

b) Fol. 330, r. 1. Epistola Anselmi ad Droconem, Dümmler 56 ff.

c) Fol. 330, r. 2 — 331, r. 2. Ein Fragment des von Böcking edierten Brachylogus, bis II, 13, § 8 reichend; vgl. H. Fitting a. a. O. 5 ff.

## 3.

## Luthers Disputatio contra scholasticam theologiam.

Von

Lic. Fiebig in Gotha.

Ergänzende Bemerkungen zu Stange, Die ältesten ethischen Disputationen Luthers (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, ed. Kunze und Stange, 1. Heft. Leipzig, Deichert, 1904).

Im Wintersemester 1903/04 hatte ich in Wittenberg die kirchengeschichtlichen Übungen im dortigen Predigerseminar zu leiten. Der Gegenstand dieser Übungen war damals: Luthers Schriften. Zunächst wurden die ältesten Schriften Luthers behandelt. Als die Texte von Stange und Kunze erschienen, schloß man sich an diese an. Das Unternehmen von Stange und Kunze ist sehr dankenswert; denn für die weniger geläufigen Schriften Luthers fehlt es leicht an bequem zugänglichen Texten, auch sind Stanges Anmerkungen im 1. Heft dieser Quellenschriften zur Vermittelung tieferen Verständnisses sehr nützlich. Ich begann mit Nr. 3 des 1. Heftes, der Disputatio contra scholasticam theologiam, und hier stellte sich bald heraus, daß noch viel zur Ergänzung des vom Herausgeber Dargebotenen zu tun sei.

Seeberg hebt in seiner Dogmengeschichte wiederholt hervor, wie notwendig und nützlich das Studium der Scholastiker zum tieferen Verständnis unserer Reformatoren sei. Das liegt ja in der Natur der Sache; denn die scholastische Theologie ist die Theologie, deren Schule die Reformatoren durchgemacht haben, und, wenn sie auch Neues bieten, so bewegen sie sich doch im Gegensatz gegen das Alte, knüpfen daran an und bilden es um. Damit soll nicht gesagt sein, daß man die reformatorischen Grundgedanken ohne ausführliches Studium der Scholastik nicht verstehen könne, aber, wem es auf ein mög-

lichst tiefgehendes Verständnis und ein Verständnis der feineren Linien der reformatorischen Gedankenführung ankommt, der wird doch nicht umhin können, sich einmal in die großen Wälzer der Scholastiker zu vertiefen, ihren Formalismus auf sich wirken zu lassen, ihre Formeln zu studieren und die Prinzipien ihres Denkens aufzuspüren. Und, mir will scheinen, als ob schon allein das Verständnis unserer Bekenntnisschriften sehr darunter leidet, daß die gegenwärtige protestantische Theologie so wenig von der Scholastik versteht: die Christologie der Konkordienformel und der orthodoxen Dogmatik, die Abendmahlslehre Luthers, die *fides caritate formata*: all dies ist gar nicht zu verstehen, ohne daß man einen lebendigen Eindruck von scholastischer Denkart empfangen hat. Natürlich hat die Abneigung vieler Protestanten, sich in die Gedankengänge der Scholastiker zu vertiefen, ihre Berechtigung und Erklärung, ich mag auch keineswegs dem Inhalt oder der Form scholastischer Arbeit das Wort reden, aber von historischem Interesse ist diese Theologie um der Reformatoren willen ohne Frage für einen Protestanten und, wer sich erst mal daran gemacht hat, die alten, großen, meist in Abkürzungen, die oft nicht leicht zu enträtseln sind, gedruckten Wälzer zu studieren, wird finden, daß das Interesse an ihnen nicht rein historisch, rein antiquarisch bleibt, sondern auch allerlei Wertvolles und Bleibendes, wenn auch unter viel Schutt, darin verborgen ist. Es geht einem mit dieser christlichen Scholastik ganz ähnlich wie mit der jüdischen Scholastik zur Zeit Christi. Daß so viele gegenwärtig weder für die jüdische, noch für die christliche Scholastik Verständnis haben, ist ein Mangel, der unter rein wissenschaftlichem Gesichtspunkt zu bedauern ist.

