

PHILIPP SCHMITZ

Frei zu glauben oder durch Glauben frei?

Eine Spurensuche nach dem Verhältnis von
Freiheit und Glaube bei Paulus und Luther

Der Artikel beschäftigt sich mit Glaubensfreiheit aus systematisch-theologischer Perspektive, indem er das Verhältnis von christlichem Glauben und menschlicher Freiheit bei Paulus und Luther analysiert und anschließend versucht, Schwierigkeiten und Gewinne eines an diesen beiden Denkern orientierten Freiheitsbegriffes zu problematisieren. Er zeigt auf, dass eine Differenzierung unterschiedlicher Freiheitsbegriffe nicht nur durch die Zeit, sondern auch synchron in der Gegenwart einen Beitrag zum theologischen Diskurs leisten kann. – *Philipp Schmitz*, geb. 1988; Mag. theol.; Studium der Theologie in Münster und Jerusalem (Ökumenisches Studienjahr); ist Diakon im Bistum Aachen und Mitglied des Theologischen Forschungskollegs an der Universität Erfurt und setzt sich derzeit systematisch-theologisch mit den Bedingungen christlichen Glaubens in der Postmoderne auseinander.

Kann ein Mensch sich entscheiden, zu glauben? Ist er frei gegenüber Gott, kann er Gott also im *modus* des Glaubens selbständig wählen? Bei den zahlreichen Attributen, die im vergangenen Reformationsjahr 2017 Martin Luther zugeschrieben wurden, dominierte die Zeichnung des Reformators als Kämpfer für individuelle Freiheit. Ein zeitgenössisches Freiheitsverständnis wird rückgebunden an die Person und das Wirken des Reformators. Solche „Mythologie“ mag insofern nicht verwundern, als Freiheit in der Tat jener Zentralbegriff ist, der den postmodernen Menschen mit den reformatorischen Bewegungen des späten Mittelalters verbindet.¹ Doch Freiheit ist nicht gleich Freiheit. Bei genauerem Hinsehen zeigen sich in der Theologiegeschichte höchst unterschiedliche Kontexte, in denen das Thema Freiheit jeweils steht, und entsprechend ergeben sich auch unterschiedliche Bedeutungshorizonte des jeweiligen Freiheitsverständnisses. Die biblische Rede von Freiheit wird dominiert von dem Themenkomplex Sünde und Heil. In der Reformation kommt ein spezifisches Moment der individuellen Freiheit hinzu. Neuzeitlich wird Freiheit besonders im ethischen Kontext und als Autonomie des Subjekts zum Thema. Besonders deutlich wird die kontextbezogene Füllung des Freiheitsbegriffes bei der Frage nach der Zuordnung von Freiheit und Glauben. Heute dominiert eine eher *religionssoziologisch* geprägte Zeichnung des postmodernen Menschen als eines Individuums, das sich auf dem Markt spiritueller Möglichkeiten frei für

¹ Auch neuere Ansätze in der römisch-katholischen Theologie, wie die Freiheitstheologie der Präpper-Schule oder die befreiungstheologischen Aufbrüche aus Südamerika, erhärten den Eindruck, dass theologisches Denken heute in dem Diskurs über Freiheit einen wichtigen Anknüpfungspunkt hat.

eine christliche, eine andere spirituelle oder auch eine rein säkulare Weltanschauung entscheidet. Hier ist Freiheit als die Voraussetzung für eine Glaubensentscheidung zu identifizieren. Das „Entscheidungschristentum“² lebt davon, dass Menschen autonom und bewusst für den christlichen Glauben optieren. Durch eine solche Wahl schärft ein Individuum sein spirituelles Profil. *Theologisch* stellt sich dann jedoch die Frage, ob der christliche Glaube überhaupt ein menschlicher Freiheitsakt im Sinne eines tatsächlichen menschlichen Könnens sein kann.

Dazu soll im Folgenden anhand zweier eminent an der Freiheit interessierter theologischer Denker aufgezeigt werden, wie sie von Freiheit sprechen, um dann näher darzustellen, wie sie die Frage nach der menschlichen Freiheit zu glauben theologisch beantworten, um schließlich Impulse für ein theologisches Reden von Freiheit heute vorzuschlagen.

1. Paulus

Paulus profiliert Freiheit primär in Opposition zum Begriff der Sünde. Wer sich sodann der Theologie der Freiheit³ des Apostels Paulus zuwendet, entdeckt dabei recht schnell, dass diese in Bezug auf den Glaubensakt des Menschen gleichsam kontradiktorisch einem zeitgenössischen Denken gegenübersteht. Entscheidet sich der moderne Mensch in seiner Freiheit zu glauben, so hat dieser Akt bei Paulus eine genau umgekehrte Stoßrichtung. Er wird als göttliche Befreiungstat am Menschen beschrieben: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1a).⁴ Damit ist die richtige Gottesrelation des Menschen das zentrale Moment paulinischer Rede von der Freiheit; erst sekundär leiten sich davon ethische Implikationen ab.

a. Die Situation der grundsätzlichen Unfreiheit und der befreiende Christusglaube

