

Über die Lehre von der Willensfreiheit in der altlutherischen Theologie

Von Walter Matthias

I

1. Der scharfsinnige Erasmus von Rotterdam hatte – unter Zustimmung Luthers – früher und besser als seine Zeitgenossen erkannt, daß sich das reformatorische Verständnis von Rechtfertigung und Gnade (anthropologisch) an der Willenslehre entscheidet.¹ Wegen dieses Zusammenhanges sind Auslegung und Übernahme der reformatorischen Lehre vom *servum arbitrium* oftmals in der Geschichte der protestantischen Theologie, aber mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen versucht worden. Vornehmlich hat sich dabei das Bemühen darauf gerichtet, mit Hilfe einer vorgegebenen Begrifflichkeit die reformatorische Willenslehre schulmäßig und wissenschaftlich zu entfalten.

Der Altprotestantismus hat sie mit Hilfe aristotelischer Begriffe zu formulieren unternommen. Es ist dabei bekanntlich zu heftigen Kontroversen gekommen, bei denen die Gegner sich gegenseitig beschuldigten, durch ihre Konzeption die biblisch-reformatorische Auffassung von Rechtfertigung und Gnade verfälscht zu haben. In der *Formula Concordiae* wurde eine geschichtswirksame Einigung erzielt. Es fragt sich aber, ob der 2. Artikel der Konkordienformel wirklich die Lehre von der Willensfreiheit im Sinne der Reformatoren wiederholt und sachgemäß rezipiert, oder ob er, weil unter dem Einfluß der altprotestantischen aristotelischen Schulphilosophie entwickelt, Luthers Theologie trotz aller gegenteiligen Beteuerungen verändert oder gar verkehrt.

Seine Formel von der totalen Unfähigkeit des Willens in geistlichen Dingen beim „unwiedergeborenen Menschen“² ist nämlich für eine christliche Theologie ebenso selbstverständlich wie nichtssagend, sie kann auch vom Thomisten oder von den Theologen des Tridentinums wiederholt werden.³ Die Frage ist vielmehr, welche Auffassung vom Menschen und vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch diese Formel voraussetzt. Für die Problemgestalt der Willenslehre im Altprotestantismus heißt das: Ist der Wille in bezug auf das

¹ Vgl. M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 786, 28.

² *Formula Concordiae* (FC) BSLK 871.

³ In gleicher Weise sind alle Versuche unserer Zeit zu beurteilen, eine weitgehende Übereinstimmung zwischen evangelischer und römisch-katholischer Rechtfertigungslehre festzustellen. Vgl. zum Problem E. Wolf, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, *EvTheol* 1949/50 298 f.; ders.: „Erneuerung der Kirche“ im Lichte der Reformation, *EvTheol* 1946/47 327 f.; H. Diem, *Was heißt schriftgemäß?* 1958, 69 f.; E. Wolf: *Sola gratia?* Festschrift R. Bultmann, 1949, 221 ff.

Menschsein Substanz, Akzidens oder Potenz; welche Konsequenzen haben diesbezügliche Entscheidungen für die Anthropologie und für die Soteriologie?

2. Man hat in letzter Zeit für die Willenslehre der FC den Begriff „Willenssubstanz“ mit der Begründung abgelehnt, das Wort lege den Gedanken an Strigels Lehre von dem abstrakt gefaßten Willen als Substanz und dessen Betätigung als Akzidens nahe. Flacius habe sie abgelehnt und die FC sei ihm in Artikel II gefolgt, weshalb sich die Willenssubstanz hier auch nicht finde. Die Begründung wird aus dem vermeintlichen Sinn der aristotelischen Philosophie heraus entwickelt: Die Seele könne wohl Substanz für ihre Kräfte sein, zu denen auch der Wille gehöre, wie etwa Thomas im Anschluß an Aristoteles lehre, eine Seelenkraft selbst könne aber niemals Substanz sein. Ein solches Urteil ist in mancherlei Hinsicht lehrreich:

a) Die verdienstvolle Dogmengeschichte von O. Ritschl (1908 ff.) hat offenbar bis heute ihre Wirksamkeit behalten – bis hin zu wörtlichen Wiederholungen seiner Urteile –, obgleich neuere und ältere Forschung mancherlei andere Ergebnisse herausgestellt und nachgewiesen haben.⁴ Eine Überprüfung der Forschungslage scheint darum notwendig.

b) Man stellt sich gemeinhin den Aristotelismus als ein einheitliches System vor, in dem bei dem Stagiriten, bei Thomas, im Altprotestantismus usw. die Grundkategorien übereinstimmend definiert sind. Gerade so wird man aber dem historischen Sachverhalt nicht gerecht. Die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten der Kategorien bedingen den Reichtum und die Vielgestaltigkeit des Aristotelismus. Zum Beispiel: Der Substanzbegriff zeigt bei Aristoteles, bei Thomas von Aquin und bei Melancthon, aber auch bei den Philip-pisten untereinander wichtige Abweichungen. Ferner: Die Willenslehre im Sinne des Mittelalters mußte im Systembereich des Aristotelismus erst geschaffen werden, weil bei dem Stagiriten dafür nur Ansätze vorlagen. Das gab den einzelnen Aristotelikern unter den Theologen größere Freiheit in der Ausbildung. Für eine Interpretation des Altprotestantismus ist es wichtig, den Variationsreichtum des Aristotelismus zu bedenken, um sich vor einseitigen Urteilen zu schützen.

c) Das hat seine besondere Bedeutung für die kategoriale Analyse des Willens. In der Tat, für Thomas von Aquin kann eine Seelenkraft – wenn auch mit Einschränkungen – nicht Substanz sein. Dasselbe gilt weder für Aristoteles noch für den Nominalismus oder für den Aristoteliker Strigel.⁵ Für diesen gibt Ritschl die Substanzhaftigkeit des Willens in demselben Atemzuge zu, in dem er die Unvereinbarkeit von Potenz und Substanz in bezug auf den Willen für den Aristotelismus behauptet. Auch hier kann offen-

⁴ Es sei auf das bedeutende Werk von R. Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*, 1955, FGLP X, VII verwiesen, daselbst die übrige Literatur. Aber auch die ältere Darstellung von W. Preger, *M. Flacius Illyricus und seine Zeit, 1859–1861*, gibt mit sehr ausführlichen Quellenbelegen eine Darstellung, die von Ritschls Auffassung abweicht und gerade in der Kategorienlehre bedeutend klarer und ausführlicher ist.

⁵ Über den Aristotelismus Strigels vgl. Ritschl, II, 442 und *Disputatio de originali peccato . . . Vinariae . . . 1560, 1563*³, zit. bei Ritschl, aaO.

bar nur eine Berücksichtigung der vielfachen Gestalten des Aristotelismus Klarheit schaffen.

d) Die von Ritschl behauptete und oftmals wiederholte Nähe der FC zu Luthers Willenslehre wird gern mit Hilfe der Alternative: Abstrakte Substanz oder konkrete Potenz bewiesen. Weil aber Potenz im Aristotelismus keine Kategorie ist, werden in dieser Alternative zwei unvergleichbare Begriffe in Beziehung gesetzt. Es geht vielmehr um die Frage: Ist die Willenspotenz Substanz oder Akzidens, ist sie abstrakt oder konkret?

3. Angesichts des Formenreichtums im Aristotelismus fällt es doppelt ins Gewicht, daß die FC in ihrer Willenslehre sich kategorial nicht festgelegt hat. Diese Zurückhaltung steht im Gegensatz zu ihrem ersten Artikel, in dem die Erbsünde als Akzidens bezeichnet wird. Sie beweist aber noch nichts. Ein *argumentum e silentio* gibt der willkürlichen Deutung breitesten Spielraum. Um über die Willenslehre des Altprotestantismus entscheiden zu können, muß man vielmehr von dem möglichen Sinngehalt der Kategorien her eine sachgemäße Interpretation vornehmen.

II

Wir fragen: Wie verhält sich im Aristotelismus die Seele zu ihren Kräften und insbesondere die Seelensubstanz zum Willen?

1. Bei Aristoteles
2. Im mittelalterlichen Aristotelismus (Thomas)
3. Im altlutherischen Aristotelismus (Melanchthon)

*

1. Philosophiegeschichtlich wird mit „Substanz“ der griechische Begriff *οὐσία* ins lateinische Mittelalter übernommen.⁶ Dieser bezeichnet bei Aristoteles als Kategorie das Selbständige, Substantielle;⁷ *οὐσία* ist das, was nicht von einem anderen, sondern von dem anderen, nämlich das *συμβεβηκός* (Akzidentelle) ausgesagt wird. Sie wird auch als das selbständig oder trennbar Existierende (*χωριστόν*) bezeichnet.⁸ Kategorial bedeutet *οὐσία* darum zunächst die Einzelsubstanz.

Aber diese Bedeutung ist nicht zu isolieren. Das dem *οὐσία*-Begriff zugrunde liegende Problem ist doppelt gerichtet. Es fragt nicht nur, inwiefern Seiendes (Kategorien-Problem), sondern auch inwiefern dieses Seiende als dieses Seiende (Wesens-Problem) ist. Wenn man in aristotelischer Begrifflichkeit denkt, kann man nicht davon absehen, daß die Verwirklichung des einzelnen Seins durch das Essentielle (Wesen) erfolgt. Dann gehört aber mit Notwendigkeit zu der mit dem *οὐσία*-Begriff gemeinten Sache die Frage nach dem Wesen

⁶ Cicero hat *οὐσία* mit *essentia* zu übersetzen vorgeschlagen. Über diese Übersetzung und über die Etappen bei der Übernahme von *οὐσία* ins Mittelalter vgl. Melanchthon CR XIII, 529.

⁷ Met. V, 8; XIV, 5 u. a.

⁸ Met. VII, 2 – Vgl. auch Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, 1909¹⁰, 218.

hinzu. Dergestalt hat auch bei Aristoteles *οὐσία* eine doppelte Bedeutung. Neben Einzelsubstanz bedeutet der Begriff auch Wesen im Sinne des Essentiellen.⁹ Als *essentia* ist *οὐσία* das dem Begriff entsprechende, durch den Begriff erkennbare Wesen (*ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*). Der Begriff drückt das Wesen aus, und die *οὐσία* entspricht dem Begriff.¹⁰

Gemäß der doppelten Bedeutung von *οὐσία* nennt Aristoteles das Individuelle auch *πρώτη οὐσία*, das Wesen aber *δευτέρα οὐσία*.¹¹ Desgleichen unterscheidet er die *οὐσία* als *ἕλη, μορφή* und *ἡ ἐκ τούτων*. Die Materie, die Form und das Einzelwesen können also als *οὐσία* aufgefaßt werden.¹² Die anhaftenden Züge unterscheiden sich nach den neun neben der *οὐσία* stehenden Kategorien und gelten als Akzidentien.

