

# DE ONVRIJHEID VAN DE WIL EN DE VRIJHEID VOOR GOD<sup>1</sup>

*Dietrich Korsch*

Hoe men het begrip ‘vrijheid’ invult, is zeer afhankelijk van de context waarbinnen men zich beweegt. Het lijkt er sterk op dat men naar zoiets als ‘het wezen van de vrijheid’ los van enige bepaalde context in het geheel niet zinvol kan vragen. Wanneer in deze lezing als context de theologie ter sprake komt, zal het ook hier niet kunnen gaan om een overkoepelend onafhankelijk standpunt. Ook het theologische perspectief is niet meer dan één perspectief onder andere. Wel is er een eigenaardig verschil vergeleken met de invalshoeken van andere wetenschappen. En dit in twee opzichten.

Allereerst kent de theologie helemaal geen eigen speelveld, dat niet ook van een andere zijde betreden zou kunnen worden. Wat de theoloog zegt over de mens in zijn wereld heeft nu juist altijd betrekking precies op de aldus gepositioneerde mens: op de mens met zijn innerlijk leven, zijn economische interacties, zijn artistieke expressievermogens of wat men hier verder nog zou kunnen onderscheiden. Dat is het ene punt.

En vandaar komt men onmiddellijk op het tweede: in de theologie gaat het om de mens in zijn wereld – en wel in elk verband waarin die mens kan worden aangetroffen – maar dan onder één bepaald gezichtspunt: zijn positie tegenover God. En deze positie tegenover God nu omvat elke mogelijke activiteit, raakt alles wat de mens doet. Daarom moet de theologie zó over de mens spreken, dat deze, ongeacht de verschillende horizons waarbinnen hij zich beweegt, zichzelf in dat spreken kan herkennen – gesteld dat hij bereid is ook werkelijk zijn eigen leven als een leven ‘voor God’ te bezien.

Zo wil ik vandaag dan ook samen met u te werk gaan. Ik zou willen beginnen met stil te staan bij de eigenaardige ambivalentie van het vrijheidsbewustzijn (eerste stap), om dan in een tweede stap deze reflectie in die zin toe te spitsen, dat de onvrijheid het uitgangspunt is voor de vrijheid. Beide argumentaties zijn bedoeld ter inventarisatie, Luther hebben wij hierbij nog niet nodig. Als derde stap wil ik dan Luthers theologische visie op de onvrijheid van de mens in het betoog betrekken en op een wellicht wat eigenzinnige manier uitleggen. Pas tegen deze achtergrond zal, als vierde stap, een nieuwe interpretatie van het begrip vrijheid naar voren komen en die moet ons dan – vijfde stap – ook de onvrijheid beter helpen verstaan. Of

---

<sup>1</sup> Gastlezing in Utrecht op 27 juni 2011 aan de Protestantse Theologische Universiteit in Utrecht op uitnodiging van de leerstoel Lutherana in verband met het onderzoeksprogramma *Vrijheid* na aanleiding van de herdenking van de hervorming 2017. De vertaling is uit de pen van Max Staudt m.m.v. Krista Mirjam Dijkerman.

u het door mij te schetsen beeld zo ook mee kunt maken, wellicht zelfs aanvaarden, zal de discussie moeten uitwijzen.

## 1. Speelruimten van de wil – manifesteert zich daarin de vrijheid?

Laat ik beginnen met een observatie over de gevoelsmatige kant van de zaak. In de veelvuldige publieke discussies over de vrijheid blijft het op de een of andere manier kennelijk altijd aantrekkelijk zichzelf als vrij te verstaan – en dienovereenkomstig roept het weerstand op zichzelf als onvrij te moeten verstaan. Met deze observatie betreffende het gevoelsaspect wil ik eerst maar eens uit de buurt van de ferme thesen dat er vrijheid ‘bestaat’ of ‘niet bestaat’. Het vrijheidsdiscours raakt veeleer juist *onzelf*, iedere enkeling. En eerlijk gezegd ben ik nog nooit iemand tegengekomen die bereid zou zijn zichzelf anders dan als vrij in zijn oordelen en handelen te verstaan. Ik geloof dat dat ook helemaal niet kan. Want wat zou men zich moeten voorstellen bij het besef ‘ik ben onvrij’, als dat iets anders moest zijn dan de erkenning *contre coeur* van een afgenomen of een belemmerde vrijheid (bijvoorbeeld onder dictatoriale politieke levensomstandigheden), maar in plaats daarvan een resultaat van eigen – vrij! – inzicht? Daarom kan ook niemand in ernst geloven aan de door tal van neurowetenschappers verkondigde thesen, volgens welke wij door de natuur (wat dat begrip dan ook betekenen mag) gepredetermineerd en dus onvrij zouden zijn. Zelfs wanneer wij niet (altijd) in staat zijn tot een adequate kritiek op de wetenschappelijke ‘bewijsvoeringen’ voor zulke thesen, dan blijven ze toch onaannemelijk gemeten aan ons leven en beleven; ja, wij ervaren ze als een aantasting van een diep innerlijk zelfverstaan.

Anderzijds zien we echter dat er veel ruimte is voor de debatten over ‘s mensen vrijheid en onvrijheid. Dat is niet simpelweg louter te verklaren door een vaardig wetenschapspolitiek manoeuvreren van neurowetenschappers en een daarmee corresponderende verblinding bij de grote instituties ter bevordering en facilitering van de wetenschap – al is het wel zo reëel ook daarmee te rekenen. Nee, dat de onvrijheidsthese zo’n opgang maakt, moet ook iets met onszelf te maken hebben. Dat merkt u misschien ook zelf – want deze aanvankelijk tegen de eigen intuïtie ingaande these is op een bepaalde manier toch ook weer aantrekkelijk. Ik vermoed dat twee aspecten daarbij een rol spelen.

Ten eerste belooft de onvrijheidsthese een zekere ontlasting. Altijd weer moeten wij in de moderne maatschappij beslissingen nemen – en nooit weten wij definitief of wij werkelijk het juiste hebben gedaan (ook daar niet waar ons eigen handelen onszelf goed lijkt). Voor zulke situaties belooft de these: ‘Jouw brein heeft voor jou beslist’ een ontspanning te bieden.

