

M A R

M A R T I N L U T H E R

LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

T I N

BAND 1

L U T

H E R

M A R T I N L U T H E R

LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

M A R T I N L U T H E R

LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

Herausgegeben von

*Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg*

*unter Mitarbeit von Michael Beyer*

M A R T I N L U T H E R  
LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

BAND 1

DER MENSCH VOR GOTT

*Unter Mitarbeit von Michael Beyer  
herausgegeben und eingeleitet von  
Wilfried Härle*



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

Die Drucklegung des Werkes wurde unterstützt durch

- die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)
- die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)
- die Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK)
- die Luther-Gesellschaft e. V.

Zitiervorschlag für diese Ausgabe: LDStA

Die Deutsche Bibliothek – Bibliographische Information

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2006 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany · H 6909

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann

Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 3-374-02239-1 (Bd. 1); 3-374-02242-1 (Gesamtwerk Bde. 1-3)

[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

## VORWORT DER HERAUSGEBER

Der erste Impuls für diese zweisprachige Studienausgabe zu den lateinischen Hauptschriften Martin Luthers entstand im Jahre 1999. Auf Anregung von Professor Rüdiger Bubner fand in Heidelberg ein Oberseminar zur Frage nach dem freien oder unfreien Willen bei Erasmus und Luther statt, an dem sich auch die Professoren Micha Brumlik, Wilfried Härle und Christoph Schwöbel beteiligten. Während der Vorbereitung stellte sich die Frage nach lateinisch-deutschen Studienausgaben der beiden Autoren. Bei Erasmus gab es kein Problem, aber mit einer zweisprachigen Ausgabe von ‚De servo arbitrio‘ konnten die Theologen nicht dienen. So blieb nur das mühsame Geschäft, eine lateinische Ausgabe und eine deutsche Übersetzung zu kopieren, zusammenzustückeln, erneut zu kopieren und binden zu lassen – kein sehr überzeugender Auftritt. Zum Glück schnitt Luther beim inhaltlichen Vergleich mit Erasmus deutlich besser ab.

Damals reifte bei den beteiligten Theologen der Plan, Luthers lateinische Hauptschriften – mit Ausnahme der Vorlesungen – zu sichten, thematisch zu ordnen und in einer zunächst auf vier, später auf drei Bände angelegten zweisprachigen Studienausgabe zu publizieren.

Als exzellenter Kenner der reformatorischen Theologiegeschichte konnte seinerzeit Professor Theodor Mahlmann gewonnen werden, der sich von Anfang an mit großem Einsatz an der Entwicklung dieser Studienausgabe beteiligte und ihr schließlich auch bis zur Korrektur der lateinischen Texte und zur Überprüfung der deutschen Übersetzungen dieses ersten Bandes die Treue gehalten und unschätzbare Dienste erwiesen hat.

Nachdem das Konzept der thematisch aufgebauten Bände feststand, konnten – dankenswerterweise ohne allzu großen Aufwand – die Evangelische Kirche in Deutschland, die Evangelische Kirche der Union (jetzt: Union Evangelischer Kirchen) sowie die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche für die finanzielle Unterstützung des Vorhabens gewonnen werden. Nur so wurde es überhaupt möglich, eine solche Studienausgabe zu einem günstigen, für Studierende bezahlbaren Preis zu veröffentlichen. Inzwischen hat sich auch die Luther-Gesellschaft mit einer namhaften Summe an der Finanzierung beteiligt. Für all diese Druckkostenzuschüsse sei hiermit sehr herzlich gedankt.

Bei dem Versuch, für die Studienausgabe gute, leicht verwendbare lateinische Textvorlagen zu beschaffen, stellten sich Schwierigkeiten

ein, die schließlich dadurch behoben werden konnten, dass die Ausgabe bei der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig ihre verlegerische Heimat fand. Damit standen die Textvorlagen der Martin Luther-Studienausgabe zur Verfügung – jedenfalls soweit die benötigten Texte dort erschienen waren.

In diesen Zeitraum fiel auch die Entscheidung der beiden ursprünglichen Mitherausgeber, Mahlmann und Schwöbel, sich als Bandherausgeber wegen anderweitiger Verpflichtungen zurückzuziehen, wohl aber das gemeinsam erarbeitete Konzept einem neuen Herausgeberkreis zur Verfügung zu stellen.

In den Jahren 2002 und 2003 traten Professor Günther Wartenberg, Leipzig, und Professor Johannes Schilling, Kiel, als Mitherausgeber in die Ausgabe ein. Herr Dr. Michael Beyer, Leipzig, wurde als Mitarbeiter für die Erstellung und Bearbeitung lateinischer Textvorlagen gewonnen. Vorübergehend beteiligte sich auch Professor Helmar Junghans, Leipzig, an den Vorarbeiten zu diesem Projekt.

Es war und ist ein Glücksfall für das ganze Unternehmen, dass wir in Frau Dr. Annette Weidhas eine ebenso kompetente wie engagierte Partnerin in der Evangelischen Verlagsanstalt gefunden haben, die mit großem Geschick und einer unnachahmlichen Mischung aus Geduld, Beharrlichkeit und Forcierung ganz wesentlich zum Gelingen dieses Unternehmens beitrug.

Dank gebührt zudem Frau Bettine Reichelt, Frau Elisabeth Neijenhuis, Herrn Alexander Wieckowski, Herrn Jonathan Bergau, Herrn Heinrich Löber und Herrn Johannes Träger, die die Texte der Ausgabe in ihren verschiedenen Erarbeitungsstadien Korrektur gelesen haben.

Der vorliegende erste Band der dreibändigen lateinisch-deutschen Luther-Studienausgabe enthält Disputationen und Schriften zum Thema ‚Der Mensch vor Gott‘. Band 2 enthält Texte zum Thema ‚Christusglaube und Rechtfertigung‘. Band 3 trägt den Titel ‚Kirche und Ämter‘.

Die so thematisch zusammengestellten, in sich chronologisch aufgebauten Bände eignen sich vor allem als Textgrundlage für Seminare und Übungen, in denen einerseits den nachlassenden Lateinkenntnissen Rechnung getragen, andererseits aber daraus nicht die Konsequenz gezogen wird, auf das Studium der Klassiker in der Ursprache zu verzichten. Darüber hinaus ermöglichen diese Bände theologische Bildungsarbeit durch eigenständige Lektüre und bieten damit die Chance, die theologische Entwicklung und die systematische Kohärenz des Wittenberger Reformators konzentriert zu studieren.

Den Zwecken einer zweisprachigen Studienausgabe entsprechend wurde einerseits bei den lateinischen Texten der Anmerkungsapparat

auf die für das Verstehen unverzichtbaren Erklärungen und Quellenverweise reduziert, andererseits bei den Übersetzungen ein anhand der Quelle leicht überprüfbarer, verständlicher Text angestrebt. Mit den inhaltlichen Schwerpunkten der Bände beschäftigt sich jeweils eine vom zuständigen Bandherausgeber verfasste Einleitung, die zugleich die thematischen Zusammenhänge zwischen den einzelnen Schriften sichtbar machen soll.

Mit der Veröffentlichung dieser zweisprachigen Luther-Studienausgabe verbinden Herausgeber und Verlag die Hoffnung, dass durch die Arbeit an diesen Quellen das Verständnis der für die evangelische Kirche und die Theologie grundlegenden Schriften Martin Luthers erheblich verbreitert und vertieft werden kann. Hinter dieser Hoffnung steht die Überzeugung, dass Luther nicht nur ‚seiner‘ Kirche, sondern der Christenheit und der Menschheit insgesamt bleibend Gültiges, weil Wahres, zu sagen hat.

Heidelberg/Kiel/Leipzig, den 10. November 2005

Wilfried Härle Johannes Schilling Günther Wartenberg



# INHALT

Einleitung .....	XI
Zur Gestaltung der lateinischen Texte .....	XLIII
Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata / Disputationsfrage über die Kräfte und den Willen des Menschen ohne Gnade (1516) .....	1
Übersetzung: Wilfried Härle	
Disputatio contra scholasticam theologiam / Disputation gegen die scholastische Theologie (1517) .....	19
Übersetzung: Wilfried Härle	
Disputatio Heidelbergae habita/Heidelberger Disputation (1518) .....	35
Übersetzung: Wilfried Härle	
Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum / Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind (1520) .....	71
Übersetzung: Sibylle Rolf	
De servo arbitrio /Vom unfreien Willensvermögen (1525) .....	219
Übersetzung: Athina Lexutt	
Disputatio D. Martini Lutheri de homine / Disputation D. Martin Luthers über den Menschen (1536) .....	663
Übersetzung: Wilfried Härle	
Abkürzungen .....	671
Werkübersicht .....	673

Die lateinischen Textvorlagen verantwortet Michael Beyer.



## EINLEITUNG

Ganz am Ende von ‚De servo arbitrio‘ spricht Martin Luther (1483–1546) seinen Widerpart Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536) noch einmal direkt an – diesmal frei von Ironie, Polemik, Zorn oder Empörung. Er schreibt: „Dann lobe und preise ich dich auch deswegen außerordentlich, dass du als einziger von allen die Sache selbst angegangen bist, das heißt: den Inbegriff der Verhandlung, und mich nicht ermüdest mit jenen nebensächlichen Verhandlungen über das Papsttum, das Fegfeuer, den Ablass und ähnliche Verhandlungsgegenstände – oder vielmehr: dummes Zeug –, mit denen mich bisher fast alle vergeblich verfolgt haben. Nur du allein hast den Dreh- und Angelpunkt der Dinge gesehen und den Hauptpunkt selbst angegriffen, wofür ich dir von Herzen Dank sage.“<sup>1</sup>

Diese Sätze besagen nicht etwa, dass Luther nun am Ende der Auseinandersetzung seine Kritik an Erasmus sachlich zurücknahm oder auch nur abmilderte. Im Gegenteil: Wenige Sätze später heißt es: „Dass du diesem unserem Fall gewachsen wärest, hat Gott noch nicht gewollt und nicht gegeben. Ich bitte dich, du wollest das als mit keiner Anmaßung gesagt verstehen. Ich bete aber darum, der Herr möge dich bald in dieser Sache mir so überlegen machen, wie du mir in allem anderen überlegen bist.“<sup>2</sup>

Die zitierten Aussagen Luthers zeigen Zweierlei, das von großer Bedeutung ist: einerseits, worin nach Luthers eigener Auffassung das Zentrum der Kontroverse mit der römischen Kirche – aber auch mit den sog. Schwärmern – nicht zu suchen ist, nämlich in der Lehre vom Papsttum, vom Fegfeuer und vom Ablass, und sie zeigen andererseits, dass nach Luthers Auffassung der Dreh- und Angelpunkt der Auseinandersetzung in der Frage nach der Entscheidungsfreiheit und der Kraft des menschlichen Willens liegt.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> S. u. 659,8–16.

<sup>2</sup> S. u. 659,29–34.

<sup>3</sup> Dieser thematischen Gewichtung entspricht dann auch der energisch-selbstbewusste Schluss von ‚De servo arbitrio‘: „Ich aber habe ... in diesem Buch ... die Wahrheit bezeugt, und ich bezeuge die Wahrheit. Und ich will keinem das Urteil überlassen [wie Erasmus das will], sondern ich rate allen an, Gehorsam zu leisten. Der Herr aber, um dessen Sache es sich handelt, möge dich erleuchten und zu einem Gefäß zu seiner Ehre und zu seinem Ruhm machen. Amen.“ (s. u. 661,3–9) Ebenso

Bevor ich auf die dabei vorausgesetzte ‚Diatriben‘ des Erasmus von 1524 und Luthers Entgegnung in ‚De servo arbitrio‘ (von 1525) eingehe, ist zunächst ein Blick in die Frühzeit von Luthers theologischer Entwicklung seit dem Jahr 1516 angezeigt, wobei eine der Leitfragen lautet: Wird auch dort schon der ‚Dreh- und Angelpunkt‘ erkennbar, von dem Luther 1525 spricht?<sup>4</sup>

Der erste in diesem Band veröffentlichte Text befasst sich in Form von erläuterten Thesen und Zusätzen mit der Disputationsfrage, ob der zum Bild Gottes erschaffene Mensch aus seinen natürlichen Kräften die Gebote Gottes halten oder irgendetwas Gutes tun oder denken und sich mit Hilfe der Gnade Verdienste erwerben könne.<sup>5</sup> Über diese Frage wurde am 25. September 1516 anlässlich der Promotion von Bartholomäus Bernhardi aus Feldkirch (1487–1551) zum Sententiar<sup>6</sup> unter dem

---

passt dazu Luthers Selbsteinschätzung (WA Br 8,99,7 f. [Nr. 3162]) von ‚De servo arbitrio‘ als seine – neben den Katechismen – wichtigste theologische Schrift.

<sup>4</sup> Schon 1987 hat Eilert Herms auf die Bedeutung dieses größeren Zusammenhangs für das angemessene Verständnis von ‚De servo arbitrio‘ hingewiesen: „Zunächst muss ich vor einer isolierten Beschäftigung mit Luthers Streitschrift ‚De Servo Arbitrio‘ gegen Erasmus warnen. Diese Schrift ist nur das letzte große Dokument einer viel älteren Auseinandersetzung, die bis in die Grundlegungsphase von Luthers Theologie zurückgreift und einen in sich einheitlichen Zusammenhang von Überlegungen und Einsichten darstellt: Es war nichts anderes als die durch persönliche Erfahrung motivierte und dann für seine eigene Theologie schlechthin grundlegende Auseinandersetzung mit der nominalistischen Buß- und Gnadenlehre sowie mit deren anthropologischen Implikationen, die Luther ursprünglich dazu veranlasste, eine in augustinischer Tradition stehende Lehre – eben die Lehre vom unfreien Willen – mit neuen Akzenten in Erinnerung zu bringen. Luther hat sie zunächst in den Disputationen der Jahre 1516–18 öffentlich vertreten; er hat sie 1520 gegen ihre Verurteilung durch Rom bekräftigt und schließlich 1525 gegen Erasmus verteidigt. Luthers Lehre vom ‚servum arbitrium‘ ist also nicht ein aus Prinzipien deduziertes dogmatisches Theorem, sondern sie ist das Resultat einer ganz wesentlich auf Selbsterfahrung in der damaligen Seelsorgepraxis gestützten Kritik von anthropologischen Theorien und Überzeugungen, die in einer bestimmten theologischen Schulüberlieferung vertreten wurden.“ (Luther und Freud, in: Eilert Herms, *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, 104) Der vorliegende Band bietet in kompakter Form das Quellenmaterial, anhand dessen diese These überprüft und nachvollzogen werden kann.

<sup>5</sup> S. u. 1–17.

<sup>6</sup> ‚Sententiarus‘ war der akademische Grad in der mittelalterlichen Universität, der zum Verfassen von Sentenzen und Sentenzenkommentaren befähigte. ‚Sentenzen‘ waren wichtige – biblische bzw. theologische – Lehraussagen, die in Sentenzenbüchern systematisch geordnet und zusammengestellt und in Sentenzenkommen-

Vorsitz Luthers disputiert. Bernhardi hatte Luther, der wegen seiner Römerbriefvorlesung von mehreren Seiten angegriffen worden war, zu einer solchen Disputation gedrängt und auch selbst die Thesen formuliert, die freilich inhaltlich – und teilweise auch wörtlich – wesentliche Gedanken aus Luthers Römerbriefvorlesung wiedergeben.<sup>7</sup>

Im Zentrum dieser Disputation steht die auf Röm 8,20 gestützte Aussage, dass der Mensch aus seinen natürlichen Kräften nichts Gutes tut, sondern, weil er selbst als Sünder nichtig geworden ist, auch die Kreaturen, mit denen er umgeht, der Nichtigkeit unterwirft. Ohne die Gnade Gottes hat er keinen freien, sondern einen durch die Sünde geknechteten Willen, der jedoch dem Bösen nicht widerwillig, sondern willentlich dient. Alles Gute, das im Leben eines Menschen geschieht, ist deswegen das Werk der Gnade Gottes und verdankt sich nicht der Unterstützung durch die Heiligen.

Charakteristisch für diese Thesen und Zusätze, mittels deren die Disputationsfrage insgesamt verneint wird, ist die Beweisführung, die sich einerseits und vor allem auf Bibelaussagen, andererseits auf die antipelagianischen Schriften von Augustinus (354–430) stützt und von da aus die Gnadenlehre der Scholastik, insbesondere die Gabriel Biels (ca. 1413/14–1495), scharf kritisiert.

Die Rezeption dieser Disputationsthese – vor allem in Wittenberg und Erfurt – führte in der Folgezeit zu einer verstärkten Aufmerksamkeit für Augustinus als Verfasser der antipelagianischen Schriften, durch deren Lektüre z. B. Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) und Andreas Bodenstein aus Karlstadt (1486–1541) für die Sache der Reformation gewonnen wurden. Thematisch zeigt sich schon hier als ein Dreh- und Angelpunkt die Frage nach dem freien Willen<sup>8</sup> des Menschen und nach dem, was dieser Wille ohne die Gnade vermag, nämlich: nichts Gutes. Dieselbe thematische Stoßrichtung hat die große – aus 100 Thesen beste-

---

turen umfassend ausgelegt wurden. Besonders bekannt und wirkmächtig waren die vier Sentenzenbücher des Petrus Lombardus (um 1095–1160). Vgl. hierzu den Art. ‚Sentenzen, Sentenzenkommentare‘ von Ruedi Imbach, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 9 (2000), 467–471.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu StA 1,153 sowie Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 1, Stuttgart 1990, 165 f.

<sup>8</sup> Einschlägig hierfür ist vor allem der erste Zusatz zur zweiten These (s. u. 8 f.), wobei Luther bzw. Bernhardi für ‚Wille‘ den Begriff ‚voluntas‘, in Augustinuszitate hingegen in der Regel den Begriff ‚arbitrium‘ verwenden. Dort, wo der Text der Disputation selbst den Begriff ‚arbitrium‘ gebraucht (im zweiten Zusatz zur dritten These), ist ‚arbitrium‘ nicht mit ‚Willensvermögen‘ zu übersetzen, sondern eher mit ‚Willkür‘, ‚Gutdünken‘ oder ‚Belieben‘.

hende – Disputation gegen die scholastische Theologie,<sup>9</sup> deren Thesen Luther selbst verfasst hat und die von Franz Günther aus Nordhausen († 1528) am 4. September 1517 verteidigt wurden.

Schon von der ersten These an wird deutlich, welches Gewicht für Luther Augustinus – und zwar nicht als sein Ordenspatron, sondern als authentischer Ausleger der Heiligen Schrift<sup>10</sup> – gewonnen hat. Was man nach Luthers Auffassung durch Augustinus von der Bibel lernen kann, ist die Einsicht, dass der Mensch von sich aus, das heißt ohne das Wirken der Gnade Gottes, das von Gott gebotene Gute nicht tun kann, sondern notwendigerweise dem Willen Gottes widerspricht, also Böses tut. Hinter dieser paulinisch-augustinisch-lutherischen These stehen zwei Überzeugungen: einerseits, dass der Mensch in der gefallenen Welt von Natur aus nicht gut, sondern böse ist, andererseits, dass er sich nicht von sich aus vom Bösen ab- und dem Guten zuwenden kann. Die gegenteilige Auffassung sieht Luther in der scholastischen Theologie – vor allem bei Gabriel Biel und Johannes Duns Scotus (ca. 1265–1308) – vielfältig vertreten. Dahinter steht freilich für Luther der unheilvolle Einfluss der Philosophie des Aristoteles (385–322 v. Chr.) auf die hoch- und spätmittelalterliche Theologie. Der Hauptpunkt seiner Kritik ist die in These 42 kritisierte aristotelische Auffassung, der Mensch würde dadurch gerecht, dass er gerecht handle.<sup>11</sup> Weil die aristotelische Gegenmeinung für die spätmittelalterliche Theologie, und zwar sowohl für die Soteriologie als auch für die Ethik, grundlegende Bedeutung erlangt hat, setzt Luther der allgemeinen Auffassung, ohne Aristoteles werde man kein Theologe, die dezidierte Antithese entgegen: „Man wird ein Theologe nur, wenn man es ohne Aristoteles wird.“ (These 46) So sehr Luther in Einzelfragen zustimmen kann, so gilt doch wegen dieses grundlegenden Gegensatzes: „Der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht.“ (These 52)

Angesichts der großen Bedeutung, die Aristoteles seit Albert dem Großen (ca. 1200–1280) und Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) für die mittelalterliche Theologie gewonnen hat, ist dies eine Kritik und

<sup>9</sup> Vgl. dazu StA 1,163 f. sowie Brecht, Martin Luther, Bd. 1, (s. Anm. 7), 170–172; s. u. 19–33.

<sup>10</sup> Siehe dazu WA Br 1,70,17–24.

<sup>11</sup> Dies kritisiert Luther auch schon in einem Brief an Georg Spalatin (1484–1545) vom 19. Oktober 1516, in dem er schreibt: „Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficiuntur, nisi simulatorie, sed iusti (ut sic dixerim) fiendo et essendo operantur iusta“ (WA Br 1,70,29–31, dt.: „Wir werden nämlich nicht, wie Aristoteles meint, dadurch gerecht, dass wir gerecht handeln, außer auf heuchlerische Weise, sondern indem wir Gerechte (um es so zu sagen) werden und sind, tun wir

Kampfansage an die gesamte scholastische Theologie. Das genau besagt auch ihr Titel, und so hat sie auch gewirkt.

Die Frage nach dem freien Willen spielt auch in diesen Thesen durchgängig eine entscheidende Rolle. Sie taucht erstmals in These 5 auf in Form des Begehrens (*appetitus*), von dem Luther sagt, dass es gar nicht frei, sondern gefangen bzw. verknechtet sei. Auch in den folgenden Thesen (6–12 sowie 73–81 und 90 f.) spielt die Frage nach dem freien oder geknechteten Willen sowie dem guten oder bösen Willen durchgehend eine entscheidende Rolle, wobei die These, dass der Mensch keinen freien Willen<sup>12</sup> zum Guten habe, durch Verweis auf die Schrift und Augustinus erhärtet wird. Dass diese Einsichten nicht den Charakter von überlieferten Lehrsätzen haben, die je als solche – auch ohne eigene Gewissheit von ihrer Wahrheit – zu akzeptieren und zu tradieren wären, sondern dass es sich dabei um Glaubensaussagen handelt, die in der eigenen Lebenserfahrung erlitten und erhärtet wurden, geht aus diesen Thesen noch nicht, aus späteren Texten aber klar hervor.

