben, die *Form des Gesetzes*. Anders gesagt weist die Forderung des Gesetzes auf die Seinsweise hin, dergemäß der Mensch sein und leben sollte. Der Mensch soll vom *amor sui* zur *dilectio Dei* bekehrt werden. Die Liebe zu Gott aber ist nach Luther eben die Bekehrung des verkehrten Menschen. Das Gesetz fordert also Liebe eben in dem Sinne, daß die Liebe die Form, d. h. das neue Sein des Menschen, ausmachen soll.³⁸ Wenn die Schrift durch das Gesetz über die Bekehrung spricht, fordert sie die

³⁶ StA 3, 288, 2–5: "Sicut et omnis alia lex <teste Paulo> in cordibus nostris scripta, tum agnoscitur, ubi recte tractatur, tum obscuratur, ubi impiis magistris uexatur et alijs opinionibus occupatur."

³⁷ StA 3, 209, 4–12. Siehe den Text in der Fußnote 15; 232, 25–233, 10. Siehe die Texte in den Fußnoten 18 und 20.

³⁸ StA 3, 249, 23–39: "Stupor quidam uel Laethargia quaedam est, quod illis uerbis, Conuertimini, Si conuerteris, et similibus putatur uis liberi arbitrij confirmari, nec obseruatur, quod eadem ratione et isto uerbo confirmaretur, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, cum utrobique sit par significatio imperantis et exigentis. Non minus uero requiritur dilectio Dei, quam conuersio nostri et omnium praeceptorum, cum dilectio Dei sit uera conuersio nostri. Et tamen ex illo dilectionis praecepto, nemo arguit liberum arbitrium. Ex illis uero uerbis, Si uolueris, Si audieris, Conuertere, et similibus, omnes arguunt. Si ergo ex illo uerbo <Dilige Dominum Deum tuum ex toto corde> non sequitur, liberum arbitrium aliquid esse aut posse, certum est, quod nec ex illis sequitur, Si uolueris, Si audieris Conuertimini, et similibus, quae uel minus exigunt uel minus uehementer exigunt, quam illud, Dilige Deum, Ama Dominum. Quicquid igitur respondetur ad uerbum illud, Dilige Deum, ne concludat pro libero arbitrio idem dicitur ad omnia alia uerba imperandi uel exigendi, ne concludant pro libero arbitrio. Scilicet quod diligendi uerbo ostenditur forma legis, quid debeamus, non autem uis uoluntatis aut quid possimus, imo quid non possimus, Idem ostenditur alijs omnibus uerbis exactionis."

Veränderung des gesamten Lebens. Sie spricht aber auch in anderer Weise über die Bekehrung. Als Evangelium gibt sie die göttliche Tröstung und Verheißung. In diesem Sinn fordert sie nichts, sondern bietet die Gnade Gottes dar. Die Gnade aber bedeutet, daß Gott sich dem Menschen zukehrt.³⁹ Das Evangelium also vermittelt nicht nur Erkenntnis von der Gnade Gottes. Wenn es nur das täte, wäre es kein Evangelium, sondern Gesetz.

Obwohl Luther die Vergottung des Menschen in dem Sinne ablehnt, daß den natürlichen Seelenkräften göttliche Eigenschaften zukommen, zielt er ganz klar auf die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Liebe. Dies geschieht aber nicht aufgrund der Ubiquität Gottes, sondern durch das äußerliche Wort, das den Geist vermittelt. Das aber bedeutet, daß Gott sich selbst als solcher, wie er sich in seinem Wort offenbart hat, auch dem Menschen schenkt.⁴⁰ Das Evangelium ist also ein Wort, mit dem der Geist und die Gnade zur Vergebung der Sünden durch den gekreuzigten Christus dargebracht werden. Dies geschieht umsonst aus reiner Barmherzigkeit des Vaters.⁴¹ Durch das Evangelium "predigt" Gott also, daß er barmherzig ist und die Sünder aus dem Tod erretten will. Luther zufolge ist das Ziel dieser Predigt, daß die Menschen die göttliche Barmherzigkeit fassen können (*capax*) und ihrer teilhaftig werden. Dies kann m. E. nur so verstanden werden, daß auch die Barmherzigkeit für Luther eine we-

³⁹ StA 3, 250, 13–23: "Verbum conuertendi duplici usu in scripturis tractatur, Vsū legali et usu Euangelico. Vsū legali, est uox exactoris et imperantis, quae non conatum, sed totius uitae requirit mutationem... Ibi enim inuoluit exactionem omnium praeceptorum, ut satis patet. Vsū Euangelico, est uox consolationis et promissionis diuinae, qua nihil a nobis exigitur, sed nobis offertur gratia dei... Lex tota est et summa legis, ubi dicit Conuertimini ad me, Gratia est, ubi dicit, Conuertar ad uos."

⁴⁰ StA 3, 253, 26–34: "Sed quatenus indutus et proditus est uerbo suo, quo nobis sese obtulit, cum eo agimus, quod est decor et gloria eius... sic dicimus, deus pius non deplorat mortem populi quam operatur in illo, sed deplorat mortem quam inuenit in populo et amouere studet. Hoc enim agit deus praedicatus, ut ablato peccato et morte, salui simus. Misit enim uerbum et sanauit eos. Caeterum Deus absconditus in maiestate neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur uitam, mortem, et omnia in omnibus. Neque enim tum uerbo definiuit sese, sed liberum sese reseruauit super omnia."

⁴¹ StA 3, 260, 25–29: "Nam in nouo testamento praedicatur euangelion, quod est aliud nihil, quam sermo, quo offertur spiritus et gratia in remissionem peccatorum per Christum crucifixum pro nobis impetratam, idque totum gratis solaque misericordia Dei patris nobis indignis et damnationem merentibus potius quam aliquid aliud fauente."

sentliche Eigenschaft Gottes ist, an der er die Menschen durch das Evangelium partizipieren läßt. Wen Gott aber an seiner Barmherzigkeit partizipieren lassen will, gehört zu den Geheimnissen seiner Majestät.⁴²

Um den Menschen zu bekehren und neu zu schaffen, hat Gott das äußere Wort bestimmt. Wie das Handeln Gottes in seiner Allmacht das Werk der Heiligen Trinität ist, so auch das Handeln Gottes durch das Wort. Das Hören des Wortes bleibt sinnlos, es sei denn, der Vater spricht, lehrt und zieht das Innere des Menschen. Luther betont schon am Anfang des gesamten Werkes, daß Gott selbst der Magister ist, der im Menschen sowohl spricht als auch hört. Dieses Lehren, Hören und Ziehen geschieht im Schenken des Geistes. Darin wird durch eine innere Erleuchtung der Sohn, Christus, gezeigt. Auf diese Weise wird der Mensch mit "allerlieblichem Raub" zu Christus geführt.⁴³ Wenn Gott also durch das Evangelium ins Herz des Menschen kommt, ist er mächtiger als der Fürst dieser Welt. Er verurteilt alles, worauf der Mensch sein Vertrauen gesetzt hat, wie das Streben nach eigener Ehre, Weisheit und Gerechtigkeit. Wenn er so durch das Evangelium kommt und den Teufel besiegt, "raubt" er zugleich den Menschen. Danach ist er vom Geist so gefangen, daß er mit Lust das will und tut, was Gott will. Dieser Zustand des Menschen, in dem er

⁴² StA 3, 251, 20–252, 6; 252, 30–253, 11.

⁴³ StA 3, 180, 8–10: "Quare orandus est deus, ut mihi os, tibi uero et omnibus cor aperiat, sitque ipse magister coram in medio nostri, qui in nobis loquatur et audiat."

StA 3, 349, 20–25: "Iam illud ubi Christus Iohannis 6. dicit, Nemo uenit ad me, nisi pater meus traxerit eum, quid relinquit libero arbitrio? Dicit enim opus esse, ut quis audiat (et) discat ab ipso patre, tum omnes oportere a Deo doctos esse. Hic sane non solum opera (et) studia liberi arbitrij docet esse inania, sed ipsum etiam uerbum Euangelij ... frustra audiri, nisi intus loquatur, doceat, trahat ipsemet pater, ..."

StA 3, 349, 31–350, 6: "Quia deus ostendit non solum unum, sed omnia bona sua, tum ipsum etiam Christum filium, nec tamen ullus homo sequitur, nisi intus pater aliud ostendat et aliter trahit, imo totus mundus persequitur filium, quem ostendit. Ad pios belle quadrat ea similitudo, qui iam sunt oues et cognoscunt pastorem Deum, hi spiritu uiuentes et moti sequuntur, quorsumcunque Deus uouerit et quicquid ostenderit. Impius uero non uenit etiam audito uerbo, nisi intus trahat, doceatque pater, quod facit largiendo spiritum, Ibi alius tractus est, quam is qui foris fit, ibi ostenditur Christus per illuminatorem spiritus, qua rapitur homo ad Christum dulcissimo raptu, et patitur loquentem doctorem et trahentem Deum, potius quam ipse quaerat et currat."

dem göttlichen Willen gemäß handelt, ist dann ein Zustand königlicher Freiheit.⁴⁴

Es ist vielleicht überraschend, daß Luther sich nur recht wenig zur königlichen Freiheit des Christen in *De servo arbitrio* äußert. Klar genug tritt jedoch zutage, daß der Mensch der göttlichen Freiheit teilhaftig werden kann. Dies bedeutet unter anderem, daß er jetzt das Gute erkennt, nämlich den barmherzigen Gott in Christus und daß er das erkannte Gute, nämlich das, was Gott zukommt, auch wirklich will.

