

„liberum arbitrium esse plane divinum nomen“

Martin Luthers Deutung der christlichen Freiheit

Christian Danz

Nach Gotha waren wir über Eisenach gekommen. Ein 1/4tel Stunde vor der Stadt erhebt sich die Wartburg, umgeben von Wald und Felsen – ein heiliger Berg – einst das Asyl der verfolgten Freiheit. Wie gern hätte ich ihn erstiegen, u. die ganze umliegende Gegend – rau und wild – aber groß, wie Luthers Geist, – überschaut.¹

Mit diesen Worten schilderte Schelling in einem Brief an seine Eltern vom 2. Mai 1796 seinen Eindruck von der Wartburg bei Eisenach, jenem Ort also, an dem der Reformator nach dem Reichstag zu Worms am 4. Mai 1521 Asyl fand. Es ist eine der wenigen Stellen, an denen der junge Schelling sich über die Gestalt Martin Luthers äußert. Die meisten Verweise auf den Wittenberger Theologen, die sich in den frühen Texten des Leonbergers finden, sind exegetischer Natur, sie betreffen die Erklärung von hebräischen oder griechischen Wörtern.² Als nationaler Freiheitsheld, wie in dem Brief an die Eltern von 1796, begegnet Luther in den bekannten Dokumenten aus der Frühzeit lediglich noch an zwei Stellen. Einmal in einer Anmerkung in der *Timaeus*-Ausarbeitung vom Frühjahr 1794. Hier heißt es von ihm, er habe das politische Joch der Hierarchie abgeworfen.³ Die andere Stelle stammt aus der *Oratio Canicularis* vom Sommer 1790, also noch aus Bebenhausen, wo an „jenes gewaltige Werk“ einer „Erneuerung der Religion“ (AA II,1,1, 107) erinnert wird, das der Reformator vollbrachte.

¹ Die Werke Schellings werden, sofern nichts anderes vermerkt ist, nach folgenden Siglen zitiert: *Historisch-Kritische Ausgabe*, hrsg. v. dem Projekt „Schelling – Edition und Archiv“ der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff. [=AA, Reihen-, Band- und Seitenangabe]; *Sämtliche Werke*, XIV Bde., hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–1861 [=SW, Band- und Seitenangabe], hier: AA III,1, 69.

² Auch in Schellings eigener Kommentierung des Römerbriefs des Apostels Paulus, die er Heiligabend im Tübinger Stift 1792 begonnen hatte, findet sich lediglich ein Verweis auf Luther, der einer philologischen Frage gilt. Vgl. AA II,4, 37–136, hier: 63 Anm.

³ Vgl. AA II,5, 151f.

Die genannten Deutungen Luthers stehen ganz im Kontext der Aufklärungstheologie, wie wir sie unter anderem auch bei Gotthold Ephraim Lessing finden, den der junge Schelling intensiv rezipiert hat. Der Reformator habe die Menschheit vom Joch der Tradition befreit, jetzt aber müsse es, wie es bei dem Wolfenbütteler Bibliothekar heißt, darum gehen, „uns von dem unerträglichern Joch des Buchstabens“ zu erlösen. „Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du [sc. Martin Luther] es *itzt* lehren würdest; wie es Christus selbst lehren würde!“⁴ Die Reformation ist die Geburtsstunde der religiösen und nationalen Freiheit, der Erneuerung der Religion und der Befreiung von dem Joch der römischen Hierarchie. Jetzt, am Ende des 18. Jahrhunderts, sei die Stunde gekommen, das bislang noch unvollendete Werk der Reformation zu vollenden.

Martin Luther, der für die aufgeklärten protestantischen Intellektuellen mit seinen Hammerschlägen an der Wittenberger Schlosskirche am 31. Oktober 1517 das dunkle Mittelalter beendete und das Zeitalter der Freiheit einläutete, hatte allerdings eine Freiheit des menschlichen Willens rundweg bestritten. Das *liberum arbitrium* ist für ihn ein leeres Wort. Schon in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 heißt es: „Wo ist nun der freie Wille? Wo sind, die zu behaupten wagen, wir könnten aus natürlichen Kräften einen Akt der Gottesliebe erwecken, welche Gott über alle Dinge liebt?“⁵ Solche Aussagen sind keineswegs singulär oder peripher. Sie begegnen auch in anderen Texten wie der Heidelberger Disputation vom April 1518 oder den *Assertio omnium articulorum* von 1520, und führen geradewegs ins Zentrum seiner reformatorischen Neudeutung der christlichen Religion.⁶ In seiner im November 1525 fertiggestellten und nur widerwillig in Angriff genommenen Antwort auf die *Diatriben* des Erasmus, die unter dem Titel *De servo arbitrio* erschien, von Luther immerhin als eine seiner wichtigsten Schriften eingestuft, wird das *liberum arbitrium* ausdrücklich allein Gott zugesprochen. Es sei „plane divinum nomen“. Würde man dem Menschen dieses Prädikat beilegen, wäre es eine Blasphemie sondergleichen. Proklamiert

⁴ G. E. Lessing, „Eine Parabel“, in: ders., *Werke in drei Bänden, Bd. 3: Geschichte der Kunst, Theologie, Philosophie*, hrsg. v. H. G. Göpfert, München/Wien 1982, 433–443, hier: 442.