Durch die folgenden Bemerkungen möchte ich anregen zur Arbeit an der scholastischen Theologie. Ich beabsichtige nicht, alle Probleme zu lösen, welche die Disputatio Luthers stellt. Ich will nur dem, der diese Aufgabe unternehmen möchte, seine Arbeit erleichtern, ihm Vorarbeiten und Material liefern, und so Stanges Bemerkungen in seiner Ausgabe ergänzen und berichtigen. Das Material ist in der Hauptsache von mir, jedoch unter Beihilfe mehrerer Mitglieder des Predigerseminars zu Wittenberg, gesammelt worden. Ich schliesse mich der Reihenfolge der Thesen an.

Zu These 5—30 findet sich Material bei Gabriel Biel im Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, Buch III, *distinctio* 27, *propositio* 1. Es ist dort die Rede von einem dreifachen *appetitus*: 1) *naturalis*, 2) *animalis* (= *sensitivus*), 3) *rationalis* (= *intellectivus*), alle drei gehören zur *voluntas*. Es heist a. a. O. bei Gabriel Biel (vgl. These 5—7): *Viatoris* (so wird bei den Scholastikern der auf Erden lebende, dem Himmel

zuwandernde Mensch bezeichnet) voluntas humana ex suis naturalibus potest diligere deum super omnia. Probatio: omni dictamini rationis rectae voluntas ex suis naturalibus se potest conformare (vgl. These 6). Sed diligere Deum super omnia est dictamen rationis rectae. Ergo illi se potest voluntas ex suis naturalibus conformare et per consequens deum super omnia diligere. These 10 ff. schliessen sich Wort für Wort an folgende Stelle bei Gabriel Biel a. a. O. dergestalt an, daß sie den scholastischen Behauptungen bis ins einzelste die reformatorischen Behauptungen entgegenstellen: *Voluntas non est naturaliter libera ad tendendum in quodlibet secundum rationem boni sibi ostensum* (vgl. These 10). *Non enim esset in sua potestate quodlibet ostensum velle vel nolle* (vgl. These 11). *Quod est contra Aug. III de lib. arbitrio: „nihil est magis in potestate voluntatis quam ipsa voluntas“*, quod non est intelligendum de voluntate quoad essentiam, sed quoad actum elicitedum (vgl. These 12). Praeterea: homo errans potest diligere creaturam super omnia et frui ea ex puris naturalibus. Ergo pari ratione potest diligere deum ex suis naturalibus super omnia et frui eo (vgl. These 13). Mirum enim valde esset, quod voluntas posset se conformare dictamini erroneo et non recto (vgl. These 14—16). Item homo potest ex puris naturalibus velle deum esse deum: et nihil aliud a deo esse deum. Sed talis vult deo maximum bonum et nulli alteri vult tantum bonum (vgl. These 17). Igitur sic volendo plus diligit deum quam seipsum et quodcumque aliud (vgl. These 18). Addit Scotus rationem de forti politico, qua ponderat, quam fortis politicus magis diligit rempublicam quam seipsum. Nam secundum rectam rationem exponit se pro republica et vult non esse ut bene sit reipublicae, vult enim magis mori quam turpiter vivere. Turpiter fugit, qui cum iactura reipublicae fugit. Si ergo potest quis rempublicam diligere plus se, non amore praemii futuri, quod forte non credit vel dubitat, sed amore virtutis, sequitur quod magis diligere potest deum republica, optimum rectorem quam seipsum (vgl. These 19). Secunda oppositio: actus amoris dei amicitiae super omnia non potest stare in viatore de potentia dei ordinata sine gratia et charitate infusa. Probat: quod secundum legem ordinatam cuilibet facienti, quod in se est (vgl. These 26) et per hoc sufficienter disposito ad gratiae susceptionem (vgl. These 26. 29) deus infundit gratiam. Secundum illud prophetae: „convertimini ad me et ego convertar at vos“ Zach. 1, et illud Jacob. 4: „appropinquate deo et appropinquabit vobis“, sc. per gratiam, et illud Luc. 11: „quaerite et invenietis, pul. et ape. vobis“, et Hier. 29: „cum quaesieritis me in toto corde vestro, inveniar a vobis“ et in psalm. 21 „qui requirent eum, vivent corda eorum“, vivimus autem per gratiam. Huc Chrysost. lib. 1

