

Theologische Einführung in Luthers *De servo arbitrio*

Von Hans Joachim Iwand

Eine Einführung zu dieser bedeutenden und gewaltigen Schrift Luthers zu geben, eine Einführung für den Leser von heute, das kann nur bedeuten, daß wir den Versuch machen, einen Weg zu bahnen zu all den großen und überwältigenden Gedanken und Erkenntnissen, die Luther hier seinem Gegner, dem Humanistenführer Erasmus von Rotterdam, zur Rechtfertigung und Verteidigung seines Weges entgegensetzt und mit allen ihren Konsequenzen auf sich zu nehmen wagt. Der Leser, der diese Schrift genau und aufmerksam liest, wird immer wieder an Stellen kommen, wo er „nicht mitkann“, wo er spüren wird — und zwar der Theologe nicht minder als der Laie —, wie fremd uns, die wir von dem modernen, aufklärerischen Protestantismus herkommen, Luther ist, wie fremd er uns gerade da ist, wo er meinte, von seinem Eigensten, von der „*summa causae*“, von dem zentralen Anliegen seiner Sendung zu reden. Aber das ist es gerade, was uns heute wieder zu erkennen not tut. Wer diese Schrift nicht aus der Hand legt mit der Erkenntnis, daß die evangelische Theologie mit dieser Lehre vom unfreien Willen steht und fällt, der hat sie umsonst gelesen. Das ist das Harte und Fordernde an diesem Buch, sein unüberhörbares, unausweichliches Nein gegenüber allen, die der Lehre von der Freiheit des Willens, aus welchen guten und einsichtigen Gründen auch immer, einen positiven Sinn abgewinnen möchten. Und wenn wir dem Leser einen Rat mitgeben dürfen für den atemraubenden Weg, den er an Luthers Hand durch alle Höhen und Tiefen der Gottes- und Menschenerkenntnis geführt werden wird, dann ist es der, sich nicht auf die vielen Umdeutungen und Abschwächungen einzulassen, die die Ausleger späterer Zeiten zur Abmilderung der Härten und zum Ausgleich der Paradoxien anbieten, sondern tapfer und furchtlos die Sätze Luthers stehen zu lassen, wie sie sind, vielleicht, daß sie im Zusammenhang des Ganzen doch die Rechtfertigung erhalten, die ihnen eine auf das Kompro- miß eingestellte Theologie nicht zu geben in der Lage ist. Es ist besser, wir wissen, wo die Distanz zwischen Luther und der sich nach ihm nennenden Theologie und Kirche klappt, es ist besser, wir sehen den Graben zwischen ihm und dem, was aus dem Protestantismus im Laufe der Zeit geworden ist, als daß wir mit Umdeutungen und Abmilderungen diesen Luther, den echten, schon seiner Zeit so fremden und unbegreiflichen Luther, uns erträglich und verständlich zu machen suchen.

Dasselbe gilt, nur in umgekehrtem Sinne, Erasmus gegenüber. Gewiß, wer die beiden Schriften nebeneinander hält, die „*diatribe de libero arbitrio*“, diese vorsichtige und doch dezidierte Absage an die Reformation im Namen der menschlichen Moral und der gemeinkirchlichen Tradition und diese gewaltige Entgegnung, die durch den Tiefgang der Gedanken und die Wucht des schonungslosen Angriffs einfach imponiert, kann sich leicht mit Urteilen über den unentschiedenen und unselbständigen Erasmus von der letzten Entscheidung freikaufen. Aber damit ist eben doch noch nicht gesagt, daß die Argumente, auf die sich Erasmus stützt, nicht auch unsere Argumente sein könnten, daß seine Einwände nicht doch — wenn auch nicht unter seinem Namen — unsere Einwände geworden sein könnten. Haben sie sich im dogmatischen und populären Denken viel weiter durchgesetzt, als es Luthers Gedanken gegeben war? Bereits der lutherischen Hochorthodoxie galt die Lehre von der doppelten Prädestination, von der Erwählung Gottes zum Heil und zur Verdammnis, als anstößig, als „calvinistisch“. Bereits die *Formula Concordiae* will nichts mehr davon wissen, daß die Prädestination gehet „über die Frommen und Bösen“. Und welche „Ethik“, die der Prote-[254]stantismus des vorigen Jahrhunderts zeitigte, hätte nicht versucht, die Annahme bzw. Ablehnung des christlichen Glaubens auf die persönliche Verantwortung des in dieser Hinsicht eben doch „freien“ Willens zu gründen. Eben das meinte auch Erasmus. Er meinte, daß mit der Behauptung der gänzlichen Unfreiheit des menschlichen Willens die sittliche Verantwortung des Menschen untergraben wird. Für ihn war die Reform der Kirche eine Sache der geistigen und morali-

schen Erneuerung der Menschheit durch das recht verstandene Evangelium; er muß nun sehen, daß die Reformation, die von Wittenberg ausgeht, den Angelpunkt seines sittlich-religiösen Denkens untergräbt. Er sieht im besten Falle in der Lehre vom unfreien Willen eine Sache des innertheologischen Gesprächs, einen Diskussionsgegenstand der Gelehrten, aber nicht eine Sache, die die ganze Kirche, gleich ob gebildet oder ungebildet, Theologe oder Laie, anginge. Er empfindet den Streit um diese Dinge für die Kirche zerstörend, für die Moral der Menschen ruinös. Er kann sich nicht denken, wie eine christliche Ethik noch möglich sein soll, wenn der Wille des Menschen nicht frei ist, das Gute zu wählen und das Böse zu verwerfen, oder wenn er nicht wenigstens durch die Gnade Gottes zu einem solchen freien Willen wird. Aber — und gerade dies Letztere wird den Leser noch mehr in Erstaunen setzen als alles andere — auch das leugnet Luther. Er kennt weder vor noch nach dem Gnadenempfang einen freien Willen. Der freie Wille ist eine Vokabel, die in seiner Theologie nicht vorkommt, weder in seiner Lehre von der Rechtfertigung noch in der von der Heiligung. Das ist es, was Erasmus nicht versteht, und das ist es darum auch, worin wir weithin Erasmus näher stehen, als wir es wahr haben wollen.

