

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 13-14 (1966-1967)

Heft: 2

Artikel: De servo oder de libero arbitrio?

Autor: Brantschen, Johannes

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761609>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JOHANNES BRANTSCHEN

De servo oder de libero arbitrio?

*Luther und Thomas im Gespräch **

I.

Je gründlicher bei der gegenwärtigen hermeneutischen Besinnung die Geschichtlichkeit allen menschlichen Verstehens durchschaut wird, um so sachlicher kann das Gespräch zwischen den Konfessionen geführt werden. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Verstehens erlaubt es nicht mehr, von sicherer, sturmfreier Warte aus allzuschnell Ketzerhüte zu verteilen, sondern verlangt aufmerksamstes Hineinhorchen in die Sprachdifferenz der zu vergleichenden Konfessionen, Theologen und Epochen, um zu erfahren, ob vielleicht nicht hinter einem vordergründigen Gegensatz eine tiefere Gemeinsamkeit besteht. Als klassisches Beispiel eines solchen vordergründigen Kontrastes darf die «liberum-

* Zu Hans Vorster: *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (Kirche und Konfession, Bd. 8). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965. 427 S. Man beachte dazu die Besprechung von Ernst-Wilhelm Kohls in: *Lutherische Rundschau* 17 (1967) 275–281. Vgl. ferner die äußerst gründlichen Rezensionen von Otto M. Pesch: *Zum «Gespräch zwischen Luther und Thomas»*. *Catholica* 18 (1964) 27–47; *Thomas von Aquin im Lichte evangelischer Fragen. Zu drei neuen Thomas-Monographien*. *Catholica* 20 (1966) 54–78. Pesch hat zudem fast gleichzeitig und unabhängig von Vorster einen theologiegeschichtlichen Vergleich zwischen Luthers und Thomas' Freiheitsverständnis vorgenommen: *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Martin Luther*. *Catholica* 17 (1963) 197–244). Pesch ist in den entscheidenden Punkten zu ähnlichen Ergebnissen wie Vorster gelangt.

In dem nun folgenden Beitrag beziehen sich die einfachen Zahlen in Klammern immer auf die Seitenzahl des Buches von Vorster. Bei gelegentlichen wörtlichen Zitaten aus Luthers «*De servo arbitrio*» wird in Klammern auf die Weimarer-Ausgabe (WA ...) verwiesen. Wörtliche Zitate aus Thomas sind der «*Summa theologiae*» (Sth ...) entnommen.

arbitrium»-Lehre des Thomas von Aquin und die «servum-arbitrium»-Lehre Martin Luthers gelten. Ein ungeschichtliches, oberflächliches Vergleichen, das sich damit begnügt, beide Thesen einfach nebeneinander zu stellen, unabhängig von der geistigen Situation, in der sie entstanden sind, und unabhängig vom theologischen Ort, der ihnen im jeweiligen System zukommt, ein solches Vorgehen kann nur die Konstatierung einer offenen Diastase ergeben, über die keine Brücke zu führen scheint. Doch ist solches Vorgehen unzulässig, weil dabei die Bedingungen allen menschlichen Erkennens und Verstehens außer acht gelassen werden. Menschliche Erkenntnis ist nie unabhängig von der Situation, in der sie entsteht, denn jeder Mensch befindet sich in der Welt nicht nur an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit, die für ihn unüberspringbar sind, sondern er hat als geschichtliches, endliches Wesen auch notwendig seine Stelle im Gefüge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Deshalb ist alles, was der Mensch in der jeweiligen Zeit und am jeweiligen Ort erkennt, unvermeidlich geprägt durch den Anspruch der Überlieferung, die Verpflichtung für die Gegenwart und die Erwartung der Zukunft. Das besagt zum einen, daß es für das menschliche Erkennen keinen absoluten Anfang gibt, und zum andern, daß eine und dieselbe Wahrheit den Menschen nur im Gewand der jeweiligen Situation anspricht. Damit ist schon angedeutet, daß das geschichtliche Verstehen die Wahrheitsfrage absolut ernst nimmt und nichts mit dem historischen Relativismus zu tun hat.

Aus diesen Überlegungen dürfte sich ergeben, daß ein Vergleich zwischen Theologen verschiedener Epochen nur dann sinnvoll ist, wenn man den theologischen Ort der zu vergleichenden Themen innerhalb ihres Systems genau herausarbeitet, wenn man ferner dem Gefälle der zu vergleichenden Aussagen im jeweiligen theologischen Ansatz nachgeht, und wenn man schließlich die Denkstrukturen, Voraussetzungen und Motive der jeweiligen Theologie freizulegen sucht. Nur so wird man zu einer sinnvollen Übersetzung, bzw. einem sachgemäßen Vergleich gelangen.

Als Beispiel eines derart geglückten Übersetzens – einige Vorbehalte werden wir später anmelden – darf die Arbeit des lutherischen Theologen Hans Vorster: «Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther» angesehen werden. Vorster will zwar Thomas nicht zum «Kronzeugen des Protestantismus» machen, sieht aber in der Behandlung der Freiheitsfrage eine so große Übereinstimmung zwischen Luther und Thomas, daß er sich fragt, ob Luther, ohne es zu wissen, nicht «Erbe

und ... Vollstrecker genuin thomasischer Gedankengänge in einer neuen Zeit» sei (15). Er ist überzeugt, daß der Neuthomismus nicht als einziger Verwalter thomanischen Erbgutes angesehen werden darf (96), sondern daß Luther zumindest auch Miterbe ist (98). Zu diesem Schluß kommt Vorster nicht etwa deshalb, weil er für ökumenische Umarmung speziell anfällig wäre (5), sondern weil er die vordergründigen Gegensätze durchschaut und zu den wirklichen Differenzen vorstößt, die jenseits landläufiger Schlagworte auftauchen. Vorster weiß, daß für eine Annäherung der Konfessionen das gemeinsame Hinhören auf die Bibel und die aktuelle theologische Arbeit wichtiger sind als dogmengeschichtliche Vergleiche zwischen Luther und Thomas. Er weiß aber auch, daß «infolge der Geschichtlichkeit unseres Verstehens» (5) ein sinnvoller Umgang mit der Bibel abseits der beiderseitigen theologischen Lehrtraditionen unmöglich ist, und daß in jeder aktuellen theologischen Arbeit die jeweilige Lehrtradition mitverantwortet werden muß (20). Für ein solch vergleichendes Gespräch zieht Vorster dem Tridentinum Thomas vor, weil der «doctor communis» sich noch nicht in der antireformatorischen Frontstellung befindet (16). Allerdings hat ein Vergleich zwischen Luther und Thomas den Nachteil, daß hier nicht «echte Kontrahenten, sondern nur theologische Positionen» (29) einander gegenübergestellt werden, die unabhängig voneinander entstanden sind, da ja Luther die Theologie des Thomas kaum kannte (18) und Luthers Widerspruch zunächst dem Nominalismus galt. Wenn der Verfasser trotzdem nicht Luther und etwa Gabriel Biel konfrontiert, so deshalb, weil er glaubt, daß jedes genetische Vorgehen letztlich in eine sachliche Konfrontation überleiten muß, und eine solche zwischen Biel, einem «zwar wohlmeinende(n) aber doch reichlich trockene(n) Schulmeister», und Luther, «dem größten Ausleger der Schrift seit neutestamentlicher Zeit» (30) nicht angebracht gewesen wäre. Unter allen nachapostolischen Lehrern haben – nach der Ansicht von Vorster – «einzig Augustin und Thomas die Proportionen ..., die einen Vergleich mit Luther nicht von vornherein einseitig machen» (30).

