

Befreiung durch Christus bei Luther

Mit spezieller Beachtung seines Konfliktes mit Erasmus

Von Karl-Heinz zur Mühlen

In seiner Vorlesung »Die Vernunft in der Geschichte« hat Georg Wilhelm Friedrich Hegel die Reformation als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit bezeichnet.¹ Damit hat er ein Stichwort gegeben, mit dem auch Martin Luther 1520 auf Anregung des sächsischen Landedelmanns und Kammerjunkers Karl von Miltitz sein neues reformatorisches Anliegen gegenüber dem Renaissance-Papst Leo X. auf den Begriff und zugleich »die gantz summa eyniß Christlichen lebens«² zum Ausdruck gebracht hat. Vor Kaiser und Reich in Worms beruft sich Luther auf sein freies, allein in Gottes Wort gebundenes Gewissen und will als Gründe seines Widerrufs nur die Heilige Schrift und Argumente der Vernunft gelten lassen.³ Der Augustinereremit Luther bekennt am Ende einer religiösen Identitätskrise: »Das Gewissen ist frei geworden; und das heißt im vollsten Sinne frei geworden sein. Darum bin ich schon ein Mönch und bin doch kein Mönch, eine neue Kreatur, nicht des Papstes, sondern Christi.«⁴ Es ist kaum abzuschätzen, welche Wirkung dieser Protest eines freien Gewissens gegenüber monastischer, klerikaler und politischer Bevormundung für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen gehabt hat. So ist es auch nicht verwunderlich, daß die deutsche Aufklärung Martin Luther als »ein[en] wahre[n] Schutzengel für die Rechte der Vernunft, der Menschheit und christlicher Gewissensfreiheit«⁵ feierte.

Doch sind aufklärerisch-idealistisches Freiheitspathos und Luthers These von der Freiheit eines Christenmenschen das Gleiche? Versteht Luther wie die

1 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: Die Vernunft in der Geschichte/ hrsg. von Georg Lasson. HH 1970, 40.

2 WA 7, 11, 9f.

3 WA 7, 838, 2-9.

4 WA 8, 575, 27-29.

5 Friedrich Germanus [Hermann] LÜDKE: Über Toleranz und Gewissensfreyheit. B 1744, 204; zitiert bei Karl ANER: Die Theologie der Lessingzeit. Halle 1929, 264.

Aufklärung die Freiheit nur als eine Bestimmtheit des menschlichen Bewußtseins bzw. der Gesinnung, die als Freiheit des inneren Menschen mit äußerer Unfreiheit vereinbar und deshalb in Wahrheit nur Scheinfreiheit wäre?⁶ Ist Luthers Freiheitsverständnis bei aller Affinität zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte theologisch anders begründet als die transzendente Realität des Bewußtseins? Was meint Luther, wenn er theologisch die Freiheit eines Christenmenschen als »Befreiung durch Christus« und sich selbst als »neue Kreatur, nicht des Papstes, sondern Christi« versteht?

I Freiheit als Befreiung durch Christus im Traktat

»Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520)

»Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr uber alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yederman unterthan.«⁷ Luther selbst empfindet die scheinbare Widersprüchlichkeit dieser Thesen und kommentiert sie – Gedanken seiner Auslegung von Ps 13, (14), 1 in den »Operationes in psalmos« aufnehmend⁸ – mit den Worten: »Obgleich sich diese Sätze zu widersprechen scheinen, werden sie doch, wenn ihre Übereinstimmung entdeckt wird, wohl zu unserem Vorhaben (die christliche Freiheit zu beschreiben) geeignet sein. Denn sie stammen von Paulus selbst, der in 1 K 9 [, 19] sagt: ›Obwohl ich frei bin, habe ich mich jedermann zum Knecht gemacht‹, und R 13 [, 8]: ›Seid niemand etwas schuldig, als daß ihr euch untereinander liebet.‹ Die Liebe aber ist ihrem Wesen nach dienstbar und untertan dem, den sie liebt. So ist auch Christus, obwohl er ein Herr über alle Dinge ist, aus einem Weibe geboren, dem Gesetz untertan gemacht [G 4, 4], zugleich ein Freier und ein Knecht, zugleich in göttlicher Gestalt und in Knechtsgestalt [Phil 2, 6 f].«⁹ Luther erneuert das paulinische Freiheitsverständnis. Wie die göttliche Freiheit Christus nicht daran hinderte, der Bruder und dienstbare Knecht des

6 Herbert MARCUSE: Studie über Autorität und Familie. In: Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. P 1936, 136-228; DERS.: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. 2. Aufl. F 1969, 55-156, vgl. bes. 59.

7 WA 7, 21, 1-4.

8 Vgl. Wilhelm MAURER: Von der Freiheit eines Christenmenschen: zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21. GÖ 1949, 8-15.

9 WA 7, 49, 26 - 50, 4.

Menschen zu werden, so wird auch der Christ seine außerhalb seiner selbst in Christus konstituierte Freiheit, die ihm im Glauben zuteil wird, nicht für sich selbst behalten, sondern sie in der Liebe als ein dienstbarer Knecht in der Solidarität mit dem Nächsten bewähren. Auch Paulus verstand seine Freiheit zugleich als Freiheit zum Dienst am anderen und an den Schwachen. Entsprechend ist der Christ im Glauben ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan, in der Liebe dagegen ein dienstbarer Knecht aller Dinge und mit den Schwachen solidarisch. Sie ist, wie Luther auch sagen kann, die Freiheit des inneren Menschen, die sich im Bereich des äußeren Menschen bewährt.

