

## Glaubensgewißheit und gute Werke. Martin Luther als Wegbereiter des utilitaristischen Moralprinzips

von Berthold Wald, Paderborn

### Zusammenfassung

»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« (M. Luther, *Operationes in Psalmos*, 1519-1521). Die Notwendigkeit, auch die subjektive Gewißheit des rechtfertigenden Glaubens zu erlangen durch eine veränderte Einstellung der handelnden Person zu ihren Werken, hat die Basis für ein neues Moralprinzip gelegt. Es besteht darin, im Handeln und Unterlassen allein auf den Nutzen für andere zu achten. Wer dabei im Gewissen frei ist von der Sorge um die eigene Gerechtigkeit vor Gott, hat daran ein sicheres Zeichen für seinen Glauben an die Alleinwirksamkeit des Glaubens. Luthers Rechtfertigungslehre liefert so die theologische Rechtfertigung der utilitaristischen Ethik, für welche die sittliche »Praxis keine soteriologische Relevanz mehr hat« (K.-H. zur Mühlen).

Die folgende Untersuchung ist kein Beitrag zur Ökumene 2017, wohl aber zum Reformationsgedenken. Je nach Zielsetzung hat es zwei Arten eines solchen Gedenkens gegeben, zunächst und vor allem in *praktischer* Absicht. Die in der Vergangenheit übliche Vereinnahmung Martin Luthers im politischen und nationalen Interesse diente zugleich der konfessionellen Abgrenzung und kulturellen Ausgrenzung. Das aktuelle Gedenken 500 Jahre nach Luthers Thesenanschlag steht dagegen erstmals im Zeichen der Versöhnung und ist durch ein gemeinsames kirchenpolitisches Interesse motiviert. Im »Zeitalter der Ökumene« und einer weltweiten Christenverfolgung vorwiegend im Einflußbereich des Islamismus soll es der Verständigung zwischen den christlichen Konfessionen dienen und über die »Einheit in versöhnter Verschiedenheit« hinaus der Vergewisserung gemeinsamer Grundlagen und »Visionen« neuen Auftrieb geben.

Neben dieser praktischen Zielsetzung hat es seit der Aufklärung jedoch auch ein Reformationsgedenken in *theoretischer* Absicht gegeben. So führt Hegel in seinen »Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie« den Durchbruch zum neuzeitlichen Prinzip der Subjektivität auf Luthers Gewissensbegriff zurück.

„Die Hauptrevolution ist in der Lutherischen Reformation eingetreten. [...] Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes im Kerne, und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten. [...] Seine Empfindung, sein Glauben, schlechthin das Seinige ist gefordert, – seine Subjektivität, die innerste Gewißheit seiner selbst. [...], im Gewissen soll er zu Hause sein bei sich selbst. Dies Hausrecht soll nicht durch andere gestört werden können; es soll niemand sich anmaßen, darin zu gelten. Alle Äußer-

lichkeit in Beziehung auf mich ist verbannt, ebenso die Äußerlichkeit der Hostie: nur [...] im Glauben stehe in ich in Beziehung zu Gott.«<sup>1</sup>

Auch das Gedenken zum hundertsten Todesjahr von Immanuel Kant (1804/1904) erinnerte in einer bezeichnenden Weise an Martin Luther durch eine Monographie mit dem Titel »Luther und Kant«. Ihr Verfasser, Bruno Bauch, Mitherausgeber der Kant-Studien, ist gleichfalls von Hause aus Philosoph. Die genaue Gegenposition zu der positiven Sicht Martin Luthers findet sich bei Friedrich Nietzsche. Auch für ihn ist Luther eine die Denkweise der nachfolgenden Jahrhunderte prägende Gestalt. Doch seine Bewertung der Reformation kehrt das Vorzeichen um.

„Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, daß die Philosophie durch Theologenblut verderbt ist. Der protestantische Pfarrer ist Großvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr *peccatum originale*. [...] Man hat nur das Wort ›Tübinger Stift‹ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine *hinterlistige* Theologie.«<sup>2</sup>

Unabhängig von der jeweiligen Bewertung kommen diese Sichtweisen des Protestantismus darin überein, die Reformation in theoretischer Perspektive als ein kulturelles Phänomen mit einer ausgeprägten Veränderungsdynamik für das neuzeitliche Denken und Handeln zu verstehen. Der prominenteste Versuch, den kulturprägenden Einfluß der Reformation nachzuweisen, stammt von dem deutschen Soziologen Max Weber. Seine religionssoziologische Studie »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« (1904/05) wirkt bis heute nach, auch wenn die Wechselwirkungen zwischen Religion, Kultur und Wirtschaft komplexer sind, als es das Erklärungsmodell Webers nahelegt. Webers Grundidee ist die Gegenthese zu Karl Marx, für den die Religion lediglich ein »Überbauphänomen« auf der ökonomischen Basis des Kapitalismus ist. Verschwindet mit dem Kapitalismus die Selbstentfremdung des Menschen, dann erübrigt sich die religiöse Vertröstungsfunktion und die Religion stirbt ab. Weber übernimmt von Marx die Überbauhypothese, aber er kehrt sie um. Er will zeigen, daß die Religion des Protestantismus die »Basis« ist, auf welcher der »Überbau« des Kapitalismus beruht. Genauer gesagt: Basis des Kapitalismus ist die für den Calvinismus kennzeichnende Verbindung von Prädestination und Askese, und der daraus resultierende wirtschaftliche Erfolg das sichere Zeichen der Erwählung. Wirtschaftlicher Erfolg verschafft die beruhigende Gewißheit der Erwählung und beseitigt so die mit Calvins Lehre von der doppelten Prädestination hervorgerufene Ungewißheit, möglicherweise zu den ewig Verdammten zu gehören.

Leitgedanke meines Beitrags ist, daß sich für die Theologie Martin Luthers ein vergleichbarer Zusammenhang von Religion und Kultur zeigen läßt, und zwar auf dem Gebiet der Ethik. Sein Glaubensbegriff ist die »Basis« und die säkulare Ethik des Utilitarismus der zugehörige »Überbau«. Luthers Versuch, den Zusammenhang von Glauben und Glaubensgewißheit auf dem Weg über die guten Werke zu sichern,

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II. Teil, in: Werke in zwanzig Bänden (Hg. E. Moldenhauer / K. M. Michel), Frankfurt a. M., 1971, Bd. 20, 11–58, 49 ff.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, Nr. 10, in: Werke (Hg. K. Schlechta), Berlin 1972, Bd. III, 607–681, 617.

hat die entscheidende Voraussetzung für das utilitaristische Moralprinzip geschaffen. Nach Auffassung des Utilitarismus ist das Kriterium des guten Handelns denkbar einfach. Handeln ist dann sittlich gut, wenn mehr Gutes als Schlechtes aus ihm folgt.

Wie hängt Luthers neuer Glaubensbegriff mit dem neuen Begriff der Ethik zusammen? Aus Luthers Biographie wissen wir, daß für den jungen Augustinermönch die Frage der »Heilsgewißheit« von existentieller Bedeutung gewesen ist. In der bedrängenden Ungewißheit, ob die sakramentale Versöhnung mit Gott jemals die Endgültigkeit des Heils zu sichern im Stande ist, wird ihm die sogenannte »reformatorische Einsicht« zur Befreiung von aller Ungewißheit. Wenn er sich noch sehr bemühen wollte und wenn er noch so häufig sein Scheitern vor Gott bekennen würde, darauf kommt es nicht an. Es ist *allein* sein Glaube, der ihn gerecht macht vor Gott. Der Glaube allein genügt, um selig und des Heils gewiß zu sein – endgültig und unverlierbar, ein für alle Mal.

Was auf den ersten Blick wie eine Befreiung aussieht, hat allerdings einen Haken, der erst auf den zweiten Blick deutlich wird. Das für Luthers Rechtfertigungslehre zentrale Problem der Heilsgewißheit folgt aus der Nichtidentität von objektiv und subjektiv notwendiger Bedingung des Heils. *Objektiv* hängt die Gewißheit des Heils an der Zusage Gottes: Wer an Christus glaubt, wird gerettet werden. Das ist der Kern seiner Rechtfertigungslehre. Doch ist diese objektive Gewißheit des Heils vonseiten Gottes zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Denn die Heilsgewißheit hängt nicht weniger an einer *subjektiven* Bedingung vonseiten des Glaubenden. Um gerechtfertigt und seines *Heils* gewiß zu sein, muß er sich auch seines *Glaubens* an die Rechtfertigung gewiß sein können. Daß der Glaube an Jesus Christus heilswirksam ist, steht außer Frage. Gott ist treu und steht zu seiner Verheißung. Doch woher nehme ich die Gewißheit, daß ich glaube und in allem wirklich auf Christus vertraue? Was ist das Kriterium der Gewißheit meines Glaubens, ohne das ich meines Heils nicht gewiß sein kann?

