

Hermann Dörries zum 80. Geburtstag am 17. VII. 1975

Von Bernhard Lohse

Das Jahr 1975 bringt verschiedene bedeutsame Jubiläen der Reformationgeschichte. Dabei wird der wichtigen, nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die politische Entwicklung bestimmenden Ereignisse des Jahres 1525 gedacht. Die größte Beachtung findet mit Sicherheit der Bauernkrieg sowie das Auftreten des revolutionären Predigers Thomas Müntzer, wobei die Stellungnahme Luthers zur Bauernerhebung einen besonderen Platz hat. Über dem Gedanken an diese Ereignisse sollte freilich die Erinnerung an eine andere, nicht minder bedeutsame und folgenreiche Auseinandersetzung nicht vergessen werden, nämlich die an den Streit zwischen Erasmus und Luther. Die Duplizität dieser beiden Jubiläen kann schon deutlich machen, daß, während für Thomas Müntzer sich gegen Ende seines kurzen Lebens alles auf den Kampf der Bauern und die erhoffte »unüberwindliche Reformation« zuspitzte, für Luther der Streit mit Müntzer und den Bauern nur eine von mehreren Auseinandersetzungen war, die er gleichzeitig auszufechten hatte. Eine innere Verbindung zwischen beiden Auseinandersetzungen war übrigens insofern gegeben, als sowohl Erasmus als auch Müntzer gegen Luther eine gewisse Willensfreiheit des Menschen in Fragen, die das Heil betreffen, behaupteten. Außer Müntzer haben auch nicht wenige andere Vertreter des sogenannten linken Flügels der Reformation ebenfalls ähnlich wie Erasmus geurteilt.

Über den Streit zwischen Erasmus und Luther ist im Verlauf der letzten Jahrzehnte eine Fülle gelehrter Untersuchungen erschienen, durch welche viele Aspekte beleuchtet und die theologischen Streitfragen eingehend gewürdigt worden sind.¹ Die Fülle der zentralen theologischen

1 Immer noch wichtig ist die Untersuchung von K. Zickendraht, *Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*, 1909. Von den neueren Untersuchungen seien genannt: Fr. Beißer, *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, 1966; E. Wolf, *Über »Klarheit der Schrift« nach Luthers »De servo arbitrio«*, in: *Theol. Literaturzeitung* 92, 1967, 721–730; B. Lohse, *Luther und Erasmus*, in: (B. Lohse) *Lutherdeutung heute*, 1968, S. 47–60; H. Dörries, *Erasmus oder Luther. Eine kirchengeschichtliche Einführung*, in: *Kerygma und Melos. Festschrift Chr. Mahrenholz*, 1970, S. 533–570; Kl. Schwarzwäller, *Theologia crucis. Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio*, 1970; ferner die begonnene Untersuchung von E.-W. Kohls, *Luther oder Erasmus*, Bd. 1, 1972.

Themen, die Luther in seiner Antwort an Erasmus behandelt hat und die insbesondere die Fragen der Glaubensgewißheit, des Bekennens, der Klarheit der Schrift, der Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott und nicht zuletzt der Freiheit bzw. Unfreiheit des Willens betreffen, hat Kirchenhistoriker wie Systematiker immer wieder von neuem zu intensivem Durchdenken veranlaßt.² In den letzten Jahren ist dabei in ganz neuer Weise der Versuch unternommen worden, über die engere Konfrontation zwischen Erasmus und Luther hinaus auch die theologische Tradition einzubeziehen und insbesondere Luther und Thomas in der Frage der Willensfreiheit miteinander zu vergleichen.³ Dabei hat sich für viele überraschend ergeben, daß Luther und Thomas, wenn man die verschiedene zeitgeschichtliche Situation und vor allem auch die jeweilige theologische sowie existentielle Eigenart berücksichtigt, gar nicht so weit voneinander entfernt sind, wie es lange Zeit geschienen hatte, sondern Wesentliches gemeinsam haben. Von daher scheint die Differenz zwischen Thomas und Erasmus größer zu sein als diejenige zwischen Thomas und Luther, und auch das Tridentinum hat in seinen Aussagen zu den einschlägigen Fragen nicht die Tiefe und Fülle der Konzeption des Thomas voll und ganz bewahrt.

So begrüßenswert die großangelegten Vergleiche zwischen scholastischer und reformatorischer Auffassung von Freiheit, Gnade, Erwählung usw. sind, so besteht doch die Gefahr, daß darüber die Interpretation aus der konkreten Situation heraus vernachlässigt wird. Im Blick auf die Schrift des Erasmus über den freien Willen dürfte in der Tat die mangelnde Berücksichtigung der damaligen Diskussion zu einer gewissen Verzerrung geführt haben. So soll im folgenden zunächst versucht werden, die Abhandlung des Erasmus in die zeitgenössische Erörterung der Wil-

- 2 S. u. a. die Aufsätze von H. J. Iwand, in seinem Aufsatzband: Um den rechten Glauben, Theologische Bücherei 9, 1959; M. Doerne, Gottes Ehre am gebundenen Willen. Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in *De servo arbitrio*, in: Luther-Jahrbuch 20, 1938, S. 45–92; H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenem Gott, 1958 (dazu E. Kinder, ThLZ 84, 1959, 617–620); E. Jüngel, *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenem Gott – im Anschluß an Luther interpretiert, in: *Evang. Theol.* 32, 1972, S. 197–240; H. Rückert, Luthers Anschauung von der Verborgenheit Gottes, in: (H. Rückert) *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, 1972, S. 96–107.
- 3 O. M. Pesch, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther*, in: *Catholica* 17, 1963, S. 197–244; H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, 1965; H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, 1967.

lensfrage hineinzustellen und auf diese Weise die Absicht sowie die Eigenart der Ausführungen des Führers der Humanisten schärfer zu bestimmen.⁴ Was Luther betrifft, so läßt sich zwar keineswegs von einer mangelnden Einbeziehung der damals aktuellen Streitfragen sprechen; es hat aber doch den Anschein, daß für die rechte Interpretation von Luthers Schrift über den unfreien Willen einige Aspekte noch nicht die gebührende Beachtung gefunden haben, die darum hier hervorgehoben werden sollen. Der Rahmen eines Aufsatzes gestattet dabei lediglich »Marginalien«, die aber vielleicht doch für die Würdigung des gesamten Streites nicht unwichtig sind.⁵

I.

Die Frage der Willensfreiheit stellte damals ein Problem dar, das nicht nur in der Kirchen- und Theologiegeschichte seit Augustin und Pelagius immer wieder erörtert worden war, sondern das auch innerhalb der Renaissancephilosophie vielfältige Behandlung gefunden hatte. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß diese philosophische Diskussion sowohl für Erasmus als auch für Luther von geringerer Bedeutung gewesen wäre, da es bei ihrer Auseinandersetzung hauptsächlich um die rechte Auslegung bestimmter Schriftstellen sowie letztlich um das Gesamtverständnis des christlichen Glaubens gegangen ist. Gleichwohl hat die philosophische Diskussion bei ihrer Auseinandersetzung mindestens im Hintergrund gestanden. Zudem haben beide sich, wenn auch in unterschiedlicher Weise, auf einen der bedeutendsten Vertreter in dieser philosophischen Debatte bezogen, nämlich auf Laurentius Valla. Schließlich kann kein Zweifel sein, daß Luther seine gewisse Übereinstimmung mit Valla hervorgehoben hat. Erasmus hingegen ist, wie schon wiederholt betont wor-

- 4 Auf diese Aspekte sind in gewisser Weise, wenn auch noch nicht hinreichend eingegangen K. Zickendraht, s. o. Anm. 1; E.-W. Kohls, Die theologische Position und der Traditionszusammenhang des Erasmus mit dem Mittelalter in »De libero arbitrio«, in: Humanitas – Christianitas. Festschrift W. v. Löwenich, 1968, S. 32–46.
- 5 Die Schrift des Erasmus »De libero arbitrio Diatribe sive Collatio« (= dla) wird zitiert nach der Ausgabe von W. Lesowsky, Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften Bd. 4, 1969; in Klammern werden die Seitenzahlen der Leidener Ausgabe (= LB IX) angegeben. In gleicher Weise wird der Hyperaspistes (= LB X) zitiert, wobei in der Ausgabe von Lesowsky allerdings bisher nur das erste Buch vorliegt. Luthers Antwort »De servo arbitrio« (= dsa) wird nach der WA und nach Clemen zitiert; die Übersetzung von B. Jordahn im 1. Erg.-Bd. der Münchener Lutherausgabe ist zum Vergleich herangezogen worden.

den ist, von einer antilutherischen Schrift des englischen Bischofs John Fisher abhängig, wobei allerdings durch einen kurzen Vergleich die Eigenart der Diatribe des Erasmus noch schärfer herausgehoben werden kann.