Vorster wählt das Freiheitsproblem für seinen Vergleich, weil er in ihm das «Herzstück der Kontroverse» (27) sieht, und weil es «katholischerseits immer als besonders harter Ausdruck der reformatorischen Irrtümer empfunden wurde» (28). In der Frage des menschlichen «arbitrium» steht für Luther kein psychologisches Teilproblem zur Diskussion, sondern es steht gleichsam das Ganze der Theologie in Frage: es geht darum «wie der Mensch von Gottes Wirken betroffen und wer er darum vor Gott ist. Durch die lutherisch gestellte Freiheitsfrage würden also

Gottes Gottheit und das Sein des Menschen «*coram Deo*» zum Gesprächspunkt zwischen Luther und Thomas» (28).

Das Gespräch kann allerdings nur zustande kommen unter der Voraussetzung, daß die Freiheitsfrage auch bei Thomas in ähnlichen Bahnen aufgerollt werden kann. Das trifft nun zu, meint Vorster, weil die Freiheitsfrage in der «*Summa theologiae*» des Aquinaten nicht nur ein philosophisches Teilproblem, sondern letztlich theologisch konzipiert ist (28). Verglichen wird die Unfreiheitslehre, wie sie Luther in «*De servo arbitrio*» entfaltet hat mit der Freiheitslehre, wie sie sich dem *theologischen* Leser der «*Summa theologiae*» des Aquinaten darbietet.

Vorsters Untersuchung zerfällt in zwei Teile. Nach den methodischen Vorüberlegungen (§ 1) wird in Teil A (§ 2–12) «Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin» dargelegt (der Schwerpunkt der Untersuchung liegt zweifelsohne auf dieser Darstellung und Interpretation des Aquinaten, was schon äußerlich am beträchtlichen Umfang dieses Teils ersichtlich ist: 32–245). In Teil B wird «Das Freiheitsverständnis bei Martin Luther und die Diskussion mit Thomas» (246–399) untersucht. Fünf Exkurse: «Zur Entwicklung des Kontingenzbegriffs» (400–402), «Notwendigkeit und Willenshandlung» (402–404), «Psalm 4,7 und das Naturrecht als sittliche Norm» (404–407), «Zum Problem der Macht Gottes» (407–414), «Das Bild vom Reittier und Psalm 73,22 f.» (415–418) und ein umfangreiches Literaturverzeichnis (419–427) schließen die bedeutende Studie ab.

Nachdem wir uns bisher zu den methodischen Vorüberlegungen (I) geäußert haben, werden wir nun die Hauptgedanken Vorsters nach einem etwas vereinfachenden Schema skizzieren (II): a) Thomas b) Luther c) Thomas und Luther, um dann in einem dritten Teil (III) zu versuchen, zu einer kritischen Würdigung zu gelangen.

II

a. Thomas

Freiheit meint bei Thomas nie «Selbstbestimmung der Person» und auch nicht «ganzheitliches Sich-selbst-ins-Werk-Setzen des Menschen», sondern «freie(s) Ins-Werk-Setzen des ‘operabile particulare’» (144). Nicht das Ziel (129), sondern die Mittel zum Ziel (145) sind eigentlicher Gegenstand der Wahlfreiheit. Es geht dieser Freiheit nicht um die Autonomie der Person (94), sondern um die freie Entsprechung zu Gottes Zielsetzung

(92). Sie versteht sich nicht als Konkurrenz zu Gott (96), sondern als «Einpendeln» in vorgängige göttliche Zielbestimmung (217–218). Man kann auch so formulieren: Thomas interpretiert die menschliche Wahlfreiheit als «kontingente Verwirklichung naturhaft vorgegebener Bezüge» (146). Freiheit ist auf Kontingenz, nicht auf Autonomie ausgerichtet (94). Die Achse, um die das thomanische Freiheitsverständnis sich dreht heißt: «Entsprechung» (398).

Der theologische Rahmen, in den Thomas die Freiheit stellt, ist die Bewegung «von Gott her» und «zu Gott hin» (34). Allein schon durch diesen Rahmen ist jeder Primat der Selbstbestimmung als Vollzug von Freiheit ausgeschlossen und zugleich sichtbar gemacht, daß der Aquinate die Freiheitsfrage in engster Anlehnung an sein Gottes-, bzw. Schöpferverständnis entwickelt (218). Da Gott auch in und durch Freiheit zum Ziel kommen will – Gott baut den Kosmos aus Natur *und* Freiheit auf (100) – stattet er den Menschen mit Verstand und Willen, d. h. mit «liberum arbitrium» aus (129). Will man die Freiheit aus der Bewegung «von Gott her» zum Verstehen bringen, so erscheint das «liberum arbitrium» als Ausrüstung und Voraussetzung der Bewegung «zu Gott hin» (130). In der psychologischen Feinarbeit der Prima pars der Summa (besonders q. 83, aber auch in den Fragen, die im sachlichen Umkreis zu q. 83 erörtert werden) verfolgt der Aquinate nur konkret das eine Geschehen, nämlich wie der Mensch von Gott zur Freiheit bestimmt wird (40). Die thomanische Psychologie muß als Exkurs zur Schöpfungslehre angesehen werden (41). Unter dem Gesichtspunkt der «imago Dei» zeichnet sich schließlich die theologische Tragweite der psychologischen Beschreibungen ab (40). «In seiner Psychologie zerlegt Thomas ins Einzelne, was 'imago Dei' bedeutet und begründet damit von Gott her die Möglichkeit der Bewegung zu Gott hin» (41).

Die Bewegung «zu Gott hin» ist der Raum, in dem sich die Freiheit vollzieht (42). Alle spezifisch menschliche Bewegung zu Gott hin ist Freiheitsentfaltung. Hätte der Aquinate die Freiheit bestritten, so wäre die Beteiligung des Menschen als Menschen an der Bewegung zu Gott unmöglich geworden (43). Es wäre Thomas nicht mehr möglich gewesen, den Menschen als Menschen zur Sprache zu bringen (137). Das ist wohl der tiefe Grund, weshalb der Aquinate an der menschlichen Freiheit so unerschütterlich festhält. Die Bewegung zu Gott hin ist aber nicht nur der Raum des Freiheitsvollzuges, sondern auch der Ort des Gnadengeschehens (43). Das Mit- und Ineinander von Gottes Handeln und menschlichem Wollen – sei es auf der Ebene der Natur, sei es im Bereich

der Gnade – führt Thomas nicht dazu, daß er irgendwelchen quantitativen Ausgleich zwischen menschlichem und göttlichem Anteil an diesem Geschehen sucht (213), sondern er sieht darin immer eine Bewegung ganz und gar aus Gott und zugleich eine Bewegung ganz und gar im Menschen (235). Der Aquinate verfällt keinem Synergismus, sondern er macht Ganzheitsaussagen (187, 204, 213). Es ist das Merkmal der Gottheit Gottes, daß Gott – obwohl er unfehlbar das gewollte Ziel erreicht – in jedem Geschöpf doch nach den Eigentümlichkeiten dieses Geschöpfes zum Ziele kommt (206). Das heißt nicht, daß Gott sich geschöpflichen Vorgegebenheiten anpaßt, sondern besagt lediglich Treue zu sich selbst als Schöpfer (207).

