

# Die Handlungsbedeutung und der Personbegriff bei Martin Luther

Berthold Wald

## I. Einleitung

In einer der späten Disputationen aus dem Jahr 1539 findet sich ein Satz, der Luthers Sicht vom Verhältnis zwischen Person und Handlung prägnant zusammenfasst. Er lautet: “fides facit personam, persona facit opera”.<sup>1</sup> Person ist dabei nicht schon der Mensch. Person zu sein ist überhaupt nichts Substanzartiges. Ihr Sein besteht allein durch den Glauben an Christus und auch nur *innerhalb* dieser Beziehung, weshalb auch der Subjektbegriff nicht anwendbar ist. Das “Ich“ oder das “Selbst“ gehört noch zum Sein des Menschen. Darum haben die menschlichen Handlungen, oder in der Sprache Luthers, “die Werke“ des Menschen, ob gut oder schlecht, keinerlei konstitutive Bedeutung für die Seinsweise der Person. Aus der prinzipiellen Unerfahrbarkeit eines weder substantial noch subjekthaft gedachten Seins der Person entsteht die Notwendigkeit der Selbstvergewisserung. Wenn einzig der Glaube das Sein der Person begründet, dann bedarf es eines Kriteriums dafür, ob der Glaube echt ist. Wichtigstes Kriterium ist für Luther die veränderte Einstellung des Glaubenden zu den Werken, die er vollbringt.

Man hat darum von einer nicht am Substanzbegriff orientierten “Ontologie der Person bei Luther”<sup>2</sup> gesprochen, welche “der substanzmetaphysischen in bestimmten Hinsichten entgegengesetzt”

---

1. Zirkulardisputation über das Große Abendmahl (WA 39 I, 283, 19).

2. So lautet der Titel einer grundlegenden Studie von Wilfried Joest zum Personbegriff von Martin Luther, Göttingen 1967.

sei.<sup>3</sup> Analog dazu kann man auch von einem veränderten Begriff des sittlichen Handelns sprechen, der dem tugendethischen Begriff des Sittlichen entgegengesetzt ist. Daß Luther zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein der Person strikt unterscheidet, ist nicht bloß eine Folge seiner Paulus-Exegese, deren anthropologischer Kern in der Aussage besteht: “*totus homo caro est*“ – der ganze Mensch ist Fleisch, d.h. er sucht in allem nur sich selbst. Eine solche Deutung beruht jedoch auf einer Voraussetzung, welche die Exegese des Römerbriefs bestimmt: Luthers Auffassung vom menschlichen Willen.

## II. Der Streit um den freien Willen

Die Freiheit des Willens ist gleichermaßen in der theologische Gnadenlehre wie in der Moralphilosophie vorausgesetzt. Ohne Freiheit, d. h. ohne Mitwirkung des Menschen, gibt es weder Verdienst noch Schuld. Seit Augustins Schrift *De libero arbitrio* bestand hierin Konsens, auch wenn es unterschiedliche Auffassungen über die Natur und Wirkweise des freien Willens gab. Freiheit und Personalität des Menschen gehören untrennbar zusammen.

Dieser Konsens wird von Martin Luther in seiner Erwiderung auf Erasmus von Rotterdam Verteidigungsschrift für die Freiheit des Willens aufgekündigt.<sup>4</sup> Luther antwortet darauf schon im Dezember 1525 mit einer umfangreichen Schrift, die den programmatischen Titel trägt: “*De servo arbitrio*“ – “Vom unfreien Willen“. Der Streit zwischen Erasmus und Luther ist – auch heute noch – nicht bloß von historischem Interesse für das Selbstverständnis der reformatorischen Theologie, denn er betrifft nicht nur den zentralen Dissens zwischen Luther und der scholastischen Theologie. Er ist zugleich ein philosophischer Grundlagenstreit um das Verständnis der menschlichen

---

3. Ebd., S. 14. Diese neue Ontologie als “eine dynamische, aktualistische oder relationale Auffassung der Wirklichkeit” (S. 14) dem Seinsverständnis der Substanzmetaphysik gegenüberzustellen, verkennt jedoch die offenbarsten Grundzüge der aristotelischen Metaphysik. Substanz zu sein bedeutet für den Menschen, auch nach Aristoteles, gerade Wandelbarkeit - Qualifizierung des Seins als Werden zu sich selbst - in steter Bezugnahme auf die Wirklichkeit. Die Natur der Geistseele kann gar nicht zutreffender definiert werden als ein dynamisches In-Beziehung-sein zum Wirklichkeitsganzen.

4. Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524).

Person. Gegenüber Erasmus hat Luther ausdrücklich anerkannt,

“daß du als einziger von allen die Sache selbst in Angriff genommen hast, d.h. das Wesentliche der Sache, und daß du mich nicht mit jenen fremdartigen Sachen über Papsttum, Fegefeuer, Ablass und ähnlichem –wobei es sich vielmehr um unnützes Zeug als um ernst-hafte Dinge handelt–, in denen mich fast alle vergeblich zu fangen versucht haben, geplagt hast. Einzig und allein du hast den Kardinalpunkt der Sache erkannt und hast die Hauptsache selbst angegriffen, wofür ich dir von Herzen Dank sage. Denn mit diesen Dingen gebe ich mich lieber ab, soweit die Verhältnisse günstig sind und ich die Zeit dafür habe.”<sup>5</sup>

Lassen wir exegetisch-dogmatische Seite der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther außer Betracht und halten wir uns an die von Luther gegebene Definition der Begriffe ‘voluntas’ und ‘liberum’ bzw. ‘servum arbitrium’. Dann lautet seine These folgendermaßen: Nur Gott allein ist frei, denn allein die

“göttliche Majestät [...] vermag und tut, wie der Psalm singt, alles, was sie will, im Himmel und auf Erden. Wenn dieses den Menschen beigelegt wird, wird es in nichts rechtmäßiger beigelegt, als würde man ihnen auch die Gottheit selbst beilegen, eine Gotteslästerung, wie sie größer nicht sein kann.”<sup>6</sup>

Die damit behauptete Unfreiheit des menschlichen Willens hat zwei Aspekte. Der eine besteht darin, nicht Gott zu sein, sondern Geschöpf Gottes und seinem Wirken stets unterworfen. Der andere Aspekt der Unfreiheit ist die Korruption der menschlichen Natur, welche sich der einmal zugezogenen Ausrichtung auf das Böse nicht mehr entziehen kann. Zum ersten Aspekt:

---

5. Vom unfreien Willen, 1983, S. 248; WA 18,786,26 ff. Später ist Luther in einer brieflichen Äußerung (1537) sogar soweit gegangen zu sagen, daß im Vergleich zu dieser Schrift (und seinem großen Katechismus) *alles* sonst noch von ihm Verfaßte verdiene, ins Feuer geworfen zu werden. WAB 8,99,5 ff.: “De tomis meorum librorum disponendis ego frigidior sum et signior, eo quod Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos. Nullum enim agnosco meum iustum librum, nisi forte de Servo arbitrio et Catechismus.”

6. Vom unfreien Willen, 1983, S. 48; WA 18,636,29 f.: “Ea enim potest et facit omnia quae vult in coelo et in terra. Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse maius possit.”

“Denn das Wort ‘freier Wille’ wird nach dem Urteil aller, die es hören, im eigentlichen Sinne als das bestimmt, das *Gott gegenüber* vermag und tut, was auch immer ihm beliebt, durch kein Gesetz und durch keine Gewalt in Schranken gehalten.”

“Welche anders reden, “wie Augustin und nach ihm die Sophisten, verkleinern so die Ehre und die Kraft des Wortes ‘frei.’”<sup>7</sup>

“Daher gehört es sich für Theologen, sich dieses Wortes zu enthalten, wenn sie über die menschliche Kraft reden wollten, und es allein Gott zu überlassen, ferner es aus dem Munde und der Sprache der Menschen zu beseitigen und es gleichsam zu einem heiligen und ehrwürdigen Namen für ihren Gott zu erklären.<sup>8</sup>

Und noch einmal per impossibile:

“Der Mensch hat einen freien Willen nur, wenn Gott ihm seinen überlassen würde.”<sup>9</sup>

---

7. Ebd., S. 76; WA 18,662,7 ff.: “Quod liberi arbitrii vox omnium aurium iudicio proprie id dicitur, quod potest et facit erga Deum quaecumque libuerit, nulla lege, nullo imperio cohibitum.” WA 18,662,15 f.: “Nam sic Augustinus et post eum Sophistae gloriam et virtutem istius vocis (liberum) extenuant.” Hier zeigt sich, dass Luthers Denken unter dem Einfluß der scotistisch-ockhamistischen Schule steht, in welcher Willensfreiheit und radikale Unabhängigkeit gleichgesetzt werden. Duns Scotus erklärt bereits: “Quis enim negat activum esse perfectius quanto minus dependens, et determinatum, et limitatum respectu actus, vel effectus?” (Duns Scotus, 1639, S. 799).

