

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 52 (1996)
Heft: 4

Artikel: Freiheit als "Vermächtnis der Reformation"
Autor: Kern, Udo
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878097>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Freiheit als «Vermächtnis der Reformation»

«Freiheit – das ist das Vermächtnis der Reformation», konstatiert emphatisch Gerhard Ebeling¹. Das Vermächtnis der reformatorischen Freiheit kann nur recht produktiv verstanden werden, wenn es aus seinen theologischen Elementardaten heraus interpretiert wird. Ohne diese verkommt die reformatorische Freiheit zum oft schmückenden Etikett neuzeitlicher Freiheitspose.² Die Ignoranz der theologischen Grunddaten hinsichtlich des reformatorischen Freiheitsverständnisses entleeren dieses substantiell. Das theologische Potential reformatorischer Freiheit eröffnet kritisch Freiheitsräume. Nur fundiert durch ihre theologischen Grundlagen speist reformatorisches Freiheitsverständnis kritisch-aufbauendes Denken, das heutiger Humanität notwendig ist.³ Die theologische Besinnung des reformatorischen Freiheitsverständnisses hilft, die Freiheit des Glaubens heute zu entdecken. Wir sind darin zu wenig geübt.⁴ Dieses Einüben impliziert den produktiven Umgang mit dem theologischen Instrumentarium, das die reformatorisch-theolo-

¹ Lutherstudien I, Tübingen 1971, 308. - «Nach Paulus hat erst Luther Freiheit zum zentralen theologischen Thema gemacht und steht damit auch seither nahezu einsam da. Die schweren Enttäuschungen darüber, dass die geistliche Freiheit, der er die Bahn brach, zu fleischlicher Freiheit missbraucht wurde, hat ihn nie zu Retraktionen veranlasst. Freiheit blieb bis zuletzt sein Lebensthema.» (G. Ebeling, Lutherstudien III, Tübingen 1985, 391).

² Für manchen Interpreten des reformatorischen Freiheitsverständnisses gilt, was Jakob Burckhardt in der Mitte des vorigen Jahrhunderts sagte: «Die heutige Freude daran, dass die Reformation die sogenannte 'geistige Freiheit' begründet habe, dahin gehend: dass die Reformatoren die Sturmböcke gegen *jede* Autorität zu Gunsten *jeder* Schrankenlosigkeit gewesen, ist eigentlich schon damals die Meinung vieler gewesen, aber zum Abscheu und Jammer der Reformatoren selbst, welche ihre spezielle Dogmatik als Bedingung alles Seelenheils auffassten... Ohne jene Wertschätzung der Reformatoren als Sturmböcke gegen ... jede Autorität würden heute Wenige von ihnen wissen wollen; an ihre Glaubenssysteme glauben selbst die Frommen nicht mehr genau.» (J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium. Historische Fragmente, Leipzig 1985, 362f.). Zur Lutherrezeption vgl. B. Moeller (Hg.), Luther in der Neuzeit, Gütersloh 1983; W. Schuffenhauer/K. Steiner (Hg.), Martin Luther in der deutschen bürgerlichen Philosophie 1517 - 1845. Eine Textsammlung, Berlin 1983.

³ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben auf den Zusammenhang von kritischem Freiheitsdenken und Parteinahme für Humanität nachdrücklich hingewiesen: «Die Konflikte in der Dritten Welt, das erneute Anwachsen des Totalitarismus sind so wenig nur historische Zwischenfälle, wie, der 'Dialektik' zufolge, der damalige Faschismus es war. Kritisches Denken, das auch vor dem Fortschritt nicht innehält, verlangt heute Parteinahme für die Residuen von Freiheit, für Tendenzen zur realen Humanität, selbst wenn sie angesichts des grossen historischen Zuges ohnmächtig scheinen.» (M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Leipzig 1989, Vorwort z. Neuauflage von 1969, 7).

⁴ G. Ebeling (Lutherst. I, 327) sagt zurecht: «Das Vermächtnis der Reformation ruft uns ... dazu auf, die Freiheit des Glaubens im Denken einzuüben.»

gische Diskurskultur hinsichtlich ihrer Definition des Freiseins aus Glauben bereithält. Fruchtbare Elementarisierung des reformatorischen Erbes orientiert auf kritischen Freiheitsgewinn. Dieser stellt sich ein, wo tatsächlich in der Freiheit des Glaubens gelebt und das heisst auch gedacht wird. Der produktiven Erinnerung des in der Reformation entdeckten und auch heute aktuellen reformatorischen Freiheitsverständnisses dienen die folgenden Überlegungen.

1. *Distinctio und correlatio libertatis*

Freiheit kann in reformatorischer Sicht nicht unterschiedslos gleichgesetzt werden mit dem so verständlichen und notwendigen allgemeinen universalen Wünschen nach Freiheit. Freiheitsutopien, idealistisches, materialistisches, positivistisches und aufklärerisches Freiheitspathos, heutige sogenannte ganzheitliche Freiheitsoption und romantisches Schwelgen eines indifferentsen Freiheitsrausches können nicht identifiziert werden mit der reformatorischen Freiheit eines Christenmenschen. Freiheit kann reformatorisch gesehen nur kritisch urteilend erkannt werden. Sie ist nicht natürlich vorhanden gegeben zu haben, zu kaufen oder zu verkaufen. Freiheit verlangt kritisches Urteil, um ihrer ansichtig zu werden. Der Mut zur Differenz ist elementar, und diese ist nicht substituierbar, wenn denn Freiheit erkannt werden soll. Die Differenz in bezug auf die Freiheit verdankt sich der fundamentalen «Ebenendifferenz von *libertas christiana* und irdischer Freiheit»⁵. Nach Roger Mehl⁶ «stützt sich das gesamte Denken Luthers auf diese Unterscheidung zwischen der Freiheit, die das Geschenk Gottes in der Rechtfertigung darstellt und die vom Inneren des Menschen empfangen wird, und der Freiheit im gesellschaftlichen und politischen Sinne des Begriffs.»

Der glaubende Mensch wird durch den Glauben zu urteilender Erkenntnis von Freiheit befähigt. Freiheit ist ihm nicht natürliches Produkt. Als Gabe, die ihm im kritisch urteilenden Potential der sich extra nos verdankenden fides wirklich erkennbar und erfahrbar (und damit zugleich unterscheidbar von wie auch immer gearteter natürlicher Freiheit) ist, wird dem Glaubenden Freiheit zuteil. Das Beachten dieser Grunddifferenz der *libertas christiana* ermöglicht das kritisch-konstruktive Fundamentalmovens christlicher Freiheit im Mensch- und Weltsein. «Indem ... der Glaube mit der Verantwortung vor Gott zu tun hat, macht er frei zur Verantwortung für die Welt. ... Dann wird man aber ... unterscheiden müssen zwischen der Sache politischer Freiheit

⁵ M. Beintker, Das reformatorische Zeugnis von der Freiheit heute. Ist das Reden von der Freiheit eine Möglichkeit, die Bedeutung der Rechtfertigungslehre zu erschliessen?, BThZ 7 (1990) 202 - 216, hier: 215.

⁶ Freiheit V. Ethisch, TRE 11, 511 - 533, hier: 530.

und der Freiheit des Glaubens. Wer eins gegen das andere ausspielt, hat beides nicht begriffen.»⁷ Die Ebenendifferenz zwischen *libertas christiana* und irdischer Freiheit destruiert nicht die irdische Freiheit, die mit der Vernunft zu fassen ist, aber sie lokalisiert diese im und bezieht sie streng auf das In-der-Welt-sein. «De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustiam et diligendas res rationi subiectas.»⁸ In rebus civilibus hat die natürliche Freiheit, die im Vermögen und Bereich unserer Vernunft liegt, ihren sachlichen Ort, aber nur hier. Die in diesem Sinne instrumentalisierte Freiheit der Vernunft kann nur als an ihrem Ort verständige und angemessene gebraucht werden. Das ist ihre Chance, dass sie nicht alles ist. Das ihr Mögliche wird ihr möglich, indem sie als weltliche Vernunft, das bleibt, was sie ist und sich nicht gleichsam (pseudo)theologisch absolutsetzend metaphysisch destruiierend missversteht. Weltliche Freiheit muss in reformatorischer Sicht immer durch und durch weltlich bleiben. Die Reformation behaftet weltliche Freiheit auf ihre Weltlichkeit. Freiheit, die zu fassen, zu begreifen ist mit der Vernunft, darf nicht in sich selbst theologisch potenziert und damit transzendent überhöht werden. So heisst es in Apologie XVIII⁹, «dass der freie Wille und Vernunft in geistlichen Sachen nichts vermag ... ein Mensch, der nicht erleuchtet ist durch Gottes Geist, vernimmt gar nichts aus natürlicher Vernunft von Gottes Willen oder göttlichen Sachen.» Die Differenzierung, das unterscheidende Urteil ist um der Freiheit willen zu vollziehen. Wer hier (ver)mischt, identifiziert, kompromisslerisch, angepasst an opportunistisches und populistisches Freiheitsverständnis, sich der Unterscheidung entzieht, verweigert sich epistemologisch und «ontologisch» der Freiheit überhaupt. «Darum ist es gut, dass man dieses klar unterscheidet, nämlich dass die Vernunft und freier Wille vermag, etlichermassen äusserlich ehrbar zu leben, aber neu geboren werden, inwendig ander Herz, Sinn und Mut kriegen, das wirkt allein der Heilige Geist.»¹⁰ Hier bewährt sich die Distinktionskraft der lutherischen Zweireichelehre.¹¹ Verweigerung der *distinctio libertatis* inhäriert Depravation der Freiheit aus Gnaden, der Freiheit des Glaubens zur nur politischen (Praxis-)Theorie und paradoxerweise zu libertaristischer Infragestellung des *regnum politicum*. Wer nicht unterschei-

⁷ G. Ebeling, *Lutherst.* I, 328.

⁸ CA VIII, BSLK, 73,2-5. Und in Apologie XVIII heisst es: «... wir sagen auch, dass die Vernunft etlichermassen einen freien Willen hat. Denn in den Dingen, welche mit der Vernunft zu fassen, zu begreifen sind, haben wir einen freien Willen. ... so ist auch etlichermassen unseres freien Willens Vermögen, äusserlich ehrbar oder unehrbar zu leben. Das nennt die Heilige Schrift die Gerechtigkeit des Gesetzes oder des Fleisches, welche die Vernunft vermag ohne den Heiligen Geist; wiewohl die angeborene böse Lust so gewaltig ist, dass die Menschen öfter derselben folgen als der Vernunft». (BSLK, 311,4).

⁹ BSLK, 312,12ff.

¹⁰ BSLK, 312,37-42.

¹¹ Vgl. U. Kern, Die durch Barmen definierte Zweireichelehre, *ThZ* 42 (1986) 237-254.

det, zieht die evangelische Freiheit, wie Calvin zurecht meint, auf das *regnum politicum* und spiritualisiert fälschlicherweise an falschem Ort. So wird der Glaubende als *vir civilis* fideistisch auf frommes Terrain hin isoliert und aus dem weltlichen Reich spiritualistisch eliminiert.¹²

Christsein und Freiheit sind nach Luther nicht nur aufeinander zu beziehen, sondern jenes ist nicht ohne diese. Freiheit ist analytisch mit dem Christsein gegeben, ist strenge Implikation von diesem. Insofern der Christ je und je Christ werdend ist, ereignet sich Freiheit. Fundamentalere Verzicht auf Freiheit macht Christsein unmöglich. Indem der Christ wird, was er ist, ist er als Freier, wird er definiert als durch Freiheit fundamental Bestimmter. Das ist nach Luther präzise im theologischen Urteil zu benennen. Dieses kann nun reformatorisch nur gewonnen werden von der Heiligen Schrift her. Das *sola scriptura* ist nicht substituierbar in bezug auf die theologische Definition der Freiheit, es ist dieser Basis und Dimension gebend. So beruft sich Luther beim theologischen Diskurs der Freiheit auf Paulus, insbesondere auf IKor 9,19: «Ich bin frei in allen Dingen und habe mich doch jedermann zum Knecht gemacht».¹³ Biblisch ergeben sich für Luther zwei Konsequenzen, an denen «wir gründlich erkennen können, was ein Christenmensch sei und wie es um die Freiheit steht, die ihm Christus erworben und gegeben hat»: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht und jedermann untertan.»¹⁴ Diese beiden widersprechenden Aussagen («widerstendige rede»)¹⁵ dürfen in ihrem prinzipiellen «Dissens» nicht nivelliert werden. Die je unterschiedliche Zuordnung von Freiheit und Pflicht zum Dienen bedarf in ihrer Differenz differenter kausierender Verortung: «Ein jeder Christenmensch hat zwei Naturen, eine geistliche und eine leibliche. Nach der Seele wird er ein geistlicher, neuer, innerliche Mensch genannt, nach dem Fleisch und Blut wird er ein leiblicher, alter und äusserer Mensch genannt.»¹⁶ Der innere Mensch (*interior homo*)¹⁷ ist der gerechte (*iustus*), freie und damit der wahre Christ (*vere Christianus*). Freiheit lässt sich theologisch ursprünglich nur am *homo spiritualis*,

¹² «Hac distinctione (sc. zwischen *regnum spirituale* und *regnum politicum*) fiet, ne quod de spirituali libertate docet Evangelium perperam ad politicum ordinem trahamus: ac si minus secundum externum regimen humanis legibus subiicerentur Christiani, quia solutae sunt coram Deo ipsorum conscientiae: quasi propterea eximerentur omni carnis servitute, quod secundum spiritum liberi sunt.» (Calvin, *Institutio Christianae Religionis* III, 19,15).

¹³ Diese Stelle zitiert er neben Röm 13,8 und Gal 4,4 zu Beginn seiner Freiheitsschrift. Ich zitiere Luthers *Tractatus de libertate christiana* bzw. *Von der Freiheit eines Christenmenschen* nach: Martin Luther, Studienausgabe hg. v. H.U. Delius, Berlin 1979ff. (= StA), Bd. II, 263 -309, = WA 7, 20 - 38 (V. d. Freiheit e. Christenmenschen); WA 7, 49 - 73 (De lib. christ.); hier: StA II, 264f. = WA 7, 21; 7, 49f. Stellen aus Luthers Freiheitsschrift werden ohne Titelangabe zitiert.