Für ein rechtes Verständnis der philosophischen Diskussion über die Willensfrage ist es wichtig, daß die neuere Renaissance-Forschung uns ein anderes Bild von dem Renaissance-Menschen zeichnet, als es teilweise noch geläufig ist. Dabei wird jetzt weniger das titanische oder prometheische Moment herausgehoben, auch wird die Neubelebung des antiken Geisteserbes geringer veranschlagt. Statt dessen hat Ch. Trinkaus, der die umfassendste neue Darstellung der Renaissance-Anthropologie verfaßt hat,⁶ die Neuanknüpfung an das biblische und patristische Erbe als das Zentrale angesehen. Insbesondere war es die Aussage des ersten Schöpfungsberichtes über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die damals den Anstoß zu einer neuen Anthropologie gab. Auch darf die Anthropologie der Renaissance nicht als rationalistisch mißverstanden werden, vielmehr wurde die Bedeutung des Willens durchaus gesehen. Nicht zuletzt muß die auf Paulus zurückgehende Adam-Christus-Parallele, also die Auffassung über Christus als den zweiten Adam, in ihrer Bedeutung für die damals neue Anschauung vom Menschen gewürdigt werden. Mit diesen Beobachtungen hat Trinkaus durchaus nicht die Einflüsse der Antike auf die Renaissance leugnen wollen. Aber das biblische und patristische Erbe ist doch gleichsam der Rahmen, in dem die antike Überlieferung allein wirksam werden konnte und sollte. Zumindest darf zwischen beiden Traditionsströmen kein Gegensatz behauptet werden. Aber noch ein anderes ist wichtig: durch die Renaissance-Philosophie zieht sich nicht nur ein optimistischer Grundzug in der Betrachtung des Menschen, sondern geradezu eine Weltangst, wie sie wohl seit den Tagen der ausgehenden Antike von den Gebildeten so nicht mehr empfunden worden war. Auch von dieser Sicht her kann trotz aller Unterschiede nicht von vornherein ein totaler Gegensatz zwischen dem Menschenbild der Renaissance und demjenigen der Reformation behauptet werden.

Zwei ganz unterschiedliche Auffassungen über die menschliche Freiheit begegnen damals bei Pico della Mirandola (1463–1494) und bei Laurentius Valla (1407–1457). Pico hat in seiner wohl 1486 verfaßten »Oratio de dignitate hominis«⁷ dem Menschen sowohl hinsichtlich seiner Freiheit als auch hinsichtlich seiner Bestimmung in der Schöpfung die höchsten Prädikate beigelegt. Nachdem Gott das Universum

6 Ch. Trinkaus, In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, 2 Bde., 1970.

7 ed. E. Garin, Florenz 1942, bes. S. 104; 106. Übers. von H. W. Rüssel, 2. Aufl., 1942.

vollendet hatte, hat er den Menschen als sein irdisches Ebenbild geschaffen und ihm dabei Freiheit gegeben. »Freiheit heißt für Pico zuerst Unbestimmtheit. Gott weist den Menschen nicht so sehr auf das hin, was er ist, sondern auf das, was er nicht ist, was alles er werden kann.«⁸ Der Mensch war bei seiner Erschaffung nicht fertig; darum hatte er auch noch keinen bestimmten Platz innerhalb des Universums. Vielmehr sollte der Mensch die ihm vom Schöpfer verliehenen Möglichkeiten erst verwirklichen und insofern seine Rolle als die Summe der erschaffenen Welt erfüllen. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht demnach nicht lediglich in der Geistigkeit des Menschen, sondern in seiner im Grunde gottähnlichen Stellung gegenüber der Welt und gegenüber sich selbst. Nur durch die ihm von Gott gegebene Freiheit kann der Mensch diese seine Bestimmung erfüllen. Mit ihrer Hilfe ist er aber zugleich in der Lage, sich selbst zu vervollkommen. An sich weder himmlisch noch irdisch, weder unsterblich noch sterblich, sollte der Mensch sein eigener, freier Bildner und Überwinder sein. Er kann zum Tier entarten oder sich zum gottähnlichen Wesen wiedergebären. Insofern hat der Mensch geradezu eine schöpferische Freiheit. Allerdings hat Pico sich nicht immer so optimistisch über den Menschen ausgesprochen wie in seiner Oratio, und er hat vermutlich auch weniger den konkreten als vielmehr den ewigen Menschen im Auge, also gewissermaßen ein Idealbild.⁹ Trotz seiner Auffassung von der Freiheit des Menschen ist Pico auch nicht ohne Blick für die Sünde gewesen. Aber das alles ändert nichts daran, daß er in einer kaum zu überbietenden Weise die schöpferische Freiheit des Menschen vertreten hat.

Ganz anderer Art ist der Dialog des Laurentius Valla *De libero arbitrio*. Im Jahre 1439 geschrieben, im späten 15. Jahrhundert gedruckt und dann vor allem 1518 von dem bedeutenden Humanisten Vadian neu herausgegeben, knüpft dieser Dialog an ein altes Thema der lateinischen Patristik an. Das Thema, das Valla behandelt, ist das Verhältnis zwischen menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Allwissenheit. Valla wendet sich dabei gegen die Auffassung von Boethius (gest. 524), der in seinem berühmten »Trost der Philosophie« im fünften Buch die Ansicht vertreten hatte, daß die göttliche Vorsehung die menschliche Freiheit nicht aufhebe. Das Erkennen Gottes sei über alle Schranken der Zeit erhaben und umfasse Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Dieses Wissen Gottes sei aber stets ein gegenwärtiges und stelle darum die menschliche

8 E. Monnerjahn, Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus, in: Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Bd. 20, 1960, S. 27.

9 E. Monnerjahn, ebd., S. 33; 31.

Willensentscheidung nicht in Frage. So meinte Boethius, beides festhalten zu können, sowohl das göttliche Vorauswissen als auch die menschliche Entscheidungsfreiheit.