8. Vom unfreien Willen, 1983, S. 48; WA 18,636,32 ff.: “Proinde theologorum erat ab isto vocabulo abstinere, cum de humana virtute loqui vellent, et soli Deo relinquere, deinde ex hominum ore et sermone idipsum tollere, tanquam sacrum ac venerabile nomen Deo suo asserere.”

9. Ebd., S. 49; WA 18,637,32 f.: “Homo est liberi arbitrii, ita sane, si Deus illi suum concederet.” Dieser erste Aspekt der Unfreiheit des menschlichen Willens wird meist nicht genügend beachtet, obwohl er für Luthers Denkweise bezeichnend ist. Denn der Gedanke der Unvereinbarkeit von göttlicher und menschlicher Freiheit - daß nur frei ist, wer über den anderen Macht hat - entspringt klarer Weise *nicht* den Denkwängen seiner Schriftauslegung, sondern einer eigenen “Metaphysik”. Denn Luther nimmt die göttliche Natur zum Maßstab für die menschliche Natur in der Weise, daß ihre “Eigenschaften” oder “Vermögen” (Erkennen, Wollen, Lieben) nur dann auch vom Menschen gelten würden, wenn sie *univok* ausgesagt werden könnten: Wer nicht *wie* Gott erkennt, erkennt überhaupt nicht; wer nicht *wie* Gott Herr ist, dessen Wille ist unfrei: wer nicht liebt *wie* Gott, der liebt eben nicht.

Der zweite Aspekt hängt zusammen mit Luthers radikal deterministischem Verständnis des *peccatum originale*, das bei ihm zu der Entgegensetzung von *servum arbitrium* und *liberum arbitrium* und der Behauptung des unfreien Willens führt. In seinem populär gewordenen Vergleich mit einem Pferd, das abwechselnd von verschiedenen Herren geritten wird, hat Luther die Lage des menschlichen Willens als frei und determiniert *zugleich* bildhaft dargestellt.

“So ist der menschliche Wille in der Mitte hingestellt wie ein Lasttier; wenn Gott darauf sitzt, will er und geht, wohin Gott will, wie der Psalm sagt: ‘Ich bin wie ein Lasttier geworden, und ich bin immer bei dir.’ Wenn der Satan darauf sitzt, will er und geht, wohin der Satan will. Und es liegt nicht in seiner freien Wahl, zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn zu suchen, sondern die Reiter kämpfen selbst darum, ihn festzuhalten und in Besitz zu nehmen.”<sup>10</sup>

Man darf allerdings den begrifflichen Kontext dieses Vergleichs nicht außer Acht lassen. Es geht hier nur um die Veranschaulichung des Kompatibilismus von Freiheit und Determination, ohne damit die Notwendigkeit des Zwangs (*coactio*) zu behaupten. Ein von außen gezwungener Wille, der nicht auch selber will, wäre überhaupt kein Wille. Der “ohnmächtige freie Wille” - in diesen gegensätzlichen Benennungen will Luther *beide* Momente des Begriffs festhalten: das Element des Willentlichen und das Element der Determination. Wenn er das von Augustinus geprägte Wort vom *servum arbitrium*,<sup>11</sup> benutzt, dann eben auf dem Hintergrund der notwendigen Unterscheidung von “necessitas” und “coactio”,

10. Ebd., S. 46; WA 18,635,17 ff.: “Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus, ut Psalmus dicit: Factus sum sicut iumentum et ego semper tecum. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.” WA 18, 750, 13 ff.: “Liberum arbitrium nihil nisi iumentum captivum Satanae erit non liberandum, nisi prius digito Dei eiiciatur diabolus.” Zur Herkunft dieses ursprünglich platonischen Bildes in der Theologie und seiner abweichenden Verwendung bei Luther, vgl. Th. Beer, 1980, S. 236 ff., S. 242 ff., S. 251-258.

11. Heidelberger Disputation, probationes conclusionum XIII; C. Stange, 1932, S. 64: “Inde B. Augustinus Libro de spiritu et littera [3,5; PL 44,203 = CSEL 60,157,19 ff.] dicit: ‘liberum arbitrium sine gratia non nisi ad peccatum valet’; et Libro II contra Iulianum: ‘Liberum vos vocatis, imo *servum arbitrium*’ etc.” [II,8,23; PL 44,689].

“als sprächen wir von dem Zwang (*coactio*) und nicht vielmehr von der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit (*necessitas immutabilitatis*).<sup>12</sup> Wenn nämlich nicht wir, sondern Gott *allein* das Heil in uns wirkt, tun wir nichts, was zum Heile dient, vor seinem Werk, wir wollen oder wollen nicht. Ich sage aber ‘so, daß es nicht anders sein kann’, nicht ‘gezwungen’ oder, wie jene sagen, ‘aus der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit, nicht des Zwanges.’”<sup>13</sup>

Denn “Notwendigkeit der Unveränderlichkeit, das ist, daß der Wille sich selbst nicht wandeln kann oder zu etwas anderem hinwenden kann, sondern immer zum Wollen im höheren Grade gereizt wird, wenn ihm etwas entgegengestellt wird.”<sup>14</sup> “Und das tun wir mit Willen und bereitwillig dem Wesen des Willens gemäß, der, würde er gezwungen werden, kein Wille (*voluntas*) wäre. Denn Zwang (*coactio*) ist vielmehr sozusagen ein Nichtwille (*noluntas*).”<sup>15</sup>

Im Verhältnis zu Gott gibt es daher keine Passivität des Willens, wie die Metapher vom willenlosen Reittier nahelegt. Vielmehr *ist* der Wille bereits vom Satan bestimmt und *kämpft unaufhörlich* mit der Kraft seiner Natur gegen den göttlichen Reiter!<sup>16</sup> Das aktive Moment in der Unfreiheit des Willens gegenüber Gott sieht Luther in der *concupiscentia*, dem selbstbezogenen Begehren des menschlichen Willens, begründet. Alle menschliche Liebe ist Selbstliebe, weil sie jedes mögliche Objekt der Liebe – auch Gott – nicht vollkommen selbstlos, sondern um der eigenen Erfüllung willen begehrt. In der berühmten Schlußthese der Heidelberger Disputation mit dem Dominikaner Johannes Eck bringt Luther die konkupiszierte Natur der menschlichen Liebe durch die Entgegensetzung zur göttlichen

12. Vom unfreien Willen, 1983, S. 191; WA 18,747,22: “Quasi nos de coactione loquamur, ac non potius de necessitate immutabilitatis.”

13. Ebd., S. 45; WA 18,634,20 ff.: “Si enim non nos, sed solus Deus operatur salutem in nobis, nihil ante opus eius operamur salutare, volimus, nolimus. Necessario vero dico, non coacte, sed ut illi dicunt, *necessitate immutabilitatis, non coactionis*.”

14. Vom unfreien Willen, 1983, S. 45; WA 18,634,30 ff.: “Hoc vocamus modo necessitatem immutabilitatis, id est, quod voluntas sese mutare et vertere alio non possit, sed potius irritetur magis ad volendum, dum ei resistitur.”

15. Ebd., S. 46; WA 18,635,12 ff.: “Idque facimus volentes et lubentes, pro natura voluntatis, quae cogeretur, voluntas non esset. Nam coactio potius (ut sic dicam) noluntas.”

16. WA 9,75,16-23.

Liebe so zum Ausdruck:

“Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile, amor hominis fit a suo diligibili”.<sup>17</sup>

Für den Menschen ist das Geliebte stets “causa amoris”,<sup>18</sup> und damit Grund und Ursache seines Besitzverlangens, - für Gott ist das Geliebte umgekehrt eine Wirkung seiner Liebe, die nichts für sich selber will.