Het andere aspect correspondeert met het eerste, alleen gaat het nu niet om het handelen, maar om de eenmaal volbrachte handeling. Want wij kunnen

er nooit zeker van zijn dat onze handelingen ook het door ons gewenste resultaat hebben; en als dat wel gebeurt, weten wij niet of hetgeen wij beoogden harmonisch te verenigen is met wat anderen wilden. ‘Wij zijn niet vrij’ – deze these belooft hier tevens een begrenzing van de verantwoordelijkheid voor de gevolgen.

Onze vrijheid te poneren is aantrekkelijk en (onder onze moderne levensvoorwaarden, met hun accent op vrijheid) iets dat wij ten overstaan van ons levensgevoel niet kunnen opgeven. Daar kan de stelling van onze onvrijheid niet tegenop, maar men kan haar op een of andere manier ook niet helemaal uitsluiten. Als wij ernst maken met dit dubbele beeld op het niveau van de gevoelens en fundamentele attitudes die hier in het spel zijn, dan wordt het een aanlokkelijke gedachte dat een eenvoudig alternatief van vrijheid of onvrijheid helemaal niet aan de orde is; dat derhalve de vraag of er vrijheid ‘bestaat’ of ‘niet bestaat’ nogal tekort doet aan de complexiteit die het probleem krijgt waar *wijzelf* in beeld komen. Wij maken aanspraak op vrijheid zonder te kunnen uitsluiten dat ook de onvrijheid zijn deel opeist; om de onvrijheid komen wij niet heen, zonder dat wij daarbij ons recht om onszelf als vrij te zien kunnen opgeven. Deze dubbele zienswijze zou ik graag als uitgangspunt nemen voor de verdere overwegingen.

De situatie waarin wij ons – vrij en onvrij tegelijk – bevinden noem ik ‘speelruimten der vrijheid’. Daarmee bedoel ik, zoals in de speelruimte-metafoer besloten ligt, gebieden waar het leven erom vraagt door ons toedoen vorm te krijgen, maar waar evenwel bepaalde regels gelden. En – om met de spel-metafoer nog een stap verder te gaan – het gaat erom inzicht te verkrijgen in het spelprogramma en de spelregels van onze vrijheid. Mijn doel is het, te laten zien dat vanuit een theologisch perspectief vrijheid en speelruimten zeer wel met elkaar te verenigen zijn, ja, uiteindelijk samen vorm moeten krijgen.

Maar om dit doel te bereiken moeten wij ons nu eerst verdiepen in de situatie van ons handelen, teneinde een nauwkeuriger beeld te krijgen van het aandeel dat respectievelijk vrijheid en onvrijheid daarin hebben.

## **2. Het onontkoombare van de onvrijheid (in motieven en gevolgen van handelingen)**

Dat wij niet *niet* kunnen handelen, behoeft geen betoog. Dat wij vaak niet voorzien wat wij doen wanneer wij handelen, komt nu juist doordat het voor ons zo vanzelfsprekend is. Bezieet men echter deze situatie van elke dag eens van dichterbij, dan blijkt ze verbazend complex. Bij ons handelen bewegen wij ons altijd in drie verschillende dimensies.

Ten eerste brengen wij ons doel in overeenstemming met de omstandigheden waaronder het bereikt moet worden, met name dus met de maatgevende randvoorwaarden van de wereld en met de ons ter beschikking staande

middelen. Daarbij gaat het om 'slagen'. Met de auto ergens willen komen veronderstelt kennis van ligging en bereikbaarheid van de plaats van bestemming, een auto die het doet en benzine in de tank.

Vervolgens toetsen wij de sociale aanvaardbaarheid van ons voorgenomen handelen. Mogen wij, bij de geldende wetten en verkeersregels, daarheen rijden? Daarbij hoeven wij niet te blijven staan bij de vraag of wij binnen de regels blijven, maar kunnen wij een stap verder gaan en toetsen of de handeling zich verdraagt met het algemeen belang: is het überhaupt te verantwoorden, met de auto op weg te gaan naar dit doel? Zulke globale vragen blijven ons gelukkig meestal bespaard, waarom wij er dan ook vanaf zien ze onszelf zo algemeen te stellen. Wat hier echter doorschemert, is de vraag naar het 'goede', dus: of hetgeen wij willen doen goed is.

Er komt nog een derde dimensie bij en die heeft heel in het bijzonder met onszelf te maken. Het gaat dan om de vraag of het beoogde handelen voor mij 'passend' is, dus: of het overeenstemt met mijn zelfbeeld, of kritischer: of ik mijzelf kan aanvaarden als iemand die op dit moment zó handelt. Dat is het fenomeen dat wij 'geweten' noemen. Als ik nu doe wat ik van plan ben, past dat dan bij mij, bij de eisen die ik aan mijzelf stel, bij het beeld dat ik krijg als ik als het ware door de ogen van een ander naar mijzelf kijk? Moet ik nu werkelijk de auto nemen – of toch misschien de trein? Kan ik zo voor de dag komen, in eigen ogen en potentieel in die van anderen?

Alle drie niveaus van reflectie hanteren wij als het ware automatisch en elk van deze reflectieniveaus is onontbeerlijk. Daarbij gaat het om reëel verschillende dimensies. De vraag naar het slagen heeft betrekking op de relatie tot de wereld, de vraag naar het goede sluit de andere mensen mede in, het geweten betreft mijn eigen verhouding tot mijzelf. Het spreekt vanzelf dat ik in uiteenlopende situaties verschillende aspecten duidelijker op de voorgrond zal stellen – niet iedere autorit is een gewetensvraag (hoewel ik dat er wel altijd van kan maken). Maar weglaten kan ik geen enkele ervan.

In deze verscheidenheid van dimensies speelt ons handelen zich af. Het speelt zich af – dus omvat het nog een ander moment, namelijk dat ik de beoogde handeling ook echt daadwerkelijk voltrek. Want het *doen* is uit de overwegingen waar het automatisch mee gepaard gaat niet af te leiden. Integendeel – ik zou van louter reflecteren het handelen ook achterwege kunnen laten (althans in dit of dat geval, niet fundamenteel). Wat maakt nu echter dat wij werkelijk tot handelen overgaan? Wat is dat voor een merkwaardig moment, dat zich voordoet als spontaneïteit in het handelen?

