

Theologie gegen Philosophie?

Anfragen an Luther

In Zeiten des Umbruchs ist ein eigenartiges Phänomen zu beobachten. Blickt man auf die turbulenten Jahre des Anbruchs einer neuen Epoche zurück, so kann man feststellen, daß die Akteure auf der Geschichtsbühne sich ganz seltsam verhalten. An ihren verschiedenen Aktivitäten fällt besonders auf, daß sie all das verneinen, was ihnen selbst eine gewisse Bedeutung und Größe verliehen hat. Sie lehnen die Bildungselemente, die sie sich in der nun als antiquiert angesehenen Zeit erworben und die ihnen zu ihrer Stellung verhalfen, radikal ab.

Diese destruktiven Antriebskräfte sind im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert vorhanden und wirkten sich auch im Leben Martin Luthers aus. Sie treffen aber genauso auf eine ganze Reihe von damaligen Humanisten zu, die fast wie auf Verabredung ihre Bildungsquellen verleugneten. Die scholastische Wissenschaft wurde verächtlich gemacht, die sogenannte *devotio moderna*, die moderne Frömmigkeit, abgeschüttelt¹⁾.

Die skizzierten Begleiterscheinungen des Epochenwechsels bilden den Rahmen, in den ich das Thema meiner Vorlesung: «Theologie gegen Philosophie? Anfragen an Luther» stelle.

Da ich in meinen Darlegungen nicht nur das historische Werden des Theologieverständnisses Luthers referieren will, sondern mich dazu auch kritisch äußern möchte, sind einige grundsätzliche Worte zur Theologie vorzuschicken.

Wenn man unter Theologie eine Wissenschaft versteht, die sich im Hinblick auf die Heilige Schrift und die theologische Tradition mit neu aufbrechenden Fragen, Situationen, Gegebenheiten und Gefühlen auseinandersetzen muß, um darauf eine Antwort geben zu können, dann kann die Theologie auf die Wissenschaft, auf die Philosophie im weitesten Sinn des Wortes, auf das Denken nicht verzichten. Von den

¹⁾ Siehe dazu etwa H.A. OBERMAN, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982, 103; B. LOHSE, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1982, 13-30; P. MANNS, Martin Luther, Freiburg/Basel/Wien/Lahr 1982; B. BEUYS, Und wenn die Welt voll Teufel wär. Luthers Glaube und seine Erben, Reinbek b. Hamburg 1982; W. v. LOEWENICH, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1982, 21-34; H. DIWALD, Luther. Eine Biographie, Bergisch Gladbach 1982.

Wissenschaften muß die Theologie die Erfahrungen, die Fragen, das Wissen ihrer Zeit entgegennehmen, um es an der von Gott ergangenen Offenbarung zu prüfen und Aussagen über ein Leben aus dem Glauben zu entwickeln, das sich an diesen geschichtlichen Gegebenheiten orientiert. Eine Theologie also, die den Mut zur Zukunft hat und sich bemüht, das Evangelium zu vergegenwärtigen, muß deshalb auch Vertrauen in die Wissenschaft und das Denken haben²⁾.

Diese Feststellung, meine ich, ist unbestritten zwischen heutiger katholischer Theologie und Luther. Umkämpft dürfte aber nach wie vor das «Wie» der Zuordnung von Philosophie und Theologie sein und bleiben.

Wenn ich die hier aufgestellte Behauptung mit verschiedenen Aussagen Luthers über die aristotelische Philosophie und über die Scholastik vergleiche, dann ergeben sich erhebliche Differenzen zwischen Luthers Theologieverständnis und der Auffassung wie sie von vielen seiner Zeitgenossen vertreten wurde. Luthers Äußerungen legen deshalb die Frage nahe, wie er die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie sah. Lehrte er eine totale Trennung zwischen beiden oder meinte er, sie seien nur zu nahe aneinander gerückt, so daß es zu einer unzulässigen Vermengung des philosophischen und theologischen Bereiches gekommen sei?

Eine Antwort auf diese Fragen versuche ich in drei Schritten zu geben. Ich biete erstens einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie. Zweitens werde ich das Theologieverständnis Luthers und seine Beziehung zur Philosophie aufzeigen. Abschließend will ich die Korrekturbedürftigkeit von Luthers Theologiekonzeption verdeutlichen.

I. Geschichtlicher Überblick über die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie

Da ich die Geschichte der Beziehung zwischen Theologie und Philosophie nicht ohne weiteres voraussetzen kann, will ich Ihnen dazu einen kurzen Überblick bieten.

²⁾ K. RAHNER, Philosophie und Philosophieren in der Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie 8, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 66-87. Bei H. U. VON BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III/1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, 974 findet sich folgender Satz: «Der Christ ist jener Mensch, der von Glaubens wegen philosophieren muß.» Eine Verhältnisbestimmung zwischen Dogmatik und Philosophie siehe bei G. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens I: Prolegomena, T. 1. Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt, Tübingen 1979, 15-17.

Schon früh sahen sich die christlichen Theologen veranlaßt, über die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie zu reflektieren. Im Osten wurde zwar das Axiom: «Die Philosophie ist die Magd der Theologie» formuliert, der Westen hat es aber in der abendländischen Scholastik realisiert³). Das Axiom «*philosophia ancilla theologiae*» wurde von Klemens von Alexandrien als Kurzformel verwandt, um das Heranziehen weltlicher Wissenschaft für die Erörterung theologischer Fragen zu rechtfertigen. Klemens hat das Axiom selbst nicht geprägt, sondern von Philo von Alexandrien übernommen. Dieser deutete Sara und Hagar, die beiden Frauen Abrahams, allegorisch. In Sara, der rechtmäßigen Frau Abrahams, erblickte er die Höhere Weisheit. Hagar, die Nebenfrau Abrahams, die Sklavin aus Ägypten, verkörpert dagegen die Wissenschaften der Heiden⁴). Zu einem ähnlichen Vergleich regte die Mitnahme von Gold- und Silbergefäßen durch die Israeliten beim Auszug aus Ägypten an⁵). Origenes legte den Vorgang allegorisch aus und sah in ihm die Berechtigung und den Nutzen der weltlichen Bildung auch für den Christen⁶).

Für die christliche Theologie wurde die griechische Philosophie in ihrer platonischen, aristotelischen und vermittelnden neuplatonischen Ausprägung relevant. Am Anfang des Rezeptionsprozesses steht aber keineswegs ein beherztes Zugehen auf die genannten philosophischen Schulen, sondern negative Reserve. Diese war durch den Abwehrkampf gegen gnostische Häresien bedingt, die sich der griechischen Philosophie bedienten. Hier liegt einer der Gründe für die folgenschwere Plakatierung des Aristoteles als des «Vaters der Häresien», die von all jenen immer wieder hervorgeholt wurde, die eine Verbindung von Philosophie und Theologie ablehnten⁷).

