

Luther und Kant

Ein Beitrag zur innern Entwicklungsgeschichte
des deutschen Protestantismus

VON

Ernst Kähler

Dr. theol. u. phil. Kirchenrat



Verlag von Alfred Töpelmann
(vormals J. Richter) * Gießen * 1910

Vorwort.

Augenscheinlich gewinnt die Einsicht immer weiteren Raum, daß Kants Philosophie geeignet ist, über fast alle Gebiete menschlicher Interessen ein wohlthätiges Licht zu verbreiten und festen Boden für Denken und Handeln zu bieten. Es sind längst nicht mehr nur die Philosophen vom Fach, die sich mit dem System des Königsberger Meisters befassen. Das Jahr 1904 namentlich, das die hundertste Jahreswiederkehr seines Todestags brachte, lenkte die Aufmerksamkeit des größeren Publikums wieder auf Kant. Keine Wissenschaft, keine Forschung, kein Lebensgebiet, das nicht von ihm lernen wollte und könnte. Selbst die Sozialdemokratie hat ihn nach ihrer Art zu ihrem Gewährsmann gemacht.

Die Theologen nur blieben mit Ausnahme der Ritsch'schen Schule fast völlig zurück. Es ist, als ob ihre Kreise noch immer von der Fabel beeinflusst wären, daß Kant der glaubenserstörende Rationalist sei. Gerade der evangelischen Theologie aber läge es ganz besonders nahe, ein intensives Studium Kants sich angelegen sein zu lassen. Er steht in der engsten Verwandtschaft mit Luther. Darauf habe ich schon wiederholt hingewiesen, einmal im Jahre 1889 in einer Abhandlung über „Kants Lehre von der Kirche“ (Jahrbücher für protestantische Theologie, 15. Jahrgang, Heft 2 ff.) und dann in einer Broschüre über „Kants Bedeutung für den Protestantismus“. Hiervon soll auch in diesem Buche ausführlicher die Rede sein. Es behandelt das Hauptproblem, das Luther und Kants Denken beschäftigte und das zugleich das Hauptproblem des Protestantismus und der Religion ist.

Keine akademische Abhandlung will ich darbieten. Vielmehr möchte ich außer der evangelischen Kirche weiteren Kreisen von Gebildeten einen Dienst erweisen. Darum habe ich von jedem gelehrten Apparate abgesehen. Zitate aus anderen Schriften sind soviel als möglich vermieden. Luther und Kant allein sollten zu Worte kommen. Hierbei mußte in bezug auf die Kant'sche Philosophie sich die Darstellung eingehender gestalten. Sein System im Zusammenhang ist immerhin nur weniger geläufig. Seine Weltanschauung

konnte allein auch aus dem Ganzen seines Denkens deutlich gemacht werden. Für Luther durfte ich mich in der Hauptsache auf seine Schrift „Über den unfreien Willen“ beschränken. Er hat kein System aufgestellt. Soweit bei ihm etwa von einem solchen gesprochen werden könnte, ist es eben in der genannten Schrift enthalten.

Literarische Polemik ist ganz beiseite gelassen, schon deshalb, weil sie den ruhigen Gang der Erörterung unterbrochen hätte und wenig Frucht durch sie zu gewinnen ist. Einzelne, oft nur scheinbare, Wiederholungen waren nicht zu umgehen, wenn übersichtliche Deutlichkeit erzielt werden sollte.

Es würde mir eine große Freude sein, meine Arbeit freundlich aufgenommen zu sehen, und wenn es ihr gelänge, von Kants hoher Bedeutung für die Entwicklung des Protestantismus allenthalben zu überzeugen.

Oberlöbzig-Dresden, im März 1910.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
Luther vor 1525	6
– Servum arbitrium	8
– nach 1525	39
Schluß und Zusammenfassung	42
Kant, theoretische Philosophie	45
– praktische Philosophie	54
– Stellung zum Christentum	94
Vergleich zwischen Luther und Kant	103
Zusammenfassung	111
Weiterbildung des Protestantismus durch Kant	114
Register	127

Einleitung.