Wenn Luther die christliche Freiheit als Freiheit des inneren Menschen beschreibt, denkt er sie nicht als eine transzendente Realität menschlichen Bewußtseins wie später die Aufklärung, sondern beschreibt den Ort, an dem die Freiheit des Christen, die zugleich die Freiheit des geistlichen und neuen Menschen ist, innerlich erfahren wird. Denn der Glaube ermöglicht innerlich im Gewissen oder Herzen des Menschen die Selbstunterscheidung des neuen Menschen, der in Christus und aus Christus lebt, vom alten Menschen, der selbstsüchtig aus sich selbst und der Welt lebt. An dieser Stelle schlägt Luthers reformatorische Erkenntnis für sein Verständnis von Freiheit durch. Hatte doch Luther in seiner Auslegung von R 1, 17 entdeckt, daß der durch Sünde, Tod und Teufel sich selbst und Gott entfremdete Mensch seine Freiheit nicht aus seinen eigenen Möglichkeiten, sondern allein im Glauben als ein Geschenk Gottes empfängt. Diese Freiheit kann der Mensch nicht durch seine Werke erreichen, sie kann ihm als eschatologisches Geschenk in Christus nur von außen zugesprochen werden. Denn »einer Sache und dieser allein bedarf es zum christlichen Leben, zur christlichen Gerechtigkeit und Freiheit. Dies ist das hochheilige Wort Gottes, das Evangelium Christi ... Wenn sie [die Seele] das Wort hat, ist sie reich und bedarf sie keines Dinges, denn es ist ein Wort des Lebens, der Wahrheit, des Lichtes, des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freude, der Freiheit.«¹⁰ Im Glauben an das Wort Gottes wird der Mensch von außen frei, weil der Glaube zwischen der freimachenden Wahrheit Gottes in Jesus Christus und der den Menschen entfremdenden Wirklichkeit von Sünde, Tod und Teufel zu unterscheiden vermag. Denn der Glaube vertraut der göttlichen Verheißung und läßt Gott als den Herrn und Schöpfer des Lebens wahr und gerecht sein.¹¹ So

¹⁰ WA 7, 50, 33-35; 51, 1-3.

¹¹ WA 7, 54, 3-7.

regiert der Glaube den inneren, den neuen und geistlichen Menschen und gründet ihn außerhalb seiner selbst in der Gerechtigkeit und Freiheit Christi bzw. Gottes.

Die christliche Freiheit ist so Zugewinn des Glaubens aus dem Reichtum Christi. Das erläutert Luther im Freiheitstraktat mit den Bildern der bernhardinischen Brautmystik¹² und dem Bild vom fröhlichen Wechsel zwischen den Gütern Christi und dem Mangel der Seele.¹³ Die Seele ist frei, weil sie an den Gütern Christi bzw. Gottes selbst partizipiert, die weder Sünde, Tod und Teufel zu vernichten vermögen. Solche Güter sind nicht das Resultat menschlicher Praxis, sondern Gaben Gottes, die allein der Glaube empfängt. So geschieht im Glauben Freiheit als Befreiung durch Christus. Es ist die göttliche Freiheit Christi, die im Glauben die Freiheit eines Christenmenschen gewährt. Luther kann auch sagen, es ist die Freiheit der Person des Christenmenschen, die durch Christus vor allen Werken konstituiert wird. Diese Freiheit ist nicht das Ergebnis moralischer Perfektion, wie es der Tugendlehre der christlich-humanistischen Antike vorschwebte, sondern Gabe Gottes vor allem Werk. Denn »gute Werke machen nicht einen guten Mann, sondern ein guter Mann bewirkt gute Werke ...«, so daß vor allen guten Werken die Substanz selbst oder die Person gut sein und die guten Werke folgen und aus der guten Person hervorgehen müssen«. ¹⁴

Die gute Person versteht Luther aber nicht als mit der Qualität der Gnade versehene substantia individuae naturae rationalis, sondern relational als ein durch das Wort Gottes konstituiertes neues Sein in Christus.¹⁵ Freiheit als Befreiung der Person des Christenmenschen durch Christus begründet Luther deshalb durch den Rückgriff auf die altkirchliche Zweinaturenlehre und ihre soteriologische Bedeutung. »Weil Christus Gott und Mensch und eben die Person ist, welche nicht gesündigt hat, noch stirbt, noch verdammt wird, aber auch nicht sündigen, sterben und verdammt werden kann und ihre Gerechtigkeit, Leben und Heil unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, weil, sage ich,

¹² WA 7, 54, 39-55, 4.

¹³ WA 7, 55, 25-27.

¹⁴ WA 7, 61, 26-30.

¹⁵ Zu Luthers Personbegriff im Unterschied zur mittelalterlichen Tradition vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken: dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens. Tü 1980, 44-52.

eine derartige Person, sich die Sünden, den Tod und die Hölle der Braut um des Brautringes, d.h. des Glaubens, willen gemeinsam, ja vielmehr zueigen gemacht hat und sich in ihnen nicht anders verhält, als wenn sie sein Eigentum wären und als wenn er selbst gesündigt hätte, sind mühend, sterbend und zur Hölle herabsteigend, damit er alles überwände, und Sünde, Tod und Hölle ihn nicht verschlingen konnten, so sind sie notwendigerweise in ihm selbst verschlungen in einem bewundernswerten Kampf. Denn seine Gerechtigkeit ist stärker als alle Sünden, sein Leben mächtiger als jeder Tod, sein Heil unbesiegbarer als jede Hölle. «¹⁶ Es ist das göttliche Leben der Person Christi, das die den Menschen entfremdende Wirklichkeit der Sünde, des Todes und der Hölle überwindet und die Selbstunterscheidung des neuen, freien, inneren Menschen von dem alten, unfreien, äußeren, der Sünde, Tod und Teufel unterworfenen Menschen im Glauben ermöglicht.

Die christliche Freiheit versteht man nach Luther deshalb nur, wenn man sich klarmacht, daß Freiheit in einem absoluten, alle Unfreiheit aufhebenden und überwindenden Sinn nicht ein Wesensmerkmal des Menschen ist, sondern letztlich und grundlegend nur von Gott ausgesagt werden kann. Gott allein ist für Luther absolut frei. Der Mensch ist nur frei, wenn er im Glauben an der Freiheit Gottes partizipiert. Gott hat die Freiheit, den Menschen von seiner sündigen Schuldverfallenheit heilsam zu unterscheiden und ihn von der auf seinem Gewissen lastenden Schuld wie aus seiner Lebensangst und Todverfallenheit zu befreien. Diese Freiheit hat ihren Ort im inneren Menschen, im Herzen, im Gewissen, weil hier auf dem Spiel steht, worauf sich der Mensch letztlich verläßt, auf Gott oder seine eigenen Möglichkeiten, auf den Glauben oder seine Werke. Die Freiheit des inneren Menschen ist aber zugleich Freiheit für andere im Bereich des äußeren Menschen. »Deshalb kommen wir zu dem Schluß, daß ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten, oder er ist kein Christ, in Christus durch den Glauben wird er über sich hinaus und hinauf in Gott gerissen, durch die Liebe gleitet er wieder herab unter sich zu dem Nächsten, aber dennoch bleibt er immer in Gott und seiner Liebe. «¹⁷ So gibt der Christ die ihn befreiende Liebe Gottes weiter an den Nächsten. Seine Freiheit im Glauben ist keine Scheinfreiheit, sondern Solidarität mit der Not des Nächsten.