In der teleologischen Struktur des menschlichen Handelns, sieht Luther daher eine empirische Bestätigung seiner These von der Unfreiheit des Willens. Das naturhafte Verlangen nach dem angemessenen Gut gilt ihm als Wirkung der im peccatum originale naturhaft gewordenen Konkupiszenz und als empirischer Beleg dafür, dass der Mensch in allem nur sich selber sucht. Das Gute interessiert ihn nicht um des Guten willen, sondern weil er daran Gefallen findet für sich selbst. Denn Liebe zum Guten müsste bedeuten, ganz von sich selbst absehen zu können, wie es der schöpferischen Liebe Gottes eigentümlich ist. Genau dies vermag der Mensch jedoch nicht, weil seine Liebe (mit Kant gesprochen) stets “pathologisch“ bleibt: in der Abhängigkeit von dem Geliebten und darin auf die eigene Erfüllung bezogen. Es gibt so für Luther (mit Adorno gesprochen) kein richtiges Leben im falschen, weil auch das rechte Begehren (*appetitus rectus*) eben, weil es *Begehren* ist, nicht *recht* sein kann.<sup>19</sup> In These 40 der “Disputatio contra scholasticam theologiam“ formuliert Luther (in Anspielung auf Aristoteles) die sich daraus ergebende neue Sicht des menschlichen Handelns als genaue Umkehrung des tugendethischen Handlungsbegriffs: “Nicht indem wir gerecht handeln, werden wir gerecht, sondern [im Glauben] gerecht gemacht, handeln wir gerecht.“ Die knappste Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Handeln findet sich in der “Zirkulardisputation über das Große Abendmahl“, wo es heißt: “Fides facit personam, persona

---

17. Heidelberger Disputation., Th. 28; C. Stange, 1932, S. 54. „Die Liebe Gottes findet nicht vor, sondern schafft sich, was sie liebt. Die Liebe des Menschen entsteht nur an dem, was sie liebenswert findet. (Heidelberger Disputation, 1983, S. 34).

18. Ebd., probatio; S. 73.

19. Zu Luthers Deutung der Teleologie im Rahmen der aristotelischen Seelenlehre vgl. B. Wald, 1993, S. 47 ff.

facit opera“.<sup>20</sup> Allein der Glaube bezieht sich auf das Sein der Person, welche durch ihren Glauben “voll und satt, zufrieden sein [darf] mit der göttlichen Gerechtigkeit“<sup>21</sup>, während der “äußere Mensch“ durch sein Handeln nichts anderes vor Augen haben soll “als die Not und den Vorteil des Nächsten“.<sup>22</sup> Selbstverwirklichung und Selbstverfehlung, wenn man überhaupt noch so reden darf, werden allein durch den Glauben bzw. Unglauben bewirkt. Damit verliert aber die traditionelle Unterscheidung zwischen dem Handeln als “*actio immanens*“ und dem Herstellen als “*actio transiens*“ ihre Plausibilität, und im selben Maß verschwindet auch das Proprium der sittlichen Vernunft.

### III. Nos extra nos - Luthers Personbegriff

Luther unterscheidet so zwischen dem Sein des Menschen, das von der Selbstbezüglichkeit des Willens her verstanden wird, und dem Sein der Person, das erst durch die Beziehung auf Christus gegeben ist. Es ist darum nur konsequent, wenn er die philosophische Definition des Personbegriff als Aussage über das Sein des Menschen verwirft. In seiner Deutung des Personbegriffs macht Luther zunächst auf einen Unterschied aufmerksam zwischen dem biblischen Sprachgebrauch und der philosophischen Definition. Wo die Bibel von ‘Person’ spricht, meint sie das sichtbare Verhalten und nicht eine Substanz als dessen Ermöglichungsgrund. Im sogenannten “Kleinen Galater-Kommentar” von 1519 heißt es bereits im Hinblick auf die von Boethius stammende Definition der Person, “*persona est naturae rationalis individua substantia*”:<sup>23</sup>

“Merke wohl, daß ‘Person’ hier [in Gal. 2, 6] weit anders gefaßt werden muß, als es in den Schulen jetzt der Brauch ist. *Persona* bedeutet nämlich nicht *rationalis individua substantia*, so wie jene [die Scholastiker] sagen, sondern eine äußere Qualität des Lebens, des Werkes und des Verhaltens. [...] Das also nach außen hin Offenbare, was auch immer es denn sein mag, dies an der Oberfläche Erscheinende, die Persönlichkeit, das sollst du unter ‘Person’ verstehen, wenn du auf rechte Weise einsehen willst, wie die Schrift

---

20. WA 39 I, 283.

21. Freiheit eines Christenmenschen, 1983, S. 35; WA 7, 65.

22. Ebd., S. 179, 34; WA 7, 64.

23. Boethius, De persona et de duabis naturis, Cap. 3; PL 64,1343 C.

im Hinblick auf das ‘Personsein’ redet. Der Mensch sieht immer auf die Person, niemals auf das Herz, und darum urteilt er immer falsch. Gott dagegen sieht niemals auf die Person, sondern immer auf das Herz.”<sup>24</sup>

Luther will also das Wort ‘Person’ zunächst von seiner sprachlichen Herkunft und biblischen Bedeutung her verstanden wissen und es so der philosophischen Definierbarkeit entziehen. Die biblische Ausdruckweise meint nicht die Substanz des Menschen, sondern das nur von außen feststellbare menschliche Verhalten. Statt von Person sollte hier eher von Persönlichkeit gesprochen werden, die etwas Öffentliches ist. Im strikten Sinn kann der Ausdruck Person daher weder für das Innere noch für das Äußere am Menschen stehen. Person ist überhaupt kein Name für etwas natürlicherweise Vorhandenes. Erst der Glaubende in seinem Verhalten zu Christus ist Person. Vom dem Zusammenhang zwischen Glauben und Personsein heißt es im “Großen Galater-Kommentar“ von 1535:

“Der Glaube macht aus uns und Christus gleichsam eine Person.”<sup>25</sup> “Christus und die Gläubigen werden zusammengeleimt”<sup>26</sup>, “werden in Christus gebacken”<sup>27</sup>, “haften Christus an wie Farbe an der Wand”<sup>28</sup>.

Das Sein der Person hängt ab von der *Relation*, die durch den Glauben eröffnet wird. In der Relation bleiben die Relata jedoch unverändert, wie die Wand und die Farbe. Die Verbindung mit dem Sein Christi betrifft nicht die menschliche Substanz. Sie bewirkt im Sein des Menschen keine neue Qualität; er bleibt gerecht und Sünder

---

24. WA 2, 480, 11 ff. u. 17 ff.: “Et notabis, ‘personam’ hoc loco longe aliter accipi quam in scholis nunc usus habet. Non enim rationalem individuumque substantiam, ut illi dicunt, sed externam qualitatem vitae, operis aut conversationis significat [...] Ista ergo potentia quaecunque tandem sint, tu intellige personas, facies apparentias et personalis ista, si recte vis intelligere scripturas de respectu persona-rum loquentes. Homo semper respicit personas, nunquam cor; ideo semper male iudicat. Deus nunquam respicit personas, semper autem cor.”

25. WA 40 I, 285,5. “Sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam.”

26. WA 40 I, 234,5: “quod in me vitae, gratiae, salutis est ipsius Christi per conglutinationem, inhaesionem fidei, per quam reddimur quasi unum corpus spiritu.”

27. WA 41,646,18.

28. WA 40 I,283,8: “Sic tam proprie et inhaesive, ut albedo in pariete”.

zugleich. Die Gerechtigkeit Christi wird dem Glaubenden nur zugerechnet, aber nicht seinhaft zu eigen. Im Vertrauen darauf, dass er sich nicht mehr um seine Gerechtigkeit vor Gott zu sorgen braucht, kann er die eigene "Person abwerfen", wie Luther sagt, weil er durch seinen Glauben bereits gerechtfertigt ist und so der Vergeblichkeit und Verderblichkeit sittlicher Anstrengungen als versuchte Selbstrechtfertigung ein für allemal enthoben ist.<sup>29</sup>

Allerdings formuliert Luther auch gelegentlich so, daß die Personhaftigkeit des Glaubenden wie etwas Substantiales erscheint, wenn er etwa sagt, dass "du an ihn (Christus) glaubend ein anderer Mensch wirst durch den Glauben"<sup>30</sup> und "von neuem geschaffen."<sup>31</sup> "Denn der innere Mensch ist Gott gleichförmig und durch den Glauben zum Bilde Gottes geschaffen."<sup>32</sup> Selbst in "De servo arbitrio" findet sich eine Stelle, an der das relationale Sein der Person ontologisch als "Neu-geschaffen-sein" bezeichnet wird. "Es ist in uns gewirkt allein durch den Heiligen Geist, der uns ohne uns neu erschaffen hat und erhält."<sup>33</sup> Die sich daraus ergebende Schwierigkeit

