

LUCA BASCHERA

»Peccatum originis non esse substantiam« – Rudolph Goclenius' (1547–1628) philosophische Widerlegung der flacianischen Erbsündenlehre

1. Einleitung

Rudolph Goclenius d. Ä. gehört zweifelsohne zu den Hauptvertretern der frühneuzeitlichen deutschen »Schulphilosophie«. Geboren in Korbach (Hessen), studierte der reformierte Goclenius (Göckel) in Marburg und Wittenberg, wo er 1571 die Magisterwürde erwarb. Nach sechsjähriger Lehrtätigkeit am Pädagogium in Kassel trat er 1581 in die Universität Marburg ein. In Marburg war er zunächst Professor der Physik, später auch der Logik (1589), der Mathematik (1598) und der Ethik (1603).¹ Obwohl Goclenius ein überzeugter Reformierter war – wie seine Teilnahme an der Dordrechter Synode 1618–1619 als Vertreter der hessischen Kirche bezeugt² –, konnte er sich auch nach dem Konfessionswechsel Marburgs ebenda bis zu seinem Tode halten. Zu seinen Hauptwerken gehören etwa eine »Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam« (Frankfurt a. M. 1598), welche das erste von einem reformierten Autor verfasste Handbuch der Metaphysik darstellt, sowie ein umfangreiches »Lexicon philosophicum« (Frankfurt a. M. 1613), in dem erstmals der Terminus »Ontologie« zur Kennzeichnung der Ersten Philosophie verwendet wird.³ Erwähnenswert sind des Weiteren auch die Schrift »Conciliator philosophicus« (Kassel 1609), mit der Goclenius zwischen verschiedenen Richtungen der Philosophie des frühen 17. Jahrhunderts zu vermitteln versuchte, und eine Sammlung von »Exercitationes ethicae« (Marburg 1592).

Obwohl keines seiner Werke als genuin theologisch bezeichnet werden kann, finden sich in Goclenius' Schriften immer wieder kurze und auch umfangreichere

1 SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm: Die Schulphilosophie in den reformierten Territorien, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 4/1, hg. v. Helmut HOLZHEY, Basel 2001, 402.

2 Goclenius war der einzige unter den Delegierten, der weder Theologe noch Pfarrer noch *senior* einer Kirchgemeinde war. Er unterschrieb die »Canones« als »Philosophiae purioris in Academia Marburgensi antecessor primarius et nunc decanus«, vgl. *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicarum*, hg. v. Hermann Agathon NIEMEYER, Leipzig 1840, 701.

3 SCHMIDT-BIGGEMANN (wie Anm. 1) 405.

Untersuchungen zu theologischen Fragen. So werden etwa im »Conciliator philosophicus« die Vorsehung und das Vorherwissen Gottes thematisiert,⁴ während in einem Anhang zur »Isagoge« die kontroverse Frage behandelt (und bejaht) wird, ob man Gott unter einen Gattungsbegriff stellen könne.⁵ Ebenso in der »Isagoge« reflektiert Goclenius die Frage nach dem Nutzen der Philosophie für die Theologie und nennt einige Beispiele von theologischen Irrlehren, welche sich philosophisch widerlegen lassen. In diesem Zusammenhang wird unter anderem die Meinung »einiger« erwähnt, nach der »Urstandsgerechtigkeit und Ursünde Wesensbestandteile des Menschen seien«.⁶ In einer kürzlich erschienenen deutschen Übersetzung der »Isagoge« merkt der Herausgeber zu diesem Satz lakonisch an: »Welcher akademische Kleinkrieg hier ausgetragen wird, ist wohl kaum mehr zu ermitteln.«⁷ Einem der reformatorischen Kontroverstheologie kundigen Leser sollte jedoch bald klar werden, dass es sich bei diesem »akademischen Kleinkrieg« um einen Auswuchs des synergistischen Streits handelt und dass die erwähnte These bezüglich des substantiellen Charakters der Ur- bzw. Erbsünde auf den lutherischen Theologen Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) zurückgeht.

Da in der »Isagoge« die These des Flacius nur als Beispiel dienen sollte, ist es verständlich, dass Goclenius sie mit einem einzigen Syllogismus zurückweist.⁸ Eine ausführlichere Widerlegung dieser Meinung findet sich hingegen in einer Sammlung von »Disquisitiones philosophicae«, welche Goclenius ein Jahr nach der »Isagoge« herausgab.⁹ Wie wir sehen werden, erweist sich Goclenius' Auseinandersetzung mit der Frage, ob die Erbsünde Substanz sei, in mancherlei Hinsicht als interessant. Zunächst stellt sie eine philosophische Stellungnahme zu einer theologischen These dar. Da diese These des Flacius Bestandteil einer bestimmten, für damalige Maßstäbe ziemlich unorthodoxen Anthropologie war, nimmt Goclenius die Auseinandersetzung mit dieser Frage darüber hinaus zum Anlass, das Verhältnis zwischen philosophischem und theologischem Menschenbild sowie zwischen Philosophie und Theologie allgemein zu reflektieren. Bevor wir uns ihrer Widerle-

4 GOCLINIUS, Rudolph: *Conciliator philosophicus*, Kassel 1609, 281–284.

5 DERS.: *Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam*, Frankfurt a. M. 1598, 184–190.

6 Ebd. 217: »Iustitiam et peccatum originis esse de hominis essentia quidam scripserunt.«

7 DERS.: *Isagoge. Einführung in die Metaphysik 1598*, hg. v. Hans Günter ZEKL, Würzburg 2005, 182, Anm. 315.

8 DERS. (wie Anm. 5) 217 f: »Quod de essentia rei est, aut est materia aut ratio formalis rei constituens rem. Sed iustitia et peccatum originis neutrum sunt in homine, neque materia neque forma hominis sunt. Ergo non sunt de hominis, ut loquuntur, essentia.«

9 DERS.: *Disquisitiones philosophicae*, Marburg 1599.

gung durch Goclenius zuwenden, erscheint es zunächst angebracht, die flacianische Position zu skizzieren.