Zwischen dem Herbst 1517 und dem Sommer 1518 fand in Luthers Leben das statt, was Brecht als die ‚doppelte Wende‘ bezeichnet hat, womit er einerseits Luthers ‚Angriff auf den Ablass‘ und andererseits seine ‚reformatorische Entdeckung‘<sup>13</sup> meint. Mit den 95 Ablassthesen vom 31. Oktober 1517, die im zweiten Band dieser Studienausgabe veröffentlicht werden, greift Luther die spätmittelalterliche Bußlehre und -praxis an ihrer empfindlichsten Stelle an und sucht die öffentliche theologische Diskussion über diese Fehlentwicklung. Luther wäre jedoch völlig missverstanden, wenn man meinte, es ginge ihm lediglich oder vorrangig um die Behebung des Wildwuchses in der Ablasspraxis. Der Ablasshandel ist für ihn Symptom einer verfehlten Bußlehre, die voraussetzt, dass der unter die Macht der Sünde geratene Mensch, wenn er tut, was in seinen Kräften steht, den ersten Schritt zum Heil gehen und so die Gnade Gottes erlangen kann. Dieser Lehre hatte Luther – unter strengsten monastischen Bedingungen, die zu erfüllen ihm nicht schwer fiel – zehn Jahre lang vertraut, bis er erkannte, dass dieser Weg den Menschen nur in eine verblendete Hybris oder in ehrliche Verzweiflung führen kann, weil er das Erlangen des Heils abhängig macht vom menschlichen Streben, das notwendigerweise auf sich selbst zentriert bleibt und so zur ‚*incurvatio in seipsum*‘, das heißt: zu einem permanenten Kreisen um sich selbst führt.

---

das Gerechte.“). Zu Luthers Auseinandersetzung mit Aristoteles s. Theodor Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles*, Berlin/New York 2001.

<sup>12</sup> Luther verwendet hier durchgehend den Begriff ‚*voluntas*‘, nicht ‚*arbitrium*‘.

<sup>13</sup> Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1, (s. Anm. 7), 173.

Zeigten die Disputationen der Jahre 1516 und 1517, dass Luther diesen Irrtum bereits erkannt und präzise lokalisiert hatte, so zeigt die Heidelberger Disputation<sup>14</sup> von 1518, dass offensichtlich bei Luther inzwischen ein weiterer, und zwar der entscheidende Durchbruch stattgefunden hatte: die reformatorische Entdeckung, die er im Rückblick von fast 30 Jahren in der Vorrede zum ersten Band der ‚Opera latina‘ aus dem Jahre 1545 dargestellt hat.<sup>15</sup> Dass es allein der Glaube ist, der sich auf Christus verlässt, durch den der Mensch das Heil empfängt, und dass die biblisch verstandene Gerechtigkeit Gottes nichts anderes ist als die Barmherzigkeit, durch die Gott im Menschen diesen Glauben weckt, und dass dieser Glaube, als Vertrauen auf die in Christus sichtbar gewordene Barmherzigkeit Gottes, die Gerechtigkeit ist, die vor Gott gilt: All dies ist Luther offenbar im Frühjahr des Jahres 1518 in großer Klarheit bewusst und gewiss geworden. Und es findet im Sermon von der zweifachen Gerechtigkeit<sup>16</sup>, der sich auf den Predigttext vom 28. März 1518 bezieht, sowie vor allem in der Heidelberger Disputation vom 25. oder 26. April 1518 sowohl inhaltlich als auch sprachlich deutlichen Ausdruck.<sup>17</sup>

Wir veröffentlichen hier die insgesamt 40 theologischen und philosophischen Thesen samt ihren Begründungen.<sup>18</sup> Dass Luther den theologischen Thesen einen kurzen Vorspann vorangestellt hat,<sup>19</sup> in dem er die Thesen als ‚Theologica paradoxa‘ bezeichnet, hat tiefen Sinn. Luther bringt hier – im Anschluss an Paulus und Augustinus – seine reformatorische Erkenntnis so zugespitzt und pointiert (nicht übertrieben!) und in einer so eindrücklichen, kraftvollen Sprache zum Ausdruck wie in kaum einem anderen Text.

Dabei geht es zunächst (These 1–12) um das rechte Verständnis und die rechte Verhältnisbestimmung der Werke Gottes und der Werke der Menschen, in den Thesen 13–18 erneut um die Bestreitung eines

<sup>14</sup> S. u. 35–69.

<sup>15</sup> WA 54,179–187. Dieser klassische Text wird in Band 2 dieser lateinisch-deutschen Studienausgabe (LDStA) veröffentlicht werden. Zu seiner Interpretation s. Wilfried Härle: *Luthers reformatorische Entdeckung – damals und heute*, in: Ders., *Menschsein in Beziehungen*, Tübingen 2005, 1–19.

<sup>16</sup> WA 2,145–152; dieser Text wird ebenfalls in LDStA 2 enthalten sein.

<sup>17</sup> Zu den Textstücken, die insgesamt zur Heidelberger Disputation gehören, vgl. StA 1,188 f.

<sup>18</sup> Dass die Thesen sowohl mit ihren Begründungen (s. u. 36,1–63,36) als auch ohne sie (s. u. 64,3–69,25) wiedergegeben werden, ist auch der Tatsache geschuldet, dass die begründeten und die nicht begründeten Thesen im Wortlaut teilweise differieren.

<sup>19</sup> S. u. 62,29–65,3.

menschlichen freien Willens und der Fähigkeit, aus eigenen Kräften Gutes zu tun.<sup>20</sup> Das dritte Teilstück der Thesen (19–24) ist das Herzstück der ganzen Disputation; denn es zeigt anhand der Unterscheidung und Verhältnisbestimmung von ‚Theologia crucis‘ und ‚Theologia gloriae‘ in dichten und feinsinnigen Formulierungen, worin das Wesen und die Aufgabe – aber auch die Gefährdung – der Theologie nach reformatorischem Verständnis bestehen. Hier wird unübersehbar deutlich, dass die Theologie nur dann bei ihrer Sache ist, wenn sie ihre Erkenntnis aus der Selbsterschließung Gottes in der Verborgenheit des Leidens und Kreuzestodes Jesu Christi gewinnt. Dann sagt sie ‚quod res est‘. Der Schlussteil (These 25–28) schlägt den Bogen zurück zur Eingangsthematik der Werke und setzt sie in Beziehung zum Glauben. Gekrönt wird dieser theologische Teil mit der unausschöpflichen These: ‚amor dei non invenit, sed creat suum diligibile. amor hominis fit a suo diligibile‘.<sup>21</sup>

Im Blick auf die abschließenden 12 philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation teile ich die Auffassung von Brecht<sup>22</sup>: „Die philosophischen Thesen kommen an die Bedeutung der theologischen nicht heran.“ Ihr Hauptanliegen ist es, den Einfluss der aristotelischen Philosophie zu problematisieren und zurückzudrängen.

Während die Heidelberger Disputation ebenso nach innen wirkte wie auch viele Zuhörer begeisterte,<sup>23</sup> erreichten die im Dezember 1517 an mehreren Orten gedruckten 95 (Ablass-)Thesen eine immense Außen- und Öffentlichkeitswirkung. Erzbischof Albrecht von Magdeburg und Mainz (1490–1545) informierte die römische Kurie, die zunächst versuchte, über Luthers Ordensobere mäßigend auf ihn einzuwirken. So vergingen erst noch zweieinhalb Jahre,<sup>24</sup> bevor am 24. Juli 1520 die Bann-

<sup>20</sup> In unübertroffener Kürze, Präzision und Prägnanz kommt dies in These 13 zum Ausdruck: „Liberum arbitrium post peccatum, res est de solo titulo, et dum facit quod in se est peccat mortaliter“ (s. u. 64,27 f.).

<sup>21</sup> S. u. 66,24 f.

<sup>22</sup> Brecht, Martin Luther, Bd. 1 (s. Anm. 7), 228.

<sup>23</sup> „Luther gewann durch sein Auftreten, sein langmütiges Anhören der Entgegnungen und klares Antworten viele Herzen. Seine Ordensbrüder stellten sich zum größten Teil auf seine Seite. Er erlangte die Anerkennung des kurpfälzischen Hofes und begeisterte Gäste für sich. Der Dominikaner Martin Bucer, der Kanonikus Theobald Billicanus, der Theologiestudent Johannes Brenz und vielleicht auch sein Kommilitone Erhard Schnepf fielen ihm zu und wurden später Reformatoren im süddeutschen Raum.“ (StA 1,186 f.).

<sup>24</sup> Über die verwickelten Ereignisse zwischen der Veröffentlichung der Ablassthesen und der Bannandrohungsbulle informiert Brecht, Martin Luther, Bd. 1 (s. Anm. 7), 198–372.

androhungsbulle<sup>25</sup> ‚Exsurge Domine‘<sup>26</sup> in Rom veröffentlicht wurde. Die Bannandrohungsbulle führt – wörtlich oder sinngemäß – 41 Sätze Luthers aus den Jahren 1517–1520 auf und erklärt dazu: „Die vorgenannten Artikel bzw. Irrtümer verurteilen, missbilligen und verwerfen Wir samt und sonders ganz und gar als, wie vorausgeschickt wird, – je nachdem – häretisch oder anstößig oder falsch oder fromme Ohren verletzend oder einfache Gemüter verführend und der katholischen Wahrheit widerstrebend.“<sup>27</sup> Die einzelnen Aussagen Luthers werden lediglich zitiert, aber nicht widerlegt und auch nicht den einzelnen Kategorien – „häretisch oder anstößig oder falsch oder fromme Ohren verletzend ...“ – zugeordnet.

In Deutschland wurde die Bannandrohungsbulle im September 1520 durch Johannes Eck (1486–1543) öffentlich angeschlagen und damit im formalen Sinn rechtswirksam. Luther selbst hatte spätestens seit dem 1. Oktober 1520 Kenntnis von der Bannandrohungsbulle.<sup>28</sup> Zu dem darin geforderten Widerruf<sup>29</sup> war Luther nicht bereit, solange er nicht durch Gründe aus der Heiligen Schrift widerlegt worden sei. Wohl aber erklärte sich Luther – auf Bitten seines Ordensoberen und väterlichen Freundes, Johannes von Staupitz (ca. 1468–1524) – bereit, noch Ende 1520 eine kleine Schrift mit einem Begleitbrief an Papst Leo X (1513–1521) zu

---

<sup>25</sup> Der vollständige Text der Bannandrohungsbulle – in lateinischer und deutscher Fassung – findet sich in: *Dokumente zur Causa Lutheri 1517–1521*, Teil 2, hg. und kommentiert von Peter Fabisch und Erwin Iserloh (*Corpus catholicorum* 42), Münster 1991, 364–411. DH gibt nur die 41 verworfenen Sätze Luthers sowie die abschließende ‚Censura‘ wieder (DH 1451–1492). Luther selbst listet die 41 verworfenen Sätze in seiner Schrift ‚Assertio omnium articulorum‘ (s. u. 71–217) vollständig auf.

<sup>26</sup> Wie der Wortlaut der Bannandrohungsbulle zeigt, ist der Anfang der Bulle aus Ps 74/Vg 73,22 entnommen, wobei das Wort ‚Deus‘ durch ‚Domine‘ ersetzt wurde (*Dokumente* [s. Anm. 25], 364).

<sup>27</sup> DH 1492: „Praefatos omnes et singulos articulos seu errores tamquam, ut praemittitur, respective haereticos, aut scandalosos, aut falsos, aut piarum aurium offensivos, vel simplicium mentium seductivos, et veritati catholicae obviantes, damnamus, reprobamus, atque omnino reicimus.“

<sup>28</sup> WA Br 2,189,18–41 (Nr. 339).

<sup>29</sup> In der Bannandrohungsbulle findet sich die Aufforderung zum Widerruf innerhalb von 60 Tagen (*Dokumente* [s. Anm. 25], 398–401). Nach Ablauf dieser Frist, am 10. Dezember 1520, verbrannte Luther die Bannandrohungsbulle vor dem Elstertor in Wittenberg zusammen mit den Büchern des kanonischen Rechts und einigen anderen Schriften. Damit war aus seiner Sicht von seiner Seite der Bruch mit Rom vollzogen, dem am 3. Januar 1521 durch die Bulle ‚Decet Romanum Pontificem‘ die offizielle Exkommunikation für Luther und seine Anhänger folgte.

verfassen: den Traktat ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘<sup>30</sup>. Etwa zur selben Zeit verfasste Luther eine Schrift unter dem Titel ‚Adversus execrabilem Antichristi bullam‘<sup>31</sup>. Luther verteidigt darin die ersten 12 der durch die Bannandrohungsbulle verworfenen 41 Sätze, bricht dann aber zornig ab. In einem Brief vom 4. November 1520 schreibt er an Spalatin: „Ich habe die lateinische Gegenbulle herausgegeben, die ich mitsende. Sie wird auch in deutscher Sprache gedruckt. ... Ich habe, aus lauter Unwillen über die Sache, mich kurz fassen müssen; so quält mich diese satanische Bulle, und beinahe hätte ich ganz und gar geschwiegen; denn welcher Satan hat jemals seit Anbeginn der Welt so unverschämt gegen Gott geredet?“<sup>32</sup>

Auf Bitten von Kurfürst Friedrich dem Weisen (1483–1525) verfasste Luther ab Dezember 1520 eine lateinische und etwas später eine deutsche Bekräftigung und Begründung all seiner durch die Bannandrohungsbulle verworfenen Sätze. Die lateinische Fassung erschien – obwohl das Titelblatt des Erstdruckes die Jahreszahl 1520 trägt – erst Mitte Januar 1521 im Druck unter dem Titel ‚Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum‘.<sup>33</sup> Die deutsche Fassung erschien erst sechs Wochen später unter der Überschrift ‚Grund und ursach aller Artickel D. Martin Luther, ßo durch Romische Bulle unrechtlich vordampft seyn‘.<sup>34</sup> Luther folgt in diesen Erwidern auf die Bannandrohungsbulle der Reihung, in der diese die 41 angeblich irrigen Aussagen Luthers aufgelistet hatte.

Er stellt seinen Begründungen jedoch eine wichtige hermeneutische Vorüberlegung voran, in der er knapp, aber luzide begründet, warum die Aussagen der Kirchenväter und des kirchlichen Lehramtes der Autorität der Heiligen Schrift nicht über-, sondern unterzuordnen sind. Er setzt dabei ein mit dem Verweis auf die päpstlichen Canones, die besagen, die Heiligen Schriften seien nicht nach dem eigenen Geist (*proprio spiritu*) auszulegen.<sup>35</sup> Diese Aussage ist mehrdeutig, je nachdem ob mit ‚eigen‘ der eigene Geist der biblischen Schriften oder der eigene Geist der Ausle-

<sup>30</sup> WA 7,3–38 und 42–73; LDStA 2.

<sup>31</sup> WA 6,597–612. Die deutsche Fassung trägt den Titel: ‚Widder die Bullen des Endchriſts‘ (WA 6,614–629).

<sup>32</sup> „Edidi latinam antibullam, quam mitto; cuditur et eadem vernacula ... Ego prae mera indignitate rei brevis esse coactus sum. Ita me Satana ista bulla excruciat, peneque in totum obticuissem: Quis enim Satan unquam tam impudenter ab initio mundi locutus est in Deum?“ (WA Br 2,211,26–33 [Nr. 351]).

<sup>33</sup> S. u. 71–217.

<sup>34</sup> WA 7,308–457; StA 2,310–404.

<sup>35</sup> S. u. 76,8.

ger gemeint ist. Luther zeigt nun, dass diese Aussage in der römischen Kirche durchweg so verstanden und angewandt wird, als würde damit untersagt, die biblischen Schriften nach deren eigenem Geist auszulegen, um sie stattdessen im Geist der jeweiligen Ausleger zu interpretieren. Und Luther zeigt weiter – und das ist ein Kabinettstück hermeneutischer Argumentation –, dass diese hermeneutische Praxis nur unter *einer* Bedingung sinnvoll und legitim sein kann, dann nämlich, wenn man davon überzeugt ist, dass die biblischen Schriften „dunkler und unbekannter sind als die Schriften der Väter“<sup>36</sup>. Wenn dies aber der Fall wäre, widerspräche das nicht nur der Prämisse der Kirchenväter, für die die Heilige Schrift Autorität ist, der sie sich mit ihrer Auslegung dienend unterordnen wollen, sondern dann wäre die Berufung auf die Schrift als oberste, den Kirchenvätern und dem kirchlichen Lehramt übergeordnete Norm überhaupt sinnlos.

Demgegenüber appelliert Luther an die gemeinchristliche Einsicht, dass die Aussagen der Kirchenväter darum und insoweit als verlässlich gelten, als sie die Schrift angemessen auslegen. Ob sie das tun oder ob sie die Aussagen der Schrift verfälschen, lässt sich jedoch nicht anhand der Aussagen der Kirchenväter entscheiden, sondern nur auf Grund ihrer Überprüfung anhand des Inhalts der Schrift. Deswegen kann nur dieser Schriftinhalt normative Autorität besitzen. Daraus ergibt sich sowohl Luthers eigenes Begründungsverfahren als auch seine Forderung an die Gegenseite, ihre Lehrverwerfungen aus der Schrift zu begründen.

Die Sprachform, welche die Heilige Schrift – im signifikanten Unterschied zu vielen Aussagen der Kirchenväter – gebraucht, ist die ‚assertio‘, die zu verstehen ist als eine auf Gewissheit basierende Aussage, deren Wahrsein mit dieser Aussage öffentlich bezeugt oder bekräftigt wird. Luthers Bevorzugung und freimütiger Gebrauch der assertorischen Redeform gehört zu den Elementen dieser Schrift, an denen Erasmus sich stören und von denen er Abstand nehmen wird. Bei Luther kommt in der Bejahung der ‚assertiones‘ auch und vor allem zum Ausdruck, dass es sich um eine Wahrheitserkenntnis handelt, die er selbst – in seiner Klosterzeit – schmerzvoll erlitten und errungen hat und die er darum nun nicht angesichts einer – noch dazu unbegründeten – Widerrufsforderung preisgeben kann.

Zwar vollzieht Luther in diesem Text an mehreren Stellen formell einen ‚Widerruf‘ dessen, was er früher gelehrt oder geschrieben hat, z. B.

---

<sup>36</sup> S. u. 83,13 f.

– seiner Aussage, die Böhmen, die das Abendmahl unter beiderlei Gestalt kommunizieren, seien nur Schismatiker, aber keine Häretiker (Nr. 16); nun sagt er, sie seien nicht einmal Schismatiker, sondern ganz im Recht;

– seiner Aussagen über die Bedeutung und Notwendigkeit der Ablässe (Nr. 19–22), die er nun in Frage stellt;

– seiner These, einige Artikel von Jan Hus seien „ganz christlich, höchst wahr und evangelisch“ (Nr. 30); nun sagt Luther, das sei nicht nur von einigen Artikeln zu sagen, sondern von allen.

Das heißt aber: Überall dort, wo Luther formal bzw. scheinbar widerruft, verschärft er de facto seine bisher gemachten Aussagen ausdrücklich und steht dadurch in noch größerem Abstand zur offiziellen Kirchenlehre. Während Luther zu den meisten ihm als Irrtümer vorgehaltenen Sätzen nur kurz Stellung bezieht und sie bekräftigt, äußert er sich zu zwei Themen ausführlich: einerseits zu der These, dass nach der Taufe im Christenmenschen wirkliche Sünde verbleibe (Nr. 2), und andererseits zu der Aussage, dass das ‚freie Willensvermögen‘ (*liberum arbitrium*) nach dem Sündenfall nur ein leerer Name sei und aus seinen eigenen Kräften nur tödliche Sünde hervorbringe (Nr. 36). Beide Punkte verdienen etwas genauere Betrachtung.

In der Argumentation für die nach der Taufe in Gestalt der Begehrlichkeit (*concupiscentia*) im Menschen verbleibende Sünde und damit für das ‚*simul iustus et peccator*‘ als Beschreibung des Christenlebens rekuriert Luther – was nicht überraschend ist – auch auf das Vaterunser. Man würde jedoch erwarten, dass Luther sich dabei – wie in der Erläuterung zu These VII der Heidelberger Disputation – auf die fünfte Bitte bezieht: „und vergib uns unsere Schuld“. In der lateinischen Version der ‚*Assertio*‘ geht Luther aber – und das ist überraschend – nicht auf diese Bitte ein, sondern stattdessen auf die ersten drei Bitten des Vaterunsers: „Dein Wille geschehe, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme.“<sup>37</sup> Wie ist das zu erklären? Was haben die ersten drei Bitten mit der nach der Taufe verbleibenden Sünde zu tun? Und warum nimmt Luther hierfür nicht Bezug auf die fünfte Bitte?

---

<sup>37</sup> S. u. 107,23 f. Warum Luther die Reihenfolge der ersten drei Bitten (gegenüber Mt 6,9 f.) umstellt, wird aus dem Text nicht ersichtlich. Möglicherweise erklärt sich die Vorordnung der zweiten Bitte vor die erste dadurch, dass in der Bitte „Dein Wille geschehe“ die im *simul* vorausgesetzte Differenz zwischen der Gegenwart und der erbetenen und erhofften Zukunft, in der Gottes Wille auf Erden ebenso geschieht wie im Himmel, noch deutlicher zum Ausdruck kommt als in den Bitten um die Heiligung des Gottesnamens und um das Kommen des Gottesreiches.

Die Antwort auf diese Fragen ist der – ausführlicheren – deutschen Version der ‚Assertio‘ zu entnehmen. Luther sagt dort sinngemäß:<sup>38</sup> Die fünfte Bitte bezieht sich auf die vergangene, also bereits begangene Schuld, die erste bis dritte Bitte dagegen auf die verbliebene gegenwärtige Sünde. Das heißt: Diese drei Bitten, die zu sprechen der Christenheit durch Jesus Christus selbst aufgetragen ist, zeigen, dass die Christen nicht nur im Reich Christi leben, wo die Heiligung des Gottesnamens, die Erfüllung des Gotteswillens und die Gegenwart des Gottesreiches selbstverständliche Voraussetzungen sind, sondern dass sie in einer Situation leben, die immer noch durch das Reich des Teufels, durch den Ungehorsam gegen den Willen Gottes und durch die Vernehrung des Namens Gottes mitbestimmt ist.

Das ist freilich nur ein Beleg für die These, dass die Begehrlichkeit auch nach der Taufe im Menschen wohnt und wirkliche Sünde ist. Viele andere Schriftbelege, die durch die eigene Erfahrung bestätigt werden, kommen bei Luther – auch in diesem Text – hinzu.