Valla erblickt, wie in seinem Dialog¹⁰ deutlich wird, in dieser Auffassung des Boethius eine Überschätzung der menschlichen Möglichkeiten. Seinerseits huldigt Valla nun allerdings auch nicht einfach einem Determinismus. Vielmehr möchte er in dem Dialog die Vereinbarkeit von göttlichem Vorauswissen und menschlicher Willensfreiheit darlegen, obwohl er das in anderer Weise tut als Pico. Die menschlichen Willensakte sind Gott im Voraus bekannt. Daß Gott sie vorausweiß, bedeutet aber nicht, daß er sie veranlaßt. Logisch könnten die Dinge sogar in anderer Weise geschehen, als Gott sie vorausweiß, obwohl wir glauben müssen, daß dies nicht geschieht. Auch die Frage der doppelten Prädestination wird von Valla erörtert. Valla hält an Gottes Vorherbestimmung fest, äußert aber zugleich, daß wir nicht wissen, warum der eine Mensch tugendhaft ist und der andere nicht. Die Verantwortung für das menschliche Handeln kann nicht auf Gott abgewälzt werden. Judas hatte an sich die Möglichkeit, den Herrn nicht zu verraten; aber er hat es vorgezogen, das zu tun, was schon vorausgesehen war. Gottes Vorsehung zwingt also den menschlichen Willen nicht, so oder anders zu handeln. Eine wirkliche Lösung des Problems, das sich mit dem Nebeneinander von göttlichem Vorauswissen und menschlicher Freiheit stellt, kann es für den Menschen nicht geben. Selbst der Hinweis auf die Erbsünde vermag hier nichts zu erklären. Wir haben lediglich die Möglichkeit zu glauben, daß Gott in höchstem Maße weise und gut ist. Die Warum-Frage muß ohne Antwort bleiben; denn Gottes Handeln übersteigt die Grenzen der menschlichen Vernunft.

Was Valla bietet, ist also durchaus nicht der Versuch einer Lösung, wohl aber der einer angemessenen Umschreibung des Problems ohne Preisgabe fundamentaler christlicher Glaubensaussagen. Zweifellos hat Vallas Dialog insgesamt die Tendenz, die göttliche Vorherbestimmung zu betonen, obwohl die Freiheit des menschlichen Willens von ihm doch festgehalten wird. In diesem Sinne, daß von der göttlichen Allmacht alles Geschehen notwendig ausgeht, haben auch die verschiedenen Streiter in der Auseinandersetzung über die Willensfrage Valla verstanden. Dabei ist es merkwürdig, daß Valla im Grunde von allen gelobt wird und lediglich Erasmus in gewisser Weise eine Abgrenzung ihm gegenüber vornimmt. Im übrigen kann die Bedeutung Vallas für das gesamte späte

¹⁰ ed. M. Anfossi, Florenz 1934. Besonders wichtig sind im Vergleich mit Erasmus und Luther folgende Stellen: S. 11 Z. 80–85; S. 29 Z. 410 f.; S. 30 Z. 440–442; S. 43 Z. 672–676.

15. und frühe 16. Jahrhundert kaum überschätzt werden, war doch er es, der die Echtheit der konstantinischen Schenkung widerlegte, der aber auch durch seine Bibelauslegung Anregungen vermittelte.¹¹

Erasmus hat im Jahre 1515 über Laurentius Valla gesagt: »Ich wenigstens halte Valla für des höchsten Lobes wert, einen Mann, der mehr Rhetoriker ist als Theologe, der die Hl. Schriften sorgfältig interpretiert hat . . . Gleichwohl stimme ich in einigen Punkten nicht mit ihm überein, vornehmlich in solchen, die sich auf die Theologie erstrecken.«¹² Was Vallas Dialog über den freien Willen betrifft, so hat Erasmus sich in dla von ihm deutlich distanziert. Er stellt Valla Mani und Wyclif an die Seite, obwohl er einen gewissen Unterschied andeutet, sofern es heißt, daß Valla fast mit ihnen übereinzustimmen scheint.¹³ Als der Grundgedanke von Vallas Abhandlung erscheint ihm, daß Gott alles wirkt, obwohl Erasmus durchaus zur Kenntnis genommen hat, daß man nach Valla daran festhalten muß, daß Gott stets nur das Beste und Schönste will.¹⁴ Im Hyperaspistes hat Erasmus noch hinzugefügt, daß Luther sich für seine Bestreitung der menschlichen Willensfreiheit nicht unbedingt auf Valla berufen könne; Valla sei Rhetoriker gewesen und habe, von der Schwierigkeit des Problems überwältigt, nachgegeben; im übrigen habe Valla die Frage des göttlichen Vorauswissens nicht auf Grund der Hl. Schrift, sondern mit Hilfe menschlicher Vernunftgründe sowie profaner Beispiele behandelt.¹⁵ Darin sieht Erasmus offenbar eine Schwäche in der Abhandlung Vallas.

Luther hat 1520 in seiner Antwort auf die Verurteilung, die ihm aus Löwen und Köln zuteil wurde, darauf hingewiesen, daß die Thesen Picos zwar verurteilt worden seien, daß die Gegner aber doch dessen Irrtümern anhängen.¹⁶ Kurz darauf lobt er Valla auf das nachdrücklichste: »Ihm hat weder Italien noch die gesamte Kirche seit vielen Jahrhunderten einen Ebenbürtigen an die Seite stellen können, nicht nur in allen wissenschaft-

11 R. H. Bainton, Erasmus, Reformer zwischen den Fronten, 1972, S. 33: »Valla war der erste Italiener, der ihn (scil. Erasmus) beeinflusste.« Erasmus hat Vallas »Anmerkungen zum Neuen Testament«, die er handschriftlich in der Bibliothek der Prämonstratenserabtei in Parc bei Löwen fand, 1505 veröffentlicht.

12 Erasmus, LB IX 15 C/D (Epistola Apologetica ad Martinum Dorpium Theologum).

13 Erasmus, dla Ib 2, S. 24 (LB IX, 1218 E/F).

14 Erasmus, dla IV 12, S. 178 (LB IX, 1245 D). In dla IIIa 5, S. 96 (LB IX, 1231 A/B), lobt Erasmus Valla, weil dieser erklärt habe, daß das göttliche Vorauswissen unserem Willen keinen Zwang antue.

15 Erasmus, Hyperaspistes, S. 562 (LB X, 1315 A).

16 Luther, WA 6, 183, 19–25.

lichen Disziplinen . . . , sondern auch, was die Standhaftigkeit und den unverfälschten Eifer um den christlichen Glauben angeht.«¹⁷ Valla gehörte für Luther schon damals zu den Zeugen der evangelischen Wahrheit in der Kirche des ausgehenden Mittelalters. In dsa hat Luther ausdrücklich auf Valla Bezug genommen: auf der Gegenseite stehen »Gelehrsamkeit, Geistesschärfe, eine große Zahl, Bedeutung, Erhabenheit, Stärke, Heiligkeit, Wunder und was nicht sonst noch alles. Auf meiner Seite aber der einzige Wyclif und der andere Laurentius Valla, obwohl auch Augustin, den du (scil. Erasmus) übergehst, ganz der meine ist. Aber diese haben vor jenen ja kein Gewicht. Bleibt also der eine Luther übrig.«¹⁸ Später hat Luther in den Tischreden Valla gelobt. 1532 sagt er: »Laurentius Valla ist ein frommer Mann gewesen, rein, einfältig (simplex), aufrichtig, glänzend. Er hat mehr Frucht gebracht, als alle Italiener jemals gebracht haben. Jener Mann wollte auf alle Weise für die italienische Jugend sorgen und hat danach getrachtet, die Wissenschaften zu fördern. Über den freien Willen hat er gut gehandelt. Er hat Frömmigkeit mit Gelehrsamkeit verbunden.«¹⁹

