

Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der »Heidelberger Disputation« von 1518*

Von Karl-Heinz zur Mühlen

Zu seiner Neubearbeitung der »Heidelberger Disputation« im ersten Band der seit 1979 erscheinenden »Studienausgabe« aus dem Werk Martin Luthers¹ hat Helmar Junghans im »Lutherjahrbuch« 1979 zu den philosophischen Thesen 1 bis 9 (WA: Thesen 29 bis 37) ergänzend probationes aus einer in der Kamenzer Handschrift 6453 enthaltenen Abschrift mitgeteilt.² Nach Junghans ist an der Echtheit dieser probationes nicht zu zweifeln.³ Während Luther in den Thesen 1 und 2 (WA: Thesen 29 und 30) namentlich auf sein in den theologischen Thesen 1 bis 18 vorgestelltes Programm zurückverweist, auf dessen Basis man »ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren« kann,⁴ folgt er in den probationes zu den übrigen philosophischen Thesen der humanistischen Aristotelesinterpretation, die sich aus Aristoteles selbst um ein historisch sachgemäßes Verständnis seiner Philosophie bemüht. Daß Luther an diese humanistische Aristotelesinterpretation anknüpft, zeigt sich u. a. darin, daß er seine Aristoteleszitate größtenteils aus der von den Humanisten benutzten, Ende des 15. Jahrhunderts gedruckten Aristotelesübersetzung des griechischen Humanisten Johannes Argyropulos entnommen hat. Denn wer 1518 seine Zitate dieser Übersetzung entnahm, »stellte sich bewußt in die Bestrebungen des humani-

* Der vorliegende Beitrag stellt die erweiterte Fassung eines Referates dar, das auf dem 5. Internationalen Kongreß für Lutherforschung in Lund, Schweden, vom 14. bis 20. August 1977 in dem Seminar über »Die Heidelberger Disputation« gehalten wurde. Die erweiterte Fassung nimmt dankbar verschiedene Anregungen der Semindiskussion auf. Mit ihr möchte ich zugleich Herrn Heiko Augustinus Oberman zum 15. Oktober 1980 herzlich grüßen.

ThO THOMAS VON AQUINO: Sancti Thomae Aquinatis ... opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. Romae 1882 ff.

1 StA I, (186) 190-218.

2 Helmar JUNGHANS: Die Probationes zu den philosophischen Thesen der »Heidelberger Disputation« im Jahre 1518. Luf 46 (1979), 10-59.

3 Vgl. ebd., 28-30.

4 WA I, 355, 2.

stischen Aristotelismus hinein«. ⁵ Luther schließt sich der humanistischen Aristotelesinterpretation mit der Absicht an, zu zeigen, wieweit die Gelehrten aller Schulen von der Lehre des Aristoteles abirren und daß selbst ein richtig verstandener Aristoteles weder der Theologie noch der Philosophie helfen könnte. ⁶

Wie wenig Aristoteles der Theologie nützt, entwickelt Luther u. a. in der 25. theologischen These der »Heidelberger Disputation«, indem er dem an Aristoteles orientierten scholastischen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes sein neues an Paulus gewonnenes kritisch gegenüberstellt, nämlich: »Nicht jener ist gerecht, der viel wirkt, sondern der ohne Werk viel an Christus glaubt. Denn die Gerechtigkeit Gottes wird nicht erworben aus häufig wiederholten Akten, wie Aristoteles gelehrt hat, sondern eingegossen durch den Glauben.« ⁷ Die im Zusammenhang dieser These auf dem Boden der *theologia crucis* vollzogene Kritik des scholastischen Aristotelismus gibt auch die theologische Basis für die in den Thesen 29 und 30 aufgestellten theologischen Kriterien ab, unter denen ein Umgang mit der Philosophie des Aristoteles gefahrlos ist. Denn »wer ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren will, für den ist es notwendig, daß er vorher in Christus ordentlich zum Narren wird« (These 29), und »wie das Böse des Verlangens nur derjenige gut gebraucht, der verheiratet ist, so philosophiert nur der gut, der ein Narr, d. h. ein Christ ist«. ⁸ Von dieser Basis aus greift Luther das Programm der humanistischen Aristotelesinterpretation auf, jedoch mit dem kritischen Bewußtsein, nicht erneut in die Fänge des heidnischen Philosophen geraten zu wollen. Wie ist nun Luthers theologische Auseinandersetzung mit Aristoteles bzw. dem scholastischen Aristotelismus in der 25. These der »Heidelberger Disputation« zu bestimmen?

Zur Behandlung dieses Problems fragen wir zunächst nach Ort und Bedeutung der These 25 innerhalb der theologischen Thesen der Heidelberger Disputation (I). Dann wollen wir den von Luther hier kritisierten scholastischen Aristotelismus näher beschreiben (II) und die Kritik desselben auf dem Boden der in der Heidelberger Disputation vorgetragenen *theologia crucis* untersuchen (III). Schließlich wollen wir nach der Vorgeschichte dieser Aristoteleskritik im Frühwerk des Reformators fragen (IV) und sie abschließend noch genauer bestimmen durch einen Vergleich mit der mittelalterlichen Aristoteleskritik (V).

5 Junghans: AaO, 31.

6 Vgl. WA 9, 170, 1-6.

7 WA 1, 364, 2-5.

8 WA 1, 355, 2-5.

Die 28 theologischen Thesen der »Heidelberger Disputation«⁹ artikulieren das Programm des »Wittenberger Augustinismus«.¹⁰ Von Staupitz hatte Luther nach Heidelberg eingeladen, damit er am 26. April 1518 vor dem Generalkapitel der Augustinereremiten die Grundsätze seiner neuen, hinter den 95 Ablaßthesen vom 31. Oktober 1517 stehenden Theologie vortrage.¹¹ Es fällt auf, daß Luther weder in den Thesen noch in den sie vorbereitenden probationes die Ablaßfrage aufgreift, sondern die Grundintentionen der neuen Wittenberger Theologie entwickelt. Er versteht seine Thesen als Proklamation einer neuen aus Paulus und Augustin geschöpften Theologie¹² vor einer anderen deutschen Universität außerhalb Sachsens. »Für sie interessierte sich nicht nur das in Heidelberg tagende Generalkapitel der Augustiner-Eremiten, sondern auch der Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm, der 1516 in Wittenberg studiert hatte. Im Interesse seiner Landesuniversität war er offen für den neuen sich in Wittenberg herauskristallisierenden Typus der humanistisch-reformatorischen Universität, dem die Zukunft gehören sollte.«¹³ Die neue Wittenberger Theologie stützte sich vor allem auf Paulus und Augustin gegen die aristotelische Scholastik. Entsprechend schreibt Luther schon am 18. Mai 1517 in dem bekannten Brief an den Prior der Erfurter Augustinereremiten Johannes Lang: »Unsere Theologie und St. Augustin machen rüstige Fortschritte und beherrschen dank Gottes Fügung unsre Universität. Mit Aristoteles geht es allmählich bergab, er neigt sich zum nahe bevorstehenden, endgültigen Untergang. Die Vorlesungen über die Sentenzen werden auffallend gemieden und niemand kann auf Hörer rechnen, der sich nicht zu dieser Theologie, d. h. zur Bibel oder zu St. Augustin oder zu einem andern Lehrer von kirchlicher

9 WA I, 353, 1 – 354, 36.

10 Zur neueren Erforschung des Wittenberger Augustinismus vgl. Ulrich BUBENHEIMER: Augustin/Auginismus. TRE 4 (1979), 718-721, und die dort angegebene Literatur.

11 Vgl. dazu Walter DELIUS: Der Augustiner Eremitenorden im Prozeß Luthers. ARG 63 (1972), 22-42.

12 Vgl. Luthers Versicherungen zu den theologischen Thesen der »Heidelberger Disputation« WA I, 353, 8-14.

13 Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Die Heidelberger Disputation. In: Luther und die Theologie der Gegenwart = Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung; Lund, Schweden 14.-20. August 1977/ hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. GÖ 1980, 169.

Autorität bekennt.«¹⁴ Ähnlich stellt Luther seinen in Heidelberg zu disputierenden Thesen die »Versicherung« voran, daß er die Thesen »demütig dem Urteile aller« übergebe, »damit offenbar werde, ob sie wohl oder übel aus dem göttlichen Paulus, dem auserwählten Gefäß und Werkzeug Christi, sowie aus St. Augustinus, seinem treuesten Ausleger, hervorgeholt seien«.¹⁵ Den Augustin führt Luther nun nicht mehr als Autorität neben Paulus an, sondern als den treuesten Ausleger des Paulus.¹⁶

Mit Hilfe des antipelagianischen Augustin¹⁷ hatte Luther inzwischen in der Exegese der Paulusbriefe die Einsicht gewonnen, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, eine passive Gerechtigkeit ist, die vom Menschen als Geschenk Gottes sola fide empfangen wird. Entsprechend entwickelt er nun in den theologischen Thesen der »Heidelberger Disputation« die grundlegende Feststellung, daß der Mensch aus seinen eigenen Möglichkeiten sein Heil bzw. die Gerechtigkeit vor und aus Gott nicht erwerben kann. Deshalb ist »der freie Wille nach dem Sündenfall ein bloßer Name, und indem er tut, was in ihm ist, sündigt er doppelt« (These 13).¹⁸ Diese These enthält den Kern der inzwischen gewonnenen theologischen Position Luthers. Nicht umsonst wird sie in der Folgezeit zu einem Zentralsatz der in der Bannandrohungsbulle »Exsurge Domine« (15. Juni 1520) inkriminierten, von Luther in seiner »Assertio omnium articulorum...« verteidigten Thesen und bricht 1524/25 den berühmten Streit mit Erasmus von Rotterdam über den freien bzw. unfreien Willen vom Zaun.¹⁹ Die Thesen 14 und 15 der »Heidelberger Disputation« explizieren die von Luther in These 13 entwickelte Ansicht näher. So heißt es in These 14: »Der freie Wille vermag nach dem Sündenfall zum Guten nur etwas durch eine ›potentia subiectiva‹, zum Bösen aber stets durch eine ›[potentia] activa‹.«²⁰ Und in der diese These erläuternden probatio stellt Luther fest: »Quia sicut homo mortuus potest in vitam solum subiective, in

14 WA Br 1, 99, 8-13 (41).

15 WA 1, 353, 8 f.

16 Vgl. dazu Leif GRANE: *Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*. Leiden 1975, 149.

17 Vgl. ebd., 23-27.

18 WA 1, 354, 5 f.

19 Vgl. WA 7, 142, 23 f (Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum, 1520) und WA 18, (551) 600-787 (De servo arbitrio, 1525).

