

Theodor Dieter
Der junge Luther und Aristoteles

Theologische Bibliothek Töpelmann

Herausgegeben von
O. Bayer · W. Härle · H.-P. Müller

Band 105



Walter de Gruyter · Berlin · New York
2001

Theodor Dieter

Der junge Luther und Aristoteles

Eine historisch-systematische Untersuchung
zum Verhältnis von Theologie und Philosophie



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2001

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Dieter, Theodor:
Der junge Luther und Aristoteles : eine historisch-systematische
Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie /
Theodor Dieter. – Berlin ; New York : de Gruyter, 2001
(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 105)
Teilw. zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1991 und Tübingen, Univ.,
Habil.-Schr., 1997
ISBN 3-11-016756-5

© Copyright 2001 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Meinen Eltern

Vorwort

Die Auseinandersetzung mit Aristoteles hat für Luthers Theologie große Bedeutung. Der Aristoteles freilich, zu dem Luther sich ins Verhältnis setzt, ist eine außerordentlich vielgestaltige Größe, und die Formen, in denen er dies tut, sind ebenso vielfältig: scharfsinnig argumentierend und pauschal polemisierend, aristotelische Gedanken für die Theologie rezipierend und Aristoteles als Verfänger der Theologen brandmarkend, stolz auf die eigenen Kenntnisse in der aristotelischen Philosophie und die philosophischen Studien als nutzlos verwerfend. Die vorliegende Untersuchung gilt dieser Auseinandersetzung. Sie stellt sich die Aufgabe zu klären, welchen Aristoteles Luther im einzelnen Fall meint, und die Argumente zu prüfen, die er kritisch gegen aristotelische Auffassungen vorbringt, und die Weisen zu analysieren, in denen er aristotelische Lehrstücke für die Theologie fruchtbar machen will. Es geht nicht nur darum, die beiden Seiten je für sich hermeneutisch zu erschließen, sondern auch darum, die Kontroverse als Kontroverse zu rekonstruieren, und zwar im Sinn einer Disputation, in der beide Seiten zu Wort kommen. Eine solche disputative Rekonstruktion erfordert eine ziemlich weitgehende Berücksichtigung scholastischer Theorien, um den Kontext für ein solches Vorhaben darzulegen. Deshalb beschränkt sich unsere Untersuchung auf Texte des jungen Luther bis 1518. Die systematischen Probleme werden in dem geschichtlichen Zusammenhang, in dem sie sich damals gestellt haben, analysiert. Auf diese Weise soll einer Fremdbestimmung der Luther-Interpretation durch gegenwärtige Fragestellungen und Auffassungen entgegengewirkt werden.

Wichtige lateinische Zitate sind ins Deutsche übersetzt worden; viele andere konnten aus Platzgründen nur lateinisch wiedergegeben werden. Es ist aber um der Überprüfbarkeit der vorgetragenen Ergebnisse willen unmöglich, auf die lateinischen Zitate zu verzichten.

Kapitel 6 dieser Untersuchung wurde 1991 als Dissertation, Kapitel 1 bis 5 wurden 1998 als Habilitationsschrift im Fach Systematische Theologie von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommen. Beide Teile wurden für die Veröffentlichung überarbeitet.

Vielen habe ich zu danken: Herr Prof. Dr. Oswald Bayer hat mir während vieler Jahre wichtige Einsichten in die Theologie Luthers vermittelt, er hat meine

Luther-Studien unterstützt und mich ermutigt, eigene theologische Denkwege zu gehen; er hat auch die Erstgutachten für die Dissertation und die Habilitationsschrift erstellt. Mein Dank gilt weiter Herrn Prof. Dr. Wilfried Werbeck für das Zweitgutachten über die Dissertation, Herrn Prof. Dr. Ulrich Köpf für das Zweitreferat zur Habilitationsschrift. Beiden verdanke ich auch wertvolle Hinweise und Ratschläge. Weiter danke ich meiner Kollegin und meinen – jetzigen und früheren – Kollegen am Institut für ökumenische Forschung in Straßburg, Prof. Dr. Elisabeth Parmentier, Prof. Dr. André Birmelé, Prof. Dr. Mickey Mattox, Prof. Dr. Michael Root, Prof. Dr. Risto Saarinen, für ihr Verständnis und ihre tatkräftige Unterstützung. Bei Frau Elke Leypold bedanke ich mich für ihre Hilfe beim Korrekturlesen, bei Herrn Heinrich Ottinger für seine außerordentliche Hilfe bei der Erstellung einer druckfertigen Vorlage. Die Studienstiftung des deutschen Volkes hat mich während des Studiums gefördert und mir auch ein Promotionsstipendium gewährt. Der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und dem Lutherischen Weltbund (Department for Theology and Studies und Office for Ecumenical Affairs) danke ich für Druckkostenzuschüsse. Nicht zuletzt gilt mein Dank den Herren Professoren Dr. Oswald Bayer, Dr. Wilfried Härle und Dr. Hans-Peter Müller für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe »Theologische Bibliothek Töpelmann«.

Weil im Schönbuch, Ostern 2001

Theodor Dieter

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Hinweise	XVI
§ 1 Einleitung	1
1. Problemanzeige	2
2. Zwei verschiedene Weisen, das Verhältnis Luthers zu Aristoteles zu bestimmen	5
3. Hermeneutische Erschließung und disputative Rekonstruktion der Kontroverse	7
4. Aristotelismus: der inhaltliche und der institutionelle Aspekt . . .	14
5. Vier Entscheidungen zu Anlage und Methode der Untersuchung	18
6. Die Frage nach dem Kontext des Denkens Luthers statt der Frage nach Einflüssen auf ihn	23
7. Der Problemzusammenhang der Theologie Luthers mit der Scholastik	27
8. <i>Excurs: Zum Problem der Einheit der Scholastik</i>	28
9. Zum Gang der Untersuchung	37
Kapitel 1: Luthers Kritik am teleologischen Seelenverständnis des Aristoteles	39
Einführung	39
§ 2 Rekonstruktion und Explikation von Luthers Argument	40
§ 3 Überprüfung von Luthers These an der »Nikomachischen Ethik« und an der Lehre vom finis ultimus in der Scholastik	49
§ 4 Die Resolution zur 58. Ablassthese	64
1. Der Kontext der 58. Ablassthese	65
2. Das Objekt des Wollens bei Aristoteles und in der Scholastik . .	66
3. Das Leiden als malum bei Aristoteles	69
4. Das bonum und die Freundschaft bei Aristoteles	72
5. Amor hominis und amor crucis im Verhältnis zum Armen	76

§ 5	Luthers Verständnis des »quaerere quae sua sunt« als Bestimmung des Sünders	80
	1. Zwei Hinsichten des »quaerere quae sua sunt«	80
	2. Das »quaerere quae sua sunt« im Verhältnis zum Nächsten	82
	3. Das »quaerere quae sua sunt« im Verhältnis zu Gott	86
	4. Zusammenfassung	106
§ 6	Amor crucis und amor hominis	107
	1. Theologia crucis und theologia gloriae	107
	2. Explizierende und kritische Erwägungen zur theologia crucis	122
	2.1 Zum Verständnis des Leidens	122
	2.2 »Wer Weisheit sucht, der werde ein Tor«	123
	2.3 »Gott kann nur im Leiden und im Kreuz gefunden werden«.	124
	2.4 »Die Wassersucht der Seele«	126
	3. Zusammenfassung	128
§ 7	Appetitus contrarii	130
§ 8	Struktur und Zielsetzung von These 28 und ihrer probatio. Zusammenfassung	136
	1. Struktur und Zielsetzung von These 28 und ihrer probatio	136
	2. Zusammenfassung	142
Kapitel 2: »Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti effcimus«		149
Einführung		149
§ 9	Luther und die aristotelische Lehre vom Erwerben der Tugend	152
	1. Das aristotelische Verständnis vom Erwerben der Tugend	154
	2. Luthers Rezeption des aristotelischen Verständnisses vom Erwerben der Tugend	168
	3. Zusammenfassung	174
§ 10	Die aristotelische Lehre vom Erwerben der Tugend in der Interpretation von Johannes Buridan und Gabriel Biel	175
§ 11	Das Gerechwerden des Menschen in der Gnaden- und Verdienstlehre Gabriel Biels	183
§ 12	Das Gerechwerden des Menschen in der thomanischen Gnaden- und Verdienstlehre	193
	1. Luthers Kritik und die thomanische Gnadenlehre	193
	2. Analyse von zur Mühlens Verständnis von Luthers Kritik	202

§ 13	Zur Herkunft des von Luther kritisierten Freiheitsbegriffs	214
1.	Die Kritik von 1277 an einem deterministischen Willensverständnis	214
2.	<i>Exkurs: Kritik an der griechischen Wesensphilosophie im Namen der Freiheit: Origenes und Gregor von Nyssa</i>	216
3.	Olivis Kritik am aristotelischen Willensverständnis	217
4.	Zum Verständnis der Freiheit des Willens bei Duns Scotus	220
5.	Das Verständnis der Willensfreiheit in Buridans Kommentar zur »Nikomachischen Ethik«	225
§ 14	»Prius necesse est personam esse mutata, deinde opera.«	228
1.	Die Bedeutung des scholastischen »persona«-Verständnisses für Luther	228
2.	Zur Problematik der Unterscheidung von Person und Werk bei Luther	234
3.	Luthers Kritik am Glauben als habitus und ihre Probleme	243
Kapitel 2: Zusammenfassung		251
Kapitel 3: Die aristotelische Erkenntnislehre in der Theologie Luthers		257
§ 15	»intellectus sit intelligibile per actualem intellectionem«	257
1.	Das aristotelische Theorem und Luthers Bezugnahme darauf	257
2.	Das aristotelische Theorem in der Predigt vom 25.12.1514	260
3.	Die intellectus-Lehre in Luthers Auslegung von Röm 3,7	269
4.	Die intellectus-Lehre in der Auslegung von Röm 8,24	271
Kapitel 4: Der aristotelische Bewegungsbegriff in der Theologie Luthers		276
Einführung		276
1.	Definitionen von »Bewegung«	277
2.	Die verschiedenen Motive	278
§ 16	Die Definition der Bewegung bei Aristoteles und seinen mittelalterlichen Interpreten	280
1.	Verständnis und Definition der Bewegung bei Aristoteles	280
2.	Das Verständnis der Bewegung bei Thomas	284
3.	Das Verständnis der Bewegung bei Ockham	288

4. Zu Einzelfragen	295
4.1 »Semper«	295
4.2 »Partim in termino a quo et partim in termino ad quem«	296
4.3 »Omnis motus est a contrario in contrarium«	299
5. Luthers Auffassung vom ontischen Status der Bewegung	300
§ 17 Die theologische Rezeption	
des »aristotelischen« Bewegungsbegriffs bei Luther	302
1. Das theologische Problem Luthers	302
2. Luthers Verständnis von Bewegung als Versuch, ein theologisches Grundproblem zu lösen	308
3. »Semper in motu«	313
4. »Proficere est nihil aliud, nisi semper incipere«	317
5. »Partim iustus – partim peccator«	326
6. »In Naturalibus rebus quinque sunt gradus«	335
7. Zusammenfassung	343
§ 18 Luthers Weihnachtspredigt von 1514	346
1. Der erste Teil der Predigt (Joh 1,1f)	348
1.a Der erste Abschnitt des ersten Teils der Predigt: Analytischer Kommentar zu Joh 1,1f	348
1.b Der zweite Abschnitt des ersten Teils der Predigt: Die Identifizierung des Wortes als Sohn Gottes und umgekehrt	349
2. Der zweite Teil der Predigt (Joh 1,14a)	370
3. Abschließende Bemerkungen	375
Kapitel 5: Die Logik im Urteil des jungen Luther	378
§ 19 »Frustra fingitur logica fidei«	378
1. »Theologus non logicus est monstrosus haereticus« (These 45)	378
2. »Frustra fingitur logica fidei« (These 46)	380
3. Der Exkurs in der Weihnachtspredigt von 1514 zur Logik in der Trinitätslehre	391
4. Syllogistische Form und Trinitätslehre (Thesen 47 bis 49)	401
5. Aristoteles und die Theologie: Finsternis und Licht (These 50)	409
6. Zweifel am Aristoteles-Verständnis der Scholastiker (These 51)	410
7. Porphyrius: Schaden für die Theologie (These 52)	415
8. Die petitio principii der aristotelischen Definitionen (These 53)	421
9. Zusammenfassung und Weiterführung	423

Kapitel 6: Die philosophischen Thesen der »Heidelberger Disputation«	431
Einführung	431
§ 20 »in Aristotele philosophari« – »stultificari in Christo« (Thesen 1 und 2)	437
1. Die erste philosophische These	437
2. Die zweite philosophische These	446
§ 21 Die Ewigkeit der Welt und die Sterblichkeit der Seele (These 3)	454
Vorbemerkung zu den folgenden vier Paragraphen	454
1. Die dritte These	454
2. Die probatio für den ersten Teil der These	460
§ 22 Das Verständnis des intellectus humanus bei Buridan und Usingen	463
1. Das Verständnis des intellectus humanus bei Buridan	464
1.1 »Utrum intellectus humanus sit forma corporis humani«	464
1.2 »Utrum intellectus humanus sit perpetuus«	466
2. Das Verständnis des intellectus humanus bei Usingen	468
2.1 »Utrum intellectus humanus sit immaterialis seu a materia separatus«	468
2.2 »Utrum intellectus humanus sit forma substantialis corporis humani«	471
2.3 »Utrum circumscripta fide catholica ratio naturalis dictaret intellectum humanum esse formam corporis humani«	475
2.4 »Utrum sit unus et idem intellectus quo omnes homines intelligunt«	478
2.5 »Utrum intellectus humanus sit a parte post perpetuus«	481
2.6 »Utrum intellectus possibilis sit pura potentia«	484
2.7 Zusammenfassung von Usingens Auffassung	487
§ 23 »anima humana mortalis est« – Die Argumentation secundum Aristotelis principia	489
§ 24 »anima videtur immortalis« – Die Argumentation iuxta Aristotelis recitata	511
1. De anima II,2	512
2. De anima III,5	518
2.1 Ein Satz aus De anima III,5	518

2.2 <i>Exkurs: Zur Interpretation von De anima III,5</i>	520
a) 430a10–14	520
b) 430a14f	522
c) 430a15–17	524
d) 430a17f	525
e) 430a18f	527
f) 430a19–22	527
g) 430a22f	529
h) 430a23–25	529
i) 430a25	531
2.3 Luthers Auslegung von De anima III,5	531
a) Zu 430a10–14	532
b) Zu 430a14–17	537
c) Zu 430a17f	545
d) Zu 430a18f	549
e) Zu 430a19f	550
f) Zu 430a20–22	551
g) Zu 430a22f	554
h) Zu 430a23–25	557
3. Metaphysik XII,3	560
4. Nikomachische Ethik I,11	561
5. Vollständigkeit der von Luther herangezogenen Texte?	562
§ 25 Zum »aristotelischen« Verständnis der materia (These 4)	564
§ 26 Werden und materia (These 5)	577
§ 27 Die Unmöglichkeit der materia nuda (These 6)	584
§ 28 Das aristotelische Verständnis des Unendlichen (These 7)	594
§ 29 Die Summe von Luthers Kritik an Aristoteles (These 8)	608
§ 30 Luthers Alternative: Platon! (These 9)	619
Kapitel 6: Zusammenfassung	627
Schlußbemerkung	632

Literaturverzeichnis	643
I. Quellen	643
II. Übersetzungen	647
III. Sekundärliteratur	650
Personenregister	680

Hinweise

Literatur wird in den Anmerkungen durch Angabe von Verfasser, Titel bzw. Kurztitel und Seitenzahl nachgewiesen.

Luther wird nach der »Weimarer Ausgabe« (z.B. »1;365,15«), nach der »Bonner Ausgabe« (z.B. »V;322,17«) oder der Studienausgabe (z.B. »StA 1;147,3«) angeführt.

Auf Fundorte in modernen Editionen wird mit Angabe von Band-, Seiten- und gegebenenfalls Zeilenzahl in Klammern (z.B.: »[III;193,7–11]«) hingewiesen.

Lateinische Zitate werden ohne Anführungszeichen wiedergegeben, es sei denn, es handelte sich um Zitate im Zitat.

Mittelalterliche Texte, die nicht in modernen Editionen vorliegen, werden bei der Wiedergabe in Schreibweise und Zeichensetzung behutsam modernisiert.

Hinzufügungen von uns in Zitaten werden – ohne weiteren Hinweis – in eckige Klammern gesetzt: »[]«; Klammern im Zitat werden mit runden Klammern wiedergegeben: »(...)«.

Werden im Zitat Worte von uns hervorgehoben, wird dies durch ein »Hv.« oder »Kurs.« nach der Stellenangabe angezeigt.

Verweise auf andere Fußnoten ohne weitere Kennzeichnung (z.B. »Vgl. u. Anm. 66«) beziehen sich auf das betreffende Kapitel.

Abkürzungen werden nach S.Schwertner (s. Literaturverzeichnis) gebraucht.

Davon abweichend oder ergänzend werden folgende Abkürzungen verwendet:

De an	Aristoteles, De anima
An Post	Aristoteles, Analytica Posteriora
An Pr	Aristoteles, Analytica Priora
EN	Aristoteles, Ethica Nicomachea
Kat	Aristoteles, Kategorien
Met	Aristoteles, Metaphysik
Phys	Aristoteles, Physik
STh	Thomas von Aquin, Summa Theologiae
ScG	Thomas von Aquin, Summa contra gentiles
Oph	Ockham, Opera Philosophica
OTh	Ockham, Opera Theologica
CHLMP	Cambridge History of Later Medieval Philosophy
CHRP	Cambridge History of Renaissance Philosophy
LuSt	G.Ebeling, Lutherstudien
art.	articulus
c	corpus (articuli)
cap.	capitulum
dist.	distinctio
n.	Nummer

§ 1 Einleitung

»Ich freilich glaube, daß ich dem Herrn diesen Gehorsam schulde, heftig gegen die Philosophie zu wettern und zur Hl. Schrift zu raten.«¹ Treffender als mit diesen Worten läßt sich die weitverbreitete Vorstellung von Luthers Verhältnis zur Philosophie, insbesondere zur aristotelischen Philosophie, kaum ausdrücken². Dieses Verhältnis erscheint als das eines heftigen Konflikts, dessen Grund in einem unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Hl. Schrift und der (aristotelischen) Philosophie gesehen wird sowie in dem Bemühen Luthers, die Theologie zur Hl. Schrift zurückzuführen. Jene Vorstellung scheint so angemessen und diese Begründung scheint so klar zu sein, daß das Verhältnis Luther – Aristoteles nach einer ersten kurzen monographischen Erörterung durch Friedrich Nietzsche (1883) über hundert Jahre lang nicht mehr umfassend untersucht wurde³. Auch läßt Polemik, gerade heftige, mit Herabsetzungen und Übertreibungen verbundene Polemik⁴, nicht zu einer differenzierenden Beschäftigung, wie es eine wis-

1 56;371,17f. – Als Lehrbeauftragter für Philosophie und Student der Theologie in Wittenberg (1508/9) schreibt Luther an Joh. Braun: *Quod si statum meum nosse desideres, bene habeo Dei gratia, nisi quod violentum est studium, maxime philosophiae, quam ego ab initio libentissime mutarim theologia, ea inquam theologia, quae nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur.* (Br 1;17,40–44; v. 17.3.1509)

2 Vgl. den sprechenden Titel des Buches von Wilhelm Link: *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie.*

3 F.Nietzsche, *Luther und Aristoteles* (1883). 1996 erschien in Padua die parallel zu unserer Untersuchung erarbeitete Monographie von E.Andreatta, *Lutero e Aristotele* (vgl. dazu u. Anm.50). Das Thema »Luther-Aristoteles« spielt in den Lutherstudien Gerhard Ebelings – implizit und explizit – eine große Rolle. Auch andere Autoren haben in Studien wichtige Beiträge zu diesem Problem geleistet; sie werden im Verlauf der Untersuchung herangezogen. Vgl. auch: W.Eckermann, *Die Aristoteleskritik Luthers. Ihre Bedeutung für seine Theologie*, 114–130; ders., *Theologie gegen Philosophie. Anfragen an Luther*, 244–262, und die eindrucksvolle Studie »Luthers Verhältnis zur theologischen und philosophischen Überlieferung« von Walter Mostert (347–368.839–849).

4 Luther nennt Aristoteles ironisch »Lumen illud naturae« (7;739,23) wie auch »principem tenebrarum« (2;708,3). Er ist für ihn »der vordampfer, hochmutiger, schalckhafftiger heide« (6;458,4f), »der blindeleyter« (10I/2;100,1), »ein Wortspieler« und »Täuscher der Geister« (1;611,40), »ein Verführer der scholastischen Doktoren« (2;370,9). Über seine Philosophie kann er sagen: »[...] wiltu wissen was er [Aristoteles] leret, das will ich dyr kurtzlich sagen:

senschaftliche Untersuchung sein muß, ein. Vor allem aber scheint eine solche Erörterung, die verschiedene Gegenstände der Kritik voneinander unterscheidet und dadurch auch begrenzt, die nach den jeweiligen besonderen Motiven für die Kritik fragt und Argumentationslinien differenziert betrachtet, den fundamentalen Charakter von Luthers Gegensatz zu Aristoteles nicht ernst zu nehmen, sie scheint ihn vielmehr abzuschwächen.

Geht man trotzdem der Kritik Luthers genauer nach, dann entdeckt man, daß es ein merkwürdiger Aristoteles ist, den Luther kritisiert, jedenfalls nicht immer der, den wir heute aus seinen Werken kennen. Sucht man ihn in den Werken der mittelalterlichen Theologen und Philosophen⁵, so ist er auch da nicht so einfach, wie es den Anschein hat, auszumachen. Wie sich bei dieser Suche nach der genauen Gestalt des von Luther kritisierten Aristoteles dessen Bild ändert und differenziert, so mehren sich auch die Fragen nach den Gründen für die Kritik. Warum und in welcher Hinsicht steht dieses oder jenes »aristotelische« Lehrstück in Gegensatz zur Hl. Schrift? Welches sind *jeweils* die theologischen Einsichten, die zu diesem oder jenem kritischen Urteil geführt haben, und welche argumentativen Schritte lassen sich dabei erkennen? Bei jener Suche nach dem Aristoteles Luthers macht man die Entdeckung, daß es durchaus auch eine positive Rezeption »aristotelischer« Gedanken bei Luther gibt. Im Verlauf einer solchen Untersuchung erscheinen Ziel, Inhalt und Begründung von Luthers Kritik und Rezeption »aristotelischer« Lehrstücke dann vielfach in einem anderen Licht als bisher. – Wir beginnen mit einer kurzen systematischen Problemanzeige und erläutern anschließend unser Vorgehen.

1. Problemanzeige

Während der Grund-Satz der Weisheit Israels lautet: »Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang« (Prov 1,7; 9,10; Ps 111,10; Sir 1,16.25.33), verwandelt und

Eyn topffer kan auß thon eyn topff machen: das kann der schmid nit, er lerne es denn. Wenn ettwas hoherß ynn Aristot ist, so soltu myr keyn wort glewben, und erbiere mich das tzu beweyssen, wo ich soll.« (10I/2;74,15–18) Solche Äußerungen könnten leicht vermehrt werden. Vgl. E. Andreatta, *Lutero e Aristotele*, 41–112.

5 Zu den sich über Jahrhunderte hinziehenden Prozessen, in denen Aristoteles im Abendland rezipiert worden ist, vergleiche F. Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*; B. Dod, *Aristoteles latinus*, 45–79; Ch. Lohr, *The Medieval Interpretation of Aristotle*, 80–98. Eine Skizze bietet H. Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten*, 146–153. Die Aristoteles-Rezeption ist im übrigen immer auch von einer Aristoteles-Kritik christlicher Theologen und teilweise auch kirchlicher Instanzen begleitet gewesen. Dafür sei – als auf prominente Beispiele – auf die Aristoteles-Kritik Bonaventuras (vgl. dazu: J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, 121–161) und die Verurteilung von 219 Thesen durch den Pariser Bischof Stephan Tempier 1277 (vgl. dazu: K. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*) hingewiesen.

verschärft sich dieses principium vor dem Kreuz Christi zur Frage: »Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?« (I Kor 1,20) – eben im »Wort vom Kreuz« (I Kor 1,18), das in der Mitte der Theologie steht. Die »Weisheit der Welt« aber ist nicht allein die Metaphysik oder die Philosophie⁶, sondern jedes Wissen, das Menschen aus ihrem Eigenen haben. So gilt für dieses allgemein, was Luther für den Umgang mit Aristoteles so formuliert: Qui sine periculo vollet in Aristotele philosophari, necesse est, ut ante bene stultificetur in Christo⁷.

Das Wort vom Kreuz spricht von Gott und vom Menschen, indem es vom Gekreuzigten als *Gottes Kraft* und als *Gottes Weisheit für den Menschen* spricht, es redet vom Menschen und von der Welt, indem es von Gott sagt, daß er in der Rechtfertigung den Sünder aus dem Nichts ins Sein ruft wie er das auch als Schöpfer mit der Welt tut. Von Gott, vom Menschen und von der Welt spricht aber auch die »Weisheit der Welt«, und die Philosophie – ein Teil von ihr – tut dies ebenso wie die Theologie im Unterschied zu den Einzelwissenschaften nicht aspekthaft, sondern so, daß sie von der Welt im ganzen und vom Menschen als ganzem und als solchem spricht. Damit ergibt sich die Aufgabe einer Verhältnisbestimmung: Aliter Apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici⁸. Ja, dieses »aliter« beinhaltet den Gegensatz von Weisheit und Torheit, und zwar so, daß das »Wort vom Kreuz« und die »Weisheit der Welt« sich wechselseitig zur Torheit machen.

Aber diese Bestimmung des Verhältnisses ist nicht vollständig, denn auch Glaubende haben in dem Wissen, das zum alltäglichen Leben und seiner Orientierung notwendig ist, wie auch in ihrem methodischen Nachdenken über die Welt und über sich selbst in vielfältigster Weise an der Weisheit der Welt teil. Für eine Theologie, die nichts als Auslegung des »Wortes vom Kreuz« sein will, ergibt sich daraus ein Problem: Jede Verhältnisbestimmung fügt den beiden Seiten, die in ein Verhältnis gesetzt werden, eine Bestimmung hinzu, die sie von sich aus nicht haben. Wer etwa sagt, die biblische Schöpfungsauffassung widerspreche der aristotelischen »Physik«, weil dort die Ewigkeit der Welt gelehrt werde, oder sie widerspreche der kopernikanischen Weltauffassung, weil Josua zur Sonne (und nicht zur Erde) gesagt habe, sie solle stillstehen (Jos 10,12f), oder sie stehe in Widerspruch zur Evolutionstheorie, weil Gott den Menschen geschaffen habe, der verändert die theologische Lehre. Zwar stellt sich der Widerspruch

6 Dies legt Martin Heidegger in seiner Freiburger Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?« (1929) nahe, wenn er im Zusammenhang von Erläuterungen zur Metaphysik, die das Seiende als Seiendes vorstelle und der sich darum das Sein verberge, I Kor 1,20 zitiert und fragt: »Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?« (Was ist Metaphysik?, 20).

