

U N T E R S U C H U N G E N

Luthers Kritik an Thomas von Aquin in *De captivitate Babylonica*¹

Von Leif Grane

In den letzten Jahren hat die Frage: „Luther und Thomas“ die Lutherforschung viel mehr beschäftigt als die alte, von Heinrich Denifle erhobene und von Joseph Lortz erneut gestellte Frage: „Luther und der Thomismus“. Es dreht sich um zwei ziemlich verschiedene Fragen. Die erste gilt dem Verhältnis von Luther und Thomas, ohne Rücksicht darauf, wie Luther selbst über Thomas gedacht hat. Es ist ganz klar, daß diese Problematik von der ökumenischen Diskussion angeregt ist. Eine ganze Reihe von Büchern und Aufsätzen sind in den sechziger Jahren dazu veröffentlicht worden, und wir können sicher noch mehr erwarten.² Die andere Frage dagegen beschäftigt sich mit Luthers tatsächlichem Verhältnis zum Thomismus: in welchem Umfang hat Luther den Thomismus bzw. Thomas selbst durch Studium kennengelernt? Was soll man von seiner Stellungnahme zum Thomismus halten? Auf diesem Gebiet ist die neuere Literatur nicht sehr umfangreich. Der letzte größere Beitrag ist wohl noch das Buch von Gerhard Hennig: „Cajetan und Luther“.³ Hennig beschreibt die Intention seiner Arbeit folgendermaßen: es gelte „nicht danach zu suchen, was sich Thomismus und Reformation zu sagen hätten, sondern darauf zu hören, was sie sich gesagt haben“.⁴

Nun können zweifellos beide Wege mit einem guten Resultat beschritten werden. Soll aber die moderne Luther – Thomas Problematik die Verbindung mit der Historie beibehalten, dann kann sie der Korrektive nicht entbehren, die nur die Untersuchung des faktischen Verhältnisses Luthers zum

¹ Dieser Aufsatz ist in einer ersten Fassung früher auf Dänisch veröffentlicht worden. In dem Buch: *Evangelium og Sakramente. Studier i Luthers De Captivitate Babylonica*. Festskrift til K. E. Skydsgaard 15. 11. 1962. Kopenhagen 1962, habe ich über das Thema: *Om Luthers anvendelse af den middelalderlige tradition i De captivitate babylonica* (Von Luthers Anwendung der mittelalterlichen Tradition) geschrieben, *Evangelium og Sakramente* S. 11–38 und 229–236. Was hier geboten wird, ist, mit einigen Ergänzungen, nur ein Teil der dänischen Abhandlung.

² Otto Hermann Pesch: *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967, bringt S. XL–LXXI eine Bibliographie, die auch alle hier in Frage kommenden Arbeiten verzeichnet.

³ *Arbeiten zur Theologie*, II. Reihe, Band 7, Stuttgart 1966.

⁴ Hennig S. 10.

Thomismus liefern kann. Historisch gesehen kann man die verschiedenen Fragen über Luthers Verhältnis zur mittelalterlichen Tradition nicht durch Vergleich von umfassenden Lehrkomplexen bewältigen. Schon 1935 hat Paul Vignaux diese Methode preisgegeben, um statt dessen eine eingehende Textanalyse zu fordern. Mit Ausgangspunkt in Luthers *eigenen* Positionen will Vignaux über die Mutmaßungen hinaus zu einer unmittelbaren Konfrontation Luthers mit den von ihm behandelten Theologen durchdringen.⁵ Vignaux' Methode blieb aber eine Zeit lang fast unbeachtet. Weiterhin wurden die tatsächlich vorliegenden Texte, worin sich Luther auf die jeweils behandelten Theologen bezieht, nicht Zentrum der Untersuchungen, sondern bloß Belegstellen für verschiedene im voraus konzipierte Auffassungen über „Luther“, bzw. den oder die mittelalterlichen Theologen, um die es ging.

Das von Vignaux aufgezeigte Problem wurde wieder gestellt, als die Arbeit mit der Neuherausgabe von Luthers 1. Psalmenvorlesung unter der Leitung von G. Ebeling und H. Rückert begann. In der Planung des notwendigen kommentierenden Apparates wurde ein gründlicher Vergleich des lutherschen Textes, Vers für Vers, mit den von Luther benutzten mittelalterlichen Exegeten vorgesehen. Die ersten Lieferungen der neuen Ausgabe, unter der Redaktion von Gerhard Pfeiffer und Reinhard Schwarz, zeigen, wie gründlich dieser Plan durchgeführt wird. Ein weit größeres Problem bietet selbstverständlich die Frage von Luthers Verhältnis zur Scholastik und zur Mystik. Aber auch hier wird versucht, Luthers direkte Beziehungen zur mittelalterlichen Tradition deutlich zu machen. Die Schwierigkeiten, die sowohl hier wie überhaupt bei jedem Versuch entstehen, Luther im Verhältnis zur früheren Theologiegeschichte zu begreifen, könnte man vielleicht an einem Beispiel verdeutlichen.

Nehmen wir an, man möchte das Verhältnis Luthers zu Augustin untersuchen. Man könnte sich dann sehr wohl die Möglichkeit vorstellen, daß man zuerst Augustin und die neuere Augustinforschung studierte, um sich eine genaue, auf der Höhe der Forschung stehende Auffassung von ihm zu verschaffen. Danach würde man sich an Luther wenden und dann den Vergleich vollziehen. Das könnte wohl geschehen, ohne daß die Fragen: wie hat Luther Augustin verstanden? wie konnte und mußte er ihn verstehen? überhaupt ernsthaft gestellt würden. Trotzdem könnte ein schönes Buch daraus werden. Aber Augustin = die moderne Augustinforschung ist ja eben nicht mit dem Kirchenvater identisch, der Luther so sehr beschäftigt hat. Wenn man nicht *Luthers* Augustin so gut wie möglich kennengelernt hat, hängen die Ergebnisse in der Luft. Ihn kann man aber nur auf einem Weg kennenlernen: indem man die einzelnen Texte, in denen sich Luther auf Augustin bezieht, genau analysiert. Das heißt aber, daß man diese Texte nicht nur liest, um sich Belegstellen zu verschaffen, sondern um allererst den Augustin, um den es sich historisch gesehen in erster Linie handelt, zur Kenntnis zu nehmen. Dann