2. Die Erbsündenlehre und Anthropologie des Matthias Flacius Illyricus

Auslöser des synergistischen Streites¹⁰ waren zwei Disputationen, die der Leipziger Theologieprofessor Johannes Pfeffinger 1555 veröffentlichte. Darin vertrat er die auf Melanchthons »Locis« von 1535 zurückgehende Auffassung, dass bei der Bekehrung drei verschiedene Ursachen zusammenwirken, nämlich Gottes Wort, der Heilige Geist und der menschliche Wille. Diese Betonung der positiven Rolle des menschlichen Willens in soteriologischer Hinsicht zog heftigen Widerspruch nach sich und wurde bald zum Gegenstand öffentlicher Polemik. Besonders der Gneisolutheraner Matthias Flacius Illyricus – seit 1556/57 Professor für Neues Testament an der Universität Jena – setzte sich gegen eine solche, ihm zufolge mit der evangelischen und reformatorischen Botschaft schlicht unvereinbare synergistische Auffassung ein. So konzipierte er 1559 das sogenannte »Weimarer Konfutationsbuch«, in dem er in Form einer Bekenntnisschrift alle unlutherischen Lehren – darunter auch Pfeffingers Thesen – vehement ablehnt. Der Verurteilung des Synergismus durch Flacius widersprach nun aber dessen Jenaer Kollege Viktorin Strigel, der eben erst zum philippistischen Lager übergetreten war.¹¹ Um den wachsenden Konflikt zwischen den beiden Professoren beizulegen, lud der Herzog von Sachsen Flacius und Strigel zu einer öffentlichen Disputation ein, welche in Weimar vom 2. bis 8. August 1560 stattfand.

Gerade während der Weimarer Disputation formulierte Flacius erstmals die These, »die Erbsünde sei nach der Bibel und nach Luther eine Substanz«.¹² Diese kühne Aussage stellte eine Reaktion auf Strigels Auffassung dar, nach der das Verderben der Erbsünde eine bloß akzidentelle Veränderung darstelle. Der sündige

10 Siehe dazu LOHSE, Bernhard: Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Luther bis zum Konkordienbuch, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hg. v. Carl ANDRESEN/ Adolf Martin RITTER, Bd. 2, Göttingen 1998, 121–125. Vgl. auch NÜSSEL, Friederike: Allein aus Glauben. Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie, Göttingen 2000, 92.

11 Zu Strigel siehe KOCH, Ernst: Victorin Strigel (1524–1569). Von Jena nach Heidelberg, in: Melanchthon in seinen Schülern, hg. v. Heinz SCHEIBLE, Wiesbaden 1997, 391–404.

12 HAIKOLA, Lauri: Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus. Eine Untersuchung zur lutherischen Theologie vor der Konkordienformel, Lund 1952 (Studia theologica Lundensia 1), 112.

Mensch besitze – Strigel zufolge – noch eine schöpfungsmäßige substantielle, aus Vernunft und Willen bestehende Form, welche dennoch durch die Sünde geschwächt worden sei, sodass der Geist Gottes Vernunft und Willen erst wieder erwecken muss. Die schöpfungsmäßige Form des Menschen könne folglich mit einem Magneten verglichen werden, der seine Anziehungskraft verliere, wenn er mit Zwiebelensaft bestrichen werde; sobald er aber mit Bocksblut bestrichen werde, erhalte er seine Anziehungskraft wieder.¹³

Obwohl die Vorstellung einer akzidentellen Verderbnis des menschlichen Subjektes an sich keineswegs auf eine pelagianische oder semipelagianische Soteriologie hinauslief, betrachtete Flacius sie zumindest als zweideutig und war der Meinung, sie bringe letztlich eine Verflüchtigung des Erbsündenbegriffs mit sich.¹⁴ Deshalb weitete er seine bei der Weimarer Disputation noch beiläufig formulierte Auffassung der Erbsünde als Substanz in den Folgejahren aus und präsentierte sie systematisch in einem der »Clavis scripturae sacrae« beigefügten Exkurs.¹⁵ Darin entwickelt Flacius seine Erbsündenlehre im Zusammenhang mit einer bestimmten Anthropologie. Flacius zufolge soll zunächst zwischen zwei Formen im Menschen unterschieden werden, nämlich der »philosophischen« und »theologischen Form«. Die philosophische Form – von ihm auch »externa et crassa forma« genannt – stellt die durch Sinneswahrnehmung oder philosophische Reflexion erkennbare Natur des Menschen dar: Zu ihr gehören sowohl körperliche (aufrechte Haltung, Besitz von zwei Händen) als auch geistige Beschaffenheiten (Vernunft und Wille), die spezifisch für die Gattung »Mensch« sind. Die theologische Form dagegen drückt das Wesen des Menschen in seiner Beziehung zu Gott aus. Diese zweite Substanz des Menschen entzieht sich folglich laut Flacius jeglicher philosophischen Betrachtung, sondern ist nur der Theologie zugänglich.¹⁶

Während die philosophische Form durch die Erbsünde unversehrt blieb, ist die theologische – auch als »substantia nobilissima« bezeichnet – gänzlich vernichtet bzw. in eine andere, ihr entgegengesetzte Form verwandelt worden. Vor dem Sündenfall habe die theologische Form im Ebenbild Gottes bestanden; danach habe sie sich in das Ebenbild des Teufels verwandelt.¹⁷ Die »edelste Substanz«

13 Vgl. LOHSE (wie Anm. 10) 124.

14 HAIKOLA (wie Anm. 12) 156.

15 FLACIUS, Matthias: *De peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia*, in: DERS.: *Clavis scripturae sacrae*, Basel 1580, 368–382.