Kennelijk is het tegenstrijdig van aard. Want enerzijds treedt het spontaan op, dus onafhankelijk van enige voorwaarde. Anderzijds werkt het als motief, dus als beweeggrond. Vraagt men waar de twee kanten van deze tegenstrijdigheid samenkomen, dan is het in de onmiddellijkheid waarmee spontaneïteit als motief effect heeft. Wijzelf nemen deze eenheid van de tegenstrijdigheid daarin bij onszelf waar, dat wij niet verder terug kunnen achter het motief, zoals zich dat in onze spontaneïteit uitdrukt. Deze

paradoxaal eenheid doet zich aan ons voor in het gevoel, dus in een bij-onzelf-zijn, dat evenwel bepaald blijkt te zijn. Achter deze basis kunnen wij analytisch niet verder teruggaan – en dat is een observatie waar het mij hier heel in het bijzonder op aankomt.

Het naturalisme poogt de bepaaldheid zagezegd onder uitsluiting van de intieme gewaarwording van het gevoel onmiddellijk in te voegen in een weefsel van causaliteiten. Dat komt echter niet overeen met onze eigen beleving, die juist rekent met een eenheid van spontaneïteit en motief.

Het idealisme – als ik dat globaal zo mag zeggen – wil de bepaaldheid van het motief min of meer afschuiven op het driftniveau, om de spontane wil zuiver te houden. Ook dat lijkt niet juist. (Paul Ricœur heeft over deze samenhang subtiele analyses gegeven.<sup>2</sup>) Het is de *eenheid* van de tegenstrijdige aspecten die het fenomeen pas recht doet. Dat blijkt bijvoorbeeld – op één niveau van reflectie – ook daarin dat wij niet kunnen uitmaken waarom iemand zich voor de rechtvaardiging van zijn handelen op de plicht, een tweede op de nuttigheid, een derde op het algemeen belang beroept – en daarbij toch kennelijk helemaal bij zichzelf is.

In de spontaneïteit van ons handelen gaat aldus een eigenaardige bepaaldheid schuil, waar wij op stuiten als op het motief voor dit of dat handelen. Dat is iets anders dan een eenvoudige afhankelijkheid van uiterlijke omstandigheden. Deze bepaaldheid neemt veeleer haar intrek in onze innerlijke relatie tot onszelf. Onze spontaneïteit is, zo blijkt uit het motief, altijd al bezet – zonder dat wij ons deze bezetting zouden hebben kunnen uitzoeken, haar dus zelf tot object van zedelijk handelen maken.

In de theologie wordt deze vervlochtenheid van gevoel, spontaneïteit en bepaaldheid soms opgevat als uitdrukking van de zelfzucht, die dan het uitgangspunt van de zonde zou zijn. Dat is aan de ene kant infaam, aan de andere kant ongevaarlijk. Infaam is het, omdat daarmee een verwijt geuit wordt dat veronderstelt dat men ook anders kan. Dan zou men echter een ‘zondeloos’ handelen als een ‘ik-loos’ handelen voorstellen, hetgeen absurd is. En ongevaarlijk is het, omdat het nu juist niet om een op enigerlei wijze onbeheersbare keuze gaat, die dan zou uitmonden in een dergelijke bepaaldheid, maar om de aard van onze spontaneïteit zelf. Juist wanneer men ziet dat het spontane handelen – en wel ook en juist het zedelijk gereflecteerde goede handelen! – mogelijk is dankzij de spontaneïteit die zelf reeds op niet te voorziene wijze bepaald is, krijgt men in het oog dat aan de voltrekking van vrijheid zelf al een onuitroeibaar moment van onvrijheid wezenlijk eigen is. Toegespitst moet men zeggen: elk vrij handelen brengt opnieuw onvrijheid voort. Dat leert een blik op de in ons werkzame motivering.

---

<sup>2</sup> Vgl. Chr. Ferber, *Der wirkliche Mensch als möglicher*, Diss. theol. Marburg 2011.

Juist deze onvrijheid aan de basis van vrij handelen wordt nu echter ook weerspiegeld in de onbeheersbaarheid van de gevolgen van het handelen. Ook dat is weer op drie niveaus het geval. Ten eerste: wat wij doen geven wij, op het moment dat het gedaan is, uit handen – zelfs de verantwoording geven wij uit handen. Het gaat dan in de wereld van samenhangen in, die door veel andere zaken bepaald is, zeker niet alleen door onze – wellicht goede – bedoeling. De gevolgen verzelfstandigen zich dan in de wereld.

Ten tweede: het staat allerminst vast dat onze controle op aanvaardbaarheid – hoe goed wellicht ook – door anderen gedeeld wordt. Zij kunnen bij ons altijd andere bedoelingen, eigenbelang, verborgen kwaadaardigheid, veronderstellen.

Tenslotte: het feit dat wij er regelmatig niet in slagen ons zelfbeeld te verenigen met het beeld dat anderen van ons (moeten) hebben, dat leert zagezegd reeds de blik die wij 's morgens in de spiegel werpen: daar krijgen wij al dadelijk de dissonanties van ons eigen zelfbeeld voor ogen. De overcomplexe wereld met al haar samenhangen, het veelvoud aan morele gezichtspunten, de onverenigbaarheid van ons zelfbeeld en het beeld dat anderen van ons hebben: al deze factoren tezamen pleiten ervoor dat de gevolgen van ons handelen zich aan onze beheersing onttrekken. En juist ons eigen spontane handelen brengt deze onbeheersbaarheid telkens opnieuw voort.

Derhalve – men ziet het aan de motieven en de gevolgen van het handelen – is ons vrije handelen aan alle kanten door onvrijheid omgeven. Niet dat wij ook maar enigszins van spontaan handelen zouden kunnen afzien. Maar het zou een illusie zijn daarop de vrijheid te willen funderen.

Deze analyse van de situatie van ons handelen – in de onderlinge verhouding van randvoorwaarden en spontaneïteit – vormt voor mij de achtergrond waartegen ik thans Luthers these van de wilsonvrijheid preciezer zal toelichten.

