

Freiheit als Summe

Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther*

Prof. Dr. Dietrich Korsch, Lahntor 3, 35037 Marburg

I. Sichtbare Freiheit als Problem gegenwärtigen Reformationsgedenkens

Der Reformation gedenken, heißt der Freiheit gedenken. Dieser Satz gehört, so oder anders ausgedrückt, zum festen Bestand der Feiern am Reformationstag.¹ Der Reformation gedenken, heißt der Freiheit gedenken: diese weit verbreitete Formel ist jedoch schwer zu verstehen und umstritten obendrein. Denn was hat es mit einer Freiheit auf sich, derer gedacht werden muß? Die nicht selbstverständlich jedem Nachdenklichen stets ursprünglich einleuchtet? Die also nicht von der ewigen Gegenwart einer evidenten Idee ist?

An die reformatorische Freiheit *muß*, offenbar, *erinnert* werden. Sie ist, durch und durch, historisch. Historisch als die sichtbar gewordene Tat handelnder Menschen, die in ihrem Handeln neuer letzter Gewißheit folgten. Damit ist sie ein Musterbeispiel für Freiheit, die *wirklich* wird. Historisch sichtbar ist sie dann, über individuelles Handeln hinaus, auch darin geworden, daß sie die Wende zum modernen Nebeneinander der Weltanschauungen in Europa zur faktischen Konsequenz gehabt hat. Reformatorische Freiheit ist wirkliche Freiheit, die gesellschaftliche und politische Folgen nach sich zieht. An kaum einem anderen Phänomen unserer Geschichte läßt sich das Anschaulichwerden der Freiheit, die tatsächliche Bestimmung kausaler Weltzusammenhänge durch nichtkausale Gründe, so deutlich erkennen. Der Reformation gedenken, heißt der Sichtbarkeit der Freiheit gedenken; das ist der Sinn der Reformationsfeste.

Wo der *Ursprung* dieser sichtbaren Freiheit zu finden, was als reformatorische Tat zu feiern ist, auf diese Frage hat es unterschiedliche Antworten gegeben.² Schon im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts wurden in

* Vortrag anlässlich des Reformationsgedenkens der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen am 31. 10. 1995. Die Vortragsform ist beibehalten.

¹ Als ein Beleg für viele: »Freiheit – das ist das Vermächtnis der Reformation« formulierte Gerhard Ebeling in der Einleitung seines Tübinger Gedenkvortrages 1967. Gerhard Ebeling, *Frei aus Glauben. Das Vermächtnis der Reformation*, in: ders., *Lutherstudien I*, Tübingen 1971, 308–329, 308.

² Vgl. Paul Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, Bd. 1: Bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus, 2. Aufl., Göttingen 1937, 144 f. S. auch Bd. 2: Die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus, aaO. 1939, 107–109. Karl Dienst, *Art. Reformationsfeste*, in: RGG

Braunschweig, Hamburg und Lübeck Gedenktage der Reformation be-
gangen, und zwar an dem Tag, an dem die neue reformatorische Kirchen-
ordnung in der Stadt angenommen wurde; so ist es in Bugenhagens ein-
schlägigen Kirchenordnungen bestimmt. Freiheit wird anfänglich sichtbar
in der Freiheit der *Kirche* zum Neuanfang.

Aus der Zeit der Konfessionskriege scheint der Brauch zu stammen,
den Tag der Übergabe der Confessio Augustana, den 25. Juni, als das
Hervortreten sichtbarer Freiheit zu feiern. In Augsburg war 1530 die Ein-
heit reformatorischer Kirchen reichsrechtlich verbindlich dokumentiert
worden; und für das Recht zur eigenen Konfession muß unter Umständen
auch gekämpft werden. Der Anfang, der Freiheit erkennbar macht, liegt
in der Behauptung der Freiheit zur eigenen *Religion*.

Erst nach dem 30-jährigen Krieg, soweit ich sehe, beginnt der Sieges-
zug des 31. Oktober als Gedenktag der Reformation – mit einer kursäch-
sischen Anordnung im Jahre 1667, dem 150. Jahrestag des Thesenan-
schlags. Sichtbar wird die Freiheit da, wo eine Tat aus theologischer Ein-
sicht und religiöser Überzeugung öffentlich wird, die auf die Erneuerung
des christlichen Lebens zielt. »Indem unser Herr Jesus Christus spricht:
Tut Buße, will er, daß das ganze Leben der Gläubigen eine Buße sei.«
(1. These der 95 Ablaßthesen) Anschauliche Freiheit *christlichen Lebens*
überhaupt: das ist seitdem das Thema des Reformationsgedenkens gewor-
den.

Freiheit der Kirche, Freiheit der Religion, Freiheit des christlichen
Lebens: es ist leicht zu erkennen, daß diese letzte Bestimmung die weitest-
reichende ist; die, in der sich der Sinn der Reformation am tiefsten aus-
spricht. Doch damit spitzt sich auch das *Problem* christlicher Freiheit
entscheidend zu.

Der Reformation gedenken, heißt sichtbarer Freiheit gedenken.
Sichtbarer Freiheit gedenken, heißt von Freiheit Gebrauch machen, heißt
selbst Freiheit *sichtbar werden lassen*. Die Annahme einer neuen Kirchen-
ordnung läßt sich ohne Umstände als Freiheit zur Selbstveränderung der
Kirche Jesu Christi nach Maßgabe der Heiligen Schrift verstehen; ebenso
die Übergabe des Bekenntnisses an Kaiser und Reich als Freiheit des Rech-
tes auf religiöse Assoziation, das auch nach politischer Anerkennung ver-
langt. Aber Freiheit christlichen Lebens?

Hegel war der Auffassung, daß die Freiheit, die in der Reformation
anfänglich religiös artikuliert wurde, erst da zu anschaulicher Beständig-
keit findet, wo sie sich im Staat vollendet.³ Er dürfte recht haben. Heute

3. Aufl., Bd. 5 (1961), 873 f. Frieder Schulz, Art. Reformationsfeste, in: EKL 3. Aufl. Bd. 3 (1992), 1492 f.

³ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Theorie Werkausgabe Bd. 12), Frankfurt/M. 1970, S. 496 f. Vgl. auch Grundlinien der Philosophie des Rechts (Theorie Werkausgabe Bd. 7), Frankfurt/M. 1970, § 270. § 360.

ist es in der Tat die im Staat unseres Grundgesetzes garantierte bürgerliche Freiheit, die christliche Freiheit so unerkennbar konturenlos erscheinen läßt. Daß wir uns mit der Anschaulichkeit christlicher Freiheit so schwer tun, zeigt nicht das Scheitern der Reformation an, sondern ihren – späten – gesellschaftlichen Erfolg. Und dieses Urteil gilt auch dann, wenn man sieht, daß dazu natürlich andere Kräfte nicht minder entscheidend beigetragen haben. Es ist die faktische Inanspruchnahme *bürgerlicher* Freiheit, die die eigentümlich *christliche* Freiheit in den Bereich bloßer Stimmung und rein privater Motivation verschiebt. Und faktisch vollziehen wir evangelische Christen ja diese Beschränkung oftmals mit; wirkliche christliche Freiheit entschwindet auch unserem Blick. Die Diskussion und Aufklärung der *so erzeugten* Innerlichkeit ist viel interessanter und wichtiger als die ideologiepolitische Debatte um die sogenannte Innerlichkeit des Protestantismus, die vormalig von manchen Religionskritikern betrieben wurde⁴ und die bisweilen noch heute von Vertretern eines traditionalistischen Katholizismus fortgesetzt wird.⁵

