

„Von der Freiheit eines Christenmenschen“

VON W. J. KOOIMAN, AMSTERDAM

Luther schrieb oft unter seine Briefe: „In großer Eile.“ Dies hätte er auch wohl unter die meisten seiner Schriften schreiben können. Auch der Traktat „Von der Freiheit“ ist in eiligem Tempo zu Papier geworfen, jedenfalls die deutsche Fassung, welche innerhalb von zwei Jahren in mehr denn zehn Auflagen erschien, in zahllose Sprachen übersetzt wurde und allenthalben großen Einfluß ausübte. Selbst hat er gerade auch auf diesen Traktat später nicht viel Wert gelegt, wie er die Mehrzahl seiner Schriften nicht hoch eingeschätzt hat. Doch ist es das bekannteste seiner Werke geworden.

Das größte Interesse datiert aus dem 18. Jahrhundert, als es sehr gelobt wurde, vielleicht mehr dem Titel nach als um des Inhalts willen. Mancher hat den Titel verkehrt aufgefaßt, weil er den Inhalt mißverstand und zwar in liberalistischem Sinne. Die Freiheit, die Luther meint, ist am allerwenigsten die Freiheit des autonomen Menschen, der sich selber in religiöser und moralischer Hinsicht Gesetze vorschreiben kann. Es ist dem Reformator keineswegs zu tun um „die Freiheit des Gewissens gegenüber dem Zwange des kirchlichen Dogmas“. Die Freiheit der Kinder Gottes ist eine höhere und tiefere und liegt gerade verankert nicht in seinem eigenen Gewissen, sondern in der Botschaft der Kirche. Ein Christ ist durch den Glauben an Christus, der ihn rechtfertigt, von seinem alten Ich befreit, darum ist er frei zum neuen Gehorsam im Dienste der Liebe.

Auch darf man diesen Traktat nicht von Luthers anderen Schriften lösen. Man hat versucht dasjenige, was Luther hier sagt, mehr oder weniger loszulösen von dem „harten Dogma der Rechtfertigung vor Gott durch das Blut Christi“ (W. Dilthey). Schon Erasmus, der die Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft“ verwarf, fand in dieser Schrift „viel Weisheit, Kunst und Geist“. Man darf aber kein einziges Buch Luthers, und dieses erst recht, für sich allein betrachten, um so weniger, als er selbst den Nachdruck gelegt hat auf den Zusammenhang zwischen „Von der Freiheit“ und anderen Schriften. Es ist

unerlaubt, das eine gegen das andere auszuspielen, um so Luthers Theologie in allerlei Bruchstücke auseinander fallen zu lassen.

Dies hebt nicht auf, daß in der Tat „Von der Freiheit“ einen eigenen Charakter hat, einen ganz bestimmten Platz einnimmt in Luthers Entwicklungsgang. Dieser Traktat bezeichnet einen Teil des Weges, auf welchem Luther sich loslöste von Einflüssen, welchen er viel verdankte, die ihn aber doch Gefahr laufen ließen, den rechten Blick zu verlieren auf das Zentrale der paulinischen Theologie, welche er in einer großen Stunde seines Lebens als den Schlüssel zum Evangelium entdeckt hatte. So kann man verstehen, daß die Meinungen über „Von der Freiheit“ weit auseinandergehen. Einige rühmen es noch immer als das Wichtigste und Wesentlichste, das Luther je schrieb: „eine der feinsinnigsten, wenn nicht die feinste seiner Schriften“ (Walter Koehler); „ein Spiegel seines Herzens, dessen was sein eigenstes, innerstes Geheimnis war“ (Gerhard Ritter); „das Schönste und Innigste von allem, was er schrieb“ (Hans Preuß). Andere weisen nachdrücklich auf die Mängel dieses Büchleins hin, das ihres Erachtens nicht ganz reif und durchdacht ist. Askese und Mystik üben hier, sagen sie, noch eine zu große Anziehungskraft auf den Reformator aus. Deshalb darf man es nicht für ein Luther besonders kennzeichnendes Werk halten, wie es früher geschehen ist, und viele jetzt noch tun.

