

Die Rezeption von Luthers Freiheitsverständnis in der frühen Neuzeit

Von Martin Brecht

»Wenn die gegenwärtige Theologie überhaupt eine thematische Mitte hat, dann ist das die christliche Freiheit.« So formulierte Eberhard Jüngel in seinem großen Referat »Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift« auf dem Fünften Internationalen Lutherforschungskongreß 1977 in Lund.¹ Vor kurzem hat Friedrich Wilhelm Graf darauf hingewiesen, daß diese theologische Themabestimmung in der Tradition des liberalen Protestantismus stehe.² In der Tat muß der mit der frühen Neuzeit und insbesondere mit der protestantischen Orthodoxie sowie dem Pietismus befaßte Kirchenhistoriker konstatieren, daß in *dieser* Epoche die christliche Freiheit nicht das zentrale Thema war. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß das von Luther 1520 aufgebrachte Stichwort von der Freiheit des Christenmenschen alsbald eine ungeahnte Resonanz mit einer vom Autor nicht intendierten Ausweitung in den politischen und gesellschaftlichen Bereich hinein gefunden hat. Der Bauernkrieg von 1525 ist dafür der schlagende Beweis. Aber gerade diese Erup-tion oder dieses Mißverständnis dürfte dazu geführt haben, daß die reformatorische Theologie danach die christliche Freiheit enger und strenger faßte und den Gebrauch des Schlagworts reduzierte. Dies betraf allerdings nicht den mit der christlichen Freiheit ursprünglich gemeinten Sachverhalt der Bewältigung von Sünde, Tod und Teufel. Vergebung, ewiges Leben und Überwindung der anfechtenden Mächte blieben die zentralen Inhalte des Heils- und Erlösungsglaubens,

MWA MELANCHTHONS WERKE/ hrsg. von Robert Stupperich. Studienausgabe. Bd. 1-7. GÜ 1951-1975.

- 1 Eberhard JÜNGEL: Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift. M 1978, 16 $\triangleq$ Luther und die Theologie der Gegenwart: Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforscher, Lund, Schweden 14.-20. August 1977/ hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. GÖ 1980, 21.
- 2 Friedrich Wilhelm GRAF: Ist bürgerlich-protestantische Freiheit ökumenisch verallgemeinerbar?: zum Streit um das protestantische Verständnis von Freiheit. ZThK 89 (1992), 123.

wenngleich sie kaum oder gar nicht als die christliche Freiheit zusammengefaßt wurden. Gleichwohl ist die christliche Freiheit als Thema im Protestantismus vor der Aufklärung nicht einfach verschwunden. Es hält sich in begrenztem Umfang zunächst durch und taucht auch später immer wieder auf. Dies soll hier in einer Art Spurensuche vorgeführt werden. Vollständigkeit ist dabei nicht zu erreichen. Dazu müßte z.B. das Material der akademischen theologischen Disputationen besser erschlossen sein.

I Philipp Melanchthon (1497-1560)

Soviel ich sehe, war es Melanchthon, der der *libertas Christiana* längere Zeit einen Platz in der protestantischen Dogmatik eingeräumt und gesichert hat. Seine zeitlich und theologisch Luthers Freiheitsschrift nahestehenden »*Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae*« von 1521 kommen zunächst im Abschnitt »*De abrogatione legis*«³ mit Paulus auf die Freiheit vom Fluch des Gesetzes, vom Tode, von der Sünde und von der Hölle zu sprechen. »*Nec aliud est novum testamentum nisi huius libertatis promulgatio*«,⁴ heißt es denkbar global. Christus beschafft die Freiheit, nicht das Gesetz. Die christliche Freiheit (»*libertas est christianismus ...*«)⁵ besteht dabei auch effektiv darin, daß durch den Geist Christi spontan das Gesetz erfüllt wird. Das Gesetz kann also einerseits nicht mehr verdammen, andererseits wird es erfüllt. Dabei wird nicht übersprungen, daß der Christ in diesem Leben immer Sünder und gerecht zugleich ist. R 6-8 wird darum zusammengefaßt: »*quatenus credimus, liberi sumus, quatenus diffidimus, sub lege sumus*.«⁶ Es geht Melanchthon um die Freiheit vom ganzen Gesetz; die auch von den Altgläubigen angenommene Aufhebung des Zeremonialgesetzes ist für ihn ein zweitrangiges Problem. Im Locus »*De scandalo*« wird ausdrücklich eingeräumt, daß überlieferte Menschengesetze zur Propagierung der Freiheit verletzt werden dürfen, allerdings ist auf die Schwachen Rücksicht zu nehmen.⁷

3 MWA 2 I, 127, 6 - 137, 12.

4 MWA 2 I, 128, 1f.

5 MWA 2 I, 128, 23.

6 MWA 2 I, 130, 29f.

7 MWA 2 I, 162, 5 - 163, 10; bes. 162, 24-29.

In dem Gutachten über Luthers Lehre für Kardinal Lorenzo Campeggio von 1524 registrierte Melanchthon: »Auß verdruß ab so vil Ceremonien tregt der gemain Gotloß hauf grossen gunst zu D. Martin luthern als zu ainem anfinger der freihait«,⁸ weil dieser die Zeremonien angeblich abtun wolle. Nach Melanchthon war dies allerdings nicht die Intention von Luthers Freiheitstraktat. In der scharfen und nicht unproblematischen Stellungnahme gegen die Artikel der Bauern von 1525 wird hinsichtlich der Leibeigenschaft⁹ die Befreiung durch Christus als geistliche Freiheit, d. h. als Vergebung der Sünde und Überlegenheit gegenüber der Verführung des Teufels, bestimmt, »und stet ym hertzen, christlich freyheyt«. Sie läßt sich nicht mit fleischlichen Augen ansehen. Gemeint ist, daß ein Christ alle weltliche und bürgerliche Ordnung geduldig trägt, gegebenenfalls auch die Leibeigenschaft. Theologisch problematisch wird auf das Beispiel Josephs in Ägypten verwiesen, der auch lange Zeit Leibeigener gewesen sei. Gegen die Forderungen der Bauern hält Melanchthon es für nötig, »das eyn solch wild ungezogen volck, als teutschen sind, noch weniger freyheyt hette, dann es hat«. Eine Transponierung der christlichen Freiheit in den politischen und sozialen Bereich ist damit klar abgewiesen.

Das Problem der christlichen Freiheit blieb offenbar auch nach dem Bauernkrieg so aktuell, daß ihm in dem aufgrund der ersten Visitationen geschaffenen »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen« (1528) ein eigener Abschnitt gewidmet wurde.¹⁰ Dabei handelte es sich nun bereits um ein normatives Dokument. Abgewiesen werden »unbescheiden« Auffassungen der christlichen Freiheit wie Freiheit von der Obrigkeit und von Abgaben oder als Dispens vom Fasten und Beichten. Positiv wird die christliche Freiheit wiederum als Vergebung der Sünden und Begabung mit dem Heiligen Geist bestimmt. Recht ausgelegt gilt sie frommen Leuten als sehr tröstlich und als Anreiz zu christlichen Werken, weil sie der verführerischen Macht des Teufels widerstehen läßt. Ausdrücklich ergeht die Anweisung: »Dieses stück Christlicher freyheit soll man oft treiben, dadurch die leut zu forcht und glauben gereitzt würden. Denn es ist kein stück Christlicher Lere, das fromen hertzen grössere freude mache und bringe, denn dieses stück, das wir wissen, das uns Gott also regiren und behüten wil.« Die christliche Freiheit erscheint

8 MWA I, 176, I - 177, 27.

9 MWA I, 205, 20 - 206, 21.

10 MWA I, 253, II - 255, 37.

hier als der sittlichen Lebensbewältigung zugeordnet. Christliche Freiheit bedeutet ferner Freiheit vom mosaischen Gesetz. Für Melanchthon heißt dies aber lediglich, daß Christen unter anderen Rechtsordnungen leben können. Ein emanzipatorischer Gewinn wird daraus nicht abgeleitet. Schließlich wird die Freiheit von menschlichen Kirchenordnungen angeführt. Die Befolgung von Vorschriften wie der des Zölibats wäre Sünde; andere, wie die Ordnung der Feiertage, sind zwar nicht nötig, aber nützlich. Abgelehnt werden alle Ordnungen, mit denen Gnade bei Gott erworben werden soll. Es fällt auf, daß der Aspekt der Freiheit nur recht verhalten vorgebracht wird. Derselbe Tenor findet sich dann wieder in der »Confessio Augustana« Artikel 15 »Von Kirchenordnungen«.¹¹

In der zweiten Bearbeitung der »Loci communes rerum theologicarum ...«, den »Loci communes theologici recens collecti et recogniti« von 1535, handelt ein eigener Abschnitt »De Libertate Christiana«,¹² der wieder hinter »De discrimine veteris et novi testamenti« plaziert ist. Die Erkenntnis der christlichen Freiheit wird als unumgänglich notwendig bezeichnet, da sie zeigt, worin eigentlich die christliche Gerechtigkeit bestehe, was von den umstrittenen Zereemonien zu halten und was die Würde der politischen Dinge sei. Über diese bedeutenden Dinge müsse in der Kirche eine feste Lehre bestehen.

Es werden vier Grade der christlichen Freiheit unterschieden. Der wichtigste ist die aus Gnade geschenkte Vergebung der Sünden und die Zurechnung der Gerechtigkeit. Es handelt sich um eine geistliche Freiheit, die sich überhaupt nicht auf das Äußere oder Bürgerliche erstreckt, sondern auf den Kampf des Gewissens im Gericht Gottes, in dem es dieser Tröstung bedarf. Als Beleg wird J 8, 36 zitiert: »So euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei.«

An zweiter Stelle folgt wieder die Begabung mit dem Heiligen Geist, durch die die Glaubenden lebendig gemacht, regiert und gegen den Teufel verteidigt werden. Dieser zweite Grad wird nur aus didaktischen Gründen vom ersten getrennt aufgeführt, um die Unterschiedlichkeit der Wohltaten Christi zu veranschaulichen. In den Schrecken des Gewissens gilt es, auf den ersten Grad zu schauen; in den anderen Gefahren des Lebens mahnt uns der zweite, daß wir uns erheben und um Leitung und Schutz des Heiligen Geistes bitten sollen. Zitiert werden 2 K 3, 17 und J 14, 18. An dieser Stelle schiebt Melanchthon eine

¹¹ BSLK, 69f.