Nicht so eindeutig ist Melanchthons Stellung zu Laurentius Valla gewesen. In der ersten Auflage seiner »Loci communes« von 1521 hat er in dem Abschnitt »Über die Kräfte des Menschen und besonders über den freien Willen«, wo er den von Luther übernommenen Gedanken der göttlichen Alleinwirksamkeit in deterministischer Weise zuspitzt, auch Valla angeführt.²⁰ Später jedoch hat er sich von Valla distanziert. In der letzten Auflage der »Loci« ist aus dem Lob ein Tadel geworden: »Valla und die meisten anderen sprechen dem Willen des Menschen deswegen die Freiheit ab, weil alles durch die Entscheidung Gottes geschieht. Diese aus stoischen Erwägungen überkommene Vorstellung hat sie verleitet, die Zufälligkeit (contingentiam; auch Freiheit) der guten und schlechten Handlungen, ja aller Bewegungen bei Tieren und Elementen aufzuheben. Ich habe aber oben gesagt, daß jene stoischen Anschauungen nicht in die Kirche gebracht werden sollen und daß die schicksalhafte Notwendigkeit aller (Dinge) nicht verteidigt werden soll. Vielmehr muß eine gewisse Freiheit (aliqua contingentia) zugegeben werden. Es war nicht notwendig, daß Alexander den Kleitos tötete. Die Erörterung über die göttliche Bestimmung (determinatio divina) darf nicht mit der Frage nach

17 Luther, WA 6, 183, 31–34.

18 Luther, WA 18, 640, 6–10 (Cl. 3, 130, 13–17).

19 WA TR 2 Nr. 1470, 6–10 (Johannes Schlaginhausen). S. auch die Tischreden WA TR 1 Nr. 259, 1–4 (Veit Dietrich 1532); 5 Nr. 5729, 5–9 (Tischreden aus Clm. 943 aus verschiedenen Jahren).

20 Melanchthons Werke in Auswahl, II, 1, S. 8–16; bes. S. 12, 20 ff.

dem freien Willen (*liberum arbitrium*) verquickt werden. Denn wenn nach dem Willen des Menschen und den übrigen menschlichen Kräften gefragt wird, so wird nur über die menschliche Schwachheit gehandelt, nicht über alle Bewegungen in der gesamten Natur.«²¹

Für die Beurteilung der Abhandlung des Erasmus über den freien Willen ist diese unterschiedliche Stellung zu dem Dialog *Vallas* von Bedeutung. Wichtig ist dabei nicht nur, daß Erasmus sich von der deterministischen Tendenz *Vallas* absetzt, obwohl er mit Recht auf Unterschiede aufmerksam macht, sondern auch die Abgrenzung gegenüber der philosophischen Methode *Vallas*, die Frage der Willensfreiheit und des göttlichen Vorherwissens bzw. der göttlichen Vorherbestimmung zu behandeln. Gerade wenn man Luthers Reserve gegenüber dem Einfluß der Philosophie auf die Theologie in Rechnung stellt, dann erscheint es als durchaus bedeutsam, daß Erasmus in *dla* nicht den Versuch einer philosophischen Abhandlung unternommen, sondern im wesentlichen von der Bibel her argumentiert hat. Wenn Erasmus dabei im großen und ganzen auf die Kirchenväter nicht eingegangen ist, so liegt das daran, daß Luther, wie Erasmus hervorhebt, nur die Autorität der Schrift anerkennt. Aber die Unterscheidung zwischen dem philosophischen Problem des Determinismus und dem theologischen der Vorherbestimmung sowie der je verschiedenen Anthropologie hat Erasmus getroffen, wie auch immer man seine Ausführungen im einzelnen beurteilen mag.

Um die Eigenart der *Diatribes* des Erasmus zu bestimmen, ist aber auch ein kurzer Vergleich mit der »*Assertionis Lutheranae Confutatio*« des Bischofs von Rochester, John Fisher, aus dem Jahre 1523 notwendig. Daß Erasmus dieser Abhandlung des von ihm sehr geschätzten, gelehrten englischen Bischofs, der später zusammen mit Thomas Morus wegen seines Widerspruches gegen die Ehescheidung des englischen Königs hingerichtet wurde (1535), manches verdankt, ist schon wiederholt gesehen worden.²² Insbesondere hinsichtlich der aus der Bibel genommenen Stellen und Argumente folgt Erasmus teilweise Fisher. Aber die *Diatribes* des Erasmus hat doch auch gegenüber der Schrift Fishers ihre Eigenart, die bisher nicht deutlich genug gewürdigt ist.

Fisher, der sich in seiner Schrift gegen Luthers »*Assertio*« von 1520 wandte, insbesondere gegen Luthers 36. Satz »Der freie Wille ist nach dem Sündenfall eine Sache des bloßen Titels, und wer tut, was an ihm

21 Ebd. S. 236,29–237,5.

22 So vor allem K. Zickendraht, a. a. O. (s. o. Anm. 4); sehr knappe Bemerkungen auch bei E.-W. Kohls (s. o. Anm. 4). W. Lesowsky hat in seiner Ausgabe von *dla* auf eine Reihe von Parallelen hingewiesen (S. 55; 107; 121; 123; 125; 131; 133; 135; 137; 139; 141).

ist, der sündigt tödlich«,²³ unterscheidet bei seinen Erörterungen drei verschiedene Freiheitsbegriffe:²⁴ 1. die *libertas naturae*, nämlich das Vermögen, zu wollen und nicht zu wollen; 2. die *libertas gratiae*, nämlich das Vermögen, in verdienstlicher Weise zu wollen bzw. nicht zu sündigen; 3. die *libertas gloriae*, nämlich die Freiheit von der Knechtschaft der Verderbnis. Die erste Freiheit kommt nach Fisher allen Menschen zu, ist allerdings stets durch das allgemeine Einwirken Gottes (*influxus generalis*) bedingt. Dieses allgemeine Einwirken Gottes führt beim Menschen jedoch nicht zu einem Zwang; vielmehr erhält der Mensch durch dieses gerade die Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen. Für Fisher schließen sich dabei göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit nicht aus. Um etwas Gutes zu wollen, bedarf der Mensch allerdings einer speziellen Gnadenhilfe (*auxilium speciale Dei*, auch *gratia gratis-data* genannt), durch die der Mensch zu Reue, Buße und guten Werken angetrieben wird. Die Gnade bedarf hier ebenso der Mitwirkung des Willens, wie andererseits der Wille ohne die Gnade nichts vermag. Wo beide jedoch zusammenwirken, wird die *gratia gratum faciens* erworben. Was die spezielle Gnadenhilfe betrifft, so äußert Fisher zuweilen, daß sie jedem zur Verfügung stehe, mitunter aber auch, daß sie nur dem zukomme, der »tue, was an ihm ist«. Aber solche unterschiedlichen Auffassungen konnte Fisher auch bei früheren Autoritäten finden, die er in größerem Umfang heranzieht. Vor allem kam es ihm darauf an, daß man weder das göttliche Vorherwissen noch die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit in Frage stellt.

Vergleicht man Fishers Werk mit der Diatribe des Erasmus, so muß man sagen, daß Erasmus sich auf einen Teilaspekt konzentriert hat. Mag das in gewisser Hinsicht zu größerer Profilierung der Ansichten beigetragen haben, so ist doch der Verzicht auf eine umfassendere Bestimmung der Freiheit bedauerlich: er hat nicht unbedingt der Klarheit gedient. In jüngster Zeit hat McSorley, ohne auf Fisher zu verweisen, in neuer Weise versucht, die menschliche Freiheit in umfassenderem Sinne

23 WA 7, 142, 22–24.

24 Abgedruckt in seinen *Opera latina*, Würzburg 1597. Ich habe den Sammelband aus der Herzog August-Bibliothek Wolfenbüttel (134 Z. Th.) benutzt, in welchem sich außer Fishers Werken auch der Matthäus-Kommentar von Alexander Pellegrinus, S. J., befindet. Die »*Assertionis Lutheranae Confutatio*« findet sich hier in dem Teil mit den Werken Fishers col. 272–745. Zum 36. Artikel von Luthers Schrift nimmt Fisher col. 660–716 Stellung. Die Definition der Freiheit begegnet col. 664 f. Fishers Argumentationsweise ist, vor allem verglichen mit der Diatribe des Erasmus, schwerfällig und noch ganz und gar scholastisch.

zu definieren und die katholisch-reformatorsche Kontroverse damit aus einer Engführung zu befreien.²⁵ Sodann ist auch die Abhandlung Fishers noch in stärkerem Maße als die Diatribe des Erasmus von philosophischen Erwägungen bestimmt: anders gesagt, Fisher bewegt sich noch weithin in scholastischen Bahnen, Erasmus jedoch folgt den biblischen Aussagen, die er heranzieht.