7 59;409,3f.

8 56;371,2f.

als Konsequenz der theologischen Lehre dar; weil aber das Negierte nicht Teil des Geoffenbarten ist, fügt eine solche Negation diesem eine Bestimmung hinzu, die es von sich aus nicht hat. Der Widerspruch kann also nicht nur als Selbstexplikation des Geoffenbarten verstanden werden. Wenn nun die Verhältnisbestimmung falsch vorgenommen wird, wird die theologische Lehre in einer Weise weiter bestimmt, die nicht in Übereinstimmung mit ihrem Gehalt steht, sondern diesen fremdbestimmt sein läßt. Dies kann auch dann geschehen, wenn man um die »Freiheit der Theologie von der Philosophie«⁹ bemüht ist, weil sich gerade in der pauschalen Abweisung von nichttheologischen Wissensansprüchen eine undurchschaute Fremdbestimmung via negationis vollziehen kann und häufig auch vollzieht. Die Theologie hat gar nicht die Wahl, ob solche Verhältnisbestimmungen unternommen werden sollen oder nicht; sie werden faktisch vorgenommen. So bleibt nur die Wahl, dies theologisch und philosophisch reflektiert oder unreflektiert zu tun.

Das Problem verschärft sich, weil die Theologie menschliche Sprache gebraucht und beim Argumentieren Regeln folgt, die Menschen auch sonst beim Argumentieren beachten; weil sie Texte auslegt, was Menschen auch außerhalb der Theologie tun usw. So greift die Theologie immer wieder auf außertheologische Einsichten zurück, um sich über die methodische Seite ihres Vorgehens Klarheit zu verschaffen. Und doch steht auch über diesen Einsichten das Urteil, welches das Wort vom Kreuz über die »Weisheit der Welt« spricht.

So hat die Theologie die schwierige Aufgabe, angesichts dieses Urteils eine präzise Verhältnisbestimmung in Grund- wie in Einzelfragen vorzunehmen, um so eine Fremdbestimmung der Theologie sowohl durch falsche Rezeption wie durch falsche Verwerfung nichttheologischer Wissensansprüche zu vermeiden. Luther ist der Meinung, daß die scholastische Theologie bei dieser Aufgabe in einer verheerenden Weise in die Irre gegangen ist. Deshalb sieht er seine Aufgabe darin, »heftig gegen die Philosophie zu wettern und zur Hl. Schrift zu raten«. Wenn Luther sich zu Aristoteles äußert, nimmt er zu einer Vielzahl von bereits vorgenommenen Verhältnisbestimmungen von Theologie und Philosophie Stellung und darin auch zu Aristoteles »selbst«. Das macht die Situation komplex. Der Analyse dieser Komplexität im Interesse einer präzisen Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie dient die folgende Untersuchung. Im folgenden sollen die Art unseres Vorgehens und die Gründe dafür schrittweise entwickelt werden.

9 S.o. Anm.2.

2. Zwei verschiedene Weisen, das Verhältnis Luthers zu Aristoteles zu bestimmen

2.1 Man kann Grundeinsichten der Theologie Luthers erheben und sie in Beziehung setzen zu Grundeinsichten der aristotelischen Philosophie oder zum Aristotelismus der Scholastik. Dabei ist nicht erforderlich, daß auch Luther die betreffenden Themen als Probleme seines Verhältnisses zu Aristoteles verstanden und erörtert hat. Zwar kann dies durchaus so sein, es ist aber nicht notwendig für ein solches systematisches Vorgehen.

Eberhard Jüngel konfrontiert in seiner viel beachteten Studie »Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit«¹⁰ die aristotelische Lehre von Möglichkeit und Wirklichkeit und von der Überordnung der Wirklichkeit über die Möglichkeit mit Luthers Kritik am aristotelischen Lehrstück vom Gerechtworden des Menschen durch Tun des Gerechten. Die aristotelische Unterscheidung und Zuordnung von Möglichkeit und Wirklichkeit wird anhand von Metaphysik IX erläutert, die lutherische Einsicht im Ausgang von Luther-Texten dargestellt. Jüngel unternimmt nun eine ontologische Reflexion, weil er es als »zu den Aufgaben einer konsequenten Durchführung der Rechtfertigungslehre« gehörend betrachtet, »das Ereignis der Rechtfertigung des Menschen [...] auch im Blick auf seine *ontologischen* Implikationen zu interpretieren«¹¹. Diese ontologische Reflexion geht zwar von Luther-Texten aus, führt aber die Konfrontation ganz eigenständig durch bis zu dem weitreichenden Ergebnis, daß die Möglichkeit »früher« ist als die Wirklichkeit¹². Damit ist die von Aristoteles behauptete ontologische Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit umgekehrt. Luther selbst hat sein Verhältnis zu Aristoteles nicht auf diese Weise bestimmt; jedoch will Jüngel ontologische Implikationen der theologischen Einsicht des Reformators entwickeln und ermöglicht damit eine Konfrontation theologischer und philosophischer Konzeptionen auf einer dafür prinzipiell geeigneten Ebene: der Ebene der Ontologie.

Näher an den Luther-Texten als Jüngel bleibt Jörg Baur in seiner Studie »Luther und die Philosophie«¹³: »Die Überlegung richtet sich [...] auf die unter dem Titel »Luther und die Philosophie« anzusprechenden inhaltlichen Momente, und zwar so, daß in Texten Luthers nach Aussagen gefragt wird, in denen er Themen der Philosophie anspricht, auch wenn der Ausdruck »Philosophie« oder »Vernunft« dem Worte nach gar nicht auftaucht.«¹⁴ Baur führt einen Text aus »De servo arbitrio« an und zeigt, »wie Luther im Zusammenhang der allgemeinen Welterfahrung des Menschen das alte Thema der Philosophie, ihre Bestimmung der Substanz, des An-sich und In-sich-Seins der Dinge aufnimmt«¹⁵. Er stellt Luther mit Bezug auf den herangezogenen Text als einen Denker vor, »der das An-sich-Sein der Dinge ermißt, der dem Versuch entgegentritt, die bestimm- baren Identitäten in einen offenen Prozeß von Möglichkeiten aufzulösen«¹⁶. Baur macht andererseits – mit Blick auf Abendmahlslehre, Christologie und Trinitätslehre – überzeugend klar, daß Luther da, wo es um die »theologische[.] Verantwortung des Christus-Heils« geht, eine Sprache

10 E. Jüngel, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit*. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, 206–233.

11 AaO 219.

12 Vgl. aaO 231.

13 J. Baur, *Luther und die Philosophie*, 13–28.

14 AaO 15.

15 AaO 20.

16 AaO 21.

und ein Denken »nicht mehr des Seins, sondern des Werdens, nicht mehr der Identität, sondern der Kommunikation und der Vermittlung«¹⁷ entwickelt. Diese Gegensätzlichkeit läßt erkennen, daß Luther nicht »ein Partikulares zur Wahrheit des Allgemeinen erhoben« hat: »was nur für das neue Sein Christi und in Christus gilt«, kann nicht »als die Wirklichkeit des Ganzen«¹⁸ verstanden werden. So kann Baur auf eine erhellende Weise einen Beitrag zum Verhältnis »Luther und die Philosophie« leisten.

Die Studien von Jüngel und Baur, die im einzelnen unterschiedlich vorgehen und auch zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, zeigen, daß ein solches systematisches Vorgehen sinnvoll und fruchtbar ist, das aristotelische und lutherische Einsichten aus Texten erhebt und daraufhin die Bestimmung ihres Verhältnisses vornimmt – unabhängig davon, ob Luther dies in den Texten beabsichtigt hat bzw. ob er selbst das Verhältnis so gesehen hat oder gesehen hätte.

2.2 Eine andere Möglichkeit, das Verhältnis Luthers zu Aristoteles zu erörtern, ist die: zu fragen, wie Luther selbst dieses Verhältnis in seinen Texten dargestellt und begriffen hat. Wir wählen diese zweite Fragestellung, nicht, weil die erste unergiebig wäre, sondern weil die zweite Einsichten erwarten läßt, die die erste nicht oder nicht im selben Maß erlaubt. Es verdient gewiß Interesse, wie Luther *selbst* Probleme wahrgenommen, strukturiert und ihre Erörterung durchgeführt hat. Allerdings soll diese Fragestellung ergänzt werden.

Wir gehen von den Texten aus, in denen Luther den Namen »Aristoteles« ausdrücklich erwähnt und damit kenntlich macht, daß er an den betreffenden Stellen sich zu einem aristotelischen Gedanken, zur Philosophie des Aristoteles oder zu deren Bedeutung im Geistesleben und in der Kirche seiner Zeit äußern will. Durch dieses restriktive Kriterium soll sichergestellt werden, daß die Themen untersucht werden, mit denen sich Luther nach seinem eigenen Verständnis in ein affirmatives oder negierendes, rezeptives oder distanzierendes Verhältnis zu Aristoteles gesetzt hat. Wir wollen Luther nicht Probleme als Themen seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles unterstellen, die er gar nicht als hierher gehörend verstanden hat, auch wenn diese Themen für eine heutige systematische Bestimmung des Verhältnisses von Luthers Theologie zur aristotelischen Philosophie durchaus von Bedeutung sind. Unsere Untersuchung geht also von Luthers eigenem Verständnis seiner Beziehung zu Aristoteles aus.

Darum nehmen wir als Kriterium für die Auswahl der zu untersuchenden Texte auch nicht die Frage, ob sich in ihnen aristotelische Begriffe wie *substantia*, *accidens*, *causa*, *effectus*, *habitus*, *actus* usw. finden. Es ist natürlich möglich, anhand von so ausgewählten Texten und mit der Frage, wie Luther in ihnen jene Begriffe rezipiert, modifiziert, kritisiert und in seinen Gedankengang eingeordnet hat, eine Vorstellung vom Verhältnis Luthers zu Aristoteles zu entwickeln.

17 Ebd.

18 AaO 27.

Das so gewonnene Verständnis kann aber durchaus Themen einschließen, die für Luther gar nicht maßgebend für sein Verhältnis zu Aristoteles waren. Darum lassen wir uns von Luther die Theoreme und Probleme, die nach seiner eigenen Einschätzung eine Rolle in seiner Beziehung zu Aristoteles gespielt haben, vorgeben.

Da jeweils im einzelnen Text zu klären ist, welchen Aristoteles Luther meint oder wofür dieser Name steht (ein aristotelisches Lehrstück in seinem ursprünglichen griechischen Zusammenhang, in seiner mittelalterlichen Interpretation, in einem theologischen Zusammenhang), müßte »Aristoteles« im folgenden immer in Anführungszeichen gesetzt sein. Da dies aber zu umständlich ist, lassen wir die Anführungszeichen weg, abgesehen von einigen Fällen, in denen dadurch eigens auf das Problem aufmerksam gemacht werden soll; die Anführungszeichen sollten jedoch immer mitgedacht werden.

3. Hermeneutische Erschließung und disputative Rekonstruktion der Kontroverse

Für die Fragestellung, in der es darum geht, wie Luther Aristoteles gesehen hat, legt sich eine hermeneutische Erschließung der Luthertexte nahe. Zu ihr gehört, wie Hans-Georg Gadamer in einer trefflichen Formulierung sagt, »das Beharren auf der Konsequenz des Gedankens« und »das Fernhalten der Vorstellungen, die sich einzustellen pflegen«¹⁹. Gadamer hat in seinem Buch »Philosophische Lehrjahre« über die neue »Arbeitsweise«, die Heidegger ihm und seinen Marburger Weggenossen verkörperte, berichtet: »Und die bestand darin, in der Interpretation den interpretierten Text so sehr wie irgend möglich überzeugend zu machen, auf die Gefahr hin, sich an ihn zu verlieren. So ging es uns bei Heideggers Vorlesungen selber und mir insbesondere mit Plato und Aristoteles, daß einem alle Kritik verging.«²⁰ So sind auch viele hermeneutisch orientierte Lutheruntersuchungen der letzten Jahrzehnte angelegt. Gadamer hat mit seiner Bemerkung zweifellos ein verpflichtendes Ideal für jede tiefergehende Interpretation philosophischer oder theologischer Texte formuliert.

Aber wie soll man in dieser Weise, in der einem im Umgang mit dem Text alle Kritik vergeht, eine Kontroverse rekonstruieren, in der die Kontrahenten Kritik aneinander üben? Hermeneutisch befriedigend scheint es zunächst, jeder der im Konflikt befindlichen Auffassungen für sich und in ihrem jeweiligen Zusammenhang zur Sprache kommen zu lassen, sich in diesem Kontext um ihr Verständnis zu bemühen und schließlich zu einem Vergleich zu kommen. Aber hat man damit, daß man die sich widersprechenden Auffassungen je für sich verstanden und dann verglichen hat, auch schon die Kontroverse verstanden?

19 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 440.

20 H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 36.

Leif Grane²¹ und Gerhard Ebeling²² etwa gehen in dieser zweistufigen Weise vor: Beide stellen die scholastischen Positionen, die als Gegenüber zu Luthers Theologie oder Kritik angenommen werden, detailliert und differenziert dar. Kommt aber der Gang ihrer Untersuchung zu Luther, dann ist der Blick auf die scholastischen Lehrstücke nur mehr der Blick Luthers. Die scholastischen Auffassungen, die zuvor mit so viel Mühe und Sorgfalt nachgezeichnet wurden, werden gleichsam zur Folie, gegenüber der sich Luthers Theologie profilieren und abheben läßt. Die Sprachwelt Luthers wird sensibel erschlossen, auf der Konsequenz seines Gedankens wird beharrt, seine elementaren Unterscheidungen werden entfaltet. Den von Luther angegriffenen scholastischen Theologen aber wird das Wort nicht mehr erteilt, und wenn, dann allenfalls zu einer leicht differenzierenden Fußnote²³. Der hermeneutische Zugang zu den scholastischen Lehrstücken ist prinzipiell der gleiche wie zu den Texten Luthers. Daß gleichwohl die Position Luthers privilegiert wird, scheint für die Luther-Interpreten durch die Auslegung der Luther-Texte implizit gerechtfertigt zu werden; es ist aber nicht Gegenstand einer eigenen Begründung. Und doch ist die Darlegung von Luthers Auffassungen noch nicht die Begründung ihrer Wahrheit. Zwar schließt die Wiedergabe seiner Überlegungen auch die der Argumente, die er für seine Position und gegen scholastische Lehrmeinungen vorzubringen hat, ein. Aber das Referat eines Arguments ist nicht selbst ein Argument; die Frage nach der Wahrheit eines solchen Referats bezieht sich auf die Übereinstimmung mit dem Argument, das es referiert; die Frage nach der Wahrheit oder Schlüssigkeit eines Arguments auf dessen Bezug zur Sache. Die hermeneutisch reflektierte Erschließung eines Gedankens ist noch nicht dessen Prüfung und noch nicht ein eigenes Urteil des Auslegers. Man braucht nur an die sehr zahlreichen Wendungen wie »Für Luther ist das so ...« oder »Luther sieht das so ...« in den Unter-

21 Vgl. ders., *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam* 1517.

22 Vgl. seine monumentale Interpretation zu »De homine« (LuSt II/1–3), v.a. Kapitel XIII (»Die pseudotheologischen Illusionen über den Menschen (Th.26–31)«) (LuSt II/3, 272–402).

23 Grane faßt sein Vorgehen in »Contra Gabrielem« so zusammen: »Im ersten Teil wurde versucht, den Zusammenhang der Sätze [Luthers Disputationsthesen gegen Biel] im bielschen System nachzuweisen. Dabei habe ich mich bestrebt, Biel auf Grund seiner eigenen Voraussetzungen zu verstehen. Der Aufbau der Untersuchung hat bewirkt, dass er im zweiten Teil vorzugsweise mit Luthers Augen gesehen wurde, indem doch ab und an versucht wurde, daran zu erinnern, in welcher Weise er selbst verstanden zu werden wünschte. Bei der eigentlichen Behandlung der Disputation mussten natürlich die lutherschen Gesichtspunkte dominieren. Doch dürfte der erste Teil des Buches ausführlich genug sein, um eine Wiederholung der bielschen Position zwecks eines Vergleichs überflüssig zu machen.« (aaO 381) – Ist ein Vergleich schon die Interpretation einer Kontroverse?

suchungen zu Luther denken²⁴. Es reicht nicht aus, nur zu fragen, *wie* Luther Aristoteles oder die Scholastik gesehen hat, man muß auch untersuchen, *ob* er sie *richtig* gesehen hat. Natürlich kann man einwenden: Was heißt »richtig gesehen«? Nur: Wenn man diese Frage nicht stellen und beantworten kann, kann man für die Aussagen Luthers auch keinen Wahrheitsanspruch erheben²⁵.

24 Hier wird man zwischen den Aufgaben des Kirchenhistorikers und denen des Systematikers unterscheiden müssen. Der Historiker *kann* sich darauf beschränken, die *quaestio facti* zu stellen, die Meinung Luthers zu erheben und zu erläutern, in der Frage von deren Richtigkeit und Wahrheit aber Urteilsenthaltung üben. So schreibt Brian Gerrish zu seinem Buch »Grace and Reason«: »It does not seek to defend or recommend Luther's opinions [...]. It is, in short, interpretative, seeking to discern the pattern in Luther's thought and to make explicit his fundamental presuppositions. Such a purpose does, to be sure, demand that the historian try to see Luther's contemporaries through Luther's own eyes; and admittedly the sixteenth-century scene would look very different through the eyes of Erasmus or of Luther's Nominalist professors. But the historian who wishes, for the moment, to understand the mind of just one man is obliged to adopt for the time being that one man's (no doubt, very limited) perspective.« (aaO 6f) So kann auch Grane in seinem Buch über Abaelard die Kontroverse zwischen diesem und Bernhard von Clairvaux aus Sicht des ersteren und mit Sympathie für ihn darstellen (vgl. ders., Peter Abaelard, 121–171), auch wenn Abaelard viel zum Entstehen der von Luther so heftig kritisierten Scholastik beigetragen hat und Luther Bernhard inhaltlich und in der Weise der theologischen Existenz viel näher steht als Abaelard (vgl. Th. Bell, Divus Bernhardus). Auch wenn Grane in seinem eigenen theologischen Urteil, das aber in den hier herangezogenen Büchern nicht explizit begründet wird, Luthers Sache zustimmt, besteht er mit guten Gründen auf dem Recht, sich begrenzte Aufgaben stellen zu dürfen (vgl. ders., Lutherforschung und Geistesgeschichte. Auseinandersetzung mit Heiko A. Oberman, [302–315] 303; vgl. H. A. Oberman, Reformation: Epoche oder Episode, [56–111] 88–109). Der Systematiker aber hat auch die *quaestio iuris* in bezug auf theologische Lehrmeinungen zu stellen. Gerhard Ebeling hat diese Aufgabe – das sei hier nachdrücklich betont – in zahlreichen systematischen Studien angepackt; sein dreibändiger Kommentar zu »De homine« folgt aber der oben beschriebenen Vorgehensweise. Sie wird zu den einzelnen Themen jeweils neu praktiziert. Er sagt selbst, daß er in seinen Luther-Interpretationen Wert legt »auf den möglichst weitgehenden Vergleich mit der Tradition, um dadurch das Besondere an Luther scharf zu profilieren, ohne etwa den Traditionszusammenhang zu unterschätzen« (Theologie in den Gegensätzen des Lebens, [3–23] 12). Aber kann es in der Beschäftigung eines systematischen Theologen mit der Luther vorgegebenen Tradition, auch wenn er Luther-Texte auslegt, hauptsächlich um die Profilierung Luthers gehen? Nimmt man so den Wahrheitsanspruch der Tradition ernst? Und stellt nicht auch die Tradition Fragen an Luther, die nicht nur in Form eines Vergleichs beantwortet werden wollen?

25 Es sei erlaubt, mit Hilfe der biographischen Reminiszenz eines Philosophen an eine selbstverständliche, aber in der Lutherforschung – wie anderswo auch – etwas in Vergessenheit geratene Frage zu erinnern: »Es ist nun mehr als zwanzig Jahre her, aber ich erinnere mich genau: Ich war von Freiburg gekommen. Herr Prof. Zimmermann hatte mich als wissenschaftlichen Mitarbeiter ins Thomas-Institut aufgenommen [...]. Gespannt [...] nahm ich an Herrn Zimmermanns Oberseminar teil. Thema war der Kommentar, den Thomas von Aquin zu Boethius' Schrift über die Trinität geschrieben hat. Genauer gesagt, es ging um die hochspekulative, philosophisch reiche wissenschaftstheoretische *Quaestio 5* dieses Kommentars.

An dieser Stelle zeigt sich eine unbefriedigende Seite des hermeneutischen Zugangs zu Texten: »Die hermeneutische Methode, die einen Autor nur verstehen will und die sein Werk als einheitliches Ganzes betrachtet, führte dazu, daß man entweder zur Wahrheit des Gesagten überhaupt nicht Stellung nimmt oder aber es nur ganz akzeptieren oder ganz verwerfen konnte. Aber der Wahrheitsanspruch eines Philosophen läßt sich nur ernst nehmen, wenn man die verschiedenen Schritte und die verschiedenen Aspekte eines Gedankengangs auseinanderhält und einzeln abwägt.«²⁶ Was Tugendhat hier im Blick auf den Umgang mit philosophischen Texten sagt, gilt auch für den Umgang mit theologischen Texten. Hermeneutische Erschließungen von Texten Luthers stellen den Leser tatsächlich häufig vor die Alternative, die Gedanken Luthers »ganz [zu] akzeptieren oder ganz [zu] verwerfen«; ein kritisches Verhältnis zu Luther, das heißt ein Verhältnis, das die Elemente eines komplexen Gedankens unterscheidet, einzeln prüft und argumentativ bejaht oder verneint, wird wenig geübt. Um in ein solches Verhältnis zu Luthers Texten zu gelangen, sollte man berücksichtigen, was Tugendhat im zweiten Satz des angeführten Zitats gesagt hat: »Aber der Wahrheitsanspruch eines Philosophen läßt sich nur ernst nehmen, wenn man die verschiedenen Schritte und die verschiedenen Aspekte eines Gedankengangs auseinanderhält und einzeln abwägt«. Darum geht es uns in der folgenden Untersuchung.

Freilich muß man die Schwierigkeiten sehen: Luthers Gedankengänge sind äußerst vielschichtig; Urteile der dogmatischen Tradition, Einsichten der Lebens-

Mitten in einer Sitzung [...], während wir uns intensiv um das Verständnis des schwierigen Gedankengangs von Thomas mühten, lehnte sich Herr Zimmermann in seinem Sitz ein wenig zurück und fragte in die Runde: »Ja, meine Damen und Herren, stimmt das denn überhaupt, was der heilige Thomas hier sagt?« Ich war wie elektrisiert. Auf der einen Seite klang diese Frage völlig natürlich. Herr Zimmermann wirkte nicht so, als hätte er bewußt eine in irgendeinem Sinn ungewöhnliche Frage gestellt. Ich blickte mich um. Auch die Teilnehmer schienen in keiner Weise überrascht. Aber ich war es zutiefst. Denn – dies war die andere Seite, die die Spannung in mir erzeugte – eine solche Frage hatte ich während meines ganzen langen Studiums von keinem Philosophiedozenten gehört. Mehr noch: Diese natürliche Frage war uns ausgetrieben worden. Ich erinnerte mich an Seminare, wo Studenten so geradeheraus nach Wahrheit gefragt hatten und dafür vom empörten Philosophieprofessor nahezu aus dem Hörsaal vertrieben worden waren. »Anmaßend« war solches Fragen genannt worden und »hermeneutisch naiv«. Woran gemessen sollte denn das »stimmen« oder nicht stimmen, was der große Denker dachte? Etwa an unserem gesunden Menschenverstand gemessen? Ich war elektrisiert von Professor Zimmermanns Frage, aber keineswegs schockiert, sondern eher befreit. [...] Ich hatte diese Frage in philosophischen Primärtexten, wenn Philosophen Meinungen anderer prüften, doch immer wieder gefunden. Ich hatte nie ganz akzeptiert, daß diese Frage in den philosophiegeschichtlich geprägten Lehrveranstaltungen, durch die ich ausgebildet worden war, keinen Platz mehr haben sollte.« (K. Jacobi, *Der disputative Charakter scholastischen Philosophierens*, [31–42] 31f)

26 E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 181.

erfahrung, monastische Traditionen, Einblicke aus sorgfältiger Selbsterforschung wie aus dem Beichtstuhl, philosophische Motive und scholastische Begriffe – die letzteren beiden oft gegenüber ihrer ursprünglichen Bedeutung verändert – sie alle kristallisieren sich gleichsam in Luthers Auslegung biblischer Texte an diese an. Luther geht mit diesen vielfältigen Vorstellungen in einer höchst beweglichen und geistvollen Weise um, um den biblischen Texten ein Maximum an Sinn zu erschließen. Darum muß jedes analytische Bemühen den Einwand auf sich ziehen, es isoliere künstlich einzelne Fäden aus dem kunstvollen Gewebe von Luthers Auslegung oder Gedankenführung. Die einfühlsame Nachzeichnung von Luthers Gedankengang scheint dessen Vorgehensweise viel eher angemessen. Dennoch: Wer nachfragen will, welche Gründe Luther für eine These hat und diese Gründe nachprüfen will; wer untersuchen will, welche Lösungsvorschläge Luther macht und welche Voraussetzungen und Konsequenzen sie haben, der wird nicht umhin können, das Motivgeflecht zu entflechten und den einzelnen Strängen nachzugehen.

Ein besonders schwieriges Problem bei der Rekonstruktion der Kontroverse »Luther – Aristoteles«, soweit sie den theologisch rezipierten Aristoteles betrifft, sei eigens angesprochen: Diese Auseinandersetzung ist darum so komplex, weil Luther einerseits die theologische Angemessenheit bestimmter scholastischer Fragestellungen bestreitet, andererseits aber intensiv Fragen *innerhalb* der bestrittenen Fragestellung erörtert. Um ein Beispiel zu geben: Luther verwirft den Grundsatz »*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*«²⁷; gleichwohl erörtert und bestreitet er aufs intensivste die Behauptung, der Mensch könne aus natürlichem Vermögen Gott über alles lieben, also einen Akt des »*facere quod in se est*« vollbringen²⁸; mithin läßt er sich auf ein Problem innerhalb der abgelehnten Fragestellung ein. Das macht die Interpretation mancher Texte Luthers so schwierig. Wenn man diese Komplexität gewaltsam auf ein »totaliter aliter« von Luthers Theologie gegenüber »dem Scholastischen« reduzieren will, läßt man sich nicht wirklich auf den mühevollen Denkweg Luthers ein und verzeichnet die Überlegungen Luthers²⁹.