Das Verhältnis von Wesen und Einzelsubstanz ist mit mancherlei sachlichen Schwierigkeiten behaftet. Obgleich das Wesen das Einzelding verwirklicht, also im höheren Sinne als dieses Wirklichkeit hat,¹³ hat das Wesen nur seine Wirklichkeit in der Verbindung mit dem Stoff (*materia*), also nur im Einzelding (Ablehnung der Ideenlehre). Dieser innere Zusammenhang bedingt die Mehrdeutigkeit des *οὐσία*-Begriffs (Wesen und Einzelsubstanz). Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß kaum inhaltlich gesagt werden kann, was als *οὐσία* bezeichnet werden muß.¹⁴

Die Zusammengehörigkeit von Wesen und Einzelsubstanz im *οὐσία*-Begriff läßt sich auch erkenntnistheoretisch ableiten, worauf vor allem Ueberweg hinweist.¹⁵

Die Konsequenz aus diesem Sachverhalt ist die tatsächlich bei Aristoteles in seiner Kategorienlehre vorhandene Spannung zwischen *οὐσία* und den *συμβεβηκότα*, d. h. zwischen Substanz und Akzidentien. Versteht man *οὐσία* als das Selbständige, Einzelne, das nicht in einem anderen ist, dann ist *συμβεβηκός* das außer der *οὐσία* Vorhandene, das, was gleichsam zur *οὐσία* hinzukommt. Dazu gehört teils das mit dem Wesen notwendig Verbundene und also gegebenenfalls in der Definition als Wesensbestimmung Mitgegebene. Man kann dann nicht mehr von *συμβεβηκός* im eigentlichen Sinne reden. Von diesem „Hinzugekommenen“ gilt, daß es als Wesen zugleich *οὐσία*, d. h. Substanz ist. Teils gehört zu dem *συμβεβηκός* das tatsächlich *zufällig*, d. h. *wechselnd* Hinzukommende. Es handelt sich dann um Akzidentien im gebräuchlichen Sinn.

Mit dieser Problematik ist die eigentliche Schwierigkeit der Lehre von den Seelenkräften umschrieben. Diese Kräfte sind kategorial teils als Qualität zu begreifen, teils bezeichnen sie, wenn es sich um die höchsten und artbestimmenden Seelenkräfte handelt, das Wesen der Seele selbst. Sie sind so nicht mehr von der Seele als *οὐσία* des Menschseins ontologisch zu unterscheiden.¹⁶ Psychologisch bleibt der Unterschied natürlich bestehen.

⁹ Met. I, 3; vgl. Anm. 6.

¹⁰ Cat. I und De part. anim. IV, 5 (*ὁ λόγος τῆν οὐσίαν ὁρίζει*) zit. bei Ueberweg, 212.

¹¹ Cat. 5. Über die Echtheit dieser Stelle vgl. W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, 1923, 1953², 45, Anm. I.

¹² Met. VIII, 2.

¹³ Vgl. D. J. Allan, Die Philosophie des Aristoteles (Übers. Wilpert), 1955, 99 ff.

¹⁴ Met. VII, 1043 a. ¹⁵ Ueberweg, 218 f. ¹⁶ Vgl. De anima, II, 3; 415 a.

Freilich, die Anwendung der Ontologie auf die Anthropologie und Psychologie ist bei Aristoteles nicht sehr ausführlich dargelegt worden, dazu mit mancherlei Unklarheiten belastet, die die mannigfaltigen Deutungsmöglichkeiten in der Geschichte des Aristotelismus bewirkt haben.¹⁷ Über die Entwicklung bei Aristoteles selbst hat W. Jaeger Grundlegendes herausgearbeitet.¹⁸ Danach ist die Seele des Menschen beim jungen Aristoteles ganz im Sinne Platons Substanz, während seine spätere Lehre „zwischen der materiellen Auffassung . . . und der platonischen“ steht.¹⁹ Gerade in der Lehre von der Untrennbarkeit der Seele vom Körper erkennt Jaeger eine Abwendung des Stagiriten von seiner früheren Auffassung. Die Seele kann so offenbar nicht mehr das Selbständige, das für sich Existierende und in diesem Sinn *ὄνσια* sein. Sie ist für ihre Existenz auf die Materie angewiesen. Die Folgerungen für die Seelenkräfte sind, daß sie auch nicht mehr – wie bei Platon – als *ὄνσια* (substanzhaft), d. h. selbständig existierend gedacht werden können. Man wird aber gegen eine solche Argumentation bedenken müssen, daß *ὄνσια* auch „Wesen“ bedeutet. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Seele gerade mit ihren höchsten Kräften und in ihrer Bindung an die Materie als *ὄνσια* zu begreifen, weil sie *forma materiae* ist.²⁰

Die Darstellung Jaegers ist nur stichhaltig, wenn man wie dieser den verengten Substanzbegriff des Mittelalters als Maßstab grundlegend sein läßt. Es wäre dann aber daran zu erinnern, daß Aristoteles in dem gleichen Zusammenhang, in dem er die Untrennbarkeit der Seele vom Körper lehrt, den *ὄνσια*-Begriff in seinen drei oben genannten Abwandlungen darlegt.²¹

Es muß also offenbar bei den verschiedenen Begriffsbestimmungen bleiben. Wenn diese zT gegeneinander stehen, ist das in den Phänomenen selbst begründet, und es erscheint uns unstatthaft, einen Ausgleich versuchen zu wollen oder einen bestimmten Bedeutungsinhalt grundlegend sein zu lassen.

In *De anima* fragt Aristoteles ausdrücklich nach dem Wesen der Seele. Danach ist die Seele die Gestalt und Form eines natürlichen Körpers. Sie ist dessen erste Verwirklichung.²² Die Seele ist der Ursprung der Lebens- und Seelenkräfte. Aristoteles unterscheidet fünf Seelenkräfte, die sich auf die einzelnen Lebewesen so verteilen, daß diese je durch die höchste, ihnen zukommende Kraft ausgezeichnet und artbestimmend sind, aber die niederen Seelenkräfte, die für andere Lebewesen wieder die höchsten sind, auch besitzen.²³

Fragt man aber, wie sich die Seelenkräfte zur Seelensubstanz verhalten, dann gibt die aristotelische Philosophie nur sehr spärliche Auskunft. Zutreffend sagt Allan, die Lehre von den Seelenkräften sei mehr geeignet, das Problem zu verdunkeln, als es zu lösen.²⁴ Weil nämlich die *potentia* unter den neun Akzidentien nicht vorkommt, sind die Kräfte, wie schon oben erörtert,

¹⁷ Vgl. Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, 1867, 5 ff.

¹⁸ W. Jaeger, a.a.O.

¹⁹ ebenda 42 ff.

²⁰ Allan spricht von quasi-Substanz, 106 ff.

²¹ Vgl. *De anima* II, 1; 412 a (so auch Jaeger). Vgl. aber auch II, 2; 414 a.

²² *De anima* II, 2,3; 414 a und b.

²³ *De anima* II, 2; 414 a. – Die fünf Seelenkräfte sind: Nährkraft, Strebungs-, Wahrnehmungs-, Bewegungs- und Denkvermögen.

²⁴ Allan, 79 ff.

nicht eindeutig bestimmbar. Einige gehören mehr zum Wesen und also zur Substanz, andere mehr zu den Qualitäten und sind so Akzidentien. Man spricht darum im Mittelalter auch von Wesensakzidentien, aber damit ist die Schwierigkeit nur noch vergrößert. Unseres Erachtens ist es kennzeichnend für die aristotelische Kräftelehre, daß der höchsten Seelenkraft des Menschen, dem *νοῦς ποιητικός*, die gleiche Kennzeichnung wie der Substanz zukommt. Er ist leidensunfähig, abtrennbar und unveränderlich, er ist immer Verwirklichung und auch unsterblich.²⁵ Die höchste Seelenkraft ist also identisch mit dem Wesen der Seele und also als *οὐσία*, als Substanz oder quasi-Substanz zu begreifen. Die Seele heißt darum auch Geistseele. Folgerichtig wird der Mensch als *ζῶον λόγον ἔχον* definiert.

Oftmals hat sich die Forschung damit beschäftigt, ob die verschiedenen höchsten Kräfte verschiedene Seelen bezeichnen oder ob sie jeweils Teile der einen Seele sind. Das ist darum so bedeutsam, weil nach Aristoteles die höheren Lebewesen alle Kräfte der unteren in ihrer Seele vereinen und durch neue Kräfte überbauen. Hat also der Mensch neben seiner Vernunftseele noch eine Tierseele oder eine Pflanzenseele? Nach eindringlicher Untersuchung kommt Brentano zu dem Schluß: „Die eine menschliche Seele erscheint als Prinzip eines dreifachen Kraftgebietes, deren jedes für sich allein alles das, was zum Wirken einer Substanz gehört, in sich begreift.“²⁶

Man spricht also beim Menschen mit Recht von einer geistigen Seelensubstanz. Die Seelenkräfte sind Wirkungsmöglichkeiten der für diese Wirkungen disponierten Seelensubstanz. Geistige Kräfte und Seelensubstanz bezeichnen beim Menschen jeweils zwei Aspekte einer und derselben Sache, nämlich einerseits das Wirkende und andererseits die Wirkungsmöglichkeit und Wirkungsweise. Darum sagt auch Aristoteles: „Daß also jedes dieser Vermögen seinen besonderen Begriff hat und damit auch jedesmal die Seele, ist wohl einzusehen.“²⁷ Zur Interpretation dieser Feststellung ist zu beachten, daß der Begriff die *οὐσία* bezeichnet.

Fassen wir zusammen: In seinen psychologischen Untersuchungen über die Seele stellt Aristoteles die Potentialität der höchsten Seelenkräfte heraus. Kategorial aber gehören sie zur *οὐσία*. Wir interpretieren sie darum als Substanz. Freilich, Aristoteles nimmt ausdrücklich keine kategoriale Analyse vor; unsere Interpretation ergab sich aber als Konsequenz aus dem System der aristotelischen Kategorienlehre.

Man mag im Hinblick auf Thomas gegen unsere Gleichsetzung von *οὐσία* und Substanz Bedenken haben. In der Tat, Thomas faßt das Wesen nicht als Substanz, sondern als Essenz und hält den Bedeutungsunterschied meistens fest. Das ist aber weder beim Aristotelismus der Araber (Averroës usw.) noch bei den Nominalisten oder bei Melanchthon so.²⁸ Bei diesen Aristotelikern werden die höchsten Seelenkräfte als Substanz aufgefaßt, weil sie das Wesen be-

²⁵ De anima III, 5; 430 a, vgl. Ueberweg, 225.

²⁶ Brentano, a.a.O.

²⁷ De anima II, 3; 415 a; vgl. II, 2; 414 a; I, 4; 408 b.

²⁸ Vgl. dazu GrPh I, 282, zit. in Deutsche Thomas-Ausgabe, S. th. (Hg. Kath. Akademikerverband) 6, 505.

zeichnen. Im Blick auf das durch *οὐσία* bezeichnete und von Aristoteles entwickelte Grundproblem ist es auch sachlich geboten, *die Fülle* der Bedeutungsinhalte von *οὐσία* durch Substanz wiederzugeben.

Wichtig für die Übernahme des Aristotelismus in das christliche Mittelalter ist, daß Aristoteles den Begriff der Willensfreiheit im Sinne des *liberum arbitrium* nicht ausgebildet hat.²⁹ Die mittelalterliche Durchführung dieser Lehre beschreibt – allgemein gesagt – den Willen zusammen mit dem Geist als höchste Seelenkraft. Dadurch ergaben sich für die an Aristoteles orientierten Theologen neue Aufgaben, die nur analog zu den aristotelischen Entscheidungen über die Seelenkräfte gelöst werden konnten. Im Sinne des auf Sünde, Buße und Werke ausgerichteten theologischen Denkens mußte eine ausgeführte Lehre vom Willen zu den Grundelementen der Anthropologie werden.