Es dürfte kaum ausreichen, die Ursache hierfür in dem Gegner zu sehen, daß also Luther mit seiner reformatorischen Theologie Erasmus mehr oder weniger keine andere Wahl gelassen hätte, als sich im wesentlichen nur auf die Schrift zu stützen; denn warum hat Fisher sich von Luther nicht zu einem gleichen Vorgehen inspirieren lassen? Eher läßt sich sagen, daß Erasmus bei seiner Abneigung gegen die überkommene Scholastik in der Kontroverse mit Luther es nicht über sich bringen konnte, nun auf einmal zu der philosophischen und theologischen Strenge systematischen Denkens zurückzukehren. Positiv gewendet, bedeutet dies jedoch, daß Erasmus, wie immer er auch seine Ansicht dann entfaltet hat, zentral von der Bibel herkam. Allerdings ist es nicht die reformatorisch verstandene Schrift, wobei alles unter dem Leitgedanken des »coram Deo« und »coram mundo« steht, sondern die schlichte Frömmigkeit der *devotio moderna*,²⁶ die man mit Recht die edelste Blüte der mittelalterlichen Kirche genannt hat. Von ihr her gab es im Grunde keinen Zugang zu dem bohrenden Fragen Luthers und zu seiner an Paulus orientierten Theologie.

Im Zusammenhang der Beziehungen zwischen der Schrift Fishers und der Diatribe des Erasmus bedarf ein spezielleres Problem noch der Erwägung. K. Zickendraht hat die Ansicht geäußert,²⁷ Erasmus sei bei seiner Berufung auf die Kirchenväter in *dla* von Fisher abhängig; denn Erasmus habe zu Beginn von *dla* gesagt, er wolle sich nur auf die Schrift stützen, und habe gegen Schluß seiner Abhandlung diesen Grundsatz selbst durchbrochen. Freilich scheint es, daß hier doch nicht zwingend auf eine Abhängigkeit des Erasmus von Fisher geschlossen werden kann. Gewiß heißt es bei Erasmus, da Luther nur die Autorität der kanonischen Schriften, nicht aber die irgendeines anderen Autors akzeptiere, könne er sich Arbeit sparen und sich allein auf die Untersuchung der Schrift beschränken.²⁸ Andererseits sagt Erasmus jedoch schon zu Beginn von *dla*, daß über die Frage der Willensfreiheit von den Alten Verschiedenes über-

25 H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen*, 1967, S. 32–35.

26 So H. Dörries, a. a. O. (s. o. Anm. 1), S. 564.

27 K. Zickendraht, a. a. O. (s. o. Anm. 4), S. 43.

28 Erasmus, *dla* Ib 1, S. 20 (LB IX, 1218 C).

liefert sei;²⁹ schon diese Bemerkung kann ein Hinweis darauf sein, daß Erasmus sich möglicherweise nicht streng auf die Schrift beschränken wollte. Ein Bruch mit seinem Programm braucht die Heranziehung von Kirchenvätern vor allem aber auch insofern nicht zu sein, als Erasmus noch zu Beginn von *dla* den Leser mahnt, er möge sich die lange Reihe der höchst gelehrten Männer vor Augen halten, die bis heute von der gemeinsamen Überzeugung vieler Jahrhunderte gebilligt seien und die ebenso durch bewundernswerte Kenntnis der Schrift wie durch die Frömmigkeit ihres Lebens empfohlen würden: einige hätten zudem durch ihr Blut für die Lehre Christi Zeugnis abgelegt.³⁰ Mit anderen Worten: man muß Erasmus zubilligen, daß für ihn die Frage der Freiheit oder Unfreiheit des Willens nicht abgesehen von der Tradition behandelt werden kann und daß er nur mit Rücksicht auf Luther sich zunächst auf die Aussagen der Schrift beschränkt. Im *Hyperaspistes* sagt Erasmus sogar ausdrücklich, daß er in *dla* nur im Hinblick auf seinen Gegner die Hilfe des Urteils der Kirche nicht in Anspruch genommen habe. Dabei stellt er seinerseits die kritische Frage, warum Luther, wenn er lediglich die Schrift anerkenne, die beständige Jungfräulichkeit Marias vertrete, die doch in der Schrift nicht ausdrücklich erwähnt sei.³¹

Ein Letztes sei im Blick auf die *Diatribes* des Erasmus kurz erörtert, nämlich seine oft kritisierte Skepsis. Die Vorwürfe, die hier protestantischerseits, aber nicht selten auch in den Reihen der katholischen Kirche erhoben worden sind, sind an Schärfe kaum zu überbieten. Noch jüngst hat W. Maurer bei Erasmus von einem »skeptischen Relativismus« gesprochen: Erasmus habe im Grunde keinen Blick für das Mysterium gehabt, nämlich für die Geheimnisse der Gottheit. »Das Mysterium ist (scil. für Erasmus), weil etwas Unerforschliches, zugleich etwas Zweifelhafte und zum Leben nicht absolut Notwendiges«,³² ja bei Erasmus liege im Grunde »der antik-heidnische Mysterienbegriff« vor.³³

Nun ist kein Zweifel, daß Erasmus durch einige ungeschützte Äußerungen in *dla* eine solche Deutung selbst provoziert hat, sagt er doch, er habe so wenig Freude an festen Behauptungen, daß er leicht geneigt sei, sich auf die Seite der Skeptiker zu schlagen, wo immer es durch die unverletzliche Autorität der Hl. Schrift und die Entscheidungen der Kirche

29 Erasmus, *dla* Ia 5, S. 8 (LB IX, 1215 E/1216 A).

30 Erasmus, *dla* Ib 2, S. 22 (LB IX, 1218 D/E).

31 Erasmus, *Hyperaspistes*, S. 578 (LB X, 1318 A/B).

32 W. Maurer, *Offenbarung und Skepsis. Ein Thema aus dem Streit zwischen Luther und Erasmus*, in: (W. Maurer) *Kirche und Geschichte*, Bd. 2, 1970, S. 376; 369.