⁵ Siehe die Hinweise in meinem: *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517*, Kopenhagen 1962, S. 21, sowie die Bemerkungen S. 32 ff.

wird natürlich in zweiter Linie auch der andere Augustin, der der neueren Forschung, von Bedeutung, um nun auch Luthers Augustinverständnis historisch zu bewerten. Nimmt man aber nicht seinen Ausgangspunkt bei Luther selbst, läuft man sofort Gefahr, Konstruktionen zu erfinden, die jedes Verhältnis zur historischen Wirklichkeit entbehren.

Es wäre zwar wünschenswert, wenn man diese Selbstverständlichkeiten nicht auszusprechen brauchte, aber leider scheint es nicht ganz überflüssig zu sein. Gerade Luthers Kritik an Thomas von Aquin in *De captivitate babilonica* scheint mir deutlich zu zeigen, wie wenig man imstande ist, diesen Text zu verstehen, wenn man sich damit begnügt, sein Thomasverständnis mit seinem Lutherverständnis zu vergleichen. Das Ergebnis muß dann etwa identisch mit dem später zu besprechenden Urteil Denifles sein: Luther wisse gar nicht, worüber er rede. Nur indem man seine schönen Gesamtanschauungen vorläufig vergißt und den Text genau *liest*, wird dieser sinnvoll.

In Verbindung mit seinem Angriff auf „die zweite Gefangenschaft“ des Abendmahls, das Transsubstantiationsdogma, richtet Luther eine scharfe Kritik gegen Thomas von Aquin und dessen Verständnis von Aristoteles. Luther erzählt, wie er, als er sich noch in die scholastische Theologie vertiefte, auf einen Text bei *Pierre d'Ailly* aufmerksam wurde. Hier hat er gelesen, daß eine Abendmahlslehre, die mit der weiteren Existenz von der Substanz des Brotes und des Weines (zusammen mit Christi Leib und Blut) rechnete, vernünftiger als die Transsubstantiationslehre wäre. Er fügt hinzu, daß nur die gegenteilige Entscheidung der Kirche d'Ailly davon abgehalten habe, diesem vernünftigeren und mit weniger Wundern belasteten Standpunkt beizustimmen.⁶ Wie verhält sich nun dieses Referat zu d'Ailly's Text? Man kann sagen, daß es eine sehr kurz gefaßte, aber ziemlich korrekte Wiedergabe ist. D'Ailly sagt von der sogenannten Konsubstantiationslehre, es sei sehr wohl möglich, daß die Substanz des Brotes zusammen mit der Substanz des Leibes Christi existieren kann. Es sei nämlich nicht undenkbarer, daß zwei Substanzen zusammen existieren, als daß zwei Qualitäten es tun. Er findet es wahrscheinlich, daß der Leib Christi *per unionem* die Substanz des Brotes „annehmen“ kann.⁷ Diese schwierige Frage wird doch schnell verlassen. Was d'Ailly besonders unterstreichen will, ist die Möglichkeit, d. h. die Denkbarkeit der

⁶ Es dreht sich um den Text WA 6, 508–512. Die Zitate werden aber nach der Clemen'schen Lutherausgabe, Band 1, 438–443, gebracht. 1, 438, 22 ff.: Dedit mihi quondam, cum Theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Card. Camera. libro sententiarum quarto, acutissime disputans, multo probabilius esse, et minus superfluum miraculorum poni, si in altari uerus panis, uerumque unum, non autem sola accidentia esse astruerentur, nisi Ecclesia determinasset contrarium.

⁷ Pierre d'Ailly, *Quaestiones super libros Sententiarum*, Strasbourg 1496, IV q. 6 art. 2 E: Haec autem opinio – est possibilis, quia valde possibile est substantiam panis coexistere substantiae corporis, nec et magis impossibile duas substantias coexistere quam duas qualitates, quare etc. Sed utrum corpus Christi posset coexistere substantiae panis per unionem dubium est. Et posset dici, quod si sit possibile quod una creatura sustentet aliam ut dicunt aliqui et satis apparet non repugnare nec videtur posse reprobari evidenti ratione, tunc possibile est corpus Christi assumere substantiam panis per unionem.

Konsubstantiationslehre. Sie widerstreitet seines Erachtens weder der Vernunft noch der biblischen Autorität. Dazu kommt noch, daß sie leichter verständlich ist als irgend eine andere Auffassung, weil sie annimmt, daß die Substanz des Brotes, nicht die Substanz des Leibes Christi, „Träger“ der Akzidenzien sei. Dadurch vermeidet man eine der Schwierigkeiten in der Abendmahlslehre: die Annahme von Akzidenzien ohne Subjekt.⁸ Dem Einwand gegenüber, daß die Koexistenz zweier leiblicher Substanzen eine ebenso große Schwierigkeit sei, antwortet d’Ailly, sie sei nicht schwieriger als die Annahme der Koexistenz einer Substanz mit einer fremden Qualität. Mit anderen Worten: Die Konsubstantiation bietet keine Schwierigkeit, die die Kirchenlehre nicht genau so gut bietet, weil sie die Koexistenz des Leibes Christi mit den Akzidenzien des Brotes voraussetzt.⁹ Dazu kommt aber, daß die Transsubstantiationslehre eine weitere Schwierigkeit enthält, die die Konsubstantiationslehre nicht impliziert (Akzidenzien ohne Subjekt). Die Konklusion ist dann, daß nichts *inconveniens* aus der Lehre von der Koexistenz der Substanzen zu folgen scheint, wenn sie nur mit der Entscheidung der Kirche übereinstimmt.¹⁰

