

Mensch und freier Wille bei Luther und Erasmus

Umschlaggestaltung: Thomas Raab; unter Verwendung einer Scribtol-Zeichnung von Frau Regina Piesbergen.

Peter Heinrich

**Mensch und freier Wille
bei Luther und Erasmus**

Ein Brennpunkt reformatorischer
Auseinandersetzung

unter besonderer Berücksichtigung
der Anthropologie

Verlag Traugott Bautz

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Verlag Traugott Bautz GmbH 99734 Nordhausen 2003
ISBN 978-3-88309-137-2

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
I Darstellung der Anthropologie Erasmus' und Luthers unter besonderer Berücksichtigung der Willensfrage	1
1 Die Anthropologie des Erasmus in De libero arbitrio und im Enchiridion militis Christiani	3
1.1 Die Schichtung des erasmischen Menschenbildes	3
1.2 Der Mensch vor dem Sündenfall und der Sündenfall selbst . . .	4
1.3 Der Mensch nach dem Sündenfall	4
Exkurs 1 — Bemerkungen zum Verständnis von Erbsünde und Gnadenempfang bei Thomas von Aquin	13
1.4 Die erasmische Auffassung vom caro	18
1.5 Die Willenslehre als Spezifikum der Anthropologie bei Erasmus	19
1.5.1 Allgemeine Vorbemerkung	19
1.5.2 Die erasmische Definition des liberum arbitrium	19
1.5.3 Der Wille im Urstand	20
1.5.4 Der Wille nach dem Sündenfall	20
1.5.5 Die cooperatio des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade	21
1.5.6 Das Entscheidungsmoment und die Implikation des freien Willens	24
Exkurs 2 — Bemerkungen zur Frage der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin	27

2 Die Anthropologie Luthers in De servo arbitrio	33
2.1 Der Mensch in der Sünde	33
2.1.1 Der sündige Zustand des Menschen	33
2.1.2 Das Erkennen des sündigen Zustandes	36
2.1.3 Die Aussagen über caro in Dsa.	36
2.2 Die Willenslehre als Spezifikum der Anthropologie bei Luther .	38
2.2.1 Die Bedeutung der Sachfrage	38
2.2.2 Luthers Auffassung vom menschlichen Willen in Dsa. .	41
II Differenzen zwischen der Anthropologie Erasmus' und Luthers	49
1 Die allgemeine anthropologische Differenz	51
1.1 Das unterschiedliche Sündenverständnis	51
1.2 Die erasmische Anthropologie im Spannungsfeld zwischen Humanismus und Theologie	54
1.2.1 Allgemeine Vorbemerkung	54
1.2.2 Der theologische Anspruch des Humanisten Erasmus — Eine biographische Skizze	55
2 Die spezifische anthropologische Differenz: Die Willensfrage in der Auseinandersetzung	61
2.1 Allgemeine Vorbemerkung	61
2.2 Wille und Sein	62
2.3 Willensauffassung und Glaubensverständnis	65
2.4 Der Freiheitsbegriff in der Kontroverse	67
2.5 Wille und Entscheidungsfreiheit	72
2.6 Willensfreiheit und Determination	78
2.7 Willensfreiheit, Gesetz und Imperativ bei Erasmus und Luther	82
2.8 Willensfreiheit, gute Werke und Lohngedanke	90
III Bemerkungen zur Soteriologie	95
1 Zum Verständnis der Taufe bei Erasmus und Luther	97
2 Der Rechtfertigungsprozess bei Thomas von Aquin und Erasmus — Skizze eines strukturellen Vergleiches	105
3 Zur Glaubensgerechtigkeit bei Luther	113

<i>INHALTSVERZEICHNIS</i>	VII
Schlussbemerkungen	127
Literaturverzeichnis	133
Index	139

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist aus der Betroffenheit der Begegnung mit Luthers reformatorischer Hauptschrift „*De servo arbitrio*“ entstanden¹. Sie zeichnet die Thematik des Streites um die Willensfreiheit unter Betonung der anthropologischen Linie nach, sie nimmt sie in ihrem Anliegen auf und erinnert so an ihre Bedeutung und theologische Tragweite. Die Beschränkung auf die anthropologische Linie der Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus ist zunächst aus der Notwendigkeit einer konzentrierten Auswahl angesichts der außerordentlichen theologischen Dichte der Schrift, dann aber auch aus dem Empfinden heraus erwachsen, dass gerade hier eine wesentliche Gegensätzlichkeit der Positionen begegnet. Da Luther vom Menschen stets theologisch handelt² und Erasmus mit eben demselben Anspruch auftritt³, dürfte eine Missachtung des Stellenwertes einzelner Aussagen vermieden worden sein.