Reformationsgedenken ist Freiheitsgedenken – eine naheliegende, aber schwierige und gerade infolge der scheinbaren Unsichtbarkeit christlicher Freiheit inhaltlich umstrittene These. Ist denn christliche Freiheit nur noch innerlich, nur Gewissensfreiheit – in dem hier beschriebenen, gesellschaftlich erzeugten, harten Sinn? Oder kann die Freiheit christlichen Lebens wirklich, als Handlungsfreiheit, anschaulich gemacht werden – wenn man weiß, wonach man sucht? Ich meine, an dieser Alternative entscheidet sich der Sinn des Reformationsgedenkens heute. Sollte christliche Freiheit im reformatorischen Verständnis nicht sichtbar gemacht werden können, so hätte das Auswirkungen auf die Beurteilung evangelischen Christentums in der bürgerlichen Öffentlichkeit und zeitigte Folgen für das Verständnis der Kirche im Staatskirchenrecht. Und dies mit Grund, denn es käme nichts anderes an den Tag als die religiöse Inkonsistenz evangelischen Glaubens selbst.

Daß in seiner kleinen Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520) die »*ganze Summa* eines *christlichen Lebens* begriffen« sei, war die Überzeugung Martin Luthers, wenn, so fügt er vorsichtshalber hinzu, »wenn der Sinn verstanden wird«. ⁶ Eine neuerliche Erinnerung an

⁴ Dazu mit kritischer Klarheit Eberhard Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift (KT 30), München 1978, 59–69.

⁵ Eine ebenso scharfsinnige wie abwegige Herleitung des Utilitarismus aus Luthers Personbegriff findet sich bei Berthold Wald, Person und Handlung bei Martin Luther, Weilheim-Bierbrunn 1993.

⁶ Ich zitiere sie in ihrer deutschen Fassung nach Martin Luther: Studienausgabe Bd. 2, Berlin 1982, 263–309, in modernisierter Orthographie, die entsprechende Stelle in der Weimarer Ausgabe wird vermerkt: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 7, Weimar 1897, 20–38.

diesen Sinn möchte ich Ihnen vortragen.⁷ Denn es wird sich zeigen, daß diese Schrift gerade auf die Frage nach der sichtbaren Freiheit eine überraschende Antwort enthält.

II. Die Grundlegung der Freiheit

Freiheit ist ein elementarer Deutungsbegriff. Elementare *Deutungen* benötigen wir überall da, wo es glatte *Lösungen* nicht gibt, wo Widerstände bleiben. Der Freiheitsbegriff aber ist ohne den Widerstand gegen die Unfreiheit nicht zu denken, und darum ist er ein Deutungsbegriff *par excellence*. Und weil die Behauptung von Freiheit stets einen ursprünglichen Akt des Setzens von Freiheit und des Ausschließens von Unfreiheit darstellt, werden Freiheit und Unfreiheit inhaltlich stets verschieden bestimmt. Darum kommt Freiheit immer nur als Streit der Freiheitsverständnisse vor. In diesen Streit um die Freiheit werde ich Luthers Ausführungen hineinstellen; ich werde ihn also als systematischen Gesprächspartner in Anspruch nehmen.

Das ist ohne weiteres möglich. Denn daß Freiheit ein strittiger Sachverhalt ist, das ist in Luthers Position selbst eingegangen. Die berühmte Doppelthese vom Christenmenschen als einem freien Herrn, der niemand, und als einem dienstbaren Knecht, der jedermann untertan ist – der Paukenschlag, der die Debatte eröffnet –, speist sich aus der Erfahrung des Streites. Die beiden Sätze markieren jedoch keinen einfachen, ausschließlichen, äußeren Gegensatz von Freiheit und Unfreiheit; sie beschreiben vielmehr zusammen die Einheit christlicher *Freiheit* als einer lebhaft sichtbaren. Als Einheit gemeint, aber nur in zwei Sätzen sagbar. Warum das so ist, werden wir am Ende sehen.

Noch stehen wir am Anfang. »Diese zwei widerständige Rede von der Freiheit und Dienstbarkeit zu vernehmen, sollen wir gedenken, daß

⁷ Zu Luthers Freiheitsverständnis vgl. neben Jünger (wie Anm. 4) Hans-Martin Barth, Luthers Ethos der Freiheit, in: Hans-Martin Barth u. Heinrich Leipold (Hg.), Martin Luther – der Streit um sein Erbe. Ringvorlesung des Fachbereiches Evangelische Theologie der Philipps-Universität im Wintersemester 1983/84 (Monographia Hassiae 11), Kassel o.J., 9–20. – Karl-Heinz zur Mühlen, Die Bedeutung des Freiheitsverständnisses Luthers an der Epochenschwelle zur Neuzeit, in: ders. (Hg.), Martin Luther: Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte (KVR 1493), Göttingen 1983, 228–245. – Gottfried Maron, »Von der Freiheit eines Christenmenschen«. Die bleibende Bedeutung Martin Luthers, in: ders., Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung (hg. v. Gerhard Müller und Gottfried Seebaß), Göttingen 1993, 43–57. – Ders., Luther und die Freiheitsmodelle seiner Zeit, aaO., 58–65. – Siehe auch die älteren Beiträge von Hanns Rückert, Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation, in: ZThK 52, 1955, 43–64 und Walther von Loewenich, Luthers Bedeutung für die Geschichte der menschlichen Freiheit, in: ders., Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte, Witten 1959, 180–190.

ein jeglicher Christenmensch ist von zweierlei Natur, geistlicher und leiblicher.«⁸ Da geht es den Christen auch nicht anders als allen Menschen. Auch sie sind von doppelter Natur. Es ist der klassische Leib-Seele-Dualismus, den Luther hier unterstellt und der sich bis in die aktuellen brain-mind-Diskussionen unserer Tage fortsetzt. Dieser ist, gerade in seiner Unauflöslichkeit, die anthropologische Quelle unendlicher Deutungsbedürftigkeit, sozusagen der härteste Prüfstein aller möglichen Freiheitsverständnisse.

Der eine Mensch – von zweierlei Natur. Wer Freiheit in Anspruch nimmt, muß dieses Miteinander und Ineinander und Gegeneinander von Seele und Leib bestimmen. Es ist ein merkwürdiges Ding, diese Zweierheit als Einheit zu fassen. Auf der einen Seite ist sie der Bestimmung fähig, so gewiß die Seele den Leib zu steuern vermag. Diese Steuerung aber verlangt, andererseits, tatsächlich vorgenommen, also in leibliches Leben überführt zu werden. Und aus beidem folgt: Freiheit gibt es stets nur leibgebunden, als freies *Handeln*. Leibgebundenes Handeln aber ist immer raumzeitliches Handeln und folglich *Handeln im sozialen Weltzusammenhang*.⁹

Nun ist die Frage, ob und wie sich denn die innere Zwiespältigkeit des Menschen zur Freiheit fügt. Eigentümlich: Wo wir auch anfangen, stets baut sich ein neuer Gegensatz auf, und die Zusatzannahmen, die man machen muß, um diesen Folgen zu begegnen, sind erheblich.