Die in These 36 der ‚Assertio‘ von Luther erneut vertretene These von der Unfreiheit des menschlichen Willensvermögens nach dem Sündenfall hängt eng mit dem bisher Gesagten zusammen. Daran, dass die Kraft der Begehrlichkeit auch nach der Taufe im Menschen vorhanden ist und sich regt, und daran, dass er mit seinem Willensvermögen nicht gegen diese Kraft aufkommt, selbst wenn er das will, zeigt sich, dass er unfähig ist, sich aus seinen natürlichen Kräften dem Guten zuzuwenden. Das ist die Erneuerung und Bekräftigung der Grundthese, gegen die dann im Jahre 1524 Erasmus von Rotterdam seine ‚Abhandlung über den freien Willen‘<sup>39</sup> verfasst.

Die Haltung des Erasmus gegenüber Luther war anfangs von Respekt vor seiner persönlichen Integrität und von Sympathie für seine Kritik an der Beichtpraxis und anderen kirchlichen Missständen geprägt, blieb aber im Blick auf Luthers theologische Überzeugungen

---

<sup>38</sup> Wörtlich WA 7,337,37–339,13: „Die weil auch alle heiligen müssen bettenn: ‚Deyn nam werd geheyliget, deyn will geschehe, deyn rey ch kome‘ etc: Damit sie eygentlich bekennen, das sie gottes namen noch nit genugsam heyligen unnd doch das nit betten kunden, wo nit der geyst schon angefangen hette yn zu heyligen. Also bekennen sie, das sie noch nit thun den willen gottes, und doch nit bitten mochten, wen sie nit angefangen hetten seinen willen zu thun ... diesze gepet lauten klarlich auff die ubrigen kegenwertigen sund, die weil sie bitten noch die zukunfftig ehre gotlichs namen, zukunfftigen gehorsam gotlichs willensz, zukunfftige besitzung gotlichs reichs, alsz die noch eins teyls seynn ynn des teuffels reich, ungehorsam und unehr gottes namen.“ Vgl. StA 2,333,16–23.28–32.

<sup>39</sup> De libero arbitrio DIATRIBH sive collatio, in: ErAS 4 (1969).

stets distanziert. Letzteres galt auch in umgekehrter Richtung, und obgleich Luther die große Bildung und Gelehrsamkeit des Erasmus uneingeschränkt anerkannte und bewunderte, blieben bei ihm doch stets theologische Bedenken zurück.

Diese – beiderseitig empfundenen – Differenzen konzentrierten sich im Lauf der Zeit immer stärker auf die Frage nach dem Vermögen des menschlichen Willens. Nachdem Luther in der ‚Assertio‘ die Bestreitung des ‚liberum arbitrium‘ aus der Heidelberger Disputation nicht nur wiederholt, sondern sogar noch verschärft hatte und es auch darüber zum Bruch zwischen Luther und Rom gekommen war, ging Erasmus, der schon seit langem fürchtete, als Ziehvater oder Parteigänger Luthers zu gelten, verstärkt auf Distanz zum Reformator. Die Bitte Luthers, Erasmus möge sich wenigstens aus dem theologischen Streit heraushalten,<sup>40</sup> wies dieser zurück und veröffentlichte im September 1524 seine ‚Diatriben‘.<sup>41</sup>

Eine deutliche Differenz zwischen den beiderseitigen Auffassungen zeigt sich schon darin, dass Erasmus die biblischen Aussagen über die Unfreiheit des menschlichen Willensvermögens zu den unklaren oder widersprüchlichen Schriftaussagen zählt, während Luther davon überzeugt ist, dass diese Aussagen klar und in sich stimmig sind.

Nicht weniger gewichtig ist die Differenz, die sich daraus ergibt, dass Erasmus die biblischen Belege gegen das freie Willensvermögen zu den Aussagen rechnet, deren öffentliche Bezeugung er – selbst wenn sie wahr sein sollten – für inopportun und gefährlich hält. Demgegenüber gehören diese Aussagen für Luther zu dem, was offen und ehrlich verkündigt werden muss, um Menschen in der zentralen Frage, was sie zu ihrem Heil tun und beitragen können, nicht im Unklaren zu lassen oder sie sogar in die Irre zu führen.

Für die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther ist ferner von großer Bedeutung, von welchem Verständnis des ‚liberum arbitrium‘ Erasmus in seiner ‚Diatriben‘ ausgeht. Er schreibt dort: „Weiters fassen wir an dieser Stelle den freien Willen als eine Kraft des menschlichen Wollens auf, durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte.“<sup>42</sup> Wie

<sup>40</sup> WA Br 3,271,60–62 (Nr. 729).

<sup>41</sup> Vgl. zum Folgenden den – wesentlich ausführlicheren – Aufsatz (auch) über die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther, Wilfried Härle: Der (un-)freie Wille aus reformatorischer und neurobiologischer Sicht, in: Ders., Menschsein (s. Anm. 15), 253–303.

<sup>42</sup> ErAS 4,37.

ungenau diese Formulierung ist und in welche Schwierigkeiten sich Erasmus durch sie bringt, wird sich noch zeigen.

Hier ist zunächst festzuhalten: Der Streit geht nicht darum, ob das menschliche Willensvermögen im Bereich des alltäglichen Lebens und der bürgerlichen Gerechtigkeit etwas auszurichten vermag oder ob es sich dem Bösen aus eigener Kraft zuwenden kann – das alles bestreitet Luther nicht, sondern vertritt es selbst ausdrücklich –, die Streitfrage lautet vielmehr, ob der Mensch die Fähigkeit hat, sich dem zuzuwenden, was zum ewigen Heil führt. Und dabei ist die entscheidende Frage, ob der Mensch die Entscheidung für das, was zum ewigen Heil führt, aus der Kraft seines natürlichen Willensvermögens, d. h. aus sich selbst, treffen kann, oder ob dies nur auf Grund bzw. mit Hilfe der Gnade Gottes möglich ist.

Im Blick auf die Beantwortung dieser Frage entwickelt Erasmus zunächst eine Typologie von fünf in der Theologie vertretenen Positionen.<sup>43</sup> Er selbst macht sich die mittlere Position zu Eigen, die er als die von Augustinus und Thomas von Aquin identifiziert. Von ihnen sagt er, sie seien diejenigen, die „das meiste auf die Gnade zurück[führen], auf den freien Willen beinahe nichts, ohne ihn völlig zu beseitigen: Sie leugnen, daß der Mensch etwas Gutes wollen könne ohne ‚besondere‘ Gnade, sie leugnen, daß er beginnen könne, sie leugnen, daß er Fortschritte machen könne, sie leugnen, daß er vollenden könne ohne eine grundlegende und dauernde Hilfe der göttlichen Gnade.“<sup>44</sup>

Am Ende der ‚Diatriben‘ fasst Erasmus dann noch einmal die Hauptpunkte seiner Auffassung knapp zusammen, die der Herausgeber in seiner Bandeinleitung wie folgt wiedergibt:

„1. Dem freien Willen ist einiges zuzuschreiben, das meiste aber der Gnade.

2. Es gibt gute Werke, aber der Mensch darf sich darauf nichts einbilden.

---

<sup>43</sup> Diese fünf Positionen ergeben sich aus den Aussagen der ‚Diatriben‘ (ErAS 4,56–59 und 188 f.). Erasmus hat sie dann in seiner Antwort an Luther von 1526 unter dem Titel: ‚Hyperaspistes‘ (in: ErAS 4,197–675) auf S. 642 f. noch einmal zusammengefasst. Danach vertritt Pelagius die Auffassung, die dem freien Willen am meisten zuweist, Duns Scotus die Position, die dem freien Willen ‚reichlich viel‘ (‚affatim‘, 188 f.) zubilligt, Augustinus und Thomas vertreten die dritte, mittlere Position, Karlstadt vertritt eine vierte, ‚härtere‘ (‚durior‘, 56 f.642 f.), der zufolge der freie Wille zu nichts fähig ist außer zum Sündigen. Die fünfte und ‚härteste‘ (‚durissima‘, 58 f. 642 f.) vertreten der Einschätzung des Erasmus zufolge Wyclif und Luther, die dem freien Willen gar nichts zubilligen.

<sup>44</sup> ErAS 4,57.

3. Es gibt ein Verdienst, aber man verdankt es Gott.

4. Gott muß vom Vorwurf der Grausamkeit und Ungerechtigkeit frei bleiben. Vom Menschen muß die Verzweiflung genommen werden, damit er zum sittlichen Streben angespornt werde.<sup>45</sup>

Dieser zuletzt genannte Punkt ist für Erasmus von größter Bedeutung, er benennt – so kann man wohl sagen – sein theologisches Hauptanliegen.

In der ‚Diatriben‘ geht Erasmus nun so vor, dass er zunächst<sup>46</sup> die Streitfrage und die zu ihrer Beantwortung angemessene Methode benennt, wobei er einerseits für sich in Anspruch nimmt, dass praktisch alle Kirchenlehrer seine Auffassung teilen, er jedoch – um mit Luther in ein sinnvolles Gespräch eintreten zu können – sich vollständig auf biblische Aussagen beschränken will. Dabei weist er sofort darauf hin, dass diese Bibelstellen teilweise dunkel, unklar und auslegungsbedürftig seien. Sodann behandelt er<sup>47</sup> diejenigen Schriftstellen, die seiner Meinung nach das ‚liberum arbitrium‘ behaupten bzw. voraussetzen, bevor er in einem dritten Teil<sup>48</sup> diejenigen Schriftzeugnisse durchdenkt, welche das freie Willensvermögen „geradezu auszuschließen scheinen“.<sup>49</sup>

Im vierten und letzten Teil sieht Erasmus sich – nolens volens – gezwungen, „ein maßvolles Urteil zu suchen“, <sup>50</sup> das dem disparaten Befund gerecht wird, und dies ist eben die oben genannte ‚mittlere Position‘, die er bei Augustinus und Thomas von Aquin zu finden meint.

Während Melanchthon nach der Lektüre der ‚Diatriben‘ sich Erasmus gegenüber erleichtert über den maßvollen Ton seiner Schrift äußerte,<sup>51</sup> wurde Luther durch die Lektüre dieses Buches von einem tiefen Widerwillen erfasst. Das mag – mit – erklären, warum Luther die Antwort an Erasmus über ein Jahr hinauszögerte und erst Ende 1525 seine Schrift ‚De servo arbitrio‘<sup>52</sup> veröffentlichte, die in ihrem Aufbau dem Gedankengang der ‚Diatriben‘ folgt, dabei aber gnadenlos und mit

---

45 ErAS 4,XV.

46 ErAS 4,2–37.

47 ErAS 4,36–91.

48 ErAS 4,90–157.

49 ErAS 4,91.

50 ErAS 4,157.

51 Brief vom 30. September 1524: MBW.T 2,179–183 (Nr. 344).

52 S. u. 219–661.

beißender Schärfe und Ironie alle theologischen Schwachstellen bei Erasmus aufdeckt.

Luther nimmt die definitorische Formulierung des Erasmus für das freie Willensvermögen ernst, die besagt, es gehe um die „Kraft des menschlichen Willens ..., durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte“<sup>53</sup>. Und diese ‚Definition‘ des ‚liberum arbitrium‘ setzt Luther nun in Beziehung zu der Position, die Erasmus sich – im Anschluss an Augustinus und Thomas – zu Eigen gemacht hat. Von ihnen hat er aber gesagt: „sie leugnen, daß der Mensch etwas Gutes wollen könne ohne ‚besondere‘ Gnade, sie leugnen, daß er beginnen könne, sie leugnen, daß er Fortschritte machen könne, sie leugnen, daß er vollenden könne ohne eine grundlegende und dauernde Hilfe der göttlichen Gnade“.<sup>54</sup> Das besagt aber, dass zufolge der Auffassung von Augustinus, Thomas und – sofern er tatsächlich diese Position teilt – auch von Erasmus der Mensch ohne die Gnade Gottes nichts Gutes wollen oder bewirken bzw. seinen eigenen Kräften zuschreiben kann. Daraus folgt aber – so Luther –, dass Erasmus das Vorhandensein eines freien Willensvermögens beim Menschen seinen eigenen Prämissen zufolge bestreiten müsste; denn das, was zum ewigen Heil führt, ist das Gute schlechthin, und da der Mensch – nach Erasmus’ These – ohne die Gnade Gottes nichts Gutes wollen und tun kann, hat er also dazu kein freies Willensvermögen.

Dass Erasmus trotzdem durchgängig die These vertritt, dem freien Willensvermögen des Menschen sei einiges zuzuschreiben, kann Luther nur als einen gravierenden inneren Widerspruch beurteilen. Würde Erasmus die Augustin’sche Position wirklich ernst nehmen, zu der er sich verbal bekennt, so gäbe es in dieser Frage gar keine sachliche Differenz zwischen Erasmus und Luther. Erasmus müsste dann aber all seine Angriffe gegen Luther einstellen und ihm zustimmen.

Dass Erasmus die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und freiem Willensvermögen als letztlich unwichtig beiseite schiebt, empört Luther zutiefst. Nicht weniger, sondern – wenn es denn möglich ist – eher noch mehr ist Luther empört über die Art und Weise, wie Erasmus mit den ‚assertiones‘ umgeht, d. h. mit den Aussagen, die aus Wahrigkeitsgewissheit gemacht werden. An solchen ‚assertiones‘ habe er so wenig Freude (*non delector*)<sup>55</sup>, sagt Erasmus, dass er leicht geneigt sei, sich „auf die Seite der Skeptiker zu schlagen, wo immer es durch die

---

<sup>53</sup> De libero arbitrio, ErAS 4,42.

<sup>54</sup> ErAS 4,57.

<sup>55</sup> ErAS 4,6 f.

unverletzliche Autorität der Heiligen Schrift und die Entscheidungen der Kirche erlaubt ist, denen ich – fügt er an – „meine Überzeugung überall gerne unterwerfe, ob ich nun verstehe, was sie vorschreibt, oder ob ich es nicht verstehe“.<sup>56</sup>

Es ist gut nachvollziehbar, dass Luther angesichts solcher Äußerungen ein Gefühl tiefen Abscheus überkommt. Wie soll man eigentlich einen Menschen ernst nehmen und sich mit ihm auseinander setzen, der so programmatisch einerseits seinen Widerwillen gegen klare Einsichten und andererseits seine Bereitschaft zur Verleugnung aller Überzeugungen erklärt, wenn das nur verlangt wird, selbst wenn er gar nicht versteht, was da von ihm verlangt wird?

Luther selbst vertritt in ‚De servo arbitrio‘ immer wieder und nachdrücklich die These von der Notwendigkeit alles Geschehens (necessitas immutabilitatis)<sup>57</sup>. Was er damit meint, bedarf einer etwas genaueren Betrachtung, um die diesbezügliche, für sein Denken zentrale Position möglichst genau zu verstehen.

1. Die These von der Notwendigkeit alles Geschehens ergibt sich für Luther unmittelbar aus der Rede von der Allmacht Gottes. Auch wenn damit im Sinne Luthers nicht alles und nicht alles Wesentliche von Gott gesagt ist, so wird doch damit etwas Grundlegendes gesagt. Denn ein ‚Gott‘, dessen Macht von außen oder durch eine andere Größe begrenzt wäre, wäre nicht Gott. Dabei ist es für Luther entscheidend, dass Allmacht nicht als bloße Fähigkeit, sondern als tatsächliche Wirksamkeit Gottes verstanden wird. So sagt er: „Allmacht Gottes aber nenne ich nicht die Macht, mit der er vieles nicht tut, was er kann, sondern jene wirksame, mit der er machtvoll alles in allem tut. Auf diese Weise nennt die Schrift ihn allmächtig.“<sup>58</sup> Gott ist in allem Geschehen als der Allmächtige am Werk. Es gibt keinen Bereich der Wirklichkeit, in dem Gott nicht wirksam wäre.

Aber ‚Allwirksamkeit‘ bedeutet im Sinne Luthers nicht ‚Alleinwirksamkeit‘. Zwar wirkt Gott dort, wo er erschafft, erneuert und erhält, ohne uns, also allein; aber Gott hat den Menschen so und dazu erschaffen, dass er – in beiden Regimenten – mit Gott zusammenwirke, um die Welt vor dem übermächtigen Wirksamwerden des Bösen zu bewahren und das rettende Wort des Evangeliums zu verkündigen. Innerhalb der Reiche bzw. Regimente wirkt Gott also zwar überall, und insofern alles, aber er wirkt es nicht allein, sondern mit dem Menschen zusammen.

---

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> S. u. 256,10–19; 288,14–26 sowie 424,15–17.

<sup>58</sup> S. u. 487,7–10.

Da die Hinwendung zum Heil, um die es in der Auseinandersetzung mit Erasmus geht, jedoch zu dem neuschaffenden Wirken Gottes gehört, bei dem der Mensch nichts mitwirken kann, gilt hierfür: Gott bzw. die Gnade Gottes wirkt das Heil des Menschen ohne dessen Zutun, also allein. Dass dennoch ein Möglichkeitsraum für den Menschen entsteht, in dem er mit Gott zusammenwirken kann, ist ganz und gar nicht auf den Menschen – weder auf seine ‚voluntas‘ noch sein ‚arbitrium‘ an sich – zurückzuführen, sondern allein auf das Wirken der Gnade Gottes, die dem Menschen diesen Raum gibt.

2. Mit dem bisher Ausgeführten blieb eine Frage offen: Gehört die Wahl der Sünde und des Bösen, also der Abfall von Gott, zu dem, das Gott allein wirkt, oder zu dem, wobei der Mensch mitwirkt? Für Luther ist im Blick auf diese Frage zunächst nur die Negation wichtig: „Deum ... non posse male facere.“<sup>59</sup> Deshalb gilt auch im Blick auf Satan: Gott findet „den bösen Willen Satans vor. Er schafft ihn aber nicht“.<sup>60</sup> Das könnte so klingen, als sei der Einbruch des Bösen in die Schöpfung etwas, was außerhalb von Gottes Wissen und Wollen geschieht und damit Gottes Allmacht und Allwirksamkeit entzogen ist und diese folglich beschränkt. Damit wäre Luther aber missverstanden. Zwar bleibt es dabei: Gott wirkt nicht das Böse, er ist nicht die Ursache der Sünde, aber ebenso gilt: Gott weiß vorher, dass Satan und der Mensch sich dem Bösen zuwenden und der Sünde öffnen werden. Und weil Gott dies vorherweiß, darum geschieht dies auch mit unveränderlicher Notwendigkeit, ohne dass deswegen das Vorherwissen die Ursache für den Abfall von Gott wäre.

Aber nun muss man noch einen Schritt weitergehen, und Luther tut das auch, indem er folgert, dass Gott das, was er vorherweiß und was als solches notwendigerweise eintreten wird, insofern auch will, als er die Welt, in der dies geschehen wird, erschafft. In Luthers eigenen Worten gesagt: „Und auch dies also ist für einen Christen vor allem notwendig und heilsam zu wissen, dass Gott nichts zufällig vorherweiß, sondern dass er alles mit umwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen vorhersieht, beschließt und ausführt ... Daraus folgt unverbrüchlich: Alles, was wir tun, alles, was geschieht, geschieht – auch

---

<sup>59</sup> S. u. 464,10, dt.: „Dennoch ... kann Gott nicht böse handeln.“ In der Genesisvorlesung bezeichnet Luther es sogar als den höchsten Grad der Sünde (ultimus gradus peccati), Gott zum Urheber der Sünde (autor peccati) zu erklären (WA 42, 134,8 f.).

<sup>60</sup> S. u. 469,3 f.

dann, wenn es uns veränderlich und zufällig zu geschehen scheint – in Wirklichkeit notwendig und unveränderlich, wenn du Gottes Willen betrachtest.“<sup>61</sup> Aber der Einbruch des Bösen in die geschaffene Welt ist nicht nur durch das Vorherwissen Gottes in die Allwirksamkeit Gottes eingebunden, sondern auch dadurch, dass Gott sowohl Satan als auch den ersten Menschen ihrem eigenen Willen überlässt, indem er seinen Heiligen Geist von ihnen abzieht. Von dem Menschen, der durch den Heiligen Geist bzw. die Gnade Gottes bestimmt wird, gilt, dass es hier „keinerlei Freiheit oder ein freies Willensvermögen, das in der Lage wäre, sich anderswohin zu wenden oder anderes zu wollen, solange der Geist und die Gnade Gottes im Menschen andauern“.<sup>62</sup> Umgekehrt gilt, dass Satan von Gott verlassen (deserente Deo)<sup>63</sup> böse geworden ist und dass Gott es zugelassen hat,<sup>64</sup> dass Adam fiel. Luther berührt damit die Grenze, jenseits derer Gott zum Urheber der Sünde würde, aber er überschreitet sie nicht.

Freilich sieht er, dass sich an dieser Stelle die Doppelfrage nach dem ‚Warum‘ stellt. Warum lässt Gott dies zu? Und warum greift Gott nicht sofort nach dem Fall ein, um den bösen Willen wieder zurechtzubringen? Luther kann hier nur mit dem Verweis auf die Geheimnisse der Majestät Gottes, auf die Unerforschlichkeit und Absolutheit seines Willens antworten.<sup>65</sup>

3. Die Aussage Luthers, dass der unter der Allwirksamkeit und Allwissenheit Gottes lebende Mensch gar nicht anders handeln kann, als er handelt, kann so missverstanden werden, als stehe der Mensch folglich unter dem Zwang, so zu handeln, wie er handelt, und sei für sein Tun nicht verantwortlich (zu machen). Demgegenüber betont Luther mehrfach, dass auch der Mensch, der verlassen von Gott bzw. vom Heiligen Geist sich dem Bösen zuwendet, dabei nicht unter Zwang oder Gewalt

---

<sup>61</sup> S. u. 251,16–253,4.

<sup>62</sup> S. u. 291,16–19.

<sup>63</sup> S. u. 468,4, dt.: ‚gottverlassen‘.

<sup>64</sup> S. u. 473,7.

<sup>65</sup> So u. 471,41–473,13: „Aber warum ändert er nicht zugleich die bösen Willen, die er antreibt? Das bezieht sich auf die Geheimnisse seiner Majestät, wo seine Urteile unbegreiflich sind. Und es ist nicht an uns, dies zu erforschen, sondern diese Geheimnisse anzubeten ... Dasselbe ist denen zu sagen, die fragen, warum er zugelassen hat, dass Adam fiel, und warum er uns alle als mit derselben Sünde Befleckte schafft; er hätte doch ihn bewahren und uns anderswoher oder erst nach Reinigung des Samens schaffen können. Gott ist der, dessen Wille keine Ursache noch Grund hat, die ihm als Richtschnur und Maß vorgeschrieben würden. Ihm ist nichts gleich oder überlegen, vielmehr ist er eben die Richtschnur für alles.“

handelt, wohl aber aus reiner Notwendigkeit.<sup>66</sup> Worin besteht der Unterschied zwischen beidem und warum ist für Luther diese Unterscheidung wichtig? Der Unterschied besteht darin, dass bei einem durch Gewaltanwendung bewirkten ‚Verhalten‘ der Mensch Opfer und nicht (Mit-)Täter ist.<sup>67</sup> Ein durch Gewaltandrohung erzwungenes Handeln geschieht zwar durch den Menschen, aber *gegen* seinen Willen. Luther weist darauf hin, dass durch zugefügten Zwang der Wille (*voluntas*) eines Menschen sich nicht verändert, sondern beharrlich an seinem Ziel festhält, ja – wie Luther richtig beobachtet – sich unter Zwang noch verhärten und dem äußeren Zwang inneren Widerstand entgegensetzen kann.