⁵ M. Luther, *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Bd. I*, Weimar 1960, 61. Vgl. hierzu F. Hermann, „Luthers Lehre vom unfreien Willen als Fundament der Rechtfertigungslehre“, in: *KuD* 49 (2003), 88–108. Luthers Schriften werden, sofern nichts anderes vermerkt, mit folgenden Siglen zitiert: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ff. [=WA]; *Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, 3 Bde., hrsg. v. W. Härle/J. Schilling/G. Wartenberg, Leipzig 2006–2009 [=Lt.-dt. StA]; *Werke in Auswahl*, 8 Bde., hrsg. v. O. Clemen, Bonn 1912ff. ND Berlin 1955ff. [=BoA].

⁶ Vgl. Lt.-dt. StA I, 203 = WA 7, 146: „Ich habe nämlich schlecht gesagt, dass das freie Willensvermögen vor der Gnade eine Sache allein dem Namen nach sei; vielmehr hätte ich einfach sagen müssen: ‚Das freie Willensvermögen ist ein Hirnspinnst unter den Dingen oder ein [bloßer] Name ohne Inhalt.‘ Denn niemand hat es in seiner Hand, sich etwas Böses oder Gutes vorzunehmen, sondern alles (wie der in Konstanz verdamnte Artikel Wyclifs recht lehrt) geschieht aus absoluter Notwendigkeit.“

aber der Reformator mit dem *servum arbitrium*, dem – wie es Friedrich Heinrich Jacobi in seinem *Spinoza*-Büchlein Lessing in den Mund legte – „mehr viehischen als menschlichen Irrtum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei“, ⁷ nicht einen Determinismus, der alles Geschehen in der Welt einem geradezu notwendigen Wirken Gottes unterstellt? Freilich, der Wittenberger Theologe behauptet nicht nur einen unfreien Willen des Menschen, sondern auch eine *libertas christiana*. Aber wie verhält sich beides zueinander, der unfreie Wille auf der einen Seite und die christliche Freiheit auf der anderen?

Mit Luthers Deutung der menschlichen Freiheit, die auf den ersten Blick nicht ganz spannungsfrei ausfällt, ist das Thema der nachfolgenden Überlegungen benannt. Die These, die ich erläutern möchte, lautet, dass der Reformator einen strikt religiösen Freiheitsbegriff ausarbeitet. Das *servum arbitrium* ist ein Bestandteil derjenigen Aneignungsstruktur, die der Glaube darstellt. Hinter diese religiöse Grundansicht der *libertas christiana* treten die metaphysischen und kosmologischen Aspekte zurück, gleichwohl sie von Luther durchweg vorausgesetzt und als Hintergrund mitgeführt werden und – vor allem in *De servo arbitrio* – die Explikation der religiösen Freiheit im Gottesverhältnis schier unentwirrbar überlagern. Die Erörterung der genannten These ist in drei Argumentationsschritten vorzunehmen. Zunächst wird im ersten Abschnitt Luthers Bestimmung der christlichen Freiheit dargelegt. Diese bildet die Grundlage, von der her das *servum arbitrium* in den Blick zu nehmen ist. Sodann ist im zweiten Abschnitt die Gottesanschauung des Reformators zu rekonstruieren, da diese es ist, die in der Literatur immer wieder ob ihrer deterministischen Konsequenzen kritisiert wurde. Abschließend möchte ich in einem dritten Abschnitt kurz die Frage diskutieren, wie sich die Deutung der Aufklärung, die auch der junge Schelling teilt, Luthers Werk sei das einer Befreiung gewesen, zu dessen Fassung der religiösen Freiheit selbst verhält.

1. *Libertas christiana* und *servum arbitrium*, oder: Martin Luthers Deutung der menschlichen Freiheit

Am 30. September 1524 schrieb Melanchthon an Erasmus von Rotterdam, von dem er eines der ersten Exemplare von dessen *Diatriben* erhalten hatte, Luthers Antwort auf die Schrift würde wohl ebenso maßvoll ausfallen, wie die des großen Humanisten selbst. Allein, diese Erwartung erfüllte sich nicht. Luther, der durch kalkulierte Indiskretionen Erasmus bereits im Jahre 1516 brieflich wissen ließ, was er von dessen Paulus-Deutung hielt – nämlich nichts – las *De libero arbitrio*, erschienen Anfang September 1524 bei Froben in Basel, nur mit Widerwillen. In seiner nur schwer zu entwirrenden Antwort, die Abschnitt für Ab-

⁷ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, hrsg. v. K. Hammacher/I. M. Piske, Darmstadt 2000, 34.

schnitt dem Text des Humanisten folgt, nahm er denn auch kein Blatt vor den Mund. Dessen Versuch einer Rehabilitierung des freien Willens im Gottesverhältnis setzte der Reformator, von anderen Verunglimpfungen zu schweigen, entgegen, der freie Wille des Menschen sei ein Hirngespinnst. „Jene dritte Meinung, die härteste, ist die Wyclifs und Luthers, dass das freie Willensvermögen ein leerer Name sei und alles, was geschehe, geschehe aus reiner Notwendigkeit.“⁸ Die genannte Kritik, der freie Wille sei ein ‚leerer Name‘, richtet sich ausdrücklich auch gegen Augustins Auffassung, „die meint, das freie Willensvermögen sei zu nichts im Stande als zum Sündigen“.⁹ Doch was besagt das für Luthers Deutung der menschlichen Freiheit?

Die These vom *servum arbitrium* sowie die Deutung des *liberum arbitrium* als eines leeren Namens stellen das Resultat von Luthers theologischer Entwicklung im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts dar. Im Zentrum seiner Neudeutung der christlichen Religion steht der Glaube. Die werkgeschichtlichen Stationen von dessen Herausbildung seit der ersten Psalmenvorlesung bis hin zum *Tractatus de libertate christiana* aus dem Jahre 1520 sowie der Auseinandersetzung mit Erasmus über den freien Willen fünf Jahre später können im Folgenden auf sich beruhen.¹⁰ Wichtiger für unsere Fragestellung sind die Aufbauelemente und Konsequenzen seines Glaubensverständnisses.