¹⁶ WA 7, 55, 8-17.

¹⁷ WA 7, 69, 12-16.

II Freiheit als »libertas conscientiae« in »De votis monasticis« (1521)

Diese Freiheit des Christenmenschen ist nicht wie in der Aufklärung eine transzendente Realität unseres Bewußtseins, sondern eine am Ort des Gewissens erfahrene Freiheit. In seiner Schrift »De votis monasticis«¹⁸ von 1521 bezeichnet Luther deshalb die christliche Freiheit auch als »libertas conscientiae«.¹⁹ In Luthers Abschied vom Mönchtum und seinen ewigen Gelübden hat die Rede von der evangelischen Freiheit u. a. einen Sitz im Leben. So bekennt Luther: »Was hat es zu bedeuten, ob ich Kutte oder Platte trage oder ablege? Es machen doch nicht die Kutte oder die Platte den Mönch? ›Alles ist euer‹, sagt Paulus, ›ihr aber seid Christi‹ [1 K 3, 22 f], und ich sollte der Kappe gehören, und nicht vielmehr die Kappe mir? Mein Gewissen ist frei geworden; und das heißt im vollsten Sinne frei geworden sein. Darum bin ich schon ein Mönch und bin doch kein Mönch, eine neue Kreatur, nicht des Papstes, sondern Christi.«²⁰ Entsprechend beschreibt Luther die evangelische Freiheit als »libertas conscientiae«. Von hier aus kommt die Natur der christlichen Freiheit in den Blick. Denn es ist »die christliche oder evangelische Freiheit eine Freiheit des Gewissens, durch die das Gewissen von den Werken befreit wird, nicht daß keine geschehen, sondern daß man auf keine sich verlasse. Denn das Gewissen ist nicht eine Kraft des Handelns, sondern eine Kraft des Urteilens [vis iudicandi], die über die Werke urteilt. Sein eigentliches Werk ist, wie Paulus R 2 [15] sagt, anzuklagen oder zu entschuldigen, schuldig oder schuldlos, furchtsam oder sicher zu machen. Darum ist sein Amt, nicht zu tun, sondern über die Taten und das Tun zu urteilen, die vor Gott schuldig oder selig machen. Dies nun hat Christus von den Werken freigemacht, indem er es durch das Evangelium lehrt, auf keine Werke sich zu verlassen, sondern allein auf seine Barmherzigkeit zu hoffen. Und so hängt ein gläubiges Gewissen ganz frei an den Werken Christi allein ...«²¹

Die Freiheit eines Christenmenschen besteht also darin, daß Christus durch das Evangelium das Gewissen frei gemacht hat von dem Vertrauen auf die Werke oder von dem Verzweifeln über die Werke. Denn die Freiheit des Chri-

¹⁸ WA 8, 573-669.

¹⁹ WA 8, 606, 31.

²⁰ WA 9, 575, 24-29.

²¹ WA 8, 606, 30 - 607, 3.

sten gründet allein in der Gerechtigkeit Christi bzw. der Barmherzigkeit Gottes. Das heißt nicht, daß keine Werke mehr geboten sind und geschehen sollen, sondern daß das Gewissen bzw. das das Innere des Menschen bestimmende Urteil sich weder positiv noch negativ auf die Werke verlassen soll. Verlassen soll es sich im Glauben allein auf die Werke Christi. Denn »durch diese«, so führt Luther aus, »werde ich gerechtfertigt, gerettet und befreit werden von allen Sünden und allem Übel, woran ich nicht zweifle; denn deswegen gerade sind sie durch ihn geschehen und in der Taufe über mich ausgeschüttet, ohne sie gibt es kein Heil, gibt es keinen Frieden in meinen Gebeinen [Ps 38, 4], gibt es keine Genugtuung für die Sünden ... Denn Christi Werke sind mächtiger, uns zu befreien und Frieden zu geben, als unsere eigenen uns zu fangen und zu schrecken, wenn du dies glaubst.«²² So verfangen sich die Mönche in ihren Gelübden, anstatt aus der evangelischen Freiheit des Gewissens zu leben und freiwillig, auf Zeit Gelübde zu geloben oder nicht. Deshalb ist nichts wider die evangelische Freiheit zu lehren. Denn »diese Freiheit ist göttlichen Rechts, die Gott selbst unverbrüchlich festgesetzt hat, die er weder widerrufen wird, noch kann er etwas gegen diese annehmen.«²³

Indem Luther so die evangelische Freiheit als Freiheit des Gewissens versteht, erweitert er das Gewissen von einer moralischen (*dictamen rectae rationis*), zu einer metaethischen Urteilsinstanz, in der das Sein des Menschen vor und aus Gott auf dem Spiel steht.²⁴ Deshalb hat der Mensch nach Luther nicht ein Gewissen, sondern er ist Gewissen. Das Urteil des Gewissens steht für Luther dabei in der Spannung zwischen dem Urteil des Gesetzes und dem des Evangeliums, zwischen dem der praktischen Vernunft und dem Wort Gottes. Die praktische Vernunft artikuliert im Gewissen die Handlungsmaximen des Menschen, ist aber blind für deren soteriologische Grenze.²⁵ Deshalb verfängt sich das Gewissen immer wieder in den eigenen Werken, wird von Christus losgerissen und blind für die evangelische Freiheit.²⁶ Dagegen deckt der Glaube die soteriologische Blindheit der Vernunft auf,²⁷ und das Evangelium verweist

²² WA 8, 607, 6-12.

²³ WA 8, 613, 9-11.

²⁴ Vgl. zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 112 f.

²⁵ Vgl. ebd., 152-158.

²⁶ WA 8, 607, 30-33.

²⁷ Vgl. WA 40 I, 294, 33 - 295, 19; zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 149-152.

das Gesetz in seine Grenzen und spricht das Gewissen bzw. den Christen im Gewissen frei.