Luther kann sich also mit Recht auf d’Ailly berufen.¹¹ Aber während d’Ailly – und vor ihm *Ockham* – seine Verteidigung der Konsubstantiationslehre innerhalb des Hypothetischen hält (*si tamen concordaret cum determinatione ecclesiae*), geht Luther weiter. Er habe später eingesehen, sagt er, welche Kirche es war, die sich gegen diese Auffassung entschieden hatte: es war die „thomistische“ Kirche, d. h. die aristotelische. Dann wurde er kühner und schloß sich der Konsubstantiationslehre an, weil er verstand, daß die Meinungen der Thomisten auch mit dem Beifall des Papstes und des Konzils Meinungen bleiben und nie Glaubensartikel werden können.¹² Dadurch wird Luther veranlaßt, die Unterscheidung zwischen *doctrina* und *opinio* einzuschärfen: „Denn was man behauptet ohne Stütze in der Schrift oder in einer deutlichen Offenbarung, ist zwar erlaubt zu meinen, aber nicht notwendig zu glauben“.¹³ Nun fehlt aber der thomistischen *opinio* eine Grundlage sowohl

⁸ Forts. des Zitates: *Quicquid tamen sit de hoc, patet quod ille modus est possibilis nec repugnat rationi nec auctoritati bibliae, immo est facilius ad intelligendum et rationabilius quam aliquid aliorum, quia ponit quod substantia panis deferat accidentia et non substantia corporis Christi. Et sic non ponit accidentia sine subiecto quod est unum de difficilibus, quae hic ponuntur.*

⁹ Forts. des Zitates: *Si autem dicatur, quod magis difficile videtur duas substantias corporeas esse simul, dico quod non, quia non est magis difficile quam duas qualitates aut quantitates esse simul vel unam substantiam et quantitatem. Et non plus compatitur ista species hostiae aliam hostiam quam substantia cum speciebus aliam hostiam vel substantiam, quia ista hostia consecrata repugnat alteri hostiae.*

¹⁰ Forts. des Zitates: *Et ideo nullum inconueniens sequitur ex primo modo ponendi, si tamen concordaret cum determinatione ecclesiae.*

¹¹ Man konnte zufügen: und auf Ockham, denn ihm folgt d’Ailly genau. Siehe E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham*, 1956, S. 155 ff., besonders die Zitate 157 f.

¹² 1, 438, 27 ff.

¹³ *ibid.* 36 ff.: *Nam, quod sine scriptura asseritur, aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse.*

in der Schrift wie in der Vernunft, und darum zweifelt Luther daran, ob Thomas die Philosophie und die Dialektik verstanden habe. Aristoteles spricht nämlich ganz anders von Subjekt und Akzidenzien als Thomas. Es tut darum Luther sehr leid um den großen Mann, der es versucht hat, der Glaubenslehre nicht nur aristotelische Meinungen hinzuzufügen, sondern auch, ohne Aristoteles zu verstehen, diese auf dessen Basis zu befestigen. *Infoelicissimi fundamenti infoelicissima structura!*¹⁴

Diese Darstellung Luthers enthält mehrere Dinge, die näher geprüft werden müssen. Das Interesse konzentriert sich auf zwei Fragen: 1. Woran kann Luther denken, wenn er den thomistischen Aristotelismus für die Kirchenlehre verantwortlich machen will? 2. Was meint er, wenn er sagt, Thomas habe Aristoteles nicht verstanden? Bevor wir versuchen, diese Fragen zu beantworten, wollen wir Luthers Ausführungen ein Stück weiter verfolgen. Nach der Erklärung, er bekämpfe die Verwandlungslehre als Glaubenssatz, nicht als Meinung,¹⁵ stellt er – mit einer ablehnenden Bemerkung an Origenes – einen hermeneutischen Grundsatz auf: die Worte der Schrift sollen soweit wie möglich nach ihrer einfachsten Bedeutung verstanden werden. Nun sprechen aber die Abendmahlsberichte der Schrift von Brot, Wein und Kelch, ohne die Transsubstantiationslehre im Geringsten zu erwähnen.¹⁶ Diese Lehre ist also nicht notwendig, weshalb man mit ihr nicht rechnen darf. Sie ist als eine menschliche Erfindung zu beurteilen.¹⁷ Seinem hermeneutischen Prinzip folgend, die Worte nach ihrer einfachsten Bedeutung zu nehmen, findet Luther also, 1. daß die Schrift die Transsubstantiationslehre nicht kennt und 2. daß diese darum, und auch weil die Vernunft nicht für sie spricht, als überflüssig zu betrachten ist. Es sei, sagt er weiter, ein ganz neuer Sprachgebrauch, wenn man Brot „die Akzidenzien des Brotes“ und Wein „die Akzidenzien des Weins“ bedeuten läßt.¹⁸

Dem sprachlichen und logischen Argument (*non necesse*) fügt er danach noch ein historisches hinzu: 1200 Jahre hat die Kirche einen rechten Glauben gehabt, und die Väter haben kein Wort über die Transsubstantiation geäußert. Von dieser hat man erst gesprochen, als die Philosophie des Aristoteles in der Kirche an die Macht kam, d. h. in den letzten dreihundert Jahren, wo auch viele andere Dinge, denen jeder Anhaltspunkt fehlt, behauptet worden

¹⁴ *ibid.* 38 ff.: Haec autem opinio Thomae adeo sine scripturas et ratione fluctuat, ut nec philosophiam, nec dialecticam suam nouisse mihi uideatur. Longe enim aliter Aristoteles de accidentibus et subiecto, quam sanctus Thomas loquitur, ut mihi dolendum uideatur pro tanto uiro, qui opiniones in rebus fidei non modo ex Aristotele tradere, sed et super eum, quem non intellexit, conatus est stabilire. infoelicissimi fundamenti infoelicissima structura!

¹⁵ 1, 439, 6 ff.

¹⁶ 1, 439, 28 ff.