Ich bin mir dessen wohl bewusst, dass diese Abhandlung keinen neuen Beitrag zur Forschung leisten kann. Sie kann und soll aber ein Bekenntnis zur dogmatischen Position Luthers und damit zum Evangelium von der „Rechtfertigung des Gottlosen“ sein, das untrennbar mit der Lehre vom *servum arbitrium* verbunden ist. In dieser Funktion richtet sie sich besonders an den theologisch interessierten Leser, der seine eigene Position hinterfragen und gegebenenfalls korrigieren lassen möchte, darüber hinaus aber auch an jeden, der sich zu die-

¹Im Folgenden stets abgekürzt: Dsa.

In diesem Zusammenhang sei aus meiner persönlichen Biographie kurz erwähnt, dass ich nach einer „klassischen Entscheidung für Jesus Christus“, die ich als Besucher einer Zelt-Evangelisation traf, selbst jahrelang dem Glauben an die Freiheit des menschlichen Willens verhaftet und in meiner beginnenden theologischen Existenz davon geprägt war.

²So bemerkt Luther z.B. zu Ps.51,2: ...*Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in Theologiae quaeritur aut disputatur, est error et venenum.*

M. LUTHER, *Enarratio Psalmi LI. 1532 (1538)*, zu Ps.51,2. WA 40/II, 328. 17–20.

Übersetzung in: H.J. IWAND, *Glaubensgerechtigkeit*. In: DERS., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, ed. G. Sauter. München 1980, 175.

³Cf. E.-W. KOHLS, *Die Theologie des Erasmus*. Theologische Zeitschrift, ed. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Basel 1966, I, 87ff.

ser theologischen Sachfrage auf engem Raum informieren und orientieren will. Gerade hierzu dürften die ausführlichen Zitate von Quellenmaterial hilfreich sein.

An die unerhörte Bedeutung der Schrift Luthers sei mit den folgenden Worten Hans Joachim Iwands zu Dsa. erinnert:

*Wer diese Schrift nicht aus der Hand legt mit der Erkenntnis,
dass die evangelische Theologie mit dieser Lehre vom unfreien Wil-
len steht und fällt, der hat sie umsonst gelesen.⁴*

Mein Dank gilt dem Verlag Traugott Bautz für Druck und Herausgabe dieses Werkes und meinem Schwiegersohn Thomas Raab für Bereitschaft und Mühe, aus einer ehemaligen Examens- und Seminararbeit die druckfertige Vorlage zu erstellen (Er würde sagen, „zu L^AT_EXen“.). Er gestaltete auch das Umschlagslayout sowie den Index. Frau Regina Piesbergen danke ich herzlich für die Erlaubnis zur Verwendung einer Scribtozeichnung.

Das Buch ist meiner lieben Frau Ursula gewidmet.

Lauenbrück, im September 2003

Peter Heinrich

⁴H.J. IWAND, Theologische Einführung zu: M. LUTHER, *Daß der freie Wille nichts sei*, Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam. MA, Ergänzungsreihe, Bd.I, ed. H.H. Borchardt / G. Merz. München 1983, 253.

Teil I

Darstellung der Anthropologie Erasmus' und Luthers unter besonderer Berücksichtigung der Willensfrage

Kapitel 1

Die Anthropologie des Erasmus in De libero arbitrio und im Enchiridion militis Christiani

1.1 Die Schichtung des erasmischen Menschenbildes

Erasmus vertritt im Enchiridion und in DLa. sowohl eine dichotomische als auch eine trichotomische Schichtung des Menschen in Leib (caro), Seele (anima) und Geist (spiritus), wobei eine zunehmende Tendenz zur Trichotomie hin zu verzeichnen ist:

Es ist der Mensch also ein eigenartiges Lebewesen, aus zwei oder drei sehr verschiedenen Teilen zusammengesetzt, der Seele nach göttlich, dem Körper nach wie ein stummes Vieh. Dem Leibe nach übertreffen wir das Geschlecht der Tiere keineswegs, wir sind ihm vielmehr an allen seinen Gaben unterlegen. Der Seele nach sind wir aber sogar der Gottheit fähig, so daß wir uns selbst über die Engel erheben und mit Gott eins werden dürfen. Wenn du nicht auch den Körper hättest, wärest du ein göttliches Wesen; wenn dir jener Geist fehlte, wärest du ein Vieh.¹

¹Est igitur homo prodigiosum quoddam animal ex duabus tribusve partibus multo diver-

Es liegt durchaus nahe, hinter der erasmischen Sicht vom Menschen einen — wenigstens formalen — platonischen Dualismus zu vermuten².