Die Entscheidung über das Freisein des «liberum arbitrium» beruht, theologisch gesehen, nicht auf der Feststellung irgendwelcher psychologischer Freiheitsphänomene – also nicht auf Sth I, q. 83 –, sondern einzig auf der Beantwortung der Frage, was die behauptete Freiheit gegenüber der Vorsehung, der Prädestination und der Gnade Gottes vermag (129, 134). Auf Grund der Reichweite, die dem Freiheitsvermögen in seiner Hinwendung zu Gott – also im Rechtfertigungsgeschehen – zugestimmt wird, entscheidet sich letztlich für den Theologen das Freisein des «liberum arbitrium» (219, 44, 100). Im Traktat über die Notwendigkeit der Gnade (Sth I/II, q. 109), sowie in der Frage nach der Behinderung der Tugendneigung im erbsündengeschwächten Menschen (Sth I/II, q. 85, a. 2) steuert Thomas entgegen seiner Terminologie auf eine faktische Gefangenschaft des menschlichen «arbitrium» hin, denn der Sünder vermag sich ohne Gnade nicht aus seinem Selbstwiderspruch zu lösen (228–230); ja sogar im Erreichen seiner natürlichen Bestimmung ist der Mensch ohne Gottes Gnade gehindert (232). Die Vorbereitung auf die Gnade «geschieht in einer Zuwendung und Bekehrung, bei der das Zuwenden und Sichbekehren des Sünders sein Gewendet und Bekehrtwerden durch Gott ist» (235). Da Gott selber hier am Werk ist, ist zu sagen, daß «die von Gott angestoßene und in Bewegung gehaltene Vorbereitung auf die Gnade ... *unwiderstehlich* ihr Ziel» erreicht (242–243). «Si ex intentione Dei moventis est, quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, *infallibiliter* (!) ipsam consequitur» (Sth I/II, q. 112, a. 3). Bei diesem «unwiderstehlich» handelt es sich um eine «necessitas infallibilitatis», nicht um eine «necessitas coactionis» (243, 319). Im Tridentinum ist dieses thomanische «infallibiliter» weggefallen. Nach Vorster hat sich hier eine nicht zu unterschätzende, das Gespräch mit Luther in Frage stellende Verschiebung vollzogen (317–320).

Bei Thomas geht es um ein unmittelbares, inneres *Folgeverhältnis*: das innerliche Bewegen Gottes bringt den menschlichen Willen zum Wollen dessen, wozu Gott ihn bringen will; der Mensch folgt dabei der vorausgehenden und ihn innerlich aufrufenden Gnadenhilfe selbstverständlich frei und spontan. Beim Tridentinum hingegen ist aus dem Folgeverhältnis ein *Ermöglichungsverhältnis* geworden. Das innerliche und unmittelbare Bewegen Gottes wird jetzt in einer seltsam neutralen Distanz zum Menschen gesehen, sodaß es den Menschen eigentlich gar nicht trifft, sondern ihn «lediglich in die Entscheidung stellt, ob er von einer allgemeinen Möglichkeit Gebrauch machen will oder nicht» (318). Das Tridentinum kann sich ein inneres Wirken Gottes im Menschen vorstellen, «bei dem nicht Gott selber, sondern der Mensch darüber entscheidet, ob Gott mit diesem Wirken zum Zuge kommt» (318). Das Tridentinum steht im Zeichen des «velle absolutum», denn es kann sich ein Ja *und* ein Nein Gott gegenüber denken. Bei Thomas (und Luther) geht es um ein freies *Entsprechen* zu Gottes Bewegen, im Tridentinum dagegen um ein «autonomes Entscheidungsvermögen» (319). Die Infallibilität der Folge schließt bei Thomas und Luther das Spiel mit dem Nein aus; Gottes Bewegen macht den Menschen frei zum Ja (319). Das Tridentinum scheint nach Vorster die Gottheit Gottes nicht ganz ernst zu nehmen, da es dem Menschen so leicht gemacht wird, sich Gottes innerem Wirken zu entziehen (322). «... es ist etwas anderes, ob mit Thomas damit gerechnet wird, daß das Willentliche des Willensaktes auch dann gewahrt bleibt, wenn Gott den Willen bewegt ... oder ob damit gerechnet wird, daß der Wille des Menschen auch angesichts des Handelns Gottes in ihm indifferent bleiben kann, wie es das Tridentinum behauptet» (323).

Nach thomanischem (und lutherischem) Verständnis ist die Situation des von Gottes Handeln betroffenen Menschen nicht mehr offen: gegenüber dem unbedingten *Zum-Ziel-Kommen* Gottes gibt es für den Menschen kein Entziehen mehr (199, 115). Unverständlich bleibt für Vorster nur, daß Thomas die innere Unmöglichkeit einer echten Freiheit des menschlichen «arbitrium» im Sinne «der Freiheitsdefinition des 'causa sui' angesichts der Erwählung und vor allem der Verwerfung nicht empfunden hat» (219). In dieser exponierten Lage nimmt Thomas Zuflucht zum zweifelhaften «Zulassungs-Begriff» (*permissio*), um Gott der Verantwortung für das Böse zu entheben und den Menschen allein damit zu behaften (184–185). Gott wird hier zuungunsten einer menschlichen «Freiheit» entlastet, die in Wirklichkeit keine ist (197). Die Rationalisierung des Gottesbegriffes zwingt den Aquinaten zu dieser Apologie Gottes (199).

b. *Luther*

Luther setzt sich mit einem zur Moderne führenden Freiheitsverständnis auseinander. Freiheit besagt nun nicht mehr Entsprechung zu Gottes Zielsetzung, sondern Autonomie des Menschen (313). Im Sinne dieses autonomen Freiheitsbegriffes müßte das «*liberum arbitrium*» als jene Macht verstanden werden, welche Gott gegenüber tut «*quaecumque libuerit; nulla lege, nullo imperio cohibitum*» (286). Das «*liberum arbitrium*» ist in Luthers Augen eine «*magnifica nimis et amplissima plenaque vox*» (325; WA 18,637). Deshalb glaubt Luther, daß in der Zuerkennung von Entscheidungsfreiheit dem Menschen keine belanglose Kleinigkeit zugestanden wird, sondern das Gottsein selber. «Die Freiheit ist *Gottesprädikat* und nur dieses. Bei Gott allein ist es legitim, von Freiheit zu reden; sie ist Gottes ‘*sacrum et venerabile nomen*’» (286; WA 18,637).

Luther ist sich bewußt, daß ein solcher Freiheitsbegriff weit über jedes scholastische Freiheitsverständnis hinausgeht, aber er glaubt, daß jedes «unverbildete Ohr unter Freiheit faktisch die absolute Freiheit der Omnipotenz verstehen muß» (287). Er weiß auch, daß das Freiheitsbewußtsein des sündigen Menschen mit einer gewissen Notwendigkeit auf die Absolutsetzung der Freiheit hin tendiert, weil der Sünder sich vor Gott behaupten will (325).