Noch einmal anders ist es beim Tun des Bösen: Das geschieht zwar unvermeidbar und insofern notwendig, aber der Mensch tut es aus *eigenem* Antrieb, *freiwillig* und *bereitwillig*.<sup>68</sup> Die Zuwendung zum Bösen entspricht seiner inneren Ausrichtung, seinem eigentlichen Streben (*voluntas*). Das aber zeigt, wie tief der Schaden sitzt; denn mit

---

<sup>66</sup> S. u. 288,14: „Necessario vero dico, non coacte.“ Um dies zu unterstreichen, findet sich auf Bl. 462 im 2. Band der Wittenberger Ausgabe von 1546 folgender – offensichtlich auf Luther zurückgehender – Zusatz, dt.: „Ich wünschte freilich, es gäbe ein anderes, besseres Wort in dieser Disputation als dieses gebräuchliche [Wort] Notwendigkeit (*necessitas*), weil es weder über den göttlichen noch über den menschlichen Willen (*voluntate*) richtig redet. Es hat nämlich eine allzu unpassende und unangemessene Bedeutung an dieser Stelle, gleichsam wie ein Zwang (*coactionem*) und nötigt dem Verstand überhaupt das auf, was dem Willen entgegengesetzt ist, während die Sache, die da behandelt wird, das doch nicht will. Denn der Wille – sei es der göttliche, sei es der menschliche – tut das, was er tut, durch keinen Zwang, sondern aus reiner Bereitwilligkeit oder Gefallen sozusagen wirklich frei – sei es Gutes, sei es Böses. Aber trotzdem ist der Wille Gottes unveränderlich und unfehlbar, der unseren veränderlichen Willen lenkt, wie Boethius äußert: ‚Beständig bleibend machst du, dass alles sich bewege‘ (*De consolatione philosophiae* 3,9); und unser Wille, insbesondere der böse, kann sich selbst nicht gut machen. Was also das Wort nicht leistet, muss der Verstand des Lesenden im Blick auf die Notwendigkeit ergänzen, indem er darunter das versteht, was man den unveränderlichen Willen Gottes und die Unfähigkeit unseres bösen Willens nennen wollte, wie einige von der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit gesprochen haben, aber das ist weder grammatisch noch theologisch zureichend.“ S. dazu StA 3,191, Anm. 107 sowie u. 252, Anm. 85.

<sup>67</sup> Luthers anschauliches Beispiel (s. u. 289,23–27): „Wenn der Mensch ohne Heiligen Geist ist, dann handelt er nicht unter Gewalteinfluss – als ob er am Hals gewürgt und weggerissen würde – gegen seinen Willen böse. So wie etwa ein Schurke oder Dieb gegen seinen Willen der Strafe zugeführt wird. Sondern er handelt aus eigenem Antrieb und freiwillig.“

<sup>68</sup> Vgl. diese Ausdrücke u. 289,23–34.

dem Begriff ‚Wille‘ – an anderen Stellen auch ‚Herz‘ oder ‚Gewissen‘ – bezeichnet Luther das Innerste eines Menschen, durch das er bewegt und gelenkt wird. In seiner Ausrichtung auf das Böse ist der Mensch also immer auch verantwortlicher Täter. Insofern gibt Artikel 19 der ‚Confessio Augustana‘ die Auffassung Luthers zu dieser Frage sehr genau wieder: „Von Ursach der Sunde wird bei uns gelehret, daß, wie-wohl Gott der Allmächtig die ganze Natur geschaffen hat und erhält, so wirket doch der verkehrte Will die Sunde in allen Bösen und Verach-tern Gottes, wie dann des Teufels Will ist und aller Gottlosen, welcher alsobald, so Gott die Hand abgetan, sich von Gott zum argen gewandt hat ...“.<sup>69</sup>

1.–3. Es könnte so scheinen, als seien die verschiedenen Aussagen Luthers über den menschlichen Willen im Bereich der ‚inferiora‘ sowie zum Bösen auf der einen Seite und die Aussagen über Gottes Allwirksamkeit, sein Vorherwissen und die unveränderliche Notwendigkeit alles Geschehens auf der anderen Seite nicht miteinander vereinbar. Dass diese Aussagen bei Luther jedoch konsistent und kohärent zusammengedacht sind, soll im Folgenden kurz anhand des Themas ‚peccatum‘ gezeigt werden.

Auch Satan und der von Gott abgefallene Mensch haben eine Natur und einen Willen, freilich sind diese von Gott abgewandt und insofern verderbt.<sup>70</sup> Von diesem „Rest der Natur im Gottlosen und in Satan“ gilt nach Luther: Er „ist als ein Geschöpf und ein Werk Gottes nicht weniger der göttlichen Allmacht und Wirkung unterworfen als alle anderen Geschöpfe und Werke Gottes. Da ja doch Gott alles in allem bewegt und wirkt, bewegt und wirkt er auch notwendigerweise im Satan und im Gottlosen. Er wirkt aber in ihnen so, wie sie sind und wie er sie vorfindet. Das heißt: Weil jene abgewandt sind und böse und fortgerissen werden von jener Wirksamkeit der göttlichen Allmacht, tun sie nichts als Abgewandtes und Böses.“<sup>71</sup>

Aber heißt das nicht doch, dass Gott durch die Bösen das Böse wirkt, also doch ‚auctor peccati‘ ist? Luthers präzise Antwort besagt, „dass, wenn Gott in den Bösen und durch die Bösen wirkt, zwar Böses geschieht. Dennoch kann Gott nicht böse handeln, mag er auch Böses durch Böse tun, denn er ist selbst gut und kann nicht böse handeln.

---

<sup>69</sup> BSLK 75,1–9. In der lateinischen Fassung: „De causa peccati docent, quod tamen si Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, ut diaboli et impiorum, quae, non adiuvante Deo, avertit se a Deo ...“.

<sup>70</sup> S. u. 462,28 f.

<sup>71</sup> S. u. 463,41–465,6.

Gleichwohl benutzt er die Bösen als Werkzeuge, die dem Fortgerissen- und Angetriebenwerden durch seine Macht nicht entkommen können. Der Fehler liegt also in den Werkzeugen, die Gott nicht müßig sein lässt, so dass Böses geschieht durch den Antrieb Gottes.“<sup>72</sup> Diese subtile Unterscheidung ist von großer theologischer Klarheit. Sie hält fest, dass die Lebensenergie und die Entscheidungsfähigkeit aller Geschöpfe – auch der bösen – allein durch Gottes allmächtiges Wirken konstituiert und erhalten werden. Und das ergibt sich für Luther schon daraus, dass sie jedenfalls nicht auf die Aktivität oder das Wählen der Geschöpfe zurückgeführt werden können, weil sie in jeder Aktivität und jedem Wählen immer schon vorausgesetzt werden und vorausgesetzt werden müssen. Aber Luthers Unterscheidung hält gleichzeitig fest, dass die Abwendung der Geschöpfe von Gott ihren Ursprung nicht in Gottes Wirken, sondern im geschöpflichen Wollen hat. Gott als der allmächtige schöpferische Grund der Wirklichkeit gibt dauerhaft die Lebensenergie und die Entscheidungsfähigkeit, die vom gefallenen Geschöpf gegen Gott, seinen Schöpfer, gebraucht werden. Noch einmal Luther selbst: „Die Allmacht Gottes bewirkt, dass der Gottlose dem Antrieb und dem Wirken Gottes nicht entkommen kann, sondern ihm unterworfen notwendigerweise gehorcht. ... Gott kann seine Allmacht nicht aufgeben wegen dessen Abkehr; der Gottlose aber kann nicht seine Abkehr ändern. So kommt es, dass er fortdauernd und notwendigerweise sündigt und irrt, bis er vom Geist Gottes zurechtgebracht wird.“<sup>73</sup> In diesem letzten Satz taucht – man möchte sagen: endlich – die soteriologische Ziel- und Hoffnungsperspektive auf, die einen der entscheidenden Beweggründe benennt, warum Luther gegen den Rat des Erasmus diese herbe, aber heilsame Wahrheit nicht um ihrer Gefährlichkeit willen verschweigt, sondern in der Form von ‚assertiones‘ offen und öffentlich vertritt.

Diese soteriologische Perspektive ist freilich zu unterscheiden von einer theologischen Theorie, die es erlauben würde, schlüssig zu beantworten, ob, wie und in welcher zeitlichen Abfolge Gott die einzelnen Menschen zum Heil führt. Dies gehört für Luther nicht zu dem, was Gott um unseres Heiles willen in Christus geoffenbart hat, sondern es

---

<sup>72</sup> S. u. 465,11–18. Luther kann das damit Gemeinte (s. u. 465,6–11.18 f.) durch zwei Vergleiche veranschaulichen, indem er auf einen Reiter verweist, der ein drei- oder zweifüßiges Pferd reitet, sowie auf einen Zimmermann, der mit einem gezackten und schartigen Beil arbeitet. Dass das Pferd vorangetrieben wird und das Beil betätigt wird, liegt an dem, der sie in Bewegung setzt, aber in welcher Weise bzw. wie schlecht das Pferd läuft und das Beil schneidet, liegt an deren Beschaffenheit.

<sup>73</sup> S. u. 465,27–35.

ist Sache des ‚Deus absconditus‘, den wir nicht erforschen, sondern von dem wir uns ab- und zum ‚Deus revelatus‘ hinwenden sollen.<sup>74</sup> Freilich zeigt Luther am Ende von ‚De servo arbitrio‘ mit Hilfe der sog. Drei-Lichter-Lehre,<sup>75</sup> dass aus der Zuwendung zu dem in Christus offenbaren Gott zwar keine Antwort auf die quälende Frage zu gewinnen ist, warum Gott dem einen Menschen den Glauben gibt und ihn – allem Anschein nach – einem anderen vorenthält, dass aber aus dem Licht der Gnade die Hoffnung auf eine Antwort zu gewinnen ist, die freilich erst im Eschaton offenbar werden wird.

Es ist erstlich und letztlich ein soteriologisches Motiv, das Luther veranlasst, die erkannte Wahrheit über das Verhältnis zwischen göttlicher Allwirksamkeit und menschlichem Willensvermögen nicht zu verschweigen oder auch nur zu bemänteln, sondern so klar und deutlich wie möglich anzusprechen, ja sie sogar zum Verkündigungsinhalt zu machen. Denn was könnte für den Menschen im Blick auf die Frage nach dem Heil wichtiger sein, als zu wissen, was er selbst dazu beitragen kann und beizutragen hat oder was ihm von Gott her zuteil werden muss? Wenn Menschen darüber im Unklaren gelassen oder durch Verweis auf ihre eigenen Fähigkeiten in die Irre geführt werden, dann wird ihren Seelen schwerer Schaden zugefügt, sie werden in den Hochmut oder in die Verzweiflung getrieben. Deswegen kommt für Luther in soteriologischer Hinsicht alles darauf an, dem Menschen bewusst zu machen, dass er hinsichtlich seines Heiles von sich selbst nichts, von Gott dagegen alles zu erwarten habe.

Luthers Fazit lautet: „der Wille kann sich nicht ändern und anderswohin wenden“.<sup>76</sup> Und das ist für ihn ein Beweis dafür, dass der Mensch kein freies Willensvermögen hat, mit dessen Hilfe er sich Gott in Vertrauen und Liebe zuwenden könnte.

Als Quelle für diese Erkenntnis nennt Luther nicht nur Schriftausagen, sondern auch die Erfahrung: „Befrage die Erfahrung (interroga experientiam), wie wenig die zu überzeugen sind, die irgendeiner Sache leidenschaftlich anhängen. Andererseits: Wenn sie davon abgehen, dann gehen sie unter Gewalteinwirkung davon ab oder, weil sie sich von etwas anderem größeren Vorteil versprechen, niemals aber freiwillig. Wenn sie aber nicht berührt sind, lassen sie die Dinge gehen und geschehen, wie immer es geht und geschieht.“<sup>77</sup> Die theoretische Pointe

---

<sup>74</sup> S. u. 404,2–406,24.

<sup>75</sup> S. u. 652,29–656,10.

<sup>76</sup> S. u. 289,36. S. hierzu auch Luthers Ausführungen u. 348,10–19.

<sup>77</sup> S. u. 289,40–291,3.

dieser Aussage erschließt sich freilich erst beim Blick in den lateinischen Text. Das zweimalige ‚affecti‘ bedeutet: Es geht um die Affekte, von denen her der Wille (und ebenso die Vernunft) leidenschaftlich dem zugewandt wird bzw. ist, was sich dem Menschen als vertrauenswürdig und liebenswert zu erleben und zu erkennen gibt.<sup>78</sup> Damit wird die Schlüsselstellung der Affekte für das Verständnis der reformatorischen Anthropologie und Soteriologie deutlich.

Dass der Mensch an der Konstitution seiner Affekte, die sein ganzes Dasein bestimmen, nur passiv beteiligt ist, nämlich auf Grund dessen, was ihm widerfährt, hat Luther in ‚De servo arbitrio‘ zum Ausdruck gebracht in dem drastischen Bild vom Menschen als Zugtier oder Reittier, das von Gott oder vom Teufel besessen und geritten wird, wohin diese wollen.<sup>79</sup> Dabei bestreitet Luther ausdrücklich, dass es am Willensvermögen des Menschen liege, „zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn zu suchen. Vielmehr streiten die Reiter selbst darum, es in Besitz zu nehmen und in Besitz zu behalten“.<sup>80</sup> Das ist deswegen so, weil das Wählen des Reittiers bereits voraussetzen würde, dass es durch einen der Reiter angezogen bzw. affiziert ist. Dieses Affiziertwerden geht aber nicht vom Reittier, sondern von den Reitern aus. Deswegen ist die Entscheidung zwischen Gut und Böse ein Machtkampf, der um den Menschen geführt wird. Das von Luther verwendete Bild enthält freilich auch einen dualistischen und deterministischen Zug, durch den nicht mehr hinreichend klar zum Ausdruck kommt, dass das menschliche Willensvermögen an der Entscheidung für das Böse – nicht für das Gute! – ursächlich beteiligt ist. Insofern wird man dieses Bild nicht überstrapazieren dürfen, wenn die Kohärenz der Einsichten Luthers nicht verloren gehen soll.

Aber bleibt nicht trotz allem der Eindruck, dass die so dargestellte Situation des Menschen und das so beschriebene (Un-)Vermögen des menschlichen Willens im Blick auf sein Heil etwas Deprimierendes hat? Luthers Antwort lautet: Für Nicht-Glaubende ja, für Glaubende nein.<sup>81</sup> Der erste Teil dieser Antwort kann herablassend oder arrogant

---

<sup>78</sup> Hierzu passt die 28. These der Heidelberger Disputation: „Amor hominis fit a suo diligibili“ (s. u. 60,7 f. und 66,24 f.). Deshalb ist diese Aussage m. E. nicht nur als hamartiologische Aussage über den selbstsüchtigen Menschen zu verstehen, sondern als Aussage über den geschaffenen Menschen, also über die anthropologische Verfassung und damit über die dem Menschen mögliche Liebe.

<sup>79</sup> S. u. 290,23–28 sowie 560,29–562,7.

<sup>80</sup> S. u. 291,37–39.

<sup>81</sup> S. u. 282,19–27.

klingen, und es wäre zu wünschen, Luther hätte in ‚De servo arbitrio‘ öfter und empathischer dem Mitgefühl oder der Trauer darüber Ausdruck gegeben, dass es Menschen gibt, die nicht in der Lage sind, Gott zu vertrauen, und die ihn nicht von Herzen lieben können. Er wusste doch aus seiner eigenen Lebensgeschichte, wie schrecklich diese Situation ist.<sup>82</sup> In dieser Schrift ist es ihm offenbar wichtiger, aus der Sicht der christlichen Verkündigung und Theologie Menschen diese Botschaft zuzumuten, weil sie eine Verzweiflung auslöst, die heilsam und der Gnade nahe ist. Würde dies als eine Technik oder gar wie ein Trick verstanden, um andere oder sich selbst für die Gnade vorzubereiten und geeignet zu machen, so wäre freilich all dies gänzlich missverstanden und würde damit verdorben.

---

<sup>82</sup> An zwei Stellen kommt Luther in ‚De servo arbitrio‘ in Form biographischer Erinnerungen darauf zu sprechen, dass er die von Erasmus vertretene Position insofern gut verstehen könne, als er früher selbst so gedacht habe. Die erste Stelle bezieht sich darauf, dass es in der Traditionskette der Kirchenlehrer viel mehr Vertreter des ‚liberum arbitrium‘ als des ‚servum arbitrium‘ gibt. Luther schreibt: „Ich selbst war über zehn Jahre lang davon so beeindruckt, dass ich glaube, es gibt keinen anderen, der in gleicher Weise davon beeindruckt war. Und es war mir eine unglaubliche Vorstellung, dies unser Troja, so lange Zeit und in so vielen Kriegen unbesiegt, könne einmal eingenommen werden. Und – ich rufe Gott zum Zeugen meiner Seele an – ich wäre dabei geblieben: Bis heute wäre ich so beeindruckt, wenn nicht das Gewissen mich gedrängt hätte und das ganz Einleuchtende der Dinge (evidentia rerum) mich nicht in die entgegengesetzte Richtung gezwungen hätte“ (s. u. 301,18–26). Nicht das Studium klassischer – sei es biblischer oder dogmatischer – Texte hat ihn zu der Erkenntnis gebracht, dass das freie Willensvermögen nichts sei, sondern seine Gewissensnot einerseits und das Evidentwerden der tatsächlichen Verfassung des Menschen vor Gott andererseits. Beide Einsichten zusammen bilden also die Erfahrungstatsache, die Luther veranlasst hat, sich gegen die überwiegende Meinung der Kirchenlehrer der Erkenntnis zu beugen, dass das Willensvermögen des Menschen nicht frei, sondern geknechtet ist. Und diese Erfahrungstatsache hat in ihm auch das Zutrauen zu den diesbezüglichen Aussagen der Bibel geweckt bzw. gestärkt.

Die zweite Reminiszenz bezieht sich auf den Eindruck, der allwirksame und allwissende Gott, der alleine in der Lage ist, die verlorenen Menschen zu retten, lasse sie im Stich, verstocke und verdamme sie, als ob er sich an den Sünden und Qualen der Elenden noch erfreue: „Das scheint ungerecht, grausam, unerträglich zu sein, so von Gott zu denken. Daran haben auch so viele und so große Männer jahrhundertlang Anstoß genommen. Und wer sollte nicht Anstoß nehmen? Ich selbst habe nicht nur einmal Anstoß genommen bis hin zum tiefsten Abgrund der Verzweiflung – bis ich sogar wünschte, dass ich niemals als Mensch geschaffen worden wäre. Das war, bevor ich wusste, wie heilsam jene Verzweiflung ist und wie nahe der Gnade“ (s. u. 487,23–30). Hier deutet sich bereits an, dass und wie die theologische

Dass das vollständige Angewiesensein des Menschen in Fragen des Heils für Glaubende kein Anstoß oder Ärgernis ist, ist für Luther eine außerordentlich wichtige Einsicht, die er in ‚De servo arbitrio‘ immer wieder anspricht. Kurz vor Ende seiner Schrift spielt er den Gedanken durch, was es bedeuten würde, wenn das freie Willensvermögen des Menschen verteidigt werden könnte. Seine Antwort lautet: „Ich bekenne durchaus von mir: Wenn das geschehen könnte, ich würde nicht wollen, dass mir ein freies Willensvermögen gegeben wird oder irgendwas in meiner Hand belassen würde, wodurch ich nach dem Heil streben könnte. Nicht nur deshalb, weil ich in so vielen widrigen Umständen und Gefahren ... nicht im Stande wäre, zu bestehen und es zu behaupten ...; sondern weil ich auch dann, wenn es keine Gefahren, keine widrigen Umstände ... gäbe, dennoch gezwungen würde, mich andauernd ins Ungewisse hinein anzustrengen und Lufthiebe zu machen. Denn mein Gewissen wäre, und wenn ich auch ewig lebte und wirkte, niemals gewiss und sicher, wie viel es tun muss, damit Gott Genüge getan wäre. ... Aber weil jetzt Gott mein Heil meinem Willensvermögen entzogen und in seines aufgenommen und zugesagt hat, mich nicht durch mein Werk und mein Laufen, sondern durch seine Gnade und seine Barmherzigkeit zu retten, bin ich sicher und gewiss, dass er treu ist; er wird mich nicht belügen. Ferner ist er mächtig und groß, so dass keine Dämonen, keine widrigen Umstände ihn werden niederzwingen oder mich ihm entreißen können.“<sup>83</sup> Es ist also schließlich und endlich nicht weniger als die tröstliche Gewissheit des Heils selbst, die daran hängt, dass der Wille des Menschen von sich aus zu seinem Heil nichts, Gottes Gnade aber *alles* vermag.

Diese Einsicht steht auch im Zentrum des letzten in diesem Band veröffentlichten Textes: der ‚Disputatio de homine‘.<sup>84</sup> Seit 1525 hatte es in Wittenberg keine theologischen Doktorpromotionen mehr gegeben, da die bis dato gültige Rechtsgrundlage fragwürdig geworden war. Angesichts des daraus resultierenden Mangels an akademischem Theologennachwuchs und wegen der Hochschätzung, deren sich die Disputation bei den Reformatoren erfreute, schufen die Wittenberger Theologen in Zusammenarbeit mit dem Kurfürsten ab 1533 die Rechts-

---

Wahrheitserkenntnis zugleich heilsam ist, weil sie das menschliche Herz für die Gnade Gottes zugänglich macht.

<sup>83</sup> S. u. 649,42–651,23.