Einige philosophische Lehren, die im Widerspruch zu Grundlehren des Christentums standen, gaben Anlaß zu grundsätzlichem Mißtrauen. Die schwereren Vorwürfe wurden gegen Aristoteles erhoben. Man machte ihm die Einschränkung der göttlichen Vorsehung, die Lehre von

³) Für diese Darlegungen beziehe ich mich vor allem auf G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte* (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung (= *Byzantinisches Archiv* 15), München 1977, 1.

⁴) Gen 16, 1-16; 17, 15-27; 21, 9-21; Gal 4, 21-31. KLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata* I, 5: PG 8, 717-728. Zu PHILON und seinen Quellen siehe G. PODSKALSKY, l.c. 25f.

⁵) Ex 12, 35.

⁶) *Philokalia* XIII, hrsg. von J.A. ROBINSON, Cambridge 1893, 64-67, bes. 65, 3-8.

⁷) G. PODSKALSKY, l.c. 67; J.F. BUDDEUS, *De haeresibus ex philosophia aristotelica ortis*, in: *Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium* I, Halle 1700, 173-207.

der Ewigkeit der Welt und die Leugnung der unsterblichen Seele zum Vorwurf⁸⁾. An Plato rügte man seine Ideenlehre, soweit sie zu häretischen Abirrungen verführte, und seine Lehre von der Seelenwanderung (Metempsychose). Positiv vermerkt man seine Aussagen von der Gründung der Welt durch einen Gott und von der Unsterblichkeit der Seele. Hervorgehoben wird die stilistisch gefeilte Rhetorik seiner Dialoge und seine theologischen Höhenflüge⁹⁾. Bei Aristoteles wird dagegen die Dunkelheit seiner metaphysischen Aussagen moniert, obwohl man ihm die Beherrschung der theoretischen Spekulation zugesteht¹⁰⁾.

Verallgemeinernd kann man sagen, daß sich bei Plato das Interesse der Kirchenväter in positiver Weise auf Form und Inhalt seiner Ideenlehre, die neuplatonisch zubereitet war, konzentrierte. Bei Aristoteles bezog sich positiv oder negativ die wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf die Abhandlung der Methode wissenschaftlichen Forschens. Die Logik stand im Vordergrund der Diskussion.

Im Osten kam es nicht zu einer schöpferischen Begegnung der Philosophie mit der Theologie. Gründe dafür sind einmal das Fehlen eines Bruches mit der klassischen Tradition und zweitens das Ausbleiben der sachlichen Kritik des Fachphilosophen, dem an der systematischen Auswertung des Geleisteten und der weiteren Erforschung der offenen Probleme etwas lag¹¹⁾.

Anders bietet sich die Lage im Westen dar. Hier fand sowohl eine Rezeption des Neuplatonismus wie des Aristotelismus statt.

Augustinus ist in erster Linie zu nennen. Sein Verdienst ist es, daß er den Neuplatonismus verchristlichte. Er machte ihn zu einem brauchbaren Werkzeug für die Theologie, das bis ins hohe Mittelalter seine Dienste tat¹²⁾.

Im Westen wurden aber auch die Werke des Aristoteles in verschiedenen Schüben in der Philosophie und Theologie rezipiert. Von nachhaltiger Wirkung war die Beschäftigung des Thomas von Aquin mit den Werken des Aristoteles. Thomas benutzte einen lateinischen Text, den

⁸⁾ EUSEBIUS VON CÄSAREA, *Praeparatio evangelica* XV, 3-13: PG 21, 1302B-1342A hat diese Vorwürfe in neun Punkten zusammengefaßt. Die wichtigsten sind: die Einschränkung der göttlichen Vorsehung, die These von der Ewigkeit der Welt und die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele.

⁹⁾ Nachweise siehe bei G. PODSKALSKY, l.c. 68.

¹⁰⁾ G. PODSKALSKY, l.c. 69.

¹¹⁾ G. PODSKALSKY, l.c. 242.

¹²⁾ E. HENDRIKX, Art. Augustinus, in: *LThK* I, 1094-1101, bes. 1096; E. v. IVÁNKA, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964; W. BEIERWALTES (Hrsg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (= *Wege der Forschung* 197), Darmstadt 1969.

Wilhelm von Moerbeke um 1260 entweder durch direkte Übersetzung aus dem Griechischen oder durch das Heranziehen schon vorliegender Übersetzungen erstellt hatte. Thomas kommentierte diese Werke und durchdachte sie neu, so daß man eher von einem Thomismus als von einem Aristotelismus sprechen muß. Die aristotelische Philosophie hielt damit Einzug in die Theologie des Thomas und gelangte über sein Werk in die mittelalterliche Theologie, die von ihm starke Impulse erhielt. Bei Thomas ist die geoffenbarte Wahrheit mit dem Aristotelismus eine Synthese eingegangen. Da nicht wenige im Aristotelismus eine philosophische Zusammenfassung und Konzentrierung erblickten, die den Höhepunkt antiken Denkens darstellt und den Wert einer unvergänglichen Wahrheit besitzt, sahen viele im Werk des Thomas, des *doctor communis*, den Gipfel christlicher Theologie¹³).

In den nachfolgenden Jahrhunderten blieb die von Thomas und anderen durchgeführte Aristotelesrezeption, die herbeigeführte Harmonie zwischen Theologie und Philosophie, nicht unangefochten. Die Kritiker ließen sich von der Sorge leiten, daß das Überhandnehmen philosophischer Probleme und Fragestellungen in der Theologie dieser von großem Nachteil sei.

Solche kritischen Stimmen sind auch zu Luther gedrungen. Welche Schriften, Autoren oder Strömungen ihn zu seiner schroffen Haltung gegenüber der Philosophie im allgemeinen und dem Aristotelismus und der Scholastik im besonderen veranlaßten, kann mit letzter Sicherheit nicht mehr nachgewiesen werden. Neben den humanistischen Angriffen auf die aristotelische Scholastik dürften Luther in seinen spitzen Äußerungen über Aristoteles in der Theologie auch zwei Augustinerautoren des 14. Jahrhunderts Material geliefert haben. Denn bei diesen finden sich ähnlich schroffe Äußerungen über den Philosophen aus Stagira wie beim jungen Luther. Der erste ist Simon Fidati von Cascia († 1348), Verfasser des vielgelesenen Erbauungsbuches «*De gestis Domini Salvatoris*», das wohl zu Luthers klösterlicher Pflichtlektüre gehörte. Als zweiter muß Hugolin von Orvieto († 1373) genannt werden, dessen Sentenzenkommentar jetzt erstmalig im Druck erscheint und den er jedenfalls indirekt über Petrus d'Ailly kennenlernte¹⁴).

¹³) F. VAN STEENBERGHEN, Art. Aristotelismus. III. Der Aristotelismus in der Philosophie und Theologie des Mittelalters, in: LThK I, 859-862.

¹⁴) A. ZUMKELLER, Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 54 (1963) 15-37; F. CORVINO, La polemica antiaristotelica di Ugolino da Orvieto nella cultura filosofica del sec. XIV, in: *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento-Atti del IV Convegno di Studi Umbri*, 1967, 407-458.