¹⁷ 1, 440, 2 ff.: Transsubstantiationem uero, potestate diuina factam, cum non sit necesse poni, pro figmento humanae opinionis haberi, quia nulla scriptura, nulla ratione nititur, ut uidebimus. – Vergleicht man diese Bemerkung mit Luthers Wiedergabe von Pierre d'Ailly, wo dieser von überflüssigen Mirakeln spricht, scheint es, daß man vor einem Gedankengang steht, der mit dem berühmten ockhamistischen „Ökonomieprinzip“ verwandt ist: Pluralitas non sit ponenda sine necessitate.

¹⁸ 1, 440, 5 ff.

sind, wie Pierre d'Ailly selbst einräumt.¹⁹ Hier können wir vorläufig Halt machen.

I. Zuerst werden wir Luthers Behauptungen über die historische Stellung der Transsubstantiationslehre näher betrachten. *Denifle* und *Grisar* haben gerade in Bezug auf diesen Text mit großem Vergnügen gemeint, Luthers Unwissenheit feststellen zu können. Thomas sollte also der Ursprung eines Dogmas sein, das mehr als 10 Jahre vor seiner Geburt definiert wurde.²⁰ Mit dieser Feststellung ist die Frage eigentlich für *Denifle* erledigt. Es ist ganz klar, daß, wenn man mit der Transsubstantiationslehre das Dogma von 1215 meint, Luthers Darstellung falsch ist. Nun ist es aber deutlich, daß Pierre d'Ailly mit seiner *determinatio ecclesiae* an dieses Dogma des Lateranum denkt. Luthers Darstellung, die ja in Pierre d'Aillys Text ihren Ausgangspunkt hat, ist darum zweifellos falsch. Daß *Denifle* über einen protestantischen Versuch, diese Tatsache wegzudeuten, triumphiert, ist verständlich.²¹ Aber er triumphiert zu früh. Denn wogegen polemisiert Luther im Folgenden? Doch gegen den ganzen aristotelischen Begriffsapparat, den das Dekret des Lateranum gerade nicht verwendet, weil er erst allmählich in der scholastischen Theologie entwickelt wurde! Daß diese Entwicklung in engster Beziehung zu der ständig wachsenden Kenntnis des Aristoteles steht, läßt sich nicht leugnen. Es ist weiter eine Tatsache, daß eine fest geprägte Abendmahllehre erst nach dem Berengarschen Abendmahlstreit zustande kommt. Erst im 12. Jahrhundert kann man von einem kirchlichen *consensus* über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl sprechen, und gleichzeitig wird das Wort *transsubstantiatio* gebildet. Luther sagt, daß die Kirche 1200 Jahre den rechten Glauben gehabt habe, ohne etwas von diesen Begriffen zu wissen, und daß erst die drei letzten Jahrhunderte aristotelisch inspirierte Spekulationen über das Abendmahl gekannt hätten. Obwohl es richtiger gewesen wäre, 400 statt 300 Jahre zu sagen, kann man m. E. nicht sagen, daß Luthers Urteil ohne Sinn ist.

Dagegen könnte man vielleicht einwenden, daß die Verwandlungslehre jedenfalls viel älter ist. Spricht man von der Verwandlungslehre als Phänomen, ist das wahr, aber es ist doch charakteristisch, daß z. B. *Michael Schmaus* in seiner Dogmatik nur einen Namen unter den Vätern anzuführen weiß, den des *Ambrosius*. Von den übrigen Vätern des 4. Jahrhunderts sagt er, daß

¹⁹ 1, 440, 11 ff.: Sed et Ecclesia ultra mille ducentas annos recte credidit, nec usquam nec unquam de ista transsubstantiatione (portentoso scilicet uocabulo et somnio) meminerunt sancti patres, donec cepit Aristotelis simulata philosophia in Ecclesia grassari, in istis trecentis nouissimis annis, in quibus et multa alia perperam sunt determinata. quale est, Essentiam diuinam nec generari nec generare, Animam esse formam substantialem corporis humani, et iis similia, quae nullis prorsus asseruntur rationibus aut causis, ut ipsemet confitetur Card. Camera. Vergl. die ähnlich formulierten theologiegeschichtlichen Überlegungen aus dem Jahre 1518, WA I, 611, 26 ff. und 677, 3 ff.

²⁰ H. *Denifle*, Luther und Luthertum, 2. Aufl. von A. M. Weiß, I, 2, 612 ff.; H. *Grisar*, Luther I, 129.

²¹ Siehe *Denifle* 617.

sie die Frage über das Verhältnis zwischen Brot und Leib Christi weder gekannt noch beantwortet haben.²² Darin behält also Luther Recht, daß das große Interesse für diese Frage erst vom 13. Jahrhundert an allgemein wird, und auch darin, daß dieses Interesse am engsten an die Beschäftigung mit der Philosophie des Aristoteles in der Scholastik bis zu seiner eigenen Zeit geknüpft ist.²³ Soll man *Michael Schmaus* glauben – und es besteht keinen Grund, das nicht zu tun – hat die Auffassung des Verhältnisses zwischen Substanz und Akzidenz erst mit *Thomas von Aquin* wirkliche Klarheit gewonnen.²⁴ Damit bestätigt Schmaus Luthers Beurteilung von den theologiegeschichtlichen Verhältnissen: daß Thomas für die voll entwickelte Theorie der Verwandlung verantwortlich sei. Man muß also folgern, daß Luthers Bemerkungen, obwohl sie fehlerhaft sind, insofern sie Thomas mit dem Dogma selbst in Verbindung zu setzen scheinen, doch wesentlich richtig sind, insofern sie das Dogma mit der aristotelischen Philosophie verknüpfen und Thomas einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung innerhalb der scholastischen Theologie beimessen.²⁵

II. Wesentlich komplizierter ist es nun, Luthers sachliche Behandlung von Thomas und der Transsubstantiationslehre im Ganzen zu beurteilen. Daß Luther diese Lehre als *opinioniones* betrachtet, die nie Glaubensartikel werden können, wie sehr sie auch von Päpsten und Konzilien bestätigt werden, ist nicht schwierig zu verstehen, denn wir wissen ja, daß er in der Schrift nichts darüber gefunden hatte. Er fügt hinzu, daß die Lehre auch keine Stütze in der Vernunft finden könne. Das Letztere bewegt ihn dazu, sein Urteil über Thomas zu fällen: daß er Aristoteles nicht verstanden habe. In dem Zusammenhang ist es klar, daß *sine ratione* hier soviel bedeutet wie: ohne Stütze in der Philosophie des Aristoteles. Die Begründung gibt Luther mit der Be-

²² M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV, 1, 5. Aufl. 1941, S. 300.