¹⁴ StA II, 265,2-9 = WA 7, 20,5 - 21,4.

¹⁵ StA II, 265,16 = WA 7, 21,11.

novus und interior verorten.¹⁸ Der homo interior ist als der homo spiritualis, als der homo novus und als solcher der homo liber nun gerade nicht der innerliche Mensch im Sinne geschlossener Habensmodalitäten. Er ist nicht der Freie aus sich selbst, pointiert: aus selbstischem Selbst. Der homo liber als der homo interior ist nicht der auf sich Selbst und das Seine absolut Setzende und Hörende, in der Selbigkeit des Eigenen sich Einnistende und Berauschende. Er ist der homo audiens «sacrosanctum verbum dei Evangelium Christi», der auf das Evangelium des Freiheit gebenden Sohn (Joh 8,36: «Si filius vos liberavit, vere liberi eritis») hörende Mensch.¹⁹ Nur als homo audiens ist der homo interior der homo liber. «Die Seele hat kein anderes Ding, weder im Himmel noch auf Erden, in dem sie lebt, gerecht, frei und Christ ist, als das heilige Evangelium, das von Christus gepredigte Wort Gottes.»²⁰ «So ist es offenbar, dass kein äusserliches Ding vermag, ihn (sc. den Christenmenschen) frei ... zu machen.»²¹ Freiheit ist im Sinne eines äusserlichen Dinges «nicht leiblich noch äusserlich»²². Freiheit darf nicht innerlich destruiert veräusserlicht werden. Sie gewinnt ihr Woher und ihre Washeit nicht aus den Qualitäten von Leiblich- und Äusserlichkeiten. Die anima hominis gelangt nicht durch asketische Anstrengung, gute Werke, durch heiligen habitus und Eskapismus «in Kirchen und heiligen Stätten»²³ zur Freiheit. In diesen Veräusserlichtungen kann Freiheit nicht gründend und Ursprung gebend festgemacht werden. Die libertas christiana west nicht aus den Washeiten der Äusserlichkeiten. Aus ihnen heraus kann sie nicht definiert werden.

Libertas christiana und libertas humana, rationalis, civilis, terrestis sind damit nicht erledigt in bezug auf die Relation zueinander, sondern erst und indem christliche Freiheit tatsächlich als solche evangelische ist, kann diese Beziehung sich kritisch aufbauend gestalten.

2. Subjekt der Freiheit

Alle Freiheit, die diesen Namen tatsächlich verdient, ist für Spinoza²⁴ als solche göttliche Freiheit, west aus der Freiheit Gottes, denn frei ist Spinoza

¹⁶ StA II, 265,17-20 = WA 7, 21,12-15. Auch das begründet Luther biblisch. Er zitiert II Kor 4,16: «Licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.» (StA II, 264,29f. = WA 7, 50,8-11).

¹⁷ Vgl. zum folgenden StA II, 266,4ff. = WA 7, 50, 13ff. und StA II, 267,3ff. = WA 7, 21,18.

¹⁸ StA II, 266,5f. = WA 7, 50,14f.

¹⁹ StA II, 266,25-28 = WA 7, 50,34-37.

²⁰ StA II, 267,25-27 = WA 7, 22,3-5.

²¹ StA II, 267,5f. = WA 7, 20,20f.

²² StA II, 267,7f. = WA 7, 21,22. Vgl. zum folgenden StA II, 266 = WA 7, 50.

²³ StA II, 267,14f. = WA 7, 21,29f.

²⁴ Vgl. Spinoza, Ethica, Teil V, Lehrsatz 36 und Anm., Teil I, Def. 7.

nur «die *eine* ... Substanz, die Gott ist», da sie kraft eigener Natur und Wesenheit existiert.²⁵ Insofern ist nach Spinoza das Subjekt der Freiheit nur eines, nur Gott. Aber da Gott gemäss Spinozas pantheistischem Ansatz alles ist, verliert das Subjekt der Freiheit, Gott, an Differenzprofil gegenüber dem Inder-Welt-sein. Die Ebenendifferenz der Freiheit wird hier nicht hinreichend beachtet. Die substantielle Verortung der Freiheit lässt zwar Gott als die Substanz den Autor sein, aber das wird nicht personal gefasst, sondern substanti-al-deterministisch. Damit ist zwar die Gottheit Gottes und die Menschlichkeit des Menschen in bezug auf die Freiheit nicht aufgehoben, denn Gott ist Freiheit aus seiner eigenen Essenz und Natur heraus, und der Mensch kann Freiheit nur erlangen, indem er vernünftig in perennierender Liebe sich zu Gott, dem substantiellen Ort von Freiheit, verhält, aber theologisch gesehen ist das nicht suffizient. Der dialektische Spannungsraum zwischen Gott und Mensch hinsichtlich der Freiheit wird vernachlässigt. Das Subjektsein Gottes muss präziser zur Sprache gebracht werden. – P. Schempp formuliert pointiert, dass es für Luther «nur die Freiheit Gottes gibt, Freiheit also keiner Kreatur zukommt».²⁶ «Gott allein ist frei».²⁷ Die «alleinige Freiheit Gottes» ist die nicht substituierbare Ermöglichung der christlichen Heilsgewissheit.²⁸ Der Christ wird frei, indem er auf Gott sieht und nicht auf sich und seine Leistung. Durch diesen theologischen Blick wird ihm Freiheit zuteil. Das heisst aber nicht theologische Spekulation über die Freiheit des *deus nudus*. Schaut er auf diesen, wird er zuschanden in Zittern und absoluter Verzweiflung. Sein Blick gilt dem *deus vestitus*, dem Gott, der in Christus durch sein rechtfertigendes ver-söhnendes Handeln Freiheit fundamental eröffnet. Die in Christus anwesende Freiheit Gottes ermöglicht dem dem Evangelium Vertrauenden Freiheit, indem dieser den Autor, das Subjekt, den *kyrios* der Freiheit, also Gott, durch den Glauben als den in seiner Freiheit Barmherzigen, Liebenden erkennend erfährt. Die Freiheit des Evangeliums, die *libertas christiana seu evangelica* verdankt sich nicht den Relationen zum Mitmenschen. Sie hat ihr Woher und ihr Sein nicht in den frommen und freiheitlichen Befindlichkeiten des menschlichen Subjekts als menschliches Du. «Die *Libertas Evangelica* herrscht allein in den Dingen, die sich ereignen zwischen Gott und dir, nicht zwischen dir und deinem Nächsten.»²⁹ *Libertas christiana* ist Gottes Freiheit. Als *libertas evangelica* wird sie dem auf Gottes Wort Hörenden, dem Glaubenden, geschenkt. Sie ist also als solche «göttlichen Rechtes» und göttliches «Geschenk». «Es ist ihr eigen, sich keinem Werk, Ort, Sache Person notwen-

²⁵ H. Seidl, *Sittengesetz u. Freiheit*, Weilheim-Bierbronn 1992, 124.

²⁶ P. Schempp, *Die christliche Freiheit nach Luther*, in: Ders., *Ges. Aufsätze*, hg. v. E. Bizer, München 1960, 195 - 220, hier: 209.

²⁷ Ebd. 199.

²⁸ Ebd. 209.

²⁹ WA 8, 615,28f. (*De votis monasticis*).

digerweise anzuhängen.»³⁰ Christliche Freiheit ist nicht Konstruktion des frommen Gemütes und anthropologisch-religiöser Befindlichkeitshabitus, ursprunghabend in Werk, Ort, Sache des In-der-Welt-seins. Wer auf diese letztorientierend sieht, geht in die Irre, ist beschränkt in seiner Sicht, sodass die *libertas christiana* hier verkehrt wird in autochthone Optionen der (un)frommen Subjekte, die den (un)frommen Plackereien ungeahnte Möglichkeiten «real» eröffnen.

Die Anwesenheit der *libertas christiana* kann vom Gerechtfertigten, d.h. demjenigen erkannt werden, der Gott Gott sein lässt und so Freiheit als Gottes Gabe erfährt. Der Mensch «muss vor allen Dingen auf die Person sehen, wie die gerechtfertigt wird. Die wird aber nicht durch Gebot und Werke, sondern durch Gottes Wort (das ist durch seine Verheissung der Gnade) und den Glauben gerechtfertigt und selig». ³¹Dem korrespondiert: «Wir sollen Menschen und nicht Gott sein. Das ist die *summa*»³², die Luther christologisch fundiert:

«Denn wie wir in Adam aufgestiegen sind zum Bilde Gottes, so ist er (Christus) herabgestiegen in unser Bild, damit er uns zurückführe zu unserer Selbsterkenntnis. Und das geschieht im Sakrament der Inkarnation. Dies ist das Reich des Glaubens, in dem das Kreuz Christi herrscht, das die pervers angemassete Gottheit zu Boden wirft und die Menschheit und die verachtete Schwachheit des Fleisches, die man Verderben bringend im Stich gelassen hatte, wiederherstellt.»³³

Gott als Subjekt der Freiheit kann nur dort erkannt werden, wo das Kreuz Christi die Glorifizierungen unserer Freiheitsgötter zerstört und ihrer Anbetung durch Aufwertung der verachteten Schwachheit unseres Fleisches den Boden entzieht. Erst wo die durch unsere *adoratio* glorifizierten «realistischen» und utopistischen Freiheitsgötter durch das Kreuz Christi entmythologisiert, säkularisiert, zur irdischen Sache gemacht werden, ereignet sich epistemologisch und ontologisch die Erkenntnis des Subjektes der Freiheit. Wo «wir nicht mehr sagen zu den Werken unserer Hände: 'Ihr seid unser Gott'.» (Hos. 14,4) und für uns gilt: «Ich aber bin der Herr, dein Gott ... und du sollst keinen anderen Gott kennen als mich und keinen Heiland als allein mich.» (Hos. 13,4, Lutherbibel), wird uns Freiheit eröffnet, da wir des Subjektes der Freiheit befreiend beschenkt bewusst werden.

³⁰ «*Euangelica libertas divini est et iuris et doni. Ea est nulli operi, loco, rei, personae adh(a)erere, necessario.*» (WA 8, 330,3f. [Themata de votis]).

³¹ StA II, 293,6-9 = WA 7, 33,23-26.

³² WA.B 5, 415,45f. Vgl. E. Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München 1978, 25.

³³ AWA 2, 226,8-13 = WA 5, 128,39 - 129,4 (*Operationes in Psalmos. 1519 - 1521*). Vgl. E. Jüngel a.a.O. 24f.

3. Freiheit als Gabe des Glaubens

Der Glaube erkennt anerkennend das Subjekt der Freiheit. «Freiheit ist ... Freiheit des Glaubens und kommt aus ... Glauben.»³⁴ Indem der Glaubende das Subjekt der Freiheit anerkennt, das heisst, indem er Gott die Ehre gibt, Gott Gott sein lässt, sich zum *kyrios* bekennt, wird ihm Freiheit zuteil. So ist die *libertas christiana* als *libertas fidei* immer zugleich doxologische Freiheit. Der *homo liber* ist als der Gott-Ehrende.

Melanchthon sagt: «... sofern wir glauben, sind wir frei, sofern wir misstrauen, sind wir unter dem Gesetz», d. i. unfrei.³⁵ Freiheit ereignet sich, wenn sich Glauben ereignet. Im Ereignis des Glaubens wird dem Menschen Freiheit zugeeignet (nicht als selbstische Möglichkeit, sondern als Geschenk). Insofern wir unser Vertrauen auf Gott setzen und nicht auf unser Haben, Können, Tun und Machen und seine Produkte, seine Ware, sind wir frei. Insofern wir Gott misstrauen und unser Gottvertrauen substituieren durch Fundamentalorientierung auf unser Tun und seine Ware, die dann zum Fetisch (Marx) verkommen, sind wir Unfreie und werden geknechtet durch das Gesetz. Es gilt, «dass allein der Glaube ohne alle Werke gerecht, frei und selig macht»³⁶ *Sola fide*, nicht durch *fides plus* (synergistisches) Tun wird *libertas christiana* eröffnet. Freiheit ist an die Kontingenz des Glaubens gebunden. Insofern ist Freiheit stets kontingente Freiheit. «Glaubst du, so hast du, glaubst du nicht, so hast du nicht» Freiheit.³⁷ Freiheit im Horizont des Glaubens ist daher kein Habensmodus, dem Menschen nicht possessidär zuhanden.

Der Glaube an Christus bringt Freiheit: «Glaube an Christus, in welchem ich dir alle Gnade, Gerechtigkeit und Freiheit zusage»³⁸. Diese Freiheit des Glaubens bedeutet Befreiung von dem Heilsweg des Gesetzes, der Werke, nicht aber Eliminierung von den Werken, dem vernünftigen Tun überhaupt. Letzteres korreliert nicht nur der befreienden Freiheit des Glaubens, sondern wird zu seiner vollen weltlichen Effizienz durch diese erst befreit.³⁹

«Der Glaube gibt nicht nur soviel, dass die Seele dem göttlichen Wort gleich, aller Gnaden voll, frei und selig wird, sondern vereint auch die Seele mit Christus...dass Christus und die Seele ein Leib werden. ... So hat Christus alle Güter und Seligkeit, die gehören der Seele. So hat die Seele alle Untugend und Sünde an sich, die werden Christus zu eigen. Hier beginnt nun der fröhliche Wechsel und Streit. Weil Christus Gott und Mensch ist, welcher

³⁴ R. Mehl a.a.O. 514.

³⁵ Philipp Melanchthon. *Loci communes* 1521, übers. u. komment. v. H.G. Pöhlmann, Gütersloh 1993, 7,33.

³⁶ StA II, 271,17f = WA 7, 23,27f.

³⁷ StA II, 273,2 = WA 7, 24,13f.

³⁸ StA II, 273,1f. = WA 7, 24,12f.