Allezeit haben Religion und Philosophie in wechselseitiger Verbindung miteinander gestanden. Eine und dieselbe Wurzel ist es, der sie entstammen. Das Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft trieb sie hervor. Sie haben sich bald bekämpft, bald gemeinsame Arbeit getan für den Fortschritt der Menschheit. So war es natürlich, daß auch Christentum und Philosophie einander auf das innigste berührten. Die beiden Hauptformen der christlichen Religion haben ihre Vertreter gefunden auch in der Philosophie. Als Philosoph des Katholizismus darf seit der Enzyklika vom Jahre 1879 Thomas von Aquino gelten. Der Philosoph des Protestantismus ist Kant.

Seine Philosophie gewann namentlich in ihrem praktischen Teile ziemlich rasch einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Theologie. Flügge¹ hat ihn ausführlich geschildert in seinem „Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie“ (1796 und 1798). Auch den katholischen Theologen ist Kant nicht fremd geblieben. Doch sie verhielten sich leicht erklärlicher Weise in der Hauptsache ablehnend zu seinem System. Er steht in zu naher Verwandtschaft mit dem Geiste Luthers. Das ist unschwer zu erkennen. Beide, Luther und Kant, sind daher oft schon in engere Beziehung zueinander gebracht worden.

Noch bei Lebzeiten Kants geschah dies durch Joh. Gottl. Sichte. Er sagt: „Jesus und Luther, heilige Schutzgeister der Freiheit, die ihr in den Tagen eurer Erniedrigung mit Riesenkraft in den Fesseln der Menschheit herumbracht und sie zerknicktet, wohin ihr grifft, seht herab aus euren höhern Sphären auf eure Nachkommenschaft, und freut euch der schon ausgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat: bald wird der Dritte, der euer Werk vollendete, der die letzte, stärkste Fessel der Menschheit zerbrach, ohne daß sie, ohne daß vielleicht er selbst es wußte, zu euch versammelt werden. Wir werden ihm nachweinen, ihr aber werdet ihm fröhlich den ihn erwartenden Platz in eurer Gesellschaft anweisen, und das Zeitalter, das ihn ver-

¹) Vgl. dazu Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie, S. 323 ff.

stehen und darstellen wird, wird euch danken.“¹ Auch noch vor Kants Tode schrieb J. Baptist Schab,² Professor der Philosophie, ein ehemaliger Benediktiner: „Kant ist in der That der philosophische Luther unserer Zeit. Sowie Luther einen höchst wohlthätigen Protestantismus in Absicht auf Kirche und Religion einführte, so führte Kant einen ähnlichen ein auf dem Gebiete der Philosophie.“ Der Verfasser sieht ihre Ähnlichkeit hauptsächlich in dem Niederreißen des alten „Religionsgebäudes“ bei dem einen und des alten „Lehrgebäudes“ bei dem andern, und zieht sonst noch Parallelen zwischen ihnen.

Ähnlich A. H. Baier: „Kant verdanken wir eine Reform der Philosophie, wie sie nicht leicht von einem andern Denker vollbracht worden ist. . . . Indem er das Übersinnliche, auf dessen Erkenntnis die theoretische Vernunft verzichtete, in dem Mittel- oder Schwerpunkt der Persönlichkeit, in dem unbedingt gebietenden und damit die Freiheit verbürgenden Sittengesetze ergreift, legt er Zeugnis ab für sein protestantisches Gewissen. . . . In Kants Philosophie setzt die Reformation nach der theoretischen Seite ihr Werk fort, denn sie ist das Gewissen der wissenschaftlichen Erkenntnis, welche in sich geht, um ihre Schranken zu erkennen.“³