Vielleicht ist aber auch die so oft gerügte Feigheit und Bedenklichkeit des Erasmus eine Sache, über die wir vorsichtiger zu urteilen lernen werden¹. Denn man muß sich klar machen, warum Erasmus mit Luther nicht Zusammengehen will. Ihm, dem klassischen Humanisten, geht es um ein moralisches Ziel bei seinem Mitwirken an der Reform der Kirche, Luther aber geht es um ein dogmatisches. Ihm, dem Verfasser des „Enchiridion militis Christiani“, geht es um die Erneuerung der Kirche auf dem Wege des praktischen Christentums, Luther aber geht es — so hart uns das Wort klingen mag — um die Lehre, und das heißt für ihn soviel wie um die Wahrheit. In seinem ersten Band von „Luthers Theologie“ hat Erich Seeberg eine umfassende Gegenüberstellung der Motive gegeben, die den Gegensatz zwischen Luther und Erasmus bestimmen. Und es ist gewiß von dem allen, was da gesagt wird, nichts richtiger, als wenn Seeberg sagt, daß der Gegensatz in der Wahrheitsfrage selbst liegt. Freilich nicht so, als ob wir nun von zwei verschiedenen Auffassungen von Wahrheit reden könnten, sondern so, daß Luther die Wahrheit, für die er eintritt, aus dem Wort Gottes bezeugt, auch gegen seine Kirche und ihre Tradition, auch gegen das vermeintlich unbezweifelbare Urteil der allgemeinen Menschenvernunft und ihrer sittlichen Werte. In der Einleitung seiner Streitschrift geht Luther selbst auf die letzten Motive ein, die zwischen ihm und dem humanistischen Reformkatholiken stehen. Ihm, Luther, wiegt der Bestand der ganzen Welt die Wahrheit nicht auf, die im Worte Gottes liegt; er weiß, wer mit dem Wort die Kirche erneuern will, der muß es wagen, sein Ansehen in der Welt aufs Spiel zu setzen, der muß sogar wagen, einsam zu stehen gegenüber der Tradition der Kirche. Denn die Kirche ist ihm, Luther, nicht erkennbar aus ihrer Tradition, sondern aus der Treue, mit der einzelne Zeugen und Bekenner die Wahrheit festhielten auch in den Zeiten, in denen sie die ganze Kirche wider sich hatten. Die Tradition — und das verdient festgehalten zu werden — gehört wohl in das Lehrstück der Kirche, wie Eras-[255]mus sie versteht, aber sie gehört nicht dahinein, wenn wir das Zeugnis von der Kirche „lutherisch“ ablegen. Sein Glaube an die Kirche gründet sich auf die himmlische, nicht auf die irdische Kontinuität, auf die Prädestination, nicht auf die Tradition!

So ist die Schrift gegen Erasmus zugleich ein menschliches, fast möchte ich sagen, ein schicksalhaftes Dokument. Sie ist der endgültige Bruch Luthers mit einem Manne, der viel zu dem Werk beigetragen hatte, von dem er sich jetzt trennt, um doch in den Schoß der alten Kirche zurückzukehren. Erasmus, der die Reform der Kirche so heiß ersehnt, der ihre Mißstände so scharf gegeißelt hatte, schrickt nun doch vor der Wirklichkeit dieser Reformation zurück, sein Kirchenideal bleibt heimatlos auf der Erde, und er kehrt jetzt geduldig, ja sogar geehrt, zu denen zurück, die er einst bekämpfte. Er erstrebt die Reform der Kirche durch die Theologie

¹ Vgl. W.A. 18, 551 ff. die Einleitung von A. Freitag.

der Väter, er erschrickt vor der Kirche, die aus dem Wort Gottes neu vor ihm erstand.

Luther aber ist der Mann, der in Sturm und Wetter den anderen Weg geht, den Weg der „auf-rührerischen Wahrheit“. Er nimmt dafür die ganze Turbulenz in Kauf, die ihn umdrängt. Er ist einsam geworden im Kampf gegen die politischen und spiritualistischen Schwärmer. Als er die Feder gegen Erasmus ansetzt, hat er gerade den Bauernsturm hinter sich und den Kampf gegen die „fanatici“, die Sakramentariier, vor sich. Und doch bleibt er mitten in diesem Chaos seiner Sache gewiß. Erasmus gibt ihm mit dem von ihm gewählten Thema die öffentliche Gelegenheit, seine theologische Position vor Freund und Feind, vor allem aber zur Stärkung der Freunde seiner Sache, neu aufzurollen. Und wenn wir so diese seine Schrift lesen, dann werden wir doch erstaunt sein, zu finden, wie nichts, aber auch gar nichts von dem, was im Verfolg seines Wirkens geschehen ist, ihn unsicher gemacht hat in dem, was er von Anbeginn an vertrat — in seinem *sola fide* und *sola gratia*, das ihm eben in anderer Weise geschenkt und deutlich geworden war, als dem Erasmus seine Erkenntnisse — als Offenbarung Gottes, die über ihm und auch wider ihn mächtig blieb, so daß er noch jetzt, im Jahre 1525, in derselben Gebundenheit seinen Weg weiterging, in der er ihn angetreten hatte.

II.