Das Gottesverhältnis des Glaubens ist, wie nicht nur der Freiheitstraktat einschärft, bereits das Ganze des Heils. Für dessen Zustandekommen bedarf es weder kultisch-sakramentaler noch ethischer Handlungen: „glaubstu so hastu / glaubstu nit / so hastu nit“.¹¹ Mit seinem Glaubensbegriff legt Luther eine innerlichkeitsbezogene Neudeutung der christlichen Religion vor; aus ihr resultiert seine Behauptung, die wahre christliche Freiheit sei allein der Glaube.¹² Einen konstitutiven Bestandteil der christlichen Freiheit, wie sie der Reformator in seinem *Tractatus* als „summa eyñiß Christlichen Lebens“ ausgeführt

⁸ Lt.-dt. StA I, 367 = WA 18, 670.

⁹ Ebd. Luther fährt an der angegebenen Stelle fort: „Dies aber ist die Meinung des Augustinus, an vielen anderen Stellen auch, aber besonders im Buch über den Geist und den Buchstaben dargelegt, wenn ich mich nicht täusche im 4. oder 5. Kapitel, wo er eben diese Worte benutzt.“

¹⁰ Zu Luthers Aufwertung des Glaubensbegriffs gegenüber der mittelalterlichen Lehrtradition vgl. B. Hamm, „Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers – ein Beitrag zur Bußgeschichte“, in: ders., *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, 1–24; Ch. Danz, *Einführung in die Theologie Martin Luthers*, Darmstadt 2013, 29–51; U. Barth, „Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis“, in: Ch. Danz (Hg.), *Martin Luther. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2015, 129–153.

¹¹ BoA II, 11.

¹² Vgl. BoA II, 15: „Das ist die Christlich freiheit / der eyñige glaub / der do macht / nit das wir mu(e)ßig gahn oder u(e)bell thun mugen / sondern das wir keynis wercks bedurffen zur frumkeyt vnd seligkeyt zu erlangen“. Vgl. auch die prägnante Kommentierung des Frei-

hat,¹³ stellt jedoch auch die Bestreitung des freien Willens dar, wie sie in der Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam im Jahre 1525 prominent diskutiert wird.¹⁴ Die Freiheit des Glaubens sowie der unfreie Wille bilden den Gehalt von Luthers theologischer Definition des Menschen, dieser werde „durch den Glauben gerechtfertigt“.¹⁵ Der angesprochene Zusammenhang von christlicher Freiheit auf der einen Seite und Unfreiheit des Willens auf der anderen ist im Folgenden kurz zu skizzieren. Er betrifft die Aneignung des Heils, also das Grundthema der reformatorischen Theologie überhaupt. Einzusetzen ist mit dem Glaubensbegriff.

Für den Glaubensbegriff des Reformators ist die strikte Unterscheidung von Glaube und Werk konstitutiv. Das Gottesverhältnis des Glaubens bezieht sich auf den inneren Menschen, die Seele, im Unterschied zum äußeren Menschen. Zustande kommt der Glaube durch das Wort Gottes und nicht durch Handlungen des äußeren Menschen. Nichts Äußeres macht deshalb den inneren Menschen frei oder unfrei. Die christliche Freiheit, der Glaube, ist ausschließlich an das Wort Gottes gebunden. Die Seele hat „keyn ander dinck / widder yn hymel noch auff erden / darynnen sie lebe / frum / frey / vnd Christen sey / den das heylyg Eva(n)gelij / das wort gottis von Christo geprediget“.¹⁶ Das Wort Gottes von Christus, also die Christologie, normiert das, was wahres Heil heißen kann. Dementsprechend ist das Christusbild selbst schon als Bild des Glaubens von sich selbst in der Antinomie von Gesetz und Evangelium konstruiert.¹⁷ Die Aneignung des Heils, also der Glaube, besteht im Einbilden Christi ins Herz des Menschen.¹⁸ Glaube ist *fides apprehensiva* Christi und nicht ein Für-wahr-Halten von historischen Heilstatsachen. Die Aneignungsstruktur, die der Glaube ist, baut sich durch die Antinomie von Gesetz und Evangelium auf. Erst derjenige, der sich als Sünder vor Gott erkennt, vertraut auf die göttliche Verheißung der Sündenvergebung. „Wer sich selbst richtet und die Sünde bekennt, erweist Gott als gerecht und wahr; denn er sagt von sich, was Gott von ihm sagt. Und so stimmt er mit Gott überein und ist wahrhaft und gerecht, wie Gott, mit dem

heitstraktats von D. Korsch, *Martin Luther; Von der Freiheit eines Christenmenschen*, hrsg. u. komm. v. D. Korsch, Leipzig 2016 sowie ders., „Freiheit als Summe. Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther“, in: Ch. Danz (Hg.), *Martin Luther. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2015, 193–211.

¹³ BoA II, 10.

¹⁴ Vgl. Lat.-dt. StA I, 47 = WA 1, 359f.; Lat.-dt. StA I, 203 = WA 7, 146.

¹⁵ Vgl. Lat.-dt. StA I, 669 = WA 39/1, 176. Vgl. Christian Danz, „Hominem iustificari fide. Überlegungen zur protestantischen Anthropologie“, in: B. Stubenrauch/M. Seewald (Hgg.), *Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2015, 157–185.

¹⁶ BoA II, 12.

