

Von Reinhold Mokrosch

Kurz nach seiner Emigration übte H. Marcuse im Jahre 1936 im Rahmen einer Studie über die Entstehung des frühbürgerlichen Gegensatzes zwischen Freiheit und Knechtschaft, Autonomie und Heteronomie harte Kritik an Luthers Freiheitskonzeption.² Diese Kritik galt jedoch nicht nur Luther. Sie galt jeder theologischen Freiheitstheorie, die in ähnlicher Weise wie Luther aufgrund des Doppelverhältnisses des Menschen zu Gott und Welt zwischen zwei Verhaltensbereichen der Freiheit, wie zwischen »innerer« und »äußerer« Freiheit oder zwischen »Glaubensfreiheit« und politischer Freiheit³ unterscheiden möchte. Sie traf den Nerv jeder genuin theologisch begründeten Freiheit. Deshalb war sie damals während des Kirchenkampfes hoch aktuell und ist es auch heute noch.

Zum besseren Verständnis dieser Kritik sei hier vorab eine thematisch gegliederte Synopse der entsprechenden Textpassagen bei Luther und Marcuse wiedergegeben, auf die sich unsere Untersuchung im einzelnen beziehen wird.⁴

- 1 Überarbeiteter Vortrag, gehalten vor dem württembergischen Pfarrertag 1971 in Stuttgart. Das Korreferat hielt Prof. Dr. H. A. Oberman.
- 2 Die Arbeit erschien zusammen mit Beiträgen von M. Horkheimer und E. Fromm 1936 zum erstenmal in dem berühmten Pariser Emigrantenverlag Librairie Felix Alcan unter dem Titel »Studien über Autorität und Familie«. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Neu aufgelegt wurde sie 1969 in: H. Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, edition suhrkamp, S. 55–156.
- 3 Vgl. z. B. die eindrucklichen Beispiele aufgrund dieser Unterscheidung bei G. Ebeling, *Frei aus Glauben. Das Vermächtnis der Reformation*, in: Lutherstudien I, Tübingen 1971, S. 308–29. 329: »Man wird aber, wenn nicht heillose Verwirrung entstehen soll, unterscheiden müssen zwischen der Sache *politischer Freiheit* und der *Freiheit des Glaubens*. Wer diese Unterscheidung nicht wahrhaben will, der verantworte das etwa vor einem hoffnungslos Kranken oder vor einem KZ-Häftling in der Todeszelle oder vor einem schuldbeladenen Gewissen und sage: Ich weiß nur von einer Freiheit; die kommt für dich aber nicht in Betracht, und so überlasse ich dich deinem Schicksal.«
- 4 Wir zitieren Marcuse nach der Seitenzählung der edition suhrkamp und Luther nach der Seiten- und Zeilenzählung von WA 7 (die hochdeutsche Fassung lehnt sich an die Lutherausgaben von Aland und Steck an.) Die kursiv gedruckten Begriffe sind für die folgenden Ausführungen wichtig und stammen vom Verfasser.

I. Luthers Antithese

»Ein Christenmensch ist ein *freier Herr* über alle Dinge und niemand untertan. — Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jeder-
man untertan«. (21, 1–4)

I. a Luthers anthropologische Unterscheidung zwischen Seele und Leib:

»Diese zwei sich widersprechenden Reden der Freiheit und Dienstbarkeit zu vernehmen, sollen wir gedenken, daß ein jeglicher Christenmensch ist zweierlei Natur, *geistlicher* und *leiblicher*. Nach der *Seele* wird er ein geistlicher Mensch genannt, nach dem *Fleisch* wird er ein leiblicher, alter und äußerlicher Mensch genannt (21, 11–15). So wir uns vornehmen den inwendigen, geistlichen Menschen, zu sehen, was dazu gehöre, daß er ein frommer, freier Christenmensch sei und heiße, so ist's offenbar, daß kein äußerliches Ding kann ihn frei und fromm machen, wie es mag immer genannt werden, denn seine Frömmigkeit und Freiheit, wiederum seine Bosheit und Gefängnis sind nicht leiblich noch äußerlich. Was hilft's der Seele, daß der *Leib* ungefangen, frisch und gesund ist? Wiederum was schadet das der Seele, daß der Leib gefangen, krank und matt ist und leidet? Dieser Dinge reicht keines bis an die Seele, sie zu befreien oder zu fangen« (21, 18–27).