### **3. Luthers these van de onvrije wil**

Luthers these van de onvrije wil is niet zo helder als men dikwijls meent en voldoet ook nauwelijks aan filosofische eisen van explicatie. Zo niet uit eigen lectuur, dan kan men het leren door een blik op de overvloedige secundaire literatuur over *De servo arbitrio*. Ik zou willen stellen dat het, wil men Luther optimaal verstaan, aankomt op de juiste keuze van de uitleggingscontext. Een minimaal te stellen eis daarbij is, dat hetgeen Luther betoogt niet alleen vanuit theologische vooronderstellingen, maar ook als antropologische beschrijving aannemelijk kan worden gemaakt.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Overigens is de spreiding van de uitdrukking niet bijzonder groot. Van de 434 voorkomens zijn er 276 alleen al in *De servo arbitrio* te vinden. Een tweede zwaartepunt (ca. 40 voorkomens) ligt in de debatten tussen 1518 en 1521 (*Heidelbergse disputatie*,

Het is al meteen nodig te bepalen wat wij eigenlijk onder ‘vrije wil’ moeten verstaan. Ik pleit voor een veelomvattende opvatting van het woord, waarbij oordeelsvermogen en kracht tot verwerkelijking worden samengenomen, dus datgene wat wij, gebundeld, tegenwoordig bedoelen met ‘vrijheid’.<sup>4</sup>

De beroemde 13<sup>e</sup> these uit de *Heidelberger disputatie* van 1518 luidt: “*Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter.*” Ik vertaal nu in deze algemene zin: ‘Onder de zonde is de vrijheid een zuiver nominale aangelegenheid en als zij doet wat in haar vermogen ligt, dan zondigt zij dodelijk.’ Ik benadruk hier allereerst het ‘quod in se est’. Vrijheid – aldus Luther in 1518 – is één met zichzelf: de mens doet waartoe hij van binnenuit bestemd is. De zonde is dan dus geen vreemde, van buiten komende bepaling, maar stempelt het meest innerlijke leven van de mens. Met het daadwerkelijk vrij handelen krijgt de onvrijheid gestalte. Daaruit resulteert het andere moment, dat ik zou willen onderstrepen: dodelijk zondigen betekent, dat de voorwaarden voor het handelen door geen enkele daad veranderd kunnen worden. In deze zin kan Luther in de *Assertio omnium articulorum*, zijn verdedigingsgeschrift tegen de banbul, in de 36<sup>e</sup> sectie zeggen: “*omnia de necessitate absoluta eveniunt.*” ‘Alles wat geschiedt, geschiedt uit innerlijke noodzaak.’

Nemen wij nu de definitie erbij die Erasmus in 1524 voor het *liberum arbitrium* geeft, dan wordt ook al snel duidelijk vanuit welk perspectief Luther deze definitie bekritiseert. Erasmus schrijft: “*Liberum arbitrium hoc loco sentimus, vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere.*” Vertaald: ‘Onder het *liberum arbitrium* verstaan wij hier die kracht van de menselijke wil, waardoor de mens zich kan wenden tot de dingen die tot het eeuwig heil voeren of zich van deze dingen afwenden.’

Erasmus had deze definitie heel onschuldig bedoeld, zagezegd als vaststelling van een minimum aan menselijk oordeelsvermogen. Wij leren toch, zo zou men zijn opvatting kunnen omschrijven, uit rede en bijbel wat het goede is – en tegelijk dat wij het goede niet alleen kunnen volbrengen. Onder deze voorwaarde bestaat de vrijheid in zekere zin daarin dat wij toestemmen in onze afhankelijkheid, ons dus wenden tot de instantie die de verwerkelijking van het goede garandeert. Dat was al iets meer dan wat de scholastici voor hun rekening hadden willen nemen: zij stelden dat ook die

---

*Leipziger disputatie, Assertio en geschrift tegen Latomus*), alsmede in de *Operationes in psalmos*.

<sup>4</sup> Dat sluit niet altijd aan bij de meer terughoudende interpretatie van het begrip in de traditie. Het zou zich echter laten aantonen, dat Luther trefzeker het beslissende schakelmoment in het vrije handelen op de korrel heeft genomen, om daaruit de vrijheid als gehéél tot thema te maken. Anders dan vanuit deze ‘representatieve’ opvatting zou het *momentum* in Luthers discussie met Erasmus nauwelijks te begrijpen zijn.

toestemming nog de werking van de genade vereist. Maar Erasmus heeft dat zeker in hun zin en heel bescheiden bedoeld.

Luthers kritiek richt zich centraal tegen het bij Erasmus schijnbaar zo onnadrukkelijke ‘*se applicare*’, in het bijzonder tegen het woordje ‘*se*’. Want – zo begrijpen wij vanuit de vroegere polemieken tegen het ‘*facere quod in se est*’, juist dit ‘*se*’ is de zetel en de bron van de onvrijheid, die in de feitelijke voltrekking van de vrijheid telkens opnieuw geproduceerd wordt. En er is, volgens Luthers analyse, een diepgaande tegenstelling tussen dit ‘*se*’, dat altijd reeds bepaald en bezet is, en het eeuwig heil, dat alleen van God uitgaat en alleen door God voleindigd wordt.

Vanuit dit perspectief kunnen wij nu twee andere, eveneens beroemde, uitspraken van Luther beter verstaan. Namelijk ten eerste, dat de mens ‘*necessitate immutabilitatis, non coactionis*’ zondigt, dus door ‘de noodzaak van onveranderlijkheid, niet de noodzaak van dwang.’ Wat is daarmee bedoeld? Het volgende. De menselijke vrijheid is van dien aard, zagen wij eerder, dat zij zelf de onvrijheid tevoorschijn brengt. Zij werkt met de kracht van haar inherente noodzakelijkheid, want vrijheid kan men niet ontkennen. Evenmin kan ze echter zichzelf veranderen. Vandaar dat op de vrijheid beide bepalingen tegelijkertijd van toepassing zijn: noodzakelijkheid en onveranderlijkheid. Een ‘*necessitas coactionis*’ zou daarentegen in het geheel geen vrijheid, maar louter dwang zijn: men zou er in naam van de vrijheid wel tegen in opstand kunnen komen, waarmee men echter in het kader van een vrijheid die nieuwe onvrijheid voortbrengt niets zou bereiken. Dat is een krachtig vrijheidsbegrip: men kan het niet opsplitsen zonder het teniet te doen. Daartegenover betekent het schijnbaar bescheidener begrip van Erasmus een halvering van de vrijheid, wanneer men het inderdaad in de meer terughoudende zin van Erasmus verstaat.

De andere beroemde uitspraak van Luther die ik bedoel, luidt: “*Liberum arbitrium esse plane divinum nomen.*” ‘Vrijheid is eenvoudigweg een goddelijke naam (of attribueert Gods).’ Want alleen bij God stemmen kiezen, willen en volbrengen samen vanuit een en dezelfde grond. Gods motief is God zelf, Gods voltooiën is zijn eigen werk – en de vrijheid van de mens bestaat erin in deze samenhang opgenomen te zijn. En wel op zodanige wijze, dat hij er met zijn eigen vrijheid in staat. Gods vrijheid is de horizon van de vrijheid van de mens, die juist daarin zijn eigen vrijheid (en geen half ding) is.