Wenn Gott im Menschen handelt, will und handelt der menschliche Wille spontan vom Heiligen Geist verändert und "lieblich eingeblasen". Er will jetzt ohne Zwang, d. h. frei das Gute, aber zugleich handelt er in dem Sinne notwendig, daß kein Gegner ihn (*contrariis*) verändern kann. Er fährt fort im Wollen des Guten, er freut sich an ihm und liebt es.⁴⁵ Göttliche Freiheit bedeutet nicht, daß der Mensch ein liberum arbitrium bekäme, sich in eine andere Richtung zu wenden. Solange der Geist und die Gnade Gottes im Menschen bleiben, will er das Gute.⁴⁶

Nach dem Evangelium folgen im Neuen Testament die Ermahnungen. Sie richten sich an diejenigen, die schon gerechtfertigt sind und die Barmherzigkeit Gottes ergriffen haben, um tätig die Früchte des Geistes zu bringen, um die Liebe in guten Werken zu erweisen und das Kreuz und alle anderen Anfechtungen der Welt standhaft zu ertragen. Mit den

⁴⁴ StA 3, 279, 6–8: "Nam per Euangelion uenit ille fortior, uicturus atrij quietum possessorem, et damnat istas cupiditates, gloriae, opum, sapientiae et iustitiae propriae et omnia in quibus confidit."

StA 3, 207, 33–208, 2: "Summa, si sub Deo huius saeculi sumus, sine opere et spiritu Dei ueri, captiui tenemur ad ipsius uoluntatem, ut Paulus ad Timotheon dicit, ut non possumus uelle, nisi quod ipse uelit... idque facimus uolentes et lubentes, pro natura uoluntatis, quae si cogere, uoluntas non esset, Nam coactio, potius est «ut sic dicam» Noluntas. Si autem fortior superueniat, et illo uicto, nos rapiat in spoliolum suum, rursus per spiritum eius serui (et) captiui sumus «quae tamen regia libertas est» ut uelimus et faciamus lubentes quae ipse uelit."

⁴⁵ StA 3, 207, 25–29: "Rursus ex altera parte. si Deus in nobis operatur, mutata et blande assibilata per spiritum Dei uoluntas, iterum mera lubentia et pronitate ac sponte sua uult et facit, non coacte, ut nullis contrarijs mutari in aliud possit, ne portis quidem inferi uinci aut cogi, sed pergit uolendo et lubendo et amando bonum, sicut antea uoluit et lubuit et amauit malum."

⁴⁶ StA 3, 207, 32–33: "... ut nec hic sit ulla libertas uel liberum arbitrium, alio sese uertendi, aut aliud uolendi, donec durat spiritus et gratia Dei in homine."

Ermahnungen sollen die Christen geformt werden.⁴⁷ Sie haben also durch das Evangelium die Güte und die Barmherzigkeit Gottes, d. h. das einzig wahrhaft Gute, erkannt. Wenn sie Gott so erkannt haben, können sie ermahnt werden, in der Liebe tätig zu sein. Die Ermahnungen des Wortes, die den Christen "formieren", halten ihn also in der Bewegung der Liebe. Sie sind auch solche Worte, durch die der Heilige Geist den Christen sowohl äußerlich als auch innerlich lehrt und lenkt.

6. Zusammenfassung

Luthers Ziel in *De servo arbitrio* ist nicht nur zu zeigen, daß den natürlichen Seelenkräften des Menschen keine Rolle im Heilshandeln Gottes zukommt. Darüber hinaus versucht er nachzuweisen, daß dies aus der Natur Gottes folgt. Wenn der Mensch etwas dabei tun könnte, wäre er selbst Gott und bedürfte keines himmlischen Vaters mehr. Gottes Natur ist es aber, das Gute zu sein. Dies bedeutet, daß nur er das Gute erkennen, wollen und geben kann. Die geschaffene Welt kann aus sich selbst das Gute weder erkennen, noch wollen noch geben. Soweit sie aber solches tut, ist es Gottes Handeln durch sie. Und faktisch wirkt Gott dies in unaufhörlicher Bewegung, die er in allen Kreaturen begonnen hat und weiter erhält. Das Sein aller Dinge ist die göttliche Bewegung. Der Mensch aber ist mit dem Teufel aus der Güte Gottes herausgefallen und deswegen richtet sich die unaufhörliche Bewegung in ihm nicht auf das Gute, sondern auf das Gegenteil, er wird immer schlechter. Er erkennt nicht das Gute, d. h. Gott selbst und kann es demgemäß auch nicht wollen.

Zugleich erkennt und will er aber das Gute, das Gott ihm durch die Kreaturen gibt. Dieses Erkennen und Wollen ist aber dadurch verkehrt, daß der Ursprung und der Täter des Guten nicht anerkannt und verehrt wird. Weiter kommt die Verkehrtheit darin zum Ausdruck, daß der

⁴⁷ StA 3, 260, 29–32: "Deinde exhortationes sequuntur, quae iam iustificatos et misericordiam consecutos, excitent, ut strenui sint in fructibus donatae iustitiae et spiritus, charitatemque exerceant bonis operibus, fortiterque ferant crucem et omnes alias tribulationes mundi..."

StA 3, 301, 24–26: "Exhortationes uero Pauli, Siquis sese emundauerit et similes, sint formae, secundum quas nos formari debemus, non autem testes nostri operis aut studij."

Mensch das geschaffene Gute bei sich selbst sucht und es als sein Eigentum behalten will.

Ein solcher Mensch, seine Erkenntnis und sein Wollen, ist nur böse und in diesem Sinne "nichts" vor Gott, obwohl er Vernunft und Willen besitzt. Er hat aber nicht die gute Form bzw. das gute Sein, nämlich die göttliche Liebe. Erst durch die Teilhabe an der göttlichen Liebe kann er das Gute, den barmherzigen Gott, erkennen und seinem Willen gemäß wollen.

Luthers Gedankengang ist theologisch aber nicht ohne bestimmte philosophische Implikate. Seine Auffassung ist auch ontologisch geprägt, und er benutzt das naturphilosophische Werk seiner Lehrer. Von einer statischen Substanzmetaphysik kann keine Rede sein, dies wäre bereits eine fehlerhafte Charakterisierung der Denkweise, die Luthers Lehrer in Erfurt vertreten haben. Das Sein ist für Luther eine kontinuierliche Bewegung, in der Gott selbst der Bewegter und die Bewegung ist. Gottes Bewegung aber ist das trinitarische Sich-Selbst-Geben, das sowohl in der Bewegung der Allmacht als auch in der Bewegung der Gnade geschieht. Das Sich-einem-anderen-Geben ist natürlich eine Relation, in der es zwei verschiedene Partner gibt, die beide ihre Identität bewahren. Die Relation ist aber keine bloß äußerliche, weil die beiden Partner ineinander sind. Die Relation ist auch keine bloße Wirkung Gottes auf seine Kreatur, weil Gott selbst seinem Wesen nach in seinem Handeln gegenwärtig ist.

Quellen

LUTHER, Martin

StA 3 De servo arbitrio. — *Martin Luther. Studienausgabe* (StA). In Zusammenarbeit mit Helmar Junghans, Reinhold Pietz, Joachim Rogge und Günther Wartenberg herausgegeben von Hans-Ulrich Delius. Berlin 1979–. StA 3, 177–356.

WA 23 Daß diese Worte Christi "Das ist mein Leib" noch feststehen. — *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA). Weimar 1883–. WA 23, 64–283.

WA 26 Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. — WA 26, 261–509.

TRUTFETTER, Jodocus

1514 Summa in totam physicen: hoc est philosophiam naturalem conformiter siquidem vere sophie: que est theologia per Judocum Jsennachensis. Erffordie: Maler 1514.

USINGEN, Bartholomäus de

1499 Parvulus philosophie naturalis. Leipzig: Wolfgang Stöckel, in vigilia S. Matthiae 1499.

Literatur

BEHNK, Wolfgang

1982 Contra Liberum Arbitrium Pro Gratia Dei. Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung. Eine systematisch-theologische Untersuchung. Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Bd. 188. Frankfurt am Main.

HÄGGLUND, Bengt

1986 Die Frage der Willensfreiheit in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther. — *Freiheit aus der Wahrheit*. Erbe und Auftrag der lutherischen Reformation. Hg. von Joachim Heubach. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Erlangen. S. 44–58.

JUNTUNEN, Sammeli

1996 Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 36. Helsinki.

KNUUTTILA, Simo

1977 De servo arbitrio. Huomioita Lutherin teoksesta ja sen skolastisesta taustasta. — *Iustificatio impij*. Jumalattoman vanhurskauttaminen. Professori Lauri Haikolan juhlakirja. Ed. Jussi Talasniemi. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu 103. Helsinki.

KOPPERI, Kari

1993 Luthers theologische Zielsetzung in den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation. — *Nordiskt Forum för Studiet av Luther och Luthersk Teologi 1*. Hg. von Tuomo Mannermaa mit Petri Järveläinen und Kari Kopperi. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 28. Helsinki. S. 67–103.