Der erste, der (soweit mir bekannt) darauf hingewiesen hat, war Siegfried Lomatzsch. Er sprach von dem mehr idealistischen als evangelischen Standpunkt des Schreibers, glaubte einen platonischen Dualismus zu bemerken in der Trennung zwischen Leib und Seele in Luthers Auseinandersetzung, außerdem sei darin seines Erachtens ein zu großer Raum mystischer Betrachtungen eingeräumt. Auch seien die Werke des Christus in dem Gedankengange des Reformators eigentlich nur Schein und keine wirklichen Offenbarungen von des Christen innerlichem Leben. Er gerät dabei besonders in Widerspruch gegen A. Ritschl, der unsere Schrift sehr hoch einschätzte und sie sogar für wert hielt, unter die Bekenntnisschriften aufgenommen zu werden.

Heinrich Boehmer hat in seinem „Der junge Luther“ dem Freiheits-traktat den „Sermon von den guten Werken“ gegenübergestellt und

darauf hingewiesen, daß Luther in diesem – einige Monate früher geschriebenen – Werk ein viel klareres Bild gegeben hat von dem Verhältnis zwischen Glauben und Werk, Religion und Ethik, als in unserer Schrift, die allzu schnell zu Papier geworfen wurde, unter Umständen, welche ruhiges Überlegen unmöglich machten. Das Zeugnis, das Luther im ersten Teil von der Kraft des Glaubens gibt, gehört – hierin stimmt Boehmer mit allen überein – zu dem Mächtigsten, das er je geschrieben hat. Aber im zweiten Teile, wo er die Frage behandelt, wie Glaube und Werke sich verhalten, habe er sich ernstlich vergaloppiert. Sowohl materiell wie formell habe er im genannten Sermon das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit weit besser entwickelt, wo er das praktische Leben im Dienste des Nächsten positiv gewertet hat, als die unreflektierte Antwort der menschlichen Gegenliebe auf die in Christus offenbarte Liebe Gottes. In der „Freiheit“ sehe er die Ethik dagegen wieder zu sehr im Lichte der Askese und des Dualismus zwischen Leib und Seele.

M. Ludwig hat die Kritik ausführlicher entwickelt. Er weist daraufhin, daß Luther dieses Büchlein für den Papst bestimmt und als Beilage zu seinem „demütigen“ Brief an Leo X. geschrieben hat. Unwillkürlich habe er dadurch wohl mehr im Stile der kirchlich-asketischen Prinzipien und der offiziell anerkannten Mystik über die Werke geschrieben, als er es sonst getan haben würde, obgleich Ludwig erkennt, daß der Gedanke der menschlichen Leistung, der Kern der römischen Lehre von den guten Werken, hier nicht gefunden wird. Wir sind geneigt darauf zu antworten: Nein, er wird hier nicht nur nicht gefunden, er wird gar vom Anfang bis zum Ende abgewiesen, so klar und scharf, daß Ludwigs Vermutung, als hätte Luther sich hier einigermaßen anpassen und dem Papst entgegenkommen wollen, als vollkommen unbegründet erklärt werden kann. Im übrigen, der Brief an Papst Leo ist wahrlich nicht so „demütig“, wie Ludwig meint.

Ludwig erachtet ferner, daß der systematische Fehler des Autors hierin liegt, daß er die Trennung zwischen „innerlichem“ und „äußerlichem“ Menschen, statt sie als Hilfsgedanken zur Verdeutlichung zu ge-

brauchen, von Anfang an zu dem alles beherrschenden Schema macht. Dadurch bekomme er nicht die Gelegenheit, den Nachdruck zu legen auf die Einheit von beiden, welche in seiner Theologie primär ist. Er habe sich durch eine verkehrte Konstruktion dahin bringen lassen, wo er selbst nicht sein wollte. Es sei Luther nicht gelungen, klar zu machen, daß, was im ersten Teil von der Freiheit des innerlichen Menschen gesagt wird, auch für den äußerlichen Menschen gilt, und daß es erst der Kampf mit dem „alten Menschen“ (wovon der zweite Teil handelt) ist, der den neuen Menschen täglich herauskommen und auferstehen läßt. Der neue Mensch besteht ja nie „für sich“, aber gerade die Liebe und der Dienst, wenn der alte Mensch gerufen ist, sind es, die den neuen Menschen bilden. Dadurch fehlt die Einheit zwischen den beiden Teilen der Schrift, und deswegen soll vieles, was im ersten Teil gesagt wird, von der Ethik her verstanden werden und vieles, was im zweiten Teil behauptet wird auf den Glauben bezogen werden.