³⁹ «... haec est Christiana illa libertas, fides nostra, quae facit, non ut ociosi simus aut male vivamus, sed ne cuiquam opus sit lege aut operibus ad iustitiam et salutem.» (StA II, 272,28-30 = WA 7, 53,31-33).

noch nie gesündigt hat, und seine Gerechtigkeit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, und da er die Sünde der gläubigen Seele durch ihren Brautring, das ist der Glaube, sich selbst zu eigen macht und nicht anders tut, als hätte er sie getan, so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäuft werden Denn seine unüberwindbare Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark. ... Daher ist es nicht möglich, dass die Sünden sie (die Seele) verdammen, denn diese liegen nun auf Christus und sind in ihm verschlungen.»⁴⁰

Das ist der Weg der Freiheit Christi zum Menschen. Denn «die in der Rechtfertigung dem Glauben angeeignete Entledigung von der Schuld der Sünde überhaupt ist die tragende Wurzel aller Christenfreiheit»⁴¹. Die Unüberwindlichkeit der Gerechtigkeit Christi, die dem Glaubenden im Ereigniswerden des Glaubens trifft, gebiert im glaubenden Menschen evangelische Freiheit, indem dieser «ein geistlicher, neuer, innerliche Mensch»⁴² im Ereignis des Glaubens je und je ist. Der im Glauben geborene «novus homo», nicht der «vetus homo»⁴³, ist der freie Mensch. Nach Melanchthon⁴⁴ lehrt Paulus, «dass nur der neue Mensch frei ist. Insoweit wir demnach durch den Geist erneuert», spiritu sancto im Glauben sind, «sind wir frei. Insoweit wir Fleisch und Alter,» natürlicher Mensch sind, auf ihn unser Grundvertrauen setzen, «sind wir unter dem Gesetz», d.h. Unfreie, kennen wir die libertas christiana nicht.

Christliche Freiheit bedarf der *fundamentalen* Vermittlung des Geistes des göttlichen Geistes, des Spiritus Sanctus, der den neuen, den freien Menschen schafft. Apneumatologisch kann die libertas christiana nicht definiert werden. Die Freiheit des Glaubens als pneumatologische Freiheit drängt zur Konkretion, zum Vollbringen des Guten.⁴⁵ Geistliche Freiheit ist konkrete Freiheit. «Geist ist alles, was der heilige Geist in uns wirkt. Fleisch aber heisst alles, was wir ohne den Geist nach dem Fleisch für (in)uns selbst tun. Daher sind alle Werke der Christen, wie sein Ehefrau zu lieben, Kinder zu zeugen, sein Haus zu regieren, seine Eltern zu ehren, der Obrigkeit gehorsam zu sein und dergleichen, quae ipsis saecularia et carnalia sunt, Früchte des Geistes.»⁴⁶ Freiheit, definiert durch den Geist, nötigt strikte zur konkreten Verantwortung im In-der-Welt-sein. Christliche Freiheit als Gabe des Glaubens ist solche pneumatologisch veranlasst und ausgelegt. Das «freie(s) Werk» des Glau-

⁴⁰ StA II, 275,19 - 277,13 = WA 7, 25,26 - 26,8.

⁴¹ M.Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, Neudruck Neukirchen 1966, §646, S. 550.

⁴² StA II, 265,18f. = WA 7, 21,13f.

⁴³ StA II, 264,28f. = WA 7, 50,7f.

⁴⁴ A.a.O. 7,32.

⁴⁵ «Der Geist macht das Herz durch seine Gnade willig und lustig zum Guten, dass der Mensch die Werke frei, umsonst (und) nur Gott zu Ehren tut; denn durch den Glauben und Geist ist er schon gerecht und selig». (WA 10 I 1, 259,8-11 [Kirch.post.1522]).

⁴⁶ WA 40 I, 348,15-19 (Galaterkom. 1531).

bens «ist ein göttliches Werk im Geist».⁴⁷ Es gilt: Ohne den Heiligen Geist keinen Glauben und ohne den Glauben keine Glaubensgabe Freiheit.

4. Unfreier Wille

Auch Luther kennt einen freien Willen.⁴⁸ Hierin sieht er sich einig mit Erasmus.⁴⁹ Dem entspricht Apologie XVIII: «Habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quas ratio per se comprehendit. Potest aliquo modo efficere iustitiam civilem seu iustitiam operum».⁵⁰ Der freie Wille erstreckt sich nur auf die *inferiora*, nicht auf die *superiora*: «homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum inferioris».⁵¹ Der freie Wille ist transzendental begrenzt auf das, was «mit der Vernunft zu fassen, zu begreifen»⁵² ist. Seine Kapazitäten reichen nicht darüber hinaus. Erasmus⁵³ überschreitet die Kapazitäten und damit die Grenzen des freien Willens, dessen «Fassungskraft und Denkkraft (sensus)», wenn er den freien Willen bestimmt als «die Kraft des Willens, die aus sich selbst heraus das Wort und Werk Gottes wollen und nicht wollen kann».⁵⁴ Wo dem freien Willen Kompetenz und Möglichkeit zum Wollen oder Nichtwollen in bezug auf das Wort Gottes, d.h. auf das Heil beigemessen wird, kommt es zur Vergöttlichung des freien Willens, wird ihm «Göttlichkeit zugeteilt». Der so vergöttlichte freie Wille macht Christus, die Gnade und den Heiligen Geist überflüssig.⁵⁵ Gott gegenüber, in den Dingen des Heils ist der Wille nicht frei, sondern so oder so gebunden: «Caeterum erga Deum, vel in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium sed captivus, subiectus et servus est, vel voluntatis Dei vel voluntatis Satanae.»⁵⁶

«Liberum arbitrium post peccatum ist nichts als ein Aushängeschild und wenn es das tut, was es in sich ist, sündigt es tödlich.»⁵⁷ Der Wille ist hinsicht-

⁴⁷ StA III, 54,26 - 55,2 = WA 11, 264,19-21 (Von weltlicher Obrigkeit).

⁴⁸ «Scimus, quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quae habet ius et liberum arbitrium, ut illa obediant et faciant, quae ipse vult et cogitat.» (StA III, 348,37 - 349,1 = WA 18, 781,8-10 [De serv.arb.]).

⁴⁹ Vgl. StA III, 348,37ff. = WA 18, 781,8ff. (De serv.arb.).

⁵⁰ BSLK, 311,24-28.

⁵¹ StA III, 210,5f. = WA 18, 638,5f. (De serv. arb.).

⁵² BSLK, 311,4 (Apologie).

⁵³ Die Definition des freien Willens durch Erasmus lautet: «Unter freiem Willen verstehen wir ... das Vermögen des menschlichen Willens, mit dem der Mensch sich dem, was zur Seligkeit führt, zuwenden oder von ihm abwenden kann.» (Erasmus, De libero arbitrio I b 10 [VfW 24], zitiert nach B. Hägglund, Die Frage der Willensfreiheit in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther, in: Freiheit aus der Wahrheit. Erbe und Auftrag der Lutherischen Reformation, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 8, Erlangen 1986, 44 - 58, hier: 47).

⁵⁴ StA III, 232,25-28 = WA 18, 664,1-3 (De serv. arb.).

⁵⁵ StA III, 232,30ff. = WA 18, 664,7ff. (De serv. arb.).

lich des Heils «Gefangener und Knecht der Sünde». Frei ist er nur zum Bösen: *Liberum arbitrium* «non sit liberum, nisi ad malum. ... Inde ... Augustinus ... dicit: *Liberum arbitrium sine gratia non nisi ad peccandum valet.*» Nur noch Macht zum Sündigen hat der freie Wille. Seine titularische Freiheit ist tödliche Unfreiheit. Der postlapsarische Mensch ist in Dingen des Heils unfrei. Seine Unfreiheit zeigt sich in der todbringenden «Freiheit» ad malum. Unter der Sünde stehend trifft ihn deren strenge Implikation: «Der Sold der Sünde ist der Tod»⁵⁸ Der freie todbringende Wille zum Bösen lebt. Die praelapsarische Ausrichtung des *liberum arbitrium* zum Guten ist «post peccatum» niedergehalten, geknebelt, niedergeworfen, nicht in Geltung. Immer aktiv dagegen ist der postlapsarische sogenannte freie Wille in seiner produktiven Ausrichtung auf das Böse.⁵⁹ Die Gefangenschaft des «*liberum arbitrium sine gratia*» in der Unfreiheit, d.h. in der Knechtschaft des Bösen, ist für den postlapsarischen, auf sich gestellten Willen unveränderlich konstant. Aus sich heraus kann der geknechtete Wille die Knechtschaft des Bösen nicht abschütteln und Wendung zum Guten initiieren und durchführen. «*Quare sequitur, liberum arbitrium sine gratia Dei prorsus non liberum, sed immutabiliter captivum et servum esse mali, cum non possit vertere se solo ad bonum.*»⁶⁰ Die Unfreiheit regiert dort, wo wir unter dem Gott dieser Welt gehalten sind. Der seine Kompetenzen überschreitende freie Wille gerät unter das *dominium* des Gottes dieser Welt. Dieser gebraucht jenen als ausgezeichnetes Vehikel seiner Zwecke. So kann hier nur gewollt werden, was der *Deus huius saeculi* wollen will.⁶¹ Unter dem Gott dieser Welt wird der freie Wille des Menschen zu dessen Lasttier.⁶² Wo wir unter den Göttern dieser Welt, deren genetische Produktion Luther präzise im Grossen Katechismus in der Erklärung zum 1.

⁵⁶ StA III, 210,9-11 = WA 18, 638,9-1 (*De serv. arb.*).- «Die lutherische Deutung der paulinischen Anthropologie, wonach der Mensch als ganzer Fleisch ist, soweit er von der Sünde beherrscht ist, und als ganzer Geist, soweit er vom Geist Gottes getrieben wird, die sogenannte *totus-homo*-Betrachtung, hat er (Erasmus) sich nicht zugeeignet. Er sagt z.B.: ‘Trotzdem ist nicht die ganze Beschaffenheit des Menschen Fleisch, sondern es gibt eine, die man Seele nennt, und es gibt eine, die man Geist nennt, vermöge dessen wir zum sittlich Guten emporstreben, einen Teil unseres inneren Vermögens, den man Vernunft oder das Hegemonikon, d.h. den führenden Teil, nennt.’ (Erasmus, *De libero arbitrio* III b 4 [61]).» (B. Hägglund a.a.O. 49).

⁵⁷ StA I, 205,12f. = WA 1, 359,33f. (*Disp.Heidelb.*). Die päpstliche Bulle (Leo X) vom 15.6.1520 *Exsurge Domine* verurteilt diesen Satz als Irrtum (Denzinger³⁷, 1486). - Die folg. Zitate sind zu finden: StA I, 205,14ff. = WA 1, 359,35ff. (*Disp. Heidelb.*).

⁵⁸ Röm 6,23: «*Stipendia enim peccati, mors.*»

⁵⁹ «*Liberum arbitrium post peccatum potest in bonum potentia subiectiva, in malum vero semper activa.* (StA I, 205,23f. = WA 1, 360,6f. [(*Disp. Heidelb.*)]).

⁶⁰ StA III, 208,17-19 = WA 18, 636,4-6. (*De serv. arb.*).

⁶¹ «*Summa, si sub Deo huius saeculi [Vgl. II Kor 4,4] sumus, sine opere et spiritu Dei veri, captivi tenemur ad ipsius voluntatem, ut Paulus ad Timotheon dicit, ut non possimus velle, nisi quod ipse velit.*» [Vgl. II Tim 2,26] (StA III, 207,33-36 = WA 18, 635,7-9 [*De serv. arb.*]).

Gebot beschreibt⁶³, sind, von ihnen geritten werden, laufen wir dorthin, wohin diese wollen. Werden die Götter dieser Welt verehrt, wird ihnen Raum und Zeit gegeben, gerät die *libertas humana* in die Knechtschaft des Bösen, Satanischen, Zerstörerischen, des Todes. Proskynese, Fallen ins Knie vor den Göttern dieser Welt bringt ganz sicher Unfreiheit, Knechtschaft des Bösen. Das geschieht dann, wenn der Mensch Gott nicht Gott sein lässt, sondern selbst Gott sein will. Und der natürliche Mensch will das.⁶⁴ Der das vernünftige Mass verlierende sich selbst divinitorisch gebärdende freie Wille des natürlichen Menschen wird tatsächlich in dieser Masslosigkeit vom Bösen geritten.

Der glaubende, d.h. der *propter Christum per fidem* gerechtfertigte Mensch dagegen, der Mensch, der Gott Gott und nicht den freien Willen Gott sein lässt, wird in seiner *humana voluntas libertatis* von Gott geritten, «will und geht, wohin Gott will.»⁶⁵ Er zelebriert nicht das divinitorisch-satanische Geschäft der Atheisten des freien Willens⁶⁶, der «*abnegatores Christi*». «*Simul hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium.*»⁶⁷ Wenn mein eigener freier Wille es vermag, die heilbringende Gnade zu (er)fassen, wozu benötige ich dann noch Christus und die Gnade Gottes?⁶⁸ Die fromme oder unfromme Nomenklatur des freien Willens der *abnegatores Christi* wird vom *propter Christum per fidem* gerechtfertigten Menschen, dessen Willen *iumentum Dei* ist, erkannt und dechiffriert als das, was sie tatsächlich ist, Ideologie des vom Bösen gerittenen, des Mass und Dimension des Vernünftigen und Sachlichen verlierenden freien eigenen Willens.

Iwand diagnostiziert eine «seltsame(n) Isolierung» in bezug auf Luthers Lehre vom unfreien Willen.⁶⁹ Diese Lehre aber kennzeichne «die Bruchstelle zum Mittelalter, auch ... zu der spätmittelalterlichen Theologie des Occamis-

⁶² Vgl. auch zum Folgenden Luthers bekanntes, von uns bereits zitiertes Wort vom menschlichen Willen als Reittier für Gott oder Satan: StA III, 208,2-7 = WA 18, 635,17-22 (*De serv. arb.*).

⁶³ BSLK, 560ff.

⁶⁴ «*Non potest homo naturaliter velle deum esse deum. Immo vellet se esse deum, et deum non esse deum.*» (StA I, 166,22f. = WA 1, 225,1f. [*Disp. c. scholast. theol.*]). H. J. Iwand (Um den rechten Glauben. Ges. Aufsätze, München 1959, 254) schreibt zu diesem Satz: Luther «hat gesehen und begriffen, dass der natürliche Mensch ein geborener *Atheist* ist.»

⁶⁵ StA III, 208,2f. = WA 18, 635,17f. (*De serv. arb.*).