*

2. Thomas von Aquin verengt den aristotelischen Substanzbegriff und erweitert den Akzidensbegriff. Substanz bedeutet in der Regel das Einzelne, Selbständige; das Wesen wird mit *essentia* wiedergegeben. Das Wesen kommt nun nicht mehr allein der Substanz zu – wenn auch in erster Linie – sondern auch den Aussagearten.³⁰ So bekommt der Begriff Wesensakzidens einen Sinn. Die begriffliche Trennung von *substantia* und *essentia* bzw. *forma* löst oder beseitigt das Grundproblem des aristotelischen *οὐσία*-Begriffs jedoch nicht. Es wird erst recht von neuem gestellt. Es war nicht philosophische Willkür, wie eine antimetaphysische Theologie glaubhaft machen will, sondern eine von den Phänomenen und vom System her geforderte Notwendigkeit, daß mit der Frage nach dem Selbständigen zugleich die nach dem Wesen gestellt wird. Denn erst das Wesen verwirklicht die Einzelsubstanz. Darüber kann man sich nicht ohne weiteres hinwegsetzen. Auch Thomas nicht, wie das an seinem eigenen Denken aufgewiesen werden kann.

Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als ob Thomas mit seiner Unterscheidung von Substanz und Essenz auch anthropologisch eine klare Trennung zwischen der Seele als der Substanz des Menschen und den Seelenkräften gewonnen hätte.³¹ Freilich fällt bei seinen Ausführungen auf, wie mühsam er die aristotelischen und augustinischen Aussagen über die Substanzhaftigkeit der höchsten Seelenkräfte interpretiert.³² Jedoch scheint sein Ergebnis klar zu sein: Verstand und Wille werden als *mens* zusammengefaßt, sie sind aber nicht die Seele selbst, sondern nur Vermögen der Seele, sie müssen von der Seelensubstanz unterschieden werden. Thomas hat dafür zwei Argumente.³³ Das Vermögen ist nur Möglichkeit, nicht Wirklichkeit, es wird erst durch die

²⁹ Vgl. Allan, 172: „Unser Begriff der Willensfreiheit stammt ja aus dem Lateinischen, und die griechische Vorstellung von Willenswahl und Wunsch beruht auf einer ganz anderen Psychologie.“

³⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, I: . . . *inde est quod essentia vere et proprie est in substantiis; sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid.* – Vgl. auch II u. III.

³¹ Vgl. S. th. I, 77, 1 ad 5.

³² Vgl. S. th. I, 79, 1 ad 1 und 77, 1 ad 1.

³³ S. th. I, 77, 1 und 79, 1.

Tätigkeit verwirklicht, auf die es hingeordnet ist. Substanz ist aber Verwirklichung, darum kann das Vermögen nicht als artbestimmendes Wesen und also substanzhaft aufgefaßt werden. Ferner: Die Seele betätigt ihre Vermögen. Diese können sich nicht selbst verwirklichen, sondern sie werden verwirklicht durch die Substanz. Nur für Gott sind Vermögen und Wirklichkeit identisch. Er ist *actus purus*. Im geschöpflichen Wesen ist die Seelenkraft ein Vermögen dessen, der sie betätigt und also der Seele. – Die Seelenkräfte sind also weder immer Wirklichkeit noch selbständig. Darum können sie nicht Substanz sein. Diese so eindeutige Stellungnahme richtet sich sowohl gegen die platonisch-augustinische Tradition, wie auch gegen den Aristotelismus der Araber. Sie wird aber von manchen anderen Denkbewegungen durchkreuzt, die u. E. zeigen können, daß echte Phänomene aus Gründen der Opposition nicht umgebogen werden können.³⁴

Thomas interpretiert öfters den aristotelischen Satz: „Die erste und eigentliche sogenannte Natur ist die Substanz.“³⁵ Schon ältere Kommentare hatten ihn so ausgelegt, daß die Natur die substanzhaft prägende Form der Materie, also die Form der stofflichen Dinge sei, durch die eine Substanz ihr Wesen hat.³⁶ In *De ente . . .* übernimmt Thomas den Satz des Aristoteles ohne Bedenken und legt ihn ganz im Sinne der Tradition aus: „Es scheint indes, daß der Ausdruck Natur so verstanden das Wesen eines Dinges insofern bezeichnet, als er auf die eigentümliche Wirkungsweise des Dinges hingeordnet ist, da kein Ding einer ihm eigentümlichen Wirkung ermangelt.“³⁷ Wesen, Natur, Substanz und Wirkungsweise werden also unmittelbar einander zugeordnet, wobei „Wirkungsweise“ offenbar nichts anderes als die höchste artbestimmende Kraft sein kann. In seinem späteren Aristoteles-Kommentar präzisiert Thomas seine Auslegung und meldet gewisse Bedenken an: „Weil nämlich die Formen und Kräfte der Dinge aus den Wirkungen erschlossen werden, so wird zunächst eben diese Erzeugung oder Hervorbringung als Natur benannt und erst im weiteren die Form. Aber nach der Ordnung der Dinge gebührt zunächst der Form die Bezeichnung als Natur, weil wie gesagt, von nichts ausgesagt werden kann, es habe eine Natur außer insofern es eine Form hat.“³⁸ Wieder ist für unseren Zusammenhang die Zuordnung von Form und Kräften zu Natur und Substanz wichtig. Daneben wiederholt Thomas einen oft in seiner Psychologie geäußerten Gedanken, daß das Wesen aus den Wirkungen erschlossen werde, womit aber nicht die Ordnung der Dinge gekennzeichnet sei. Es ist zu fragen, ob sich anthropologische oder psychologische Entsprechungen zu dieser ontologischen Analyse nachweisen lassen. Die Anwendung

³⁴ „Daß die Seelenvermögen von der Substanz des lebendigen Körpers und von der Seele selbst sachlich verschieden sind, ist allgemeine Lehre der Thomisten. Sie wird geleugnet von Occam und anderen Nominalisten, von Herbart (1776–1841) und vielen Neueren. Nach Scotus und den Scotisten ist der Unterschied zwischen Seele und Seelenvermögen ein solcher nach den Begriffen, der aber als Unterschied wirklich in den Dingen liegen soll“ (Thomas-Ausgabe, 6, 505).

³⁵ *Met.* 4, 15 (1015 a).

³⁶ Vgl. *De ente et essentia*, hg. v. Allers, Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1956, 121. Übersetzungen aus dieser Ausgabe.

³⁷ *De ente et essentia*, I.

³⁸ *Met. Com.* V, lect. IV, zit. Allers, 121.

aus dieser wäre nämlich, die höchsten und artbestimmenden Kräfte als Wesen und Natur und damit als Substanz aufzufassen, was zugleich die Substanzhaftigkeit des Geistes (unter Einschluß des Willens) besagen würde.³⁹ Unser Augenmerk muß sich dabei auf den Begriff *mens* richten, weil darunter jegliche geistige Tätigkeit (nicht nur die erkennende) fällt.⁴⁰

Es zeigt sich, daß Thomas ein doppeltes Verständnis von *mens* hat. Einerseits heißt es von der *mens*, sie sei ein geistiges Vermögen,⁴¹ zum anderen bedeutet *mens* auch „die menschliche Seele, die Verstand oder Geist genannt wird“ und die etwas Unkörperliches und Selbständiges ist.⁴² Der innere Zusammenhang dieser beiden Darstellungen wird von Brennan zutreffend herausgestellt: „Außerdem sind die rein seelischen Vermögen gleichbedeutend mit Seele. Fragt man nun, ob der Geist des Menschen eine Substanz sei, so fragt man tatsächlich: Ist die Seele des Menschen eine Substanz?“⁴³ Befragt man im Sinne der thomistischen Psychologie den Geist auf seine Wirkung, erscheint er als Vermögen, befragt man aber die Wirkung auf ihren Grund hin, wurzeln die geistigen Akte in der Geist-Seele. Will Thomas den Unterschied zwischen dem Werden der Akte und dem Seienden der Seele bezeichnen, unterscheidet er mit Recht zwischen den geistigen Potenzen und der Seelen-Substanz.⁴⁴ Fragt man nach dem Grund der geistigen Akte und nach dem Wesen des Menschen, dann kann man nur auf die Geist-Seele und das heißt auf die geistige Substanz verweisen.

Ohne Frage ist Thomas mehr daran gelegen, die Potentialität der geistigen Kräfte herauszustellen.⁴⁵ Jedoch versäumt er selten, in demselben Zusammenhang – wenn auch bedingt – deren Substantialität zu diskutieren. Brennan legt darauf großen Wert: „Da die menschliche Seele die Grundlage geistiger Vermögen ist, muß sie eine Substanz sein. Was wir von der Seele sagen, trifft also auch auf seinen Geist zu; denn der Geist als Wurzelgrund geistigen Tuns ist nichts anderes als seine Geistseele wesenhaft betrachtet.“⁴⁶ Ist der Geist also Substanz? In *De veritate* heißt es, daß das Wesen der Seele im natürlichen Sein das erste und die Substanz im Verhältnis zu den Potenzen und dem Habitus sei.⁴⁷ Die naheliegende Konsequenz aus diesem Denkansatz wäre, die höchsten Kräfte der Seele, durch die sie ihr Wesen hat, und also Geist, Vernunft und Wille, als Substanz zu bezeichnen. Der Mensch heißt ja auch bei Thomas ganz ähnlich wie bei Aristoteles *animal rationale*, wobei das rationale den Unterschied, das Wesen bezeichnet. Oftmals weicht Thomas aber dieser Folgerung aus, weshalb im allgemeinen die Forschung auch für sein Denken den Unterschied zwischen den geistigen Potenzen und der Seelen-

³⁹ Zur Einheit von Verstand und Wille vgl. *De veritate* 22 a 10 ad 2.

⁴⁰ E. Stein in der von ihr besorgten Ausgabe von: *De veritate*, 1952, 234. Alle Übersetzungen nach dieser Ausgabe.

⁴¹ *De veritate*, 10 a 1 ad 2.

⁴² S. th. I, 75, 2 resp.

⁴³ Brennan, *Thomistische Psychologie*. Ergänzungsband der Deutschen Thomas-Ausgabe (Hg. Kath. Akademikerverband) 244.

⁴⁴ Ebenda, 191 f.; 301 f.

⁴⁵ Vgl. *De veritate* 10 a 1 ad 4

⁴⁶ Brennan, 245 f.

⁴⁷ *De veritate* 14 a 2 ad 2.

substanz behauptet. Eine solche Thomas-Interpretation würdigt aber den Quellenbefund nicht umfassend.

Zunächst muß freilich festgehalten werden, daß Thomas der Konsequenz seiner Ontologie in der Anthropologie durch eine komplizierte Denkbewegung entgeht. Er weist nämlich darauf hin, daß das Wesen der Dinge (hier: der Seele) im eigentlichen Sinne uns unbekannt sei,⁴⁸ bekannt seien nur die Kräfte, mit denen die Seele ihre Akte ausführe. Trotz der damit vollzogenen Unterscheidung gibt er aber gleichzeitig zu, daß aus diesem Grunde mit Recht oft der Name der höheren Kräfte oder Vermögen für das Wesen oder die Substanz verwendet würde. Er selbst hält es aber für zutreffender, noch zwischen Kräften und Wesen zu unterscheiden und die Kräfte als Mitte zwischen Wesen und Wirken aufzufassen. Freilich, wenn schon das Wesen durch die Kräfte ausgedrückt wird, müssen es je die höchsten Kräfte sein, die das Wesen bezeichnen. Augustins Meinung, nach der das Wesen und die Kräfte keine Gegensätze oder nichts Verschiedenes sind, möchte er so interpretieren, „daß das Wesen der Seele mit einem solchen Vermögen dadurch bezeichnet wird“.⁴⁹ Er zeigt sogar am Phänomen der Selbsterkenntnis des Geistes, daß der Geist einmal als Potenz, zum anderen als Wesen und Substanz gedacht werden muß.⁵⁰ Im Blick auf die Ebenbildlichkeit des Menschen möchte er aber wiederum davon absehen, den Geist als Wesen und Substanz zu bezeichnen und ihn lieber als Vermögen auffassen. Jedoch fügt er sofort wieder hinzu: „. . . oder wenn er das Wesen bezeichnet, so geschieht es nur, sofern aus ihm ein solches Vermögen entspringt.“⁵¹

Dieses Schwanken der thomistischen Anthropologie in der kategorialen Einordnung des Geistes und der höchsten Kräfte wirkt sich auch dahingehend aus, daß Thomas Bedenken hat, den Geist ohne weiteres als Potenz zu bezeichnen. Der Geist nämlich umfaßt verschiedene Potenzen. Dazu gehört auch der Wille. Zum Verständnis dieser thomistischen Geist-Lehre muß man sich klarmachen: Thomas unterscheidet bei den Potenzen der Seele zwei Gattungen, die sich aus den beiden Betrachtungsweisen, durch die die Seele erfaßt werden kann, ergeben. Blickt man auf die Objekte der Seele, so zeigt sich Ernährungsvermögen, Streben, Sinnlichkeit, Ortsbewegung, Verstand. Erfasst man die Vermögen der Seele subjektiv, dann ist die Seele „zusammengesetzt“ aus Ernährungsvermögen, Sinnlichkeit und Verstand. Bei jedem seelischen Akt sind zwei Potenzen (eine subjektive und eine objektive) zu berücksich-

⁴⁸ De veritate 10 a 1 corp.