20 WA 1, 354, 7 f.

mortem vero etiam active, dum vivit. Liberum autem arbitrium est mortuum, significatum per mortuos illos, quos Dominus suscitavit, ut dicunt Doctores sancti.«²¹

Um diese komplizierte Argumentation zu verstehen, gehen wir mit Daniel Olivier von der scholastischen Unterscheidung von *potentia logica* und *potentia realis* aus. »Die rein logische *potentia* stellt einen Sachverhalt vor, der denkbar, aber zunächst nur eine unbestimmte Möglichkeit ist; die reale oder physische *potentia* kennzeichnet einen Sachverhalt, der etwas Physisches in einem Subjekt ist und die Voraussetzung künftigen Handelns darstellt. Innerhalb der *potentia realis* kann man wieder zwischen einer *potentia realis passiva* (von Luther in These 14 *subiectiva* genannt) und einer *potentia realis activa* unterscheiden.«²² Mit dem Schema *potest-potentia* (im Ablativ) – *potentia passiva in bonum*, *potentia activa in malum* argumentiert Luther nach Olivier streng logisch im Blick auf die *potentia realis*. So artikuliert Luther in dem Satz: »... homo mortuus potest in vitam solum subiective, ...«²³ eine rein »passive« Möglichkeit im Blick auf einen toten Menschen. Nur Gott kann ihn auferwecken. Der Satz: »... homo mortuus potest ... , in mortem vero etiam active, dum vivit.«²⁴ gilt dagegen im Sinne einer *potentia activa*. Der Mensch kann von selbst sterben. Entsprechend ist die Möglichkeit des freien Willens »post peccatum« zum Heil (*ad bonum*) im Blick auf den gefallenen-toten Menschen selbst nur die Möglichkeit, von Gott »auferweckt« zu werden: »Liberum arbitrium autem est mortuum, significatum per mortuos illos, quos Dominus suscitavit, ut dicunt Doctores.«²⁵ Der freie Wille hat keine Möglichkeit, das Heil, d. h. ein auch dem Tod mächtiges Leben, zu realisieren. Das ist allein eine Möglichkeit Gottes, der den gekreuzigten Christus von den Toten auferweckt hat. Aber auch im Urstand lag die menschliche *potentia ad vitam* allein bei Gott. So stellt Luther in These 14 fest: »Auch im Stande der Unschuld konnte [der freie Wille] nicht verharren durch eine ›*potentia activa*‹, sondern nur durch eine ›*potentia subiectiva*‹,

21 WA I, 360, 8-10.

22 Wir folgen mit dieser Deutung der von Daniel Olivier im Seminar über »Die Heidelberger Disputation« auf dem Fünften Internationalen Kongreß für Lutherforschung 1977 vorgetragenen Interpretation des *potentia*-Schemas der Thesen 14 und 15. Vgl. dazu zur Mühlen: Die Heidelberger Disputation, 166.

23 WA I, 360, 8.

24 WA I, 360, 8 f.

25 WA I, 360, 9 f.

geschweige denn zum Guten [zum Leben] fortschreiten.«²⁶ Auch im Urstand ist das Heil des Menschen allein eine *potentia subiectiva* bzw. eine *potentia realis passiva* und als solche allein eine Möglichkeit Gottes. Das Heil ist also sowohl im Urstand als auch im Stand der Gnade nach dem Sündenfall allein eine von Gott dem Menschen gewährte Möglichkeit.

Diesen soteriologischen Sachverhalt explizieren die Thesen 1 bis 12 der »Heidelberger Disputation« im Blick auf die äußeren Voraussetzungen (*lex* und *opus*) des freien Willens, die Thesen 13 bis 18 im Blick auf die inneren Voraussetzungen des freien Willens. These 18 zieht daraus mit der Wendung »*Certum est*« das Fazit: »Es ist gewiß, daß der Mensch völlig an sich verzweifeln muß, damit er geeignet werde, die Gnade Christi zu empfangen.«²⁷ Die Thesen 19 bis 24 stellen dann Luthers *theologia crucis*²⁸ vor, die den Erkenntnisgrund für die Thesen 1 bis 18 hergibt. Nachdem Luther so die Unfähigkeit des Menschen zum Heil theologisch begründet hat, beschreibt er mit These 25 positiv das Heil als eine im Glauben gewährte Möglichkeit aus Gott. Denn »nicht jener ist gerecht, der viel wirkt, sondern wer ohne Werk viel an Christus glaubt«.²⁹ Die Thesen 26 und 27 erläutern das »*multum credere in Christum*« näher,³⁰ um dann zu dem Fazit der gesamten Argumentation in der 28. theologischen These zu führen: »Die Liebe Gottes findet nicht, sondern schafft, was ihr liebenswert ist; die Liebe des Menschen aber entsteht aus dem, was ihr liebenswert ist.«³¹ Ist so die Liebe Gottes als der alleinige Grund des Heils zu bestimmen, dann scheidet die aristotelische Ontologie zur Interpretation der Gnade aus, da sie als Objekt der göttlichen Liebe nur den durch iterativ wiederholte Akte – wenn auch mit Hilfe der Gnade – gerecht gewordenen Menschen vorstellen kann. Nur wer die Liebe Gottes im Kreuz Christi ergreift, kann sich den Zwängen der aristotelischen Ontologie in der Scholastik entwinden, da jene Liebe das nicht Liebenswerte, d. h. den Sünder, zum Gegenstand ihres voraussetzungslosen Handelns macht. Entsprechend konfrontiert Luther in der *probatio* zur These 25 das sich dieser Liebe verdankende Verständnis der Gerechtigkeit des Glaubens mit dem an Aristoteles orientierten der scholastischen Theologie: »Nicht jener ist gerecht, der viel wirkt, sondern wer ohne Werk viel an Christus glaubt. Denn die Gerechtigkeit vor

26 WA I, 354, 9 f.

29 WA I, 354, 29 f.

31 WA I, 354, 35 f.

27 WA I, 354, 15 f.

30 WA I, 354, 31-34; vgl. dazu auch unten 63.

28 WA I, 354, 17-24.

Gott wird nicht erlangt aus häufig wiederholten Akten, wie Aristoteles gelehrt hat, sondern sie wird durch den Glauben eingegossen. Denn der Gerechte lebt aus Glauben, Röm. 1 [17] und Röm. 10 [10]. Darum will ich das »ohne Werk« so verstanden wissen: Nicht als ob der Gerechte nichts wirke, sondern daß seine Werke nicht seine Gerechtigkeit wirken, sondern vielmehr seine Gerechtigkeit wirkt die Werke. Denn ohne unser Werk wird die Gnade und der Glaube eingegossen, und nachdem sie eingegossen sind, folgen die Werke nach.«³² Wie ist aber der scholastische Aristotelismus und sein Gerechtigkeitsverständnis, das Luther hier kritisch ablehnt, näher zu beschreiben?

II

Die Gerechtigkeit allein aus Glauben steht einem an Aristoteles orientierten Gerechtigkeitsverständnis, wie es die scholastische Theologie entwickelt, diametral entgegen. Nach Aristoteles »gewinnen wir die Tugenden erst, indem wir uns tätig bemühen. Bei der Kunst und dem Handwerk ist es genau so. Denn was man erst lernen muß, bevor man es ausführen kann, das lernt man, indem man es ausführt: Baumeister wird man, indem man baut, und Zitherspieler, indem man das Instrument spielt. *So werden wir auch gerecht, indem wir gerecht handeln, besonnen, indem wir besonnen, und tapfer, indem wir tapfer handeln*«. ³³ Dieses Verständnis von Tugend und insbesondere von Gerechtigkeit ist wiederum bestimmt durch die aristotelische Ontologie. Denn nach Aristoteles kommt menschliches Sein in der Selbstbewegung und Selbstverwirklichung der Seele zur Vollendung. Die Seele ist nach Aristoteles als Prinzip menschlichen Lebens zugleich dessen Entelechie, zu der die Seele in der Selbstbewegung gelangt. »Die Seele ist Erste Entelechie eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat.«³⁴ Dieser Satz bezeichnet die »Seele als die Grundform der Bewegung, in der ein belebter Körper sich selbst bewegt. Diese Bewegung ist deshalb als Entelechie zu begreifen, weil sie nichts anderes ist als Entfaltung des Telos, das das Bewegte schon in sich enthält. Entelecheia ist als Bewegungsbegriff Entfaltung der immanenten Struktur. Alles, was lebt, vollbringt den Prozeß seines Lebens,

³² WA I, 364, 2-9.