¹² CR 21, 458-466.

dringliche Anweisung zum Verständnis der Freiheit oder der Aufhebung des Gesetzes ein. Sie beziehe sich nicht auf die, die keine Buße tun, sondern nur auf die, die im Glauben die Wohltat Christi annehmen. Freiheit vom Gesetz ist Freiheit vom Fluch des Gesetzes, aber nicht vom Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetz. Die Wohltat der Freiheit besteht in der Vergebung propter Christum und in der Zurechnung der Gerechtigkeit. Aber auch das Evangelium unterwirft uns dem Gehorsam gegen Gott und damit dem moralischen Gesetz. Melanchthon hält es darum für angemessen, über den Gehorsam »νομικῶς« zu reden, weil das Gesetz in dieser Hinsicht bestehen bleibt. Später wird diese Auffassung bezüglich des Dekalogs ausdrücklich wiederholt. Melanchthon gelangt also zu einem tertius usus legis, der die Freiheit limitiert. Diese ist nicht selbst Prinzip des neuen Seins. Freilich weist Melanchthon es von sich, die Gerechten mit einem neuen Gesetz zu belasten.

Der dritte Grad ist die Freiheit vom Zeremonialgesetz. Er erstreckt sich in gewisser Weise auf das äußere Leben, hängt aber mit den beiden ersten Graden zusammen. Zeremoniale Auflagen sind mit der gnadenhaften Rechtfertigung nicht vereinbar. Die mosaische Rechtsordnung insgesamt wird vom Evangelium unterschieden, dem es um eine ewige und geistliche Gerechtigkeit gehe, das aber zulasse, daß die Menschen in ihren jeweiligen Rechtsordnungen leben. Eine revolutionäre Infragestellung der Rechtsordnung im Namen der Freiheit vom Gesetz wird abgelehnt und als Nicht-Bescheid-Wissen über die Freiheit charakterisiert. Das Evangelium hebt das Naturgesetz mit seinen Rechtsordnungen nicht auf. Es schafft nicht seinerseits eine platonische Gütergemeinschaft oder ein neues politisches Gemeinwesen, sondern unterwirft uns der vorhandenen Obrigkeit. Die Freiheit darf nicht gebraucht werden zur Destruierung des geschuldeten politischen Gehorsams oder zur Erschütterung der öffentlichen Disziplin. So darf man sich z. B. bei der Ehe nicht über die verbotenen Verwandtschaftsgrade hinwegsetzen. Es ist auch nicht erlaubt, sich auf eine Mosaica politia einzulassen, sondern das Recht des jeweiligen Staates hat Geltung und darf nicht geändert werden. Ausdrücklich gilt dies auch für das Wirtschaftsrecht. Seine Ausführungen versteht Melanchthon nicht nur als Beitrag zum öffentlichen Frieden, sondern auch zur Unterrichtung des Gewissens. Dem Evangelium tun diejenigen Schmach an, die vorgeben, es sei eine neue Lehre über die Veränderung der politischen Dinge, Erbschaften, Gerichte und Ähnliches. Politische oder soziale Veränderung intendiert das Evangelium also nicht.

Der vierte Grad betrifft die menschlichen Kirchenordnungen. Das Evangelium läßt solche Regelungen zu zur Gewährleistung einer gewissen Ordnung in der Kirche. Aber sie sind nie verdienstlich und können, wo es ohne Ärgernis möglich ist, auch unterlassen werden. Ausdrücklich wird hier die Notwendigkeit der Lehre von der Freiheit betont. Ohne sie würden die Glaubensgerechtigkeit verdunkelt und falscher Gottesdienst Platz greifen. Die Einheit der Kirche würde durch unterschiedliche Riten bedroht. Die Gewissen würden durch ihre Beachtung belastet. Mit den menschlichen Traditionen wird richtig umgegangen, wenn man sie für äußerliche Dinge und *Adiaphora* hält. Der Gehorsam gegenüber den Oberen in der Kirche darf die Freiheit hinsichtlich der Kirchenordnung nicht aufheben. Selbst auf die Sakramente kann im Notfall verzichtet werden. An diesem letzten Punkt gelingt Melanchthon also im Gegensatz zum Vorhergehenden die Umsetzung der christlichen Freiheit.

Das weitverbreitete »*Examen ordinandorum*« (1552) enthält ebenfalls einen Abschnitt über die christliche Freiheit,¹³ der deren vier Grade aufführt, jedoch die Negationen nicht erwähnt.

In der dritten und letzten Bearbeitung der »*Loci communes rerum theologicarum*...«, den »*Loci praecipui theologici*« (1559) wird die Freiheit vom mosaischen Gesetz zwar in »*De discrimine veteris et novi testamenti*« wiederum berührt,¹⁴ aber die eigentliche thematische Entfaltung der *libertas Christiana* ist nunmehr ganz an den Schluß, noch hinter dem Abschnitt »*De scandalis*«, gerückt.¹⁵ Neu und bemerkenswert ist die Einleitung¹⁶: Angesichts vielfach herrschender Unterdrückung, nicht zuletzt der Kirche, ist damit zu rechnen, daß die Politiker über die Rühmung der christlichen Freiheit spotten. Faktisch war, ist und wird die Kirche immer durch ungeheures Elend unterdrückt sein. Die harte Wirklichkeit wird also in den Blick genommen. Im Gegenzug werden die Realität und die Eigenart der Befreiung durch Christus bestimmt als Zerstörung der Sünde, Versöhnung von Gottes Zorn, Abschaffung des Todes, Aufhebung allen Unglücks, ewige Gerechtigkeit, Licht, Leben und Herrlichkeit, also als die vollkommene Freiheit, die Christus durch seinen Tod seiner Kirche erworben hat. Sie ist in diesem Leben anfangsweise und mit der Auferstehung

13 MWA 6, 231, II-37.

14 MWA 2 II, 440, I - 461, 25.

15 MWA 2 II, 762, 16 - 780, 14.

16 MWA 2 II, 762, I - 764, 19.

dann vollständig da. Es handelt sich um einen eschatologischen Sachverhalt, der aber schon hier geschaut wird. Abgewiesen werden die Träume von einer leiblichen politischen Freiheit oder von einem irdischen Reich der Freiheit; sie haben nichts mit dem Evangelium zu tun. Melanchthon geht davon aus, daß selbst die stärksten Menschen und Heroen den Zwängen des Schicksals unterliegen. Ohne Gott haben sie keine Hoffnung. Die Lehre von der christlichen Freiheit bietet hingegen den stärksten Trost, was sich an den großen Gestalten der Bibel belegen läßt und der Kirche in ihren Anfechtungssituationen zum Zeugnis dient. Die biblischen Gestalten hatten nicht nur die Aussicht auf das ewige Leben, sondern sie lebten ihre anfängliche Freiheit gerade auch in ihrer Angefochtenheit. Melanchthon vermag also einen konkreten Bereich der Praktizierung der Freiheit zu benennen. Die Kirche, die Frommen, »ego et tu« erfahren sie. Aber das hat nichts zu tun mit den leeren Träumen der Juden, Stoiker, »Wiedertäufer« oder eines Jakob Strauß, der in den Anfängen der Reformation das Volk von den Abgaben befreien wollte.

Nunmehr werden wieder die vier Grade der Freiheit aufgeführt.¹⁷ Gegenüber 1535 hat die Darlegung an Klarheit gewonnen. So wird zunächst von der Befreiung von der Sünde und vom Zorn Gottes durch Christus, also von der Rechtfertigungslehre, gehandelt. In jedem Gebet ist diese Freiheit zu bedenken, und dadurch wächst dann auch deren Verständnis. Die Begabung mit dem Heiligen Geist läßt nicht zuletzt die verwickelten Lebenssituationen bewältigen. Die Freiheit wird dabei wiederum im Gebet eingeübt und zugleich erfahren. Dabei handelt es sich um etwas anderes als die stoische Ruhe des Gemüts. Ebenso leuchtet es ein, daß politische Freiheit oder Knechtschaft nichts mit den beiden ersten Graden der Freiheit zu tun haben. Bei der Erörterung des dritten Grades bleibt Melanchthon bei der fortdauernden Geltung des moralischen Gesetzes für die Glaubenden, das von ihnen freilich nicht mehr als drückend empfunden wird. Beim vierten Grad, der Freiheit von den menschlichen Kirchenordnungen, wird nunmehr strikt auf das Wort Gottes als Norm abgehoben. Jegliche Verharmlosung diesbezüglicher Menschengesetze wird abgewiesen. Die wahre Autorität des evangelischen Amtes wird dadurch ebenso wenig beeinträchtigt wie eine sachgemäße Kirchenordnung. Der Gesichtspunkt der Freiheit scheint hier zurückzutreten; die rechte Ordnung wird als die Gestalt der Freiheit der Kirche herausgestellt.

17 MWA 2 II, 764, 20 - 780, 14.

In den den Lociausgaben seit 1553 beigegebenen »Definitiones« finden sich auch Erklärungen der »libertas civilis« und der »servitus civilis«. ¹⁸ Die bürgerliche Freiheit wird dabei als eine durch Gesetze geordnete leibliche Wahlmöglichkeit (facultas corporalis) des Verstandes bestimmt, Eigentum zu besitzen und leibliche Aktionen zu unternehmen sowie leibliche Verhältnisse und Vermögensumstände zu verändern. Sie ist also eingegrenzt durch göttliche und bürgerliche Gesetze. Mit einem Cicerozitat heißt es: »Wir sind Diener der Gesetze, damit wir frei sein können.« Die bürgerliche Knechtschaft wird von Gott anerkannt, wie die Beispiele von Joseph und Onesimus zeigen. Sie besitzt die Möglichkeit der Freiheit nicht. Freilich wird sie durch göttliches und natürliches Gesetz gemildert und gemäßigt. Die Herren dürfen von ihren Knechten nichts Ungerechtes und nichts gegen Gottes Gebot verlangen. Zitiert wird noch Plato: »Utraque optima, moderata libertas et moderata servitus ...« Bürgerliche Freiheit ist also immer limitiert durch Gesetze. Knechtschaft wird hingenommen und nur hinsichtlich des Sittengesetzes limitiert. Dies bleibt selbst hinter den neutestamentlichen Haustafeln zurück. Eine Optimierung oder Ausweitung der bürgerlichen Freiheit faßt Melanchthon nicht in den Blick.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Melanchthon hat der christlichen Freiheit zunächst einmal einen Platz in der lutherischen Dogmatik gesichert. Er hat sie im Zentrum zutreffend von der Befreiungstat Christi her bestimmt und dabei durchaus den konkreten Anwendungsbereich im Gewissen anzugeben vermocht. Diese Freiheitslehre intendiert aber keine politische oder gesellschaftliche Emanzipation. Innerhalb der Kirche sucht sie lediglich die Befreiung durch Christus vor verfälschenden Zusätzen abzusichern.

II Johannes Calvin (1509-1564)

Interessanterweise enthält schon die erste Fassung der »Christianae religionis institutio« Calvins von 1536 ein abschließendes Kapitel »De Libertate Christiana, Potestate Ecclesiastica et Politica Administratione«. ¹⁹ Es bildet einen Zusatz zur katechismusartigen Anlage der ersten Institutio. Möglicherweise hat sich Calvin von der zweiten Fassung der Loci Melanchthons von 1535 anregen lassen, obwohl er durchaus selbständig verfährt.