Worum geht es nun eigentlich in diesem Streit? Wenn wir die mancherlei theologischen Erklärungen zur Hand nehmen, die gerade auch in neuester Zeit über diese Schrift erschienen sind, dann werden wir einen grundlegenden Unterschied zwischen ihnen und der Schrift selbst feststellen können: Wir reden heute meist apologetisch von dieser These Luthers, wir suchen irgendwelche Mittel und Gedanken herbeizubringen, um dem Christen von heute verständlich zu machen, daß Luther mit seiner Lehre von der Unfreiheit des Willens einen positiv christlichen Gedanken geäußert hat, wir verteidigen Luthers Haltung und glauben sie so rechtfertigen zu können. Man sagt z. B., Luthers Lehre sei „religiös“ gemeint. Man bringt seine These in Zusammenhang mit dem, was Schleiermacher das „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl“ genannt hat, und versucht auf diese Weise ein Nebeneinander von „religiöser“ und „ethischer“ Betrachtung zu gewinnen. Oder man versucht verständlich zu machen, daß die Lehre von der Unfreiheit des Willens und die Gabe der Gnade Gottes sich nicht widersprechen, und meint, die Unfreiheit beziehe sich nur auf den Zustand des gefallenen, nicht aber auf den des wiedergeborenen Menschen. Im Gegenteil, durch die Gnade werde der Mensch in den Stand der Freiheit versetzt. Einen neuen Weg hat Friedrich Gogarten versucht, als er in seinem Nachwort zu der von ihm veranstalteten Ausgabe dieser Schrift den modernen Protestantismus mit ihr kontrastierte. Er meint, es ginge Luther im Wesent-[256]lichen um das Gegenüber von Ich und Du, der freie Wille sei der unbegrenzte, ins Maßlose sich erstreckende Drang des autonomen Ich, der unfreie Wille sei der Wille, der aus dem Gegenüber zu einem Du, das ihm in Autorität und Liebe begegnet, geboren wird. Bei der letzten Auslegung ist richtig, daß die „Unfreiheit“ als eine positive, als eine neue Wirklichkeit verstanden ist. Vielleicht kommt aber wieder zu kurz, was die Unfreiheit des Willens im Sinne seiner Verlorenheit bedeutet. Darum scheint es mir richtiger zu sein, auf alle Versuche zu verzichten, die hier behandelte Sache umzudeuten oder zu modernisieren und genau bei dem zu bleiben, was damals zwischen Luther und Erasmus theologisch und biblisch exakt erörtert wurde. Vor allem nämlich wird uns ausfallen, daß Luther selbst seine Lehre keineswegs apologetisch entwickelt, sondern daß er sie polemisch vorträgt, als eine starke und gewaltige Waffe, mit der er die Phantasmata des Erasmus entgründet und erledigt.

Sehen wir genau hin, so finden wir, daß Luther von der Definition des Erasmus ausgeht. Dieser hatte den „freien Willen“ als die „Kraft“ definiert, „mit der sich der Mensch an das, was

zum ewigen Heile gereicht, halten oder sich davon abwenden kann“. Das „liberum arbitrium“ ist die freie und verantwortliche Entscheidung, in der der Mensch zwischen Gut und Böse, zwischen Heil und Verdammnis steht. Luther greift diese Definition auf und sieht sofort, daß hier „freier Wille“ soviel heißt wie „veränderlicher Wille“², so daß freier Wille und wandelbarer Wille ein und dasselbe sind. Das bedeutet dann aber, daß ein und derselbe Mensch kraft seiner Entscheidung ja oder nein sagen kann zum Wort und Werk Gottes, daß er Gott annehmen oder ablehnen, daß er, wie es bei Luther heißt, „ihn lieben und hassen“ kann³. Und ich glaube, man kommt beim Verständnis dessen, worum es in diesem Streit geht, immer noch am weitesten, wenn man diese klare und saubere Definition nicht durch irgend welche anderen Worte und Deutungen über Luthers Intentionen ersetzt und vernebelt. Bleiben wir also dabei, daß es um diese Frage geht, wie weit der Mensch sich selbst „entscheiden“ kann, wenn es um die Gottesfrage geht.

An einer Stelle seiner Schrift⁴ sagt Luther sehr treffend: „Denn du bedenkst nicht, wie Großes du jenem mit diesem Pronomen ‚sich‘ oder ‚sich selbst‘ beilegst, wenn du sagst: ‚Er kann sich hinwenden‘, du nämlich den Heiligen Geist mit aller seiner Kraft ausschließt, als ob er überflüssig und nicht notwendig sei.“ Wir denken hierbei an die Erklärung Luthers zum 3. Artikel: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen (*applicare*) kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet etc. ...“ Das meint Luther, wenn er sich gegen diese These von der freien Entscheidungsmöglichkeit des Menschen in den Dingen des Heils wendet; er bekennt, wenn er sich zum „servum arbitrium“ bekennt, damit seinen Glauben an den 3. Artikel des Apostolikums. Er meint, daß beides nicht auf ein und demselben Brett stehen kann, jener Glaube an die freie Entscheidungsmöglichkeit des Menschen und das Bekenntnis, daß Jesus Christus nicht als Heiland und Erlöser bekannt werden kann ohne durch den Geist Gottes, der ihn uns verkündet, d. h. in Gottes Herrlichkeit zeigt. An die Stelle des Geistes Gottes tritt in der Theologie des Erasmus der eigene Geist; der Mensch wird als ein Wesen gedeutet, das souverän sein eigenes Schicksal in der Hand hat oder, was dasselbe ist, dem Heil und Verdammnis immer nur als Möglichkeiten [257] seiner Wahl, nicht aber als Wirklichkeiten in Gottes Wahl vor Augen stehen.

Damit kommen wir auf eine weitere Sache zu sprechen, die beachtet sein will. Luther meint, wer vom freien Willen in diesen Dingen redet, sieht die Sache so an, als ob sich der Mensch überhaupt noch frei entscheiden könnte. Die Diatribe „stellt uns beständig einen solchen Menschen dar, welcher entweder vermag, was vorgeschrieben wird, oder der wenigstens erkennt, daß er es nicht vermag. Aber einen solchen Menschen gibt es nirgends“⁵. Damit wird folgendes von Luther behauptet: Gut und böse sind keine dem Menschen noch offenstehenden Möglichkeiten, wenn die christliche Apologetik den Menschen im Bilde des Herkules am Scheidewege darstellt, so ist das grundverkehrt. Das ist heidnische Philosophie, aber nicht christliche Theologie. Es ist nicht christlich, dem Menschen seine Lage so zu zeichnen und ihn dann durch Ausmalung des Schönen und Guten, das ihm winkt, wenn er sich dem Heil zuwendet, zu locken und durch die Androhung des Bösen und Fürchterlichen, das ihm bevorsteht, wenn er das Heil verschmäht, abzuschrecken. Das führt eben zu jener Lohn- und Strafpredigt, die man auch in sehr verfeinerter, innerlicher Form halten kann und die auch in evangelischen Kirchen schon darum immer wieder anzutreffen ist, weil sie so bequem ist. Aber sie ist falsch. Sie spricht den Menschen auf Möglichkeiten an, die längst nicht mehr seine Möglichkeiten sind. Er steht nicht mehr am Scheidewege, sondern er ist bereits dadurch bestimmt, daß er den einen Weg gewählt, den anderen aber verloren hat.

