

Die Freiheit in Luthers Verständnis des Menschen

Von Wilfried Joest

Mit diesem Thema ist ein Aspekt der Theologie Luthers angesprochen, der für den katholisch-evangelischen Dialog über diese Theologie, in dem es in den letzten Jahrzehnten zu so weitgehender Verständigung kommen konnte, immer besonders problematisch war und wohl noch ist. Freiheit des Menschen bei Luther? Hat der Luther von *De servo arbitrio* dem Menschen die Freiheit, die ein Erasmus ihm bei allem auch von ihm betonten Angewiesensein auf die göttliche Gnade nun doch nicht absprechen wollte, nicht gerade leidenschaftlich bestritten – bis zu der These: Freiheit des Willens sei das Prädikat, das Gott allein zustehe? Freilich, derselbe Luther hat die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ geschrieben. Er hat obrigkeitlichem Glaubenszwang gegenüber in Worms die Freiheit nun nicht einfach seiner subjektiven Überzeugung, aber seines an Gottes Wort gebundenen Gewissens in Anspruch genommen. Freiheit ist ein vielschichtiger Begriff; es wird zu fragen sein, was Luther unter der Freiheit versteht, die er in der Auseinandersetzung mit Erasmus dem Menschen als Mensch durchaus abspricht, und was Freiheit dort bedeutet, wo er sie gerade dem Christenmenschen zuspricht. Dazu ist zunächst das grundsätzliche Verständnis des Menschen zu vergegenwärtigen, das Luther aus seinem neuen Verständnis des Evangeliums erwachsen ist.

Dieses Verständnis des Menschen hebt sich in einer gerade für die Freiheitsfrage bemerkenswerten Weise ab von der Anthropologie, die in der scholastischen Theologie, mit der Luther sich auseinanderzusetzen hatte, entwickelt worden war. In den anthropologischen Schemata dieser Theologie war die aus der antiken Philosophie ererbte Unterscheidung der sinnlichen und geistigen Sphäre im Wesen des Menschen mit der biblischen Unterscheidung von Fleisch und Geist in gewisser Weise in Kontakt gebracht worden. In starker Verkürzung und Verallgemeinerung kann die Struktur dieser anthropologischen Schemata etwa so beschrieben werden: In der sinnlichen Unterschicht seines Wesens hat der Mensch das Vermögen der Sinneswahrnehmung und des durch ihren Anreiz in Bewegung gesetzten affektiven Begehrens. Beides ist ihm mit anderen Lebewesen gemeinsam. In der geistigen Oberschicht seiner Seelenkräfte, die ihn als *Menschen* auszeichnet, wohnt das Vermögen vernünftiger Einsicht in die der Schöpfung eingepprägten ontischen und sittlichen Ordnungen, und das Vermögen des Willens, das Handeln dieser Einsicht gemäß zu bestimmen. Steht es mit dem Menschen recht, so heißt das: Vernünftige Einsicht informiert den Willen, der Wille nimmt dieser Einsicht folgend das triebhafte Begehren in Zucht, so daß es nicht blindlings jedem unmittelbaren Reiz der Sinne folgt, sondern in den Schranken der von Gott gesetzten Ordnung bleibt. Im Menschen als Sünder ist diese Herrschaft der geistigen über die sinnlichen Seelenkräfte infragegestellt, da ihr infolge des Sündenfalls der Beistand der Gnade entzogen ist. Der Anreiz der Sinne kann vernünftige Einsicht überrennen, die Triebe entziehen sich der Lenkung durch den Willen. Der Mensch sucht Erfüllung seines Lebens in ungeordnetem Begehren sinnlicher Güter. Er wird insofern „fleischlich“, und dies umso mehr, je stärker er sich der Herrschaft seiner Triebhaftigkeit ausliefert. Er kann ihr auch, wenigstens partiell, widerstehen. Denn auch im Sünder, so gewiß er Mensch bleibt und nicht zum Tier wird, ist Vernunft ja nicht erloschen, die Freiheit des Willens, gegen den Trieb zu entscheiden, zwar geschwächt, aber nicht gänzlich aufgehoben. Es bleibt, gewiß durch Sünde immer wieder gebrochen, die Möglichkeit eines Verhaltens natürlicher Sittlichkeit. Nun ist der Mensch, sofern er diese in der geistigen Schicht seines Wesens angelegte Möglichkeit aktiviert, nicht insofern schon der „geistliche“, mit Gott geeinte Mensch. (Er wäre es selbst dann nicht, wenn er ungebrochen durch triebhafte Entgleisungen jene natürliche Sittlichkeit verwirklichen würde). Zum geistlich mit Gott geeinten Menschen kann er nur werden durch die Kraft der im Sündenfall verlorenen, aufgrund des Verdienstes Christi durch die sakramentale Vermittlung der Kirche aufs neue angebotenen Gnade, die ihn zu den „übernatürlichen“ Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung

befähigt. Aber im Sinn dieses Schemas kann man sagen: In der geistigen Seite seines Wesens bleibt die Möglichkeit der Rückholung des Menschen in den Gnadenstand angelegt. Denn der Vernunft auch des Sünders bleibt ein wenn auch fragmentarisches Wissen um die Wirklichkeit Gottes, und in der nicht ausgetilgten Freiheit des Willens bleibt die Möglichkeit, sich durch dieses Wissen bewegen zu lassen, nach Gemeinschaft mit Gott zu verlangen und, *wenn* Gott durch Verkündigung und Handeln der Kirche seine Gnade anbietet, sich diesem Angebot zuzuwenden, anstatt ihm den Rücken zu kehren. Das ist die Freiheit des *liberum arbitrium*, die Erasmus meinte und gegen Luther behauptete.

In der occamistischen Ausprägung scholastischer Anthropologie wurde bekanntlich dieser dem Menschen unverlierbar verbliebene Freiheitsspielraum besonders stark betont. Diese Anthropologie war ausgesprochen voluntaristisch: Das Wesenszentrum des Menschen wird im Willen gesehen, und Wille wird wesenhaft als *freier* Wille, Entscheidungsfreiheit verstanden. Das geht so weit, daß hier gesagt werden kann: Der Mensch, auch der Sünder könnte das Gesetz Gottes dem Tatbestand nach erfüllen, er könnte sogar Akte der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe setzen, wenn er wollte. Er will dies nur in der Regel nicht entschieden genug. Freilich, auch Gott ist frei, und in seiner Freiheit hat er beschlossen, den Menschen nicht aufgrund seiner Gesetzeserfüllung – selbst wenn diese wirklich vollkommen erbracht würde – , sondern nur durch die Verleihung der sakramentalen Gnade zu rechtfertigen. Aber man darf davon ausgehen, daß Gott nicht unbillig verfährt: Dem Menschen, der sich im Einsatz seines Willens bemüht, „zu tun was an ihm ist“, wird Gott die Gnade nicht verweigern.

Der Occamismus war im Ganzen der katholischen Lehrentwicklung eine extreme Randerscheinung und wird auch in der heutigen katholischen Theologie weithin als Entgleisung beurteilt. Aber er war die Theologie, die Luther in Erfurt, wo die occamistische Richtung herrschte, gelernt hatte. Es ist bekannt und muß hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden, wie er an ihr scheiterte; wie alle Versuche, durch Willenseinsatz zum Tun dessen, „was an ihm war“, der Gnade Gottes entgegenzukommen und gewiß zu werden, untergingen in der Einsicht, die er später so formuliert hat: Der natürliche Mensch *kann nicht anders* als sich selbst über alle Dinge lieben. Er kann nicht anders! Da ist keine Freiheit – da muß Befreiung geschehen. Diese Befreiung ist Luther widerfahren, als er das Evangelium verstehen lernte als die Zusage der in Christus bedingungslos sich *schenkenden* Gottesgerechtigkeit. Im Rahmen unserer Themastellung ist nun zunächst zu fragen, wie sich aus dieser Erfahrung sein Verständnis des Menschen gestaltete. Das soll im Folgenden aufgezeigt werden an Hand zweier Texte, in denen Luther sich ausdrücklich zum anthropologischen Thema geäußert hat. Der erste ist in seiner Auslegung des *Magnifikat* (1521) enthalten; er schließt sich als anthropologischer Exkurs an die Worte „Meine Seele erhebet den Herrn, und mein Geist freuet sich Gottes meines Heilands.“ Der zweite Text ist in den Thesen der wesentlich später (1536) geschriebenen *Disputatio de homine* gegeben. Ich fasse in Kürze zusammen, was sich aus diesen Texten ergibt.

Im anthropologischen Exkurs der *Magnifikat*-Auslegung¹ greift Luther auf die Analogie der dreiteiligen Stiftshütte zurück, die auch vor ihm schon in diesem Zusammenhang gebraucht worden war. Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes der Stiftshütte werden zum Gleichnis der anthropologischen Trias Leib-Seele-Geist. Dem Vorhof unter dem offenen Himmel entspricht im Menschen der allen sichtbare Leib und seine Bewegungen. Dem „Heiligen“, das durch den siebenarmigen Leuchter erhellt wird, vergleicht Luther die Seele – ein Begriff, in dem er hier sinnliches und intellektuelles Vermögen zusammenfaßt. In ihr ist dem Menschen, analog dem siebenarmigen Leuchter, das Licht der Vernunft gegeben, „das ist allerlei Verstand, Unterscheidung, Wissen und Erkenntnis“, wodurch er zu zweckmäßigem Umgang mit den

¹ WA 7, 550 ff.