MANNERMAA, Tuomo

1993 Theologische Ontologie bei Luther? — *Nordiskt Forum för Studiet av Luther och Luthersk Teologi 1*. Hg. von Tuomo Mannermaa mit Petri Jär-

veläinen und Kari Kopperi. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 28. Helsinki. S. 37–53.

McSORLEY, Harry

1967 Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift *De Servo Arbitrio* im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd. 1. München.

SAURIO, Olavi

1990 Erilaiset oliot yhtenä olemuksena. Teologis-ontologisen yhdistymisen muodot Martti Lutherin myöhäisessä tuotannossa. (Verschiedene Seienden als ein Wesen. Die unterschiedlichen Arten der theologisch-ontologischen Verinigungen in der späten Theologie Luthers.) Ungedruckte Lizentiatenarbeit in der Bibliothek der Theologischen Fakultät von Helsinki.

SCHNBERGER, Rolf

1994 Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 43. Leiden, New York, Köln.

SCHWARZWÄLLER, Klaus

1970 *Theologia crucis*. Luthers Lehre von Prädestination nach *De servo arbitrio*. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Zehnte Reihe, Bd. XXXIX. München.

TYRINOJA, Reijo

1986 *Proprietas Verbi: Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est (Joh. 1: 14), 1539*. — *Faith, Will and Grammar*. Some Themes of Intensional Logic and Semantics in Medieval and Reformation Thought. Ed. Heikki Kirjavainen. Publications of Luther-Agricola-Society B 15. Helsinki. S. 141–178.

1987 *Nova vocabula et nova lingua*. Luther's Conception of Doctrinal Formulas. — *Thesaurus Lutheri*. Auf der Suche nach neuen Paradigmen in der Luther-Forschung. Hg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 24. Helsinki. S. 221–236.

WHITE, Graham

1994 *Luther as Nominalist*. A study of the Logical Methods used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 30. Helsinki.

Luther and Renaissance Philosophy: Open Problems¹

KARI KOPPERI

1. Introduction

IN THIS ARTICLE I would like to present a few open questions concerning Luther's relation to the theological and philosophical tradition of the Middle Ages and the Renaissance. My aim is to reveal an almost unstudied field of Luther studies, i.e. Renaissance philosophy.² I am convinced that the philosophical problems and discussions during the Renaissance do require more attention in Luther research.

I have two questions which are the subject of this article: *Can the Renaissance studies contribute new material for the interpretation of Luther's theology?* and *can the Renaissance and its theological and philosophical concerns throw light on some of Luther's opinions and his ways of presenting questions in theology?* In other words, should the theological and philosophical tradition of the Renaissance and its influence be taken into consideration in contemporary research on Luther?

¹ This paper was presented in the 19. Internationaler Wolfenbütteler Sommerkursus "Aristoteles-Kommentare in der Renaissance" in Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, August 1994. It is based on my book *Renessanssin Luther. Jobdatus reformatio aatebistoriaan* (= Luther and the Renaissance. Introduction to the history of the ideas of the Reformation) 1994a.

² The concept "Renaissance philosophy" is very complex, but in this study I mean by it the philosophical tradition of the 15th and 16th century. Cf. CHRP 1988, pp. 1–6.

2. *Renaissance philosophy in the focus of Reformation research*

Luther's theological thought has been compared traditionally with high and later medieval scholasticism. It has been viewed in relation to Thomas Aquinas, John Duns Scotus, William of Ockham, Gregory of Rimini and Gabriel Biel, as well as to Augustine and the Augustinian tradition. Some scholars for example Helmar Junghans and Leif Grane have also connected Luther with humanism.³ Occasionally these comparisons have led to an attempt to reduce the genesis of Luther's theology to Augustinian, nominalist or humanist influence alone. I think that Luther's theological background should be seen, however, with an overall view of all these traditions.

Generally agreed is that Luther's theological thinking is closely related to that of Augustine and the Augustinian tradition. And in this vein he was also influenced by Ockham and the nominalist tradition. Luther's criticism of scholastic theology has yielded the widely held opinion that his theology constitutes a substantial split with the preceding scholastic theology. And certainly a dissimilarity between Luther and scholasticism does clearly emerge when we compare him with scholastic authorities. But I will argue here that this dissimilarity is not the whole truth about his relation to the tradition he opposed. I will also argue that the Reformation did not necessarily create as great a division between Luther and the preceding theological and philosophical tradition as has been presumed.

We must in this context take up the relatively common opinion that Luther was not at all interested in philosophical questions.⁴ Recent studies (e.g. by Työrinoja, Mannermaa, Martikainen, Dieter and White) have already shown that this notion is not true.⁵ Luther may have been a theologian and not a philosopher; but he reveals philosophical interests in his theological thinking. This is quite obvious, for example, in his disputation at Heidelberg 1518. In the philosophical part of the disputation Luther inspects philosophical questions although his motive

³ JUNGHANS 1985; GRANE 1985. pp. 106–117 esp. pp. 106–111, 117; 1994. See also TONKIN 1985, pp. 266–269.

⁴ See for example CLEMEN'S (1906, pp. 100–111, esp. p. 109) comment on the philosophical theses of the Heidelberg disputation.

⁵ See Studies of TYÖRINOJA (1986; 1987; 1990); MANNERMAA (1993a; 1993b); MARTIKAINEN (1992, esp. pp. 29–50) and Graham WHITE (1994, esp. pp. 344–348). See also KOPPERI (1993) and DIETER (1992).

is purely theological.⁶

While monographs abound on the later medieval Augustinian tradition and its representatives,⁷ Luther research is lacking about the near pre-Reformation philosophical discussion. This lack of research is particularly true concerning the Renaissance. Apart from the studies of Lewis Spitz this field of Reformation research seems almost untouched.⁸

Luther's critique of scholastic theology did not just involve a rejection of high scholasticism or the nominalistic theology of Gabriel Biel. It includes some interesting parallels between his thought and the philosophical discussion in Renaissance Italy. We find some similarities, for example, in his comments of the usefulness of Aristotelian philosophy in Christian theology, the immortality of the soul, the eternity of the world, and the relation between theology and philosophy.⁹ Luther supported the view that Platonist philosophy is a better foundation for Christian theology than the Aristotelianism of scholastic theology. A view which was common among Italian humanists.¹⁰

Luther's relation to the philosophical movements of the Renaissance has not been in the focus of Luther research, perhaps because many features of Renaissance philosophy seem to be in contradiction with Lu-

⁶ See KOPPERI 1993. A good philosophical analysis of these theses is found in DIETER 1992 although he reflects that Luther's philosophical argumentation is not quite correct.

⁷ See ECKERMANN 1972; HAMM 1982; O'MALLEY 1968; SCHULTZE 1980; ZUMKELLER 1963; 1964; 1984.

⁸ SPITZ 1957; 1959; 1963; 1975; 1985; 1987.

⁹ On Aristotle criticism see LOHR 1988; HANKINS 1991, vol. 1 pp. 193–263; COPENHAVER & SCHMITT 1992, pp. 127–143. On the discussion of the immortality of the soul see PLUTA 1986; KEBLER 1988, pp. 486–507. And on the eternity of the world see DALES 1990, pp. 128–261; LOHR 1988, pp. 560–568; HANKINS 1991, pp. 243–245, 257–263; COLINS 1974, pp. 19–29.

¹⁰ This idea was supported by *Plethon* (see esp. BLUM 1988; WOODHOUSE 1986; HANKINS 1991, vol. 1, pp. 205–208); *Bessarion* (see GILL 1980; HANKINS 1991, vol. 1, pp. 217–263); *Ficino* (see FICINO, *De am.*; KRISTELLER 1943; 1965, pp. 37–53; SPITZ 1959; BURROUGHS 1950; ALLEN 1984; FICINO AND RENAISSANCE NEOPLATONISM 1986; HANKINS 1991, vol. 1, pp. 265–359; KRAYE 1988, esp. pp. 349–359; LOHR 1988, pp. 568–578; COPENHAVER & SCHMITT 1992, pp. 143–163); *Pico* (see REINHARDT 1989; KRISTELLER 1950, pp. 215–222; 1965, pp. 163–176) and *Giles of Viterbo* (see O'MALLEY 1968, esp. pp. 49–58).

ther's theology.¹¹ Renaissance philosophers were often openly interested in pagan Platonist philosophy, or else they attempted to develop a secular interpretation of Aristotle. And their admiration for the ancient Hermetic tradition of Hermes Trismegistus indicates *prima facie* that they cannot be connected with Luther and the Reformation. These facts however, do not preclude an raising interesting question: How do we account for the many common features between Luther and Renaissance thought?