² Ut idem sit liberum arbitrium quod vertibile arbitrium (S. 77, 5 f.; W.A. 18, 662, 22 f.).

³ S. 79, 11.

⁴ S. 80, 34-38.

⁵ S. 99, 39 ff.; W.A. 18, 679, 19 f.

Wir könnten also sagen: Erasmus redet der Theologie das Wort, besser der „Moraltheologie“, die den Menschen im Bereich seiner fiktiven Möglichkeiten erfaßt, seine These vom „*liberum arbitrium*“ ist geradezu der Index dieser „idealistischen Anthropologie“, während Luther den anderen Weg geht, den Menschen auf die Wirklichkeit hin anzureden, in der er befangen ist, die seine Wirklichkeit geworden ist. Das aber behauptet Luther nicht darum, weil es dem Menschen irgendwie selbst einsichtig wäre, sondern das liest er aus dem Wort von Christus heraus. Daß Christus in die Welt gekommen und gestorben ist, bedeutet, daß der Mensch ohne ihn verloren ist, bedeutet, daß er die einzige, die letzte Möglichkeit des Heils für den Menschen geworden ist. Zu den eindrucklichsten Partien der Schrift gehört die Stelle, an der Luther den Idealismus des Erasmus vor das Kreuz Christi zieht und angesichts des Gekreuzigten seine Gegner fragt, ob wir den Preis seines Blutes denn so wohlfeil machen wollen, daß er nur das, was am Menschen wertlos ist, erlöst hat, das Wertvolle aber am Menschen durch sich selbst genüge und Christum nicht nötig habe⁶. Er ertappt nämlich Erasmus bei der uns heute sehr geläufigen Meinung, die Freiheit des Willens sei durch niedere Triebe gelähmt und der Mensch müsse nur aus diesen Fesseln zu seinem eigenen und edlen Wesen befreit werden. Hier wird der Mensch so verstanden, als sehne er sich nach der Erlösung, nur könne er diese Sehnsucht nicht in die Tat umsetzen. Dies nötige ihn, die Gnade anzunehmen, die ihn so erst recht zu sich selbst bringt. Die Kenner werden wissen, daß diese Auffassung im katholischen Erlösungswege immer wiederkehrt, daß hierin aber auch der philosophische Idealismus in seinen letzten Grundzügen getroffen ist. Um so bedeutsamer ist es für uns, wie Luther diese Lehre abtut. Sie ist die Verherrlichung des Menschen, sei es nun in kirchlicher, sei es in natürlicher Form, und Christus muß nur dazu dienen, bei dieser Apotheose des Menschen mitzuwirken.

Das also bestimmt Luther zum Widerspruch, daß er von Christus gelernt hat, die Wirklichkeit des Menschen gegenüber den Träumereien über dessen [258] Möglichkeiten ins Auge zu fassen. Die Menschwerdung Gottes ist ihm das Datum, um die Lage des Menschen zu bestimmen. Er bestimmt den Menschen nicht aus dem, was dieser aus sich — d. h. ratio! — über sich denkt, sondern aus dem, was Gott über die Menschheit geurteilt hat. Und wieder können wir diesen Gedanken auf eine ganz einfache, allen bekannte Formel bringen. An der Erklärung des zweiten Artikels heißt es: „der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat.“ Da wird das Urteil über Christus zusammengefügt mit dem Urteil über mich als Menschen. Die Wirklichkeit der Lage des Menschen — seine tatsächliche Unfreiheit — ist diesem so lange verborgen, als er nicht den erkannt hat, in dem er seine und Gottes Wirklichkeit zugleich versteht und erfaßt, seine Verlorenheit und Gottes Barmherzigkeit, die beiden Wirklichkeiten, die ein Mensch nur in ein und demselben Augenblick — oder nie erfassen wird.

Aber noch ein Letztes müssen wir uns einprägen, wenn wir Luthers Angriff auf die Position des Erasmus in seiner Breite und Tiefe verfolgen wollen: wir sagten bereits, Luther sieht in der Doktrin vom *liberum arbitrium* die Apotheose des Menschen. Das bringt er sehr klar darin zum Ausdruck, daß er sagt, dieser Begriff des *liberum arbitrium* sei ein Prädikat Gottes. Gott allein „vermag und tut alles, was er will, im Himmel und auf Erden“⁷. wenn man dem Menschen diese Freiheit — wenn auch nur als Möglichkeit! — zuschreibt, die allein Ausdruck und Inbegriff der Majestät Gottes ist, dann wurde ihm, saut Luther, „auch die Gottheit selbst beilegen, eine Gotteslästerung, wie sie größer nicht sein kann“⁸. Voraussetzend hat Luther begriffen, daß aus dieser Philosophie der Freiheit einmal die moderne Gottlosigkeit mit all ihren Spielarten entstehen müßte, denn der Raub dieses Titels ist der prometheische Griff des Menschengeschlechts in den Machtbereich der göttlichen Majestät. Er hat vielleicht tiefer und

⁶ S. 186, 27-30; W.A. 18, 744, 9 ff.

⁷ S. 48, 12 f.; W.A. 18, 636, 29.

⁸ S. 48, 14 ff.; W.A. 18, 636, 31.

lebendiger die „Kraft und Natur dieser Vokabel“ gespürt und empfunden, was für ein Anreiz und eine diabolische Versuchung in ihr sitzt, als der „Philosoph“ Erasmus, der sie lediglich im Blickfeld seiner moralisch-philanthropischen Weltanschauung gebraucht.