weltlichen Dingen befähigt ist. Aber damit ist noch nicht das Personzentrum erreicht, aus dem das gesamte Lebensverhalten gesteuert und in Bezug auf das Verhältnis zu Gott qualifiziert wird. Luther nennt dieses Zentrum hier in einem nicht auf Intellekt bezogenen Sinn den „Geist“ des Menschen (an anderer Stelle kann er dafür „Herz“ oder „Wollen“ sagen oder überhaupt auf einen anthropologischen Terminus verzichten). Diesen „Geist“ vergleicht er mit dem dunkeln und unbetretbaren „Allerheiligsten“ der Stiftshütte. Von ihm sagt er: Hier hat der Mensch kein eigenes Licht, sondern ist schlechterdings angewiesen auf das Empfangen des Wortes und Geistes Gottes zur Erleuchtung seines ganzen Lebens. Diesen „Geist“, der nicht mit Geistigkeit im Sinn der Korrespondenz von *intellectus* und *voluntas* zu identifizieren ist, nennt er „das Haus, da der Glaube und Gottes Wort inne wohnt.“ Es kann aber auch das „Haus“ sein, in dem der Mensch von einer andern Macht besessen wird. Es ist jedenfalls der Ort seines Hängens an dem, wovon er lebt. Hängt er im Glauben an dem Wort Gottes, so wird durch die Kraft des Wortes der ganze Mensch „geistlich“. Wird *er* von jener andern Macht beherrscht, so wird sein ganzes Lebensverhalten „fleischlich“; nicht nur in dem, wohin Triebhaftigkeit ihn zieht, sondern auch in dem, wie und wozu er seine Vernunft gebraucht und einsetzt. Daß sie ein „Licht“ ist, das innerhalb des von ihm erhellten irdischen Bereiches zu sinnvollem Handeln befähigt, wird von Luther nicht in Abrede gestellt. Aber in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu Gott wird das aus der antiken Tradition ererbte Wertungsgefälle von Rationalität und Sensualität für Luther bedeutungslos. Vernunft, Sinne und Leib werden – so oder so – Einsatzmittel im Dienst der den Menschen als ganzen bewegenden Macht. Wird er zum Glauben und im Glauben von Gott bewegt, so werden sie zu Werkzeugen der Liebe. Sie können aber, und zwar Vernunft und die von ihr gelenkten Willensentscheidungen nicht weniger als sinnlich erregte Triebhaftigkeit, auch zu Werkzeugen der Selbstsucht und Zerstörung werden.

Die Thesen der *Disputatio de homine*² bestätigen dieses Verständnis des Menschen in der Sache, freilich mit anderen Ausdrucksmitteln. Von der Stiftshüttenanalogie ist nicht mehr die Rede; Luther arbeitet hier mit der Gegenüberstellung einer philosophischen und theologischen Definition des Menschen. Die Philosophie – „*sapientia humana*“, – definiert den Menschen als „*animal rationale, sensitivum, corporeum*“; als das über Leiblichkeit und Sinne hinaus mit Vernunft begabte Lebewesen. Das entspricht in etwa, auf die Stiftshüttenanalogie in der Fassung Luthers bezogen, dem, was dort über den Menschen gesagt war, wenn man von dem Innersten, dem „Geist“ als dem „Haus, da der Glaube und Gottes Wort inne wohnt“, absieht. Als Beschreibung des Menschen im innerweltlichen Kontext seines Verhältnisses zu anderen Lebewesen läßt Luther diese Definition durchaus gelten. Im Rahmen der Besorgung irdischer Lebensbedürfnisse gesteht *er* der *ratio* zu, das Höchste zu sein, was dem Menschen gegeben ist, und nennt sie hier sogar „*sol et numen quoddam ad has res administrandas in hac vita positum*.“ Wie Luther ausdrücklich hinzufügt, hat Gott der Vernunft diese „*maiestas*“ auch durch den Sündenfall nicht genommen. Dann aber fährt er in überraschender Wendung fort: Indem diese philosophische Definition den Menschen nur unter dem Gesichtspunkt seines vernunftgesteuerten Umgangs mit den Gegebenheiten des irdischen Lebens erfaßt, weiß sie davon, wer der Mensch eigentlich ist, so gut wie nichts. Dieses Eigentliche kann nur aus der Beziehung Gottes auf den Menschen in den Blick kommen. Luther läßt der philosophischen Definition, ohne deren Gültigkeit unter jenem eingeschränkten Gesichtspunkt zu bestreiten, nun eine theologische folgen. Sie ist alles andere als eine formale Definition im schulmäßigen Sinn, vielmehr in kürzesten Zügen ein Nacherzählen der biblisch bezeugten Geschichte Gottes mit dem Menschen: Von Gott geschaffen zu seinem Bild und bestimmt zu den Tod übergreifender, ewiger Gemeinschaft mit ihm, faktisch aber von Adam her in den auf ewiges Verderben zielenden Widerspruch zu dieser seiner Gottesbestimmung gebunden, ist er nun dadurch und allein dadurch qualifiziert, daß Gott sich in Jesus Christus seiner angenommen hat, um