¹⁷ Vgl. Danz, *Einführung in die Theologie Martin Luthers*, 77–87; J. Wolff, „Luthers Arbeit an christologischen Metaphern“, in: Ch. Danz (Hg.), *Martin Luther. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2015, 170–192.

¹⁸ Vgl. WA 2, 685–697.

er übereinstimmt. Denn beide sagen dasselbe. Gott aber spricht Wahres und Gerechtes: und er sagt dasselbe. Also ist auch er selbst mit Gott gerecht und wahrhaftig.“¹⁹ Die Gerechtigkeit Gottes wird von Luther so verstanden, dass sie sich auf die Übereinstimmung des Menschen mit Gott, genauer mit seinem Wort bezieht. Sie gewinnt in dem Menschen Gestalt, wenn er sich als ein Nichts vor Gott erkennt, und genau darin ist er gerecht und wahrhaftig.

Der auf diese Weise beim Einzelnen entstehende Glaube besteht in der inneren Einheit von Seele und Christus, so dass der innere Mensch an Christus nicht nur teilnimmt, sondern, wie die lateinische Fassung des *Tractatus* formuliert, „immo penitus absorbeatur“.²⁰ Darin besteht die wahre Freiheit des Glaubens, in der Freiheit von Sünde und Gesetz. Luthers Verständnis der christlichen Freiheit ist auf die religiöse Dimension konzentriert. Der neuzeitliche Autonomiegedanke, seine politischen und rechtlichen Implikationen liegen dem Wittenberger Reformator noch ebenso fern wie seinem Kontrahenten Erasmus von Rotterdam. In welchem Verhältnis steht nun die behauptete Unfreiheit des Willens zur christlichen Freiheit des Glaubens?

Der Glaube als wahre christliche Freiheit ist einerseits ein Vollzug des Menschen, und andererseits kann dieser Vollzug nicht von ihm hergestellt werden. Diese gegenläufige Struktur des Aneignungsakts ist nun näher in den Blick zu nehmen. Die These von der Unfreiheit des menschlichen Willens hat hier ihren systematischen Ort. Sie beinhaltet ein Doppeltes: Die Nichtherstellbarkeit des Heils des Glaubens durch den Menschen ist die Bedingung für die wahre Religion.²¹ Zugleich muss der Glaube ein Vollzug des Menschen sein. Andernfalls wäre der Mensch vom Heil des Glaubens ausgeschlossen. Beide Aspekte hat der Reformator in seinem Glaubensverständnis verschränkt. Dadurch ist der Glaube eine reflexiv gewordene Religion. Zu ihr gehört das Wissen des Menschen darum, dass das Heil des Glaubens nicht von ihm in einem intentionalen Akt hervorgebracht werden kann. Dieses Wissen ist, das hebt Luther in seiner Auseinandersetzung mit Erasmus ausdrücklich hervor, für den Christen geradezu notwendig.²² Es betrifft nämlich die Struktur derjenigen Aneignung, die der Glaube als wahre Religion ist. Der systematische Gehalt der These von dem unfreien Willen besteht somit in der Nichtherstellbarkeit des Heils des Glaubens durch den Menschen. Das *servum arbitrium* stellt folglich einen Bestand-

¹⁹ M. Luther, „Erste Psalmenvorlesung“, in: *Martin Luther deutsch*, Bd. 1, hrsg. v. K. Aland, 2. Aufl. Göttingen 1981, 56.

²⁰ Lt.-dt. StA II, 130.

²¹ Von Luther prägnant in seiner Auslegung des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses im *Kleinen Katechismus* formuliert. Vgl. M. Luther, „Kleiner Katechismus“, in: *BSLK*, 9. Aufl. Göttingen 1982, 501–542, hier 511f.: „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten“.

²² Vgl. Lt.-dt. StA I, 257; 259 = WA 18, 619.

teil in der Struktur der Heilsaneignung dar. Das heißt aber auch, der Reformator entwickelt und diskutiert sein Verständnis der christlichen Freiheit sowie der damit zusammenhängenden Gegenstände ausschließlich in einer religiösen Dimension und gerade nicht in einer metaphysischen oder kosmologischen. Das gilt auch für *De servo arbitrio*, wo ausdrücklich als Gegenstand des Disputs das „Wort Gottes“ benannt wird, und eben nicht der freie Wille.²³

Die soteriologische Deutung des Glaubens als wahre Freiheit des Menschen ist jedoch lediglich ein Aspekt in Luthers Neudeutung der christlichen Religion. Der Heilige Geist, mit dem die reflexive Struktur der Aneignung Christi zwar nicht im *Tractatus*, wohl aber in anderen Schriften beschrieben wird,²⁴ hat neben der inneren, soteriologischen Dimension auch eine äußere.²⁵ Der Gottesgeist ist nicht nur an das äußere Wort der Schrift und die Sakramente gebunden. Beide sind auch unabhängig vom Glauben als gleichsam göttliche Größen erkennbar und als solche von dem Reformator in Anspruch genommen. Gleiches gilt für die Geschichte Jesu und den Gottesgedanken, dem wir uns nun zuwenden müssen.