Darum ist es auch mehr als ein begrifflicher Streit, wenn Luther diese „Vokabel“ wieder für den reklamiert, dem allein sie zukommt. Er sieht in der Anwendung des Begriffs vom *liberum arbitrium* auf den menschlichen Willen und die menschliche Tugend einen Titelraub, ein *crimen laesae maiestatis*. Und gerade deswegen ist sein Buch über den unfreien Willen zugleich ein Lobgesang aus Gottes freie Majestät und Gnadenwahl geworden, weil nun beide, Gott und Mensch, wieder den ihnen gebührenden, rechten Titel erhalten. Gott wird als der Schöpfer und Erhalter alles Lebens und Wirkens gezeichnet, der Mensch aber wird begriffen aus diesem Geschaffensein „samt allen Kreaturen“.

Ehe wir dazu übergehen, die von Luther behauptete Gebundenheit des Menschen als seine Geschöpflichkeit zu verstehen, eine kurze Randbemerkung zum Stande der Forschung an diesem Punkte: Die Tatsache, daß Luther Gott das „absolutum velle“, den unbedingt freien Willen zuschreibt, hat zu der Frage geführt, ob dieser Gedanke wirklich reformatorisch sei, ob er sich noch mit dem, was die Reformation über Gottes Gnade und Barmherzigkeit, über Heilsgewißheit und Christusglauben lehrte, verträgt — oder ob wir es hier nicht vielmehr mit einem Restbestand spätscholastischer Gottesanschauung zu tun haben, mit der Unterscheidung zwischen der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* in Gott. Es ist vor allem das Verdienst Ferdinand Kattenbuschs gewesen, dieser Frage von seiner Dissertation an unermüdlich und genau nachgegangen zu sein. Es war ja [259] auch verständlich, daß eine theologische Generation, die selbst in der sittlichen Ordnung und der Erziehung zur religiös-sittlichen Persönlichkeit das Hauptanliegen der evangelischen Lehre sah, an diesem Punkte besonders hart mit Luther kollidierte. Es ist richtig, daß sich Luther hier mit dem Occamismus, von dem er ja herkommt, berührt, aber zur Sache selbst ist mit dem Ausweis solcher geistesgeschichtlichen Abhängigkeiten wenig gesagt. Hatte der Occamismus nicht recht, wenn er gegenüber dem rationalen System der scholastischen Theologie betonte, daß Gott, wenn anders er Gott ist, „exlex“ ist, daß sein Wille, eben weil es Sein Wille ist, keinem Gesetz mehr untersteht? Ist es nicht richtig, daß das Gute darum gut ist, weil Gott es will, und daß die Idee des Guten nicht losgelöst von dem Willen Gottes oder gar übergeordnet über ihn als das Gute an sich gedacht werden darf? An diesem Punkte ist Luther in der Tat „Occamist“. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß er diesen Gedanken von der Freiheit Gottes nicht einfach übernimmt, sondern daß aus ihm, gerade im Zusammenhang mit der Gnadenlehre Luthers, etwas ganz Neues wird, die Lehre von der freien Gnade, weil es Gottes Freiheit ist, darum widerfährt sie dem, der sich ihr überläßt, als Gnade. Und umgekehrt, wem die Gnade Gottes nicht so widerfährt, als der unableitbare, unbegreifliche Ratschluß besten, der „sich erbarmt, wessen er will“, dem widerfährt sie eben nicht, der kennt die Gnade nur der Vokabel, nicht der Wirklichkeit nach. So vollendet sich in Luthers Rechtfertigungslehre der Durchbruch durch das scholastische System, den zwar der Nominalismus angebahnt hat, den er aber nicht zu einem positiven Ende bringen konnte, weil er in seinem Denken über Sünde, Gnade und Verdienst im herkömmlichen, kirchlichen Schema verharrete.

Der menschliche Wille wird nun von Luther — und darin liegt eine Erkenntnis, die sowohl der Scholastik wie auch dem idealistischen Denken des modernen Protestantismus fremd ist — nicht in Analogie zum Willen Gottes verstanden, sondern im Gegenteil, aus dem qualitativen Unterschied zwischen dem Willen des Schöpfers und dem geschaffenen, endlichen Willen. Der Wille des Menschen ist nichts „Absolutes“, sondern er ist immer schon ein „Wille zum Guten“ (*velle bonum*) oder ein „Wille zum Bösen“ (*velle malum*). Für den Willen des Menschen gibt es kein Jenseits von Gut und Böse, weil es für den Menschen kein Jenseits von Gut und Böse gibt. Und mehr noch, der Mensch kann, weil Gott in ihm und durch ihn wirkt,

nicht ruhen noch rasten, er vollbringe denn, worauf er in seinem Wollen und Streben ausgerichtet ist. Der Wille des Menschen ist also ein Organ Gottes, auch der gottfeindliche, böse Wille. Gott ist die treibende Kraft in seinen Geschöpfen, weil Gott nicht ruht, darum kann auch der böse, von ihm abgefallene Mensch nicht ruhen, darum ist auch sein gottwidriger Wille eine unbezwingbare Kraft und ein lebendiges Streben, in dessen Gewalt er selber steht. Und wenn auch Gott das Böse nicht schafft, so wirkt er doch bei seinem Geschehen mit, denn Gott wirkt in allen Kreaturen. Und umgekehrt, wo ein Mensch das will, was Gott will, wo er also ergriffen ist von Glaube, Liebe, Hoffnung, da ist er selbst nicht der, der handelt, sondern nur der Mitarbeiter Gottes bei seinem Werk. Es gibt bei allem Bösen, was durch Menschen geschieht, eine *cooperatio Dei*, ein Mit-am-Werke-Sein Gottes, aber es gibt auch bei dem Guten, was durch Gott geschieht, eine *cooperatio hominis*, ein Mit-wirken-Dürfen des Menschen.