---

29. WA 40 I,282,4. "Quando volo disputare de Christiana iustitia, oportet abiicere personam."

30. Freiheit eines Christenmenschen, 1983, S. 13; WA 7, 51.

31. Ebd., S. 28; WA 7, 61.

32. Ebd., S. 27; WA 7, 60.

33. WA 18,754,11 ff.: "Facit solus spiritus in nobis, nos sine nobis recreans et conservans recreatus." Bei Augustinus impliziert das "in nobis sine nobis" ebenfalls eine Relation, wobei Gott als das Relatum und nicht die Substanz des Menschen das Wirkende ist. Gleichwohl ist das in dieser Relation im Menschen gewirkte neue Sein aber verstanden als eine Qualifizierung seiner Substanz. Auch in der Schrift, *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium* (1520), findet sich eine ähnliche, auf die Tugenddefinition des Augustinus anspielende Formulierung. WA 6,530,16 ff.: "Est enim (fides) opus Dei, non hominis, sicut Paulus docet. Cetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum *in nobis et sine nobis operatur*." Augustinus unterscheidet jedoch an den fraglichen Stellen noch einmal zwischen dem Ursprung der Gerechtigkeit und ihrer Wirksamkeit im Glaubenden. Dieser liegt allein bei Gott, jene aber beim Willen, der von Gott zur Zustimmung bewegt wird. Serm. ad pop. CLXIX, Cap. 11; PL 38,922 f.: "Sine voluntate tua non erit in te iustitia Dei. Voluntas quidem non est nisi tua, iustitia non est nisi Dei. Esse potest iustitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem [...] Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te." In Joh. Ev. Tract. LXXII; PL 35,1823 ff.: "In hoc opere faciamus opera Christi, quia et ipsum credere in Christum, opus est Christi. Hoc operatur in nobis, non utique sine nobis."

für die Interpretation ist allerdings in dem Maße auflösbar, wie man Luther eine kohärente theologische Position unterstellen darf. Die systematischen Vorentscheidungen, seine Auffassung von der Unfreiheit des Willens, von der radikalen Selbstliebe und Gottesferne des Menschen, schließen ein Neuwerden der Person im Sinne einer qualitativen Bestimmung des personalen Eigenseins aus. Solange er lebt, bleibt der Mensch "gerecht und Sünder zugleich". Vor allem Luthers Auffassung von der Sünde als "Perseität" in allem, was der Mensch tut, schließen eine ontologische Deutung des Neuwerdens der Person (*recreatio*) aus. Luthers Wort von der "perseititas peccati" – Sünde verstanden nicht als Akzidens, sondern als *ens per se* – findet sich in dem für die reformatorische Wende grundlegenden Kommentar zum Römerbrief als paradoxe Anleihe an die aristotelische Kategorienlehre. Dort heißt es:

"Die Sünde ist (unseren Magistern werden sich alle Haare sträuben), so wollte ich es sagen und sage es nun, als Perseität in jedem guten Werk, solange wir leben."<sup>34</sup>

'Sünde' fällt damit nicht unter die Kategorie der Qualität, sondern gehört in die Kategorie der Substanz. Sie ist das bleibende Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott, während umgekehrt das Sein der menschlichen Person durch den rechtfertigenden Glauben nur wie ein Akzidens verstanden werden soll, das einer anderen Person (Christus) "anhängt".

Die sachliche Bedeutung der "perseititas peccati" wird von Luther durch eine gewissermaßen wissenschaftstheoretische Bemerkung zum Unterschied von biblischem und metaphysischen Denken noch untermauert.

---

34. Th. Beer, 1980, S. 211; WA 8,77,9 ff.: "Peccatum enim (quod horrescere faciet omnes philos Magistrorum nostrorum) volui et nunc dico praedicatione perseitatis inesse operi bono, quamdiu vivimus." Im Römerbriefkommentar wendet sich Luther ausschließlich gegen die scholastische Bestimmung der Sünde als Qualität. WA 56, 312, 1 ff.: "Secundum subtilitates Scholasticorum theologorum est privatio seu carentia iustitiae originalis. Iustitia autem secundum eos est in voluntate tantum subiective, ergo et privatio eius opposita, quia scil. est in praedicamento qualitatis secundum logicam et metaphysicam."

“Die Art und Weise, wie der Apostel redet, und die metaphysische oder moralische Ausdrucksweise sind einander entgegengesetzt. Denn die Art, wie der Apostel redet, hat den Sinn und die Bedeutung, daß vielmehr der Mensch es ist, der hinweggenommen wird, während die Sünde bleibt wie ein Überbleibsel, und daß der Mensch es vielmehr ist, der der Verunreinigung durch die Sünde entzogen wird, als daß das Umgekehrte der Fall wäre. Der menschliche Sinn aber sagt umgekehrt, die Sünde werde hinweggenommen, während der Mensch bleibe, und der Mensch ist höchst charakteristisch und vollkommen gottgemäß.”<sup>35</sup>

Auch wenn Luther später einmal sagen wird: “was tut’s, wenn die Philosophie das nicht versteht. Der Heilige Geist ist größer als Aristoteles”,<sup>36</sup> -er belässt es nicht bei der bloßen Behauptung einander kontradiktorisch ausschließender Urteilsformen (*modi loquendi*) von Philosophie und Theologie. Er sucht vielmehr die Synthese in einem neuen begrifflichen Denken, in welchem einander Ausschließendes *zugleich* behauptet werden kann. Der theologische Ort dieser Synthese ist die Christologie mit dem zentralen Lehrstück von der “communicatio ideatum“, das ist die wechselseitige Prädikation menschlicher und göttlicher Eigenschaften von der Person Christi. Luther überträgt diese Lehre auf das Verhältnis zwischen Christus und dem Glaubenden und macht daraus eine neue kategoriale Grundlegung der theologischen Anthropologie.<sup>37</sup>

“Ein und derselbe Mensch besteht ganz aus Geist und ganz aus

---

35. Römerbrief, 1935, S. 258 f.; WA 56,334,14 ff.: “Modus loquendi apostoli et modus metaphysicus seu moralis sunt contrarii. Quia apostulus loquitur, ut significet sonet hominem potius auferri peccato remanente velut relicto et hominem expurgari a peccato potius quam econtra. Humanus autem sensus econtra peccatum auferri homine manente et hominem potius purgari loquitur. Sed apostoli sensus optime proprius et perfecte divinus est.” In der bekannten Formulierung “totus homo caro” (WA 18,742,7 ff.) entwickelt Luther aus dieser These, ebenfalls von Römer 7,1 her, seine Lehre vom unfreien Willen.

36. WA 6,511,25 f.

37. Th. Beer, 1980, S. 19: “Diese wechselseitige Annahme bringt für Christus *und* den Menschen neue Aussagen. Durch den Wechsel wird in Christus die Knechtsform zur Sündenform. Der Mensch wird, was in metaphysischer Betrachtungsweise unmöglich ist, weggenommen (auferri) und nimmt die Form des Wortes an, während die Sünde bleibt.”

Fleisch, wie ein und dieselbe Person Christi zugleich tot und lebendig ist *wegen der communio idiomatum.*<sup>38</sup>

Hier liegt das Zentrum von Luthers Theologie "als Wissenschaft". Sie ist auch bei ihm der Versuch einer spekulativen Verarbeitung dessen, was die Heilige Schrift über den Glauben an Christus sagt. Das übersteigt jedoch für Luther nicht bloß die Kategorien der natürlichen Vernunft (*sensus humanus*), sondern wird durch sie verfälscht. Der menschliche Vernunftgebrauch muß daher mit Bezug auf den Wahrheitsgehalt des Glaubens zugleich theologisch begrenzt und spekulativ erweitert werden.<sup>39</sup> Wer also nicht bloß *mit* Luther die Schrift lesen will, um dort Belege und Anknüpfungsmöglichkeiten zu finden für die reformatorischen Grundthesen (*nos extra nos, gratia aliena, sola fide* etc.), sondern *wie* Luther auch nach einer begrifflichen Klärung sucht, *wie* und *warum* sich dies alles so verhält bzw. verhalten kann, der ist an Luthers Christologie verwiesen.

#### IV. Diskursive Schwierigkeiten von Luthers Personbegriffs

Wenn also für Luther aus systematischen Gründen ein substantiales Sein der Person und erst Recht eine Erneuerung des Menschen ausgeschlossen werden muß, dann folgt daraus ein "Problem erster Ordnung für das Verständnis von Luthers Person-Ontologie", die Wilfried Joest zum Anlaß für eine grundlegende Studie zu Luthers Personbegriff genommen hat.<sup>40</sup> Denn wie kann die Person oder "das neue Selbst" (Joest), welches der Glaube bewirken soll, als Aktzentrum gedacht werden, wenn ihr Sein aus theologischen Gründen nicht das Sein des Menschen ist? Wie kann der Person ein

---

38. WA 56,343,16 ff.: "Sed quia ex carne et spiritu idem unus homo constat totalis, ideo toti homini tribuit utraque contraria, quae ex contrariis sui partibus veniunt. Sic enim fit communio idiomatum, quod idem homo est spiritualis et carnalis, iustus et peccator, bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viva, simul pasca et beata, simul operata et quieta etc. propter communionem idiomatum."

39. Zur systematischen Erschließung der christologischen Sinnbezüge innerhalb der Theologie Luthers vgl. Th. Beer, 1980; zur Dialektik Luthers als philosophischer Methode seiner Christologie und deren Auswirkung auf den deutschen Idealismus vgl. E. de Negri, 1973.