¹⁸ MWA 2 II, 805, 15 - 806, 15.

¹⁹ Johannes CALVIN: Opera selecta. Bd. I. M 1926, 223-286.

Bereits im Kapitel »De Lege« berührt Calvin die Befreiung vom Fluch des Gesetzes; ansonsten bleibt auch für ihn das moralische Gesetz für den Christen in Geltung.²⁰ Die explizite Behandlung der christlichen Freiheit²¹ gilt als vorrangig nötig zu einer sicheren Anleitung der Gewissen. Verunsicherung droht von den Begierden und von ungesundem Aufruhr, die unter dem Vorwand der Freiheit den Gehorsam gegen Gott oder die Ordnung aufheben. Calvin muß also die notwendige Lehre von der Freiheit behaupten, ohne die Christus und die Wahrheit des Evangeliums nicht erkannt werden können, und zugleich den Auswüchsen begegnen. Insofern handelt es sich für ihn von vornherein um ein komplexes Thema.

Die christliche Freiheit besteht für Calvin in drei Teilen. In der Rechtfertigung geht es um die Freiheit vom Gesetz und von den Werken. Allerdings muß Calvin bei seiner eingeschlagenen Gratwanderung sofort betonen, daß die Forderung der Heiligung durch das Gesetz bestehen bleibt. Aber in dem Verhältnis zwischen dem gnädigen Gott und dem Gewissen hat das Gesetz nichts zu suchen. Paulus gehe es nicht bloß um die Freiheit vom Zeremonialgesetz, sondern vom Fluch des Gesetzes. Der zweite Teil der Freiheit betrifft den freien, ungezwungenen Gehorsam gegen Gott. In der Bemühung um seine Verwirklichung erfährt der Mensch aber seine Unvollkommenheit. Erst in der Gotteskindschaft wird die Erfüllung möglich und die Unzulänglichkeit, weil von Gott übersehen, erträglich. Die Werke müssen die Gottesbeziehung nicht mehr konstituieren, die noch vorhandene und gefühlte Sünde vermag sie aber auch nicht mehr in Frage zu stellen. Damit ist zugleich klar, daß es sich bei dieser Freiheit nicht um einen Libertinismus, der nicht die Heilung intendiert, handeln kann. Der dritte Teil betrifft die äußeren Dinge, die *Adiaphora*, die vor Gott nicht binden können. Ohne die Erkenntnis dieser Freiheit gibt es für die Gewissen keine Ruhe. Die in diesem Zusammenhang auftretende Skrupulosität wird konkret beschrieben. Die Freiheit leitet zum unbekümmerten und unverwirrten, dankbaren Gebrauch der Gaben Gottes an. Ausdrücklich wird betont, daß es sich in allen drei Teilen um eine geistliche Freiheit oder Befreiung der Gewissen handelt. Sie wäre verkehrt verstanden als Lizenz für die Begierden zum Mißbrauch der Gaben Gottes oder als lediglich äußere Demonstration, die keine Rücksicht auf die Schwachen nimmt. So läßt die christliche Freiheit eben

20 Ebd I, 58-63.

21 Ebd I, 223-232.

keineswegs einen hemmungslosen und unbedenklichen Gebrauch des Reichtums zu. Ebenso darf durch das eigene Verhalten den Schwachen kein Ärgernis gegeben werden, während gegenüber den Pharisäern die Freiheit zu behaupten ist. Tumultuarische Durchsetzung der Freiheit wird ebenso abgelehnt wie ihre scheinheilige Dissimulation.

Durchaus in sachlichem Zusammenhang mit der christlichen Freiheit wird anschließend zunächst die kirchliche Gewalt behandelt.²² Calvin unterscheidet hier zwischen zwei Reichen oder Regimenten, einem geistlichen und einem politischen. Da die christliche Freiheit zum geistlichen Reich gehört, wird vorweg festgestellt, daß sie sich nicht gegen die politische Ordnung richte. Die kirchliche Gewalt darf keine Gesetze machen, die die christliche Freiheit tangieren. Ihr Dienst ist normiert durch das Wort Gottes, ein darüber hinausgehendes Gesetzgebungsrecht hat sie nicht. Damit werden alle Menschengesetze hinfällig, was allerdings Regelungen für eine gute Ordnung in der Kirche nicht ausschließt.

Die christliche Freiheit bedeutet aber nicht die Aufhebung der politischen Gewalt, Gesetze und der gesellschaftlichen Ordnung.²³ Eine Präferenz für eine bestimmte der unterschiedlichen Regierungsformen benennt Calvin nicht; als Zweck der Obrigkeit werden das Gemeinwohl und der Friede angegeben. Auch Calvin erkennt die unterschiedlichen Volksrechte an, das mosaische Gesetz als politisches hat hier keinen Vorzug. Die Untertanen haben der Obrigkeit nicht nur zu gehorchen, sondern sie auch als Institution zu bejahen. Der Privatmann hat sich nicht in die politischen Geschäfte einzumischen; auch eine fällige Verbesserung der Verhältnisse erlaubt nicht den Aufruhr. Selbst die ungerechte und tyrannische Obrigkeit ist von Gott, und ihr ist darum zu gehorchen. Nicht dem Privatmann, sondern lediglich dem inferior magistratus wird ein Widerstandsrecht eingeräumt. Der politische Gehorsam findet aber immer seine Grenze an dem Gehorsam gegen Gott. In diesem Fall dürfen sich die Erlösten nicht zu Knechten der Menschen machen lassen.

Die letzte Ausgabe der *Institutio* von 1559 behandelt die christliche Freiheit nach der Rechtfertigungslehre als deren Anhang;²⁴ davon abgelöst bildet »De

22 Ebd 1, 232-258.

23 Ebd 1, 258-280.

24 Johannes CALVIN: *Christianae religionis institutio* 3, 19 (Johannes CALVIN: *Opera selecta*. Bd. 4. 2. Aufl. M 1959, 282-296).

politica administratione« das letzte Kapitel des Werkes. Inhaltlich sind keine wesentlichen Änderungen festzustellen. Die christliche Freiheit hat ihren Ort im Gewissen gegenüber Gott, nicht gegenüber den weltlichen Rechtsverhältnissen. Eine politische oder soziale Emanzipation ist aus ihr auch nach Calvin nicht herzuleiten.

III Die lutherische Orthodoxie

1 Martin Chemnitz (1522-1586)

In der frühen Orthodoxie wird die reformatorische Freiheitslehre durch Martin Chemnitz bewahrt und tradiert. In seinem »Examen Concilii Tridentini« (zuerst 1578) bietet Chemnitz sie gegen die römischen Zeremonialvorschriften auf.²⁵ Gegen die Gelübde wird dabei ausführlich Luther (»De captivitate Babylo-nica ecclesiae praeludium«) ins Feld geführt.²⁶ Die Ablehnung der kirchlichen Vorschriften erweist sich als ein konkretes Element der *Libertas Christiana Lutherana*. Die postum von Polycarp Leyser (1522-1610) veröffentlichten »Loci theologici quibus Ph. Melancthonis communes loci perspicue explicantur« (1591) enthalten in der »Controversia de bonis operibus« eine »Quaestio de doctrina et vocabulo libertatis«.²⁷ Die Lehre von der Freiheit wird als einer der wichtigsten Loci bezeichnet, hier aber nur teilweise entfaltet. Als höchster Grad der Freiheit wird die Befreiung von Sünde, Gottes Zorn, ewiger Verdammung, vom Gesetz und von der Forderung verdienstlicher Werke durch Christus verstanden. Chemnitz konzentriert sich auf das infolge der majoristischen Kontroversen strittig gewordene Verhältnis von neuem Gehorsam und Freiheit. Er will dabei im Gefolge Melancthons sicherstellen, daß der Gerechtfertigte gute Werke tut, obwohl er vom Zwang dazu frei ist. Dazu wird ausführlich Luther aus der Freiheitsschrift, der Römerbriefvorrede und der Kirchenpostille

25 Benutzt wurde die Ausgabe Martin CHEMNITZ: *Examen Concilii tridentini*/ hrsg. von Samuel Chouvet. Genevae 1667. Die Ausführungen über die Freiheit finden sich in den Abschnitten »De bonis operibus«, »De ritibus in administratione sacramentorum«, »De canone missae«, »De matrimonio«, »De indulgentiis«, »De ieiunio« und »De diebus festis«.

26 Im Abschnitt »De baptismo«, vgl. »De coelibatu et virginitate« und »De coelibatu sacerdotum«.

27 Benutzt wurde die Ausgabe Martin CHEMNITZ: *Loci theologici ... Francofurti, Wittebergae 1651*. Der Abschnitt findet sich pars 3: *De bonis operibus, Controversia de operibus renatorum*, qu. 5.

zitiert. Faktisch will Chemnitz den Satz »Gute Werke sind nötig zur Seligkeit« gegen diejenigen verteidigen, die eine *libertas novae oboedientiae* propagieren, und er beruft sich dafür weiterhin ständig auf Luther. Für Chemnitz ist das im neuen Gehorsam zu erfüllende moralische Gesetz kein *Adiaphoron*. Er will deshalb Melancthons Unterscheidung der Grade der Freiheit beibehalten wissen. Die christliche Freiheit muß gegen den von den Täufern kritisierten Libertinismus und Antinomismus abgegrenzt werden. Die Freiheitslehre darf nicht auf Kosten der Verwirklichung der Ethik gehen. Mit diesem Problem waren die reformatorische Theologie und Frömmigkeit fast von Anfang an konfrontiert, und es blieb, wie sich an Chemnitz zeigt, virulent.