² WA 39,1, 175 ff.

ihn aus der Macht der Sünde zu befreien und zum Ziel des Lebens zu bringen. Zur Erfüllung seiner menschlichen Bestimmung kommt er allein in dem Glauben, der sich ganz auf die Macht des in Christus gegenwärtigen Gottes zum Rechtwerden seines Lebens verläßt. So kann Luther an einer späteren Stelle der Thesenreihe sagen, der Mensch sei mit Paulus aufs kürzeste zu definieren als der „*peccator iustificandus sola gratia per Christum*.“ In der Sache entspricht das dem in der Magnifikat-Auslegung Gesagten: An dem, woran der Glaube hängt und worauf er sich verläßt, entscheidet sich Erfüllen oder Verfehlen dessen, wozu der Mensch als Mensch bestimmt ist, und damit auch, ob die unbestreitbar großen, ihn vor andern Lebewesen auszeichnenden Möglichkeiten seiner Vernunft zum Heilvollen oder zum Verderben wirksam werden.

Es ist nun zu fragen, wie Luther- im Rahmen dieses Verständnisses des Menschen die Frage seiner Freiheit bzw. Unfreiheit beantwortet. Dabei fragt es sich freilich auch, was unter „Freiheit“ verstanden wird. Es kann darunter zunächst das *liberum arbitrium* verstanden werden, das in Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus zur Diskussion stand: Freiheit des Menschen also in dem Sinn, daß er zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens wählen, sich für den einen Weg und gegen einen andern entscheiden kann. Für Luthers Stellungnahme zu der Frage, inwieweit Freiheit in diesem Sinn zum Wesen des Menschen gehört, ist wesentlich seine Unterscheidung dessen, was „*infra nos*“ und „*supra nos*“ ist. *Infra nos* sind die weltlichen Dinge und die pragmatischen Möglichkeiten des Umgangs mit ihnen, modern gesprochen: Gegenstände und Bereich des zweckrationalen Handelns. Für diesen Bereich stellt Luther die Möglichkeit des Menschen, sich selbst für dies oder jenes entscheiden zu können, nicht in Frage. Hier ist ja der Raum, für den ihm in der Vernunft ein eigenes Licht gegeben ist: Sie kann einsehen, wie die Dinge „funktionieren“ und was zu tun ist, wenn man dies oder jenes bewirken will, und der Wille kann solcher Einsicht der Vernunft gemäß entscheiden. Luther hat also keinen generellen Determinismus vertreten. Er hat, wie besonders die *Disputatio de homine* zeigt, die Möglichkeiten vernünftiger Einsicht und Entscheidung in diesem Bereich dessen, was „*infra nos*“ ist, auch keineswegs als etwas Belangloses betrachtet, sondern sehr hoch bewertet.

„*Supra nos*“ ist *Gott* selbst; damit in Luthers Sicht aber auch *unser* Selbst in seiner *Beziehung* zu *Gott*. *Supra nos* sind wir in gewisser Weise uns selbst in jenem Personzentrum, aus dem die Grundrichtung unseres gesamten Lebensverhaltens hervorgeht und aus dem der ganze Mensch mit allem, wozu die Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten seiner Vernunft in Dienst genommen werden, als geistlich oder fleischlich qualifiziert wird – je nachdem, welcher Geist den „Geist“ oder wie Luther lieber sagt, das Herz des Menschen regiert. Hier *werden* wir regiert, bewegt, und Luther umschreibt dieses Bewegtwerden vorzugsweise mit Worten, die nicht der rationalen, sondern der dynamisch-affektiven Seite angehören: Wir werden getrieben, mitgenommen von der Macht, die uns bewegt. Freilich meint er auch hier keine mechanische Determinierung, die über den Kopf des Menschen hinweg und an seinem eigenen Willen vorbeingeht – es ist ja *sein* Wollen, das Trachten seines Herzens, das hier in Bewegung ist. Er selbst ist aus auf das, wohin es ihn treibt. Aber es steht nicht in seiner Entscheidung, sich in diesem seinem innersten Wollen zu bestimmen oder umzubestimmen. Gerade in dem, wo über Heil und Unheil seines Lebens, über Gewinnen oder Verfehlen seiner Bestimmung durch und für *Gott* entschieden wird, sieht Luther den Menschen seiner Selbstbestimmung entzogen. Wir haben die „*inferiora*“, die Dinge und die Möglichkeiten unseres Umgangs mit ihnen in der Hand unserer Entscheidungen. Wir haben aber nicht *uns selbst* in der Hand in dem Grundaffekt, mit dem wir an dem hängen, was unsere ganze Lebensbewegung regiert. Über ihn bestimmt kein *liberum arbitrium*. Und doch ist hier der Angelpunkt, in dem über Gewinnen oder Verlieren des Lebens entschieden wird.