Inwiefern haben die beiden genannten Augustiner den Äußerungen Luthers vorgearbeitet und den Weg zu einer neuen Konzeption von Theologie geebnet? Simon Fidati tat es, indem er den Theologen seiner Zeit den Vorwurf machte, daß sie der übernatürlichen Gotteslehre die Natur beigaben, der Heiligen Schrift die Philosophie und Dichtkunst beimischten, das Sichere und Klare der Offenbarung mit ihren nicht endenden Fragen in Zweifel zogen. Simon sieht durch die Rezeption der Philosophie in die Theologie das Herrin-Magd-Verhältnis umgekehrt. Er schreibt, es sei soweit gekommen, daß «der blinde Aristoteles den Führer mache, der ratlose Plato den Weg weise und die übrigen Philosophen vorangingen»¹⁵). Das Ursprüngliche kann nur dann wiederhergestellt werden, wenn die Heilige Schrift an die erste Stelle kommt und auf Philosophie und Poesie verzichtet wird¹⁶). Denn Simon meldet grundsätzliche Bedenken gegen die Verwendung der Philosophie in der Theologie an¹⁷). Für ihn ist das Heranziehen der Philosophie menschliche Werkerei in einem Bereich, in dem nur der Glaube am Werk sein darf. Deshalb vergleicht er die philosophischen Bemühungen mit dem Tun der Erbauer des Turms von Babel. Wie diese über den Turm in den Himmel kommen wollten, so jene über die Sprossen ihrer philosophischen Überlegungen¹⁸). Simon Fidati will die Philosophie aus den theologischen Überlegungen heraushalten, da die Theologie allein in der Lage sei, die ihr zugewiesene Aufgabe wahrzunehmen¹⁹). Er verweist darum nachdrücklich auf die Heilige Schrift und ihre Autorität²⁰), wie es auch der junge Luther tun wird.

¹⁵) «Et in tantum exorbitaverunt naturales hominum mentes, ut super altitudinem nubium se sustollant, dicentes atque credentes, quod theologica non possunt apprehendi, nisi caeco Aristotele duce et viam praebente orbato Platone atque ceteris praeuentibus philosophis» (SIMON FIDATI DE CASSIA, *Gesta Salvatoris Domini nostri Jesu Christi seu commentaria super IV Evangelia* VIII, 23, I, Regensburg 1733, 517b).

¹⁶) «Tu, quis es? Ad mentem revoca Christum, et quam humiliatus, aporiatus incedat, adverte. Revoca et discipulos eius, non Aristotelis aut Platonis inutilium doctrinarum, sed discipulos ab omni doctrina exclusos» (SIMON FIDATI DE CASSIA, l.c. V, 1, I, 219a).

¹⁷) «Sed alius male peregre incidit in latrones, iste in meretrices, quae sunt secundum subtiliorem sententiam scientiae saeculares, scientiae philosophicae» (SIMON FIDATI DE CASSIA, l.c. VIII, 40, I, 572a).

¹⁸) «Qui autem dixerunt et dicunt veram theologiam non posse conscendere nisi per istam scientiam, similes facti sunt aedificatoribus turris Babel, qui per altitudinem turris credebant in superna conscendere» (SIMON FIDATI DE CASSIA, l.c. VIII, 40, I, 573b).

¹⁹) «Dico neque Summum Pontificem neque ceteros debere dare operam philosophiae aut artibus. Neminem ex eis vidi aut audivi aliquando ad fidem conversum» (SIMON FIDATI DE CASSIA, l.c. VIII, 40, I, 572b).

²⁰) «Sed vae! semel et iterum, qui hanc virtutem et reliquas secundum Aristotelem, Socratem, Ciceronem, Varronem, Senecam legunt, allecti stilo rhetorico, subtilitate disserendi, et scire contemnunt secundum legem aut Scripturam veteris testamenti dictatam

Hatte Simon Fidati in der Philosophie eine Gefahr erblickt, die das Vermögen des Menschen, zu Gott zu gelangen, zu optimistisch zu sehen lehrt, so hob Hugolin von Orvieto die Schwachpunkte und Irrtümer hervor, die sich in der aristotelischen Gotteslehre und Ethik selbst finden. Hugolin erblickte in der aristotelischen Philosophie ein ganz und gar untaugliches Instrument für die Theologie, weil der aristotelischen Philosophie der wahre Gottesbegriff abgeht und so ihre Aussagen von vornherein unter falschen Prämissen stehen. Selbst wenn Aristoteles von einem höchsten Wesen spricht, ist diese Feststellung verglichen mit den Aussagen des christlichen Glaubens eine Mixture von Falschem²¹⁾. Denn hinsichtlich seines Wesens ist Gott für Aristoteles nur von beschränkter Vollkommenheit, da er für ihn weder allmächtig noch allwissend, weder unmittelbare noch frei schaffende Ursache aller Dinge noch dreipersonlich und zugleich eines Wesens ist, das unbegrenzt und absolut wirkliches Sein in sich trägt²²⁾. Auch gegen die aristotelische Ethik meldet Hugolin grundsätzliche Bedenken an. Für ihn ist die Moralphilosophie des Stagiriten eine ganz und gar auf das Diesseits ausgerichtete Moral. Damit ist aber dem Menschen nicht gedient, da das wahre Wesen des Menschen verkannt wird. Wenn Aristoteles die «magnanimitas», die Großmut als oberste Tugend hinstellt, dann habe er weder etwas vom wirklichen, d.h. vom erbsündlich belasteten, Wesen des Menschen gekannt, noch vom Ziel gewußt, zu dem der Mensch berufen sei²³⁾. Die Erarbeitung einer christlichen Gotteslehre und Moraltheologie muß deshalb nicht den Umweg über falsche Lehren machen, sondern sollte sich nach Hugolins Auffassung an Jesus Christus orientieren²⁴⁾. Ähnliche Auffassungen wird Luther später vertreten.

Die hier zu Tage tretende antiphilosophische Haltung hat viele Wurzeln. Vermutlich ist sie einmal durch die intensivere philologisch-historische Betrachtung der aristotelischen Schriften, die in ihrer un-

virtute Spiritus Sancti et secundum Evangelium eructatum per Verbum incarnatum, quia solum cor eius per linguam carnis eructavit verbum bonum, et qui eius virtute similiter sunt locuti. Ceteri vero, si non per ipsum et ad ipsum Verbum, de hac virtute deficiunt, immo atque profectu inanes facti sunt» (SIMON FIDATI DE CASSIA, l.c. XV, 6, II, Regensburg⁵ 1734, 544b-545a).

²¹⁾ HUGOLINUS DE URBE VETERI, Prologus q 1 art 3, ed. W. Eckermann I, 83, 108-111.

²²⁾ HUGOLINUS DE URBE VETERI, l.c. art 1, 65, 482-67, 541.

²³⁾ HUGOLINUS DE URBE VETERI, Prologus q 5 art 1, ed. W. ECKERMANN I, 141, 203-215.