Eerder zei ik, dat Erasmus’ zelfverstaan, wat zijn vrijheidsbegrip aangaat, ongetwijfeld bescheiden is. Men mag aannemen dat hij doordrongen was van zoiets als wat wij tegenwoordig de plicht tot morele verantwoording zouden noemen. De mens, die wij kennen als een wezen dat onder een zedelijke eis staat, moet dat toch ook op het gebied van de religie blijven. Daartoe moet hij – als vrij wezen, meent Erasmus – juist zijn plaats zoeken in de omstandigheden, dus: zich toewenden naar wat het eeuwig heil met zich brengt. Waar Luther nu zijn vrijheidsbegrip inbrengt – scherper en

beduidend omvattender als het is, met een sterk accent op de eenheid der vrijheid – ontdekt hij in de vriendelijke bescheidenheid van Erasmus een heel andere, namelijk een absolutistische trek. De vrijheid die *zich* richt op datgene wat het heil brengt, bepaalt eenvoudigweg *zichzelf*. Zij kan immers ook, ja, zij moet Gods rol overnemen op het moment dat de religieus-kerkelijke heteronomie ontdekt wordt, die bij Erasmus nog boven de wil zweeft. De wil van het ‘zich wenden tot’ is latent reeds de wil tot macht, de wil van de oneindige zelfverheffing. En Nietzsche is op zijn minst daarin met Luther verwant, dat hij enerzijds niet de eenheid van de wil wenste op te geven, anderzijds evenmin de immanente heterogeniteit van de wil, zijn afhankelijkheid van de niet rationeel beheersbare motieven, geloofend heeft. Alleen was er voor hem, Nietzsche, geen alternatief meer voor deze wil, in elk geval niet in die zin dat de vrijheid daarbij behouden kon blijven. Luther zag de mogelijkheid hiertoe wel. En wel door een kritiek van de vrijheid, die de vrijheid in staat stelt zichzelf te verwerklijken. Heel de leer van het *liberum arbitrium* moet derhalve niet verstaan worden als een sceptische of zelfs pessimistische inperking van de vrijheid van een christenmens, maar als precies de vooronderstelling daarvan. Het inzicht in de onvrijheid van de wil – in de zin van de onmogelijkheid van een zelfvoleinding die zowel het eerste motief als de laatste consequentie zou omvatten – is de weg naar de vrijheid van een christenmens.

Als ik dat zo zeg, dan grijp ik terug (zoals u ziet) op de vrijheidsanalyse uit paragraaf 2. De onbeheersbaarheid van motief en gevolgen zijn fenomenologische aanwijzingen voor deze onvrijheid van de wil, die onze alledaagse levenssituatie uitmaakt, die wij echter ook erkennen als kader en voorwaarde van onze beperkte vrijheid. Wij bewegen ons nu in de richting van een vrijheid die zich niet langer tracht af te grenzen tegen de onvrijheid als tegen een onoverwinnelijke, vreemde grootheid, die juist daardoor vreemd blijft, dat zij altijd weer opnieuw zichzelf voortbrengt middels de eigen vrijheid.

Wij moeten ons nu dus richten op een ander model van de verwevenheid van vrijheid en onvrijheid. Met een paar trefwoorden: niet langer een vrijheid die onvrijheid voortbrengt, maar een afhankelijkheid waaruit vrijheid geboren wordt. Dat zou ik u graag aan de hand van Luthers geschrift over de vrijheid uit 1520 willen laten zien.

## 4. Vrijheid uit God

“Een christenmens is een vrije heer over alle dingen en aan niemand ondergeschikt. Een christenmens is een dienstbare knecht van alle dingen en aan ieder ondergeschikt.” U kent waarschijnlijk deze schijnbaar tegenstrijdige, zeer retorisch geformuleerde en gepointeerde stellingen, waarmee Luther zijn verhandeling inleidt en geleedt. Het is nog niet zo

gemakkelijk ze precies te verstaan. Want met de vrijheid waarvan in de eerste zin sprake is, is het niet begonnen. Begonnen is het veeleer met het inzicht in een heel merkwaardige en diep ingrijpende vorm van onvrijheid. Deze kan slechts op die wijze de zwenking naar vrijheid maken, dat de mens zelf en helemaal in Gods vrijheid betrokken wordt. Van deze laatste geldt immers, dat zij uitsluitend een predikaat Gods is; maar dan in die zin dat God er geen exclusief privilege voor opeist.

Hoe het vanuit de onvrijheid tot vrijheid komt – dat is de eerste argumentatieronde. In hoeverre deze vrijheid dan als dienstbaarheid aan de dag komt (en juist daarin zichzelf niet opgeeft, maar zichzelf verwerkelijkt), daaraan moet dan de tweede overweging gewijd zijn.

Wij hebben al gezien hoe men de onvrijheid moet beschrijven. Zij wortelt in de intentie om met het verrichten van handelingen de randvoorwaarden van het handelen zelf in de greep te krijgen, die evenwel aan ons handelen steeds en consequent onttrokken blijven. Dat was goed te zien aan het fenomeen der motieven, waarin wij zo nauw één zijn met onszelf, met ons lijfelijk-wereldlijk bestaan, dat dit laatste altijd reeds gegeven is, wanneer wij beginnen te willen en te handelen. Onze zo gestempelde situatie als ‘zelfzucht’ te betitelen impliceert al een moreel waardeoordeel, zei ik eerder. Maar het is niet onjuist in de motieven het streven naar zelfhandhaving aan het werk te zien. Precies dat bedoelt ook Luther, als hij ervan spreekt “dat wij allen zondaars zijn en dat geen mens zonder boze begeerte kan zijn, hij moge doen wat hij wil” (ten achtste).

Hoe komt men nu tot het inzicht in deze menselijke situatie? Paradoxerwijze door de goddelijke wet, dus door de onvoorwaardelijke, geen uitweg open latende verplichting tot goed handelen. Niet bij de onbekwaamheid tot handelen überhaupt legt de wet de vinger maar bij de onbekwaamheid tot het consequent goede ook in het beste handelen. Consequent goed zou immers dat handelen zijn, dat niet gebonden was aan de fundamentele zelfhandhaving en dat dan ook ten aanzien van de gevolgen geen zorg meer zou hoeven te hebben omtrent het welslagen. Door nu echter zo streng te blijven bij de verplichting tot handelen, dwingt de wet tot het inzicht in het menselijk onvermogen in deze zin goed te kunnen zijn.