³³ ARISTOTELES: Ethica Nikomachea lib. 2 cap. 1 (1103 a, 31 – 1103 b, 2).

³⁴ ARISTOTELES: De anima lib. 2 cap. 1 (412 a, 27 f).

indem es seine immanente Struktur zu verwirklichen sucht.«³⁵ Entsprechend verwirklicht sich menschliches Leben in der Selbstbewegung der Seele gemäß der ihr immanenten Entelechie. Diese ist wiederum identisch mit dem Eidos, das das Wesen des Menschen ausmacht. So kann Aristoteles Eidos ausdrücklich als Entelechie definieren.³⁶ »Das Eidos als Entelechie begriffen ist die im Bewegungsvollzug hervortretende Struktur, die, wenn sie in reiner Gestalt zur Präsenz gelangt, von Aristoteles *Energeia* genannt wird.«³⁷ Der Bewegungsvollzug, in dem sich das als Entelechie begriffene Eidos verwirklicht, ist das *ἔργον*, das Werk. Dieses ist als solches nicht nur das bloße Resultat von Handlungen und deshalb von diesen ablösbar, sondern es meint zugleich den Handlungsvollzug selbst. Es ist die Selbstbewegung und Selbstverwirklichung der Seele gemäß ihrem Eidos. In diesem Sinn ist das Werk nicht eine bloße Äußerung eines schon vorgängig vollkommenen Seins, sondern der Seinsmodus, in dem ein Sein seine Vollkommenheit erst erreicht. Sein hat in diesem Verständnis menschlichen Lebens die innere Struktur des Werkes bzw. der Praxis.

Die Seele ist aber nicht nur das Prinzip der Selbstbewegung des Lebens, sondern auch das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, gemäß welcher jene teleologisch sich vollzieht. Die Wahrheit erkennt der Mensch durch den *Nus*, während er durch den Willen sich nach der erkannten Wahrheit verwirklicht. Entsprechend ist das Sein bzw. das gerechte Sein Ausdruck des Zusammenspiels von Vernunft und Wille, sofern der Wille in Werken menschliches Sein realisiert gemäß der Entelechie, die in der Vernunft erkannt wird.

Nun will Luther den Erfahrungsgehalt, der sich in dieser Ontologie objektiviert, durchaus nicht bestreiten, sofern es um die innerweltliche Rolle des Menschen und seine Gerechtigkeit vor den Menschen geht. So hat ja auch Aristoteles nicht beabsichtigt, auf diese Weise die ewige Glückseligkeit zu verdienen, sondern intendierte nur eine endliche, innerweltliche Glückseligkeit.³⁸ Für die eschatologische Glückseligkeit war der Heide Aristoteles blind. Entsprechend reicht seine Ontologie auch nicht, das Sein des Menschen, das protologisch als Schöpfung aus dem Nichts zu verstehen und das eschatologisch auf die ewige Glückseligkeit ausgerichtet ist, theologisch angemessen

35 Georg Picht: Die Dialektik von Theorie und Praxis und der Glaube. ZThK 70 (1973), 111 f.

36 Vgl. Aristoteles: De anima lib. 2 cap. 1 (412 a, 10).

37 Picht: AaO, 111.

38 Vgl. WA 40 I, 410, 9 – 441, 3.

auszulegen. Benutzt man dennoch die aristotelische Ontologie, um mit ihr die Gerechtigkeit vor Gott zu interpretieren, wie es in der scholastischen Gnadenlehre seit der Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts geschah, so überfremdet man die theologische Gnadenlehre und Anthropologie mit philosophischen Kategorien, die den Unterschied zwischen antiker Ontologie und christlicher Schöpfungslehre und Eschatologie zu verwischen drohen.

So sehr z. B. auch für Thomas von Aquino feststeht, daß die eschatologische beatitudo des Menschen ausschließlich Werk Gottes³⁹ ist, so sehr bedarf es aber einer durch die Gnade bewirkten Ausrichtung des Menschen auf dieselbe. Diese Ausrichtung vollzieht sich in der sittlichen Praxis bzw. im verdienstlichen Handeln des Menschen. Die Notwendigkeit der Werke bzw. der Verdienste ist dabei nicht bedingt durch eine Insuffizienz der göttlichen Gnade, sondern durch die in der göttlichen Weisheit gesetzte Ordnung der Schöpfung.⁴⁰ Gott handelt nicht an dem von ihm gesetzten Schöpfungsordo vorbei. Diesen wiederum interpretiert Thomas mit Hilfe aristotelischer Kategorien, nach denen sich die menschliche Seele in sittlichen Akten realisiert. Entsprechend wird nach Thomas »die ›beatitudo‹ . . . in sittlichen Akten erreicht, aber nicht *kraft* sittlicher Akte . . . Die Sittlichkeit bleibt ›ordo (voluntatis) ad finem‹; in ihr vollzieht sich das ›Heran‹ an das Heil, indem der Mensch in Selbstbewegung begriffen ist. Der Mensch ist tätig, er ist dabei, er ist nicht leblos oder untätig, wo es um sein Heil geht«.⁴¹ In dieser Integration der Selbstbewegung des Menschen in das Heilsgeschehen greift Thomas auf die aristotelische Ontologie zurück, die das Sein des Menschen nicht anders vorstellen kann als eine in Akten sich vollziehende Selbstverwirklichung der Seele, d. h. als sittliche Praxis. Doch wird bei Thomas diese Praxis in einer doppelten Weise transzendiert: einmal indem die auf die Heiligung zielende Selbstbewegung der habitualen Gnade bedarf, zum andern insofern, als der Mensch in der durch die Gnade vervollkommenen Selbstbewegung noch nicht am Ziel ist, sondern teleologisch auf die eschatologische beatitudo disponiert wird, die Gott allein heraufführen wird. Dennoch wirken sich jene ontologischen Prämissen dahingehend aus, daß die Rechtfertigung erst in der Heiligung zum Ziel kommt. Die rechtfertigende Gnade ist die heiligmachende

39 Vgl. THOMAS VON AQUINO: Summa theologica I II qu. 3 art. 1 (ThO. Bd. 6. Romae 1891, 26).

40 Ebd. I II qu. 5 art. 7 ad 1 (ThO. Bd. 6. Romae 1891, 53).

41 Hans VORSTER: Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. GÖ 1965, 159.

Gnade, die ohne den Seinsmodus der Werke nicht zu denken ist. Entsprechend läßt sich der Glaube nicht an der Gerechtigkeit Christi allein genügen, sondern rechtfertigt erst als durch die Liebe geformter Glaube (*fides caritate formata*). Ebenso gibt es Gewißheit des Heils nur *coniecturaliter*, d. h. vermutungsweise aufgrund bestimmter Anzeichen im Heiligungsprozeß.⁴²

Die Aufnahme aristotelischer Kategorien in der Gnadenlehre bedingt bei Thomas auch die Verdienstlehre. Zwar hat der Mensch alles, was er hat, von Gott, doch gibt Gott alle guten Gaben gemäß der von ihm geschaffenen Seinsordnung. Diese ist aber bestimmt durch das *liberum arbitrium*: »quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.«⁴³

Auf diesen an der aristotelischen Ethik und deren ontologischen Kategorien orientierten scholastischen Aristotelismus zielt Luthers Kritik in These 25 der »Heidelberger Disputation«. Denn »nicht der ist gerecht, der viel wirkt, sondern wer ohne Werk viel an Christus glaubt«.⁴⁴ Der Glaube läßt sich an der Gerechtigkeit Christi allein genügen. Sie ist allein unsere Gerechtigkeit. Sofern sie in uns zugleich gute Werke wirkt, sind diese ihre Frucht, aber nicht mehr ihre Bedingung. Entsprechend stellt Luther fest: »Das Gesetz spricht: ›Tue das‹, und niemals wird es getan; die Gnade spricht: ›Glaube an diesen [Christus]‹, und alles ist schon getan« (These 26). Deshalb »sollte man richtig das Werk Christi wirkend nennen und unser Werk gewirkt«, und sagen, daß das so »gewirkte Werk durch die Gnade des wirkenden Werkes Gott gefalle« (These 27).⁴⁵ Gottes Werk wirkt in uns, indem es durch den Glauben an die Gerechtigkeit Christi die Person vor allen Werken gerecht macht. Durch die gerecht gemachte Person wirkt er zugleich seine Werke in unseren Werken.⁴⁶

Die in diesem Verständnis der Rechtfertigung enthaltene Kritik am scholastischen Aristotelismus trifft aber nicht nur die thomistische Theologie, sondern auch die Gnadenlehre der nominalistischen Theologie. Diese bestreitet zwar *de potentia dei absoluta* die ontologische Notwendigkeit eines dem

42 Vgl. Thomas von Aquino: *Summa theologica* I II qu. 113 art. 4 ad 1 und I II qu. 112 art. 5 (ThO. Bd. 7. Romae 1892, 333. 327).