Das kann man sich leicht an den beiden klassischen Typen der Ethik klarmachen. Auf der einen Seite steht die prinzipielle Normen-Ethik, die von der Fähigkeit der Seele zur Selbstbeziehung und Selbstübereinstimmung ausgeht und auf dieser Grundlage die Bestimmung des Leibes vorzunehmen rät. Das ist, grob gesagt, die Linie Plato – Kant. Der Leib gerät dabei in die Rolle eines dauernden Störfaktors, der die rein sich ergreifende Freiheit beeinträchtigt. Freiheit ist so immer nur am *Anfang*, sozusagen vorweltlich. Auf der anderen Seite steht die empirische Wohlbefindens-Ethik, die bei dem Leib und seiner Selbsterhaltung einsetzt und diese klug zu regeln empfiehlt, so daß am Ende alle den maximalen Nutzen erzielen können. Also die etwas weniger prominente, aber um so wirkungsvollere Tradition von Protagoras bis Mill. Die Seele ist dabei Vehikel des Austrags von körperlichen Selbsterhaltungsinteressen. Hier ist Freiheit immer nur als *Ende* vorgestellt, als utopisches Regulativ. Das Innere macht frei, das Äußere unfrei, ist die Devise der Normenethik. Freiheit kommt erst zustande, wo das Äußere sich optimal entfalten kann, lautet die Parole des Utilitarismus. Läßt sich diese Alternative, die man scharf zeichnen muß, überhaupt überwinden?

⁸ StA 2, 265, 16–18. WA 7, 21, 11–13.

⁹ Ein entschiedenes Plädoyer für eine handlungstheoretische Deutung des Freiheitsbegriffs Luthers bietet Reiner Preul, Wurzel und Wachstum christlicher Freiheit, in: ZThK 92, 1995, 251–277, vgl. 254–257.

Ja, meinte schon die traditionelle christliche Ethik. Nämlich dann, wenn Gott in seiner Gnade die Freiheit des Inneren grundlegt und so stärkt, daß die Hemmungen durch das Äußere effektiv und endgültig beseitigt werden können. Das Äußere macht unfrei, gewiß, aber dank Gottes Hilfe läßt es sich überwinden. Das ist, religiös aufgeladen, der Versuch einer Synthese der klassischen ethischen Alternative. Freiheit, am Anfang noch unvollkommen gegeben, erreicht am Ende ihr Ziel.

Aber gerade dieser frommen Ethik der Synthese gilt Luthers entschiedener Angriff. Denn es ist offenbar, meint er, daß den Christen »kein äußerlich Ding (...) frei noch fromm [also: gerecht] machen mag, wie es mag immer genennet werden – denn seine Gerechtigkeit (Frumkeit) und Freiheit, wiederum seine Bosheit und Gefangenschaft sind nicht leiblich noch äußerlich.«¹⁰ Das ist nun freilich ein erstaunlicher Satz. Denn mit ihm wird behauptet, daß nichts Äußeres den Menschen *frei* und *auch nicht unfrei* machen könne.

Das Äußere macht frei, sagt die Ethik der Nützlichkeit, und begibt sich an die Arbeit. Das kann nicht sein, meint Luther, soweit noch ganz traditionell: nichts Äußeres macht frei. Das sagt ja die Ethik des Ideals auch. Aber gegen sie gilt, und das ist der schärfste Einspruch: Das Äußere macht auch nicht unfrei. Ja, nicht einmal die religiös inspirierte Befreiung vom Äußeren macht frei; keine Askese, keine guten Werke. Luthers erstaunlicher Satz beansprucht eine Position jenseits der gewöhnlichen ethischen Konzeptionen. Statt der Freiheit am Anfang oder der Freiheit am Ende oder gar der anfänglich unvollkommenen, erst im Eschaton wirklichen Freiheit behauptet er die Summe der Freiheit – jetzt. Wie kann man das verstehen?

Es »hat die Seele kein ander Ding, weder im Himmel noch auf Erden, darinnen sie lebe, gerecht (frum), frei und Christen sei, denn das heilige Evangelium, das Wort Gottes von Christo gepredigt.«¹¹ Das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christo gepredigt. Das ist – und es kann nichts anderes sein – eine neue *Deutung* für die Freiheit. Eine Deutung freilich, die ein eigentümliches Jenseits zum vertrauten innermenschlichen Dualismus in Anspruch nimmt.¹² Dieses Jenseits richtig zu begreifen, darauf kommt es an.

¹⁰ StA 2, 267, 5–8. WA 7, 21, 20–22.

¹¹ StA, 267, 25–27. WA 7, 22, 3–5.

¹² Karl-Heinz zur Mühlen, Innerer und äußerer Mensch. Eine theologische Grundunterscheidung bei Martin Luther, in: Glauben und Lernen 4, 1989, 143–151. – Zum kategorialen Übergang von einer anthropologischen Phänomenologie der Zwei- oder Dreigeteiltheit des Menschen zu einer theologischen Duplizität vgl. die Magnifikat-Auslegung von 1521: »Die Natur hat drei Stücke – Geist, Seele, Fleisch. Diese können allesamt gut oder böse sein, das heißt dann Geist oder Fleisch sein« (WA 7, 550, 26f; IL 2,124). Dazu zur Mühlen: »Sosehr Luther hier die Konstitutionstrichotomie von Geist, Seele und Leib und die soteriologische Unterscheidung von geistlichem und fleischlichem Menschen auseinanderhält, sowenig verzichtet er einfach auf die metaphysischen Begriffe von Geist, Seele und Leib.« (148).

Das Wort Gottes soll etwas Neues sagen. Und wir sollen dieses Neue verstehen. Es steht nicht unter der Bedingung des menschlichen Zwiespaltes, von dem wir ausgingen; darum kann es sich nur selbst zu verstehen geben. Aber wenn wir es verstehen sollen, dann darf es auch nicht einfach vergessen machen wollen, wo wir herkommen. Das Wort Gottes als wirklich Neues, das nicht nur fiktiv ist, muß sich deshalb kritisch auf die duplizitär bestimmte Natur des Menschen beziehen.

Was bekommt man dann, von dieser Warte aus, zu sehen? Dies, daß das Gegenüber im menschlichen Wesen in einen Antagonismus hineinführt, der ohne jeden Ausweg ist. Wenn man einmal von einem dritten Ort die Alternative von Idealismus und Utilitarismus anschaut, dann erkennt man: Es ist fatal, daß der unausweichlich zum Handeln bestimmte Mensch sich als handelndes Ich innerhalb dieses Gegensatzes setzt; ja, sich gar nicht anders als in ihm setzen kann. Weil er das tut – und tun muß! –, gerade darum gelingt ihm auch keine Integration von Leib und Seele, darum verfehlt er seine Bestimmung endlicher, menschlicher Freiheit, so sehr er sich um sie sorgt. Anders gesagt: Der Mensch ist, in dem ethischen Antagonismus befangen, ein Wesen der Sorge, der Sorge um den Verlust oder den Gewinn der Freiheit. Die Sorge macht definitiv unfrei; sie verhindert den unbefangenen Anfang, der nötig wäre. Und, eigentümlich genug: Wenn die Sorge auch nur einmal aufblitzt, gewinnt sie unendliche Macht, weil sie alles in ihren Bann zieht.