Man macht es sich entschieden zu leicht, wenn man Luthers Kampf gegen die menschliche Entscheidungsfreiheit «als private Willkür oder Niederschlag eines subjektivistischen Pessimismus» hinstellen will (246). Zweifelsohne geht Luther von persönlichen Erfahrungen aus. Die Tatsache, daß das kirchliche Dogma und die daraus abgeleitete Praxis sich an ihm nicht bewähren, veranlaßt ihn, das Freiheitsdogma an der Schrift zu überprüfen, so daß «nach dem Verantworsten der Schrift in gegenwärtiger Lehre gesucht wird» (280–281). Luther kämpft den Kampf um das «*liberum arbitrium*» mit großer Vehemenz und unerschütterlicher Zuversicht, weil er überzeugt ist, in diesem Streit die klare Lehre der Schrift zu vertreten (268). Luther glaubt, in der «*liberum-arbitrium*»-Lehre sei die Gottheit Gottes nicht ernst genommen (313), weil der Mensch sich im «*liberum arbitrium*» ein neutrales Plätzchen zwischen Gott und Satan sichern will (297), weil der Sünder sich überdies im «*liberum arbitrium*» ein Instrument seiner Selbstbehauptung vor Gott schafft (296) und endlich weil der natürliche Mensch im Namen der Freiheit einen Humanismus unabhängig von Gott, bzw. gegen Gott, aufzubauen sucht (398). Das «*liberum arbitrium*» begründet ein fiktives

menschliches Selbstverständnis und verdeckt die wahre Lage des Menschen (313). Die Theologie muß dieses falsche Selbstverständnis zerstören und die angebliche Freiheit als Trug entlarven. Der Theologe muß zeigen, daß der sich frei und autonom gebärdende Mensch faktisch als Sünder in der Knechtschaft des Satans steht und als Geschöpf in Gottes Allmacht gefangen bleibt (312). Das «liberum arbitrium» bleibt deshalb eine leere Behauptung (297): «res de solo titulo», «merum figmentum dialecticum» (WA 18,670), «inane vocabulum» (WA 18,637). «Wie Luther die vordergründige Selbstbehauptung des Menschen im Griff nach dem «liberum arbitrium» auf das in ihr hintergründig sich vollziehende Werk und Reich des Satans hin transparent macht, so macht er nun aber noch diese beiden Vorgänge auf das in ihnen vollzogene *Wirken Gottes* hin transparent» (299–300). Um der Berufung in die christliche Freiheit willen, muß die vermeintliche Freiheit als Fiktion enthüllt werden (386). Um der wahren Freiheit willen, muß die These vom «servum arbitrium» gehalten werden (398–399). «Das 'servum arbitrium' *schließt* also die 'libertas christiana' nicht aus, sondern *ein*» (309).

Wie ist das «servum arbitrium» strukturiert? Der unfreie Wille ist kein halbiertes Wille. Er ist in seiner inneren Integrität unbeeinträchtigt (387). Die These von der Unfreiheit des Willens hebt die Spontaneität und Willentlichkeit des Willens keineswegs auf. Dieser bleibt in seiner Geschöpflichkeit ein voll erhaltener und tätiger Wille (382). Der unfreie Wille darf nicht als «noluntas» mißverstanden werden (357). Im «servum arbitrium» geht es keineswegs um die Leugnung irgendwelcher psychisch-konstatierbarer Phänomene (387, 95). Der Wille ist unfrei besagt: «Das Woraufhin seiner Spontaneität ist dem Willen entzogen» (370). Seine «Intention, sein Aussein» bewirken seine Unfreiheit (387), d. h. der Wille ist durch Gottes Entscheidung in *einer* Richtung festgehalten (382): sei es, daß Gottes Retterwille ihn unveränderlich fürs Heils bewahrt, sei es, daß Gottes Allmacht ihn in seiner natürlichen Bosheit umtreibt und festhält (371). Was der Wille auch immer hervorbringt – und zwar willentlich hervorbringt, d. h. unter Einschluß all der geschichtlichen Faktoren, die nun einmal zur Bildung eines Willensaktes notwendig gehören – kann «auf Grund der Vorsehung nicht mehr als offen nach beiden Seiten (gelten), sondern doch nur als *schon entschieden* und *notwendig* bezeichnet werden» (350). Die Spontaneität, mit der das menschliche «arbitrium» seine guten oder schlechten Handlungen hervorbringt, ist umschlossen von dem, was Gott am Willen zur Wirkung bringen will, und kann deshalb nicht mehr frei genannt werden; denn frei ist nach Luther nur ein

Wille, der «possit in utrumque se vertere neque ulli cedat vel subjecta sit» (370; WA 18,637).

Eine kurze Besinnung auf den für Luthers Theologie so wichtigen Begriff der «notwendigen Betroffenheit» des menschlichen Willens durch Gott, kann das Gesagte verdeutlichen. Diese «notwendige Betroffenheit» – ein Gedanke, der in anderer Terminologie und unter anderem Blickwinkel auch für Thomas selbstverständlich ist (353) – muß als «necessitas infallibilis ad tempus» (WA 18,720) interpretiert werden, d. h. das von Gott seit Ewigkeit her gewußte und gewollte Geschehen wird unfehlbar und notwendig in der Zeit und Geschichte Ereignis werden, unter Bedingungen allerdings, die dem Willen sein Entscheiden phänomenal als kontingent erscheinen lassen (348). Die Unausweichlichkeit, mit der alles eintritt verbietet es, von der Möglichkeit des «Auch-Anders-Können» zu reden. Freiheit kann folglich nur Scheinfreiheit sein, da auf Grund von Gottes Vorsehung alles schon entschieden und nicht mehr nach beiden Seiten offen ist (353).

Die «notwendige Betroffenheit» des menschlichen Willens durch Gott darf nicht als äußerer Zwang gedeutet werden, denn eine «necessitas coactionis» würde bedeuten, daß Gottes Handeln nicht mehr den ganzen Menschen trifft (357). «Der von Gott notwendig betroffene und unausweichlich umgetriebene Mensch wird doch *nie gegen* seinen Willen umgetrieben» (356). Es handelt sich auch nicht um einen immanenten Zwang, der den Willen um seine Spontaneität brächte (359). Der Wille bleibt als ein Stück von Gott geschaffener Schöpfung in seiner ganzen Lebendigkeit und Virulenz erhalten. Seine Neigungen, sein Gerne-Wollen bleiben in Kraft, aber all dem «ist die Möglichkeit genommen, sich anders oder entgegen der von Gott festgesetzten Weise zu betätigen» (360). Das «Nicht-Anders-Können» betrifft die Zielsetzung, das Woraufhin des Willens. Entweder ist der Mensch unveränderlich an Gott gebunden, oder er ist seiner eigenen Bosheit unaufbrechbar ausgeliefert (366). Luther kann den menschlichen Willen mit einem Reittier vergleichen: Sitzt Gott auf, so geht es dorthin, wo Gott will; sitzt der Satan auf, so geht es dorthin, wo der Satan will (vgl. 364; vgl. WA 18,635). Die «notwendige Betroffenheit» als «necessitas immutabilitatis» besagt also, daß der Wille unveränderlich und unausweichlich *eine* Richtung beibehält. Zwar meint der Wille, er könne über seine Zielrichtung selber verfügen, aber in Wirklichkeit gibt es für ihn keine andere Richtung als diejenige, welche Gott wählend für ihn voraussieht und in der ihn Gott bleibend in Bewegung versetzt und in Bewegung hält (361). Der Wille macht willent-