Befreiung setzt Unfreiheit voraus. Diese ist bei Paulus verknüpft mit der Sünde und stellt die alles bestimmende Wirklichkeit des nachadamitischen Menschen dar. Jener befindet sich in einer Situation der Unfreiheit des Willens, weil er den fleischlichen Begierden ausgeliefert ist (Röm 7,14–17). Aus dieser todbringenden Situation führt auch das Gesetz nicht heraus, es macht vielmehr die Sünde noch größer (Röm 5,20), sodass es die Todesverfallenheit des Menschen nur zutage fördert, nicht aber verhindern könnte. Dies kann allein der rechtfertigende Glaube an Jesus Christus, der das individu-

² Vgl. etwa Andreas R. Batlogg, Vom Traditions- zum Entscheidungschristentum, in: Stimmen der Zeit 229 (3/2011), 145f.

³ Vgl. Franz Mußner, Theologie der Freiheit nach Paulus (QD 75), Freiburg/Br. 1976.

⁴ Vgl. Thomas Söding, Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie, in: IkaZ Communio 37 (2008), 92–112, sowie Joh 8,30–36.

elle Bekenntnis fordert, aber doch an Gottes Gnadenwahl und Vorherbestimmung gebunden bleibt (Röm 8,28–30). Am ausführlichsten reflektiert Paulus diesen Umstand und seine Konsequenzen in der Kapiteltrias Röm 9–11, wo er sich der Frage stellt, warum einige aus seinem Volk Israel (wie er selbst) zum heilbringenden Christusglauben gefunden haben, die überwiegende Mehrheit aber nicht. Grob umrissen verläuft die Argumentation des Paulus folgendermaßen: Immer schon hat Gott in seiner Geschichte mit den Menschen erwählt und verworfen,⁵ was Paulus an Isaak und Ismael (V. 7f.) sowie Jakob und Esau (V. 12f.) exemplifiziert. Deutlich betont der Jude Paulus, dass der Unglaube Israels seine Ursache nicht in einer ablehnenden Entscheidung des Menschen findet, sondern im göttlichen Handeln an Israel, das Paulus mit dem Terminus *πώρωσις* (Verstockung, Röm 11,7.25; 2 Kor 3,14) bezeichnet.⁶ Dies ist in paulinischer Anschauung die notwendig mitzudenkende Kehrseite dessen, dass die *δύναμις* des den Menschen errettenden Heilsglaubens im Wort des Evangeliums selber liegt und ebendaher nicht von der Beschaffenheit des Rezipienten abhängig gemacht werden kann (vgl. Röm 1,16).

b. Glaube als *modus des Heils*

In der Zusammenschau mit anderen Aussagen über den Glauben ergibt sich, dass Paulus die rettende Befreiungstat Gottes heilsgeschichtlich-christologisch fundiert und existenziell-soteriologisch entfaltet – so etwa, wenn er das Kommen Christi mit dem Kommen des Glaubens parallelisiert, wie in Gal 3,24f.:

„So hat das Gesetz uns in Zucht gehalten bis zum Kommen Christi, damit wir durch den Glauben gerecht gemacht werden. Nachdem aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter dieser Zucht.“

Im Kommen des Glaubens vollzieht sich individual-soteriologisch das, was durch das Kommen Christi heilsgeschichtlich-objektiv schon geschehen ist. Das Kommen des Glaubens ist ein heilvolles Geschehen am Menschen, bei dem dieser als empfangend-passiv zu charakterisieren ist.⁷ Glaube ist dem-

⁵ Vgl. Dieter Sänger, *Verwerfung und Annahme. Das Geschick Israels nach Röm 9–11*, in: ders. / Ulrich Mell (Hg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur* (WUNT 198), Tübingen 2006, 381–410.

⁶ Nicht nur für die Erwählung, sondern auch für die Verstockung gilt: „Subjekt dieses Geschehens ist allein Gott ([Röm] 9,24f.33; 10,19–21; 11,1.7f.11).“ (Sänger, *Verwerfung* [s. Anm. 5], 397) Deutlich tritt eine „theozentrische Substruktur“ mit einem „prädestinarianisch grundierte[n] Referenzrahmen“ zutage (ebd., 398).

⁷ Vgl. auch Hans-Joachim Eckstein, *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2,15–4,7* (WUNT 86), Tübingen 1996, 213: „Gerade durch die objektivierende Rede vom ‚Kommen‘ und vom ‚Offenbarwerden‘ des Glaubens wird in wünschenswerter Klarheit herausgestellt, daß der Glaube an Christus nicht vom Menschen ausgeht, sondern diesem von Gott her vermittelt wird, daß er also nicht eine vom Menschen zu erfüllende *conditio* der Heilsteilhabe, sondern *modus* der göttlichen Heilseignung ist. Da das ‚Kommen des Glaubens‘ ([Gal 3,]V. 23.25) mit dem Kommen Jesu Christi (V. 19) zeitlich und sachlich zusammenfällt, kann es nicht als eine subjektiv zu realisierende Möglichkeit ge-