2 Leonhard Hutter (1563-1616)

Das verbreitete und einflußreiche »Compendium locorum theologicorum« des Wittenberger Theologen Leonhard Hutter (1610) enthält zwischen den Loci »De Ecclesia« und »De Sacramentis« einen solchen »De libertate Christiana et ritibus ecclesiasticis sive Adiaphoris«. ²⁸ Hutter hat die vier Grade Melancthons übernommen. Expliziert wird jedoch nur der letzte über die *traditiones ecclesiasticae*. Dabei wird zunächst bejaht, daß es zur Aufrechterhaltung der Ordnung in der Kirche bestimmter Regelungen bedarf, die freilich den Gewissen nicht heilsnotwendig gemacht werden dürfen. Sonst droht die Gefahr, daß zum einen die zentrale Rechtfertigungslehre und zum andern das Gebot Gottes tangiert werden. Die Heilige Schrift nimmt den Menschensatzungen die Qualitäten als Gottesdienst, Verdienst und Notwendigkeit. Dies bedeutet jedoch nicht die Aufhebung jeglicher *disciplina* und *mortificatio carnis*. Es gibt sinnvolle Ordnungen, die mit dem Wort Gottes vereinbar sind. Diese sind darum auch keineswegs in das jeweilige Belieben gestellt, obwohl sie nicht heilsnotwendig, wohl aber notwendig für die Ordnung sind. Gegenüber dem konfessionellen Gegner dürfen weder neue *Adiaphora* konzediert noch alte aufgehoben werden. Zumal in Zeiten der Verfolgung ist auf diese Weise die Freiheit zu behaupten; alles andere würde zu einer Unterdrückung der christlichen Freiheit und der wahren Lehre führen; die Idolatrie würde bestätigt, die Glaubenden würden verwirrt, geärgert und in ihrem Glauben schwankend gemacht. Bei den *Adiaphora* geht es daher um den *status confessionis*. Für Hutter dürfte es sich

²⁸ Leonhard HUTTER: *Compendium locorum theologicorum*/ hrsg. von Wolfgang Trillhaas. B 1961, 85-90.

dabei nicht lediglich um Reminiszenzen an den adiaphoristischen Streit gehandelt haben. Seine zugespitzte Präsentation des Problems läßt bereits die verschärfte konfessionelle Konfrontation vor dem Dreißigjährigen Krieg erkennen.

3 *Matthias Hafenreffer (1561-1619)*

Soviel Stichproben erkennen lassen, treten in der Zeit der Hochorthodoxie der Locus und das Thema der christlichen Freiheit in der Dogmatik erstaunlich in den Hintergrund. Die »Loci theologici« des Tübinger Matthias Hafenreffer (zuerst 1600) thematisieren die christliche Freiheit nicht mehr eigens. Hinsichtlich der Adiaphora bewegen sie sich ungefähr auf der Linie Hutters, betonen aber auch die Notwendigkeit kirchlicher Ordnung.²⁹ Ausdrücklich hebt Hafenreffer hervor, daß die Obrigkeit ihre Macht nicht willkürlich (libera) gebrauchen darf. Die Ehrbarkeit und die Ruhe des Zusammenlebens sowie die Unversehrtheit der Untertanen setzen ihr Grenzen. Sie darf keine Dogmen und keinen Götzendienst gegen Gottes Wort aufrichten, keine Gewalt entgegen den mit dem Dekalog übereinstimmenden öffentlichen Gesetzen ausüben und Untertanen nicht durch unerlaubte Abgaben ausplündern.³⁰ Dies wird allerdings nicht aus der christlichen Freiheit abgeleitet, sondern als Einschränkung der Willkür der Herrschenden vorgebracht.

4 *Johann Gerhard (1582-1637)*

Johann Gerhards umfängliche »Loci theologici« (1610-1622) enthalten zwar einen Locus »De Legibus ceremonialibus et forensibus«,³¹ der auch deren Aufhebung behandelt, aber dies geschieht eigentlich nicht mehr unter dem Aspekt der christlichen Freiheit.

5 *Johann Andreas Quenstedt (1617-1688)*

Quenstedt kennt in seiner »Theologia didactico-polemica sive systema theologicum« (1685) die Unterscheidung zwischen der Freiheit vom Fluch des Gesetzes und dem bleibenden Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetz.³² Au-

29 Benutzt wurde die Ausgabe Matthias HAFENREFFER: Loci theologici. S 1662. Die Stelle findet sich lib. 3, stat. 3, locus 6.

30 Ebd., lib. 3, stat. 3, locus 10.

31 Johannes GERHARD: Loci theologici/ hrsg. von Ed[uard] Preuß. Bd. 3. B 1865, 109-140.

32 Johann Andreas QUENSTEDT: Theologia didactico-polemica sive Systema theologicum. Witte-

ßerdem stellt er fest, daß die geistliche Freiheit, die Christus uns erworben hat, den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit nicht aufhebt.³³

6 *Johann Wilhelm Baier (1647-1695) und David Hollaz (1648-1713)*

Der Jenenser Johann Wilhelm Baier erwähnt in seinem »Compendium theologiae positivae« (1686) die Befreiung vom Fluch des Gesetzes und von der ewigen Verdammnis als ersten Grad der christlichen Freiheit.³⁴ Im »Examen theologicum acroamaticum« (1707) des David Hollaz spielt, soviel ich sehe, die christliche Freiheit an den einschlägigen Stellen keine Rolle mehr.

Die lutherische Orthodoxie verwendet je länger, je weniger den Terminus der christlichen Freiheit. Die Sache, um die es ging, war im wesentlichen in der Rechtfertigungslehre untergebracht. Die Freiheit vom (römischen) Zeremonialgesetz verlor offenbar zunehmend an Bedeutung. So wenig wie die Reformatoren macht die Orthodoxie den Versuch, die christliche Freiheit in den politischen oder gesellschaftlichen Bereich auszudehnen.

IV *Johann Valentin Andreae (1586-1654)*

Die mit Johann Arndt im Luthertum einsetzende Frömmigkeitsbewegung war an der Erfahrung und Verifizierung des Christentums interessiert. In den »Vier Bücher[n] vom wahren Christentum« (1605-1610) wird gelegentlich der knechtische Status des alten Menschen berührt, aber nie die christliche Freiheit zum selbständigen Thema gemacht.

Interessanterweise hat jedoch der württembergische Theologe Johann Valentin Andreae 1618 eine merkwürdige, bis heute nur wenig zur Kenntnis genommene dreiteilige Schrift veröffentlicht mit dem Titel: »Veri christianismi solidaeque philosophiae libertas ac oppositum ei mundi servitium, item Theolo-

bergae 1685. Benutzt wurde die Ausgabe Wittenberg 1691. Der Abschnitt findet sich pars 4, cap. 1, De Lege, sect. 2, qu. 6.

33 Der Abschnitt findet sich ebd pars 4, cap. 13, De magistratu politico, sect. 2, qu. 2.

34 Benutzt wurde die Ausgabe Johann Wilhelm BAIER: *Compendium theologiae positivae*. L 1750, die mindestens die elfte dieses Werkes war. Der Abschnitt findet sich pars 3, cap. 5, De iustificatione, § 14 a.

giae encomium Jesu Nazareno sacrum et bonae causae fiducia³⁵ Schon am Titel fällt auf, daß hier, selten genug nach Luther, die christliche Freiheit thematisiert wird. Aber es handelt sich um die Freiheit des Christentums in Arndtscher Version bzw. die Freiheit einer gediegenen Philosophie. Die versklavende Macht ist die Welt und nicht Sünde, Tod und Teufel. Die Zuordnung der heterogen wirkenden beiden anderen Teile der Schrift wird noch zu erörtern sein.

Um zu überprüfen, inwiefern Andreae eine reformatorische Tradition aufgenommen hat, muß dem komplizierten Gedankengang seiner Schrift nachgegangen werden: Das menschliche Geschlecht hat durch den Fall seine ursprüngliche Freiheit verloren, kommt aber von der Erinnerung an sie nicht los. Zu finden ist sie nur in Christus. Die Freiheit ist dabei auch für eine bessere Gestaltung des jetzigen Lebens von Belang, mithin eine durch Christus vermittelte Erkenntnis oder Lehre. Dabei geht es Andreae nicht um die politische Freiheit oder Befreiung, dazu stellen sich ihm die Weltverhältnisse zu wirr und zu verzweifelt dar. Die Flucht in die Einsamkeit wird als Möglichkeit der Befreiung erwogen, wobei von der Philosophie Unterstützung erwartet wird, aber der Archetyp und Anfänger der Freiheit ist Christus, zugleich die Zuflucht und dann auch die Quelle eines freien Lebens. Die Flucht in die Einsamkeit ist jedoch schon darum keine Lösung, weil der Mensch als Mikrokosmos bereits alle Bindungen in sich trägt und diesen somit nicht entkommen kann. Alle seine Glieder sind von Lastern befallen. Zu den Verstrickungen des Fleisches treten die der Welt hinzu. Als versklavende Macht wird schließlich der Satan genannt. Andreae präsentiert ihn nur beiläufig als den schrecklichen Feind, vor allem aber als den großen Verwirrer, dem nur mit dem Kreuz der Christen begegnet werden kann. Erstaunlicherweise wird der Vernunft im Verbund mit weiteren himmlischen Waffen die Überlegenheit über die Laster des Fleisches, der Welt und des Teufels zugetraut.

35 Johann Valentin ANDREAE: *Veri christianismi solidaeque philosophiae libertas ac oppositum ei mundi servitium, item Theologiae encomium Jesu Nazareno sacrum et bonae causae fiducia*. Straßburg 1618. Benutzt wurde das Exemplar der UB Tübingen. Eine wissenschaftliche Ausgabe liegt nun vor in Johann Valentin ANDREAE: *Gesammelte Schriften/ hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann*. Bd. 7: *Veri Christianismi solidaeque philosophiae libertas/ bearb. von Frank Böhling*. S-Bad Cannstatt 1994.

Der Mensch unterliegt ferner der *vanitas*, was eher mit »Nichtigkeit« als mit »Eitelkeit« wiederzugeben ist. Exemplifiziert wird dies am Gebrauch von Nahrung, Kleidung, Häusern, öffentlichem Aufzug (*pompa*), gesellschaftlichen Sitten und nicht zuletzt am Gebrauch des Geldes. Insgesamt erscheint der Mensch hier als der Steuermann eines Narrenschiffes. Wo die Vernunft der *vanitas* den Zutritt verwehren würde, wäre wenig von ihr zu befürchten.

Auch die Unwissenheit (*ignorantia*) trägt zur Versklavung bei. In geistlichen Dingen besteht sie ohnehin. Ansonsten führt sie zu falscher Ausrichtung. Die Bemühung um die Erkenntnis des Wahren und Guten scheitert in Philosophie und Politik. Gefährlich wird die Unwissenheit vollends dadurch, daß sie von den Inhabern der verschiedenen Berufe (Theologen, Juristen, Ärzten) verschleiert wird.

Andreae hat bereits etwas von der versklavenden Macht der Meinung (*opinio*) gewußt. Die Wissenschaften gelten ihm als von ihr korrumpiert, die Vermittlung der modernen Fremdsprachen hält er für unzulänglich. Die Buchproduktion trägt auch nicht zur Befreiung der Seele vom irdischen Schmutz und zu einer entsprechenden Erziehung bei. Es käme auf eine Konzentration auf das Wesentliche, letztlich auf Christus an. Als eine der Fesseln wird der Besitz vorgeführt. Am Ende der Reihe kommt Andreae auf den Tod zu sprechen. Er hat dabei aber nicht die Freiheit vom Tod im Blick, sondern er kritisiert die allgemeine Todesvergessenheit. Der Mensch soll seine Sterblichkeit annehmen und so ihrer Herr werden. Trotz der konkreten Auseinandersetzung mit den Realitäten der Welt haftet Andreaes Streben ein weltflüchtiger, auf das Jenseits gerichteter Zug an, der die Bedeutung des Todes faktisch herabstuft.