43 Ebd. I II qu. 114 art. 1 (ThO. Bd. 7. Romae 1892, 345).

44 WA I, 354, 29 f.

45 WA I, 354, 31-34.

46 Vgl. dazu Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken: dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens*. Tü 1980, 63-66.

Menschen inhärierenden Gnadenhabitus für die Annahme des Menschen durch Gott, de potentia dei ordinata setzt aber die acceptatio divina die durch die heiligmachende Gnade interpretierte dignitas des Menschen voraus.⁴⁷

III

Die theologische Basis dieser Kritik des scholastischen Aristotelismus bildet in der »Heidelberger Disputation« die theologia crucis, wie sie Luther in den Thesen 19 bis 24 entfaltet. Luther wendet seine theologia crucis sowohl gegen eine metaphysische als auch gegen eine moralische Gotteserkenntnis. Indem sich Gott im Kreuz Christi offenbart, entlarvt er beide Erkenntnisweisen als Herrschaftsakte des Menschen und durchbricht sie. Die metaphysischen Herrschaftsakte des Menschen werden durchbrochen, weil »nicht der mit Recht Theologe genannt wird, der die unsichtbaren Dinge Gottes durch das, was geschaffen ist, versteht und anschaut« (These 19), »sondern derjenige, welcher die sichtbaren Dinge und die Rückseite Gottes durch Leiden und Kreuz anschaut und versteht« (These 20).⁴⁸ Zwar ist Gottes unsichtbares Wesen in seinen Schöpfungswerken wirksam, doch die durch die menschliche Vernunft entworfene metaphysische Transparenz des Seienden vermag es nicht zu erreichen, bzw. steht in der Gefahr, es zur Erhöhung der eigenen Herrlichkeit zu mißbrauchen. »Denn weil die Menschen die Erkenntnis Gottes aus den Werken mißbrauchten, so wollte Gott wiederum aus den Leiden erkannt werden und jene Weisheit der unsichtbaren Dinge durch die Weisheit der sichtbaren Dinge verwerfen, damit so diejenigen, die Gott nicht verehrten, wie er offenbar ist aus seinen Werken, ihn verehren sollten, wie er verborgen ist in den Leiden, wie es 1 K 1 [21] heißt . . .«⁴⁹ Der metaphysische Griff nach der Herrlichkeit und Majestät Gottes reicht zur Erkenntnis Gottes nicht aus und schadet mehr, als er nützt. Denn Gott will in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes erkannt werden.⁵⁰ »Darum ist die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes in dem gekreuzigten Christus, wie es auch Joh. [14, 6 heißt:] »Niemand kommt zum Vater, denn durch mich, [und J 10, 9:] »Ich bin die Tür, usw.«⁵¹ Gott offenbart seine Liebe in der Niedrigkeit des Kreuzes Christi. Hier wird allein die Macht Gottes und die Ohnmacht des Menschen heilsam unter-

47 Vgl. ebd, 21-43.

50 Vgl. WA I, 362, 11 f.

48 WA I, 354, 17-20.

51 WA I, 362, 18 f.

49 WA I, 362, 5-9.

scheidbar und der Mensch von der Illusion seiner metaphysischen Herrschaftsakte befreit. Die Verkehrung und Verblendung des menschlichen Bewußtseins wird aufgehoben und der Mensch mit der Wahrheit seines Lebens konfrontiert. Denn »ein Theologe der Herrlichkeit nennt das Böse [des Werkes] gut und das Gute [des Kreuzes] böse; ein Theologe des Kreuzes aber nennt die Sache so, wie sie ist« (These 21).⁵² Die *theologia crucis* offenbart die Wahrheit des Lebens. Die *theologia gloriae* entzieht sich dagegen der Offenbarung im Kreuz Christi. Der *theologus gloriae* zieht darum »die Werke den Leiden und die Herrlichkeit dem Kreuze, die Kraft der Schwachheit, die Weisheit der Torheit, und überhaupt das Gute dem Bösen vor. Der Art sind die, welche der Apostel ›Feinde des Kreuzes Christi‹ nennt [Ph 3, 18], besonders weil sie Kreuz und Leiden hassen, die Werke aber und den Ruhm derselben lieben, und so das Gut des Kreuzes böse und das Böse des Werkes gut nennen«. ⁵³

Wie Gott seine heilsame Wahrheit den metaphysischen Herrschaftsakten entzieht und verbirgt, so auch den moralischen, die die Werke dem Leiden und die Herrlichkeit und den Selbstruhm dem Kreuze vorziehen. Sie setzen mit Aristoteles auf die Selbstrealisierung des Menschen in den Werken und setzen diese an die Stelle des Werkes Gottes, dem sie aber in Wahrheit Sein und Leben verdanken. Es bedarf deshalb der Negation der Selbstherrlichkeit des Menschen durch das Kreuz Christi, damit der Unterschied zwischen dem, was der Mensch tun kann, und dem, was allein Gott tun kann und tut, wieder offenbar wird. Entsprechend »sagen die Freunde des Kreuzes, daß das Kreuz gut sei und die Werke [d. h. das Vertrauen auf die Werke] böse, denn durch das Kreuz werden die Werke zerstört bzw. der alte Adam gekreuzigt, der durch die Werke vielmehr aufbaut wird. Denn es ist unmöglich, daß der durch seine guten Werke nicht aufgebläht werden sollte, der nicht zuvor durch Leiden und Übel erniedrigt und zunichte gemacht ist, bis er weiß, daß er nichts sei, und die Werke nicht sein, sondern Gottes sind«. ⁵⁴

Die metaphysischen und moralischen Herrschaftsakte des Menschen können die Weisheit Gottes nicht erreichen und nur zur Selbstherrlichkeit des Menschen führen. Dennoch gewähren sie dem Menschen nicht Sein und Leben, denn das in ihnen wirksame »Gesetz wirkt den Zorn Gottes, tötet,

⁵² WA I, 354, 21 f; die interpretatorischen Zusätze zu Gut und Böse folgen WA I, 362, 27 f.

⁵³ WA I, 362, 24-28.

⁵⁴ WA I, 362, 29-33.

verflucht, macht schuldig, richtet und verdammt alles, was nicht in Christo ist« (These 23).⁵⁵ Und doch sind die Erkenntnisakte der theoretischen und praktischen Vernunft »nicht einfach böse, noch ist das Gesetz zu fliehen; sondern der Mensch mißbraucht das Beste ohne die Theologie des Kreuzes aufs Schlimmste« (These 24).⁵⁶ »Denn das Gesetz ist heilig [R 7, 12], und alle Gabe Gottes ist gut [1 T 4, 4]; alles, was geschaffen ist, ist sehr gut, Gen. 1 [3, 1]. Aber, wie oben gesagt ist, wer noch nicht vernichtet ist und durch Kreuz und Leiden zu einem Nichts gemacht ist, der schreibt Werke und Weisheit sich selbst zu, nicht aber Gott, und so mißbraucht er die Gaben Gottes und verunreinigt sie.«⁵⁷

Die so in den Thesen 19 bis 24 umrissene *theologia crucis* Luthers bildet die Basis seiner Kritik am scholastischen Aristotelismus in These 25. Denn wer mit Aristoteles den Gedanken teilt, daß die Seele die ihr eingestiftete Entelechie in sittlicher Praxis realisiert, und wer diesen Gedanken in die Gnadenlehre einführt, steht in der Gefahr, das Werk dem Leiden, den Selbstruhm dem Kreuz vorzuziehen. Hinzu kommt nach Aristoteles die Vorstellung, daß die Liebe sich stets auf einen vorgegebenen, liebenswerten Gegenstand bezieht und entsprechend das nicht Liebenswerte haßt.⁵⁸ So bezieht sich auch die Liebe Gottes auf den in verdienstlichen Werken geheiligten, weil so liebenswerten Menschen. Diesem scholastischen Verständnis der Liebe Gottes widerspricht aber radikal die im Kreuz offenbare Liebe Gottes, denn sie »findet nicht, sondern schafft, was ihr liebenswert ist; die Liebe des Menschen aber entsteht aus dem, was ihr liebenswert ist« (These 28).⁵⁹ Sie liebt nicht den *homo sanctus*, sondern den *homo peccator*. Sie liebt »die Sünder, die Bösen, die Narren und Schwachen, um sie gerecht, gut, weise und stark zu machen . . . Denn darum sind die Sünder schön, weil sie geliebt werden; nicht werden sie geliebt, weil sie schön sind . . . dies ist die Liebe des Kreuzes, aus dem Kreuz geboren, die sich dahin wendet, nicht, wo sie Gutes findet, das sie genießen möge, sondern wo sie den Armen und Dürftigen Gutes austeilen möge«.⁶⁰

Die Liebe des Kreuzes ruft aus dem Nichts ins Sein, aus dem Tod ins Leben. Alle dem Menschen mögliche Liebe ist nur ihr Abbild, nicht ihr Gegenstand.

⁵⁵ WA I, 354, 25 f.

⁵⁸ Vgl. WA I, 365, 3-8.

⁵⁶ WA I, 354, 27 f.

⁵⁹ WA I, 354, 35 f.

⁵⁷ WA I, 363, 27-30.

⁶⁰ WA I, 365, 9-15.