1.2 Der Mensch vor dem Sündenfall und der Sündenfall selbst

Die verschiedenen Naturen sieht Erasmus ursprünglich von Gott selbst im Menschen angelegt und „in glücklicher Eintracht (felicis concordia) verbunden“³. In eben dieser vollkommenen Harmonie des Menschen wird Gottes gute Schöpfungsabsicht deutlich. Den Sündenfall verbindet Erasmus mit dem lapsus des Menschen, wie er in Gen.3 geschildert wird. Dabei nennt Erasmus die Schlange bezeichnenderweise „Feindin des Friedens (pacis inimicus)“⁴.

1.3 Der Mensch nach dem Sündenfall

Ausgehend vom biblischen Bericht der Ursünde besteht die Folge des Sündenfalles für Erasmus in einer Zerstörung der ursprünglichen, schöpfungsbedingten Harmonie zwischen caro und anima. Aus der paradiesischen concordia wird die unselige discordia. Die Sünde hat nunmehr die ursprünglich gute Schöpfung schlecht gemacht, „indem sie in die Eintracht das Gift der Uneinigkeit streute“⁵. In einem Dreifachen erblickt Erasmus die Folgen der Erbsünde, die „jenes reine Licht des göttlichen Angesichts, das der Schöpfer über uns ausgegossen hat“ und „mit solchem Rost überzogen“ hat, „dass kaum noch Spuren des von

sissimis compactum, ex anima veluti numine quodam et corpore tanquam muta pecude. Si quidem corpore usque adeo reliquo brutorum generi non praestamus, ut omnibus eius dotibus inveniamur inferiores. Secundum animam vero adeo divinitatis sumus capaces, ut ipsas etiam angelicas mentes liceat praetervolare et unum cum deo fieri. Si tibi corpus additum non fuisset, numen eras, si mens ista non fuisset indita, pecus eras.

ERASMUS VON ROTTERDAM, *Enchiridion militis Christiani*. Ausgewählte Schriften, Bd.I, ed. und übersetzt von W. Welzig. Darmstadt 1968, 108 (109). (Im folgenden stets abgekürzt: ERASMUS, I. Die deutsche Übersetzung des lateinischen Textes findet sich in derselben Ausgabe. Die entsprechende Seitenzahl wird in Klammern angegeben.)

²Cf. z.B. G. HEIDTMANN, *Die Philosophia Christi des Erasmus*.

EvTh 12, 1952/1953, 191.

³Has duas naturas tam inter se diversas summus ille opifex felici concordia colligarat,...

ERASMUS, I, 108 (109).

⁴...at serpens pacis inimicus infelici rursus discordia dissecuit, ut iam neque dirimi queant sine maximo cruciatu neque coniunctim vivere sine assiduo bello,...

Loc. cit.

⁵Neque vero hanc discordiam vel fabulosus ille Prometheus insevit admixta menti nostrae de quoque animante particula, neque primitiva condicio inedit, sed peccatum quod bene conditum erat male depravavit inter bene concordis dissensionis virus serens.

ERASMUS, I, 110.

Gott gegebenen Gesetzes sichtbar sind“: in der „Verblendung“ (caecitas), der „Leiblichkeit“ (caro) und der „Schwachheit“ (infirmitas)⁶:

Die Blindheit (um damit zu beginnen) läßt uns bei Entscheidungen unsicher werden und dem Bösen statt dem Guten folgen, das Wichtigere dem weniger Wichtigen nachstellen. Das Fleisch stachelt die Leidenschaften auf, so dass wir, auch wenn wir erkennen, was das Beste ist, doch etwas anderes lieben. Die Schwäche macht, dass wir, vom Widerwillen oder von der Versuchung besiegt, die Tugend verlassen, die wir uns bereits angeeignet haben. Die Blindheit (Verblendung) schadet dem Urteil, das Fleisch (die Leiblichkeit) verkehrt den Willen, die Schwäche bricht die Beständigkeit.⁷

Neben der Erbsünde, die für die bereits erwähnte Zwietracht zwischen caro und anima verantwortlich ist, kennt Erasmus die konkrete Tatsünde, die eine weitere Pervertierung der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen.1,17) mit sich bringt:

Ja, erwäge vielmehr auch in deinem Herzen dass, wenn du der Begierde nachgibst, künftig eines von zweien geschieht. Das eine, dass das einmal gekostete Vergnügen so dein Gewissen verzaubert und verdunkelt, dass du von einer Schändlichkeit in die andere gerätst, bis du zuletzt verblendet, verworfen und im Bösen so verhärtet bist, dass du dich nicht einmal dann von jenem schimpflichen Vergnügen zu trennen vermagst, wenn es dich schon verlassen hat.⁸

Erasmus sieht die menschliche Natur „in ihrer gottgewollten Schöpfung und Ordnung nicht gänzlich zerstört“⁹, sondern gleichsam nur „verdunkelt, mit Rost

⁶Cf. E.-W. KOHLS, *Die Theologie des Erasmus*. Bd.I. Theologische Zeitschrift, ed. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Basel 1966, 153.

⁷Lumen enim illud purissimum divini vultus, quod conditor infuderat super nos, cum non nihil obfuscavit culpa primorum parentum, tum corrupta educatio, improbus convictus, perversi affectus, vitiorum tenebrae, consuetudo peccandi tanta obduxit rubigine, ut divinitus insculptae legis vix vestigia quaedam appareant. Ergo (ut coeperam) caecitas facit, ut in delectu rerum fere caecutiamus pro optimis pessima sequentes, potiora minus utilibus posthabentes. Caro sollicitat affectum, ut, etiam si quid sit optimum intelligamus, diversa tamen amemus. Infirmitas facit, ut virtutem semel arreptam vel taedio vel tentatione victi deseramus. Caecitas officit iudicio; caro depravat voluntatem; infirmitas frangit constantiam. ERASMUS, I, 148.150 (149.151).

⁸Qin et illud tuo cum animo reputa, cum libidini cedis, alterum e duobus futurum, aut uti semel gustata voluptas sic mentem tuam excantet obscuretque, ut de turpitudine eas in turpitudinem, donec excaecatus venias in sensum reprobum et obstinatus in malo ne tum quidem queas voluptatem turpem relinquere, cum illa te deseruit. ERASMUS, I, 338 (339).

⁹Cf. E.-W. KOHLS, op. cit., 154.

überzogen“¹⁰. Dabei bestanden bei Adam und Eva unterschiedliche Grade der Korruption:

*Im übrigen scheint in Eva nicht nur der Wille verdorben zu sein, sondern auch Vernunft und Verstand, wo die Quellen alles Guten und Bösen hervorsprudeln... In Adam scheint mehr der Wille verdorben gewesen zu sein infolge einer gewissen maßlosen Liebe gegen seine Braut, deren Begehren er eher folgen wollte als dem Gebot Gottes, obwohl ich glaube, dass gerade dabei auch die Vernunft geschädigt worden ist, aus der das Wollen entsteht.*¹¹

Wohl zu Recht weist Kohls darauf hin, dass sich in diesem Zusammenhang die Erbsündenauffassung Thomas von Aquins als Hintergrund nicht übersehen lässt¹². Wir werden darauf in einem späteren Exkurs näher eingehen.

Wir sahen bereits, dass der paradiesische Urzustand der harmonischen Komplexion von Geist (Seele) und Leib in seiner Eintracht durch die Ursünde zerstört wurde. Die bewahrende Hand Gottes wird nunmehr in dem Geschenk der Vernunft sichtbar, die eine Art Regierungsfunktion erhält, um so der inneren Unordnung, der Disharmonie zwischen anima und caro, entgegenzuwirken. Die anzutreffende Behauptung allerdings, die ratio sei nach erasmischer Darstellung von der Sünde nicht tangiert worden¹³, ist zumindest formal nicht aufrechtzuerhalten. Erasmus spricht ja durchaus von der „verderbten Vernunft“ als „Quellort alles Guten und alles Bösen“¹⁴. Wohl aber kann die Vernunft, die im Menschen die Funktion eines Königs vertritt¹⁵, „dank dem Gesetz, das ihm (scil. dem Menschen; P.H.) von Gott eingeprägt worden ist, bedrängt, aber er kann nicht entstellt werden, ohne dass er widerspräche oder dagegen pro-

¹⁰Caecitas ignorantiae nebula rationis obscurat iudicium.
ERASMUS, I, 148 (149).

¹¹Ceterum in Eva non solum voluntas corrupta videtur, verum etiam ratio sive intellectus, unde scitent fontes omnium bonorum ac malorum... In Adam magis videtur corrupta voluntas ob immodicum quendam amorem erga sponsam suam, cuius animo maluit indulgere quam praecepto dei, quamquam et in hoc arbitror corruptam fuisse rationem, ex qua nascitur voluntas.