Das bisher Gesagte bezog sich auf Freiheit in dem formalen Sinn der Wahlfreiheit, sich so

oder anders entscheiden zu können. Freiheit in diesem Sinn hat ihren Platz auch in Luthers Anthropologie. Aber es ist ein begrenzter Platz; als den Angelpunkt dessen, was in Luthers Sicht den Menschen zum Menschen macht, wird man sie nicht bezeichnen können.

Freiheit, *libertas* kann aber noch in einem andern Sinn verstanden werden als dem formalen des *liberum arbitrium*; in einem inhaltlich qualifizierten Sinn. In solchem Sinn wird dieses Wort für Luther nun in der Tat zu einem Grund- und Schlüsselwort seines Verständnisses menschlicher Existenz. Auf einer allgemeinen, auch in einer „philosophischen Definition“ des Menschen diskutierbaren Ebene könnte man diesen qualifizierten Sinn so umschreiben: Frei ist der Mensch, der so leben kann, wie es seinem Wesen und seiner Bestimmung entspricht. Es fragt sich dann allerdings, worin diese Bestimmung gesehen, von woher sie verstanden wird. Luther hat sie gesehen als die Bestimmung des Menschen durch und für Gott, und vom Evangelium her hat er sie verstanden als die Bestimmung dazu, aus der Gnade und in der Macht der Liebe dieses Gottes zu leben. Unfreiheit ist da, wo der Mensch im Bann einer Macht lebt, die ihn dieser seiner Bestimmung entzieht und entfremdet. Die Existenz des Sünders versteht Luther als Unfreiheit in diesem qualifizierten Sinn. Sie kann von ihm bekanntlich als die *incurvatio hominis in seipsum* bezeichnet werden; gebunden an seine Eigensucht und Selbstsorge, kann der Mensch nicht anders als sich selbst über alle Dinge zu lieben und in allem das Seine zu suchen. Aber gerade darin ist er nicht etwa souverän von jeder Fremdbestimmung gelöst bei sich selber, sondern dem verfallen, was zu seinem Abgott wird, woran er sein Herz hängt und worauf er sein Selbstbewußtsein gründet, sei es Essen und Trinken, sexuelles Sich ausleben, materieller oder intellektueller oder selbst moralischer Besitz. Durch das Medium dieser Abgötter aber hat ihn – Luther hat das sehr drastisch mit dem bekannten Bild vom Reittier gesagt – der Widersacher Gottes im Griff und treibt ihn dahin, wohin er in seiner Selbstbesorgung gerade nicht will: in das völlige und endgültige Verderben seines Lebens.

Über dieser Einsicht ist für Luther die theologische Theorie einer in Vernunft und Willen des Sünders verbliebenen Möglichkeit, sich Gott zuzuwenden, ebenso zerbrochen wie die dieser Theorie entsprechende Praxis einer Frömmigkeit, die durch „Tun, was an uns ist“, sich dessen versichern möchte, daß Gott die Gnade nicht verweigern wird. Mit solcher Versicherungsförmigkeit war er zu jener Zeit ja konfrontiert in den mannigfaltigsten Gestalten, von ihrer größten Form als Ablaßhandel bis zu den sublimsten, von ihm selbst einst eifrig praktizierten Weisen monastischer Selbstbearbeitung, ja bis zu dem ewig wiederholten Versuch, in sich selbst diejenige Tiefe der Reue zu erwecken, die dann der Gültigkeit des Losspruchs im Bußsakrament wirklich versichert sein darf. Er mußte in sich selbst erfahren, daß dieses Bemühen aus dem Teufelskreis der *incurvatio in seipsum* nicht herausführt. Auch dies ist noch der Mensch, der sich um sich selbst dreht und das Eigene sucht, und mit keiner Anstrengung des Willens, keiner Selbstbearbeitung können wir aus uns einen andern Menschen machen.