Dieses Verständnis der evangelischen Freiheit mußte aber in Konflikt geraten mit einer Handlungstheorie, die Freiheit als gnadenhaft ermöglichtes Zusammenspiel von Vernunft und Wille bzw. als Resultat des durch die Gnade befreiten Willens versteht. Dieser Konflikt betrifft sowohl Luthers Auseinandersetzung mit der Hochscholastik als auch mit der semipelagianisch orientierten Spätscholastik.²⁸ Wir greifen hier dieses Konfliktpotential nur indirekt auf, bzw. nur insofern, wie es hineinspielt in die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam über den freien bzw. unfreien Willen, die wir nun im Blick auf das Freiheitsproblem näher beleuchten wollen.²⁹

III Freiheit als »liberum arbitrium gratia liberatum« bei Erasmus von Rotterdam (1524)

Die durch die Renaissance erneuerte christlich-antike Anthropologie des Humanismus des 16. Jahrhunderts vertrat die Freiheit des Willens auch im Horizont der Rechtfertigung bzw. des Heils. Der Mensch empfängt sein Heil als Belohnung für seine in der Kraft der Gnade durch den freien Willen hervorbrachte moralische Leistung. In den Anfangsjahren der Reformation blieb der

28 Vgl. dazu u. a. Otto Hermann PESCH: Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther. Cath 17 (1963), 197-244; Hans VORSTER: Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. GÖ 1965.

29 Zur Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther über den freien bzw. unfreien Willen vgl. u. a. Harry J. MCSORLEY: Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift *De servo arbitrio* im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. M 1967; Manfred HOFFMANN: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam. Tü 1972; Klaus SCHWARZWÄLLER: *Sibboleth: die Interpretation von Luthers Schrift De servo arbitrio* seit Theodosius Harnack; ein systematisch-kritischer Überblick. M 1969; DERS.: *Theologia crucis: Luthers Lehre von der Prädestination nach De servo arbitrio*, 1525. M 1970; LUTHER AND ERASMUS: *free will and salvation*/ hrsg. von E. Gordon Rupp and Philip S. Watson. 2. Aufl. Phil 1978; Georges CHANTRAINE: *Erasmus et Luther: libre et serf arbitre*. P 1981; Wolfgang BEHNK: *Contra liberum arbitrium pro gratia dei: Willenslehre und Christuszeugnis und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung*. F 1982; HUMANISMUS UND REFORMATION: Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit/ hrsg. von Otto Hermann Pesch. M 1985; Cornelis AUGUSTIJN: Erasmus von Rotterdam: Leben – Werk – Wirkung. M 1986.

Unterschied dieser Position von Luther, wie sie nördlich der Alpen vor allem der berühmte Humanist Erasmus von Rotterdam vertrat, noch verborgen. Als seit 1517 die neue reformatorische Theologie Luthers in Deutschland bekannt wurde, hielt man den Reformator zunächst schlicht für einen Erasmianer. Martin Bucer konstatierte Übereinstimmung zwischen Luther und Erasmus, und der junge Zwingli öffnete sich Luthers Anliegen mit erasmianisch geschulten Augen. Erasmus wurde zum Verkünder einer die Ideen der italienischen Renaissance aufnehmenden humanistischen Theologie diesseits der Alpen, die der kommenden Reformation entscheidend den Weg bahnen sollte. Vor allem die christliche Antike, die Bibel und die Kirchenväter waren das Vorbild, an dem sich Erasmus orientierte. Nahm die reformatorische Theologie die Intentionen dieses Bibelhumanismus auch auf, so führte gerade die neue und konsequente Exegese der Heiligen Schrift zum Bruch mit der humanistischen Anthropologie.

Bei Paulus lernte Luther, daß das Heil Gottes gerade dem Menschen im Glauben allein geschenkt wird, der auf dem Weg einer moralischen Perfektion scheitert und der letztlich seine Entfremdung von Gott nicht durch Handeln überwinden kann. Entsprechend vertrat Luther 1518 in der 13. These seiner Heidelberger Disputation die Ansicht: »Der freie Wille ist nach dem Sündenfall ein bloßer Name [res de solo titulo], und indem er tut, was in ihm ist, sündigt er tödlich.«³⁰ Zum rechten Verständnis dieser These muß man beachten, daß Luther in diesem Zusammenhang³¹ soteriologisch und nicht psychologisch argumentiert. Es geht für ihn um das Heil, um Leben und Tod vor Gott. Im Blick auf das den Tod überwindende göttliche Heil ist aber der Sünder nicht aktiv, sondern rein passiv. Die Möglichkeit bzw. die Fähigkeit des freien Willens post peccatum zum Heil [ad bonum] ist im Blick auf den gefallenen toten Menschen selbst gesehen nur die Möglichkeit, von Gott auferweckt zu werden. »Liberum autem arbitrium est mortuum, significatum per mortuos illos, quos Dominus suscitavit, ut dicunt Doctores sancti.«³²

³⁰ WA I, 354, 5f.

³¹ Zum ganzen vgl. u. a. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der »Heidelberger Disputation« von 1518. LuJ 48 (1981), 54-79; DERS.: Die Heidelberger Disputation Martin Luthers von 26. April 1518: Programm und Weiterung. In: Semper Apertus. Festschrift zu 600 Jahre Universität Heidelberg/ hrsg. von Wilhelm Doerr. Bd. 1: Mittelalter und Frühe Neuzeit. HD 1985, 188-212, bes. 191-197.

³² WA I, 360, 9f.

Diese 13. These der Heidelberger Disputation richtet sich vor allem gegen die spätscholastische Theologie Ockhams und seines Vermittlers Gabriel Biel, der am Ende des 15. Jahrhunderts lehrte, daß Gott seine heiligmachende Gnade dem nicht vorenthält, der aus natürlichen Kräften heraus tut, was in ihm ist, d.h. in seinem auch nach der Erbsünde noch freien Willen dem in seiner Vernunft repräsentierten Gesetz Gottes entspricht.³³ Nach dem Sündenfall kann der freie Wille, wie Luther im Anschluß an Augustinus bei der Verteidigung dieser 13. These 1521 sagen kann, nur noch sündigen³⁴ und von sich aus nicht das die Todverfallenheit des Sünders überwindende eschatologische Heil erreichen. Dieses und die in ihm gründende evangelische Freiheit ist vielmehr allein Geschenk Gottes an den Glaubenden.