I. b Marcuses Kritik an den Folgen der Unterscheidung ›Seele und Leib‹:

»Das Sein der Person wird als aufteilbar, verschiedenen Bereichen angehörig gedacht ... Es werden zwei relativ in sich geschlossene Bereiche angesetzt und auf sie *Freiheit und Unfreiheit* als Totalitäten verteilt, derart, daß der eine ganz ein *Reich der Freiheit* und der andere ganz ein *Reich der Unfreiheit* ist ... Zum Reich der Freiheit wird das ›Innere‹ der Person: die Person als Glied des Vernunft- bzw. Gottesreiches in Anspruch genommen, während die ganze ›äußere Welt‹ die Person als Glied des Naturreiches bzw. der von Gott abgefallenen Welt der Konkupiszenz ... zu einer Stätte der Unfreiheit wird (55 f.). Mit großer Sicherheit hat Luther den Knotenpunkt der neuen bürgerlichen Weltanschauung getroffen: es ist einer der Ursprünge des modernen *Subjekt-(Person)-Begriffs*: ... die autonom handelnde Person ... im Gegensatz gegen ihre Werke, als die Negation und Negativität der Werke (61)«.

II. a Luthers Freiheit der Seele:

»Die Seele hat kein ander Ding, weder im Himmel noch auf Erden, darin sie lebe, fromm, frei und Christ sei, denn das heilige Evangelium, das *Wort Gottes*, von Christo gepredigt (22,3–5) ... Nun sind diese und alle Gottesworte heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll; darum, wer ihnen mit einem rechten *Glauben* anhängt, des Seele wird mit ihm vereinigt so ganz und gar, daß alle Tugenden des Wortes auch eigen werden der Seele und also durch den Glauben die Seele von dem Gotteswort heilig, gerecht, wahrhaftig, friedsam, frei und aller Güte voll ... wird (24, 22–27). Hieraus leichtlich zu merken ist, warum der Glaube so viel vermag und daß keine guten *Werke*

ihm gleich sein können (24, 30 f.). Bedarf der Mensch denn keines Werkes mehr, so ist er gewißlich entbunden von allen Geboten und Gesetzen; ist er entbunden, so ist er gewißlich frei. Das ist die *christliche Freiheit*, der einzige Glaube, der da macht, nicht daß wir müßig gehen oder übel tun können, sondern daß wir keines Werkes bedürfen, zur Frömmigkeit und Seligkeit zu gelangen (24, 35–25, 4) ... Diese Freiheit ist eine geistliche Herrschaft in leiblicher Unterdrückung (27, 31 f.)«.

II. b Marcuses Kritik an den Folgen der Freiheit der Seele:

»Die näheren Bestimmungen der inneren Freiheit sind alle im Gegenzug gegen die äußere Freiheit gegeben, als Negation eines bloß äußerlichen Freiseins ... Durch nichts, was in der Seele ist und von der Welt herkommt, kann die Seele und ihre Freiheit angegriffen werden: dieser furchtbare Satz enthält schon die ganze *Entwertung des äußeren Elends* und ermöglicht seine *transzendente Rechtfertigung* (60). Als innerlich freies Wesen ist der Mensch in eine gesellschaftliche Ordnung hineingeboren, die zwar von Gott gesetzt oder zugelassen ist, aber keineswegs das Reich darstellt, in dem über Sein und Nichtsein des Menschen entschieden wird. Wie diese Ordnung auch sein mag: die innere Freiheit des Menschen ... kann in ihr nicht gebrochen werden (57)«.

III. a Luthers Freiheit der Werke:

»Obwohl der Mensch inwendig nach der Seele durch den Glauben genugsam gerechtfertigt ist ... so bleibt er doch noch in diesem leiblichen Leben auf Erden und muß seinen eigenen Leib regieren und mit Leuten umgehen. Da heben nun die Werke an (30, 11–16). Aber dieselben Werke dürfen nicht geschehen in der Meinung, daß dadurch der Mensch frei werde vor Gott, ... sondern nur in der Meinung, daß der Leib gehorsam werde und gereinigt von seiner bösen Lust (30, 31–35). Darum ist es eine gefährliche Rede, wenn man lehret, die Gebote Gottes mit Werken zu erfüllen, während die Erfüllung vor allen Werken durch den Glauben muß geschehen sein und die Werke folgen *nach* der Erfüllung (26, 28–31). Darum soll seine Meinung in allen Werken frei und nur dahin gerichtet sein, daß er anderen Leuten damit diene und nütze, nichts anderes sich vorstelle, denn was dem andern not ist (34, 29–31). Das sind eitel *freie Werke*, um keines Dinges wegen getan, denn allein Gott zu gefallen und dem Nächsten zu gute und nicht um Freiheit zu erlangen (31, 25–27)«.