3. *Philosophical teaching in Erfurt at the beginning of the 16th century*

Our first observation concerns the teaching of logic in Erfurt. Although the traditional medieval logical technique was in practice there, some teaching points toward the influence of Renaissance humanism. By the end of the Middle Ages interest in the study of logic was fading in the Christian West. In the beginning of 16th century only two universities, Paris and Erfurt, pursued the development of the medieval tradition. Paris was influenced by the Scottish philosopher John Mair¹² and Erfurt

¹¹ This lack of study can be explained partly by the complexity of Renaissance philosophy, which until recently has hindered an accurate understanding of its characteristics. But if we examine more closely the results of Renaissance studies (cf. *CHRP* 1988; *RENAISSANCE HUMANISM* 1988, *HANKINS* 1991; *COPENHAVER & SCHMITT* 1992), we will discern good reasons to compare Luther's theological thought with that of Renaissance. Clearly Renaissance humanism is responsible for many of the philosophical ideas of the period. And while Renaissance humanism is a movement focused on the Hellenic and Christian literature of antiquity, it also pursued philosophical and theological interests. Humanism brought about an increasing concern in theology to study and translate Biblical texts and led to a new interest in studying the original texts of Augustine and other Church Fathers. It also stimulated a new rise of Platonist and Neo-platonist thought as well as or Aristotelian philosophy.

One of the best definitions of the Renaissance humanism is given by *KRISTELLER* (1988, p. 114): "...humanism does not represent, as often believed, the sum total of Renaissance thought and learning, but only a well-defined sector of it. Humanism has its proper domain or home territory in the humanities, whereas all other areas of learning, including philosophy (apart from ethics), followed their own course, largely determined by their medieval tradition and by their steady transformation through new observations, problems or theories. These disciplines were affected by humanism mainly from the outside and in an indirect way, though often quite strongly."

¹² See *COPENHAVER & SCHMITT* 1992, pp. 96–101 and *BROADIE* 1985.

by Jodocus Trutfetter and Bartholomäus Arnoldi of Usingen. In Erfurt these scholars were collecting the extent knowledge of medieval logic and were developing it into a better form in their books. Luther, therefore, studied in a university where the teaching of logic was thought on the highest possible level at the time. This tradition diminished during the Reformation and Usingen was perhaps the last philosopher who wrote traditional commentaries on the old and new logic.¹³ This fact has been overlooked in Reformation research.

The nominalism of Trutfetter and Usingen has usually been connected with the influence of Gabriel Biel;¹⁴ but, according to *Kleineidam*, nominalism in Erfurt was independent of nominalism in Tübingen.¹⁵ If *Kleineidam's* assertion is correct, it underlines the significance of Trutfetter and Usingen as the mediators of the nominalistic tradition for Luther. Luther, of course, learned his philosophy and the meaning of philosophical concepts from these teachers, whose textbooks he studied.¹⁶

That Luther later criticized his teachers does not mean that their teaching did not influence his thinking and his use of philosophy. Trut-

¹³ ASHWORTH 1988, p. 144.

¹⁴ See OBERMAN 1983, pp. 178–181.

¹⁵ KLEINEIDAM 1969, pp. 146–147.

¹⁶ The most important works of Trutfetter were: *Breviarum dialecticum* (1500), *Summule totius logice* (1501), *Veteris artis* (1500), *Interpretamentum analyticorum, topicorum et elenchorum Aristotelis... pro Nove logices Exercitio* (1501), *Epitome seu breviarium logicae* (1507), *Summa in totam physicem hoc est philosophia naturalis* (1514). See KLEINEIDAM 1969, pp. 292–294.

For his part Usingen wrote the following works: *Parvulus philosophiae naturalis* (1495), *Parvulus logice* (1499), *Compendium totius loyce* (1500), *Exercitium de anima* (1507), *Exercitium Phisicorum* (1507), *Exercitium veteris artis* (1514), *Exercitium Nove Logices* (1516). See KLEINEIDAM 1969, pp. 300–303.

Kleineidam tells that a revised edition from *Parvulus philosophiae naturalis* (1495) was published 1499 and afterwards with many different titles. In Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel we can find Usingens *Parvulus philosophiae naturalis* 1499 edition by Wolfgang Schenk, Leipzig [Signum 64.17 Quod.(6) and QuH.48.3(1)] and 1511 edition by Jacobus de Pfortzheim [Signum 260.4 Quod.(2)]. There is also Usingen's *Compendium Naturalius philosophie Opa et studio singulari M. Bartholomei de usingen In Gymnasio Erphurdiensi Collectum ad laudem dei et rei publice litterarie perfectum Cuius lectione attenda naturalis scientie candidati facile prima physice capient elementa*. Wolfgang Schenk, Erfurt (1507) [Signum QuH 44.1.(3) and 04.4^oHelmst.(2)] and a revised version of that book probably from 1543 [Signum Li 256]. On my opinion the differences between Usingens *Parvulus philosophiae naturalis* and *Compendium Naturalius philosophie* are so significant that we should count them as two different books on natural philosophy.

fetter and Usingen might, e.g., have influenced Luther's criticism towards Gabriel Biel and his nominalism by their philosophical teaching. His criticism on Biel emerges already in his early marginal notes,¹⁷ though it becomes more explicit in his disputation against scholastic theology (1517).¹⁸

Although Luther attacked scholasticism and its dialectics, the philosophical faculty of Erfurt may have had significance for his development as a theologian. It should not be neglected, therefore, in Reformation research. This point is specially important for evangelical theology. Some studies on Usingen have been done from a catholic point of view, but his importance for Luther is almost totally ignored in evangelical theology.¹⁹ Trutfetter is even less well-known. The only monograph about him was done in the 19th century,²⁰ but even the latest studies show that his thought is important.²¹

While Luther certainly differs from them, he also shares some of the views of his teachers. Their opinions on logic and natural philosophy are similar. A central theme in Luther's Heidelberg disputation is his criticism of Aristotle's opinion on the eternity of the world, a point on which both Trutfetter and Usingen criticized Aristotle.²² They all had a positive attitude towards humanism. Trutfetter and Usingen, for example demonstrated their humanist learning in the forewords of their philosophical textbooks. Usingen was also a member of the committee which in 1519 prepared a humanistic reform in the university of Erfurt.

¹⁷ *Luthers Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus* (1510/11). WA 9, 74, 8–11; cf., 40, 34–41, 2.

¹⁸ *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517). WA I, (221)224–228; StA I, (163)165–172. On the background of this disputation cf. BRECHT 1981, pp. 170–172; concerning its theological content cf. GRANE 1962; 1975, pp. 130–140.

¹⁹ About Usingen, see esp. PAULUS 1893; HÄRING 1939; MÜLLER 1940 and HOAR 1965. See also SCHEEL 1921, pp. 191–202; KLEINEIDAM 1969, pp. 147–163, 218–220, 300–303; 1975; KUNZELMANN 1974, pp. 98, 477, 518–519; URBAN 1981; HILDEBRAND 1983; B UMER 1985; DIETER 1992, pp. 47–81.

²⁰ PLITT 1876.

²¹ See SCHEEL 1921, pp. 159–203; KLEINEIDAM 1969, pp. 143–161, 292–294; URBAN 1981; TY RINOJA 1986, pp. 153–155, 164; PEURA 1994, p. 237 n. 113; WHITE 1994, 167, 173, 176–177, 245–246.

²² See SCHEEL 1921, pp. 189–192, 195–197; KLEINEIDAM 1975, pp. 405–406 and URBAN 1981, pp. 325–327.

4. *Renaissance Aristotelism*

The Aristotelian tradition was strongest in Italy during the Renaissance, although it was no longer traditional scholastic Aristotelianism. It was coloured by humanism.²³ The centre of Renaissance Aristotelianism was the so called school of Padua, where scholars showed that Aristotle was correctly understood to assert the mortality of the soul and the eternity of the world.²⁴ Among greatest achievements of Renaissance Aristotelianism were the new editions and translations from the Greek texts of Aristotle. Luther used the most famous translation, by the Greek scholar Argyropoulous, in his Heidelberg philosophical theses.²⁵

The secular Aristotelianism of the Renaissance culminated in the works of Pietro Pomponazzi, who had already had several predecessors in the 15th century.²⁶ A key problem in his philosophy was the question of the immortality of the soul. Even though Aristotle's opinion of the mortality of the soul was already known in the high scholastics, scholars had tended to interpret his philosophical view as consistent with the Christian faith. Pomponazzi was indeed the first Christian philosopher who declared that the mortality of the soul was not only the true opinion of Aristotle but also a correct philosophical doctrine of the soul.²⁷

This radical point of view was naturally considered offensive and was heavily criticized, but the ecclesiastical authorities could not prove it to be philosophically wrong. Even though Pomponazzi was criticized, he was not condemned by the church; for he also claimed that the ultimate truth about this question is given only by Christian faith. His opinion was later characterized as fideist, because according to it philosophical and theological truth could be separated from each other.²⁸

²³ See SCHMITT 1983, pp. 10–33 and COPENHAVER & SCHMITT 1992, pp. 60–76.

²⁴ See LOHR 1988, pp. 584–608; POPKIN 1988, esp. pp. 669–671.

²⁵ See SCHMITT 1983, pp. 69–81; COPENHAVER & SCHMITT 1992, pp. 138–140. On Luther and the *Argyropoulous'* translation see GROSSMANN 1975, p. 55; JUNGHANS 1979, esp. pp. 30–32; 1985, pp. 153–161; cf. DIETER 1992, p. 10.

²⁶ KEßLER 1988, pp. 486–500. See also, RANDALL 1950, esp. pp. 257–267 and PINE 1986, pp. 55–61.