⁶⁶ Vgl. G. Ebeling, *Lutherst. III*, Tübingen 1985,69 und die ebd. Anm. 75 genannten Lutherstellen.

⁶⁷ StA III, 345,26f. = WA 18, 777,33f. (*De serv. arb.*).

⁶⁸ «*Nam si meo studio gratiam Dei obtineo, quid opus est Christi gratia pro mea gratia accipenda? Aut quid mihi deest, ubi gratiam habuero?*» (StA III, 345,28f. = WA 18, 777,34-36 [*De serv. arb.*]).

⁶⁹ H. J. Iwand, *Um den rechten Glauben. Ges. Aufsätze*, München 1959, 253.

mus ... Jene haben die Willensfreiheit behauptet, Luther hat sie bestritten.»⁷⁰ Luthers Lehre vom unfreien Willen bedeute zugleich «Bruch mit dem die Neuzeit ankündigenden Humanismus».⁷¹ Selbst Melanchthon weiche immer mehr von der Lehre vom *servum arbitrium* ab zugunsten der vom *liberum arbitrium*.⁷² Auch der moderne Protestantismus (von Ritschl bis Herrmann und Troeltsch) habe sich vom reformatorischen *servum arbitrium* entfernt. Er «dürfte in der Lehre von der Selbstbewegung des menschlichen Willens dem Thomismus näher stehen als der Reformation.»⁷³ Iwand kommt konstatiert: «... von wenigen Ausnahmen abgesehen ... (hat) sich die Lehre vom unfreien Willen innerhalb der protestantischen Schuldogmatik *nicht* halten können, sie ist bald herabgesunken zu jenem Eingeständnis des blossen Unvermögens, aus eigener Kraft vor Gott gerecht zu werden, aber das ist nicht ihr ursprünglicher Sinn. Nicht dass der Mensch das Gebot Gottes nicht erfüllen *kann*, ist mit diesem Satz gemeint, sondern dass er es nicht *will* und nicht *wollen* kann, ist die herausfordernde These dieses Theologumenons.»⁷⁴ Dem im Protestantismus weit verbreiteten Versagen hinsichtlich der Rezeption von Luthers Lehre vom unfreien Willen muss widerstanden werden. Nur wer an diesem Fundamentalpunkt präzise bleibt, kann das protestantisch aufgeschlossene Potential der *libertas christiana* aktual fruchtbringend in Kirche und Welt einbringen.

5. Vergessen der ganzen Gerechtigkeit des Gesetzes

Nach Calvin ist ein wesentlicher Faktor der *libertas christiana* *das Vergessen der ganzen Gerechtigkeit des Gesetzes*.⁷⁵ Aller Pelagianismus, Semipelagianismus und der sich ständig regenerierende Neopelagianismus gelten hier nicht, sind dem heilsamen Vergessen zu übergeben. Kein Rest bleibt übrig, etwa als Fokussierung christlicher Freiheit. Kompromisse hinsichtlich des Vergessens der *tota legis iustitia* sind fundamentale Negierung des rechtfertigenden Glaubens, denn dieser hat als strenge Implikation das Vergessen der

⁷⁰ Ebd. 249f.

⁷¹ Ebd. 253.

⁷² Ebd. 253.

⁷³ Ebd. 250. Im darauffolgenden Satz Iwands heisst es: «Bildet doch die Lehre von der natürlichen Willensfreiheit des Menschen auch im Hochmittelalter, d.h. bei Thomas von Aquin, die notwendige Voraussetzung der Glaubens- und Rechtfertigungslehre.» M.E. ist es exakter, nicht von Voraussetzung bei Thomas, sondern von integralem Bestandteil zu reden.

⁷⁴ Ebd. 253f.

⁷⁵ «*Christiana libertas in tribus (...) partibus sita est. Prima, ut fidelium conscientiae, dum fiducia suae coram Deo iustificationis quaerenda est, sese supra Legem erigant atque efferant, totamque Legis iustitiam obliviscantur.*» (Calvin, *Institutio Christianae Religionis* III, 19, 2).

ganzen Gerechtigkeit des Gesetzes. Gilt der Glaube und damit die *oblivio totae iustitiae legis*, kommt es zur Entsoteriologisierung menschlichen Tuns. Das Vergessen der ganzen Gerechtigkeit des Gesetzes in bezug auf das Heil und damit die hiermit gegebene soteriologische strenge «Askese» wird «aufgehoben» in der soteriologischen Position des wirklichen *soters*. Der soteriologischen «Aufladung» der Werke gilt es zu widerstehen «*propter impium ... additamentum*»⁷⁶, der «bösen Hinzufügung (blossen Zusatzs)»⁷⁷ der Werke. Die *falsa persuasio* besteht darin, «dass wir *per ipsa (sc. opera) iustificari*» werden könnten.⁷⁸ Die Werke, soteriologisch aufgeladen, vermitteln zwar einen guten Schein, wer aber diesem erliegt, wird in das destruierende Betrugswerk desselben verstrickt und soteriologisch zerstört. Die soteriologische, die böse Hinzufügung der Gesetzeswerke, das Nur-gut-scheinen und doch das Nicht-gut-sein, das Sich-und-jedermann-Betrügen und das Gleich-reissenden-Wölfen-in-Schafskleidern-sein⁷⁹ ist die konsequente Folge der soteriologischen Aufladung der Werke. Diese Scheinfreiheit ist Unfreiheit, und zwar eine unüberwindliche («*insuperabilis*»⁸⁰) für den natürlichen Menschen. Der «böse Zusatz», die «verkehrte Meinung»⁸¹, mittels der Werke, d.h. in soteriologisch-primärer Subjektivität derselben, Heil, Gerechtigkeit Gottes zu finden, also das *impium additamentum* bedeutet zementierte Unfreiheit. Der menschlichen Natur ist es aus sich heraus nicht möglich, das *impium additamentum* zu erkennen, geschweige denn zu vertreiben.⁸² Dieses *impium additamentum*, dieses Werkheiligen ist ein Muss für den natürlichen Menschen.⁸³ Dieser verfällt jenem totaliter. Der natürliche Mensch «hält» das *impium additamentum*, das Werkheiligen «für ein köstliches, seliges Ding. Darum werden ihrer auch so viele dadurch verführt.»⁸⁴ Die Scheinfreiheit der Werke mit ihrem soteriologisch-verderbenbringenden Potential bestimmt den natürlichen Menschen so weit, dass dieser nicht nur nicht die Unfreiheit des Werk-

⁷⁶ StA II, 292,24f = WA 7, 63,18.

⁷⁷ StA II, 293,20 = WA 7, 34,1.

⁷⁸ StA II, 292,16 = WA 7, 63,11.

⁷⁹ «... das sie nur gutt scheynen/ vnd seyn doch nicht gutt/ betriegen sich vnd yderman damit/ gleych wie die reyssend wolff/ inn schaffs kleydernn.» (StA II, 293,21-23 = WA 7, 34,2-4).

⁸⁰ StA II, 292,28 = WA 7,63,22.

⁸¹ StA II, 293,24 = WA 7,34,1f.

⁸² «*Hic autem leviathan et perversa opinio in operibus insuperabilis est, vbi deest syncaera fides, abesse enim non potest a sanctis illis operariis, donec fides vastatrix eius veniat et regnet in corde. Natura per seipsam, non potest eam expellere, immo ne cognoscere.*» (StA II, 392,28-31 = WA 7, 63,22-25). «Aber der selb bosse zusatz vnd vorkerete meynung/ ynn den werckenn/ ist vnuebirwindlich/ wo der glaub nit ist. Er muss sein/ ynn dem selben wirckheyligenn/ biss der glaub kum vnd vorstoere yhn/ die natur vormag yhn/ von yhr selb nit auss trybenn. Ja auch nit erkennen.» (StA II, 293,24-27 = WA 7, 34,4-7).

⁸³ StA II, 293,25f. = WA 7, 34,5f.

⁸⁴ StA II, 293,27f. = WA 7, 34,7f.

heiligen nicht erkennend durchschaut, sondern es noch aus ausgibt und anschaut als «koestlich/selig dingk»⁸⁵. – Der Unfreiheit gebärenden Scheinfreiheit kann nur durch den Glauben widerstanden werden. «Wo der Glaube nicht ist», ist das *impium additamentum* «unüberwindlich».⁸⁶ Der Glaube muss kommen, den «bösen Zusatz» zu zerstören.⁸⁷ Solange nicht die *fides* als «*vastatrix*» «kommt und im Herzen regiert»⁸⁸, ist der Mensch ohne Chance gegenüber der Unfreiheit des Werkheiligen. Die evangelische Freiheit des Glaubens bewirkt Entrechtung, Entsoteriologisierung irdischer Heilssetzungen. Sie stürzen in ihren soteriologischen Ideologien zusammen. Von der kathartischen Kraft des Glaubens werden sie blossgelegt und als soteriologisch irrelevant entlarvt. Iwand⁸⁹ schreibt:

«... mit dieser (sc. evangelischen) Freiheit sind ... alle Gebote und Satzungen 'entrechtet', die Menschen als verbindlich zum Heil aufgerichtet haben: Menschensatzungen (Mt 15; Mk 7) und die 'Elemente der Welt' (Gal 4,3; Kol 2,8) ... Von da aus stürzt Luther das ganze System der 'vota' und der 'consilia', sie haben jetzt keine Notwendigkeit mehr vor Gott, sie sind lediglich nach dem Nutzen zu beurteilen, den sie für ... die Gemeinschaft haben. Der Mensch ist insofern frei, als er – eben dank dieser seiner evangelischen Freiheit – mit den Ordnungen umgehen kann als ihr Herr! 'Ich sah Knechte auf Rossen und Fürsten zu Fuss gehen wie Knechte' (Pred 10,7). Es hiesse göttliches Recht aufheben, wenn man diese Ordnungen neben dem Evangelium wieder im religiösen Sinne verbindlich machen wollte: 'Es ist nicht weniger Sünde, die von Gott gesetzte Freiheit zu verletzen, als gegen irgendein anderes Gebot zu sündigen'⁹⁰.»

Durch den Glauben ist die Entfremdung der Freiheit durch das im Gesetzeswerk als Heilsweg sich dokumentierende und realisierende Haben aufgehoben. Die soteriologische Kompetenz als (ausschliesslich) die des Glaubens ermöglicht tatsächlich Freiheit. Da das soteriologische Grunddatum von Freiheit durch den Glauben saturiert ist, werden beim Ereigniswerden des Glaubens, die ideologisch-soteriologischen Substitutionen in ihrem fetischistischen Charakter (Marx) von Unfreiheit enttarnt als Götzen eigenen Machens und Tuns. Indem im Glauben der eine Herr als der eine *soter* erkannt wird, kommt es zur Entsoteriologisierung, zur Aufhebung der irdischen Soteriologisierung von Freiheit (= Unfreiheit). Entsoteriologisiert -durch den einen *soter* – ist der Glaubende frei in seinem Tun und Handeln.⁹¹ Vergessen der ganzen Gerechtigkeit des Gesetzes mit seinen erdichteten Freiheiten = Scheinfreiheiten – das geschieht per *fidem propter Christum*. So wird Freiheit als Befreiung von den Gesetzesplackereien geboren. Melanchthon⁹² sagt zu-

⁸⁵ StA II, 293,28 = WA 7, 34,8.

⁸⁶ StA II, 293,24f. = WA 7,34,5.

⁸⁷ StA II, 293,26 = WA 7, 34,6.

⁸⁸ StA II, 292,30 = WA 7, 63,24.

⁸⁹ Nachgelassene Werke, München 1983, 86f.

⁹⁰ WA 8, 613,41ff. (*De votis monasticis*).

recht: «Nam quid in universum aliud est evangelium nisi huius libertatis praeconium. Postremo, libertas est christianismus».

6. *Christus macht euch frei*

Die libertas christiana ist als solche libertas *christiana*, präzise: Freiheit des Sohnes. Luther zitiert Joh 8,36: «Si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.»⁹³ «Wenn euch nun der Sohn frei macht (eleutherose – Aorist), dann werdet ihr wirklich frei sein (eleutheroi esesthe = Futur)». «Der Weg zu Freiheit und Leben, aus der Verfallenheit an Finsternis und Knechtschaft, ist allein über den Sohn möglich, der ihn durch seine Heilsoffenbarung erschliesst und durch den Anschluss an seine Person ermöglicht (5,24; 8,12; 14,6).»⁹⁴ Die Freiheit des Sohnes ist es, die gilt. Bultmann⁹⁵ bringt es auf den Punkt: «Jesus verheißt die Freiheit, *nur er* kann sie schenken, und *nur das* ist echte Freiheit.» Der «Freiheitsmacher», der «Produzent» der libertas christiana ist der Sohn, ist Christus. «‘Der Sohn’, selbst in der vollen Freiheit lebend, das heisst am Leben des Vaters teilhabend (5,26), vom Sünden- und Todesbereich geschieden und der ‘oberen’ Welt angehörig (8,23), vermag auch die unfreien Menschen zur wahren Freiheit zu führen»⁹⁶, indem er die im Schatten des Todes, die in der Unfreiheit Sitzenden durch das Kreuz präzise trifft und so qua Kreuz und Auferstehung die Freiheit am Ort der Unfreiheiten Raum gewinnen lässt, in den Dunkelheiten der Unfreien das Licht der Freiheit Gottes scheinen lässt.

Der in Kreuz und Auferstehung Freiheit definierende und eröffnende Christus gibt der libertas christiana ihren Namen, nur dieser Christus, solus Christus. Die Stigmata Jesu Christi sind die Stigmata der libertas christiana. Christus «tauft» die ihm Vertrauenden, «die Seinen» zu Freien. Er gibt ihnen den Namen Freie. Freiheit ist christologisch-sakramentales Urdatum. «Christus se et suos appellat liberos et filios regis»⁹⁷. Freiheit aber ist für Luther «exklusive(s) Gottesprädikat»⁹⁸: Nur wenn das Christus-est-verus-deus – und nicht die arianische theologische Destruktion: Christus est «perfectissima creatura»⁹⁹ – gilt, kann das exklusive Gottesprädikat Freiheit durch ihn defi-

⁹¹ «Und dass kein Werk, kein Gebot, einem Christen notwendig sei zur Seligkeit, sondern er frei ist von allen Geboten und aus lauter Freiheit umsonst tut, alles, was er tut, ohne damit seinen Nutzen und seine Seligkeit zu suchen. Denn er ist schon gesättigt und selig durch seinen Glauben und Gottes Gnade. Daher will er darin nur Gott gefallen.» (StA II, 291,15-20 = WA 7, 32,30-34).