Zur Frage nach der Heilsgewißheit kommt so die Frage nach der Vergewisserung des Glaubens hinzu. Die Lösung des Problems der Selbstvergewisserung im Glauben sieht Luther in der wechselseitigen Verwiesenheit von Glaube und Werken. Es ist die geänderte Einstellung zu den guten Werken, die mir Gewißheit über meinen Glauben verschaffen kann, und zwar genau dann, wenn die Werke *allein* in der Absicht geschehen, dem Anderen zu nutzen. Glaubensgewißheit bei Luther und Erwählungsgewißheit bei Calvin bedürfen eines externen Kriteriums der Gewißheit. Calvin findet es im wirtschaftlichen Erfolg und Luther in der Mehrung des sozialen Nutzens. Nur wer es fertig bringt, im Handeln ganz von der Frage abzusehen, ob gutes wie schlechtes Handeln nicht auch eine heilsrelevante Bedeutung hat für den Handelnden selbst, kann sich seines Glaubens an die unfehlbare Wirksamkeit der göttlichen Heilszusage sicher sein. Luthers Auffassung von der Rechtfertigung allein aus Glauben verlangt daher zwingend nach einer grundlegenden Revision auch im Bereich der Ethik. Das Verlangen, über sichere Kriterien des Heils zu verfügen, hat im Bruch mit der überlieferten Ethik der Einführung des utilitaristischen Moralprinzips den Boden bereitet und damit die Signatur der Moderne entscheidend geprägt. Dieser Wirkungszusammenhang von reformatorischen Christentum und säkularer Ethik ist schon bei Friedrich Nietzsche klar gesehen, wenn er feststellt:

»Daß der Mensch der sympathischen, uninteressierten, gemeinnützigen, gesellschaftlichen Handlungen jetzt als der *moralische* empfunden wird, - das ist vielleicht die allgemeinste Wirkung und Umstimmung, welche das Christenthum in Europa hervorgebracht hat: obwohl sie weder seine Absicht noch seine Lehre gewesen ist. [...] Je mehr man sich von den Dogmen loslöste, umso 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>3</sup>

Im ersten Teil meines Beitrags werde ich deutlich zu machen suchen, wie aus Luthers theologischer Anthropologie die Beunruhigung über die Glaubensgewißheit erwächst. Luther selbst sieht in der Unfreiheit des Willens das grundlegende Verbindungsstück zwischen seiner Auffassung vom menschlichen Handeln und der Notwendigkeit, sich der Tatsächlichkeit des persönlichen Glaubens zu vergewissern. Vor diesem Hintergrund wird das scheinbare Paradox verständlich, daß Luther die guten Werke für die Rechtfertigung aus Glauben unbedingt verwirft, als Zeichen für die Rechtheit des Glaubens jedoch mit gleicher Unbedingtheit einfordern muß. Damit verbunden ist der Wechsel von einem primär intrinsischen zu einem nur noch extrinsischen Verständnis des sittlichen Handelns, das für die utilitaristische Ethik kennzeichnend ist. Davon wird dann im zweiten Teil die Rede sein.

## I. Skizze von Luthers theologischer Anthropologie

### 1. Unfreiheit des Willens und das Sein der Person

Die Freiheit des Willens ist gleichermaßen in der theologischen 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 immer schon unterschiedliche Auffassungen über Natur und Wirkweise des freien Willens gegeben hat. In einem Punkt war und ist man sich bis heute einig: Freiheit und Personalität des Menschen gehören untrennbar zusammen. Das gilt auch für die modernen Leugner der menschlichen Freiheit. Sie bestreiten folgerichtig auch die Personalität des Menschen.