²³ Es ist ja kein Zufall, daß Berengar von Tours, der den Abendmahlsstreit veranlaßt hat, der direkt zum Transsubstantiationsdogma führte, gleichzeitig im Streit des 11. Jahrhunderts über die Verwendung der Dialektik in der Theologie eine führende Gestalt war.

²⁴ Schmaus, *ibid.* 312: „So irrig die Auffassung *Berengars* war, auch seine Gegner besaßen keine klare Vorstellung von dem Unterschied zwischen Wesensbestand und Wesenserscheinung. *Thomas von Aquin* tat einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er erklärte, daß zu der Wesensbestimmung des Akzidenz (der Erscheinungsform) nur der Anspruch auf das Insein in einem Wesensbestand, nicht aber das tatsächliche Insein gehöre“.

²⁵ Interessant ist Schmaus' kirchliche Geschichtsauffassung. Um die aristotelische Terminologie der Transsubstantiationslehre zu verteidigen, erklärt er, daß die Kirche zur Abwehr von Gefahren für irgendein „Element“ der Offenbarung sich immer der Sprache der Zeit bediene, deren „Denkweise“ die Gefahr hervorgerufen hat. „Sie [die Kirche] gibt daher dem betreffenden Offenbarungselement eine Sprachgestalt bzw. eine Kulturgestalt, wie sie ihr die Zeit darbietet“. *Ibid.* 302 f. Diese Gestalt wurde also in diesem Fall die aristotelische Philosophie. So denkt man, wenn man die Kirche als eine Art von Person versteht, die über der Geschichte schwebt. Schmaus sieht offenbar nicht, daß man so nur schreiben kann, wenn man „das neuzeitliche Geschichtsbewußtsein“ kennt, ja von ihm bestimmt ist, und es in dem selben Augenblick nach Belieben aufhebt.

merkung, Aristoteles spreche ganz anders von *subiectum* und *accidentales* als Thomas. Wie bekannt impliziert die Transsubstantiationslehre, daß die Substanz des Brotes in den Leib Christi verwandelt wird, während die Akzidenzien bleiben. Damit entstand aber folgendes, schon von Petrus Lombardus berührtes Problem: wie können die Akzidenzien ohne Subjekt weiter existieren? Die Frage ist schwierig, weil das Akzidenz infolge seiner Definition von einem Subjekt abhängig ist; es hat kein selbständiges Sein, sondern *ist* durch sein Subjekt. *Pierre d'Ailly* nennt gerade als Einwand gegen das Weiterbestehen der Akzidenzien nach der Transsubstantiation die Bestimmung von *accidens*, die auch Luther anführt: *accidentis esse est inesse*. Darum, heißt es weiter bei d'Ailly, wenn das Subjekt verschwunden ist, hören auch die Akzidenzien zu existieren auf.²⁶ Das Wichtige in unserem Zusammenhang ist nun, daß d'Ailly in seiner Antwort auf diesen Einwand ganz klar erkennt, daß die Auffassung des Aristoteles wirklich so war. Darum folgert er: *neganda est auctoritas Aristotelis*. In dieser Frage kann man Aristoteles nicht folgen, denn *der Glaube* sagt etwas anderes.²⁷ Ist es dieser Gedankengang, der Luther zu seiner Bemerkung geführt hat? Das scheint mir jedenfalls sehr denkbar.

Wie behandelt nun *Thomas* selbst diese Frage? Die Antwort ist an und für sich nicht schwierig zu geben: Gott kann die Akzidenzien ohne die Substanz erhalten, weil die Wirkung mehr von Gott, *causa prima*, als von der *causa secunda* abhängig ist.²⁸ Das Entscheidende bei Thomas ist aber die Bestimmung der Begriffe. Er nennt als Einwand die Behauptung, daß die Definition eines Dinges auf keine Weise, auch nicht bei einem Mirakel, von dem definierten Ding selbst geschieden werden kann. Nun gehört es aber zur Definition des Akzidenz, daß es *im* Subjekt ist, ganz wie es zur Definition einer Substanz gehört, daß sie in sich selbst besteht, nicht in einem Subjekt. Also können die Akzidenzien ohne Subjekt nicht weiterbestehen, auch nicht bei einem Mirakel.²⁹ Thomas antwortet, daß, weil *ens* kein *genus* ist, Sein nicht *essentia* sein kann, weder für Substanz noch für Akzidenz. Die Definition einer Substanz ist darum nicht: *ens per se sine subiecto*, und die Definition eines Akzidenz kann nicht *ens in subiecto* sein. Dagegen kann man sagen, daß *esse non*

²⁶ Pierre D'Ailly, In Sent. IV q. 6 art. 1 A: Utrum pane in corpus Christi transsubstantiato accidentia eius remaneant sine subiecto. Arguitur – secundo sic: quia secundum philosophum accidentis esse est inesse, ergo ad ipsum non inesse sequitur ipsius non esse. Etiam accidens dicitur, quod alteri accidit, ergo si nullo subiecto accidit non est accidens, quare etc.

²⁷ Ibid. art. 3 K: Quarta et communior opinio et cui favet magis doctrina ecclesiae est, quod in sacramento accidentia, qua fuerunt panis, remanent sine subiecto – et hanc teneo. Hic tamen est advertendum et pro solutione secundae rationis –, quod iste terminus accidens potest capi dupliciter. Uno modo stricte –. Et isto modo summebatur ab Aristotile, quia credidit, quod non posset esse, nisi inesset, sed hoc non est verum secundum fidem. – neganda est auctoritas Aristotelis.