Bei Stahl heißt es: „In allem, was Luther darlegte, Wahrem oder Irrigem, z. B. in seiner Schrift über die Willensfreiheit, ist philosophische Meisterschaft, und es würde nicht schwer sein, nachzuweisen, wie viele der tiefsten Gedanken Kants und Schellings schon von Luther dargelegt sind.“⁴ Dietrich würdigt Kants Verdienst um die protestantische Kirche mit den Worten: „Das bleibendste Verdienst, das Kant sich als Religionsphilosoph durch Rede und Schrift erworben, besteht darin, daß er die sittlichen Ideen des Protestantismus, wie sie seine Moral zum ersten Male auf einen wissenschaftlichen Ausdruck gebracht, der Kirche mit einer weltlichen Sprache als Spiegel vorgehalten und sie dadurch an ihre hohe sittliche Aufgabe gegenüber der Nation erinnert hat. . . . Die herbe Kritik der bestehenden kirchlichen Verhältnisse, mit welcher Kants philosophische Religionslehre schließt, ist das Reformprogramm, dessen Verwirklichung die Vertreter der sittlichen Prinzipien des Christentums von jeher von der Kirche gefordert haben und immer wieder von ihr fordern werden.“⁵

¹) Joh. Gottl. Fichte, Werke, Bd. VI (Beitrag zur Berichtigung des Urteils des Publikums über die französische Revolution), I, S. 104.

²) Joh. Baptist Schab, Doktor der Philosophie, ehemaliger Benediktiner, Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion, S. 2 ff.

³) Dr. A. H. Baier, Der Protestantismus und die Philosophie, Rede am 15. Oktober 1855, S. 26 u. 28.

⁴) Friedrich Julius Stahl, Die lutherische Kirche und die Union. Berlin 1860, S. 13.

⁵) Konrad Dietrich, Kant und Rousseau, S. 86.

Commaßsch zieht mehrfach Parallelen zwischen Luther und Kant, da und dort nicht ohne Mißverständnisse, z. B. in seinen Bemerkungen über die Freiheitslehre. Zutreffend aber ist es, wenn er sagt: „Wie zwischen Luthers Ansichten und denen der neuern Philosophie, namentlich zwischen ihm und Kant, die auffallendsten Beziehungen vorhanden sind, so enthält überhaupt keine als ein Ganzes angeschaute Lehre Wahrheitskeime, welche nicht in der orthodoxen, dem Idealismus abgewandten Kirchenlehre, sondern erst in der deutschen Philosophie lebendig und von Einfluß auf die öffentliche Meinung geworden sind.“¹ Auch Thieme berührt einzelne Vergleichungspunkte zwischen Luther und Kant in seiner Schrift über „Die sittliche Triebkraft des Glaubens“, vermag aber nicht zu finden, daß Luther in seiner Ethik Kantische Ideen antizipiert habe. Sie „schwingt nicht den Korporalstab des kategorischen Imperativs“.²

„Wie Luthers Ideal einer bessern Frömmigkeit“, so führt Titius aus, „noch für uns seine Anziehungskraft behauptet, so gehört auch Kant noch zu den Lebendigen . . . Seine Moral ist die Überfetzung des protestantischen Christentums in die philosophische Sprache des 18. Jahrhunderts . . . Luthers kleiner Katechismus ist die Quelle der persönlichen Moral Kants . . . Dieser hat wirklich das sittliche Problem über die Linie Luthers und Melancthons hinaus zu fördern vermocht.“ — Titius nennt es einen gemeinsamen Charakterzug der sittlichen Anschauungen Luthers und Kants, „daß durch die Geltendmachung des Gesetzes jedem Wahne der Verdienstlichkeit die Wurzel abgeschnitten werde“. Er sieht in Kants Freiheitslehre einen großen Fortschritt über Luthers Schrift *De servo arbitrio* hinaus durch den Begriff der Persönlichkeit und findet Kants Kombination des höchsten Guts als der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit dem Glaubensgedanken Luthers vollkommen entsprechend.³

A. C. Berger hebt Kants und Luthers geistige Verwandtschaft durch folgende Bemerkungen hervor: „Als endlich die mittelalterliche Weltanschauung, in der die Kirche, die protestantische wie die katholische, inzwischen harmlos weitergelebt hatte, wirklich zertrümmert am Boden lag, um nie wieder aufzustehen, da nahm das theoretische Interesse eine höchst denkwürdige Wendung: es besann sich von neuem auf die praktische Weltstellung des Menschen und

¹) Siegfried Commaßsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze, Berlin 1879.