III. b Marcuses Kritik an der Freiheit der Werke:

»Luthers Freiheit ist eine totale Entbundenheit und Unabhängigkeit, aber eine Entbundenheit und Unabhängigkeit, aus der keine Tat und kein Werk als ihre freie Erfüllung und Verwirklichung geschehen kann. Denn diese Freiheit liegt so sehr vor jeder Tat und vor jedem Werk, daß sie immer schon verwirklicht ist, wenn der Mensch anhebt zu handeln. Seine Freiheit kann nie das Ergebnis einer Handlung sein; die Handlung kann seiner Freiheit weder

etwas hinzufügen noch abnehmen ... Was hat aber das irdische Werk des Menschen überhaupt noch für einen Sinn, wenn es ewig hinter der Erfüllung hergeht? Für den inneren Menschen in der Tat – gar keinen! ... Ein folgenschwerer Satz: am Anfang einer Entwicklung, an deren Ende die totale *Verdinglichung* und *Entfremdung* der kapitalistischen Welt steht (60 f.)«.

IV. a Luthers Unterscheidung zwischen Person und Werk:

»Drum sind die zwei Sprüche wahr: »Gute und fromme Werke machen nimmermehr einen guten, frommen Mann, sondern ein guter, frommer Mann macht gute, fromme Werke«, ... also daß allerwegen die *Person* zuvor muß gut und fromm sein, vor allen guten *Werken* ... Also muß der Mensch in der *Person* zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke tut, und seine Werke machen ihn nicht gut oder böse, sondern er macht gute oder böse Werke (32. 4–8. 15–18). Wer da will gute Werke tun, muß nicht an den Werken anheben, sondern an der *Person* (33, 9 f.)«.

IV. b Marcuses Kritik an den Folgen der Unterscheidung »Person und Werk«:

»Täter und Tat, *Person* und Werk werden auseinandergerissen: die *Person* ist das, was wesentlich nie in das Werk eingeht, was sich nie im Werk erfüllen kann, was ewig vor allem Werk vorhergeht. Das wahre menschliche Subjekt ist niemals das Subjekt der Praxis. Damit ist in einem bisher ungekannten Maße die *Person* von der Verantwortung für ihre Praxis entlastet, in eins aber auch frei geworden für jede Art von Praxis: die in ihrer inneren Freiheit und Fülle ruhende *Person* kann sich nun erst ganz in die äußere Praxis stürzen, da sie weiß, daß ihr darin im Grunde doch nichts geschehe. Mit der *Trennung von Tat und Täter, Person und Praxis* ist auch schon die *doppelte Moral* gesetzt ... mit der scharfen Unterscheidung von »christlichem« und weltlich-menschlichem Sein, zwischen »christlicher« und »äußerlicher« Gerechtigkeit (61 f.). Solche Trennung ... bereitet die theoretische Begründung der kommenden spezifisch bürgerlichen Autoritätsstruktur vor (63)«.

I.

Die Marcuse-Kritiker⁵ haben ein leichtes Spiel, den wahrhaften, reinen Luther gegen die frühbürgerliche und frühkapitalistische Luther-Verzerrung Marcuses ins Feld zu führen. Natürlich ist es eine boshafte Verzerrung reformatorischer Theologie, wenn der junge Marcuse der frühen »kritischen Theorie« und der marxistischen Lutherinterpretation folgend⁶

5 Vgl. insbesondere den Aufsatz von O. Bayer, Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff, in: ZTKK 67, 1970, S. 453–478.

6 Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund Marcuses vgl. O. Bayer, a. a. O., S. 456–462. Allerdings ist der Hintergrund der Engelschen und Marxschen Lutherinterpretation bei Bayer entschieden zu kurz gekommen.

Luthers anthropologische Dichotomie zwischen innerem und äußerem Menschen zu einem anthropologischen Dualismus zwischen absoluter, unantastbarer Innerlichkeit und relativier- und manipulierbarer Äußerlichkeit depraviert: wenn er die christliche Existenz in Freiheit und Dienstbarkeit zur Schizophrenie zwischen Freiheit und Unfreiheit abqualifiziert; wenn er die reformatorische Unterscheidung zwischen Glaubensgerechtigkeit und Werken als Antagonismus zwischen innerlich transzendierter und formalisierter Gerechtigkeit und äußerlich stabilisierter und konkretisierter Ungerechtigkeit brandmarkt; wenn er aus Luthers Unterscheidung zwischen Person und Amt eine Legitimation für eine doppelte Moral herausliest und wenn er die Unterscheidung zwischen Person und Werk in den Gegensatz einer subjektentleerten Praxis und eines praxislosen Subjekts verkehrt.