ERASMUS VON ROTTERDAM, *De libero arbitrio diatribae sive collatio*. Ausgewählte Schriften, Bd. IV, ed. W. Welzig. Darmstadt 1969, 40 (41). IIa2. (Im folgenden stets abgekürzt: ERASMUS, IV. Die deutsche Übersetzung — von W. Lesowsky — findet sich in derselben Ausgabe. Die Seitenzahlen erscheinen wiederum in Klammern).

¹²Cf. E.-W. KOHLS, op. cit., 154.

¹³Cf. C. AUGUSTIJN, *Erasmus, Desiderius*. TRE, Bd.X, 4.

¹⁴Ceterum in Eva non solum voluntas corrupta videtur, verum etiam ratio sive intellectus, unde scitent fontes omnium bonorum ac malorum.
ERASMUS, IV, 40 (41). IIa2.

¹⁵In homine vero ratio regis vice fungitur.
ERASMUS, I, 112 (113).

testierte¹⁶.

Für Erasmus ist die ratio gleichsam „das Göttliche der anima“¹⁷. Er folgt damit der Seelenlehre Platons, dem er göttliche Eingebung zugesteht¹⁸. Platon spricht in seinem „*Timaios*“ von einer doppelten Seele¹⁹. Dabei ordnet Platon nun dem „der Mannheit und des Mutes teilhaftigen, ehrliebenden Teile der Seele seinen Sitz näher dem Kopfe“ an, damit er „der Vernunft gehorsam, gemeinschaftlich mit ihr gewaltsam das Geschlecht der Begierden im Zaum halte“²⁰. Erasmus setzt die göttliche Seele bei Platon der Vernunft gleich, die „gleich einem König im Gehirn wie in einer Burg unserer Stadt einen Sitz, im obersten Teil des Körpers, der dem Himmel am nächsten ist und am wenigsten nach unten zieht“, einnimmt und über die verschiedenen Affekte regieren soll²¹. Dabei ist bei Erasmus eine deutliche — ebenfalls platonisch gefärbte — Leibfeindlichkeit offensichtlich²².

Beim Menschen, der noch ohne die „besondere Gnade“²³ ist, ist die Vernunft zwar verdunkelt, aber nicht ausgelöscht²⁴. Erasmus vergleicht die Bedeutung

¹⁶Noster autem rex propter aeternam legem sibi divinitus insculptam opprimi quidem potest, corrumpi non potest, quin reclamet, quin revocet. Ibid., 116 (117).

¹⁷Cf. G. HEIDTMANN, *Die Philosophia Christi des Erasmus*. EvTh 12, 1952/53, 192.

¹⁸Quae omnia Plato divinitus intellegens scripsit in Timaeo filios deorum ad sui similitudinem duplex anima genus in homine fabricatos fuisse,... ERASMUS, I, 112 (113).

¹⁹PLATON, *Timaios*. Sämtliche Werke, Bd.V. Hamburg 1959, 161(69c).

²⁰Ibid., 191 (70a).

²¹Et divinae quidem animae, hoc est rationi, tanquam regi in cerebro velut in arce civitatis nostrae sedem statuit, corporis videlicet parte editissima caeloque proxima, tum minime bruta, quippe quae et osse sit pertenui neque nervis neque carne onerata, sed sensibus intus forisque longe munitissima, ut illis quasi renuntiantibus nihil tumultus in republica coiret, quod non protinus ille persentisceret.

ERASMUS, I, 114 (115).

²²ERASMUS, I, 114–117.

²³Erasmus unterscheidet drei bzw. vier verschiedene Arten der Gnade:

Itaque cum gratia significet beneficium gratis datum, tres aut, si mavis, quatuor gratias ponere licebit. Unam natura insitam et per peccatum vitiatam, ut diximus, non exstinctam, quam quidam vocant influxum naturalem... Altera est gratia peculiaris, qua deus ex sua misericordia peccatorem nihil promeritum stimulat ad respicientiam, sic tamen, ut nondum infundat gratiam illam supremam, quae abolet peccatum ac deo gratum facit hominem... Est igitur gratia naturalis, est gratia exstimulans, licet imperfecta, est gratia, quae voluntatem reddit efficacem, quam cooperantem diximus, quae quod coeptum est provehit, est gratia, quae perducit usque ad finem. Has tres putant eandem esse gratiam, licet ab iis, quae operantur in nobis, diversis cognominibus appellentur. Prima exstimulat, secunda provehit, tertia consummat.