de compunctione cordis (vgl. These 28). Sed perfectissimus modus faciendi quod in se est quaerendi deum, appropinquandi deo et convertendi ad deum est (vgl. These 26) per actum amoris amicitiae, nec alia dispositio perfectior (vgl. These 29) ad gratiam est homini possibilis: nam nullo actu magis appropinquare deo possumus quam diligendo deum super omnia. Hic enim actus perfectissimus est omnium actuum respectu dei viatori ex naturalibus haberi possibilium. Ergo est immediata et ultima dispositio ad gratiae infusionem nec immediatio dari potest et per consequens ea existente in eodem instanti infundit gratiam. Durch den Nachweis dieser Stellen des Gabriel Biel erledigt sich Stanges Bemerkung zu These 14 und 15, wonach diese Thesen auf These 7 folgen müßten. Vgl. noch zu These 10: Gabriel Biel, a. a. O. III, 23, Ende von Quaest. 1, Dubitatio 7 HH voluntas non potest elicere actum aliquem circa obiectum nisi prius per intellectum apprehensum et ipsi voluntati ostensum... Quo sic praesente inclinatur voluntatem ad eliciendum actum suum, non autem necessitat. Ebenda: ppo (= propositio) 3 H: in omni actu voluntatis requiritur ostensio obiecti, sine qua nec potest velle nec nolle.

Bei These 31 und 32 zeigt sich am deutlichsten, wie sehr Stange seiner Textausgabe genützt hätte, wenn er nicht nur scharfsinnige und oft das Richtige treffende Bemerkungen ex suis beigefügt, sondern auch die Scholastiker zu Rate gezogen hätte. Die scholastischen Termini läßt er unerklärt.

Der sensus divinus und sensus compositus begegnet sehr häufig in der scholastischen Theologie. Mir scheint, als wenn der Ausdruck aus Aristoteles, *Περὶ ἐπιτηδεύσεως*, stamme. Er wird da gebraucht, wo es sich um Aussagen der Form: sowohl — als auch (sensus compositus) resp. entweder — oder (sensus divinus) handelt. Der Ausdruck gehört in das Gebiet der Logik, speziell der Urteile über Möglichkeit und Unmöglichkeit. Vgl. zu These 31: Occam, Quodlibeta VI, Q. 2; Super quattuor libros sententiarum annotationes I. Dist. 41, Q. 1. Gabriel Biel II, 20, Quaestio unica. Die Frage, ob ein praedestinatus verdammt werden könne, erledigen die Scholastiker mit Hilfe logischer Distinktionen und Operationen, wie das ja ihrer durchgängigen Methode entspricht. Der Satz: „praedestinatus potest damnari“ kann verschieden aufgefaßt werden. Entweder liegt darin: es kann jemand ein praedestinatus sein und doch verdammt werden, d. h. es kann jemand sowohl praedestinatus sein als verdammt werden. So verstanden faßt man den Satz in sensu composito. Es kann aber auch darin liegen: der praedestinatus kann seiner Eigenschaft als praedestinatus verlustig gehen und infolgedessen verdammt werden. Diesen letzteren Sinn würde man dann in dem Satze finden, wenn

man der Meinung ist, daß praedestinatum esse und damnari sich ausschließt und ein Verlieren des praedestinatum esse möglich sei. Man faßt in diesem Falle den Satz auf in sensu diviso; denn es liegt in diesem Verständnis ein entweder — oder: praedestinatum esse und damnari schließen sich aus.