Deshalb »ist nicht der gerecht [vor Gott], der viel wirkt, sondern der ohne Werk viel an Christus glaubt« (These 25).⁶¹

Wie die Untersuchung des Sprachgebrauches »theologia, theologus crucis« zeigt,⁶² hat Luther diese Terminologie – nicht die mit ihr gemeinte Sache – im Frühjahr 1518 geprägt, um sich kritisch von der scholastischen Theologie abzusetzen. Denn wie namentlich die conclusio zur 58. Ablassthese zeigt, ist der entscheidende Gegenbegriff zur theologia crucis die theologia scholastica. Die theologia scholastica ist aber in Wahrheit eine Entleerung der theologia crucis,⁶³ weil sie u. a. in der Ablassfrage den Menschen das Kreuz und damit die Buße erleichtert. Denn »ein Theologe der Herrlichkeit . . . (das heißt, der nicht mit dem Apostel allein den gekreuzigten und verborgenen Gott kennt, sondern mit den Heiden den herrlichen Gott, aus den sichtbaren Dingen das unsichtbare Wesen desselben, wie er allgegenwärtig und allmächtig ist, sieht und redet) lernt aus Aristoteles, daß der Gegenstand des Willens das Gute, und das Gute liebenswert sei, das Böse aber hassenswert, darum sei Gott das höchste Gut und im höchsten Grade zu lieben. Und daher weicht er von einem Theologen des Kreuzes ab und erklärt, der Schatz Christi sei eine Erlassung und Lösung der Strafen als der schlimmsten und hassenswertesten Dinge. Dagegen der Theologe des Kreuzes, es sei der Schatz Christi die Auferlegung von Strafen und die Verpflichtung zu denselben als den besten und liebenswertesten Dingen.«⁶⁴ Die aristotelischen Kategorien zwingen den theologus gloriae, die Liebe zu Gott und das Kreuz voneinander zu trennen, weil die Liebe

⁶¹ WA I, 354, 29 f.

⁶² Die wichtigsten Texte zum Begriff »theologia crucis« aus dem Umkreis der »Heidelberger Disputation« sind: WA I, 290, 34 – 291, 12 (Asterisci Lutheri adversus obeliscos Eckii, 23. März 1518); WA 57 III, 79, 5 – 80, 14 (Luthers Vorlesung über den Hebräerbrieff, Glosse zu H 12, 11, März 1518); WA I, 612, 25 – 614, 37 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, conclusio 58, Februar/Mai 1518). Zur Interpretation dieser Texte vgl. Jos E. VERCRIJSSE: Luther's theology of the cross at the time of the Heidelberg Disputation. Gregorianum 57 (Roma 1976), 523–548. Weitere Stellen nach der »Heidelberger Disputation« sind folgende: WA 5, 175, 32 – 177, 27 (Operationes in psalmos, 1518–1522, zu Ps 5, 12); WA 5, 216, 8 – 217, 3 (Operationes . . ., zu Ps 6, 11); WA 5, 299, 18 – 301, 3 (Operationes . . ., zu Ps 9, 8) und WA 7, 148, 29 (Assertio . . .). Aus dem Spätwerk, in dem der Begriff »theologia crucis« nur noch vereinzelt auftaucht, sei WA 40 III, 193, 4–8 (In quindecim psalmos graduum commentarii . . . von 1532/33, 1540 zu Ps 126, 4 f [Vulgata Ps 125, 4 f]) erwähnt.

⁶³ Vgl. WA I, 613, 21–23 (Resolutiones . . .).

⁶⁴ WA I, 614, 17–26.

zu Gott als dem höchsten Gut die Darbietung des Menschen als homo sanctus und d. h. als einen dieser Liebe würdigen Gegenstand erfordert. Indem umgekehrt die theologia crucis die Liebe Gottes und das Kreuz zusammendenkt, durchbricht sie eine theologische Anthropologie, die am Menschen als homo sanctus orientiert ist, und bringt den Menschen als allein auf die fremde Gerechtigkeit Christi angewiesenen Sünder zur Sprache, für den jeder Selbstruhm eines »theologus gloriae« ausgeschlossen ist. »Macht Luther . . . abgesehen von den Jahren 1518-1521 später nur sparsamen Gebrauch von dem Begriff der theologia crucis, so bestimmt die mit ihm ausgedrückte Sache weiter seine gesamte Theologie.«⁶⁵

IV

Die sich in der These 25 der »Heidelberger Disputation« auf der Basis der theologia crucis vollziehende Kritik des scholastischen Aristotelismus bereitet sich in der Theologie des jungen Luther schon früh vor.⁶⁶ Schon in seinen Randbemerkungen (1509/10) zu den Sentenzen des Petrus Lombardus kritisiert Luther die Überfremdung der Gnadenlehre durch aristotelische Kategorien, ohne jedoch bereits den scholastischen Aristotelismus zu durchbrechen.

- 65 Zur Mühlen: Die Heidelberger Disputation, 169. Im übrigen gilt hier die Feststellung, die Walther von LOEWENICH: *Luthers Theologia crucis*. 4. Aufl. M 1954, 7, trifft: »Die theologia crucis ist ein Prinzip der gesamten Theologie Luthers, sie darf nicht auf eine besondere Periode seiner Theologie eingeschränkt werden« (im Text gesperrt).
- 66 Wir verfolgen in diesem Zusammenhang nur die auf die 25. These der »Heidelberger Disputation« hinführende Linie von Luthers Aristoteleskritik, die auf eine Befreiung der Gnadenlehre von den Kategorien der aristotelischen Ethik und ihrer ontologischen Voraussetzungen zielt. Daß die Aristoteleskritik und Aristoteleswürdigung im Frühwerk des Reformators in größerer Breite erfolgt, dazu vgl. neuerdings Willigis ECKERMANN: *Die Aristoteleskritik Luthers: ihre Bedeutung für seine Theologie*. Cath 32 (1978), 114-130, und zuvor schon Adolar ZUMKELLER: *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles*. ARG 54 (1963), 15-37. Zur übrigen Verhandlung des Themas »Luther und Aristoteles« vgl. Friedrich NITZSCH: *Luther und Aristoteles: Festschrift zum vierhundertjährigen Geburtstage*. Kiel 1883; Wilfried JOEST: *Ontologie der Person bei Luther*. GÖ 1967, 80-83 – weitere Literatur bes. 80, Anm. 3; zur Mühlen: *Reformatorsche Vernunftkritik . . .*, 11-15. 107 f. 162-167. Eine Materialzusammenstellung zum Thema bietet Gottfried ROKITA: *Aristoteles, Aristotelicus, Aristotelicotatos, Aristoteleskunst*. [Probeartikel zum Sachregister der WA, Abt. Schriften]. *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971) Heft 1, 51-93.

In der Randbemerkung zu Sent. lib. 1 dist. 17 cap. 3-5 kommentiert Luther das vom Lombarden erörterte Verhältnis der Gott wesenseigenen Liebe [spiritus sanctus] zu der geschaffenen Liebe [caritas creata] in uns. Seiner scholastischen Schultheologie folgend unterscheidet er beide als caritas increata und caritas creata mit Hilfe des aristotelischen Kausalschemas und versteht die in uns wohnende, geschaffene Liebe »formaliter«, d. h. als geschaffene, der Seele inhärierende Liebesform, und den spiritus sanctus »effective«, d. h. als die die geschaffene Liebe in uns bewirkende göttliche Liebe. Doch scheine auch der Lombarde nicht gänzlich unsinnig zu reden, wenn er sage, daß der habitus, d. h. die caritas creata, der Heilige Geist sei.⁶⁷ Schon ahnt Luther, in welche Zwänge eine mit aristotelischen Kategorien interpretierte Gnadenlehre einführt, doch noch hat er die theologischen Kriterien nicht zur Hand, um den scholastischen Aristotelismus zu durchbrechen.

In den »Dictata super Psalterium« (1513-1515) führt ihn die Exegese von Ps 85, 15 schon an die Grenze einer Überwindung des Aristotelismus in der Gnadenlehre, wenn er in der Randglosse zu dem Text: »Iusticia ante eum ambulabit, et ponet in via gressus suos« feststellt, daß das darin enthaltene Verständnis von Gerechtigkeit gegen Aristoteles stehe, der behaupte: »Durch Tun des Gerechten wird man gerecht.« In Wahrheit sei der Sachverhalt aber so: »Dadurch daß die Gerechten [zuvor] gerecht sind, wirken sie Gerechtes.«⁶⁸ Doch die Exegese im Scholion zu Ps 85, 14 zeigt, daß Luther damit noch nicht den Aristotelismus der Gnadenlehre durchbrochen hat. Denn auch »Aristoteles sei nicht so zu verstehen, daß derjenige, der Gerechtes wirken kann, noch nicht gerecht ist. Sondern er vermag es nicht mit einem vollkommenen habitus. Er muß nämlich im Willen schon gerecht sein und so in das Werk fortschreiten.«⁶⁹ Luther denkt hier durchaus noch im Rahmen seiner scholastischen Schultheologie, wenn er feststellt: Dies »ist die menschliche Gerechtigkeit, welche aus den Werken hervorgeht und als solche zuerkannt wird. Jene aber ist die Gerechtigkeit Gottes, welche vor jedem Werk [in uns] ist. So wie die Erbsünde unser Übel ist vor all' unserem Werk: so ist die Ursprungs-gerechtigkeit [iustitia originalis] vor all' unserem Werk unser Gut gewesen. An deren Stelle wird uns jetzt die Gerechtigkeit Christi vor allem verdienstlichen

67 Vgl. WA 9, 42, 5 – 43, 8.

68 WA 4, 3, 32 f – Glosse zu Ps 85, 14 (Vulgata Ps 84, 14).

69 WA 4, 19, 22-25 – Scholie zu Ps 85, 14 (Vulgata Ps 84, 14).

Werk gegeben.«⁷⁰ Auch bei Aristoteles bedarf der Wille der Erkenntnis des Gerechten, um Gerechtes zu wirken und durch das Wirken des Gerechten den vollkommenen habitus der Gerechtigkeit zu erlangen. Entsprechend wird durch die Eingießung des Gnadenhabitus der Wille des Menschen schon gerecht, bevor er die eingegossene Gerechtigkeit im verdienstlichen Werk darstellt. Noch versteht Luther das verdienstliche Werk als Seinsmodus der zuvor eingegossenen und sich in unserem Handeln realisierenden Gnade.