40. W. Joest, 1967, S. 284.

Verhalten, nämlich der Akt des Glaubens, zugerechnet werden, wenn das Sein der Person niemals substantieller Grund, sondern stets die Folge des Glaubens ist? Mit der Beantwortung dieser Frage steht und fällt die Person-Konzeption Luthers, ihre *begriffliche* Einlösbarkeit im Hinblick auf eine *sachlich* nachvollziehbare Ontologie des Selbst.

Wilfried Joest will nun einerseits an “*realen* Lebens- und Verhaltensakten” des Menschen festhalten, bei denen andererseits “das menschliche Selbst *nicht* der auctor” ist. Nur so glaubt er Luthers Personverständnis sachlich angemessen erläutern zu können, welches -“als Verständnis der Person des Glaubenden im Verhältnis zu Gott - durch und durch exzentrisch”<sup>41</sup> ist. Aber damit wird das Problem eher verschärft als einer Lösung näher gebracht. Eine Person, deren Selbst “exentrisch“ ist, muß dann auch in ihren Verhaltensakten exentrisch sein, d. h. vollkommen fremdbestimmt, so wie ein *Werkzeug* sich nicht selbst bewegt, sondern von der Hand des Handwerkers bewegt wird. Luther selbst gebraucht zur Verdeutlichung des Zusammenwirkens von Gott und Mensch die Handwerker-Analogie von Beil, Säge oder Schwert. Die Frage verschärft sich noch einmal, wenn die Analogie genau so verstanden werden muß, daß nicht bloß das Werkzeug-sein mit dem Person-sein zusammenzudenken ist, sondern auch die Willenlosigkeit den Vergleichspunkt bildet, sofern ein Werkzeug nur ein *passives* Instrument ist. Die Frage ist dann: “Was eigentlich ‘tut’ der Mensch, wenn er glaubt”,<sup>42</sup> “wenn der ‘actus’ dieses Bewegens ‘totus ac totaliter a Deo’ sein soll?”<sup>43</sup>

Die Lösung, die Joest in einer Analyse des Verhältnisses von Gott und Mensch bzw. von Wort und Glauben zu finden meint, faßt er so zusammen:

“Das Wort [Gottes] ist die wirkende Größe - gerade im Glauben [...] Aber wenn auch nicht als eigenständige Reaktion, so bleibt der Glaube immerhin ein *Verhalten* des Selbst, und zwar im Gegenüber zu Gott [...], in dem das Selbst des Menschen auf das Wort *eingeht*.”<sup>44</sup>

Diese Antwort soll wohlgemerkt die Schwierigkeit auflösen, wie

---

41. Ebd., S. 269. (Herv. des Autors).

42. Ebd., S. 285.

43. Ebd., S. 279.

44. Ebd., S. 298 (Herv. des Autors).

der Glaubensakt dem Menschen zu eigen sein kann, wenn Gott der alleinige Urheber ist, *ohne* daß der Glaubensakt *instrumentell*, wie beim Gebrauch eines willenlosen Werkzeuges, zu verstehen sei. Die von Joest versuchte Lösung der diskursiven Schwierigkeiten mit Luthers nichtsubstantialem Personbegriff beruht jedoch auf einer Äquivokation in der Bestimmung des Glaubensaktes als einem "Verhalten des Selbst". Je nach Kontext der Fragestellung ergibt sich für den Ausdruck 'Verhalten des Selbst' ein anderer Sinn. Es könnte erstens gefragt werden, ob der Ausdruck "Glaube als Verhalten des Selbst" so gemeint ist, dass der Glaubensakt ein *vom* Selbst hervorgebrachtes Verhalten zu Gott meint, worin das Selbst *als* Selbst aktiv ist. Zweitens kann gefragt werden, ob lediglich die *Tatsache des Verhaltens* gemeint ist, gleichgültig, ob es *vom Selbst* hervorgebracht wird oder nicht.

Die erste Deutung ist jedoch auszuschließen, nachdem 'glauben' jede "eigenständige Reaktion" ausschließen soll. Das menschliche Selbst ist "nicht der auctor" des Glaubensaktes, wie Joest sagt.<sup>45</sup>

In der zweiten Hinsicht wird nur der Verhaltensakt des Glaubens als solches bezeichnet, aber so, daß hier gerade kein Verhältnis des Selbst zu seinem Verhalten angezeigt wird. Es wird damit lediglich zu verstehen gegeben werden, daß ein Verhalten etwa von *diesem* Selbst und nicht dasjenige eines *anderen* Selbst gemeint ist. Nachdem Joest eine bloß *instrumentelle* Deutung des Verhaltensaktes jedoch ausgeschlossen hat, scheidet auch diese rein deskriptive Feststellung über die Zuordnung eines Verhaltens von Person A (statt Person B) aus. Die Frage bleibt also unbeantwortet, *wie und womit* "das Selbst des Menschen auf das *Wort* eingeht"<sup>46</sup>, wenn dieses "Eingehen" weder als *vom* Selbst ausgehend noch als bloß instrumentelles Verhalten *dieses* Selbst verstanden werden soll.

Dieselbe unlösbare Schwierigkeit ergibt sich, wenn Joest den Glaubenakt als ein "Eingehen des Menschen" auf Gottes Wort verstanden wissen will und zugleich den Bezug auf das natürliche Sein des Menschen ausdrücklich bestreitet:

"Wie wenig der Glaube im Sinne Luthers als Akt aus einer

---

45. Vgl. Anm. 40.

46. Ebd., S. 298.

Verstehenspotenz des Menschen als Geistperson heraus zu sehen ist - ein solches *Eingehen des Menschen* auf die im Wort sich ihm darbietende Gottesgegenwart bleibt er auf jeden Fall.<sup>747</sup>

Das bedeutet: Es soll einerseits ausgeschlossen werden, daß glauben ein Akt der "Verstehenspotenz des Menschen" ist, andererseits aber doch ein "Eingehen des Menschen" auf das Gottes Wort. Die Frage ist dann wieder dieselbe, wie der Mensch, wenn nicht kraft seiner Verstehenspotenz, auf das Wort Gottes eingehen kann, und - falls das auszuschließen sei - inwiefern dann das "*Eingehen*" auf das Wort noch als ein "*Eingehen des Menschen*" verstanden werden kann. Eine rein deskriptive Feststellung des Verhaltens sagt aber nichts aus über dessen Verursachung. Der Eindruck einer Lösung der diskursiven Schwierigkeit wird nur dadurch erzeugt, daß der Ausdruck 'Eingehen', wie auch der Genitiv 'des Menschen' mit der normalen Konnotation eines *Sich*-verhaltens aufgefaßt wird und dabei übersehen wird, daß der Glaubensbegriff gerade durch den Ausschluß dieser Konnotation definiert worden ist. Anders ausgedrückt: der Vordersatz (Glaube *nicht Akt* einer Verstehenspotenz) soll den Erfordernissen der theologischen Systematik Luthers genügen. Dann aber wird im Nachsatz der Ausdruck 'Eingehen des Menschen' mit der Konnotation einer menschlichen Urheberschaft so verwendet, als wäre diese nicht mit dem Vordersatz bereits ausgeschlossen worden.

Dem "Vollpersonalen", das Joest für Luthers Sicht des Gottesverhältnisses in Anspruch nimmt, fehlt so der begriffliche Halt, eben weil bereits die Seinsweise des "Personalen" nicht eingesehen werden kann. Das hat seinen Grund in der theologischen Systematik Luthers. In ihr ist kein Raum für die Konstituierung der Person durch das substantiale Sein des Menschen und seine natürlichen Vermögen.

## V. Selbstvergewisserung im Handeln

Trotz oder wegen der ontologischen Unbestimmbarkeit des personalen Seins vor Gott kommt dem Verhalten des Menschen zum Menschen eine Schlüsselrolle für die existentielle Selbstvergewisserung

---

47. Ebd.

des Glaubens zu. Wir haben mit Blick auf Luthers Verständnis des menschlichen Willens bereits gesehen, weshalb der substantiale Personbegriff fallengelassen wird. An seine Stelle tritt die allerdings begrifflich wie empirisch nicht ausweisbare Überzeugung, daß die "Personwirklichkeit" allein in dem "Verhaltensakt selbst" besteht.<sup>48</sup> Die Konstituierung der 'Personwirklichkeit' in den Akten des Verhaltens ist jedoch in zweierlei Hinsicht problematisch: Erstens, die Person ist nicht Subjekt, wenn sie nur als Verhaltensakt gedacht ist; zweitens, dieser Akt ist ontologisch unbestimmbar, wenn es nicht das menschliche Subjekt ist, das einen solchen Akt setzen kann. Für das menschliche Subjekt gilt ja, das seine Akte dem die Person konstituierenden Akt des Glaubens entgegengesetzt sind. Begrifflich ist daher nichts gewonnen, 'Person-sein' bloß "nominal" so zu definieren, daß es "ganz Antwort auf Appell in actu ist."<sup>49</sup> Auch der Verweis auf den "dialogischen Personbegriff"<sup>50</sup> Ferdinand Ebners und Martin Bubers als Verständigungshilfe führt hier nicht weiter. Denn Buber versteht das Personale in den fraglichen Punkten anders als Luther. Person ist für Buber eine wesensmäßig die *Substanz* der menschlichen *Geistnatur* ausmachenden Bezogenheit von Ich und Du, welche sich gerade in der *Liebe* zum Du realisiert.