16 HAIKOLA (wie Anm. 12) 123; 125 f.

17 FLACIUS (wie Anm. 15) 370: »Hanc [nobilissimam] ergo formam substantialem, dico non tantum deperisse homini, sed etiam prorsus in contrariam esse inversam, ita ut, cum antea homo, praesertim quod attinet ad animam rationalem, esset viventis Dei viva imago, nunc sit sua essentia in eadem summa ac nobilissima parte vera imago Satanae.«

verortet Flacius im Herzen, das er traditionell auch als Organ der Affekte betrachtet. Solange im Herzen die »imago Dei« angesiedelt war, herrschte Ordnung in den Affekten und substantielle Einheit zwischen »ratio« und »cor«, was wiederum bewirkte, dass der Mensch über einen wirklich freien Willen verfügte.¹⁸ Vor dem Sündenfall war der Mensch somit imstande, die erste Gesetzestafel zu erfüllen, indem er Glauben, Liebe und Gehorsam gegen Gott übte.¹⁹ All das ist durch den Sündenfall und die damit einhergehende substantielle Veränderung (»transmutatio«) der »imago Dei« in eine »imago Diaboli« verunmöglicht worden. Durch die Entstehung der neuen sündhaften Substanz im Herzen wurde die Einheit von Herz und Vernunft aufgelöst, was den Beginn eines fortwährenden Widerstands der nun ungeordneten Affekte gegen die Vernunft zur Folge hatte. Daraus ergab sich auch die grundsätzliche Unfähigkeit der Menschen, im postlapsarischen Zustand die erste Gesetzestafel zu erfüllen. Gemäß der Unterscheidung zwischen verschiedenen »usus« des Gesetzes räumt Flacius zwar die Möglichkeit einer äußeren Erfüllung der zweiten Gesetzestafel (»usus civilis legis«) ein, betont jedoch gleichzeitig deren soteriologische Irrelevanz.²⁰ Ebenso irrelevant im Blick auf das Seelenheil ist ferner die rationale Erkenntnis Gottes, die der sündige Mensch durch die Betrachtung des Werkes Gottes in der Schöpfung gewinnen kann. Aufgrund der im Herzen herrschenden Unordnung der Affekte, die stets gegen die Vernunft rebellieren, bleibe diese *a posteriori* erreichbare Physico-Theologie immer schwankend und partiell und könne daher sogar irreführend sein.²¹

Schon bei der Weimarer Disputation hatte Flacius die Verwandlung der »edelsten Substanz« im Menschen mit der physischen »corruptio« des Alterns verglichen und den Teufel als Verursacher dieser Verderbnis ausgemacht.²² In der »Clavis« beschreibt er das Wirken des Teufels bei der Entstehung der neuen substantiellen Form sogar als ein »condere« (Schaffen), was von seinen Gegnern als schierer Manichäismus angeprangert wurde.²³ Zwar bemühte sich Flacius, diese Interpretation seiner Lehre zurückzuweisen, indem er betonte, dass die durch den Teufel bewirkte Entstehung einer sündhaften Substanz im Menschen nicht als eine *creatio ex nihilo*, sondern bloß als ein Verderben der gottesgeschaffenen guten Substanz aufzufassen

18 HAIKOLA (wie Anm. 12) 128 ff.

19 Ebd. 138.

20 Ebd. 151.

21 Ebd. 131; 138.

22 Ebd. 119 f.

23 FLACIUS (wie Anm. 15) 374: »Ipsam substantiam esse illud originarium malum, illud novum monstrum a diabolo per apostasian hominis conditum, non aliquid aliud illi adiunctum aut inhaerens.« Vgl. HAIKOLA (wie Anm. 12) 157.

wäre.²⁴ Dennoch blieb der Manichäismus-Vorwurf einer der am häufigsten formulierten Einwände gegen seine Lehre.²⁵ Darüber hinaus fanden die Unterscheidung zwischen zwei Substanzen im Menschen sowie die Lehre der vollkommenen Verderbnis der edelsten Substanz keine Akzeptanz unter Flacius' orthodox-lutherischen Zeitgenossen, obwohl dieser damit gewisse Züge der Anthropologie Luthers konsequenter aufrechterhielt als seine Gegner.²⁶ Nachdem praktisch alle prominenten lutherischen Theologen – u. a. Simon Musäus, Tilemann Heshusius und Jakob Andreae – der flacianischen Erbsündenlehre öffentlich widersprochen hatten, wurde sie letztlich auch in der Konkordienformel explizit abgelehnt.²⁷

3. Goclenius' Stellungnahme zur flacianischen Lehre

Die Thesen des Flacius wurden auch unter den Reformierten diskutiert, allerdings nicht im selben Maße wie auf lutherischem Boden. Die allgemeine Haltung reformierter Autoren der flacianischen Lehre gegenüber war ebenso ablehnend. Die Definition der Erbsünde als Substanz wurde zunächst theologisch kritisiert, wobei man Flacius manichäische Tendenzen oder aber die implizite Vertretung der Meinung vorwarf, Gott sei der Urheber der Sünde.²⁸ Da die flacianische Erbsündenlehre jedoch auch schwerwiegende anthropologische Konsequenzen hatte und auf unkonventionelle Art und Weise auf die aristotelische Begrifflichkeit zurückgriff, ist es nicht verwunderlich, dass sich auch ein reformierter Philosoph wie Rudolph Goclenius zu ihr geäußert hat.