2. „Über jenen Willen der Majestät ist nicht zu disputieren“, oder: Luthers Gottesanschauung

Luthers Gottesanschauung ist, wie nicht nur seine Ausführungen im *Großen Katechismus* erkennen lassen, streng auf den Glaubensakt bezogen: Gott und Glaube gehören zusammen; unabhängig vom inneren Vollzug des Glaubens gibt es weder eine Gottes- noch eine Selbsterkenntnis des Menschen. Das Gottesbild des Wittenberger Theologen ist gleichsam selbst Ausdruck und Darstellung der Strukturmomente, die den Glauben als wahre christliche Freiheit auszeichnen. Die metaphysischen und kosmologischen Bestandteile des überlieferten Gottesgedankens treten hinter dessen soteriologische Fassung zurück, so dass der Reformator selbst die Frage nach der Existenz Gottes als religiös belanglos einstufen kann. „Was hilfft dichs / dz gott / gott ist / wan er dier nit eyn gott ist?“²⁶ Das metaphysische Thema der Existenz Gottes tritt indes lediglich zurück, es wird von Luther noch fraglos vorausgesetzt und in Anspruch genommen. Dass Gott „alles in allem“ mit einer unverbrüchlichen Notwendigkeit

²³ Lt.-dt. StA I, 279 = WA 18, 630. Vgl. auch M. Eichhorn, „Der Streit Luthers mit Erasmus über die Willensfreiheit“, in: N. Fischer (Hg.), *Die Gnadenlehre als ‚salto mortale‘ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*, Freiburg i.Br./München 2012, 167–190, bes. 177.

²⁴ Zur pneumatologischen Deutung des Freiheitstraktats vgl. M. T. Dietz, *De libertate et servitute spiritus. Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat*, Göttingen 2015.

²⁵ Vgl. nur WA 18, 136; 139.

²⁶ WA 2, 137.

wirkt,²⁷ dass die Schöpfung ein göttliches Werk ist und kein Blatt ohne das göttliche Wirken vom Baum fällt, markieren Aspekte der Gegenwart Gottes, die er selbstverständlich als solche auch unabhängig vom Glauben als erkennbar voraussetzt. Wie konstruiert der Reformator den Gottesgedanken?

Gott ist für Luther in erster Linie, so betont er es schon in der Römerbriefvorlesung, durch den Gedanken der Alleinwirksamkeit bestimmt. Gott wirkt, wie er unter Aufnahme von 1Kor 12,6 formuliert, „alles in allem“, und zwar „on unterlasz“.²⁸ Die Bestimmung der Alleinwirksamkeit Gottes ist das strenge Korrelat zum Glaubensbegriff. Der Glaube als Vollzug des Menschen ist allein Gottes Werk. Hier wirkt Gott ausschließlich ‚ohne uns mit uns‘. Die Gottesanschauung ist an die religiöse Perspektive des Glaubens gebunden. Dem Einzelnen erschließt sich Gott nur, indem er zu einer Erkenntnis seiner selbst gelangt. Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis fallen zusammen. Die Selbsterkenntnis des Menschen besteht jedoch darin, dass er erkennt, dass er Sünder und ein Nichts vor Gott ist. Auch die eigene Sündenerkenntnis verdankt sich dem Wirken Gottes. Nur derjenige, der sich als Sünder versteht und das bekennt, stimmt mit dem Urteil Gottes über ihn überein, und allein darin ist er gerechtfertigt. Das Gericht und die Gnade Gottes sind also zwei Aspekte des Geschehens der vollständigen Selbsterkenntnis des Menschen, die der Glaube ist.

Luther verschränkt in seiner Gottesanschauung zwei gegenläufige, ja geradezu antinomische Elemente: Gottes Zorn und Gottes Barmherzigkeit. Diese Antinomie, die er im Anschluss an Jes 28,21 als fremdes und eigenes Werk Gottes deutet, ist für das Gottesbild des Reformators konstitutiv. Er hat diese eigentümliche Dialektik des göttlichen Wirkens im Anschluss an Paulus in dem Stichwort *theologia crucis* zusammengefasst und in dieser sünden- und bußtheologische sowie soteriologische Aspekte, aber eben auch die Innendimension des Glaubens und seine Bindung an äußere Medien verschränkt.²⁹ Gott offenbart sich unter dem Gegenteil verborgen; er führt sein eigenes Werk stets im Durchgang durch sein fremdes Werk aus. Gott, so die von Luther immer wieder gebrauchte Formel aus 1Sam 2,6, tötet, um lebendig zu machen, führt in die Hölle, um in den Himmel zu erheben. Zur Auflösung kommt die Antinomie von Gericht und Barmherzigkeit, von fremdem und eigenem Werk Gottes nur im individuellen Vollzug des Glaubens. Allein hier wird Gott als Liebe offenbar.

Löst man Luthers eben skizzierte religiöse Deutung des Gottesgedankens von der soteriologischen Fassung ab, die er ihm gegeben hat, und versteht jene als eine gleichsam metaphysische Bestimmung, dann ist man mit einem Dilemma konfrontiert. Erasmus hat es scharfsinnig notiert. Wenn Gott, wie Luther behauptet, alles in allem allein wirkt, und zudem von einer menschlichen Frei-

²⁷ Vgl. Lt.-dt. StA I, 253 = WA 18; 615f.

²⁸ WA 7, 574.

²⁹ Vgl. hierzu U. Barth, „Die Dialektik des Offenbarungsgedankens. Luthers *Theologia crucis*“, in: ders., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, 97–123.

heit nicht die Rede sein kann, da alles auf unserer Seite mit einer unverbrüchlichen Notwendigkeit geschieht, wie kann Gott dann den Tod des Sünders beklagen, den er doch selbst herbeigeführt hat? Ist solch ein Gott nicht mit einem unauflöslchen Widerspruch behaftet und – schlimmer noch – selbst dämonisch zu nennen? Luthers Antwort auf die von Erasmus in seiner Auslegung von Ezechiel 18,24 – „Ich, Gott, will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe“ – aufgeworfene Frage, scheint geeignet, alle Einwände gegen seinen Gottesgedanken erst vollends ins Recht zu setzen. Doch schauen wir genauer hin.