Befreiung aus der ausweglosen Enge dieser Gebundenheit, so hat Luther über seiner Arbeit am Römerbrief das Evangelium verstehen gelernt, geschieht durch Gott *allein*. Sie geschieht so, daß Gott uns seine *eigene* Gerechtigkeit *bedingungslos* zuspricht, sie für uns einsetzt. Der Name der Gottesgerechtigkeit ist Jesus Christus. Daß sie uns zugesprochen wird, versteht Luther „forensisch“ als die Gerechtsprechung des Sünders um der Gerechtigkeit Jesu Christi willen. Er versteht das Kommen der befreienden Gottesgerechtigkeit zu dem gebundenen Menschen aber ineins damit auch dynamisch als unser Eingeholtwerden in die Gegenwart Jesu Christi und seine Macht, *in* uns das Unrechte zu überwinden und das Rechte zu wirken, das wir *aus* uns nicht wirken können. Nun gilt in der Frage des Heils, in der Frage um Gewinnen oder Verderben unseres Lebens kein Tun mehr, sondern allein der Glaube, von dem Luther sagen kann, er sei eine „*passivitas*“, ein Sich geschehen lassen: das Sich lassen auf die Gültigkeit des Freispruchs, damit ineins aber das Sich überlassen an die zum Rechtwerden unseres Lebens *wirksame* Gegenwart des Christus, in dem wir freigesprochen sind. Nicht als ob

solcher Glaube dann ohne Werke bliebe; aber die Werke des Glaubens sind, um es sehr zugespitzt zu sagen, in Luthers Verständnis nicht die Werke, die wir tun, weil *wir* sie „können“, sondern weil sie *Christus* in und durch uns wirken kann.

Luther hat diese Befreiung ausdrücklich als Machtwechsel, Herrschaftswechsel verstanden – einen Menschen, der in dem Sinn frei wäre, daß er an keine Macht gebunden sein Leben aus sich selbst leben und ins Rechte bringen würde, kennt er nicht. Im Glauben kommen wir aus der Macht, die uns dem Verderben zutreibt, in die Macht Jesu Christi, die die Macht zu unserem Leben ist. Aber gerade so in die „Freiheit eines Christenmenschen“, die qualifizierte Freiheit der Übereinstimmung unseres Lebens mit seiner Bestimmung durch den Gott, der es uns gegeben hat.

Hier sei eine Zwischenüberlegung eingeschaltet. Bezieht sich Luther, wenn er dem Menschen das eigene „Können“ seines rechten Lebens abspricht und ihn ganz in jene „*passivitas*“ des Glaubens verweist, der auch sein Tun nur empfangen kann, nur auf die *faktische* Situation des der Erlösung bedürftigen *Sünders*? Oder meint er dies als die Bestimmung des Menschen als *Mensch* vor Gott, die Bestimmung, zu der der Mensch geschaffen ist? Anders gesprochen: Hätte Adam im Urstand aus einem *eigenen* Vermögen, in der Freiheit eigener Willensentscheidung dem Willen Gottes entsprechen, seinen Glauben, seine Liebe, seine guten Werke also selbst „können“ sollen – ein Vermögen, das durch den Sündenfall verloren ging? Eine so spekulative Frage stellt Luther nicht; er treibt seine Theologie auf dem Boden der faktischen Situation – der des Menschen als Sünder. Es gibt aber m.E. dennoch Indizien dafür, daß sein am Evangelium der sich schenkenden Gottesgerechtigkeit orientiertes Verständnis des Menschen nicht nur in dem soeben angesprochenen Sinn faktisch, sondern grundsätzlich gemeint ist. Der Mensch als *Mensch* ist dazu geschaffen, ganz „aus Gnade“, d.h. ganz aus und in der tragenden Macht der Gottesgerechtigkeit zu leben³. Wenn man schon nach der Urstands-gerechtigkeit zurückfragen will – Luther hätte wohl gesagt: Wäre Adam in ihr geblieben, so hätte er nichts anderes *gewollt* als ganz in dieser Macht zu leben. Und Sünde ist in seinem Verständnis nicht erst dies, daß der Mensch versagt in dem, was er aus eigenem Vermögen hätte „können“ *sollen*, sondern tiefer gesehen dies, daß er überhaupt dahin aufbricht, vor Gott das Recht-werden seines Lebens selbst „können“ zu *wollen*.

Was die Freiheit besagt, zu der Luther den „Christenmenschen“ befreit sieht, soll nun noch in wenigen Zügen entfaltet werden, im inhaltlichen Anschluß an die Schrift, die er diesem Thema gewidmet hat. Freiheit wovon? Freiheit wozu?

Ein erstes wurde schon berührt: Die Freiheit, zu der wir in Christus befreit sind, ist Freiheit von der Angst vor dem göttlichen Richter, und damit Befreiung aus dem zwanghaften Bemühen, sich gegen sein Gericht zu sichern und seiner Gnade versichern zu müssen – Befreiung aus jener Versicherungsfrömmigkeit, in der Luther aufgewachsen war. Mit seinen eigenen Worten zu reden: Entlastung von der Frage „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott“, von der Frage „Wann wirst du endlich fromm werden und Gott genug tun?“ Positiv gesagt ist das die Freiheit der *parrhesia* zu Gott, die Gewißheit des Glaubens, zu Gott den Zugang zu haben, der durch nichts erarbeitet werden muß und durch niemand und nichts verstellt werden kann, weil Gott uns in Christus diesen Zugang aufgetan und alles, was ihn verstellt, von uns weggenommen hat. – Es ist inzwischen eine banale und oft wiederholte Feststellung geworden, daß der Mensch unserer Zeit nicht mehr fragt „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott“; daß jene Angst vor dem göttlichen Richter, die zur Zeit Luthers so viele umgetrieben hatte, heute vielen ebenso fremd geworden ist wie der Gedanke an Gott überhaupt. Aber lebt das Versicherungsbedürfnis nicht fort in manchen Gestalten abergläubischer Praxis, mit der man heute die

³ Näheres dazu in W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen 1967, 269-274.