33 W. Maurer, *ebd.*, S. 375.

erlaubt sei, denen er sich in jedem Falle unterwerfe.³⁴ Die Tatsache, daß Erasmus auch dann sich bereit erklärt, kirchliche Entscheidungen hinzunehmen, wenn er sie nicht versteht, hat ihm noch kürzlich den Vorwurf des Positivismus eingebracht; diesen Positivismus teile Erasmus mit dem ganzen ausgehenden Mittelalter.³⁵ Freilich macht Erasmus im *Hyperaspistes* deutlich, daß Luther ihn hinsichtlich der Aussagen in *dla* über die Skepsis mißverstanden hat. Er sei nicht der Meinung, daß man überhaupt keine festen Behauptungen aufstellen dürfe. Was in der Schrift stehe oder was die Autorität der Kirche überliefere, das nehme er von der Skepsis aus. Luthers Vorwürfe gegen ihn gingen in der Sache ganz vorbei. »Ich wünsche mir so wenig skeptischen Sinn, den ich auch nicht habe, daß ich für diese (scil. Glaubensartikel) nicht zögern werde, den Tod auf mich zu nehmen. Vielmehr spreche ich über strittige Lehrsätze (dogmata), bei denen einst auch die Kirche skeptisch (d. h. im Zweifel) war, indem sie lange überlegte, bevor sie eine Entscheidung traf.« Als Beispiele führt Erasmus die Lehre vom Hervorgehen des Hl. Geistes aus Vater und Sohn, die Wandlung des Brotes in der Eucharistie, die Auffassung vom Fegefeuer oder die Frage der Unwiederholbarkeit der Taufe an. »Von diesen und derartigen Fragen spreche ich, bei denen ich, wenn die Kirche nichts definiert hätte, auf Befragen antworten würde, es sei mir nicht klar, sondern nur Gott bekannt. Nachdem die Kirche auch darüber Definitionen getroffen hat, folge ich unter Verachtung bloß menschlicher Argumente der Entscheidung der Kirche und höre auf, Skeptiker zu sein.« Wogegen Erasmus sich wende, sei nicht das Behaupten (asserere), sondern das vorschnelle Entscheiden (definire).³⁶ Uns scheint, daß bei Erasmus hier eben eine andere Auffassung über die Relation von Kirche, Wahrheit, theologischer Lehre vorliegt als bei Luther, daß man aber doch mit dem Vorwurf des Positivismus oder gar des persönlichen Unglaubens vorsichtig sein sollte.³⁷

Um das Bild von der Diatribe des Erasmus im Rahmen unserer Betrachtungen abzurunden, ist darauf hinzuweisen, daß die Ansicht, Heinrich VIII. habe Erasmus für die Auseinandersetzung mit Luther das Thema der Willensfreiheit vorgeschlagen,³⁸ quellenmäßig nicht belegt werden kann. In dem Brief, auf den sich diese Ansicht stützt, sagt Erasmus: »Da die Fürsten drängen, zumal der König von England, werde ich das Buch gegen jenen (scil. Luther) über den freien Willen heraus-

34 Erasmus, *dla* Ia 4, S. 6 (LB IX, 1215 D).

35 W. Maurer, ebd., S. 376.

36 Erasmus, *Hyperaspistes*, S. 248–254 (LB X, 1258 A–1259 A).

37 S. auch H. J. McSorley, a. a. O. (s. o. Anm. 3), S. 260–262.

38 So R. H. Bainton, a. a. O. (s. o. Anm. 11), S. 169.

geben.«³⁹ Das »Drängen« bezieht sich auf die Veröffentlichung der literarischen Kontroverse mit Luther; davon, daß der englische König auch das Thema vorgeschlagen hat, steht hier nichts. Wenn nicht andere Zeugnisse beigebracht werden, muß Erasmus das Verdienst zuerkannt werden, bei den vielfältigen Streitigkeiten zwischen Luther und der römischen Kirche die zentrale Thematik erkannt und als erster behandelt zu haben. Freilich, daß Erasmus der reformatorischen Theologie Luthers gerecht geworden wäre oder daß er auch nur die weitaus tieferen Gedanken etwa bei Thomas von Aquin über die Willensfreiheit sich zu eigen gemacht hätte, wird man auch dann nicht behaupten können, wenn man versucht, sein Werk auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion in seiner Eigenart und seinem Wert zu verstehen.

II.

Was Luthers Schrift *dsa* betrifft, so ist sie in der Forschung so häufig untersucht und gewürdigt worden, daß eine knappe erneute Behandlung möglicherweise als überflüssig erscheinen könnte. Gleichwohl mag es doch erlaubt sein, schwerpunktmäßig auf einige Aspekte hinzuweisen, die vielleicht keine gebührende Beachtung gefunden haben. Dabei sollen zunächst der Schlußabschnitt von *dsa* und sodann die Bezugnahme auf Valla, aber auch auf Wyclif und Augustin kurz erörtert werden.

Bekanntlich folgt Luther bei seiner Argumentation der Diatribe des Erasmus. Von daher erklärt sich der Aufbau seiner Schrift. Zunächst befaßt Luther sich ausgiebig mit den beiden Vorreden der Diatribe. Im ersten Teil erörtert er dann die alt- und neutestamentlichen Stellen, die Erasmus zugunsten der Auffassung vom freien Willen gesammelt hatte. Der zweite Teil ist den von Erasmus abgeschwächt interpretierten prädestinarianischen Aussagen der Hl. Schrift gewidmet. Im dritten Teil verteidigt Luther seine Anthropologie, und im vierten führt er seine eigenen »Truppen« vor, nämlich die paulinische und die johanneische Theologie. Es folgt der kurze Schlußabschnitt von knapp zwei Seiten Länge, der häufig nicht weiter beachtet wird.⁴⁰ Kl. Schwarzwäller hat jedoch in seinem Kommentar zu *dsa*⁴¹ die Bedeutung des Schlußabschnittes so hoch veranschlagt, daß er zunächst diesen erläutert, um sodann nacheinander den dritten Teil, die Einleitung sowie den ersten und zweiten Teil aus-

39 Erasmus, Brief an Lorenzo Campeggio vom ca. 8. 2. 1524, Allen V Nr. 1415 Z. 54 f.

40 In der Edition von *dsa* in der Münchener Lutherausgabe, Erg.-Bd. 1, endet der Kommentar mit dem Schluß des vierten Teils.

41 Kl. Schwarzwäller, a. a. O. (s. o. Anm. 1).

zulegen. Mag ein solches Verfahren für einen Kommentar auch nicht unproblematisch sein, so ist doch hier wenigstens nachdrücklich auf den Schlußabschnitt hingewiesen worden. Die Beobachtungen von Schwarzwaller bedürfen freilich noch der Weiterführung und Ergänzung.

In dem Schlußabschnitt stellt Luther fünf Sätze auf: »(1) Wenn wir glauben, daß es wahr ist, daß Gott alles vorher weiß und vorher ordnet, dann kann er in seiner Präsenz und Prädestination sich nicht täuschen noch kann er daran gehindert werden; es kann sodann auch nichts geschehen, es sei denn nach seinem Willen. Das muß selbst die Vernunft zugeben, indem zugleich die Vernunft selbst bezeugt, daß kein freier Wille im Menschen oder in einem Engel oder in irgendeiner Kreatur sein kann. (2) So, wenn wir glauben, daß Satan der Fürst der Welt ist, der mit aller Kraft dem Reich Christi beständig nachstellt und es bekämpft, um die gefangenen Menschen nicht loszulassen, wenn er nicht durch die göttliche Kraft des Geistes zum Weichen gebracht wird, so ist abermals offenkundig, daß es keinen freien Willen geben kann. (3) So, wenn wir glauben, daß die Ursünde uns so verderbt hat, daß sie auch denen, die durch den Geist getrieben werden, dadurch, daß sie gegen das Gute kämpfen, Schwierigkeiten macht, so ist es klar, daß in dem Menschen, der ohne den Geist ist, nichts übrig ist, das sich zum Guten wenden könnte, sondern nur zum Bösen. (4) Ebenso, wenn die Juden, indem sie mit höchster Kraft der Gerechtigkeit nachjagten, nur umso mehr in die Ungerechtigkeit gestürzt sind und die Heiden, indem sie der Gottlosigkeit nachjagten, umsonst und unverhofft zur Gerechtigkeit gelangt sind, so ist es, eben auf Grund der Tatsache und der Erfahrung, offenbar, daß der Mensch ohne Gnade nichts als Böses wollen kann. (5) Aber im ganzen: wenn wir glauben, daß Christus die Menschen durch sein Blut erlöst hat, dann müssen wir zugeben, daß der ganze Mensch verloren gewesen ist; anderenfalls werden wir Christus entweder überflüssig oder zum Erlöser des geringsten Teils machen, was gotteslästerlich und freverlerisch wäre.«⁴²