Ein zweiter Teil stellt der Beschreibung der weltverhafteten Existenz die der christlichen gegenüber³⁶: Sie partizipiert an der Herrschaft und Freiheit der Trinität aufgrund des göttlichen Erlösungswerkes, was zugleich eine entsprechende Existenzweise einschließt. Die Philosophie besitzt davon nur, aber immerhin auch, einen Schatten. Vorgeführt wird dies hinsichtlich des Glücks, der Güte, der Weisheit, des Reichtums, der Herrschaft und der Freiheit, die es alle nur in Christus unüberbietbar gibt. Vollkommenheit eignet darum nur dem Christentum. Die Philosophie vermag lediglich das Verlangen danach zu artikulieren. Eigentliches Christsein wird als ein von den Zwängen der Welt freies und unangefochtenes, nicht weniger als christusförmiges Sein vorgeführt. Fak-

³⁶ Ebd., 39-123.

tisch machen aber die Christen Christus ständig weltförmig. Bezeichnenderweise erörtert Andreae darum nunmehr die Absonderung der Guten als Gottes kleine und unsichtbare Kirche. Dem wird die lediglich vorgebliche und angeschminkte Freundschaft des gegenwärtigen Zeitalters mit Christus gegenübergestellt. Dies illustriert Andreae am falschen Gottesdienst der Heiden und Antichristen, aber im Geist des konfessionellen Zeitalters auch an den Calvinisten, Schwenckfeldern und Täufern. Die Majestät der christlichen Freiheit besteht im Gegensatz dazu darin, daß ihr alles dient. Die Philosophie leistet lediglich einen vorläufigen Beitrag zur umfassenden Erkenntnis und Analyse des Menschseins, den das Christentum dann jeweils überhöht oder vertieft. So praktizieren beide auf ihre Weise die *meditatio mortis et immortalitatis*. Beide vollziehen die äußerliche und innerliche Scheidung von der Welt. Für den Christen ist dabei Christus mit seinen Tugenden das Vorbild und der Herr, der ihnen die Überlegenheit über alle Weltverhältnisse ermöglicht. Der weltläufigen Auffassung, das Christentum sei eine leichte Sache, d.h. einem billig gemachten Christentum, wird dabei entgegengetreten. Entschiedenes Christentum gerät in Gegensatz zur herrschenden Gerechtigkeit, Weisheit, ja selbst zur theologischen Theorie und natürlich zur üblichen praktischen Lebensweise; das wird kritisch an den einzelnen Institutionen, Berufen, Wissenschaften und Handlungsfeldern konkretisiert. Das Ergebnis ist erneut die Konstatierung eines bedenklichen Zustands des Christentums.

Der dritte Teil³⁷ besteht darum in einer Mahnung an die Christen, die Weltförmigkeit aufzugeben und sich aus der Knechtschaft in die Freiheit Christi als des einzigen Befreiers zu begeben. Die Alternative zu den welthaften Verhaltensweisen bietet Christi Vorbild. Aber er ist verhaßt wegen des Kreuzes, der Feindschaft der Welt, der Armut, der Beschwerlichkeit. Die Existenz in seiner Gemeinschaft ist paradox: in der Welt, aber nicht von der Welt und darin dann eben wunderbar weltüberlegen und die Nichtigkeit der Welt durchschauend. Mit nicht weniger als 37 Beispielen der Gebundenheit der Welt ist Andreae bei der Hand. Der von Gott erweckte Christ aber präsentiert sich strahlend in seiner Weltüberlegenheit und Vollkommenheit, die alles besitzt, was die Welt fälschlich verspricht. Er ist nicht mehr Bürger der Welt, sondern des Reiches Gottes, zu dem er sich unter der Fackel des Glaubens aufmacht. So wird dazu aufgerufen, die alternativen Verhaltensweisen Christi in allen Seinslagen zu praktizie-

37 Ebd, 123-178.

ren, um seiner Gaben teilhaftig zu werden. Den Sündern aber wird Christus als der Richter begegnen. Der Traktat schließt mit einem großen, eindringlichen Gebet zu Christus, daß er die Seinen zurechtbringe, daß die Klarheit des Glaubens und die Vollkommenheit des Lebens leuchten und uns von da erwachse, blühe, glänze und daure »sacrosancta tuo-nostra libertas«.

Es ist unübersehbar, daß sich diese Freiheitsschrift nicht ohne weiteres in die reformatorische Konzeption der christlichen Freiheit einordnet. Während diese personal ausgerichtet ist, geht es Andreae um einen idealen gemeinschaftlichen Zustand. Weit differenzierter ist Andreaes Analyse dessen, was unfrei macht, aber deswegen auch weniger prinzipiell. Die Freiheit wird nicht nur zugesprochen, sondern sie besteht in Weisheitslehre, Aufklärung und Erkenntnis. Weil die Menschenwelt die versklavende Macht ist, kann der Mensch sich ihr auch widersetzen und sich alternativ verhalten. Die Verhältnisse sind veränderbar. Dabei ist nicht ganz klar, ob lediglich eine veränderte oder ob eine andere, jenseitige Welt angestrebt wird. Jedenfalls hat der Mensch einen Aktionsspielraum bei der Verwirklichung der Freiheit. Nicht von ungefähr nehmen Ethik und Moral einen großen Raum ein. Dies alles bedeutet einen Zugewinn an Konkrektion, bringt aber auch Unschärfen hinsichtlich der Anthropologie und der Rechtfertigungslehre mit sich. Der Bereich der Freiheit erscheint modern ausgeweitet, aber auch irgendwie verflacht zu sein. Die Vergebung und die Befreiung vom verdammenden Gesetz spielen eine auffallend untergeordnete Rolle neben der Möglichkeit des Christen, orientiert an Christus alternativ zu handeln. Der Teufel kann durchschaut werden, und dem Tod ist die Endgültigkeit genommen. Die Konzeption richtet sich bereits an die kleine Schar der wahren Christen. Diese Freiheitslehre bewahrt also nur noch Teile der reformatorischen und dies in einem anderen Arrangement.

Das Jesus, dem Nazarener, gewidmete »Encomium theologiae«³⁸ ist eine Preisrede der Theologie selbst, deren Sitz im Leben nicht einfach auszumachen ist. Sozusagen die göttliche Weisheit läßt sich hier gegenüber den Menschen vernehmen. Die Theologie redet durch die ganze Heilsgeschichte, freilich unterschiedlich klar. Ihrem geliebten Sohn Luther erkennt sie das Verdienst zu, sie wieder von unendlichem Schmutz gereinigt zu haben, und so tritt sie in der Gegenwart empfehlend, warnend, klagend und drohend auf. Als ihre Feinde in der Welt bezeichnet sie Tyrannen, Sektierer, Epikureer und den Teufel als deren

38 Ebd, 178-216.

aller Vater. Zur alle Seinsbereiche und keineswegs nur die Soteriologie umfassenden Botschaft der Theologie gehört unter anderem, aber nicht sonderlich betont, auch der Ruf in die von Gott herbeigeführte Freiheit aus dem Schmutz des menschlichen Kerkers.

Der Traktat »Bonae causae fiducia«³⁹ behandelt das zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges offenbar akute Problem, inwiefern die Christen ihrer Sache in den wirren Weltläufen sicher sein können. Ausführlich wird geschildert, was vom Teufel alles fälschlich als gute Sache ausgegeben wird. Als Gottes gute Sache wird die Freiheit bestimmt, der allerdings der Satan äußerst feind ist. Damit kommt es hier zu einer weit umfassenderen Thematisierung der Freiheit als im ersten Traktat. Die leibliche Freiheit bedroht der Teufel entweder durch Tyrannen oder durch Aufruhr, wie ihn die Täufer und die Bauern veranstaltet haben. Andreae setzt also nicht auf Befreiungsbewegungen, sondern auf möglichst liberale, rechtliche Regierungsformen verbunden mit Gottesfurcht. Gegenüber aller Tyrannei und allen Zwängen weiß der Christ von der gottgeschenkten wahren Freiheit nach dem Tod. Als Beispiel von Staatswesen, die eine freie Verfassung erlangt haben, nennt Andreae Venedig und die Schweiz. Die gewaltsame Abschüttelung der Tyrannei durch die Schweizer erachtet Andreae demnach als gerecht. Auch ihm ist klar, daß die Befreiung in einem Zusammenwirken von Gott und Menschen erfolgt. Den Einsatz des Lebens für die Freiheit hält er für sinnvoll. Außer in den Republiken kann es Freiheit auch im durch Gesetze regulierten Fürstenstaat geben; als Beispiel aus der Natur wird der Bienenstaat angeführt; konkret stellt sich Andreae ein nach dem Vorbild der Herrschaft Christi konzipiertes Staatswesen vor.

Über diese leibliche Freiheit hinaus besteht die Freiheit der Seele in der christlichen Religion. Darum hat sie den Satan zum Feind, weiß sich aber in der Burg Gottes geborgen. Der feindliche Prototyp ist der papistische Antichrist. Nur die Hand Gottes als Patronin der guten Sache hat ihm in Deutschland den Sieg entrissen und die Freiheit zusammen mit der Religion wiederhergestellt. Ebenso ist in Frankreich und in den Niederlanden nach großen Auseinandersetzungen die Religionsfreiheit und damit der Sieg der guten Sache erreicht worden. Erwähnt wird auch die Behauptung der Reformation in England. In der damaligen konkreten Situation kam es Andreae in erster Linie auf das intakte Verhältnis zu Gott sowie eine bußfertige Gesinnung an und erst danach auf eine

politische Absicherung; dann brauchte man vor den Machenschaften des Papstes keine Angst zu haben. So wird das Vertrauen auf die gute Sache stabilisiert, freilich ohne daß der glückliche Ausgang vorhergesagt wird, weil Gottes Wege nicht vorhersehbar sind.

Indem er die politische und die religiöse Freiheit als die gute Sache deklariert, geht Andreae über die reformatorische Freiheitslehre noch weiter hinaus als in seinem Freiheitstraktat. Der eigentliche Befreier bleibt Gott, auch wenn menschliche Mitwirkung nicht ausgeschlossen ist. In der Ausgestaltung der Freiheit gibt es unterschiedliche Möglichkeiten. Der innerweltliche Erfolg ist nicht das Letzte. Man wird Andreae nicht als Propagator des politischen oder religiösen Befreiungskrieges bezeichnen können, sondern lediglich als den Vordenker in einem sich anbahnenden Konflikt um die Freiheit. Allerdings ließe sich dieser Ansatz zu einer Befreiungsideologie fortentwickeln.