So ist der Wille des Menschen keine absolute, selbständige Kraft, sondern in dem, was wir wollen, gewinnt das Reich dessen Gestalt, dem wir gehören, das Reich Gottes in den Gläubigen, das Reich des Satans in den Verlorenen. In dem, was der Mensch will, was er liebt oder haßt, was er begehrt oder verabscheut, kündigt sich an, wofür er bestimmt ist. Denn in unserem Wollen sind wir Werdende — und in unserem Werden Gottes Kreatur. [260]

So schließt sich der Ring. Luther spricht den Willen des Menschen als unfrei an, weil er ihn allein so als Kreatur verstehen kann, den widergöttlichen Willen ebenso wie den zur Liebe Gottes erlösten. Die Unfreiheit des Willens ist der Index seiner Geschöpflichkeit — nicht etwa der Ausdruck seiner Schwachheit oder gar Unterdrücktheit. Von drei Seiten her stürmt also Luther die Position des Erasmus: Gott der Schöpfer, Gott der Erlöser und Gott der Heilige Geist stehen auf seiner Seite in diesem Streite und liefern ihm die Waffen, um die Lehre von der Freiheit des Willens in ihrer ganzen Substanzlosigkeit auszudecken. Freilich, diese drei Linien, die wir jetzt rückschauend herausgestellt haben, laufen in seiner Schrift vielfältig zusammen, weil sich ja auch dies Dreierlei, Gott Vater, Sohn und Geist nicht einmal in Gedanken trennen läßt, aber man wird nicht zuviel sagen, wenn man behauptet, daß Luther mit dem Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott die Position seines Gegners auflöst und daß die vorliegende Schrift den größten Triumph darstellt, den dies Bekenntnis in dem Kampf der Kirche mit dem „modernen“ Geist je errungen hat. Der Mensch im Lichte der Offenbarung Gottes — das ist der rechte Untertitel dieser Schrift vom unfreien Willen. Und es gilt hier ein Satz, den Luther 10 Jahre früher geprägt hat: „So bewirkt Gott dadurch, daß er aus sich herausgeht, daß wir in uns gehen, und durch die Erkenntnis seiner selbst bringt er uns auch die Erkenntnis unserer selbst“⁹.

III.

Gott tritt aus sich heraus! Das heißt Offenbarung im umfassendsten Sinne. Alles Handeln Gottes, der mit uns redet in seinen Geboten und in seinem Sohn, ist darunter begriffen. Aber dies Handeln Gottes in seinem Wort ist nicht das ganze Handeln Gottes, neben den „*Deus praedicatus*“ tritt der „*Deus absconditus*“, neben den Gott, der uns verkündet wird, der Gott, der in undurchdringlichem Dunkel, stumm und verborgen, das Weltgeschehen regiert und in seiner Hand hält, wenn der Leser an die Stelle gelangen wird, in der Luther von diesem doppelten, ja widersprechenden Handeln Gottes redet, dann möge er wissen, daß er hier an den Gipfel des Ganzen gelangt ist. Beides steht hier nebeneinander, das Wirken Gottes an sich,

⁹ Ita Deus per suum exire nos facit ad nos ipsos introire et per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem (W.A. 56, 229, 20).

sein Wirken in Natur und Geschichte, in Leben und Tod, in Zerstörung und Gericht, in allem, was unter der Sonne geschieht — und das Wirken Gottes in seinem Wort. Erasmus möchte beides auf einen Nenner bringen. Erasmus sieht in dieser Doppelheit einen Ditheismus, er sieht Luther in der Gefahr, zwei Götter zu lehren. Und doch läßt Luther es so stehen. Ein Gott wirkt und waltet in beiden, aber es ist dem Menschen, ja es ist überhaupt der Kreatur nicht gegeben, die Einheit zu begreifen, die hinter dem allen steht. Es ist in diesem Ineinander von Dunkel und Licht, von Rätsel und Erkenntnis nur diese Weisung: „Halte dich an den Gott, der Fleisch geworden ist, an Jesus, den Gekreuzigten.“ Damit wird deutlich: Die Offenbarung Gottes bleibt die Ausnahme von der Regel, sie bleibt — bis ans Ende der Tage — umhüllt von einem undurchdringlichen Dunkel des Geschehens, sie ist das Licht, das dem Volke leuchtet, das im Finstern wandelt. Sie bleibt das Singuläre, das Unableitbare, sie bleibt die freie Tat Gottes, der mitten in diese Welt des Todes und des Gerichtes sein Wort hineingegeben hat, damit die Menschen ihn hier fasten, erkennen und an ihn glauben können.

Und alle Rätsel, die uns anstarren, wenn wir uns in die Finsternis verlieren, wandeln sich in Glauben und Erkenntnis, wenn wir die Klarheit [261] Gottes, die wir hier nicht finden, suchen auf dem Angesichte seines geliebten Sohnes. Das ist die Wendung, zu der uns Gott selbst ruft, die Wendung vom Gebanntsein in seine Macht zum Ergriffenwerden durch sein Wort. Auch die Lehre von der Prädestination gehört — wie Luther das an manchen Stellen selbst gesteht — zu den Finsternissen und Ärgernissen, wenn wir sie ansehen aus dem Walten Gottes an sich, aus seiner Vorsehung. Aber sie verliert ihren Stachel und wird zum Anker des Glaubens und der Heilsgewißheit, wenn wir sie aus dem Angesicht dessen herauslesen, der uns nach dem ewigen Ratschluß seines Vaters erlöst hat. Möchte jeder Leser dieser Schrift das Wort verstehen lernen, das Luther hier so gewaltig interpretiert:

„Meinst du, daß ich Gefallen habe am Tode des Gottlosen, spricht der Herr, und nicht viel mehr, daß er sich bekehre von seinem Wesen und lebe?“ (Hes. 18, 23).

IV.

So bleibt nun nur noch übrig, daß wir dem Leser eine kurze Wegweisung geben, wie er am besten diese Schrift liest und durchdenkt, so wie man einen Wanderer aufmerksam macht, hier oder dort einmal zu rasten und sich in den Anblick der Wunder zu versenken, die sich vor seinem Auge auftun. Es gibt in dieser Schrift hier und dort solche Punkte, die uns in eine unendliche Tiefe blicken lassen, Punkte des Erkennens, an denen Luther die grundsätzlichen Fragen anfaßt, an denen er uns zu Höhen und in Abgründe blicken läßt wie sonst kaum in einer seiner Schriften.