⁹² A.a.O. 7,21.

⁹³ StA 266,27f. = WA 7, 50,36f.

⁹⁴ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium II. Teil, Leipzig 1979², 265.

⁹⁵ Das Evangelium des Johannes, Berlin 1963, 337.

⁹⁶ R. Schnackenburg a.a.O. 265.

⁹⁷ StA II, 300, 31f. = WA 7, 67,24.

niert werden, kann Freiheit als christologische Freiheit, weil Freiheit Gottes, tatsächlich Freiheit sein. Und es gilt das Vere-deus-sein Christi:¹⁰⁰ Kraft des Vere-deus-sein Christi ist das exklusive Gottesprädikat Freiheit durch ihn definierbar und verfügbar. Das theologische Gewicht der Christologie ist nicht ersetzbar durch arianisierende höchste Geschöpflichkeiten. Damit Freiheit Freiheit ist, ist Christus theologischer Ort: «... noster locus (sc. dei) est Iesus Christus, quia deus statuit nihil audire nisi per hunc.»¹⁰¹

Ist das Vere-deus-sein Christi Garant dafür, dass die Freiheit als Gottesprädikat nicht arianisch verkommt, sondern Freiheit Christi tatsächlich *Freiheit* ist, so ist die nichtsubstituierbare Basis dafür, dass Freiheit bei *uns* Freiheit wird, das Christus-est-vere-homo. «Scriptura loquitur aliquando de Christo ut Deo, aliquando ut de composito et incarnato»¹⁰², die Heilige Schrift redet von der «mit der Menschheit (Christi) verbundenen Gottheit».¹⁰³ Das Vere-homo-sein Jesu Christi ermöglicht, dass *uns* die Freiheit betrifft, weil trifft.¹⁰⁴ Dass Freiheit, dieses exklusive Gottesprädikat menschliche Freiheit wird, uns tatsächlich trifft, verdankt sich dem Deus-incarnatus-est. So kann Freiheit in aller Menschlichkeit, auch am Ort menschlicher Entfremdung entfaltet werden. Von Bedeutung sind hier Luthers tapeinotischen Aussagen. Nach Paul Althaus¹⁰⁵ macht Luther «Aussagen ... die ein *genus tapeinoticon* bedeuten. Er vertritt den Gedanken, dass die Gottheit in Christus kraft der Menschwerdung und personalen Einheit mit der Menschheit in sein Leiden miteingeht bis in die tiefsten Tiefen. In Christus leidet Gott mit. Luther lehrt also zwar nicht, wie die Modalisten, ‘patripassianisch’, aber ‘deipassianisch’¹⁰⁶.» Da das so ist, kann auch die Freiheit, dieses Gottesprädikat, an die Orte tiefster Tiefen gehen. Ihr Träger ist der Gottmensch Jesus Christus. Die

⁹⁸ E. Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen, München 1978, 89. «Sequitur ... liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati.» (StA III, 209,4-6 = WA 18, 636,27-29 [De serv. arb.]). Nam ... ostendimus, liberum arbitrium nemini nisi soli Deo convenire. Arbitrium fortassis homini aliquod recte tribueris, sed liberum tribuere in rebus divinis, nimium est.» (StA III, 230,12-14 = WA 18, 662,5-7 [De serv. arb.]).

⁹⁹ WA 40 I, 82,9 (Gal.kom. 1531).

¹⁰⁰ «Sic in Christo inveniens deum, extra eum ne in coelo eum invenies.» (WA 40 III, 56,11f. [In XV Ps. gr.]) «Iam extra Iesum quaere deum est diabolus.» (WA 40 III, 337,11 [In XV Ps. gr.]) («Er (Christus) und kein anderer ist der wahre Gott. (WA 31 I, 63,27f. [Scholion z. 118. Ps.]).

¹⁰¹ WA 40 III, 53,3f. (In XV Ps. gr.).

¹⁰² WA 40 I, 415,12f. (Gal.kom. 1531).

¹⁰³ WA 40 I, 417,34 (Gal.kom. 1531).

¹⁰⁴ Von Christus gilt, dass er ist «ein natürlicher Mensch, aller Massen wie wir und ihn nichts unterscheidet an der Natur, ausser wo es die Sünde und die Gnade betrifft» (WA 10 I,1 67,17 [Kirchenpostille 1522]). Christus war «ein Mensch, wie ein anderer Mensch, der Fleisch und Blut, Leib und Seele hat». (WA 10 I,1 236,11f. ([Kirchenpostille 1522])).

¹⁰⁵ Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 174.

«mit der Menschheit verbundene Gottheit»¹⁰⁷ Christi ermöglicht das. Soteriologisch gewendet heisst das:

«Die Freiheit eines Christenmenschen, die aus der soteriologischen Vereinigung Jesu Christi mit dem 'inwendigen Menschen' hervorgeht, ist ... letztlich begründet in der christologischen Einheit von Gott und Mensch. Nur so wird verständlich, dass das exklusive *Gottesprädikat* der Freiheit nunmehr als Auszeichnung des Christenmenschen beansprucht werden kann ... Die Behauptung der Freiheit des Christen setzt die tätige und leidende Präsenz Gottes im menschlichen Sein voraus.»¹⁰⁸

Christus allein ermöglicht *libertas christiana*. Christliche Freiheit hat ihren locus gründender *libertas veritatis* exklusiv im Solus-Christus. Jesus Christus als der *verus locus christianae libertatis* ist nicht nur Panier, auch «nicht der blosser Herkunftsort einer Freiheitsidee», sondern «das befreiende Ereignis von Freiheit, in das der Glaube uns hineinzieht, indem er uns mit Christus verbindet».¹⁰⁹ Insofern ist Freiheit christonomisch. Reformatorisch definiert bezeichnet Freiheit also «nicht den Menschen in seiner autonomen, letzten Unangreiflichkeit, sondern bestimmt ihn zufolge seines Seins in Christus. Freiheit ist nicht die Freiheit moralischen Handelns oder moralisches Postulat, sondern christologische Freiheit, eine Freiheit *extra nos*, eine Freiheit in Christo.»¹¹⁰ «Luthers universale Formel für die in Christus erschlossene und geschenkte Freiheit ist der 'fröhliche Wechsel' unserer Sünde und der Gerechtigkeit Christi», meint Ulrich Asendorf unter Hinweis auf die Abschnitte 10 bis 12 von Luthers Freiheitsschrift von 1520.¹¹¹

Christliche Freiheit ist prinzipiell, transzendental und teleologisch also christologische Freiheit. Von ihrem Grund, ihrer Ermöglichung und von ihrer

¹⁰⁶ Althaus (a.a.O. 174 Anm.35): «In einer Disputation von 1540, 39 II, 121,1, beruft Luther sich gegenüber der Meinung, dass die Gottheit in Christus nicht litt, auf die *communicatio idiomatum*: Illa, quae Christus passus est, tribuuntur etiam Deo, quia sunt unum.»

¹⁰⁷ WA 40 I, 417,34 (Gal.kom. 1531).

¹⁰⁸ E. Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, München 1978, 89f. Auch M. Beintker (a.a.O. 204) betont die soteriologische Verankerung der Freiheit bei Luther.

¹⁰⁹ G. Ebeling, *Lutherst.I*, Tübingen 1971, 321.

¹¹⁰ U. Asendorf, *Die unvollendete Reformation oder: Die theologische Verantwortung der Freiheit*, Ratzeburger Hefte 2, Erlangen 1983, 46f. – Hegel habe «gegenüber der Tradition des Deutschen Idealismus das Verdienst, immer wieder auf den christologischen Ursinn der reformatorisch vermittelten Freiheit eines Christenmenschen hingewiesen zu haben.» (U. Asendorf a.a.O. 47; vgl. auch ebenda 47f. und ders., *Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit – Hegels lutherisches Erbe als Frage an die lutherische Theologie*, in: *Freiheit aus der Wahrheit. Erbe und Auftrag der Lutherischen Reformation*, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Band 8, Erlangen 1986, 103-118).

¹¹¹ U. Asendorf, *Die unvollendete Reformation*, 54. – Wir haben oben den «fröhlichen Wechsel» zur Interpretation herangezogen.

zielorientierten finalen Verwiesenheit ist christliche Freiheit Freiheit in Christus, id est *evangelische* Freiheit, Freiheit des Evangeliums Jesu Christi. Um frei zu sein, bedarf «die Seele keines anderen Dinges, weder im Himmel noch auf Erden ... als das heilige Evangelium, das von Christus gepredigte Wort Gottes.»¹¹² Libertas christiana hat ihr Sein, Wesen und Leben aus dem Evangelium Jesu Christi, sie ist evangeliumsgemässe Freiheit. Nur als solche ist sie auch von fruchtbarem Ertrag in der Welt. Das Evangelium ist die Freiheit. Wer auf Freiheit aus ist, bedarf der «Einprägung» des Evangeliums.¹¹³ Eines ist not, auch um der Freiheit willen: «So müssen wir nun gewiss sein, dass die Seele alle Dinge entbehren kann ausser dem Wort Gottes. Und ohne das Wort Gottes ist ihr in keinem Ding geholfen. Wo sie aber das Wort hat, so bedarf sie auch keines anderen Dinges mehr, sondern sie hat in dem Wort Genüge, Speise, Freude, Friede, Licht, Kenntniss, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Freiheit und alles Gute überschwenglich.»¹¹⁴ Auch in bezug auf das «Gottesgut» Freiheit gilt das von den genannten andern Gottesgütern unbedingt Geltende: «Aus Christus, der sich unser angenommen in seinen Leben hat, als wäre er das gewesen, was wir sind, fliessen sie in uns. Aus uns sollen sie fliessen in die, so ihrer bedürfen.»¹¹⁵ Die in Christus definierte Freiheit des Evangeliums ist nicht die isolierte des in sich festgesetzten Subjekts, sondern fundamental kommunikabel. Die Kommunikabilität der Freiheit ist – und hier ist reformatorisches Defizit nicht zu übersehen – theologisch suffizient nur trinitarisch zu substantiieren.¹¹⁶

Wo das Wort Gottes, das Evangelium Jesu Christi verkündigend sich ereignet, wird Freiheit für den geknechteten Menschen eröffnet. Wird tatsächlich das richtende und gnädige Wort Gottes (Gesetz und Evangelium) von seiner christologischen Mitte her gepredigt, dann wird Freiheit in der Welt geboren. Die Predigt des Wortes Gottes ist Freiheitsartikulation in der Welt.

Aneignung der Freiheit Christi ist reformatorisch nur durch rechtfertigenden Glauben möglich. Pointiert bringt R. Mehl die reformatorische Radikalität an diesem Punkt zum Ausdruck.: «Der nicht gerechtfertigte Mensch darf

¹¹² StA II, 267,25-31 = WA 7, 22,3-5.

¹¹³ «Drumb solt das billich aller Christen eynigs werck vnd uebung seyn, das sie das wort vnd Christum wol ynn sich bildeten, solchen glauben stetig vbeten vnd streckten.» (StA II, 269,28-30 = WA 7, 23,7-9).

¹¹⁴ StA II, 267,31-35 = WA 7, 22,9-14.

¹¹⁵ StA II, 305,2-5 = WA 7, 37,34-36.

¹¹⁶ Das zu tun ist hier nicht der Ort. Auf seine Weise - aber ohne die nötige trinitarische Präzision - bringt dies U. Asendorf (Die unvollendete Freiheit, 57) zur Sprache: «... die Begründung der Freiheit» im «Geheimnis des rechtfertigenden Glaubens» «ist die Hineinnahme des Menschen in das trinitarische Geheimnis Gottes, in das Geschehen zwischen dem Vater und dem Sohn, das im Geist vermittelt wird. Dieses Geheimnisses ist der Mensch nur im Geist teilhaftig. Der Geist ist das Kommunikative schlechthin, die Öffnung des Menschen in die göttliche Welt hinein.»

nicht für sich beanspruchen, frei zu sein.»¹¹⁷ Wenn Freiheit analytisch Freiheit Christi ist, dann ist diese Konsequenz zwingend. Dieses Skandalon reformatorischer Freiheitsartikulation ist auch heute protestantisch zu ratifizieren. Das ist nicht fideistische Usurpation von Freiheit. Das ist das Nachsprechen von Joh 8,36, das Bekenntnis zu dem einen wirklichen «Freiheitsmacher». *Solus Christus, sola scriptura, sola fide* – das gilt reformatorisch gerade auch für die *libertas christiana*.

7. *Aedificatio libertatis*

Das ist Fundamentaldatum christlicher Existenz, des Christseins überhaupt: «Wir schliessen daher, dass ein Christenmensch nicht in sich selber lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten, oder er ist nicht Christ; in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben wird er über sich hinaus nach oben zu Gott hin herausgerissen, wiederum durch die Liebe wird er bei sich herabgeleitet zum Nächsten¹¹⁸ – und bleibt doch immer in Gott und in seiner (Gottes) Liebe.»¹¹⁹ Christliche Freiheit darf nicht verwechselt werden mit fromm produzierter egoistisch individualistisch präparierter habitueller oder/und funktionaler Liberalität. Sie ist nicht die Freiheit des geschlossenen «vivere in seipso», sondern als Freiheit in Christus, die den einzelnen (be)trifft, immer zugleich Freiheit des Nächsten, Freiheit in der Liebe. *Libertas christiana* als *libertas fidei* bedarf zu ihrer Verwirklichung der *efficacitas fidei*, der Liebe.¹²⁰ Die Ausrichtung der *libertas christiana* auf den Nächsten ist nicht ethizistische Anpassung, sondern analytisches Grunddatum christlicher Freiheit. Christliche Existenz trägt nur dann zurecht das Attribut christlich, wenn sie als Leben in Christus durch Glauben Leben für den Nächsten durch die Liebe ist. *Libertas christiana* ist immer *aedificatio proximi* und als solche Freiheit in der Verantwortung für den Nächsten. Da die Fundamentalartikulation christlicher Freiheit in Christus zugleich die Liebe setzt, ist *libertas christiana* als Auferbauung des Nächsten immer auch Freiheit der anderen. Reformatorisch ist christliche Freiheit «*libertas servitutis*» und zugleich «*servitus libertatis*»¹²¹ und somit kommunitär.¹²² Qua Entsoteriologisierung und Entontologisierung menschlicher Freiheit durch den Glauben wird das Freiheitspotential voll als kommunikative Freiheit entfaltet (Es entbehrt der Minimierung der Freiheit durch anthropologische, ontologische und pseudosoteriologische Verabsolutierungen).¹²³ Durch ontologische und soteriologische Saturierung von Freiheit als im strengen Sinn theologi-

¹¹⁷ R. Mehl. a.a.O. 518.