Kl. Schwarzwaller hat bereits hervorgehoben, daß die ersten vier Sätze »für Luther Explikationen des christlichen Glaubens, nicht jedoch allgemeine Wahrheiten« sind. Treffend ist auch seine Interpretation des fünften Satzes: »Christusbekenntnis ist notwendigerweise zugleich das Bekenntnis der totalen eigenen Unfreiheit und Verlorenheit und des alleinigen Handelns Gottes.«⁴³ Freilich läßt sich noch schärfer Folgendes herausheben. Zunächst, bei Luthers Sätzen ist — im vierten Satz nicht wörtlich, wohl aber der Sache nach — deutlich, daß die Voraussetzung

42 WA 18, 786, 3–20 (Cl. 3, 291, 23–292, 4).

43 Kl. Schwarzwaller, a. a. O., S. 57 f.

jeweils der Glaube ist und daß dann aus dem geglaubten Satz die Unfreiheit des menschlichen Willens gefolgert wird. In den anderen Teilen von dsa dürfte sich die Sache zwar an sich ebenso verhalten, aber sie ist doch in dsa nirgends so deutlich wie in dem Schlußabschnitt zum Ausdruck gekommen. Sodann, bei diesen Sätzen handelt es sich um eine Klimax, die ihren Höhepunkt im fünften Satz hat. Der locker an das Credo angeschlossene, also heilsgeschichtlich orientierte Aufbau gipfelt in dem mit »Sed summa« eingeleiteten christologischen Glaubensartikel. Der Glaube an die Erlösung durch Christus ist also im Grunde der Inhalt auch der vorangehenden Sätze. Anders gesagt, der Glaube, daß Gott alles vorher weiß und vorher ordnet, ist nur von dem christologischen Artikel her zu verstehen. Umgekehrt ist es freilich bedeutsam, daß Luther hier nicht einer christologischen Einführung erliegt, sondern von dem Kernsatz aus die Linien in den Bereich der gesamten Schöpfung und Erfahrung auszieht.

Wenn diese Beobachtungen zutreffen, dann dürften sich manche kritischen Anfragen an dsa erübrigen, weil sie der Struktur dieser Schrift nicht gerecht werden. Es kann gewiß nicht darum gehen, durch Verweis auf den Schlußabschnitt alle Einwände gegen Luthers Argumentation in dsa für unzutreffend zu erklären. Aber bei kritischen Rückfragen muß berücksichtigt werden, daß Luther in der Einleitung und den Hauptteilen der Diatribe des Erasmus folgt, daß zudem sehr häufig die Auseinandersetzung das Verständnis bestimmter Schriftstellen betrifft und daß Luther im Schlußabschnitt die Basis seiner Argumentation deutlicher also sonst dargelegt hat. Wenn dem aber so ist, dann gilt ebenfalls, daß Luther nicht auf der gleichen Ebene, auf der Erasmus seinen Angriff vorgetragen hatte, antwortet. Hatte Erasmus allen Wert darauf gelegt, daß ohne eine gewisse Willensfreiheit der Mensch Gott gegenüber nicht mehr als verantwortlich angesehen werden kann, so nimmt Luther seinen Ausgang bei der Gewißheit des Glaubens. Erasmus argumentiert also auf der Ebene der praktischen Seelsorge und der Mahnrede, Luther jedoch unter dem Gesichtspunkt des »coram Deo«, also der Frage der Heilsgewißheit. Mit dieser Feststellung sollen die Standpunkte von Erasmus und Luther nicht harmonisiert werden. Wohl aber dürfte eine echte, der Hitze der damaligen Auseinandersetzung entnommene Gegenüberstellung der beiderseitigen Auffassungen erst dann möglich sein, wenn man den Versuch unternähme, die Ausführungen beider Kontrahenten jeweils auf die Argumentationsebene des anderen zu transponieren – also das gleiche, was in den letzten Jahrzehnten verschiedentlich im Blick auf Thomas und Luther versucht worden ist. Auch wenn man dies tut, werden weitreichende Differenzen bleiben, wozu allein schon die Unfähigkeit des Erasmus gerechnet werden muß, die strikt theologische

Argumentation Luthers zu verstehen. Aber eine mangelnde Berücksichtigung der verschiedenen Diskussionsebenen wird der Kontroverse zwischen Luther und Erasmus nicht gerecht.

Sodann sei die Frage erörtert, welches Gewicht Luthers Berufung auf Valla in dsa hat. Hatte Erasmus in dla im ganzen Valla an die Seite von Mani und Wyclif gerückt, auch wenn er sich in manchem positiv zu ihm stellte, so hat Luther diese Bemerkung in dsa aufgegriffen und sich seinerseits auf Valla und Wyclif, aber auch auf Augustin bezogen.⁴⁴ Es dürfte nicht angehen, hier lediglich eine Aufnahme der Äußerung des Erasmus sehen zu wollen. Luther würde seine Schrift sicher in keiner Weise anders abgefaßt haben, wenn er auf die Bundesgenossenschaft Vallas oder Wyclifs oder gar Augustins hätte verzichten müssen. Wohl aber macht die positive Äußerung Luthers hier deutlich, daß Luther sich mit Valla im wesentlichen in Übereinstimmung wußte. Worin besteht diese Übereinstimmung, und wie weit reicht sie? Fällt von dieser Übereinstimmung aus gegebenenfalls sogar ein Licht auf Luthers Intention in dsa?

Die von Luther hier konstatierte Bundesgenossenschaft Vallas ist insofern überraschend, als Valla ja die Freiheit des menschlichen Willens nicht einfach leugnet. H. J. McSorley hat die Ansicht vertreten,⁴⁵ die Ähnlichkeit zwischen Luther und Valla betreffe die von beiden geteilte Ablehnung des Begriffes der Kontingenz. In der Tat liegt hier eine Gemeinsamkeit vor, obwohl McSorley selbst auf das unterschiedliche Motiv der Ablehnung der Kontingenz hinweist. Valla gibt zu, daß der Mensch willentlich handelt, aber er bestreitet, daß er kontingent handelt. Er verwirft den Begriff der Kontingenz jedoch deshalb, weil er barbarisch und überflüssig sei.⁴⁶ Luther hingegen lehnt den Begriff der Kontingenz für den menschlichen Willen als sachlich unangemessen ab: »Alles, was wir tun, alles, was geschieht, auch wenn es uns veränderlich und ›contingenter‹ (= so, daß es anders sein könnte) zu geschehen scheint, geschieht in Wahrheit doch ›necessario‹ (= so, daß es nicht anders sein kann) und unveränderlich, wenn man den Willen Gottes ansieht . . . ›Contingenter‹ geschehen aber heißt, um nicht die Worte zu mißbrauchen, in der lateinischen Sprache nicht, daß das Werk selbst ›contingens‹ (= so, daß es anders sein kann) geschieht, sondern durch einen ›auch anders sein können‹ (contingente) und veränderlichen Willen geschieht, wie er in Gott nicht ist.«⁴⁷ Kontingenz meint also für Luther, daß etwas durch

44 s. o. bei Anm. 18.

45 H. J. McSorley, a. a. O. (s. o. Anm. 3), S. 300 f.

46 S. die Belege bei McSorley S. 300, Anm. 154.

47 WA 18, 615, 31–616, 9 (Cl. 3, 108, 30–109, 6).

Zufall, ohne Vorherwissen geschieht, insofern trifft der Begriff der Kontingenz auch für Gott nicht zu. Allerdings findet sich, worauf McSorley nicht hingewiesen hat, Vallas Kritik am Kontingenzbegriff nicht in seinem Dialog über den freien Willen, sondern nur in anderen Schriften. So muß schon offen bleiben, ob Luther von Vallas Ablehnung des Kontingenzbegriffs überhaupt gewußt hat.