lich mit Gottes Treiben mit. Luther wird nicht müde, auf diese bleibende Spontaneität des Willens hinzuweisen, um so jeden immanenten Willensdeterminismus auszuschalten (371). Diese Spontaneität und Neigung des Willens kann sich jedoch nur in der bestehenden, einmal eingeschlagenen Richtung betätigen. Die «vertibilitas» des menschlichen «arbitrium» ist der eigenen Verfügung des Willens entzogen. Sie besteht nur noch für Gott. Deshalb, meint Luther, sei es besser, statt von «liberum arbitrium» von «vertibile arbitrium» zu reden, wenn man die bleibende *Verfügbarkeit* des Willens für Gott ins Auge fasse, von «servum arbitrium» aber, wenn man seine *Betroffenheit* durch Gott aussagen möchte (370–371).

Luther kennt eine «cooperatio» des Willens mit Gott auch zum Bösen, denn die «notwendige Betroffenheit» des Willens durch Gott und sein ständiges Umgetriebenwerden durch Gott hören nicht einfach auf, wenn es um die Sünde geht. Es hieße Gottes Gottheit leugnen, wollte man an dieser exponierten Stelle Gottes inneres Wirken, sein ständiges Umtreiben und seine aktuelle Allmacht nicht voll anerkennen (383). Luther unterscheidet jedoch streng zwischen der Herkunft des Bösen (z. B. der Herkunft der *Verstockbarkeit*) und der Herkunft seiner *Macht* (z. B. Herkunft des *Verstockungsvorganges*). Das Böse ist nie göttlicher, sondern menschlicher oder satanischer Herkunft, wohl aber kommt die *Macht* des Bösen von Gott her (eine Parallele zu dieser lutherischen Unterscheidung findet sich auch bei Thomas, insofern er das Sündige der Sünde dem Menschen, das Seinshafte der Sünde aber Gott zuspricht). Wenn nach Luther die Unausweichlichkeit der Sünde von Gott kommt, so heißt das: Gott bringt durch sein ständiges, inneres und allmächtiges Treiben nur an den Tag und zur geschichtlichen Wirksamkeit, was er im Menschen vorfindet (368). Auch für Luther ist es frevelhaft, Gott als «causa peccati» zu betrachten oder angesichts der Verstockung von «culpa Dei» zu reden (370).

c. Thomas und Luther

Will man Luthers Unfreiheitslehre und Thomas' Freiheitslehre konfrontieren, muß man – wie schon betont – zuerst genau den Ort bestimmen, an dem ein Vergleich sinnvoll sein kann, da Thomas seine positive Lösung der Freiheitsfrage «an einem ganz andern Ort entwickelt als Luther seine negative» (377).

Bei Luthers Denkhorizont ist die Frage nach dem Willen des Menschen erst dann theologisch gestellt, wenn «nach dem *Leistungsvermögen*

des Willens vor und gegenüber Gott» gefragt wird (376). Luther will in der Arbitrium-Frage Auskunft über die «propria vis et operatio liberi arbitrii» (376; WA 18,753), bzw. über den «ureigensten Beitrag» des Menschen zu seinem Heil (377). Luther fragt nach der Macht des Willens Gott gegenüber und seine Antwort lautet: «Daß der freie Wille nichts sei» (246) – so der Titel der ersten fast gleichzeitig mit dem Original veröffentlichten deutschen Übersetzung von «De servo arbitrio».

Stellt man nun an Thomas die lutherische Frage «nach der Macht des Willens Gott gegenüber», so verweist uns Thomas an seinen Gnaden-traktat. Die «cooperatio» des Menschen mit Gott ist der theologische Ort des Freiheitsproblems bei Thomas (371). In der quaestio «De necessitate gratiae» gibt der Aquinate auf die Frage nach dem ureigensten Beitrag des Menschen zu seinem Heil kaum eine andere Antwort als Luther. Auch für Thomas ist es selbstverständlich, daß der freie Wille ohne Gnade nichts für sein Heil zu leisten vermag (374–376).

Die «liberum-arbitrium»-Lehre des Aquinaten ist letztlich nur ein «Erweis dafür, daß der *Mensch der sein kann* und auch durch die Sünde nicht dessen verlustig geht, der sein zu können, *als den ihn Gott haben will*» (378). Theologisch gesehen, ist die «liberum-arbitrium»-Lehre die psychologisch-metaphysische Interpretation der «bleibenden Verfügbarkeit des Menschen für die Bestimmung, die Gott ihm zugedacht hat» (378). In der «servum-arbitrium»-Lehre Luthers ist diese Zugänglichkeit und Verfügbarkeit des Menschen für Gott keineswegs bestritten. Wenn es für Thomas ein «liberum arbitrium» für die Heilsbewegung zu Gott gibt, so heißt das: es gibt im Menschen eine «aptitudo passiva», die Gottes Wirken verstehend aufnehmen und mit Gottes allmächtigem Wirken mitwirken kann. Diesen Sachverhalt aber, bestreitet Luther mit seinem «servum arbitrium» nicht im geringsten. Luther und Thomas treffen sich in der «aptitudo passiva», die auf die «cooperatio» mit Gott hinzielt (379). Luthers Lehre von der *Allein*wirksamkeit Gottes darf nicht als *Nicht*wirksamkeit des Geschöpfes mißverstanden werden. Sie besagt lediglich, daß alles geschöpfliche Wirken *nur* Entsprechung, Resonanz und Mitwirkung mit Gottes aktueller Allmacht ist (388). «Die reformatorische Exklusivpartikel 'allein' gibt lediglich den Grund alles Wirkens an, der nur in Gott gesucht werden darf» (381). Weder Luther noch Thomas kennen ein von Gottes Wirken distanzierendes, neutrales, autonomes menschliches Wirken (389); auch verstehen beide Gottes Wirken als inneres Am-Werk-Sein der Allmacht Gottes (382). Während aber Thomas das Verhältnis Gottes zum Bösen als Zulassung interpretiert,

behauptet Luther auch hier eine cooperatio Gottes, da er infolge seines aktualen Verständnisses der Allmacht Gottes fürchtet, jede Abschwächung des Wirkens Gottes nehme Gottes Gottheit nicht mehr ernst (383).