Dieser Konsens über die Freiheit des Willens wird theologisch erstmals von Martin Luther in seiner Erwiderung auf Erasmus von Rotterdams Verteidigung des freien Willens aufgekündigt. Luthers Streitschrift vom Dezember 1525 trägt den programmatischen Titel: »De servo arbitrio« – »Vom unfreien Willen«. Dieser Streit zwischen Erasmus und Luther ist auch heute von mehr als bloß historischem Interesse. Er betrifft nicht nur die Genese und das Selbstverständnis der reformatorischen Theologie. Er ist ebenso ein philosophischer Grundlagenstreit um das Verständnis der mensch-

<sup>3</sup> F. Nietzsche, Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile, Nr. 132, in: Werke (s. Anm. 2), Bd. II, 9–279, 103.

lichen Person und den Sinn des ethischen Handelns. Gegenüber Erasmus hat Luther selbst Bedeutung und Tragweite des Konflikts ausdrücklich hervorgehoben:

»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 ernsthafte 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>4</sup>

Lassen wir die exegetisch-dogmatische Seite der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther außer Betracht, und halten wir uns an die von Luther gegebene Verwendung der Begriffe »voluntas« und »liberum« bzw. »servum arbitrium«. Dabei ist von Bedeutung, daß Luther vom Willen mit Bezug auf Freiheit und Unfreiheit in zwei deutlich unterschiedenen Kontexten spricht: in einem begrifflich-definitiven Kontext und in einem anthropologisch-heilsgeschichtlichen Kontext. Nicht Gott zu sein, sondern Geschöpf Gottes und seinem Wirken stets unterworfen, gilt ihm als *begrifflich* notwendiger Aspekt der Unfreiheit des menschlichen Willens. Darüber hinaus hält er die Unfreiheit auch für *empirisch* aufweisbar als notwendige Folge der korrumpierten menschlichen Natur. Aus der Motivationsanalyse des menschlichen Handelns soll bereits ersichtlich sein, daß sich kein Mensch der in der Ursünde Adams zugezogenen Ausrichtung auf das Böse entziehen kann.

Zunächst zum *begrifflichen* Aspekt der Unfreiheit des menschlichen Willens. Luthers Auffassung besteht hier kurz und bündig in der These: Nur Gott allein ist frei. Auf diesen Punkt kommt Luther immer wieder zurück. Einige Stellen aus seiner Schrift über den unfreien Willen lassen das unschwer erkennen, etwa wenn er sagt, daß 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>5</sup>

»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>6</sup>

<sup>4</sup> M. Luther, Vom unfreien Willen, in: Ausgewählte Werke, Bd. 1; Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam (Hg. H. H. Borchert / G. Merz), München 1983, 248; M. Luther, De servo arbitrio, in: Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff., 18,786,26 ff. (Die Weimarer Ausgabe zitiert als WA, Band Seite, Zeile).

<sup>5</sup> Ebd., 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.«

<sup>6</sup> Ebd., 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

»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>7</sup>

Und noch einmal kontrafaktisch auf den Punkt gebracht: »Der Mensch hätte einen freien Willen nur, wenn Gott ihm seinen überlassen würde.«<sup>8</sup>

Der andere, für Luther auch *empirisch* gesicherte Aspekt der Unfreiheit hängt zusammen mit seinem Verständnis der Ursünde (*peccatum originale*), deren Wirksamkeit sich im ungeordneten Begehren (*concupiscentia*) zeigt, das zur Sünde geneigt macht. Doch im Unterschied zur Theologie der Kirchenväter identifiziert Luther das Geneigt-sein zur Sünde nicht bloß mit der Selbstbezüglichkeit des Begehrens, sondern mit dem Begehren als solchem, worunter er die aktive und unveränderliche Form des unfreien Willens versteht. Der begehrende Wille ist der unfreie Wille. Zwischen selbstbezogenen Begehren und dem Begehren des Guten gibt es für Luther keinen Unterschied, wie wir sehen werden.