¹¹⁸ Theologisch präziser ist der deutsche Text: «auss gott feret er widder vnter sich durch die liebe». (StA II, 305,15=WA 7, 38,9).

¹¹⁹ StA II, 304,12-16 = WA 7, 69,12-16.

¹²⁰ «... vere fides efficax est per dilectionem». (StA II, 296,4 = WA 7, 64,34f.).

scher Faktor, wie sie qua Glauben wirklich einsichtig, realverändernd erkennend ansichtig wird, bleibt alles Leben übrig, dem Nächsten in Freiheit zu dienen. – Aus der Freiheit des Glaubens ergibt sich die Pflicht zur freiheitlichen Liebe. Das durch den Glauben «freie Wesen ist verpflichtet, seine Freiheit zu gebrauchen»¹²⁴; «die Freiheit des Glaubens (sc. ist) ... mit der Tat zu verantworten.»¹²⁵ Die Freiheit des Glaubens setzt die freie Tat der Liebe. Der Glaube ist, so Otto H. Pesch¹²⁶, Grund und Wirkung der Freiheit zugleich. Der Freigemachte, der gute Mensch bringt gute Früchte. Subjekt der Freiheit in der Welt ist der gute, d.h. freigemachte Mensch. Nur dieses handelnde Subjekt baut Freiheit in der Welt. Freiheit bedarf des guten Subjekts, theologisch exakt gesprochen: des gut- und freigemachten Menschen (per fidem propter Christum).¹²⁷ Der durch den Glauben Freigemachte schuldet gegenseitige Liebe.¹²⁸ Der rechtmachende Glaube produziert gute Werke: «At fides, ut

¹²¹ «Vide ergo, quam omnia sunt libera nobis per fidem et tamen. omnia serva per charitatem, ut simul stet servitus libertatis et libertas servitutis, quod nulli quicquam debemus, nisi ut diligamus invicem.» (WA 5, 407,42 - 408,3 (Op. in Ps. 1519/21). - Häggglund (a.a.O. 56) spricht - in der Intention richtig, aber etwas missverständlich - von dialektischer Knechtschaft der Freiheit. «Die Gebundenheit unter dem Geist Gottes ist zugleich die tatsächliche Freiheit des Menschen, nämlich eine Freiheit des Inneren, im Gewissen, die mit dem Glauben gegeben wird. In zweierlei Weise ist die Freiheit mit einer Knechtschaft dialektisch verbunden, einerseits mit dem Gefangensein unter dem Geist Gottes, der im Innern den Willen regiert, andererseits mit dem Dienst der Liebe dem Nächsten gegenüber.»

¹²² So kann dann auch H. Krings (Freiheit, in: ders./H.M. Baumgartner/Ch. Wild (Hg.), Handb. philos. Grundbegriffe. Stud.ausg., Bd.2, München 1973, 493-510) zugestimmt werden in seiner Bestimmung der «Freiheit als Kommunikation»(493): «Das schlechthin Erfüllende für Freiheit ist eine Freiheit als das Woraufhin des Sich-Öffnens»(505f.), «ist die andere Freiheit»(506). «Der Gehalt, durch den sich Freiheit erfüllt und durch den die Selbstvermittlung die volle Realität gewinnt, ist die Freiheit des anderen.»(506) «Der Begriff Freiheit ist ... *ab ovo* ein Kommunikationsbegriff...: ein Mensch allein kann nicht frei sein. Freiheit ist nur dort möglich, wo Freiheit sich anderer Freiheit öffnet.»(507).

¹²³ Bezug nehmend auf Phil 2,1-4 schreibt Luther: «Siehe, da hat Paulus klar ein Christenleben darauf gestellt, dass alle Werke sollen dem Nächsten zugute ausgerichtet sein, weil ein jeder für sich selbst genug hat an seinem Glauben und alle anderen Werke und Leben ihm übrigbleiben, seinem Nächsten damit aus freier Liebe zu dienen.» (StA II, 297,14-17 = WA 7, 35,9-12). - «Ecce haec est vere Christiana vita, hic vere fides efficax est per dilectionem, hoc est, cum gaudio et dilectione prodit in opus servitutis liberrimae, qua alteri gratis et sponte servit, ipsa abunde satur fidei suae plenitudine et opulentia.» (StA II, 296,3-9 = WA 7, 64,34-36).

¹²⁴ J. M. Aubert, *Loi et Evangile*, Genf 1981, 225, zit. nach R. Mehl a.a.O. 532.

¹²⁵ G. Ebeling, *Lutherst. I*, 328, im Original hervorgehoben.

¹²⁶ *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Leipzig 1986, 331.

¹²⁷ «Gute gerechte (frum) Werke machen nimmermehr einen guten gerechten (frumen) Mann, sondern ein guter gerechter Mann macht gute gerechte Werke.» (StA II, 289,26ff. = WA 7, 32,5ff.). «Bona opera non faciunt bonum virum, sed bonus vir facit bona opera.» (StA II, 288,26f. = WA 7, 61,26f.).

¹²⁸ WA 5, 407,42 - 408,3 (Op. in Ps. 1519/21).

facit fidelem et iustum, ita et bona opera.»¹²⁹ – Der durch den Glauben aus Gottes Gnade umsonst gerechtfertigte ist als der freie der paradiesische Mensch.¹³⁰ Dieser paradiesische Freie ist durch «erbeytten und hutten» bestimmt.¹³¹ Nicht öder Müssiggang¹³², sondern arbeitendes Bebauen und Hüten zeichnen ihn aus. Das sind freie Werke eines durch Gott Freien.¹³³ Der Glaube «mag ... nit leyden» den Müssiggang des fleischlichen äusseren Menschen.¹³⁴ Die freien Werke des durch den Glauben Freien, das Hüten und Bewahren, verlangen ein geübtes menschliches Subjekt, den im «Freiheitskampf» Geübten. Die freien Werke gehen einher mit Zucht gegenüber dem eigenen Leib, «mit Fasten, Wachen, Arbeiten».¹³⁵ Der von der libertas christiana geprägte Freie bewährt diese auch in der Zucht seines Leibes. Fastend, wachend, arbeitend lernt er immer wieder, «seinen Leib (zu) regieren». Den «Leib zu zwingen» ist notwendig um des andern willen,¹³⁶ nicht als utilitaristisches Werkzeug des eigenen Ich¹³⁷, als asketische Selbstbefriedigung oder soteriologisches Erfordernis¹³⁸. Der die Freiheit des Glaubens Erfahrende ist

¹²⁹ StA II, 290,13f. = WA 7, 62,6f.

¹³⁰ Vgl., auch zum folgenden, StA II, 289,1ff. = WA 7, 31,17ff.

¹³¹ «Das gott den geschaffenen menschen/ setzt ynns paradiss/ das er dasselb erbeytten vnd hutten solt.» (StA II, 289,5f. = WA 7, 31,21f.) «Posuit deus hominem, quem formaverat in paradysum, vt operaretur et custodiret illum.» (Gen 2,15). (StA II, 288,5f. = WA 7, 61,5f.).

¹³² StA II, 288,8 = WA 7, 61,8.

¹³³ «Das sind nichts als freie Werke ... um keiner anderen Sache willen getan, als allein Gott zu gefallen, und nicht, um Gerechtigkeit zu erlangen ... Also verhält es sich mit dem Werk eines glaubenden Menschen, der durch seinen Glauben wieder in das Paradies gesetzt und von neuem geschaffen worden ist. Er bedarf keiner Werke, um gerecht zu werden, sondern damit er nicht müssiggeht und seinen Leib beschäftigt und bewahrt, sind ihm solche freien Werke zu tun, allein um Gott zu gefallen, befohlen.» (StA II, 289,10-16 = WA 7, 31,25-32).

¹³⁴ StA II, 287,12 = WA 7, 30,24 und vgl. Abschnitt 20 von Luthers Freiheitsschrift StA II, 285,35ff. = WA 7, 30,11ff.

¹³⁵ «Obwohl der Mensch inwendig nach der Seele durch den Glauben ausreichend gerechtfertigt ist und alles hat, was er haben soll - abgesehen davon, dass dieser Glauben und dieses Genügen immer zunehmen muss bis in jenes Leben -, so bleibt er doch noch in diesem leiblichen Leben auf Erden und muss seinen eigenen Leib regieren und mit den Leuten umgehen. Da fangen nun die Werke an. Hier darf er nicht müssiggehen. Das muss fürwahr der Leib mit Fasten, Wachen und Arbeiten und mit aller Zucht der Mässigkeit getrieben und geübt werden, dass er dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig werde, nicht hindere noch widerstrebe, wie seine Art ist, wenn er nicht gezwungen wird. Denn der innerliche Mensch ist mit Gott eins, fröhlich und lustig um Christus willen, der ihm soviel getan hat. Und es (be)steht alle sein Lust darin, dass er wiederum Gott auch umsonst aus freier Liebe dienen möchte. Aber er findet in seinem Fleisch einen widerspenstigen Willen, der will der Welt dienen und suchen, was ihn gelüftet. Das mag der Glaube nicht leiden und fasst ihn mit Lust an seinen Hals, um ihn zu dämpfen und (ihm) zu wehren.» Luther verweist auf Röm 7,22f; IKor 9,27 und Gal 5,24. (StA II, 285,35-287,1-18 = WA 7, 30,11-30).

als der In-Freiheit-stehende, Aus-Freiheit-geborene, der je und je neugeschaffene Freie, als Freier in sich durch Gott Freigemachte frei in und von sich selbst und damit frei, anderen Gutes zu tun.

Die *aedificatio christianae libertatis*, die jedem gilt, unabhängig von Geschlecht, Stand, gesellschaftlicher Situation¹³⁹ ergibt sich aus dem theologischen «Freiheitsexistential»: Du «bist aller Dinge frei bei Gott durch den Glauben; aber bei den Menschen bist du jedermanns Diener durch die Liebe.»¹⁴⁰ Die reformatorische Definition der Freiheit des Glaubens, die also unbedingt zur Liebe ermächtigt¹⁴¹, exakter: die ohne diese nicht definierbar ist, hat nach Ebeling folgende Kennzeichen der Freiheit als Vermächtnis mit stets und so auch heute aktueller Relevanz hinterlassen: «Freiheit äussert sich *in freiwilligem Dienen*», «*in reiner Freude*», «*unverkrampter Offenheit allem gegenüber*», «*in der Geduld mit den Unfreien*» und «*in dem ehrlichen Eingeständnis unserer eigenen mannigfachen Unfreiheit*».¹⁴² Diese Ebelingschen Kennzeichen sollten nicht überbewertet werden. Sie sind keinesfalls im dogmatischen Sinne suffiziente *notae christianae libertatis sub specie* der Reformation, sondern «diese Kennzeichen wahrer Freiheit, nämlich Dienst, Freude, Offenheit, Geduld und Ehrlichkeit»¹⁴³ sind sozusagen als «Sekundärtugenden» anzusehen, die sich bei der Artikulation der einen *nota christiane libertatis: Libertas in charitate currit* hoffentlich sittlich Raum verschaffen.

¹³⁶ StA II, 301,22-24 = WA 7, 36,33f. - Die Disziplinierung des Leibes (StA II, 286,5 = WA 7, 60,4) aus christlicher Freiheit in bezug auf die Konkretheit und Effizienz der freien Werke des durch Gott Freigemachten im In-der-Welt-sein darf nicht missverstanden werden als Desavouierung der Leiblichkeit des Menschen, sozusagen um der Freiheit willen. Es gibt, reformatorisch gesehen, keine leiblose Freiheit. Die freien Werke des freien Menschen, der sich als solcher je und je im Widerfahrnis des Glaubens erweist, geboren, geschaffen wird, sind in «korporativer», leibhafter Konkretheit virtuell effizient.

¹³⁷ «... ein jeder nur das Seine sucht, vermeinend damit seine Sünde zu büßen und selig zu werden.» (StA II, 303,19f. = WA 7, 37,23f.)

¹³⁸ StA II, 301,24f. = WA 7, 36,35. «Ich rate dir aber, willst Du etwas stiften, beten und fasten, so tue es nicht in der Meinung, dass du wollest dir etwas Gutes tun, sondern gib es frei dahin, dass andere Leute desselben geniessen mögen und tue es ihnen zugute, so bist du ein rechter Christ.» (StA II, 303,23-26 = WA 7, 37,27-30).

¹³⁹ «Diese christliche Freiheit kann sowohl dem, der frei, wie dem, der leibeigen ist, widerfahren, ebenso dem, der da gefangen ist oder der andere gefangen nimmt; einem Weibe wie dem Manne, einem Knecht und Magd, wie dem Herrn und der Frau. Wir reden von der Freiheit vor Gott, mit der Gott uns freispricht von Sünden, welche Freiheit jedem widerfährt.» (WA 33, 659,37 - 660,4 [Wochenpredigt ü. Joh 8,34-38]).

¹⁴⁰ WA 12, 133,2f. (D. 7. Kap. S. Pauli z. d. Korinth.).

¹⁴¹ Vgl. G. Ebeling, Lutherst. I, 323.

¹⁴² G. Ebeling, Lutherst. I, 323 - 325.

¹⁴³ G. Ebeling, Lutherst. I, 324.