<sup>84</sup> Vgl. hierzu Wilfried Härle: Die Entfaltung der Rechtfertigungslehre Luthers in den Disputationen von 1535 bis 1537, LuJ 71 (2004), 211–228 sowie: „Der Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt“, in: Ders., Menschsein (s. Anm. 15), 169–190.

grundlagen dafür, dass wieder theologische Doktorpromotionen und die zugehörigen Promotionsdisputationen – aber auch Übungsdisputationen – durchgeführt werden konnten. Luther als dem Dekan der Theologischen Fakultät oblag die Leitung dieser Disputationen und das hieß auch: die Aufgabe, die entsprechenden Promotionsthese zu formulieren. In der Zeit vom 11. September 1535 bis zum 1. Juni 1537 verfasste Luther für insgesamt sechs Promovenden fünf Thesenreihen, die sich alle auf den rechtfertigungstheologischen Zentralsatz aus Röm 3,28 beziehen: „So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.“ Es ist sicher kein Zufall, dass Luther für den Neubeginn der theologischen Doktorpromotionen dieses Thema und diesen Text, also – wie er gerne sagte – „den Kern der Nuß“<sup>85</sup> wählte und explizierte. Dabei ging er so vor, dass er in den einzelnen Disputationen die Hauptbegriffe aus Röm 3,28 schrittweise entfaltet: Glaube, Gesetz, Rechtfertigung, Werke des Gesetzes sowie Werke der Gnade.

In diesen Zusammenhang gehört auch die ‚Disputatio de homine‘ hinein, die am 14. Januar 1536 als Übungsdisputation veranstaltet wurde und die nicht nur in zeitlicher, sondern auch in thematischer Nähe zu den Promotionsdisputationen der Jahre 1535–1537 steht. Gerhard Ebeling (1912–2001) hat durch sein beeindruckendes dreibändiges Werk<sup>86</sup> dieser Thesenreihe ein theologisches Denkmal allererster Ordnung gesetzt.

In der ‚Disputatio de homine‘ ist freilich die Rechtfertigungslehre nicht das Thema und wird entsprechend knapp behandelt – explizit nur in den Thesen 32–34. Gleichwohl hat gerade hier die Rechtfertigungslehre ein außerordentliches sachliches Gewicht, fasst sie doch – auch hier im Anschluss an Röm 3,28 – in knappsten Worten die Definition des Menschen zusammen, die aus der Sicht reformatorischer Theologie als die theologische Definition des Menschen zu gelten hat: „Hominem iustificari fide“.<sup>87</sup> Damit zeigt Luther, dass die Rechtfertigungslehre auch in anthropologischer Hinsicht den Inbegriff dessen darstellt, was aus der Sicht des christlichen Glaubens zu sagen ist. Sie ist die lehrhafte Gestalt der Summe des Evangeliums.

---

<sup>85</sup> WA Br 1,17,43 (Nr. 5). Vgl. dazu auch die Kennzeichnung dieses Textabschnitts in Luthers Randglosse zu dieser Stelle in seiner Bibelübersetzung als „das Heubtstück vnd der Mittelplatz dieser Epist. Vnd der gantzen Schrifft ...“ (WA DB 7,38).

<sup>86</sup> *Disputatio de homine*, Teil 1–3 (Lutherstudien 2), Tübingen 1977–1989.

<sup>87</sup> S. u. 668,2 f., dt.: „Der Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt“.

Die von Luther kunstvoll komponierten 40 Thesen dieser Disputation weisen eine tiefe Zäsur auf: zwischen These 19 und 20. Was die Thesen 1–19 von den Thesen 20–40 unterscheidet, wird jeweils durch die beiden ersten Worte signalisiert: ‚Die Philosophie ...‘ (These 1) und ‚Die Theologie ...‘ (These 20). Beide – Philosophie wie Theologie – definieren den Menschen, und zwar auf unterschiedliche Weise. Diese Unterschiedlichkeit ergibt sich aus den verschiedenartigen Quellen, die ihnen zur Verfügung stehen: Der Philosophie steht (nur) die ‚menschliche Weisheit‘ (These 1), also die Vernunft, zur Verfügung; der Theologie dagegen die ‚Fülle ihrer Weisheit‘ (These 20), was heißt: Sie schöpft aus der Selbster-schließung Gottes ihr Wissen vom Menschen.

Den unterschiedlichen – auch unterschiedlich gehaltvollen – Quellen entspricht jeweils das, was die Philosophie und die Theologie am Menschen erfassen können: die Philosophie nur den sterblichen Menschen und d. h. den Menschen dieses irdischen Lebens (These 3), die Theologie hingegen den ganzen und vollständigen Menschen (These 20). Dabei gibt es auf beiden Seiten eine geradezu zirkuläre Entsprechung zwischen Erkenntnisquelle und erkanntem Inhalt: Die Philosophie erkennt aus der menschlichen Vernunft, dass der Mensch seinem Wesen nach ein vernunftbegabtes ... Lebewesen ist (These 1). Die Theologie erkennt aus der Gottesbeziehung des Menschen, dass der Mensch das zum Ebenbild Gottes gemachte, durch Christus befreite und zum ewigen Leben bestimmte Geschöpf Gottes ist (These 21 und 23).

Mit alledem bestreitet Luther der Philosophie nicht, dass sie etwas am Menschen bzw. den Menschen in einer gewissen Hinsicht erkennen kann. Aber einerseits ist die aus der menschlichen Weisheit gewonnene „Definition und Erkenntnis des Menschen ... dürftig, nicht greifbar und allzu stofflich“ (These 19), andererseits weiß die menschliche Vernunft von sich aus nicht um ihre Begrenzung. Sie tendiert dazu, den Menschen dieses Lebens für den ganzen Menschen zu halten und verfehlt ihn damit. Deshalb kommt Luther zu dem Ergebnis: „Wenn man folglich die Philosophie oder die Vernunft selbst mit der Theologie vergleicht, wird sich zeigen, dass wir [in philosophischer Hinsicht] vom Menschen beinahe nichts wissen“ (These 11).

Diesem ‚beinahe nichts‘ wendet Luther jedoch in den Thesen 4 bis 9 geradezu liebevoll seine ganze Aufmerksamkeit und Wertschätzung zu. Die Philosophie, die den Menschen als ‚vernunftbegabtes ... Lebewesen‘ (animal rationale) definiert, erkennt mit der Vernunft dasjenige, was am Menschen ‚das Beste‘ und ‚etwas Göttliches‘ ist (These 4). An den (sieben) freien Künsten und an den anderen Wissenschaften zeigt sich dieser kostbare ‚wesentliche Unterschied‘ (These 6) gegenüber allen anderen Lebewesen und Dingen, der den Menschen zur

Herrschaft über die Erde befähigt, und zwar nicht nur vor dem Fall, sondern – wie Luther betont (These 9) – mit ausdrücklicher Bestätigung auch danach.<sup>88</sup>

In den Thesen 10 bis 19 werden diese Aussagen über die großen Fähigkeiten der Vernunft nicht zurückgenommen, wohl aber relativiert, indem Luther zeigt, dass die Vernunft des Menschen sich selbst nur sekundär, auf Grund ihrer Auswirkungen (*a posteriori*), aber nicht aus den Quellen und Prinzipien, also nicht *a priori* erkennt (These 10).

Um dies zu belegen, wendet Luther das aristotelische Vier-Ursachen-Schema an und zeigt, dass die Philosophie, also die menschliche Weisheit und Vernunft

– kaum die stoffliche Ursache (*causa materialis*), also die Körperlichkeit des Menschen kennt (These 12),

– nicht die wirkende Ursache (*causa efficiens*), nämlich Gott als den Schöpfer kennt (Thesen 13 und 14),

– die zweckhafte Ursache (*causa finalis*) nur soweit kennt, wie sie sich auf dieses Leben erstreckt, und sie damit entscheidend verkennt (Thesen 13 und 14),

– und auch von der gestaltenden Ursache (*causa formalis*), also von der Seele, keine einmütige, klare oder zutreffende Vorstellung hat (Thesen 15–17).

Mit alledem hat Luther die Leistungen und Grenzen der philosophischen Anthropologie, die sich auf den Menschen dieses Lebens beschränkt – und auf Grund ihrer Erkenntnisquellen auf ihn beschränken muss – beschrieben. Dabei erfolgt schon diese Beschreibung aus der Sicht der theologischen Anthropologie. Erst der Blick auf den ganzen und vollständigen Menschen macht deutlich, dass die Wahrnehmung des Menschen dieses Lebens eine grundsätzlich begrenzte, verengte Perspektive darstellt. Aber aus der Sicht einer ihrer Grenzen bewussten – erkenntniskritischen – Philosophie könnte genau dies als angemessen bezeichnet werden.

Was über den ganzen und vollständigen Menschen zu sagen ist, gewinnt Luther aus den Aussagen des biblischen Kanons, in denen die als wahr erkannten grundlegenden Aussagen des Glaubens über den Menschen enthalten sind: einerseits aus Gen 1–3, andererseits aus der Botschaft des Neuen Testaments, die besagt, dass der Mensch allein

---

<sup>88</sup> Luther denkt hier offensichtlich an die Erzählung aus Gen 9,1–7, in der wesentliche anthropologische Aussagen aus Gen 1 unter den Bedingungen der zwischenzeitlich eingebrochenen und wirksam gewordenen Macht des Bösen wiederholt oder weiterentwickelt werden.

durch Jesus Christus Befreiung und Anteil am ewigen Leben erhält, wozu er von Anbeginn durch Gott bestimmt ist (Thesen 21–25).

Sieht man den Menschen aus dieser umfassenden theologischen Perspektive, so können und müssen bestimmte anthropologische und soteriologische Aussagen, die teilweise in der Spätscholastik, teilweise im Humanismus anzutreffen sind, als irriige Aussagen erkannt und benannt werden. Und hier tauchen nun die Kritikpunkte auf, die seit den Thesenreihen von 1516 bis 1518, in der ‚Assertio‘ und in ‚De servo arbitrio‘ immer wieder thematisiert wurden:

- die These, „die natürlichen Fähigkeiten [des Menschen] seien nach dem Fall unversehrt erhalten geblieben“ (These 26),
- die Behauptung, „indem der Mensch tue, was in seinen Kräften steht, könne er Gottes Gnade und das Leben verdienen“ (These 27),
- die Annahme eines nach dem Fall im Menschen verbliebenen freien Willensvermögens, das in der Lage sei, über die Wahl zwischen Gut und Böse, Leben und Tod zu verfügen und den guten Willen im Menschen hervorzubringen (Thesen 29 und 30).

Alle diese irrigen Annahmen über den Menschen unter der Macht der Sünde verfehlen seine Verfassung, die nicht als eine neutrale Größe zwischen Gut und Böse oder als ein – und sei es auch nur partieller – intakter Rest seiner ursprünglichen Gutheit zu verstehen ist. Vielmehr ist der gefallene Mensch vollständig darauf angewiesen, von Gott, und das heißt, durch Gottes Gnade gerettet und zurechtgebracht zu werden.

Deswegen steht im Zentrum dieser Disputation die aus Röm 3,28 abgeleitete – von Luther selbst in These 32 so genannte – ‚Definition des Menschen‘: „Der Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt.“ Das heißt: Das Wesen des Menschen besteht in theologischer Sicht darin, durch Gottes rechtfertigendes Handeln, das ihm durch den Heiligen Geist zugeeignet und im Glauben von ihm angeeignet wird, bestimmt zu sein zu dem „Leben seiner zukünftigen Gestalt“ (These 35, ähnlich Thesen 36 und 38). Und das besagt: „Der Mensch dieses Lebens“ ist selbst „bloßer Stoff für das Leben seiner zukünftigen Gestalt“ (These 35). Und das Leben des Christenmenschen besteht in einem Prozess der täglichen Erneuerung und Wiederherstellung mit dem Ziel der Vollen- dung in Gott (Thesen 38 und 39). Hier zeigt sich, dass und wie Luthers theologische Definition den Menschen konsequent als geschichtliches Wesen fasst, wobei individuelle Geschichte und Heilsgeschichte nicht voneinander zu trennen sind. Und beides wurzelt in der Dynamik und Relationalität, die für Luthers Anthropologie und Ontologie grundlegend und unaufgebbar sind.

Soweit die Einleitung in die Texte, die in diesem Band enthalten sind. Einige Hinweise zur Übersetzung seien noch angefügt.

Ausgerechnet die beiden Titelbegriffe der in diesem Band enthaltenen Hauptschriften ‚assertio‘ und ‚arbitrium‘ sind nur schwer durch je ein deutsches Äquivalent wiederzugeben. ‚Assertio‘ und das zugehörige Verb ‚asserere‘ bezeichnen eine sprachliche Äußerung, die im Modus der Gewissheit und Wahrheitsüberzeugung gemacht wird. ‚Aussage‘ ist dafür zu blass, ‚Behauptung‘ bringt den Bezug zu der vorausgesetzten Gewissheit zu wenig zum Ausdruck und kann leicht im Sinne von Rechthaberei missverstanden werden. ‚Aussage von bzw. mit ganz gewisser Überzeugung‘ ist zwar eine recht genaue Wiedergabe, aber für eine Übersetzung sehr umständlich. ‚Wahrheitsbekräftigung‘ trifft das Gemeinte, aber nur für den Fall, dass schon vorher eine entsprechende Aussage gemacht wurde, die nun bekräftigt werden soll. ‚Wahrheitsbezeugung‘ ist wohl die genaueste Übersetzung, zumal in dem Wortteil ‚Bezeugung‘ das Moment der Gewissheit auf Grund von eigener Beteiligung und Wahrnehmung enthalten ist, aber der Ausdruck wirkt in unserer Umgangssprache etwas sperrig bzw. altmodisch. Trotzdem haben wir uns darauf verständigt, ‚assertio‘ in der Regel mit ‚Wahrheitsbezeugung‘ oder – wo dies passt – mit ‚Wahrheitsbekräftigung‘ wiederzugeben, gelegentlich allerdings auch – wo uns dies vom Zusammenhang her gefordert zu sein scheint – ‚Wahrheitsbehauptung‘ zu verwenden. Das gilt alles sinngemäß auch für die Übersetzung des Verbums ‚asserere‘.

‚Arbitrium‘ wird traditionell mit ‚Wille‘ übersetzt und ist dann nicht von ‚voluntas‘ zu unterscheiden, obwohl beide Begriffe klar unterscheidbare Phänomene bezeichnen. ‚Arbitrium‘ meint die Fähigkeit oder das Vermögen – z. B. eines Schiedsrichters, eines ‚arbitr‘ –, aus einer neutralen Position heraus über ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ bzw. ‚gut‘ oder ‚böse‘ zu entscheiden, sodann die Fähigkeit oder Möglichkeit, sich dem einen oder anderen auf Grund eigener Entscheidung und Kraft zuzuwenden. Das käme durch die deutschen Begriffe ‚Entscheidungsvermögen‘ oder auch ‚Wahlvermögen‘ recht gut zum Ausdruck. Aber traditionell ist der Begriff ‚arbitrium‘ so sehr mit dem Begriff ‚Wille‘ und mit der Frage nach der ‚Willensfreiheit‘ verbunden, dass es uns nicht ratsam schien, uns so weit von der Sprachtradition zu entfernen. Wir haben uns deswegen – in diesem Fall gut erasmisch – auf eine mittlere Lösung verständigt und geben in der Regel ‚arbitrium‘ mit ‚Willensvermögen‘, ‚voluntas‘ hingegen mit ‚Wille‘ wieder.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Gelegentlich (s. u. 9,36 und 15,6 f.) erweist es sich jedoch vom Kontext her als notwendig, ‚arbitrium‘ mit ‚Entscheidungsvermögen‘ oder ‚Willkür‘ zu übersetzen.

Unter den sonstigen – scholastisch geprägten – Formeln erwies sich schließlich die Unterscheidung zwischen ‚meritum de condigno‘ und ‚meritum de congruo‘ als schwierig. Zwar ist die Übersetzung ‚Würdigkeitsverdienst‘ für ‚meritum de condigno‘ gut verständlich, aber die Wiedergabe von ‚meritum de congruo‘ mit ‚Billigkeitsverdienst‘ oder ‚Angemessenheitsverdienst‘, wie dies häufig übersetzt wird, führt eher zu Missverständnissen und Verwechslungen. Beim ‚meritum de condigno‘ handelt es sich um dasjenige Verdienst, das dem, der es erhält, tatsächlich zusteht, weil er es erworben bzw. sich verdient hat, während das ‚meritum de congruo‘ nicht wirklich verdient ist oder gar einen Anspruch begründet, sondern großzügigerweise gewährt wird. Deshalb erschien es uns am klarsten, das ‚meritum de condigno‘ als ‚Verdienst im eigentlichen Sinn‘ und das ‚meritum de congruo‘ als ‚Verdienst im uneigentlichen Sinn‘ zu bezeichnen bzw. zu übersetzen.

Dass jede Übersetzung eine Interpretation ist, die der Vorlage mehr oder weniger gerecht wird, ist uns während der Arbeit immer wieder neu bewusst geworden. Und es ist nicht die geringste Bedeutung einer solchen zweisprachigen Ausgabe, dass sie es ermöglicht, die in Gestalt einer Übersetzung vorgelegte Interpretation durch den *eigenen* Blick in die Quelle zu überprüfen und – wo nötig und möglich – zu verbessern.

Wilfried Härle

# ZUR GESTALTUNG DER LATEINISCHEN TEXTE

Für diesen ersten Band der lateinisch-deutsche Studienausgabe wurden – soweit vorhanden – die lateinischen Textvorlagen der von Hans-Ulrich Delius herausgegebenen Martin Luther-Studienausgabe, Berlin/Leipzig (Bde. 1–6) 1979–1999, benutzt. Diese Vorlagen wurden jedoch von Michael Beyer in Zusammenarbeit mit Günther Wartenberg sowie dem Herausgeber und den Übersetzerinnen noch einmal auf Fehler hin überprüft und gegebenenfalls korrigiert. Wo es zwischenzeitlich möglich geworden ist, wurden ältere Drucke zum Vergleich herangezogen und im Falle der Abweichung deren Textversion – einschließlich der gelegentlich sehr merkwürdigen Interpunktion – übernommen.

Anders als in der Martin Luther-Studienausgabe werden jedoch in dieser zweisprachigen Studienausgabe (LDStA) Abkürzungen ohne besondere Kennzeichnung aufgelöst. Ferner wurden ‚u‘ und ‚v‘ nach dem Lautwert normalisiert. Die Anmerkungen enthalten nur Quellennachweise offensichtlicher bzw. wörtlicher Zitate, Querverweise und knappe Erläuterungen zu weniger bekannten Namen oder Ausdrücken. Für weitere Informationen empfiehlt sich ein Blick in den ausführlichen Anmerkungsapparat der Studienausgabe.

Aus ästhetischen Gründen erfassen die Zeilenzähler an den Innenrändern der Seiten die *Leerzeilen* mit, um eine unschöne, irritierende Zahlen-Asymmetrie zwischen den beiden Textseiten zu vermeiden, die sich anderenfalls wegen der unterschiedlichen Länge des lateinischen und deutschen Textes unweigerlich ergeben hätte. An den *Innenrändern* befinden sich die Zeilenzähler deshalb, damit an den *Außenrändern* möglichst viel Platz für Notizen bei der Arbeit an den Texten bleibt.



QUAESTIO DE VIRIBUS ET VOLUNTATE  
HOMINIS SINE GRATIA DISPUTATA

1516

Disputationes sub eximio viro Martino Luthero Augustiniano,  
artium ac Theologiae magistro, proxima die Veneris, hora  
Septima, quaestio subscripta disputabitur.

An homo ad Dei imaginem creatus, naturalibus suis viribus,  
Dei creatoris praecepta servare, aut boni quippiam facere, aut  
cogitare, atque cum gratia mereri, meritaque  
cognoscere possit?

DISPUTATIONSFRAGE  
ÜBER DIE KRÄFTE UND DEN WILLEN  
DES MENSCHEN OHNE GNADE

1516

Disputationen:

Unter dem Vorsitz des hervorragenden Mannes Martin Luther,  
Augustiner, Magister der Freien Künste und der Theologie,  
wird am nächsten Freitag um 7 Uhr über  
nachstehende Frage disputiert werden:

„Ob der Mensch, zum Bilde Gottes erschaffen, aus seinen natür-  
lichen Kräften die Gebote Gottes des Schöpfers halten oder  
irgendetwas Gutes tun oder denken und sich mit Hilfe der  
Gnade verdient machen und die Verdienste erkennen kann?“

[WA 1,145/StA 1,155]

## Conclusio prima

Homo ratione animae, Dei imago, et sic ad gratiam Dei aptus, suis naturalibus viribus solis creaturam quamlibet qua utitur, vanitati subiicit, sua, et quae carnis sunt, quaerit.

Quod homo Dei imago sit, patet ex illo Gen. 1. Creavit Deus hominem ad imaginem suam;<sup>1</sup> quod autem ratione animae, manifestat Divus Augustinus his verbis: Licet humana mens non sit eius naturae, qua Deus, imago tamen illius, qua nihil est melius, ibi quaerenda ac invenienda est, quod natura nostra nil habeat melius mente.<sup>2</sup> Quod sic ad gratiam Dei aptus sit, defendit Divus Augustinus reddendo causam, cur hominum naturae gratia conferatur, ita inquit: Neque enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum lapidibus aut lignis pecoribusque praestatur, sed, qui imago Dei est, meretur hanc gratiam, non tamen ut eius bona voluntas possit praecedere gratiam, ne vel ipsa prior det, ut retribuatur illi.<sup>3</sup> Reliquum huius conclusionis satis liquet. Nam homo, gratia seclusa, arbor est mala, nullos bonos fructus producere potens,<sup>4</sup> nec creatura ad Dei gloriam et laudem, quae finis eius creationis est, uti, quod est eam vanitati subiicere;<sup>5</sup> sua et quae carnis sunt, duntaxat quaerit.<sup>6</sup>

## Corollarium I

Homo vetus, vanitas vanitatum,<sup>7</sup> universaque vanitas, Reliquas quoque creaturas, alioqui bonas, efficit vanas. |

WA 146/StA 156

Patet, quod vetus homo<sup>8</sup> est ille, qui purissime Deum non diligit,<sup>9</sup> nec ferventer sitit et esurit, sed mente et spiritu saturitatem in creatura praesumit, cum tamen Dei capax solo Deo saturari possit; est ergo vanitas vanitatum Eccl. 1. et universa vanitas, Psal. 38.<sup>10</sup> Veruntamen universa vanitas omnis homo vivens. Quod autem reliquas creaturas alioqui bonas (secundum illud Gen. 1. Viditque Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona, ut et illud Apostoli 1. Tim. 4. Omnis creatura Dei bona est) efficiat quoque vanas, sumitur ex illo Apostoli, Rom. 8. Vanitati enim creatura subiecta est non volens.<sup>11</sup> Quo manifeste patet, quod sine

<sup>1</sup> Gen 1,27. <sup>2</sup> Augustinus: De trinitate 14,8,11. <sup>3</sup> Augustinus: Contra Iulianum 4, 3,15. <sup>4</sup> Mt 7,17 f.; 12,33. <sup>5</sup> Röm 8,20. <sup>6</sup> 1Kor 13,5. <sup>7</sup> Koh 1,2; Ps 39/Vg 38,6. <sup>8</sup> Röm 6,6. <sup>9</sup> Gegen Gabriel Biel: Sent. 3 dist. 27 qu. un. art. 3 dub. 2 Q. <sup>10</sup> Koh 1,2; Ps 39/Vg 38,6. <sup>11</sup> Gen 1,31; 1Tim 4,4; Röm 8,20.