²⁴⁾ HUGOLINUS DE URBE VETERI, l.c. 141, 216-142, 225.

christlichen Eigenständigkeit stärker gesehen wurden, bedingt²⁵⁾. Dann hatte die aristotelische Philosophie für die Theologie an Aktualität eingebüßt. Sie war in den Augen vieler damaliger Theologen nicht mehr in der Lage, jenes Weltverständnis zu vermitteln, mit dem sich die Theologie auseinandersetzen muß. Ja sie beinhaltete ein Weltverständnis, das die Theologie pervertierte. Dies spürte man und reagierte gereizt nicht nur auf Aristoteles, sondern auch auf die einmal erreichte theologische Synthese, auf die scholastische Theologie.

Aus diesem gerafften Überblick über die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie kann folgendes Resultat festgehalten werden: Zieht die Theologie die Philosophie zu theologischen Erörterungen heran, hat sie darauf zu achten, daß die Philosophie nicht die Oberhand über die Theologie erhält. Da diese Beziehung immer wieder neu festgelegt werden muß, ist es nur natürlich, daß über sie diskutiert und gestritten wird. Eine gelungene Synthese von Theologie und aristotelischer Philosophie stellt in der mittelalterlichen Scholastik das Werk des Thomas von Aquin dar. Aber selbst diese Synthese wie auch die für die Theologie relevanten Aussagen des Plato und Aristoteles waren der spätmittelalterlichen kritischen Diskussion nicht entzogen. Die Kritik stellte die Forderungen heraus, die Heilige Schrift und Jesus Christus wieder unverkürzt zur Geltung kommen zu lassen und auf die Philosophie ganz oder teilweise in der Theologie zu verzichten. Diese Postulate wurden offenbar deshalb erhoben, weil die Philosophie nicht mehr in der Lage war, die in sie von der Theologie gesetzten Erwartungen zu erfüllen.

Es drängt sich deshalb die Frage auf: Mußte eine Zeit, die von der Suche nach einem gnädigen Gott umgetrieben wurde, sich nicht von Plato und Aristoteles fast zwangsläufig abwenden und einer anderen Autorität zuwenden?

II. Luthers Theologieverständnis und die Konsequenzen für die Philosophie

Luther wurde am 18./19. Oktober 1512 zum Doktor der Theologie promoviert und übernahm am 22. Oktober von seinem Vorgänger Johann von Staupitz die Professur für Altes und Neues Testament. Dieses Ereignis aus Luthers Leben ist deshalb erwähnenswert, weil die

²⁵⁾ In der *Disputatio contra scholasticam theologiam* lautet die These 53 <51> «Dubium est vehemens, an sententia Aristotelis sit apud latinos». Zu «latinos» ist «doctores ecclesiae» zu ergänzen. (H. JUNGHANS [Hrsg.], *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517, in: H.-U. DELIUS [Hrsg.], *Martin Luther. Studienausgabe I*, 169, 18).

Exegese des Alten und Neuen Testaments von diesem Zeitpunkt an zu den von Luther bis zu seinem Tod gewissenhaft wahrgenommenen Professorenpflichten gehörte und weil sie von einschneidender Bedeutung für Luthers Theologieverständnis ist. Wenn wir nach seinem Verständnis von Theologie fragen, sind wir deshalb auf die exegetischen Arbeiten verwiesen, die Luther seinen Studenten vortrug. In dieser Vorlesung beziehe ich mich vor allem auf die diesbezüglichen Äußerungen Luthers in der Römerbriefvorlesung.

Bevor ich auf Luthers Theologieverständnis, wie es sich im Römerbriefkolleg darbietet, zu sprechen komme, möchte ich noch einmal etwas zum Theologiebegriff sagen, damit ein Gespräch mit Luther eröffnet werden kann.

Theologie ist die Lehre der Kirche, zu der verschiedene Instanzen innerhalb der Kirche beitragen. Unter diesen nehmen die Theologen eine wichtige Position ein. Sie sind aber nicht die einzigen, die an der theologischen Weiterentwicklung arbeiten. Daneben gibt es das kirchliche Lehramt und dessen Aussagen. Die Position des Lehramtes war zu Luthers Zeiten noch nicht so gefestigt wie heute. Die Stellung der Heiligen Schrift war für den Fall, daß ihre Sätze mit den Aussagen des Lehramtes kollidieren sollten, noch ungeklärt²⁶).

Luther gewann nun das für ihn entscheidende Theologieverständnis bei der Exegese des Römerbriefes, die 1515 begann und im September 1516 endete. Wie es zu diesem Theologieverständnis gekommen ist und welche Konsequenzen seine Erkenntnisse für die Philosophie hatten, will ich in den folgenden Ausführungen aufzeigen²⁷).

Die moderne Hermeneutik hat uns gelehrt, daß niemand vorurteilslos, interesselos, traditionslos an einen biblischen Text herantritt, sondern daß jeder von bestimmten Fragen, Interessen und Traditionen sich beim Auslegen der Heiligen Schrift leiten läßt. Luther, hatte seine persönlichen Fragen und Probleme²⁸), die ihn bei der Exegese des Römerbriefes bedrängten und vorantrieben, und hatte auch seine kirchli-

²⁶) H. SCHÜSSLER, Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz: Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 86), Wiesbaden 1977.

²⁷) Für meine Darlegungen beziehe ich mich auf L. GRANE, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)* (= *Acta Theologica Danica* 12), Leiden 1975; D. DEMMER, *Lutherus Interpres. Der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins* (= *Untersuchungen zur Kirchengeschichte* 4), Witten 1968.

²⁸) W. v. LOEWENICH, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, München 1982, 69-89.

che Tradition, die ihn zu Erkenntnissen führte und von der er sich in seinen Ergebnissen getragen und bestätigt fühlte. Auf der Suche nach der ihn bei der Exegese des Römerbriefes helfenden Tradition entschied sich Luther nicht für die exegetischen Schriften des Kirchenvaters Hieronymus, den er als «grammaticus» schätzte²⁹⁾, sondern griff auf die antipelagianischen Schriften Augustins zurück, weil diese ihm am besten nach Art der Heiligen Schrift redeten³⁰⁾.

Die Entscheidung Luthers für die theologischen Aussagen Augustins, die dieser im Kampf mit den Pelagianern entwickelt hatte³¹⁾, einem Kampf, in dem es um das Vermögen der menschlichen Natur im Hinblick auf das Wirken der göttlichen Gnade ging, hatte maßgebenden Einfluß auf Luthers Theologiekonzeption und auf seine Sicht von den Aufgaben der Philosophie für die Theologie. Luther zog für die Exegese des Römerbriefes Augustins Schriften gegen die Pelagianer heran. Dies sind: Der Geist und der Buchstabe (*De spiritu et littera*), Gegen Julian (*Contra Julianum*), Strafe und Nachlassung der Sünden (*De peccatorum meritis et remissione*), Ehe und Begierlichkeit (*De nuptiis et concupiscentia*) und gelegentlich die Ausführungen zu einigen Sätzen aus dem Römerbrief (*Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*)³²⁾. Was interessierte Luther an diesen Streitschriften Augustins? Was entnahm er ihnen für sein Theologieverständnis?