⁴⁹ De veritate 10, a 1 ad 1.

⁵⁰ De veritate 10 a 1 corp.

⁵¹ Thomas sagt: „Doch die Menschenseele erreicht die höchste Stufe, die es unter den Seelenvermögen gibt . . . darum heißt sie Erkenntnisprinzip (intellectiva) und bisweilen auch Verstand und ebenso Geist, sofern nämlich ein solches Vermögen aus ihr zu entspringen vermag . . . Und so bezeichnet der Geist, sofern das Bild in ihm ist, nur ein Vermögen der Seele und nicht ihr Wesen; oder wenn er das Wesen bezeichnet, so geschieht es nur, sofern aus ihm ein solches Vermögen entspringt.“ De veritate 10 a 1 corp. – Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß der Glaube als Substanz der Seele bezeichnet wird (14 a 2 ad 1). Hier will Thomas den Substanz-Begriff nicht in genere substantiae, sondern im Sinne des ersten Aktes gebrauchen. Dieser erste Akt verhält sich zu den übrigen Vermögen, die als Potenz bezeichnet werden, wie zu den zweiten Akten.

tigen. Der Wille kann sich zusammensetzen aus dem Streben (1. Gattung) und der Sinnlichkeit oder der Geistigkeit (2. Gattung) und sich danach qualifizieren. Objektiv betrachtet (als Streben) ist der Wille jedesmal auf das gleiche genus zurückzuführen – das Objekt ist jedesmal das Gute. Subjektiv gesehen ist das sinnliche Streben ein niedriges, das geistige ein höheres, immaterielles Streben. Das höhere geistige Streben ist der *freie* Wille, er ist frei, weil er geistig und immateriell ist. Wille und Verstand machen den Geist aus, der seinerseits Verstand und Wille in sich begreift und so als eine gewisse Gattung von Potenzen der Seele aufzufassen ist. Es ist also der Geist nicht ein einzelnes Vermögen neben Gedächtnis, Verstand und Wille, sondern ein Vermögensganzes, das jene drei in sich begreift.⁵² Der so verstandene Geist kann nicht mit der Seele gleichgesetzt werden, weil zur Seele eben jene niederen, materiegebundenen Vermögen auch noch gehören.⁵³ Zur Frage steht dann aber, wie sich der Geist zur Seele verhält. Ist er eine Teilseele, ist er eine besondere Seele? – Wir werden wohl die Lösung, die Brentano für Aristoteles vorschlägt (s. o., S. 114) auch für Thomas gelten lassen müssen, eine ausdrückliche Entscheidung des Aquinaten über diese Frage habe ich nicht gefunden. Als Teilseele ist der Geist aber Substanz.

Endlich wäre noch zu bedenken: Die thomistische Willenslehre ist durch die Unterscheidung von Wille als Natur und Wille als Vermögen gekennzeichnet. Der Wille als Natur ist immer auf das Gute aus, auch wenn er auf falschem Wege das Gute zu erstreben hofft.⁵⁴ Das Gute ist dabei ganz formal gemeint, es bezeichnet die Grenze der Willensfreiheit zur Willkür hin. Innerhalb dieser Grenze ist der Wille als Vermögen in dreierlei Beziehungen frei: Hinsichtlich des Aktes, hinsichtlich des Objektes und hinsichtlich seines Verhältnisses zum Ziel.⁵⁵ Thomas sagt: „Als Vernunftvermögen ist der Wille zu Entgegengesetztem fähig, und so wird er gemäß dem betrachtet, was ihm spezifisch eigen ist; sofern er aber eine Natur ist, steht nichts im Wege, daß er in einer Richtung festgelegt werde (determinari ad unum).“⁵⁶ Die Determination des Willens zum Guten ist nicht Unfreiheit, sondern Freiheit im eigentlichen Sinne, während die Freiheit der Vernunftmöglichkeiten der Willkür nahe steht.⁵⁷ Um gerade die Freiheit des Willens als Natur nachzuweisen, bedient sich Thomas der augustinischen Unterscheidung von Zwang und Neigung (necessitas coactionis und necessitas immutabilitatis). Er stellt dazu fest: „Es ist kein Zeichen von Ohnmacht des Willens, sondern von Kraft, wenn er mit natürlicher Neigung notwendig zu etwas hingezogen wird . . . Ein Zeichen der Schwäche wäre es dagegen, wenn er von etwas anderem gezwungen würde.“⁵⁸

Dem Willen wohnt also ein natürliches Streben inne und zwar nach dem Guten, das ihm angemessen ist. Daneben hat er die Möglichkeit, in eigener Bestimmung und ohne jede necessitas etwas zu erstreben. Dem entspricht die

⁵² De veritate 10 a 1 ad 7. – Die Zusammensetzung des Geistes wechselt bei Thomas.

⁵³ De veritate 10 a 1 ad 4.

⁵⁴ De veritate 22.

⁵⁵ De veritate 22 a 6.

⁵⁶ De veritate 22 a 5 ad 5 in contr.

⁵⁷ De veritate 22 a 5 ad 4.

⁵⁸ De veritate 22 a 4 ad 4. – Für Augustin vgl. Gottesstaat V, 10 und Conf. VIII, 9.

Unterscheidung von Wille als Natur und Wille als Potenz. Wieder wäre zu fragen, ob hier nicht von einem substanzhaften und einem potentiellen Willen die Rede ist. Fassen wir zusammen: Thomas sieht in dem Geist die Einheit der höchsten Seelenkräfte, vor allem die von Wille und Verstand. Er legt Wert darauf, sie als Potenzen im Unterschied zur Substanz herauszustellen. Freilich wird er dabei zu Aussagen verleitet, die er in anderen Zusammenhängen nicht aufrechterhalten kann. Oftmals bezeichnet er nämlich die höchste Kraft als Wesen und das Wesen als Substanz und zwar in seinem frühen Werk uneingeschränkt (vgl. *De ente* . . .), später zögernder und unter gewissem Vorbehalt. Blicken wir aufs Ganze seines Systems, dann umkreist sein Denken immer wieder die kategoriale Einordnung der höchsten Seelenkräfte. Dabei weicht er meistens dem naheliegenden Schluß aus, daß sie substanzhaft zu denken seien, obgleich dieser in seinen Voraussetzungen unmittelbar enthalten ist. Man hat darum die thomistische Psychologie auch als dunkel bezeichnet. Aufs Ganze werden wir ein solches schwebendes Denken nicht als Mangel sondern als Stärke auffassen müssen, zeigt es doch, wie leidenschaftlich Thomas an den Phänomenen selbst und nicht an einem widerspruchsfreien System interessiert ist. Es läßt auch erkennen, daß im Systembereich des Aristotelismus die Fragen nach Wesen und Individuation nicht zu trennen sind. Neuere Forschung, die die thomistische Psychologie durch klare Linien aufzuschlüsseln sucht, bemüht sich um Zusammenhänge der verschiedenen Denkbewegungen und kommt für unser Problem zu dem Schluß: „Außerdem sind die seelischen Vermögen gleichbedeutend mit ‚Geist‘ und in einem weiteren Sinn ist ‚Geist‘ gleichbedeutend mit Seele. Fragt man nun, ob der Geist des Menschen eine Substanz sei, so fragt man tatsächlich: Ist die Seele des Menschen eine Substanz.“⁵⁹ Für die Geschichte der Philosophie führt das zu dem Schluß: „Die Auffassung von der Seele als einer Substanz schwand, sobald der Begriff des Geistes als einer Substanz verlorenging.“⁶⁰

Der lexikographischen Aufschlüsselung der thomistischen Psychologie erscheinen die Seelenkräfte als Potenzen, der systematischen Interpretation als Wesen und Substanz.

*

3. Oftmals hat Melanchthon auf die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Philosophie für die Kirche der Reformation hingewiesen.⁶¹ Nach anfänglich scharfer Ablehnung der Philosophie, vor allem der aristotelischen in den Jahren 1518 bis 1522⁶² ist er doch bald zu der Meinung gelangt,⁶³ daß

⁵⁹ Brennan, 244.

⁶⁰ Brennan, 255.

⁶¹ Vgl. etwa CR XVI, 295.

⁶² Vgl. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, 1921, 24 ff. – Neuere Lit. zum Aristotelismus des Altprotestantismus: A. Sperl, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, 1959; W. Maurer, *Melanchthons Loci communes als wissenschaftliche Programmschrift*, *Luther Jahrbuch* 27, 1960, 1–50; W. Neuser, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons*, 1957; H. G. Geyer, *Welt und Mensch. Zur Frage des Aristotelismus bei Melanchthon*, *theol. Diss. Bonn* 1959; E. Wolf, *Philipp Melanchthon, Evangelischer Humanismus*, *Göttinger Universitätsreden* 30, 1961.

⁶³ Petersen, 38 ff.

die lutherische Lehre zur Abgrenzung nach außen und zur Abwehr von Irrlehren innerhalb der eigenen Reihen der verstandesmäßigen Klarheit bedürfe, die sich durch einen geordneten, der Philosophie entlehnten Begriffsapparat erzielen lasse.

Günstige geschichtliche Bedingungen⁶⁴ und die besondere menschliche und wissenschaftliche Eigenart Melanchthons förderten das Unternehmen, zur wissenschaftlichen Erarbeitung einer reformatorischen Dogmatik sich der aristotelischen Begriffe zu bedienen und sie, freilich mit bezeichnenden Abweichungen, für seine theologischen Aussagen grundlegend sein zu lassen. Die aristotelische Philosophie gab Melanchthon Sicherheit in der Handhabung der Methode. Dabei war Melanchthon alles andere als ein philosophischer Kopf.⁶⁵ Wegen jener Arbeiten kommt ihm aber das Verdienst zu, die Theologie der Reformatoren schulmäßig geordnet und gestaltet zu haben.⁶⁶

Melanchthon hat keine kategoriale Analyse der Seele und ihrer Vermögen gegeben. Er hat weder in seiner „Metaphysik“: *Erotemata dialectices*, noch in seiner Psychologie: *Liber de anima* ausführlich erklärt, ob die *voluntas* und der *intellectus* unter die Kategorien Substanz oder Akzidens zu rechnen seien.⁶⁷ Überhaupt waren solche Untersuchungen, wie FC 775, 23 zeigt, bei den altprotestantischen Vätern nicht sehr beliebt, und auch Flacius hat die Strigelsche Problemfassung, ob die Erbsünde Substanz oder Akzidens sei, zunächst mit dem Hinweis abgelehnt, die Heilige Schrift gebrauche diese Begriffe nicht.⁶⁸ Wir sind daher für unsere Fragestellung auf beiläufige Äußerungen und auf die das ganze Denken tragenden Grundlagen angewiesen. Lexikographische Arbeiten geben für den Altprotestantismus ebensowenig befriedigende Auskunft wie bei Thomas und Aristoteles.