»Gefallen und von Gott verlassen, [...] sind sie (der Mensch und Satan) beständig auf ihre eigenen Begierden hin gerichtet, so daß sie nur danach fragen müssen, was das Ihre ist.«<sup>9</sup>

Luther verwirft also die Eingrenzung der Sündenfolgen auf das selbstbezogene Begehren. Da alles menschliche Wollen und alle Liebe die Form des Begehrens hat, darum ist menschliche Liebe – auch die Liebe zu Gott – nur verkappte Selbstliebe. Und indem Luther das Begehren des Guten als Selbstbezogenheit des Begehrens auffaßt, identifiziert er damit zwei Sachverhalte, die durch die Zielrichtung des Begehrens klar unterschieden sind. Nehmen wir als Beispiel: »Wer eine Frau ansieht *und* sie begehrt«, und, »wer eine Frau ansieht, *um* sie zu begehren«. Im zweiten Fall ist

---

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 in seinem Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles: »Quis enim negat activum esse perfectius, quanto minus dependens et determinatum et limitatum respectu actus vel effectus?« (In Met. IX, q. 15, n. 44; B. Ioannis Duns Scoti Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis (Hg. R. Andrews, u. a.), St. Bonaventure, N. Y. 1997, Opera Philosophica IV, 688.

<sup>7</sup> Luther, Vom unfreien Willen (s. Anm. 4), 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.«

<sup>8</sup> Ebd., 49, WA 18,637,32 f.: »Homo est liberi arbitrii, ita sane, si Deus illi suum concederet.« Dieser rein begriffliche Aspekt der Unfreiheit des menschlichen Willens wird meist übersehen, 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 klarerweise *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.

<sup>9</sup> Ebd., 140, WA 18,709,12 ff.: »Iam Satan et homo lapsi et deserti a Deo non possunt velle bonum, hoc est ea quae Deo placent aut quae Deus vult. Sed sunt in sua desideria conservi perpetuo, ut non possint non quaerere quae sua sunt.«

klarerweise die Befriedigung des Begehrens intendiert, wozu eine beliebige Frau nur das Mittel ist. Aber was ist mit dem ersten Fall? Ist hier nicht das Begehren eine Weise, jemanden zu lieben? Für Luther sind *beide* Weisen des Begehrens verfehlt, weil er auch den ersten Fall als selbstbezogenes Begehren mißversteht. Sobald das Geliebte begehrt wird, kann es nicht um seiner selbst willen geliebt sein, weil der Akt des begehrenden Willens für Luther kein Akt der Liebe sein kann. Kurzum: Wer begehrt, was er liebt, liebt sein Begehren.

Diese Gleichsetzung von begehrender Liebe mit selbstischer Liebe samt der damit verbundenen Auffassung von der Unfreiheit des menschlichen Willens hat Luther bereits einige Jahre vor seiner Schrift über die Unfreiheit des Willens in der die Thesen zur Theologie abschließenden These der Heidelberger Disputation (1518) prägnant auf den Punkt gebracht:

»Die Liebe Gottes findet nicht, sondern schafft, was sie liebt, die menschliche Liebe wird hervorgerufen von dem, was sie liebt.«<sup>10</sup>

Der Unfreiheit des menschlichen Begehrens setzt Luther die Freiheit der göttliche Liebe entgegen. Für den Menschen ist das Geliebte stets »causa amoris«,<sup>11</sup> es determiniert als Grund und Ursache sein Begehren. Für Gott ist das Geliebte umgekehrt eine Wirkung seiner Liebe, die frei ist zu wollen, daß das Geliebte ist. Wirkliche Liebe sieht ab von sich selbst. Genau dies vermag der gefallene Mensch nicht, weil seine Liebe (mit Kant gesprochen) stets »pathologisch« affiziert bleibt vom Geliebten und in der liebenden Hingabe die eigene Erfüllung sucht. Es gibt so für Luther keinen grundlegenden Unterschied zwischen Selbstliebe und selbstischer Liebe oder zwischen rechtem und unrechtem Begehren, weil die begehrende Liebe wie auch das rechte Begehren (*appetitus rectus*) nach dem Guten, eben weil es Begehren ist, nicht recht sein kann. Die These von der Unfreiheit des menschlichen Willens bedeutet nach dieser Seite hin nichts anderes als die Unfähigkeit des Menschen zu lieben.

Anders Nygren sieht denn auch in der Entgegensetzung von göttlicher und menschlicher Liebe den eigentlichen Grund für die Sprengkraft von Luthers Schriftauslegung, weil damit alle Vermittlungsversuche zwischen theologischer und philosophischer Anthropologie definitiv ausgeschlossen sind.