ERASMUS, IV, 52. 54. 56 (53. 55. 57).

²⁴Quemadmodum autem in his, qui gratia carent (de peculiari loquor), ratio fuit obscurata, non exstincta, ita probabile est in iisdem voluntatis vim non prorsus exstinctam fuisse, sed ad honesta inefficacem esse factam.

ERASMUS, IV, 42 (43). IIa4.

der ratio für die anima mit der des Auges für den menschlichen Körper, wobei die ratio teilweise durch das „angeborene Licht“ (lux nativa) im Sinne einer natürlichen Gotteserkenntnis erleuchtet wird, teilweise durch die Gebote Gottes und durch die Heilige Schrift²⁵. Die in ihrem Kern immer noch göttliche ratio ist nun in stande, die Affekte zu kontrollieren und zu leiten. Damit werden die Affekte des Leibes geradezu pädagogisch fruchtbar gemacht²⁶. Hier nun verlässt Erasmus die Ansichten Platons und der Stoiker, deren ethisches Ideal das Freisein der Seele von Affekten, die „seelische Unerschütterlichkeit“²⁷ war und wendet sich der Anschauung der Peripatetiker zu, die als Anhänger der aristotelischen Philosophie vom Entelechiegedanken geprägt waren²⁸. Die ratio des Menschen erscheint hier als „Formkraft“ der vorhandenen Affekte und führt sie ihrem schöpfungsgemäßen Ziel entgegen.

Für den Christen ergibt sich nunmehr die Aufgabe der Selbsterkenntnis als ein erster Schritt zur Nutzbarmachung der Affekte. Es kommt dann gleichsam zu einer Umwandlung der Affekte in Tugenden²⁹. Nun mag es Erasmus tatsächlich — wie dies Kohls in seiner großen Arbeit zur Theologie des Erasmus mit Nachdruck hervorhebt — keineswegs um die via virtutis der Philosophen, sondern vielmehr um die „von Gott gewollte via salutis, deren Verlassen auf Grund der eigensüchtigen Affekte und Leidenschaften Sünde ist“³⁰, gehen, aber es muss mit Vittorio Subilia doch gefragt werden, ob Erasmus nicht sein leitendes Denkmuster enthüllt³¹, wenn er in einem Brief an Paul Volz schreibt:

Bist du weit vom Urbild entfernt? Du wirst nicht zurückgeworfen, sondern angestachelt, Fortschritte zu machen. Bist du nicht weit entfernt? Du wirst ermahnt, näher heranzukommen. Und niemand ist so weit gekommen, dass es nichts gibt, wodurch er Fort-

²⁵Quod oculus est copori, hoc ratio est animo. Ea partim illustratur luce nativa, quae insita est omnibus, licet non pari mensura, de quo meminit psalmus: ‚Signatum est super nos lumen vultus tui, domine‘, partim praecceptis divinis ac literis sacris, quemadmodum dicit psalter noster: ‚Lucerna pedibus meis verbum tuum‘.

Loc. cit.

²⁶Cf. E.-W. KOHLS, op. cit., 89.

²⁷Cf. Artikel „Apathie“ und „Stoa“ in: *Kleines philosophisches Wörterbuch*, ed. M. Müller / A. Halder. Freiburg / Basel / Wien, 26. 262. 263.

²⁸Ibid., 73: „Entelechie (griech. entelecheia: das, was die Vollendung als Ziel (telos) in sich hat, das Sich-im-Ende-Haben), bei Aristoteles die zielstrebige, Vollendung gebende Tätigkeit, die Formkraft im frei Seienden, vor allem im Lebewesen.“

²⁹Oportet igitur primum omnes animi cognitos habere motus, deinde scire nullos esse tam violentos, quin a ratione vel compesci vel ad virtutem deflecti queant. ERASMUS, I, 118 (119).

³⁰E.-W. KOHLS, op. cit., 89.

³¹Cf. V. SUBILIA, *Die Rechtfertigung aus Glauben, Gestalt und Wirkung vom Neuen Testament bis heute*. Göttingen 1981, 257.

Subilia spricht in diesem Zusammenhang von dem „Grundmuster des Strebens zum Ideal“.