27 56;503,1–4: Ideo absurdissima est et Pelagiano errori vehementer patrona Sententia Vsitata, Qua dicitur: »*Facienti, quod in se est, Infallibiliter Deus infundit gratiam, Intelligendo per »facere, quod in se est, aliquid facere Vel posse.*

28 Vgl. z.B. V;321,3–322,2.

29 So schreibt beispielsweise Leif Grane: »Luther bestreitet nicht, dass der Mensch kann, was die Scholastiker *secundum substantiam facti* nennen, sondern dass *das* Gesetzeserfüllung ist« (Contra Gabrielem, 340). Das ist unzutreffend, denn Grane bringt selbst eine Seite vorher ein Luther-Zitat (aaO 339, Anm. 3): [...] *lex nec secundum substantiam facti (vt ipsi dicunt) impleri potest. Nisi accipiant substantiam facti externam operationem, quod vtique non faciunt, Sed etiam quoad internam; Nam propter Deum et ex corde factam operationem et naturaliter voluntatis actu elicito, que omnia ad substantiam facti communicant [...]* (56;279,12–16). Luther nimmt hier sowohl auf den Sprachgebrauch (»vt ipsi dicunt«) wie auf

Zu der Frage, ob Luther die kritisierte Scholastik »richtig« gesehen hat, meint Grane: »Es ist ziemlich zwecklos zu fragen, ob Luther seinen Gegnern Gerechtigkeit widerfahren lässt. Sicher ist, dass z.B. Biel seine eigenen Motive in Luthers Beschreibung nicht wiedererkennen würde. [...] Luthers »Missverständnisse« sind unvermeidlich, weil er alles auf Grund seiner eigenen Auffassung über Aufgabe und Methode der Theologie versteht.«³⁰ Luther aber zitiert in der Disputation gegen die scholastische Theologie – um sie geht es ja in Granes Buch – einige dubia aus Biels Sentenzenkommentar beinahe Satz für Satz; über sie sollte disputiert werden. Hätte Biel – oder ein Vertreter seiner Theologie – trotz dieses Textbezugs »seine eigenen Motive in Luthers Beschreibung nicht wiedererkennen« können, so hätte Luther in der Disputation schon verloren gehabt, denn wer »non ad propositum« redete, blamierte sich. Grane hat den Sitz im Leben von Luthers Thesen nicht sehr ernst genommen; denn diese Thesen waren nicht primär wie theologische Thesen heute eine pointierte Abbeviatur einer dogmatischen Abhandlung, sondern Disputationsthesen, die einzeln im Für und Wider der Argumente in methodischer Strenge geprüft wurden. Damit ist keineswegs bestritten, daß Luther Biels Text »auf Grund seiner eigenen Auffassung über Aufgabe

das Verständnis (»accipiant«) der Gegner Bezug. Luther bestreitet explizit die Behauptung, das Gesetz könne naturaliter secundum substantiam facti erfüllt werden. Grane hat freilich Recht, wenn er darauf hinweist, daß Luther ein anderes Verständnis von Gesetzeserfüllung hat als Biel (vgl. u. Kap. 1, Anm. 296). – Luther bestreitet Biels Syllogismus (vgl. Sent. III, dist. 27, qu. un., art. 3, dub. 2, prop. 1, Q 25–28 [III, 504]), den er so wiedergibt: Der Wille kann wollen, was immer die Vernunft zu wollen vorschreibt (Quicquid intellectus potest dicere volendum et faciendum, potest voluntas velle). Nun schreibt die Vernunft vor, Gott solle über alles geliebt werden (Sed intellectus dicitur Deum diligendum super omnia). Also kann der Wille Gott über alles lieben (ergo voluntas potest velle idem – »idem« ist für sich nicht eindeutig, muß aber, wie das Folgende zeigt, im Sinn der Übersetzung verstanden werden.). Luther behauptet jedoch, es ergebe sich folgende Konklusion: Der Wille könne wollen, daß Gott über alles geliebt werden soll (ergo voluntas potest velle Deum esse diligendum super omnia, sicut dicitur) – nicht jedoch die behauptete Folgerung: Der Wille kann Gott über alles lieben (quod potest diligere Deum super omnia) (vgl. 56; 359, 14–20). Damit ist die scholastische Folgerung bestritten. Luther sagt explizit: Respondetur, quod male concluditur et subsumitur (56; 359, 17). Demgegenüber meint Grane: »Wie man sieht, bestreitet Luther nicht, dass der Willen psychologisch gesehen kann, was seine Gegner behaupten, sondern er bestreitet, dass *das* Liebe zu Gott über alles ist« (aaO 335). Auch das ist unzutreffend; Luther hat an dieser Stelle genau das bestritten, was Biel behauptet hat (an anderer Stelle allerdings noch viel mehr). Hätte Grane recht, dann hätte Luther sich mindestens die Thesen 5 bis 19 der »Disputation gegen die scholastische Theologie« – der Interpretation dieser Disputation dient Granes Buch – sparen können. Grane urteilt nicht ohne Grund, daß »die entscheidende Kontroverse in der Gedankenstruktur liegt« (aaO 312); aber die Kontroverse ist komplexer und hat mehr Aspekte als diesen. Durch die Konzentration auf diesen Aspekt verkehrt er hier den Sinn von Luthers Bemerkung in sein Gegenteil. Das ist bei einem so genau und methodisch so bewußt arbeitenden Exegeten und Historiker ungewöhnlich.

30 Contra Gabrielem, 377.

und Methode der Theologie versteht«³¹; aber dies bedeutet nicht, daß es unmöglich wäre, Einsichten der neuen Problemstellung auch argumentativ in der Diskussion einzelner traditioneller Lehrstücke zur Geltung zu bringen. Die bloße Tatsache, daß Luther in der »Disputatio contra scholasticam theologiam« eine Vielzahl scholastischer Sätze in die Reihe der zu disputierenden Propositionen aufnimmt, läßt seine Überzeugung erkennen, daß trotz veränderter Problemstellung eine Disputation über sie nicht sinnlos ist. Wer sich auf diese Komplexität einläßt, ist immer wieder überrascht, wie präzise argumentierend Luther zu scholastischen Fragen Stellung nimmt³².

Wir wollen also von Luthers Texten aus sein Verhältnis zu Aristoteles angehen, das verstehende Nachzeichnen von Luthers Gedanken aber durch einen analytischen Zugang zu den Texten ergänzen, der die Gedankenlinien unterscheidet und prüft. Und wir wollen, um die Kontroverse als Kontroverse zu rekonstruieren, das Verhältnis »Luther – Aristoteles« nicht nur von einer Seite untersuchen, sondern immer wieder einen Wechsel der Perspektiven vornehmen: Es soll nicht nur von Luther aus »Aristoteles« wahrgenommen, sondern auch umgekehrt von »Aristoteles« auf Luther geblickt werden. Dieses Vorgehen entspricht dem Genus der Disputation und ist durch es gerechtfertigt.

Dadurch ist unsere Fragestellung (Wie äußert sich Luther in seinen Texten zu seinem Verhältnis zu Aristoteles?) insofern modifiziert und ergänzt worden, als zu dem historischen und hermeneutischen Aspekt ein zweifacher systematischer hinzugekommen ist, nämlich der einer kritischen Analyse von Luthers Auffassungen und der einer disputativen Rekonstruktion jener Kontroverse.

31 Vgl. R. Hermann, Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich«, 33: »Vor allem hat Luther nicht selten etwas als scholastische Lehre bezeichnet, was auf Grund seines neuen Verständnisses des Evangeliums sich als *Konsequenz* oder gar als *verborgenes Denkmotiv* scholastischer Lehren herausstellen mußte«. Auch wenn der Satz, vor allem im letzten Teil ziemlich unbestimmt ist, spricht er etwas Richtiges aus, jedoch nur, wenn der Interpret eine zur Diskussion stehende Auffassung tatsächlich als eine solche Konsequenz nachweisen kann oder wenn er ein »verborgenes Denkmotiv« in nachvollziehbaren Schritten als solches ans Licht zu bringen vermag.

32 Im Zusammenhang der Erörterung von Luthers Verständnis von Gesetz und Evangelium macht Albrecht Peters eine Bemerkung zum Verhältnis des Reformators zur mittelalterlichen Tradition, die sich entsprechend in verschiedenen Themenbereichen dieser Untersuchung als zutreffend erwiesen hat: »Wollen wir Luthers schroffe Unterscheidung und dialektische Zuordnung von Gesetz und Evangelium recht würdigen, so müssen wir erkennen, daß der Reformator nicht einfach die Positionen der mittelalterlichen Kirche verwirft und zu Paulus zurückkehrt. Wenn dies auch weithin so gedeutet wird, widerstreitet es doch dem geschichtlichen Charakter unseres Menschseins. Vielmehr tritt Luther, sicher ihm selbst nur halbbewußt, in die Tradition ein und treibt diese gleichsam über sich selber hinaus, indem er sie dem Urteil des Apostels Christi und nicht minder der johanneischen Zeugen unterwirft.« (Gesetz und Evangelium, 55)

4. Aristotelismus: der inhaltliche und der institutionelle Aspekt

Dabei ergibt sich in der Kontroverse zwischen Luther und »Aristoteles« die besondere Schwierigkeit, daß der Kontrahent oft gar nicht eindeutig greifbar ist und daß erst recht nicht mehrere sich aufeinander beziehende Texte einer Kontroverse vorliegen, wie das etwa in der Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus um den freien Willen der Fall ist. Es gilt also immer wieder, möglichst genau zu bestimmen, worauf sich die Bemerkungen Luthers beziehen. Welchen Aristoteles meint er, was hat er im Blick, wenn er »Aristoteles« sagt? Ein gravierendes Problem dabei ist, daß es Stellungnahmen Luthers gibt, die präzise argumentierend auf ein bestimmtes theologisches oder philosophisches Lehrstück eingehen, daß es aber auch pauschale Äußerungen gibt, bei denen man das Argument vermißt, das zeigt, warum »Aristoteles« nach Luthers Meinung falsch gedacht oder einen verhängnisvollen Einfluß ausgeübt hat.

Dieser formale Unterschied hat zu einem guten Teil, wenn auch nicht ausschließlich damit zu tun, daß man beim Aristotelismus der Scholastik eine inhaltliche und eine institutionelle Seite unterscheiden muß. In inhaltlicher Hinsicht kann man die mittelalterliche Philosophie nur begrenzt aristotelisch nennen; dafür gab es zu viele Strömungen und zu viele Innovationen. In institutioneller Hinsicht ist das jedoch anders. Wolfgang Kluxen hat darauf hingewiesen, daß mit dem Pariser Beschluß von 1255, mit dem alle bis dahin bekannten Schriften des Aristoteles in den Lehrplan der Pariser Artistenfakultät aufgenommen wurden, Aristoteles wahrhaft *der* Philosoph, »die institutionelle Grundlage des universitären Wissenschaftsbetriebs« geworden ist. »Auf diese[,] Grundlage muß sich in Sprache und Begrifflichkeit, in Problemstellung und Argumentation beziehen, wer an der allgemeinen wissenschaftlichen Kommunikation teilnehmen will, selbst wenn er inhaltlich durchaus nicht aristotelisch denkt. Dieser sozusagen institutionelle Aristotelismus ist ein Grundzug der Scholastik geworden.«³³

Die Unterscheidung zwischen einem Aristotelismus in inhaltlicher und institutioneller Hinsicht³⁴ ist auch deswegen wichtig, weil Luthers Gegner, insofern

33 W.Kluxen, Art. »Aristoteles/Aristotelismus V/1. Mittelalter«, 784f. Vgl. auch G.Wieland, Art. »Aristoteles: IV. Christliches Mittelalter«, Sp.978f: Mit der Entscheidung von 1255 »wurde A[ristoteles] nicht nur für Paris, sondern in der Folgezeit für alle m[itte]lalterlichen Univ[ersitäten] die institutionelle Zentralfigur des akadem[ischen] Unterrichts. Von daher erklärt sich die aristotel[ische] Prägung der m[itte]lalterlichen Wissenschaftssprache auch dort, wo A[ristoteles] der Sache nach keine Rolle spielt. Die institutionelle Position des A[ristotelismus] darf nicht mit seiner inhalt[lichen] Wirkungsgesch[ichte] identifiziert werden. Was sich am Beispiel der Logik zeigt, gilt nämlich für das m[itte]lalterliche Denken insgesamt: von einem authent[ischen] A[ristotelismus] kann eigentlich nicht die Rede sein.«

34 Um einen ersten Eindruck von diesem institutionellen Aristotelismus zu vermitteln, seien die Lehrveranstaltungen zu Texten von Aristoteles im Erfurter Artes-Studium, die auch für Luther vorgeschrieben waren, angeführt (vgl. E. Kleineidam, *Universitas Studii Erfordensis*,

es sich um den institutionellen Aristotelismus handelt³⁵, uns Heutigen epochal abhanden gekommen ist, während wir uns mit der aristotelischen Lehre durchaus beschäftigen. Aber Aristoteles ist heute für uns ein Philosoph unter sehr vielen anderen, dessen Werke zudem meist in deutlichem Bewußtsein historischer Abständigkeit studiert werden. Die Organisation von Forschung, Wissen, Lehre, Ausbildung an den heutigen Universitäten ist weit davon entfernt, durch die Rezeption *einer* Philosophie grundgelegt zu sein und mit Bezug auf sie sich als Einheit begreifen zu können. So bedarf es ausführlicher historischer Information und intensiver Imagination, um einen Begriff und eine lebendige Vorstellung von dem zu gewinnen, wogegen Luther ankämpfte³⁶.

Bd.I, 240–242; O.Scheel, Martin Luther, Bd.1, (120–228) 152–161; 165–168 – mit teilweise etwas anderen Zeitangaben als Kleineidam. Lehrveranstaltungen zu nichtaristotelischen Texten sind hier nicht aufgeführt): Zum Bakkalariatsexamen hatte der Student Vorlesungen zu hören und Übungen zu machen zu folgenden Schriften des Aristoteles: Kategorien mit der Isagoge des Porphyrius, Peri hermeneias (4 Monate), Analytica priora und posteriora, Sophistici elenchi (4 Monate), Physik (8 Monate), De anima (3 Monate). Für das Magisterexamen waren gefordert: Topica (4 Monate), De coelo (4 Monate), De generatione et corruptione (2 Monate), Meteororum (2 Monate), Parva naturalia (2 Monate), Metaphysik (6 Monate), Nikomachische Ethik (8 Monate), Politik (6 Monate), Ökonomie (1 Monat). Die Abfolge der Lehrveranstaltungen in der Erfurter Artistenfakultät war die gleiche wie auch an den anderen Universitäten in Europa. – Luther kann im »Sendbrief vom Dolmetschen« sagen: »[...] Ich kan yhr eygen Dialectica und Philosophia bas, denn sie selbs allesampt. Und weiß dazu fur war, das yhr keiner yhren Aristotelem verstehtet. Unnd ist einer unter yn allen, der ein proemium odder Capittel ym Aristotele recht verstehtet, so wil ich mich lassen prellen. Ich rede ytz nicht zuvil, denn ich bin durch yhre kunst alle erzogen und erfaren von jugent auff, weiß fast wol wie tieff und weit sie ist.« (30II;635,23–28)

- 35 Vgl. 6;457,31–37 (An den christlichen Adel; 1520): »Was sein die Universiteten, wo sie nit anders, dan biszher, vorordnet, den, wie das buch Machabeorum sagt, Gymnasia Epheborum et Grece glorie, darynnen ein frey leben gefuret, wenig der heyligen schriff und Christlicher glaub geleret wirt, und allein der blind heydnischer meyster Aristoteles regiert, auch weytter den Christus? Hie were nun mein rad, das die bucher Aristoteles, Phisicorum, Metaphysice, de Anima, Ethicorum, wilchs biszher die besten gehalten, gantz wurden abthan [...]«
- 36 Vgl. S.Clasen, Der Studiengang an der Kölner Artistenfakultät, 124–136; H.Grundmann, Vom Ursprung der Universität im Mittelalter; T.Heath, Logical Grammar, Grammatical Logic, and Humanism in Three German Universities, 9–64; E.Kleineidam, Universitas Studii Erfordensis I und II; W.Kluxen, Geglückte Institution. Der mittelalterliche Ursprung der Universitäten, 10–17; R.Köhn, Schulbildung und Trivium im lateinischen Hochmittelalter und ihr möglicher praktischer Nutzen, 203–284; J.LeGoff, Die Intellektuellen im Mittelalter; A.Maierü, University Training in Medieval Europe; D.Perler, Satztheorien, 1–50; H.Rückert, Die Scholastik, 43–51; W.Rüegg (Hg.), Geschichte der Universität in Europa, Bd.1; G.-R.Tewes, Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts; ders., Die Erfurter Nominalisten und ihre thomistischen Widersacher in Köln, Leipzig und Wittenberg, 447–488. Vgl. jetzt als nützliche Information: P.Schulthess/R.Imbach, Die Philosophie im lateinischen Mittelalter, 1–349.

Dabei ist ein Sachverhalt besonders zu beachten: Die wichtigsten philosophischen Beiträge der mittelalterlichen Universität stammten meist nicht von Lehrern, die ausschließlich an der Artes-Fakultät tätig waren, sondern von Angehörigen der theologischen Fakultät, die teilweise zugleich als Magister der philosophischen Fakultät fungierten. Während die Mitglieder der Artes-Fakultät oft sehr jung waren, waren die Studenten der Theologie reifer, verfügten über eine längere Ausbildung und hatten bessere Arbeitsbedingungen³⁷. Im Blick auf die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts kann man sagen, »daß auch in die theologische Literatur für die Hörsäle im Laufe der Zeit mehr und mehr eigenständige naturphilosophische Reflexion Eingang fand, in die zahlreichen Bibelkommen-

37 A.Kenny/J.Pinborg, *Medieval Philosophical Literature*, (11–42) 15: »The most advanced scholarly research in philosophy, however, was made by students or teachers in the faculty of Theology »especially in the thirteenth and fourteenth centuries). Students of theology were more mature and better educated than the Arts students, and they had more leisure and better opportunities, whereas the »Artists« were underpaid and relatively unprivileged. That is why so much of the study of medieval philosophy is concerned with theological texts.« J.A.Weisheipl, *The Interpretation of Aristotle's *Physics* and the Science of Motion*, (521–536) 521: »However, the most notable assimilation and syntheses of the new learning, both in philosophy and in theology were accomplished by theologians who had already passed through the university system [...]« A. de Libera, *Die Rolle der Logik im Rationalisierungsprozeß des Mittelalters*, (110–122) 117: »Um [...] die Rolle richtig einzuschätzen, die die Logik im Prozeß der mittelalterlichen Rationalisierung spielte, muß man sich zunächst klarmachen, daß die größten Erneuerer der Logik fast allesamt Theologen waren.« AaO 119f: »Der Spezialist für die *Physik* des Aristoteles, der Physiker, ist an die reale Welt gebunden: Er darf den Rahmen der aristotelischen Natur nicht verlassen. Die von ihm verwendete Logik ist den Prinzipien unterworfen, die sowohl für die Logik wie für die *Physik* des Aristoteles bestimmend sind: dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten oder der Zweiwertigkeit (*tertium non datur*) – anders gesagt, es gibt keinen Zwischenwert zwischen wahr und falsch – und dem Satz vom Widerspruch – widersprüchliche Zustände können in ein und demselben Ding nicht koexistieren. Der Theologe hingegen sieht sich ständig mit Nichtstandard-Situationen konfrontiert, die nach der Ordnung der Natur unmöglich sind und die er doch (das ist seine Arbeit und Aufgabe) rational durchdenken muß. Wie aber soll man rational denken, was von den Normen der aristotelischen Ratio abweicht? Das ist das Problem des Theologen im 14. Jahrhundert. Die Antworten sind vielfältig, doch zunächst einmal gilt es, mutig die Konsequenzen zu akzeptieren, die sich aus der Eigenart des theologischen Gegenstands ergeben. Der Naturphilosoph muß das wirklich Mögliche denken. Der Theologe darf das bloß Mögliche, ja das rein Fiktionale denken – er darf über alles diskutieren, was *de potentia Dei absoluta* »kraft der göttlichen Allmacht«, möglich ist. [...] Das fiktionale Denken wird von den Oxforder Logiker-Theologen zur Perfektion getrieben, und das in einer Gattung Buch, die auf den ersten Blick nichts Philosophisches an sich hat: in den *Sentenzenkommentaren*. [...] Denn in den *Sentenzen* des Petrus Lombardus, diesem Grundbuch des Theologieunterrichts, findet man alle Nichtstandard-Probleme und Situationen vereint, die die göttliche Offenbarung dazu benutzt, sie der aristotelischen Logik als Gegenbeispiele entgegenzuhalten. Die logistische Rationalisierung erreicht ihren Höhepunkt mithin dort, wo die theologischen Probleme selbst den Theologen dazu zwingen, die Logik des Aristoteles zu reformieren.«

tare, Sentenzenkommentare, Quodlibets und Quaestionensammlungen, die von dem Universitätsunterricht der Spätscholastik heute noch zeugen. Die kompliziertesten Probleme der aristotelischen Physik wurden so z.B. vor allem in den sogenannten Sentenzenkommentaren des 14. Jahrhunderts behandelt [...].³⁸ Daß Theologiestudenten zugleich als Magister in der philosophischen Fakultät tätig waren, hatte erhebliche Rückwirkungen auf die Theologie. Für die Universität Erfurt (eröffnet 1392) betont Erich Kleineidam: »Umgekehrt [...] wirkte die langjährige Tätigkeit der theologischen Professoren in der stark logisierten philosophischen Fakultät auch auf die Wissenschaftsauffassung der theologischen Fakultät zurück. Theologie treiben hieß damals, die scholastischen Methoden auf dem Gebiete des Offenbarungsgutes anwenden. Das bewirkte auch hier eine überaus starke Logisierung aller theologischen Probleme. [...] Theologie treiben hieß damals, dialektisch auszuprobieren, wie sich ein theologischer Satz vor dem logischen Gewissen ausweisen könnte. [...] Die wissenschaftliche Form hierfür war die Quaestio. Alles wird in die Form der Quaestio gebracht, auch die Schriftkommentierung. Zwar wurde auch da noch die Heilige Schrift in guter Art auf ihren begrifflichen Gehalt untersucht, aber der große religiöse Impuls fehlte.«³⁹ Es waren sehr besondere Umstände der damaligen Universität, die dazu führten, daß philosophische Probleme besonders kompetent, umfassend und tiefgehend von Theologen in der philosophischen Fakultät und dann auch in theologischen Werken selbst untersucht, erörtert und weiter entwickelt wurden. Die Kritik an jener intensiven Weise der Logisierung der Theologie und der Beschäftigung mit naturphilosophischen Problemen in ihr muß unterschieden werden von der Auseinandersetzung über die Frage nach dem Verhältnis von logischen Formen, naturphilosophischen Erkenntnissen und theologischem Inhalt. Auch wenn jene besondere Weise, Theologie zu treiben, verschwindet, bleibt doch die letztere Frage bestehen. Für Luther wie auch für die humanistische Kritik lagen natürlich beide Aspekte ineinander, und die Vehemenz der Kritik verdankte sich zu einem erheblichen Teil der alltäglichen Erfahrung eines Universitätsbetriebs

38 J. Miethke, Zur sozialen Situation der Naturphilosophie im späten Mittelalter, (249–266) 261f.

39 E. Kleineidam, *Universitas Studii Erfordensis*, I, 264. Aufschlußreich ist auch die Fortsetzung des obigen Zitats (aaO 264f): »Das Ungenügen an dieser Methode zeigte sich am deutlichsten darin, daß ein Teil der besten Kräfte des damaligen Universitätslebens in zunehmendem Maße entweder ins Kloster ging, vor allem zu den Kartäusern, oder Prediger wurde. Diese Professoren brachen mit der engen wissenschaftlichen Universitätsauffassung von Theologie, die sich einseitig an eine mit dem ganzen Rüstzeug der Logik arbeitende Methode hielt, und gaben sich ganz dem einfachen frommen Leben hin, vergaßen dabei aber nicht die theologische Publikation. Diese trägt einen anderen Charakter: ihre Intention geht auf das praktische Frömmigkeitsleben, entweder des Mönches oder des einfachen Laien. Diese Theologie denkt nicht aristotelisch, sondern ist von dem nie versiegten Strom der mystischen Theologie stark beeinflusst.«

und seiner literarischen Produkte, die an Plausibilität verloren oder diese ganz eingebüßt hatten. Wenn nun aber diese besonderen Umstände der Universität nicht mehr existieren, ist es irreführend, wenn man die darauf bezogene Kritik auf die sachlichen Inhalte bezieht, auch wenn zu Luthers Zeit sachliche und institutionelle Aspekte ungetrennt waren.

5. Vier Entscheidungen zu Anlage und Methode der Untersuchung

Vor dem Hintergrund der erörterten Schwierigkeit treffen wir vier unser Vorgehen betreffende Entscheidungen:

(1) Auch wenn Luthers Verhältnis zum institutionellen Aristotelismus in Gestalt der mittelalterlichen Universität Teil seines Verhältnisses zu »Aristoteles« ist und darum ebenso wie die von Luther vorangetriebene Wittenberger Universitätsreform (1518–1521) zum Gegenstand unserer Untersuchung gehört, würde eine Erforschung dieser angestrebten und teilweise verwirklichten Reform ein solches Maß an historischer Arbeit erfordern, das den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde; denn dazu würde auch die Berücksichtigung der zu reformierenden mittelalterlichen Universität wie auch paralleler humanistischer Universitätsreformen gehören⁴⁰. Wir beschränken uns deshalb beim Verhältnis Luthers zu »Aristoteles« auf inhaltliche Fragen und klammern die institutionellen aus.

(2) Unser Vorgehen bei der Analyse der Luther-Texte variiert im einzelnen je nach dem Themenbereich, der untersucht wird. Dennoch gehören – abgesehen von Kap.5 – folgende Schritte jeweils dazu: Wenn geklärt ist, daß Luther einen bestimmten Gedanken mit Aristoteles in Verbindung bringt (z.B. die Bewegungslehre), dann werden andere Texte Luthers, die das gleiche Thema enthalten, herangezogen, auch wenn sie nicht ausdrücklich auf Aristoteles Bezug nehmen. Aus den so zusammengestellten Texten werden dann diejenigen Momente und Motive jenes aristotelischen Lehrstücks, zu denen Luther Stellung nimmt oder mit denen er argumentiert, ermittelt, damit gefragt werden kann, wie Aristoteles sie verstanden hat bzw. wie wir heute diese aristotelischen Lehrstücke verstehen oder verstehen können. Das hat nicht den Sinn, Luthers Verständnis an unserem heutigen zu messen; das wäre abwegig. Mit diesem Arbeitsgang soll vielmehr erstens das Vorverständnis, das der Interpret von den zur Verhandlung stehenden

40 Vgl. K. Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation, 80–121; G. A. Benrath, Die Universität der Reformationszeit, 32–51; M. Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, 264–284; L. Grane, *Studia humanitatis* und Theologie an den Universitäten Wittenberg und Kopenhagen im 16. Jahrhundert: komparative Überlegungen, 65–114; W. Maurer, *Der junge Melanchthon*, Bd.2, 428–435; G. Müller, Die Aristoteles-Rezeption im deutschen Protestantismus, 55–70; H. Rückert, Die Stellung der Reformation zur mittelalterlichen Universität, 71–95; H. Scheible, Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform. Zum Quellenwert von Lutherbriefen, 123–144.