nach nicht eine Vorbedingung oder Voraussetzung des Heils, sondern sein existenzielles Offenbarwerden, „nicht die *conditio*, sondern der *modus* des Heilsempfangs“⁸. Er kann demnach nicht der freiheitlichen Disposition des menschlichen Willens zugeordnet werden. Das zeigt auch das Substantiv πίστις, das Paulus verbalen Formen eindeutig vorzieht, weil Glaube für ihn eine Größe ist, die (zunächst einmal) von außen auf den Menschen zukommt und als solche eine göttliche Geschehenswirklichkeit bezeichnet. Plastisch wird dies, wenn der Apostel konstatiert, dass der Glaube aus dem Hören kommt (Röm 10,17), welches wiederum aus der Vorgabe des Wortes Christi lebt.

Kritisch, d. h. unterscheidend, ist der apostolische Verkündigungsdienst, der, durch Sendung legitimiert, das Wort Gottes bekannt macht, so zum Glauben oder Unglauben führt und Erwählung oder Verstockung aufdeckt. Im Akt des Hörens des Wortes Gottes wird Gottes Entscheidung über den Menschen offenbar. Der in der Unfreiheit der Sünde verhaftete Mensch hingegen ist nicht in der Lage, über das Wort Gottes zu urteilen, es anzunehmen oder abzulehnen. Seine diakritische Funktion deckt die Bestimmtheit des Menschen auf, der im Irrtum lebte, meinte er, sich angesichts des Evangeliums aus einer neutralen Grauzone heraus selber, und erst als Reaktion auf es, disponieren zu können.

c. Die autobiographischen Grundlagen paulinischer Theologie

Eindrücklich zeigt sich dieser Umstand an der Biographie des Apostels selbst. An dem Beispiel des hervorragend ausgebildeten Pharisäers kann man zunächst festmachen, wie der „Gebrauch der Glaubensterminologie über die Bedeutung des bloßen intellektuellen Aneignens hinaus[greift]“⁹, insofern Paulus trotz intellektuell bester Voraussetzungen nicht zum Christusglauben findet, im Gegenteil diesen massiv bekämpft. Erst vor Damaskus kommt es durch das Wort Christi selbst zur alles entscheidenden Wende:¹⁰ Gott schenkt ihm den Christusglauben (vgl. auch 1 Kor 1,21) und macht ihn zum Völkerapostel. Hier ereignet sich ein existenzveränderndes Hören, das sich bei Paulus in einem Gehorchen äußert. Nach seinem Damaskuswiderfahrnis wäre es naiv gewesen, wenn Paulus bei seiner Mission auf sein Wort allein

deutet werden. Die πίστις, die in Christus zu den Menschen kam, ist vielmehr die von Gott geschenkte, in Kreuz und Auferstehung offenbarte Wirklichkeit des Heilsempfangs aus Gnade.“

⁸ Hans-Joachim Eckstein, Das Wesen des christlichen Glaubens. Nachdenken über das Glaubensverständnis bei Paulus, in: ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments (BVB 5), Münster 2003, 3–18, hier 11.

⁹ Benjamin Schliesser, Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven (Theologische Studien NF 3), Zürich 2011, 56.

¹⁰ Vgl. zum Widerfahrnis-Charakter von Damaskus treffend Ulrich B. Müller, Die Lebenswende des Apostels Paulus und seine bleibende Orientierung am Kyrios Jesus, in: BZ NF 56 (2012), 161–187, hier 168–171.

vertraute; denn das menschliche Wort hatte ihn selbst ja gerade nicht hinreichend überzeugen können.

Gewirkt wird der Glaube in Paulus' theologischer Reflexion wie in seiner biographischen Erfahrung also nicht durch menschliches Werk, wie es auch die apostolische Verkündigung zunächst einmal ist; sondern wo das Evangelium gepredigt wird, da lässt Gott „selbst sein Wort laut werden“¹¹, was überhaupt erst zur Folge hat, dass der Hörer in dieser Ansprache das, was ihm verkündigt wird, für wahr halten kann. Der Glaubensbegriff übersteigt damit deutlich eine epistemische Ebene, wenn er nämlich eine neue existenzielle Hermeneutik ermöglicht. Gottes Wort selbst wirkt und schafft Glauben, insofern die Verkündigung an „der Wirkmacht des Evangeliums partizipiert“¹², welche eine aus der todbringenden Sündenwirklichkeit rettende Macht ist. Solcher Wirkmacht eignet freilich insofern ein zwingender Charakter, als Paulus sich stolz als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet. Doch gerade dieser Knecht ist ein befreiter Mensch, weil er ein δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ ist. Er lebt in einem Lebensraum, der wahrhaftig einer ist: ἐν Χριστῷ. In diesem personal qualifizierten Freiheitsraum gibt es weder soziale noch ethnische Unterschiede (vgl. Gal 3,28), hier herrscht die herrliche Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8,21), die so frei macht, dass der Mensch von sich selbst absehen kann, um anderen zu dienen: „Frei von allen, versklave ich mich für alle, damit ich mehr gewinne“ (1 Kor 9,19). Diese Hingabe geht so weit, dass Paulus konstatieren muss, dass nicht mehr er selbst lebt, sondern vielmehr Christus in ihm (Gal 2,20).