Der Reformator führt in seiner Streitschrift von 1525 im Gottesgedanken eine Unterscheidung zwischen einem verborgenen und einem offenbaren Gott ein. Mit Bezug auf die genannte Ezechiel-Stelle schreibt er:

Er spricht von der gepredigten und dargebotenen Barmherzigkeit Gottes, nicht von jenem verborgenen und zu fürchtenden Willen Gottes, der nach seinem Ratschluss ordnet, welche und was für welche nach seinem Willen der gepredigten und dargebotenen Barmherzigkeit fähig und teilhaftig sind. Dieser Wille ist nicht zu erforschen, sondern mit Ehrfurcht anzubeten als ein in höchstem Grade verehrungswürdiges Geheimnis der göttlichen Majestät, ihm allein vorbehalten und uns verboten [...]. Anders ist über Gott oder über den Willen Gottes zu disputieren, der uns gepredigt, offenbart, dargeboten und von uns verehrt wird, und anders über Gott, der nicht gepredigt, nicht offenbart, nicht dargeboten, nicht verehrt wird. So weit also Gott sich selbst verbirgt und von uns nicht gekannt werden will, geht er uns nichts an. Hier hat wahrlich jenes Wort Geltung: „Was über uns ist, geht uns nichts an.“³⁰

Der verborgene Gott, der sich, wie Luther unter Aufnahme von 2Thess 2,4 schreibt, über den gepredigten Gott erhebt, dieser nicht gepredigte und verborgene Gott unterscheidet sich von dem in seiner Offenbarung verborgenen Gott der *theologia crucis*, von dem oben die Rede war. Der *deus absconditus* aus *De servo arbitrio* stellt kein dialektisches Moment der Offenbarung Gottes dar, er steht vielmehr gleichsam hinter dem in Christus offenbaren Gott. Damit scheint nun in der Tat ein Zwiespalt in den Gottesgedanken eingeführt zu sein, der diesem dämonische Züge verleiht. Der genannte Eindruck wird noch verstärkt, wenn Luther von diesem hinter dem offenbaren Gott verborgenen Gott sagt, er will „in seinem unerforschlichen Willen“ den Tod des Sünders,³¹ oder behauptet, was Gott will, sei gut, und zwar ausschließlich aus dem Grund, weil Gott es so will.³² An solchen Stellen, die in *De servo arbitrio* keineswegs singulär sind, scheint ihr Autor jeden Kredit zu überziehen und einen spätmittelalterlichen absoluten Willkürgott zu proklamieren.

³⁰ Lt.-dt. StA I, 405 = WA 18, 684.

³¹ Lt.-dt. StA I, 407 = WA 18, 685.

³² Vgl. Lt.-dt. StA I, 473 = WA 18, 712: „Gott ist der, dessen Wille keine Ursache noch Grund hat, die ihm als Richtschnur und Maß vorgeschrieben würden. Ihm ist nichts gleich oder überlegen; vielmehr ist er eben die Richtschnur für alles. Wenn es nämlich für ihn irgendeine

Allerdings stehen auch die genannten Aussagen unter den Kautelen der Soteriologie; jedenfalls wird man sie von dieser aus rekonstruieren müssen, will man nicht den Gottesgedanken in einem heillosen Zwiespalt auflösen. Wenn Gott als Bild der Selbsterkenntnis des Glaubens gefasst ist, wie es ja Luthers Intention ist, dann muss der *deus absconditus*, von dem hier in *De servo arbitrio* die Rede ist, als Implikat desjenigen Vollzugs interpretiert werden, in dem der Mensch zu einem Verstehen seiner selbst kommt. Das scheint mir die einzige sinnvolle Weise zu sein, Luthers Gottesanschauung auf eine konsistente Weise zu rekonstruieren. Der *deus absconditus* repräsentiert diejenige Kontingenz, die mit der Entstehung des Glaubens beim Einzelnen verbunden ist: der nicht herstellbare und mithin für den Einzelnen kontingente Vollzug des Glaubens fußt für diesen auf einem notwendigen Wirken Gottes. Diese Lesart von Luthers Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott wird aber auch dadurch gestützt, dass die genannte Differenzierung eingeführt wird, um jegliche spekulative Neugierde rigoros abzuschneiden.

Wir sagen, wie wir schon vorher gesagt haben: Über jenen Willen der Majestät ist nicht zu disputieren. Die menschliche Unbesonnenheit, die das Notwendige auslässt und in ewiger Verkehrtheit jenen [Willen] ständig angeht und herausfordert, ist wegzurufen und zurückzuziehen, dass sie sich nicht mit der Erforschung jener Geheimnisse der Majestät befasst, die zu erreichen unmöglich ist, weil sie ja ein unzugängliches Licht bewohnt [...].³³

Statt sich im trüben Nebel der Träume der Geisterseher zu verlieren, gelte es, auf den „fleischgewordenen Gott“ zu schauen, auf „Jesus, de[n] Gekreuzigten, in dem alle Schätze der Weisheit und des Wissens vorhanden sind, wenn auch verborgen!“³⁴

In Luthers Gottesanschauung, deren Grundzüge wir uns kurz vergegenwärtigt haben, überlagern sich religiös-soteriologische und metaphysische Züge auf eine nur schwer entwirrbare Weise. Das liegt vor allem daran, dass bei ihm der religiöse Grundgedanke, der Glaube als das Ganze des Heils, eingebettet ist in einen kosmologisch-metaphysischen Rahmen, der auf geradezu selbstverständliche Weise von dem Reformator in Anspruch genommen wird. In der Interpretation seiner Theologie schlägt sich das in dem anhaltenden Streit über seine geistesgeschichtliche Einordnung nieder.³⁵

Richtschnur oder Maß gäbe oder eine Ursache oder einen Grund, so könnte es nicht mehr der Wille Gottes sein. Denn nicht daher, weil er wollen muss oder musste, ist richtig, was er will. Sondern im Gegenteil: Weil er so will, daher muss richtig sein, was geschieht.“ Vgl. hierzu E. Hirsch, „Luthers Gottesanschauung“, in: ders., *Lutherstudien*, Bd. 3, hrsg. v. H. M. Müller, Waltrop 1999, 24–50, bes. 45f.