²⁸ Thomas, Summa Theologiae III q. 77 art. 1: Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, potest Deus, qui est prima causa substantia et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens subtracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam –.

²⁹ Thomas, *ibid.* art. 1, 2.

in subjecto dem Wesen der Substanz „entspricht“, und daß *esse in subjecto* dem Wesen des Akzidenz „entspricht“. Wenn die Akzidenzien in diesem Sakrament ohne Subjekt sind, liegt es nicht in der Macht ihres Wesens, sondern es geschieht durch eine göttliche Kraft, die sie erhält. Aber sie hören darum nicht auf, Akzidenzien zu sein; erstens ist die Definition des Akzidenz von ihnen nicht geschieden, zweitens paßt die Definition der Substanz nicht auf sie.³⁰ Man kann also sagen, daß Thomas hier einen Einwand widerlegt, der auf dem aristotelischen Verständnis von Substanz und Akzidenz aufbaut, ohne daß er deutlich sagt, daß seine Lösung mit Aristoteles nicht übereinstimmt. Im Prinzip ist der Unterschied zwischen Thomas und Pierre d’Ailly nicht groß; beide müssen eine andere Definition der Akzidenz als die aristotelische geben, und beide müssen behaupten, es stehe in Gottes Macht, die Akzidenzien ohne Subjekt weiter zu erhalten.

Wenden wir uns nun wieder Luthers Bemerkung zu, so hat er natürlich darin Recht, daß Thomas und Aristoteles verschieden über *subiectum* und *accidentia* sprechen. Aber warum sollte das für Thomas fatal sein? Weiter könnte man fragen: worin liegt der Beweis, daß er Aristoteles nicht verstanden hat? Luther behauptet es nur, gibt aber im Zusammenhang nicht viel Hilfe zum Verständnis seiner Auffassung. Statt uns auf Vermutungen einzulassen, werden wir Luthers weiteren Gedanken folgen, in der Hoffnung, daß sie etwas zur Klärung enthalten.

Das Folgende ist eine Art Diskussion mit den Anhängern der Transsubstantiationslehre, indem Luther teils Argumente zu ihren Gunsten anführt, teils seine Polemik fortsetzt. Vielleicht werde man behaupten, sagt er, daß die Gefahr des Götzendienstes es notwendig macht, daß Brot und Wein verschwinden (nach der Konsekration). Luther kann aber nicht einsehen, daß diese Gefahr nicht ebenso gut in Bezug auf die Akzidenzien vorliegt, die ja weiterbestehen. Die Laien verstehen nämlich die Subtilitäten von Substanz und Akzidenz nicht.³¹ Bei Thomas findet man unter den Argumenten dafür, daß die Substanz des Brotes nach der Konsekration nicht bleiben kann, folgendes: Es wäre unwürdig, gäbe es im Sakrament irgendeine Substanz, die nicht *adoratione laetiae* verehrt werden könnte, d. h. mit der Verehrung, die nur Christus selbst zukommt.³² Obwohl die Formulierung anders ist, ist der Gesichtspunkt derselbe, wie der von Luther angeführte.

Danach greift Luther die Sache von einer neuen Seite an, indem er einen Vergleich mit der Inkarnation durchführt. Weil Christus von Maria geboren wurde, ohne daß sie ihre Jungfräulichkeit verloren hat, wäre es dann nicht vernünftig zu sagen, daß Christus, nachdem Marias Fleisch vernichtet – oder wie „sie“ lieber sagen: verwandelt – war, bei deren Akzidenzien erschien.³³ Dieser Gesichtspunkt, auf den Luther später in anderen Schriften zurück-

³⁰ Thomas, *ibid.* art. 3 ad 2.

³¹ 1, 440, 20 ff.

³² Thomas, *Summa Theol.* III q. 75 art. 2: – *contrarietur venerationi huius sacramenti, si aliqua substantia esset ibi quae non posset adorari adoratione laetiae.*

³³ 1, 440, 33 ff. Luther ist hier deutlich von Pierre d’Ailly inspiriert. Siehe *In Sent.* IV q. 5 art. 2 R.

kommt, wird am Ende der Behandlung von der zweiten Gefangenschaft des Abendmahls in aller Schärfe herausgestellt: Wie es sich in Christo verhält, so auch im Sakrament. Aber die menschliche Natur brauchte keine Verwandlung, um als Wohnung der Gottheit zu dienen.³⁴ Der Sinn ist deutlich genug: der Streit um die Verwandlungslehre ist ein Streit über die Inkarnation. In unserem Zusammenhang kommt es aber vor allem auf die unmittelbar nachfolgende Bemerkung an, daß das ganze Unglück von der philosophischen Lehre vom Weiterbestehen der Quantität, unabhängig von der Substanz, stammt. Der Ausdruck *quantitas continua distincta a substantia* verdient einige Aufmerksamkeit.

Hiermit weist Luther auf einen entscheidenden Punkt in der thomistischen Verwandlungslehre hin. Er behauptet, dieser Begriff verursache, daß „sie“ nicht mehr wissen, was Akzidenz und was Substanz ist. Wer habe je, fragt er, bewiesen, daß Wärme, Farbe, Kälte, Licht, Gewicht und Gestalt Akzidenzien sind? Danach kommt ein entscheidender Satz; weil Aristoteles sagt, daß *in esse* zu dem Wesen der Akzidenz gehört, wurden die Theologen nach Luther dazu gezwungen, ein neues, von Gott erschaffenes Sein zu erdichten, nämlich *zu* den Akzidenzien auf dem Altar.³⁵ Was meint Luther damit?