Anhangsweise sei hier darauf hingewiesen, daß *Johann Amos Comenius* (1592-1670) in seinem »Unum necessarium« (1668) gleichfalls auf die Freiheit zu sprechen kommt.⁴⁰ Comenius war lebenslang an der Befreiung seiner böhmischen Heimat und der böhmischen Brüderunität von den Habsburgern interessiert. In seinen Reformbestrebungen stand er in vielem Andreae nahe. Als Grundlage der Eintracht eines Staatswesens bezeichnet er, ähnlich wie Andreae, »entweder eine auf Freiheit beruhende Gleichheit oder eine auf Freiheit beruhende Regierung und einen freien Gehorsam«. Dabei wird der Monarchie der Vorzug gegeben, weil die Vielheit der Regierenden Konflikte schaffe. »Gott hat die Menschen zur Freiheit erschaffen und sie keiner menschlichen Kreatur, auch nicht den Engeln, zum Eigentum verschrieben.« Aber das Volk kann nur durch den »Zwang der Ordnung« zusammengehalten werden. Die Bestimmung der Regierungsform ist den Menschen freigestellt. Comenius selbst orientiert sich am Einheitsprinzip. Die Aussagen des Comenius sind aus zwei Gründen interessant: Zum einen ist die politische Freiheit bei ihm schöpfungstheologisch verankert. Ein Bezug zur reformatorischen Freiheitslehre ist nicht mehr erkennbar. Zum anderen bedeutet dies für ihn wie für Andreae nicht unbedingt einen Gegensatz zur monarchischen Regierungsform.

⁴⁰ Johann Amos COMENIUS: Das einzig Notwendige [Unum necessarium (dt.)] übers. von Johannes Seeger; hrsg. von Ludwig Keller. HH 1964, 100f. 109f.

V Friedrich Breckling (1629-1711)

Der lutherische Spiritualist Friedrich Breckling veröffentlichte nach seinem Ausschuß aus der lutherischen Kirche 1663 in Amsterdam eine Schrift, deren Titel etwas zur christlichen Freiheit beizutragen scheint⁴¹:

»IN NOMINE JESU. Majestas & Potentia, Libertas & Justitia, Spes & Victoria, Triumphus & Gloria Christianorum cum Capite Christo. Das Wunder Geheimniß von der Christen / Recht Freyheit / Erbtheil / Gewalt / Reich / Herrschafft / Krafft / Stärcke / Ehre / Reichthumb / Macht / Hoheit / Adel / Privilegien / Titulen / Hoffnung / Streit / Rüstung / Sieg / Majestät / Herrlichkeit und Gemeinschaft in und mit Christo ihrem Könige über alles: Wie die Welt ihnen bißher solches alles mit Unrecht und Gewalt genommen / und ärger denn Babel und Egypten mit ihnen gehandelt. Und wie die Christen durch Christum in ihnen die Welt im Geist und Glauben überwinden / und zu ihrem vorigen Recht / Freyheit / Erbtheil / Macht / Herrschafft / und Herrlichkeit mit Israel kommen können: Nebenst denen verborgenen Wegen Gottes zum Gericht wieder die Welt. An stat einer Apologi für die übrige Creutz-Christen die nichts mehr als ihr Eigenthumb / Recht und Gerechtigkeit / nach Gottes Wort / mit Israel / an der heutigen Welt wieder fordern / im Nahmen seines Königes Christi / und dessen Geistlichen Leibes. Dem heutigen Babel und Egypten zum Zeugniß auff ihr Gewissen bezeuget / durch den geringsten Mittgenossen der Trübsahl und Herrlichkeit in Christo / Fridericum Brecklingium, auß Holstein / Evangelischen Predigern in Zwoll.«

Die Aussage des Titelblatts wird in einer der Schrift vorangestellten Bekenntnisproklamation wiederholt. Aus der Überwindung von Sünde, Tod, Teufel, Welt und Hölle durch Christus wird seine sich durchsetzende universale Herrschaft deduziert, an der die mit Christus vereinigten Christen partizipieren. Daß sie jetzt noch im Stand der Erniedrigung leben, stellt die große Perspektive nicht in Frage. Vollmundig wie kaum einmal ist hier die reformatorische Tradition der christlichen Freiheit aufgenommen und anscheinend für die ganze christliche Existenz ausgesagt. Politische oder gesellschaftliche Konkretionen finden sich jedoch nicht. Der kleinen Gruppe der Christen haben die Heiden ihre Freiheit genommen, sie unterdrückt und verfolgt. Die antichristliche Macht wird mit dem apokalyptischen Drachen und mit Babel identifiziert, konkret gemeint ist das Staatskirchentum mit seinem die Gesellschaft und die Wissenschaften umfassenden System. Darum steht der Endkampf zwischen Christus und dem Antichrist bevor, in dem dessen zahlreiche Handlanger ihre Strafe, die Christen aber ihr Recht erhalten werden. Für Reformen in der Staatskirche ist es zu spät. Der Streit ist ein geistlicher Streit, der mit geistlichen

⁴¹ Benutzt wurde das Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.

Waffen zu führen ist. Breckling legt es nicht auf eine gewaltsame irdische Auseinandersetzung an, obwohl die Gegenseite Gewalt einsetzt. Der Gewißheit, daß Christus siegt und die Gläubigen mit ihm, tut dies keinen Abbruch. Das Kreuz der Verfolgung treibt nur weiter in das »Creutzreich« Christi. Breckling beruft sich ausdrücklich auf Luthers Theologia crucis. Auf diese Weise läßt sich die Unterdrückung ertragen. Der Glaube überläßt Gott das Handeln und verzichtet auf die selbstmächtige Aktion. Die Erlösung durch Christus wird als nahe bevorstehend erwartet. Bis dahin gilt es, im Glauben den Sieg Christi und der gerechten Sache zu bezeugen.

Breckling hat diese Vorstellungen in vielen weiteren Schritten, z. B. in »Religio libera« (1663) und in »Libertas ecclesiae vindicata« propagiert. Ihre Herkunft aus der reformatorischen Freiheitslehre ist unübersehbar. Eine Veränderung der Weltverhältnisse wird von Breckling nicht in Angriff genommen, sieht man von dem allerdings erheblichen verbalen Kraftaufwand ab, dem aber keine konkrete Aktion entspricht. Ihre Zuspitzung erfährt die Freiheitslehre durch die Annahme der unmittelbar bevorstehenden apokalyptischen Verwirklichung. Dadurch wird der Konflikt zwischen Welt und Christus erheblich und faktisch unrealistisch aufgeheizt. Ein direkter Beitrag zur politischen und gesellschaftlichen Emanzipation liegt bei Breckling nicht vor, aber immerhin eine Anweisung, wie sich die innere Freiheit unter bedrückenden Verhältnissen durchhalten läßt.

VI Philipp Jakob Spener und die lutherischen Pietisten nach ihm

1 Philipp Jakob Spener (1635–1705)

1691 veröffentlichte Philipp Jakob Spener »Die Freyheit der Gläubigen von dem Ansehen der Menschen in Glaubens-Sachen«. ⁴² Anlaß der Schrift waren die Streitigkeiten um den Pietismus in Hamburg. ⁴³ 1690 hatte der Hamburger Senior Samuel Schultze (1635–1699) unter Übergehung des Rates als des eigentlichen Inhabers der Kirchengewalt versucht, die Mitglieder des dortigen Predigerministeriums durch einen bekenntnisartigen Revers auf eine antipietistische,

⁴² Philipp Jacob SPENER: Die Freyheit der Gläubigen von dem Ansehen der Menschen in Glaubens-Sachen. F. Zunner, 1691. Meinem Kollegen Kurt Aland habe ich für die Einsicht in eine Kopie zu danken.

⁴³ GESCHICHTE DES PIETISMUS/ hrsg. von Martin Brecht. Bd. 1. GÖ 1993, 348.

orthodoxe Linie festzulegen. Die drei dem Pietismus nahestehenden Hauptpastoren Johann Winckler (1642-1705), Johann Heinrich Horb (1645-1695), Speners Schwager, und Abraham Hinckelmann (1652-1695) lehnten den neuen »Religionseid« jedoch ab und wurden darin unter anderem durch ein Gutachten Speners bestärkt. Gegen Speners Stellungnahme wandte sich der Hauptpastor Johann Friedrich Mayer (1650-1712), ein geschworener Feind des Pietismus und einer der unangenehmsten Vertreter der polemischen Orthodoxie überhaupt, mit einer »Abgenötigten Schutzschrift«. Darauf antwortete Spener mit seiner Freiheitsschrift, die dem umstrittenen Pietismus den theologischen Freiraum in der Kirche erhalten sollte. Die Pietisten konnten den Revers schließlich verhindern, gingen aber gleichwohl nicht unbeschädigt aus der Kontroverse hervor, die einer der Anfänge der großen Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Pietismus war.

Dem Titel nach ist Speners Schrift ein Beitrag zur Denk- und Meinungsfreiheit in der Kirche. Sie bezieht sich eingangs⁴⁴ unverkennbar auf die reformatorische Tradition: »Es ist die Christliche Befreyung oder diejenige Freyheit, in welche uns Christus unser liebster Heiland gesetzt hat, nicht die geringste wolthat, die wir von ihm haben und genießen ...« Sie besteht in erster Linie in der Freiheit von der Verdammnis der Sünde. »Diese freyheit ist wol der grund aller übrigen arten, dann sie fasset in sich auch die Freyheit von der gewalt des satans, des todes und der höllen. Wol eine herrliche Freyheit von solchen grausamen tyrannen!« Die andere Art der Freiheit ist die vom Gesetz, und zwar nicht allein vom Zeremonialgesetz und von äußerlichen Satzungen, sondern vom Fluch des Gesetzes insgesamt. Spener beruft sich dafür auf die »güldene« Römerbriefvorrede des »lieben Lutherus«. »Diese Freyheit ist abermal ein theuer und herrliches gut, und die in derselben stehen, die durchschauen in das vollkommene gesetz der freyheit ...« Spener nennt drittens die Freiheit der Gewissen von Menschensatzungen, die sich auch auf Adiophora und Kirchenordnung bezieht. In ihrem Gebrauch hat man einerseits Ärgernis zu vermeiden, darf sich aber andererseits keine falschen Zumutungen aufdringen lassen. Diesem gängigen Katalog der Freiheiten fügt Spener noch »die freyheit der gläubigen von aller menschen autorität in glaubens-sachen« hinzu. Die Gläubigen unterstehen in dem, was sie glauben sollen und wie sie zu leben haben, allein Gott. »Welche freyheit sie abermal hoch halten sollen ...« Daß die Kirche sehr

44 Spener: Die Freyheit ..., I-4.

wohl Glauben und Leben fixieren kann, wird hier nicht sofort in den Blick genommen.