Die Vorrede, die ein Viertel des ganzen Buches umfaßt (S. 7-75), ist besonders ergiebig. Voran steht das Hohelied der Glaubensgewißheit (S. 10-14). Die Gewißheit trägt das Bekenntnis, wer sie antastet, wer an die Stelle der „assertiones“, d. h. der durch das Leben und durch den Tod zu bezeugenden christlichen Wahrheiten den Skeptizismus setzt, der hat das Christentum selbst aufgehoben. Denn „Spiritus sanctus non est scepticus“ — der Heilige Geist ist kein Skeptiker!

Von da geht Luther über zur Erörterung des „Dogmas“ (S. 15-29). Und wer je gedacht haben sollte, Luther hätte vom Dogma gering gedacht, wird dort eines anderen belehrt. Nur daß Luther das Dogma nicht betrachtet als eine Sache an sich, als Ergebnis der kirchlichen Lehre, sondern Dogma, Schrift und Christus gehören zusammen. Das Dogma ist nichts anderes als die Selbstoffenbarung Gottes, die wir in dem Christus haben, den uns die Schrift verkündet.

Die Lehre von der Prädestination und Präscienz Gottes, um die es Luther geht, gehört nicht zu den Theologumena der christlichen Wissenschaft — das meinte Erasmus —, sondern sie gehört in die Selbstoffenbarung Gottes, und darum kann es auch kein gläubiges, frommes Leben geben, das abseits von dieser Lehre geführt und entfaltet wird (S. 27 Ende). Die Lehre vom unfreien Willen ist also ein Stück nicht nur der theologischen — nein, der gemein-christlichen Existenz (S. 22).

Nun folgt drittens — sehr aktuell und lesenswert — Luthers Abrechnung mit Erasmus über die Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit des reformatorischen Kirchenkampfes (S. 29-45). Hier weht uns der Atem des Mannes an, der wußte, daß das Wort Gottes mit ihm Weltge-schichte macht. Und er beendet diesen Exkurs mit dem Einblick in das innerste Anliegen seiner Sache (S. 42-45): wie der Mensch durch die Erkenntnis der Unfreiheit fernes Willens zu Demut und Glauben gelangt. Der Sturm ist nur die Außenseite, wer ihn auf sich nimmt und übersteht, dem begegnet Gott in einem „stillen, sanften Sausen“.

Nach diesen allgemeineren Ausblicken kommt er nun zum Begriff des [262] Willens selbst (S. 45-50). Hier kann der Leser zum erstenmal einen Einblick tun in das, was Luther mit sei-ner These vom unfreien Willen meint: daß es sich hier nicht um einen gezwungenen Willen handelt, um eine *noluntas* (!), sondern um eine unwandelbare Neigung, um ein Mächtigsein Gottes oder des Satans in dem, was wir wollen und begehren (S. 40 unten bis 48 oben). Das Wollen des Menschen ist — so wird er es da ausgedrückt finden — eine passive Fähigkeit. Der Wille des Menschen ist ein Organ übermenschlicher Kräfte. Und wer den Menschen besitzt, Gott oder der Satan, dessen Ziele sind auch der Inhalt menschlichen Strebens. Darum liegt die Erlösung „außerhalb des Menschen“ — in dem gekreuzigten Christus, und alles, was über den unfreien Willen gelehrt wird, ist eigentlich nur eine Auslegung des Kreuzes Christi. „Christus crucifixus haec omnia secum affert“ — der Gekreuzigte bringt dies alles mit sich (S. 50 Mitte). Verstehen wir nun, daß alles, was wir im Folgenden lesen werden, nichts anderes sein will als ein Stück der Kreuzestheologie Martin Luthers?

Nun folgt — als letztes Stück des Vorwortes — die Auseinandersetzung mit der Tradition (S. 50, 41-75, 17). Damals wie heute war nämlich diese Lehre in der kirchlichen Tradition uner-hört. Erasmus hatte die Autoritäten für sich, er hatte die Väter, die Stimmen der Kirche auf seiner Seite, und umgeben von dieser „Wolke der Zeugen“ wagte er sich auf die Kampfbahn gegen Luther. Der Höhepunkt dieser Auseinandersetzung liegt in dem Worte Luthers: „Die Kirche ist verborgen, die Heiligen sind unbekannt“ (S. 64, 7 f.)¹⁰. Die Kirche ist da, wo die Wahrheit ist, nicht die Wahrheit da, wo die Kirche ist. Ihre Zeugen findet die Kirche in der Schrift — nicht, wie die Traditionalisten — über der Schrift. Und es könnte hier wohl jeder spüren, daß die Kirche nur da hervorleuchtet, wo diese Wahrheit der Schrift hervorbricht — daß sie aber auch zu Zeiten verschwindet und ihre sichtbare Gestalt nichts anderes mehr ist „als der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen hat“ (Hegel).

Nach diesen grundsätzlichen Erörterungen geht Luther auch an der Hand des Büchleins von Erasmus Argument auf Argument durch. Die gemeinsame Basis der Diskussion sind die Schriftzitate. Denn sie, die Schrift, ist ja beiden noch Maßstab und Meister. Zunächst werden die Gründe, die Erasmus für den freien Willen anführt, widerlegt (S. 75, 35-S. 127). Dann folgt die Verteidigung der eigenen Position (S. 127-203). Zum Schluß folgt der Lobpreis der freien Gnade Gottes (S. 207-249). (Vgl. seine eigene Disposition S. 75, 35-40.)