Eher dürfte Luther, wenn er die Übereinstimmung mit Valla betonte, die Tatsache im Auge gehabt haben, daß Valla mit dem größten Nachdruck das göttliche Vorherwissen hervorhebt. Auch daß Gott die Taten der Menschen prophezeien kann, ist Valla gewiß. Luther konnte deshalb bei Valla die Gottheit Gottes ausgesagt finden. Demgegenüber dürften für ihn die Differenzen hinsichtlich des freien Willens nicht von erheblicher Bedeutung gewesen sein. Denn Valla hat eines nicht gesagt, was Erasmus jedoch gegen Luther vertrat, daß nämlich Gott die erste und höchste Ursache von allem ist, daß es aber daneben Zweitursachen gibt, die entweder unabhängig von Gott oder nur mit ihm zusammenwirken.⁴⁸

Daß diese Deutung zutreffen dürfte, ergibt sich auch aus Luthers Berufung auf Wyclif; denn Wyclif hat im Grunde zu den strittigen Fragen eine ähnliche Stellung bezogen wie Valla. Auf der einen Seite hat Wyclif in der Prädestinationslehre Gott als die alleinige Ursache sowohl für die »Prädestinierten« als auch für die bloß »Vorhergewußten« (also die nicht Erwählten) betont.⁴⁹ Freilich will Wyclif Gott auf keinen Fall die Schuld für das Böse anlasten. Auf der anderen Seite hat Wyclif aber nicht die Freiheit des menschlichen Willens aufgehoben: der menschliche Wille wird nicht gezwungen, sondern hat eine »relativ autonome Freiheit«.⁵⁰ Ähnliches dürfte auch für Luthers Berufung auf Augustin gelten. Zwar kann Luther geltend machen, daß Augustin den Willen einmal als »servum« bezeichnet. Aber die gewissen Unterschiede zwischen Augustin und Luther lassen sich doch nicht übersehen und können auch dem Reformator nicht verborgen geblieben sein. Wenn Luther trotzdem hier wenigstens drei Frühere nennt, die mit ihm übereinstimmen, so darum, weil diese mit ihm das Heil in keiner Weise von der freien Willensentscheidung des Menschen abhängig machen, sondern von Gottes Vorherbestimmung. Die gewisse Differenz hinsichtlich der Beteiligung des Menschen unbeschadet der ausschließlich durch Gott getroffenen Gnadenwahl fällt für Luther offenbar nicht entscheidend ins Gewicht.⁵¹

48 Erasmus, dIa IIIa 8, S. 100 (LB IX, 123I E/F).

49 S. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 5. Aufl. 1953, S. 778 f.

50 J. Loserth, Art. Wiclif, in: RE 21, 3. Aufl. 1908, S. 241, 7.

51 Hingewiesen sei auch darauf, daß Luther die Abweichungen des älteren Melanchthon von seiner früheren rigorosen Haltung in der Willensfrage

Mit diesen Feststellungen soll das »necessitaristische Argument« Luthers in dsa nicht relativiert werden. Aber die Aussagen in dsa, die einen Determinismus nahelegen, dürfen nicht isoliert werden. Auch ist bedeutsam, daß Luther gerade die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit allen Geschehens unter dem Aspekt betont, »daß man den Willen Gottes ansieht«. In dsa gibt es zudem eine Reihe von Stellen, die deutlich machen, daß Luther mit der Notwendigkeit des Geschehens durchaus nicht einen Zwang auf den menschlichen Willen meint. »Notwendig« bedeutet eben nicht, daß es gezwungenermaßen geschieht.⁵² Und auch Judas hat mit Willen, nicht gezwungen, seinen Verrat begangen.⁵³ Die Berufung auf Valla, Wyclif und Augustin verstärkt diese Gedankenlinie in dsa. Einen ausschließenden Gegensatz hat Luther zu den von ihm genannten Theologen offenbar nicht gesehen.

Dabei steht die Frage, ob Vallas Schrift über den freien Willen auf die Ausformung von Luthers Gedanken Einfluß gehabt hat, durchaus auf einem anderen Blatt. Möglich wäre ein solcher Einfluß schon; allerdings dürfte er schwer beweisbar sein. In dieser Hinsicht muß es wohl bei der Feststellung K. Zickendrahts bleiben: »Darum darf man wohl behaupten, daß Valla, wenn auch nicht die Quelle der Gedanken Luthers gebildet, doch ihre klare Ausgestaltung gefördert hat.«⁵⁴ Im übrigen ist die in der neueren Forschung getroffene Feststellung⁵⁵ bedeutsam, daß Luther in seiner Frühzeit noch nicht das necessitaristische Argument verwendete, ohne daß er darum weniger konsequent den Gedanken der göttlichen Allwirksamkeit vertreten hätte. Die Bewertung dieser Entwicklung bei Luther, also insbesondere der schärfer werdenden Bestreitung der Freiheit des menschlichen Willens, ist dabei eine unterschiedliche. Aber wie dem auch sein mag, der Zeitpunkt, wann Luther Vallas Schrift gelesen hat und dann auch von dieser eventuell in gewisser Weise beeinflußt worden ist, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit angeben. In der Römerbriefvorlesung von 1515/16 geht Luther verschiedentlich des Näheren auf die Frage der göttlichen Gnadenwahl und der menschlichen Willensfreiheit ein. Eine Bezugnahme auf Valla erfolgt hier nicht, obwohl Luther bereits damals das scholastische Verständnis der contin-

geduldet hat, so wie er auch sonst trotz mancher Spannungen in der Abendmahlslehre Melanchthon mit seinen etwas unterschiedlichen Ansichten hat gewähren lassen. Zu dem Problem insgesamt s. W. H. Neuser, Luther und Melanchthon. Einheit im Gegensatz, 1961.

52 WA 18, 634, 21–23 (Cl. 3, 125, 23 f.).

53 WA 18, 715, 18–716, 1 (Cl. 3, 211, 1–5).

54 K. Zickendraht, a. a. O. (s. o. Anm. 1), S. 3.

55 So vor allem H. J. McSorley (s. o. Anm. 3).

gentia nicht mehr teilte⁵⁶ und insofern hier Gelegenheit gehabt hätte, auf Valla zu verweisen. Man kann nur die Vermutung aussprechen, daß Luther irgendwann nach der Römerbriefvorlesung die Schrift Vallas gelesen hat. Zu nah an die Abfassung von dsa sollte man freilich die Lektüre von Vallas Abhandlung nicht heranrücken. An Bedeutung steht die Schrift Vallas für den jungen Luther in jedem Fall hinter den anti-pelagianischen Schriften Augustins zurück. Aber als eine Bestätigung der für Luther zentralen Gedanken über das durch nichts zu hindernde göttliche Handeln und das göttliche Vorherwissen ist Vallas Abhandlung dem Reformator doch willkommen gewesen.

Die Tatsache, daß Erasmus wie Luther sich auf Valla berufen konnten, wobei sie allerdings verschiedene Aussagen im Sinne hatten, bleibt merkwürdig. Die Einordnung der Diatribe des Erasmus in die damalige Diskussion über die Frage des Willens läßt zudem den Führer der Humanisten in etwas größerer Nähe zum Reformator erscheinen, als es sonst meist gesehen wird. Aber das ändert nichts daran, daß das Problem des menschlichen freien Willens wohl die wichtigste Frage war, an der es zum Bruch zwischen Luther und Rom kam.

Prof. Dr. Bernhard Lohse,
2 Hamburg 56, Wittenbergener Weg 40

56 S. besonders WA 56, 381, 12-383, 24 (Sch. R. 8, 28).