Die Konfrontation in der Freiheitsfrage von Luther und Thomas kann aber auch von der Struktur des Willens her vorgenommen werden. Dieser Aspekt des Vergleiches bleibt bei der Untersuchung Vorsters eher im Hintergrund. Der thomanischen «liberum-arbitrium»-Lehre liegt die Auffassung von einer tiefen Gebundenheit des Willens, bzw. von einem notwendigen Wollen zugrunde. Der Wille ist – nach Thomas – an sein transzendentes Objekt, d. h. an das Gute in seiner Universalität und damit, wenn auch noch unentfaltet, an Gott gebunden (vgl. 141–143). Diese ursprüngliche, notwendige Gebundenheit ermöglicht erst die Wahlfreiheit (146). Nach thomanischem Verständnis ist daher der sich frei entscheidende Mensch in gewisser Hinsicht ein schon Entschiedener, weil er immer an das Gute, d. h. an sein Objekt gebunden bleibt und sich aus dieser Bindung nicht befreien kann (145). Luther will nun mit seiner «servum-arbitrium»-Lehre gerade zum Ausdruck bringen, daß der Mensch ein immer schon Entschiedener ist, weil sein Wollen immer schon in einer bestimmten Richtung (sei es auf Gott, sei es auf das eigene Ich) engagiert ist und zwar so, daß der Wille sich nicht selbst aus dieser Bindung befreien kann, obwohl er willentlich, d. h. spontan, an der betreffenden Wollensrichtung beteiligt ist (vgl. 366, 371, 382).

Wenn wir diese formal-abstrakte Seite des Vergleiches – die, theologisch gesehen, noch wenig besagt – verlassen und uns dem konkreten, faktisch existierenden Menschen zuwenden, so finden wir Thomas und Luther wieder darin einig, daß der geschichtliche Mensch – wegen der Erbsünde – sich von jeher in der Gefangenschaft des eigenen Ichs bzw. des Satans befindet und sich ohne Gottes Huld daraus nicht nur nicht befreien kann, sondern sich sogar unvermeidlich in immer *neue* Schuld verstrickt. In thomanischer Sicht ist der Wille so strukturiert, daß in jedem Wollen eines Teilgutes das letzte Gut mitinbegriffen ist (327). Ist dieses letzte Gut nicht Gott, so ist es unvermeidlich ein Ersatzgott (329). Der konkrete Mensch kann sich aus der faktischen Verfallenheit an falsche Zielsetzungen, die mit der Ursünde immer schon gegeben sind, ebensowenig befreien, wie er ohne Gottes Gnade denselben entfliehen kann (333). Die Übernahme immer neuer und falscher Zielsetzungen geschieht zwar willentlich aber *unvermeidlich*. Soweit stimmen Luther und Thomas überein. In der Interpretation dieses Sachverhaltes aber gehen sie auseinander. Während Luther mit dem Begriff des «servum

arbitrium» diese Unaufbrechbarkeit und Unausweichlichkeit der Verfallenheit auszudrücken sucht, um die Thomas auch weiß, redet der Aquinate vom «liberum arbitrium», um zu betonen, daß die Übernahme immer neuer und falscher Zielsetzungen willentlich geschieht, wenn sie auch ohne Gnade unvermeidlich wäre.

Vereinfacht und schematisiert läßt sich folgendes Ergebnis formulieren: 1) Der Sachverhalt, der von Luther durch den Begriff «servum arbitrium» interpretiert wird, ist auch Thomas bekannt. 2) Die Sache, die Thomas mit dem Begriff «liberum arbitrium» zur Sprache bringen will, wird von Luther nicht bestritten, wenn auch bei Luthers Diskussionshorizont dieser Aspekt der Frage als *theologisch* irrelevant erscheint. 3) Wenn Luther und Thomas ohne nähere Bestimmung von «liberum arbitrium» sprechen, so meinen sie etwas Verschiedenes. Thomas hat (gewöhnlich wenigstens) die Wahlfreiheit in Bezug auf die *media ad finem* im Auge, Luther (im allgemeinen wenigstens) die Autonomie des Menschen, der sein (letztes) Ziel selber bestimmt. Folglich kann es für Luther kein «liberum arbitrium» für den Menschen geben, Thomas hingegen muß es dem Menschen zuerkennen. (Dieses vergleichende Schema darf aber unter keinen Umständen gepreßt oder als «Definition» mißbraucht werden. Es möchte nur einen Wink zur Interpretation des Freiheitsverständnisses bei Luther und Thomas geben.)

Die verschiedenartige Auslegung des menschlichen «arbitrium» bei Thomas und Luther kommt – nach Vorster – vor allem daher, daß der Aquinate in der Theologie «nicht darauf verzichtet, das ‘Insichtnehmen von Gott her’ mit einer Ontologie in eins zu setzen und in ihr zu verifizieren» (255). Die «*aptitudo passiva*» zum Heil, die Luther und Thomas in ähnlicher Weise kennen, wird vom Aquinaten durch eine Metaphysik der Willensfreiheit ontologisch interpretiert, während sich Luther einer solchen Deutung aufs schärfste widersetzt. Ist für Thomas «in der Gegebenheit und den Funktionen von Vernunft und Wille Gottes Zielsetzung ontologisch aufweisbar» (389), so ist für Luther die «Entsprechung der Menschlichkeit des Menschen zu Gottes Zielsetzung nicht rational verrechenbar» (390). Mit andern Worten: Luther unterscheidet streng zwischen dem Wirken Gottes «extra und «intra regnum» (395). Seine Theologie lebt in der Dialektik von Gesetz und Evangelium. Deshalb kommt Luther in der Frage des menschlichen «arbitrium» zu einer scharfen Diastase zwischen dem vom eigenen Ich, bzw. von Satan geknechteten Willen einerseits, der königlichen Freiheit der an Gott gebundenen Kinder Gottes andererseits (399). Thomas hingegen orientiert

seine Theologie an dem nicht dialektisch, sondern komplementär aufeinanderbezogenen Schema von Natur und Gnade, bzw. von Schöpfung und Erlösung (vgl. 389). Folglich kann der Aquinate die Verfallenheit des alten Menschen einerseits und die wahre Freiheit der Kinder Gottes andererseits nicht als letzten Gegensatz verstehen, sondern er muß «beide auf eine gemeinsame, sich durchhaltende Struktur zurückführen» (398). Mit andern Worten: christliche Freiheit ist für Thomas Erfüllung und Überhöhung des durch die Sünde wohl geschwächten, aber nicht verlorenen «liberum arbitrium» (vgl. 226, 228).

Da Luther «auf die Fixierung der Zielsetzung Gottes mit dem Menschen in einem ontologischen System menschlicher Geistigkeit *verzichtet*» (391), muß er das innere Wirken Gottes am sündigen Menschen nicht abschwächen. Wo Thomas, um ein rational befriedigendes Gottesbild zu erhalten, nur noch von «Zulassung» Gottes reden kann, behauptet Luther die «cooperatio» Gottes auch im Bösen, verzichtet damit auf das Verstehen, ruft den «deus absconditus» an und bekennt nur noch im Glauben die Einheit von göttlichem Wort und tatsächlich verlaufender Geschichte (vgl. 308, 391–392).

III

Es ist wohl überflüssig zu betonen, daß die weitausholende, nuancierte und ausgewogene Untersuchung Vorsters nicht auf einigen Seiten zusammengefaßt werden kann. Wir wollten nur einzelne uns wichtig scheinende Gedankengänge herausheben. Dabei gehen wir das Risiko ein, daß gewisse Thesen durch die Herauslösung aus dem sie tragenden und interpretierenden Kontext und den sie begründenden, sorgfältigen Textanalysen etwas abrupt und manchmal zu ungestützt dastehen. Es ging uns darum, das Gefälle der Arbeit Vorsters aufzuzeigen. Das Buch will selbst gelesen werden.