*schritte machen könnte.*³²

Die ratio des „christlichen Streiters“ muss für die Bewältigung ihrer großen Aufgabe innerhalb des pädagogischen Entwicklungsprogrammes „gesund und einsichtig“ sein; das aber ist nach Erasmus gleichzusetzen mit dem Sehen auf „Ehrbares“ (honesta)³³. Einen Zwang zur Sünde kann es für den Humanistenführer nicht geben³⁴. So kann Erasmus sagen:

*Nie hat jemand sich etwas mit Leidenschaft vorgenommen, das er nicht auch durchgeführt hätte. Ein wesentliches Teil des Christentums ist es, mit ganzem Herzen Christ werden zu wollen.*³⁵

Natürlich weiß Erasmus, dass der Mensch, der im Kampf mit sich selbst steht und den gerade aus dem eigenen Innern immer wieder die feindliche Schlachtreihe anfällt³⁶, ohne die Hilfe Gottes nicht bestehen könnte. Deshalb lautet seine Anweisung:

*Wenn du deine Kräfte abschätzt, so scheint nichts schwieriger, als das Fleisch dem Geiste zu unterwerfen: wenn du auf Gott, deinen Helfer, siehst, so ist nichts leichter als das.*³⁷

Es gilt beides: „dass niemand ohne Gottes Gnade den richtigen Kurs des Lebens einhalten kann“³⁸, und „nichtsdestoweniger strengen wir uns doch inzwischen

³²Procul abes ab archetypo? Non reices, sed exstimularis, ut proficias. Non multus abes? Admoneris, ut acedas propius. Neque enim quisquam usque adeo processit, ut non habeat, quo proficiat.

ERASMUS, I, 30 (31).

³³Haec igitur est unica ad beatitudinem via, primum, ut te noris. Deinde, ut ne quid pro affectionibus, sed omnia pro iudicio rationis agas. Sana sit autem et sapiat ratio, hoc est tantum honesta spectet.

ERASMUS, I, 122 (123).

³⁴Audio enim vulgo hanc pestiferam opinionem, ut se dicant ad vitia cogi.

ERASMUS, I, 118 (119).

³⁵Nihil unquam vehementer imperavit sibi humanus animus, quod non effecerit. Magna pars Christianismi est toto pectore velle fieri Christianum.

ERASMUS, I, 122.124 (123.125).

³⁶At homini non cum homine, verum secum ipsi bellum est, atque adeo ex ipsis visceribus hostilis acies nobis ultro suppululat, quemadmodum de terrigenis fratribus poetae fabulantur.

ERASMUS, I, 106 (107).

³⁷Si tuas perpenderis vires, nihil difficilius quam carnem subigere spiritui, si deum auxiliatorem respexeris, nihil facilius.

ERASMUS, I, 122 (123).

³⁸Quod si maxime torqueas ad liberum arbitrium, nemo non fatetur absque dei gratia neminem posse rectum vitae cursum tenere et quotidie oramus: ‚Dirige, domine deus, in conspectu tuo viam meam‘.

ERASMUS, IV, 130 (131). IIIb5.

auch selbst an nach dem Maße unserer Kräfte“³⁹. Erasmus beruft sich dabei auf die Autorität der Kirchenväter, „welche lehren, dass gewisse Samen des sittlich Guten dem Geist des Menschen eingepflanzt sind, durch die sie auf irgendeine Weise das sittlich Gute sehen und anstreben, dass aber größere Strebungen hinzukommen, die zum Gegenteil reizen“⁴⁰.

Gegenüber Luthers Lehre vom Menschen findet Erasmus deutliche Worte:

*Wenn nun einer einwendet, das, was in der Natur des Menschen am hervorragendsten sei, sei nichts anderes als Fleisch, d.h. gottlose Sinnesart, so möchte ich gerne dieser Meinung beitreten, wenn er das, was er behauptet, mit Zeugnissen der Heiligen Schrift belegt.*⁴¹

Man möchte dem „Humanistenfürsten“ ja gerne Glauben schenken, wenn es bei ihm — diese Feststellung soll schon hier angesprochen werden — nicht zu einer theologisch äußerst verhängnisvollen Gleichsetzung der anthropologischen Terminologie des klassischen Philosophen und der Bibel gekommen wäre: Der philosophische Begriff der „ratio“ soll identisch mit dem „spiritus“, dem „homo interior“ und der „lex mentis“ bei Paulus sein; die „Affekte“ setzt Erasmus mit der paulinischen Verwendung der Termini „caro“, „corpus“, „homo exterior“ sowie „lex membrorum“ gleich⁴². Zwar betont Erasmus ausdrücklich:

*Die Lehre der Philosophen achte gering, wenn sie nicht das gleiche vorschreibt wie die Heilige Schrift, wenn auch mit anderen Worten.*⁴³

Doch muss mit Nulli festgehalten werden, dass man, sobald man in den Texten des Erasmus auf christliche Begriffe stößt, tatsächlich nie entscheiden kann, ob

³⁹Nihilo secius tamen interim annitimur et ipsi pro viribus. Erasmus: ‚Inclina cor meum, deus, in testimonia tua‘. Qui petit auxilium, non deponit conatum.