Freier Wille muss bei Paulus als Folge, nicht etwa als Vorbedingung des heilbringenden Glaubens begriffen werden. Glaube ist *modus* des Heils, d. h. er befreit in einen heilvollen Lebensraum. Außerhalb dieser Christusbeziehung aber herrscht grundsätzlich die todbringende Knechtschaft der Sünde, die den Menschen mit Hilfe des Gesetzes versklavt. Freiheit ist dort, wo „die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus“ (Röm 3,22) geschenkt wird und damit zugleich die eigene (Gesetzes-)Gerechtigkeit als Versklavung aufgedeckt wird. Das Anliegen der paulinischen Rede von der Freiheit erschließt sich nur über seinen soteriologischen Kontext. Freiheit ist bei Paulus ein Thema der *Gnaden-theologie*, nicht der Anthropologie. Sie ist keine menschliche Disposition, sondern wird als heilvolles, im Christusglauben zugeeignetes Geschenk gedacht. Dieser Zusammenhang lässt die Herausforderung für heutige Fragestellungen deutlich werden: Freiheit wird heute gemeinhin als apriorische Voraussetzung der Gottesbeziehung angesehen, sie kommt dem autonomen Menschen als ‚Freiheit von‘ zu und bewährt sich in seinem sittlichen Handeln. Dann jedoch droht das pauli-

¹¹ Otfried Hofius, Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: ders.: Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1994, 148–174, hier 153. Vgl. auch 1 Thess 2,13; 2 Kor 4,4–6; 5,20.

¹² Hofius, Wort Gottes (s. Anm. 11), 160.

nisch maßgebliche Freiheitsmoment der rechten Gottesbeziehung aus dem Blick zu geraten.

2. Luther

Die hier untersuchte Frage nach der Freiheit des Menschen in Bezug auf den Glauben ist nicht eine theologische Spitzfindigkeit, sondern bezeichnet das Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus, bei der alles um die Frage kreist, ob es „in unserer Freiheit steht, unseren Willen der Gnade zuzuwenden oder ihn von ihr abzuwenden – so wie wir frei sind, dem uns entgegenstrahlenden Licht die Augen zu öffnen oder, umgekehrt, sie vor ihm zu verschließen“¹³. Ganz offensichtlich geht es in dieser Auseinandersetzung um die menschliche Willensfreiheit in ihrem Bezug auf den heilbringenden Glauben. Erasmus postuliert einen freien Willen, der sich auf die Gnade richten kann oder sie ablehnt. Nicht dass Erasmus die Gnade aus dem Glaubensgeschehen ausklammern wollte, aber es kommt ihm darauf an, ein „perpusillum“¹⁴ festzuhalten, welches der Verantwortung des Menschen anheimgestellt bleibt. Diese Winzigkeit ist ihm die Annahme oder Ablehnung des Glaubens. Ohne einen solchen menschlichen Willensakt wäre nach Erasmus' Argumentation die Verantwortung des Menschen aufgehoben und Böses müsste Gott zugerechnet werden.¹⁵

a. Freiheit als gebundene Freiheit

Für Luther ist eine solche Fähigkeit indes – ganz auf der Linie des Paulus und Augustins – seit Adams Fall verspielt, das Willensvermögen des Menschen verknechtet und nicht in der Lage, sich dem heilbringenden Guten zuzuwenden. Folglich muss für ihn (soteriologisch konsequent) der „Glaube ein [ausschließlich] göttlich Werk in uns“¹⁶ sein. Damit behauptet Luther keine durchgängige Determiniertheit des menschlichen Willens.

„Wir wissen sehr wohl, daß der Mensch zum Herren eingesetzt ist über das, was unter ihm liegt und worüber er Verfügungsrecht und freien Willen hat, so daß diese Dinge ihm gefügig sind und tun, was er will und denkt. Vielmehr fragen wir danach, ob er Gott gegenüber freien Willen hat [...]“¹⁷, d. h., ob er also auch in Hinblick auf sein Heil durch den Glauben eine freie Entscheidung zu treffen vermag.

¹³ Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio διατριβή sive collatio* (1524), in: *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Werner Welzig, Nachdr. der 2. Aufl., Bd. 4, übers., eingeleit. und mit Anm. vers. von Winfried Lesowsky, Darmstadt 1995, 54–556; IIa 11.

¹⁴ Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio* (s. Anm. 13), IV 7f.

¹⁵ Vgl. Oswald Bayer, *Freiheit des Willens? Über Luthers de servo arbitrio*, in: Edith Düsing / Klaus Düsing / Hans-Dieter Klein (Hg.), *Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne* (Geist und Seele 1), Würzburg 2006, 65–81, hier 75.

¹⁶ Martin Luther, *Vorrede zum Römerbrief* (1522), in: *Luthers Vorreden zur Bibel*, hg. v. Heinrich Bornkamm, Göttingen 1989, 182. Alle Luther-Zitate in diesem Aufsatz sind sprachlich leicht angepasst.