Unsere Beachtung verdient zunächst das Substanz-Problem. Wie alle Aristoteliker teilt Melanchthon alles Seiende in Substanz und Akzidens ein. *Ens aut est substantia aut est accidens*.⁶⁹ Es ist also zum Verständnis der altprotestantischen Willenslehre nicht mit der Feststellung getan, der Wille sei eine Potenz der Seele, sondern die entscheidende Frage ist, ob diese Potenz, d. h. „ob des Menschen Verstand, Herz und Wille (diese Bestimmungen machen zusammen nach FC 868 den freien Willen aus, d. Vf.) mit allen ihren Kräften im Menschen, davon er eigentlich ein Mensch ist und heißt und von allen unvernünftigen Kreaturen unterschieden ist“ (FC 868), als Substanz oder als Akzidens gedacht wird.

Für Substanz hat Melanchthon zwei Definitionen: Zunächst: *Substantia est Ens, quod revera proprium esse habet, nec est in alio, ut habens esse a*

⁶⁴ Petersen, 42–43, 94 u. ö.

⁶⁵ Vgl. J. Rumpf, *Melanchthons Psychologie*, Kiel 1897, 2–3: Rumpf meint, daß „die Philosophie Melanchthons doch nur eine von jenen halbfertigen wissenschaftlichen Bildungen, wie sie beim Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit zum Vorschein komme“, sei. Vgl. auch Petersen, 70.

⁶⁶ Melanchthons *Erotemata dialectices*, CR XIII, 509 f. ist für die philosophische Bildung der protestantischen Väter grundlegend.

⁶⁷ Vgl. W. Preger, II, 403.

⁶⁸ Vgl. *Disputation de originali peccato*, 18, zit. bei Ritschl II, 440.

⁶⁹ CR XIII, 528, vgl. 522; so auch FC 863 f.

subjecto. Eine zweite Auslegung sagt: Substantia est Ens, quod habet proprium esse, et sustinet accidentia.⁷⁰ Offenbar ist die zweite Formulierung weiter. Sie schließt Inhalte mit ein, die Aristoteles als *δευτέρω οὐσία* bezeichnet hat. Die erste Formulierung dagegen scheint durch den Zusatz *nec est in alio* die Artbestimmung vom Substanz-Problem zu trennen.⁷¹

Diesem Sachverhalt scheinen die beiden Definitionen, die Melanchthon für den Begriff Akzidens gegeben hat, zu entsprechen. Die erste steht in sachlicher Beziehung zu dem ersten Substanzbegriff, und sie legt nahe, die Wesensmerkmale (*species*) als Akzidens zu begreifen. *Accidens est, quod non per sese subsistit, nec est pars substantiae; sed in alio est mutabiliter.*⁷² Die zweite ist einfacher und enger, sie setzt voraus, daß die wesentlichen Eigenschaften zur Substanz gehören und nicht akzidentell aufzufassen sind. Sie heißt: *Accidens est, quod adest et abest praeter subjecti corruptionem.*⁷³

Wir werden die Unterschiede in den Begriffsbestimmungen nicht als Widerspruch auffassen dürfen. Sie gehen auf Aristoteles selbst zurück und verweisen uns auf das Grundproblem des Substanzbegriffes, das oben erörtert wurde. Daß dieses auch von Melanchthon bedacht worden ist, zeigt die Unterscheidung von *prima* und *secunda substantia*, die er von Aristoteles übernimmt und die geeignet ist, die erste Definition der Substanz auf die *prima substantia* und die zweite auf die *prima* und *secunda substantia* zu beziehen. Melanchthon sagt darüber: *Aristoteles vocat primas substantias individua, hunc hominem, hunc equum. Secundas substantias vocat species et genera.*⁷⁴ Unbestreitbar ist für Melanchthon die Vorrangigkeit der *prima substantia*; wird sie zerstört, dann bleibt auch die *secunda substantia* nicht erhalten. Trotz dieser Abhängigkeit bestreitet Melanchthon die Substanzhaftigkeit der *species* und *genera* nicht. Er weiß auch, daß dem griechischen Begriff *οὐσία* ursprünglich *essentia* entspricht und daß *substantia* erst eine spätere Ableitung ist. Mit der Definition der *substantia* durch *species* und *genera* kommt Melanchthon in die Nähe der bei Aristoteles als *οὐσία* begriffenen *ὑλη* und *μορφή*. Wir entnehmen die Definition der Begriffe *species* und *genera* seinen Aussagen über die *differentia*: *Differentia est, quae cum genere constituit certam speciem, et de specie praedicatur in quaestione: Quale sit, ut rationale cum animali constituit speciem, videlicet hominem, et ostendit qualis sit species.*⁷⁵

Angewandt auf die Anthropologie bedeutet dieses kategoriale System: In der Definition des Menschseins als *animal rationale* bezeichnet das *rationalis* zusammen mit dem *genus*, nämlich *animal*, die Art (*species*), also die Menschlichkeit des Menschen, sein Wesen. Weil aber *genus* und *species* als *secunda substantia* zu begreifen sind, rückt ihre Problematik in die Nähe des aristotelischen Wesen-Problems. Es geht dann bei der *secunda substantia*

⁷⁰ CR XIII, 528.

⁷¹ Nach Melanchthons Auffassung ist die Existenz der *species* an die der Individualität gebunden. Man könnte darum meinen, das *nec est in alio* würde die Artbestimmung den Akzidentien zuweisen. Daß das aufs Ganze gesehen nicht so ist, zeigt die weitere Untersuchung.

⁷² CR XIII, 522.

⁷³ CR XIII, 523.

⁷⁴ CR XIII, 529.

⁷⁵ CR XIII, 521.

darum, was des Menschen Menschlichkeit ist, was also nicht wie ein Akzidens hinzugefügt oder weggenommen werden kann, ohne die Substanz zu zerstören, sondern was wesensbestimmend ist. Fragen wir nun, was bei Melancthon das rationale bedeutet, dann können wir seine Antworten in drei Grundgedanken zusammenfassen:

- a) *Anima rationalis est spiritus intelligens, qui est altera pars substantiae hominis, nec extinguitur, cum a corpore discessit, sed immortalis est.*⁷⁶ Nicht also die Seele als solche, d. h. als Lebensgrund bestimmt das Wesen des Menschen, als Aristoteliker gesteht Melancthon auch anderen Lebewesen eine Seele zu.⁷⁷ Allein durch den *spiritus intelligens*, durch die *mens cogitans* ist der Mensch gekennzeichnet.
- b) Der Geist des Menschen ist Ausdruck für seine *imago Dei*.⁷⁸ Sie wird als die *potentia animae* oder differenzierter als *lumen intellectus*, *voluntas virtutis* und *libertas eligendi* beschrieben.⁷⁹ Mit dem Schöpfungshauch hat der Mensch die *libera electio* erlangt.⁸⁰ Dieses göttliche Licht ist durch die Sünde verdunkelt, wenn auch nicht ganz ausgelöscht.
- c) Die *potentia rationalis* oder der Geist ist das höchste Seelenvermögen, es ist der Seelenteil, der nicht an den Körper gebunden ist.⁸¹ Er besteht seinerseits wieder aus zwei Vermögen, aus Intellekt und Wille, d. h. erkennendem und begehrendem Vermögen. Diese sind ihrer Natur nach von einer Substanz.⁸² Sie unterscheiden sich in ihren Handlungen. Beide haben Azidentien.

Die vier Akzidentien der *voluntas* sind: eingeborene Neigung, Handlungen, *habitus* und Affekte.⁸³

Aufs Ganze gesehen sind die kategorialen Erörterungen in Melancthons Psychologie und Anthropologie sehr spärlich. Das liegt an der theologischen Absicht seiner philosophischen Werke. Trotzdem erschließt sich der systematischen Beurteilung ein deutliches Bild. Ist nämlich der Wille in der dargetanen Art ein Teil des *spiritus intelligens*, dann wird man ihn nicht als Akzidens auffassen können, denn er ist eine „*pars substantiae*“, und durch sein *adesse* und *abesse* wird in der Tat das *subjectum* corrumptiert. Weil aber alles Seiende entweder Substanz oder Akzidens ist, eine Beurteilung als Akzidens aber per *definitionem* ausscheidet, ist nur eine substanzhafte Deutung möglich. Zu dieser negativen Beweisführung stellen wir eine positive mit Hilfe der Definition der Substanz. Offenbar ist der Wille als Teil des *spiritus intelligens* der Träger von vier Azidentien. Desgleichen ist er artbestimmend. Somit ist er gleichfalls per *definitionem* nur substanzhaft (als *secunda substantia*) zu begreifen.

Ist diese Konsequenz unvermeidlich, dann mag auch von ihr eine Antwort auf die Frage gefunden werden, ob im Altprotestantismus die *voluntas* ein

⁷⁶ CR XIII, 16.

⁷⁷ Über die Unsicherheit Melancthons bei der Frage nach den Teilseelen vgl. Petersen, 83.

⁷⁸ CR XIII, 171.

⁷⁹ CR XIII, 592.

⁸⁰ CR XIII, 17.

⁸¹ CR XIII, 139.

⁸² CR XIII, 171: *Suntque seipsa una substantia, intellectus et voluntas.*

⁸³ CR XIII, 167.

formales Vermögen ist, oder ob sie inhaltlich und konkret als böser oder guter Wille verstanden wird. Über die wissenschaftliche Kontroverse berichtet Engelland ausführlich. Aufs Ganze gesehen glaubt man mit der Beantwortung dieser Frage auch die nach dem altprotestantischen Synergismus und nach der sachgemäßen Rezeption der Lehre Luthers vom *servum arbitrium* entscheiden zu können. Ist es aber schon mißlich, die Untersuchungsrichtung bei einer philosophischen Frage so eindeutig von einer theologischen Absicht leiten zu lassen, dann umso mehr, als bei all den Erörterungen nicht bedacht ist, daß die berühmten Ausführungen Luthers viel mehr wollten, als nur zugunsten eines konkreten Willens plädieren – sie wollten die ganze tragende aristotelische Ontologie durchkreuzen. Das hat im einzelnen Bring nachgewiesen, und es braucht hier nicht wiederholt zu werden. Für unseren Zusammenhang kommt es aber auf Folgendes an:

Für Melanchthon ist Substanz ein metaphysischer Begriff. Das bedeutet erkenntnistheoretisch, daß der Mensch die Substanz nur mit Hilfe der Akzidentien erkennen kann. *Sed de creatis traditur definitio illustrior, quia mens humana per accidentia agnoscit substantiam*. Nur durch Schlußfolgerung gelangen wir zur Annahme der Substanz. *Non enim cernimus oculis substantias tectas accidentibus, sed mente eas agnoscimus*.⁸⁴ Wenn wir nämlich sehen, so erläutert Melanchthon, daß Wasser dasselbe bleibt, es mag kalt oder warm sein, dann schließen wir, daß das, was jene Formen⁸⁴ seien, etwas anderes sei als das, was sie trägt.⁸⁵

Auf Grund dieser Ausführungen ist der Begriff „abstrakte Willenssubstanz“ überhaupt nicht zu bilden. „Abstrakt“ kann nämlich nichts anderes als etwas Akzidentelles sein. Man will aber mit diesem Begriff einen akzidentlosen Willen bezeichnen.