Lehrstücken hat, dargelegt werden und dem Leser ein Zugang zur jeweils erörterten Sachfrage unabhängig von der Perspektive Luthers ermöglicht werden. Zweitens soll er eine heuristische Funktion erfüllen: Wenn festgestellt wird, daß Luther ein anderes Verständnis des betreffenden aristotelischen Lehrstücks hat als wir heute, legt dies die Frage nahe, ob unter Umständen jenes Thema auch von mittelalterlichen Aristoteles-Interpreten ähnlich wie von Luther verstanden wurde.

Aus der langen, zwischen Aristoteles und Luther stehenden Tradition der Auslegung aristotelischer Texte soll das Verständnis der zur Debatte stehenden Texte und Lehrstücke bei Thomas von Aquin und je nach Thema bei Wilhelm von Ockham, Johannes Buridanus, Petrus de Ailliaco, Gabriel Biel, Bartholomäus von Usingen oder Jodocus Trutvetter als Vertretern verschiedener Interpretationsrichtungen erhoben werden. Es besteht sowohl ein historisches wie ein systematisches Interesse (vgl. u. 6.), das Aristoteles-Verständnis, dem Luther verpflichtet ist, oder den Gedanken, auf den er sich kritisierend oder modifizierend bezieht, genau zu bestimmen. Das historische Interesse will den Ort von Luthers Auffassung des Aristoteles in der Tradition der Aristoteles-Interpretation ermitteln. So kann die Frage beantwortet werden: *Welchen Aristoteles* hat Luther im Blick? Oder: Was meint er jeweils, wenn er »Aristoteles« sagt? Sodann soll Luthers eigene Annahme überprüft werden, daß er Aristoteles anders und besser als die scholastische Kommentierung verstanden hat. Luther hatte bekanntlich eine sehr hohe Meinung von seinen Aristoteleskenntnissen und war der Auffassung, die mittelalterlichen Kommentatoren seien von der Auffassung des Aristoteles abgewichen und hätten seine Bücher nicht verstanden⁴¹.

Jene historische Frage, welchen Aristoteles Luther meint, hat aber auch eminente systematische Bedeutung, denn systematische Probleme und Kontroversen stellen sich immer in bestimmter geschichtlicher Gestalt. Wer als Interpret nicht seine eigene Auffassung von Aristoteles und vom Verhältnis des christlichen Glaubens zu dessen Philosophie in Luthers Texte hineinbringen und in ihnen wiederfinden, wer vielmehr Luthers eigene Einsichten kennenlernen möchte, der muß so genau wie möglich das Profil jener Auseinandersetzungen und darum eben auch den Gehalt dessen, was Luther mit »Aristoteles« meint, erkunden. Das so historisch Ermittelte hat seine eigene Widerständigkeit gegen eine Vereinnahmung durch die Systematik des Interpreten. Freilich ist auch das historisch Erschlossene abhängig vom sich ändernden Wissensstand und von systematischen Vormeinungen der Forschenden.

41 6;458,18–21: »Lieber freund, ich weysz wol was ich rede. Aristoteles ist mir so wol bekant, als dir und deynis gleychen, ich hab yhn auch geleszen unnd gehoret mit mehrem vorstand, dan sanct Thomas odder Scotus, des ich mich on hoffart rumen, und wo es nodt ist, wol beweyssen kan.« Vgl. V;377,7–10.

Beides bestimmt auch Analyse und Bewertung von Luthers Äußerungen zu Aristoteles mit. So werden etwa seine Urteile zur Logik und ihrer Rolle in der Theologie unterschiedlich beurteilt, je nachdem, ob man etwa wie Heinrich Hermelink über Ockham urteilt, er habe die »spitzfindigste und ödeste Logik, die es je gegeben hat«⁴², geschaffen, oder ob man die Meinung vertritt: »Das Mittelalter hatte sich in der Logik so weit vom Rahmen des Aristotelismus gelöst, daß man auf die moderne Logik unserer Zeit warten mußte, um die Tragweite ihrer Innovationen zu ermessen«⁴³. Im ersten Fall rennt Luther mit seiner Kritik beim Interpreten und dessen vermuteten Lesern offene Türen ein, und man wird nicht allzu genau nach den Gründen für seine Urteile fragen. Im zweiten Fall kann ein Philosoph sich entweder, von Luthers scheinbarem Unverständnis gelangweilt, von dessen Theologie abwenden, oder er kann untersuchen, ob Luther nicht – trotz seiner plakativen Kritik – intensiv und selbstverständlich Elemente der mittelalterlichen Logik gebraucht hat⁴⁴. Lutherforscher, die der Metaphysik ablehnend gegenüber stehen, haben Luthers kritische Bemerkungen gegen die Metaphysik oft als Zeugnisse eines verwandten Denkens verstanden. Aber es nicht von vornherein klar, daß die Gründe für die Kritik bei Luther dieselben sind wie bei seinen Interpreten. So hat Kants Kritik an der Metaphysik einen epochal neuen Argumentationskontext geschaffen, der nicht derjenige Luthers ist⁴⁵. Will man *Luthers* Denken erkennen, dann geht es nicht zuerst um eine Horizontverschmelzung, sondern vielmehr um eine Horizontabhebung zwischen den Horizonten der Texte und denen des Interpreten.

(3) Dementsprechend gehen wir an die Texte Luthers, in denen er von »Aristoteles« spricht, in dem Bewußtsein heran, daß das, was er mit »Aristoteles« meint, nicht schon im voraus klar, sondern aus den Texten zu erheben ist. Die

42 H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477 bis 1534, Tübingen 1906, 105, zit. nach H. Junghans, Ockham im Lichte der neueren Forschung, 109.

43 A. de Libera, aaO (s.o. Anm. 37), 117.

44 Dies ist Gegenstand der wichtigen Untersuchung von G. White, Luther as Nominalist. Ihr Untertitel lautet: »A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's disputations in the Light of their Medieval Background«. White urteilt mit Blick auf die Renaissance: »The eclipse of medieval logic was an act of intellectual vandalism.« (Ders., Theology and Logic: The case of Ebeling, [17–34] 19) Die These von Whites umfangreicher Studie besagt: »that Luther continued to use the methods of scholastic logic to the end of his life. It is thus, I would claim, incorrect to talk of a »decisive break«, as Ebeling does. I would also maintain that these methods were very useful to Luther, that he did right to retain them because they enabled him to make arguments and to think thoughts that would have been impossible without them.« (Theology and Logic, 19) Ebeling, LuSt II/2,4: »Entschiedener und schärfer, als es durch ihn [Luther] geschah, konnte der Bruch mit der Herrschaft scholastischer Logik in der Theologie nicht vollzogen werden.«

45 Vgl. dazu die aufschlußreiche forschungsgeschichtliche Untersuchung von R. Saarinen: Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung.

Signale der Texte (z.B. die Hinweise: »Contra Gabrielem« oder: »Contra omnes Scholasticos«) und insbesondere die Analyse der Argumente zeigen, was jeweils der Bezugspunkt ist. Dabei kann durchaus eine Differenz zwischen dem von Luther selbst angezeigten Gegenstand und der Reichweite seiner Argumentation, wie sie die Analyse erschließt, zutage treten. Wir fragen aber nicht, wie Luthers Texte zu interpretieren sind, damit sie den »ganzen« Aristotelismus der Scholastik oder die Scholastik »als ganze« treffen, sondern wir fragen, was der Inhalt der Texte ist und worauf sie *deshalb* zu beziehen sind.

Um ein Beispiel für diesen Grundsatz zu geben: Luther führt in den Thesen 26 bis 30 von »De homine« fünf Auffassungen an und urteilt in These 31 abschließend: »Alle, die solche Auffassungen vertreten, verstehen weder, was der Mensch ist, noch wissen sie, worüber sie selbst reden«⁴⁶. Dabei geht es um fünf Lehrstücke von erheblicher Bedeutung, aber Luther sagt in der Disputation nicht, daß er den Anspruch erhebt, mit diesen fünf Thesen die ganze Scholastik zu treffen. Es gehört zur Disziplin einer scholastischen Disputation, daß man in ihr die Thesen so formuliert, daß sie sinnvoll disputiert werden können und nach wahr oder falsch entscheidbar sind. Das tut Luther hier. Ebeling meint jedoch: »Luther ist anscheinend der Meinung, daß letztlich alles [in den Thesen 26 bis 30 Gesagte] auf dasselbe hinausläuft und daß damit die Scholastik als ganze getroffen ist«⁴⁷. Luther hingegen spricht hier nicht von »Scholastik«, sondern urteilt präzise über »omnes istiusmodi«, also über alle, die das in den fünf Thesen Ausgesagte behaupten. Wie sich dies zur »Scholastik als ganzer« verhält, ist hier nicht sein Thema.

Der Interpret hat gewiß das Recht, das, was Luther selbst mit begrenzter Zielsetzung sagt, daraufhin zu untersuchen, ob es die »Scholastik als ganze« trifft. Aber dies ist eine Reflexion des Interpreten, die von der Meinung, die Luther in dem zu untersuchenden Text vertritt (»Luther ist anscheinend der Meinung«), unterschieden werden muß. Tut man dies nicht, dann verliert die Argumentation ihre Durchsichtigkeit und Überprüfbarkeit⁴⁸.

46 39/1;176,31f.

47 LuSt II/3, 273.

48 Ebelings Insistieren, Luther habe die »Scholastik als ganze« getroffen, führt manchmal zu merkwürdigen und für diesen überaus sorgfältigen Interpreten ungewöhnlichen Urteilen. So bemerkt er, nachdem er einige gegen Duns Scotus und Ockham gerichtete Äußerungen Luthers zum »facere quod in se est« angeführt hat: »Diese Aussagen, die sich deutlich gegen nominalistische Spitzensätze richten, dürfen jedoch nicht als die ausschlaggebende Begründung für Luthers Verwerfung der Lehre vom verdienstlichen Werk überhaupt angesehen werden. [1] Dann wäre es ein Argumentieren allein gegen die schwächste, problematischste Lehrform. [2] Für Luther ist vielmehr der Gedanke eines verdienstlichen Werkes vor oder nach Empfang der Gnade schlechthin ein Wahn. [3] Unter dieses Urteil fällt für ihn auch die so bewundernswert ausgewogene Verdienstlehre des Thomas. [4]« (LuSt II/3, 311f) Die in Satz [1] von Ebeling abgelehnte Meinung kann niemand sinnvoll vertreten, denn das »facere quod in se est« bezieht sich auf die Werke vor dem Empfang der Gnade, so daß es hier nicht um das »verdienstliche[.] Werk überhaupt« gehen kann. Satz [2] sagt, daß ein bestimmtes Argument nicht Luthers »ausschlaggebende Begründung« sein kann, weil es sich auf eine schwache Position bezieht. Wir wollen nicht behaupten, daß Luther auch einmal unzureichend argumentiert haben könnte, wohl aber wollen wir sein Recht reklamieren,

5.4 Im folgenden sollen Texte des jungen Luther bis 1518 – in Ausnahmefällen auch spätere – untersucht werden. Wenn die Untersuchung wie oben beschrieben vorgenommen werden soll, sind Begrenzungen aus zeitlichen und räumlichen Gründen unumgänglich. Das Jahr 1518 wurde gewählt, weil die Texte dieses Jahres, vor allem die »Heidelberger Disputation«, einen Höhepunkt von Luthers Auseinandersetzung mit »Aristoteles« darstellen. In den philosophischen Thesen 3 bis 12 der »Heidelberger Disputation« und in den dazu gehörenden probationes unternimmt Luther, was für ihn singularär ist: eine rein philosophische Auseinandersetzung mit Aristoteles⁴⁹. Dieser Text hat einen anderen Charakter als die theologischen Texte, in denen sich Luther zu Aristoteles äußert. Er wird unten in Kapitel 6 Gegenstand der Untersuchung sein.⁵⁰

begrenzte Aufgaben und Ziele zu verfolgen, z.B. über das Problem des »*facere quod in se est*« zu disputieren, auch wenn dies »nur« ein Teilproblem betrifft. Es geht im übrigen hier auch nicht um »nominalistische Spitzensätze«, sondern um Grundsätze, die tief in der Freiheitslehre von Duns Scotus verwurzelt sind (s.u. § 13) und zur Zeit Luthers zur »Normaltheologie« gehörten. Satz [3] ist richtig, steht aber nicht in Opposition zu [2] (»vielmehr«), weil es sich in [2] um die Lehrform, in [3] aber um eine Frage des Inhalts (Werke vor oder/und nach dem Empfang der Gnade) handelt. Auch spricht Satz [2] von einem Argument für Luthers Meinung, Satz [3] nur noch von seiner Meinung selbst. Was Satz [4] betrifft, so hat Luther in seiner Rechtfertigungslehre tatsächlich Argumente entwickelt, die sich gegen die thomanische Verdienstlehre vorbringen lassen, und zwar gute Gründe. Daraus folgt aber nicht, daß man sagen kann: »Unter dieses Urteil [Alle Verdienste sind ein Wahn] fällt für ihn [!]« auch die thomanische Lehre; dies würde nämlich voraussetzen, daß Luther sich explizit mit ihr auseinandergesetzt hat. Ob er dies getan hat, ist zumindest zweifelhaft (vgl. u. Kap. 2, Anm. 250). Ebeling hätte den Sachverhalt ohne gedankliche Brüche formulieren können, wenn nicht die Vorstellung von Luthers Opposition gegen die *ganze* Scholastik seinen Blick so sehr bestimmt hätte.

49 59,410–426.

50 Hier sei ein Hinweis auf die wichtige Studie »*Lutero e Aristoteles*« von Eugenio Andreatta gegeben. Andreatta bietet eine Übersicht über alle Stellen, an denen Luther auf Aristoteles Bezug nimmt. Er weist die aristotelischen Texte, die Luther im Blick hat oder zu haben scheint, sorgfältig nach, und erläutert Luthers Stellungnahmen, manchmal umfangreich und detailliert, manchmal eher kurz. Er gibt eine knappe Geschichte des Aristotelismus, mit dem es Luther zu tun hatte: an der Universität Erfurt, in den Klöstern in Erfurt und Wittenberg, in den Jahren des Kampfes (1517–1525), von Melanchthons protestantischem Aristotelismus (1526–1546) (aaO 21–39). Er bietet eine umfassende Darstellung des vielschichtigen Porträts, das Luther von Aristoteles zeichnet (41–112). Die inhaltlichen Fragen werden dann im größten Kapitel unter dem Titel »*Frustra igitur Aristoteles nugatur. La critica*« (113–286) untersucht. Hier organisiert Andreatta das Material so, daß er, den Werken des Aristoteles folgend, Luthers Stellungnahmen in Gruppen zusammenfaßt (Logik, Dialektik, Rhetorik, Poetik; Physik, Metaphysik und Theologie; Kosmologie, Astronomie, Meteorologie; Naturwissenschaft; Psychologie; Ethik; Politik und Hausverwaltung). Diese Ordnung ist zwar den Texten Luthers äußerlich, aber sie erlaubt eine gleichsam enzyklopädische Orientierung über Luthers Stellungnahmen. Weil Andreatta das ganze Werk Luthers berücksichtigt, kann er, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine tiefer gehende Analyse der Luthertexte

6. Die Frage nach dem Kontext des Denkens Luthers statt der Frage nach Einflüssen auf ihn

Wenn wir nach den Auffassungen mittelalterlicher Kommentatoren fragen, geschieht das nicht mit dem Interesse, den Einfluß, den sie möglicherweise auf Luther gehabt haben, zu erforschen⁵¹. Eine solche Frage nach dem Einfluß

geben. Auch wird die mittelalterliche Aristoteles-Rezeption und Interpretation, die für Luther von erheblicher Bedeutung war, fast völlig ausgeblendet. Das sind Begrenzungen, die notwendig sind, wenn das ganze Werk Luthers Beachtung finden soll. Freilich, Andreatta will zeigen, daß Luther nicht nur die aristotelische Scholastik und den Gebrauch des Aristoteles in der Theologie, sondern Aristoteles selbst kritisiert hat (aaO 20). Gerade dazu aber wäre eine Berücksichtigung der Vermittlung des Aristoteles durch scholastische Theologen und Philosophen sinnvoll gewesen.

Andreatta kommt zu dem Schluß, man könne die Existenz eines Philosophen Luther nicht ignorieren, aber er sei kein origineller Philosoph gewesen, was das verwendete Material, die ins Feld geführten Argumente und die Beweisverfahren betrifft, manchmal ein oberflächlicher Philosoph, was die Kohärenz seiner Verfahren angeht. Aber Luther erweise sich auch als ein genauer Kenner des aristotelischen Textes, der in der Lage sei, sich von der Metaphysik zur Ethik, vom Organon zu den naturwissenschaftlichen Abhandlungen, von der Rhetorik zur Politik zu bewegen und der dabei beweise, daß er aus erster Hand schöpfen könne. Seine Strategie der Auseinandersetzung mit Aristoteles stehe im Zusammenhang eines genauen Programms. Er kritisiere nicht nur die von ihm kurz »Scholastiker« Genannten, er beschränke seine Kritik nicht auf das Eindringen des Aristoteles ins Kloster, in die Kanzeln der Kathedralen, die Hörsäle der Universitäten. Gegenstand seiner Kritik sei die *forma mentis* Aristotelis selbst, die nach seinem Urteil inkompatibel mit dem Christentum ist (vgl. aaO 287). Das scheine der Skopus von Luthers Kritik an Aristoteles zu sein: Die metaphysische Vernunft zu kreuzigen, um Raum für den Glauben zu schaffen und einen praktischen, antispekulativen Aristoteles zuzulassen. Ein Teil der aristotelischen Philosophie, getrennt vom Kontext, könne wertvoll für die Theologie sein: Logik, Rhetorik, Poetik, schließlich Teile der Ethik, immer jedoch in einem innerweltlichen Gebiet, meistens mit didaktischer Absicht (vgl. aaO 288f). Andreattas Buch ist ein unverzichtbares Hilfsmittel für die weitere Forschung über das Verhältnis Luthers zu Aristoteles.

- 51 Vgl. L. Grane, *Modus loquendi theologicus*, 12–14. Grane spricht von »Arbeiten, die alle auf die eine oder andere Weise mit der Absicht verbunden sind, Luthers Theologie genetisch zu erklären oder jedenfalls von den Impulsen her zu beleuchten, die er von der einen oder anderen Seite in der vorliegenden Traditionsmasse erhalten haben mochte: Mystik, Ockhamismus, Staupitz, »Augustinismus« oder Augustin. Man könnte auch noch den Humanismus nennen. [...] Insofern man also mit derartigen Untersuchungen dazu beitragen will, unsere Kenntnis von der Welt, in der Luther lebte und wirkte, auszuweiten, sind sie außerordentlich wertvoll und absolut notwendig. Insofern sie jedoch in der Hoffnung geschrieben werden, durch Vergleiche und durch das Aufspüren von Gedankenelementen der Tradition, die Gedanken Luthers zu gleichen scheinen, die Reformation *erklären* zu können, sind sie naiv. Gedanken für feste Größen zu halten, zu glauben, daß sie sich in verschiedene Zusammenhänge einsetzen lassen, ohne daß sie dabei ihre Gestalt verändern, ist naiv. [...] Auf diesem Weg kann man zu Abstraktionen kommen, zu ideengeschichtlichen Überblicken, die ganz geistreich

scheint uns ganz ungeeignet, das Verstehen von *Texten* zu befördern. Sie verläßt nämlich die Ebene des Textes, in dem ein Theologe ausspricht, wie er andere Texte liest, Probleme versteht, Lösungen entwickelt und dafür Gründe geltend macht, die Anspruch auf Wahrheit erheben. Jene Frage macht vielmehr den Theologen zum Objekt von Einwirkungen. Außerdem ist diese Erklärungsweise redundant oder trivial. Warum leuchtet mir etwas ein? Weil das, was mir einleuchtet, Einfluß auf mich hat. Woher weiß ich, daß etwas auf mich Einfluß hat? Weil es mir einleuchtet. Solange nicht wissenspsychologisch oder wissenssoziologisch gezeigt werden kann, warum diese Auffassung jemandem mehr einleuchtet als eine andere, sind die Ausdrücke »es ist einleuchtend« und »es übt Einfluß aus« austauschbar. Jede soziologische oder psychologische Erklärung aber verläßt die Ebene des Verstehens von Texten und damit die der Frage nach der Wahrheit ihrer Sache⁵². Bleibt man auf der Textebene, dann antwortet jemand auf die Frage, warum ihm etwas einleuchte, mit der Nennung von Gründen; fragt man unter dem Aspekt des Einflusses, dann antwortet jemand – meist ein Dritter – mit der Angabe von psychischen Dispositionen, mit dem Hinweis auf den »eindrucksvollen« Charakter bestimmter Menschen, den Zeitgeist usw.⁵³

und interessant sein mögen, die aber überhaupt nichts mit der historischen Wirklichkeit zu tun haben brauchen.« (aaO 12f)

- 52 Es dürfte für unser Problem nicht uninteressant sein zu sehen, woher der Begriff des Einflusses stammt. »Einfluß« ist Äquivalent zu »influentia« und »influxus«; dies sind spätantike astrologische Termini, die den Einfluß der Gestirne (influxus stellarum) auf das Schicksal von Menschen bezeichnen. »Im Bereich der Emanationsphilosophie werden die Influxstermini zu Bezeichnungen jeder Art von Wirkursächlichkeit [...]« (vgl. R. Specht, Art. »Einfluß«, Sp. [395f] 395).
- 53 Adolar Zumkeller stellt in seinem Aufsatz »Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles« die Frage: »Wie kam der junge Luther zu dieser teilweise schon so schroffen Kritik [in den Randbemerkungen zu den »Sentenzen«] an der Philosophie und zumal an Aristoteles? Zweifellos läßt sie sich nicht hinreichend aus der Tatsache erklären, daß der Erfurter und Wittenberger Lektor der Jahre 1507–1509 offenbar eine gewisse gefühlsmäßige Antipathie gegenüber den ihm aufgetragenen Vorlesungen über Aristoteles empfand, weil sie ihn vom Studium der Heiligen Schrift abhielten, zu dem er sich schon damals besonders hingezogen fühlte.« (aaO [15–37] 18f) Er meint, daß Luther wichtige Anregungen aus dem Werk »De gestis Salvatoris« des Augustiners Simon Fidati von Cascia und dem Sentenzenkommentar Hugolins von Orvieto erhalten hat. Sie waren in den Bibliotheken von Erfurt oder Wittenberg vorhanden. Berndt Hamm wendet ein, daß das Vorhandensein eines Buches in einer Bibliothek nicht auf seine Benutzung schließen läßt und inhaltliche Parallelen zwischen zwei Theologen die Abhängigkeit des einen vom andern nicht erweisen (vgl. ders., Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts, 331, Anm. 168). Das ist sicher richtig; aber wenn Hamm nun unter den Faktoren, die Luthers Kritik erklären sollen, »den humanistischen Angriff auf die aristotelische Scholastik«, »die nominalistische Kritik an einer »natürlichen Theologie«« (ebd.) anführt, verläßt er Zumkellers Denkschema gerade nicht. Zumkeller findet zum Beispiel »bei Luther ähnlich extreme Verallgemeinerungen, wie wir sie bei Hugolin festgestellt haben«, und er

Stattdessen soll hier die leitende Frage die sein, *wie Luther bestimmte Texte des »Aristoteles« gelesen hat*, wie plausibel und gut begründet seine Interpretation ist – auch und gerade im Blick auf Fragestellungen, Argumente, Einsichten, die im mittelalterlichen Kontext entwickelt worden sind.

Darum bedeuten diese Einwände nicht, daß die Gedanken und Konzeptionen, von denen man oft sagen hört, daß sie Einfluß auf Luther ausgeübt hätten, bei der Interpretation seiner Texte unberücksichtigt bleiben könnten. Vielmehr gehören sie zu der Problemkonstellation, in der sich Luthers theologische Erkenntnisaufgaben gestellt haben; mit Bezug auf sie hat er die Probleme und Fragen, die ihn umgetrieben haben, formuliert, Lösungen erwogen und verworfen, Probleme neu bestimmt, neue Lösungen gesucht, Argumente entwickelt, geprüft und verworfen. Es ist wichtig, diese Konstellation der verschiedenen Theologien, geistlichen Traditionen, philosophischen Auffassungen mit ihren unterschiedlichen Begriffen, Fragestellungen, Methoden, Lösungen möglichst vollständig zu kennen⁵⁴. So kann man versuchen herauszufinden, was Luther gekannt oder nicht gekannt, was er ausgewählt und was er übersehen oder unbeachtet gelassen hat, was er rezipiert oder modifiziert hat, und man kann nach den Argumenten fragen, die er dafür vorgebracht hat. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß sich der Prozeß von Rezeption, Modifikation oder Abstoßung von Tradition bei Luther ganz im hellen Licht des Bewußtseins abgespielt hätte und daß Luther dabei immer argumentativ vorgegangen wäre.

Jene Texte bilden den Kontext, in dem Luthers Äußerungen zu Aristoteles von mir analysiert werden; in ihm sind sowohl die Bezugspunkte seiner Kritik wie die seiner positiven Rezeption zu suchen; auf ihn bezieht sich unsere Rekonstruktion seiner Kritik. Aus diesem Kontext werden auch die Argumente, die

nennt u.a. folgende: »In den Römerbrief-Scholien von 1515/16 äußert er: »Nonne fallax Aristotelis metaphysica et philosophia secundum traditionem humanam decepit nostros theologos?« (aaO 29). Aber damit ist nichts erklärt und nichts verstanden. Analysiert man jedoch das an der genannten Stelle von Luther erörterte Problem (s.u. Anm. 55), dann kann man präzise angeben, worin nach Luther die Täuschung durch Aristoteles liegt, und man kann diese Behauptung überprüfen. Sie erscheint nur dann als »wähnlich extreme Verallgemeinerung[.]«, wenn man auf Ähnlichkeiten in den kritischen Formulierungen zweier Theologen sieht, ohne das jeweils verhandelte Problem und die Weise, wie die Theologen mit ihm umgehen, in Betracht zu ziehen. Demgegenüber erscheint uns die Art, wie Leif Grane in »Modus loquendi theologicus« Luthers Augustin-Lektüre in der Römerbrief-Vorlesung verfolgt, beispielgebend zu sein. Er fragt nicht nach Einflüssen, Faktoren, Wirkungen, sondern hat den Augustin- und den Luthertext vor sich und beobachtet und analysiert, wie Luther Augustin liest und versteht. So kann man Luthers »Arbeitsprozeß« verfolgen und den Luther-Text verstehen. (Für die systematische Analyse einer Kontroverse wäre dies allerdings nur der erste Schritt.)