In der Bannandrohungsbulle »Exsurge Domine« von 1520 wurde jene 13. These der Heidelberger Disputation unter die 41 als häretisch geltenden Sätze Luthers aufgenommen, die dieser binnen 60 Tagen widerrufen sollte. Luther sah sich dazu nicht in der Lage, wenn er seiner neuen Rechtfertigungserkenntnis nicht widersprechen wollte, und verteidigte die 13. Heidelberger These und die in ihr behauptete Unfreiheit des Willens vor Gott in seiner »Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum 1520«.³⁵

Auf Drängen seiner Freunde und der Altgläubigen griff Erasmus nun dieses Thema auf und verteidigte 1524 in seiner Schrift »De libero arbitrio Diatribe sive collatio« und 1526/27 in seinem »Hyperaspistes« die Freiheit des menschlichen Willens auch im Bereich des Heils. Dabei vollzog Erasmus im Blick auf den freien Willen eine doppelte Argumentation. So stellte er am Schluß der 2. Einleitung seiner Diatribe folgende Definition des freien Willens ontologisch zur Diskussion: »Weiter fassen wir an dieser Stelle den freien Willen als eine Kraft des menschlichen Willens auf, durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte«,³⁶ nachdem er zuvor einschränkend festgestellt hatte, daß er es für einen Ausdruck unförmiger Neugier (curiositas) und für überflüssig halte, über die Feststellung des

33 Vgl. zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 38-41. 137-149.

34 WA 7, 142, 28f.

35 WA I, 142, 22 - 149, 7.

36 Erasmus von ROTTERDAM: De libero arbitrio Diatribe sive collatio, I b 10 (ders.: Ausgewählte Schriften/ hrsg. von Werner Welzig. Bd. 4. DA 1969, 37).

Faktums des freien Willens hinaus zu fragen, »ob Gott etwas nicht notwendig vorausweiß, ob unser Wille etwas vermag in den Dingen, die sich auf das ewige Heil beziehen, oder ob er nur unter dem Einfluß der wirkenden Gnade steht, ob wir, was immer wir Gutes oder Böses tun, aus reiner Notwendigkeit tun oder eher erleiden.«³⁷ Diese Fragen übersteigen nach Erasmus die theologischen Erkenntnismöglichkeiten. Hier gilt für ihn schlicht das Dictum Socraticum: »Quae supra nos, nihil ad nos.«³⁸

Andererseits kennt Erasmus den mittelalterlichen Diskurs über das Verhältnis von »Gnade und freien Willen« durchaus und stellt ihn im Zusammenhang seiner Exegese von Sir 15, 14-18 in der Diatribe vor und sympathisiert mit der augustinisch-thomanischen Position, deren antipelagianischen Inhalt er folgendermaßen beschreibt: »Daher führen diejenigen, die am weitesten von Pelagius entfernt sind, das meiste auf die Gnade zurück, auf den freien Willen beinahe nichts, ohne ihn völlig zu beseitigen: Sie leugnen, daß der Mensch etwas Gutes wollen könne ohne ›besondere‹ Gnade, sie leugnen, daß er beginnen könne, sie leugnen, daß er Fortschritte machen könne, sie leugnen, daß er vollenden könne ohne eine grundlegende und dauernde Hilfe der göttlichen Gnade. Die Meinung dieser Leute scheint ziemlich wahrscheinlich, weil sie dem Menschen Streben und Bemühen beläßt und doch nichts beläßt, was er seinen eigenen Kräften zuschreiben könnte.«³⁹ Hier sieht Erasmus ontologisch den freien Willen gewahrt, wenn dieser ontisch auch nichts ohne die Gnade tun kann. Das Gnadengeschehen bleibt beschreibbar in der Aktionsstruktur menschlichen Handelns, und das liberum arbitrium bleibt als Voraussetzung für die religiös-ethische Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott gewahrt. Luthers darüber hinausgehende Position aber mag Erasmus nicht zuteilen. Er beschreibt sie mit den Worten: »Am allerhärtesten aber scheint das Urteil derer zu sein, welche sagen, der freie Wille sei eine leere Bezeichnung und vermöge nichts und habe nichts vermocht, weder in den Engeln noch in Adam noch in uns, weder vor noch nach Empfang der Gnade, sondern Gott wirke in uns sowohl das Böse als auch das Gute, und alles, was geschehe, geschehe aus reiner

37 Ebd I a 8 (Ausgewählte Schriften 4, 13).

38 Vgl. dazu Eberhard JÜNGEL: Quae supra nos, nihil ad nos: eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott im Anschluß an Luther interpretiert. EvTh 32 (1972), 197-240; vgl. DERS.: Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift. M 1978.

39 Erasmus: De libero arbitrio ... II a 12 (Ausgewählte Schriften 4, 57).

Notwendigkeit.«⁴⁰ Abgesehen davon, ob diese Beschreibung Luthers wirklich zutrifft oder nicht, lehnt sie Erasmus ab, weil sie in Sachen des Heils dem freien Willen nicht die Bedeutung einer Partialursache einräumt, sondern dessen Mitwirkung überhaupt ablehnt.

Was die Beurteilung der gnadentheologischen Position des Erasmus selbst angeht, so kann man schwanken zwischen einer eher Augustinus und Thomas nahestehenden oder eher neosemipelagianischen, wie sie Harry J. McSorley auch bei Erasmus nicht ausschließt.⁴¹ Cornelis Augustijn ordnet dagegen Erasmus eher der augustinish-thomanischen Gnadentheologie zu, wenn er feststellt, daß Erasmus die Meinung vertreten habe, »der Mensch sei am Anfang und wiederum zur Vollendung des Heilsweges ausschließlich auf die Gnade angewiesen, auf dem Wege dazwischen gingen jedoch Gottes Gnade und der freie Wille des Menschen dergestalt zusammen, daß dem Willen der Rang einer Nebenursache zukommt, die freilich ohne die Gnade nichts vermöchte«.⁴² Das wahre Interesse des Erasmus gilt der sittlich-religiösen Frömmigkeit, die Todsünden zu vermeiden sucht, um so des Heils würdig zu werden.⁴³ Freiheit versteht Erasmus in dem Zusammenhang als Resultat von Bildung und der Herrschaft des Geistes über die niederen Triebe des Menschen. Auf diese Verteidigung des freien Willens antwortet Luther im Dezember 1525 mit seiner Schrift »De servo arbitrio«.

IV Freiheit als Teilhabe des Glaubens an der Freiheit Gottes in Luthers »De servo arbitrio« (1525)

Abgesehen von den verschiedenen hermeneutischen und theologischen Einzelfragen, die Luther in »De servo arbitrio« anspricht, wollen wir unser Augenmerk darauf richten, wie Luther in »De servo arbitrio« die Freiheit eines Christenmenschen versteht, und warum er dazu von einem »servum arbitrium« redet bzw. die anthropologische Kategorie des liberum arbitrium letztlich für

40 Ebd (Ausgewählte Schriften 4, 59).

41 McSorley: AaO, 270.

42 Cornelis AUGUSTIJN: Erasmus, Desiderius (1466/69-1536). TRE 10 (1982), II, 42-45.

43 Vgl. Erasmus: Auslegung von Ez 33, 11 in »De libero arbitrio ...« II a 15 (Ausgewählte Schriften 4, 64) und dazu: Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Gotteslehre und Schriftverständnis in Martin Luthers »De servo arbitrio«. Jahrbuch für biblische Theologie 2 (1987), 210-225, bes. 220-224.

ungeeignet hält, um die rechtfertigungstheologisch begründete Freiheit eines Christenmenschen zu beschreiben.