Mit dem, was Luther als Jenseits in Anspruch nimmt, mit der »Predigt von Christo geschehen, wie das Evangelium innehält«, ist es darum zunächst »also getan, daß du hörest deinen Gott zu dir reden, wie alle dein Leben und Werk nichts sein vor Gott, sondern müssest mit all dem, das in dir ist, ewiglich verderben.« [StA 2, 269,10–14].¹³ Unausweichlich ist der ethische Antagonismus und unauflösbar: das ist das, was unsere theologische Tradition die kritische, die anklagende Funktion des Gesetzes nennt. Wer in diesem Widerstreit lebt, betreibt, ob er will oder nicht, den Kult der Sorge als einer beständigen Quelle der Unfreiheit. Jetzt ist es auch klar, warum Luther in der doch so naheliegenden traditionell-christlichen Ethik den schärfsten Feind erkannte: weil sie den Kult der Sorge mit dem Namen Gottes zusammenbringt, der wirkliche Freiheit verheißt.

Wir stehen bei der Frage, wie sich das »Wort Gottes« genannte Jenseits zu der uns selbst unüberwindbaren Alternative verhält, die aus unserer doppelten menschlichen Wesenhaftigkeit erwächst. Und wir sahen: es verhält sich zunächst kritisch, eben die Ausweglosigkeit aufzeigend. Doch das ist nur dann eine befreiende Einsicht, wenn sie über die Destruktion hinausführt. Und damit kommen wir zu der schwierigeren Aufgabe, den positiven Sinn jenes »Extra nos« zu beschreiben, also danach zu fragen, wie es sich selbst zu verstehen gibt.

¹³ WA 7, 22, 25–28.

Was wir suchen, ist ein neues Ich, also einen Grund unserer Selbstgewißheit, der sich nicht mehr in der Spannung zwischen Pflicht und Lust aufbaut. Nach diesem neuen Ich kann man sich sehnen, aber man kann es nicht wollen. Ein neues Ich, das wir wollten, wäre gerade kein neues Ich. Es muß sich uns eröffnen, auf uns zukommen und gerade so mit uns eins werden. Nicht im Wollen, vielleicht im Lassen. Oder im Glauben: dem Annehmen des Anderen als Eigenes. Genau das ist Luthers Meinung. »Daß du aber aus dir und von dir, das ist aus deinem Verderben kommen mögest, so setzt er dir vor seinen lieben Sohn Jesum Christum und lässet dir durch sein lebendiges tröstliches Wort sagen, du sollst in denselben mit festem Glauben dich ergeben und frisch in ihn vertrauen.«¹⁴

»Glaub in Christum, in welchem ich dir zusag alle Gnad, Gerechtigkeit, Fried und Freiheit, glaubst du, so hast du, glaubst du nit, so hast du nit.«¹⁵ Das fremde Außen, das sich uns so zu verstehen gibt, daß es unser Eigenstes wird, ist Jesus Christus, seine Person in seiner Geschichte. Luther erzählt diese Geschichte im Freiheitstraktat schon von ihrem Ende her: wie sie in den Glaubenden Eingang gefunden hat. Ich will sie umgekehrt nacherzählen. Erzählen muß man sie auf alle Fälle, wie alles geschichtlich Positive, das man verstehen soll.

Sie beginnt scheinbar ganz traditionell: Jesus ist mit Gott »vereinigt ganz und gar«¹⁶, wesenseins. Darum ist er selbst frei, frei von aller Sorge, ist er Sohn Gottes. Was diese traditionelle Rede aber wirklich besagt, ergibt sich erst aus der Geschichte, deren Anfang sie ist.

Seine Einheit mit dem Vater bewährt Jesus unter den Menschen auf der Erde, indem er Gott als seinen Vater anerkennt – und sich von ihm als Sohn anerkannt weiß. Anerkennung also ist die Form, wie sich die Wesenseinheit unter Differenzbedingungen zeigt. Anerkennung, die vom Vertrauen lebt. Was nach Luther für den Glauben gilt, gilt erst recht von Christus: er läßt Gott Recht, ehret seinen Namen und läßt mit sich handeln, wie Gott will.¹⁷

Die Anerkennung Gottes des Vaters auf der Erde unter den Menschen aber bringt Jesus ins Leiden und in den Tod. Er erleidet an sich, was die Konsequenz des tödlichen Zwiespalts im Menschenleben überhaupt ist, nämlich das Zerrissenwerden von Leib und Seele, den Verlust humaner Einheit in der Differenz.¹⁸

Diese Geschichte Jesu ist die Geschichte vom neuen Ich. Vom Ich, das sein Ichsein nicht sorgend erhalten oder gewinnen will, sondern die Einheit seines Lebens hingibt, das heißt am Willen zur Einheit mit dem

¹⁴ StA 2, 269, 18–22. WA 7, 22, 31–23, 1.

¹⁵ StA 2, 273, 1f. WA 7, 24, 12–14.

¹⁶ StA 2, 273, 13f. WA 7, 24, 24.

¹⁷ Vgl. StA 2, 273, 32–175,18. WA 7, 25, 5–25.

¹⁸ Vgl. StA 2, 275, 19–277, 17. WA 7, 25, 26–26, 12.

Vater auch im Widerspruch zum eigenen Lebenswillen festhält. Es ist nun aber genau dieser im Sterben wirkliche Verzicht Jesu auf seine Selbsterhaltung, der die Stelle seines Ich für andere öffnet. Weil er nicht ausschließlich, um jeden Preis, er selbst sein will, bietet seine Stelle Platz für andere Menschen; so ist er der Vertreter ihrer Stelle, Stellvertreter. Er trägt in seinem Tod faktisch (und nicht wesentlich) die Gestalt des Ich, das zur Verzweiflung bestimmt ist. Am Ort seines Todes stellt sich die Gemeinsamkeit ein zwischen dem sorgenfreien Subjekt Jesus und den unfreien Sorgenwesen, die wir sind. Der Tod ist der Ort des Tausches, im Tod wird die Vermählung begangen, der Tod läßt das Leben feiern.¹⁹ »Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündigt hat und seine Gerechtigkeit (Frumkeit) unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so [und insofern] er denn [sodann] der gläubigen Seelen Sünde durch ihren Brautring, das ist der Glaube, sich selbst zu eigen macht und nicht anders tut als hätt er sie getan, so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäuft werden, denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark.«²⁰

Damit haben wir die Begründung für die Befreiung im Glauben vor Augen. Jesus Christus ist das neue Ich, das in seinem Tod für unser neues Ich den Platz bereitet. Doch, soweit erzählt, ist das noch Potentialis. Denn inwiefern kann ich tatsächlich den möglichen Platz Jesu einnehmen?

Die Bedingung muß hinzukommen, von der die Bibel spricht, wenn sie von der Auferstehung Jesu erzählt: Durch die Hingabe Jesu in seinen Tod hindurch bleibt die Beziehung Gottes des Vaters zu ihm erhalten. Und das heißt: Gott selbst ist wesentlich an diesem faktischen Geschehen der Hingabe beteiligt. So ist Gott. So – und nicht anders. Er ist der, der den Menschen, mich, aus dem unüberwindlichen Antagonismus befreit, indem er sich selbst dahingibt. Jesu Hingabe ist Gottes Selbsthingabe zugunsten der Menschen. Eine Selbsthingabe, in der Gott wahrhaftig Gott ist. Gott selbst ist am Ort des verzweifelten Ich, also am Ort meines Lebens – und dies so, daß er ein neues Ich schafft, neues Leben, Freiheit begründet. Das ist das Jenseits, das Inseits geworden ist. Das meint Glauben: aus sich selbst in Gott versetzt werden.