³³ Lt.-dt. StA I, 415 = WA 18, 689.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Ch. Danz/R. Leonhardt (Hgg.), *Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin/New York 2008.

3. Luthers religiöser Freiheitsgedanke und sein geistesgeschichtliches Erbe

Die an den Reformator anknüpfende lutherische Lehrtradition war mit *De servo arbitrio* nicht sehr glücklich. Schon Melanchthon, der in der 1521 erschienenen Erstauflage der *Loci communes* Luthers Bestreitung des freien Willens gefolgt war, hat diese Auffassung in den späteren Auflagen des Werkes korrigiert.³⁶ Auch die altlutherische Theologie ist in Abgrenzung von den Lehrmeinungen der Calvinisten eher Melanchthon als Luther gefolgt und hat sich, wie die diffizilen Erörterungen im später sogenannten *ordo salutis* zeigen, sehr schwer mit dem *mere passive* der Rechtfertigung getan. Der Hallenser Aufklärungstheologe Johann Salomo Semler, einer der wichtigsten Referenzautoren des jungen Schelling, war gut zweihundert Jahre später der Auffassung, Luthers Streitschrift gegen Erasmus von Rotterdam sei nicht schriftgemäß, widerspreche also maßgeblichen Aussagen der Bibel.³⁷ Hat der Protestantismus der Aufklärung also Erasmus in seinem Streit mit dem Reformator Recht gegeben und ist mithin, wie man immer wieder lesen kann, von Luther abgerückt?

Die Bestreitung des freien Willens bildet, wie wir gesehen haben, einen konstitutiven Bestandteil der Aneignungsstruktur des Glaubens. Dieser ist ein Vollzug des Menschen, der von ihm selbst nicht hergestellt werden kann. Das *servum arbitrium* beschreibt das Moment der Nichtherstellbarkeit dieses Vollzugs. In diesem Sinne ist es ein notwendiger Bestandteil des Glaubensbegriffs. Ein Sich-Verstehen des Menschen erschließt sich diesem, es lässt sich in der Tat nicht einfach hervorbringen. Luthers Neudeutung der Religion als innerlichkeitsbezogenem Glauben setzt jedoch nicht nur einen kosmologisch-metaphysischen Horizont als Bestandteil seines mittelalterlichen Weltbildes voraus, sie nimmt auch ein ganz bestimmtes Verständnis der Bibel in Anspruch. In seiner Auseinandersetzung mit der römischen Papstkirche rückte der Reformator die Heilige Schrift in eine Prinzipienfunktion ein, die der Kirche und ihrem Lehramt vor- und übergeordnet ist. Die Schrift sei, wie es in der *Assertio omnium articulorum* von 1520 heißt, nicht nur Richter, mit der „ein Urteil“ zu fällen ist, sie sei auch „durch sich selbst ganz gewiss [...], ganz leicht zugänglich, ganz

³⁶ Vgl. Ph. Melanchthon, *Loci Communes 1521. Lateinisch-deutsch*, hrsg. v. H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1993, 28f.; ders., „Loci praecipui theologici“ [1559], in: *Melanchthons Werke in Auswahl*, hrsg. v. R. Stupperich, Band II/1, bearb. v. H. Engelland, fortgef. v. R. Stupperich, 2. Aufl. Gütersloh 1978, 263–280.

³⁷ Vgl. H.-H. Brandhorst, *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation. Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815–1848) unter besonderer Berücksichtigung Ludwig Feuerbachs*, Göttingen 1981. Zu Johann Salomo Semlers Lutherbild vgl. G. Raatz, „Auf dem Weg zur kritischen Identität des Protestantismus. Johann Salomo Semlers Lutherdeutung“, in: Ch. Danz/R. Leonhardt (Hgg.), *Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin/New York 2008, 5–39.

verständlich, ihr eigener Ausleger, alles von allen prüfend, richtend und erleuchtend“.³⁸ Eine solche Funktion kann die Bibel allerdings nur einnehmen, wenn ihr selbst ein gleichsam diviner Status zukommt. Die von dem Wittenberger Theologen auf die Innerlichkeit des Subjekts fokussierte Religion ist gleichsam getragen und eingehegt von der objektiven Appellationsinstanz der Bibel. Der Ort der Wahrheit ist also nicht das unvertretbare Gewissen des Einzelnen – so sehr es als Träger des Gottesverhältnisses gegenüber der mittelalterlichen Lehrtradition von Luther aufgewertet wird –, sondern allein die Schrift.