Dieser Fehler in dem Schema rächt sich am meisten im zweiten Teil, sagt Ludwig. Wenn Luther dort spricht von den Werken, die der Mensch tun soll im Hinblick auf seinem eigenen Leib, meint er, daß diese Werke notwendig sind, weil wir noch im Fleisch leben und somit nicht ohne Werke auskommen können. Das Werk wird hier mehr oder weniger negativ gewertet, nämlich um den Leib zu zähmen, und dergleichen. Ziel allen Wirkens ist das Aufgehen des äußerlichen in den innerlichen (geistlichen) Menschen, das heißt, der Wachstum des Glaubens. Die Probleme, welche zusammenhängen mit dem Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung, seien hier nicht zu ihrem Recht gekommen. Auf der einen Seite werde die Notwendigkeit der Werke gegründet auf den Gedanken, daß der Leib dem innerlichen Menschen dienstbar gemacht werden muß, auf der anderen Seite erhält das Motiv der Nächstenliebe und der Gemeinschaft den vollen Nachdruck. Luther habe auch hier nicht klar genug hervortreten lassen, daß es ein und derselbe Mensch ist, der beides tut, und daß auch hier beide zusammenhängen: durch den Dienst am Nächsten wächst der innerliche Mensch im Glauben.

Die Frage, inwiefern man sagen darf, daß Luther in der „Freiheit“ ins Mystische entglitten ist, hat Wilhelm Thimme auf interessante Weise behandelt, wo er in einer ausführlichen Betrachtung den Traktat genau verglichen hat mit der *Theologia Deutsch*, der mystischen Schrift, von der Luther so sehr eingenommen war, weil er seine eigenen Gedanken darin las. Dabei kam heraus, daß man von Mystik im eigentlichen Sinne des Wortes in diesem Traktat gar nicht reden kann. Luther habe unter dem Einfluß des Frankfurter Mystikers gestanden, auch könne man hinweisen auf eine merkwürdige Übereinstimmung in der Ausdrucksweise. Aber wenn zwei dasselbe sagen, so ist es noch nicht dasselbe. Und gerade bei weitgehender Übereinstimmung, sind die Unterschiede um so bedeutender, vielleicht noch bedeutender, als Thimme es wahr haben will.

Da wird deutlich, daß das Wort Gottes bei Luther nichts zu schaffen hat mit mystischen Spekulationen, es ist Gebot und Zusage, Unheil und Gnade, wodurch der Sünder stirbt und lebt. In der Rechtfertigungstheologie hat die Anthropologie Luthers ihren Ausgangspunkt nicht in der Psychologie der Mystik, die äußerlichen und innerlichen Menschen gleichstellt mit Leib und Seele. „Fleisch“ ist bei Luther nicht mehr Sinnlichkeit, sondern Feindschaft gegen Gott, und „Geist“ nicht Innerlichkeit, sondern Heiliger Geist. Wer ausdrücklich sagt, daß Sünde identisch ist mit Unglauben, sagt damit auch, daß die Sünde den ganzen Menschen beansprucht. So nimmt auch Gottes Geist durch den Glauben den ganzen Menschen in Anspruch. Die Rechtfertigung des Sünders bedeutet eine fortwährend Spannung zwischen dem alten und neuen Menschen. Es gibt ein Fortschreiten von Rechtfertigung in Heiligung, aber dies ist ein Weg, worauf diejenigen, die scheinbar etwas erreicht haben, doch immer wieder beweisen, daß sie nur Anfänger sind. Das Erreichen eines Zieles wird der Auferstehung vorbehalten. Dieser Weg des Glaubens ist ein anderer als der der mystischen Übung. Gerade die Schrift „Von der Freiheit“ ist ein deutlicher Beweis, wie in Luthers Leben die psychologischen Auffassungen von Mönchen und Mystikern durchkreuzt und überwunden werden durch den theologischen Gedankengang, der den totalen Sünder und den vollkommen Gerechtfertigten