¹⁹ Daß der wunderbare Tausch seinen Sachgrund im Tod Jesu hat und daß dieser Tausch eine Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch heraufführt, zeigen die Auslegungen von Psalm 21(22),2 und Psalm 8,2 in den Operationes in Psalmos. Zu 8,2: »Est ergo summa huius versus haec, quod inter deum et homines quoddam mutuum est per Christum mirabili aut suavissimi commercio contractum.« AWA 2, 451,24f. Vgl. Hubertus Blaumeiser: Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521) (KKTS 60), Paderborn 1995, 360–364.- Zur »Verbindung von Ungleichen« sowie zum »fröhlichen Wechsel« vgl. die genauen Interpretationen von Reinhard Schwarz, *Mystischer Glaube – die Brautmystik Martin Luthers*, in: W. Böhme (Hg.), *Von Eckhart bis Luther. Über mystischen Glauben* (Herrenalber Texte 31), Karlsruhe 1991, 20–32, bes. 25–29 und 31 f.

²⁰ StA 2, 277, 1–7. WA 7, 25, 34–26, 2.

Diese Neuschaffung des Ich folgt einem klar benennbaren Muster, und das soll hier besonders hervorgehoben werden: Sie geschieht als Eröffnung von Gegenseitigkeit. Gott eröffnet dem mit sich zerstrittenen, in sich zerfallenen Menschen die Beziehung zu ihm. Er tut das nicht im Modus der Herablassung aus überheblicher Distanz, sondern in der Form der Selbsthingabe. Was daraus resultiert, ist eben: Gegenseitigkeit.

Eröffnete Gegenseitigkeit, die prägt die Existenz des neuen Menschen. Das läßt sich Stück für Stück am Text Luthers überprüfen. Der neue Mensch erfüllt das erste Gebot, sagt Luther. Das heißt: Er anerkennt, vor Gott gestellt zu sein, lebt sein Leben aus dieser Stellung. Darin manifestiert sich sein Unterschied zu Gott. Diese Stellung aber besagt: er ist König und Priester.²¹ König, indem er – wie Gott! – gegenüber der Welt alles tun kann (was er, im Unterschied zu Gott, ja auch muß) – und Priester, indem er – man höre! – Gottes selbst mächtig ist («denn Gott tut, was er bittet und will»²²). Das ist eröffnete Gegenseitigkeit, das ist: Freiheit als Summe.

III. In der Freiheit leben

Das ist noch *nicht* Freiheit als Summe. Würde die Erzählung hier enden, dann wäre Freiheit gerade nicht wirklich. Allerdings: Hier aufzuhören, ist die erste Versuchung evangelischer Theologie: sich mit dem Grund der Freiheit zu begnügen und von ihm in den höchsten Tönen zu reden. Und alles Handeln nur als selbstverständlich, als bloße Folge, als quasi automatischen Ausdruck des Glaubens zu betrachten.²³ Und also

²¹ Vgl. die eindringliche Auslegung von Gerhard Ebeling, *Die königlich-priesterliche Freiheit*, in: ders., *Lutherstudien III*, Tübingen: Mohr, 1985, 157–180.

²² StA 2, 283, 1f. WA 7, 28, 16.

²³ Die *communis opinio* zu Luthers Freiheitsbegriff als Gewissensfreiheit und zu Luthers Verständnis des Ethischen, das daraus folgt, findet sich bei Gerhard Ebeling so ausgesprochen: »Das befreite Gewissen revolutioniert die Motivation: Der Glaubende bedarf keiner guten Werke für sich selbst; er ist in ihnen frei zum Dienst für andere. Das befreite Gewissen hat dadurch aber auch umwälzende materiaethische Folgen: Der Vorrang religiöser Werke fällt dahin; der Christ ist zu allem frei, was jeweils notwendig ist, ohne Zwang von Vorschriften und so, daß der heilige Geist auch im geringsten weltlichen Tun am Werke ist.« Gerhard Ebeling, *Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit*, in: ders., *Lutherstudien III*, Tübingen 1985, 366–394, vgl. 385–387; das Zitat 391f. Wie entscheidet ein Christ, »was jeweils notwendig ist«? – Unterbestimmt ist die Aussage: »Im Bereich der Ethik hat der Mensch einen durch die Gnade befreiten Willen, der die aus dem Glauben hervorgehenden Werke der Liebe im Zusammenspiel von Vernunft und Wille vollbringt.« Karl-Heinz zur Mühlen, *Befreiung durch Christus bei Luther. Mit spezieller Berücksichtigung seines Konfliktes mit Erasmus*, in: *LuJ* 62, 1995, 48–66, 65. – Auch Preuls Antwort auf die Frage, inwiefern der Glaube die Befreiung zum guten Werk ist (wie Anm. 9, 257), bleibt unbefriedigend, wenn er meint, daß Freiheit »am wahren Maß des Menschlichen orientiert ist« (258). Denn worin besteht dieses?

– auch wenn man anderes behauptet – den ersten Teil von Luthers Traktat für theologisch allein entscheidend zu halten. Diese Gewichtung läßt christliche Freiheit unbestimmt.

Denn man hätte damit *Verinnerlichung* derart potenziert, daß sie an ihrem inneren Widerspruch zerbricht. Das neue Ich, von dem wir hörten, bewegt sich ja gerade nicht mehr innerhalb des Leib-Seele-Antagonismus, in dem das Innere eo ipso immer auf das Äußere bezogen bleibt. Wenn man die neue Position des Glaubens so abstrakt faßt, gibt man den Kontakt zur widersprüchlichen Wirklichkeit auf. Sie zu gestalten, stellen sich dann die alten Maximen wieder ein – sei es unter dem Namen der »Vernunft«, sei es im Zeichen des »Nutzens« – allerdings nun ohne das Bewußtsein, daß man so unmöglich leben kann. Dieses soteriologisch entlastete Bewußtsein ist notorisch falsches, in sich selbst widersprüchliches, den äußeren Widerspruch nicht wahrhabendes Bewußtsein; der verderbliche theologische Doppeltgänger der dem Glauben gesellschaftlich aufgenötigten Innerlichkeit, von der ich anfangs sprach. Es ist der Ruin des Protestantismus.

Freilich: Der Glaube *ist* eine Potenz der Innerlichkeit, sofern er in der Deutung des Evangeliums der Gegenwart Gottes inne wird – von ihm gilt zuhöchst der augustinische Satz: interior intimo meo. Gerade als Steigerung der Innerlichkeit aber ist der Glaube äußerlich, menschlich, leiblich. Der Glaube lebt exakt im Dual von Leib und Seele, präzise im sozial vermittelten Welthorizont, nicht jenseits des Handelns, sondern im Handeln.

Weil das so ist, darum braucht christliches Leben eine Gestalt, eine Form, die es als Handeln anschaulich werden läßt.²⁴ Und diese Form läßt sich ebenfalls aus Luthers kleiner Schrift über die Freiheit genau hervorheben. Ich nenne sie, in Entsprechung zur eröffneten Gegenseitigkeit, von der die Rede war, die *Eröffnung von Gegenseitigkeit*.²⁵ Mit diesem Leitwort möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Anschaulichkeit christlicher Freiheit im individuellen und im sozialen Leben in der Welt lenken. Denn es bleibt der Mensch »in diesem leiblichen Leben auf Erden und muß seinen Leib regieren und mit den Leuten umgehen.«²⁶

²⁴ Zur Grundfigur des zweiten Teils des Freiheitstraktates bemerkt W. Maurer treffend: »(...) dabei tritt wiederum das Gesetz vom 'fröhlichen Wechsel' in Kraft.« Wilhelm Maurer, Wissenschaftliche Theologie und volkstümliche Erbauung, in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt anhand des Freiheitstraktates, in: ders., Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, Göttingen 1949, 8–79, 63. In der lateinischen Fassung des Traktates taucht denn auch der Mutualitätsbegriff pünktlich wieder auf: »Sicut pater coelestis nobis in Christo gratia auxiliatus est, ita et nos debemus gratis per corpus et opera eius proximo nostro auxiliari et unusquisque alteri Christus quidam fieri, ut simus mutuum Christi, et Christus idem in omnibus, hoc est vere Christiani.« (StA 2, 298, 35–38, in normalisierter Orthographie. WA 7, 36, 6–9).