Zu Beginn seiner Abhandlung über die Frage »An peccatum originis sit substantia« erklärt Goclenius, er werde Flacius' These mit philosophischen Waffen, »dem Schild der Physik und dem Schwert der Logik«, widerlegen. Diese Vorgehensweise rechtfertigt er einerseits damit, dass Flacius selbst sich philosophischer

24 FLACIUS (wie Anm. 15) 374: »Dico autem conditum esse illud malum non per creationem ex nihilo aut aliam quampiam rectam generationem, sed per transformationem et transfigurationem, seu inversionem et perversionem optimae substantialis formae hominis in pessimam.«

25 SEEBERG, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4/2, Darmstadt 1975, 495.

26 Vgl. RITSCHL, Otto: Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 2/1, Leipzig 1912, 442.

27 SEEBERG (wie Anm. 25) 539.

28 Vgl. ZANCHI, Girolamo: De religione christiana fides, hg. v. Luca BASCHERA/Christian MOSER, Leiden/Boston 2007, 172, 16–21: »Damnamus et illos, qui peccatum originale docuerunt esse substantiam, quod haec opinio aut faciat Deum autorem peccati, aut neget Deum omnis substantiae esse conditorem et doctrinam Manichaeorum confirmet de duobus primis principiis, summo bono et summo malo, a quibus omnia, a bono nimirum bona, a malo Mala profecta sint et proficiscantur.«

Begriffe wie der »physischen« bzw. »substantiellen Verderbung« sowie des Substanz- und Akzidensbegriffs bedient habe, um seine Lehre zu entwerfen.²⁹ Andererseits gehöre doch die »Erkenntnis der menschlichen Natur« und damit auch die Lösung der Frage, ob die Erbsünde als Substanz des Menschen zu betrachten sei, zu den Hauptaufgaben der Philosophie, gemäß dem »goldenen Spruch«: »Erkenne dich selbst.«³⁰

Entgegen der Meinung des Flacius vertritt Goclenius die Ansicht, die Erbsünde sei als Akzidens zu betrachten.³¹ Dies läuft jedoch bei Goclenius genauso wenig wie bei Strigel auf eine Verharmlosung der Konsequenzen des Sündenfalls hinaus. Vielmehr wird betont, dass die Erbsünde ein der menschlichen Natur »anhaftendes und fest innewohnendes Übel« sei.³² Obwohl die Sündhaftigkeit eine von der menschlichen Natur untrennbare Beschaffenheit darstelle, wäre es dennoch unangebracht, diese Beschaffenheit mit der menschlichen Natur selbst zu identifizieren. Die Natur des Menschen sei nicht selbst Sünde, sondern werde von der Sünde verdorben.³³ Letztere ähne somit etwa der »febris hectica«, welcher zwar der ganze Körper verfällt, ohne daß dieser jedoch zum Fieber werde. Wenn dies zutreffen würde, brächte die Behebung der Krankheit nämlich die Vernichtung des erkrankten Körpers mit sich, was zu behaupten offenbar absurd wäre.³⁴

Als ebenso absurd erweise sich des Weiteren Flacius' Definition der mit dem Sündenfall einhergehenden Verderbung menschlicher Natur als »substantialis corruptio«. Gemäß der aristotelischen Terminologie bestehe eine wesentliche Verderbung in der totalen Vernichtung eines substantiellen *compositum*, der die Entstehung eines neuen *compositum* folge.³⁵ Der Mensch als *compositum* – merkt Goclenius an –

29 GOCLINIUS (wie Anm. 9) 92: »Quia architectus illius dogmatis sese armis philosophicis communit, [...] nos clypeo logico et gladio physico accincti experiemur, an istius armaturae acies tanta sit, ut veritatem concerpere aut concidere possit.«

30 Ebd. 92 f: »Accedit huc quod templo Delphico inscripta aurea sententia et omnium philosophorum literis tanquam divina celebrata, *gnothi seauton*, me ad cognitionem naturae hominis, quo haec commentatio et disputatio fere omnis referenda est et ad refellendum de ea gravissimum et quidem longe foecundissimum errorem cohortatur.«

31 Ebd. 93: »Peccatum originis essentia aut forma essentialis non est, qualitas et forma accidentaria est.«

32 Ebd.: »Peccatum originis [...] adiacens et tenacissime naturae malum est.«

33 Ebd. 95: »Peccatum quoque ingenitum altissimeque cordi impressum insculptumve non est essentia hominis corrupta, sed naturae corruptio.«

34 Ebd.: »Destructa enim febris non aboletur calor ipse naturalis, sed reficitur.«

35 Ebd. 96: »Corruptio physica generationi opposita, hoc est substantialis, est transmutatio totius compositi substantialis in aliud novum compositum substantiale, nullo sensibili remanente. Sed corruptio accidentalis est variatio facta in subiecto, qua destruitur accidens.«

sei aber durch den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht vernichtet worden, sondern sei *als Mensch* von gerecht zu ungerecht und sündhaft geworden.³⁶