Luther bezog sich auf jene Texte Augustins, in denen dieser gegen die Pelagianer kämpfte und sie als Feinde der Gnade Gottes entlarvte, weil sie die Gerechtigkeit, die nur Gott geben kann, durch eigene Werke erlangen wollten. Die von Augustins antipelagianischen Schriften bereitgestellten Begriffe ermöglichten es Luther³³⁾, den Kampf des Paulus gegen die Juden und Judenchristen unter der Frontstellung: entweder

²⁹⁾ Brief an Spalatin vom 18.1.1518: WABr I, 133, 22-25.

³⁰⁾ In den Scholien (Röm 4,7) entwickelt Luther seine Auffassung von der Vergebung der Erbsünde, Er sieht sich im Gegensatz zu den Scholastikern, aber von Augustin und Ambrosius gestützt: «Cum Antiqui sancti patres Augustinus, Ambrosius multum aliter sint locuti ad modum Scripture, illi autem ad modum Aristotelis in ethicorum» (WA 56, 6-8).

³¹⁾ In seinem Kommentar zum Galaterbrief von 1519 macht Luther diesen Umstand deutlich: «Nec video inter extantes authores, qui ad hanc sententiam satis sit, praeter unum Augustinum, nec hunc in omnibus locis, sed ubi cum Pelagianis, gratiae dei hostibus, pugnat. Hic facilem tibi et apertum faciet Paulum» (WA 2, 489, 17-20).

³²⁾ L. GRANE, I.c. 32.

³³⁾ Luther las Augustins Schriften nicht historisch-kritisch, sondern insofern sie seine Auffassung bestätigten. «Dabei setzt er die Zitate und die Gedanken, die ihn im übrigen inspirierten, in einen Zusammenhang, der Augustin völlig fremd ist» (L. GRANE, I.c. 52).

wird die Gerechtigkeit durch die Erfüllung des mosaischen Gesetzes erreicht oder aber durch die Erlösungstat Jesu Christi, zu erfassen und auf sich und seine Zeit zu deuten und anzuwenden. Luther fand im Kampf des Paulus gegen die Juden und Judenchristen sowie im Kampf Augustins gegen die Pelagianer wesentliche Elemente, die ihm zu seiner theologischen Position verhalfen, aus der heraus er dann gegen die Theologie seiner Zeit zu Felde ziehen konnte³⁴).

Man kann immer wieder die Ansicht hören, Luther sei kein systematischer Theologe gewesen. Es ist richtig, daß er keine Dogmatik hinterlassen hat, in der alle theologischen Traktate abgehandelt sind. Das war auch nicht Luthers Aufgabe. Andererseits möchte ich aber nachdrücklich hervorheben, daß Luther bei der Exegese des Römerbriefes zu einem Theologieverständnis fand, das alle Anforderungen eines in der Systematik üblichen Prinzips erfüllte. Luther fand zu einer Konzeption, die seine theologischen Aussagen bestimmte und durchdrang. Das Zentrum des Theologieverständnisses Luthers ist die Beschaffenheit des Menschen vor Gott, die ihm bei der Exegese des Römerbriefes aufgegangen war³⁵). Die Offenlegung des wahren Wesens des Menschen kann nur durch das Wort der Heiligen Schrift erfolgen, an das sich Luther gebunden wußte, da die Bindung über Heil und Unheil entscheidet³⁶). Nach den Aussagen der Heiligen Schrift ist der Mensch Sünder, vergänglich, fern von Gott, ohne die Möglichkeit, von sich aus zu Gott gelangen zu können, ja er steht unter der Gewalt des Teufels und ist an ihn als an seinen Verderber gebunden. Gott allein kann diese Bindung auflösen, indem er sich dem Menschen als dessen Erlöser zuwendet. Der Mensch kann nichts dazu beitragen, daß er in den Herrschaftsbereich Gottes gelangt. Die ganze Initiative dafür liegt bei Gott. Luthers Theologiekonzeption ist also seine Sicht des Menschen, die er bei der Römerbriefexegese

³⁴) L. GRANE, l.c. 149. Inwiefern die Augustinerschule hier Vorarbeiten geleistet hatte, siehe bei A. ZUMKELLER, Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung im Verständnis der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92 (1981) 39-59.

³⁵) Zu Röm 4,7: WA 56, 289, 23-32.

³⁶) Siehe den Brief Luthers an Spalatin vom 19.10.1516, in dem er mit folgenden Worten die Theologie des Erasmus kritisiert: «Temerarium me diceres, quod tantos viros (i.e. Erasum et Fabrum Stapulensem) sub Aristarchi virgam duxerim, nisi scires, quod pro re theologica et salute fratrum haec facio» (WABr 1, 70, 41-71, 2). «Behüt Gott alle Theologen, daß sie nicht Meister in oder über der Schrift werden» (Luthers ältester Biograph Johannes Mathesius; siehe: Mathesius' Predigten über Luthers Leben, hrsg. von G. BUCHWALD, Stuttgart 1904, 189; Johannes Mathesius, *Ausgewählte Werke* 3: Luthers Leben in Predigten, hrsg. von G. LOESCHE, Prag ²1906, 319; zitiert nach H.A. Oberman, l.c. 320).

se gewonnen hat³⁷⁾. Sie lautet: Der Mensch lebt entweder in der teuflischen oder göttlichen Machtsphäre. Dieser Sachverhalt wird dem Menschen durch die Heilige Schrift enthüllt. Das Wort der Schrift redet den Menschen an, macht ihm seinen Zustand klar, bietet ihm die göttliche Gnade an, fordert ihn auf, sie im Glauben zu ergreifen als ein ganz und gar unverdientes göttliches Geschenk³⁸⁾. Dies ist der positive Aspekt von Luthers Theologieverständnis.

Das Neue an seinem Theologieverständnis wurde Luther aber auch dadurch klar, daß er es mit dem aristotelisch beeinflussten Verständnis von Theologie verglich und von ihm absetzte. Er nahm damit eine legitime Aufgabe der Theologie wahr. Denn zu ihren Pflichten gehört nicht nur die positive Erarbeitung ihrer Begriffe und theologischen Aussagen, sondern auch die Abwehr von Mißverständnissen und die Auseinandersetzung mit anderen theologischen Konzeptionen. Mit seiner Polemik gegen Aristoteles, die Philosophie und die Scholastik verfolgte Luther das Ziel, seine neue Theologie herauszuarbeiten, zu verdeutlichen, zu schützen und zu verbreiten³⁹⁾.