ERSTE THESE

DER MENSCH, HINSICHTLICH DER SEELE GOTTES BILD UND SO FÜR  
DIE GNADE GOTTES GEEIGNET, UNTERWIRFT ALLEIN DURCH SEINE  
NATÜRLICHEN KRÄFTE JEDE BELIEBIGE KREATUR, DIE ER GE-  
BRAUCHT, DER NICHTIGKEIT. ER SUCHT DAS SEINE UND DAS, WAS  
5 DES FLEISCHES IST.

Dass der Mensch Gottes Bild ist, ergibt sich aus jenem [Wort] Gen 1:  
„Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde.“ Dass er es aber hinsichtlich  
der Seele ist, macht St. Augustinus mit folgenden Worten offenbar:  
10 „Wenn der menschliche Verstand auch nicht von derselben Natur ist  
wie Gott, so muss doch dessen Bild, im Vergleich zu dem es nichts Bes-  
seres gibt, dort zu suchen und zu finden sein, weil unsere Natur nichts  
Besseres hat als den Verstand.“ Dass er aber so für die Gnade Gottes  
geeignet ist, verteidigt St. Augustinus, indem er den Grund angibt,  
15 warum die Gnade der Natur der Menschen zuteil wird, indem er so sagt:  
„Denn die Gnade Gottes wird durch Jesus Christus, unseren Herrn,  
nicht Steinen oder Holzklötzen und Vieh gewährt, sondern wer Bild  
Gottes ist, verdient diese Gnade, freilich nicht so, dass sein guter Wille  
der Gnade vorangehen könnte, damit er nicht etwa selbst etwas zuvor  
20 gäbe, damit es ihm vergolten würde.“ Der Rest dieser These ist hinrei-  
chend klar. Denn der Mensch, abgeschnitten von der Gnade, ist ein  
schlechter Baum, der keine guten Früchte hervorbringen und auch  
nicht die Kreatur zu Gottes Ehre und Lob gebrauchen kann, was doch  
der Zweck ihrer Erschaffung ist. Und das heißt, sie der Nichtigkeit  
25 unterwerfen. Er sucht lediglich das Seine und das, was des Fleisches ist.

ERSTER ZUSATZ

DER ALTE MENSCH, DIE NICHTIGKEIT DER NICHTIGKEITEN, DIE  
NICHTIGKEIT SCHLECHTHIN, MACHT AUCH DIE RESTLICHEN GE-  
SCHÖPFE, DIE IM ÜBRIGEN GUT SIND, NICHTIG.  
30

Es ist offensichtlich, dass der alte Mensch jener ist, der Gott nicht  
ganz rein liebt, auch nicht brennend [nach ihm] hungert und dürstet,  
sondern mit Verstand und Geist die Sättigung in der Schöpfung vor-  
wegnimmt, während er doch, da er für Gott empfänglich ist, allein von  
35 Gott gesättigt werden kann. Darum ist er die Nichtigkeit der Nichtig-  
keiten, Koh 1, und die Nichtigkeit überhaupt, Ps 38: „Doch ist jeder  
lebende Mensch die Nichtigkeit schlechthin.“ Dass er aber die rest-  
lichen Geschöpfe, die im Übrigen gut sind (gemäß jenem [Wort] Gen 1:  
„Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut“, und  
40 jenem des Apostels 1Tim 4: „Jedes Geschöpf Gottes ist gut“), auch nicht-  
ig macht, wird aus jenem [Wort] des Apostels Röm 8 entnommen: „Der  
Nichtigkeit ist die Kreatur nämlich unterworfen ohne ihr Wollen.“

vitio suo et extrinsece fiat mala, vana, noxia, quod opinione et erronea aestimatione, seu amore et fruitione perversa, reputatur altius ab homine, quam est in veritate. Sic si foenum in cibum hominis praesumeretur, dignius haberetur, quam est.

#### Corollarium II

Carnis nomine dicitur homo vetus, non tantum quia sensuali concupiscentia ducitur. Sed (etiam si est castus, sapiens, iustus) quia non ex Deo per spiritum renascitur.

Homo vetus caro dicitur, patet ex illo Io. 3. Quod ex carne nascitur, caro est et Gal. 5. Caro concupiscit adversus spiritum. Rom. 5. Sapientia carnis inimica est Deo; Ex illo autem, quod Iohannes subiungit: Et quod natum est ex spiritu, spiritus est,<sup>12</sup> patet totum Corollarium. Nisi quis ex spiritu renatus sit (fit quandoque coram se et hominibus iustus, castus, sapiens) caro est, carnalis est, vetus homo est. Omnia bona extra Deum carnis sunt, sola bona increata spiritus sunt. Augustinus: Sine ipsa vero (loquitur de fide, quae per dilectionem operatur) etiam quae videntur bona opera in peccata vertentur.<sup>13</sup>

#### Corollarium III<sup>14</sup>

Etsi omnes infideles vani sint, nihil boni operantes, non tamen aequallem poenam patientur omnes. I

StA 157

Prima pars huius Corollarii patet ex illis autoritatibus: Habakuk 2. Iustus ex fide vivit; Hebr. 2.<sup>15</sup> Sine fide impossibile est placere DEO: Secunda similiter ex Apostolo, Rom. 2. patet, ubi dicit: Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt; eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, quoniam demonstrant opus legis scriptum in cordibus suis, testificante conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus.<sup>16</sup> Haec verba Augustinus Lib. IV. contra Iulianum. cap. 3. tractans ita dicit, interpretando seu explicando de infidelibus: Si fidem non habent Christi, profecto nec

<sup>12</sup> Joh 3,6; Gal 5,17; Röm 8,7; Joh 3,6. <sup>13</sup> Augustinus: Contra duas epistulas Pelagianorum 3,5,14. <sup>14</sup> Vgl. Augustinus: Contra Iulianum 4,3,23-25 zum gesamten Corollarium. <sup>15</sup> Richtig: Hebr 11. <sup>16</sup> Hab 2,4; Röm 1,17; Hebr 11,6; Röm 2,14 f.

Daraus geht offenkundig hervor, dass sie ohne ihr Verschulden, von außen schlecht, nichtig und schädlich wird, weil sie durch die Meinung und irrige Einschätzung des Menschen oder durch die verkehrte Liebe und Hingabe vom Menschen höher geschätzt wird, als sie in Wahrheit ist. So würde Heu, wenn man es für eine Speise des Menschen ausgäbe, höher eingeschätzt, als es ist.

#### ZWEITER ZUSATZ

DER ALTE MENSCH WIRD NICHT NUR DESWEGEN MIT DEM NAMEN  
10 ‚FLEISCH‘ BEZEICHNET, WEIL ER VON DER SINNLICHEN BEGIERDE  
GELEITET WIRD, SONDERN (AUCH WENN ER KEUSCH, WEISE UND  
GERECHT IST) WEIL ER NICHT AUS GOTT DURCH DEN GEIST WIEDER-  
GEBOREN IST.

Der alte Mensch wird ‚Fleisch‘ genannt, das ergibt sich aus jenem  
15 [Wort] Joh 3: „Was aus dem Fleisch geboren wird, ist Fleisch“ und Gal 5:  
„Das Fleisch begehrt wider den Geist.“ Röm 5 [richtig: Röm 8]: „Die Weis-  
heit des Fleisches ist Gott feind.“ Daraus aber, dass Johannes hinzufügt:  
„Und was aus dem Geist geboren ist, ist Geist“, ergibt sich der ganze  
Zusatz. Wenn jemand nicht aus dem Geist wiedergeboren ist (und sei er  
20 auch vor sich und den Menschen gerecht, keusch und weise), ist er  
Fleisch, ist er fleischlich, ist er alter Mensch. Alle Güter außerhalb Gottes  
gehören zum Fleisch, allein die unerschaffenen Güter gehören zum  
Geist. Augustinus: „Ohne ihn aber (er spricht vom Glauben, der durch  
die Liebe wirkt) werden auch die Werke, die gut zu sein scheinen, in Sün-  
25 den verkehrt werden.“

#### DRITTER ZUSATZ

OBWOHL ALLE UNGLÄUBIGEN NICHTIG SIND, DA SIE NICHTS GUTES  
WIRKEN, WERDEN SIE DENNOCH NICHT ALLE DIESELBE STRAFE  
30 ERLEIDEN.

Der erste Teil dieses Zusatzes ergibt sich aus diesen [Schrift-]Autori-  
täten: Hab 2: „Der Gerechte lebt aus Glauben“; Hebr 2 [richtig: Hebr 11]:  
„Ohne Glauben ist es unmöglich, GOTT zu gefallen.“ Der zweite [Teil]  
ergibt sich ähnlich aus dem Apostel, Röm 2, wo er sagt: „Wenn nämlich  
35 die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was dem  
Gesetz entspricht, dann sind doch damit diejenigen, die das Gesetz  
nicht haben, sich selbst das Gesetz, da sie ja beweisen, dass das Werk des  
Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist, was durch ihr Gewissen  
bezeugt wird und durch die sich untereinander gegenseitig verklagen-  
den Gedanken.“ Indem Augustinus diese Worte im vierten Buch gegen  
40 Julian im dritten Kapitel behandelt, wobei er sie auf die Ungläubigen  
hin interpretiert und auslegt, sagt er so: „Wenn sie den Glauben an

WA 147 iusti sunt, nec DEO placent, nam sine fide DEO placere impossibile est; Sed ad hoc eos cogitationes suae die iudicii defendent, ut tolerabilius puniantur, l quod naturaliter, quae legis sunt, utcunque fecerint, scriptum habentes in cordibus opus legis dictans, ut aliis non facerent, quod ipsi perpeti nollent; hoc tamen peccantes, quod homines sine fide non ad eum finem ista retulerint opera, ad quem referre debuerunt. Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quod iste bonus, sed quod minus malus et minus impius quam Catilina: Fabricius non veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum deviando. Et paulo supra dicit: Illi, qui naturali lege sunt iusti, haud placent DEO.<sup>17</sup>

#### Conclusio secunda

StA 158 Homo, Dei gratia exclusa, praecepta eius servare nequaquam potest,<sup>18</sup> neque se, l vel de congruo, vel de condigno, ad gratiam praeparare,<sup>19</sup> verum necessario sub peccato manet.

Prima pars conclusionis patet ex illo Apostoli Rom. 13. Plenitudo legis est dilectio,<sup>20</sup> scientia inflat, charitas vero aedificat<sup>21</sup>: Item, litera occidit, spiritus autem vivificat.<sup>22</sup> Quae verba tractans Divus Augustinus dicit: Scriptura<sup>23</sup> legis sine charitate inflat, non aedificat; Et paulo post: Cognitio itaque legis facit superbum praevaricatorem per donum autem charitatis delectat legis esse factorem;<sup>24</sup> Et in multis locis dicit: Lex data est, ut gratia quaereretur, gratia data est, ut lex impleretur.<sup>25</sup>

Alteram partem Divus Augustinus in multis locis ostendit. Satis erit iam adducere quaedam. Io. 15. Sine me nihil potestis facere. Eiusdem est: Nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo. Apostolus 1. Cor. 4. Quid enim habes, quod non accepisti?<sup>26</sup> Et multis aliis novi et veteris Testamenti concludendo sic docetur, maximeque per Ezechielem Prophetam, ubi prorsus Deus ait, nullis se hominum meritis bonis provocari, ut eos bonos faciat, velut obedientes mandatis suis; sed potius

<sup>17</sup> Augustinus: Contra Iulianum 4,3,25. <sup>18</sup> Biel: Sent. 2 dist. 28 qu. un. art. 2 concl. 3.

<sup>19</sup> Gregor von Rimini: Lectura in primum et secundum librum Sententiarum 2 dist. 26 qu. 1 art. 1 Q. <sup>20</sup> Röm 13,10. <sup>21</sup> 1Kor 8,1. <sup>22</sup> 2Kor 3,6. <sup>23</sup> Augustinus (s. Anm. 24) schreibt: ‚scientia‘. Dieser Lesart folgt auch die deutsche Übersetzung. <sup>24</sup> Augustinus: Contra duas epistulas Pelagianorum 4,5,11. <sup>25</sup> Augustinus: De spiritu et littera 19,34. <sup>26</sup> Joh 15,5; 6,65; 1Kor 4,7.

Christus nicht haben, sind sie wahrhaftig weder Gerechte noch gefallen sie GOTT, denn ohne Glauben GOTT zu gefallen, ist unmöglich. Aber ihre Gedanken werden sie am Tag des Gerichts dazu verteidigen, dass sie erträglicher bestraft werden, weil sie von Natur aus das, was dem  
 5 Gesetz entspricht, so weit wie möglich getan haben. Sie haben das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben, das gebietet, anderen das nicht zu tun, was sie selbst nicht erdulden wollen; aber dennoch sündigen sie darin, dass sie als Menschen ohne Glauben die Werke nicht auf das Ziel ausgerichtet haben, auf das sie ausgerichtet sein sollten. Fabricius wird  
 10 nämlich weniger bestraft als Catilina, nicht weil er gut ist, sondern weil er weniger böse und weniger gottlos ist als Catilina: Fabricius [zeichnete sich] nicht dadurch [aus], dass er wahre Tugenden besaß, sondern dadurch, dass er von den wahren Tugenden nicht so weit abwich.“ Und ein wenig weiter oben sagt er: „Jene, die nach dem natürlichen Gesetz  
 15 gerecht sind, gefallen GOTT nicht.“

#### ZWEITE THESE

DER MENSCH, AUSGESCHLOSSEN AUS DER GNADE GOTTES, KANN SEINE [SC. GOTTES] VORSCHRIFTEN IN KEINER WEISE HALTEN UND  
 20 SICH NICHT, SEI ES IM UNEIGENTLICHEN SINN, SEI ES IM EIGENTLICHEN SINN, FÜR DIE GNADE VORBEREITEN, SONDERN BLEIBT NOTWENDIGERWEISE UNTER DER SÜNDE.

Der erste Teil der These ergibt sich aus jenem [Wort] des Apostels Röm 8 [richtig: Röm 13]: „Die Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe“, „das  
 25 Wissen bläht auf, die Liebe aber baut auf“. Ebenso: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ Wo St. Augustinus diese Worte behandelt, sagt er: „Die Schrift des Gesetzes [richtig: Das Wissen vom Gesetz] ohne Liebe bläht auf, baut nicht auf.“ Und wenig später: „Die Erkenntnis des Gesetzes macht deshalb einen hochmütigen Pflichtverletzer,  
 30 durch die Gabe der Liebe aber findet er Gefallen daran, ein Täter des Gesetzes zu sein.“ Und an vielen Stellen sagt er: „Das Gesetz ist gegeben, damit die Gnade gesucht werde, die Gnade ist gegeben, damit das Gesetz erfüllt werde.“

Den anderen Teil zeigt St. Augustinus an vielen Stellen auf. Es wird  
 35 genug sein, nur einige anzuführen. Joh 15: „Ohne mich könnt ihr nichts tun.“ Desgleichen: „Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht von meinem Vater gegeben wird.“ Der Apostel [sagt] 1Kor 4: „Was hast du denn, das du nicht empfangen hast?“ Und durch viele andere [Stellen] des Neuen und Alten Testaments wird schlüssig so  
 40 gelehrt, am meisten durch den Propheten Hesekiel, wo Gott geradezu sagt, er lasse sich durch keine guten Verdienste der Menschen veranlassen, sie gut zu machen, als gehorchten sie seinen Geboten; sondern viel-

hoc eis retribuere bonum pro malo, propter seipsum hoc faciendo, non propter illos. Ait enim, haec dicit Dominus Deus tuus; Haec faciam domui Israel propter nomen meum sanctum, quod profanastis in gentibus; et post multa verba Prophetiae sequitur: Non propter vos ego facio, inquit Dominus Deus, notum sit vobis.<sup>27</sup> Ex quibus omnibus Divus Augustinus, gratiae defensor, cum sanctissimo Apostolo, gratiae praedicator, quod non hominis sit volentis et currentis, sed DEI miserentis, qui poenam non reddit nisi debitam, misericordiam vero non nisi indebitam.<sup>28</sup> Cessabunt igitur et nulla erunt merita, gratiam praecedentia; Necessario erga homo sine gratia filius manet irae,<sup>29</sup> quia soli filii DEI sunt, qui spiritu DEI aguntur.<sup>30</sup> |

StA 159

## Corollarium I

Voluntas hominis, sine gratia, non est libera sed servit, licet non invita.<sup>31</sup> |

WA 148

Patet ex illo Rom. 7.<sup>32</sup> Omnis, qui facit peccatum, servus est peccati: Voluntas sine gratia peccat, nec ergo libera: Quod etiam verbo sancti Evangelistae patet, ubi Christus dicit: Si vos filius liberaverit, veri liberi estis.<sup>33</sup> Hinc ait Augustinus: Quid obtendis liberum arbitrium, quod ad faciendam iustitiam liberum non erit, nisi ovis fueris? Qui facit igitur oves homines, ipse ad obedientiam pietatis humanas liberat voluntates.<sup>34</sup> Non tamen invite, sed voluntarie servit: Patet etiam per Augustinum Lib. I. contra Pelagianos ubi dicit: Quod nec liberum in bono erit, quod liberatio non liberaverit, sed in malo liberum habet arbitrium in delectationem malitiae, vel occultus, vel manifestus decepto inservit, vel si ipse persuasit.<sup>35</sup> Augustinus Lib. II. contra Iulianum. Hic enim vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono, et non libero, sed potius servo proprie voluntatis arbitrio.<sup>36</sup>

## Corollarium II

Homo, quando facit quod in se est, peccat, cum nec velle, aut cogitare ex seipso possit.<sup>37</sup>

Patet Corollarium: Quia arbor mala non potest nisi fructus malos producere, seu facere, Matth. 7.<sup>38</sup> Homo autem exclusa gratia arbor est

---

<sup>27</sup> Ez 36,22,32; Augustinus: Contra duas epistulas Pelagianorum 4,6,14. <sup>28</sup> Röm 9,16; Augustinus: Contra duas epistulas Pelagianorum 4,6,16. <sup>29</sup> Eph 2,3. <sup>30</sup> Röm 8,14; Augustinus: Contra duas epistulas Pelagianorum 4,6,14. <sup>31</sup> Augustinus: Retractationes 1,9,4. <sup>32</sup> Richtig: Joh 8,34. <sup>33</sup> Joh 8,36. <sup>34</sup> Augustinus: Contra duas epistulas Pelagianorum 4,6,15. <sup>35</sup> Augustinus: Contra duas epistulas Pelagianorum 1,3,6. <sup>36</sup> Augustinus: Contra Iulianum 2,8,23. <sup>37</sup> 2Kor 3,5. <sup>38</sup> Mt 7,17 f.; 12,33.

mehr vergelte er ihnen Gutes für Böses und tue dies um seiner selbst willen, nicht um ihretwillen. Er sagt nämlich: „Das sagt der Herr dein Gott: ‚Das werde ich dem Haus Israel um meines heiligen Namens willen tun, den ihr entheiligt habt unter den Heiden.‘“ Und nach vielen  
 5 Worten des Propheten folgt: „Nicht euret wegen tue ich das, spricht Gott der Herr, damit ihr es nur wisst.“ Aus diesen [Aussagen] allen [fol-  
 10 gert] St. Augustinus, der Verteidiger der Gnade, zusammen mit dem heiligsten Apostel, dem Prediger der Gnade, dass es nicht an des Menschen Wollen und Laufen liege, sondern am Erbarmen GOTTES, der Strafe nur auferlegt, wenn sie verdient ist, Erbarmen hingegen nur,  
 wenn es unverdient ist. Folglich werden Verdienste, die der Gnade vorangehen, hinfällig und nichts sein. Notwendigerweise bleibt also der Mensch ohne Gnade ein Sohn des Zornes, weil es allein die Söhne GOTTES sind, die vom Geist GOTTES getrieben werden.

15

#### ERSTER ZUSATZ

DER WILLE DES MENSCHEN, OHNE DIE GNADE, IST NICHT FREI, SONDERN DIENST ALS KNECHT, FREILICH NICHT WIDER WILLEN.

Das ergibt sich aus jenem [Wort] Röm 7 [richtig: Joh 8]: „Jeder, der  
 20 Sünde tut, ist ein Knecht der Sünde.“ Der Wille ohne Gnade sündigt, ist also nicht frei. Das ergibt sich auch aus dem Wort des Heiligen Evangelisten, wo Christus sagt: „Wenn euch der Sohn frei macht, werdet ihr wirklich frei sein.“ Daher sagt Augustinus: „Was gibst du ein freies Willensvermögen vor, das zum Tun der Gerechtigkeit nicht frei sein wird,  
 25 wenn du nicht ein ‚Schaf‘ geworden bist? Wer also die Menschen zu ‚Schafen‘ macht, der befreit auch die menschlichen Willen zum Gehorsam der Gottesfurcht.“ Dennoch dient er nicht wider Willen, sondern willentlich als Knecht. Das ergibt sich auch durch Augustinus’ Buch 1 gegen die Pelagianer, wo er sagt: „Er wird nicht frei zum Guten sein,  
 30 weil die Befreiung [ihn] nicht befreit hat, sondern zum Bösen hat er ein freies Willensvermögen, zur Freude an der Schlechtigkeit, wenn er, sei es heimlich, sei es öffentlich, durch Verführung dienstbar wird oder wenn er sich selbst dazu überredet hat.“ Im 2. Buch gegen Julianus [sagt] Augustinus: „Ihr wollt, dass der Mensch vollkommen werde – ach,  
 35 dass [ihr es wolltet] durch die Gabe Gottes und nicht durch das freie – richtiger: geknechtete – Entscheidungsvermögen des Willens!“

#### ZWEITER ZUSATZ

WENN DER MENSCH TUT, WZU ER IN DER LAGE IST, SÜNDIGT ER, DA  
 40 ER AUS SICH SELBST [GUTES] WEDER WOLLEN NOCH DENKEN KANN.