Was zunächst die Definition des freien Willens in der Diatribe des Erasmus angeht, so stellt Luther den Widerspruch zwischen der eher soteriologisch neutralen, ontologischen Definition des *liberum arbitrium* am Ende der 2. Einleitung und der Einordnung des *liberum arbitrium* in den gnadentheologischen Diskurs im Rahmen der Auslegung von Sir 15, 14-18 fest. Während Luther die soteriologisch neutrale Definition des freien Willens bei Erasmus für den Ausdruck eines reinen Pelagianismus hält,⁴⁴ anerkennt er durchaus Erasmus gnadentheologische Einbindung des freien Willens, sieht aber in beidem einen Selbstwiderspruch des großen Humanisten: »Demnach ist der freie Wille, den du definierst, ein anderer als der, den du verteidigst. Und es hat nun Erasmus zwei gegenüber den andern und sich selbst geradezu widersprechende freie Willen.«⁴⁵ Wenn aber auch schon nach augustinisch-thomanischer Tradition der freie Wille ohne die Gnade nichts vermag, träumt dann nicht Erasmus von einer soteriologisch neutralen Ortsbestimmung des freien Willens, d. h. davon, »daß es zwischen diesen beiden ›das Gute wollen können‹ und ›das Gute nicht wollen können‹ etwas Neutrales gäbe,«⁴⁶ einer Ortsbestimmung, die es in der soteriologischen Alternative zwischen Heil und Unheil, Gott und Teufel nicht gibt.⁴⁷ Es gilt vielmehr der Satz: »Eine verlorene Freiheit ... [ist] keine Freiheit.«⁴⁸ Das sei auch seine Meinung gewesen, wenn er gesagt habe, daß der freie Wille post peccatum nur eine *res de solo titulo* sei.⁴⁹ Schwenkt Luther mit dieser Kritik an der Definition des *liberum arbitrium* des Erasmus nur auf eine »gut katholische« Position des Hochmittelalters im Unterschied zur semipelagianischen Ockhams und Biels im Spätmittelalter ein und deckt sich seine These vom *servum arbitrium* mit der augustinisch-thomanischen These von der Unfreiheit des Willens ohne die Gnade, wie McSorleys Lutherinterpretation nahezulegen scheint?⁵⁰

44 WA 18, 664, 18-24.

45 WA 18, 668, 3-5.

46 WA 18, 669, 20f.

47 WA 18, 670, 6f.

48 WA 18, 670, 36f.

49 WA 18, 670, 36-38.

50 McSorley: AaO, 283. 290.

Luthers Auseinandersetzung mit dem erasmianischen Argument, daß die Erörterung des Verhältnisses von Prädestination und freiem Willen nicht nur eine überflüssige, sondern eine auch für die Laien gefährliche Frage sei, zeigt aber, daß Luther das *servum arbitrium* radikaler denkt als die traditionelle These von der Unfreiheit des Willens ohne die heiligmachende Gnade. Der Gedanke der göttlichen Prädestination als integraler Bestandteil der Gnade ist nach Luther deshalb zu predigen, damit der menschliche Hochmut gedemütigt und der Mensch für die Gnade geöffnet werde.⁵¹

Denn erstens hat Gott »gewiß den Demütigen, das ist, die sich verloren geben und verzweifelt sind, seine Gnade zugesagt. Völlig sich zu demütigen aber vermag der Mensch nicht, bis er weiß, daß sein Heil ganz und gar außerhalb seiner Kräfte, Entschlüsse, Bemühungen, außerhalb seines Willens und seiner Werke gänzlich von dem freien Ermessen, dem Entschluß, Willen und Werk eines anderen, nämlich Gottes allein abhängt.«⁵² Damit hebt Luther zugleich hervor, daß unser Heil außerhalb von uns selbst in der Gerechtigkeit Gottes selbst begründet ist und nicht von einer wie auch immer zu begründenden Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade abhängt. Wenn Luther die Externität und Notwendigkeit der Gnade schlechthin fordert und deshalb den Willen als *servum arbitrium* bezeichnet, steht er nicht in Gefahr, eine bibeltheologische Interpretation des *liberum arbitrium* illegitim zu überschreiten, sondern bringt das biblische Verständnis der Rechtfertigung des Gottlosen erst recht zur Geltung.⁵³

Das zweite Argument für einen prädestinatorischen Gnadenbegriff Luthers bzw. die ihm korrespondierende These vom *servum arbitrium* ist der Glaube, der sich angesichts seiner eigenen Ungerechtigkeit radikal der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes überläßt. Denn »wenn ich also durch irgendwelche Vernunft begreifen könnte, auf welche Weise Gott barmherzig und gerecht sei, der so großen Zorn und Ungerechtigkeit an den Tag legt, dann wäre der Glaube nichts«.⁵⁴ Aus diesem Argument folgt für Luther ferner, »daß, was auch immer von uns getan wird, nicht aus freiem Willen, sondern aus reiner Notwendigkeit