in bleibender Dialektik sieht: gerecht und Sünder in einem. Insonderheit, wenn man den lateinischen Text (der eine breitere, kritische Bearbeitung des deutschen ist) beobachtet, muß man sagen, daß die beiden Teile der Schrift in engerer Beziehung zueinander stehen, als die Kritiker wahr haben wollen. Der erste Teil scheint immer wieder zwischen den Zeilen des zweiten kräftig hindurch. Das vermehrt nicht nur jene bequeme Trennung beider Teile, sondern fordert auch eine stärkere positive Bewertung des zweiten Teils.

Man hat gesagt, daß der Dienst am Nächsten nach Luthers Gedanken-gang im Anfang des zweiten Teiles eigentlich nicht viel anders sei als ein notwendiges Übel, hervorgerufen durch die unerwünschte Situation, in der der Gläubige in dieser Welt leider noch lebt. Die Ethik würde auf diese Weise mehr gegründet auf ein Müssen als auf ein Wollen. Aber die tiefste Triebkraft des neuen Gehorsams ist gerade, daß Müssen und Wollen hier eins sind. Gerade das hat Luther in diesem zentralen Gedanken des zweiten Hauptteiles ausgesprochen: daß die Seele, eins mit dem Worte, dank dieser „Wortfrömmigkeit“ schlechterdings nicht ledig noch ohne Werke sein kann. „Notwendigkeit“ und „Freiwilligkeit“ der guten Werke fallen zusammen, aktiv und passiv sind eins, wo die Schale, erfüllt durch den Glauben geweckter Liebe, überfließt. Das ist nicht nur „eine Reaktion eines Zuviel“, sondern zu gleicher Zeit eine sehr positive Handlung. Wenn Luther nachher seine wichtige neue Einsicht in der Berufsethik weiter ausführt, kommt dies mehr zur Geltung, aber im Wesen ist es alles schon da in diesem Traktat.

Am deutlichsten wird der Unterschied zwischen Luther und der Mystik, wenn man sieht, wie er das Bild der Ehe, das er dem mystischen Sprachgebrauch entlich, neu interpretiert. Im Verhältnis zwischen der Seele und ihrem Bräutigam Christus geht es nicht um eine Einheit zwischen gleichgestimmten, gleichwertigen Parteien. „Bernhard wird von Hosea korrigiert“ (Joh. v. Walter). Der edle, reiche Bräutigam nimmt die arme, verachtete Hure zu sich aus unverdienter Gnade. Nichts hat die Seele zu bieten als ihre Sünde und Bosheit. Er übernimmt diese und gibt ihr dafür seine Gerechtigkeit. Das ganze ist nichts als ein schönes Gleichnis

der zugerechneten Gerechtigkeit Christi, der fremden Gerechtigkeit, die durch den Glauben der Seele zuteil wird. Er interpretiert das Bild nicht ontologisch, nicht psychologisch, sondern ethisch, ja juristisch. Als Subjekt der Ehestiftung läßt er ausschließlich den Glauben gelten. Der Glaube setzt den neuen, unaufhörlichen Bundesschluß zwischen Christus und der Seele. Daher ist die ganze Rechtssymbolik des Eherechts auf den Glauben bezogen. Das, worauf es Luther ankommt, in diesem so oft mißbrauchten Bild von Braut und Bräutigam, ist die Gütergemeinschaft. Das Band der Ehe, besiegelt durch den Ehering des Glaubens, ist Bedingung für den Austausch der Besitzer. Nüchterner, sachlicher, kann es fast nicht gesagt werden. Jeder Mystiker würde so etwas mit Empörung ablehnen. Der würde sagen: es darf der Seele gerade nicht gehen um die Güter von Christus, auch darf sie nicht danach fragen, von ihren Lasten befreit zu werden. Es soll ihr nun um Ihn zu tun sein, ohne weiteres. Für Luther ist es anders. Es geht nicht um eine ekstatische Vereinigung, sondern um eine sittliche Einheit. Da wo es in den Augen Gottes für unser Gewissen wirklich darauf ankommt, in dem Gericht, wird Christus für mich, was ich bin: ein Sünder. Und da werde ich, was Er ist: ein heiliges Kind Gottes. Ein fröhlicher Wechsel, der uns frei macht in königlicher Freiheit.