Der Zusatz ergibt sich, „weil ein schlechter Baum nur schlechte Früchte hervorbringen oder machen kann“, Mt 7. Wenn die Gnade aus-

mala secundum Divum Augustinum in multis locis.<sup>39</sup> Ergo, quicquid facit, utatur ratione quocunque modo, eliciat actus, imperet et faciat actus sine fide operante per charitatem, peccat semper. |

StA 160

Idem Apostolus Phil. 2. Deus est, inquit, qui operatus in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. Et alibi 2. Cor. 7. Non quod idonei sumus cogitare aliquid, quasi ex nobismet ipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est.<sup>40</sup> Augustinus: Cogitare aliquid bonum minus est quam cupere. Cogitamus quippe omne quod cupimus, non cupimus omne quod cogitamus: Ex illo infert quoque ad id, quod minus est, vel ad cogitandum aliquid boni non sumus idonei tanquam ex nobismet ipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est; Et ad id, quod est amplius, vel ad cupiendum aliquid boni sine divino adiutorio idonei simus ex libero arbitrio?<sup>41</sup> Proverb. 16. Homo praeparat cor, non tamen sine adiutorio Dei.<sup>42</sup> Apostolus: Nemo in spiritu Dei loquens dicit anathema Iesu, et nemo potest dicere Dominus Iesus, nisi in ipso Dominus aequaliter posuit;<sup>43</sup> Tunc dicit Apostolus, spiritualiter vel proprie: Dicit autem proprie Domine, ille qui voluntatem et mentem suam sono vocis enunciat. 5 10 15

### Corollarium III

Cum iusticia fidelium sit in Deo abscondita, peccatum vero eorum manifestum in seipsis. Verum est, non nisi iustos damnari, atque peccatores et meretrices salvari.<sup>44</sup> | 20

WA 149

Patet quoad primum, quia iustitia fidelium est ex sola imputatione Dei secundum dictum Psal. 32. Beatus vir, cui non imputavit Deus peccatum, et alterius Psalmi: Auxilium meum a Domino, et Hos. 13. Perditio tua Israel, sed in me auxilium.<sup>45</sup> Secundum patet, quod alius Psalmus prodat peccatum, quod in me est semper, hoc est, in conspectu meo semper sum peccator; et Apostolus Gal. 3. Mortui, inquit, estis et vita vestra abscondita est in Christo in Deo; Cum Christus apparuerit vita vestra, tum et vos apparebitis cum illo in gloria.<sup>46</sup> Ergo omnis sanctus conscienter est peccator, ignoranter vero iustus, peccator secundum 25 30

<sup>39</sup> Augustinus: De gratia Christi et de peccato originali 19,20. <sup>40</sup> Gal 5,6; Phil 2,13; 2Kor 3,5 f. <sup>41</sup> Augustinus: Contra duas epistulas Pelagianorum 2,8,8. <sup>42</sup> Spr 16,1. <sup>43</sup> 1Kor 12,3. <sup>44</sup> Mt 21,31 f. <sup>45</sup> Ps 32/Vg 31,2; Ps 121,2/Vg 120,2; Hos 13,9. <sup>46</sup> Ps 51,5/Vg 50,5; Kol 3,3 f.

geschlossen ist, ist der Mensch aber, wie St. Augustinus an vielen Stellen [sagt], ein schlechter Baum. Folglich, was er auch tut – er gebrauchte seine Vernunft auf beliebige Weise, er bringe Handlungen hervor, befehle und tue Handlungen – ohne den Glauben, der durch die Liebe wirkt, sündigt er immer.

Ebenso der Apostel Phil 2: „Gott ist es“, sagt er, „der in euch wirkt das Wollen und das Vollbringen nach dem [sc. seinem] guten Willen“. Und an anderer Stelle, 2Kor 7 [richtig: 2Kor 3]: „Nicht, dass wir geeignet wären, etwas zu denken als von uns selbst, sondern unser Genügen stammt aus Gott.“ Augustinus: „Etwas Gutes zu denken ist weniger, als es zu begehren. Wir denken zwar alles, was wir begehren, aber wir begehren nicht alles, was wir denken.“ Daraus schließt er auch: „Zu dem, was weniger ist – nämlich zum Denken des Guten –, sind wir nicht geeignet aus uns selbst heraus, sondern unser Genügen stammt aus Gott, und zu dem, was mehr ist – nämlich etwas Gutes zu begehren –, sollten wir ohne Gottes Hilfe geeignet sein aus dem freien Willensvermögen heraus?“ Spr 16: „Der Mensch bereitet das Herz, aber doch nicht ohne Gottes Hilfe.“ Der Apostel [sagt]: „Niemand, der im Geist Gottes spricht, sagt: ‚Anathema Jesus‘, und niemand kann Jesus ‚Herr‘ nennen, es sei denn, der Herr hat es gleichzeitig in ihn gelegt.“ Da spricht der Apostel auf geistliche oder eigentliche Weise: Auf eigentliche Weise sagt ‚Herr‘ [nur] der, der seinen Willen und Verstand mit dem Klang seiner Stimme ausspricht [das heißt, der, der mit seinen Worten das ausspricht, was er wirklich will und denkt].

### DRITTER ZUSATZ

DA DIE GERECHTIGKEIT DER GLÄUBIGEN IN GOTT VERBORGEN IST, IHRE SÜNDE ABER OFFENKUNDIG IN IHNEN SELBST, IST ES WAHR, DASS NUR DIE GERECHTEN VERDAMMT WERDEN, DIE SÜNDER UND DIRNEN ABER GERETTET WERDEN.

Das ergibt sich hinsichtlich des ersten, weil die Gerechtigkeit der Gläubigen allein aus der Zurechnung Gottes kommt, gemäß dem Spruch Ps 32: „Glücklich der Mann, dem Gott die Sünde nicht zugerechnet hat“, und in einem anderen Psalm: „Meine Hilfe [kommt] vom Herrn“, und Hos 13: „Du [bist] dein [eigenes] Verderben, Israel, aber in mir ist Hilfe.“ Das zweite ergibt sich daraus, dass ein anderer Psalm die Sünde öffentlich bekennt, „die immer in mir ist“, das heißt, in meinen Augen bin ich immer Sünder. Und der Apostel Gal 3 [richtig: Kol 3]: „Ihr seid gestorben“, sagt er, „und euer Leben ist verborgen in Christus in Gott. Wenn aber Christus, euer Leben, erscheinen wird, dann werdet auch ihr erscheinen mit ihm in Herrlichkeit“. Folglich ist jeder Heilige bewusst Sünder, unbewusst aber ein Gerechter, Sünder der Tatsache

rem, iustus secundum spem; peccator revera, iustus vero per reputatio-  
nem Dei miserentis. Verum ergo est, non nisi iustos, hoc est, sibi nihil  
imputantes peccati, iustos in malis suis damnari; Meretrices, vel sibi  
reputantes peccata, in oculis suis meretrices et peccatores, DEO tamen  
confitentes suam impietatem, atque pro hac remittenda tempore oportuno orantes, in eundem non se ipsos sperantes, salvari. Facit ad hoc, l  
quod Dominus sacerdotibus et scribis dixit: Amen dico vobis, quod  
publicani et peccatores praecedent vos in regno Dei.<sup>47</sup> Idem: Non veni  
vocare iustos, sed peccatores<sup>48</sup>: Male habentibus opus est Medico<sup>49</sup>:  
Maius gaudium est super uno peccatore.<sup>50</sup> etc.

### Conclusio tertia

Gratia seu charitas, quae non (nisi in extrema necessitate) succurrit,  
inertissima est ac potius nulla charitas, nisi extrema necessitas, non  
mortis periculum, sed cuiuscunque rei defectus<sup>51</sup> intelligatur.

Patet breviter ex illo dicto Divi Ambrosii: Nescit tarda molimina  
Spiritus sancti gratia.<sup>52</sup> Et quod non expectat mortis periculum chari-  
tas, patet ex praecepto dilectionis proximi: Dilige proximum tuum sicut  
teipsum;<sup>53</sup> Nullus autem est, qui non velit sibi succurri ante mortis  
periculum, quapropter et ipse aliis ante mortis periculum succurrere  
debet, secundum illud Salvatoris Matth. 7. Omnia, quae vultis, ut faci-  
ant vobis homines, et vos facite illis. Idem 1. Ioh. 3. Qui habuerit sub-  
stantiam huius mundi, et viderit fratrem suum patientem, et clauserit  
viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manserit in eo.<sup>54</sup>

### Corollarium I

Christus Iesus virtus nostra, iusticia nostra, cordium et renum scruta-  
tor, solus est cognitor meritorum nostrorum, ac iudex.

Patet Corollarium ex multis passibus Scripturae 1. Paral. 28. Deuter.  
8.<sup>55</sup> ex illo Psalmi 45. Deus meum refugium et virtus, adiutor in tribula-  
tionibus.<sup>56</sup> 1. Cor. 1. Qui factus est nobis sapientia e Deo et iustitia et  
sanctificatio et redemptio. Psal. 7. Scrutans corda et renes Deus iustus.<sup>57</sup>  
Reliquum patet ex illo Eccles. 9. Sunt iusti atque sapientes, et opera

<sup>47</sup> Mt 21,31. <sup>48</sup> Richtig: Mt 9,13. <sup>49</sup> Mt 9,12. <sup>50</sup> Lk 15,10. <sup>51</sup> Biel: Sent. 4 dist. 16 qu. 4 art. 2 concl. 4 f. H. I. <sup>52</sup> Ambrosius: Expositio evangelii secundum Lucam 2,19.  
<sup>53</sup> Mt 19,19; 22,39. <sup>54</sup> Mt 7,12; 1Joh 3,17. <sup>55</sup> 1Chr 28,9; Dtn 8,2. <sup>56</sup> Ps 46/Vg 45,2.  
<sup>57</sup> 1Kor 1,30; Ps 7,10.

nach, Gerechter der Hoffnung nach, Sünder tatsächlich, Gerechter jedoch durch die Zurechnung des sich erbarmenden Gottes. Also ist es wahr, dass nur die Gerechten, das heißt, die Gerechten, die sich selbst keine Sünde zurechnen, in ihren Übeltaten verdammt werden. Die Dirnen aber, oder diejenigen, die sich selbst Sünden zurechnen und in ihren eigenen Augen Dirnen und Sünder sind, aber ihre Gottlosigkeit dennoch GOTT bekennen und zur rechten Zeit dafür um Vergebung bitten, auf ihn und nicht auf sich selbst hoffen, werden gerettet. Dazu passt es, dass der Herr den Priestern und Schriftgelehrten sagte: „Wahrlich, ich sage euch, dass die Zöllner und Sünder vor euch in das Reich Gottes eingehen werden.“ Ebenso: „Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder.“ „Die Kranken bedürfen des Arztes.“ „Es ist größere Freude über einen Sünder“ usw.

15 DRITE THESE

EINE GNADE ODER LIEBE, DIE NICHT (AUSSER IN ÄUSSERSTER NOT) ZUR HILFE KOMMT, IST GANZ UNTÄTIG UND EIGENTLICH GAR KEINE LIEBE; ES SEI DENN, MAN VERSTEHT UNTER ‚ÄUSSERSTER NOT‘ NICHT DIE TODESGEFAHR, SONDERN EINEN MANGEL AN IRGEND EINER BELIEBIGEN SACHE.

Das ergibt sich kurz aus jenem Ausspruch des Heiligen Ambrosius: „Die Gnade des Heiligen Geistes kennt keine trägen Bemühungen.“ Und dass die Liebe nicht abwartet bis zur Todesgefahr, ergibt sich aus dem Gebot der Nächstenliebe: „Liebe deinen Nächste wie dich selbst.“ Es gibt aber niemanden, der nicht wollte, dass man ihm [auch] vor der Todesgefahr zur Hilfe kommt, weswegen er auch selbst anderen vor der Todesgefahr zur Hilfe kommen muss, gemäß dem Wort des Erlösers Mt 7: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut ihr ihnen auch.“ Ebenso 1Joh 3: „Wer Vermögen dieser Welt hat und sieht seinen Bruder leidend und verschließt sein Herz vor ihm, wie bliebe die Liebe Gottes in ihm?“

ERSTER ZUSATZ

CHRISTUS JESUS, UNSERE TÜCHTIGKEIT, UNSERE GERECHTIGKEIT, PRÜFER DER HERZEN UND NIEREN, ALLEIN IST DER KENNER UND RICHTER UNSERER VERDIENSTE.

Der Zusatz ergibt sich aus vielen Stellen der Schrift: 1Chr 28, Dtn 8 und aus jenem [Wort] Psalm 46: „Gott ist meine Zuflucht und Stärke, der Helfer in Bedrängnissen.“ 1Kor 1: „Der uns gemacht ist zur Weisheit von Gott und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung.“ Ps 7: „Der du Herzen und Nieren prüfst, gerechter Gott“. Das Übrige ergibt sich aus jenem [Wort] Koh 9: „Die Gerechten und Weisen

eorum in manu Dei, et tum nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit.<sup>58</sup>

### Corollarium II.

Cum credenti omnia sint, autore Christo, possibilis, Superstitiosum est, humano arbitrio, aliis Sanctis, alia deputari auxilia. 5

StA 162 Quod omnia credenti sint possibilis, dixit Salvator Marc. 5.<sup>59</sup> Idem Matth. 21. Omnia quaecunque in nomine meo petieritis, credentes, accipietis.<sup>60</sup> Si ergo credentes haec omnia possunt, multo fortius alibi. Ubi Deus erit omnia in omnibus,<sup>61</sup> patet superstitiosum esse, huic sancto hoc, alii aliud nostro arbitrio deputare auxilium. Ad idem est illud Apostoli. 1. Cor. 3. Omnia vestra, sive vita, sive mors, sive praeterita, sive futura. Et Rom. 8. Quomodo non omnia in illo damnavit.<sup>62</sup> Augustinus de Gratia cap. III. Sed et illa ignorantia, quae non est eorum, qui scire nolunt, sed eorum, qui simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat. Si propterea non credit, quia non audivit, omnino quidem crederet, sed fortassis ut minus ardeat.<sup>63</sup> Matth. 19. dicunt discipuli: Si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere; Dominus respondet: Non omnes capiunt hoc verbum, sed quibus datum est.<sup>64</sup> Sap. 8. Nemo potest esse continens, nisi Deus det. Paulus 1. Tim. 4. Qui dixit, bonum certamen certavi,<sup>65</sup> alio loco dicit, gratias ago Deo, qui dat nobis victoriam.<sup>66</sup> Idem: Cursum consummavi, fidem servavi;<sup>67</sup> alibi munus consecutus sum, ut fidelis essem.<sup>68</sup> Eph. 2. Ipsius sumus figmentum, creati in Christo Iesu, in omnibus operibus bonis.<sup>69</sup> Augustinus: Non est illa creatio, qua homines facti sumus, sed ea, de qua ille dicebat, qui iam homo erat, cor mundum crea in me Deus.<sup>70</sup> Augustinus: Gratia quippe adiuvat, ut legis quisque sit actor, sine qua gratia sub lege potius homo erit legis auditor.<sup>71</sup> Cum per Ezechielem dicit Dominus cap. 9. Auferam ab eis cor lapideum, et dabo eis cor carneum,<sup>72</sup> non intelligendum est, quod carnaliter vivant, qui debent spi- 20 25

---

<sup>58</sup> Koh 9,1. <sup>59</sup> Richtig: Mk 9,23/Vg 22. <sup>60</sup> Mt 21,22. <sup>61</sup> 1Kor 15,28. <sup>62</sup> 1Kor 3,22; Röm 8,32. Dementsprechend ist statt ‚damnavit‘ zu lesen ‚donavit‘. Dem folgt die deutsche Übersetzung. <sup>63</sup> Augustinus: De gratia et libero arbitrio 3,5. <sup>64</sup> Mt 19,10 f. <sup>65</sup> Weish 8,21; 2Tim 4,7. <sup>66</sup> 1Kor 15,57. <sup>67</sup> 2Tim 4,7. <sup>68</sup> 1Kor 7,25. <sup>69</sup> Eph 2,10. <sup>70</sup> Augustinus: De gratia et libero arbitrio 3,5, mit Bezug auf Ps 51/Vg 50,12. <sup>71</sup> Augustinus: De gratia et libero arbitrio 12,24. <sup>72</sup> Ez 11,19.

und ihre Werke sind in der Hand Gottes, und so weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist.“

ZWEITER ZUSATZ

5 DA DEM GLAUBENDEN, DURCH CHRISTUS, ALLES MÖGLICH IST, IST ES ABERGLÄUBISCH, NACH MENSCHLICHER WILLKÜR, DEN EINEN HEILIGEN DIESE, DEN ANDEREN JENE HILFEN ZUZUSCHREIBEN.

Dass dem Glaubenden alles möglich ist, hat der Erlöser Mk 5 [richtig: Mk 9] gesagt, ebenso Mt 21: „Alles, was ihr in meinem Namen bitten werdet, werdet ihr, wenn ihr glaubt, empfangen.“ Wenn also die  
10 Glaubenden das alles können [und] noch viel mehr anderwärts, wo Gott sein wird alles in allem – ergibt sich, dass es abergläubisch ist, dem einen Heiligen dies, dem anderen das an Hilfe nach unserem Entscheidungsvermögen zuzuschreiben. Darauf bezieht sich auch jenes [Wort]  
15 des Apostels 1Kor 3: „Alles ist euer, sei es Leben, sei es Tod, sei es Vergangenes, sei es Zukünftiges“, und Röm 8: „Wie hat er in ihm nicht alles verdammt [richtig: geschenkt]?“ Augustinus [sagt] im 3. Kapitel „Von der Gnade“: „Aber auch jene Unwissenheit, die nicht die derjenigen ist, die nicht wissen wollen, sondern derer, die einfach nicht wissen,  
20 entschuldigt niemanden so, dass er nicht im ewigen Feuer brenne. Wenn er deswegen nicht geglaubt hat, weil er nicht gehört hat, hätte er zwar durchaus geglaubt, aber vielleicht [nur], um weniger zu brennen.“ Mt 19 sagen die Jünger: „Wenn die Sache eines Menschen mit einer Ehefrau so steht, dann ist es nicht gut zu heiraten.“ Der Herr antwortet: „Nicht alle fassen dieses Wort, sondern diejenigen, denen es  
25 gegeben ist.“ Weish 8: „Niemand kann enthaltsam sein, wenn Gott es nicht gibt.“ Paulus, der 1Tim 4 [richtig: 2Tim 4] sagt: „Ich habe einen guten Kampf gekämpft“, sagt an einer anderen Stelle: „Ich danke Gott, der uns den Sieg gegeben hat.“ Ebenso: „Ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben bewahrt“, anderswo [1Kor 7]: „Ich habe die Gabe erlangt, vertrauenswürdig zu sein.“ Eph 2: „Wir sind sein Gebilde, geschaffen in Christus Jesus in allen guten Werken.“ Augustinus: „Es ist nicht jene Schöpfung, durch die wir Menschen geworden sind, sondern die, von der jener sprach, der schon Mensch war: ‚Schaffe in mir  
35 Gott ein reines Herz‘.“ Augustinus: „Die Gnade nämlich hilft, dass jeder ein Täter des Gesetzes sei, ohne welche Gnade der Mensch unter dem Gesetz vielmehr [nur] ein Hörer des Gesetzes sein wird.“ Wenn der Herr durch Hesekiel sagt, Kap. 9 [richtig: Kap. 11]: „Ich werde von ihnen das steinerne Herz wegnehmen und ihnen ein fleischernes Herz geben“, so ist dies nicht so zu verstehen, dass die fleischlich leben, die doch geistlich leben sollen, sondern dass ein Stein, mit dem das harte Herz verglichen wird, ohne Empfindung ist. Womit, wenn nicht mit  
40

ritualiter vivere, sed quod lapis sine sensu est, cui comparatur cor durum, cui nisi carni sentienti cor mite debuit comparari?<sup>73</sup>

### Corollarium III

Est iuxta praemissa, ad quaestionem responsivum.

---

<sup>73</sup> Augustinus: De gratia et libero arbitrio 14,29.

empfindungsfähigem Fleisch, hätte das weiche Herz verglichen werden sollen?

DRITTER ZUSATZ

AUF DIE DISPUTATIONSFRAGE IST GEMÄSS DEM VORSTEHENDEN ZU ANTWORTEN.



DISPUTATIO  
CONTRA SCHOLASTICAM THEOLOGIAM

1517

AD Subscriptas conclusiones Respondebit Magister  
Franciscus Guntherus Nordhusensis pro Biblia.  
Presidente Reverendo patre Martino Luder Augustinensi.  
Sacrae Theologiae Wittenburgensis. Decano loco et tempore  
statuendis.

DISPUTATION  
GEGEN DIE SCHOLASTISCHE THEOLOGIE

1517

Die nachstehenden Thesen wird an noch festzusetzendem Ort  
und Zeitpunkt Magister Franz Günther aus Nordhausen zur  
Erlangung des Bakkalaureus Biblicus unter dem  
Vorsitz des ehrwürdigen Paters Martin Luder, Augustiner,  
Dekan der Wittenberger Theologischen Fakultät, verteidigen.

[WA 1,224/StA 1,165]

---

Editionsgrundlage des lateinischen Textes ist der originale Plakatdruck (Benzing 2, 28 [Nr. 84 a]). Dieser früheste unter den überlieferten Plakatdrucken Luthers wurde erst 1983 in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel wiederentdeckt, die uns dankenswerterweise eine Vorlage für die Edition zur Verfügung stellte. Die Kommentierung orientiert sich an der Ausgabe in StA 1, (163) 165–172.

[1] i Dicere quod Augustinus contra haereticos excessive loquitur.<sup>1</sup> Est dicere Augustinum. fere ubique mentitum Contra dictum commune.

[2] ii Idem est pelagianis et omnibus haereticis tribuere occasionem triumphandi immo victoriam. 5

[3] iii Et idem Est omnium ecclesiasticorum doctorum auctoritatem illusioni exponere.