Luther einen frühbürgerlich restaurativen Dualismus zwischen Innen und Außen, zwischen subjektiver Autonomie und objektiver, gesellschaftlicher Heteronomie zu unterstellen, läßt sich in anthropologischer und soziologischer Hinsicht sehr leicht als boshafter Irrtum entlarven.

Natürlich, so argumentieren die Marcuse-Kritiker mit Recht, wurde das Zeitalter bürgerlich-repressiver Autoritätshörigkeit nicht von Luther eingeläutet. Luthers Befreiung des Gewissens, der Gesinnung und des Bewußtseins, von Hegel bis Troeltsch immer wieder als Prinzip potentieller Emanzipation hervorgehoben,⁷ hat ja gerade die Fesseln kirchlicher Hierarchie und territorial-staatlichen Absolutismus gesprengt. Luther hat doch gerade keinen anthropologischen und soziologischen Dualismus vertreten, der in der Tat den Grundstock für autoritäre Strukturen in Familie, Staat und Gesellschaft gelegt hätte. Innerer und äußerer Mensch, Person und Amt, Person und Werk, Freiheit und Dienstbarkeit, Glaube und Werke sind bei Luther nicht zu trennen, sondern nur zu *unterscheiden*.

Zwischen diesen Korrelaten besteht kein dualistischer und antagonis-tischer Gegensatz, sondern vielmehr eine kausale Beziehung: Der innere Mensch beherrscht den äußeren, die Person entscheidet über das Amt und das Werk, die Freiheit mündet notwendigerweise in die Dienstbarkeit aus Nächstenliebe und der Glaube trägt mit »automatischer« Konsequenz die Frucht der guten Werke. »Ein guter Mann tut gute Werke und ein böser Mann tut böse Werke«. Luthers Rechtfertigungslehre befreit den Menschen in doppelter Hinsicht: Die innere Freiheit des von Gott gerechtfertigten Menschen ist keine frühbürgerliche Autonomie im luftleeren

7 Vgl. aus den von H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1955, zusammengestellten Dokumenten zu Hegel bes. S. 145 ff., 153 ff., zu Dilthey S. 239 und zu Troeltsch S. 274 ff.; aber auch die Kritik Nietzsches an Luthers Freiheitsverständnis S. 215 ff..

Raum eines religiösen Apriori, wie Marcuse es sieht, sondern eine konkrete Befreiung von konkreten Leistungszwängen, ethischen Überforderungen, hedonistischen Bestrebungen und Selbstrechtfertigungs- und -realisierungsversuchen. Und die äußere Dienstbarkeit ist keine Versklavung an die bestehenden Rechts- und Gesellschaftsverhältnisse, sondern eine Befreiung zu sachgerechtem, objektbezogenem, autoritäts- und ideologiefreiem Handeln. Der gerechtfertigte und befreite innere Mensch bringt als Quelle den Strom freiwilliger und befreiender Handlungen hervor.

Damit hat sich Marcuses Kritik für Luther erledigt. Hat sie sich aber auch für die *Luther-Interpretation* und das *Luthertum* erledigt? Ist der Rückfall von Luther zurück in die Mystik mit ihrer Trennung von homo interior und homo exterior nicht sehr schnell vollzogen? Liegt die Gefahr einer dualistischen Interpretation der Lutherschen Freiheit nicht sehr nahe? Unterlag Marcuse nicht selbst diesem Mißverständnis, dem auch manche Strömungen der Theologie und Frömmigkeit z. B. im Neuluthertum nicht entrinnen konnten?⁸ — Es sind vor allem zwei Mißverständnisse — ein anthropologisches und ein freiheitstheoretisches —, die sich immer wieder in die luthersche Freiheitskonzeption einschleichen: Zum einen verleitet die Einwirkungsmöglichkeit des inneren auf den äußeren Menschen, der Seele auf den Leib, der Person auf das Werk dazu, die enge Zusammengehörigkeit und die Korrelation beider Aspekte des Menschseins bei Luther zugunsten einer mystisch-dualistischen Aufteilung in zwei metaphysisch-psychologische Seinsbereiche des Menschen zu übersehen. Das ist das *anthropologische* Mißverständnis! Zum anderen verführt Luthers Unterscheidung zwischen der »Freiheit der Seele« und der »Freiheit der Werke«, welche nur zwei Aspekte ein und derselben Freiheit auseinanderhalten möchte, zu einem doppelten Freiheitsbegriff, — sei es zu einer Bewußtseins- und Gesinnungsfreiheit im Gegenzug zu einer politischen Freiheit, sei es zu einem inneren Indeterminismus im Gegenzug zu einem äußeren Determinismus oder sei es zu einer subjektivistischen Autonomie im Gegenzug zu einer objektivistischen Heteronomie. Das ist das *freiheitstheoretische* Mißverständnis!