Luthers opvatting van ‘de wet’ vereist een langere discussie, die ik hier niet kan voeren. Ik zou u alleen mijn eigen interpretatie willen voorleggen. Die houdt in dat wat hier bij Luther ‘wet’ heet betrekking heeft op de verplichting tot consequent goed handelen. De wet bepaalt de mens bij de situatie van het handelen, verhindert hem zich illusies te maken en uitvluchten te zoeken, die hem zouden bewaren voor de consequenties van een handelen dat niet goed is. In deze zin komt de wet heel precies overeen met vrijheid in de volle zin waarin wij haar tegenkwamen als Luthers opvatting. De menselijke wil als vrijheidsvermogen is in zichzelf stringent, maar tevens tegenstrijdig, omdat hij naar vrijheid streeft, maar onvrijheid bewerkt. Alles wat de mens confronteert met deze innerlijk tegenstrijdige

situatie van zijn leven kan daarom de functie van de wet vervullen. Dat kan de decaloog zijn, of de natuurwet, de *lex naturalis*; maar ook bijvoorbeeld het kantiaanse begrip van de zedenwet kan deze rol vervullen. Het komt er derhalve meer op aan te begrijpen wat de wet uitricht en hoe hij dat doet dan op bewoordingen of herkomst. De ontdekking van deze werking van de wet gaat helemaal gelijk op met de weg uit de onvrijheid naar de vrijheid – en waar deze richting niet helder gezien wordt, leidt ook de omgang met de wet niet tot helder inzicht. De functie van de wet, gelezen als stadium op de weg naar de vrijheid, wordt namelijk daarin vervuld “dat jij jouw God tot jou hoort spreken: hoe heel je leven en werken tegenover God niets zijn, maar jij met alles wat in je is, eeuwig verloren zou moeten gaan” (ten zesde). Dit inzicht echter leidt tot vertwijfeling, anders gezegd tot het besef principieel niets goeds te kunnen doen (en wij verstaan nu ook waarom: omdat elk handelen dat het goede beoogt *eo ipso* het slechte voortbrengt).

Het doel van de wet in zijn eigenlijke functie is dus een bezinning van de mens op zichzelf als een tot handelen verplicht wezen. En de inhoud van het daarbij gewonnen inzicht bestaat in het bewustzijn van het absolute onvermogen tot het goede – niet op grond van een onvermogen, dat men wellicht zou kunnen verhelpen, maar op grond van een innerlijke tegenspraak. Daarom mag men niet zeggen: ik wil het juiste, helaas ontbreekt het mij aan de kracht. Maar wel: ik wil het juiste en handel daarnaar – en uitgerekend zo ontstaat het *niet* goede. Dat alleen mag echt vertwijfeling heten: het inzicht in de eigen innerlijke gebrokenheid, in de innerlijke tegenstrijdigheid, die ik reeds structureel niet kan opheffen. Deze tegenstrijdigheid kan men echter slechts uithouden, wanneer er een tweede woord, buiten de wet, bijkomt.

“Dan komt echter het andere woord, de goddelijke belofte en toezegging, en spreekt: wil je alle geboden vervullen, je boze begeerte en zonde kwijtraken, zoals de geboden dwingend eisen, ziedaar, geloof in Christus, in wie ik jou alle genade, gerechtigheid, vrede en vrijheid toezeg. Geloof je, dan heb je. Geloof je niet, dan heb je niet” (ten negende). Hoe gaat dat nu in zijn werk, hoe geschiedt deze omslag van onvrijheid naar vrijheid?

Zo zeer als de wet tot zelfbezinning dwingt, zo zeer is het evangelie boodschap, mededeling. Zo zeker als de wet tot vertwijfeling leidt, zo zeker beantwoordt aan het evangelie alleen het geloof. De wet bepaalt ons gebiedend bij onszelf, het evangelie oriënteert ons op Christus. Welke rol speelt Christus in het geloof nu voor ons? Genade, gerechtigheid, vrede, vrijheid – zo luiden de trefwoorden bij Luther, en zoals altijd moeten zij heel streng opgevat worden. Genade: Christus treedt op de plaats van de begeerte, van het motief. Gerechtigheid: in Christus geschiedt daarom nu het eigen handelen. Vrede: de gevolgen van het handelen leiden niet meer tot onoverkomelijke tegenstrijdigheden. Vrijheid: aan deze hele samenhang kan men het predikaat ‘vrijheid’ toekennen (en pas hier is het op zijn plaats!). Wij zouden ook kunnen zeggen: vrij is de mens die aan Gods vrijheid deel

heeft. En dit deelhebben wordt gerealiseerd via de mens Jezus Christus. Christus vervangt ons niet, maar Christus neemt ons in zijn geschiedenis op. Christus is de geschiedenis van Gods vrijheid voor de mensen. Het evangelie, deze belofte, is de consequentie van Jezus Christus zelf. Dit nu moet men zich als volgt voorstellen:

Jezus Christus is, zegt Luther, “God en mens... die nog nimmer gezondigd heeft, en zijn vroomheid [is] onoverwinnelijk, eeuwig en almachtig” (ten twaalfde). Als wij deze zo traditioneel klinkende formules vertalen naar onze gedachtegang, dan betekent dit: Jezus is die mens, die niet de eigen zelfhandhaving, maar die God als motief voor zijn handelen heeft. Jezus is de mens, die helemaal vanuit God leeft. De mens dus, die volkomen deel heeft aan Gods vrijheid, dit exclusief goddelijk predikaat. Dat is zijn ‘vroomheid’ (frumkeyt), de rechte zin, de rechte gestalte van zijn bestaan. Deze oude, zo dogmatisch klinkende uitspraak laat zich eenvoudig vertalen in het bijbelse beeld van Jezus: als de verkondiger van het Koninkrijk Gods leeft Jezus geheel vanuit God. Dat gaat zover dat hij het motief van zijn eigen zelfbehoud niet de doorslag laat geven om zich aan de dood te onttrekken, zoals in het Gethsemane-tafereel duidelijk wordt. Door zijn deelhebben aan Gods vrijheid is zijn wezen en zijn bestaan inderdaad onoverwinnelijk, eeuwig en almachtig.