Akzidentell, d. h. von seiner konkreten Erscheinung her, ist nun der Wille in der Tat entweder gut oder böse, nie aber abstrakt. Darum behandelt Melanchthon unter der Überschrift: *De Qualitate die akzidentell verstandene „Willensqualität“ als habitus voluntatis*. Er sagt darüber: *Nunc ad habitus voluntatis accedamus, qui dicuntur proprie boni aut mali*.⁸⁶ Insofern hat Engelland mit seiner Behauptung, Melanchthon sei dem Zweivermögensschema grundsätzlich treu geblieben, recht.⁸⁷

Ganz unabhängig davon ist die Frage nach der geistigen Struktur des Menschen. Werden durch *voluntas* und *intellectus* Potenzen bezeichnet, die ganz formal das Wesen des Menschen und Teile seiner Substanz beschreiben?

Ausdrücklich wehrt sich Melanchthon unter Berufung auf Aristotelees gegen das Verständnis des Willens als *actus*. Statt dessen will er den Willen verstanden wissen als . . . *potentiam seu, ut ita dicam, partem animae intellectivae*

⁸⁴ CR XIII, 528.

⁸⁵ Man hat in einem Begriffspurismus geglaubt, der Begriff Form dürfe nur als Korrelationsbegriff zu *materia* gebraucht werden. Melanchthon handhabt das hier wie auch an anderen Stellen anders.

⁸⁶ CR XIII, 538.

⁸⁷ H. Engelland, *Melanchthon, Glaube und Handeln*, 1931, 586–597.

appetentem, quae potentia superior est appetitu sensuum.⁸⁸ Unter diesem Gesichtspunkt hat u. E. die Darstellung E. F. Fischers gegenüber der Engellands recht.⁸⁹ Engelland unterscheidet nicht zwischen dem Willen als Teil der substanzhaften Seele (potentia) und den Akten, die immer entweder gut oder böse sind und die immer mit dem Willen verbunden sind, wenn der Wille überhaupt in Erscheinung tritt. Wird diese Unterscheidung genügend gewürdigt, dann wird auch die scheinbare Unausgeglichenheit in der melanchthonischen Affektenlehre verständlich. Die Willensaffekte gehören zu den Akzidentien des Willens und sind somit sub voluntate.⁹⁰ Sie geben aber dem konkreten Willen die Gestalt und „dominieren“ so in actu über die voluntas.⁹¹ Natürlich ist der Wille immer „affekterfüllt“,⁹² denn die Substanz kann nur erschlossen werden aus den Akzidentien, sie ist nie akzidenslos ansichtig. Gerade darum muß man aber die voluntas im Sinne Melanchthons als formale Potenz und Teil der Seelensubstanz von den Affekten und dem habitus voluntatis trennen. Die gegenteilige Folgerung Engellands wird der melanchthonisch-aristotelischen Metaphysik nicht gerecht.

III

Für die Geschichte der Theologie entscheidend wurde die kategoriale Definition des Willens im Kampf der Philippisten gegen die Gnesiolutheraner. Es standen sich gegenüber auf der einen Seite vornehmlich Strigel, Heshusius, Wigand und Andreae, auf der anderen Flacius. Für sie alle hat Preger das Problem von Substanz und Willen untersucht, und er hat durch Quellenbelege seine Ergebnisse umfassend nachgewiesen. Das ist umso verdienstvoller, als die Drucke sehr schwer zugänglich sind.⁹³

Danach hat die zweite Generation von Melanchthon den Aristotelismus übernommen und konsequent auf die Theologie angewandt. Das gilt zunächst für den Substanzbegriff, der gewöhnlich in einer Definition erscheint, die der melanchthonischen sehr nahe kommt.⁹⁴ Strigel verbindet mit dem Begriff der Substanz die substantiellen Teile und die wesentlichen Eigenschaften der Seele, vornehmlich Verstand und Wille und den freien Willen als Kombination beider.⁹⁵ Man müsse, so behauptet er, zwischen der menschlichen Substanz und ihren wesentlichen Eigenschaften, die unverlierbar seien, und den Akzidentien, die vernichtet werden könnten, unterscheiden.⁹⁶ Die wesentlichen Eigenschaften der Seele sind die, die ihren Begriff ausmachen, also Verstand und

⁸⁸ CR XIII, 153.

⁸⁹ E. F. Fischer, Melanchthons Lehre von der Bekehrung, 1905.

⁹⁰ Vgl. Quellenbelege bei Engelland, 590.

⁹¹ Vgl. Quellenbelege bei Engelland, 590.

⁹² Engelland, 591.

⁹³ Auch uns war es nicht möglich, die Texte einzusehen.

⁹⁴ Vgl. Andreae, Coll. de peccato originali 1574, e I; zit. bei Preger II, 398: Substantia est Ens, per se subsistens, alio neubiquam indigens, ut sit. – Heshusius, Antidotum Bl. 7. 14. 71, zit. bei Preger II, 398: Substantia est Ens, quod proprium esse habet et sustinet accidentia.

⁹⁵ Preger II, 397, vgl. Disp. 14. 42. 22. 46. 138; zit. bei Ritschl II, 438 f.

⁹⁶ Preger II, 196 f.

Wille. Bezogen auf die melanchthonische Metaphysik wären beide also als *secunda substantia* zu bezeichnen. In gleicher Weise faßt Heshusius die wesentlichen Kräfte der Seele, *essentiales potentias animae*, nämlich *mentem* und *voluntatem*, als Teile der Seelensubstanz auf. Er will sie vom Substanzbegriff nicht ausgeschlossen wissen.⁹⁷

Vollends folgt für Andreae – übrigens einer der wichtigsten Autoren der FC – aus der Definition des Substanzbegriffes, daß zur Substanz die wesentlichen Eigenschaften der Substanz hinzugehören.

Die Folgerungen, die unsere drei Theologen ziehen, sind naheliegend. Weil es zum Wesen der Substanz gehört, nicht unterzugehen, erhalten sich die wesentlichen, substanzhaften Eigenschaften der Seele, während die Qualitäten allerdings wandelbar sind.⁹⁸ Andreae behauptet sogar, die Engel hätten nach ihrem Fall ihre wesentlichen Eigenschaften behalten.⁹⁹ Für die Willenslehre der Philippisten folgt daraus: Es bleibt der substanzhafte freie Wille nach dem Fall erhalten, denn die Erbsünde kann nicht die Substanz betreffen.¹⁰⁰ Was in der Willenslehre inhaltlich zum Ausdruck kommt, wiederholt die Substanzlehre abstrakt ontologisch. Man muß sich den inneren Zusammenhang beider Aussagen klarmachen, um die gedankliche Einheit der beiden ersten Artikel der FC zu verstehen. Weil Ritschl die FC im Sinn der lutherischen Rechtfertigungslehre zu interpretieren versucht, hat er beide Artikel auseinandergerissen und hinter dem ersten die Theologie der Philippisten, hinter dem zweiten die des Flacius vermutet.¹⁰¹ Er hat nämlich mit Nachdruck festgestellt, Strigel habe sich den Willen abstrakt vorgestellt und ihn so begriffsrealistisch „als Substanz oder wenigstens als einen substantiellen Teil der menschlichen Natur aufgefaßt“ und zwar „in platonisierender Weise als eine Größe, deren konkrete Bestimmtheit oder Qualitäten er erst nachträglich zu ihm hinzutreten oder weggenommen und verändert werden ließ“.¹⁰² So zutreffend es ist, daß Strigel den Willen substanzhaft als abstrakte Potenz gedacht hat, so unbewiesen und irreführend ist es, diese Lehre platonisierend zu nennen.¹⁰³ Gewiß sind die Seelenkräfte für Platon substanzhaft aufzufassen, gewiß ist diese Auffassung auch augustinische Tradition, aber sie kommt auch bei den Nominalisten vor, die Aristoteliker sein wollen. Auch sollte man sie nicht für Strigel reservieren, sie ist die Konsequenz aus Melanchthons Metaphysik und wird auch von Heshusius und Andreae vertreten. Das hat Preger u. E. überzeugend dargetan.¹⁰⁴

Nach Strigel, Andreae und Heshusius ist die Substanz die Geburtsstätte der Gedanken und Handlungen, aber diese wirkt nicht unmittelbar: Sub-

⁹⁷ Antidotum, Bl. 7. 14. 71; zit. Preger II, 398. 403.

⁹⁸ Vgl. Preger, II, 398, dort zitiert Coll. de peccato. . d I, und Ritschl, II, 438.

⁹⁹ Vgl. Anm. 98.

¹⁰⁰ Man muß von dieser ontologischen Entscheidung die psychologische unterscheiden. Diese letztere stellt fest, in welchem Ausmaß der freie Wille verderbt ist. Vgl. Strigel, Loci 341, zit. bei Ritschl II, 439.

¹⁰¹ Ritschl, II, 447–453.

¹⁰² Ritschl, II, 441. Vgl. H. E. Weber, Reformation . . . 1937 ff., I, 2, 18.

¹⁰³ Ritschl übernimmt dieses Urteil von Flacius.

¹⁰⁴ Für Melanchthon vgl. oben, für die beiden anderen vgl. Preger, II, 400 ff.

stantiae per suas qualitates agunt. Die Qualitäten sind Akzidentien, durch sie wirkt die Substanz und diese geben der Substanz ihre konkrete Bestimmtheit.

Man muß sich die oben dargestellte innige Verbindung von Substanz und Akzidens klarmachen, um sich nicht von anscheinend gegenteiligen Erklärungen irreführen zu lassen. Natürlich können die altlutherischen Väter behaupten, die menschliche Willenssubstanz sei ganz und gar verderbt, aber diese Aussagen gelten immer nur unter dem Vorbehalt, daß die Korruption der Substanz nicht dieser selbst, sondern den Akzidentien, durch die sie wirkt, zukommt.¹⁰⁵ So etwa Andreae: . . . quod vero non accidentibus sed naturae tribuitur, causa est, quoniam ipsa accidentia per se non sunt, sed in alio insunt, tanquam subjecto.¹⁰⁶ Angesichts dieses Zusammenhanges zwischen der substanzhaften Willenspotenz und den entweder guten oder bösen, akzidentell bedingten Akten ist die Darstellung Ritschl über die Willenslehre der FC offenbar durch eine Verwechslung von psychologischen und ontologischen Urteilen zustande gekommen. Ritschl sagt: „Allerdings verwarfen sie . . . die Ansicht, die für Strigel damit eng zusammenhing, daß nämlich der freie Wille als formal selbständiger modus agendi des Menschen auch dessen Substanz sei und blieben im 2. Artikel der FC durchweg bei dem vor allem durch Flacius herausgearbeiteten Gegensatz.“¹⁰⁷ Ritschl kommt zu dieser Auffassung, weil die FC das Unvermögen des Menschen bei seiner Bekehrung radikaler faßte als Strigel.¹⁰⁸

Dazu ist zu sagen: Wohl hat die FC das Strigelsche Bild vom Magnet, der mit Knoblauchsaff bestrichen und damit wirkungslos ist, zur Darstellung des geschwächten menschlichen Willens nach dem Sündenfall abgelehnt. Wohl hat sie auch die totale Verderbtheit des Willens gegen Strigel behauptet.¹⁰⁹ Sie räumt dem Menschen keine Möglichkeit zur Bekehrung aus eigener Kraft ein. Dies aber nicht darum, weil sie den Willen nicht mehr als Substanz ansehen zu können glaubt, sondern weil sie – psychologisch – die Wirkung der akzidentellen Qualitäten auf den Willen als größer auffaßt und – ontologisch – an der Wirkungseinheit von Substanz und Akzidens festhält. Ontologisch sind die Lehrentscheidungen der FC über den Willen durchaus gemäß der altprotestantischen Philosophie zu erklären. Es braucht also nicht der im ersten Artikel „verurteilte“ Flacius zur Interpretation des zweiten Artikels positiv bemüht zu werden.¹¹⁰ Beide Artikel bilden gemäß der theologisch-philosophischen Meinung der Philippisten durchaus eine Einheit. Erst Wigand hat Denken und Wollen als Akzidentien der Seele aufgefaßt. Auf die Schwierig-

¹⁰⁵ Wenn E. Schlink in seiner *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* 1938¹, 1946 behauptet, in der Lehre des FC über Geschöpflichkeit und Sündigkeit finde eine inhaltliche Durchbrechung der Begriffe Substanz und Akzidens statt (S. 79), dann ist das nur bedingt anzuerkennen. Meistens werden beide Begriffe streng im Sinne der aristotelisch-melanchthonischen Schulphilosophie verwandt.