51 WA 18, 632, 28.

52 WA 18, 632, 31 f.

53 Im Unterschied zu McSorley: AaO, 326.

54 WA 18, 633, 19-21.

getan wird«. ⁵⁵ Nun darf man dieses Argument nicht aus seinem Zusammenhang lösen. Es besagt keinen metaphysischen Determinismus, sondern bezeichnet ein theologisch-soteriologisches Argument. Denn wenn unser Heil »außerhalb unserer Kräfte und Absichten allein an dem Werke Gottes hängt«, so folgt, »daß, wenn Gott mit seinem Werk in uns nicht zugegen ist, alles, was wir tun, böse ist, und wir so, daß es nicht anders sein kann, das tun, was in nichts zum Heil dient«. ⁵⁶ Diese Notwendigkeit hat aber für Luther nicht den Charakter einer *necessitas coactionis*, sondern einer *necessitas immutabilitatis*, ⁵⁷ weil sie dem Wesen Gottes bzw. dem Wesen der Gnade entspricht. Das aber nennen wir eine *necessitas immutabilitatis*, »daß sich der Wille selbst nicht wandeln oder zu etwas anderem hinwenden kann« ⁵⁸ und so in seiner sündigen Ausrichtung gefangen bleibt, und daß der Wille will und handelt, »wenn Gott in uns wirkt«, »durch den Geist Gottes zärtlich angefaßt, gewandelt wiederum aus reiner Bereitwilligkeit und aus eigenem Antrieb, nicht gezwungen«. ⁵⁹ So »ist der menschliche Wille in die Mitte hingestellt wie ein Lasttier: wenn Gott darauf sitzt, will er und geht, wohin Gott will, ... wenn der Satan darauf sitzt, will er und geht, wohin Satan will«. ⁶⁰ So schließt Luther zwar den freien Willen als Partialursache der Rechtfertigung aus, nicht aber den Willen als Ort, an dem Gnade und Sünde, Gott und Teufel in uns mächtig werden. »Nennen wir jedoch die Kraft des freien Willens diese, durch die der Mensch tauglich [aptus] ist, vom Geist ergriffen und von der Gnade Gottes erfüllt zu werden, als der zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode erschaffen ist, so wäre das recht gesagt. Diese Kraft nämlich, das ist die Tauglichkeit oder, wie die Sophisten sagen, die in ihm angelegte Eigenschaft und passive Tauglichkeit, die bekennen auch wir, ...« ⁶¹

Versteht man mit der mittelalterlichen Tradition den Willen als *appetitus spiritualis* und so als das entweder auf Gott oder das sündige Selbst gerichtete Streben, so ist dieses für Luther durchaus neben dem kognitiven Element ein

⁵⁵ WA 18, 634, 14f.

⁵⁶ WA 18, 634, 16-20.

⁵⁷ WA 18, 634, 21f.

⁵⁸ WA 18, 634, 30f.

⁵⁹ WA 18, 634, 37-39.

⁶⁰ WA 18, 634, 17-20.

⁶¹ WA 18, 636, 16-20.

Teil seines Glaubensbegriffs.⁶² Da aber der appetitus spiritualis des Menschen einen Herrschaftswechsel von der Sünde zur Gnade, vom Teufel zu Gott nicht von sich aus zuwegebringen kann, ist er wahrhaft unfrei. Freier Wille im stringenten Sinne ist für Luther dagegen nur von Gott auszusagen. »Daraus folgt nun, daß der freie Wille gänzlich ein göttlicher Name ist und keinem anderen zukommen kann als allein der göttlichen Majestät. Diese nämlich vermag und tut, wie der Psalm singt, alles, was sie will, im Himmel und auf Erden. Wenn dieses den Menschen beigelegt wird, wird es in nichts rechtmäßiger beigelegt, als würde man ihnen auch die Gottheit selbst beilegen, eine Gotteslästerung, wie sie größer nicht sein kann.«⁶³

Die Freiheit des Christenmenschen besteht daher nicht in der Wahlfreiheit gegenüber Gott mit oder ohne die Gnade, sondern in der durch die Gnade ermöglichten passiven Partizipation des Willens bzw. des geistlichen Strebens des Menschen an der Freiheit Gottes. Im Blick auf den Menschen ist deshalb auch unter der Gnade von einem »servum arbitrium« zu reden. So sind wir durch Gottes Geist »Knechte und Gefangene – was jedoch königliche Freiheit ist –, so daß wir bereitwillig wollen und tun, was er selbst will.«⁶⁴ Denn wer in der Vollmacht des Glaubens Gott Gott sein lassen und auf Gott allein sein Vertrauen setzen kann, der ist wahrhaft frei. Um diesen soteriologischen Sachverhalt christlicher Freiheit zur Geltung zu bringen, ist aber der Terminus »liberum arbitrium« gänzlich ungeeignet, weil er immer sofort Wahlfreiheit gegenüber Gott im Zusammenspiel von Vernunft und Wille konnotiert. Diese hat aber ihren Ort bestenfalls in der Ethik, nicht aber im Gottesverhältnis. Luther gibt deshalb zu bedenken, ob man in der Gnadenlehre nicht lieber auf den Begriff des freien Willens überhaupt verzichten sollte, wie er es faktisch ja auch in seinem Freiheitstraktat von 1520 tut. Denn es gehörte »sich für Theologen, sich dieses Wortes zu enthalten, wenn sie über die menschliche Kraft reden wollten, und es allein Gott zu überlassen, ferner es aus dem Munde und der Sprache der Menschen zu beseitigen und es gleichsam zu einem heiligen und ehrwürdigen Namen für ihren Gott zu erklären.«⁶⁵ Denn wenn das Laienvolk

62 Vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Archiv für Begriffsgeschichte 25 (1992), 93-114, bes. 101-109.

63 WA 18, 636, 27-29.

64 WA 18, 635, 15-17.

65 WA 18, 636, 32 - 637, 3.

die Vokabel freier Wille hört, wird es getäuscht, weil es eine freie Wahl im Blick auf die Gnade assoziiert. »Da wir also die Bedeutung und die Sache eines so berühmten Wortes eingebüßt, ja vielmehr niemals besessen haben – was die Pelagianer gewollt haben und selbst durch dieses Wort betrogen sind –, warum halten wir so hartnäckig dieses leere Wort fest, zur Gefahr und Täuschung des gläubigen Volkes?«⁶⁶ Nun weiß aber auch Luther, daß man die Geschichte eines Begriffs nicht einfach übergehen kann. Konnotiert doch der Begriff freier Wille zwei grundlegende Fähigkeiten des Menschen, nämlich Vernunft und Wille. Deshalb schlägt er eine Metakritik dieses Terminus und einen sorgfältigen Gebrauch desselben vor.