²⁷ On this discussion and Pomponazzi's position, see PLUTA 1986, pp. 4–65.

²⁸ PINE 1986 pp. 124–234; KEßLER 1988, pp. 500–507; LOHR 1988, pp. 602–608.

If we examine Pomponazzi's opinion from Luther's point of view, we can note that their interpretation of Aristotle is similar. They agreed, for example, that Aleksander of Aphrodisias correctly interpreted Aristotle and that Aristotle's doctrine was that the human soul is mortal. They also maintained that the Aristotelian texts on the agent intellect (*intellectus agens*), which were usually interpreted as implying the concept of the immortality of the soul, should be understood operationally as expressing only a function of the intellect in understanding the eternal and immortal principles of the world.²⁹

The conclusions which Luther and Pomponazzi draw are radically different. Pomponazzi is willing to reject the traditional Christian concept of the immortality of the soul as a fact which can be proved philosophically. Luther, however, rejects Aristotle and his philosophy. He declares Aristotelian philosophy pagan and asserts that it includes doctrines which are in contradiction with Christian theology. And he often refers to Aristotle's opinion concerning the mortality of the soul as an example of his impious beliefs.³⁰ This demonstrates that Luther shares the traditional Christian view of the immortality of the soul,³¹ though some have interpreted Luther as holding the opposite position.³² Analogously Luther rejects the Aristotelian view of the eternity of the world as

²⁹ POMPONAZZI, *De imm.* Cap. X, p. 126; Cap. XIV, pp. 218–220. See also PINE 1986, pp. 72, 99–102; PLUTA 1986, pp. 52–56; KEßLER 1988, pp. 503–504. For Luther's point of view on this question, see WA 59, 412, 17–413, 2; 414, 11–27; 416, 16–417, 5; 419, 9–11.

³⁰ See in addition to the Heidelberg disputation, WA 6, 457, 28–458, 25; WA 10 I, 1, 567, 22–24; WA 42, 4, 12–14; 63, 26–64, 19; 408, 19–409, 29.

³¹ WA 39 II, 14, 15–15, 9; WA 3, 176, 14–27. For Luther's comments on the *First commentary of the Psalms* see also WA 3, 392, 25–393, 5 and 400, 27–401, 5. See also, WA 5, 385, 17–386, 3; 669, 10–28; WA 20, 68–73 (esp., 68, 28–70, 18, 22–33 and 72, 1–4); WA 39 II, 371, 1–14 [B]; WA 39 II, 400, 18–401, 20; WA 40 III, 577, 14–580, 4; WA 42, 63, 26–64, 19; WA 42, 92, 6–98, 27; WA 42, 93, 35–94, 8; WA 42, 654, 23–655, 11.

³² See ALTHAUS 1925; STANGE 1925; 1928, pp. 285–344; EBELING 1982, pp. 69–183; HEIDLER 1983. The interpretation that Luther rejected the doctrine of the immortality of the soul is based mainly on Luther's critical remarks on the decisions of the fifth Lateran council (1512–1517). See WA 2, 226, 38–40; 541, 20–23; WA 5, 652, 29–32; WA 6, 338, 30–32; 432, 31–33; WA 7, 131, 37–132, 3; 755, 13–14; WA 34 I, 533, 16/20; WA 50, 303, 28–31; WA 54, 9, 14–25. But if we look at these remarks from all sides, it is obvious that Luther aimed only at certifying the disbelief of the ecclesiastical authorities, who had decided only reluctantly that such doctrine was self-evident in the Christian faith. See also HUOVINEN 1981; KOPPERI 1994b.

well as theories of coeternity and the sophisticated theory of Augustine, and he emphasizes the traditional Christian belief in that creation took place in seven days.³³

These examples clearly show instances of similar opinions between Luther and Renaissance philosophy just before the exposition of his views at the Heidelberg disputation. Luther probably did not know Pomponazzi's thought or his tract *De immortalitate animae*; but he nevertheless lived in an intellectual atmosphere pervaded by the Italian philosophers. This situation implies the possibility that Luther knew something about the philosophical discussions of the Renaissance. He might have been familiar with some of the interpretations of secular Aristotelianism and may have directed his critique of Aristotle against the secular Aristotelians and their theological opinions. This possibility remains unresearched. Even though a few scholars have noted the radical views of Pomponazzi and other secular Aristotelians, they have usually presumed it unthinkable that Luther could have been influenced by Italian secular Aristotelianism.³⁴

5. *The Platonist tradition of the Renaissance*

One of the dominant elements of Renaissance philosophy was its Platonism, which culminated in the Platonist theology of Marsilio Ficino. In the background of the rise of Renaissance Platonism was the humanist interest in classical Hellenist literature. And the influence of the Greek theologians and philosophers begins with their appearance in the 15th century councils. Renaissance Platonism was not, of course, a "pure" Platonism but rather a mixture of Plato's own philosophy with later Neoplatonist elements.³⁵

Contrary to what is usually believed, one of the essential elements of Renaissance Platonism was its idea of piety. Many Renaissance humanists

³³ See WA 39 II, 255, 5–14; WA 39 II, 345, 24–346, 26; WA 42, 3–5; 92, 39–93, 24; WA 45, 12, 14–17, 12; WA 59, 410, 21–411, 14.

³⁴ See EBELING 1982, pp. 2–6, 203–210.

³⁵ For the Platonist tradition during the Renaissance, see esp. HANKINS 1991. And also KRISTELLER 1979, pp. 50–65; COPENHAVER & SCHMITT 1992, pp. 127–195.

resisted scholastic Aristotelianism and its speculations and thought it possible to reform Christian theology through Platonist philosophy. And thus they believed that they could acquire something of the original Christian piety. Some humanists even used the words "pious philosophy" (*pia philosophia*) interchangeably with words "Platonist philosophy".³⁶ An important figure for Renaissance humanists was Augustine because of his opinion concerning the usefulness of Platonism as the "handmaid" of Christian theology. Renaissance Platonism was therefore, more than just the adoration of pagan philosophy or an attempt to be liberated from the chains of Christian theology. It was often joined with the aims of piety and reformation.³⁷

The idea of a "Christian Platonism" was widely accepted during the Renaissance, and this form of humanism obviously affected several reformers.³⁸ Even Luther had a positive attitude towards Plato and his philosophy. This is not just a feature of his prereformatory theology, as has been claimed in Luther research, but can also be seen in his mature theology.³⁹ If we compare Luther's critique of Aristotle with his opinion of Plato, his attitude towards Plato and the Platonist tradition is clearly much more positive than that towards Aristotle. This attitude is evident in theses 8–10 of the philosophical part of the Heidelberg disputation. There Luther asserts that the philosophy of Plato is much better than the philosophy of Aristotle.⁴⁰

³⁶ O'MALLEY 1968, pp. 49–51.

³⁷ KRISTELLER 1988, pp. 132–133. A typical example of this opinion was *Giles of Viterbo*, who was influenced by *Ficino*. He made a reformation statement in his opening sermon of the fifth Lateran council by saying, that "Men must be changed by religion". See O'MALLEY 1968, pp. 49–58, 139–191.

³⁸ This influence is evident in the theology of *Melanchthon* (see MAURER 1967, pp. 84–93; FRANK 1993) and *Calvin* (see SAARINEN 1992).

³⁹ See HUNZINGER 1906 and PEUCKERT 1948, pp. 534–544; cf., JUNGHANS 1985, pp. 167–171.

⁴⁰ WA 59, 424, 4–426, 13.

Luther's disputation at Heidelberg is not the only example of his Platonism. Similar assertions can be found, not only in his marginal notes and his first commentary on the Psalms,⁴¹ but also in his later writings.⁴² In his brief comments Luther seems to respect Plato as a representative of a human wisdom that does not know the Christian revelation and therefore cannot achieve a Christian theology. And he notes some perilous errors in Plato's philosophy. Nevertheless, Luther sometimes relies on Plato and uses his ideas in explaining his evangelical theology.

Even though Luther occasionally criticizes Plato, this criticism does not indicate a total rejection of Platonism.⁴³ A good example of this non-rejective criticism is found in his *Weihnachtspostille* (1522), where he criticizes Plato for his speculation, while regarding Plato's view as a good philosophical opinion, quite near his own.⁴⁴ Apparently Luther was not a philosophical Platonist, but he seems to have had some respect for Platonist philosophy, and he employed its ideas in the explanation of his own theological points of view.

Another interesting point in Luther's theology is his habit of referring to certain extraordinary ideas in Renaissance humanism. He seems familiar, e.g., with the theory that an ancient theology originated from Moses and was transferred to ancient Greek philosophers by Hermes Trismegistus.⁴⁵ He also used and accepted the perception of man as a microcosm. According to this idea, human will can be directed either above to

⁴¹ On the early marginal notes see WA 9, 16; 24, 20; 25, 1; 45, 27. Luther mentions Plato explicitly only twice in his *First commentary on Psalms* (WA 3, 219, 32; WA 4, 5, 2–4), but he employs the formulations of Platonist philosophy in many contexts, especially when he describes the human soul. See WA 3, 49, 2–39; 123, 30–124, 28; 201, 25–202, 11; 307, 18–308, 26; 404, 13–405, 13.