Unter der Voraussetzung dieser beiden Mißverständnisse läßt sich mit Recht fragen, ob sich die Praxis nicht vom Subjekt »entfremdet«, wenn sie dieses weder beeinflusst noch verändert? Ob die äußere Emanzipation wirklich lebensnotwendig ist, wenn sie auf die innere keinerlei Wirkung hat? Ob sich das Amt nicht tatsächlich in eine »Autoritätsstruktur« ver-

8 Vgl. z. B. G. Chr. von Harleß, der in seiner Ethik, 1842, 1893⁸, S. 254 in außerordentlich bedenklicher Weise vom notwendigen »Haß« gegenüber der Welt bei der Befreiung der Seele redet. Vgl. auch S. 300 ff.

flüchtig, wenn es nicht mehr der Personwerdung des Menschen dient? Ob sich das politische Handeln nicht »formalisiert« und »verdinglicht«, wenn es keine Relevanz mehr für den inneren Menschen besitzt? Ob das politische und soziale Schicksal nicht tatsächlich »entwertet« wird, wenn es von der verinnerlichten Freiheit der Seele abgespalten bleibt? Unter der Voraussetzung dieser beiden dualistischen Mißverständnisse hätten J. Osborne und D. Forte in ihren Luther-Dramen⁹ und manche marxistische Lutherinterpretation nicht nur gegenwärtige, sondern auch historische Tatbestände mit Recht aufgedeckt und angegriffen. Aber dieses doppelte Mißverständnis geht eben an Luthers Freiheitsverständnis vorbei. Luther unterscheidet zwischen zwei Aspekten des Menschseins und zwischen zwei Aspekten der Freiheit, nicht um einer doppelten Freiheit Vorschub zu leisten, sondern im Gegenteil: um einen einheitlichen – und zwar geschichtlichen, ja (im extensiven Sinn verstanden) politischen Freiheitsbegriff zu garantieren.

Um diese gewagte These zu verifizieren, müssen wir – sehr grob – die Anthropologie der Freiheitsschrift Luthers analysieren (II) und daraus die Konsequenzen für Luthers einheitlichen geschichtlichen Freiheitsbegriff ziehen (III).

II.

Der Freiheitsschrift von 1520 legt Luther bekanntlich eine *Anthropologie* zugrunde, die er mit den drei bereits erwähnten Begriffspaaren Seele – Leib, innerer Mensch – äußerer Mensch und Person – Werk darlegt. Diese dichotomische Anthropologie stellt einen Generalangriff gegen das aristotelisch beherrschte, metaphysisch-psychologische Menschenbild der scholastischen *via antiqua*, aber auch gegen die Mystik, dar.¹⁰ Weil das hier im einzelnen nicht nachgewiesen werden kann, sei nur die Tendenz der neuen Marschrichtung Luthers angedeutet, die politisch und geistesgeschichtlich außerordentlich relevant ist.

Das Verhältnis von *Seele und Leib* faßt Luther ganz anders als die scholastische und mystische Tradition. Die *Seele* ist für ihn nicht mehr

- 9 Vgl. zu dem dualistischen Mißverständnis Luthers bei Osborne, Forte und in älteren Lutherdramen meinen Artikel »Fortes feste Burg« in: Ev. Komm. 1971, 353 f. und meine Rezension zu K. Alands Buch »Luther in der modernen Literatur«, in Ev. Komm. 1973, S. 499 f.
- 10 Vgl. schon die frühen Randbemerkungen Luthers zum Lombarden 1509/10 in WA 9; 70 ff. und deren Interpretation bei K. H. zur Mühlen, *Nos extra nos, Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen, 1972, S. 4 ff.; zum Verhältnis von homo interior und exterior bei Luther und in der Scholastik vgl. dort auch S. 26 ff., 155 ff., 265 ff.

ein nach ihrer portio superior höherer, ontologisch vorrangiger Teil des Menschen,¹¹ sondern sie ist mit dem *ganzen* Menschen identisch. Sie ist nicht der aus dem Paradies herübergerettete Imago-Dei-Teil des Menschen, der ihm das neutrale Vermögen des freien Willens und der Vernunft bewahrt hat, sondern sie ist identisch mit dem geschichtlich bestimmten, niemals neutralen, sondern schon immer vom Guten oder Bösen, von Freiheit oder Unfreiheit beherrschten Menschen in historischer Situation. Sie besitzt nur insofern ein »Vermögen«, als sie das individuelle Verhältnis des Menschen zu Gott repräsentiert. W. Maurer¹² hat diese Seite des Menschen treffend als individuelle Personwerdung beschrieben. Seele bezeichnet keine übernatürliche oder überzeitliche Qualität, sondern die historisch bedingte, individuelle Personwerdung des Menschen. Sie stellt somit die individuelle, personhafte Seite des Menschen dar.