¹⁷ WA 18, 781, 8–10 (*De servo arbitrio*, 1525). Vgl. CA 18.

Wenn Luther in *De servo arbitrio* (1525)¹⁸ die Unfreiheit so mächtig ins Wort bringt, leugnet er nicht, dass der Mensch in Bezug auf einzelne Gegenstände oder Tätigkeiten wählen könnte, wohl aber, dass er frei sei in Bezug auf das, was er damit zu bezwecken sucht. In Bezug auf die Grundrichtung seines Wollens nämlich ist das *arbitrium* geknechtet, der Mensch willenlos und nicht mächtig, die Grundrichtung seines Wollens frei zu wählen.¹⁹ So kann Luther den menschlichen Willen drastisch mit einem Lasttier vergleichen, das entweder vom Satan oder von Gott geritten wird. „Und es liegt nicht in seinem [sc. des Menschen] freien Ermessen, zu einem der beiden Reiter zu laufen oder ihn zu suchen [...]“²⁰ Gott gegenüber ist der Mensch also nicht frei, sofern er durch das „Unwesen – durch die Sünde, den Unglauben – bestimmt ist“²¹.

In Verknüpfung mit der theologischen Überzeugung, Gott wisse alles Zukünftige vorher, konzipiert Luther eine deterministische Rahmung menschlicher Handlungs- und Willensfreiheit. Innerhalb dieses Rahmens kann der Mensch abwägen und zwischen Alternativen entscheiden, womit er sehr wohl verantwortlich für sein Tun, doch nicht in einem indeterministischen Sinne frei ist. Er bleibt in all seinen Entscheidungen gebunden an die ihm unverfügbare Gesinnung all seines Tuns²², und das *liberum arbitrium* bleibt als „göttlicher Titel“ allein an die „göttliche Majestät gebunden“²³.

b. Freiheit im Rechtfertigungsgeschehen durch den Glauben

Luthers Konzept der gebundenen Freiheit ist die anthropologische Kehrseite des für den Reformator zentralen Rechtfertigungsgeschehens. Im Glauben geschieht nichts anderes als der „fröhliche Wechsel“²⁴ – ein Wechsel der Gerechtigkeitsverhältnisse: Während Christus die Sünde auf sich nimmt, wird dem sündigen Menschen im Glauben die Gerechtigkeit Christi zugerechnet. Diese zugesprochene *iustitia aliena* ist die vollkommene und suffiziente Gerechtigkeit Christi, der es absolut keines (!) Zutuns des Sünders mehr bedarf – auch keines Willensaktes. Wer jedoch dergleichen behauptet wie Erasmus, vertritt nach Luther eine synergistische Position, welche die Bedeutung des Heilswerkes Christi verwässert und das Wirken des Heiligen Geistes überflüssig macht.²⁵ Nach Luther kann der Glaube keine freie

¹⁸ Luther selbst bewertet diese Schrift als systematisches Compendium seiner Einsichten.

¹⁹ Vgl. Friedrich Hermann, Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: ders. / Peter Koslowski (Hg.), Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, 165–187, bes. 172; 174f.

²⁰ Mit Verweis auf Ps 73,22f. WA 18, 635, 17–23 (De servo arbitrio, 1525).

²¹ Bayer, Freiheit (s. Anm. 15), 79.

²² Vgl. Hermann, Luther oder Erasmus? (s. Anm. 19), 179–183.

²³ WA 18, 636, 27–32 (De servo arbitrio, 1525).

²⁴ WA 7, 25, 34 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520).

²⁵ Vgl. WA 18, 665, 13–16 (De servo arbitrio, 1525).

menschliche Entscheidung sein, weil der Mensch dann gerade in dem soteriologisch alles entscheidenden Punkt, der jedoch für Erasmus lediglich ein „perpusillum“²⁶ darzustellen vermag, auf sich selbst angewiesen wäre. Wenn der Mensch aber nur das Geringste zu seinem Heil tun müsste, müsste er folglich immer zweifeln, ob er genug getan hätte; er leugnete damit die vollkommene Suffizienz des Heilswerkes Christi und meinte, dieser noch etwas (Eigenes) beifügen zu müssen.

Im Glauben erhält der Mensch nach Luther dagegen einen neuen Existenzgrund: nicht mehr aufgrund seiner eigenen Gerechtigkeit muss er versuchen, vor Gott zu bestehen, sondern der Glaube sagt ihm zu (*promissio*), dass ihm die vollkommene Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird. Die Tragweite solcher Zusage des Evangeliums kann erst *ex post* da erkannt werden, wo sie längst erfolgt ist. Sie liegt so weit außerhalb der Existenzmöglichkeit des gesetzlichen Menschen, dass eine freie Hinwendung zu ihr schon rein epistemologisch undenkbar ist.