²⁵ Vgl. H.-H. Ritter, Art. Gegenseitigkeit, in: HWP 3 (1974), Sp. 119–129.

²⁶ StA 2, 287, 2f. WA 7, 30, 14 f.

Wenn es christliche Freiheit gibt, dann muß sie sich in der Gestaltung der widersprüchlichen Einheit von Leib und Seele beobachten lassen. Das ist, wie gesagt, der erste und härteste Prüfstein für Freiheit, die stets auch Handlungsfreiheit ist. Wenn ich noch einmal an die reichlich schematische Skizze über den Widerstreit der Moralsysteme erinnern darf: Sowohl der Idealismus als auch der Naturalismus haben einen starken Anhalt an der menschlichen Natur, wenn sie alternativ die Seele oder den Leib zum Ausgang nehmen. Da ist einmal die natürliche Selbstzentriertheit des Körpers, durch die er sich reproduktiv erhält. Da ist, zum andern, die Reflexivität des Bewußtseins als Beziehungs- und damit auch Bestimmungsvermögen in der Seele. Die zwei Elemente im menschlichen Doppelwesen verhalten sich geradezu wie zwei feindliche Zentren.

Darum versteht sich die *Gegenseitigkeit im Menschenwesen* eben nicht von selbst, sondern muß eröffnet werden. Und das muß auf doppelte Weise geschehen, will man keinen Illusionen aufsitzen. Zunächst kritisch so, daß es der Selbstzentriertheit des Leibes verwehrt wird, sich zur moralischen Bestimmungskategorie der Selbstsucht aufzuschwingen. Und daß es der Selbstbezogenheit der Seele im Bewußtsein untersagt wird, den Leib aus Prinzip beherrschen zu wollen. Sodann konstruktiv in der Weise, daß auf die Teilhabe beider aneinander verwiesen wird: Der Leib ist das natürliche Lebensmoment der Seele, gewährt ihr ihre endliche Erhaltung – und genau darin liegt seine Ehre. Die Seele ist das Bestimmungsmoment des Leibes, das sowohl zum Erhalt des leiblichen Lebens beiträgt wie auch – und das folgt schon aus dem Gedanken der Bestimmung selbst – den Leib auf einen Zweck hin ausrichtet – und das ist die Würde der Seele. Eröffnung von Gegenseitigkeit beginnt im eigenen leiblichen Leben als Anerkenntnis kreatürlicher Endlichkeit und damit als Zweckorientierung im eigenen Dasein. Endlich, wie es ist, hat das Menschenleben seinen Sinn nicht in sich, so sehr es leibliche Erhaltung verdient.

Eröffnung von Gegenseitigkeit ist die Grundform individuellen christlichen Lebens. Grundform ist sie, weil damit noch kein so oder so bestimmtes Handeln geboten ist. Sondern: »Daraus denn ein jeglicher kann selbst nehmen die Maß und Bescheidenheit, den Leib zu kasteien, denn er fastet, wachet, arbeitet soviel er sieht dem Leib not sein, seinen Mutwillen zu dämpfen. Die andern aber, die da meinen mit Werken gerecht (frum) zu werden [die also im religiös motivierten Zurückdrängen des Äußeren begriffen sind], die haben keine Acht auf die Kasteiung [also auf das Maß], sondern sehen nur auf die Werk [also: aufs Prinzip] und meinen, wenn sie derselben nur viel und groß tun, so sei es wohl getan (...) und verderben ihr Leben darüber.«²⁷

²⁷ StA 2, 287, 33–39. WA 7, 31, 8–14.

Es ist der Zweckgedanke, der den Übergang bereitet zum Leben der sozialen Welt. Denn dieser verdankt sich bereits einer überindividuellen Sicht des handelnden Subjektes. Er macht, sofern er um des eigenen Zweckes willen die Zwecke der anderen zu berücksichtigen verlangt, das leibliche Leben durchlässig für das soziale Leben in einer gemeinsamen Welt. »Denn der Mensch lebt nit allein in seinem Leibe, sondern auch unter andern Menschen auf Erden. Darum kann er nit ohne Werk sein gegen die selben, er muß mit ihnen zu reden und zu schaffen haben.«²⁸ Zu reden und zu schaffen: Arbeit und Interaktion, in der Sprache der neueren Sozialphilosophie²⁹; oder, mit der älteren geredet: Wirtschaft und Gesellschaft³⁰ sind die Dimensionen konkreter, anschaulicher Freiheit, in denen sich auch die individuelle Handlungsfreiheit erst vollendet. Ohne diesen Horizont ist Handlungsfreiheit abstrakt gedacht.

»Darum soll seine [des Christen] Meinung in allen Werken frei und nur dahin gerichtet sein, daß er andern Leuten damit diene und nütz sei.«³¹ Mehr noch als das Stichwort »Kasteiung« im Verhältnis zum eigenen Leib haben diese Ausführungen Luthers zur Dienstbarkeit gegen den Nächsten das Zerrbild erzeugt, im Protestantismus werde eine selbstdestruktive Opfermentalität propagiert. Das Gegenteil ist der Fall, und das Mißverständnis ist dadurch entstanden, daß der soziale Charakter, die implizite Gegenseitigkeit nicht erkannt wurde, die in diesem Handeln steckt. In Wahrheit soll ja »einer gegen den andern Lieb erzeugen, einer dem andern dienen«: Gegenseitigkeit.³² Weil das so lange übersehen wurde, will ich diesen Sachverhalt etwas ausführlicher darlegen.

Gegenseitigkeit ist von enormer sozialer Bedeutung, denn sie ist die elementare Regel des Umgangs mit anfänglicher Ungleichheit und mit bleibenden Unterschieden. Ungleichheit von Alter, Geschlecht, physischer Konstitution steht immer am Anfang; Unterschiede in der Entwicklung der Person und in der Aneignung der Welt bleiben erhalten. Gegenseitigkeit besagt, in diesem Zusammenhang: Keinem gehört alles. Und: Jeder ist er selbst. Keiner kann, ohne die Gegenseitigkeit zu verletzen, in der er schon immer steht, alles haben und über alles bestimmen wollen. Statt dessen soll jeder in der Lage sein, selbst aktiv die Rolle eines Gegenübers im Spiel der Gegenseitigkeit einzunehmen. Wichtig ist: Die Unterschiede können dabei erhalten bleiben, ohne nach Rasse, Geschlecht oder anderen Merkmalen festgeschrieben zu werden.

²⁸ StA 2, 295, 16–20. WA 7, 34, 25–28.

²⁹ Jürgen Habermas, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes« (1967), in: ders., Technik und Wissenschaft als »Ideologie« (es 287), Frankfurt/M, 1969, 9–47.

³⁰ Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, 1921.

³¹ StA 2, 297, 1f. WA 7, 34, 29–31.