¹⁰⁶ Andrea, *Coll. de peccato originali* 9, zit.: Preger, II, 400.

¹⁰⁷ Ritschl II, 453.

¹⁰⁸ Ritschl II, 447.

¹⁰⁹ FC 897. – Soteriologisch steht die FC näher bei Flacius als bei Strigel. Es ist aber verfehlt, daraus ontologische Konsequenzen zu ziehen. Vgl. auch Ritschl, II, 443.

¹¹⁰ Ritschl II, 453.

keiten, die damit für das Gesamt-Ich des Menschen auftauchen, hat Preger ausführlich aufmerksam gemacht. Einen Einfluß seiner Lehre auf die FC habe ich nicht feststellen können.

Kann aber auch diese Sondergestalt des Altprotestantismus keine annehmbare Lösung bieten, dann wird man das Grundproblem der altprotestantischen Willenslehre darin sehen können, daß alles Seiende gemäß der ontologischen Voraussetzung entweder als Akzidens oder als Substanz aufgefaßt werden mußte. Verstand man den Willen als Substanz, dann war die Lehre von der totalen Sündigkeit nicht mehr anthropologisch zu verifizieren. Verstand man ihn als Akzidens, war es um das geistige Gesamt-Ich geschehen. Daß die Einführung der „Potenz“ als Kategorie einen Ausweg geschaffen hätte, wie Preger meint,¹¹¹ ist zu bezweifeln, wie man an der neuprotestantischen Theologie sieht. Versucht ist diese Lösung m. W. jedenfalls nicht.

Ohne große Bedeutung für unseren Zusammenhang sind die Unterschiede in der Definition des Akzidens-Begriffs, wie sie bei den Melanchthonschülern anzutreffen sind. Wichtig aber ist noch die Frage, wie Flacius in das hier entwickelte altprotestantische Denken einzuordnen ist.

Flacius hat bekanntlich die erbsündige Verderbtheit des Menschen bis zur Substanz ausgedehnt wissen wollen. Was meint er mit Substanz? – Ausdrücklich verwahrt er sich gegen Unterstellungen durch Strigel, die darauf abzielen, ihn zum Manichäer zu machen. Hier wirkt sich die doppelte Inhaltlichkeit des Substanzbegriffs unheilvoll und verwirrend aus. Flacius gibt als nähere Erläuterung zu seinen Ausführungen an, die der erbsündigen Verderbtheit ausgelieferte Substanz sei die *substantia formalis* oder die *forma substantialis* in *summa gradu*.¹¹² Melanchthonisch also die *secunda substantia*. Dementsprechend kann er seinen Substanzbegriff durch die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott erläutern. Philosophisch bestimmt er in der *Solida refutatio* die Substanz ganz aristotelisch als Materie, als Form der Materie und als die wesentlichen Kräfte und Potenzen.¹¹³ Die verderbte Substanz kann danach nichts anderes als der verderbte Wille sein.¹¹⁴ Bezüglich des Substanz-Begriffs bleibt Flacius mit dieser Lehre noch im Zusammenhang der melanchthonischen Philosophie, seine Abweichung ist theologischer Art. Dabei bevorzugt er den zweiten Substanz- und Akzidensbegriff.¹¹⁵ Zur Kontroverse mit den Philippisten kam es bei der Frage, ob die *qualitates* des Willens, ob etwa der *habitus voluntatis* noch zur Substanz oder zu den Akzidentien zu rechnen seien. Hier geht Flacius im Interesse seines theologischen Anliegens eigene Wege und verwirft den Gedanken vom Willen als einer abstrakten Potenz. Das Wollen ist für ihn mit dem Sein des Wollens identisch, die *qualitates* des Wollens gehören mit zur Willenssubstanz und in diesem Sinne ist die Erbsünde ein Verderbnis des guten Willens und der Substanz. Durch die Erbsünde sind die das Dasein konstituierenden wesentlichen Kräfte verlorengegangen, es bleibt der Leichnam und etwas von der Seele.¹¹⁶ Das Bild Gottes im Menschen, d. h.

¹¹¹ Preger, II, 411.

¹¹² Vgl. Preger II, 406.

¹¹³ Flacius, *Solida* . . . D I; zit. bei Preger II, 407.

¹¹⁴ Vgl. Preger, II, 406. 407. 201 u. ö.

¹¹⁵ Vgl. Preger, II, 407.

¹¹⁶ Vgl. Preger, II, 201.

die positiv auf Gott ausgerichteten Vermögen der Seele sind dahin. Natürlich ist diese Lehre für einen konsequenten Aristoteliker schwer erträglich, besagt sie doch positiv, daß der Mensch seine *humanitas* in dem guten auf Gott ausgerichteten Willen habe (*forma substantialis in summo gradu*) und daß er mit dem Sündenfall dieses sein Menschsein verloren habe. In der Bekehrung und gemäß der Formel *simul iustus et peccator* streiten zwei Substanzen (*sc. secunda substantia*) miteinander, so daß die Einheit des Gesamt-Ich zerstört zu sein scheint. Man muß aber Flacius zugute halten, daß er unbeirrt von philosophischen Konsequenzen die Rechtfertigungslehre festzuhalten versuchte. Im Blick auf moderne Versuche einer theologischen Lehre vom alten und neuen Menschen¹¹⁷ wird man seinem Denken mancherlei weiterführende Ansätze abgewinnen können – sie zu einer wirklich überzeugenden Anthropologie auszubauen, ging über die Kraft des Illyrikers.

Die Konkordienformel verurteilt aufs Ganze gesehen Flacius. Ihre soteriologischen Formulierungen sind jedoch vorsichtiger und durchdachter als die Strigels. Ihnen gilt das ganze Interesse, so daß eine kategoriale Analyse des Willens fehlt. Sie ist aber vorausgesetzt. Es liegt aus historischen Gründen nahe, sie nach der Philosophie Melanchthons und der Philippisten zu interpretieren. Dafür bieten aber auch die Texte wesentliche Anhaltspunkte. Zunächst ist auf die Urschrift Andreaes zu verweisen. In ihr wird der Zusammenhang von Ebenbildlichkeit und Natur und Wesen des Menschen mit dem freien Willen ausdrücklich betont und das Artbestimmende des freien Willens herausgestellt.¹¹⁸ Kategorial kann man danach den freien Willen nur als Substanz (*secunda substantia*) interpretieren. Damit hängt zusammen, daß nirgends von einer Vernichtung oder Veränderung, wohl aber von einer Schwächung des Willens die Rede ist. Im Gegenteil: Andreae hält an der Unveränderlichkeit der höchsten geistigen Vermögen fest, durch die der Mensch erst eigentlich Mensch wird. Eine solche Konstanz und Kontinuität kommt aber nur der Substanz und den substantiellen Vermögen zu.

Die Konkordienformel selbst zitiert oftmals im Zusammenhang mit der Substanzhaftigkeit der Erbsünde auch Natur und Wesen des Menschen, „seine vernünftige Seele in ihrem höchsten Grad oder vornehmsten Kräften“.¹¹⁹ Sie will als kirchliche Lehrentscheidung festlegen, ob zwischen Natur und Wesen des Menschen und der Erbsünde kein Unterschied zu machen sei, dergestalt, daß die Erbsünde die Substanz des Menschen sei oder ob jene Kräfte und wesentlichen Eigenschaften die Erbsünde als eine mitgehende Schwächung ihrer ursprünglichen Aktionen in sich und also akzidentell bei sich haben.

Natur und Wesen des Menschen sind also die Substanz des Menschen (*secunda substantia*) wie auch sonst die Formel „Substanz oder Wesen“, etwa im Zusammenhang des zweiten Artikels vom freien Willen zeigt. Was ist aber des Menschen Natur und Wesen? Zunächst ist deren wesentlicher Teil die

¹¹⁷ Ich denke an K. Barth, KD III, 2, 30 (weiterführend IV, 1, 535), E. Wolf, H. J. Iwand und H. Diem. Zum Exegetischen vgl. W. Matthias, *Der alte und der neue Mensch* . . . *EvTheol* 1952, 385 ff.

¹¹⁸ FC 868.

vernünftige Seele,¹²⁰ die oftmals als des Menschen „Verstand, Herz und Wille“ bezeichnet wird.¹²¹ Diese Begriffe werden im 2. Artikel formelhaft mit kleineren Variationen, etwa „Verstand und Wille“, zur Bezeichnung des Diskussionsgegenstandes und unter der Gesamtüberschrift: Vom freien Willen, benutzt. Erinnern wir uns, daß Melancthon Verstand und Wille als einheitliche Substanz auffaßte, ferner, daß Verstand und Wille zusammen den freien Willen ausmachen, dann ergibt sich als Konsequenz wie von selbst, daß auch die FC ebenso wie die Philippisten, die wesentlich an ihrer Formulierung beteiligt waren, den freien Willen als Substanz oder als substanzhaften Seelenteil auffaßt – wenngleich das ausdrücklich nicht gesagt wird. Das Bild rundet sich, wenn man die oben durchgeführten Erörterungen hinzufügt: Man kann so die durchgehende Einheit zwischen dem ersten und zweiten Artikel der FC aufweisen. Wie Schlink schon zutreffend beobachtet hat, paßt allein der Verlust der Ebenbildlichkeit, den die FC behauptet, nicht in den Zusammenhang. Schlink vermerkt aber, daß diese Inkonsequenz in der Dogmatik der lutherischen Orthodoxie sehr bald getilgt worden ist.¹²²

Als weitere Hinweise für die Substanzhaftigkeit des Willens in der FC seien hinzugefügt:

- a) Die FC spricht vom freien Willen in allen vier Ständen.¹²³
- b) Der Mensch ist als alter und neuer Mensch je vernünftige Kreatur mit Verstand und Willen.¹²⁴
- c) Der Mensch ist als alter Mensch nicht, wie Flacius lehrte, Stein und Block, sondern er widerstrebt mit seinem Willen, er ist viel ärger als ein Stein und ein Block.¹²⁵
- d) Die Bekehrung ist eine Veränderung „in des Menschen Verstand, Wille und Herzen“.¹²⁶
- e) In der *iustitia civilis* ist der freie Wille bleibend wirksam, nachdem seine freien Akten in geistlichen Dingen durch die Erbsünde eingeschränkt oder vernichtet sind.