Die von Joest unterstellte Vergleichbarkeit der Denkstrukturen ist dagegen viel eher bei solchen Autoren gegeben, welche die These von der Umkehrung des Verhältnisses von Essenz und Existenz vertreten. Das Wesen des Menschen ist nicht ontologisch früher als seine Existenz. Der Mensch wird erst durch Akte der Freiheit zu dem, was er sein will, wie analog dazu die Person sich bei Luther erst im Akt des Glaubens konstituiert. Personsein meint theologisch dann *Gottes* "Entwurf" meines zukünftigen Seins, und analog dazu philosophisch

---

48. Vgl. W. Joest, 1967, S. 35.

49. Ebd., S. 35. Die gewählte Formulierung verrät für sich genommen bereits die Widersprüchlichkeit des begrifflichen Anspruchs. Auch eine immer neu (*actu*) zu gebende Antwort setzt ein identisches Subjekt voraus, das antworten kann. Darum die "substantialistische" Ausdrucksweise auch noch da, wo Substanz per definitionem ausgeschlossen wurde. Und von diesem Doppelaspekt, Strenge der theologischen Definition bei gleichzeitiger Unschärfe des sprachlichen Ausdrucks, lebt vielfach der Anschein einer wirklichen Antwort.

50. Ebd., S. 31, Anm. 37: "Verwandt ist der 'dialogische' Personbegriff F. Ebners und M. Bubers, im theologischen Bereich der Personbegriff E. Brunners."

bei Heidegger und Sartre den *eigenen* "Entwurf" im Gebrauch der Freiheit. Beide Male wird die noch ausstehende Wirklichkeit des Menschen als "Person" oder als das "Wer des Daseins" radikal geschichtlich gedacht.<sup>51</sup> Das Sein der Person *ist* zunächst nichts als reine *Möglichkeit*, die erst zu ihrer Wirklichkeit bestimmt werden muß.<sup>52</sup>

Ein zentrales Folgeproblem dieser bei Luther weder substantial noch subjekthaft begründeten Wirklichkeit als Person ist hier wie dort dasselbe. Ein Wesen, das sich *nur* im Modus des Zukünftigen als eigentlich existierend versteht, lebt in ständiger Ungewißheit und Ungesichertheit in bezug auf dieses fortwährend zu "entwerfende" (Sartre) bzw. nur "zugesprochene" (Luther) *zukünftige* Sein, weil es sich immer *zugleich* und *real* nur unter den Bedingungen seines *gegenwärtigen* Seins als existierend erfährt. Das neue Sein der Person muß darum für Luther im Glauben an die Heilszusage immer wieder

---

51. Vgl. M. Heidegger, 1972, §§ 25 u. 64. Hier ist im übrigen derselbe kategoriale Gegensatz von Substantialität und Personalität behauptet, den Joest (unter Berufung auf G. Ebeling, aber auch sonst) bereits für Luther geltend macht. W. Joest, 1967, S. 33, Anm. 47: "Luthers Ansatz (ist), Bestimmung der Substanz aus der Existenz." Eine ähnliche Position vertritt auch J. Moltmann, 1973, S. 264 f. Dort heißt es zur Abgrenzung eines christlich verstandenen Menschenbildes vom Essentialismus der griechischen Metaphysik: "Menschsein ist nicht subsistent, sondern ek-sistent." Näherhin soll das heißen: "Die *natura hominis* ergibt sich erst von der *forma futurae vitae* her (Herv. des Autors). Vgl. zu Moltmann auch den Diskussionsbeitrag von J. Pieper, *Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund*; in: *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, München 1974, S. 178-195, 326.

52. Auch wenn er sich nicht explizit auf Luther beruft, ist es "nicht zufällig, daß der frühe Martin Heidegger in den Vorarbeiten zu seinem Buch 'Sein und Zeit' so stark von Luthers Römerbriefvorlesung beeinflusst worden ist." (E. Schlink, 1955, S. 6). W. Joest, 1967, S. 33 (mit Berufung auf G. Ebeling), reinterpretiert Luther dann im Geist Heideggers: Vom Menschen gilt, "(er) hat kein Wesen-an-sich; sein Sein bestimmt sich aus seinem Selbstverständnis." Und nach dieser "fundamentalontologischen Wende" gilt auch von allem übrigen (ebd., S. 23): "Die Substanz eines Dinges ist 'das, was es für den Menschen, der damit umgeht, bedeutet, bzw. das, als was es der Mensch nimmt, wie er sich in seinem Verhältnis dazu versteht.'" (Zitat im Zitat: G. Ebeling, 1951, S. 192). Die sachliche Nähe dieser Grundoption des Existentialismus zur Denkweise Luthers zeigt sich auch von Luther her, wenn er sagt: WA 40 II,343,2: "Sicut Deo cogito, ita mihi fit", oder WA 56,234,4: "Qualis est enim unus quisque in seipso, talis est ei Deus in obiecto". Der erste Satz ist aus dem Jahre 1532, der zweite von 1515/16.

*neu* ergriffen werden – es ist “fest zu statuieren”<sup>53</sup> – *gegen* das faktische Sein des Menschen, der in der Selbstliebe befangen bleibt.

Doch wie kann sich der Glaubende sicher sein, dass er die göttliche Heilszusage auch wirklich ergriffen hat? Auch wenn die Verheißung eines neuen Seins als Person für alle, die glauben, objektiv unbezweifelbar ist, es liegt doch jenseits aller Erfahrung. Um hier jeden Zweifel auszuräumen, kommt es für den Glaubenden entscheidend darauf, sich auch der subjektiven Bedingung für das neue Sein der Person zu vergewissern: nämlich *dass* er glaubt. Mit den Worten Martin Luthers:

“Es genügt nicht nur zu glauben, zu hoffen und zu lieben, man muß auch darum *wissen* und sich dessen *sicher* sein, *dass* man glaubt, hofft und liebt.”<sup>54</sup>

Die Gewißheit des Geglaubten (*fides quod*) ist zu unterscheiden von der Gewissheit des Glaubens (*fides qua*). Die Gewissheit des Geglaubten ist wohl eine *notwendige* Bedingung, deren man zuerst vergewissert sein muß in der Erkenntnis, daß Gottes Heilszusage verlässlich ist und er die durch nichts zu behindernde Macht und den Willen hat, auch zu erfüllen, was er verheißt hat.<sup>55</sup> Luther verlangt

---

53. Vgl. zu diesem Terminus P. Hacker, 1966, Abschnitt Nr. 3 des ersten Kapitels (Der neue Glaubensbegriff): Das Statuieren, S. 37 ff.

54. WA 5,164,39 ff.: “Oportet enim non modo credere, sperare, diligere, sed *scire* et *certum* esse, *se* credere, sperare, diligere.” Weitere Belege bei P. Hacker, 1966 (1. Kapitel, Der neue Glaubensbegriff, und 4. Kapitel, Liebe als Gesetzeswerk). Vgl. dazu die Rezension von O. H. Pesch, 1968, S. 53: “Der Sachverhalt, den er [Hacker] mit dem Stichwort ‘reflexiver Glaube’ kennzeichnet, ist in der Tat *die entscheidende neue Position Luthers*, die mit ihren Konsequenzen faktisch die Kirche gesprengt hat.”

55. Das herauszustellen ist das Kernanliegen Luthers im Streit mit Erasmus, dem er das liberum arbitrium glaubt opfern zu müssen: “*Alles* geschieht aus Notwendigkeit.” *Darauf* richtet sich das ganze Vertrauen des Glaubenden. “Wenn er nämlich verheißt, mußt du gewiß sein, daß er zu erfüllen weiß, was er verheißt, und es auch kann und will.” (Vom unfreien Willen, 1983, S. 26 f.). Glauben ist nach dieser Seite wesentlich ein Akt der Identifizierung mit dem Wort Gottes in seiner Macht und Aufrichtigkeit, dessen Unfehlbarkeit sich darin auf den Glaubenden überträgt. “Man kann nicht im Sinne Luthers glauben und gleichzeitig seines Heiles ungewiß sein. Denn das hieße nichts anderes, als das Vergebungswort ergreifen und *seiner* (!) Heilsmacht gleichzeitig nicht trauen.” (O.H. Pesch, 1983, S. 337).

jedoch dieselbe Gewißheit auch bezüglich der *hinreichenden* Bedingung, welche erst in der vertrauenden Annahme des Wortes erfüllt ist, wodurch die göttliche Verheißung für mich wirksam wird. Um hier sicher sein zu können, ist es notwendig, bei sich selbst ein Kriterium des eigenen Vertrauens zu finden. Nur so ist der Gefahr der Selbsttäuschung zu entgehen und vollständige Gewissheit möglich, daß mit der Echtheit des Glaubens auch die verheißene Folge, das neue das Sein der Person vor Gott, gegeben ist.