„Aber nun, da Gott mein Heil meinem Willen entzogen und in seinen Willen aufgenommen hat und nicht auf mein Werk oder Laufen hin, sondern aus seiner Gnade und Barmherzigkeit zugesagt hat, mich zu erretten, bin ich sicher und gewiss, dass er treu ist und mir nicht lügen wird [...].“²⁷

c. Christliche Exzentrizität

Wo der Mensch im Glauben von seiner Selbstgerechtigkeit befreit ist, steht er nicht mehr unter dem Zwang, sein Heil durch Werke zu erwirken. Gleichwohl bleibt er *peccator*, doch im Glauben wird ihm zugesprochen, dass er sich nicht selbst rechtfertigen muss. Im Gegenteil: Er ist frei von sich selbst,²⁸ sodass er etwa seine wertvolle Lebenszeit verschenken kann, weil er nicht unter dem Zwang steht, sie zur Selbstrechtfertigung investieren zu müssen. Freiheit ist demnach keine dem Menschen anhaftende Qualität, sondern ein durch die entlastende Befreiung von der Aufgabe der Selbstgestaltung gewirktes neues Selbstverständnis, kurzum: die göttliche *promissio*, „dass diese Aufgabe der Selbstgestaltung durch den Zuspruch der Identität Christi immer schon und vor allem Tun gelöst ist“²⁹.

Damit freilich wird auch deutlich, warum der Christenmensch nicht nur „ganz und gar freier Herr über alles, niemandem untertan“, sondern zugleich auch „ein ganz und gar dienstbarer Knecht aller Dinge, jedermann

²⁶ Vgl. Bayer, Freiheit (s. Anm. 15).

²⁷ WA 18, 783, 28–31 (De servo arbitrio, 1525). An anderer Stelle kann Luther sagen: „[D]er Glaube hat nichts Eigenes, sondern nur Christi Werk und Leben“ (WA 10, 12,21–13,2, Kleiner Unterricht, 1522).

²⁸ Vgl. Notger Slenczka, Freiheit von sich selbst – Freiheit im Dienst. Zu Luthers Freiheitsschrift, in: Christine Axt-Piscalar / Mareile Lasogga (Hg.), Dimensionen christlicher Freiheit. Beiträge zur Gegenwartsbedeutung der Theologie Luthers, Leipzig 2015, 81–118.

²⁹ Slenczka, Freiheit (s. Anm. 28), 103.

untertan“ ist.³⁰ Als im Glauben von seiner Selbstrechtfertigung Befreiter ist er befähigt, sich dem Nächsten in ehrlicher Selbstvergessenheit zuzuwenden.

„Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und in seinem Nächsten – oder er ist kein Christ. In Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe: Durch den Glauben wird er über sich in Gott hineingerissen; umgekehrt läßt er sich von der Liebe herabsenken zum Nächsten und bleibt doch immer in Gott und seiner Liebe.“³¹

Bei Luther wird erst von der Warte christlicher Freiheit her das Ausmaß der menschlichen Unfreiheit deutlich. Da der Mensch durch die Sündenwirklichkeit die Freiheit in Bezug auf seinen Existenzgrund immer schon verspielt hat, kann er sie von sich aus nicht zurückgewinnen. Er kann sich die dazu allein hinreichende Gerechtigkeit Christi nicht eigeninitiativ oder affirmativ zueignen, da er mit seiner eigenen Gerechtigkeit beschäftigt ist und in solcher Geschäftigkeit noch nicht einmal seine ausweglose Lage zu erkennen vermag. Im Glauben aber wird der Mensch in Bezug zu seinem eigentlichen und ursprünglichen Existenzgrund gerückt „als Ausrichtung der menschlichen Freiheit auf das Tun des Willens des Schöpfers“³². Solcher Glaube freilich ist keine Frucht des Willens, sondern „*ex mera dei misericordia*“³³, sodass man resümieren darf, dass Luther bei seiner Konturierung des Freiheitsbegriffs wie schon Paulus ein soteriologisches Anliegen verfolgt, das, ebenfalls in Parallele zu Paulus, zugleich eine befähigende Komponente hat sowie mit dem Themenkomplex der Sünde verknüpft ist. Darüber hinaus arbeitet sich Luther dezidiert an der Frage nach der menschlichen Aktivität bei der Konstituierung des Glaubens ab und betont hier aus gnadentheologischer Motivation seinen exklusiven Geschenkcharakter.

3. Zur ökumenischen Relevanz der Fragestellung

Überall dort, wo die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben auf Zustimmung stößt,³⁴ gilt in ökumenischer Übereinstimmung:

„Die Freiheit, die er [sc. der Mensch] gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin. Das heißt, als Sünder steht er unter dem Gericht Gottes und ist unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen. Rechtfertigung geschieht allein aus Gnade.“ (GE, Nr. 19)

³⁰ So die programmatische Ouvertüre der Freiheitsschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ von 1520. Vgl. WA 7, 49, 22–25.

³¹ WA 7, 69, 12–16 (De libertate Christiana, 1520).

³² Christoph Schwöbel, Emanzipatorische Partizipation. Gottes Mitteilung, die Teilhabe des Glaubens und die Freiheit zur Liebe, in: ders., Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung, Tübingen 2011, 253–269, hier 269.