Mit diesen Bemerkungen wagt er sich in die Schulstreitigkeiten hinein. Haben die Quantitäten reale Existenz wie Substanzen und Qualitäten? Das meint Thomas, aber die Ockhamisten bestreiten es. Z. B. verwendet *Pierre d'Ailly* viel Mühe um festzustellen, daß Quantität keine besondere Form neben der Substanz ist. Wenn die Frage in Verbindung mit dem Abendmahl auftaucht, hängt es damit zusammen, daß Thomas und seine Anhänger die Quantität der Substanz nach der Verwandlung weiter existieren lassen, um sie als Subjekt für die übrigen Akzidenzien zu verstehen. Nach Thomas ist es immer so, daß die übrigen Akzidenzien sich mit der Quantität als Medium auf das Subjekt beziehen. Was in der Verwandlung geschieht, ist dann dies, daß die Quantität von ihrem Subjekt getrennt wird – darin besteht das Wunder – aber das Verhältnis der übrigen Akzidenzien zur Quantität bleibt dasselbe.³⁶ Es handelt sich hier um die Auslegung der aristotelischen Kategorien. Wenn der Begriff Quantität etwas ausdrückt, was von Substanz und

³⁴ 1, 442, 30 ff. Vgl. WA 10, 2, 207, 35 ff. (die Schrift gegen Heinrich VIII. von England).

³⁵ 1, 440, 38 ff.: Sed hinc nata est Babylonia illa philosophiae istius de quantitate continua distincta a substantia, donec eo ventum sit, ut ignorent et ipsi, quae sint accidentia et quae substantia. Nam, quis certo monstravit unquam, calorem, colorem, frigus, lucem, pondus, figuras, esse accidentia? Denique accidentibus illis in altari coacti sunt fingere nouum esse accreari a deo, propter Aristotelem, qui dicit, Accidentis esse est in esse. Angeregt von Dozent Dr. Jørgen Raasted, am Institut für griechische und lateinische Mittelalterphilologie, an der Universität Kopenhagen, habe ich auf Clemens Textänderung keine Rücksicht genommen. Statt *accreari* schreibt Clemens *ac creari*. Damit würden *esse* und *creari* parallele Infinitive werden, aber *esse* = Sein ist Subjekt in einem Akkusativ mit Infinitiv und hat *nouum* als Adjektiv. So verstanden wird der Satz sinnvoll. Daß das Verbum *accreare*, soweit ich weiß, in keinem Lexikon zu finden ist, dürfte nicht entscheidend sein. Das spricht vielleicht eher für die Echtheit!

³⁶ Thomas, Summa Theol. III q. 77 art. 2.

Quantität real getrennt ist, wird es z. B. heißen, daß „Länge“ etwas bedeutet, das von dem, was „lang“ ist, sich trennen läßt. Dagegen protestierte die Schule Ockhams; für sie bezeichnet die Quantität keine reale Existenz außerhalb der Seele, von Substanz und Qualität geschieden, sondern der Begriff bezeichnet Substanzen und Qualitäten, indem er ihre Begrenzung mitbezeichnet.³⁷ Darum muß Pierre d'Ailly gegen Thomas' Lehre von der Art des Weiterbestehens der Akzidenzien, nachdem die Substanz des Brotes verschwunden ist, protestieren.³⁸

Aber damit ist auch Luthers Bemerkung, daß Thomas den Aristoteles nicht verstanden habe, und daß die beiden ganz verschieden von Subjekt und Akzidenzien sprechen, etwas verständlicher geworden. Denn es gibt keinen Grund anzunehmen, daß Luther nicht an der Aristotelesdeutung der ockhamistischen Schule festhielt. Für einen Mann, der in der *via moderna* erzogen war, mußte das Aristotelesverständnis des Thomas mit Notwendigkeit erbärmlich aussehen. Damit ist es auch verständlich, warum Luther sagt, daß die Theologen nicht mehr – wegen der Quantitätslehre – wüßten, was Substanz und was Akzidenz ist. Aber welchen Sinn hat es, wenn er sagt, daß sie sich genötigt sahen, ein neues Sein – *novum esse* – zu erdichten, um nicht mit Aristoteles in Konflikt zu kommen?

Accidentis esse est inesse. Um die Übereinstimmung mit diesem Satz zu bewahren, meint Luther, habe man ein *novum esse* erfunden. Die Akzidenzien befinden sich auf dem Altar, aber gerade als Akzidenzien können sie nicht unabhängig von dem Anderen, dem Subjekt, bestehen. Dieses Andere sollte also nach Luther ein *novum esse* sein, das den Akzidenzien von Gott „zuerschaffen“ wird (*accidentibus illis accreari*).³⁹ Was stellt sich Luther eigentlich vor? Ist das *novum esse* die Substanz des Leibes und Blutes Christi? Das ist nicht möglich, denn Luther weiß ja sehr gut, daß das Problem *accidentes sine subiecto* nur darum entsteht, weil die Akzidenzien Brot- und Weinakzidenzien bleiben und auf keine Weise Akzidenzien des Leibes und Blutes Christi sein können. Die Verwandlung als solche kann darum die Übereinstimmung mit dem aristotelischen Satz gar nicht retten, sondern macht ihn gerade problematisch. Auf diesem Wege können wir also die Erklärung der Bemerkung Luthers nicht finden.

Nun ist es klar, daß kein Scholastiker sich unmittelbar von Luthers Bemerkung getroffen fühlen würde, aber man kann jedenfalls fragen: wo finden wir etwas, was wenigstens verständlich macht, daß Luther von einem Versuch, die aristotelische Bestimmung des Akzidenz zu bewahren, sprechen kann? Es gibt m. E. nur eine Antwort: dies findet man in der Lehre von der *Quantitas distincta a substantia*, denn mit dieser Lehre haben die Akzidenzien doch auch nach der Konsekration eine Art von Subjekt, und können also – abgesehen von der *quantitas* selbst – ihren *in esse*-Charakter bewahren. Akzeptiert man aber diese Antwort, meldet sich sofort ein neues Problem:

³⁷ Siehe E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, 1935, 145 ff.