⁴² WA 1, 304, 25–30; WA 10 III, 353, 22–25; WA 20, 72, 2; 87, 37; 90, 17–91, 9; 120, 5, 19; 546, 28; 612, 19–613, 14; WA 39 I, 179, 35; 180, 1; WA 39 II, 14, 18–15, 9; 28, 29–29, 24; 278, 9; 345, 10–30; 346, 5–30; WA 40 II, 524, 13–35; WA 40 III, 203, 1, 14; WA 42, 4, 16–20; 35, 20; 53, 14; 93, 35–94, 2; 189, 25; 292, 17; 361, 33; 373, 34–374, 16; 495, 32; WA 44, 591, 32–39; 49, 217, 30–36; WA 57G, 93, 21–94, 13.

⁴³ See WA 2, 638, 21–24; WA 6, 561, 34–562, 14; WA 7, 810, 24–811, 7; WA 8, 289, 34–290, 5; WA 10 I, 1, 195, 14–196, 12; 202, 2–203, 2; 209, 18–210, 16; 227, 16–22. WA 14, 98, 31–99, 2; WA 15, 630–631; WA 29, 559, 21–27; WA 57 H, 229, 12–22.

⁴⁴ WA 10ⁱ, 1, 195, 14–197, 15. See also WA 10ⁱ, 1, 202, 1–204, 8.

⁴⁵ WA 42, 4, 16–25. For more details on ancient theology and the Hermetic tradition see KRAYE 1988, pp. 356–359; LOHR 1988, pp. 558–562, 577–582; HANKINS 1991, vol. I, pp. 460–464; COPENHAVER & SCHMITT 1992, pp. 146–149.

the spiritual world or below to the material world. Luther employs this idea in an early sermon in which he describes man's free will.⁴⁶

Troublesome in measuring the importance of Luther's relationship to Renaissance Platonism is that he scarcely ever refers to the Italian Platonists.⁴⁷ An exception is his short remark in the *explanations of the Ninety-five Theses* (1518) in which he mentions Giovanni Pico della Mirandola as an example of very orthodox Christians who were forcefully driven to heresy despite their good reputations.⁴⁸ As the name of Pico is to be found among the humanists, Luther's link to Renaissance Platonism could be explained by Renaissance humanism.

6. Renaissance humanism

Both of the above mentioned philosophical movements were closely related with Renaissance humanism and were without doubt familiar to Luther. The prevailing agreement in Reformation research is that Luther was aware of the literary tradition of humanism through Lorenzo Valla, Erasmus, and Faber Stapulensis. This can clearly be seen in his interests in ancient literature, the Church Fathers, classical languages and Pauline theology.⁴⁹

Luther's opposition to Erasmus does not mean that he totally rejects humanism. Even if Erasmus is called the prince of humanism, he was not the measure of what counted as humanism. An examination of the philosophical tradition of Renaissance humanism, apparently familiar also to German humanists, demonstrates this point. Lewis Spitz, is perhaps overly careful when he emphasizes the independence from the Italian interest in pagan philosophy of the Christianity among the German humanists.⁵⁰

⁴⁶ WA 4, 599, 10–35. See also WA 57 H, 98, 11–99, 10; 158, 18–160, 2. On man as a microcosm in the Renaissance thinking, see COPENHAVER & SCHMITT 1992, pp. 150–151, 166–167, 179–182.

⁴⁷ Only few references to Giovanni Pico della Mirandola are found, for example, in Weimarer Ausgabe index of persons (WA 63); and Ficino is not mentioned at all.

⁴⁸ WA 1, 574, 18–29. Cf. WA 1, 610, 12–612, 4.

⁴⁹ See SPITZ 1985, pp. 83–89 and JUNGHANS 1985, pp. 187–196.

⁵⁰ See SPITZ 1959, pp. 124–131; 1975, pp. 401–414; cf. KRISTELLER 1988, pp. 132–133.

Many German humanists did indeed have close contacts with Italy and the Italian humanists. Several of them had actually met Ficino or Mirandola.⁵¹ Even Gabriel Biel mentions Pico in his *Collectorium*.⁵² Pico's nephew Gianfrancesco at times visited Germany and corresponded regularly with several German humanists.⁵³

A high respect for Platonist philosophy can also be seen in the thought of the German humanists. It is a clearly noticeable factor in Reuchlin and Melanchthon. Although Luther's relation to Italian humanism has been for the most part overlooked, we often meet the names of Italian humanists in the studies of the German humanists.⁵⁴ And if German humanists were familiar with various works of Italian humanism, they should have been familiar with its philosophical thought as well. Since many of Luther's friends were humanists, and connections between Italy and Germany were common, we should be surprised, if Luther did not know anything about the philosophical tradition of the Renaissance.

Similar connections with humanism were common also in the Hermits of St. Augustine.⁵⁵ Interesting is that Petrarca, the "father" of humanism, as well as many other famous humanists, were Augustinian monks. Just before the Reformation the leader of the Augustinian Order, Giles of Viterbo, was a humanist. He had studied in Florence and had become friends with Ficino.⁵⁶

It would be astonishing if the Augustinians in Germany were totally ignorant of the ideas of their Italian brothers, especially if we remember that Johann von Staupitz often visited Italy and cooperated with his superiors in the Order.⁵⁷ I think we can presume that the Augustinian order had an open mind towards humanism. And this presumption is con-

⁵¹ SPITZ 1963, pp. 61–64, 130–137, 155–159; 1975, pp. 406–414.

⁵² BIEL, *Coll. Lib.* III, d. 1 q. 2 A; d. 1 q. 2 art. 2 ad 5. See OBERMAN 1983, p. 20 n. 46.

⁵³ SCHMITT 1967, pp. 18–30. SPITZ (1985, pp. 76–77) even claims that Francesco (Gianfrancesco) Pico della Mirandola, Flacius Illyricus and other Italians spent much time in Wittenberg.

⁵⁴ See esp. SPITZ 1963 and JUNGHANS 1985, pp. 31–62.

⁵⁵ See JUNGHANS 1985, pp. 49–56, 127–129; ZUMKELLER 1984, p. 310; SPITZ 1975, pp. 402–407 and O'MALLEY 1968.

⁵⁶ O'MALLEY 1968; JUNGHANS 1985, pp. 51–53.

⁵⁷ KUNZELMANN 1974, pp. 466–473.

firmed Johann Lang's choice of the order of Augustinian Hermits. When he entered the monastery Lang was known as a humanist in Erfurt.⁵⁸

We notice, furthermore, the names of the famous Italian humanists around Luther. The list of the new books bought by the University Library in Wittenberg, for example, contains many texts of the famous humanists and philosophers of the Italian Renaissance.⁵⁹ As we know, Luther was familiar with the collections of the Library; thus a reasonable presumption is that he also read these humanist writings. Luther himself was not as eager to refer to his sources as scholastics, and neither are there many remarks about the humanists and Renaissance philosophers in his works. Nevertheless there are enough quotations and comments on humanist ideas in Luther's writings which show his familiarity with humanist tradition and literature.

Clear from the above is that Luther should not have been ignorant of the philosophical thought of the Renaissance. There are so many connecting links between Luther and Renaissance humanism that Renaissance philosophy must necessary be taken into the focus of Luther research.

7. Renaissance as a background phenomenon of the Reformation

Although Luther was not interested in practising philosophy as such and does not usually refer to Renaissance philosophers, we are not justified in concluding that Renaissance philosophy is uninteresting or insignificant for Luther research. I have several reasons for this opinion:

1. Clear from several studies is that, even if Luther does not create a philosophical system, he possessed insight into what he considered the right philosophy. This philosophical insight might be influenced by the philosophical thought of the Renaissance.

2. The philosophical discussion of Luther's time was usually related to the ideas of the Renaissance. This fact has been commonly overlooked in

⁵⁸ JUNGHANS 1985, pp. 84–88.

⁵⁹ GROSSMANN 1975, pp. 108–112; JUNGHANS 1985, p. 61. We find, for example, in this list Ficino, Aeneas Sylvius, Angelus Politianus, Leo Aretinus, Pico della Mirandola, Lorenzo Valla, Johann Reuchlin and Erasmus.

Reformation research. It would be odd to think that Luther lived on an uncivilized island which lacked knowledge about current philosophical discussions.

3. Many features in Luther's theology run parallel to Renaissance thought.

In my opinion, too many links and analogical attributes connect Luther's thought with Renaissance philosophy, to allow further neglect of this issue. I believe, therefore, that we should give positive answers to my questions in the beginning of this article. Renaissance humanism and its theological and philosophical concerns does illuminate the interpretation of Luther's theological thinking. The study of Renaissance humanism and its philosophy from Luther's point of view, therefore, constitutes an interesting and essential task for theology. We need only time, interest, and resources to fulfil this task.

The results of such a study are impossible to predict, though I presume that we could never confirm a direct influence of Renaissance philosophy on Luther's theology. Even more unthinkable would be the conclusion that Renaissance philosophy is the dominant factor for the birth of Luther's reforming theology.