²) Karl Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, eine Untersuchung zu Luthers Theologie, 1889, S. 118. 1159 f.

³) Titius, Luthers Grundanschauungen vom Sittlichen, verglichen mit denen Kants, Vorträge der theologischen Konferenz zu Kiel, 1899, Heft 1.

knüpfte an Luthers befreiende Erkenntnis vom Primat des Willens in wahrhaft schöpferischer Weise wieder an. Das war die reformatorische Tat Kants, dessen innerste Denkantriebe aus dem Protestantismus stammen.“¹

Friedrich Paulsen bezeichnet die Kantische Philosophie als echte Frucht des Protestantismus, „wie andererseits Kant seine Abkunft von Luther nicht wird verleugnen wollen“. Protestantisch ist Kants Autonomie der Vernunft, das Wort Gottes in uns, der Antiintellektualismus und Voluntarismus sowie sein Moralprinzip.² Noesgen nimmt zwar den Vergleich zwischen Luther und Kant auf, mißt das Wesen des Protestantismus an dem Glaubensleben Luthers, findet dabei einzelne Analogien mit der Philosophie Kants, lehnt aber Kant als Philosophen des Protestantismus entschieden ab.³ Ebenso kann ein Aufsatz von K. Weiß, katholischer Pfarrer, der Bedeutung Kants für die evangelische Kirche nicht zustimmen. Zwar geht er auf einzelne Beziehungen Kants zu Luther ein, erklärt aber, daß der Katholizismus als solcher dem Kantianismus widerspreche und Kant überhaupt nicht als Philosoph einer christlichen Konfession gelten könne.⁴ Chamberlain nennt Kant geradezu den Fortsetzer Luthers: „Was dieser begonnen, habe Kant weiter ausgebaut.“⁵ Eucken findet eine Verwandtschaft von Luther und Kant vor allem in der Forderung der sittlichen Persönlichkeit.⁶ Kaftan sieht in Kant einen der führenden Geister, an „denen sich die Menschheit immer wieder über den Weg der Wahrheit orientiert“, und würdigt ihn mit Luther in seiner hohen Bedeutung für die evangelische Kirche.⁷

Bauch untersucht hauptsächlich das Glaubensprinzip Luthers und vergleicht seinen Glaubensbegriff mit dem Kants. Er betrachtet die Lehren beider getrennt und stellt dann einen Vergleich zwischen ihnen an in ziemlich ausführlicher Weise. Bei diesem Vergleiche hebt er zugleich den Gegensatz beider hervor. Eine Weiterführung lutherischer Gedanken findet er in der von Luther angebahnten und von Kant vollzogenen Überwindung des Gegensatzes von theologischer und philosophischer Ethik, in der prinzipiellen Verinnerlichung des Glau-

¹) Arnoldt Berger, Sind Humanismus und Protestantismus Gegensätze? Vortrag vom 11. Oktober 1899.

²) Friedrich Paulsen, Kant der Philosoph des Protestantismus, 1899.

³) Noesgen, Die Bezeichnung Kants als Philosoph des Protestantismus, Monatschrift für Stadt und Land, hrsg. von Nathusius, 1901, Heft 5.

⁴) K. Weiß, Kant und das Christentum. Ein Beitrag zur Kantgedächtnisfeier 1904 (Görresgesellschaft 1904, 1).

⁵) Houston Stewart Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, II. Bd.

⁶) R. Eucken, Kant und der Protestantismus (Die Wartburg 1904, Nr. 6).

⁷) Jul. Kaftan, Kant der Philosoph des Protestantismus.

bens, in der Lebendigkeit sittlicher Betätigung und der Auswirkung der göttlichen Anlage im Menschen zum Guten durch die Persönlichkeit.¹ — Der päpstliche Prälat Gloßner aber erkennt zwar an, daß Kant der Philosoph des Protestantismus sein möge, hält aber dafür, daß er in der Hauptsache von Luther abweiche und endlich mit seiner Philosophie aufgeräumt werden müsse, „wenn auch der Protestantismus damit seine philosophische Stütze preisgeben müsse“.²

Leicht ließen sich noch zahlreiche andere Schriften anführen, in denen gelegentlich Andeutungen wie auch weitere Ausführungen sich finden über das Verhältnis Kants zu Luther. Doch schon aus den angeführten, die nur zur Illustration dienen sollen, ist zu entnehmen, daß bei Luther und Kant so vielerlei Berührungspunkte vorhanden sind, daß fast unwillkürlich ein Vergleich beider sich aufdrängt.