Hierüber nur einige, mehr stichwortartige Winke. Zu Teil I: Für Luther ist das Wort Gottes immer zweierlei, Gesetz und Evangelium (S. 78, 12-18). An diesem Kanon löst er alle schein-

¹⁰ So lautet die wörtliche Übersetzung („abscondita est ecclesia, latent sancti“ W.A. 18, 652, 23).

baren Widersprüche des Erasmus auf. Das Gesetz bringt den Menschen zur Erkenntnis, wie es um ihn steht (S. 91, 30-40; S. 106, 33-S. 107, 1). Das ist sein Werk; das Evangelium aber bringt denen, die das erkannt haben, Trost und Hilfe (S. 105, 25-28). Von da ergibt sich das rechte Verständnis der biblischen Imperative, des göttlichen Du-sollst (S. 112, 15-19), von da aus ein ganz neues Verständnis der Bekehrung, vor allem aber die Scheidung zwischen dem Willen Gottes, der uns offenbar ist, damit wir ihn verkündigen — und dieser Wille umfaßt beides, Gesetz und Evangelium — und dem dunklen, verborgenen Willen Gottes, der geschieht und der in seiner unzugänglichen Majestät anzubeten ist (S. 100 unten bis 109 Mitte). Gerade weil das Werk des Mose in das erlösende Handeln Gottes gehört und nicht dem *Deus absconditus* zuzuteilen ist, finden wir hier zugleich herrliche Worte über die Heilsbedeutung des Gesetzes (S. 111 unten). [263] Darauf folgt die Auslegung von Matth. 23, 37, ein hervorragendes Beispiel lutherischer Schriftdeutung (S. 113 oben bis 115 Mitte). Hier werden wir vom Wirken des *Deus absconditus* zum Leben des *Deus incarnatus* geführt. Dem folgt eine Erörterung des Lohngedankens im evangelischen Geist (S. 117 Mitte bis 122, 29).

Aus dem zweiten Teil sind hervorzuheben: Die Erörterung über das Böse und das Wesen des Satans (S. 139, 20-S. 145, 29). Hier ist der Unterschied zwischen Luther und Augustin besonders auffällig. Für Luther ist das Böse nicht, wie für Augustin, eine *privatio boni*, modern ausgedrückt, das Prinzip des Nichts, sondern es ist ein Ineinander des unaufhörlichen Wirkens Gottes und der widergöttlichen Neigung des Menschen oder der bösen Mächte. Die Unabänderlichkeit des Bösen beruht in der Ununterbrochenheit der göttlichen Schöpfermacht. Zweitens: Die Erörterung über den Zusammenhang von Prädestination und Präscienz (S. 148, 18-S. 154, 16). Gott weiß das, was er will. Aus diesem Zusammenhang von Wille und Wissen in Gott ergibt sich die Glaubensgewißheit des Menschen, wesentlich ist drittens die Ausführung über das biblische Verständnis des Begriffes Fleisch und die Hinfälligkeit der menschlichen Werte (S. 172 unten bis 186 unten). Dann folgt der Nachweis, daß auch der wiedergeborene Mensch unfrei ist und daß darin gerade sein Glück und sein Heil besteht (S. 199, 25-S. 200, 30)¹¹.

Am dritten Teil wird die Bedeutung der Unfreiheit des Willens gerade auch für den menschlichen Begriff der Gerechtigkeit erwiesen und die Verwüstung der Kirche durch die eingedrungene Lehre vom freien Willen offenbar gemacht. Unfreier Wille heißt Entscheidung, freier Wille Neutralität. Das Gebiet der Neutralität, also der freien menschlichen Möglichkeiten, wird abgesteckt. Schließlich steht am Ende noch ein Exkurs über die Theodizee (S. 244, 8 unten bis 246), und dann folgt der berühmte Schluß (S. 247), in dem Luther dem Erasmus bekennt, daß er ihn an der Stelle angegriffen habe, die ihm wichtiger sei als die Fragen über „fremdartige Sachen über Papsttum, Fegefeuer, Ablass und Ähnlichem — wobei es sich vielmehr um unnützes Zeug als um ernsthafte Dinge handelt —, in denen mich fast alle vergeblich zu fangen gesucht haben, geplagt hat. Einzig und allein du hast den Kardinalpunkt der Sache erkannt und hast die Hauptsache selbst angegriffen, wofür ich dir von Herzen Dank sage“¹² (S. 248, 7-12).

In den Jahren, in denen Luther diese Schrift verfaßte, stand er in einem neuen Kampf. Es war dies nicht mehr so sehr der Kampf mit der Kirche, von der er herkam, sondern mit den Geistern, die in der Zeit des Umbruchs mit ihm gegangen waren, die aber nun andere Wege gingen und anderen Zielen zutrieben, als er es billigen konnte. Dabei besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Gegnern zur Rechten und zur Linken, mit denen Luther zu tun hatte, wenn auch die einen — die Humanisten — zur alten Kirche zurücklenkten, und die

¹¹ W.A. 18, 754, 5 ff. (cooperatio!).

¹² Wörtliche Übersetzung: „nec me fatigaris alienis illis caussis de Papatu, purgatorio, indulgentiis ac similibus nugis potius quam caussis, in quibus me hactenus omnes fere venati sunt frustra. Unus tu et solus cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti, pro quo ex animo tibi gratias ago“ (W.A. 18, 786, 27 ff.).

anderen — die Schwärmer — Luther als zu konservativ und zu wenig radikal verwarfen. Beide nämlich verfochten die Souveränität des Menschen, beide sind Schrittmacher jenes modernen Geistes, der sich in seiner Religiosität von der Schrift, und in seiner Moral von der Rechtfertigung allein aus Gnade frei machen möchte. Am Kampf mit diesem „Geist“ hat der „alte“ Luther dem „jungen“ die Treue gehalten.

Weil Luther hier die Verteidigung seiner Sache vom Zentrum her führen [264] konnte, darum hat er auch später gesagt, daß der große Katechismus und diese Schrift das Beste sei, was ihm gelungen ist, W.A.B. 8, 99, 5 ff.; E. 11, 247, und daß alles andere nicht wert sei, der Nachwelt erhalten zu werden. Möchte sie darum auch heute dazu dienen, der evangelischen Kirche zu dem Verständnis dieses Dogmas zu verhelfen, durch das Gott und Mensch wieder in dem rechten Verhältnis zu einander erscheinen.

Quelle: Martin Luther, *Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam*, übers. v. Bruno Jordahn, Martin Luther, Ausgewählte Werke, 3. A., hg. v. H. H. Borchert und Georg März, Ergänzungsreihe Bd. 1, München: Chr. Kaiser 1954, 253-264.