Angst vor einer anonym gewordenen Schicksalsmacht zu bannen versucht? Und lebt dort, wo man noch um Gott weiß, wirklich die Freiheit des Glaubens, der sich auf seine bedingungslose Zusage *unbedingt* verläßt? Gibt es nicht auch in den evangelischen Gemeinden unserer Zeit, freilich in ganz anderen Formen als damals, Versicherungsfrömmigkeit – die Frage, Wie muß ich sein und was muß ich tun, um mich guten Gewissens auf die Gnade Gottes verlassen zu können – *unfreie* Frömmigkeit? Kehren wir zurück zu Luther. Aus dem Glauben, so führt er in seiner Schrift von der Freiheit und in seinem ganzen Schrifttum immer wieder aus, erwächst Freiheit zu lieben. Wer sich auf die vorbehaltlose Zusage Gottes verlassen darf, der wird entbunden von der inneren Nötigung, sich um das eigene Wohl und Heil zu sorgen und sich so auch noch in seinem Umgang mit Gott um sich selbst zu drehen. Die Liebe, mit der wir geliebt *werden*, ist die Kraft, in uns Liebe zu entzünden: Liebe zu dem Gott, der uns aus der Angst um uns selbst befreit, und aus dem Dank und der Freude der Befreiten heraus nun auch die Zuwendung zu dem Nächsten und ein Tun, dem es nicht mehr darum gehen muß, was ich selbst damit gewinne.

Wir sahen Luthers Anthropologie gekennzeichnet durch die Einsicht, daß alles Tun des Menschen, auch seine vernunftgelenkten Entscheidungen, aus einem Trachten des Herzens, dem Affekt eines Grund-Wollens hervorgehen, zu dem er sich nicht selbst bestimmt und in dem er sich auch nicht umbestimmen kann, in dem er vielmehr bewegt *wird* von der Macht, die von seinem Leben Besitz ergriffen hat. Als Gefangener der widergöttlichen Macht wird er vom Affekt der Selbstsucht beherrscht, in die Selbstverkrümmung hineingetrieben, in der sein Verhältnis zu Gott, Menschen und Dingen in Eigennutz verkehrt und sein Leben der Zerstörung zugetrieben wird. Die Liebesmacht Christi bricht diese Gefangenschaft auf durch das Wort des Evangeliums, und indem sie sich im Menschen Glauben schafft, entzündet sie in ihm gleichsam den Gegenaffekt. Sie macht ihn zum Mit-Wollenden in ihrer eigenen Liebesbewegung. Ein Mensch kann sich dazu nicht selbst bestimmen; zu einem Liebenden kann man sich nicht machen, zur Liebe kann man nur bewegt *werden*. Und doch ist das Bewegt-werden von dieser Macht nicht Knechtschaft und Fremdbestimmung, sondern Einholung in die Gemeinschaft mit Gott, zu der menschliches Leben bestimmt ist und ohne dies es verderben muß.

Dieses Mitgenommen-werden in die Bewegung der Liebesmacht Gottes bedeutet für Luther nun vor allem auch in einem bestimmten Sinn ein Freiwerden vom *Gesetz*, die Befreiung unseres Tuns aus einem „gesetzlichen“ Verhalten, dem Gottes Gebot nur von außen begegnet als das Vorgeschiedene, dem Gehorsam mühsam abgenötigt werden muß. Solcher Gehorsam wird dann dem Affekt der Selbstsucht abgerungen aus jenem Streben, sich gegen Gottes Zorn zu versichern, in dem dieser selbe Affekt in veränderter Gestalt weiterlebt. Zu einem solchen Gehorsam kann sich ein Mensch, der gegen seine Triebhaftigkeit seine Willenskraft einsetzt, freilich je und dann selbst bestimmen. Aber darin geschieht nach Luther gerade kein wirkliches Tun des Gotteswillens – der eigentliche Täter ist dann, wie er gelegentlich sagen kann, nicht der Mensch, sondern das Gesetz, das ihm aus Furcht abnötigt, was nicht aus seinem Herzen kommt. Der Wille Gottes wird da und nur da wirklich getan, wo er „*sponte et hilariter*“, aus dem von der Liebe Christi bewegten eigenen Antrieb geschieht. In diesem Zusammenhang kommt nun auch jene Entscheidungsfreiheit in Bezug auf das Handeln in der Welt, die Luther dem Menschen nicht abgesprochen hat, zu neuer Geltung, ja zu ihrem wahren, dem Willen des Schöpfers entsprechenden Einsatz. Vernunft, die ermessen kann, was zu tun ist, um in den Gegebenheiten unseres Zusammenlebens in der Welt Bestimmtes zu verwirklichen, und Wille, der sich zu solchem Tun entscheiden kann – Luther sieht darin nicht etwas theologisches Belangloses, sondern Gottes besondere Gabe an den Menschen, die zum Rechten gebraucht sein will. Nicht dazu, daß er sich selbst ins Rechte, in die Macht der Gottesgerechtigkeit hineinbringt; aber bewegt von der Liebe, die nicht seine eigene Macht ist und zu der er sich nicht selbst bestimmen kann, wird er nun Vernunft und Willen einsetzen, um zu ermessen, was unter gegebenen Verhältnissen, in einer bestimmten Situation um dieser Liebe und