¹) Bruno Bauch, Luther und Kant, Berlin 1904.

²) M. Gloßner, Kant der Philosoph des Protestantismus (Jahrbuch der Philosophie und spekulativen Theologie, herausgegeben von dem päpstlichen Hausprälat Commer), Paderborn 1907.

Luther.

Die Weltanschauung Luthers ist das Ergebnis lebendiger, innerster Erfahrung. Von ihr geht er aus. Es sind, wie hinreichend bekannt ist, die ernstlichsten Kämpfe des Gewissens, die ihn fort und fort beunruhigten. Ihm war von Jugend auf ein besinnliches, frommes Gemüt eigen. Das machte sich geltend auch bei dem Studenten in Erfurt. War er auch ein „froher, hurtiger Geselle“, so ist ihm doch das Erbteil aus dem elterlichen Hause, das religiöse Interesse, nie entschwunden. Die Haupt Sorge, die ihn beschäftigt, die fortdauernd sein Denken und Sinnen durchzieht, ist die: „Wie man einen gnädigen Gott und Vergebung der Sünde kriegen soll.“ Sie kehrt immer wieder in den verschiedensten Fassungen. Bald lautet sie: „O, wann willst du einmal fromm werden und genug tun, daß du einen gnädigen Gott kriegest?“¹ Oder: „Das ist Summa summarum eines ganzen christlichen Lebens, wenn du weißt, wie du durch Christum einen gnädigen Gott hast, der dir deine Sünden will vergeben und derselbigen nimmermehr gedenken.“² Oder: „Hiervon ist die Frage, wie man einen gnädigen Gott und Vergebung der Sünden kriegen und den Artikel von Christo lernen soll.“³

Diese Frage trieb ihn in das Kloster. Dort gedachte er, wie oft geschildert, durch „Möncherei“ die Antwort zu finden. Mit unermüdlicher Strenge beobachtete er die Regeln seines Ordens. Er durfte sich selbst das Zeugnis geben: „Wahr ist's, ein frommer Mönch bin ich gewesen und so strenge meinen Orden gehalten, daß ich sagen darf, ist je ein Mensch gen Himmel kommen durch Möncherei, so wollte ich auch hineinkommen.“ Doch er fand hierdurch den Frieden nicht. Der Gedanke von der Seligkeit und der Rechtfertigung des Sünders brannte weiter auf seine Seele. Endlich rang er sich durch zu der Erkenntnis, daß alles Menschenwerk umsonst ist, wo es sich um das ewige Heil handelt.

Problem
der Freiheit.

Damit war zugleich das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott überhaupt gefunden und die Lösung der Frage um die Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Sie ist nicht nur eine religiöse, son-

¹) Predigt über Matth. 3, 13—17 am Feste der Erscheinung des Herrn (1535).

²) Luthers Kirchenpostille (Berlin 1700), III, S. 17.

³) Predigt über Luk. 15 am 3. Sonntag nach Trinitatis, Leipziger Lutherausgabe XIV, 85 a.

bern auch eine ethische, dem Gewissen entstammt. Als solche führt sie unumgänglich zu der weitern Frage über die Freiheit des menschlichen Willens, und im Zusammenhang damit über die Freiheit überhaupt. Ziemlich früh schon finden sich bei Luther Anklänge an dieses Thema. Bereits in einer Predigt am St. Stephanstage im Jahre 1515 redet er davon, daß allein die Gnade Gottes Glauben und Seligkeit wirke ohne jedes Verdienst des Menschen. Doch räumt er hier dem Menschen noch einen Überrest des Guten ein, der in dem Verlangen nach der Seligkeit besteht. Dieses Überbleibsel nennt er Synthesis.¹