³⁸ Pierre d'Ailly, *In Sent. IV q. 5 art. 2. GG; q. 6 art. 3 I.*

³⁹ Vgl. Anm. 35.

warum spricht Luther vom *novum esse*, das von Gott den Akzidenzien „zuerschaffen“ wird? Die thomistische Quantitätslehre spricht ja nicht von einem Neuerschaffen, sondern nur davon, daß die Quantität durch ein göttliches Wunder von der Substanz getrennt wird. Das heißt nur, daß Dinge, die real geschieden sind, auch von Gott separat erhalten werden können, auch wo es auf natürliche Weise nicht geschehen kann. Weil Luther aus den oben genannten Gründen doch an die Quantität zu denken scheint, muß man also sagen, daß er sich höchst unkorrekt ausdrückt. Von einem thomistischen Gesichtspunkt aus gesehen ist seine Bemerkung direkt unbillig und falsch. Dafür gibt es, glaube ich, keine andere Erklärung als diese, daß Luther gerade *nicht* von thomistischen Voraussetzungen aus denkt, sondern von „aristotelischen“, d. h. von dem Aristotelismus in ockhamistischer Auslegung. Von diesem Gesichtspunkt aus könnte sehr wohl die von der Substanz getrennte Quantität, als das Subjekt der übrigen Akzidenzien, als ein *novum esse* bezeichnet werden, denn solches existiert ja – wenn man auf ockhamistischen Voraussetzungen baut – nicht in der Natur. Während also Thomas nur die Funktion der Quantität nach der Verwandlung als eine durch göttliche Kraft neuerteilte Funktion sieht, aber nicht als eine Neuerschaffung, scheint diese Theorie für Luther die Erfindung eines neuen und unerhörten *esse* zu sein, nämlich *quantitas distincta a substantia*.⁴⁰

Damit ist, soweit ich sehe, das Material vorhanden, das Luthers Angriff auf Thomas in diesem Text beleuchten kann.⁴¹ Indem wir Luthers Hinweis auf Pierre d'Ailly gefolgt sind, zeigte sich, daß Luthers anscheinend merkwürdige, offenbar geradezu unkontrollierte Bemerkungen über Thomas ihren klaren und deutlichen Sinn hatten. Denifle fand in ihnen nur einen Beweis für Luthers Unwissenheit, und das ist von seiner Methode aus sehr verständlich. Begnügt man sich mit allgemeinen Vergleichen der Lehrkomplexe bei Thomas und Luther, deutet alles darauf hin, daß Luther Thomas nicht verstanden hat, und daß er gegen ihn nur die Heftigkeit seines Temperaments, aber keine Argumente stellen kann. Läßt man aber seine mehr oder weniger schönen Gesamtkonzeptionen bei Seite, um nun einmal den gefragten Text zu hören und ihm zu folgen, so ergibt sich ein ganz anderes Bild. Es zeigt sich dann, daß Luthers Sätze wirklich Argumente, und zwar sehr sinnvolle und sachgemäße, sind. Während Luthers eigentliches Interesse in dem hier behandelten Text, die Bekämpfung der Verwandlungslehre als Glaubensartikel, nur von seiner eigenen Theologie aus verstanden werden kann, ist er in seiner Polemik gegen Thomas abhängig von dem Verständnis des Aristo-

⁴⁰ Vgl. Thomas, Summa Theol. III q. 77 art. 3 ad 1: – quando accidenti *datur* divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis esse subiectum.

⁴¹ Die nachfolgenden Überlegungen von logischer Art, über die Bedeutung des Satzes, *Hoc est corpus meum*, sind zwar höchst interessant, haben aber mit der hier zu behandelnden Frage nicht direkt zu tun (1, 441, 12 ff.) Nur Eines muß erwähnt werden: man könnte geneigt sein zu glauben, daß das Wort *transaccidentiatio* zu dieser Gelegenheit von Luther erfunden wurde. Das ist aber nicht der Fall. Das Wort wird von Pierre d'Ailly verwendet, In Sent. IV q. 6 art. 1 C. Darin darf man wohl noch ein Zeugnis von Luthers direktem Gebrauch von d'Ailly's Sentenzenkommentar im Jahre 1520 sehen.

teles, das er durch den Ockhamismus gelernt hatte. Mehrere Dinge in dieser Polemik deuten auf eine direkte Benutzung des Sentenzenkommentars von Pierre d'Ailly hin. Aber auch ohne das wäre Luthers ockhamistischer Aristotelismus sehr begreiflich. Seinen eigenen Standpunkt in der ganzen Frage kann man am besten als eine völlige Ablehnung der aus der Verwandlungslehre entstandenen Problematik bezeichnen. Aber in einer polemischen Schrift wie *De Captivitate Babylonica* wird die Darstellung mit Notwendigkeit von der Problematik der Gegner beeinflusst. Es wird notwendig, sich auf die Diskussion einzulassen, um das Ziel, die Bekämpfung der Transsubstantiationslehre als Dogma, zu erreichen. Aber indem Luther sich in diese Diskussion hineinwirft, d. h. sich auf Gebieten bewegt, die seines Erachtens prinzipiell jenseits der Grenzen der christlichen Theologie und weit innerhalb der Grenzen der ungebührlichen und frechen menschlichen Neugierigkeit liegen, dann muß er sich der hier sich befindenden Waffen bedienen. Das heißt für ihn, von der ockhamistischen Aristotelesdeutung Gebrauch zu machen. Daß er also im Verhältnis zum Thomismus als Ockhamist auftritt, darf aber die Anhänger der Theorie von der Bedeutung der „verdorbenen“ Scholastik für die Reformation nicht allzu sehr freuen. Das bedeutet nämlich nur, daß er an der Überzeugung festhielt, daß die *via moderna* auf dem Gebiet der „Vernunft“ dem Thomismus überlegen war, d. h. auf dem Gebiet, wo sich seines Erachtens die ganze Scholastik befand. Selbst wünschte er, sich an einer ganz anderen Stelle zu befinden, und da fand er weder Thomismus noch Ockhamismus.