Zur Lösung dieses Problems der Selbstvergewisserung setzt Luther nun genau an der Stelle an, die für ihn zum Angelpunkt des Widerspruchs geworden war: bei der *Frage nach den Werken*. Solange der Glaubende nicht ohne Sorge um das eigene Heil und nicht allein um des Nächsten willen zu handeln vermag, kann sein Glaube nicht "echt", und das heißt, *subjektiv wirksamer* Glaube, sein. Er kann ja Gott nicht so lieben, daß sein Glaube davon abhängig sein dürfte.<sup>56</sup> Wohl aber kann er, wenn er dem Wort Gottes und seiner Wahrheit nur wirklich vertraut, den Nächsten so lieben, daß er diesem unbesorgt dient und nützt. Und genau darin, dass der Handlungswille nicht mehr von der Sorge um das eigene Heil bestimmt ist, erweist sich die Annahme der geglaubten Heilszusage als wirklich und echt. Nicht die Liebe zu Gott begründet die Gerechtigkeit vor Gott, sondern umgekehrt: allein die im Glauben (*sola fide*) verliehene Gerechtigkeit ermöglicht eine neue Praxis der Liebe,<sup>57</sup> woran der Glaubende ein untrügliches Zeichen seines Vertrauens in die geschenkte Gerechtigkeit haben soll:

"Charitas est *testimonium fidei* et facit, nos fiduciam habere et *certo*

---

56. Wollte Gott diese unmögliche Liebe zu ihm selbst zur Bedingung machen, wäre er nichts weiter als ein Tyrann, der unerfüllbare Gesetze erläßt. WA 40 I,227,27 ff. (zu Gal. 2,16): "Exigit, ut in charitate legem facias, non naturali quam habes, sed supernaturali et divina quam ipse dat. Quid hoc alius est, quam ex Deo facere tyrannum et carnificem, qui hoc exigit a nobis, quod praestare non possumus?"

57. WA 39 I,265,11 (Zirculardisputation De veste nuptiali 1537), These 4; WA 39 I,318,21 ff.: "Nos autem negamus, quod charitas sit actus et actus primus ipsius Spiritus sancti operatione, et quod ipsa fides sit operosum quid, ut aperte dicit Paulus: Fides, quae est efficax per charitatem, non dicit, quod charitas sit efficax. Itaque docemus contrarium contra Parisienses. [...] Charitas autem est fructus fidei". (Argumentum zu These XXXVII).

*statuere de misericordia Dei, et nos iubemur, nostram vocationem firmam facere bonis operibus. Et tunc apparet, nos habere fidem, cum opera sequuntur, wenn kein werck da sein, so ist fides gar verloren, sicut et fructus sunt testimonia arboris.*<sup>58</sup>

Paul Althaus konstatiert zu dieser Funktion der Werke für die Gewißheit des Glaubens: “Für die *Rechtfertigung* vor Gott kommen die Werke, also auch die Liebe, nicht in Betracht, wohl aber für den *Glauben* an die Rechtfertigung, nämlich für seine *Gewißheit, rechter Glaube* zu sein und für seine Kraft.”<sup>59</sup> Fehlen aber diese Werke und mit ihr die Sorglosigkeit um das eigene Sein, dann ist dies ein *sicheres* Zeichen, daß der Glaube fehlt.<sup>60</sup>

Die Werke sind darum subjektiv notwendige Kriterien der objektiven Heilsgewissheit. Ohne die Selbstvergewisserung im Handeln steht die objektive Gewißheit des Geglaubten in der Gefahr, an der subjektiven Bedingung des Heils zu scheitern.

## VI. Evangelica libertas conscientiae – die Wurzel des Utilitarismus

Luther hat für die veränderte Einstellung zum sittlichen Handeln das später überaus populäre Wort von der “*evangelica libertas conscientiae*” geprägt. Diese erst durch den Glauben mögliche christliche Gewissensfreiheit<sup>61</sup> besteht darin, “dass sich das Gewissen

---

58. WA 39 II,248,11 ff.

59. P. Althaus, 1962, S. 376 (Herv. des Autors). “Dieses alles gehört zu Luthers Theologie der Rechtfertigung hinzu als ihr zweiter Pol [...] Hier wird dem Christen doch aufgegeben, auf sein Tun oder Nichttun zu *reflektieren*; sein Handeln oder Nichthandeln stärkt oder gefährdet die Heilsgewissheit.” (Ebd., S. 216).

60. Disputatio de fide, These 30; WA 39 I,46,20 ff.: “Quod si opera non sequuntur, *certam* est, fidem hanc Christi in corde nostro non habitare, sed mortuam illam, sc. acquisitam fidem.”

61. Luther ruft sich selbst zum Zeugen auf für die natürliche Schwierigkeit, diese Unterscheidung auch durchhalten zu können: “Diese Unterscheidung ist wohl zu bedenken. Ich beherrsche sie noch nicht. Wer sie, die passive Gerechtigkeit, in der Gefahr, in der Anfechtung nicht ergreift, wird nicht bestehen [...] Die ganze Welt meint, es sei ein leichtes Ding; doch nein, denn das liegt außerhalb des Gesetzes, außerhalb unserer Kräfte, auch jenseits des Gesetzes Gottes, welches weit unterhalb der christlichen Gerechtigkeit (Luther meint die *iustitia passiva*) steht.” (WA 40 I,41,7 ff.; zit. nach G. Ebeling, 1977, S. 135).

vom Vertrauen in die Werke befreit.<sup>62</sup> Bezogen auf den *Inhalt* des Gebotenen (secundum substantiam), scheint alles so zu bleiben, wie bisher, aber nicht bezogen auf das Gewissen (secundum conscientiam),<sup>63</sup> weil das Heil ja bereits im Glauben geschenkt ist und durch sittliches Handeln weder gesichert noch verloren werden kann. Wer frei von Gewissensfurcht handelt, hat daran ein Zeichen der Echtheit seines Glaubens an das von Christus bereits gewirkte Heil der Person. Selbst ohne alle Werke bleibt der Glaube rechtfertigender Glaube.<sup>64</sup> Der Glaube bewirkt ja das Ganze des Heils. Für Luther sind wir bereits am Ziel unseres Lebens, wenn “wir diese *Setzung* annehmen, den eigenen Marsch zur Vollkommenheit abbrechen und uns Christi Vollkommenheit zurechnen lassen.”<sup>65</sup> Wie Gerhard Ebeling hervorhebt, beruht die persönliche Freiheit des *Gewissens* auf der Indifferenz “gegenüber jeder Zeit, jedem Werk, jedem Wort, jeder Person. Da er nichts für sein Heil braucht, wird ihm in dieser Hinsicht alles indifferent.”<sup>66</sup> “Das Vermächtnis der Reformation”<sup>67</sup>, so nochmals Ebeling, ist die Freiheit “zum schlicht Natürlichen und Vernünftigen im öffentlichen Umgang mit den weltlichen Dingen”.<sup>68</sup> Die Bindung des Personseins an den Akt des Glaubens verändert von Grund auf das Weltverhältnis des Menschen. “Welt” ist der Inbegriff dessen, was zum Gebrauch für die Bedürfnisse des Menschen bestimmt ist. Christliches Handeln hat allein den Zweck, das Wohl und den Nutzen des Anderen zu mehren. Vor allem folgt aus “Luthers Personbegriff [...], daß die [sittliche] Praxis keine soteriologische Relevanz mehr

---

62. WA 8,608,31 ff.: “qua solvitur conscientia ab operibus, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat.”

63. WA 8,608, 24 ff.

64. “Gewiß, wenn suggestiv gefragt wird, ob denn im Gericht auch ein Glaube rette, wenn *gar keine* Werke da seien, bleibt Luther die Antwort nicht schuldig: ‘Wenn dir schon die Werke fehlen, soll doch nicht der Glaube fehlen.’“ (WA 20,716,29; O.H. Pesch, 1982, S. 166). Dies ist jedoch insofern ein Grenzfall, als der Glaube die Werke nicht benötigt, um zu rechtfertigen, wohl aber dafür, um sich von einem bloß erdichteten Glauben zu unterscheiden, der nicht rechtfertigen kann (vgl. ebd., S. 115 f.).