[4] iv Veritas itaque est: quod homo arbor mala factus: non potest nisi malum velle et facere<sup>2</sup> |

StA 166 [5] v Falsitas est. quod appetitus liber potest in utrumque oppositorum: imo nec liber Sed captivus est. Contra communem<sup>3</sup> 10

[6] iiii Falsitas est. quod voluntas possit se conformare dictamini recto naturaliter. Contra Scotum Gabrielem<sup>4</sup>

[7] vii Sed necessario elicit actum difformem et malum: sine gratia dei<sup>5</sup> 15

[8] viii Nec ideo sequitur. quod sit naturaliter mala. id est. natura mali secundum Manicheos<sup>6</sup>

[9] ix Est tamen naturaliter et inevitabiliter mala et vitiata natura

[10] x Conceditur. quod voluntas non est libera ad tendendum in quodlibet. secundum rationem boni sibi ostensum. Contra Scotum Gabrielem<sup>7</sup> 20

[11] xi Nec est in potestate eius velle et nolle. quodlibet ostensum<sup>8</sup>

[12] xii Nec sic dicere. est contra. Beatum Augustinum dicentem. Nihil est ita in potestate voluntatis sicut ipsa voluntas.<sup>9</sup>

[13] xiii Absurdissima est consequentia. homo errans potest diligere creaturam super omnia ergo et deum. Contra Scotum Gabrielem<sup>10</sup> 25

[14] xiiii Nec est mirum. quod potest se conformare dictamini erroneo et non recto.<sup>11</sup>

[15] xv Immo hoc ei proprium est ut tantummodo erroneo sese conformet et non recto: 30

[16] xvi Illa potius est consequentia. homo errans potest diligere creaturam: ergo impossibile est ut diligat deum. |

---

<sup>1</sup> Gabriel Biel: Sent. 2 dist. 33 qu. un. art 3 dub. 2 K. <sup>2</sup> Augustinus: Contra Adimantum Manichaei discipulum 26. <sup>3</sup> Biel: Sent. 3 dist. 27 qu. un. art 3 dub. 2 Q. <sup>4</sup> Duns Scotus: Sent 3. dist 27 qu. un. 13 p. 21 u; Biel: Sent. 2 dist. 35. qu. un. art. 1 C. 2 G; sent. 3. dist. 27 qu. un. art. 3 dub. 2 prop. 1 Q. <sup>5</sup> Gegen Scotus und Biel, vgl. Anm. 4. <sup>6</sup> So z. B. Augustinus: Contra Faustum Manichaeum lib. 22, cap. 22. <sup>7</sup> Duns Scotus: Sent 3. dist 27 qu. un. 11 n; Biel: Sent. 3 dist. 27 qu. un. art. 3 dub. 2 prop. 1 Q. <sup>8</sup> Gegen Biel wie Anm. 7. <sup>9</sup> Biel: Sent. 2 dist. 25 qu. un. art. 2 concl. 1 G. <sup>10</sup> Biel: Sent. 3 dist. 27 qu. un. art. 3 dub. 2 prop. 1 Q. <sup>11</sup> Gegen Biel wie Anm 10.

1. Zu sagen, dass Augustinus gegen die Irrlehrer übertreibend redet, heißt zu sagen, Augustinus habe fast überall gelogen. Gegen eine allgemeine Redensart.

2. Ebenso heißt es, den Pelagianern und allen [anderen] Irrlehrern  
5 Gelegenheit zum Triumphieren, ja den Sieg zuzusprechen.

3. Und es heißt ebenso, das Ansehen aller Kirchenlehrer der Lächerlichkeit preiszugeben.

4. Es ist also die Wahrheit, dass der Mensch, der ein ‚schlechter Baum‘ geworden ist, nur Schlechtes [= Böses] wollen und tun kann.

10 5. Es ist die Unwahrheit, dass das freie Begehren nach beiden entgegengesetzten Richtungen hin etwas vermag; vielmehr ist es gar nicht frei, sondern gefangen. Gegen die allgemeine [Meinung].

6. Es ist die Unwahrheit, dass der Wille sich von Natur aus nach der richtigen Anweisung [der Vernunft] ausrichten könne. Gegen Scotus  
15 und Gabriel.

7. Sondern ohne die Gnade Gottes bringt er notwendigerweise ein Handeln hervor, das damit nicht übereinstimmt und böse ist.

8. Daraus folgt jedoch nicht, dass er von Natur aus böse sei, das heißt, nach der Natur des Bösen gemäß der Auffassung der Manichäer.

20 9. Er ist jedoch von Natur aus und unvermeidlich von böser und beschädigter Natur.

10. Es wird [daher] zugestanden [werden müssen], dass der Wille nicht frei ist, sich dem zuzuwenden, was ihm auch immer nach Maßgabe der Vernunft als gut gezeigt wird. Gegen Scotus und Gabriel.

25 11. Auch steht es nicht in seiner Macht zu wollen oder nicht zu wollen, was auch immer ihm gezeigt wird.

12. So zu reden ist auch nicht gegen den Seligen Augustinus, der sagt: „Nichts ist so in der Macht des Willens wie der Wille selbst.“

30 13. Ganz abwegig ist die Folgerung, dass der irrende Mensch, der die Kreatur über alles lieben kann, folglich auch Gott [über alles lieben kann]. Gegen Scotus und Gabriel.

14. Es ist nicht verwunderlich, dass er [sc. der irrende Mensch] sich an der irrigen Anweisung [der Vernunft] ausrichten kann, aber nicht an der richtigen.

35 15. Ja, es ist sogar eigentümlich für ihn, dass er sich nur nach der irrigen [Anweisung der Vernunft] ausrichtet und nicht nach der richtigen.

16. Vielmehr ist das die Folgerung: Der irrende Mensch kann die Kreatur lieben, also ist es unmöglich, dass er Gott liebt.

- WA 225 [17] xvii Non potest homo naturaliter velle: deum esse deum.<sup>12</sup>  
 [18i] xvii Immo vellet se esse deum. et deum non esse deum. |
- StA 167 [19] xix Diligere deum super omnia naturaliter Est terminus fic-  
 tus. sicut Chymera<sup>13</sup> Contra communem fere<sup>14</sup>
- [20] xx Nec valet ratio Scoti de forti politico rempublicam plus- 5  
 quam seipsum diligente<sup>15</sup>
- [21] xxi Actus amicitiae. non est. naturae. sed gratiae praevenien-  
 tis. Contra Gabrielem<sup>16</sup>
- [22] xxii Non est in natura nisi actus concupiscentiae erga deum.
- [23] xxiii Omnis actus concupiscentiae erga deum est malus. et 10  
 fornicatio spiritus
- [24] xxiiii Nec est verum quod actus concupiscentiae possit ordi-  
 nari per virtutem spei Contra Gabrielem<sup>17</sup>
- [25] xxv Quia spes non est contra charitatem quae solum quae dei  
 sunt querit et cupit 15
- [26] i Spes non venit ex meritis. sed ex passionibus merita de-  
 struentibus Contra usum multorum<sup>18</sup>
- [27] ii Actus amicitiae. non est perfectissimus modus faciendi  
 quod est in se.<sup>19</sup>
- [28] iii Nec est dispositio perfectissima ad gratiam dei aut modus 20  
 convertendi et appropinquandi ad deum.<sup>20</sup>
- [29] iiii Sed est actus iam perfectae conversionis. tempore et natu-  
 ra posterior gratia
- [30] v Illae auctoritates Convertimini ad me. et convertar ad vos.<sup>21</sup>  
 Item appropinquate deo et appropinquabit vobis.<sup>22</sup> Item Quaerite et 25  
 invenietis.<sup>23</sup> Item. Si quaesieritis me inveniar a vobis.<sup>24</sup> et iis similes. Si  
 dicantur. Quod unum naturae alterum gratiae sit. Nihil aliud quam  
 quod pelagiani dixerunt. asseritur
- [31] vi Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dis-  
 positio. est aeterna dei electio et predestinatio. | 30
- StA 168 [32] vii Ex parte autem hominis. nihil nisi indispositio imo rebel-  
 lio gratiae. gratiam praecedit.

<sup>12</sup> Gegen Biel wie Anm. 10. <sup>13</sup> Fabelwesen, hier unwirklicher, vom menschlichen Geist erdichteter Begriff; Wilhelm von Ockham: Summa logicae 1, 26; 2, 12. <sup>14</sup> Duns Scotus: Sent. 3 dist. 27 qu. un. 13 p. 21 u; Wilhelm von Ockham: Sent. 1 dist. 1 qu. 2 concl. 1; Petrus von Ailly (Cardinalis Cameracensis): Sent. 1 qu. 2 art. 2 J; Biel: Sent. 3 dist. 27 art. 3 dub. 2 prop. 1 Q; sent. 4 dist. 14 qu. 1 art. 2 concl. 2 L. <sup>15</sup> Duns Scotus wie oben Anm. 4; Biel wie oben Anm. 10. <sup>16</sup> Biel wie oben Anm. 3. <sup>17</sup> Biel: Sent. 3 dist. 27 qu. un. art. 1 not. 4 G; art 2. concl. 4 M. <sup>18</sup> Petrus Lombardus: Sent. 3 dist. 26 cap. 1. <sup>19</sup> Biel: Sent. 3 dist. 27 art. 3 dub. 2 prop. 2 Q. <sup>20</sup> Gegen Biel wie Anm. 19. <sup>21</sup> Sach 1,3; Mal 3,7. <sup>22</sup> Jak 4,8. <sup>23</sup> Mt. 7,7; Lk 11,9. <sup>24</sup> Jer 29,13.

17. Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, dass Gott Gott ist.

18. Vielmehr wollte er, er sei Gott und Gott sei nicht Gott.

19. Gott von Natur aus über alles zu lieben, ist ein erdichteter Begriff wie eine Chimäre. Gegen die beinahe allgemeine [Meinung].

5 20. Nicht gültig ist die Argumentation von Scotus mit dem tapferen Bürger, der das Gemeinwesen mehr liebt als sich selbst.

21. Eine Handlung aus Freundschaft ist nicht Sache der Natur, sondern der zuvorkommenden Gnade. Gegen Gabriel.

10 22. In der Natur gibt es nur Handlungen der Begehrlichkeit gegen Gott.

23. Jede Handlung der Begehrlichkeit gegen Gott ist böse und eine Unzucht des Geistes.

24. Es ist auch nicht wahr, dass eine Handlung der Begehrlichkeit durch die Tugend der Hoffnung in Ordnung gebracht werden könne.

15 Gegen Gabriel.

25. Denn die Hoffnung ist nicht gegen die Liebe, die allein das sucht und verlangt, was Gottes ist.

26. Hoffnung kommt nicht aus Verdiensten, sondern aus Leiden, die die Verdienste niederreißen. Gegen die Gewohnheit vieler.

20 27. Eine Handlung aus Freundschaft ist nicht die vollkommenste Weise, das zu tun, was in den eigenen Kräften steht.

28. Auch ist sie nicht die vollkommenste Zubereitung für die Gnade Gottes oder eine Weise, sich zu bekehren und sich Gott zu nähern.

25 29. Sondern sie ist ein Akt der schon vollzogenen Bekehrung, der Zeit und Natur nach der Gnade nachgeordnet.

30 30. Wenn von jenen [Schrift-]Autoritäten: „Kehrt euch zu mir und ich werde mich zu euch kehren“; ebenso: „Nahet euch zu Gott, so wird er sich euch nahen“; ebenso: „Suchet, so werdet ihr finden“; ebenso: „Wenn ihr mich suchen werdet, will ich mich von euch finden lassen“ und von ähnlichen gesagt wird, das eine sei Sache der Natur, das andere Sache der Gnade, so wird damit nichts anderes als Wahrheit bekräftigt, als was die Pelagianer gesagt haben.

35 31. Die beste und unfehlbare Vorbereitung auf die Gnade und die einzige Zubereitung ist Gottes ewige Erwählung und Vorherbestimmung.

32. Von Seiten des Menschen aber geht der Gnade nichts anderes voraus als eine Ungeeignetheit, ja eine Empörung gegen die Gnade.

- [33] viii Vanissimo commento dicitur. praedestinatus potest damnari in sensu diviso. Sed non in composito. Contra Scholasticos<sup>25</sup>
- [34] ix Nihil quoque efficitur. per illud dictum. predestinatio est necessaria necessitate consequentiae Sed non consequentis<sup>26</sup>
- [35] x Falsum et illud est. quod facere quod est. in se. sit remove 5  
obstacula gratiae Contra quosdam<sup>27</sup>
- [36] xi Breviter. Nec rectum dictamen habet natura: nec bonam voluntatem
- [37] xii Non est verum quod ignorantia invincibilis a toto excusat 10  
Contra omnes scholasticos<sup>28</sup> |
- WA 226 [38] xiii Quia ignorantia dei et sui et boni operis. est naturae semper invincibilis
- [39] xiiii Natura etiam in opere specietenus et foris bono. intus necessario gloriatur et superbit
- [40] xv Nulla est virtus moralis sine vel superbia vel tristitia. id est 15  
peccato
- [41] xvi Non sumus domini actuum nostrorum a principio usque ad finem. Sed servi Contra philosophos<sup>29</sup>
- [42] xvii Non efficimur iusti iusta operando. sed iusti facti operamur iusta 20  
Contra philosophos<sup>30</sup> |
- StA 169 [43] xviii Tota fere Aristotelis Ethica: pessima est gratiae inimica Contra scholasticos
- [44] xix Error est: Aristotelis sententiam de foelicitate. non repugnare doctrinae catholicae. Contra Morales<sup>31</sup>
- [45] xx Error est. dicere. sine Aristotele non fit theologus 25  
dictum commune<sup>32</sup>
- [46] xxi Immo theologus non fit. nisi id fiat sine Aristotele.
- [47] xxii Theologus non logicus est monstrosus haereticus. Est monstrosa et haeretica oratio. Contra dictum commune

---

<sup>25</sup> Petrus Lombardus: Sent. 1 dist. 40 cap. 21; Wilhelm von Ockham: Sent. 1 dist. 41 qu. 1 C-D; Biel: Sent. 1 dist. 40 qu. un. art. 2 E. <sup>26</sup> Gegen Duns Scotus: Sent. 1 dist. 39 qu. un. qu. 5, 35 q; Biel: Sent. 1 dist. 41 qu. un. art. 1 not. 2 B; sent. 3 dist. 20 qu. un. art. 1 not. 1 B. <sup>27</sup> Alexander von Hales: S. th. 2 inquisitio 3 tract. 2 sect. 1 qu. 2 tit. 1 cap. 8; Thomas von Aquin: S. th. 1 II qu. 112 art. 3; Biel: Canonis misse expositio lectio 59 P; Biel: Sent. 2 dist. 22 qu. 2 art. 3 dub. 1 N; sent. 4 dist. 9 qu. 2 art. 1 not. 1 B; sent. 4 dist. 16 qu. 2 art. 3 dub. 4 prop. 4 R. <sup>28</sup> Petrus Lombardus: Sent. 2 dist. 22 cap. 9 f. (5); Biel: Sent. 2 dist. 22 qu. 2 art. 1 not. 1 C. <sup>29</sup> Aristoteles: Nikomachische Ethik 3,7. <sup>30</sup> Aristoteles: Nikomachische Ethik 2,1; 3,7. <sup>31</sup> So z. B. Stephan Brulefer: Sent. 2 dist. 4 qu. 1. <sup>32</sup> Vgl. Luthers spätere Erinnerung: WA TR 5,412,34 f. (Nr. 5967).

33. In Form einer ganz nichtigen Erfindung wird gesagt, ein Erwählter kann verdammt werden, wenn man die Begriffe trennt, aber nicht, wenn man sie zusammen nimmt. Gegen die Scholastiker.

34. Ebenfalls nichts wird erbracht durch jenen Ausspruch: Die Prädestination ist notwendig auf Grund der Notwendigkeit der Folge, nicht aber [auf Grund der Notwendigkeit] des Folgenden.

35. Falsch ist auch jene [Ansicht], dass „zu tun, was in den eigenen Kräften steht“, bedeutet, die Hindernisse für die Gnade aus dem Weg zu räumen. Gegen einige.

36. Kurzum: Die Natur hat weder die richtige Anweisung [durch die Vernunft] noch einen guten Willen.

37. Es ist nicht wahr, dass eine unüberwindliche Unwissenheit ganz und gar entschuldigt. Gegen alle Scholastiker.

38. Denn die Unwissenheit, die sich auf Gott, auf sich selbst und auf das gute Werk bezieht, ist für die Natur immer unüberwindlich.

39. Die Natur rühmt und brüstet sich sogar notwendigerweise innerlich über ein Werk, das dem Ansehen nach und äußerlich gut ist.

40. Es gibt keine moralische Tugend, die entweder ohne Stolz oder ohne Traurigkeit, und das heißt, ohne Sünde wäre.

41. Wir sind vom Anfang bis zum Ende nicht Herren unserer Handlungen, sondern Knechte. Gegen die Philosophen.

42. Nicht indem wir gerecht handeln, werden wir gerecht, sondern [indem wir] gerecht geworden [sind], handeln wir gerecht. Gegen die Philosophen.

43. Fast die ganze Ethik des Aristoteles ist sehr schlecht und der Gnade feind. Gegen die Scholastiker.

44. Es ist ein Irrtum, dass die Meinung des Aristoteles über das Glück nicht der katholischen Lehre widerspreche. Gegen die Ethiker.

45. Es ist ein Irrtum zu sagen, ohne Aristoteles wird man kein Theologe. Gegen die allgemeine Rede.

46. Vielmehr wird man ein Theologe nur, wenn man es ohne Aristoteles wird.

47. Zu sagen, ein Theologe, der kein Logiker ist, sei ein ungeheurer Häretiker, ist eine ungeheuere und häretische Rede. Gegen die allgemeine Rede.

- [48] xxiii Frustra fingitur logica fidei.<sup>33</sup> Suppositio mediata<sup>34</sup> extra terminum et numerum Contra recentem dialecticam.
- [49] xxiiii Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis Contra Cardinalem<sup>35</sup>
- [50] xxv Non tamen ideo sequitur. veritatem articuli trinitatis repugnare formis syllogisticis Contra eosdem. Cardinalem Camera-censem<sup>36</sup> 5
- [51] i Si forma syllogistica tenet in divinis. articulus trinitatis erit scitus et non creditus
- [52] ii Breviter Totus Aristoteles. ad theologiam Est tenebre ad lucem Contra scholasticos 10
- [53] iii Dubium est vehemens. An sententia Aristotelis sit apud latinos
- [54] iiiii Bonum erat ecclesiae. Si theologis natus non fuisset Purphyrius cum suis universalibus 15
- [55] v Usitatiores diffinitiones Aristotelis. videntur petere principium
- [56] vi Ad actum meritorium satis est coexistentia gratiae. aut coexistentia nihil est Contra Gabrielem<sup>37</sup> |
- WA 227 [57] vii Gratia dei nunquam sic coexistit ut ociosa. Sed est vivus: mobilis. et operosus spiritus | 20
- StA 170 [58] viii Nec per dei absolutam potentiam fieri potest. ut actus amicitiae sit et gratia dei praesens non sit. Contra Gabrielem<sup>38</sup>
- [59] ix Non potest deus acceptare hominem sine gratia dei iustificante contra Occam<sup>39</sup> 25
- [60] x Periculosa est haec oratio. lex praecipit. quod actus praecepti fiat in gratia dei Contra Cardinalem et Gabrielem<sup>40</sup>
- [61] xi Sequitur ex ea. quod gratiam dei habere. sit iam nova ultra legem exactio
- [62] xii Ex eadem sequitur quod actus praecepti possit fieri sine gratia dei. 30
- [63] xiii Item sequitur quod odiosior fiat gratia dei quam fuit lex ipsa.
- [64] xiiii Non sequitur. lex debet servari et impleri in gratia dei contra Gabrielem<sup>41</sup> 35

<sup>33</sup> Robert Holcot: Sent. 1 qu. 5 H-I; Wilhelm von Ockham: Summa logicae 2,27.

<sup>34</sup> Biel: Sent. 1 dist. 12 qu. 1 art. 3 O. <sup>35</sup> Petrus von Ailly: Sent. 1 qu. 5 art. 3 concl. 1 Y.

<sup>36</sup> Petrus von Ailly wie Anm. 35. <sup>37</sup> Biel: Sent. 3 dist. 27 qu. un. art. 3 dub. 2 prop. 3 R.

<sup>38</sup> Biel wie Anm. 37. <sup>39</sup> Wilhelm von Ockham: Sent. 1 dist. 17 qu. 2 D. <sup>40</sup> Petrus von Ailly: Sent. 1 qu. 2 prop. 1 M; Biel: Sent. 3 dist. 27 qu. un. art. 3 dub. 2 prop. 5 R.

<sup>41</sup> Biel: Sent. 3 dist. 37 qu. un. art. 3 dub. 1 P.

48. Vergeblich wird eine ‚Logik des Glaubens‘ erdichtet, eine Verschiebung der Worte ohne Sinn und Verstand. Gegen die neue Dialektik.

49. Keine Form logischer Schlussfolgerung ist stichhaltig bei Aussagen über göttliche Dinge. Gegen den Kardinal [d’Ailly].

50. Trotzdem folgt daraus nicht, dass die Wahrheit des Artikels von der Trinität den Formen der logischen Schlussfolgerung widerspräche. Gegen dieselben [neueren Dialektiker und] den Kardinal von Cambrai [d’Ailly].

51. Wenn die Form der logischen Schlussfolgerung stichhaltig ist in göttlichen Dingen, ist der Artikel von der Trinität ein gewusster und nicht ein geglaubter [Artikel].

52. Kurzum: Der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht. Gegen die Scholastiker.

53. Es ist sehr zweifelhaft, ob die Meinung des Aristoteles auf der Seite der Lateiner ist.

54. Es wäre gut für die Kirche gewesen, wenn Porphyrius mit seinen Universalien den Theologen nicht geboren worden wäre.

55. Die gebräuchlicheren Begriffsbestimmungen des Aristoteles scheinen das vorauszusetzen, was sie beweisen sollen.

56. Für eine verdienstliche Handlung ist das Mitvorhandensein der Gnade entweder genügend oder das Mitvorhandensein [der Gnade] ist nichts. Gegen Gabriel.

57. Die Gnade Gottes ist niemals so mitvorhanden, dass sie untätig wäre, sondern sie ist ein lebendiger, beweglicher und wirkender Geist.

58. Auch nicht durch Gottes unbedingte Macht kann es geschehen, dass es eine Handlung aus Freundschaft gibt und die Gnade Gottes nicht dabei anwesend ist. Gegen Gabriel.

59. Gott kann den Menschen nicht annehmen ohne die rechtfertigende Gnade Gottes. Gegen Occam.

60. Gefährlich ist folgende Rede: Das Gesetz gebietet, dass die gebotene Handlung in der Gnade Gottes geschehe. Gegen den Kardinal und Gabriel.

61. Aus ihr [sc. dieser Rede] folgt, dass es bereits eine neue, über das Gesetz hinausgehende Forderung wäre, die Gnade Gottes zu haben.

62. Aus derselben [Rede] folgte, dass die Erfüllung der Vorschrift geschehen könnte ohne Gottes Gnade.

63. Gleichfalls folgte daraus, dass die Gnade Gottes noch verhasster würde, als es das Gesetz selbst gewesen ist.

64. Nicht folgt [daraus], dass das Gesetz befolgt und erfüllt werden muss in Gottes Gnade. Gegen Gabriel.