Für den scholastischen Terminus der These 32 liefert die Erklärung Duns Scotus, Kommentar zu den Sentenzen, opera, ed. Durand, 1639, tom. V, S. 1317, I, Dist. 39, Q. 5. Hier heißt es: *ad primum pro tertia opinione Boëtius exponit se ibidem, et statim immediate post, distinguit de necessitate consequentis et necessitate consequentiae. Per hoc concedo, quod contingentia (d. h. das Zufällige) relata ad divinam scientiam, sunt necessaria necessitate consequentiae, hoc est, ista consequentia est necessaria. si Deus scit illa esse futura, illa erunt: non tamen sunt necessaria necessitate absoluta, nec necessitate consequentis. Der consequens ist also Gott. Boëtius sagt: das Zufällige hat, bezogen auf das Vorherwissen Gottes, eine gewisse Notwendigkeit, und zwar ist es dann notwendig, tritt mit Notwendigkeit ein, wenn Gott es weiß, aber absolut ist diese Notwendigkeit nicht und nicht so, daß Gott seinem Wesen nach dies vorherwissen muß unter allen Umständen. Die These 32 würde danach besagen, daß die praedestinatio nicht eine absolute Notwendigkeit ist, sondern in der freien Willkür Gottes steht, so daß sie einer Änderung unterworfen sein kann.*

These 31 und 32 setzen den nominalistischen Gottesbegriff voraus, den Begriff von Gott, wonach dieser, soweit die Prädestination in Betracht kommt, nicht mit absoluter Notwendigkeit prädestinieren muß, sondern die freie Verfügung darüber hat, andererseits aber auch, wenn er prädestiniert hat, diese Prädestination immer wieder rückgängig machen kann. Daß danach, wie Stange in der Anmerkung sagt, die Prädestination für die Scholastiker lediglich eine abstrakte Folgerung aus dem Gottesbegriff sei, ist nicht richtig; denn aus diesem Gottesbegriff der Scholastiker folgt die Prädestination gar nicht mit Notwendigkeit.

Zu These 35 vgl. Gabriel Biel II, Dist. 22, Q. 2.

In These 38 steht *virtus moralis* im Gegensatz zu *virtus theologica*. *Spes, fides* und *caritas* sind die *virtutes theologicae*.

These 39 bezieht sich auf Aristoteles, Nicomach. Ethik III, 8. These 40 auf Nicomach. Ethik II, 1. 3.

These 46 wird nach der Erklärung Stanges durchaus nicht klar, ja, im Gegenteil, seine Erklärung führt in die Irre. Zu vergleichen ist hier Ailly, Quaestiones zu den Sentenzen I, Q. V, 2. Artikel. Hier heißt es: *Tercio notandum est, quod suppositio alicuius termini in divinis est duplex: quaedam est suppositio mediata, alia immediata etc.* In diesem Zusammenhang wird