Wie stellt sich das Neue an Luthers Theologie in seiner theologischen Polemik dar? In seinem ersten theologischen Vorlesungszyklus, den *Dictata super Psalterium* (1513-1516), macht Luther den Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Methode deutlich. Die Theologie ist danach an die Heilige Schrift als an ihre Richtschnur und maßgebende Norm gebunden. Für die Philosophie gibt es eine solche Norm und Bindung nicht. Ihr ist es deshalb gestattet, kühn und weitschweifig über die Dinge zu disputieren. Dieses Beziehungsverhältnis hat die Scholastik verkannt. Denn an der unauflöslichen Bindung der Theologie an die Heilige Schrift haben die Thomisten und Skotisten dadurch gerüttelt, daß sie aristotelische Kategorien in die Theologie übernahmen. Auf diese Weise pervertierten sie das geoffenbarte Wort Gottes, das in einem ganz anderen Horizont steht als die menschlichen Gedankengebäude. Statt die Bibel von Grund auf zu studieren, habe man viel kostbare Zeit darauf verwandt, sich mit der philosophischen Begrifflichkeit vertraut zu machen. Dies geschah in der irrigen Meinung, die Philosophie könne zu einem besseren Verständnis der Bibel führen. Luther sieht das Vorgehen als Irrweg an. Um die Bibel verstehen und eine Theologie erarbeiten zu können, braucht man nicht die Metaphysik

³⁷⁾ L. GRANE, I.c. 84f.

³⁸⁾ H.A. OBERMAN, I.c. 239.

³⁹⁾ W. ECKERMANN, Die Aristoteleskritik Luthers. Ihre Bedeutung für seine Theologie, in: *Catholica* 32 (1978) 114-130.

des Aristoteles. Er begründet seine Auffassung mit Psalm 77,2, nach dem jede Kreatur ein Wort Gottes ist. Er zieht aus dem Vers die Folgerung, in ihm sei mehr Weisheit enthalten, als in tausend Metaphysiken des Aristoteles⁴⁰⁾.

Nicht nur in methodischer, sondern auch in sachlicher Hinsicht hob Luther seine Theologie von der Scholastik ab. Wenn er sich in diesem Zusammenhang gegen Aristoteles wendet, meint er den von den beiden scholastischen Schulrichtungen, der «via antiqua» und der «via moderna», rezipierten Aristoteles⁴¹⁾. Dieser beeinflusste durch seine Begriffe die theologischen Aussagen und verdrängte dadurch das begriffliche Instrumentarium, das in der Heiligen Schrift bereitliegt und für eine theologische Ausgestaltung sich anbietet. Das Gemeinte will ich am actus-habitus-Modell aufzeigen, das auf den Prozeß der Rechtfertigung Anwendung fand. Luther hält eine Übertragung dieses Modells aus der aristotelischen Philosophie in die Theologie für unzulässig, da das Gerechwerden nach Aristoteles anders verläuft als nach der Bibel. Nach aristotelischer Gerechtheitsauffassung wird ein Mensch dadurch gerecht, daß er sich in etwas einübt, daß er sich eine Fähigkeit für etwas erwirbt. Das menschliche Tun steht also nach der Lehre des Aristoteles im Vordergrund. Die biblische Offenbarung kehrt diesen Sachverhalt um. Nicht der Mensch schafft durch Übung seine Gerechtigkeit, sondern Gott schenkt sie ihm. Erst nachdem der Mensch von Gott gerecht gemacht wurde, d.h. nachdem er dem Evangelium glaubt, ist er in der Lage, gerecht zu handeln. Da nach aristotelischer Philosophie zuerst das menschliche Handeln gefordert wird, nach biblischem Verständnis am Anfang aber eine Veränderung der Person steht, durch die die Werke neu qualifiziert werden, stellt Luther einen verderblichen Einfluß fest, der von der Übernahme des Aristotelismus in die Theologie herrührt⁴²⁾.

Eine weitere zentrale Vorstellung der Heiligen Schrift soll genannt werden, auf die sich die aristotelische Philosophie wie ein verdunkelnder Schatten legte. Man übersah bei der Übernahme der aristotelischen Metaphysik in die Theologie, daß die Heilige Schrift und Aristoteles die Gegenstände in der Welt unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Aristoteles und die Metaphysiker konzentrieren sich auf die Gegenwart der Dinge und fragen nach ihrem Wesen und nach ihren

⁴⁰⁾ Die Nachweise siehe bei W. ECKERMANN, l.c. 116.

⁴¹⁾ H.A. OBERMAN, l.c. 128.

⁴²⁾ WA 56, 172, 3-15 (zu Röm 1,17); vgl. ARISTOTELES, Eth. Nic. 2,1: 1103a 30f.; 2,3: 1105a 16; 1105b 9; 3,7: 1114a 7.9; 5,9: 1134a 1; 5,10: 1136a 3; Moral. magna 1, 34: 1193b 2.

Qualitäten. Anders sieht Paulus in Röm 8,19, wo er vom Harren der Schöpfung auf ihre Vollendung spricht, die für die Theologie erforderliche Sehweise hinsichtlich der Schöpfung. Die Theologie hat das Seufzen, die Erwartungen und die künftige Gestalt des Geschaffenen herauszustellen. Hier liegt das Betätigungsfeld des Theologen und nicht im Fragen nach dem Wesen und den Qualitäten der Dinge⁴³).

Luther diagnostizierte eine Verwirrung des theologischen Denkens durch die Philosophie. Wie wollte er sie abstellen? Was riet er seinen Studenten? Er forderte sie auf, das Philosophiestudium schnell hinter sich zu bringen. Es reiche aus, wenn sie über soviel philosophisches Wissen verfügen, daß sie Irrtümer widerlegen und die philosophischen Begriffe verstehen könnten. Viel wichtiger sei es, daß sie sich den notwendigen Studien zuwenden. Luther dachte vor allem an das Schriftstudium, da man allein in ihm etwas über Christus als den Gekreuzigten lernen könne⁴⁴).

Luthers Polemik gegen die Übernahme aristotelischen Denkens in die Theologie und sein Bemühen, die dadurch entstandene Theologie durch eine an der Heiligen Schrift orientierte neue Theologie abzulösen, kam in den Jahren 1517 und 1518 zu einem Höhepunkt. Er schrieb in verschiedenen Briefen an Privatpersonen über dieses Thema, hielt akademische Disputationen darüber und suchte seine Vorstellungen in der Studienreform der Universität Wittenberg zu realisieren⁴⁵). Von Bemühungen, das Studium der Philosophie zurückzudrängen und statt dessen die philologischen Fächer stärker in den Vordergrund zu rücken, schreibt Luther in Briefen an Johannes Lang in Erfurt. In einem Brief vom 18.5.1517 hebt Luther hervor, daß die von Lang und Luther vertretene Theologie und das Studium Augustins Fortschritte machen. Mit Aristoteles würde es dagegen bergab gehen⁴⁶). Ein anderer Brief vom 21.3.1518 wird schon konkreter. In ihm spricht Luther die Erwartung aus, daß das

⁴³) WA 56, 371,1-372,25. «Concludamus itaque, quod qui creaturarum essentias et operationes potius scrutatur quam suspiria et expectationes earum, sine dubio stultus et cecus est, nesciens etiam creaturas esse creaturas» (WA 56, 372,22-25).