65. W. Joest, 1951, S. 33.

66. G. Ebeling, 1971, S. 324; WA 57 II,97,25: “Externum opus est indifferens.” WA 57 II,217,18: “Ex natura sua [...] nihil prorsus externum prodest animae.”

67. G. Ebeling, 1971, S. 309.

68. Ebd., S. 311.

hat“.<sup>69</sup> Der Handelnde muß sich, wie Luther fordert,

“in allen seinen Werken von der Meinung leiten lassen und allein darauf sehen, daß er anderen diene und nütze in allem, was er tut, nichts vor Augen habe als die Not und den Vorteil des Nächsten“,<sup>70</sup> da jeder durch seinen Glauben so überreich ist, daß er alle anderen Werke und das ganze Leben übrig hat, um damit dem Nächsten aus freiwilligem Wohlwollen zu dienen und Gutes zu tun.“<sup>71</sup>

Die Frage ist jedoch, was für die Grundlegung einer Moralphilosophie und das Verständnis von Recht und Unrecht daraus folgt, *sittliche* ‘Praxis’ über das Fehlen ihrer “soteriologischen Relevanz” zu definieren. Das soll wohl heißen, die Gebote der christlichen Nächstenliebe gebieten weder absolut – bei Verlust der eigenen Heils -, noch verbieten sie immer in derselben Weise, und zwar darum, weil ein “soteriologisch“ neutrales Moralprinzip allein zur Mehrung des Nutzens für andere verpflichtet. Gibt es jedoch keine sittlichen Verbote mit absoluter Geltung, weil alle Verbote nur “in der Regel” binden, ist es wenig präzise, von einer gelegentlich notwendigen “Durchbrechung der Gebote”<sup>72</sup> zu sprechen. Die Abwägung des Nutzens bzw. des möglichen Schadens, entscheidet vielmehr immer darüber, ob eine bestimmte Handlung verboten, geboten oder erlaubt ist. Eine Vernunft, die frei ist und keinem anderen Gesetz als dem der Liebe untersteht, verfügt eben nicht bloß zur “Beurteilung unlösbarer ethischer Konflikte” über einen “höheren” Maßstab, der in besonderen Fällen ein außergesetzliches Handeln als ein “Recht der Selbsthilfe” erlaubt.<sup>73</sup> Weil Luther den Glauben zum *einzigsten* bedeutsamen Werk der Person erklärt hat, entscheidet über die Moralität der Handlung am Ende allein die Gesinnung der Nächstenliebe. Als Wirkung des Glaubens ist die Liebe die Form, in der “*alle* Werke vor sich gehen und das Einströmen ihres *Gutseins* wie ein Leben von ihm empfangen” sollen.<sup>74</sup> Wer das zuversichtlich

---

69. K.-H. zur Mühlen, 1980, S. 152 f.

70. Freiheit eines Christenmenschen, S. 33 ff.; WA 7, 64 f.

71. Ebd., S. 34; WA 7, 65.

72. F. Lau, 1933, S. 120.

73. B. Lohse, 1933, S. 102.

74. Von den guten Werken, 1983, S. 54; WA 1, 205. Ohne den Glauben “fehlt den Werken der Kopf” (ebd., S. 54), denn es ist notwendig, daß “alle Werke in ihm wurzeln.” (Ebd., S. 55).

glaubt, dem sind alle Werke recht getan.<sup>75</sup> Indem nun Luther die Ethik auf ein neues (christliches) Prinzip gründen will, wird das zugrunde liegende Moralprinzip durch seine materiale Unbestimmtheit Anlaß für eine Reihe von Schwierigkeiten. Denn was ist das “Gesetz der Liebe” anderes als eine Form ohne Inhalt, ein bloßer Imperativ. Der Handelnde muß ja zuerst wissen, was er durch sein Tun *bewirkt* – mehr oder mehr Schaden –, um wissen zu können, was er tun *soll*. Gebote und Verbote gelten zwar in gewissem Sinne absolut, aber nur bezogen auf die einzelne Handlung, die der Abwägung unterliegt. Ohne vorherige Kenntnis aller näheren Umstände wird niemals mit endgültiger Gewißheit zu beurteilen sein, *welches* Tun die oberste sittlichen Norm der Nutzenmehrung erfüllt und welches nicht.

Aus der Nächstenliebe die Bestimmung des konkreten Nutzens abzuleiten, ist jedoch zirkulär, wenn sich die Nächstenliebe wiederum nur über die Intention, anderen zu nutzen, definieren läßt. Das gilt gleichermaßen, ob nun der Nutzen des Anderen, oder der sittlich legitime eigene Nutzen zu bestimmen ist. Auf Grund der Zirkularität in der Ableitung konkreter Normen aus formalen Prinzipien kommt so dem individuellen Gewissen nicht bloß die Letztentscheidung zu. Es neigt auch zu moralischen Selbstzufriedenheit im Glauben an die bereits vorweg besessene, formale Gerechtigkeit der Person.

Luther selbst war sich dieser Gefahr durchaus bewusst. Er fügt darum seiner Schrift “Von der Freiheit eines Christenmenschen“ eine Mahnung hinzu,

“um derer willen, [...] denen nichts so gut gesagt werden kann, daß sie es nicht durch Mißverständnis entstellen. Wie viele gibt es, die, wenn sie von dieser Freiheit des Glaubens hören, sie alsbald in einen Vorwand für das Fleisch verwandeln! Sogleich meinen sie, ihnen sei alles erlaubt, und durch nichts anderes wollen sie als frei und als Christen erscheinen als durch Verachtung und Kritik der

---

75. Von den guten Werken, 1983, S. 55 f.; WA 1, 206: “Hier kann nun ein jeder selber merken und fühlen, wenn er Gutes und Nichtgutes tut. Denn findet er in seinem Herzen die Zuversicht, daß es Gott gefalle, so ist das Werk gut, wenn es auch noch so gering wäre, wie einen Strohalm aufheben. Ist die Zuversicht nicht da oder zweifelt er daran, so ist das Werk nicht gut, selbst wenn es alle Toten auferweckte und sich der Mensch verbrennen ließe.”

Zeremonien, Traditionen und menschlichen Gesetze.”<sup>76</sup>

Jahre später hat man den Eindruck, daß er beinahe vor der Auslegung seiner Lehre kapituliert.<sup>77</sup>

Er mußte sich schließlich entscheiden, welches Übel schwerer wiegt, dasjenige, seinen Glaubensbegriff nicht zu predigen, oder ihn zu predigen mit allen Konsequenzen, die daraus entstehen mögen. Eine nicht vorhersehbare Folge seiner Umdeutung des Personbegriffs ist die Entstehung eines neuen Moralbegriffs gewesen: des “Utilitarismus”. Er ist neuzeitliche Gestalt einer “soteriologisch entlasteten Ethik“, die ihre theologischen Wurzeln bloß vergessen hat.

Friedrich Nietzsche hat mit der ihm eigenen Klarsichtigkeit für die Abhängigkeitsverhältnisse der neuzeitlichen Philosophie den Zusammenhang zwischen Luthers Christentum und säkularer Ethik als Kompensation des europäischen Glaubensverlusts analysiert:

“Daß der Mensch der sympathischen, uninteressirten, gemeinnützigen, gesellschaftlichen Handlungen jetzt als der *moralische* empfunden wird, - das ist vielleicht die allgemeinste Wirkung und Umstimmung, welche das Christentum in Europa hervorgebracht hat: obwohl sie weder seine Absicht noch seine Lehre gewesen ist. [...] Je mehr man sich von den Dogmen loslöste, um so mehr suchte man gleichsam die *Rechtfertigung* dieser Loslösung in einem Cultus der Menschenliebe. [...] Auf deutschem Boden hat Schopenhauer, auf englischem John Stuart Mill der Lehre von den sympathischen Affectionen und vom Mitleiden oder vom Nutzen anderer als dem Princip des Handelns die meiste Berühmtheit gegeben: aber sie selber waren nur ein Echo.”<sup>78</sup>

DR. BERTHOLD WALD  
*Universidad de Paderborn*

---

76. Ebd., S. 41; WA 7, 69.

77. Vgl. G. Ebeling, 1977, S. 244: “Der Verlauf der reformatorischen Bewegung war eine Kette von Anlässen, gegen Mißverständnis und Mißbrauch evangelischer Freiheit anzukämpfen”.

78. Morgenröthe, Gedanken über die moralischen Vorurtheile, Nr. 132; Kritische Gesamtausgabe, Berlin 1971, Bd. V,1, S. 121 f. (Herv. des Autors).