»Luther hat in vollkommen konkreten Zügen eine Liebe gezeichnet, die gerade das Gegenteil der Liebe ist, die das Ihre sucht, [...] ein nach Gottes Liebe gezeichnetes Idealbild, das gar keine Verbindung mit dem Menschenleben, so wie es tatsächlich beschaffen ist, hat. Ist eine solche Liebe möglich?«<sup>12</sup>

Die behauptete Verbindungslosigkeit mag in der Tat die skeptische Frage nahelegen, ob eine solche Liebe möglich ist. Außer Frage steht auf jeden Fall, daß durch die Entgegensetzung zwischen menschlicher Seinsverfassung und dem Idealbild gött-

<sup>10</sup> M. Luther, Heidelberger Disputation, Ex Theologia, These 28: »Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile, amor hominis fit a suo diligibili«; in: D. C. Stange (Hg.), Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, Leipzig 1932, 54.

<sup>11</sup> Ebd., Probatio zu These 28; Stange (Hg.), Disputationen, 73.

<sup>12</sup> A. Nygren, Eros und Agape, Güterlohn 1937, Bd. II, 555. Zu der von Nygren behaupteten Entgegensetzung vgl. die Kritik von Josef Pieper, Über die Liebe, Kap. V; in: Werke in acht Bänden (Hg. B. Wald), Hamburg 1995, 296–414, 354 ff.

licher Liebe zwei elementare Brüche im Verständnis des Menschen die Folge sind. Der eine betrifft das menschliche Handeln und der andere das Sein der menschlichen Person. In These 40 von Luthers »Disputatio contra scholasticam theologiam« aus dem Jahr 1517 hatte er (in direkter Anspielung auf Aristoteles) bereits die sich daraus ergebende neue Sicht des menschlichen Handelns als genaue Umkehrung des tugendethischen Handlungsbegriffs formuliert. Für Aristoteles ist Tugend eine sittliche Qualität der Person, die nicht unabhängig vom Handeln und Leben der Person erworben wird. Wer gerecht sein will, muß um der Gerechtigkeit willen handeln. Für Luther dagegen gilt:

»Wir werden nicht gerecht, indem wir Gerechtes tun; sondern gerecht gemacht (durch den Glauben), tun wir das Gerechte.«<sup>13</sup>

In der unmittelbar vorausgehenden These nennt Luther den Grund für die Unfähigkeit des Menschen, gerecht zu handeln und gerecht zu sein.

»Von Anfang bis Ende sind wir nicht Herren unseres Tuns, sondern Sklaven.«<sup>14</sup>

In diesem Punkt besteht eine grundlegende Kontinuität zwischen den frühen und späten Schriften Luthers. Der freie Wille ist und bleibt für Luther der geknechtete Wille, weil das Handeln der Person nicht vom Gerechtigkeitswillen, sondern von der Selbstliebe bestimmt wird. Deshalb bringt der Handelnde auch

»nichts anderes fertig, als durch wiederholte Akte den Charakter des ersten Aktes ans Licht zu bringen. [...] Denn in Adam handeln alle nach dem Verlust der Gerechtigkeit und sind ungerecht, noch bevor sie handeln.«<sup>15</sup>

Damit ist der Tugend als natürlicher wie übernatürlicher Vollendung des Menschen der Boden entzogen, sofern der Begriff der Tugend in dem bei Thomas von Aquin formulierten Sinn besagt,

»daß alle menschliche Moralität den Charakter der Weiterführung, der Fortsetzung von etwas längst Begonnenem hat; sie ist die Vollendung (genauer gesagt: der *Versuch* der Vollendung) von dem, was der Mensch kraft der *creatio* ist und ›will‹, von Schöpfungs wegen; man kann auch sagen: Vollendung und Weiterführung von dem, was der Mensch ›von Natur‹ ist und mitbringt.«<sup>16</sup>

Für Luther ist da nicht nur nichts weiterzuführen und zu vollenden, ganz im Gegenteil: Wer um seine Vollendung bemüht ist, gerät nur immer tiefer in die unfreie Selbstbezogenheit des Begehrens hinein. Und wie es keine vom Menschen

<sup>13</sup> M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, These 40: »Non efficitur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta«; Stange (Hg.), *Disputationen* (s. Anm. 10), 42. Diese von Luther oft wiederholte theologische Kritik verfälscht allerdings die kritisierte Position. Aristoteles meint nicht die gerechte Tat, sondern die Weise des rechten Tuns, die den Habitus der Gerechtigkeit hervorbringt. Vgl. zu Luthers Aristotelesdeutung B. Wald, *Person und Handlung bei Martin Luther*; in: ders. (Hg.), *Luthers Theologie und Anthropologie im Spiegel seiner Biographie*, Mainz 2015, 55–248, 125 ff.