³³ WA 7, 62, 9 (De libertate Christiana, 1520).

³⁴ So in der Gemeinsamen Erklärung [GE] zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche von 1999, der sich der Weltrat methodistischer Kirchen und 2017 auch die Weltgemeinschaft der reformierten Kirchen angeschlossen haben.

Weil christlicher Glaube nicht mit einer Weltanschauung oder bloßen Meinungsänderung verwechselt werden darf, sondern selbst heilvolles, da rechtfertigendes Handeln Gottes ist, wird hier zugleich ausgeschlossen, dass Menschen sich frei zum christlichen Glauben entscheiden könnten. Denn wo Glaube im Kontext von Heil und Rettung thematisiert wird, kann er niemals einseitig als menschlicher Freiheitsakt angesprochen werden, ohne dass dies eine Verkürzung in soteriologischer Hinsicht nach sich zöge. Im Glauben zeigt sich nämlich Gottes entschiedenes Zukommen auf den Menschen, sein ‚Ja‘ zu ihm. Dieses soteriologische Anliegen der paulinischen wie der lutherischen Konturierung des Verhältnisses von Freiheit und Glaube findet sich aufgehoben in einem breit rezipierten ökumenischen Konsenspapier, und unterstreicht, dass es sinnvoll ist, zwischen unterschiedlichen Freiheitsbegriffen zu differenzieren. Paulus, Luther und die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* halten dazu an, dass überall dort, wo in gnadentheologischen Kontexten die Freiheit des Menschen thematisiert wird, diese als gebundene Freiheit zur Geltung zu bringen ist, was jedoch nicht im Widerspruch zu einer konkreten Handlungsfreiheit, die dem Menschen in seinem Lebensvollzug zukommt, steht.

4. Theologie und Freiheit: Chancen und Herausforderungen

Nach der Analyse des Verhältnisses von Glaube und Freiheit bei Paulus und Luther sowie einem kurzen Seitenblick auf die Rezeption in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* soll nun in einem letzten Schritt versucht werden, Perspektiven und Herausforderungen eines theologisch konturierten Freiheitsbegriffs zu umreißen.

a. Herausforderung: Freiheit als relationale Wirklichkeit

Der Mensch der Postmoderne versteht sich als frei im Sinne eines autonomen Subjekts. Die Frohe Botschaft von der Befreiung durch Christus gilt heute als gemeinhin schon vorausgesetzte Selbstverständlichkeit: Freiheit ist Signatur moderner Gesellschaften und anthropologische Grundverfassung. Damit jedoch hat der befreiende Charakter des Evangeliums an Plausibilität eingebüßt, und seine Verkündigung droht, überflüssig bzw. nicht mehr verstanden zu werden; denn ein freier Mensch erkennt keine Notwendigkeit seiner Befreiung. Seit der Neuzeit hat sich der Freiheitsbegriff von seiner jüdisch-christlichen Herkunft emanzipiert. War Freiheit bei Paulus wie bei Luther ein strikt relationaler Begriff, insofern sie Freiheit *in Christus* bzw. die eines *Christenmenschen* war, d. h. eine erst durch den Christusglauben konstituierte und personal qualifizierte Wirklichkeit, kennt die moderne

Freiheit des Menschen keine andere Bezugsgröße als sich selbst,³⁵ ist ein allgemeines menschliches Apriori und damit nicht ohne weiteres mit einem Freiheitsbegriff vermittelbar, dessen Pointe das soteriologische Moment der Befreiung darstellt.

Mit Paulus und Luther ist Freiheit jedoch gerade keine sich selbst begründende Selbstverständlichkeit und ebenso wenig Aufforderung zur Selbst- oder Weltgestaltung. Beide teilen das Anliegen, im Evangelium nicht nur ein Angebot zu sehen, das zur Entscheidung aufruft. Stattdessen betonen sie seinen Charakter als Zuspruch, der seine befreiende Wirklichkeit performativ setzt: den Glauben, der nichts anderes ist als der neue und wahrhaftige Existenzgrund eines Christen.³⁶ Zugespochene Freiheit gibt es in dieser Optik nur in der Glaubensbeziehung, nicht unabhängig von oder vorgängig zu ihr, und ist dann als relationale Wirklichkeit nie absolut frei.

b. Chance: Christlicher Glaube als befreiende Entlastung

Luther schreibt von der Unfreiheit des menschlichen Willensvermögens in soteriologischer Absicht aus der befreienden Erfahrung der Rechtfertigung. Paulus formuliert als Verkündiger des ihm vor Damaskus entgegentretenden Endes des Gesetzes (Röm 10,4). Auch gegenwärtige christliche Theologie argumentiert aus der Vorgabe des Glaubens heraus.³⁷ In einer Retrospektive versucht sie, vernünftig ins Wort zu bringen, was ihr im Glauben schon geschenkt ist: Gottes bedingungsloses und befreiendes ‚Ja‘.