Unter *Leib* versteht Luther ebenfalls nicht nur einen Teil des Menschen, sondern den ganzen Menschen. Als Leib schätzt er ihn keinesfalls geringer, zumal er dem Leib ja gerade dasjenige Vermögen zuspricht, das die Scholastik allein der Seele – freilich nur nach ihrer portio inferior – zuerkannt hatte: nämlich die Willensfreiheit in rebus saecularibus¹³ und die Vernunft. Als Leib ist der Mensch in theologischer Hinsicht gleichwertig wie als Seele. Beide Verhaltensweisen stehen gleichermaßen sowohl unter der Sünde der caro als auch unter der Verheißung des spiritus. Der Leib bezeichnet nur die kollektive, gesellschaftsbezogene Seite des Menschen.

Diese Bestimmung von Seele und Leib läßt keinen Dualismus mehr zu. Sie repräsentieren ja nicht mehr den metaphysischen Widerspruch zwischen Ewigem und Zeitlichem, Göttlichem und Menschlichem im Menschen, sondern den historischen Konflikt zwischen Personwerdung und »Gesellschaftsbezug«. Sowohl als Seele als auch als Leib versteht Luther den Menschen als geschichtliches Wesen. Und demzufolge ist auch der Konflikt zwischen beiden ein geschichtlicher. Aus dem metaphysischen Dualismus zweier Seinsweisen hat Luther einen geschichtlichen Konflikt zweier Verhaltensweisen gemacht. Er hat die scholastische Anthropologie vergeschichtlicht.¹⁴

11 Vgl. z. B. zum Lombarden III Sent., I. II, c. 2, zu Thomas Sth. I, 9. 75–77 und 90 (anima als Imago-Dei-Rest) und zu Bernhard, In Cant. Sermones 80–84, MPL 183, 1166–1187.

12 W. Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Göttingen 1949, S. 55; vgl. auch W. Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen, 1967, S. 233 ff.

13 Vgl. z. B. WA 18; 638, 4 ff.

14 Vgl. K. H. zur Mühlen, a. a. O., S. 272 f.

Darin liegt eine ungeheure Potenz verborgen. Luther erblickt das Wesen des Menschen nicht in irgendeiner göttlichen Veranlagung, nicht in einer übereigneten Gnadengabe, nicht in einem inneren Refugium, sondern in der Austragung des geschichtlichen Konflikts zwischen Personwerdung und »Gesellschaftsbezug«. Luthers Anthropologie beschreibt keinen Zustand, sondern eine Aufgabe des Menschen. Sie malt kein Bild, sondern stellt nur den Rahmen zur Verfügung. Potentiell ist der Mensch Seele und Leib. Aktuell muß er es erst werden und zwar durch Glaube und Handeln. Durch diese Vergeschichtlichung sind Seele und Leib als zwei Verhaltensweisen ein und desselben Menschen derart eng zusammengerückt, daß jede Trennung auszuschließen ist, — obwohl sich die Personwerdung in theologischer — und vielleicht auch verhaltenspsychologischer (?) — Hinsicht vor dem »Gesellschaftsbezug« vollzieht. Seele und Leib sind keine metaphysisch-dualistischen, sondern geschichtlich-korrerelative Begriffe.

Diese Tendenz der Anthropologie wird noch durch Luthers Unterscheidung zwischen *äußerem und innerem Menschen*, welche die ganze Freiheitsschrift in zwei Teile untergliedert, verstärkt. Sie ist keinesfalls im Sinne einer geschichtsflüchtigen Emigration in die Innerlichkeit und eines zeitweiligen Heraustretens in die Geschichtsverantwortung zu verstehen. Ganz im Gegenteil! So paradox es klingen mag: Der innere Mensch wird bei Luther gerade zum Ausdruck für die Externität des Menschen. Der Schluß des Freiheitstraktats beschreibt, wie der Mensch niemals in sich allein, sondern immer außerhalb seiner selbst lebt: »Aus dem alten folget der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer wieder in Gott und göttlicher Liebe«. Der Mensch lebt immer außerhalb seiner selbst. Er lebt geschichtlich. Das gilt sowohl für sein Leben im Nächsten als auch in Christus und in Gott. Denn keinesfalls ist das Leben in Gott ein mystischer excessus mentis oder amor ekstaticus, sondern eine geschichtliche Verhaltensweise des Menschen.¹⁵ Unter dem Gesichtspunkt der Geschichtlichkeit fallen alle drei Lebensweisen des Christen zusammen: Ist er in Christus und Gott, so ist er im Nächsten und umgekehrt. Er kann sich seiner geschichtlichen Beingtheit und Verantwortung nicht entziehen.