8. *Temperatio et communicatio christianae libertatis*

Calvin hat also recht, wenn er unter Hinweis auf IKor 10,23 schreibt, dass unsere Freiheit nur zu gebrauchen ist, «wenn sie einhergeht mit der Erbauung unseres Nächsten. Ohne den Nächsten kann sie sich nicht entfalten, ist sich ihrer zu enthalten.»¹⁴⁴ Der nicht substituierbaren aedifikatorischen Dimension christlicher Freiheit korreliert die zweifache *temperatio christianae libertatis* usus, die Regulierung des Gebrauchs christlicher Freiheit: Erstens «werden wir den Gebrauch unserer Freiheit so regulieren, dass wir Rücksicht nehmen müssen auf die Unkundigkeiten (*ignorantiae*) unserer schwachen Brüder».¹⁴⁵ Das macht Paulus überreichlich deutlich.¹⁴⁶ Der Gebrauch unserer Freiheit wird reguliert im Blick auf die *ignorantiae fratrum infirmorum*.¹⁴⁷ Regulator unsere Freiheit ist der *frater infirmis*, der schwache Mensch. Die *pax dei* fundiert diese *temperatio usus christianae libertatis*. Auf Grund der *pax dei* ergibt sich diese Regulierung der Freiheit. So ist christliche Freiheit in ihrem Gebrauch *libertas infirmorum fratrum* (gen. objec.), Freiheit in bezug auf die Schwachen, nie dagegen «*adversus imbecilles proximos*». Christliche Freiheit artikuliert sich als *aedificatio proximi* im Horizont der *fratres infirmorum ignorantiae*. So ist sie gefeit vor idealistischer, utopistischer, rein postulatorischer Freiheitsträumerei. Die *fratres et sorores infirmorum* im Visier des *usus christianae libertatis* bewahren und schützen vor diesen Entfremdungen bzw. Eliminationen von Freiheit. – Die andere *temperatio usus libertatis* besteht darin, «der Härte (*austeritas*) der Pharisäer in keiner Weise (*nequaquam*)», also niemals zu weichen.¹⁴⁸ Beim Gebrauch christlicher Freiheit müssen wir nach Calvin¹⁴⁹ prüfend entscheiden, ob wir *fratres infirmi* oder Vertreter gesetzlicher Härte und Enge vor uns haben. Gemäss dem in dieser Entscheidung gefällten Urteil¹⁵⁰ ergeben sich Strategie und Taktik des Gebrauchs christlicher Freiheit. Dieser sich unterscheidende Gebrauch von

¹⁴⁴ Calvin, *Institutio* III, 19, 12: «Nihil iam hac regula (sc. IKor. 10,23) expeditius, quam utendum libertate nostra, si in proximi nostri aedificationem cedat: sin ita proximo non epediat, ea tunc abstinendum.»

¹⁴⁵ Calvin, *Institutio* III, 19, 11: «ac sic libertatis nostrae usum temperabimus, ut fratrum infirmorum ignorantiae cedere debeat.»

¹⁴⁶ «Quid enim infirmitati dandum sit, abunde multis locis ostendit Paulus». Calvin verweist auf Röm 14,1.13; 15,1; I Kor 8,9; 10,25.28.32 und Gal 5,13. (Calvin, *Institutio* III, 19, 11).

¹⁴⁷ «Libertas nostra non adversus imbecilles proximos data est, quorum nos per omnia servos caritas statuit: sed magis, ut pacem cum Deo in animis nostris habentes, pacate etiam inter homines vivamus.» (Calvin, *Institutio* III, 19, 11).

¹⁴⁸ Calvin, *Institutio* III, 19, 11. Pharisäer ist nicht ethnisch-jüdisch zu verstehen, sondern steht hier für gesetzlich (auch moralische Härte) und Enge. Da aber, wie wir heute wissen, das dem historischen Pharisäertum als ganzem generell nicht gerecht wird, verzichte ich im Folgenden auf die Verwendung dieses Wortes.

¹⁴⁹ Vgl. *Institutio* III, 19, 12.

Freiheit (Raumgeben gegenüber den fratres et sorores infirmorum ignorantiae, Nichtweichen vor gesetzlicher Härte und Enge) ermöglicht nüchternen, wenn man so will «aufklärerischen» Gebrauch christlicher Freiheit, abhold verzerrender Freiheitsromantik. Freiheit zu gebrauchen zur aedificatio des Nächsten erfordert diese beiden Regulierungen des usus christianae libertatis, wie Calvin sie gesehen hat. So ist mündiger Gebrauch christlicher Freiheit einschliesslich sachlicher Effizienz in Konkordanz zu deren theologisch-transzendentaler Ermöglichung.

Da Freiheit in reformatorischer Sicht, sich nicht ohne den Nächsten entfalten kann, ja da man sich ihrer ohne den Nächsten versagen muss,¹⁵¹ ist libertas christiana nie solitär-egoistische, isolierte Ich-Freiheit, sondern libertas in communionem et in communione und insofern kommunikative Freiheit. Das bedeutet aber nicht Kollektivierung von Freiheit. Diese ist nicht mit der Reformation zu machen. Der andere im Horizont der Freiheit des Einzelnen – das involviert nicht Nivellierung des Subjekts, des Ichs, wie das die Kollektivitäten in Staat und Kirche immer wieder urgieren. Nein, libertas christiana heisst, hier ist Hegel auf der reformatorischen Linie, «*Freiheit der Person*»¹⁵². Subjektivität mache «den Boden der Existenz für den Freiheitsbegriff» aus¹⁵³. «Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes, im Kerne: und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten.»¹⁵⁴ Reformatorische Freiheit der Person ist aber – und damit ist das Communiofundamentelement christlicher Freiheit wirkend – verpflichtende Freiheit, ja in dieser verpflichtenden Freiheit wird sie zur substantiellen Freiheit. «In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit.»¹⁵⁵ Freiheit darf nicht als Naturzustand¹⁵⁶, d.h. auch ohne Berücksichtigung des natürlichen Böses, der na-

¹⁵⁰ Nach I. Kant (Kritik der reinen Vernunft, B 141) ist «ein Urteil nichts anderes...als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen.»

¹⁵¹ Calvin, Institutio III, 19, 12.

¹⁵² «Es ist wohl an die anderthalb tausend Jahre, dass die *Freiheit der Person* durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Teile des Menschengeschlechts allgemeines Prinzip geworden ist.» (Georg Wilhelm Frd. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. H. Klenner, Berlin 1981, § 62, S. 95f.).

¹⁵³ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 152, S. 195.

¹⁵⁴ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3. Band, Leipzig 1971, 172.

¹⁵⁵ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 149, S. 191. - Die «Subjektgemeinschaft» Hans Ebelings (Das Subjekt in der Moderne, Hamburg 1993, 279) deckt das nicht suffizient ab: «Die Subjektgemeinschaft ... ist immer nur die freie Assoziation (Vergesellschaftung) von unverzichtbar Vereinzelteten, die die Identifikation mit sich und den anderen leisten.» Obwohl andererseits H. Ebelings konturierte Hervorhebung des Subjekts in der Subjektgemeinschaft der reformatorischen Tradition konkordant ist. Das könnte aus der Sicht der Zweireichelehre auch u. U. von der Ebelingschen Einbindung des Subjekts hinsichtlich des Staates gelten: «Das Subjekt in der Moderne ist heute ganz an die Zukunft des Staates gebunden, damit an die Organisationsform des Überlebens. ... Es muss vorzüglich die Vernunft im Staat durchsetzen.»(H. Ebeling a.a.O. 256).

türlichen Roheit und Unfreiheit, sowie des Befreiungsmomentes der Arbeit des Menschen, missverstanden werden.¹⁵⁷ Die *libertas christiana* ermöglicht in ihrer Verpflichtung auf den anderen durch die ihr geschenkte glaubende Befreiung arbeitende Befreiung, d.h. liebende Freiheit und setzt damit die Befreiung des Individuums zur substantiellen Freiheit. Das alles impliziert streng das personale, individuelle Subjekt, diesen nicht zu ersetzenden Freiheitsfaktor, mit dem allerdings von vornherein intersubjektive Freiheit gegeben ist, denn «im Begriffe des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität als der transzendental-logisch frühere Begriff schon enthalten.»¹⁵⁸

Ist von der Freiheit der Person in reformatorischer Sicht die Rede, so wird zurecht die Gewissensfreiheit genannt.¹⁵⁹ «Die Freiheit des Christen versteht er (Luther) nicht als Willensfreiheit, sondern als Gewissensfreiheit.»¹⁶⁰ Präzise bestimmt Luther die *libertas conscientiae*:

¹⁵⁶ Hegel (Grundlinien der Philosophie des Rechts § 18, Zusatz, S. 55f.): «Die christliche Lehre, dass der Mensch von Natur böse sei, steht höher wie die andere, die ihn für gut hält; ihrer philosophischen Auslegung zufolge ist sie also zu fassen. Als Geist ist der Mensch ein freies Wesen (U. K.: Dem ist reformatorisch theologisch zu widersprechen, zumindest bedarf es der *theologischen* Präzision.), das die Stellung hat, sich nicht durch Naturimpulse bestimmen zu lassen. Der Mensch, als im unmittelbaren und ungebildeten Zustande, ist daher in einer Lage, in der er nicht sein soll und von der er sich befreien muss. Die Lehre von der Erbsünde, ohne welche das Christentum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat diese Bedeutung.»

¹⁵⁷ Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 194, S. 231: «Die Vorstellung als ob der Mensch in einem sogenannten Naturzustande, worin er nur sogenannte einfache Naturbedürfnisse hätte, und für ihre Befriedigung nur Mittel gebrauchte, wie eine zufällige Natur sie ihm unmittelbar gewährte, in Rücksicht auf die Bedürfnisse in *Freiheit* lebte, ist, noch ohne Rücksicht des Moments der Befreiung, die in der Arbeit liegt... - eine unwahre Meinung, weil das Naturbedürfnis als solches und dessen unmittelbare Befriedigung nur der Zustand der in die Natur versenkten Geistigkeit und damit der Rohheit und Unfreiheit wäre, und die Freiheit allein in der Reflexion des Geistigen in sich, seiner Unterscheidung von dem Natürlichen und seinem Reflexe auf dieses, liegt.» Vgl. G. Ebeling, Lutherst. III, 380 Anm. 47, 381.

¹⁵⁸ H. Krings a.a.O. 507.

¹⁵⁹ G. Ebeling (Lutherst. III, 385f.) konstatiert, dass «die Wortverbindung Freiheit des Gewissens ein Hauptleitwort im Freiheitskampf der Neuzeit bis in die Idee der Menschenrechte hinein» «zum ersten Mal» bei Luther zu finden ist. Als früheste Erwähnung dieser Wortverbindung verweist Ebeling (Lutherst. III, 386 Anm. 65) auf die Stelle WA 8, 606,30-39 (De votis monast., 1525).- Im Rahmen meines Aufsatzes ist es nicht möglich, näher auf die Gewissensfreiheit einzugehen. Ich verweise auf den Luthers Auffassung gut und präzise komprimierend wiedergebenden Abschnitt IV. 2. *Verhältnis der Freiheit zum Gewissen* des Ebelingschen Aufsatzes *Der kontroverse Grund der Freiheit* (in: Ders., Lutherst. III, 385ff.) und die dortigen Literaturhinweise. - Zum theologischen Diskurs des Gewissens in der protestantischen Dogmatik unseres Jahrhunderts vgl. A. Freund, *Gewissensverständnis in der evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert*, Berlin/New York 1994.

¹⁶⁰ G. Ebeling, Lutherst. I, 320 mit Zitierung von WA 8, 575,27f. (De vot. monast.): «Conscientia liberata est, id quod abundantissime est liberari.» (Ebeling, ebd. 320 Anm. 33).

«Christliche... Freiheit ist... die Freiheit des Gewissens, durch die das Gewissen von den Werken frei wird; nicht, dass keine geschehen, sondern dass es auf keine vertraut. Das Gewissen nämlich ist nicht eine Kraft des Wirkens, sondern eine Kraft des Urteilens, die über die Werke urteilt. Sein eigentliches Werk ist (wie Paulus Römer 2,15 sagt) anzuklagen oder zu entschuldigen, Angeklagten (Schuldner) oder Befreiten (Freigesprochenen), Erschreckten (Ängstlichen) oder Sicherem zu konstituieren. Daher ist sein Amt, nicht zu tun (machen), sondern über die Taten und das Tun zu sagen (entscheiden), ob sie anklagen oder dem Wohl dienend vor Gott sind. Dieses also hat Christus befreit von den Werken, da er durch das Evangelium dieses lehrt, keinen Werken zu vertrauen, sondern allein auf seine Barmherzigkeit zu hoffen.»¹⁶¹

Gewissensfreiheit ist dort, wo das Gewissen freigemacht ist durch das rechtfertigende Handeln Gottes in Jesus Christus von den soteriologisch aufgeladenden Werken. Gewissensfreiheit wird dort geboren, wo der Befreiung von den Werken durch Christus im Glauben vertrauend dem Evangelium entsprochen wird. So konstituiert und profiliert sich das Gewissen als «Kraft des Urteilens (*virtus iucandi*)». Der durch die Profilierung des Gewissens qua Evangelium Geprägte ist als Einzelner, als Subjekt, als Individuum in seiner nichtsubstituierbaren Originalität unverwechselbar Person. Die *Euangelica libertas conscientiae* ist nicht kollektivistisch als die das Individuum, die Person übergehende direkte Gattungs- und «man»-Ausstattung zu haben. Sie geht immer mit dem konkreten personalen Subjekt. So ergibt sich letzterem hehre Freiheit des Gewissens, denn «das Gewissen aber soll niemandem unterworfen sein, weil es durch das Evangelium Freiheit von der Sünde hat, vom Tode, vom Gesetz, von der Hölle und allen menschlichen Satzungen».¹⁶² Die reformatorische Freiheitsbotschaft mit ihrer *Euangelica libertas conscientiae* und mit ihrer Betonung der Freiheit der Person, des Individuums, darf aber nicht individualistisch missverstanden werden.¹⁶³ Das durch das Evangelium vom Zwang der guten Werke befreite und getröstete Gewissen revolutioniert in seiner *virtus iucandi* die Denk- und Handlungsart ständig. «Das befreite Gewissen revolutioniert» ... also nicht nur, wie G. Ebeling meint, «die Motivation» –: «Der Glaubende bedarf keiner guten Werke für sich selbst; er ist in

¹⁶¹ WA 8, 606,31-39 (De vot. monast.).