weiter bemerkt: *ex istis infero aliquas regulas bene notandas:*

- 1) nullus terminus personalis supponit immediate pro essentia in divinis, z. B. pater, filius, sp. sanctus.
- 2) nullus terminus essentialis supponit immediate pro persona in divinis, z. B. deitas, essentia.
- 3) omnis terminus essentialis supponit mediate vel immediate pro qualibet re in divinis, z. B. essentia, deitas für essentia immediate und für qualibet persona mediate.
- 4) nullus terminus personalis supponit pro qualibet re in divinis, z. B. pater pro filio nec econtra. Tamen iste terminus pater bene supponit mediate pro re, quae est filius sc. pro essentia. Terminus bedeutet in diesen Zusammenhängen ebensowenig „Allgemeinbegriff“, wie numerus das „Konkretum zu solchem Allgemeinbegriff“ bedeutet, vielmehr ist mit numerus die Zahl gemeint, hier, wie anderswo, d. h. für die Trinitätslehre die Zahlen 1, 2, 3. Terminus heißt „Begriff“, jedoch nicht im Gegensatz zum Konkretum; denn pater, filius usw. wird „terminus“ genannt, obwohl sie doch Konkreta sind. In der Formel „suppositio mediata extra terminum et numerum“ scheint das extra zu bedeuten, man wolle bei der angenommenen suppositio absehen sowohl von dem Begriff der Zahl als von dem Begriff der einzelnen Größen, um die es sich dabei handelt. In welchem Sinne dies Absehen gemeint ist, folgt aus dem Ausdruck nicht. Suppositio mediata bedeutet, wie das Obige zeigt, daß die einzelnen termini füreinander eintreten, gesetzt werden können, wenn auch nicht unmittelbar und in jedem Falle, so doch mittelbar. Stanges Anmerkung zu These 46 gibt zwar eine, wenn auch sehr unvollständige, Erklärung des Ausdrucks: „suppositio mediata“, aber führt betreffs der Fassung von terminus und numerus in die Irre und erklärt zudem das „extra“ nicht. Es ist mir leider nicht gelungen, den Terminus genau so, wie ihn die These bietet, irgendwo nachzuweisen. Vgl. noch Biel a. a. O. I, Dist. 12, Quaest. 1, L. Zu These 47 und 48 vgl. Occam, Super quattuor libros sentent. Lyon 1495, L. I, di. 24, q. 2; I, d. 5, q. 2 B.; d. 12, q. 2 F.; d. 14, q. 1 B. Ailly l. c. qu. 5 y. Wie Porphyrius (vgl. These 52) dazu kommt, im Zusammenhang mit den universalia genannt zu werden, erklärt Stange nicht. Porphyrius hatte zu des Aristoteles logischen Schriften einen Kommentar geschrieben, der meist mit den Schriften des Aristoteles zusammen abgedruckt wurde. (Vgl. Zeller, Philos. d. Gr., kleine Ausgabe, S. 296.)

Zu These 54—57 gelang es mir wiederum, die Stelle bei Gabriel Biel ausfindig zu machen, auf welche sich diese Thesen beziehen. A. a. O. III, dist. 27, propos. 3 R. heißt es: *ad actum enim esse meritorium non sufficit coexistentia gratiae, alioquin venialia peccata essent meritoria, sed requiritur quod gratia concurrat effective* (vgl. These 54. 55). Vorher steht:

si amanti deum super omnia non infunderetur gratia — quod fieri posset per dei potentiam absolutam (vgl. These 56) — actus ille amoris amicitiae — licet esset moraliter bonus et omnibus circumstantiis moralibus — etiam circumstantia finis — sufficienter vestitus — non tamen esset meritorius. An derselben Stelle heisst es weiter, und das ist die Stelle, auf welche These 58 ff. geht: 5. propositio post dominum Petrum de aliaco (bei Ailly steht diese Stelle, Quaestiones I, q. IX. K.): stante lege nullus homo per pura naturalia potest implere praeceptum de dilectione dei super omnia. Probat: quia lex iubet, quod actus cadens sub praecepto (vgl. These 58) fiat in gratia: quae est habitus supernaturalis: ergo — licet existens extra gratiam per sola naturalia posset deum diligere super omnia: — non tamen implet praeceptum ad intentionem praecipientis nisi fit in gratia. Zu These 54 vgl. noch: Biel, a. a. O. II, D. 28, C: liberum arbitrium non potest facere actum meritorium sine gratia gratum faciente; a. a. O. D: actus meritorius (loquendo de merito vitae aeternae) est actus a voluntate elicited libere a deo ad praemium beatificum acceptatus; a. a. O. Nota 4 H: impletio praeceptorum dei dupliciter accipi potest: 1) quantum ad substantiam actus praecepti. 2) quantum ad intentionem praecipientis (ut mereamur ad vitam aeternam ingredi) (zu These 58 ff.). Zu These 82 füge ich die Stelle aus dem Decretum Gratiani bei: De poenitentia, D. V: Quae sit falsa poenitentia. Falsas poenitencias dicimus, quae non secundum auctoritatem sanctorum patrum pro qualitate criminum imponuntur. Ideoque miles et negociator nullus alicui officio deditus, quod sine peccato exerceri non possit, si culpa graviori irretitus ad poenitentiam venerit: vel qui bona alterius iniuste detinet vel qui odium in corde egerit, recognoscat se veram poenitentiam non posse peragere, per quam ad aeternam vitam pervenire valeat, nisi negocium reliquat vel officium deserat vel odium ex corde dimittat, bona quaedam, quae iniuste abstulit, restituat, arma deponat ulteriusque non ferat, nisi consilio religiosorum episcoporum pro defendenda iusticia, ne tamen desperet interi quicquid boni poterit facere, hortamur, ut faciat, ut omnipotens deus cor illius illustret ad poenitentiam.