15 Vgl. zur Mühlen, a. a. O., S. 63 ff., 105 ff., 112 ff. und H. A. Oberman, *Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik*, in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*. Hg. v. J. Asheim, Göttingen 1967, 20–59. 45 ff.

Luthers Unterscheidung zwischen *Person* und *Werk* interpretiert nun genau in diesem geschichtlichen und antidualistischen Sinn die vorherigen anthropologischen Dichotomien. Der Personbegriff richtet sich gegen das scholastische Menschenbild von einer neutralen »individua substantia rationalis naturae« und bringt zum Ausdruck, daß der Mensch bereits vor jedem Verhalten eine geschichtlich gewordene, von Glaube oder Unglaube, Freiheit oder Unfreiheit beherrschte Person ist. Person und Werk sind beides geschichtliche Verhaltensweisen des Menschen. Dadurch rücken sie eng zusammen. Die Person ist nicht ohne Werk zu denken und die Werke sind immer von einer Person verantwortet. Eine praxisentleerte Person oder eine personentleerte Praxis verbietet sich dem Denken Luthers. Als Person und als Werk ist der Mensch ein geschichtliches Wesen. Sein Personsein entscheidet sich an seiner Praxis und seine Praxis ist Ausdruck seines Personseins.

III.

Aus dieser Interpretation der Anthropologie Luthers geht bereits hervor, daß sich sein *Freiheitsbegriff* nicht in eine ungeschichtliche, verinnerlichte Freiheit und in eine geschichtliche, veräußerte Freiheit aufspalten läßt. Die Freiheit des Menschen als Seele, als innerer Mensch und als Person wächst in demselben historischen Prozeß wie die Freiheit des Menschen als Leib, als äußerer Mensch und als Werk. Die Freiheit des Glaubens und die Freiheit der Werke dürfen nicht als zwei verschiedene Freiheiten getrennt werden. Sie stellen beide ein und dieselbe Freiheit in konkreter historischer Situation dar. Das einzige Recht, sie zu unterscheiden, besteht darin, daß man sie als zwei verschiedene Aspekte ein und derselben geschichtlichen Freiheit ansieht, als Aspekt einer freien Personwerdung im geschichtlichen Prozeß des Glaubens¹⁶ ohne den Leistungszwang der Selbstverwirklichung und als Aspekt eines freien »Dienstes« an der Gesellschaft ohne den Zwang eigener oder fremder Interessenüberfremdung. Um den Ausgleich dieser beiden Aspekte ging es Luther in seinem Kampf um die Freiheit und nicht um eine Rivalität zwischen einer verinnerlichten und einer veräußerten Freiheit.

Dieses Freiheitsverständnis leitete die politischen Umwälzungen des ausgehenden Spätmittelalters ein. Es forderte zur politischen, sozialen und ökonomischen Arbeit heraus, die den Menschen von kirchlichen, staat-

¹⁶ O. Bayer, a. a. O., S. 464 ff. betont gegenüber Marcuses These von der Glaubensfreiheit als ungeschichtlichem »Apriori« mit Recht, daß die Befreiung der Seele durch das gepredigte Wort keineswegs im luftleeren Raum, sondern in konkreter geschichtlicher Situation geschehe.

lichen und gesellschaftlichen Hierarchien und Heteronomien befreien sollte. Es rief zu sozialen Lebensformen mit einem ausgewogenen, nicht schwärmerischen Verhältnis zwischen Person und Gesellschaft auf. Und es förderte eine Vorform demokratischer Verfassungen, wie sie in zahlreichen Reichsstädten verabschiedet wurden. Luthers Freiheit wurde in breiten Bevölkerungsschichten während der Reformationszeit als eine einheitliche geschichtliche Freiheit verstanden.

IV.