Um diese letzte Art der Freiheit geht es in der Schrift. Spener hat sie in prinzipiellen Sätzen festgehalten, die er mit Zitaten orthodoxer Theologen belegt.⁴⁵ 1. Die »freyheit der Christen von der dienstbarkeit der menschen hat zum grund, daß eines jeglichen Christen glaube unmittelbar beruhe auff der offenbahrung Gottes in seinem wort, so er vor das wahre wort Gottes erkennet und solche warheit in seinem hertzen durch den Geist Gottes versiegelt ist. Also wie unsers wesens grund ist das licht der vernunft, so ist der Grund deß glaubens die göttliche offenbahrung und das principium, Deus dixit, Gott hats gesagt.« Für Spener ist die Beziehung des Glaubens zum Offenbarungswort eine unvermittelte. 2. Die Propheten und Apostel sind zwar die Werkzeuge des Wortes, aber nicht der Grund des Glaubens. Viel weniger sind dies 3. die Kirche oder 4. die Prediger in ihr. Dafür wird unter anderem ausführlich Luther zitiert. Damit soll allerdings 5. die Unterweisung der Gläubigen durch Menschen nicht ausgeschlossen sein. 6. Die Kirche stellt ihren Gliedern den Glauben vor, die Überzeugung aber erfolgt in deren Gewissen. 7. Die Kirche kann auch Lehrfestsetzungen treffen. 8. Dies kommt jedoch bei aller Wertschätzung dem Predigtamt nicht zu, da es nur ein Teil der Kirche ist. Der Teufel versucht alle Teile der Freiheit zu verkehren oder zu verhindern. Dazu gehört im konkreten Fall die angemaßte Herrschaft der Kirche oder eines Teils von ihr oder der Prediger über die Gläubigen.⁴⁶ Am deutlichsten ist dies in der Papstkirche der Fall, und darin besteht deren Antichristentum. Ähnliche Tendenzen verfolgen nach Speners Meinung auch einzelne protestantische Theologen gegen die Pietisten, z. B. mit dem geforderten Hamburger Religionseid. Spener sah sich deshalb gedrungen, gegen Mayer, den er zu Recht für den eigentlichen Drahtzieher hielt, für die Verteidigung der christlichen Freiheit einzutreten.

Die minutiösen Einzelheiten der Auseinandersetzung können weithin auf sich beruhen, zumal sie nicht das Niveau der einleitenden prinzipiellen Argumentation durchhalten. Faktisch bemühte sich Spener, theologisch gelegentlich recht großzügig, den Pietismus als auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses stehend zu präsentieren. Den Raum für chiliastische Auffassungen suchte er durch eine differenzierende Betrachtung offenzuhalten, und das Urteil

⁴⁵ Ebd., 4-10.

⁴⁶ Ebd., 10-14.

über den Theosophen Jakob Böhme (1575-1624) wollte er ausgesetzt wissen. Am Schluß nimmt er die damals schon verbreitete, wohl von dem Augsburger Senior Peter Meiderlin 1626 aufgebrachte Formel auf: »Si in necessariis veritas, in non necessariis libertas, in omnibus charitas esset, Ecclesiae vulnera sanarentur.«⁴⁷ Das Schlußgebet bittet Gott unter anderem: »Wehre allen, die dir in dein reich eingreifen und die freyheit deiner Kinder, nach welcher ihre seelen dir und deinem liebsten Sohn, dem einigen meister, unterthan sind, zu verletzen auß unwissenheit oder andern Affecten trachten, bringe sie zur buß und vergib ihnen ihre sünde, aber lasse nichts weiter auß jenem Babel in unsere kirche eingeführet, sondern sie vielmehr von allem, was nach jenem schmäcket, gereinigt werden, damit wir in der warheit sehen mögen, daß du es allein seyest, dem wir in deinem wort (ausgeschlossen aller menschen ansehen) glauben.«⁴⁸

Spener ist auch in seiner Korrespondenz gelegentlich für die Freiheit der Gläubigen, z.B. hinsichtlich kirchlich nicht approbierter geistlicher Lektüre, eingetreten.⁴⁹ Umgekehrt hat er davor gewarnt, sich durch rigoristische Gelübde, z.B. der Ehelosigkeit, der christlichen Freiheit zu begeben.⁵⁰

Die christliche Freiheit ist auch für Spener eine geistliche, die im Bereich des Glaubens und der Kirche zur Geltung gebracht werden muß. Dieser Bereich wird in Richtung auf weltliche Verhältnisse nicht überschritten. Allerdings hat Spener die Stellung des Individuums gegenüber der Institution Kirche gestärkt.

2 August Hermann Francke (1663-1727)

August Hermann Francke spricht in seinen Predigten von der Freiheit der Bekehrten vom Tod (und von der Sünde) sowie von der inneren Freiheit von den Dingen dieser Welt.⁵¹ Franckes eigene Biographie ist ein eindrückliches Beispiel für die Unabhängigkeit eines Pietisten von Einkommen und Titeln. In dieser Unabhängigkeit lag zum Teil das Geheimnis seines Erfolgs.

47 Ebd 114.

48 Ebd, 116.

49 Philipp Jacob SPENER: Theologisches Bedencken. Teil 1 II. Halle 1712, 108; Teil 3. Halle 1715, 708-710.

50 Philipp Jacob SPENER: Bedencken. Teil 2. Halle 1713, 11-15; DERS.: Consilia theologica latina. Nachdruck der Ausgabe F, 1709. Hildesheim 1989, pars 2, 71.

51 August Hermann FRANCKE: Predigten/ hrsg. von Erhard Peschke. Bd. 2. B 1989, 109-117. 422.

3 *Johann Albrecht Bengel (1687-1752)*

Das Register von Johann Albrecht Bengels »Gnomon Novi Testamenti« (Tübingen, 1742), der exegetischen Spitzenleistung des deutschen Pietismus, verweist unter dem Stichwort »libertas« lediglich auf Joh 8, 32: »Die Wahrheit wird euch freimachen.« Bengel stellt fest, daß die Identifikation von Jesu Wort mit der Wahrheit eine strittige Behauptung sei. Dann fügt er in seinem lapidaren Stil hinzu: »Libertas est immunitas filiorum Dei ab omni potestate contraria.« Der Glaube ist hier der Schutzwall gegen jede andere geistliche oder weltliche Macht.

4 *Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782)*

Friedrich Christoph Oetinger hat im Artikel »Freiheit, Elevtheria« seines »Biblichen und emblematischen Wörterbuchs« (1776) den Ansatz Bengels fortentwickelt:

»Je mehr du Warheit des neuen Testaments in dir hast, je freyer bist du. Warheit bringt Freiheit, und Freiheit bringt wahre Einigkeit. Du lernest an dir selbst, was Freiheit seye. Du kanst dich selbst erniedrigen und erhöhen, so sagt JESUS: Wer sich selbst erniedriget, der wird erhöht, und wer sich selbst erhöht, der wird erniedriget: also muß etwas in dir seyn, das frei ist. Es ist etwas in dir, wie JESUS sagt, das da finster, und etwas das Licht werden kan. Luc. 11, Schau'e darauf, daß nicht das Licht in dir Finsterniß seye. Du hast ein Aug und in dem Aug die Freiheit, dich abzukehren, und zuzukehren. Dein Aug ist das schönste Bild der Freiheit, es ist unzähliger Eindrücke fähig, darum ist dein Aug keine Maschine, und kein gemessnes Uhrwerk. In einem Uhrwerk ist keine Freiheit. In GOtt ist nichts mechanisches, sondern ewige Freiheit, Warheit und Einigkeit, kurz ewiges Leben. Und so du anfangst dich zu GOtt zu nahen, und nach Davidischer Art im Gebet fortzufahren, so erfährest du an dir selbst, was Freiheit seye, viel besser als wenn du philosophisch nachdenkest, daß bei der Freiheit eine indifferenz, eine Gleichgültigkeit der Kräften seye. Lasse dich vom Sohn GOTTES von allen eingesogenen Meinungen, Vorneigungen, entlehnten Worten frei machen, so bist zu recht frei. Ausser diesem hangt dir noch immer etwas von der Knechtschaft der Sünden an. Die Römer waren Knechte der Sünde, da sie sich dem Vorbild der heiligen Lehre ergeben, wurden sie frei, wenn sie schon noch viel abzulegen hatten. Paulus sagt; wenn sich einer bekehrt, so fällt die Decke weg. Wo der Geist GOTTES im Wort wirket, da ist Freiheit 2 Kor. 3, 17. Joh. 8, 36. 1 Kor. 10, 29. Gesezes Werke bringen dich um die Freiheit. Das sind wiedereinander laufende Triebe, davon dich die Warheit des Evangelii frei macht, wie aus der Epistel an die Galater zu sehen.«

Die Nomenklatur reformatorischer Freiheitslehre klingt bei Oetinger nur noch gelegentlich an. Freiheit ist weniger auf Vergebung als auf Erkenntnis der Wahrheit bezogen. Eine Wahlmöglichkeit des Menschen wird vorausgesetzt. Das Ziel ist die Partizipation am Sein Gottes, zu dem auch die Freiheit gehört. Trotz der gnostisch-böhmistischen Färbung der Konzeption wird man nicht

sagen können, daß der reformatorische Ansatz preisgegeben ist. Ein Interesse an einer politischen oder gesellschaftlichen Freiheit kann schon vom System her nicht aufkommen.

5 *Gottfried Arnold (1666-1714)*

Schließlich soll eingegangen werden auf das Lied »Das Seufftzen der Gefangenen«, bekannter mit seinem Anfang »O Durchbrecher aller Bande«, das sich in den »Göttliche(n) Liebes-Funcken / Aus dem Grossen Feuer Der Liebe Gottes in Christo JESU entsprungen« (1698) des radikalen Pietisten Gottfried Arnold findet⁵²:

- 1 O Durchbrecher aller Bande / Der du immer bey uns bist /
Bey dem Schaden / Spott und Schande Lauter Lust und Himmel ist;
Übe ferner dein Gerichte Wider unsers Adams Sinn /
Biß uns dein so treu Gesichte führet aus dem Kercker hin.
- 2 Ists doch deines Vatters Wille / Daß du endest dieses Werck;
Hierzu wohnt in dir die Fülle Aller Weißheit / Lieb und Stärck /
Daß du nichts von dem verliehrest / Was Er dir geschencket hat /
Und es von dem Treiben führest Zu der süßen Ruhe-Stadt.
- 3 Ach! so must du uns vollenden / Willst und kanst ja anderst nicht:
Dann wir sind in deinen Händen / Dein Hertz ist auff uns gericht:
Ob wir wohl von allen Leuten / Als gefangen sind geacht /
Weil des Creutzes Niedrigkeiten Uns veracht und schnöd gemacht.
- 4 Schau doch aber unsre Ketten / Da wir mit der Creatur
Seufftzen / ringen / schreyen / betten Umb Erlösung von Natur /
Von dem Dienst der Eitelkeiten / Der uns noch so harte drückt /
Ungeacht der Geist in Zeiten Sich auff etwas bessers schickt.
- 5 Ach! erhebe die matte Kräfften / Sich einmal zu reissen loß /
Und durch alle Welt-Geschächten durchgebrochen stehen bloß.
Weg mit Menschen-Furcht und Zagen / Weich Vernunftts-Bedencklichkeit!
Fort mit Scheu vor Schmach und Plagen / Weg des Fleisches Zärtlichkeit!
- 6 HErr / zermalme / brich und reisse die verboßte Macht entzwey /
dencke / daß ein armer Waise dir im Tod nichts nütze sey.
Heb ihn aus dem Staub der Sünden / Wirff die Schlangen-Brut hinauß /
Laß uns wahre Freyheit finden In des Vatters Hochzeit-Hauß.