Sieht Luther so noch eine Analogie zwischen der Realisation der Gerechtigkeit bei Aristoteles und der Gerechtigkeit vor Gott aufgrund der Gnade, so stellt er im Scholion zu R 1, 17 in seiner Römerbriefvorlesung (1515/16) das paulinische und das aristotelische Gerechtigkeitsverständnis scharf einander gegenüber, wenn er dort feststellt: »In menschlichen Lehren wird die Gerechtigkeit der Menschen geoffenbart und gelehrt, d. h., wer und auf welche Weise einer gerecht ist und wird vor sich selbst und vor den Menschen. Einzig im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart [d. h. wer und auf welche Weise einer gerecht wird vor Gott], nämlich allein durch den Glauben [per solam fidem], mit dem man dem Worte Gottes glaubt. Wie es Markus am letzten heißt: ›Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden‹ (Mc 16, 16). Denn die Gerechtigkeit Gottes ist die Ursache des Heils. Wiederum darf man hier unter der Gerechtigkeit Gottes nicht die verstehen, durch die er selbst gerecht ist in sich, sondern die, durch die wir von ihm her gerecht gemacht werden. Das geschieht durch den Glauben an das Evangelium. Daher sagt der selige Augustin im 11. Kapitel seines Buches ›De spiritu et littera‹: ›Die Gerechtigkeit heißt darum Gerechtigkeit Gottes, weil er damit, daß er sie mitteilt, Menschen zu Gerechten macht. So wie ›Heil des Herrn‹ das ist, wodurch er [sie] heil macht.‹ Und das gleiche sagt er im 9. Kapitel desselben Buches. Sie heißt Gottes Gerechtigkeit im Unterschied von der Menschengerechtigkeit, die aus den Werken kommt. Wie es Aristoteles im 3. Buche seiner Ethik deutlich ausspricht, nach dessen Anschauung die Gerechtigkeit unserem Handeln folgt und daraus entsteht. Aber bei Gott geht sie den Werken voran, und die Werke entspringen aus ihr.«⁷¹ Die Gerechtigkeit Gottes entsteht also nicht aus Werken, wie es die aristotelische Ethik und Ontologie nahelegt. Luther führt mit dieser strikten Konfrontation von Paulus und Augustin auf der einen und Aristoteles auf der

⁷⁰ WA 4, 19, 26-30.

⁷¹ WA 56, 171, 27 - 172, 11.

anderen Seite die Kritik des scholastischen Aristotelismus zwar noch nicht aus, doch hat er in der Römerbriefvorlesung bereits eine Position erreicht, die mit dem habitualen Gnadenverständnis der Scholastik ausdrücklich bricht.⁷² Im Scholion zu R 10, 10 paraphrasiert er den Text »So man von Herzen glaubt, so wird man gerechtfertigt« so: »Gleich als wenn er [Paulus] sagen wollte: Durch keine Werke, keine Weisheit, keine Bemühungen, weder durch Reichtum noch durch Ehren gelangt man zur Gerechtigkeit . . ., das ist ein neuer Weg, die Gerechtigkeit zu erwerben im Gegensatz zu Aristoteles oder über ihn hinaus, wonach aus den Handlungen, auch wenn es die alleräußerlichsten sind, sofern sie nur häufig getan werden, die Gerechtigkeit hervorgeht. Aber das ist eine bürgerliche Gerechtigkeit, d. h. eine, die vor Gott verworfen ist. Daher entsteht die wahre Gerechtigkeit dadurch, daß man aus ganzem Herzen den Worten Gottes glaubt, wie es oben R 4 [, 3] heißt: »Abraham hat Gott geglaubt und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.«⁷³ Das aristotelische Gerechtigkeitsverständnis und seine Kategorien werden ganz auf die *iustitia politica* eingeschränkt, die Gott als Modell der Gerechtigkeit vor Gott verworfen hat. Die Gerechtigkeit vor Gott entspringt dem Glauben an das Wort bzw. an die Verheißung Gottes und nicht den Werken bzw. der Praxis.⁷⁴

Diesen Sachverhalt bringt Luther auch in seinem Sermon über M 6, 24 vom 24. August 1516 gegen ein Verständnis der christlichen Hoffnung zur Geltung, das diese auf die Verdienste des Menschen gründet. Zunächst führt Luther wie im Scholion zu R 10, 10 nochmals gegen Aristoteles aus, daß die Gerechtigkeit Gottes, d. h. die Gerechtigkeit vor und aus Gott, nicht aus den Werken hervorgeht. Denn wenn es nach M 6, 33 heißt »Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit«, so bedeutet das nach Luther: Trachtet danach, »daß ihr in seinem Reich seid und vor jenem gerecht seid: die Gerechtigkeit Gottes geschieht nämlich dann, wenn ihr gerecht seid aus dem rechtfertigenden und [die Gerechtigkeit] zurechnenden Gott. Diese Gerechtigkeit besteht nicht in Werken, sondern im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe. Nicht nämlich ist der gerecht, der Gerechtes wirkt, wie Aristoteles sagt, und wir werden nicht gerecht, indem wir Gerechtes wirken, sondern indem

72 Vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: *Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. Tü 1972, 116-148.

73 WA 56, 418, 23 - 419, 2.

74 Vgl. WA 56, 272, 3-9 - Scholie zu R 4, 7.

wir glauben und auf Gott hoffen.«⁷⁵ Ist aber die Gerechtigkeit vor und aus Gott nicht Resultat unserer Praxis, dann ist deutlich, daß die Definition, mit der der Lombarde die Hoffnung als »certa expectatio beatitudinis ex meritis proveniens« definiert, nicht allein dunkel ist, sondern auch von den meisten falsch verstanden wird. Denn die Hoffnung, d. h. die beatitudo als res sperata, gründet sich nicht auf die Verdienste, sondern allein auf den Glauben. Wenn der Lombarde im Anschluß an R 5, 3 die tribulatio, patientia und probatio den Geschehenszusammenhang nennt, aus dem die Hoffnung hervorgeht, so versteht er diesen nicht als Ursache, sondern als Ort, an dem die Hoffnung aufbricht, die zusammen mit dem Glauben und der Liebe dem Menschen geschenkt wird und in der Ausrichtung auf Gott allein nicht zuschanden werden läßt.⁷⁶

Dennoch schließt die Gerechtigkeit des Glaubens, die vor bzw. ohne alle Werke durch die Gnade im Herzen des Menschen entsteht, nicht aus, wie Luther im Sermon über L 2, 21 vom 1. Januar 1517 ausführt, daß sie in den Werken ihre eigene Lebendigkeit und Realität sichtbar macht. »So wird auch die Gerechtigkeit des Glaubens zwar ohne Werke gegeben, aber dennoch wird sie zu Werken und um der Werke willen gegeben, weil eine lebendige Sache nicht müßig sein kann.«⁷⁷ So liegt nach Luther in der Logik der Erkenntnis, daß die Gerechtigkeit des Glaubens ohne die Werke geschenkt wird, nicht die Folgerung, daß diejenigen, die im Glauben gerecht sind, nicht wirken brauchen oder sollen. Dieses Mißverständnis kann nur entstehen, wenn man einseitig die Werke als Ursache der Gerechtigkeit ansieht, so daß nach erzielter Wirkung die Ursache nicht mehr notwendig ist. Der Sachverhalt kompliziert sich noch, da auch Aristoteles, »obgleich er lehrt, daß die Gerechtigkeit aus den Werken bzw. aus häufig wiederholten Akten hervorgeht«,⁷⁸ nicht ausschließt, daß gerade die Gerechten Gerechtes wirken können. »Denn wer lernte singen, um nach dem Erlernen niemals mehr zu singen, und nicht vielmehr deshalb, daß er oft [bzw. mit Leichtigkeit] singt?«⁷⁹ Jedoch hebt dieser Aspekt des aristotelischen habitus-Begriffs den anderen nicht auf, daß ein habitus aus häufig wiederholten Akten hervorgeht.

Es ist deshalb verständlich, daß Luther seine Kritik an der Rezeption der

⁷⁵ WA I, 84, 16-20.

⁷⁶ Vgl. WA I, 84, 22 - 85, 9 und zum Verhältnis von spes und meritum zur Mühlen: Nos extra nos, 136-138. 195-198.

⁷⁷ WA I, 119, 34-36.

⁷⁸ WA I, 119, 31 f.