54 So sind die Informationen, die Zumkeller über die Aristoteles-Kritik Simons und Hugolins bietet, wichtig als Teil jenes Problemkontextes; damit ist die Frage, ob Luther sie gekannt hat, noch nicht entschieden.

gegen Luther vorgebracht werden, genommen. So soll an verschiedenen Stellen gleichsam eine Disputationssituation mit damals entwickelten Argumenten etabliert werden. Darin liegt ein Moment der Konstruktion. Während Luther sich auf scholastische Theologen wie Biel, d'Ailly, Ockham usw. bezieht, können diese naturgemäß nicht mehr selbst zu ihm Stellung nehmen. Einige ihrer Überlegungen sollen aber als Gegenargumente gegen Luthers Kritik vorgetragen werden. In diesem konstruktiven Moment wie vor allem in der Rekonstruktion von Luthers Gedanken liegt die systematische Hauptaufgabe dieser Untersuchung. Sie erfolgt im 20. Jahrhundert und ist von dieser Konstellation nicht unabhängig; dennoch sollen Argumente aus der heutigen Diskussionslage zu jenen Kontroversen nicht einbezogen werden, abgesehen natürlich von Luther-Studien. Sonst, so müßte man befürchten, würden Komplexität und spezifischer Gehalt der mit Luthers Äußerungen zu »Aristoteles« gegebenen Diskussion wenigstens teilweise verstellt, und man würde, da unsere Zeit nicht unmittelbar zu Luther ist, ohne aufwendige Vermittlungen leicht zu kurzschlüssigen Urteilen kommen⁵⁵.

55 Bedauerlicherweise betrifft dies auch die Überprüfung und Diskussion von Luthers Überlegungen mit heutigen exegetischen Mitteln. So wäre gerade die Frage, wie Röm 7 zu verstehen ist, für unsere Untersuchung von großer Bedeutung. Luther vertritt ja die Meinung, viele scholastische Exegeten würden das Ich von Röm 7,14–25 deshalb als Ich des vorchristlichen Paulus verstehen, weil sie vom aristotelischen Denken getäuscht worden seien: *Nonne ergo fallax Aristotelis methaphysica et philosophia secundum traditionem humanam decepti nostros theologos? Vt quia peccatum in baptisate Vel penitentia aboleri norunt, absurdum arbitraati sunt Apostolum dicere: Sed quod habitat in me peccatum. Ideo hoc verbum potissime eos offendit, vt ruerent in hanc falsam et noxiam opinionem, Apostolum scil. non in persona sua, Sed hominis carnalis esse locutum, quem omnino nullum peccatum habere contra eius multiphasias et apertissimas assertiones in multis Epistolis garriunt.* (56;349,23–30; zu Röm 7,17 [vgl. u.Kap.1 bei Anm.427]) Demgegenüber stellt Peter Stuhlmacher – mit der heute vorherrschenden Meinung – fest: »Röm 7,7–25 ist keine spezielle Lebensbeichte des Apostels, sondern das Klagelied jedes getauften Christen, wenn und indem er auf seine vorchristliche Vergangenheit zurückblickt.« (Der Brief an die Römer, 106) »Der Christ ist nach Paulus zwar nicht ›Sünder und Gerechter zugleich‹, aber er ist ›gerecht und versuchlich zugleich‹, und zwar bis er von Christus in die ewige Herrlichkeit aufgenommen werden wird (vgl. Phil 3,20f).« (aaO 107) Was sich nach Luther der Täuschung durch die aristotelische Philosophie verdankt, ist nach der heutigen Exegese die Meinung des Paulus selbst. Die hermeneutischen und methodischen Prinzipien der systematischen Exegese Luthers und die der modernen Exegese sind nicht dieselben. Erst wenn die Differenz erkannt ist und mögliche Vermittlungen unternommen sind, kann man nach einer gemeinsamen Ebene suchen, auf der eine Auseinandersetzung überhaupt erst sinnvoll stattfinden kann; sonst kommt es zu kurzschlüssigen Urteilen. Diese Aufgabe kann hier nicht angepackt werden. – Wir sind im übrigen überzeugt, daß Luther an dieser Stelle zutreffend über den gerechtfertigten Menschen geurteilt hat.

7. Der Problemzusammenhang der Theologie Luthers mit der Scholastik

Für Luther haben viele traditionelle Lösungen theologischer Probleme ihre Plausibilität verloren, er hat Probleme neu definiert, nach neuen Lösungen für sie gesucht und darin ein anderes Verständnis von Theologie entwickelt⁵⁶. Dabei wird oft nicht genügend beachtet: Bei geistigen Prozessen verhält es sich in der Regel so, daß eine neue Lösung für ein Problem, auch wenn sie in bezug auf dieses Problem befriedigend ist, ihrerseits wiederum neue Probleme hervorbringt. Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß dies in der Theologie Luthers anders sein sollte, zumal es hier nicht nur um neue Lösungen, sondern auch um neue Problemstellungen und neue Methoden geht. So kann es durchaus sein, daß Luther starke Argumente gegen Lösungen wie gegen Problemdefinitionen der Scholastik hat, daß aber die Durchführung seiner eigenen Alternativen nicht frei von Dunkelheiten und Aporien ist. Die evangelische Lutherforschung konzentriert ihren Blick aber, wenn sie Luthers Kritik an der Scholastik untersucht, auf seine Einwände gegen dieselbe, während sie Luthers Alternativen zu wenig auf mögliche interne Probleme und deren Lösungen hin befragt. In der Beschäftigung mit den scholastischen Texten kann man aber nicht nur sehen, was die Scholastiker falsch gemacht haben, sondern auch, was eine Alternative zu ihnen leisten muß. Von da aus kann man dann Fragen an Luther stellen.

Ein Beispiel sei angeführt: »Das Wirksamwerden der Gnade gegenüber dem Sünder wird deshalb [in der Scholastik] als ein akzidenteller, habitualer Eigenschaftswechsel verstanden. Das Gericht und die Gnade Gottes treffen somit letztlich nur etwas am Menschen, aber nicht diesen selbst.«⁵⁷ In diesem – so oder ähnlich oft zu hörenden – Urteil wird gegenübergestellt: der Mensch selbst (Substanz) – etwas am Menschen (Akzidens). Dies ist die substanzontologische Unterscheidung wesentlicher und unwesentlicher Bestimmungen, zwischen denen es kein Drittes gibt. Spricht man aber in diesem Sinn davon, daß in der Rechtfertigung nicht etwas am Menschen, sondern der Mensch selbst verändert wird, dann heißt das, daß eine Transsubstantiation stattfindet und er nicht mehr Mensch ist⁵⁸. Das ist natürlich nicht gemeint. Dann folgt aber daraus, daß es keinen Sinn hat, die Veränderung, um die es in der Rechtfertigung geht, mit Hilfe jener substanzontologischen Unterscheidung ausdrücken zu wollen, wie das der Kritiker tut. Dieser Einwand trifft solange zu, als nicht eine alternative Unterscheidung ausgearbeitet ist, die einerseits den Tod des »alten Menschen« auszusagen erlaubt und andererseits zu denken möglich macht, daß der »alte« und der »neue« Mensch Mensch ist. Versuche, eine solche Unterscheidung mit Denkmitteln Luthers zu entwickeln, sind, wie ein Blick in die Literatur zeigt, viel seltener als jener Angriff.

56 Vgl. dazu erhellend: L. Grane, *Modus loquendi theologicus*.

57 K.-H. zur Mühlen, *Reformatatorische Vernunftkritik*, 46.

58 Biel begründet den ersten Teil der These »*Gratia non est substantia, sed accidentalis forma animae infusa*« (Sent. II, dist. 26, qu. un., art. 2, concl. 2, E 25f [II, 503]) so: *Anima iusti esset alterius speciei ab anima peccatoris* [wenn die Gnade substantiale Form wäre]. Similiter et

Es ließen sich nicht wenige weitere Beispiele nennen, in denen Luthers Kritik an der Scholastik pointiert dargestellt wird, während die Alternativen Luthers zwar beschrieben, aber nicht mit gleicher Aufmerksamkeit auf ihre Schwierigkeiten hin analysiert werden. Manche Kritik an der Scholastik würde anders vorgebracht, hätte man den internen Problemen der Alternativen Luthers größere Aufmerksamkeit geschenkt. Man würde dann möglicherweise entdecken, daß scholastische Theologen solche Probleme bearbeitet und durchaus Lösungen für sie gefunden haben. Wenn wir die Kontroverse »Luther – Aristoteles« zu rekonstruieren versuchen, werden wir wiederholt auf solche Probleme hinweisen. Darin liegt auch eine Absicht des oben angesprochenen Perspektivenwechsels. Durch ihn soll darüber hinaus deutlich werden, daß es vielfältige Problemzusammenhänge zwischen Luthers Theologie und den scholastischen Theologien gibt, auch dann, wenn die Probleme unterschiedlich bestimmt werden. Die Theologie Luthers ist kein Meteorit, der von außen in eine ihm fremde Welt hineinstürzt; vielmehr bezieht sie sich sowohl positiv rezipierend wie auch in bestimmter Negation auf ihr vorgegebene Traditionen. Solche differenzierte Beziehung setzt – auch in der Negation – etwas Gemeinsames mit dem, worauf sie sich bezieht, voraus. Nur so konnte Luthers Theologie für Zeitgenossen überzeugend sein und ihre eminente Wirkung entfalten.

8. Exkurs: Zum Problem der Einheit der Scholastik

Auch wenn wir die Frage nach dem institutionellen Aristotelismus hier nicht weiterverfolgen können, ist die Frage nach der Einheit der Scholastik wenigstens exkursartig zu erörtern. In dieser Studie ist immer wieder von »der Scholastik« die Rede. Dies könnte die – weit verbreitete – Vorstellung von der Scholastik als einem im wesentlichen einheitlichen Gesamtphänomen bekräftigen. Tatsächlich aber werden mit dem Wort »Scholastik« nach dem allgemeinen Sprachgebrauch so unterschiedliche Phänomene bezeichnet, daß es äußerst schwierig ist, diese Redeweise, die ja eine Einheit unterstellt, zu rechtfertigen. Das soll im folgenden kurz angezeigt werden, und es sollte im folgenden bewußt bleiben, auch wenn es theoretische und praktische Gründe gibt, weiterhin die Worte »Scholastik« und »scholastisch« zu gebrauchen. Etwas anderes aber ist es, wenn Lutherforscher wie Gerhard Ebeling oder Leif Grane einen Grundgegensatz zwischen Luther und »der« Scholastik annehmen. Hier muß dann eine Einheit der Scholastik in einem sehr viel anspruchsvolleren Sinn vorausgesetzt werden derart, daß man Grundelemente oder Grundstrukturen ausmachen kann, die die Scholastik als Einheit konstituieren. Setzt man sich mit ihnen auseinander, so trifft man die Scholastik »als ganze«. Jene Annahme über die Einheit der Scholastik bestimmt

homo iustus et peccator different specie, quia in uno esset forma substantialis, scilicet gratia, quae non esset in alio. (aaO, E 30–32)

dann auch die Interpretation von Einzelfragen mit⁵⁹ oder erlaubt es, deren Ergebnisse im Blick auf die Grundstrukturen zu relativieren.

Beginnen wir mit Luther! Luthers Verwerfung der Scholastik ist total und vehement: »Ich weiß, was mir die scholastische Theologie angetan hat, ich weiß auch, was ich ihr schulde, ich freue mich, daß ich aus ihr errettet bin, und ich danke Christus, meinem Herrn, dafür. Es ist nicht nötig, daß sie mich diese Theologie lehren, ich kenne sie, und es ist nicht möglich, daß sie mich mit ihr versöhnen; ich will sie nicht.«⁶⁰ So erscheint die Frage, welches die Momente an der Scholastik sind, die er ablehnt, und mit welchen Gründen er das tut, als sinnlos. Es scheint zu genügen, darauf hinzuweisen, daß »eine aristotelisch orientierte Theologie das rechte Verständnis der Schrift verhindert«⁶¹. »Die antischolastische Theologie, die aus seiner [Luthers] Exegese erwuchs, hatte notwendig eine vollständige Universitätsreform zur Folge. Um der Kirche willen ist diese Reform notwendig, denn die bisherige Gelehrsamkeit – und Unterrichtstradition – bildet ein Hindernis für die Erkenntnis, daß die Theologie geistlich vom Menschen redet.«⁶²

So ist denn Luthers Verhältnis zur Scholastik vor allem das eines Kampfes; dieser ist positiv auf eine Universitätsreform in Wittenberg und darüber hinaus gerichtet. Aus diesem Grund sucht Luther seine früheren Lehrer in Erfurt für seine Sache zu gewinnen. So bittet er 1517 Johann Lang, Trutvetter einen – heute nicht mehr erhaltenen – Brief zu geben, »voll von Streitfragen gegen die Logik und die Philosophie und die Theologie, das heißt, voll von Lästerungen und Schmähungen gegen Aristoteles, Porphyrius, die Sententiarier, also gegen die sinnlosen Beschäftigungen unserer Zeit«⁶³. Etwas mehr als ein Jahr später schreibt er noch einmal an Trutvetter: »Ich glaube einfach, daß die Kirche unmöglich reformiert werden kann, wenn nicht die kirchlichen Gesetze, Dekretalien, die scholastische Theologie, Philosophie, Logik, wie man sie jetzt betreibt, von Grund auf ausgerottet und andere Studien eingerichtet werden. Und in dieser Überzeugung gehe ich so weit, daß ich täglich den Herrn bitte, daß es sogleich geschehe, daß die ganz reinen Studien der Bibel und der hl. Väter

59 Vgl. o. Anm. 29 und 48.

60 WA 5;22,18–21 (= AWA 2;12,13–16; Widmungsbrief zu den »Operationes in Psalmos« an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen).

61 L. Grane, *Modus loquendi theologicus*, 133.

62 AaO 129.

63 Br 1;88,4–8 (v. 8.2.1517): *Mitto has literas, mi Pater, ad eximium Dominum Iodocum Isenacensem, plenas quaestionum adversus logicam et philosophiam et theologiam, id est, blasphemiarum et maledictionum contra Aristotelem, Porphyrium, Sententiarios, perditas scilicet studia nostri saeculi.*

wiederhergestellt werden.«⁶⁴ Im Blick auf solche Stellen pflegt man zu sagen, daß Luther die »Scholastik als ganze getroffen« habe.

Aber was bedeutet eigentlich der Satz »Luther hat die Scholastik als ganze getroffen«? Dieser Satz kann erstens Luthers Selbstverständnis wiedergeben. Dann aber muß die Frage gestellt werden, was Luther unter »Scholastik« verstanden hat, denn der Interpret kann (oder sollte) nicht voraussetzen, daß für Luther »Scholastik« die gleiche Bedeutung hat wie für ihn. Nimmt man das ernst und denkt man nicht, daß man »im Grunde« schon weiß, was Luther mit »Scholastik« meint, dann muß man die große Zahl von Belegen für das Vorkommen von »scholasticus/a«⁶⁵ in Luthers Werk so untersuchen, daß man Intension und Extension des Begriffs strikt aus dem Sprachgebrauch Luthers erhebt und konsequent vermeidet, Vormeinungen in diese Bestimmung hineinzutragen. Man muß versuchen, aus den Informationen des jeweiligen Textes den betreffenden Referenten, d.h. jenen Aspekt von »Scholastik«, der an der untersuchten Stelle gemeint ist, zu ermitteln. Das, was Luther mit dem so bestimmten Begriff bezeichnet, ist Gegenstand seiner Kritik, nicht aber das, was der Interpret sich möglicherweise unter »Scholastik« denkt und das natürlich gewisse Überschneidungen mit dem, was Luther mit dem Begriff anzeigt, hat. Eine solche Untersuchung liegt bisher m.W. nicht vor⁶⁶. Zweitens kann der Satz »Luther hat die ganze Scholastik ge-

64 Br 1;170,33–38 (v. 9.5.1518): [...] ego simpliciter credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia studia instituantur; atque in ea sententia adeo procedo, ut cotidie Dominum rogem, quatenus id statim fiat, ut rursum Bibliae et S.Patrum purissima studia revocentur.

65 Vgl. die Belege im Tübinger Luther-Register. WA 68,96–98, listet nicht alle Stellen auf.

66 Während Leif Grane in »Modus loquendi theologicus« Luthers Umgang mit Augustin auf eine sehr differenzierte und überzeugende Weise untersucht und so dem Leser ein klares Bild von Luthers Arbeitsweise vermittelt, bleiben in seiner Wiedergabe von Luthers Kritik an den Scholastikern und der Scholastik die Referenten dieser Kritik ziemlich unbestimmt. Gewiß hat Luther in der universitätspolitischen »Kampfphase«, auf die sich Grane bezieht, sehr pauschal geredet (s.o. Anm.61f), aber der Historiker muß fragen, ob und wie sich Luthers polemische Äußerungen auf historische Gegebenheiten beziehen lassen. Meint Grane im Ernst, daß sich »eine vollständige [!] Universitätsreform« (s.o. bei Anm.62) aus Luthers Exegese deduzieren ließe? Heinz Scheible hat jene historische Frage mit Bezug auf den »Quellenwert von Lutherbriefen« gestellt (ders., Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform, 123–144). Er zeigt, »daß bis mindestens 1521 der Aristotelismus sowohl scholastischer als auch humanistischer Prägung den Lehrbetrieb [in Wittenberg] bestimmte, 1522 der Zusammenbruch des alten Systems erfolgte und 1523 die neue, reformatorische Universität durch Melanchthon aufgebaut wurde« (aaO 124). AaO 131: »Im April 1518 – gerade als Luther in Heidelberg gegen die aristotelische Philosophie zu Felde zog – wurden in Wittenberg drei neuerrichtete Lehrstühle für aristotelische Philosophie besetzt.« 1519 betont Melanchthon die »riesige Kluft zwischen der alten Theologie Christi und der neumodischen aristotelischen. Diese Erkenntnis hat Melanchthon niemals aufgegeben. Wie aber konnte er da zu einer intensiven und fruchtbaren wissenschaftlichen Beschäftigung mit Ari-

troffen« ein historisches Urteil sein. Es besagt dann, daß der heute Urteilende der Meinung ist, daß Luthers Äußerungen sich auf das ganze geschichtliche Phänomen »Scholastik« beziehen, wobei »treffen« entweder ein bloßes Betreffen oder ein erfolgreiches Betreffen, also ein Überwinden durch bessere Argumente oder durch eine bessere Methode meint. Dieser letztere Unterschied sei hier außer acht gelassen. Wird der Satz »Luther hat die Scholastik als ganze getroffen« im Sinn der zweiten Möglichkeit verstanden, dann setzt er notwendig eine Klärung dessen voraus, was der Urteilende selbst unter »Scholastik« versteht.

Hier ist das in der Luther-Forschung kaum erörterte Problem der Einheit der Scholastik zu diskutieren. Während es der heutigen Mediävistik nicht gelingt, einen einheitlichen Begriff von »Scholastik« zu formulieren, können Luther⁶⁷ wie auch die meisten Luther-Forscher offensichtlich fraglos von der Scholastik als einer Einheit sprechen.

Die vielfältigen Versuche der Forschung »zu einer definatorischen Bestimmung gehen naturgemäß von einer gewissen Einheit der Scholastik aus, die sich zumindest im wesentlichen in einer definitionsartigen Explikation fassen läßt«⁶⁸. Man hat versucht, diese Einheit entweder im Blick auf Lehrinhalte oder im Blick auf Form oder Methode zu bestimmen. Geht man in der ersten Weise vor, so ist angesichts der Vielfalt, ja Widersprüchlichkeit der Lehrrichtungen ein inhaltliche Gemeinsamkeiten benennender Begriff von Scholastik normativ und schließt darum bestimmte Erscheinungen, die nach einem plausiblen Vorverständnis durchaus zur Scholastik gehören (z.B. bei manchen Definitionen den Pantheismus, Averroismus oder Nominalismus), aus dem Untersuchungsgegenstand aus. »Die

stoteles fähig sein, die ihn zum führenden Aristoteliker der Reformation machte? Wie konnte Luther dies mit ansehen? Der Schlüssel für diese totale Kehre in der Beurteilung des Stagiriten und der Philosophie überhaupt ist die Lehre von Gesetz und Evangelium, eine Unterscheidung, die für die Theologie Luthers und Melanchthons grundlegend und spezifisch ist.« (aaO 142)

67 Luther hat indes auch ein klares Bewußtsein von den Unterschieden innerhalb »der« Scholastik gehabt, wie seine Angaben, gegen wen bestimmte Thesen der später so genannten »Disputation gegen die scholastische Theologie« gerichtet sind, zeigen (vgl. V;320,19–326,33: Contra Gabrielem; Contra Occam; Contra Scotum, Gabrielem; Contra communem fere; Contra communem; Contra recentes dialecticos; Contra usum multorum; Contra Scholasticos; Contra Philosophos; Contra dictum commune; etc.). »Der älteste bekannte Druck [der Thesen dieser Disputation] befindet sich in einer Sammlung von Thesen Wittenberger Universitätsangehöriger« von 1520 (StA 1,163). Hier werden die Thesen so eingeleitet: »Sequentur centum conclusiones, de gratia (et) natura domini Martini Lutheri« (aaO 165, Anm. 2). Ebd.: »Die Überschrift »Disputatio contra scholasticam theologiam« findet sich seit EA, nachdem bereits in der Ausgabe von *J.H. Zedler* Bd.17, Leipzig 1732, 143 zu lesen war: »D. Martin Luthers Schluß-Rede Wider die Theologie der Schul-Lehrer.« Die bekannte Überschrift ist also der Disputation mehr als 200 Jahre nach dem Ereignis hinzugefügt worden.

68 R.Schönberger, Was ist Scholastik?, 18. Die folgende Darstellung nimmt Überlegungen Schönbergers auf. Vgl. auch U.G.Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 1–15.

in der Definition zu fassende Einheit wird durch die Definition selbst wieder aufgelöst.«⁶⁹ Bernhard Geyer hat auf einen anderen Mangel vieler Definitionen hingewiesen: Der Begriff »Scholastik« habe die Mängel aller »historischen Abstraktionen«. »Sein Inhalt sei für eine »mehr als sechs Jahrhunderte« sich erstreckende Denkarbeit so allgemein, daß eine solchermaßen gefaßte Definition »praktisch wertlos ist«.⁷⁰ Was den formalen Typus der Bestimmung von »Scholastik« betrifft, so hat Martin Grabmann die berühmte Definition gegeben, daß Scholastik die Anwendung der Vernunft auf die Offenbarungswahrheiten sei mit der Absicht, sie tiefer zu verstehen, systematisch darzustellen, gegen Einwände von seiten der Vernunft zu verteidigen, verbunden mit einer bestimmten äußeren Form und Technik⁷¹. Aber diese Definition ist zu weit und zu unbestimmt (das »fides quaerens intellectum« ist keine Methode, sondern eine Richtungsangabe); nicht ohne Grund beginnt Grabmann seine Darstellung bereits in der Patristik. Was Rationalität in der Scholastik besagt oder was ihre Rationalitätskonzepte im Unterschied zu nichtscholastischen beinhalten, wird hier gerade nicht erläutert. Auch kann man nicht nur in der Theologie von »Scholastik« sprechen, denn in »der S[cholastik] konstituiert sich die Wissenschaft des Hohen M[ittelalters], dh außer Theologie und Philosophie die beiden Rechtsdisziplinen und die Medizin, und zwar im Gegensatz zu dem nicht mehr ausreichenden System der Artes liberales«⁷². Schönberger kommt bei seiner Analyse der verschiedenen Definitionen von »Scholastik« zu dem Ergebnis: Es gibt keinen univoken Begriff von »Scholastik«; man muß statt dessen ein komplexes Gebilde von Beschreibungen suchen⁷³. »Scholastik [...] läßt sich wohl nur durch eine Kombination von einzelnen Beschreibungen, aber nicht durch eine definitorische Formel fassen.«⁷⁴

Freilich legt die Gegnerschaft gegen die Scholastik, die es durch das ganze Mittelalter hindurch gegeben hat⁷⁵, durch ihre Kritik an »der« Scholastik nahe, diese als einheitliches Phänomen zu verstehen. Das jedoch, was Gegenstand ihrer Kritik oder Distanzierung ist, – »die« scholastische Theologie oder »die« Scholastik überhaupt –, wird sehr unterschiedlich beschrieben. Man unterscheidet heute im Blick auf das Mittelalter eine monastische von der scholastischen

69 Schönberger, aaO 21.

70 AaO 27 (zit. ist B. Geyer, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1927, 143).

71 Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I, 36f.

72 J. Koch, Art. »Scholastik«, Sp. (1494–1498) 1494.

73 Vgl. R. Schönberger, aaO (s.o. Anm. 68), 45

74 Ebd.

75 W. Kluxen sagt von der Scholastik: »[...] es ist doch nur *eine* Linie, die zwar maßgeblich, doch nicht vollständig das geistige Leben der Epoche bestimmt. Die Scholastik ist eine partikuläre Größe, ihr Schrifttum [...] spezialistisch, ihr Herrschaftsanspruch nie ganz unwidersprochen. Der Widerstand obsiegt schließlich in der Restauration des Bildungsgedankens durch den Humanismus, der nun antischolastischen Akzent trägt.« (Thomas, 181)

Theologie⁷⁶ und stellt fest: Die Mönche »besitzen eine [Theologie], aber nicht die scholastische, sondern die Theologie der Klöster, die »monastische Theologie«. Die Menschen des 12. Jahrhunderts waren sich dieses Unterschieds klar bewußt.«⁷⁷ »Im ganzen gesehen, beruht [...] der große Unterschied zwischen der Theologie der Schulen und der Klöster auf der besonderen Bedeutung, die hier der lebendig erfahrenen Vereinigung mit Gott zukam. Diese Erfahrung gilt im Kloster als das Prinzip wie das Ziel der Forschung. Vom hl. Bernhard konnte man sagen, daß sein Leitwort nicht *Credo ut intelligam* war, sondern *Credo ut experiar*.«⁷⁸ Bei Bonaventura wird der scholastischen Disziplin eine monastische gegenübergestellt⁷⁹, bei Gerson die scholastische Theologie einer mystischen⁸⁰, bei Erasmus die Schultheologie der *Philosophia Christi*⁸¹. Wenn also auch die

76 Vgl. J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*.

77 AaO 11. Leclercq führt ein Beispiel aus dem »Mikrokosmos« von Gottfried von St. Viktor an: Nachdem dieser eine Lehrmeinung des Simon von Tournai referiert hat, fügt er an: »Wie dem auch sei, überlassen wir diese Frage, die uns kaum angeht, den scholastischen Disputationen und richten wir unsere Aufmerksamkeit auf andere Dinge.« (ebd.)

78 AaO 240f.

79 Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron* II,3: *Disciplina autem duplex est: scholastica et monastica sive morum; et non sufficit ad habendam sapientiam scholastica sine monastica; quia non audiendo solum, sed observando fit homo sapiens* (V,337a).