Loc. cit.

⁴⁰Interim abutar veterum auctoritate, qui semina quaedam honesti tradunt insita mentibus hominum, quibus aliquo modo vident et expetunt honesta, sed additos affectus crassiores, qui sollicitant ad diversa.

ERASMUS, IV, 128 (129). IIIb4.

⁴¹Quod si quis contendat, id quod est in hominis natura praestantissimum, nihil aliud esse quam carnem, hoc est affectum impium, huic facile assentiar, si quod asseverat, sacrae scripturae testimoniis doceat.

ERASMUS, IV, 126 (127). IIIb4. Cf. hierzu auch 182 (183). IV13.

⁴²Quod philosophi rationem, id Paulus modo spiritum, modo interiorem hominem, modo legem mentis vocat. Quod illi affectum, hic interim exteriorem hominem, interim legem membrorum appellat.

ERASMUS, I, 126 (127).

⁴³Iam vero philosophorum levis sit auctoritas, nisi eadem omnia, tametsi verbis non iisdem, sacris in litteris praeciuntur.

Loc. cit.

der Inhalt, der sie füllt, christlich oder heidnisch ist⁴⁴. Zusätzlich wäre damit die Frage nach der Offenbarungsqualität der antiken Philosophie und der Heiligen Schrift zu stellen.

Im Zusammenhang mit dem bereits erwähnten Zusammenwirken des Menschen mit der göttlichen Gnade im Sinne einer cooperatio vollendet sich die erasmische Anthropologie in einer dritten, von Gott gesetzten Schicht des Menschen: der des Geistes (spiritus)⁴⁵. So nimmt Erasmus — unter Hinweis auf die Teilung des Menschen nach Origenes, der darin Paulus gefolgt sein soll — nach 1.Thess. 5,23 eine trichotomische Schichtung des Menschen an⁴⁶ und bemerkt hierzu:

Der Körper oder das Fleisch, der unterste Teil, dem durch die Erbsünde jene alte Schlange das Gesetz der Sünde einschrieb, wodurch wir zu Schändlichem gereizt und als Besiegte mit dem Teufel verbunden werden, sodann der Geist, in dem sich die Ähnlichkeit mit der göttlichen Natur zeigt, in dem der gütige Schöpfer nach dem Urbild seiner Art jenes Gesetz der Tugend mit dem Finger, das heißt mit seinem Geiste, eingepägt hat. Durch ihn werden wir mit Gott verbunden und eins mit ihm. Als der Dritte und Mittlere zwischen diesen beiden hat er die Seele gesetzt, die der Empfindungen und natürlichen Regungen fähig ist. Diese kann sich, wie in einem aufrührerischen Staat, jedem von beiden Teilen anschließen.⁴⁷

⁴⁴Cf. S.A. NULLI, *Erasmus e il Rinascimento*. Turin 1955, 31. Hinweis in: V. SUBILIA, op. cit., 258.

⁴⁵Cf. E.-W. KOHLS, op. cit., 91.

⁴⁶DE TRIBUS HOMINIS PARTIBUS, SPIRITU ET ANIMA ET CARNE.

Erant haec vel nimio plus satis, verum, ut fias tibi paulo etiam perspectior atque excussior, libet et Origenicam hominis sectionem breviter referre. Is enim Paulum secutus tres partes facit: spiritum, animam et carnem, quas omnes coniunxit apostolus scribens Thessalonicensibus: Ut integer (inquit) corpus vestrum et anima et spiritus in die domini nostri Iesu Christi servetur.

ERASMUS, I, 138.140 (139.141).

⁴⁷Corpus sive carnem infimam nostri partem, cui per genitalem culpam legem inscripsit peccati serpens ille veterator, quaque ad turpia provocamur ac victi diabolo connectimur. Spiritum vero, qua divinae naturae similitudinem exprimimus, in qua conditor optimus de suae mentis archetypo aeternam illam honesti legem insculpsit digito, hoc est spiritu suo. Hac deo conglutinamur unumque cum eo reddimur. Porro tertiam et inter ista mediam animam constituit, quae sensuum ac motuum naturalium sit capax. Ea velut in factiosa re publica non potest non alterutri partium accedere; hinc atque hinc sollicitatur, liberum habet, utro velit inclinare.

ERASMUS, I, 140 (141).