Will man eine solche Metakritik des Terminus »liberum arbitrium« im Sinne Luthers durchführen, so könnte das so geschehen, daß man nach der Macht der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens für die Wahrnehmung des göttlichen Heils fragt. Dabei zeigt sich schnell, daß nach Luther die menschliche Rationalität soteriologisch blind ist und ihrerseits der soteriologischen Kritik des Glaubens bedarf und daß der menschliche Wille als appetitus spiritualis einen Herrschaftswechsel von der Sünde zu Gott, vom Tod zum Leben nur passiv durch die Kraft des Heiligen Geistes erfahren kann.⁶⁷ Denn »wem soll der Wille, dem die Vernunft nichts vorsagen kann, folgen, außer den Finsternissen ihrer Blindheit und Unwissenheit? Wenn also die Vernunft irrt und der Wille sich abgewandt hat, was vermag der Mensch Gutes zu tun oder zu erstreben?«⁶⁸ Rettung bringt dagegen ein anderes Licht, das das Heil vor Augen hält. »Das ist die Stimme des Evangeliums, in dem sie Christus als den Erlöser von alledem offenbart. Den offenbart nicht die Vernunft oder der freie Wille; wie sollte sie ihn auch offenbaren, da sie selbst finster und des Lichtes des Gesetzes bedürftig ist, welches ihr die Krankheit, die sie durch ihr eigenes Licht nicht sieht, vor Augen hält ...«⁶⁹ Ja die ganze Welt, »selbst die menschliche Vernunft und sogar der freie Wille selbst ist gezwungen, zu bekennen, daß sie um Christus nicht gewußt noch von ihm gehört haben, bevor das Evangelium in die Welt kam. Wenn er ihn aber nicht gekannt hat, so hat er noch viel weniger nach ihm gefragt oder hat nach ihm fragen und nach ihm streben können. Aber

66 WA 18, 637, 17-20.

67 Zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 149-152.

68 WA 18, 762, 11-14.

69 WA 18, 766, 30-34.

Christus ist der Weg, die Wahrheit, das Leben und das Heil.«⁷⁰ »Nicht der freie Wille, d.h. die Interaktion von *dictamen rectae rationis* und *bona voluntas* vermögen das Heil des Menschen zu bewirken. Sie sind vielmehr soteriologisch blind und schwach. Es bedarf demgegenüber des Lichtes des Evangeliums, das das Sein des Menschen als reines Sichempfangen vor aller Praxis offenbar macht und insofern soteriologische Kritik und Erleuchtung der praktischen Vernunft ineins ist.«⁷¹ Deshalb schlägt Luther eine soteriologische Metakritik des Terminus »*liberum arbitrium*« vor. Wenn man diesen Terminus dennoch gebrauchen will, so ist er so zu benutzen, »daß dem Menschen der freie Wille nicht im Hinblick auf das, was höher, sondern nur auf das, was niedriger ist als er, zugestanden wird, d.h. daß er weiß, daß er in Sachen seines Geldes und seines Besitzes Recht hat, zu gebrauchen, zu tun, zu lassen nach freiem Willen, wenn auch eben das durch den freien Willen Gottes allein gelenkt wird, wohin auch immer es ihm gefallen mag. Dagegen Gott gegenüber oder in Dingen, die sich auf das Heil oder Verdammnis beziehen, hat er nicht den freien Willen, sondern ist ein Gefangener, ein Unterworfener, ein Knecht entweder des freien Willens Gottes oder des Willens des Satans.«⁷² Im Bereich der Ethik hat der Mensch einen durch die Gnade befreiten Willen, der die aus dem Glauben hervorgehenden Werke der Liebe im Zusammenspiel von Vernunft und Wille vollbringt.⁷³ Im Blick aber auf das Heil ist der Wille vor und in der Gnade nicht frei.

Stand Luther mit dieser Metakritik des Terminus »*liberum arbitrium*« in der Auseinandersetzung mit Erasmus nicht doch der mittelalterlichen Tradition näher, als ihm bewußt war? Dies hat nicht nur McSorley, sondern auch Otto Hermann Pesch⁷⁴ mit der Unterscheidung zwischen Wesensfreiheit und Wahlfreiheit des Menschen im Verständnis des Gottesverhältnisses bei Thomas behauptet. Im Blick auf sein Wesen sei auch nach Thomas der Mensch grundsätzlich Gott gegenüber unfrei, weil der Wille sich wesensmäßig nicht gegen seine unaufhebbare, transzendente Bezogenheit auf Gott als das *summum bonum* entscheiden könne.⁷⁵ Dagegen habe er in der Kraft der Gnade ein libe-

70 WA 18, 778, 35-39.

71 Zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 129.

72 WA 18, 638, 5-11.

73 Vgl. z.B. WA 18, 672, 7-13; 671, 33-38.

74 Vgl. Pesch: Freiheitsbegriff und Freiheitslehre ...

75 Ebd., 219.

rum arbitrium bei der Umsetzung des Guten in ethische Einzelentscheidungen. Diese Behauptung der Affinität zwischen Thomas und Luther ist aber nur formal sinnvoll. Denn inhaltlich ist der Unterschied zwischen Luther und Thomas nicht zu verkennen. So behauptet Luther die Unfreiheit des Willens primär soteriologisch, weil die Überwindung der ihn von Gott entfremdenden und unfrei machenden Daseinsmächte Sünde, Tod und Teufel nicht in seiner, sondern allein in der Macht Gottes steht. Luther entwickelt seine These von der Unfreiheit des menschlichen Willens auch nicht transzendental im Bereich der praktischen Vernunft. Auch bezieht er das liberum arbitrium bzw. die durch die Gnade mögliche Wahlfreiheit nicht wie Thomas in das Rechtfertigungsgeschehen mit ein,⁷⁶ sondern läßt – wenn überhaupt – nur im Bereich der Ethik bzw. der Früchte des Glaubens einen freien Willen zu.

Wie in der Auseinandersetzung mit Erasmus, so geht auch Luther über die hochmittelalterliche Position des Thomas hinaus, wenn er behauptet, daß die christliche Freiheit sich mit der Kategorie des liberum arbitrium und d.h. im Horizont der Aktionsstruktur des Menschen nicht beschreiben läßt. Denn in ihr geht es nicht um das Handeln, sondern um das neue Sein des Christen, wie es extra nos durch die Gerechtigkeit Christi konstituiert und durch die Predigt des Evangeliums am Ort des Gewissens entschieden und ermöglicht wird. Er beschreibt die christliche Freiheit deshalb nicht als ein durch die Gnade ermöglichtes »liberum arbitrium liberatum«, sondern als »libertas conscientiae«, d.h. als eine am Ort des Gewissens oder im Herzen des Menschen gegen die Anfechtung sittlicher Unvollkommenheit und seinsmäßiger Entfremdung durch Sünde, Tod und Teufel von Gott erfahrene Befreiung durch Christus, dessen göttliches Leben täglich die Unfreiheit des Christenmenschen überwindet und ihn zugleich zur Liebe in Solidarität mit dem Nächsten befreit.

75 Vgl. z.B. THOMAS VON AQUINO: *Summa theologiae* I II qu. 113 art. 3 und 5 (ders.: *Summa theologiae*/ cura et studio Petri Caramello; cum textu ex recensione Leonina. Bd. I. Turin 1952, 557-559).