80 In beinahe wörtlichen Zitaten aus Jean Gerson, *De mystica Theologia*, tract.1, cons.29f, entfaltet der Verfasser des Katalogs des Erfurter Kartäuser-Klosters (vor 1480) die Unterscheidung von scholastischer und mystischer Theologie so, daß er die erstere dem intellektiven Vermögen der superior porcio anime (mit Ausrichtung auf das Wahre), die letztere aber deren affektivem Vermögen (mit Ausrichtung auf das Gute) zuordnet. Weiter: *Item prima theologia scilicet speculativa utitur rationacionibus conformiter ad phisicas disciplinas. Et ideo quidam eam scolasticam vel litteratoriam appellant. Quamvis non sufficiant iste scolastice exercitationes nisi quia studio vehementi nitatur habere conceptus proprios et intimos eorum que tradita sunt a summis doctoribus. [...] Mistica vero theologia, sicut non versatur in tali cognitione litteratoria, sic non habet necessaria talem scolam, qua [lies: quae] scola intellectus dici potest, sed acquiritur per scolam affectus vel per exercitium vehemens in virtutibus moralibus disponentibus animam ad purgacionem et in theologicis illuminantibus eum in beatificis virtutibus [...]. Et hec quidem scola potest dici scola religionis vel amoris. Sicut intellectus scola est dicenda scientie vel cognitionis.* (zit. nach E.Kleineidam, *Die theologische Richtung der Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jahrhunderts*, [247–271] 257; s. J. Gerson, *De theologia mystica*, cons.30 [III,275ff]). Vgl. die Ausführungen von Chr. Burger, *Aedificatio, fructus, utilitas*, 125–129 (zu Gersons Traktat »*De mystica theologia speculative conscripta*«).

81 Vgl. Erasmus, *Paraclesis* [III, 1–37] oder *Ratio* [III, v.a. 468–475]). »Dieser [Christus] ist wahrlich der einzige Lehrer, dessen Schüler ihr ausschließlich seid. [...] Johannes hat, was er an jener hochheiligen Quelle, dem Herzen selbst, geschöpft hatte, in seinen Briefen niedergelegt. Was, frage ich nun, findet sich Vergleichbares bei Scotus (ich möchte dabei keineswegs den Eindruck erwecken, als wollte ich schmähen)? Was Vergleichbares bei Thomas? [...] Warum widmet man eine größere Lebensspanne dem Averroes als den Evangelien? Warum vertut man fast ein ganzes Leben mit Menschensatzungen und Meinungen, die einander

Kritiker »der« Scholastik diese in ihrer jeweiligen Perspektive als Einheit vorstellen, läßt sich aus ihrer Kritik doch aufgrund der Unterschiedlichkeit ihrer Hintersichten und der ihnen entsprechenden Beschreibungen gerade kein einheitlicher Begriff von »Scholastik« entwickeln.

Auch wenn sich eine definitorische Formel zur Bestimmung der Einheit der Scholastik nicht finden läßt, so doch eine Folge von Beschreibungen, die Elemente des hochkomplexen Phänomens benennt⁸²: Da ist zunächst die quaestio zu nennen als jene »Denk- und Darstellungsform«⁸³, in der Probleme so gefaßt werden, daß sie nach wahr oder falsch entscheidbar sind. Sie ist grundsätzlich auf alle Probleme anwendbar, was »zu einer enzyklopädischen Verfassung der einzelnen Disziplinen«⁸⁴ trotz einer Hierarchisierung der Wissensinhalte führt. Die Frageweise ist in strengem Sinn theoretisch, und das Denken vollzieht sich in der Weise der Schule. Fragen, Lehren, Überliefern wird von den magistri getragen, die privilegiert sind und hohes Ansehen genießen. Eine Reihe von Texten hat autoritativen Charakter; 1255 werden alle bis dahin bekannten Texte des Aristoteles in das Lehrprogramm der Pariser Artistenfakultät aufgenommen⁸⁵. Dies ist zu einem Charakteristikum der Scholastik geworden. Texte sind Ausgangspunkt der Wissenschaft⁸⁶. Deshalb spielt die Kommentierung von Texten eine besondere Rolle. Dabei wird – mit gewissen Ausnahmen – so kommentiert, daß die Wahrheit des Textes unterstellt und gegebenenfalls auch gegen den unmittelbaren Wortsinn behauptet wird. Darum gewinnen Probleme des Sprachverständnisses eine eminente Bedeutung. Mit Blick auf solche Beschreibungen hat es Sinn, den Ausdruck »Scholastik« und »scholastisch« zu gebrauchen, auch wenn man sich dabei immer bewußt halten muß, wie komplex das ist, was man damit benennt, und wie wenig es als wirkliche Einheit zu verstehen ist. Angesichts dieser Sachlage wird man besonders gespannt sein, ob und wie es den Luther-Forschern, die sagen, Luther habe die Scholastik als ganze getroffen, gelingt,

widersprechen? Jenes möge nur wahrlich Sache der, wenn es beliebt, hohen Theologen sein; in diesen jedoch wird einmal sicherlich ein künftiger großer Theologe seine Probe ablegen.« (III,33/35). Erasmus kritisiert an der Scholastik die Beschäftigung mit vielen unnötigen Fragen und urteilt: »Schuld hat nicht die Theologie als solche, die bei ihrem Ursprung anders war, sondern die Art der Behandlung, die sie von gewissen Leuten erfahren hat, die sie zur Gänze auf die Spitzfindigkeiten der Dialektiker und auf die Aristotelische Philosophie reduzierten, so daß sie in einem nicht geringen Maße eher einer Philosophie als einer Theologie gleicht.« (III,469/471)

82 Vgl. zum Folgenden R.Schönberger, aaO (s.o. Anm.68) 52–115.

83 So B.Geyer (zit. nach R.Schönberger, aaO [s.o. Anm.68] 52, bei Anm.74). Vgl. auch Th. Rentsch, Die Kultur der quaestio, 73–91.

84 R.Schönberger, aaO (s.o. Anm.68), 58.

85 Vgl. o. bei Anm.33.

86 Das schließt aber Beobachtung als Quelle von Erkenntnis in den Naturwissenschaften nicht aus.

einen Begriff von Scholastik zu entwickeln, der diese als Einheit zu begreifen erlaubt.

So spricht Gerhard Ebeling in seiner Interpretation von »De homine« durchgängig von »der« Scholastik⁸⁷ oder vom »Gesamphänomen scholastischer Theologie«⁸⁸. Auch wenn sich Ebeling der Vielfalt scholastischer Theologien bewußt ist und sich für ihn »überall Nötigungen zum Differenzieren einstellen«⁸⁹, so stellt die Frage nach der Einheit der Scholastik gleichwohl kein Problem für ihn dar. Er thematisiert diese Frage nicht explizit; jedoch spricht er mit Bezug auf die Scholastik von einer »Fundamentalunterscheidung«⁹⁰, die wohl die Rede von »der« Scholastik ermöglichen soll: der Unterscheidung von Natur und Gnade⁹¹. Für die rechte Ordnung zwischen beiden sei in der Scholastik »eine ontologische Kontinuität Voraussetzung, die den totalen Bruch verhindert, wo ein solcher angesichts der Glaubensaussagen einzutreten droht: im Verhältnis von Gott und Kreatur oder im Verhältnis zwischen dem Menschen vor und nach dem Fall oder im Verhältnis zwischen dem Sündersein und dem Begnadetwerden«⁹². Mithilfe weiterer Unterscheidungen wie der von *substantia* und *accidens*, *materia* und *forma*, *qualitas* und *relatio* ließen sich in der Scholastik theologische und philosophische Aussagen »in eine kunstvolle Eintracht [...] bringen. So ergibt sich ein in sich unendlich differenziertes und doch im Ganzen erstaunlich stimmiges Bild.«⁹³

Gegen diese Grundlegung der Einheit der Scholastik in der Unterscheidung von Natur und Gnade sind zwei Einwände vorzubringen: (1) Zwar ist die Unterscheidung von Natur und Gnade für »die« Scholastik tatsächlich grundlegend; sie geht aber weit über die Theologien, die man mit einem vagen Vorverständnis »scholastisch« nennt, hinaus. So kann Ebeling etwa These 30 der »Disputatio de homine«⁹⁴, die ihm zufolge gegen die Scholastik gerichtet ist, mit Hilfe von Luthers Argumenten gegen Erasmus interpretieren, »weil sich durch die Verlagerung auf die humanistische Diskussionsebene die Auseinandersetzung mit der Scholastik nur bestätigte und vertiefte«⁹⁵. Das trifft zu; aber dadurch wird zugleich deutlich, daß das von Ebeling für die Scholastik erwähnte Merkmal zwar

87 Vgl. die im Sachregister s.v. »Scholastik« und »scholastisch« verzeichneten Stellen (LuSt II/3, 680).

88 LuSt II/3, 367f; 365 spricht Ebeling »von so offensichtlich verschiedenen theologischen Gesamtauffassungen wie der scholastischen und derjenigen Luthers«.

89 LuSt II/3, 359.

90 LuSt II/3, 377.

91 Vgl. LuSt II/3, 376–379.

92 LuSt II/3, 378.

93 Ebd.

94 39/1;176,29f: *Item quod hominis sit eligere bonum et malum seu vitam et mortem etc.*

95 LuSt II/3, 352.

auf diese zutrifft, jedoch nicht so spezifisch ist, daß es die Rede von »der« Scholastik zu rechtfertigen vermöchte. Wie die vielfältigen scholastischen Theologien und die vielfältigen scholastischen Philosophien und der institutionelle Aristotelismus die Einheit »Scholastik als ganze« bilden, kann mit jener Unterscheidung schlechterdings nicht begriffen werden. (2) Nun könnte man jenen Ausdruck »Scholastik als ganze« weniger ambitiös verstehen und nur behaupten wollen, daß die Unterscheidung von Natur und Gnade für die Scholastik grundlegend ist, auch wenn sie deren Einheit nicht begründet, weil sie auch für bestimmte nichtscholastische Theologien von Bedeutung ist. Dann bliebe gleichwohl der Anspruch, daß man, wenn man sich mit jener Fundamentalunterscheidung von Natur und Gnade auseinandersetzt und es gelingt, ihr Recht und ihre Angemessenheit für die »theologische Sache« zu bestreiten, alle scholastischen Theologien getroffen hat, wenn auch nicht die Scholastik als ganze, insofern diese mehr als Theologie umfaßt. Dies ist aber nur unter der Voraussetzung der Fall, daß die Unterscheidung in allen scholastischen Theologien den gleichen Sinn hat, also univok ist. Das ist jedoch m.E. zu bestreiten; jedenfalls hat Ebeling diesen für seine Argumentationsweise unbedingt erforderlichen Nachweis nicht erbracht⁹⁶.

Wenn Ebeling in der Kommentierung der Thesen 26 bis 31 der »Disputatio de homine« den scholastischen Hintergrund, auf den sich Luther bezieht, erhellt, dann referiert er entweder einzelne Lehrstücke (z.B. zum »facere quod in se est«) oder er spricht von der Fundamentalunterscheidung oder von »den Sprach- und Denkformen aristotelischer Scholastik«⁹⁷. Wenn man jedoch behauptet, daß sich jene Unterscheidung in den einzelnen Lehrstücken innerhalb ganz verschiedener Theologien in gleicher Bedeutung manifestiert, dann genügt es nicht, die Fassungen der Lehrstücke nur nebeneinanderzustellen – dies tut Ebeling –; vielmehr müssen sie auf das »System« des jeweiligen Theologen als den Kontext, von dem her sie ihre Bestimmtheit erhalten, bezogen werden. Die einzelnen Theologien unterscheiden sich, was hier nicht eingehend gezeigt werden kann, zum Teil gravierend durch die jeweilige Begriffsentwicklung, ihre Unterscheidun-

96 Graham White macht in seinem sehr lesenswerten, stellenweise aber allzu polemischen und darin ungerechten Buch »Luther as Nominalist« grundsätzliche methodologische Bemerkungen zur Erfassung der Unterschiede zwischen Luther und den Scholastikern: »Generally, the secondary literature approaches this problem by attempting to find some single metaphysical concept, which Luther had and which the scholastics did not (or vice versa), and from the presence or absence of which the differences between Lutheran and scholastic methods can be derived. This approach could be called descriptive foundationalism: one tries to find some concept which is *fundamental* for the description of Luther, or scholasticism, or the difference between the two.« (aaO 37) »[...] scholastic thought is accordingly thought to be an outgrowth of various epistemological, or metaphysical, doctrines, and the role of logical and linguistic theory in scholastic thought is downgraded. This has two unfortunate consequences. The first is anachronism; one is attributing a structure to scholastic thought which it did not possess. The other is that it leads to a form of reductionism; one tries to deal with problems of logic and language by reducing them to either metaphysical or epistemological problems.« (aaO 82) Vgl. auch ders., *Theology and Logic: The Case of Ebeling*, 17–34.

97 LuSt II/3, 371.

gen, Argumentationsweisen usw. Den Zwischenschritt, die Beachtung der Besonderheit des jeweiligen Ganzen der theologischen »Systeme«, unterläßt Ebeling. Das Detail ist sorgfältig notiert und nachgewiesen, die großen hermeneutischen Perspektiven sind angegeben, aber die Vermittlung über das je einzelne »System« fällt aus. Man kann hier nicht darauf verweisen, daß dies im gegebenen Rahmen nicht auszuführen sei. Wer so dezidiert und umfassend von »der« Scholastik meint sprechen zu können wie Ebeling, darf die dazu nötigen Nachweise dem Leser nicht vorenthalten⁹⁸.

Ebeling hat die Einheit des »Gesamtphänomens« Scholastik nicht überzeugend darlegen und diese darum auch nicht als hermeneutischen Rahmen für die Einzelinterpretationen scholastischer Lehrstücke etablieren können. Dieser Begriff bezeichnet vielmehr eine Abstraktion, die die Arbeit der Interpretation und Analyse von Texten im Kontext der jeweiligen Theologien behindert. An einer solchen Interpretation aber sollte der evangelischen Luther-Forschung gelegen sein, damit sie Luthers Äußerungen zur »Scholastik« historisch korrekt auf scholastische Positionen beziehen kann. Nur so können dann Luthers kritische Gedankengänge präzise rekonstruiert werden. So auch können sie sich von scholastischen Lehrmeinungen herausfordern und durchaus auch einmal »anfechten« lassen.

9. Zum Gang der Untersuchung

Kapitel 1 greift ein basales Argument gegen die aristotelische Philosophie auf, das Luther im Zusammenhang seiner Explikation der *theologia crucis* und ihrer Unterscheidung von *amor hominis*, *amor Dei* und *amor crucis* vorbringt. Es betrifft das Verhältnis des Menschen zum Guten, mithin ein Grundproblem von Theologie und Philosophie. Es soll geklärt werden, was der Gegenstand von Luthers Kritik an Aristoteles ist und wie er im Kontext der philosophischen und theologischen Traditionen des Mittelalters identifiziert werden kann, wie Luther in seiner Kritik argumentativ vorgeht und welche Probleme sich für seine eigene Konzeption daraus ergeben.

Kapitel 2 analysiert die viel beredete Kritik Luthers an der aristotelischen Konzeption vom Gerechtworden des Menschen. In der Untersuchung wird deutlich werden, daß – anders als es die häufige Berufung auf dieses Lehrstück Luthers nahezulegen scheint – keineswegs klar ist, was der Gegenstand dieser Kritik ist, sofern er im Zusammenhang mit dem aristotelischen Gedanken gesehen wird.

98 Ebelings Auffassung von der Einheit der Scholastik hat kaum etwas zu tun mit den oben vorgetragenen Überlegungen der Mediävistik. Im Paragraphen »Die Grunddifferenz zur Scholastik« (LuSt II/3,357–402) ist von den scholastischen Theologen fast nur Thomas von Aquin Bezugspunkt. Da stellt sich das Problem der Einheit gar nicht im strengen Sinn. – Im folgenden sollte »Scholastik« immer in Anführungszeichen gesetzt sein, um die Problematik des Begriffs bewußt zu halten. Um der Einfachheit willen wird darauf verzichtet.

Erst die genaue Beachtung der *theologischen* Texte, die vom Gerechtworden des Menschen sprechen, und die Berücksichtigung der Transformation des *philosophischen* – Aristoteles zugeschriebenen – Freiheitsgedankens erlauben eine präzise Bestimmung des Gegenstands von Luthers Kritik wie seiner Argumente. Anschließend wird ein internes Problem von Luthers Alternative exponiert und diskutiert.

Kapitel 3 und 4 untersuchen positive Inanspruchnahmen aristotelischer Lehrstücke in Luthers Theologie, nämlich die des aristotelischen Verständnisses von Erkenntnis (Kapitel 3) und von Bewegung (Kapitel 4). Insbesondere das Verständnis von Bewegung hat der junge Luther wiederholt und erhellend zur Darstellung seiner Konzeption von Rechtfertigung herangezogen. Dabei wird im übrigen besonders deutlich, daß jener Vorgang völlig unverstündlich bleibt, wenn man mit »Aristoteles« den Philosophen, wie wir ihn heute lesen, bezeichnet sieht und nicht den scholastisch interpretierten Denker. Abschließend wird Luthers Weihnachtspredigt von 1514, die in letzter Zeit viel Beachtung gefunden hat, als ganze und im Detail analysiert und interpretiert.

Kapitel 5 erörtert Luthers kritische Äußerungen zur aristotelischen Logik, die oft und gerne als Ausweis für seinen angeblichen Irrationalismus genommen werden. Es soll nach dem Kontext dieser Kritik gefragt werden; so wird ihr genaues Ziel und das in ihr vorgebrachte Argument erkennbar. Der Kampf um die Reform von Theologie und Universität läßt Luther wiederholt hyperbolisch reden. Seine programmatisch scheinenden Äußerungen zur Logik werden aber nur dann angemessen verstanden, wenn sie sich in ein Verhältnis zu seiner *Argumentationspraxis*, die auf klaren und nachvollziehbaren Beweisen besteht, setzen lassen.

Kapitel 6 schließlich untersucht den größten zusammenhängenden Textkomplex, in dem sich Luther mit »Aristoteles« beschäftigt, die 12 philosophischen Thesen der »Heidelberger Disputation«. Sie werden hier zum erstenmal zusammenhängend untersucht. Daß sich Luther in ihnen als Interpret des Aristoteles betätigt, und das ausgerechnet an einem Text, der bis heute als einer der schwierigsten der aristotelischen Philosophie gilt (*De anima* III,5), rechtfertigt größtes Interesse ebenso wie die in diesen Thesen weiträumig angelegte Argumentation gegen Aristoteles. Dabei soll Luthers Argumentation nicht nur dargestellt, sondern vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Aristoteles-Kommentierung kritisch analysiert werden.

Kapitel 1: Luthers Kritik am teleologischen Seelenverständnis des Aristoteles

Einführung

In der probatio zur 28. These der »Heidelberger Disputation« skizziert Luther ein Argument gegen ein fundamentales aristotelisches Theorem. Im Unterschied zu Luthers Kritik am aristotelischen Verständnis des Erwerbs der Tugend der Gerechtigkeit hat es bisher die verdiente Aufmerksamkeit nicht gefunden. Zwar wurde der Einwand Luthers wahrgenommen und paraphrasiert, jedoch nicht in systematischer Absicht untersucht. Luthers Überlegung besagt, daß Aristoteles in seiner Seelenlehre die ontische Struktur des Sünders beschreibt, in der grundgelegt ist, daß dieser »in allem das Seine sucht«. Daß aber der Sünder als der maßgebende Mensch gedacht wird, steht in Widerspruch zur Theologie¹.

Der erste Teil der probatio enthält die Begründung für den zweiten Teil der 28. These: *Amor hominis fit a suo diligibili*². Er lautet:

*Secunda pars patet et est omnium Philosophorum et Theologorum, Quia obiectum est causa amoris, ponendo iuxta Aristotelem, omnem potentiam animae esse passivam et materiam et recipiendo agere, ut sic etiam suam philosophiam testetur contrariam esse Theologiae, dum in omnibus quaerit quae sua sunt et accipit potius bonum quam tribuit.*³

-
- 1 Man vergleiche, was E. Gilson anlässlich der Erörterung des Problems der *recta ratio* bei Duns Scotus als dessen Meinung anmerkt: »Aristoteles ist hier nicht immer ein sicherer Führer; denn er hat den gegenwärtigen Zustand der gefallenen Natur für den der Natur selbst genommen. Er betrachtete also die gegenwärtige Auflehnung des Fleisches als natürlich und das natürliche Gesetz der Ratio als ausreichend, um diesen Widerstand zu besiegen. Wir befinden uns nicht mehr in dieser Unwissenheit; denn Gott hat sein Gesetz bekanntgemacht.« (E. Gilson, Johannes Duns Scotus, 630)
 - 2 V;391,30f.
 - 3 V;391,32–392,5. In dem Satzteil »dum in omnibus quaerit [...]« ist rein grammatikalisch »Aristoteles« oder »sua philosophia« Subjekt. Luther will aber nicht über Aristoteles als Menschen sprechen, auch paßt »sua philosophia« sachlich nicht gut als Subjekt zu »in omnibus quaerit«, obwohl es Ausdrücke wie »scientia inflat« (I Kor 8,1; vgl. 56;523,12f) gibt. Gemeint ist als

Der hier von Luther gegen die aristotelische Philosophie vorgetragene Einwand hat drei Elemente: (1) Aristoteles hat ein bestimmtes Verständnis der Seelenvermögen. (2) Diesem Verständnis entspricht es, daß jedes menschliche Tätigsein einem bestimmten Grundmuster folgt. (3) Eine Philosophie, die den Menschen und sein Tätigsein so versteht, setzt sich in Widerspruch zur Theologie.

Bei der Rekonstruktion und Analyse des von Luther mehr angedeuteten als ausgeführten Arguments soll so vorgegangen werden: Zuerst wird gefragt, wie Luther die aristotelische Konzeption der Seelenvermögen verstanden hat und wie sich daraus die These, der aristotelische Mensch suche in allem das Seine, ergibt (§ 2). Sodann wird diese Behauptung an der »Nikomachischen Ethik« überprüft und ein Einwand gegen sie im Kontext der scholastischen Rezeption der aristotelischen Lehre vom letzten Ziel diskutiert (§ 3). Bevor Luthers Theorie des »*quaerere quae sua sunt*«, die die Argumentationsbasis für seine hier untersuchte Aristoteleskritik darstellt, analysiert wird (§ 5), wird ein Text aus der Resolution zur 58. Ablaßthese, der sich eng mit der Argumentation in der *probatio* berührt, erörtert (§ 4). Da das Gegenmodell zum *amor hominis* der *amor crucis ex cruce natus*⁴ ist, sollen einige Grundzüge der *theologia crucis*, in deren Zusammenhang diese Liebe verstanden werden muß, ins Auge gefaßt werden. Ebenso wird Luthers Verständnis von »*theologia gloriae*« – *theologia gloriae* als theoretisch-praktische Auslegung des *amor hominis* – erörtert (§ 6). Da in diesem Kapitel das Problem der Ganzheit des Menschen eine wichtige Rolle spielt, werden in § 7 Luthers Äußerungen zur Frage der *appetitus contrarii*, die auch eine Aristoteles-Kritik beinhalten, exkursartig untersucht. Eine Interpretation der Struktur von These 28 und ihrer *probatio* sowie eine Zusammenfassung schließen die Untersuchungen dieses Kapitels ab (§ 8).

§ 2 Rekonstruktion und Explikation von Luthers Argument

Luther spricht in dem in der Einführung zu diesem Kapitel angeführten Text⁵ von »jedem Seelenvermögen«. Was ist damit gemeint?

Aristoteles teilt in seinen Werken differierende Unterscheidungen der Seele nach Vermögen und Teilen mit. Wichtig ist die Einteilung in fünf Vermögen, das nährnde (*vegetative*), strebende, wahrnehmende, örtlich bewegende und denkende⁶. Für unsere Frage bedeutsam ist die Zweitei-

Subjekt: die Seele oder der Mensch, wie sie von Aristoteles in seiner Philosophie verstanden werden.

4 V;392,10f.

5 S.o. bei Anm. 3.

6 Vgl. De an II,3;414a31f; vgl. auch II,2;413a22–25; 413b11–13; 413b21–27; II,3;414b33–415a13; II,4;415a16–18.23–25; 416a19f; III,9;432a15–17: »Da die Seele der Lebewesen

lung in der »Nikomachischen Ethik«: in einen Teil, der die Vernunft hat und denkt, und in einen Teil, der der Vernunft gehorchen kann⁷. Der Grund, weshalb die »Nikomachische Ethik« sogleich diese Zweiteilung der Seele zugrundelegt, »dürfte darin zu sehen sein, daß die leitende Fragestellung der ethischen Pragmatie die nach der Einheit bzw. Diskrepanz des menschlichen Seins ist [...]. Sie erfordert, daß die ethische Betrachtung von den Vermögen ausgeht, die miteinander in Widerspruch oder in Einklang stehen können, Vernunft und Streben.«⁸ Am Schluß des ersten Buches der »Nikomachischen Ethik« hat Aristoteles noch eine etwas modifizierte Einteilung: in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil, wobei beide Teile wieder in sich zweigeteilt sind: der vernünftige in einen Teil, der in sich vernünftig ist, und in einen anderen, der auf die Vernunft hören kann; der unvernünftige Teil in einen, der völlig unvernünftig ist (vegetatives Vermögen), und in einen, der auf die Vernunft hören kann. Die beiden jeweils zuletzt genannten Teile fallen zusammen⁹.

Pierre d'Ailly schreibt in seinem »Tractatus de anima« der anima rationalis seu intellectiva zwei Vermögen zu: intellectus und affectus seu voluntas¹⁰. Bartholomäus von Usingen spricht in seinem »Exercitium de anima« von fünf Vermögen mit Berufung auf Aristoteles und das Vernunftargument, daß die Zahl der Vermögen sich nach der Zahl der spezifisch verschiedenen Lebenstätigkeiten richtet, und diese seien fünf¹¹.

Luther selbst spricht selten von »potentia animae«¹². In der ersten Psalmen-Vorlesung gebraucht er den Ausdruck »potentia affectiva siue voluntas«¹³. Der

durch zwei Vermögen bestimmt ist, durch das unterscheidungs-fähige, das eine Leistung des vernünftigen Nachdenkens und der Wahrnehmung ist, und dadurch, daß es die räumliche Bewegung ausübt [...].« (Übers. Seidl) Vgl. auch III,10;433a31–433b3.

7 Vgl. EN I,6;1097b30–1098a5.

8 F.Ricken, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, 51.

9 Vgl. EN I,13;1102a26–1103a3. Vgl. auch das Diagramm in Biens Kommentar, 273.

10 *Tractatus de anima*, cap.6, pars 2 (Pluta, 35f): Sed ad potentias animae rationalis accedamus, quae generaliter duae sunt, scilicet cognoscitiva et motiva, quas intellectum et affectum vocamus. In quantum enim est potentia cognoscitiva, dicitur intellectus, sed in quantum est potentia motiva, dicitur affectus seu voluntas. Unde licet de anima rationali diversa nomina dicantur, sicut dicimus, quod ipsa est intellectus, ratio, ingenium, memoria, voluntas, liberum arbitrium, tamen haec nomina non dicunt aliquam distinctionem in essentia animae, sed differunt ratione, quia ipsa dicitur intellectus, in quantum apprehendit, ratio, in quantum discernit, ingenium, in quantum investigat, memoria, in quantum conservat, voluntas, in quantum appetit, liberum arbitrium, in quantum eligit. Haec autem omnia reducuntur ad duas rationes generales, scilicet cognoscendi et affectandi, a quibus duae potentiae denominantur, scilicet intellectiva et volitiva [...].