An dieser Auffassung der Erbsünde als substantieller Verderbung festhaltend, hatte Flacius ferner behauptet, der Teufel sei der Urheber der neuen verdorbenen Substanz im Menschen gewesen, wobei deren Entstehung nicht so sehr als eine Neuschöpfung, sondern als bloße Verderbung der guten Ursubstanz zu verstehen sei. Um diese Ansicht zu bestätigen, wies Flacius u. a. auf solche substantiellen Veränderungen wie jene des kochenden Wassers zu Dampf hin, welche von einem Koch herbeigeführt werden kann, ohne dass er dabei die neue Substanz des Dampfes erschaffe.³⁷ Hierauf antwortet Goclenius, diese Argumentation sei aus zwei Gründen unschlüssig: Zum einen beruhe sie auf dem *a non causa tanquam causa* genannten Fehlschluss, denn nicht der Koch, sondern ein Naturgesetz ist die Ursache für die Verwandlung von kochendem Wasser in Dampf.³⁸ Zum anderen könne eine solche Verwandlung – genauso wenig wie die von Goclenius doch für möglich gehaltene alchemische Verwandlung eines Metalls in ein anderes – nicht als substantiell bezeichnet werden. Es finde nämlich keine Veränderung der Natur des Wassers oder der Metalle statt, sondern die sie konstituierenden Elemente würden nur in neuer Weise miteinander kombiniert.³⁹

Ebenso entschieden lehnt Goclenius ferner die Unterscheidung zwischen zwei Formen – einer »philosophischen« und einer »theologischen« – ab, die Flacius angeführt hatte, um die Permanenz gewisser geistiger Beschaffenheiten (Vernunft und Wille) im sündigen Menschen zu erklären. Gemäß dem Axiom »ens et unum convertuntur« weist Goclenius die Möglichkeit einer Zusammenkunft mehrerer Formen in einem einzigen Subjekt grundsätzlich zurück.⁴⁰ Dass die Erbsünde keineswegs als Substanz, sondern nur als Akzidens betrachtet werden kann, wird von Goclenius schließlich unter Berufung auf ein weiteres traditionelles Axiom bestätigt, nämlich »ens et bonum convertuntur«:

36 Ebd. 97: »Non enim proprie iniustitia unquam mutatur in iustitiam, ut nunquam nigror transit in alborem, sed iniustum potest fieri iustum, ut ex nigro album.«

37 FLACIUS (wie Anm. 15) 380.

38 GOCLINIUS (wie Anm. 9) 103: »Cernimus enim ab istis committi fallaciam a non causa tanquam causa. Quod ex aqua fit aer seu vapor, dum coquitur ad ignem, non certe id hominis opus est, sed naturae.«

39 Ebd. 103 f: »Ignis siquidem est, qui partes aquae omnes penetrat, segregat, attenuat, rarefacit et in vaporem digerit. [...] Fatemur lapidum istorum accuratissime praeparatorum partes adeo misceri cum minutissimis quibusque partibus eius metalli fusi, in quod iniiciuntur, ut fiat quasi crama metallicum. [...] Ut igitur homini et arti, qui est habitus in homine, sic et diabolo *adynatos* est metamorphosis seu transformatio speciei in aliam, quae idem quiddam esset cum creatione.«

40 Ebd. 105 f: »Ens et unum convertuntur, neque enim specierum confusio est. Et uni subiecto duae formae essentiales tribui nequeunt.«

Alle Natur ist als solche gut, denn sie ist ein Werk Gottes. Aber die Sünde war nie, ist nie und wird niemals gut sein. [...] die Sünde ist [existiert] deshalb nicht, außer im Guten. Daraus ergibt sich, daß es falsch wäre zu sagen, die Sünde mache das Wesen des Menschen aus; [es ist vielmehr festzuhalten,] daß sie ein Übel im an sich guten Wesen des Menschen ist.⁴¹

4. Intention und Profil von Goclenius' Kritik

Goclenius widerlegte die flacianische Erbsündenlehre in der Überzeugung, dass sie weder theologisch noch philosophisch haltbar sei. Sein Anliegen bei der Abfassung der vorliegenden »Disquisitio« ging allerdings über eine bloße philosophische Bestätigung der Angemessenheit von bereits zuvor erfolgten theologischen Ablehnungen hinaus. Die Auseinandersetzung mit der Lehre des Flacius sollte vielmehr einem apologetischen Zweck dienen: Sie sollte »angehende Theologen zum Studium der Philosophie ermuntern und vor deren Missbrauch warnen«.⁴²

Die Grundzüge eines im Reformiertentum weit verbreiteten Konsenses aufnehmend, erkannte Goclenius die Unentbehrlichkeit der Philosophie für die theologische Wissenschaft an, betonte dabei aber auch deren fundamentale Unterordnung unter die Theologie.⁴³ Die wahre Philosophie unterscheide sich von der falschen dadurch, dass sie der offenbarten Wahrheit nicht widerspreche, sondern sich zur Theologie wie eine Magd zu ihrer Herrin verhalte.⁴⁴ Die Dienste der Philosophie – besonders der Logik bzw. der Methodenlehre – seien jedoch als für die Theologie unentbehrlich anzuerkennen, denn, »wenn sie argumentiert, etwas beweist oder widerlegt, wendet die Theologie keine anderen Regeln an als jene, die die gesunde Philosophie vorschreibt«.⁴⁵ Das Verhältnis von Philosophie und Theologie wird somit als zugleich hierarchisch wie organisch aufgefasst.