¹⁶² WA 25, 312,10-12 (In Esaiam scholia): «conscientia nulli debet esse subiecta, quia habet per Euangelion libertatem, ut sit libera a peccato, morte, lege, inferno et omnibus traditionibus humanis.»

¹⁶³ U. Asendorf (Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit - Hegels lutherisches Erbe als Frage an die lutherische Theologie, in: a.a.O. 116): «Die modernen Lutheraner haben sich die reformatorische Freiheitsbotschaft... im wesentlichen individualistisch» angeeignet. Asendorf betont nachrücklich die Bedeutung Hegels, um dieser individualistischen Einengung zu entgehen: «Hegels lutherischer Beitrag ist also dieser, die Freiheit eines Christenmenschen sowohl innerlich wie äusserlich zu begreifen. Was von der Persönlichkeit gilt, hat eine Entsprechung in den grossen Bewegungen der Geschichte... Hegel hat also das Thema der Freiheit eines Christenmenschen im Sinne Luthers universalisiert.» (Asendorf, ebd. 105).

ihnen frei zum Dienst für andere. Das befreite Gewissen hat dadurch aber auch umwälzende ...Folgen»: «Der Vorrang religiöser Werke fällt dahin; der Christ ist zu allem frei, was jeweils notwendig ist, ohne Zwang von Vorschriften und so, dass der heilige Geist auch im geringsten weltlichen Tun am Werke ist.¹⁶⁴ Das blieb nicht Theorie, sondern hat die Welt verändert.»¹⁶⁵ Der durch die *Euangelica libertas conscientiae* freie Mensch ist nicht der individualistisch am Ich festgekrallte.¹⁶⁶ Der vom Evangelium her Freie durchbricht und lässt die unfrohen statischen Zeiten, Werke, Orte, mit ihren Versklavungen hinter sich und wird befähigt zu freiheitlicher dynamischer Liebe. Er ist der «*vir liber in omne tempus, in omne opus, in omnem locum, in omnem personam*». In Luthers *Operationes in psalmos* von 1519/21¹⁶⁷ heisst es:

«*In tempore suo.* [Ps 1,3] *O aureum et amabile verbum, quo asseritur libertas iustitiae Christianae! Impii statim sunt dies, stata tempora, certa loca, quibus sic inhaerent, ut si proximus fame esset moriturus, non ab illis divelli possint. At beatus hic vir liber in omne tempus, in omne opus, in omnem locum, in omnem personam. Utcumque sese obtulerit casus, tibi serviet; quodcumque invenerit manus eius, hoc faciet. ...omnibus ubique per omnia servit estque vere vir omnium horarum, omnium operum, omnium personarum et imagine sui patris omnia in omnibus et super omnia.*»

Wer diesen Satz begreift, wird sich sehr hüten, von individualistischer Enge in bezug auf den reformatorischen Freiheitsbegriff zu sprechen. Die Freiheit des Individuums, die Freiheit der Person gilt stets im Zusammenhang mit dem Ort, der Zeit, dem Werk, dem Personsein des anderen, ist gesellschaftlich ausgelegt. Der freie, der durch Gott freigemachte Mensch ist der in seinem Person- und Individuumsein profilierte originale Mensch als er selbst, als der «zu sich selbst in ein Verhältnis gebracht, insofern er zu Gott in ein Verhältnis gebracht ist», eben durch den Glauben, «der Gottes Freiheit unsere Freiheit werden lässt». So ist der «freie Mensch... der vom Zwang zu sich selbst befreite Mensch.»¹⁶⁸ Der durch den Glauben zu sich selbst zurecht gebrachte und so «vom Zwang zu sich selbst» befreite Mensch «ist frei zur Kommunikation mit anderen Menschen»¹⁶⁹ in ihren Zeiten, Orten, Werken, Um-

¹⁶⁴ Ebeling (Lutherst. III, 392, Anm. 79) zitiert WA 40,1; 348,1-5 (Gal. Vorl., 1531): «...spiritus est, quicquid in nobis fit et geritur per spiritum; Caro, quicquid secundum carnem et extra spiritum. ergo omnia officia et fructus spiritus sancti: alere prolem, diligere uxorem, obedire magistrato sunt fructus spiritus. Apud Papistas sunt carnalia, quia non intelligunt, quid creatura.»

¹⁶⁵ G. Ebeling, Lutherst. III, 391f.

¹⁶⁶ «Individualethik gab es für Luther gar nicht. Das Moralische war für ihn eo ipso das Zivile, das Politische.» (G. Ebeling, Lutherst. III, 392).

¹⁶⁷ AWA 2, 49,7-12.17-19 = WA 5, 38,27-32, 39,5f. Vgl. G. Ebeling, Lutherst. III, 391f. Anm. 78.

¹⁶⁸ E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1988, 253.

¹⁶⁹ E. Jüngel a.a.O. 254.

ständen. *Libertas christiana* hat, obwohl sie nicht politische Freiheit im engeren Sinne ist, politische Kompetenz, indem sie politische Freiheit auf ihre Weltlichkeit und Sachlichkeit hin behaftet und sie vor Ideologisierung, Theokratisierung als deren Destruktion bewahrt, also davor, zur diabolischen *libertas carnis* Verderben bringend zu verkommen.¹⁷⁰ Das wird theologisch sauber buchstabiert durch das theologische Urteilspotential (*virtus iucandi*) der Zweireichelehre mit ihren Distinktionen, ihrer synthetischen Leistung, ihren Affirmationen und Negationen.¹⁷¹

Libertas christiana in ihrer theologischen Applikation als *Euangelica libertas conscientiae*¹⁷² greift als solche kritisch urteilend kritisch-aedifikatorisch in das In-der-Welt-sein des Menschen ein. Sie ist nicht aus dieser Welt, sie wirkt aber in dieser. Gerade, weil sie als Evangelische Freiheit als Gabe des Glaubens sich dem dreieinigen Gott verdankt, hat sie die Potenzen in bezug auf die Integritäten der durch das *peccatum radicale*¹⁷³ gefährdeten *libertas civilis*.

Aus der reformatorisch entdeckten *libertas christiana* als *Euangelica libertas conscientiae* folgen -unbeschadet historischer Irritationen- zwei strenge Postulate, Fundamentalerfordernisse: die freiheitliche Kirche und der freiheitliche Staat. Diese sind nicht als solche christliche Freiheit (Es gilt die di-

¹⁷⁰ G. Ebeling (Lutherst. III, 392): «Die evangelische Freiheit ist nicht politische Freiheit, wohl aber ermöglicht sie den rechten Umgang mit politischer Freiheit, um diese politische Freiheit vor dem Verfall in fleischliche Freiheit zu bewahren.» Ebeling verweist (ebd. 392f. Anm. 81) auf Luthers Gal.-Vorlesung von 1531 (WA 40 II, 2,9-3,9).

¹⁷¹ Vgl. U. Kern, Die durch Barmen definierte Zweireichelehre a.a.O. 237 - 254. - Von der Zweireichelehre aus wäre es durchaus möglich, kritisch-affirmativ Elemente des transzendentalen Freiheitsdiskurses H. Krings theologisch recht zu verorten; was allerdings im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich ist. Die Grundintention Krings ist in folgenden Zitaten gut erkennbar: «Der vollständige Begriff der Freiheit enthält ... nicht nur die transzendentalen Strukturelemente des Sich-Öffnens, des Gehaltes und der Selbstvermittlung, sondern auch die materiale Bestimmtheit des Gehaltes und der Selbstvermittlung als Freiheit und die Dependenz aller durch bedingte Gehalte vermittelten Freiheitsvollzüge von dem primären Vollzug als Freiheit für Freiheit.» (Krings a.a.O. 507) Für Krings ist «die politische Freiheit eine unabdingbare Konkretion der transzendentalen Freiheit Denn die freie Bejahung der anderen Freiheit wird nicht geschichtlich konkret, es sei denn in einer Sozietät, die sich als Sozietät aus der ursprünglichen Bejahung von Freiheit versteht.» (Krings a.a.O. 508) Der Staat, der «als solcher 'wirkliche Freiheit' nicht ist und auch diesen Anspruch nicht erheben darf (auch um seiner selbst willen), schafft als ein geschichtliches «Kommerzium der Freiheit» und in diesem Sinne «freier Staat... die geschichtlich notwendigen Voraussetzungen für konkrete Selbstbestimmung der Sozietät und ist die Rechtsordnung der Freien.» (Krings a.a.O. 508).

¹⁷² «Gewissen im Sinne Luthers ist der anthropologische Ort, auf den als den Adressaten hin alle theologischen Aussagen ausgerichtet und an dem sie als Geschehen erfahrbar sind, der deshalb die Bedingung ihres Verstehens ist.» (G. Ebeling, Lutherst. III, 109) «Conscientia, das Gewissen - das ist für die Confessio Augustana der Ort im Weltgeschehen, wo das Evangelium eingreift.» (G. Ebeling, Lutherstud. III, 359).

¹⁷³ Zum *peccatum radicale* vgl. G. Ebeling, Lutherst. III, 77ff.

stinctio christianae libertatis. Das heisst hier: keine [ontologische] Identifizierung zwischen libertas christiana und libertas civilis.), aber deren in der Liebe um des Nächsten willen auch heute nötigen strengen Erfordernisse und Konsequenzen. Freiheitlicher Staat heisst nicht, der in sich selbst freie Staat, der dem analytisch-substantial Freiheit eignete, sondern der von seinen eigenen Absolutsetzungen freie und dann als solcher nützliche, dem Gemeinwesen und Gemeinwohl dienende Staat. Die freiheitliche Kirche hat Immanuel Kant mit seiner ekklesiologischen Grundbestimmung *Kirche als Hausgenossenschaft der Freien* mehr als nur im Visier.¹⁷⁴ Der freiheitliche Staat prägt zumindest intentional Spinozas Option eines freien Staates: «*Es wird gezeigt, dass in einem freien Staat jedem erlaubt ist, zu denken, was er will, und zu reden, wie er denkt*»¹⁷⁵ Spinoza hat zurecht gemeint, dass der freiheitliche Staat der Erhaltung und Förderung des Friedens im Gemeinwesen, der Frömmigkeit und dem Einzelnen diene.¹⁷⁶ Der freiheitliche Staat ist nicht der christliche Staat im Sinne einer (zumindest partiellen) Identität von libertas christiana und staatlicher und gesellschaftlicher Liberalität. Christliche Freiheit, reformatorisch verstanden, ist Glaubensfreiheit, die sich der Relation zu Gott verdankt; sie west nicht aus dem (idealen) Staat und freiheitlicher Gesellschaftsutopie, aber sie nötigt zum freiheitlichen Staat, der Frieden und Gerechtigkeit schafft. Freiheitlich ist der freiheitliche Staat nicht im Sinne absoluter, letzter göttlicher Freiheit, sondern als libertas civilis relativ geschichtlich, Vorletztes. Der freiheitliche Staat darf nicht vergötzt, religionisiert, primärtheologisch aufgeladen werden. Er dient fundiert von der libertas civilis – und nicht frei von Fehl und Irrtum – dem Frieden und der Gerechtigkeit in einer von der Sünde gefährdeten, also fehlbaren Welt.¹⁷⁷

Die libertas civilis ist, solange sie wirklich bürgerliche weltliche Freiheit ist, notwendiges vehiculum libertatis christianae in der Welt. Indem sie gottgewollt weltlich ist, d.h. Frieden und Gerechtigkeit im In-der-Welt-sein dient, gilt sie verpflichtend konkret dem Nächsten. Rationalität, vernehmende und entscheidende Vernunft, überlegtes Handeln, Effizienz, auch Macht und Erfahrung, Komplementarität von Nüchternheit und Leidenschaft sind hier ge-

¹⁷⁴ Das gilt trotz aller Unzulänglichkeiten und moralistischen Engführungen der notae ecclesiae Kants. Vgl. U. Kern, *Kirche als «Hausgenossenschaft» der Freien*. Grundstrukturen der Ekklesiologie Immanuel Kants, ThLZ 109 (1984) 705-716.

¹⁷⁵ Baruch Spinoza, *Der Theologisch-politische Traktat*, Leipzig 1967, 333.

¹⁷⁶ Spinoza a.a.O. 344.

¹⁷⁷ In der Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland «*Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe*» von 1985 (Gütersloh 1986³, 15) heisst es: «Die Theologie der Reformatoren hat in der Entstehungszeit des modernen Staates dessen Friedensfunktion hervorgehoben und nachdrücklich betont, dass der Staat mit der ihm von Gott verliehenen Autorität unter sündigen Menschen, die zur Bosheit neigen, ein Mindestmass an Ordnung wahren soll.»

fragt. *Libertas christiana* ist nicht *libertas civilis*, sie ist aber nicht ohne diese für den Menschen.

Libertas christiana ist als Freiheit des Evangeliums Jesu Christi nicht politische Freiheit, nicht *libertas civilis*, nicht *libertas carnalis*, sie ist geistliche Gewissensfreiheit.

«Ea est, qua Christus nos liberavit, non e servitute aliqua humana aut vi Tyrannorum, sed ira Dei aeterna. Ubi? in conscientia. Hic resistit neque latius progreditur nostra libertas. Nam Christus nos liberos reddidit non Politice, non carnaliter, sed Theologice seu spiritualiter, hoc est, ut conscientia nostra sit libera et laeta, nihil timens venturam iram. Ea est verissima ac inaestimabilis libertas, ad cuius magnitudinem et maiestatem caeterae (politica et carnalis) collatae vix sunt una stilla vel guttula.»¹⁷⁸

Aber als solche geistliche Gewissensfreiheit befähigt *libertas christiana* (kritisch) urteilend zu fundamentaler Option für *libertates civiles*. Indem und da *libertas christiana* clare et distincte streng «theologice seu spiritualiter» definiert ist, macht sie tüchtig zu säkularem Gebrauch der Freiheit und wehrt utopistischer Idealisierung, Theokratisierung, Romantisierung, Religionisierung und Vergötzung derselben. Sie befreit die Freiheit in der Welt von ihren Verderben bringenden Absolutsetzungen und lehrt menschliche Freiheit, nüchtern und besonnen in der auch immer gefährdeten Welt ihren Weg je und je zu finden.

Udo Kern, Rostock

¹⁷⁸ WA 40 II, 3,20-26 (Gal.kom. 1531).