Schon in dem folgenden Jahre aber stellt er in den „Thesen de viribus et voluntate hominis sine gratia“ den Satz auf: Homo dei gratia exclusa praecepta ejus nequaquam servare potest neque se vel de congruo vel de condigno ad gratiam praeparare, verum necessario sub peccato manet. Voluntas hominis sine gratia non est libera sed serva. Ohne die göttliche Gnade ist der menschliche Wille unfrei.² Ebenso spricht er in den sogenannten Thesen pro bibliis (1517) von der völligen Verderbtheit des Menschen, der, zu einem schlechten Baume geworden, nicht gute Früchte bringen kann.³ In den Heidelberger Thesen vom Jahre 1518 nennt er das menschliche Wollen ein bloß leidentliches. Der freie Wille ist ein bloßer Name. Der Mensch kann nicht anders als nur sündigen.⁴

In der Leipziger Disputation von 1519 bekennt sich Luther ausdrücklich zu Karlstadts Sage, daß der menschliche Wille ohne die Gnade nur Ables zu tun vermag und Gott uns das Gute wollen mache.⁵ Der Psalmkommentar von demselben Jahre betont gleichfalls die pure Passivität des Menschen hinsichtlich des Guten. In der Schrift „Grund und Ursach aller Artikel, die durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind“ (Assertio omnium articulorum etc. etc.) heißt es: „Der freie Wille nach dem Falle Adä oder nach der ersten Sünde ist ein eitler Name . . . der freie Wille ohne Gottes Gnade taugt nichts denn zu sündigen . . .

¹) *Ista synthesis in voluntate humana in perpetuum manet, quod velit salvari* (Val. Löschner, Vollständige Reformatiionsakte und Dokumente oder umständliche Darstellung des ev. Reformatiionswerkes, 1720), Bd. I, S. 245 f.

²) Stange, Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, S. 3. 4, vgl. Th. Harnack, Luthers Theologie, I. Abt. S. 1156.

³) vgl. Harnack, a. a. O. S. 137, Luthardt, Die Lehre vom freien Willen (1860), S. 94. Stange, a. a. O. S. 35 ff. These 4: *Veritas itaque est, quod homo arbor mala factus non potest nisi malum velle et facere* vgl. These 8, These 29 und 30.

⁴) Th. Harnack, a. a. O. S. 160, Luthardt, a. a. O. S. 100, Stange a. a. O. These 13: *Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo.*

⁵) Luthardt, a. a. O. S. 106 ff. 110.

Ist es denn nicht ein großer blinder Irrtum, daß man Lehren darf, der natürliche freie Wille möge sich wenden in dem Geiste außer der Gnade, die Gnade suchen und begehren, so er sie fast flieht, ja wider sie wütet, wenn sie gegenwärtig ist . . . Und zwar des Papstes und der Seinen Leichtfertigkeit wäre zu dulden in andern Stücken, aber in diesem Hauptartikel ist's zu erbarmen, daß sie so unsinnig sind, denn damit vertilgen sie ja alles, was wir an Gott durch Christum haben . . . dieser Irrtum vom freien Willen ist einiger Artikel des Endchrist's, darum ist's nicht Wunder, so er weit in aller Welt ist getrieben.¹

Außerdem finden sich zahlreiche Stellen gegen den freien Willen in den Predigten Luthers und Auslegungen neutestamentlicher Schriften noch vor dem Jahre 1525, z. B. in der Auslegung der Epistel Petri von 1522, in einer Predigt über Matthäus 16, 13–19, am Schluß der Leipziger Disputation, in der Vorrede zum Römerbrief von 1522, in dem Kommentar zum Galaterbrief von 1523, in der Auslegung von Joh. 1, 9 von 1524, des Spruches 1. Timoth. 2, 4 und öfter, worüber Th. Harnack, Luthardt und Lütkens Ausführliches beibringen.²

Servum
arbitrium.