Von dieser heilvollen Grunderfahrung ausgehend eröffnen sich für die theologische Rede von der Freiheit des Menschen wichtige Perspektiven. Ein Mehrwert bestünde etwa darin, die theologische Rede vom Menschen als Sünder zu plausibilisieren, ohne dabei dem Vorwurf der Übergriffigkeit zu verfallen. Denn erst als Befreiter versteht der Gläubige sich *ex eventu* als Sünder, sein Willensvermögen als gebunden, und er vermag ebenso, die befreiende Einsicht des Glaubens zu entdecken: dass er nichts mehr für sich leisten muss, sondern dass er schon alles ist *in Christus*. Diese Optik arbeitet mit einer aus dem Glauben gewonnenen Selbstzuschreibung und vermeidet es, apodiktisch den Nicht-Gläubigen als einen zu bestimmen, der sich entweder wider besserer Einsicht und aus freier Entscheidung dem Glauben sündhaft verschließt, oder ihn zu stigmatisieren als einen, der kognitiv offenbar nicht in der Lage ist, die existenzielle Stimmigkeit

³⁵ Vgl. Christoph Schwöbel, Versprochene Freiheit – verantwortete Freiheit. Grundlagen und Praxis christlichen Lebens, in: ders., Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung, Tübingen 2011, 235–252, hier 239.

³⁶ Und weil der Christ den Schöpfer als seinen Existenzgrund weiß, ist das Tun seines Willens kein Zwang (Heteronomie), sondern entspricht völlig der Begründung seines neuen Seins, ist somit wirkliche Freiheit.

³⁷ Vgl. Julia Knop, Scientia fidei – Glaubenswissenschaft, in: Martin Kirschner (Hg.), Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis, Mainz 2017, 133–148.

oder gar rationale Notwendigkeit des christlichen Glaubens zu erkennen. Die Unfreiheit eines Menschen wäre hier eine im Glauben gewonnene Erkenntnis und sodann ebenso wenig menschliche Verurteilung wie der Glaube menschliche Selbstzuschreibung sein kann. Das Geschehen, innerhalb dessen der Mensch Einsicht über seinen tatsächlichen Stand gewinnt, ist dasselbe Geschehen wie jenes, innerhalb dessen er zum Glauben kommt und eben so befreit wird.

Die hier umrissene theologische Rede von Freiheit hätte einen weiteren Gewinn darin, betonen zu können, dass es bei aller Wahl- und Handlungsfreiheit, die dem Menschen heute mannigfaltig zukommt, doch niemals sein Verdienst, seine Leistung oder Entscheidung gewesen sein kann, von Gott angesehen und bejaht zu werden. Denn gerade hier liegt eine Schwäche eines modernen Freiheitsbegriffes absoluter Autonomie, der seine Begrenzung dort findet, wo aus Selbstbestimmung ein Imperativ zur Selbstgestaltung erwächst.³⁸ Angesichts der schon von Max Weber analysierten Unfähigkeit des postmodernen Menschen, bei der Pluralität von Werten und Sinnressourcen das Gute zu wählen,³⁹ hätte ein an Paulus und Luther orientierter Freiheitsbegriff nicht als Beschneidung menschlicher Freiheiten zu gelten, sondern bewahrte eine tröstliche Gewissheit, die den Menschen in soteriologischen Fragen von sich selbst entlastet und in ein befreites Sein entlässt. Gerade im Fall des heilbringenden Glaubens, des neuen Selbstverständnisses als von Gott Bejahter, wäre der Mensch nicht auf sich allein gestellt. Er hätte sich nicht selbst zu befreien, sondern dürfte sich die Befreiungstat Christi als Indikativ zusprechen lassen. Gleichwohl bliebe es die Aufgabe des Christenmenschen, die schon gesetzte Wirklichkeit der Berufung zur Gotteskindschaft immer wieder im praktischen Lebensvollzug wie im Denken einzuholen.

³⁸ Oswald Bayer, Notwendige Umformung? Reformatorisches und neuzeitliches Freiheitsverständnis im (Konflikt-)Gespräch, in: Hans Christian Knuth / Rainer Rausch (Hg.), Welche Freiheit? Reformation und Neuzeit im Gespräch (Herbsttagung der Luther-Akademie 2011), Hannover 2013, 123–146, hier 144f., zeigt unter Rückgriff auf Jean-Paul Sartres Diktum „zur Freiheit verdammt“ auf, zu welchen Aporien ein solcher absoluter Freiheitsbegriff führt: „Wird Freiheit aber nicht zugesprochen und mitgeteilt, sondern eignet sie mir von vorneherein selbst, bin ich nicht zu ihr bestimmt, sondern bestimme ich mich selbst zu ihr, dann bin ich als individuelle und kollektive Subjektivität mit der Erfüllung des mir selbst gegebenen Versprechens belastet – nicht zur Freiheit befreit, sondern zugleich ‚zu ihr verdammt‘; ich darf nicht frei sein, sondern muss mich befreien“ (145).

³⁹ Max Weber, Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, Stuttgart 1973, 272, spricht von der schwierigen, da unübersichtlichen „Wahl zwischen ‚Gott‘ und ‚Teufel‘“.