⁷⁹ WA I, 119, 33 f.

aristotelischen Ethik und Ontologie in die Gnadenlehre weiter verschärft, wenn er z. B. in der »Disputatio contra scholasticam theologiam« vom Herbst 1517 feststellt: »Non efficitur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta. Contra philosophos« (These 40).⁸⁰ Der Mensch ist nicht, wie Aristoteles lehrt, das Resultat einer seine Entelechie verwirklichenden Praxis, sondern vor aller Praxis Werk Gottes. Der Aristotelismus der scholastischen Theologie steht deshalb in scharfem Gegensatz zum Selbstverständnis christlicher Theologie. Entsprechend formuliert Luther die bekannten Sätze: »Tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiae inimica. Contra Scholast« (These 41). Es ist deshalb ein Irrtum zu sagen, »daß die aristotelische Theorie über das Glück des Menschen der doctrina catholica nicht widerstreite« (These 42).⁸¹ Ebenso irrt, wer sagt: »Sine Aristotele non fit theologus« (These 43), vielmehr gilt: »Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele« (These 44).⁸² Zwischen aristotelischer Ontologie und christlicher Eschatologie gibt es keine Vermittlung; hier klafft ein tiefer Graben, dessen Überbrückung man nur mit dem Verlust der Theologie bezahlen kann. Damit hat Luthers Kritik des scholastischen Aristotelismus die Position erreicht, die er in der These 25 der »Heidelberger Disputation« vertritt, wenn er lehrt, daß nicht »der gerecht ist, der viel wirkt, sondern wer ohne Werk viel an Christus glaubt«.⁸³ Auf dieser Basis formuliert Luther auch die Kriterien für einen gefahrlosen philosophischen Umgang mit Aristoteles, den er wie die Humanisten pflegen möchte. Denn wer »ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren will, für den ist es notwendig, daß er vorher in Christus ordentlich zum Narren gemacht wird« (These 29), denn »wie das Böse des Verlangens nur derjenige gut gebraucht, der verheiratet ist, so philosophiert nur gut, wer ein Narr, d. h. ein Christ ist«.⁸⁴ So sehr Luther das Programm der humanistischen Aristotelesinterpretation teilt, so sehr weiß er darum, daß es sich ohne Gefahr nur auf dem Boden der theologia crucis durchführen läßt.

V

Um Luthers Kritik des scholastischen Aristotelismus noch genauer bestimmen zu können, wollen wir sie abschließend mit einigen Positionen der

80 WA I, 226, 8 f.

83 WA I, 354, 29 f.

81 WA I, 226, 10-13.

84 WA I, 355, 2-5.

82 WA I, 226, 14-16.

mittelalterlichen Aristoteleskritik vergleichen, die es selbstverständlich bei aller Sympathie für den heidnischen Philosophen ständig gegeben hat. Wie namentlich Martin Grabmann gezeigt hat,⁸⁵ blieben auch die Dominikaner trotz ihrer Aristotelesrezeption kritisch gegenüber dem großen Philosophen. So ist z. B. Albert der Große kein kritikloser Bewunderer der aristotelischen Philosophie. »Er hat auch auf die Irrtümer des Aristoteles hingewiesen. So hat er z. B. von der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt bemerkt: ›Aristoteles multum erravit in ista ratione‹ und seiner theologischen Summa eine eingehende Ausführung *De erroribus Aristotelis* eingefügt.«⁸⁶ Eine kritiklose Aristotelesbewunderung weist er mit den Worten zurück: »Wenn man sagt, wir hätten den Aristoteles nicht verstanden und unsere Erklärungen stünden mit seinen Worten nicht in Übereinstimmung, so antworten wir darauf: Derjenige, der glaubt, Aristoteles sei Gott, ist verpflichtet zu glauben, daß derselbe nicht geirrt habe. Wer aber der Überzeugung ist, daß Aristoteles ein bloßer Mensch ist, der muß gestehen, daß er ohne Zweifel irren konnte wie auch wir irren können.«⁸⁷ Bei Thomas findet sich die Kritik an Aristoteles mehr implizit. Im ganzen ist er mehr darauf bedacht, die Gedanken des heidnischen Philosophen im Lichte der Offenbarung neu zu akzentuieren und sie so zu integrieren.

Größere Zurückhaltung üben im Anschluß an Augustin die Franziskaner. »Bonaventura, die glänzendste Gestalt des franziskanischen Augustinismus, hat in seiner milden Art keine verletzenden Worte für den großen griechischen Philosophen, er hebt in ruhiger sachlicher Weise in seinen *Collationes in Hexaëmeron* die glaubenswidrigen Lehren des averroistischen Aristotelismus hervor.«⁸⁸ Petrus Johannes Olivi, der »in seinen Werken gründliche Kenntnis des aristotelischen Schrifttums bekundet, hat in der Schrift ›*De perlegendis philosophorum libris*‹ harte Urteile über die ›*inanis et fallax philosophia Aristotelis et sequacium eius*‹ gefällt.«⁸⁹ Robert Grosseteste, »der der älteren englischen Franziskanerschule nahestehende hervorragende Theologe, Philo-

85 Martin GRABMANN: Aristoteles im Werturteil des Mittelalters. In: ders.: *Mittelalterliches Geistesleben*. Bd. 2. M 1936, 63-102.

86 ALBERT DER GROSSE: *Summa theologiae* II tract. 1 qu. 4 membr. 2 – zitiert nach Grabmann: AaO, 81.

87 ALBERT DER GROSSE: *Super octo libros Physicorum* lib. 8 tract. 1 cap. 14 – zitiert nach Grabmann: AaO, 82.

88 Grabmann: AaO, 76.

89 Ebd, 76 f.

soph und Aristotelesübersetzer«,⁹⁰ wendet sich scharf gegen zeitgenössische Autoren, die häretische oder glaubenswidrige Dinge katholisch umzudeuten versuchen. »Wir haben«, so schreibt er in seinem Hexaëmeron, »dieses angeführt gegenüber gewissen modernen Autoren, die sich abmühen im Gegensatz zu Aristoteles selbst und seinen Auslegern und auch zu den Theologen aus dem häretischen Aristoteles einen katholischen Aristoteles zu machen. Mit erstaunlicher Blindheit und Anmaßung glauben sie, den Aristoteles auf Grund schlechter lateinischer Übersetzungen tiefer zu verstehen und richtiger auszulegen als die Philosophen, sowohl die heidnischen wie die katholischen, welche den unverderbten griechischen Urtext vollständig beherrschen, dies vermöchten.«⁹¹ Hier finden wir die Unterscheidung zwischen einer philosophischen Deutung des Aristoteles selbst und seiner theologisch-scholastischen Rezeption, die uns später auch bei den Humanisten und Luther begegnet.

Wie Adolar Zumkeller nachgewiesen hat, halten namentlich auch die Augustiner kritische Distanz zu Aristoteles.⁹² So finden sich z. B. bei den Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto wichtige Anstöße für die Aristoteleskritik Luthers, der aber seine Kritik des scholastischen Aristotelismus im Lichte seiner paulinischen Theologie eigenständig vorantreibt. Simon Fidati von Cascia streitet vor allem allgemein gegen den Rückgriff der Theologen und Prediger auf Aristoteles wie auf die antike Philosophie überhaupt. »Sie hätten der übernatürlichen Gotteslehre die Natur, der Heiligen Schrift die Philosophie und Dichtkunst beigemischt, das Sichtbare und Klare mit ihrem Utrum in Zweifel gezogen und die von Christus verkündete Glaubens- und Sittenlehre zum Gegenstand von Streitfragen gemacht.«⁹³ Hinter dieser Kritik steht zugleich eine grundsätzliche Abweisung der Philosophie. Um die Welt zu erlösen, sagt Simon, »genügt nicht die Weisheit Platos, nicht die des Aristoteles, nicht die Weisheit der übrigen Philosophen, nicht die Weisheit der weisen Sittenlehrer, noch die irgendwelcher Dichter; aber es genügt die Weisheit Christi, auch wenn es keine Weisheit Salomos gäbe.«⁹⁴ Diese Hochachtung der Weisheit Christi und der Heiligen Schrift im Unterschied zur Philosophie findet sich auch bereits in

90 Ebd, 80.

91 Zitiert nach ebd, 80.

92 Zumkeller: Die Augustinertheologen . . . , 23 f.

93 Ebd, 23 f.

94 Ebd, 25.

den Äußerungen des Sententiars Luther (1509/10).⁹⁵ Luther teilt seine frühe Distanzierung von Aristoteles aber auch mit Hugolin von Orvieto, dessen Sentenzenkommentar er aus dem Sentenzenkommentar Peters von Ailly kannte und den er während seiner Sentenzenlektur benutzt hat.⁹⁶ Zumkeller vermutet, daß Luther auch eine deutsche Handschrift des Sentenzenkommentars von Hugolin gekannt hat, die aus der kurfürstlichen Bibliothek zu Wittenberg stammt und »ursprünglich dem Wittenberger Augustinerkloster gehört haben« dürfte. »Sie enthält freilich nur den Prolog sowie das erste und dritte Buch aus Hugolins theologischem Hauptwerk.«⁹⁷ Die scharfe Kritik Hugolins an Aristoteles richtet sich vor allem gegen seinen Einfluß auf die Gotteslehre und gegen die aristotelische Ethik, weil sie eine reine Diesseitsmoral ohne jede transzendente Bindung und ohne Beziehung auf das letzte Ziel darstelle. »Was immer eine Sittenlehre oder ein Gesetz über das rechte Handeln vorschreibt, finde sich früher und vollkommener in der Theologie. Die Moralphilosophie sei zum größeren Teil überhaupt falsch, im übrigen aber minderwertig und unnütz. Aristoteles kenne keine wahren Tugenden, sondern nur deren Scheinbilder.«⁹⁸ Kritisiert Hugolin auch mehr die materialen Inhalte der aristotelischen Ethik und weniger deren ontologische Voraussetzungen, so dürfte diese Kritik doch Luthers scharfe Ablehnung der aristotelischen Ethik mitbestimmt haben, wie wir sie oben u. a. in der »Disputatio contra scholasticam theologiam« vom Herbst 1517 kennengelernt haben.⁹⁹