11 *Exercitium de anima*, lib.2, tract.2 (fol. E IIr): Tantum quinque sunt potentiae animae, scilicet vegetativa, sensitiva, appetitiva, secundum locum motiva et intellectiva. Illa conclusio est philosophi secundo huius [De an II,3;414a31f] ubi ponit quinque esse animae potentias ut patet in textu. Et probatur ratione tali quia potentia est nomen operationis, ergo multiplicatur ad numerum operationum vitalium specie diversarum, sed quinque sunt operationes vitales animae, ergo quinque sunt eius potentiae.

12 G.Metzger, *Gelebter Glaube*, 71: »Kaum einmal bezeichnet er [Luther] die beiden Größen [intellectus et voluntas] ausdrücklich als Potenzen«. Zum seltenen Gebrauch des Begriffs »potentia (animae)« vgl. etwa 3;124,15–17: »Cherubim« significat hic cognitivas potentias,

Zusammenhang macht deutlich, daß Luther mit »*potentia affectiva*« trotz der Konvertibilität mit »*voluntas*« nicht bloß das intellektive, sondern auch das sensitive Strebevermögen meint¹⁴. Luther notiert, daß das Wort »*voluntas*« in der Bibel (etwa in Ps 1,2) eine andere Bedeutung hat als in den Schulen, wo das Wort ein Seelenvermögen bezeichnet, das einerseits gegen den *intellectus* als anderes Seelenvermögen abgegrenzt und andererseits als Potenz von seinem Akt unterschieden ist¹⁵. Im Kommentar zu Ps 17[18],11 interpretiert Luther »*cherubim*« als »*cognitiuas potentias, super quas omnes »ascendit« Deus in humilibus*« und »*penne ventorum*« als »*affectiuas virtutes*«¹⁶. Der Zusammenhang zwischen den Vermögen ist traditionell gedacht: Gott wird nicht höher geliebt als er erkannt wird¹⁷. In der Auslegung von Ps 75[76],11 versteht Luther den Ausdruck »*reliquie cogitationum*« so: *cogitatio hic et reliquie cogitationum pro displicentia et irascibilis potentie actu accipi debent*¹⁸. Luther meint damit: *semper se iudicare, semper sibi irasci debet homo*¹⁹. Offenbar ist Luther an einem engen Zusammenhang von sinnlichem und intellektiven Strebe- und Erkenntnisvermögen interessiert. Im Druck der Großen Galaterbrief-Vorlesung (1535) spricht Luther einmal von »allen drei Seelenvermögen« und nennt die folgenden: *voluntas concupiscibilis, voluntas irascibilis und intellectus*²⁰.

*super quas omnes ascendit deus in humilibus. »Penne ventorum« autem significat proprie affectivas virtutes. Vgl. auch 1;28,1–6; 3;176,3f; 396,11–13; 523,8f; 4;308,4; 42;45,3–7; 85, 10–13; 43;12,29–31; 55II/1;78,10–20 (s. auch u. Anm. 16 u. 17) – Aristoteles, De an III,9; 432a15–19. – Die Unterscheidung der »*physicæ*« zwischen der *anima vegetativa, sensitiva und rationalis*, die Luther 39/2;399,17–23 erwähnt, ist in der untersuchten *probatio* nicht im Blick.*

13 55II/1;78,11 (zu Ps 4,5).

14 55II/1;78,10–14: *per »Cubile« intelligitur potentia affectiua siue voluntas, quia in ista sicut in Cubili solent pollutiones fieri et immunde concupiscentie. per »compunctionem« ergo intelliguntur omnes affectiones illius potentie, scil. dolor, accusatio etc., assumptio penarum, passio, et alie cruce voluntarie assumpte.*

15 Vgl. 55II/1;35,3–9 (Dictata zu Ps 1,2; s.u. Anm. 280). AWA II;40,3–7 (Operationes zu Ps 1,2): *Voluntatem primum hic neque pro potentia neque pro stertente illo habitu, quem recentiores theologi ex Aristotele invexerunt ad subvertendam intelligentiam scripturae. Item neque pro actu, quem ex ea potentia et habitu elici dicunt. Non habet universa natura humana hanc voluntatem, sed de caelo veniat necesse est.*

16 55II/1;137,11–13 (Hv. getilgt).

17 55II/1;137,15f: *Non enim altius »volat« [Deus], i.e. amatur, quam »ascendit«, i.e. cognoscitur.*

18 3;523,8f.

19 3;522,35f.

20 Vgl. 40/2;111,32–112,13. Zu der von Luther getroffenen Unterscheidung im Willen vgl. Usingen, *Exercitium de anima*, lib.3, tract.2 (fol. P IV4r): [Appetitus intellectivus] *Concupiscibilis desiderat bonum [...] Appetitus intellectivus Irascibilis fugit et odit malum – und zwar gilt für beide: ex iudicio rationis citra passionem quae fit cum motu corporali [...].*

Auch wenn man nicht unmittelbar von Luthers eigenem Sprachgebrauch von »potentia animae« auf sein Verständnis dieses Ausdrucks im Zusammenhang der aristotelischen Philosophie schließen kann, so ist es nach dem von Luther Zitierten doch sehr wahrscheinlich, daß dieser bei dem Ausdruck »omnem potentiam animae« an das sinnliche und intellektive Erkenntnisvermögen²¹ und an das sinnliche und intellektive Strebevermögen denkt²². Die Unterscheidung zwischen zwei Strebevermögen findet sich allerdings so bei Aristoteles nicht.

Das aristotelische Verständnis der Seelenvermögen charakterisiert Luther durch drei Bestimmungen: jede potentia animae sei (a) »passiva«, (b) »materia«, und es gelte von ihr (c): »recipiendo agere«. Vom Verständnis dieser drei Bestimmungen hängt es ab, ob sich zeigen läßt, daß Luther hier die aristotelische Lehre angemessen wiedergegeben hat und daß dieser Lehre jene Grundstruktur menschlichen Tätigseins entspricht, die er als »in omnibus quaerere quae sua sunt« bestimmt.

ad (a) Für die Annahme der Passivität des sinnlichen und intellektiven Erkenntnisvermögens kann Luther sich auf explizite Äußerungen von Aristoteles beziehen²³; die Passivität des Strebevermögens kann erschlossen werden aus der Analogie, die Aristoteles zwischen der Bewegung in der äußeren Natur und dem Vorgang des Strebens herstellt²⁴. Das Strebevermögen wird als bewegte, also passive Instanz verstanden.

Die Interpreten unserer Stelle haben bisher in Luthers Charakterisierung jedes Seelenvermögens als passiv keine Schwierigkeiten gesehen, auch nicht darin, daß Luther diese Bestimmung kritisch gegen Aristoteles wendet²⁵. Tatsächlich aber ergibt sich eine Reihe von Problemen: Wenn Luther das Erkenntnisvermögen nicht als passiv verstehen will, wird er es als aktiv denken müssen. Der Mensch müßte dann die Wahrnehmung und intellektive Erkenntnis schöpferisch aus sich hervorbringen. Das aber kommt nur Gott zu. Weiter: Wenn Aristoteles, wie Luther anzunehmen scheint, das Strebevermögen als rein passiv verstünde, müßte er

21 Vgl. 56;374,12–14: Et Aristoteles 3. de anima [III,2;425b26f; 426a15–17; III,5;430a19f; III,7; 431a1f] dicit, Quod ex intellectu et intelligibili, ex sensu et sensibili fit vnum et vniversaliter ex potentia et obiecto suo.

22 4;109,16: In anima autem est intelligentia et voluntas [...].

23 Vgl. De an II,5;416b33f; II,11;424a1; III,4;429a13–18. Vgl. für Luther: Nota, quod divina pati magis quam agere oportet, immo et sensus et intellectus est naturaliter etiam virtus passiva (9;97,12–14). Vgl. auch die keineswegs kritisch gemeinte Erwähnung von »potentia passiva« in 57I;205,6–9: Est et aliud nomen fortitudinis in Hebreo, quod dicitur »Ethan« i.e. durum, forte, robustum. Et hec est proprie potencia non transitiva, sed pocius passiva, ut que activam potenciam potest sustinere.

24 Vgl. De an III,10; Phys VIII; dazu: G.Seel, Die Aristotelische Modaltheorie, 412–467.

25 Vgl. J. Vercrussse, Gesetz und Liebe, 40: »Die Seelenpotenzen verhalten sich passiv in Beziehung zu der bestimmenden *forma*. Egozentrisch suchen sie wesensgemäß eher zu empfangen als zu schenken.« Vgl. auch E.Thaidigsmann, Identitätsverlangen und Widerspruch, 45f.

den Menschen als (von der Erkenntnis, die ihrerseits nicht frei ist) determiniert denken. Luther unterstellt Aristoteles aber die entgegengesetzte Behauptung, wenn er sagt: Non »sumus domini actuum nostrorum a principio usque ad finem, sed servi. Contra philosophos²⁶. Ferner: Luther selbst parallelisiert die Passivität, mit der ein Mensch das Göttliche erleidet, mit der Passivität der Erkenntnisvermögen²⁷. Dann aber läßt sich aus dem passivischen Verständnis der Seelenvermögen nicht gut ein Einwand gegen Aristoteles gewinnen.

ad (c) Wir fragen weiter nach der dritten Bestimmung, mit der Luther das aristotelische Verständnis der Seelenvermögen kennzeichnet: »recipiendo agere²⁸. Es liegt nahe, das »recipere« in dieser Wendung auf das »(homo) accipit potius bonum quam tribuit« in Luthers Kritik am Verhalten des aristotelischen Menschen zu beziehen²⁹. »Mit den Wörtern »nehmen« (*recipere* und *accipere*) und »schenken« (*tribuere* und *dare*) wird der Unterschied [zwischen Gottes- und Menschenliebe] charakterisiert. Die menschliche Liebe sucht, was ihr gehört, und zieht es vor, das Gute zu nehmen statt zu geben. Wer aber wie Gott liebt, erfährt, daß geben seliger ist als nehmen.«³⁰

26 V;323,14f. Vgl. EN III,8;1114b31f. Petrus de Aillyaco, Tractatus de anima, cap.7, pars 3 (Pluta, 40f): [...] voluntas non est solum potentia passiva, sed activa, nec solum operationum exteriorum, immo suorum interiorum actuum, qui sunt volitio et nolitio. Unde posset dividi voluntas in voluntatem agentem et voluntatem possibilem consimiliter intelligendo, sicut supra dictum est de intellectu. Si enim voluntas foret passiva tantum, non esset in sua libera potestate velle et non velle praesente obiecto, quia non est in potestate passivi pati et non pati principio activo disposito et sufficienter approximato. – Im Mittelalter ist Aristoteles nicht selten als Determinist in der Frage des Willens verstanden und kritisiert worden. Vgl. E.Stadter, Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit, 21–27, und u. § 13.

27 Vgl. dazu das Lutherzitat in Anm.23. Dabei ist allerdings zu beachten, daß Aristoteles ein doppeltes Verständnis von »Erleiden« hat: Erleiden als Destruiertwerden wie als Bewegtwerden zur Wirklichkeit und Vollkommenheit (vgl. De an II,5;417b2–5 [s.u. § 15, bei Anm.415f]).

Diese Differenzierung wird in der Scholastik regelmäßig aufgenommen, wenn ein Seelenvermögen »virtus passiva« genannt wird; vgl. z.B. Petrus de Aillyaco, Tractatus de anima, cap.7, pars 3 (Pluta, 36): [...] intellectus possibilis est potentia passiva, non passione corruptiva, sed perfectiva, scilicet recipiendo in se intellectiones ab intellectu agente. Luther hat also entweder in jener frühen Randbemerkung das Erleiden des Göttlichen als Vervollkommnung verstanden, oder er hat die Differenz im Begriff des Erleidens nicht beachtet. Vgl. auch: 42;64,28–34: Habemus quidem liberum quodam modo arbitrium in iis, quae infra nos sunt. [...] Sed in iis, quae ad Deum attinent, et sunt supra nos, homo nullum habet liberum arbitrium, Sed vere est sicut lutum in manu figuli, positus in mera potentia passiva, et non activa.

28 Das Zitat aus Petrus de Aillyaco, Tractatus de anima (s.o. Anm.27), hat bereits einen Hinweis darauf gegeben, daß sich das Verständnis von »passiv« durch den Begriff »recipere«, den auch Luther gebraucht, näher bestimmen läßt.

29 V;392,4f.

30 J. Vercruyse, Gesetz und Liebe, 40.

Sieht man aber genauer hin, so fällt auf, daß Luther als Akt des *passiven* Vermögens das *agere* nennt. *Agere* aber ist der Akt des aktiven Vermögens, während *recipere* der Akt eines *passiven* Vermögens ist³¹. Luthers Aussage erscheint mithin als widersprüchlich. Tatsächlich aber unterscheidet Luthers philosophischer Lehrer Bartholomäus von Usingen in den Seelenvermögen ein aktives und ein passives Moment, und zwar so, daß diese Unterscheidung sich nicht mit der aristotelischen Unterscheidung von aktivem und passivem Vermögen deckt. Usingen macht dies allerdings nicht eigens deutlich. Insofern das Sinnesvermögen den Wahrnehmungsakt hervorbringt, ist es aktiv; insofern es ihn in das Vermögen »aufnimmt«, ist es passiv oder rezeptiv³². Die gleiche Unterscheidung eines aktiven und eines passiv-rezeptiven Moments findet sich beim Intellekt und beim Willen³³. Was rezipiert wird, ist also der Akt, der von dem betreffenden Seelenvermögen mit Bezug auf ein Objekt hervorgebracht wird³⁴.

-
- 31 Usingen, *Exercitium de anima*, lib.2, tract.2 (fol. E Iv) gibt den Akt des aktiven Vermögens mit »agere« an, den des passiven Vermögens mit »pati recipiendo subiective in se effectum agentis seu transmutationem«. Zum aristotelischen Verständnis des aktiven und des passiven Vermögens vgl. Met V,12;1019a15–23.
- 32 Usingen, aaO, lib.2, tract.3 (fol. G IIIr): [...] dicitur non esse inconveniens idem diversimode consideratum habere se active et passive quia sensus producendo actum sentiendi habet se active et prout recipit illum in se, id est informatur ab illo, habet se passive.
- 33 Usingen, aaO, lib.3, tract.1 (fol. L Ir): [...] dicitur idem respectu eiusdem agere et pati secundum diversas rationes considerandi. Intellectus enim in hoc quod recipit in se intellectionem dicitur pati et in hoc quod intelligit dicitur agere, quia intelligere est intellectualiter apprehendere. Nec est illud inconveniens, ut etiam patuit de sensu qui est virtus activa et passiva respectu eiusdem scilicet respectu sensationis etiam adaequate, sed non eadem ratione considerandi. AaO (fol. O IIr): [...] dicitur intellectum possibilem habere se active et passive respectu speciei intelligibilis ad illum sensum quod recipit in se speciem ratione cuius patitur, et intelligit ea mediante ratione cuius habet se active, sed non habet se sic active quod dicatur illam producere, quia fantasma cum intellectu agente dicitur producere speciem intelligibilem. Vgl. zum Willen: Petrus de Aillyaco, *Tractatus de anima*, cap.7, pars 3 (s.o. Anm.26).
- 34 Der Begriff »recipere« ist von Petrus Johannis Olivi zur Beschreibung der Besonderheit des geistigen Lebens eingeführt worden. Wollen soll nicht im Sinn des Grundsatzes »omne quod movetur, ab alio movetur« verstanden werden. Vielmehr sieht Olivi den Willen »als eine konkrete Einheit. Ungeschieden (per indifferentiam) ist in ihm das Element des Bewegers und des Beweglichen verbunden. Er hat die Kraft zweier entia in sich. [...] Es ist nicht so, daß ein realer Unterschied zwischen dem aktiv wirkenden Objekt und dem passiv bewegten Willen gesehen ist, sondern die Unterscheidung – die aber jetzt nicht mehr als eine reale gedacht ist – wird in den Willen selbst verlegt: Im Willen ist nicht nur ein aktives, die Bewegung hervorbringendes Element, sondern auch ein rezeptives, das heißt diese Bewegung aufnehmendes (recipere, suscipere).« (E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, 227) Zum Ausdruck »recipiendo agere« ist folgende Bemerkung von Duns Scotus aufschlußreich: *Nihil enim dicitur formaliter operari, in quantum elicit operationem, sed in quantum recipit eam in se* (ders., *Opus Oxoniense*, lib.1, dist.17, qu.2, n.13, zit. nach W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, 168, Anm.28).

Die Zuordnung eines aktiven und eines rezeptiven Moments bei der Tätigkeit der Seelenvermögen erklärt, wodurch eine Tätigkeit zu *meiner* Tätigkeit wird. Damit ist aber noch nicht klar, inwiefern aus diesem Verständnis das »in omnibus quaerere quae sua sunt« als Grundstruktur menschlichen Handelns folgt. Um das zu verstehen, muß man ein Moment am Seelenvermögen in Anspruch nehmen, das bisher noch nicht zur Sprache gekommen ist. Es ist die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit im Seelenvermögen. Damit Luthers Gedanke plausibel wird, muß man folgende aristotelische Lehrstücke heranziehen: (A) Vom Seelenvermögen wird in einem zweifachen Sinn gesprochen: der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach³⁵. (B) Eine Größe im Modus der Wirklichkeit ist wertvoller als »dieselbe« Größe im Modus der Möglichkeit, sofern die Möglichkeit wertbezogener und die Wirklichkeit gut ist. Ist die Wirklichkeit schlecht, so ist sie schlechter als die entsprechende Möglichkeit³⁶. (C) Das Ziel für eine Größe im Modus der Möglichkeit ist ihre Wirklichkeit. Wir haben Sehkraft, um zu sehen, nicht umgekehrt³⁷. (D) Das Ziel von etwas hat den Charakter eines Gutes³⁸. Aus (A) bis (D) ergibt sich, daß jeder gute Akt eines Seelenvermögens ipso facto ein Gut *für dieses* darstellt.

Dieser Sachverhalt kommt besonders deutlich zum Ausdruck, wenn im Seelenvermögen ein aktives, den Akt hervorbringendes und ein rezeptives, ihn aufnehmendes Moment unterschieden werden, denn damit ist die wesentliche Reflexivität jeder Seelentätigkeit, auch wenn sie explizit und intentional auf ein anderes gerichtet ist, manifest. Das recipere, die Aufnahme meines Aktes in das Seelenvermögen, durch die er im strengen Sinn *mein* Akt wird, bedeutet zugleich die Vervollkommnung des Vermögens³⁹. Diese vervollkommnende Selbstbezüg-

35 Vgl. De an II,5;417a12f; III,4;429a21–24.

36 Vgl. Met IX,9;1051a4–21 und die scharfsinnige Rekonstruktion des aristotelischen Arguments (in a4–15) durch G.Seel, Die Bedeutung des Begriffspaares »Dynamis-Energie« für die Aristotelische Güterlehre, 27–58.

37 Vgl. Met IX,8;1050a7–16.

38 Vgl. EN I,1;1094a1–3. Vgl. die Rekonstruktion des aristotelischen Gedankens in EN I,1 bei G.Seel, Wert und Wertrangordnung in der Aristotelischen Güterlehre, 253–288.

39 Vgl. dazu für Duns Scotus W.Hoeres, Der Wille als reine Vollkommenheit bei Duns Scotus, 256–311. Scotus, Ox. I, dist.17, qu.3, n.11: Delectatio est ex convenientia operationis ad potentiam et obiectum circa quod est operatio, quae convenientia est obiecti ad potentiam in quantum recipit actionem, et non in quantum elicit eam. Ox. III, dist.17, qu.un., n.5: Tantum dicit inclinationem potentiae ad recipiendum perfectionem, non ad agendum, unde naturalis voluntas non tendit, sed est ipsa tendentia, qua voluntas absolute tendit, et hoc passive ad recipiendum; sed est alia tendentia in eadem potentia, ut libere et active agat, et tendat eliciendo actum, ita quod in una potentia est duplex tendentia, activa et passiva. – Die Tätigkeiten, die Luther in der probatio im Blick hat, sind actiones immanentes, die die Seelenvermögen vervollkommen im Unterschied zu den actiones transientes, die andere vervollkommen und sich in anderen befinden (vgl. Met IX,8;1050a28–b2). Vgl. o. Anm.23: [...] potencia non transitiva, sed potius passiva [...].

lichkeit der Seelenvermögen in jedweder guten Aktivität hat Luther im Blick, wenn er sagt, ein so verstandener Mensch suche in allem das Seine.

Luther erwähnt in der *probatio* allerdings die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit nicht. Daß er sie trotzdem in Anspruch nimmt, zeigt die Bestimmung der Seelenvermögen als *materia* (b). Freilich hat auch der *materia*-Begriff mehrere Momente, so daß zuerst geklärt werden muß, welches von ihnen Luther hier anspricht. Usingen nennt drei Gesichtspunkte, unter denen die Überlegenheit der Form über die Materie erkennbar wird. Dabei erscheinen drei Momente von »*materia*«: (1) *materia* ist: *principium passivum motus*, (2) *forma* habet se ut *actus*, *materia* vero ut *potentia*, sed *actus perfectior est potentia*, (3) *materia* ist: *principium destructivum*⁴⁰. Man kann annehmen, daß Luther solche Unterscheidungen seines Lehrers geläufig waren. Das bei Usingen zuletzt genannte Moment spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle, das erste aber kann ausgeschieden werden, da ein Vermögen, von dem das »*recipiendo agere*« ausgesagt wird, nicht bloßes *principium passivum* sein kann. Mit »*materia*« bezeichnet also Luther das Seelenvermögen als eine Größe, die an sich in *potentia* ist. Auch an anderen Stellen hat Luther »*materia*« in diesem Sinn gebraucht⁴¹.

Luther nimmt nun aber die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit mit bezug auf die Erkenntnis zur Explikation eines theologischen Sachverhalts in Anspruch⁴²; daher kann er diese Unterscheidung nicht gut gegen Aristoteles wenden. Luther ist sich allerdings einer Differenz zwischen seiner und der traditionellen Interpretation des aristotelischen Erkenntnisgedankens bewußt: *Pulchra haec Philosophia sed a paucis intellecta*⁴³. Dieser Unterschied besteht in Folgendem: Wenn Luther sagt, das Erkenntnisvermögen sei vor dem Erkenntnisakt *pura potentia*, im Erkenntnisvollzug hingegen gelte: *obiecta sunt eorum* [intell-

40 Vgl. Usingen, *Parvulus philosophiae naturalis*, fol. 10v–11r.

41 1;29,22–27: [...] *quia intellectus et affectus dum desiderant sua Obiecta, in quantum sic desiderantes, habent se velut materia appetens formam, et secundum hoc, i.e. in quantum desiderantes, non autem in quantum subsistentes, sunt pura potentia, imo quoddam nihil et fiunt quoddam ens, quando obiecta attingunt, et ita obiecta sunt eorum esse et actus, sine quibus nihil essent, sicut materia sine forma nihil esset. Vgl. auch 59;415,4–6; 4;97,37f: Der Handwerker macht ein Haus aus rohen Hölzern: que prius erat in potentia et rudi materia. 9;13,10–13: Ecce hic intelligitur quae sit sententia b. Augustini de materia prima, quia est nihil aliud nisi ipsum inchoari sive fieri: quod jam ita ad esse et hoc dicit Aristoteles de potentia i.e. materia ad actum i.e. formam ire. – Zum Gebrauch von »*materia*« vgl. Duns Scotus: *Dico quod [der appetitus naturalis des Menschen] est inclinatio ad ipsam perfectionem, sicut in aliis non habentibus appetitum liberum. Et de isto appetitu loquitur Philosophus I Physicorum (c.9, 192a22–24), quod materia appetit formam sicut imperfectum appetit suam perfectionem. (Ordinatio IV, suppl. dist.49, qu.9, art.1 [A.B. Wolter, Duns Scotus on the Will and Morality, 184])**

42 Vgl. den in der vorigen Anm. zitierten Text in seinem Kontext (1;28,25–29,31).

43 1;29,27f. Vgl. zum Folgenden u. Kap. 3, bei Anm. 452–464.

lectus et affectus] esse et actus⁴⁴, so ist das insofern traditionell, als Aristoteles erklärt, daß zur Ausstattung des intellectus als solchem nichts von den Objekten gehört⁴⁵. Da aber die Erkenntnisakte in das Vermögen aufgenommen werden und dort den Habitus des Wissens bilden, ist das Vermögen, wenn es einmal betätigt wurde, keineswegs mehr im Zustand reiner Möglichkeit. Es ist bezeichnend, daß bei Luther die Unterscheidung zweier Möglichkeitsstufen im Erkenntnisvermögen nicht erscheint. Es ist, als spreche Luther einmal strikt in intentione recta, in der ein Ich, sich selbst unthematisch, ausschließlich »bei der Sache ist«, und als spreche er zum andern strikt in intentione obliqua, in der das Seelenvermögen als bloße Möglichkeit, ja als quoddam nihil⁴⁶ erscheint. Diese Interpretation des aristotelischen Erkenntnisgedankens ist allerdings eigenwillig und von Luthers humilitas-Theologie geleitet: Mit Blick auf sich ist der Mensch nichts, im Blick auf Gott ist er alles, richtig: ist Gott alles.

An der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit im Seelenvermögen in Verbindung mit dem Gedanken des »recipiendo agere« übt Luther also folgende Kritik: Werden die Seelenvermögen so verstanden, daß sie alle Akte, durch die sie an ihren Objekten partizipieren, in sich aufnehmen, dadurch ihre Möglichkeit verwirklichen und so vervollkommen werden, dann sucht die Seele bzw. der so gedachte Mensch in allem das Seine. Was immer er Gutes will oder Wahres erkennt, es trägt ipso facto zu seiner Vollkommenheit bei. Luthers Kritik gilt also einem teleologischen Verständnis der Seele⁴⁷ wie der daran orientierten Ethik.

Dagegen läßt sich vom scholastischen Problembewußtsein aus folgender Einwand erheben: Beim Menschen, der sich durch die Intentionalität des Bewußtseins auszeichnet, muß zwischen einer ontologischen Interpretation seines Tätigseins und dessen Deutung auf der Ebene des Intentionalen, zu der auch das quauerere gehört, unterschieden werden. Daß gute Akte den Menschen vervollkommen, gehört zur Natur des Menschen und ist nicht Gegenstand seines »Suchens«. Was er »sucht«, ist ein Objekt; daß er im Erkennen und Lieben dieses Objekts seine Vollkommenheit findet, geschieht gleichsam hinter seinem Rücken, ohne daß er

44 1;29,25f (vgl. o. Anm.41).

45 Vgl. De an III,4;429a21–24.

46 1;29,25 (vgl. o. Anm.41).

47 Vgl. Thomas v. Aquin, In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, n.119: Cuiuslibet enim rei habentis propriam operationem illa est bonum suum [...]. Et huius ratio est, quia bonum finale cuiuslibet rei est eius ultima perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda. Si autem aliqua res exterior dicatur esse finis, hoc non erit nisi mediante operatione, per quam scilicet homo ad rem illam attingat [...]. Et sic relinquatur quod finale bonum cuiuslibet rei in eius operatione sit requirendum. Luther: Quodlibet enim est propter suam operationem tanquam finem. (3;44,6)

es intendiert hätte⁴⁸; jedenfalls ist dies nicht notwendig. Oder, um den scholastischen Gedanken modern auszudrücken: »Etwas um seiner selbst willen zu lieben, das gerade ist die spezifische Weise menschlicher Selbstverwirklichung«⁴⁹.