Nu komt er nog een ander, niet minder belangrijk, moment bij. Want als Jezus aan deze vrijheid Gods deelheeft, dan treedt daarin een kenmerk van de goddelijke vrijheid aan de dag, waarmee men van elders nog in het geheel niet bekend kon zijn. Dat namelijk Gods vrijheid, hoezeer zij ook zijn eigen ‘naam’ is, toch niet op zichzelf wil blijven. Als Gods vrijheid in Jezus onder de mensen verschijnt, dan is het met het doel deze vrijheid onder de mensen te brengen. Daarom is Jezus er *voor* de mensen, omdat God er *voor* de mensen is. En dit ‘*voor*’ komt daarin tot uitdrukking, dat ‘in’ Jezus de mensen aan Gods vrijheid deelhebben. Op deze plaats komt daarom ook het beroemde bruidsmotief bij Luther ter sprake, volgens hetwelk het geloof “de ziel met Christus als een bruid met haar bruidegom” verenigt (t.z.p.).

Daarmee hebben wij alle momenten bij elkaar die ons de overgang uit de onvrijheid in de vrijheid voor ogen stellen. Aan het begin staat de vertwijfeling, dus het inzicht in de onmogelijkheid om nog een stap terug achter de eigen zelfhandhaving te kunnen doen, deze te beheersen. Uit de vertwijfeling weg roept het evangelie, de blijde boodschap aangaande Christus, die in zijn leven de goddelijke vrijheid onder de mensen leeft – en van God uit zó leeft, dat wij daaraan in het geloof deel hebben. Geloof betekent dus die relatie tot onszelf waarin op de plaats van de eigen zelfhandhaving Christus zelf staat. Zo zijn wij in het geloof van begin tot eind bij God, niets onttrekt zich aan hem, alles blijft in zijn gemeenschap. Daarom resulteren ook vrede en vrijheid uit een menselijk leven in Gods

vrijheid. Op de plaats van de onvrijheid die wij zelf voortbrengen treedt de vrijheid van Godswege – nu juist geen heteronomie, maar bevrijding. Een christenmens is een vrij heer over alle dingen en aan niemand ondergeschikt. Zo is hij door God in Christus geworden.

Nu komen wij aan het tweede onderdeel van deze dubbele stelling, bij het inzicht waarom deze dienstbaarheid een gestalte, ja, *de* gestalte van de vrijheid is: een christenmens is een dienstbare knecht van alle dingen en aan ieder ondergeschikt.

## 5. Dienstbaarheid als vrijheid

Gods vrijheid wordt in Christus onze vrijheid. Daar loopt het op uit. Onze vrijheid – dan moet die ook in ons handelen present zijn, preciezer gezegd: zich present stellen (als het waar is dat zij onmogelijk onszelf ter beschikking kan komen te staan, maar steeds gevoed wordt vanuit de fundamentele relatie tot God). Het is wel bijzonder in Luther te prijzen dat hij de behandeling van deze consequentie in ons handelen niet uit de weg gegaan is en het niet heeft willen laten bij de proclamatie van de verworven vrijheid. Want men moet zeggen dat de vrijheid zich pas echt realiseert waar zij doorwerkt in ons handelen.

Bezien wij nu dus de condities van ons handelen in en uit het geloof, dan moeten wij twee aspecten onderscheiden. Het ene is de relatie tot onszelf als wezens die gekenmerkt zijn door zelfhandhaving, door begeerte. Dit aspect moet vooral kritisch beschreven worden. De kritische houding tegenover onszelf bestaat erin dat wij, zolang wij leven, onszelf handhaven – en dus te maken hebben met het fenomeen der zelfhandhaving. Men zal daarom niet kunnen zeggen dat wij van het probleem van de zelfhandhaving ooit los zouden komen, ook niet in het geloof. Wel is het echter zo, dat zij niet meer onmiddellijk de eerste plaats inneemt, maar uit haar (tegen alle andere kritiek immune) sleutelpositie gedrongen wordt. En *dé*ze kritiek is blijvend noodzakelijk, moet altijd weer herhaald worden – hooguit kan men hopen dat de omgang met de zelfhandhaving en de erin besloten dwang door de ervaring een vorm krijgt, die niet steeds opnieuw alles ter discussie lijkt te stellen. In het leven en werken met deze opgave is er dus beslist groei, vooruitgang mogelijk. “Met het eigen lichaam omgaan”, noemt Luther deze kritische houding en oefening in het handelingsaspect van ons leven.

Hoe noodzakelijk het ook is dit kritische aspect als eerste te noemen, zakelijk staat het toch op de tweede plaats. Want tegen de onmiddellijke dwang tot zelfhandhaving helpt alleen een andere, zelf ook weer tweezijdige ervaring, die in zoverre het geloof bij het handelen ondersteunt. Treedt op de plaats van de onmiddellijke zelfhandhaving de relatie tot Christus in het geloof, dan veranderen ook de motieven van het handelen. Want voor wie in Christus gelooft is definitief en voorgoed gezorgd. Die is eeuwig bij God.

Hij heeft geen angst voor zijn leven, al zou hij ook sterven. De motieven van het handelen maken zich los van de zelfhandhaving en richten zich naar iets anders. Waarnaar?

Christus is gekomen en heeft ons de bezorgdheid voor het eigen leven afgenomen. In Christus is het nu dat wij omgaan met ons leven en met onze vermogens. Wat kan er als zin van ons handelen nu nog in aanmerking komen behalve dit ene: nu ook van onze kant anderen de zorg om hun leven af te nemen? Dat volgt uit de stuctuurovereenkomst van ons leven en handelen met dat van Christus. Uit deze bron wordt dan de gedachte der dienstbaarheid gevoed, die derhalve allesbehalve repressief of door dominantie gestempeld is. Dienstbaarheid betekent, op de keper beschouwd: in het eigen handelen de zorgen der anderen overnemen, noden van de anderen verzachten. Daarin is een oriëntatie op de andere mensen vervat – zeker niet onkritisch en onnadenkend, maar steeds met oog voor hun levensomstandigheden, om die intelligent te stimuleren. Vanuit dit perspectief verstaan wij nu ook een andere pregnante stelling van Luther, die anders raadselachtig zou klinken, namelijk dat wij de ander een Christus moeten worden (“een christen, zoals Christus het mij geworden is”, zegt Luther). Wij kunnen nu zien dat daarmee niet bedoeld is dat wij Christus vervangen (zogezegd een tussenmenselijke secularisering van de Zoon Gods door ons), maar dat bedoeld is een Christusvormige existentie van ons zelf – waarin echter, zo het dan gebeurt, niemand anders dan Christus zelf aan het werk is. Een werken dat geschiedt als uitvloeisel van zijn verkondiging, niet in plaats ervan.