⁴⁴) WA 56, 371, 22-27. Zu Luthers Kreuzestheologie siehe meinen Aufsatz: W. ECKERMANN, Luthers Kreuzestheologie. Zur Frage nach ihrem Ursprung, in: *Catholica* 37 (1983), 306-322.

⁴⁵) K. BAUER, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation, Tübingen 1928.

⁴⁶) «Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate Deo operante. Aristoteles descendit paulatim inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam. Mire fastidiuntur lectiones sententiarum, nec est, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae auctoritatis doctorem velit profiteri» (WABr 1, 99, 8-13).

Studium der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache und die Werke des Plinius, der Mathematiker, des Quintilian und anderer als Studienbücher eingeführt und die Vorlesungen über das Logikwerk des Petrus Hispanus, über das Studienbuch des Tartaretus und über die Schriften des Aristoteles abgeschafft werden⁴⁷⁾.

Luther legte sein Theologieverständnis und die daraus sich ergebende Folgerung, die Scholastiker hätten die Aussagen der Heiligen Schrift pervertiert, als sie Aristoteles rezipierten, erstmals öffentlich dar bei einer universitären Veranstaltung am 4.9.1517. In der *Disputatio contra Scholasticam Theologiam* verteidigte Luthers Doktorand Franz Günther aus Nordhausen die von seinem Lehrer aufgestellten Thesen. In diesen wird die allgemein verbreitete Redensart aufgegriffen, daß ohne Kenntnis des Aristoteles niemand ein Theologe werden könne⁴⁸⁾. Nach Luthers Theologieverständnis ist dies eine ganz und gar verfehlte Aussage. Aristoteles sei zwar eine wissenschaftliche Kapazität, aber die von ihm gewonnenen Erkenntnisse sind nur aus der Schöpfung, der Natur, gewonnen. Die Theologie dagegen bezieht ihr Licht aus einer anderen Quelle, aus der Offenbarung. Deshalb muß das geflügelte Wort umgedreht werden und heißen: Jemand werde nur dann ein Theologe, wenn er dies Ziel ohne Aristoteles⁴⁹⁾, ohne dieses Licht der Natur, erreicht⁵⁰⁾. Bei der Heidelberger Disputation präziserte Luther diesen Gedanken. Das Studium der aristotelischen Philosophie sei für einen Theologen geradezu gefährlich, weil es die Erkenntnis Jesu verdunkle. Ohne Gefahr könne es nur der auf sich nehmen, der zuvor in Christus töricht geworden sei⁵¹⁾, der die Eigenart, die Mitte, das Spezifische — so könnte man heute wohl sagen — des Christentums erkannt habe.

In den auf die Ablaßthesen folgenden Auseinandersetzungen ging Luther bei der Beurteilung der Argumente seiner Kontrahenten von

⁴⁷⁾ «Caeterum studium nostrum ea proficit spe, ut futurum esse propediem expectemus, nos habere lectiones utriusque, imo triplicis linguae, Plinii, mathematicarum, Quintiliani, et nonnullas alias optimas, reiectis ineptis illis Petri Hispani, Tartareti, Aristotelis lectionibus. Atque ea res et placet Principi, et iam in concilium recepta tractatur» (WABr 1, 155, 41-46).

⁴⁸⁾ «43. Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus. Contra dictum commune» (WA 1, 226, 14f.; H.-U. DELIUS [Hrsg.], Martin Luther. Studienausgabe I, Berlin 1979, 169, 5).

⁴⁹⁾ «Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele» (WA 1, 226, 16; H.-U. DELIUS [Hrsg.], l.c. 169, 6).

⁵⁰⁾ Gegen Ambrosius Catharinus schreibt Luther: «Lumen illud naturae, scilicet Aristotelem ..., id est perdens et vastator Ecclesiae, in universitatibus regnat» (WA 7, 739, 23-25).

⁵¹⁾ «Qui sine periculo volet in Aristotele philosophari, necesse est ut ante bene stultificetur in Christo» (WA 1, 355, 2f.; H.-U. DELIUS [Hrsg.], l.c. 212, 22f.).

seinem Theologieverständnis aus. Ein wichtiges Argument, mit dem er seine Gegner zu überwinden suchte, lautet, daß nicht Jesus Christus, sondern Aristoteles ihr Lehrer sei. An Christus allein will sich Luther aber in Fragen des Seelenheiles halten. Mit diesem Argument wandte er sich sowohl gegen Silvester Pierias⁵²), wie Johannes Eck⁵³ und Kardinal Cajetan⁵⁴).

Meine bisherigen Darlegungen haben deutlich gemacht, daß die Philosophie in der Theologie für Luther nicht nur ein Fremdkörper, sondern sogar etwas Zerstörerisches und Verderbliches ist. Er forderte deshalb, daß die Theologie aus ihrer ureigenen Quelle, aus der Heiligen Schrift, zu entwickeln sei.

III. Anfragen an Luthers Beurteilung der Beziehung zwischen Theologie und Philosophie

Nachdem ich die Hauptpunkte meines Themas dargelegt habe, komme ich im abschließenden dritten Teil zur Beurteilung der von Luther eingenommenen Position.

Ein wichtiges Kriterium zur Beurteilung der Äußerungen Luthers entnehme ich dem Gesetz des Umbruchs, das ich zu Beginn meiner Ausführungen nannte. Auch Luther bekämpfte das Alte, die Scholastik, Aristoteles so lange, bis niemand mehr an ihren Wert glaubte. Ich übertreibe nicht, wenn ich Luthers Kritik intolerant, übertrieben und ungerechtfertigt nenne.

Meine Feststellung gründet auf folgender Beobachtung. Ich konnte nicht feststellen, daß Luther sich irgendwie um ein gerechtes Urteil gegenüber jenen bemühte, die Aristoteles in die Theologie rezipierten. Er entwickelte keinerlei Gespür für die geschichtlichen Gegebenheiten und Umstände, vor denen die Theologen im 13. Jahrhundert standen. Ihnen blieb keine andere Wahl, als die Theologie in der Terminologie der aristotelischen Philosophie zu entwickeln, da sie sich nur auf diese Weise dem Denken der damaligen Zeit verständlich machen konnten. Luther

⁵²) «Nolo (ut scias) te aut S. Thomam nudos habere magistros in his rebus, quae ad animam pertinent, quae solo verbo dei vivit et pascitur, ideoque unus est eius magister Christus. Hunc autem in te loquentem non audio, sed Aristotelem et hominem» (WA 1, 648, 35-38).

⁵³) WA 1, 307, 17-20.

⁵⁴) «Er ist vielleicht ein namhafter Thomist, aber ein undeutlicher, verborgener, unverständlicher Theologus oder Christ, und deshalb diese Sache zu richten, erkennen und urteilen eben so geschickt als ein Esel zu der Harfen» (WABr 1, 216, 39-42; Luther an Karlstadt aus Augsburg vom 14.10.1518).

hatte dafür kein historisches Gespür⁵⁵). Vielleicht konnte er es auch noch nicht haben. Unsere Pflicht ist es jedenfalls, dies zu sehen und zur Kenntnis zu nehmen.