IV

Solche etwas mühsam und abstrakt philosophischen Erörterungen über den Substanzbegriff und über die Substanzhaftigkeit des freien Willens haben nicht nur historisches Interesse. Sie sind auch von größerem systematischem Belang.¹²⁷ Es genügt nämlich nicht, mit der Ablehnung der sogenannten natürlichen Theologie die Singularität der Christusoffenbarung zu behaupten und dann pauschal alle Philosophie oder wenigstens alle Metaphysik aus der Theologie zu verdammen.¹²⁸ In einer solchen Haltung äußert sich eine theologische Sekurität, über deren Vertreter allzuleicht und allzuoft das Ver-

¹¹⁹ FC 848. 853. 844.

¹²¹ FC 848 u. ö.

¹²³ FC 870, 4–871, 10.

¹²⁵ FC 895.

¹²⁷ Umfassender hoffe ich das in absehbarer Zeit darlegen zu können.

¹²⁸ In Bezug auf die natürliche Theologie war der Altprotestantismus konsequent.

¹²⁰ FC 905, 15. 32.

¹²² E. Schlink, 80 f.

¹²⁴ FC 879, 25 und 895, 8.

¹²⁶ FC 906, 15.

hängnis kommt, daß sie gerade im Zentrum ihrer Theologie das Gegenteil von dem tun, was sie tun wollen. Es kommt schon auf eine kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie an, weil in dieser das natürliche, je immer schon sprechende Selbstverständnis des Menschen zur geistigen Klarheit gehoben wird.

Ohne Frage will die FC und will – aufs Ganze gesehen – der Altprotestantismus den Synergismus ausschalten, etwa indem sie soteriologisch gegen Strigel daran festhält: Die Kraft des Menschen ist nach dem Sündenfall so geschwächt, daß keine Möglichkeit geblieben ist, sich Gott aus eigener Kraft zuzuwenden. Man darf aber nicht vergessen, daß auch Thomas und der Thomismus so lehren konnten und daß heute keine rechtschaffene Theologie einschließlich der römisch-katholischen hier das *sola gratia* abzuschwächen wünscht.

Angesichts ihres konsequenten Aristotelismus wäre aber die altprotestantische Theologie daraufhin zu befragen, ob sie nicht – wie einst Augustin¹²⁹ – den Synergismus nur dazu aufhebt, um ihn erst recht in Kraft zu setzen.¹³⁰ Offenbar will man den Sinn des Satzes festhalten: Der alte und der neue Mensch ist jedenfalls Mensch.¹³¹ Ein solcher Satz ist so lange nichtssagend, wie nicht das „Ist“ interpretiert worden ist. Der Verweis auf die Schöpfungslehre genügt dazu nicht, weil er meistens unkritisch einem naiven Realismus das Wort redet. Im Altprotestantismus herrschte auch ein naiver Realismus,¹³² aber er war begrifflich geklärt, dergestalt, daß alles Seiende entweder Substanz oder Akzidens sein sollte. Das „Ist“ bedeutete also ein Vorhandensein als Substanz. Wir haben zu zeigen versucht, daß damit unmittelbar und nicht wgdiskutierbar zugleich die Substanzhaftigkeit des menschlichen Wesens, wie immer man es bestimmt, – im Altprotestantismus ist es durch Verstand und Wille bezeichnet – gegeben ist. Der in dieser seiner Artbestimmtheit vorhandene Mensch kann (per definitionem) nur *Partner* Gottes sein, ein Partner, der Gott trotz aller Betonung der Geschöpflichkeit gegenübersteht, der metaphysischen Substanz Gott die geistige Substanz Mensch. Diese Konzeption setzt als Formalprinzip die *analogia entis* voraus, die sich, wenn auch terminologisch unbestimmt, in Melanchthons Erörterungen über die Substanz finden läßt.¹³³ Sie hat zur Folge, daß das Geheimnis Gottes, daß die Freiheit, in der Gott sein Sein hat, in einem logisch-metaphysischen System eingefangen wird. Ein unendlich qualitativer Unterschied zwischen Gott und Mensch, zwischen seinem Willen und unserem Willen, der allein das Geheimnis der Inkarnation beschreibt, ist dahin. So ist auch Röm. 9, 18 ff. nicht mehr begreifbar. In der Schöpfungslehre ist Gott faktisch *prima causa*,¹³⁴ denn eine Substanz kann nur

¹²⁹ Vgl. K. Barth, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 1930, 61 ff.

¹³⁰ Man hat gegen eine wissenschaftliche Arbeit, die die Texte dergestalt auf ihren inneren Sinn hin befragt, eingewandt, es komme der Wissenschaft allein darauf an, was der Autor „meint“, was er sagen will. Wer so urteilt, mag das mit den Reformatoren aushandeln, die die Kraft ihrer wissenschaftlichen Argumentation einer solchen Arbeitsweise entnahmen. Vgl. M. Luther, Großer Galaterkommentar, zu Gal. 2. 17: W. A. 40, I, 247 ff.

¹³¹ FC 856 ff.

¹³² Vgl. Petersen über Melanchthon aaO 71.

¹³³ CR XIII, 528.

¹³⁴ FC 874.

kausal von einer anderen abhängig sein; Substanz ist, was „per se subsistit“. Die wesentlichen Eigenschaften des Menschseins, vor allem sein Wille, sind unverlierbar und unzerstörbar, sie können nur weitgehend durch Akzidentien geschwächt werden. Aber sie ruhen in sich. Damit ist Luthers Lehre vom *servum arbitrium* aufgehoben. Weil so die wesentlichen Vermögen des Geistes substanzhaft aufgefaßt werden, kann der Heilige Geist nicht die subjektive Möglichkeit des Glaubens sein – was er aber sein müßte, um Gnade als freie Gnade sichtbar werden zu lassen. Der Mensch behält auch nach dem Fall eine *capacitas passiva*,¹³⁵ und zwar auf Grund seines natürlichen Vorhandenseins. Im Endgericht kann Gott die Substanz vernichten, oder er kann ihr schon in diesem Leben zu neuen, gottgefälligen Akten verhelfen. Aber immer ist es der Mensch als Substanz, der erleidet oder handelt, wenn auch als *secunda causa*. Er selbst wird aber nicht neu.¹³⁶ So aber ist letztlich der Vollzug der Gnade, die Übernahme der Gnade in die Subjektivität das entscheidende Problem. So sehr sich der Mensch in seinem Selbstbewußtsein auch von der Gnade bestimmt weiß, in seinem Selbstverständnis kann er den Verdienstgedanken nicht ausschließen. In diesem Zusammenhang wäre auf den verborgenen Synergismus zu verweisen. Das Gnadenwerk Christi ist geschehen, alles kommt jetzt darauf an, wie es sich der Mensch aneignet. Man mag die Bedeutung des Heiligen Geistes, der zuvorkommenden Gnade, des objektiven Heilswerkes noch so nachdrücklich herausstellen, die variable Komponente bleibt der freie Wille des Menschen. Auf ihn konzentriert sich, im Gegensatz zu allen theoretischen Erörterungen das praktische Interesse. Hier gilt Luthers Satz: . . . *propter quod unumquodque est tale, illud magis est tale.*¹³⁷ Trotz aller „klassischen“ soteriologischen Formulierungen ist letztlich der Mensch schuld an seiner Verdammnis – denn er ist Substanz. Er kann durch schwere Sünde das Heilswerk stören,¹³⁸ (die *obex*-Lehre der katholischen Sakramentslehre bekommt eine evangelische Entsprechung), er kann durch mangelhaften Eifer beim Kirchengang das Wirken des Heiligen Geistes hemmen bzw. durch großen Fleiß es auslösen.¹³⁹

So kann der Glaube nicht Glaube bleiben, er wird zur *fides quae creditur*. Der *fiducial*-Glaube entspricht dem im Bereich des Gefühls. Der Glaube ist nicht das neue Sein, weil der Mensch als Substanz nur neue Akte vollbringt, nicht aber neu werden kann. Der Mensch gewinnt sich nicht im Glauben, er weiß sich als Substanz in natürlicher Kontinuität. Gleichlautende Beteuerungen bleiben leere Formeln oder sind anders gemeint. Das Heilswerk betrifft etwas am Menschen, nicht mehr ihn selbst als Wille und Verstand oder als artbestimmte Substanz. Das Ziel des Heilswerkes ist anthropologisch Wesens-erfüllung, d. h. das Vollbringen vernünftiger und guter Akte. Dazu soll das Evangelium verhelfen. Der Zweck der Erlösung ist die Gesetzeserfüllung. Die klassische Formulierung dafür ist das *liberatum arbitrium*.

Diese Folgerungen werden in der aufgewiesenen Härte von den altprotestantischen Vätern nur zögernd und teilweise gezogen. Sie sind aber vom

¹³⁵ Vgl. zum Problem FC 881 f.

¹³⁶ Vgl. FC 856 ff. 905.

¹³⁷ W. A. 40, I, 254. 33.

¹³⁸ FC 922.

¹³⁹ FC 893 ff.

System her notwendig und darum immer gegenwärtig, wo der Mensch sich als freie Willenssubstanz versteht. Daran ändern auch nichts die mancherlei Inkonsistenzen, sie bleiben aufs Ganze gesehen theoretisch und unwirksam. Sie zeigen noch immer das Bemühen um das reine Evangelium, sie beweisen zugleich das Unpassende des Systems. Man kann von der altprotestantischen Willenslehre her viele Schwierigkeiten der altprotestantischen Theologie verstehen.¹⁴⁰ Ein so scharfsinniger Mann wie der katholische Theologe J. A. Möhler (gest. 1838) hat in seiner Symbolik (1832, 1921¹⁰) zu zeigen versucht, daß der Altprotestantismus nur durch diese Inkonsistenzen sich vom Katholizismus unterscheidet. Solche Urteile geben zu denken. Man wird dem Altprotestantismus für diese Inkonsistenzen dankbar sein müssen, man kann aber nicht verschweigen, daß sie leere Beteuerungen bleiben, wenn sie nicht vom ganzen System getragen werden. Und das geschah offenbar nicht, und konnte auf Grund des Aristotelismus nicht geschehen.

Man kann sich gegen solche Schwierigkeiten nicht dadurch sichern, daß man den Aristotelismus mit einer anderen Philosophie vertauscht. Man muß schon entschlossen das philosophische Thema als Theologe mitbedenken und dann kritisch auszuschalten versuchen. Wenn dabei auch die theologische Arbeit der Väter nicht mißachtet werden soll, bleibt der Wissenschaft ein kritisches Urteil doch nicht erspart. Das heißt für unseren Zusammenhang: Das „Ist“ des Menschseins in Schöpfung, Fall, Versöhnung und Erlösung ist nicht des Menschen artbestimmtes Vorhandensein, sondern die Kontinuität der freien Gnade Gottes, die als Treue Gottes zu seinem Schöpfungswerk zu interpretieren ist. Es ist das Ja Gottes zum Menschen, das sich siegreich gegenüber dem Nein des Menschen durchsetzt. Man kann auch sagen, wenn man ganz formal als Substanz die Frage nach dem Sein des Menschseins versteht: Die Kontinuität des freien Ja Gottes zum Menschen ist dessen Substanz. Um es mit einem Gedanken von Haus Iwand auszudrücken: Das Rätsel des Menschseins kann nur durch die Beantwortung der Frage: Cur deus homo gelöst werden.¹⁴¹

Auch wenn man so das theologische Thema bedenkt, wird man noch genug Anlaß haben, gegen sich selbst den kritischen Vorbehalt anzumelden.

¹⁴⁰ Sie werden umfassend von H. E. Weber, *Reformation*, behandelt.

¹⁴¹ Vgl. dazu H. J. Iwand: *Rechtfertigungslehre und Christusglaube*, 1930¹, 1961, 8.