Ein Doppeltes sollte durch Vorsters Untersuchung ein für allemal sichergestellt worden sein: die Freiheitslehre des Aquinaten darf nicht, wie es bisher bei evangelischen Kommentatoren öfters der Fall war, synergistisch mißverstanden werden; ebensowenig wollte Luther mit seiner «servum-arbitrium»-Lehre, wie oft von katholischer Seite behauptet wird, irgendwelche psychisch-konstatierbaren oder philosophischen Phänomene der menschlichen Freiheit leugnen. Allein schon in dieser Beziehung hat die Arbeit Vorsters für eine ökumenische Theo-

logiegeschichte bleibende Resultate gezeitigt, die von der künftigen Forschung nicht mehr übersehen werden können. Doch erschöpft sich darin das Verdienst der Vorsterschen Studie keineswegs. Sowohl unter dem Gesichtspunkt des ökumenischen Gesprächs, als auch unter dem Aspekt der mediävistischen Forschung – um nur diese zwei Punkte zu erwähnen – kann Vorsters Arbeit nicht hoch genug eingeschätzt werden. Es würde viel zu weit führen, wollten wir jetzt all die Punkte erwähnen, in denen unser Einverständnis mit dem Verfasser vollkommen ist. Vordringlicher als jede solche Aufzählung ist die Weiterführung des Gesprächs. Der Dialog lebt aber zum großen Teil von den noch strittigen Fragen. Deshalb möchten wir mit einigen kritischen Rückfragen an jene Probleme rühren, die in Vorsters Arbeit u. E. noch weiterer Klärung bedürfen. Diese kritischen Fragen vermindern keineswegs die Freude an Vorsters Buch.

Nicht überall scheint Vorster seine geschichtliche Interpretation der thomanischen Freiheitslehre durchzuhalten. Zu wiederholten Malen kritisiert er vom modernen, autonomen Freiheitsbegriff aus den Freiheitsentwurf des Aquinaten (vgl. z. B. 115, 196 ff., 232 f., 374 f. usw.). Dieser Standpunkt wird schon daraus ersichtlich, daß Vorster die «notwendige Betroffenheit», bzw. das unfehlbare Zum-Ziel-Kommen Gottes gegen das «liberum arbitrium» auszuspielen sucht (z. B. 108, 115, 177, 195 f. usw.). Für den modernen Freiheitsbegriff müssen sich «notwendige Betroffenheit» und Freiheit ausschließen. Steht hingegen fest – und Vorster hat dies ja selber zu wiederholten Malen nachgewiesen (z. B. 146, 219, 226 usw.) – daß Thomas geneigt ist, «den von Gott ausgelösten Willensakt deshalb frei zu nennen, weil er ein in sich integrierender Akt ist, dem die Voraussetzungen und Bedingungen, die einen 'actus humanus' konstituieren, nicht abgehen...» (216), so muß eine sachgemäße Interpretation sich fragen, ob Thomas diesen Freiheitsbegriff in seinem theologischen System durchhalten konnte. Es geht aber nicht an, es sei denn man denke ungeschichtlich, von einem modernen Freiheitsbegriff aus dem thomanischen Freiheitsverständnis terminologische Unredlichkeit und Inkonsistenz zu unterstellen (375). Hält man sich an Thomas' Weisung, den integren Willensakt frei zu nennen, so kann man sogar im dunkeln Geheimnis der Verwerfung sinnvoll ein «liberum arbitrium» bejahen. Er hat wenig Sinn zu bedauern, daß mit dem terminus «liberum arbitrium» all die Einschränkungen verschwiegen werden, die Thomas de facto der menschlichen Willensfreiheit auferlegt; denn entscheidend ist nicht die abstrakte Vokabel als solche, sondern einzig ihr *Gebrauch*

innerhalb des jeweiligen theologischen Systems. Die Vokabel «servum arbitrium» beispielsweise, abstrakt und für sich genommen, besagt ja auch noch nicht, daß mit ihr keine psychologischen Phänomene der Willensfreiheit geleugnet werden. Erst ihr Gebrauch im lutherischen Freiheitsentwurf klärt uns hierüber auf. Vorster hat auch u. E. der von Thomas vorgenommenen Unterscheidung zwischen voluntarium (Willentlichkeit, bzw. Spontaneität) und liberum arbitrium (Freiheit) zu wenig Bedeutung beigemessen. Eine genaue Klärung dieser Unterscheidung und ihrer Tragweite wäre aber nicht unwichtig, da Vorster den Konsensus zwischen Luther und Thomas in der Freiheitsfrage sehr stark auf dem Begriff der «Spontaneität» (voluntarium) aufbaut. Soviel zur Vorsterschen Interpretation des thomanischen Freiheitsverständnisses.

Im folgenden möchten wir noch kurz drei weitere Problemkreise kritisch anvisieren: den «permissio»-Begriff, das Verhältnis Thomas-Tridentinum, die Frage der Ontologie in der Theologie. Diese Fragen betreffen zwar nicht mehr direkt die Grundthese der Untersuchung von Vorster, besitzen aber innerhalb seiner Studie ein gewisses Gewicht, und sind zudem im interkonfessionellen Gespräch nicht irrelevant.

Fraglich scheint uns die Unterstellung, Thomas treibe billige Apologie (197), weil er den «permissio»-Begriff zu Hilfe nehme, um das rätselhaft dunkle Geschehen zwischen Gott und dem Bösen etwas aufzuhellen. Man kommt der Sache wohl näher, wenn man bedenkt, daß der Aquinate um das größtmögliche theologische Verstehen bemüht ist, weil er von der «fides quaerens intellectum» umgetrieben ist. Es wäre unschwer nachzuweisen, daß Thomas bei diesem Vorgehen den Gottesbegriff nicht rationalistisch eingeebnet hat. Dies blieb erst einigen seiner Nachfolger vorbehalten. Es ist doch ein Anachronismus zu meinen, Thomas hätte als Mensch des 13. Jahrhunderts einfach auf *alles* Verstehen verzichten und zum «deus absconditus» Zuflucht nehmen sollen, nur weil dem Menschen in dieser dunklen Frage, dem Verhältnis Gottes zum Bösen, kein *volles* Verstehen möglich ist. Auf das wenige Licht einfach verzichten, weil das volle Licht nicht zu erreichen ist, kann nur, wer vom Erregenden und Wunderbaren des Lichtes nicht ergriffen wurde. Die Hochscholastik, die nicht nur ein waches Bewußtsein für die alles Begreifen übersteigende Herrlichkeit Gottes hatte, sondern einen ebenso klaren Sinn für die Defizienz des menschlichen Verstehens, scheute nicht vor «halben» Lösungen zurück, wenn von der Sache her dem Menschen ganze Lösungen versagt blieben, denn ihre Verstehensskala besaß viele Nuancen,

angefangen von der Gewißheit der Evidenz bis hin zur «Nicht-Denk-Unmöglichkeit» einer Aussage. Dieses bescheidene Bemühen um das Verstehen scheint u. E. verkannt zu werden, wenn man darin Apologie sieht. Zweifelsohne ist der «*permissio*»-Begriff ein Notbehelf, der sich angesichts der Grenzen des menschlichen Verstehens ergibt, aber es wäre doch noch zu fragen, ob Vorster diesen Begriff nicht unterinterpretiert. Ohne Krücken kommt man in einer solchen Frage nicht aus. Wenn Vorster sagt, auch nach Luther sei es frevelhaft, Gott als «*causa peccati*» zu betrachten (370), und wenn er dann Luther interpretierend fortfährt: «Gottes Gottheit fordert für Luther die Aussage, daß der Wille mit Gott auch zum Bösen kooperiert. Dabei ist allerdings streng zu beachten, daß das in der ‘*cooperatio*’ gewirkte Böse von Gott zwar gewollt, aber nicht begründet und gewirkt ist. Gott wirkt es nur insofern, als er den Willen wirken läßt [sic!], was in ihm ist» (383), so fragt man unwillkürlich, was denn in dieser Interpretation mit «Wollen Gottes» gemeint sei. Ist Gottes Gottheit ernst genommen, wenn man von einem Wollen *Gottes* reden kann, das weder begründet noch bewirkt? Ist in dieser Lutherinterpretation Vorsters mehr als eine *verbale cooperatio* Gottes zum Bösen behauptet? Wo liegt der Unterschied zum diskriminierten Zulassungsbegriff?