41 Ebd. 106: »Omnis natura, in quantum natura, bonum est, quia opus Dei est. At peccatum nunquam fuit, nunquam est, nunquam erit bonum. [...] sic peccatum non est nisi in bono. Hinc conficitur peccatum ipsam hominis essentiam esse vere dici non posse, sed malum in hominis essentia ut bono.«

42 Ebd. 107: »Haec habui [...], ut sanctorum studiosos ad philosophiae studium excitarem et abusum eius cavendum monerem.«

43 Vgl. BASCHERA, Luca: Tugend und Rechtfertigung. Peter Martyr Vermigli's Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Zürich 2008 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 26), 11–26, und die dort angegebene Literatur.

44 GOCLINIUS (wie Anm. 9) 108: »Sobri[a] ver[a]que philosophi[a] [...] se ut famulam dominae theologiae addidit ita, ut nec commenta et monstrosa hominum mendacia, pugnantia cum immota veritate, verbo et natura Dei [...] permittat.«

45 Ebd.: »[...] rationem et formam res explicandi, demonstrandi et refellendi aliam non servat theosophia [!], nisi quam sana philosophia monstrat.«

Gerade diese hierarchisch-organische Einheit von Philosophie und Theologie werde aber von Flacius zutiefst gefährdet, indem er »seine Sündenlehre mit Hilfe philosophischer Begriffe formuliert, dabei jedoch völlig heterogene Dinge und Lehren miteinander vermischt und letztlich die himmlische Lehre gemäß seiner eigenwilligen Vorstellungen gebeugt und verdreht hat.«⁴⁶ Es wird somit deutlich, weshalb Goclenius eine philosophische Widerlegung der flacianischen Erbsündenlehre für notwendig hielt: Durch sie sollte einerseits nahegelegt werden, dass Flacius philosophische Begriffe zur Untermauerung einer heterodoxen Lehre missbraucht habe; andererseits sollte bestätigt werden, dass die gesunde Philosophie umso unentbehrlicher für die Theologie sei, denn nur sie könne solchen Missbrauch enthüllen und zurückweisen.

In seiner Auseinandersetzung mit Flacius dürfte Goclenius jedoch auch eine weitere Absicht verfolgt haben. War die Erbsündenlehre des Flacius in den Augen des reformierten Philosophen ein Beispiel von misslungener Interaktion zwischen Philosophie und Theologie, so erkannte Goclenius in der Anthropologie seines Gegners auch eine implizite Infragestellung der Möglichkeit der Philosophie im Allgemeinen. Denn die Philosophie setzt voraus, dass der Mensch auch im postlapsarischen Zustand über einen denkfähigen Verstand verfügt, d. h. fähig ist, logisch zu argumentieren und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Flacius' Behauptung, die Natur des Menschen sei durch den Sündenfall in ihrem Wesen verdorben worden, scheint aber das Fortbestehen solcher Fähigkeiten auszuschließen und somit auch das philosophische Denken wenigstens implizit zu verunmöglichen.

Die flacianische Position bezüglich der Folgen der Erbsünde ist bedingt durch eine bestimmte Auffassung der Gottebenbildlichkeit. Wie Martin Luther betrachtet Flacius alle Aspekte des Gottebenbildes im Menschen als natürliche Gaben und lehnt somit die traditionelle Definition der Urstandsgerechtigkeit als *donum supernaturale* ab.⁴⁷ Die Urstandsgerechtigkeit sei vor dem Sündenfall – genauso wie Verstand und Wille – eine natürliche Eigenschaft des Menschen gewesen.⁴⁸ Zwi-

46 Ebd. 109: »Apparet ex his Flacium philosophia abusum esse eo ipso, quod dogma suum de peccato e philosophorum scholis deduxit, res ac doctrinas toto genere diversas confundit, ad figmentum denique cerebri sui doctrinam coelestem inflexit et detorsit.«

47 Vgl. LOMBARDUS, Petrus: Sententiae in quatuor libros distinctae II, 25, 7, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Bd. 1, Grottaferrata 1981, 465, 9–12: »Vulneratus [homo] quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus [...]; spoliatus vero gratuitis, quae per gratiam naturalibus addita fuerunt.«

48 Luthers Ablehnung der Übernatürlichkeit der Urstandsgerechtigkeit geschah primär aus einem rechtfertigungstheologischen Interesse, vgl. LUTHER, Martin: In primum librum Mose enarrationes, in: WA 42, 124, 33–38: »Sed vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuas iusticiam

schen *iustitia originalis* und den übrigen Vermögen und Eigenschaften der menschlichen Seele gebe es folglich keinen qualitativen Unterschied. Dies impliziert – wie Flacius seinen Prämissen nach richtig argumentiert –, dass der Verlust der Urstandsgerechtigkeit eine wesentliche Veränderung der Substanz »Mensch« mit sich brachte. Ist das Wesen des Menschen verändert worden, so müsste man daraus aber folgern – und dieser Folgerung versucht sich Flacius mittels einer Unterscheidung zweier Formen (der »philosophischen« und der »theologischen«) im Menschen zu erwehren –, dass die übrigen Eigenschaften des Menschen (u. a. der Intellekt) vom Sündenfall ebenso stark betroffen wurden wie die *iustitia originalis*, also verlorengingen.