Zu These 94 vgl. Biel III, d. 27, D. II, d. 1, q. 5. Ailly, l. c. I, q. 2. These 91 bezieht sich auf Biel III, d. 27, Dub. 4: per hoc ad rationes: ad primam negetur consequentia, quod superflueret habitus charitatis, quod habitus non solum ponitur, ut dirigat voluntatem in actu, ne erret a regula rationis rectae, sed etiam, ut frequentius actum eliciat, ut etiam facilius eliciat nec impediens ab eliciendo cedat atque ut expeditius et delectabilius eliciat, ut q. 1, dist. 23 patuit. (Vgl. These 91. 92.)

Wie oben gesagt, sollen diese Bemerkungen nur Hinweise

bieten und Stellen anzeigen, an denen bei genauerem Zusehen sicherlich noch mehr zur Erklärung der Disputatio contra scholasticam theologiam zu finden ist.

Zu These 46 sei noch eine allgemeine Bemerkung beigefügt. Stange redet in der Anmerkung zu dieser These von der „dialektischen Methode“, ohne dafs jedoch klar wird, was darunter zu verstehen ist. Was damit gemeint ist, wird einem recht klar, wenn man gröfsere Partien der scholastischen Theologie im Original gelesen hat. Die durch Aristoteles entdeckten, systematisierten und fixierten logischen Formen und Gesetze werden als formales Mittel der Auseinanderlegung und Klarstellung des Inhalts der Glaubenserkenntnis benutzt. Dabei stellt sich natürlich leicht das Bestreben ein, eine logica fidei zu konstruieren, d. h. nachzuweisen, dafs die Glaubenserkenntnis den gewöhnlichen logischen Denkgesetzen nicht widerspricht. Bei der Trinität war das schwierig. Man hilft sich aber auch hier durch logische Operationen und Distinktionen. Eins dieser Mittel ist die suppositio, das supponere, d. h.: sobald der eine Begriff für den anderen gesetzt werden und daher für ihn eintreten kann — rein logisch ist das gedacht, als Subjekt, resp. Prädikat einer Aussage —, ist damit bereits die Zusammenstimmung mit der Logik gewährleistet und die Identität der Sache gegeben. Die Möglichkeit dieses supponere an sich, kritisch betrachtet, steht dabei gar nicht in Frage, sondern es handelt sich lediglich um die in der Bibel oder der Kirchenlehre gegebene Tatsache dieses supponere und um die möglichst sorgfältige Näherbestimmung der Art der suppositio, ob sie immediata oder mediata ist und welche Subjekte füreinander eintreten können. Das ist ja die Eigenart der Scholastik, dafs sie einen gegebenen Inhalt, der feststeht, formal klarlegt und mit den Formen logischen Denkens bearbeitet. Von hier aus versteht man überhaupt erst die orthodoxe und scholastische Christologie. Für die propositiones, die Unterscheidung des Aktes der unitio und des Zustandes der unio, die verschiedenen genera gewinnt man erst die rechte Anschauung und Erklärung, wenn man einen lebendigen Eindruck der scholastischen Methode gewonnen hat. Dafs wieder mehr, als das bisher üblich war, unter protestantischen Theologen die Beschäftigung mit der Scholastik Boden gewinne und daher das Verständnis der orthodoxen Christologie und Trinitätslehre wachse, damit aber auch der Einblick in die guten und schlechten Seiten dieser Methode war der Zweck dieser Zeilen. Sorgfältiges Nachdenken, formalistische Schulung ist die Stärke der Scholastik, ihre Schwäche die Gebundenheit an einen gegebenen autoritativen Inhalt.