Auf den ersten Blick mag überraschend ungewohnt erscheinen, daß Vorster den Aquinaten in der Freiheitsfrage im Bunde mit Luther gegen das Tridentinum auftreten läßt, aber diese Ansicht verdient Beachtung. Es trifft zu, daß im Tridentinum in der Frage der menschlichen Freiheit innerhalb des Rechtfertigungsgeschehens ein domestizierter Thomas zu Worte kommt. Doch läßt sich u. E. diese Sprachdifferenz zwischen Thomas und dem Tridentinum zwanglos auf ihre richtigen Proportionen zurückführen, wenn man zwei hermeneutische Grundwahrheiten berücksichtigt: 1. Bei einer sachgemäßen Interpretation des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß gewisse tridentinische Aussagen erst dann *ganz* erfaßt werden, wenn sie auch in ihrer Frontstellung gegen einen – in der Freiheitsfrage wenigstens – mißverstandenen Luther gesehen werden. 2. Vom katholischen Selbstverständnis her, das sich um die Kontinuität der einen und selben Wahrheit durch die verschiedenen Jahrhunderte hindurch bemüht, ist es ganz selbstverständlich, daß das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte der augustinisch-thomanischen Gnadenlehre interpretiert wird.

Abschließend sei noch mit ein paar Hinweisen angedeutet, wie nach unserer Meinung die Aristotelesrezeption des Thomas, bzw. die Ein-

beziehung der Ontologie in die Theologie zu beurteilen ist. Es muß als ein großes Zugeständnis gewertet werden, wenn ein lutherischer Theologe, nach einigen mit Pathos vorgetragene äußerst kritischen Bemerkungen schließlich meint, es sei wegen der Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens «nicht apriorisch auszuschließen, daß dem Denken des Aristoteles in einer bestimmten geschichtlichen Stunde diese Tragfähigkeit [: Träger des Gotteswortes zu sein] nicht geschenkt werden konnte» (258). Wir meinen, daß es nicht nur apriorisch nicht auszuschließen ist, sondern daß es im 13. Jahrhundert einer verantwortungsbewußten, abendländischen Theologie nicht möglich war, an Aristoteles vorbeizukommen, denn die Theologie – will sie sich nicht in eine perfekte Gettosprache flüchten – kann ihre Wahrheitsfrage nicht unabhängig vom allgemeinen Wahrheitsverständnis der jeweiligen Zeit stellen. Das Verstehen von Sein, d. h. das allgemeine Wahrheitsverständnis, war zu Beginn des 13. Jahrhunderts infolge des teilweise neuentdeckten Aristoteles wesentlich von der Philosophie des Stagiriten mitgeprägt. Nicht an Aristoteles vorbeikommen, kann natürlich nicht heißen, sich dem Aristoteles unterwerfen. Das ist de facto auch nicht geschehen, da Thomas immer wieder den Stagiriten «korrigieren» muß, um dessen Begrifflichkeit dem theologischen Verstehen dienstbar zu machen. Bei Vorsters Forderung an die evangelische Theologie: «es gilt nicht den Metaphysiker, sondern den Theologen Thomas zu hören» (257) muß allerdings beachtet werden, daß man dem Theologen Thomas nur dann ganz zu folgen vermag, wenn man auch mit dem Metaphysiker Thomas vertraut ist, weil Thomas *in* und *mit* der Metaphysik Theologie zur Sprache bringen will. Die diesbezügliche Kritik Vorsters an gewissen Formen des Neuthomismus hingegen trifft ins Schwarze.

Abgesehen von der geistesgeschichtlichen Situation des 13. Jahrhunderts, möchten wir betonen, daß es unserer Meinung nach überhaupt unmöglich ist, die Ontologie völlig aus der Theologie auszuklammern. Der Öffentlichkeitsanspruch und Weltbezug des christlichen Glaubens und damit auch der Theologie erlaubt es nicht, die theologische Aussage *völlig* unabhängig von dem allgemeinen Wahrheitsverständnis der jeweiligen Zeit zu verifizieren. Mit dieser Feststellung aber ist die ontologische Frage zugleich mitgesetzt und mitbehauptet. Der Glaube darf das Denken nicht einfach dem Unglauben überlassen. Theologie ist nicht Arbeit im luftleeren Raum. Sie ist keine Arkandisziplin. Deshalb muß sie sich auch der ontologischen Frage stellen. Allerdings braucht es keinen besonderen Scharfsinn, um festzustellen, daß die Aufarbeitung der

ontologischen Frage nach dem Schema einer gewissen Schulmetaphysik heute problematisch geworden ist. Doch ist damit das ontologische Problem keineswegs erledigt. Es gilt vielmehr, die ontologische Frage im Horizont der Sprache neu zu durchdenken und für die Theologie fruchtbar zu machen, für eine Theologie, die ihr spezifisches Licht wohl von Gott her empfängt, aber trotzdem nicht umhin kommt, in menschlicher Sprache und Begrifflichkeit zu reden, und einige ihrer Grundbegriffe am Ort allgemein menschlicher Erfahrung zu verifizieren. Eine Aussage, die in *keiner Weise* verifizierbar ist, ist sinnlos; eine Sprache, die sich *am Ort allgemein menschlicher Erfahrung* in keiner Weise verifizieren läßt, bleibt ausschließlich Getto- und Gruppensprache. Weil die Sprache der Theologie das nie werden darf, «braucht» sie auch Ontologie.

Diese kritischen Hinweise, Anfragen und Rückfragen, die nicht das zentrale Anliegen und die Grundthese der Untersuchung betreffen, sondern den damit zusammenhängenden peripheren Fragen gelten, wollen keineswegs die große Interpretationsarbeit schmälern, die Vorster durch seine sorgfältigen und hervorragenden Analysen und Deutungen geleistet hat. Er hat das Gespräch zwischen Thomas und Luther um ein gutes Stück vorangebracht. Für den geduldigen Leser ist Vorsters Arbeit eine spannende Lektüre; für jeden aber, der sich abseits von Tagessensationen ernsthaft um das Gespräch zwischen den Konfessionen bemüht, liegt hier ein hochbedeutsames Buch vor, das zeigt, was ein theologiegeschichtlicher Vergleich in ökumenischer Sicht sein kann und soll.