Anders als im Luthertum wurde die Unterscheidung zwischen *dona naturalia* und *supernaturalia* in der reformierten Theologie rezipiert. Bereits Johannes Calvin stimmte ihr in seiner »Institutio« zu und begründete durch sie das Fortbestehen der Vernunft im Menschen auch nach dem Sündenfall:

Die aus Augustin entlehnte allgemein angenommene Meinung, nach welcher im Menschen die natürlichen Gaben durch die Sünde verderbt, die übernatürlichen Gaben dagegen ganz und gar ausgetilgt sind, findet meine Zustimmung. [...] Da also die Vernunft, mit der der Mensch zwischen Gut und Böse unterscheidet, versteht und urteilt, eine natürliche Gabe ist, so konnte sie nicht ganz und gar zerstört werden, sondern sie ist teils geschwächt, teils verderbt.⁴⁹

originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum, superadditum. An non, sicut ponis iusticiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequetur peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? An non igitur frustra est mittere redemptorem Christum, cum iusticia originalis, tanquam aliena res a natura nostra, ablata est et integra naturalia manent? Quid potest indignus theologo dici?« Siehe auch SCHUBERT, Anselm: Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung, Göttingen 2002 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 84), 34 f. Zur Position des Flacius siehe HAIKOLA (wie Anm. 12) 68: »Imago Dei und iustitia originalis waren nach Fl[acius] nicht etwas nachträglich Hinzugefügtes, ein Schmuck oder Akzidens, sondern mit dem innersten Wesen des Menschen identisch.«

49 CALVIN, Johannes: Institutio christianae religionis II, 2, 12, in: Joannis Calvini opera selecta, Bd. 3, hg. v. Peter BARTH/Wilhelm NIESEL, München 1928, 254, 30–255, 14: »Ac illa quidem vulgaris sententia quam sumpserunt ex Augustino, mihi placet, naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalibus autem exinanitum fuisse. [...] Quum ergo ratio qua discernit homo inter bonum et malum, qua intelligit et iudicat, naturale donum sit, non potuit in totum deleri: sed partim debilitata, partim vitata fuit.« (Deutsche Übers. nach CALVIN, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto WEBER, Neukirchen-Vluyn 1985, 151). Vgl. AUGUSTINUS: De natura et gratia 3, 3; 19, 21; 20, 22, in: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 60, Wien 1913, 235; 246 ff. Zu Calvins Verwendung der besagten Unterscheidung siehe HOITENGA, Dewey J.: John Calvin and the Will. A Critique and Corrective, Grand Rapids, MI 1997, 70–73.

Ähnliche Aussagen finden sich auch im Werk anderer prominenter reformierter Theologen wie Theodor Beza,⁵⁰ Lambert Daneau⁵¹ und Johannes Wolleb. Besonders deutlich äußert sich letzterer in seinem »Compendium theologiae christianae«:

Die Gaben des Gottebenbildes waren teils natürlich, teils übernatürlich. Zu den natürlichen Gaben zählten die einfache und unsichtbare Substanz der Seele sowie deren Vermögen, nämlich Verstand und Wille. Zu den übernatürlichen gehörten die Klarheit des Verstandes, die Willensfreiheit, die Ordnungsmäßigkeit der Verlangen bzw. der Affekte, die Unsterblichkeit des ganzen Menschen und die Herrschaft über die niedrigeren Geschöpfe. [...] Durch die Erbsünde sind die natürlichen Gaben verderbt, die übernatürlichen aber ganz und gar zerstört worden.⁵²

Dieselbe Unterscheidung steht im Hintergrund von Goclenius' Argumentation in der vorliegenden »Disquisitio«: Da die Urstandsgerechtigkeit nicht zum Wesen der menschlichen Natur gehöre, könne die aus deren Verlust resultierende Eigenschaft – die Erbsünde – auch nicht als Substanz definiert werden. Umgekehrt müsse die Erbsünde als Akzidens bezeichnet werden, weil die Urstandsgerechtigkeit selbst ein Akzidens war.⁵³ Ihr Verlust habe deshalb keine wesentliche Veränderung in der Natur des Menschen hervorgebracht, was wiederum die Möglichkeit der Philosophie garantiere.

Hatte Goclenius die Unentbehrlichkeit der Philosophie für den Theologen betont, so erkennt er nun eine *theologische* Lehre als Bedingung der Möglichkeit der Philosophie im Allgemeinen an. Gleichzeitig wird hierbei die spezifisch reformierte Komponente der Argumentation des Goclenius besonders deutlich. Auf die reformierte Theologie mit ihrer Auffassung der Urstandsgerechtigkeit als übernatürlicher Gabe stützt er sich nämlich, um die flacianische Lehre zu widerlegen und dabei die Möglichkeit rationalen Denkens zu bestätigen. Goclenius wusste zwar, dass Flacius die philosophische und theologische Anthropologie voneinander deutlich abgegrenzt hatte, gerade um die Permanenz der »crassa et externa forma« im

50 BEZA, Theodor: *Quaestionum et responsionum christianarum libellus*, London 1577, 40 ff: »Nec intelligentia nec voluntas sublata est, ut modo dixi, quoniam periisse aut plane humanam amplius nullam animam extitisse sublatis illis, oporteret. [...] An igitur stipites sumus? Minime; neque enim vel intelligendi vel volendi facultate hominem spolio, quum et caecam et perversam esse dico ipsius intelligentiam ac voluntatem.«