nicht um einer gesetzlichen Vorschrift willen zu tun ist. In diesem Sinn, in dem es nicht um die Besorgung des eigenen Heils, sondern um das Handeln in der Welt zum Wohl der Mitmenschen geht, kann Luther durchaus auch davon sprechen, daß der Mensch dazu berufen wird, „*cooperator*“ Gottes zu werden.

Luthers Verständnis des Menschen und seine Stellung zu der Frage seiner Freiheit wurde hier dargestellt ohne Stellungnahme. Die Stellungnahme eines vom Emanzipationsgedanken bestimmten modernen Menschenverständnisses müßte wohl entschieden negativ ausfallen. Die Behauptung, der Mensch sei zur Verwirklichung der wahren Bestimmung seines Lebens seiner vernunftgelenkten Selbstbestimmung entzogen, müßte da geradezu als Musterfall der Verhinderung solcher Selbstverwirklichung durch religiöses Vorurteil erscheinen. Umgekehrt würde Luther, lebte er heute, gegen das Programm menschlicher Selbstverwirklichung, wenn es im radikalen Sinn einer Selbstbefreiung des Menschen aus den ihn seiner Bestimmung entfremdenden Zwängen gemeint ist, wohl nicht weniger scharf reagieren als einst gegen Erasmus. Andererseits kann man fragen, ob dem optimistischen Vertrauen in die emanzipative Verwirklichungsmacht der Vernunft nicht tatsächliche geschichtliche Erfahrung entgegensteht. Gewiß, die Weltmächtigkeit menschlicher Rationalität ist in ständiger Erweiterung ihrer Grenzen begriffen. Es scheint aber doch, daß daraus nicht Selbstbefreiung des Menschen zum Menschlicher- werden seines Lebens, sondern zunehmende Unterwerfung unter übermächtige Unheilsfolgen seines eigenen „Fortschritts“ resultiert. Vernunft kann das sehen, aber Interessen, Emotionen und Ängste scheinen stärker zu sein als Vernunft. Der Mensch nimmt zunehmend alles Mögliche in die Hand seines „Machens“ – aber hat er wirklich *sich selbst* in der Hand und das *Ziel*, dem er mit diesem Machen das Machbar-werdenden zusteuert? Ist er nicht eher der von anonymen Mächten Getriebene als der der Sinnbestimmung und Zielverwirklichung seines Daseins Mächtige? Bedenkt man dies, so wird man Luthers Verständnis des Menschen nicht für inaktuell und unrealistisch halten.

Freilich kann mit einer solchen Erwägung theologisch über das Recht dieses Verständnisses nicht entschieden sein; jene Erfahrung, die das Programm vernunftgelenkter Selbstbefreiung der Menschheit in Frage stellt, erzeugt aus sich ja nicht Erfahrung Gottes, kann allenfalls die Frage nach Gott veranlassen, ebenso aber auch zur Leugnung Gottes oder zur Anklage gegen den Schöpfer führen. Ob Luthers Verständnis des Menschen, seiner Unfreiheit und Freiheit im Recht ist, kann nur von dem Wort Gottes, von dem biblischen Gottes- und Christuszeugnis her beurteilt werden, auf das er selbst sich berufen hat. An ihm hätte auch der Dialog reformatorischer mit katholischer Theologie in dieser Sache sich zu orientieren. Ich halte ihn, obwohl er wie gesagt in der Frage des Freiheitsverständnisses auf eines seiner schwierigsten Themen trifft, auch in dieser Frage nicht für aussichtslos. Ihn hier auch nur im Ansatz aufzunehmen würde aber den Rahmen dieser Abhandlung sprengen.

Quelle: *Kerygma und Dogma* 29 (1983), S. 127-138.