Nu goed, zou men kunnen zeggen, deze dienstbaarheid is dus geen resultaat van een uiterlijke dominantieverhouding. Maar is het niet zo mogelijk nog erger, want nog subtieler: de verplichting tot volledige innerlijke onderwerping? Hier komt de reeds genoemde andere kant van de levenservaring aan de orde – een kant die wij anders gemakkelijk over het hoofd zien of verdringen. Inderdaad is de oriëntatie aan de ander ook in de reformatorische ethiek dikwijls als eenvoudige eenzijdigheid opgevat – alsof het wezenlijk alleen aankwam op de vorming van de eigen zedelijke persoonlijkheid, die dan bepaalde nieuwe, altruïstische regels moest leren. Het zou catastrofaal zijn, als het er inderdaad zo mee stond en al het tot dusver overwogene zou erdoor overhoop gegooid worden. Immers, het gaat hier nu juist niet om een nieuwe regulering, maar om een andere levenshouding – en deze wordt gevoed door levenservaringen. Het gaat er hier om dat wij beseffen: precies datgene wat in de oriëntering van ons gedrag op de anderen van ons gevraagd wordt, is ons in de verhouding van anderen tot onszelf allang wedervaren. Daar waren en daar zijn mensen, die ons de zorg om ons leven afnemen en de noden van ons bestaan verzachten. Wijzelf zijn betrokken in een levende uitwisseling over en weer van toewending en zorg voor elkaar, altijd meer dan wij zouden kunnen verwachten en verlangen. En dit dan juist zo, dat het niet komt tot een

kwantitatief in evenwicht brengen van toewending en ontvangen, van geven en nemen – en dat het daartoe ook nooit kan komen. Daarom ook kan men wel wijzen op ongelijkheden in dit netwerk van wederzijdse oriëntering, zonder dat dit een argument vormt tegen de fundamentele gedachte zich aan anderen te oriënteren. Toegespitst gezegd: voordat ik voor een ander mens – in de beschreven zin – een christen zoals Christus word, zijn andere mensen voor mij reeds christenen zoals Christus geworden. En dat nu juist op grond van de verkondiging van Christus, die nu ook in de met anderen gedeelde levenservaring haar bevestiging vindt. ‘Voorkomendheid’ is in zoverre een specifieke eigenschap van het christelijk leven. Ik kom tot mijn slotopmerking.

## **6. Wilsonvrijheid en vrijheid uit God**

Wij leven, zei ik bij het begin van deze lezing, met tegelijkertijd een vrijheidsbewustzijn en een beleving van onvrijheid. Wij kunnen de claim dat wij vrij zijn niet laten varen, omdat ook dat ‘laten varen’ een daad van vrijheid zou zijn. Van de onvrijheid kunnen wij echter ook niet afzien, niet alleen met het oog op uiterlijke grenzen en vormen van dwang, maar ook met het oog op innerlijke disposities en motieven.

De theologische reflectie voegt dit ‘tegelijk’ van vrijheidsbewustzijn en beleving van onvrijheid in een nieuw verband. Ze toont aan dat onvrijheid altijd al voortkomt uit de toepassing, het gebruik van vrijheid – een gebeuren waardoor vrijheid als basis problematisch wordt. Dat is de ‘onvrije wil’, die juist als vrije wil de signatuur der onvrijheid draagt. In zoverre beschouwt de theologie de tegenspraak in de mens op een dieper niveau.

Op de plaats van de vrijheid zoals die bedreigd wordt door zelfgeproduceerde onvrijheid komt, waar wij op Christus zien, een door God in zijn vrijheid geconstitueerde menselijke vrijheid. Teneinde dit te laten gebeuren, neemt Christus in zijn relatie tot God de plaats in waar nu ook voor ons de vrijheid te vinden is: hij geeft ons toegang tot een leven uit Gods vrijheid. Daarmee verliest de menselijke vrijheid haar eigen schijn van onmiddellijkheid. Maar tevens wordt zij bevrijd van de consequentie van de zelfgeproduceerde onvrijheid. Wat nu het handelen bepaalt, is de relatie tot Christus, waardoor een kritische distantie ontstaat ten aanzien van de onmiddellijkheid van het motief van zelfhandhaving; en daarbij de relatie tot de andere mens, in die zin dat de zorg en de noden van diens leven een oriëntatie geven zowel voor de doelen en regels van het ethisch handelen alsook voor het vermogen tot zelfbesef als handelende mens. Zo ontstaat het beeld van een humane intersubjectiviteit vanuit God, levend uit en voor God.

“Uit dit alles volgt dat een christenmens niet in zichzelf leeft, maar in Christus en in zijn naaste; in Christus door het geloof, in de naaste door de liefde. Door het geloof stijgt hij boven zichzelf uit in God, uit God daalt hij

weer onder zichzelf neer door de liefde – en toch blijft hij altijd in God en in de goddelijke liefde. Ziedaar de rechte, geestelijke, christelijke vrijheid, die het hart vrijmaakt van alle zonden, wetten en geboden, die boven alle andere vrijheid uitgaat zoals de hemel boven de aarde. God geve ons dat recht te verstaan en vast te houden. Amen.”

## **Summary**

The author explains that based on the dialectics of freedom and dependence in human self-perception, human freedom, which manifests itself as responsibility towards the world, the people and one's own conscience, is to be distinguished from the perception of human spontaneity, which cannot be deduced from other causes. As a motive of action human spontaneity is independent (free), but determined. In addition, spontaneity is indeed free in itself, but restricted or determined in its consequences and impacts by the outside world.

This is followed by an analysis of Luther's concept of freedom, both in terms of his theory of the “unfree will“ as well as his theory of the “Freedom of a Christian“. The author interprets Luther's theory as a contribution to general anthropology. It seems that only the renunciation of the concept of (absolute) freedom delivers us from the unbearable claims of freedom. Man can only be free if he is received in the real freedom of God as it is revealed in Christ and if he acts according to this conception of faith.