Am eingehendsten und nachdrücklichsten trägt Luther seine Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens vor in seiner gegen Erasmus gerichteten Schrift „de servo arbitrio“ (vom unfreien Willen).³ Sie ist unleugbar eine seiner bedeutendsten Schriften, wenn nicht die bedeutendste überhaupt. Das ist das Urteil fast aller, die sich genauer mit ihr beschäftigt haben. U. a. heißt es bei Rudelbach in bezug auf sie: „Lauter, furchtlos, auch wohl trotzig, kühn steht dieses Buch da . . . die Konkordienformel hat wahrlich keine Schande davon, wenn sie sich an sein Zeugnis anschließt und sein Buch de servo arbitrio als vortreffliches und wichtiges Werk des Geistes rühmt.“⁴ Sie bildet nach Theod. Harnack einen Entwicklungsknoten der lutherischen Theologie, insofern Luther in ihr einesteils mit der scholastischen Theologie bricht und andernteils von da an Ernst macht mit seinem christozentrischen Prinzip. „In dieser Schrift hat sein Kampf gegen Rom seinen Höhepunkt, oder, wenn man will, seinen Tiefpunkt erreicht, weil hier endlich der Kern der Differenz, „die Summe der Sache“ zur Sprache gekommen war . . . Luther hat das klare Bewußtsein davon, daß es sich hier um den

¹) Luther (Leipziger Ausgabe), XVII, 373. 374.

²) Th. Harnack, a. a. O. S. 167. 172. Luthardt, a. a. O. S. 111. 122. Lütkens, Luthers Prädestinationslehre im Zusammenhang mit seiner Lehre vom freien Willen, Dorpat 1858, S. 11 ff.

³) Sie wird in dem folgenden nach der Leipziger Ausgabe vom Jahre 1733 (L.) bzw. nach der Ausgabe von Scheel (Sch.) zitiert.

⁴) Reformation, Luthertum und Union, S. 278 u. 289.

alles entscheidenden Punkt seines Kampfes wider Rom und um Sein oder Nichtsein des Evangeliums handelt.¹ Luthardt sagt: „Eine mächtige Schrift, kühn in Gedanken und Wort, voll heiligen Eifers, gewaltigen Ernstes, aus innerster Seele herausgeschrieben ist sie. Sie gehört zu den allerbedeutendsten und reichsten Schriften Luthers.“² A. Schweizer bezeichnet sie als die erste protestantische Ausführung der reformatorischen Grundideen.³

Adolf Harnack nennt die Schrift *de servo arbitrio* die größte Schrift Luthers in der Hinsicht, daß der Reformator hier überhaupt mit der Vorstellung gebrochen hat, als sehe sich das religiöse Erlebnis aus historischen und sakramentalen Akten, die Gott wirkt und in Bereitschaft hält, und aus subjektiven Akten, die irgendwie Sache des Menschen sind, zusammen. Luther hat die Zerteilung von Objektivem und Subjektivem, des göttlichen Faktors und des menschlichen Faktors, im Erlebnis des Glaubens aufgehoben. Damit hat er die Religion für den Gläubigen klargestellt und ihr die Betrachtung zurückgegeben, in welcher der gläubige Christ sie erlebt hat und fort und fort erlebt.⁴ In der Schrift über den unfreien Willen lief das ganze Geäder der lutherischen Lehre zusammen.⁵ Mit Recht bemerkt daher der jüngste Herausgeber derselben, daß sie in das Zentrum des Kampfes wider die römische Kirche einführt und „eine besonders eindrucksvolle Darstellung des lutherischen Religionsbegriffs“ bildet.⁶

In ihr sind in nuce die reformatorischen Hauptlehren zusammengefaßt: die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, von Christo als dem alleinigen Mittler, von dem Verhältnis Gottes zu den Menschen, von der Bedeutung der heiligen Schrift und von der Aneignung des Heils. Sie steht wider den Pelagianismus der römischen Kirche und „behandelt den Kardinalpunkt der lutherischen Theologie, den großen Gegensatz zwischen der Sünde und der Gnade“, dessen Lösung schließlich zu der Lehre von dem unfreien Willen führt.⁷ Luther selbst hebt am Schlusse der Schrift hervor, daß eben diese Lehre das Höchste und Wichtigste des Christentums betreffe. „Weiter“ — so heißt es dort in Beziehung auf Erasmus — „so muß ich ja auch das an dir loben und preisen, daß du allein für allen andern meinen Widersachern einmal zur Sache gegriffen hast, das ist, die Summe der Sache gerührt und mich nicht mit fremden, losen

¹) Th. Harnack, a. a. O. S. 154. 179.