³² StA 2, 197, 9f. WA 7, 35, 6f.

Allerdings versteht sich solche Gegenseitigkeit nicht von selbst. Die aufklärerischen Theorien vom Gesellschaftsvertrag haben darum verschiedene Gründe dafür angeführt, die das *bellum omnium contra omnes* in eine Form des Rechtes transformieren, die sozialem Frieden dient.³³ Fragt man nach dem Medium, durch das sich solche Befriedung vollzieht, wird man sehr bald auf den Begriff »Anerkennung« stoßen. Seine Erklärungskraft reicht, wie wir seit Hegel wissen, weit.³⁴ Aber nicht bis auf den Grund. Denn auch Anerkennung setzt insofern Gleichheit voraus, als sie das Anerkennenswerte unterstellt. Gegenseitigkeit ergibt sich nicht aus Anerkennung. Gegenseitigkeit muß eröffnet werden. So, daß Ungleichheit erkannt, in dieser Erkenntnis aber die Möglichkeit reziproker Wahrnehmung und Reaktion angeboten, zugelassen, ja erwünscht wird.

Stellt man sich auf diesen Sachverhalt ein, daß Gegenseitigkeit eröffnet werden muß, dann sieht man gleich: Sie ist schon immer eröffnet worden. Ich erfahre mich selbst als einen, dem die Möglichkeit zur Reziprozität gegeben ist, durch die Ungleichheit hindurch. Ich erfahre mich als einen, der durch Gegenseitigkeit in die Lage kommt, andere anzuerkennen und selbst anerkannt zu werden. Auch die Orte, an denen mir Gegenseitigkeit eröffnet wurde, sind durchaus präsent; vor allem die eigene Erziehung und Bildung sind genau von diesem Vorgang bestimmt gewesen. Er reflektiert sich allgemein in der Grundrechtsordnung unserer Verfassung; die Grundrechte sind ja nicht Resultat von Anerkennung, sondern bezeichnen eben den Raum, in dem Anerkennung möglich wird.

Erkennen wir Gegenseitigkeit als immer schon eröffnet, dann wissen wir infolge dieser Einsicht, daß sie auch besteht, das heißt: daß sie unabhängig von der Eröffnung Bestand hat. Gegenseitigkeit, einmal gestiftet, verdichtet sich zum *Recht*. Also zu einem Regel- und Verfahrenssystem, das Ansprüche abzugleichen erlaubt und das Anspruchsverletzungen ahndet. Das Recht funktioniert – und muß auch funktionieren – ohne Akte der Eröffnung von Gegenseitigkeit. Es ist jedoch seinerseits die Basis neuer Eröffnungen. Nämlich die Grundlage für den Ausbau gerechterer Teilhabe an der gemeinsamen natürlichen Welt und für den Aufbau bewußterer Wahrnehmung möglicher Gegenseitigkeit. Diese Veränderungen geschehen nicht durch das Recht selbst, sondern durch das, was, ebenso wie es das Recht selbst begründete, auch über es hinausgeht.

³³ Zu Hobbes vgl. Leo Strauß, *Naturrecht und Geschichte* (stw 216), Frankfurt/M. 1977, 172–209; zu Rousseaus Kritik an Hobbes aaO., 275–307. S. 303 bemerkt Strauß, daß nach Rousseau »die menschliche Freiheit (...) jenseits von Pflicht und Tugend gesucht werden« muß. Zu Rousseau außerdem: Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, 3. Aufl., (stw 143) Frankfurt/M. 1975.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Theorie Werkausgabe Bd. 3), Frankfurt/M. 1970, 145–155. 464–494.

Eröffnung von Gegenseitigkeit – das ist, auch zwischen Menschen, keineswegs ein Gnaden- und Herablassungsakt. Sondern ein durchaus erfolgsträchtiges Rezept sogar der Schwächeren. Ein Abbau von Ungerechtigkeit läßt sich dadurch erzielen, daß den Ungerechten, ihrer machterhaltungsbesessenen Selbstabgrenzung zum Trotz, dauernd Gegenseitigkeit angeboten wird; Delegitimierung ist die Folge: eine wirkungsvolle Strategie der Veränderung, wie wir sie in Deutschland 1989 erlebt haben.

Ich habe nun, im Zuge dieser systematischen Erörterung, Luther längere Zeit nicht mehr zu Wort kommen lassen. Doch wenn wir die biblischen Beispiele analysierten, die er für das soziale Handeln der Christen aufführt – daß Maria erst sechs Wochen nach der Geburt Jesu wieder den Tempel besucht (Lk. 2,22), daß Paulus den Timotheus zu beschneiden erlaubt, was er für Titus aber ablehnt (Apg. 16,3 und Gal. 2,3), daß Jesus den Zinsgroschen gibt (Mt. 17,25–27) und sogar inwiefern der Gehorsam der Christen auch gegen ungerechte Obrigkeit geboten ist (Röm. 13) – wenn wir diese Beispiele durchgingen, dann ließe sich an ihnen die Struktur der Eröffnung von Gegenseitigkeit deutlich zeigen.³⁵ Das Ziel liegt sowieso klar auf der Hand: »So müssen *Gottes Güter* fließen aus einem in den andern und *gemein werden*, so daß ein jeglicher sich seines Nächsten also annehm als wäre ers selbst.«³⁶

Was macht das spezifisch Christliche in dieser Eröffnung von Gegenseitigkeit aus? Dies, daß das Unwahrscheinliche, die Überwindung der eigenen Selbsterhaltung oder das Tun über die Pflicht hinaus, das Selbstverständlichste ist. Wie es dazu kommt, danach will ich jetzt fragen. Es steht dabei der Zusammenhang der beiden Teile der Freiheitsschrift zur Debatte. Und dieser Zusammenhang ist die eigentliche Pointe des christlichen Freiheitsverständnisses nach Martin Luther.

»Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigen vordampften Menschen ohn alls Verdienst lauterlich umsonst und aus eitel Barmherzigkeit geben, durch und in Christo, vollen Reichtum aller Gerechtigkeit (frumkeit) und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf denn glauben es sei so. Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwenglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst tun, was ihm wohlgefellet, und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist. (...) Sieh, also fließet aus dem Glauben die Lieb und Lust zu Gott, und aus der Lieb ein frei, willig, fröhlich Leben dem Nächsten zu dienen umsonst.«³⁷

Glaube und Liebe, das sind die zwei klassischen Worte für die Verbindung zwischen dem neuen Menschen und seinem Handeln. Sie enthalten freilich, wenn man sie nicht scharf bedenkt, die zweite theologische

³⁵ StA 2, 301, 1–303, 11. WA 7, 36, 11–37, 15.

³⁶ StA 2, 305, 1f. WA 7, 37, 32–34.

³⁷ StA 2, 299, 5–16. WA 7, 35, 28–36, 4.

Versuchung in sich, die zum Verlust des Sinnes reformatorisch gemeinter Freiheit führt. Nämlich die Liebe als bloßes Motiv des Handelns, sozusagen als handlungsbegleitendes frommes Gefühl zu verstehen, das aus dem Glauben erwächst. Damit wird der Mensch zum Scharnier, durch das sich Glaube in Liebe übersetzt. Wer aber, frei und selbstbewußt, an der Schaltstelle zwischen Glaube und Liebe sitzt, hat eigentlich weder Glaube noch Liebe nötig, sondern geriert sich als Herr über beide.