51 DANEAU, Lambert: *Isagoges christianae pars quinta, quae est de homine*, Genf 1588, 62 v–64 r: »Ergo haec Augustini regula est in iis naturalibus donis et eorum corruptione sic intelligenda, nimirum ut facultates quidem ipsas naturales in nobis etiam post peccatum et lapsum Adami mansisse agnoscamus et fateamur [...]. Nam etiam ethnici philosophi artes quasdam tractavint et earum praecepta invenerunt, et quotidie addiscimus quaedam nova et praeclara.«

52 WOLLEB, Johannes: *Compendium theologiae christianae*, Oxford 1657 (1. Ausgabe Basel 1626), 52; 60.

53 GOCLONIUS (wie Anm. 9) 115: »Imago Dei [...] est internum accidens.«

Menschen zu gewähren und damit auch die Möglichkeit der Profanwissenschaften zu begründen. Diese Trennung von theologischer und philosophischer Anthropologie war für ihn jedoch ebenso inakzeptabel, weil sie eine Theorie der doppelten Wahrheit voraussetzen schien, »als ob die Theologie uns andere Arten von Substanzen und Geschöpfen erkennen ließe als die Philosophie«. ⁵⁴ Entgegen der von Luther übernommenen Auffassung der Urstandsgerechtigkeit als natürlicher Gabe, welche in eine Definition der Erbsünde als Substanz und daher auch in eine grundsätzliche Infragestellung der Möglichkeit, wahre philosophische Erkenntnis zu erlangen, mündet, beruft sich Goclenius auf seine eigene reformierte Tradition. Diese schien ihm nämlich jene Kontinuität zwischen prä- und postlapsarischem Status des Menschen auf der Ebene der Substanz besser zu garantieren, welche die Bedingung der Möglichkeit einer wahren Philosophie darstelle.

5. Rudolph Goclenius: Ein »reformierter Philosoph«?

Kann Goclenius als »reformierter Philosoph« betrachtet werden? Um diese Frage beantworten zu können, sollte zunächst der Begriff »reformierte Philosophie« näher bestimmt werden. Dass sich reformierte Theologen zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert mit Philosophie befassten, bisweilen selbst philosophische Werke publizierten und wiederholt das Verhältnis von Philosophie und Theologie reflektierten, ist wohl bekannt. Wie oben bereits erwähnt, entwickelte sich im 16. Jahrhundert allmählich ein Konsens, nach dem Philosophie und Theologie in organischem und zugleich hierarchischem Verhältnis zueinander stünden, wobei die Theologie der Philosophie bedürfe, aber letzterer immer übergeordnet bleibe. Diese Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, welche letztlich auf die traditionelle Auffassung der *philosophia* als *theologiae ancilla* zurückgriff, sollte die friedliche Koexistenz beider Disziplinen garantieren, indem einige extreme Zuspitzungen der Philosophiekritik Martin Luthers relativiert wurden.

Den philosophischen Fächern wurde ein Platz an reformierten Hochschulen insofern garantiert, als die Philosophieprofessoren das besagte hierarchische Verhältnis von Theologie und *artes* nicht bestritten. Dass an reformierten Hochschulen Philosophie unterrichtet wurde, bedeutet aber noch nicht, dass es so etwas wie eine spezifisch »reformierte Philosophie« gegeben hat. Auch die Zugehörigkeit

54 Ebd. 105: »Videor mihi hic audire quendam, qui sic diceret: Haec definitio, homo est animal rationale in philosophia vera est, in theologia falsa, ubi de *psychiko*, hoc est bruto homine, ut interpretantur isti, agitur.«

eines Philosophen zur reformierten Konfession genügt als solche nicht, um ihn als »reformierten Philosophen« bezeichnen zu können. Um von einer »reformierten Philosophie« sprechen zu dürfen, müsste man vielmehr im Werk verschiedener Autoren Merkmale identifizieren, die sich auf ihr konfessionelles Profil eindeutig zurückführen lassen. Wie Christoph Strohm in einem ähnlichen Zusammenhang neulich angemerkt hat, sollte jedoch auch im Voraus »geklärt werden, welche Bestandteile des konfessionellen Erbes mehr oder weniger explizit präsent sind und welche davon wiederum überhaupt« – in unserem Falle für die Philosophie – »relevant werden«⁵⁵.

Angesichts der Ambitioniertheit eines solchen Projekts ist wohl verständlich, dass die Frage nach der Existenz einer »reformierten Philosophie« in der Frühen Neuzeit und somit auch diejenige, ob Goclenius als »reformierter Philosoph« zu bezeichnen sei, im beschränkten Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht endgültig beantwortet werden kann.⁵⁶ Goclenius' Auseinandersetzung mit der flacianischen Erbsündenlehre zeigt jedoch zumindest, dass sich dieser theologisch interessierte Philosoph in seinem Ringen um die Begründung einer allgemeinen – philosophisch nachvollziehbaren und mit der biblischen Botschaft kongruenten – Anthropologie positiv auf die reformierte Tradition stützen konnte. Obwohl dies nicht genügt, um Goclenius als Vertreter einer spezifisch »reformierten Philosophie« zu betrachten, zeigt dieses Beispiel doch, wie reformierte Theologie und Schulphilosophie in der Frühen Neuzeit fruchtbar interagieren konnten.

55 STROHM, Christoph: Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2008 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 42), 21.

56 Einen wichtigen Beitrag zu dieser Diskussion stellt GOUDRIAAN, Aza: Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625–1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht and Anthonius Driessen, Leiden/Boston 2006 (Brill's Series in Church History 26) dar.