I believe, nevertheless, that a closer study of Renaissance philosophy would go beyond Augustinianism, nominalism and humanism in illustrating the theological and philosophical background of the Reformation and its intellectual atmosphere. This illustration is necessary for getting a better picture and a more precise interpretation of Luther's theological thought. After such a study of Luther's relation to the Renaissance, we can evaluate how his theological ideas should be viewed in relation to the common discussion of the beginning of the 16th century. We can also see where he shares the views of contemporary thinkers and where he says something innovative. These innovative moves in his theology are particularly interesting, because they give us new and crucial information on his reformation theology. Taking Renaissance philosophy in this way into the focus of Luther research would suggest a remarkably new point of view in the interpretation of the Reformation.

Other consequences for Luther research will no doubt follow from this approach. For example: how does Luther's view of one's personal faith relate to the individualism of the Renaissance? Or, is there any con-

nection between Luther's opinion concerning the nature of society and the political philosophy of the Renaissance?

Bibliografy

a. Primary sources

BIEL, Gabriel

Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Auspiciis Hans Rückert, collaborantibus Martino Elze et Renata Steiger, ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. J. C. B. Mohr, Tübingen 1973–1979. [Coll.]

FICINO, Marsilio

Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Übersetzt von Karl Paul Hasse. Herausgegeben und eingeleitet von Paul Richard Blum. Lateinisch-Deutsch. Philosophische Bibliothek Band 368. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1984. [De am.]

LUTHER, Martin

Martin Luther. Studienausgabe. In Zusammenarbeit mit Helmar Jung-hans, Reinhold Pietz, Joachim Rogge und Günther Wartenberg herausgegeben von Hans-Ulrich Delius. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1979–. [StA]

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hermann Böhlau, Weimar 1883–. [WA]

POMPONAZZI, Pietro

Abhandlung Über die Unsterblichkeit der Seele. Übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Burkhardt Mojsisch. Lateinisch-Deutsch. Philosophische Bibliothek Band 434. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990. [De imm.]

TRUTFETTER, Jodocus

Epitome seu breviarium logice. Erfurt 1507. [Brev.]

USINGEN, Bartholomäus de

Compendium Naturalis philosophie Opa et studio singulari M. Bartholomei de usingen In Gymnasio Erphurdiensi Collectum ad laudem dei et rei publice litterarie perfectum Cuius lectione attenda naturalis

scientie candidati facile prima physice capient elementa. Wolfgang Schenk, Erfurt 1507. Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel [Signum QuH 44.1.(3) and 04.4°Helmst.(2)]. [Compendium]
 Parvulus philosophiae naturalis. Wolfgang Schenk, Leipzig 1499. Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel [Signum 64.17 Quod.(6) and QuH.48.3(1)]. Jacobus de Pfortzheim, 1511 Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel [Signum 260.4 Quod.(2)]. [Parvulus]
 Summule totius logice. Erfurt 1501. [Summul.]

VALLA, Lorenzo

Über den freien Willen. De libero arbitrio. Lateinisch-deutsche Ausgabe herausgegeben, Übersetzt und eingeleitet von Eckhardt Keßler. Humanistische Bibliothek, Texte und Abhandlungen, Band 16. Wilhelm Fink Verlag, München 1987. [De lib.]

b. Secondary sources

ALLEN, Michael J. B.

1984 The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis. UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies 21. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

ALTHAUS, Paul

1925 Die Unsterblichkeit der Seele bei Luther. — *ZSTb* 3 (1925), pp. 726–734.

ASHWORTH, E.J.

1988 Traditional logic. — *CHRP* pp. 143–172.

BLUM, Wilhelm

1988 Georgios Gemistos Plethon, Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1450). Übersetzt und Erläutert von Wilhelm Blum. BGrL Bd. 25. Anton Hiersemann, Stuttgart.

BRECHT, Martin

1981 Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521. Calver Verlag, Stuttgart.

BROADIE, Alexander

1985 The Circle of John Mair. Clarendon Press, Oxford.

1987 Introduction to Medieval Logic. Clarendon Press, Oxford.

BURROUGHS, Josephine L.

1950 Marsilio Ficino. Introduction. — *RPM*, 185–192.

BUMER, Remigius

1985 Bartholomäus von Usingen OESA (ca. 1465–1532). — *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung*. Hrsg. von Erwin Iserloh. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum Bd. 45, 27–37. Aschendorff, Münster.

CHRP

1988 *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Ed. Charles B. Schmitt & Quentin Skinner & Eckhard Kefler & Jill Kraye. Cambridge University Press, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney.

CLEMEN, Otto

1906 Beiträge zur Lutherforschung. — *ZKG* 27, 100–111.

COLLINS, Ardis B.

1974 *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*. AIHI 69. Martinus Nijhoff, The Hague.

COPENHAVER, Brian P. and SCHMITT, Charles B.

1992 *Renaissance Philosophy. A History of Western Philosophy: 3*. Oxford University Press, Oxford, New York.

DALES, Richard C.

1990 *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Brill's Studies in Intellectual History. Vol 18. Leiden, New York, København, Köln.

DIETER, Theodor

1992 *Die Philosophischen Thesen der "Heidelberger Disputation" Luthers und ihre Probationen. Ein kritischer Kommentar. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen. 2., durchgesehene Auflage.*

EBELING, Gerhard

1982 *Lutherstudien. Band II. Disputation de Homine. Teil 2. Die Philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1–19*. J. C. B. Mohr, Tübingen.

ECKERMANN, Willigis

1972 *Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto OESA, ein Beitrag zur Erkenntnislehre des spätmittelalterlichen Augustinismus. Spätmittelalter und Reformation, Texte und Untersuchungen Bd. 5*. De Gruyter, Berlin, New York.

FICINO and RENAISSANCE NEOPLATONISM

1986 Ed. By Konrad Eisenbichler & Olga Zorzi Pugliese. University of Toronto Italian Studies 1. Dovehouse Editions Canada, Toronto.

FRANK, Günter

1993 Philipp Melanchthons Idee von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. — *TbPb* 68, 349–367.

GILL, Joseph

1980 Bessarion. — *TRE* 5, 725–730.

GRANE, Leif

1962 Contra Cabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517. Übers. Elfriede Pump. AthD vol. 4. Gyldendal, København. Diss.

1975 Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518). Übers. von Eberhard Grötzing. AthD vol. 12. E. J. Brill, Leiden.

1985 Luther und der Deutsche Humanismus. — *Martin Luther, "Reformator und Vater im Glauben"*. Referate aus der Vortragsreihe der Institut für Europäische Geschichte Mainz. Hrsg. von Peter Manns. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz: Beiheft, 18: Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte. Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH. Stuttgart, pp. 106–117.

1994 Martinus Noster. Luther in the German reform movement 1518–1521. VIEG Bd. 155. Von Zabern, Mainz.

GROSSMANN, Maria

1975 Humanism in Wittenberg 1485–1517. Bibliotheca humanistica & reformatrica, vol. XI. B. De Graaf, Niewkoop.

HAMM, Berndt

1982 Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und Seinem Umkreis. BHTh 65. J. C. B. Mohr, Tübingen.

HANKINS, James

1991 Plato in the Italian Renaissance, vol. I & II. Columbia Studies in the Classical Tradition, volume XVII. E.J. Brill, Leiden, New York, København, Köln.

HEIDLER, Fritz

1983 Luthers Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Ratzeburger Hefte 1. Hrsg. von der Luther-Akademie Ratzeburg. Martin Luther-Verlag, Erlangen.

HILDEBRAND, E.

1983 Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Ein Lehrer Luthers an der Universität Erfurt. — *Nassauische Annalen* (Wiesbaden) 94, 327–334.

HOAR, Georg A.

1965 Early Evidences of Catholic Reform in the Thought and Actions of Bartholomeus Arnoldi von Usingen. — *ARG* 56, 155–165.

HUNZINGER, A. W.

1906 Lutherstudien. 1. Heft: Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513–1516. A. Deichert, Leipzig.

HUOVINEN, Eero

1981 Kuolemattomuudesta osallinen. Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma. — *Minä kuolevainen*. Helsingin hiippakunnan synodaalikirjoitus vuonna 1981. Ed. Jussi Talasniemi and Antti Rusama. STKSJ 126, pp. 159–266. Helsinki.

H RING, Nikolaus PSM.

1939 Die Theologie des Erfurter Augustiner-Eremiten Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Limburg.

JUNGHANS, Helmar

1979 Die Probationes zu den Philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation im Jahre 1518. — *LmJ* 46, pp. 10–59.

1985 Der junge Luther und die Humanisten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

KEßLER, Eckhard

1988 The Intellective Soul. — *CHRP* pp. 485–534.

KLEINEIDAM, Erich

1969 Universitas studii Erfordensis. Überblick Über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392–1521. Teil II. 1460–1521. EThSt Bd. 22. St. Benno-Verlag GmbH, Leipzig.

1975 Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt im Mittelalter und in der Reformationszeit. — *Scientia Augustiniana*. Studien Über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift für Adolar Zumkeller OSA zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Cornelius Petrus Mayer, Willigis Eckermann. Cassiciacum 30, 395–422. Augustinus-Verlag, Würzburg.

KÖPPERI, Kati

1993 Luthers theologische Zielsetzung in den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation. — *Nordiskt Forum* 1, 67–103.