Ja, gewiß, das Handeln von Christenmenschen ist freies menschliches Handeln in den Rahmenbedingungen der endlichen Welt. Wenn aber der Glaube tatsächlich mit Gott vereint, »durch und in Christo«, dann handelt, exakt zu sprechen, in diesem freien menschlichen Handeln Gott selbst. Aus eröffneter Gegenseitigkeit entspringen Eröffnungen von Gegenseitigkeit. Darin ereignet sich, mit aller Konsequenz, eine eigentümliche, stets befremdliche Durchbrechung der Grenzen von geistlich und weltlich, von heilig und profan. Gerade nicht »bloß weltlich« redet Luther vom Handeln der Christenmenschen, sondern ganz und gar geistlich. »Aus Christo fließen [*Gottes Güter*] in uns, der sich unser hat angenommen in seinem Leben als wäre er das gewesen, das wir sein. Aus uns sollen sie fließen in die, so ihr bedürfen. Auch *so gar*, daß ich muß auch *meinen Glauben und Gerechtigkeit* für meinen Nächsten setzen vor Gott, *seine Sünd zu decken, auf mich nehmen* und nit anders tun, als wären sie mein eigen, eben wie Christus uns allen getan hat.«³⁸

Im menschlichen Eröffnen von Gegenseitigkeit ist Gott selbst gegenwärtig; und darum ist er auch da nicht abwesend, wo menschliche Gegenseitigkeit in die Form des Rechtes sich verdichtet hat und in Form gegossen wurde – und das ist es, was unsere Tradition mit der bewahrenden und erhaltenden Funktion des Gesetzes meint.

»Daß wir gründlich mögen erkennen, was ein Christenmensch sei (...) will ich setzen diese zween Beschluß«, so hat es am Anfang, zur Einführung der Doppelthese, geheißten.³⁹ Nun, am Ende, als Deutung des scheinbaren Widerspruchs von Freiheit und Knechtschaft, lautet es so: »Aus dem allen folget der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nit in ihm 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 unter sich durch die Liebe – und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe.«⁴⁰ Aus den zwei Thesen ist eine These geworden.

Der Widerstreit der Zentren im leibseelisch verfaßten Menschen ist aufgebrochen, und der Christenmensch ist als doppelt exzentrisches Wesen von innerlicher und äußerlicher Existenz Neubestimmt worden: in

³⁸ StA 2, 305, 2–8. WA 7, 37, 34–38, 2.

³⁹ StA 2, 265, 2–5. WA 7, 20, 25–27.

⁴⁰ StA 2, 305, 12–16. WA 7, 38, 6–10.

Christo, im Nächsten. Als dieses doppelt exzentrische Wesen greift der Christenmensch über sich aus auf Gott und fährt – nicht aus eigener Großmut, sondern – der Bewegung von Gottes Selbsthingabe folgend unter sich. Und bleibt, indem er so ganz und gar aus sich geht, allezeit in Gott. Und nur so als leiblicher Mensch bei sich selbst. Das heißt, noch einmal erstaunlich: Gott selbst und allein ist die Einheit des Gegensatzes, der das Wesen des Christenmenschen ausmacht. Von ihm gilt, in einem Satz, widerspruchsfrei und wesentlich: Er ist ganz Herr und ganz Knecht. Vom Christenmenschen ist das immer nur in zwei Sätzen und mit dem bleibenden Anschein des Widerspruchs zu sagen. Diese Zweiseitigkeit wird nur dann, dann aber gewiß zu einem mit sich übereinstimmenden Übergang, wenn sich mit Evidenz die Einsicht einstellt: Gerade das doppelte menschliche Außersich ist der anschauliche Spiegel der Einheit und Gegenwart Gottes auf Erden. Die Einheit von Glaube und Liebe. Die Wirklichkeit Gottes in meinem Leben. Das ist, nun endgültig und abschließend: Freiheit als Summe.

IV. Reformationsgedenken in der bürgerlichen Öffentlichkeit

Reformationsgedenken ist Erinnerung an anschauliche christliche Freiheit zum Gebrauch im eigenen Leben. Haben wir uns zuletzt wieder davon entfernt? Ganz und gar nicht.

Freiheit ist, um es noch einmal zu sagen, ein elementarer Deutungsbegriff. Freiheit wird dann und nur dann anschaulich, wenn man weiß, wonach man fragt. Sie ist allemal, wenn sie anschaulich werden soll, ein Akt von einer bestimmten Form: unerzungen und subjektiv vollzogen auf der einen Seite, wiedererkennbar, weil leibliches Tun gestalthaft prägend, auf der anderen.

Christliche Freiheit ist Handlungsfreiheit; sie ist Eröffnung von Gegenseitigkeit. Man kann sie, wie alle Freiheit, nicht aus Erscheinungen herleiten; so wenig man kausal auf einen nichtkausalen Ursprung schließen kann. Jeder kann aber sich selbst sehen als – unausweichlich und immer – handelnden Christenmenschen, wenn er Gegenseitigkeit eröffnet – schon mit einem ermutigenden Blick, erst recht mit einem verzeihenden Wort, handgreiflich mit geteiltem Brot. Und jeder kann das Handeln anderer auf sich – und auf Dritte – wahrnehmen nach diesem Muster: wo Einverständnis errungen, Feindschaft überwunden, Gerechtigkeit erlangt wurde.

Wer sich so an die Wahrnehmung seiner selbst und anderer macht, wird anschauliche Freiheit, wird eröffnete Gegenseitigkeit vielerorts entdecken – und sich daran freuen. Er wird entdecken, daß wir schon immer von ihr leben, noch bevor wir selbst sie anzubieten in der Lage sind – und dafür dankbar sein.

Allerdings: Damit christliche Freiheit anschaulich wird und christliches Leben sich selbst zu erkennen vermag, dazu braucht es die Verkündigung – »daß du hörest deinen Gott zu dir reden« –, die uns die Augen öffnet. Die uns sagt und deutlich macht, daß wir Gegenseitigkeit nur eröffnen können, weil sie uns von Gott grundsätzlich, ein für allemal, eröffnet ist. Die hörbare Verkündigung ist Teil der Anschaulichkeit freien Christenlebens.

Solche Verkündigung und solches bewußte christliche Leben brauchen ihren Platz in der Öffentlichkeit, sichtbar und artikuliert. Denn die Gegenseitigkeit, von der auch unsere Gesellschaft lebt, versteht sich nicht von selbst. Das Recht ist ein Regelsystem in einem umfassenderen Ganzen von Selbst- und Weltdeutungen. Daß Gegenseitigkeit eröffnet zu werden verlangt, daran muß, um der Gesellschaft selbst willen, erinnert werden. Deshalb bedarf sie, die dazu neigt, den Glauben zur innerlich-religiösen Motivlage herabzusetzen und zu privatisieren und umgekehrt das Recht zu formalisieren und zu funktionalisieren, der öffentlichen Anschaulichkeit christlichen Lebens, eben: des Reformationsgedenkens.

SUMMARY

Freedom is a controversial topic in christian theology as well as in modern social philosophy. Reflecting on Luther's *Tractatus de libertate christiana* it is shown that (1) Luther maintains the internal reality of freedom in faith, which unites human beings beyond their irrevocable duality of body and soul with God in Christ. This freedom turns (2) into visible intersubjective reality by opening human reciprocity, as well in individual as in social perspective; this offer of reciprocity, however, is the basis for interpersonal recognition. Therefore we can say that it is (3) God himself who acts in reconciling the lasting human diversities. By this way the article proposes a protestant interpretation of elementary social structures.