Wenn wir so durch den Glauben in Christus mit Gott verbunden sind, sind wir auch in sein Tun eingeschaltet. Der alte Mensch, neu geworden, gibt sich nach Leib und Seele im Dienst dieser Liebe, die durch ihn weiter wirkt auf den Nächsten. Passiv und aktiv sind hier eins. Die Herablassung setzt sich fort. Wie Christus sich herabgelassen hat zu uns, beugen wir uns nieder zu den Nächsten. Wir werden Christen-Menschen, Christus-Menschen. „Die Christusförmigkeit der Gläubigen ist schöpferische Aktivität“ (W. Maurer). Auch der fröhliche Wechsel setzt sich fort. Wir werden dem Nächsten ein Christus. So lebt der Christenmensch in Freiheit und Gebundenheit, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Eine Einheit von Glauben und Leben in Gott. Wir sollen dem Nächsten tun, so wie Er uns tat. Wir wollen auch nichts anderes. Wir können es auch, nicht durch „imitatio“ Christi, Nachahmung Christi, sondern weil wir starben

mit und leben in Christo, der für uns starb und lebt; nicht durch Nachahmung seiner Vorbilder, aber weil wir ein Leib mit Ihm sind kraft des heiligen Matrimoniums und seines wunderbaren Lebensaustausches. Weil wir frei sind durch Ihn, treten wir mit Ihm in die Kechtsgestalt.

Statt es zu beklagen, daß der Freiheitstraktakt nicht ein in jeder Hinsicht komplettes Bild gibt von der Theologie des ausgewachsenen Reformators, nicht in allen Bestandteilen ganz systematisch konzipiert und abgerundet ist, sollen wir uns gerade darüber freuen, daß auch in dieser schönen Schrift uns ein Einblick vergönnt wird in Luthers Herz und Leben, wo er dabei ist zu ringen mit alten Traditionen und Formen und uns zeigt, wie er diese besiegt und in den Dienst der neu entdeckten Kräfte des Evangeliums stellt. Wenn wir fragen nach einer ausgeglichenen theoretischen Betrachtung über das Verhältnis von Dogmatik und Ethik wird dieses Büchlein uns nicht genügen. Nein, das ist es nicht. Aber es ist mehr: ein Bild des von Paulus ergriffenen Mönches, der ein für allemal gesehen hat, welch eine „*perversa opinio*“ (verkehrte Meinung) es ist, daß der Mensch nicht nur durch seinen Glauben, sondern auch durch eigene Werke gerechtfertigt werden könnte. Im Glauben sich klammernd an das Wort von Gottes Gnadenzusage in Christo Jesu, steht er da, jubelnd in der vollkommenen, ewigen Freiheit. Dennoch irrt er sich nicht in seiner Position. Er ist noch unter dem Gesetz. Und wozu sonst, als um zu wirken und zu dienen und sich der Liebe zu entledigen, welche ihm im Glauben geschenkt ist, und den Nächsten dieser Gaben Christi teilhaftig werden zu lassen? Das neue Leben besteht nicht im Gehorsam gegen die Gebote, es ist die unreflektierte Lebensäußerung der Gläubigen, die Freude haben an Gott und an dem Guten.

Literatur: Siegfried Lomatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus, 1879; M. Ludwig, Religion und Sittlichkeit bei Luther, 1931; Wilhelm Thimme, Die „Deutsche Theologie“ und Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“, Zschr. f. Th. K., N. F. XIII (1932), S. 193 ff.; Martin Rade und Walter Koehler, Mystik in Luthers „Freiheit eines Christenmenschen?“, Zschr. f. Th. K., XXIII (1913), S. 266 ff., 399 ff.; Wilhelm Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1949.