Auch Luthers unmittelbarer Lehrer Bartholomäus Arnoldi aus Usingen und Jodokus Trutvetter hatten gegenüber Aristoteles ihre kritischen Vorbehalte. So lehnt auch Arnoldi die Behauptung gewisser Leute ab, daß Aristoteles nirgends mit dem katholischen Glauben in Widerspruch stehe. Auch die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt ist nach Arnoldi nicht mit dem christlichen Schöpfungsglauben zu vereinbaren. Im übrigen sei auch Aristoteles in philosophischen Fragen nicht unfehlbar, sondern kritisch zu interpretieren.¹⁰⁰ Dieses Anliegen Arnoldis findet sich ebenfalls bei Luther, wenn er in den philosophischen Thesen der »Heidelberger Disputation« Ari-

95 Vgl. WA 9, 29, 1-26.

96 Vgl. Zumkeller: Die Augustinertheologen . . . , 30-32.

97 Ebd., 27.

98 Ebd., 28.

99 Vgl. oben, 72 f.

100 Zumkeller: Die Augustinertheologen . . . , 19 f.

stoteles rein philosophisch kritisiert. Auch Trutvetter vertrat ähnliche Gedanken, »wenn er gegen gewisse ältere ›Logiker‹ seiner Zeit und ihren ›stylus durus aliquis et subrusticus‹ sowie gegen die ›immodica et taediosa obscuritas‹ ihrer Darstellungen Stellung nahm«. ¹⁰¹ Auch bestätigt Luther in einem Brief vom 9. Mai 1518 seinem Lehrer, daß er von ihm den Unterschied zwischen der Wahrheit der Schrift und der natürlichen Rationalität [*iudicium rationis*] kennengelernt habe: »Ex te primo omnium didici, solis canonicis libris deberi fidem, ceteris omnibus iudicium.« ¹⁰² Trotz dieser Übereinstimmung mit Trutvetter konnte ihn Luther auf seiner Rückreise von Heidelberg nicht für seine neue Theologie gewinnen. ¹⁰³ Das zeigt, daß deren theologische Voraussetzungen und die aus ihnen folgende Aristoteleskritik noch weiter gingen als die seiner Erfurter Lehrer. So stellt auch Zumkeller fest, daß Luthers Aristoteleskritik einen neuen Aspekt gewinnt »unter dem Einfluß seiner neuen theologischen Grundkonzeption, die ihm . . . nicht von Simon, auch nicht von Hugolin, noch sonst einem Augustinertheologen vermittelt worden ist«. ¹⁰⁴ Seine neue Rechtfertigungslehre und die aus ihr folgende Aristoteleskritik spiegelt sich nach Zumkeller u. a. in der 25. These der »Heidelberger Disputation« wider. Luther verschärft seine Aristoteleskritik über die Ablehnung einzelner materialer Aussagen hinaus zu einer Zurückweisung der Rezeption aristotelischer Kategorien durch die christliche Theologie. Zwar findet sich auch z. B. bei Simon Fidati von Cascia und anderen Augustinertheologen der Gedanke, daß die aufgrund der Gnade mögliche Gerechtigkeit der Werke nicht ausreiche, um vor Gott zu bestehen und diese Gerechtigkeit weiterhin der Ergänzung durch die Verdienste Christi bedürfe, doch bleibt für dieses Gerechtigkeitsverständnis der Verdienstgedanke konstitutiv. So lehnt Simon das Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit ab. Denn der »Mensch vermöge sich eben nicht aus eigener Kraft und mit eigenen Werken gerecht zu machen, sondern werde durch Gottes Barmherzigkeit im Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt, wie es der hl. Paulus Tit 3, 5 f und Phil 3, 9 f ausspreche«. ¹⁰⁵

¹⁰¹ Ebd., 20.

¹⁰² WA Br I, 171, 72 f (74).

¹⁰³ Vgl. Heinrich BOEHMER: Der junge Luther/ mit einem Nachwort neu hrsg. von Heinrich Bornkamm. 3. Aufl. L 1939, 175 f.

¹⁰⁴ Zumkeller: Die Augustinertheologen . . ., 35 f.

¹⁰⁵ Adolar ZUMKELLER: Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters. ZKTh 81 (1959), 283. Die unausgetragene Spannung, die bei Simon u. a. in dem Verhältnis zwischen der dem Menschen inhärierenden Gerechtigkeit und der Gerech-

Dennoch hält Simon zugleich am verdienstlichen Werk der treuen Erfüllung der Gebote Christi fest, weil »der Christgläubige . . . auf Grund von übernatürlichen Gnadengaben mit Christus zu seinem Heil mitzuwirken« vermag.¹⁰⁶ Im Unterschied zu Simon kritisiert Luther aber nicht nur die Vollkommenheit der guten Werke, sondern auch deren Verdienstlichkeit, und stellt nicht nur deren Unzulänglichkeit fest, sondern trifft deren Verständnis als einer ontologischen Bedingung des Gnadengeschehens überhaupt. Damit aber lehnt er zugleich die Rezeption aristotelischer Kategorien in die Gnadenlehre ab, nach denen gerechtes Sein vor Gott nur als eine – wenn auch mit Hilfe der Gnade ermöglichte – Selbstverwirklichung der Stelle in sittlichen Akten verstanden werden kann.

Für diese über die Augustinertheologen hinausgehende Kritik am scholastischen Aristotelismus erhielt Luther rein theoretisch wichtige Anstöße auch von seiner Erfurter Schultheologie. Denn diese konnte im Interesse an der Freiheit Gottes *de potentia dei absoluta* die Notwendigkeit eines natürlichen oder übernatürlichen, der Seele inhärierenden *habitus* für die Annahme des Menschen zum ewigen Heil bestreiten. Dennoch hat Gott nach seiner *potentia ordinata* angeordnet, daß niemand ohne eine der Seele inhärierende Gnadenform zum ewigen Leben angenommen wird. Die *acceptatio dei* setzt die in sittlichen Tugenden erreichte *dignitas* des Menschen voraus. Die Kritik jedoch, die die Freiheit Gottes gegenüber der Schöpfung zur Geltung bringt [»*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*«],¹⁰⁷ hätte zu einer Ablehnung des habitualen Gnadenverständnisses und mit ihr zur Zurückweisung aristotelischer Kategorien in der Gnadenlehre führen können, wie sie Luther bereits in den Randbemerkungen zu *Sent. lib. 1 dist. 17 cap. 3* vorschwebte¹⁰⁸ und wie er sie dann in seiner »Vorlesung über den Römerbrief« ausdrücklich vollzog.¹⁰⁹

tigkeit Christi außerhalb seiner liegt, führte später zu der u. a. in Regensburg (1541) und in Trient (1546) verhandelten Frage nach der *duplex iustitia*. Vgl. dazu Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 – eine verpaßte Chance? *ZThK* 76 (1979), 331-359, vgl. bes. 343-355. Zum Problem der *duplex iustitia* bei Luther vgl. auch Walther von LOEWENICH: *Duplex iustitia: Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts*. Wiesbaden 1972.

106 Zumkeller: *Das Ungenügen* . . ., 285.

107 Vgl. dazu zur Mühlen: *Reformatorsche Vernunftkritik* . . ., 22 f.

108 Vgl. oben, 69.

109 Vgl. zur Mühlen: *Nos extra nos*, 116-148.

Luthers theologische Kritik des scholastischen Aristotelismus in der 25. These der »Heidelberger Disputation« von 1518 empfängt also verschiedene wichtige Anstöße aus der mittelalterlichen Aristoteleskritik. Wenn aber Luther nicht nur die Vollkommenheit, sondern auch die Verdienstlichkeit und mit dieser die ontologische Notwendigkeit der Werke für das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes bestreitet, so führt er die mittelalterliche Aristoteleskritik einen entscheidenden Schritt weiter. Er bestreitet nicht nur den Wert einzelner materialer Aussagen des Aristoteles für die Theologie, sondern deckt die Aporien auf, in die die scholastische Gnadenlehre durch die Rezeption ontologischer Kategorien des Aristoteles geraten ist. Denn wenn die Werke zur ontologischen Bedingung der Seinsweise der Gnade in uns werden, dann wird die Gratuität und die Freiheit der Gnade eingeschränkt. Der Unterschied zwischen dem Sein des Menschen als Werk Gottes und der dem Menschen möglichen Praxis wird verwischt. Demgegenüber macht Luther erneut deutlich, daß es zwischen christlicher Eschatologie und aristotelischer Ontologie keine Vermittlung gibt. Denn: »Non ille iustus est, qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum. Quia iusticia Dei non acquiritur ex actibus frequenter iteratis, ut Aristoteles docuit, sed infunditur per fidem.«¹¹⁰