Meine erste Feststellung muß ich aber ergänzen. Luther hatte auch ein richtiges Gespür gegenüber der Scholastik, gegenüber einer durch die Philosophie verdorbenen Theologie, wie er es sah. Luther spürte, daß die zu seiner Zeit gelehrte scholastische Theologie nicht mehr auf der Höhe der Zeit war. Deshalb brauchte er sich in ihrer Bekämpfung keine Hemmungen aufzuerlegen. Seine eigene Theologiekonzeption⁵⁶) konnte er dagegen als zeitentsprechend ansehen, da er in ihr unmittelbaren Kontakt zur Heiligen Schrift, der Quelle der Theologie, gefunden hatte. Dieser Kontakt war in der damaligen Scholastik nicht mehr oder nur sehr verwässert zu spüren. Außerdem wies die von ihm gelehrte Theologie einen Weg zu einer lebendigen Gottesbeziehung, da sie den Glauben und den Heiligen Geist betonte.

Die Ausführungen Luthers zur Scholastik, zu Aristoteles und zur Philosophie legen die Frage nahe, ob Luther die Philosophie grundsätzlich von der Theologie fernhalten wollte oder ob er eine irgendwie geartete Verbindung zwischen beiden für möglich hielt. Eine Antwort ist schwierig, da es nur wenige Äußerungen Luthers gibt, die herangezogen werden können.

Luther hat nicht daran gedacht, das Philosophiestudium ganz aus dem Fächerkanon der theologischen Fakultät an der Wittenberger Universität streichen zu lassen. Es lag ihm aber daran, das Studium des Aristoteles zurückzudrängen. Anläßlich der Heidelberger Disputation schlägt er nämlich vor, die Platoniker, Parmenides und Anaxagoras für bestimmte Lehrpunkte heranzuziehen und in diesen Punkten auf Aristoteles zu verzichten⁵⁷). Luther nannte einige Schriften des Aristoteles, über die keine Vorlesungen in der Universität mehr angeboten werden sollten. Es sind dies die Physik, die Metaphysik, das Buch über die Seele und die Ethik. Diese Bücher sollten aus dem Vorlesungszyklus herausge-

⁵⁵) M. GRABMANN, Die Geschichte der scholastischen Methode I-II, Freiburg 1909-1911 (Nachdr. Darmstadt 1957); R. WEIER, Das Theologieverständnis Martin Luthers (= Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien 36), Paderborn 1976, 108-114.

⁵⁶) R. WEIER, l.c. 114-117.

⁵⁷) «36. Aristoteles male reprehendit ac ridet Platoniarum Idearum meliorem suam Philosophiam. 37. Imitatio numerorum in rebus ingeniose asseritur a Pythagora, sed ingeniosius participatio Idearum a Platone. 38. Disputatio Aristotelis adversus unum illud Parmenidis verberat (Christiano venia sit) aera pugnans. 39. Si Anaxagoras infinitum forma posuit, ut videtur, optimus Philosophorum fuit, invito etiam Aristotele» (WA 1, 355, 16-23; H.-U. DELIUS [Hrsg.], l.c. 217, 9-16).

nommen werden, weil sie das Studium der Heiligen Schrift nicht fördern⁵⁸). Es soll auch weiterhin die aristotelische Logik, Rhetorik und Poetik gelehrt werden. Luther hält das Studium dieser Schriften deshalb für angebracht, weil an ihnen die Studenten für Predigt und Rede geschult werden können⁵⁹).

Luthers Vorschlägen zum Philosophiestudium liegt der Grundsatz zugrunde, daß die ersten Prinzipien der Christen die Worte Gottes sind. Läßt sich dieser Maxime die Philosophie praktisch und theoretisch unterordnen, kann Luther sie als Hilfsmittel für das Theologiestudium akzeptieren. Dort aber, wo die Philosophie zu einem System wird und eine eigene Sicht vom Menschen und von der Welt entwickelt, die von der Theologie abweicht, gerät sie in Gegensatz zur Theologie. An diesem Punkt zeigt sich der vom Sündenfall belastete Mensch. Er macht seine Erkenntnisse und Erfahrungen, die er an der Wirklichkeit gewonnen hat, zum Maßstab der Schöpfung und des Schöpfers. Auf diesem Wege kommt der Mensch aber lediglich zu einem selbstfabrizierten Pseudogott⁶⁰). Es ist nicht der Vater unseres Herrn Jesus Christus. Diesen muß man der Heiligen Schrift entnehmen. Vergleicht man Luthers Kampf gegen Aristoteles mit ähnlichen Auseinandersetzungen in der vorausgegangenen Theologiegeschichte, dann muß man sagen, daß Luthers Kampf gegen die Scholastik und Aristoteles unter geschichtlich veränderten Bedingungen eine Neubestimmung des «Magdseins» der Philosophie ist, der Unterordnung der menschlichen Vernunft unter das Wort Gottes⁶¹).

Im Konzil von Trient reagierte die katholische Kirche auf Luthers Theologiekonzeption. Sie kam zu anderen Ergebnissen als Luther. Auch das Konzil griff auf Augustins antipelagianische Schriften zurück. Es fand in ihnen aber nicht jene Entgegensetzung zwischen Gott und Mensch ausgesagt, von der Luther aufgrund seines Erbsündenverständnisses ausgegangen war, sondern es sah sich veranlaßt, das Modell der

⁵⁸) An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. 1520: WA 6, 457, 35-458, 2.

⁵⁹) WA 6, 458, 26-28.

⁶⁰) R. MALTER, Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik (= Conscientia. Studien zur Bewußtseinsphilosophie 9), Bonn 1980; H.A. OBERMAN, l.c. 180.

⁶¹) Deshalb ist es unangebracht, bei Luther von der Freiheit der Theologie von der Philosophie zu sprechen, wie es W. LINK, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, hrsg. von E. WOLF und M. MEZGER, München 1955 wenigstens in seinem Buchtitel tat.

Kooperation zwischen Gott und Mensch zu entwickeln⁶²). Dadurch räumte es auch dem menschlichen Wissen, der Philosophie, eine größere Bedeutung für die Theologie ein, als es Luther getan hatte und blieb in Kontinuität mit der mittelalterlichen Theologie. Es eröffnete dem Menschen der Neuzeit, der von der Idee der Freiheit immer stärker erfaßt wurde, einen Weg für seine Glaubensbetätigung.

WILLIGIS ECKERMANN

⁶²) H. JEDIN, Agostino Moreschini († 1559) und seine Apologie Augustins, in: Augustinusfestschrift der Görres-Gesellschaft, Köln 1930, 137-153; E. STAKEMEIER, Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum, Paderborn 1937; A. ZUMKELLER, Die Augustiner-Eremiten und das Konzil von Trient, in: G. SCHREIBER [Hrsg.], Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken II, Freiburg 1951, 523-540.