In diesem Sinne läßt sich m. E. auch noch heute der luthersche Freiheitsbegriff rezipieren. Um das zu verdeutlichen, formuliere ich zum Schluß vier Thesen:

1. Die Aktualität des lutherschen Freiheitsbegriffs besteht zum einen in seiner *antidualistischen Tendenz*. Er kann nicht der Alternative eines Indeterminismus oder Determinismus verfallen, die sich humangeneitisch, gesellschaftlich, vermögenspsychologisch oder behavioristisch erklären ließe. Er entzieht sich dem Widerspruch zwischen einer libertaristischen Autonomie und einer knechtenden Heteronomie. Er nimmt den Kampf auf gegen eine mystisch-schwärmerische Innerlichkeit und eine fatalistische Äußerlichkeit. Und er widersetzt sich dem Dualismus zwischen einer subjektivistischen und einer objektivistischen Freiheit. — Freilich, — diese neuzeitlichen Alternativen treffen für Luther explizit noch nicht zu. Aber implizit bezeugt seine dichotomische Anthropologie und Freiheitslehre, daß er bereits gegen sie gefeit war. Man möchte sagen: Er überwand sie antezipatorisch, indem er sie nicht in zwei dualistische Seinsbereiche aufteilte, sondern zwei sich ergänzende Aspekte des Menschen und seiner Freiheit unterschied.
2. Eine zweite Aktualität erblicke ich in der *geschichtlichen Tendenz* der lutherschen Freiheit. Die erwähnten Aspekte des Menschen und seiner potentiellen Freiheit versteht Luther ja nicht mehr als übernatürliche und übergeschichtliche, sondern als natürliche und geschichtliche Rahmenbestimmungen des Menschen, die im Lebensvollzug erst zu realisieren sind. Der Mensch muß in der Geschichte die Bestimmung seiner selbst und seiner Freiheit verwirklichen. Er muß für ein ausgewogenes Verhältnis der Aspekte kämpfen. Er ist ein geschichtliches Wesen und seine Freiheit ist eine geschichtliche Freiheit.
3. Damit verbindet sich die zugleich *praktische und theoretische Tendenz* des lutherschen Freiheitsbegriffs. Er unterscheidet bei der Konstitution und Bewährung der Freiheit nicht zwischen Theorie und Praxis. Und er ist befreit von der Frage, ob die Praxis die Freiheit bedinge oder die

Freiheit die Praxis. Luthers Freiheitsbegriff entzieht sich den propagandistischen Formeln »Arbeit macht frei« oder »frei zur Arbeit«.

4. Diese drei aktuellen Tendenzen des lutherschen Freiheitsbegriffs könnten die Grundlage für eine geschichtlich bedingte, d. h. *situationsbezogene* Ethik abgeben. Dabei wären beide Aspekte der Freiheit Grundlage und Ziel bzw. Gabe und Aufgabe ethischen Verhaltens. Keinesfalls dürften sie — wie in christlicher Ethik oft üblich — so auseinandergerissen werden, daß der erste Aspekt der Grund und der zweite die Folge der Ethik wäre; sondern sie müßten beide potentialiter diese Ethik begründen und beide aktualiter in konkreter geschichtlicher Situation immer wieder neu bewährt und verwirklicht werden.

Luther ist also nicht nur gegen Marcuse, sondern auch gegen manche verengende Lutherinterpretation zu verteidigen. Ob sich diese These halten läßt, müßte sich an einer Untersuchung des Verhältnisses des Freiheitstraktats von 1520 zu den politischen Ereignissen von den Wittenberger Unruhen 1521 bis zum Bauernkrieg 1525 erweisen. Die Ursprünge des »linken Flügels« der Reformation basieren, wie M. Brecht gezeigt hat,¹⁷ sicherlich zu Recht auf Luthers Theologie. Luthers Freiheitsverständnis gehörte zu den Wurzeln der »frühbürgerlichen Revolution« — aber nur so lange, wie es sich gegen eine dualistische Verzerrung im Sinne Marcuses oder im Sinne einer verengenden Lutherinterpretation behaupten konnte. Die kompromittierenden Auswüchse dieser Revolution waren auf beiden Seiten, — und insbesondere auf Seiten der Fürsten —, keine Folge des lutherschen, sondern die Folge eines pervertierten, dualistischen Freiheitsverständnisses.

Privatdozent Dr. Reinhold Mokrosch,
74 Tübingen, Haufferstr. 140

17 Vgl. Martin Brecht, Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Züricher Täufer, in: Archiv für Reformationgeschichte Jg. 64, 1973, S. 147–165 u. ders.: Der theologische Hintergrund der 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben, C. Schappelers und S. Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg, in: ZKG 1974.