Die Aufklärung hat nicht nur den kosmologisch-metaphysischen Rahmen aufgelöst, den der Reformator voraussetzt, auch die von ihm in Anspruch genommene Schriftautorität, von den altprotestantischen Theologen zum Schriftprinzip ausgebaut, ist unter der Wucht der historischen Bibelkritik zerbrochen. In dem von Ernst Troeltsch analysierten Übergang vom Alt- zum Neuprotestantismus im 17. und 18. Jahrhundert sind nahezu alle Voraussetzungen von Luthers Neudeutung der christlichen Religion unwiederbringlich aufgelöst wurden. Der Protestantismus stand damit vor der Aufgabe, sein eigenes religiöses Selbstverständnis neu zu bestimmen. Als anschlussfähiger und tragbarer Ausgangspunkt vor dem Hintergrund der veränderten soziokulturellen Bedingungen erschien vielen Vertretern der theologischen Aufklärung die von Luther in ihr prinzipielles Recht eingesetzte religiöse Individualität. Der Gedanke der religiösen Autonomie ist es denn auch, der in den Stellungnahmen zu Religion und Christentum von Lessing, Semler, Kant und dem jungen Schelling aufgenommen wurde. Die *libertas christiana* musste jedoch nun, am Ende des 18. Jahrhunderts, vor einem gegenüber der Zeit Luthers veränderten geistig-kulturellen Horizont neu ausgearbeitet werden. Bei Lessing und Semler ist das der Rationalismus der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie, bei Schelling die kantisch-fichtesche Transzendentalphilosophie.

Von den Schwierigkeiten indes, mit denen man sich bei der Einlösung der Aufgabe konfrontiert sieht, die religiöse Freiheit auf dem gedanklichen Niveau der Kantischen Autonomieethik zu explizieren, gibt wohl die werkgeschichtliche Entwicklung der Philosophie Schellings eines der eindrucklichsten Zeugnisse.

Literatur

Barth, U., „Die Dialektik des Offenbarungsgedankens. Luthers *Theologia crucis*“, in: ders., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, 97–123.

³⁸ WA 7, 97: „Oportet enim scriptura iudice hic sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi scripturae dederimus principem locum, in omnibus quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans“.

- , „Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis“, in: Ch. Danz (Hg.), *Martin Luther. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2015, 129–153.
- Brandhorst, H.-H., *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation. Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815–1848) unter besonderer Berücksichtigung Ludwig Feuerbachs*, Göttingen 1981.
- Danz, Ch., *Einführung in die Theologie Martin Luthers*, Darmstadt 2013.
- , „Hominem iustificari fide. Überlegungen zur protestantischen Anthropologie“, in: B. Stubenrauch/M. Seewald (Hgg.), *Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2015, 157–185.
- /R. Leonhardt (Hgg.), *Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin/New York 2008.
- Dietz, M. T., *De libertate et servitute spiritus. Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat*, Göttingen 2015.
- Eichhorn, M., „Der Streit Luthers mit Erasmus über die Willensfreiheit“, in: N. Fischer (Hg.), *Die Gnadenlehre als ‚salto mortale‘ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*, Freiburg i.Br./München 2012, 167–190.
- Hamm, B., „Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers – ein Beitrag zur Bußgeschichte“, in: ders., *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, 1–24.
- Hermanni, F., „Luthers Lehre vom unfreien Willen als Fundament der Rechtfertigungslehre“, in: *KuD* 49 (2003), 88–108.
- Hirsch, E., „Luthers Gottesanschauung“, in: ders., *Lutherstudien*, Bd. 3, hrsg. v. Müller, H. M., Waltrop 1999, 24–50.
- Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, hrsg. v. K. Hammacher/I. M. Piske, Darmstadt 2000.
- Korsch, D., *Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen*, hrsg. u. komm. v. ders., Leipzig 2016.
- , „Freiheit als Summe. Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther“, in: Ch. Danz (Hg.), *Martin Luther. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2015, 193–211.
- Lessing, G. E., „Eine Parabel“, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 3: *Geschichte der Kunst, Theologie, Philosophie*, hrsg. v. H. G. Göpfert, München/Wien 1982, 433–443.
- D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ff. [=WA].
- , *Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, 3 Bde., hrsg. v. W. Härle/J. Schilling/G. Wartenberg, Leipzig 2006–2009 [=Lt.-dt. StA];
- , *Werke in Auswahl*, 8 Bde., hrsg. v. O. Clemen, Bonn 1912ff. ND Berlin 1955ff. [=BoA].
- , *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Lateinisch-deutsche Ausgabe*, deutsche Übersetzung v. E. Ellwein, 2 Bde., Weimar 1960.
- , „Erste Psalmenvorlesung“, in: *Martin Luther deutsch*, Bd. 1, hrsg. v. K. Aland, 2. Aufl. Göttingen 1981.
- , „Kleiner Katechismus“, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 9. Aufl. Göttingen 1982, 501–542.
- Melanchthon, Ph., *Loci Communes 1521. Lateinisch-deutsch*, hrsg. v. H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1993.
- , „Loci praecipui theologici“ [1559], in: *Melanchthons Werke in Auswahl*, hrsg. v. R. Stupperich, Band II/1, bearb. v. H. Engelland, fortgef. v. R. Stupperich, 2. Aufl. Gütersloh 1978, 263–280.
- Raatz, G., „Auf dem Weg zur kritischen Identität des Protestantismus. Johann Salomo Semlers Lurherdeutung“, in: Ch. Danz/R. Leonhardt (Hgg.), *Erinnerte Reformation. Studien*

zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, Berlin/New York 2008, 5–39.

Schelling, F. W. J., *Historisch-Kritische Ausgabe*, hrsg. v. dem Projekt „Schelling – Edition und Archiv“ der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff. [=AA, Reihen-, Band- und Seitenangabe].

–, *Sämmtliche Werke*, XIV Bde., hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–1861 [=SW, Band- und Seitenangabe].

Wolff, J., „Luthers Arbeit an christologischen Metaphern“, in: Ch. Danz (Hg.), *Martin Luther. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2015, 170–192.