52 GOTTFRIED ARNOLD/ in Auswahl hrsg. von Erich Seeberg. M 1934, 289f.

- 7 Wir verlangen keine Ruhe Vor das Fleisch in Ewigkeit.
Wie du's nöthig findest / so thue noch vor unser Abschieds-Zeit:
Aber unser Geist der bindet dich im Glauben / Läßt dich nicht /
Biß er die Erlösung findet / da ihm Zeit und Krafft gebricht.
- 8 Herrscher herrsche / Sieger siege / König brauch dein Regiment /
Führe deines Reiches Kriege / Mach der Slavery ein End!
Laß doch auß der Grub die Seelen durch des neuen Bundes Blut:
Laß uns länger nicht so quälen / denn du meynsts mit uns ja gut.
- 9 Haben wir uns selbst gefangen In Lust und Gefälligkeit /
Ach! so laß uns nicht stäts hangen In dem Tod der Eitelkeit!
Dann die Last treibt uns zu ruffen / Alle schreyen wir dich an /
Zeig doch nur die ersten Stufen / der gebrochenen Freyheits-Bahn.
- 10 Ach! wie theur sind wir erworben / Nicht der Menschen Knecht zu seyn:
Drum / so wahr du bist gestorben / Must du uns auch machen rein /
Rein und frey und gantz vollkommen / Nach dem besten Bild gebildet.
Der hat Gnad umb Gnad genommen / Wer auß deiner Hüll sich füllt.
- 11 Liebe zeuch uns in dein Sterben / Laß uns mit gecreutzigt seyn /
Was dein Reich nicht kan ererben / Führr ins Paradiß uns ein!
Doch wohlan! Du wirst nicht säumen / Wo wir nur nicht lässig seyn /
Werden wir doch als wie träumen / Wann die Freyheit bricht herein.

Der Durchbruch ist im nachspenenschen Pietismus ein Ereignis im Bekehrungsprozeß. Bei Arnold wird auch die christliche Situation noch als Gefangenschaft beschrieben, gegen die Christus richtend und befreiend vorgeht. Das Ziel des Wirkens Christi ist es, die Kinder Gottes zu ihrer Ruhe zu bringen (Str. 2). Dabei ist Christus mit Händen und Herz ganz Zuwendung, obwohl die Seinen wie gefangen und durch »des Creutzes Niedrigkeiten« verächtlich erscheinen (Str. 3). Dies erinnert an die Beziehung Christi zu seiner Braut in Luthers Freiheitstraktat. Die Spannung wird nicht sofort aufgelöst. Str. 4 weist auf die Bindungen an die Natur und den »Dienst der Eitelkeiten« hin, auch wenn der Geist sich daraus zu erheben sucht. Christus soll dieses Ringen um den Durchbruch von den »Welt-Geschäften«, von »Menschen-Furcht«, »Vernunft-Bedencklichkeit«, Leidensscheu und Fleischesliebe unterstützen (Str. 5). Str. 6 schildert diesen Vorgang ungleich dynamischer: »zermalme, brich und reisse die verboßte [böse] Macht entzwey«. Christus wird daran erinnert, daß ein Todeskandidat nicht sein Partner sein kann. Also muß er den Menschen aus dem Sündenstaub erheben, die nicht näher lokalisierte satanische Schlangenbrut muß hinausgeworfen und die wahre Freiheit in Gottes »Hochzeit-Haus«

gefunden werden. Die Freiheit ist mit der echten Christusbeziehung identisch. Arnold akzeptiert es, daß das irdische Leben keine Ruhezeit, sondern ein Kampf gegen das Fleisch ist. Aber der Geist verpflichtet Christus, im Glauben die Erlösung herbeizuführen (Str. 7). Dies erfolgt in einem siegreichen Krieg Christi unter Einsatz seiner Königsmacht. So soll die Sklaverei beendet werden und die Befreiung der Seelen aus der Grube bald geschehen. Unterpfand ist das versöhnende Bundesblut (Zch 9, 11) und das Wohlmeinen Christi (Str. 8). Str. 9 räumt ein, daß die Gefangenschaft in Weltlust und Todeseitelkeit selbstverschuldet ist. Aus dieser Situation wird der Schrei laut, wenigstens die ersten Stufen der (durch-)gebrochenen Freiheitsbahn gezeigt zu bekommen. Christi Einsatz hat uns von der Knechtschaft der Menschen erlöst. Daraus wird gefolgert, daß er uns auch rein, frei und vollkommen, seinem Bilde gleich machen muß. Der Befreiungsprozeß wird damit sozusagen positiv beschrieben als fortschreitende Gnadenbegabung⁵³ (Str. 10). Noch in der letzten Strophe läßt Arnold die Zwiespältigkeit der Situation bestehen. Die Liebe Christi führt ins Sterben; Fleisch und Blut sind zu kreuzigen, bevor Christus uns ins Paradies bringt. Aber dies wird fest erwartet, freilich bezeichnenderweise unter der Voraussetzung, daß wir nicht lässig werden: Der Traum von der Befreiung der Gefangenen wird Wirklichkeit werden.

Arnold hat das Ereignis der christlichen Freiheit dramatischer gestaltet als die reformatorische Tradition. Die noch vorhandenen Bindungen des Glaubenden wie die Befreiungstat Christi sind konkreter gefaßt. Indem welthafte Unfreiheiten als Bilder gebraucht werden, entsteht ein Bedeutungsüberschuß, der seinerseits auf weltliche Freiheit ausdehnbar ist. Aber der Autor des Liedes hatte damit gewiß nichts im Sinn.

53 Die Wendung am Schluß der Strophe »Der hat Gnad umb Gnad genommen / Wer auß deiner Hüll sich füllt« bedarf einer sprachlichen Erklärung: Arnold hat die Formel »Hülle und Fülle« als Bezeichnung des Überflusses im Ohr. Sie meint wörtlich Kleidung und Fülle an Speise (lat. »amictum et victum«, meist aber umgekehrt »victum et amictum«). Arnold hat diese Wendung bereits nicht mehr verstanden und sie darum eigentlich unmöglich gebraucht.

VII Fazit

Das Resultat ist überraschend eindeutig, wenn auch nicht ausnahmslos: Luthers Verständnis der christlichen Freiheit ist von der reformatorischen Theologie bis hin zur frühen lutherischen Orthodoxie aufgenommen worden. Dabei war christliche Freiheit eine Bezeichnung für die in der Rechtfertigung zentrierte Heilslehre und meinte die innere Freiheit des Glaubenden gegenüber den letzten Mächten. Konkret wurde die Freiheitslehre dauernd gegenüber der römisch-katholischen Gesetzlichkeit artikuliert, was dann Differenzierungen hinsichtlich der fortbestehenden Geltung des moralischen Gesetzes, der Kirchenordnung und des politischen Gehorsams nötig machte. Dabei wurde die Freiheitslehre im Kern bewahrt, ihre Limitierungen an den Rändern erscheinen hingegen gelegentlich problematisch. Jedenfalls erweist sich der Satz Martin Heckels als zutreffend: »Freiheit als Frucht, Form und Vollzug des Glaubens ist für die Reformation primär eine Frage der *Kirche und ihres Rechts*.«⁵⁴ Daß die lutherische Hoch- und Späorthodoxie die Heilslehre nicht mehr im Gewande der Freiheitslehre artikuliert, bedeutete keine inhaltliche Veränderung. Die Gründe dürften in einer anderen Anlage der theologischen Systeme (*ordo salutis*) und in einer modifizierten Frontstellung gelegen haben.

Als die große Ausnahme in der Formulierung der Freiheitslehre erscheint zunächst Johann Valentin Andreae mit seinen scharfsichtigen Analysen der das Christentum versklavenden Weltwirklichkeiten. Nicht von ungefähr kommt bei Andreae schließlich auch die politische Befreiung in den Blick. Immerhin bleibt die Freiheitslehre auch bei ihm auf das Christentum bezogen. Andreae hat das reformatorische Paradigma durch die Einbeziehung der Welt erheblich verschoben und es dabei charakteristisch moralisiert. Es wäre zu überlegen, ob sich analytischer Erkenntnisgewinn und Rechtfertigungslehre besser verbinden lassen.

Breckling und Spener konnten sich wieder auf die reformatorische Freiheitslehre berufen, weil für sie wieder die Frontstellung gegen eine vergesetzlichte Kirche gegeben war, die nunmehr allerdings nicht nur im römischen Babel, sondern auch im Protestantismus konstatiert wurde. Der spätere Pietismus löste sich zum Teil sichtlich vom reformatorischen Paradigma, indem er das

⁵⁴ Martin HECKEL: Zum Sinn und Wandel der Freiheitsidee im Kirchenrecht der Neuzeit. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Tü 1989, 454.

Moment der Erkenntnis stärker zur Geltung brachte. Inhaltlich hatte dies aber für die Freiheitslehre keine größeren Konsequenzen.

Das erstaunlichste Resultat der Untersuchung dürfte darin bestehen, daß die reformatorische Freiheitslehre und deren Übernahme in Orthodoxie und Pietismus unmittelbar so gut wie nichts hergeben für die politische und gesellschaftliche Emanzipation. Man mag deshalb mit ihr theologisch hadern oder ihr historisch mangelnde Modernisierungsleistung vorwerfen. Man wird jedenfalls sehr darauf zu achten haben, wo und wie dann doch die christliche Freiheit für die modernen säkularen Emanzipationsbestrebungen eingespannt wird und ob dies von den ursprünglichen Prämissen her zulässig oder eine Verfälschung ist. Mit dem allen ist nicht gesagt, daß die Reformation an der Verbesserung der politischen und sozialen Verhältnisse uninteressiert war. Sie hat dies jedoch an anderer Stelle, im Bereich der Schöpfungs- und Erhaltungstheologie, des Vorletzten und der Vernunft Übertragenen und eben nicht als Heilslehre vorgebracht. Es könnte sich lohnen, diese Entscheidung respektvoll zu bedenken, anstatt die christliche Freiheit unter der Hand nach unseren Wunschvorstellungen zu verformen und zu verändern.