§ 3 Überprüfung von Luthers These an der »Nikomachischen Ethik« und an der Lehre vom finis ultimus in der Scholastik

Angesichts der Unterscheidung, die am Ende des vorigen Paragraphen in unsere Untersuchung eingeführt wurde, soll nun an die »Nikomachische Ethik« die Frage gestellt werden, ob das in ihr vorgetragene Verständnis rechten Wollens und Handelns durch die Bestimmung »(homo) in omnibus quaerit quae sua sunt« zutreffend gekennzeichnet ist. Aristoteles fragt im ersten Buch nach dem letzten Ziel und höchsten Gut⁵⁰. Aus der Struktur menschlichen Handelns entwickelt er

48 Zum Problem vgl. R.Spaemann, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, 26–98. Für Duns Scotus ist zu sagen, »daß der Wille schon von Anfang an wie jede reine Vollkommenheit sein inhaltliches Wesen, rationale Hinordnung auf das Gute zu sein, ganz und gar, d.h. eben vollkommen, besitzt. Da diese Hinordnung rational ist, d.h. auf das Gute um seiner selbst willen geht, findet der Wille gerade in den Akten uneigennütziger, ekstatischer Liebe seine Vollendung. Die Naturtendenz des Willens muß also zur Setzung solcher Akte inklinieren, denn in der Aktuierung durch Tätigkeit findet der geschöpfliche Wille als Tätigkeitsprinzip seine Vervollkommnung. Die *affectio iustitiae* bezeichnet deshalb die Vollkommenheit des Willens als Rationalität, sofern sie auf weitere Entwicklung hin angelegt ist. [...] Aber wie jede Naturtendenz ist sie nichts von ihrem Träger Verschiedenes, woraus hier folgt, daß sie die Rationalität selber ist, die nach ihrer Steigerung und Intensivierung drängt. Mit dieser Formulierung soll angezeigt werden, daß die *affectio iustitiae* nicht etwa die ekstatischen Akte der Liebe von Dingen um ihrer selbst willen nur als Mittel zur Vollendung des Willens anstrebt, denn in diesem Falle wäre das ekstatische Moment des »um seiner selbst willen« im Ansatz verfehlt. [...] Wie die Naturtendenz des Steines einfachhin nach dem Erdmittelpunkt strebt, in dessen Erreichen oder Annäherung nach damaliger Auffassung seine Vollkommenheit besteht, wie die Naturtendenz eines jeden Organismus einfachhin nach Nahrung strebt, ohne diese in irgendeine Beziehung zur damit erreichten eigenen Festigung zu setzen, so inkliniert auch die *affectio iustitiae* den Willen zur Affirmation der Güter um ihrer selbst willen, in welchem ekstatischen Aufgehen in der Wertfülle des Gegenstandes der Wille dann eo ipso seine Vollendung erreicht.« (W.Hoeres, Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus, 155f)

49 R.Spaemann, Glück und Wohlwollen, 156.

50 Vgl. EN I,1;1094a18–22. Das Einleitungskapitel der »Nikomachischen Ethik« wird kontrovers interpretiert; seine Argumente werden sehr unterschiedlich rekonstruiert. Vgl. etwa: P.Aubenque, Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre, 45–57; O.Gigon, Die Eudaimonia im ersten Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, 339–365; K.Jacobi, Aristoteles' Einführung des Begriffs »εὐδαιμονία« im I. Buch der »Nikomachischen Ethik«, 300–325; J.Jantzen, Bemerkungen zum Aristotelischen Eudaimonie-Begriff, 95–114; G.Müller,

ein Merkmal des gesuchten Gutes: Es muß um seiner selbst willen erstrebt werden, während das andere um seinetwillen gewollt wird⁵¹. Argumentiert wird hier – wie beim Beweis für den unbewegten Beweger – damit, daß das Handeln grundlos wäre, wenn man kein Letztes, nämlich keinen letzten Zweck, ausmachen könnte, denn der Zweck des Handelns ist sein Prinzip⁵². Dieses Kriterium läßt es prinzipiell zu, daß es mehrere Instanzen gibt, die seine Bedingung erfüllen. Das ist anders beim zweiten von Aristoteles für das höchste Gut genannten Merkmal, dem der Autarkie. Sich selbst genügend ist das, was allein das Leben wählenswert macht und dazu keines anderen bedarf⁵³. Neben dieser schwachen Bestimmung von »autark« bietet Aristoteles auch eine starke: »was die Hinzufügung eines anderen Gutes ausschließt«. Das gesuchte Gut soll das letzte sein. Könnte neben ihm ein weiteres Gut angestrebt werden, so würde das Streben bei dem vermeintlich letzten Gut nicht zur Ruhe kommen, und dieses wäre damit als vorletztes erwiesen⁵⁴. Damit ist klar, daß als gesuchtes Gut nur *eines* in Frage kommen kann. Als Kandidat bietet sich das Glück an⁵⁵. Das Glück können wir nicht um eines andern willen erstreben, während wir etwa die Tugend sowohl um ihrer selbst willen wie um des Glückes willen wollen können⁵⁶. Glück als das höchste Gut des Menschen bestimmt Aristoteles sodann als »der Tugend gemäßige Tätigkeit der Seele«⁵⁷.

Für unsere Fragestellung ergibt sich: (1) Da Aristoteles *ein* Gut als das, um dessentwillen alles menschliche Tätigsein vollzogen wird, denkt, kann die Frage nach dem, was der Mensch *in allem* sucht (in omnibus quaerit), sinnvoll an Aristoteles gestellt werden. (2) Da der Mensch nach Aristoteles als letztes Ziel *sein* Gutes und *sein* Glück sucht, kann Luther sagen, Aristoteles denke den Menschen so, daß er in allem das Seine suche. (3) Nun muß aber präzisiert werden: Dieses Urteil ist nur richtig, wenn zugleich die andere Behauptung Luthers aus der probatio abgewiesen wird, daß nämlich der aristotelische Mensch lieber das Gute nimmt als gibt (accipit bonum potius quam tribuit⁵⁸). Wenn Luther mit dieser Behauptung eine Feststellung über das faktische Verhalten von Menschen machen will, befindet er sich in Übereinstimmung mit Aristoteles, der fast wörtlich

Probleme der Aristotelischen Eudaimonielehre, 368–402; G. Seel, Wert und Wertrangordnung in der Aristotelischen Güterlehre, 253–288. Vgl. zum Folgenden v.a. F. Ricken, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, 21–34.

51 Vgl. neben EN I,1;1094a18–22; I,5;1097a33f.

52 Vgl. Met II,2;994a8–11; 994b9–16; IX,8;1050a8; Phys VIII,5–6.

53 Vgl. EN I,5;1097b14f.

54 Vgl. EN I,5;1097b16–20.

55 Vgl. EN I,2;1095a17–20; I,5;1097a34; 1097b15f.

56 Vgl. EN I,5;1097b1–6.

57 EN I,6;1098a16f: [...] humanum bonum anime operatio fit secundum virtutem (Aristoteles latinus, XXVI 1–3, fasc.4, 384 [Übers. R. Grosseteste]).

58 V;392,4f.

dasselbe erklärt: »Die meisten Menschen [...] wollen lieber Gutes empfangen als Gutes tun«⁵⁹. Nun ist aber die Analyse, die Aristoteles mit dieser Feststellung verbindet, zu beachten. Das Selbst, das diese Menschen in ihrer Selbstliebe lieben, ist der unvernünftige Teil ihrer Seele. Ihm dienen sie und beanspruchen daher zu viel an Geld, Ehren, körperlicher Lust usw. für sich. Nicht so der Mensch der Tugend. Seine Selbstliebe gilt dem vernünftigen Teil seiner Seele als dem Höchsten im Menschen; ihm teilt er das Beste zu: die Tugend. Diese Selbstliebe geschieht nicht auf Kosten der anderen. Wer sich so liebt, gibt dem Freund gerne Geld und nimmt für sich das größere Gut, das Sittlich-Schöne⁶⁰.

Hier verdient die Unterscheidung Beachtung, die Luther zwischen einem richtigen Satz der aristotelischen doctrina und der Tatsache, daß sich dafür im Leben keine Beispiele finden lassen, macht: *Alius est ergo amor Dei et alium habet oculus quam amor carnis, quia verus amor non nisi quod proximo prosit, videt. Hinc omnes dixerunt amorem esse velle alteri bonum. Unde in homine nullum esse amorem perspicimus, si rectius intueamur, ut Aristotelis sunt doctrinae, quarum non sunt exempla: fabulantur tamen poetae de Pilade et Oreste, Niso et Euryalo, Achille et Patroclo atque aliis multis. Qui non fuit amor, sed concupiscentia, siquidem seipsos amarunt.*⁶¹ So kann es sein, daß eine kritische Bemerkung Luthers nicht ein Einwand gegen den Inhalt der doctrina Aristotelis ist, sondern dagegen, daß sich Aristoteles über den Wirklichkeitsbezug seiner Theorie täuscht.

Wenn nun vom aristotelischen Menschen in dem präzisierten Sinn gesagt werden kann, daß er in allem das Seine sucht, so ist klar, daß das für Aristoteles keinen Einwand darstellt, sondern seine Absicht ausspricht. Wird das *quaerere quae sua sunt* so verstanden, so steht es nicht im Gegensatz zum *quaerere quae alterius sunt*, da der im Sinn des Aristoteles gedachte Mensch in der Gerechtigkeit jedem das Seine gibt und niemandem das ihm Zustehende nimmt. Luther freilich versteht das »*quaerere quae sua sunt*« nicht nur im Gegensatz zum »*quaerere quae alterius sunt*«, sondern auch durch die Opposition zum »*quaerere quae Dei sunt*«. Den letzteren Gegensatz kennt Aristoteles nicht. Luther trägt also eine Fragestellung und Unterscheidung von außen an Aristoteles heran. Das ist dann legitim, wenn diese Fragestellung begründet ist (s.u. § 5).

Luther formuliert den Sachverhalt, zu dem die bisherigen Überlegungen geführt haben, scharf so: *Error est, Aristotelis sententiam de foelicitate non repugnare doctrinae catholicae*⁶².

59 EN IX,7;1167b27f: [...] multi et magis bene pati quam facere appetunt (Aristoteles latinus, XXVI 1–3, fasc.4, 552).

60 Vgl. EN IX,8;1168b15–1169b2.

61 4;666,23–667,5. »Velle alteri bonum« ist die aristotelische Bestimmung der Liebe aus Rhetorik II,4;1380b36–81a1: »Lieben sei also, einem anderen das wünschen, was man für Güter hält, und zwar um dessent- und nicht um unseretwillen und nach Kräften dafür tätig sein.« (Übers. F. Sieveke)

62 V;323,19f (Th.42 der »Disputatio contra scholasticam theologiam«).

Nun ist einerseits das aristotelische ethische Denken in der Scholastik rezipiert worden, andererseits findet man in ihr – anders als bei Aristoteles – durchaus den Gegensatz »quaerere quae Dei/sua sunt«, wenn auch nicht als kontradiktorischen Gegensatz und nicht in der gleichen terminologischen Prägung. Darum sollen jetzt einige Probleme der mittelalterlichen Aneignung des aristotelischen Gedankens vom letzten Ziel des Handelns untersucht werden, denn in bezug auf ein letztes Ziel läßt sich die Frage nach dem »in omnibus quaerere« angemessen erörtern.

Aristoteles hat das Gute, soweit es in der praktischen Philosophie thematisch ist, in Kritik an Platons Ideenlehre dezidiert als *πρακτὸν ἀγαθόν* verstanden⁶³. Nun steht aber im Christentum Gott als *summum bonum* dem Handeln gegenüber. Um das aristotelische höchste Gut, das in der Tätigkeit besteht, in ein Verhältnis zu Gott als höchstem Gut zu setzen, bedient man sich einer Unterscheidung im Zielbegriff: der Unterscheidung zwischen *finis cuius* und *finis quo*. So sagt Thomas: *finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo: idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei*⁶⁴. Es wird also unterschieden »zwischen Objekt des Besitzes und Besitz des Objekts«⁶⁵. Damit ist das Problem jener Verhältnisbestimmung natürlich nicht gelöst, sondern nur beschrieben.

Auch Aristoteles hat im Begriff des Ziels eine Unterscheidung gemacht, und zwar hat er zwischen einem *finis cuius* (*ἐνεκὰ οὗ/τινός*) und einem *finis cui* (*ἐνεκὰ ᾧ/τινί*) unterschieden. Jedoch ist diese Unterscheidung nicht frei von Dunkelheit. Er hat sie in der verlorenen Schrift »*Peri philosophias*« entwickelt; im *Corpus Aristotelicum* gibt es nur fünf Stellen, an denen er von ihr Gebrauch macht. Aristoteles hat sie in der »Nikomachischen Ethik« auch nicht auf die Bestimmung des *finis ultimus* des Menschen bezogen.

Es ist nicht nur umstritten, welches die beiden Bedeutungen sind, sondern auch, welcher der beiden Ausdrücke sich auf welche Bedeutung bezieht. In *Metaphysik XII* stellt Aristoteles fest: »Daß aber das Worumwillen unter das Unbewegte gehört, macht die bekannte Unterscheidung klar. Worumwillen meint nämlich entweder: für jemanden [*τινί*], oder an sich für etwas das Gute [*τινός*] sein; letzteres, wenn auch nicht das erstere, gehört dahin. Es ist also bewegend wie das Geliebte.«⁶⁶ Nach dieser Übersetzung von H.-G. Gadamer ist es der *finis cuius*, der zum Unbewegten gehört, während nach der Übersetzung von H. Bonitz und dem Kommentar von H. Seidl es sich gerade um den *finis cui* handelt: »Daß aber der Zweck zu dem Unbewegten gehört, macht die Unterscheidung deutlich; denn es gibt einen Zweck für etwas [*τινί*] und von etwas [*τινός*]; jener ist unbeweglich, dieser nicht.«⁶⁷ Es ist deutlich, daß die eine Bedeutung von *Telos* sich auf

63 Vgl. EN I,4, v.a. 1096b31–35. Vgl. dazu: H. Flashar, *Die Platonkritik* (I 4), 63–82.

64 Thomas, *STh I/II*, qu.1, art.8c. Vgl. auch u. bei Anm. 78. Vgl. Ockham, *Sent. I*, dist.1, qu.6 (*OTh I*,506,15f): [...] *finis ultimus potest accipi dupliciter: vel pro beatitudine creata possibili voluntati, vel pro obiecto illius beatitudinis.*

65 R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität*, 38.

66 *Met XII*,7;1072b1–3 (Übers. H.-G. Gadamer).

67 *Met XII*,7;1072b1–3 (Übers. H. Bonitz). Seidl in seinem Kommentar z.St. (S.564): »Zweck hat zwei verschiedene Bedeutungen: – das Worum-willen, weswegen etwas entsteht (als immanenter Zweck im Bewegten) [*finis cuius*]; – das, wofür das Worum-willen ist, (als

den unbewegten Bewegter bezieht, der vollkommen und in seiner Vollkommenheit unveränderlich und gerade darin für anderes »attraktiv« ist und das Streben anzieht⁶⁸. In der »Eudemischen Ethik« heißt es: »Zweifach aber ist das Worumwillen [...], denn jener [der Gott] bedarf nichts«⁶⁹. Demnach unterscheiden sich die beiden Bedeutungen von »Worumwillen« durch ihren Bezug auf etwas Unbedürftiges bzw. auf etwas Bedürftiges. Dementsprechend ist es plausibel, das »τινί« in Verbindung mit dem Worumwillen als *dativus commodi* zu verstehen: Hier geht es um ein Ziel, das auf die Besonderheit und Bedürftigkeit eines Seienden bezogen ist, ihm »zugute« gewollt wird und in seinem Interesse liegt.

In diesem Sinn lassen sich zwei Stellen aus »De anima«, in denen auch die Unterscheidung im Zielbegriff begegnet, verstehen: »Wie die Vernunft auf etwas hinarbeitet, genau so auch die Natur, und das ist ihr Zweck. Ein solcher Zweck ist in den Lebewesen naturgemäß die Seele. Denn alle natürlichen Körper sind Werkzeuge (Mittel) für die Seele, und wie für die der Tiere gilt dies auch für die der Pflanzen; denn sie sind für die Seele da. In zweifacher Bedeutung kommt Zweck vor: Zweck von und Zweck für.«⁷⁰ Hier legt es sich nahe anzunehmen, daß die Seele das Worumwillen ist, dem zugute (*finis cui*) die Organe da sind. Jedoch ist dies keineswegs klar; viele Interpreten nehmen – ohne weitere Begründung – an, daß in einem zweckhaften Sachverhalt immer *beide* Bedeutungen von »Zweck« eine Rolle spielen. Das scheint uns keineswegs zwingend, auch nicht an der anderen Stelle von »De anima«: »Denn die natürlichste Leistung ist bei den lebenden Wesen [...] die, daß sie ein anderes gleichartiges erzeugen, das Tier ein Tier, die Pflanze eine Pflanze, damit sie, soweit möglich, am Ewigen und Göttlichen teilhaben. Denn nach diesem strebt alles, und auf dieses Worumwillen hin wirkt gemäß der Natur alles, was wirkt; das Worumwillen ist zweifach: das eine von etwas [ὅψ], das andere für etwas [ϕ]. Da es nun unmöglich ist, daß diese Wesen kontinuierlich am Ewigen und Göttlichen teilhaben, weil nichts Vergängliches als dasselbe und der Zahl nach eines dauern kann, hat jedes, soweit es das vermag, daran Anteil, das eine mehr, das andere weniger. Und es besteht nicht als es selbst fort, sondern wie es selbst, der Zahl nach nicht eines, aber der Art nach.«⁷¹ Hier ist das Worumwillen wie in der »Metaphysik«-Stelle verstanden im Sinn des *finis cuius* als das Göttliche und Vollkommene, an dem Anteil zu bekommen Inhalt des Strebens alles natürlich Seienden ist. Welchen Sinn sollte es haben, hier nach einem *finis cui* zu fragen? K.Gaiser sieht das »Moment des τινί« (*finis cui*) jedoch so: »Im Rahmen der allgemeinen Zuordnung zum göttlichen ὁ ἕνεκα wird doch jedes Lebewesen sich

transzendenter Zweck) im Bereich des Unbewegten; »wovon (das Beste, der erste Zweck) das eine ist (sc. das Wofür), das andere nicht ist« (sc. das Worum-willen), b1–3. Das erste unbewegte Bewegende »bewegt wie ein Geliebtes (d.h. als Zweck, Wofür, im Bereich des Unbewegten) [...]«, b3–4.«

68 Vgl. den Kommentar z.St. von Thomas, In Met., n.2528: Sed quia appetibile et bonum habent rationem finis, finis autem non videtur esse in rebus immobilibus [...], ideo hanc dubitationem removet; et dicit, quod haec divisio, qua distinguitur quot modis dicitur finis, ostendit, quod cuius causa, idest finis, aliquo modo potest esse in immobilibus. *Dupliciter* autem potest esse aliquid finis alterius. *Uno modo* sicut praeexistens; sicut medium dicitur finis praeexistens motus gravium, et huiusmodi finem nihil prohibet esse in immobilibus: potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquo modo in immobilibus: et sic primum movens immobile potest esse finis. *Alio modo* dicitur aliquid esse finis alicuius, sicut quod non est in actu, sed solum in intentione agentis, per cuius actionem generatur, sicut sanitas est finis operationis medicinae; et huiusmodi finis non est in rebus immobilibus.

69 Eudemische Ethik VIII,3;1249b15f.

70 De an II,4;415b16–21 (Übers. W.Theiler).

71 De an II,4;415a26–415b7.

selbst und seine eigene Art zu verwirklichen und zu erhalten suchen. Neben der allgemeinen Zielstrebigkeit nach »oben« wirkt sich also immer auch eine relative, auf das einzelne Subjekt gerichtete Zwecktätigkeit aus.«⁷² Ist die letztere mehr als die selbstverständliche Konkretisierung der »allgemeinen Zuordnung« zum Göttlichen unter den Bedingungen des einzelnen Seienden, und wenn ja, wie ist der Zusammenhang zu denken? Hier sagen die Texte weniger als der Interpret⁷³.

Da die Texte äußerst kurz sind, läßt sich schwer eine begründete Entscheidung zwischen den Interpretationsalternativen treffen; die Probleme werden in den mittelalterlichen Texten explizit und verschärft auftreten. Drei Verstehensmöglichkeiten seien zum Schluß noch einmal genannt: (1) H. Wagner: »einmal heißt Zweck dasjenige, *was* erstrebt und beabsichtigt ist, sodann auch das, *zugunsten dessen* jenes erstrebt und beabsichtigt wird.«⁷⁴ (2) R. Spaemann unterscheidet *finis cuius* und *finis cui* im Sinne von subjektivem Motiv und objektivem Zweck: »Das erste »um ... willen« [*finis cuius*] ist das jeweils erstrebte Ziel, z.B. die Sättigung durch die Speise. Das zweite aber ist das Subjekt, um dessentwillen das Ziel erstrebt wird und das meistens der Handelnde selbst ist.«⁷⁵ Insofern stimmt Spaemann mit Wagner überein; er argumentiert jedoch weiter: Die Selbsterhaltung eines Seienden ist *finis cuius* dieses Seienden, Gott aber kann, da unbedürftig, nicht recht *finis cui* sein, dem etwas zugutekäme. Darum hat nach Spaemann die mittelalterliche Philosophie das absolute Telos von endlichem Seienden verstanden als spezifische Weise der Repräsentation des Göttlichen⁷⁶. (3) K. Gaiser stellt zusammenfassend fest, »daß die Natur, die immer »das Beste« will, zugleich beide Arten des οὐ ἐνεκᾶ verfolgt. Sie ordnet alles auf Gott zu, der das höchste, absolut gute Telos darstellt [*finis cuius*]; sie lenkt aber auch die einzelnen Lebewesen zu der ihnen besonders gemäßen, jeweils bestmöglichen Endform.«⁷⁷

Aristoteles selbst zieht die Unterscheidung im Zielbegriff in der »Nikomachischen Ethik« nicht zur Explikation seines Begriffs des letzten Ziels heran. Anders ist das, wie schon angemerkt, bei Thomas. Auf die Frage: »Utrum beatitudo sit aliquid increatum« antwortet er:

[...] *finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci: sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fructio eius rei quae desideratur: sicut si dicatur quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intempe-*

72 Vgl. K. Gaiser, Das zweifache Telos bei Aristoteles, (97–113) 104.

73 Vgl. Ross, Commentary, 288: »In ll.1–2 [De an II,4;415b1f] A[ristotle] says that eternity and divinity are the οὐ ἐνεκᾶ in the sense of being that at which all things aim; in ll.20–21 [415b20f] he says that soul is the οὐ ἐνεκᾶ in the sense of being that in whose interest the bodies of animals and of plants exist«. Ross hat die beiden Bedeutungen von »finis« so unterschieden: »[...] but we must note that »for the sake of which« is ambiguous, meaning either »to attain which« or »in whose interest« (ebd.).

74 H. Wagner, Aristoteles. Physikvorlesung, 457 zu Phys II,2;194a35f. Zur Interpretation dieser Stelle, an der auch die zweifache Bedeutung von »Worumwillen« erwähnt wird, vgl. den ganzen Kommentar von H. Wagner z.St. und K. Gaiser, Das zweifache Telos bei Aristoteles, 106–110. Ähnlich wie Wagner Hicks, Commentary, 340 (zu De an II,4;415b2): »The end or final cause may be understood as (a) the result for the sake of which, or (b) the person or thing for the sake of whom or which, something is done whether in nature or in art.«

75 R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu?, 73.

76 Vgl. aaO 74.

77 K. Gaiser, Das zweifache Telos bei Aristoteles, 110.

rati. Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fructio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum: si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.⁷⁸

So wird die aristotelische Bestimmung des Glücks als Tätigsein (gemäß der Tugend), zu der die Ablehnung der platonischen Ideenlehre gehört, mit dem christlichen Gedanken, daß das Glück »in Gott« zu finden sei, vermittelt. Diese Vermittlung ist so selbstverständlich geworden, daß zum Beispiel Buridan in seinem Kommentar zur »Nikomachischen Ethik« die Frage stellt: »Utrum felicitas consistit in aliquo bono separato« und bei der Argumentation von der Unterscheidung zwischen finis quo und finis cuius Gebrauch macht⁷⁹.

Die Unterscheidung von finis cuius und finis quo ist nicht die einzige, die bei der begrifflichen Bestimmung des letzten Ziels in der Scholastik von Bedeutung ist. Zwei weitere Unterscheidungen haben großes Gewicht: die Unterscheidung von uti und frui, die Augustin in »De doctrina christiana« maßgeblich entwickelt hat, und die Unterscheidung von amor amicitiae und amor concupiscentiae.

Petrus Lombardus hat die augustinische Unterscheidung von »uti« und »frui« gleich am Beginn seines Sentenzenwerkes mit Hilfe von Zitaten aus Augustinus exponiert und damit Anlaß zu zahllosen Erörterungen dieser Unterscheidung in den Kommentaren zu den »Sententiae« gegeben. »Uti« und »frui« bezeichnen die beiden Arten, in denen sich der Wille zu einer »Sache« (res) verhalten kann: Er kann etwas oder jemanden wollen oder lieben entweder propter se oder propter aliud⁸⁰, und zwar so, daß das, was um seiner selbst willen geliebt wird, als letztes gewollt wird, mithin als etwas, in dem das Glück besteht⁸¹. Das Ewige und Un-

78 STh I/II, qu.3, art.1c. – Luther: Finis est duplex, scilicet consumptionis et consummationis: quod cum philosophia potest consonare de fine quo et gratia cuius: finis enim quo est consumptionis et cessationis: finis autem gratia cuius est adeptio et acquisitionis (3;506,23–26; zu Ps 73[74],21).

79 Super decem libros ethicorum, lib.1, qu.12 (fol. 12ra–12va). Ein Argument für eine bejahende Antwort lautet so: Item cuiuslibet bonum magis consistit in fine gratia cuius quam in fine quo, quia finis quo est propter finem gratia cuius et ideo bonitatem habet ex bonitate finis gratia cuius quia nihil est bonum nisi propter causas finales. (fol. 12ra)

80 Vgl. Petrus Lombardus, Sent.I, dist.1, cap.2, n.3 (I/2;56,10–13; zitiert ist, nicht ganz genau: De doctrina christiana I,IV,4,Z.1–4 [CChr.SL XXXII,8]): »Frui autem est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam; uti vero, id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo fruentum est: alias abuti est, non uti, nam usus illicitus abusus vel abusio nominari debet.«

81 Vgl. Sent.I, dist.1, cap.3, n.3 (I/2;58,1–12). AaO, n.4 (I/2;58,16–19) zitiert der Lombarde Augustinus (De doctrina christiana, I,XX,20,Z.12–16 [aaO 17]): »Si propter se homo diligendus est, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita, cuius etiam spes hoc tempore consolatur.«