- 1994a Renaissancein Luther. Johdatus reformaation aatehistoriaan. Yliopistopaino. Helsinki.
- 1994b Martti Luther ja sielun kuolemattomuuden ongelman ”kristillinen ratkaisu”. — *TA* 99, 111–126.
- KRAYE, Jill
- 1988 Moral Philosophy. — *CHRP* pp. 303–386.
- KRISTELLER, Paul Oskar
- 1943 The Philosophy of Marsilio Ficino. Translated into English by Virginia Conant. Columbia University Press, New York.
- 1950 Giovanni Pico della Mirandola. Introduction. — *RPM* pp. 215–222.
- 1965 Eight Philosophers of the Italian Renaissance. Chatto & Windus, London.
- 1979 Renaissance Thought and Its Sources. Ed. By Michael Mooney. Columbia University Press, New York.
- 1988 Humanism. — *CHRP* pp. 113–137.
- KUNZELMANN, Adalbero OSA
- 1974 Geschichte der Deutschen Augustiner-Eremiten. 7 Bde (1969–1976). Fünfter Teil. Die sächsisch-thüringerische Provinz und die sächsisch-Reformkongregation bis zum Untergang der beiden. Cassiciacum 26. Augustinus-Verlag, Würzburg.
- LOHR, Charles H.
- 1988 Metaphysics. — *CHRP* pp. 535–638.
- LUTHER UND ONTOLOGIE
- 1993 Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Referate des Instituts für systematische Theologie der Universität Helsinki in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 1.–5.4.1992. Herausgegeben von Anja Ghiselli, Kari Kopperi und Rainer Vinke. *SLAG* 31 und *LAR* 21. Helsinki, Erlangen.
- MANNERMAA, Tuomo
- 1993a Hat Luther eine trinitarische Ontologie? — *Luther und Ontologie*, pp. 9–27.
- 1993b Theologische Ontologie bei Luther? — *Nordiskt Forum* 1, 37–53.
- MARTIKAINEN, Eeva
- 1987 Doctrina. Studien zu Luthers Begriff der Lehre. *SLAG* 26. Helsinki.
- MAURER, Wilhelm
- 1967–69 Der Junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Bd. 1. Der Humanist (1967), Bd 2. Der Theologe (1969). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

M_JLLER, O.

- 1940 Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner Bartholomäus Arnoldi von Usingen und Kaspar Schatzgeyer über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe. Breslau.

NORDISKT FORUM 1

- 1993 Nordiskt Forum för Studiet av Luther och luthersk teologi 1. Referate des ersten Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki 21.–24. 11. 1991. Herausgegeben von Tuomo Mannermaa mit Petri Järveläinen und Kari Kopperi. SLAG 28. Helsinki.

OBERMAN, Heiko A.

- 1983 The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Third edition. The Labyrinth Press, Durham North Carolina. [1963]

O'MALLEY, John W.

- 1968 Giles of Viterbo on church and reform: a study in renaissance thought. SMRT 5. E. J. Brill, Leiden.

PAULUS, Nikolaus

- 1893 Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Luthers Lehrer und Gegner. Straßburger theologische Studien I, 3. Straßburg.

PEUCKERT, Will-Erich

- 1948 Die Grosse Wende. Das apokalyptische saeculum und Luther. Geistesgeschichte und Volkskunde. Claassen & Coverts, Hamburg.

PEURA, Simo

- 1994 Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. VIEG Bd. 152. Verlag Philipp von Zabern, Mainz.

PINE, Martin L.

- 1986 Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance. Saggi e Testi 21. Editrice antenore, Padova.

PLITT, G.

- 1876 Jodokus Trutvetter von Eisenach, der Lehrer Luthers in seinem Werken geschildert. Verlag von A. Deichert, Erlangen.

PLUTA, Olaf

- 1986 Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance. Bochumer Studien zur Philosophie Bd. 7. Verlag B. R. Grüner, Amsterdam.

POPKIN, Richard H.

- 1988 Theories of knowledge. — *CHRP* pp. 668–684.

RANDALL, John Herman Jr.

1950 Pietro Pomponazzi, Introduction. — *RPM* pp. 257–279.

REINHARDT, Heinrich

1989 Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494). VCH Acta humaniora, Weinheim.

RENAISSANCE HUMANISM

1988 Foundations, Forms and Legacy. Vol. 1 Humanism in Italy, Vol. 2 Humanism beyond Italy, Vol. 3 Humanism and the Disciplines. Edited by Albert Rabil Jr. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

RPM

1950 The Renaissance Philosophy of Man. Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives. Ed. by Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall Jr. The University of Chicago Press, Chicago, Illinois. [1948]

SAARINEN, Risto

1992 Christus als Lehrer bei Ficino und Calvin. Ein Beitrag zur Entstehung der Dreiämterlehre. — *ZThK* 89 (1992), 197–221.

SCHEEL, Otto

1921–30 Martin Luther vom Katholizismus zur Reformation. I. Auf der Schule und Universität (1921). II. Im Kloster (1930). J. C. B. Mohr, Tübingen.

SCHMITT, Charles B.

1967 Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and his Critique of Aristotle. *AIHI* 23. Martinus Nijhoff, The Hague.

1983 Aristotle and the Renaissance. *Martin Classical Lectures*, vol. XXVII. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 1983.

SCHULTZE, Manfred

1980 Von der via Gregorii zu via Reformationis: der Streit um Augustin im späten Mittelalter. Diss. Evangelisch-theologischen Fakultät an der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen.

SPITZ, Lewis W.

1957 Conrad Celtis, The German Arch-Humanist. Cambridge.

1959 The Theologia platonica in the religious Thought of the German Humanists. — *Middle Ages-Reformation-Volkskunde*. Festschrift for John G. Kunstmann. University of North Carolina, Studies in the Germanic Languages and literatures n:o 26. New York 1959, repr. AMS Press Inc. New York 1966, pp. 118–133.

- 1963 The Religious Renaissance of the German Humanists. Cambridge, Massachusetts.
- 1975 The Course of German Humanism. — *Itinerarum Italicum*. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations. Dedicated to Paul Oskar Kristeller on the occasion of his 70th birthday. Ed. by Heiko A. Oberman With Thomas A. Brady Jr. SMRT 14. E.J. Brill, Leiden 1975, pp. 371–436.
- 1985 Luther and Humanism. — *Luther and learning*. The Wittenberg University Luther Symposium. Ed. by Marilyn J. Harran. Selinsgrove (Susquehanna University Press), London and Toronto (Associated University Presses), pp. 69–94.
- 1987 The Renaissance and Reformation Movements. Revised Edition. Volume I. The Renaissance. Volume II. The Reformation. Concordia Publishing House, St. Louis.

STANGE, Carl

- 1925 Die Unsterblichkeit der Seele. Gütersloh, 1925.
- 1928 Studien zur Theologie Luthers, Bd. I. Gütersloh.

THESAURUS LUTHERI

- 1987 Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153 und SLAG A 24. Helsinki.

TONKIN, John

- 1985 Luther and Humanism. Report. — *LuJ* 1985, 266–269.

TYRINOJA, Reijo

- 1986 Proprietas Verbi. Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est (Joh 1:14), 1539. — *Faith, Will and Grammar*. Some Themes of Intensional Logic and Semantics in Medieval and Reformation Thought. Ed. by Heikki Kirjavainen. SLAG B 15, pp. 141–178. Helsinki.
- 1987 Nova vocabula et nova lingua. Luther's Conception of Doctrinal Formulas. — *Thesaurus Lutheri*. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura. STKSJ 153 & SLAG A 24, pp. 221–236. Helsinki.
- 1990 Opus theologicum – Luther ja skolastinen teonteoria. — *Evankeliumi ja sen ulottuvuudet*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja 1990. Ed. Antti Raunio. STKSJ 172, 117–160. Helsinki.

URBAN, Wolfgang

- 1981 Die "via Moderna" an der Universität Erfurt am Vorabend der Reformation. — *Gregor von Rimini Werk und Wirkung bis zur Reformation*. Hrsg. Heiko A. Oberman. Spätmittelalter und Reformation, Texte und Untersuchungen 20, 311–330. De Gruyter, Berlin, New York.

WHITE, Graham

- 1994 Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's Disputations, in the Light of their Medieval Background. *SLAG* 30. Helsinki.

WOLTERS, Al

- 1986 Ficino and Plotinus' Treatise 'on Eros'. — *Ficino and Renaissance Neoplatonism* pp. 189–197.

WOODHOUSE, C. M.

- 1986 George Gemistos Plethon, The Last of the Hellenes. Clarendon Press, Oxford.

ZUMKELLER, Adolar O.E.S.A.

- 1963 Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles. *?ARG* 54, 15–37.
- 1964 Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre. — *AAug* 27, 167–262.
- 1984 Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters. Cassiacum 35. Augustinus-Verlag, Würzburg.

Autorenhinweis

Steffen Kjeldgaard-Pedersen, Prof. Dr.
Universität Kopenhagen, Institut für Kirchengeschichte

Leif Grane, Prof. Dr.
Universität Kopenhagen, Institut für Kirchengeschichte

Eeva Martikainen, Prof. Dr.
Universität Helsinki, Institut für Systematische Theologie

Jan Lindhardt, Dr.
Universität Århus

Carl Axel Aurelius, Dr.
Universität Linköping

Antti Raunio, Dr.
Universität Helsinki, Institut für Systematische Theologie

Kari Kopperi, Theol. Lic.
Seurakuntaopisto (Luther-Institut), Järvenpää