²) Luthardt, a. a. O. S. 122.

³) A. Schweizer, Die protestantischen Zentraldogmen I, S. 82.

⁴) Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, S. 714.

⁵) M. Lorenz, Martin Luther, Berlin 1897, S. 159.

⁶) Scheel, Luthers Werke, Ergänzungsband II, S. 208 f. 209. 211 f.

⁷) Köstlin, Luthers Theologie (2. Ausg.) II, S. 237.

Händeln vom Papsttum, dem Fegfeuer, dem Ablass und dergleichen bekümmert, mit welchen mich bisher fast alle Feinde des Evangeliums, wiewohl unnötig und vergeblich, haben wollen umtreiben. Du bist der einzige und allein der Mann, der einmal das Haupt und den Hauptgrund dieser ganzen Sache ersehen hat und der in diesem Kampfe hat wollen dem Kämpfer nach der Gurgel greifen, derhalben ich dir auch von Herzen danke. Denn mit dieser Sache gehe ich lieber um, denn mit jenen Beisfragen, soviel ich Zeit und Weile habe.¹

Der Streit wird von beiden Seiten geführt auf dem Boden der Heiligen Schrift, so daß erst Sätze aus dem Alten und dann aus dem Neuen Testamente für und wider behandelt werden. An die Spitze seiner Schrift stellt Luther den Satz: „daß der freie Wille in der Schrift nicht gegründet, nur lauter Menschenfund und Lügen ist.“ Das will er dem Gegner beweisen.² Der Gang, den er dabei einschlägt, ist dieser: zum ersten gedenkt er etliche Hauptstücke der Vorrede des Erasmus „kürzlich zu handeln.“³ Dann soll folgende Ordnung innegehalten werden: „Erstlich wollen wir deine Gründe und Sprüche, so du fürbracht, verlegen, zum andern wollen wir, was du unsers Grundes willst verlegt haben, dir wieder nehmen und unsern Teil verteidigen, zuletzt wollen wir den freien Willen anzeigen, daß alles die Gnade und nicht unser Wille tut.“⁴

Um aber einen klaren Überblick über die Anschauungen Luthers zu gewinnen, empfiehlt es sich, eine möglichst systematische Darstellung zu geben, die gelegentliche Beziehungen auf andere Schriften Luthers zur weiteren Erläuterung zuläßt. Als Erstes kommt bei einer solchen Darstellung die von Luther wie in seiner Theologie überhaupt so auch in seiner Schrift über den unfreien Willen eingehaltene Methode in Betracht. Sie ist eine anthropologisch-christologische, wie sich zeigen wird, geht von unten nach oben.⁵ Im Mittelpunkte aber steht der Gottesbegriff, der das Ganze beherrscht. Das kann auch nicht anders sein, da es sich um eine Untersuchung der menschlichen Willenskräfte handelt gegenüber dem göttlichen Willen. Dabei unterscheidet Luther von vornherein zwischen dem Menschen vor dem Falle und dem Menschen nach dem Falle. Hiermit geht er von einem durchaus ethischen Standpunkte aus. Das sichert ihm einestheils die rechte Auffassung des menschlichen Wesens überhaupt, das vermöge seines sittlichen Cha-

¹) L., XIX, S. 146, Sch., S. 520 f., deshalb ist es falsch, den Streit Luthers mit Erasmus, wie Hausrath will, nur als einen exegetischen anzusehen und ihm eine bloß symptomatische Bedeutung beizumessen. A. Hausrath, Luthers Leben II, S. 64. 87. ²) L., S. 5, Sch., S. 218.

³) Die Schrift des Erasmus hat den Titel: *Diatribae sive collatio de libero arbitrio*, 1524.

⁴) L., XIX, S. 5, 45. Sch., S. 218. 302.

⁵) Th. Harnack, S. 48 ff. 56. 73 u. ö.