<sup>14</sup> Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*. Theses 39: »Non sumus domini actuum nostrorum a principio usque ad finem, sed servi«; Stange (Hg.), *Disputationen* (s. Anm. 10), 41.

<sup>15</sup> M. Luther, *Dictata super Psalterium*. 1513 – 1516, WA 4, 18, 25 ff.: »[...] nihil aliud facit, nisi quod multiplicatis actibus comparet sibi hexin istius primi actus [...] Omnes enim in Adam post iustitiam ambulant et ante sunt iniusti quam ambulant, hoc est operentur«.

<sup>16</sup> J. Pieper, *Die Aktualität der Kardinaltugenden*; in: *Werke in acht Bänden* (Hg. B. Wald), Hamburg 2005, Bd. 8,1, 287–306, 295.

selbst vollzogene Weiterführung geben kann, so auch keine Vollendung durch die Gnade Gottes. Wenn die Gnade im unfreien Willen des Menschen keinen Ansatzpunkt für die Gottesliebe hat, so ist damit eine auf dem Weg der Reinigung, Heilung und Verwandlung gedachte Vermittlung zwischen dem natürlichen Sein des hiesigen Menschen und dem zukünftigen Sein des Menschen bei Gott ausgeschlossen. Der Wille des Menschen bleibt ja in der Unfreiheit der begehrenden Liebe gefangen, solange der Mensch existiert. Luther verwirft daher das anthropologische Fundament der Gnadenlehre, wonach die Gnade die menschliche Natur zur Voraussetzung hat und diese nicht zerstört, sondern vollendet.<sup>17</sup> An die metaphysische Leerstelle tritt schon in der »Vorlesung zum Römerbrief« (1515/16) die Doppelperspektive: »der gefallene Mensch unter der Sünde« und »der erlöste Mensch unter der Gnade«. Anthropologisch betrachtet gibt es hier keinen Übergang, sondern nur Diskontinuität und Nichtidentität. Der Bruch zwischen dem Menschsein des Menschen (unter der Sünde) und seinem Sein als Person vor Gott (unter der Gnade) ist in seiner Radikalität nicht zu heilen, jedenfalls nicht in diesem Leben. Solange er lebt, bleibt der Mensch unverändert, was er ist, auch wenn er glaubt. Klaus Unterburger faßt Luthers Opposition zu einer sich auf Thomas von Aquin berufenden Anthropologie so zusammen:

»Der Fehler des Thomas lag für ihn in der Rezeption der aristotelischen Ontologie, vor allem in der Anthropologie, der Ethik und der Gnadenlehre. [...] Die aristotelische Tugendlehre, die dem Menschen als Sünder und Begnadeten nicht gerecht werde, war für Luther der falsche Kern des dominikanischen Thomismus.«<sup>18</sup>

Mit seiner antimetaphysischen Doppelperspektive auf den Menschen wird Luther zum Begründer eines neuen Typs von Ethik und einer neuen »Ontologie der Person«. Mit »Person« ist nicht der natürliche Mensch aufgrund seiner Geistnatur gemeint, sondern der Ausdruck »Person« meint das dem Glaubenden verheißene neue Sein des Menschen vor Gott. Die Ausdrücke »Mensch« und »Person« sind für Luther nicht bloß bedeutungsverschieden, sie stehen auch für unterschiedliche Subjekte.<sup>19</sup> Der Mensch ist nicht schon von Natur Person, sondern er wird dazu gemacht durch seinen Glauben an Jesus Christus, wie es sinngemäß in »De veste nuptiali« (1537), eine der späten Disputationen Luthers, heißt. Darin bestimmt er das im Glauben empfangene Sein der Person mit Bezug auf das menschliche Handeln als die von solchem Glauben ermöglichte Weise des menschlichen In-der-Welt-seins folgendermaßen: »Fides facit personam, persona facit opera«.<sup>20</sup> Der Glaube bezieht sich auf das noch ausstehende Sein der Person, weshalb der Mensch durch seinen Glauben »voll und satt, zufrieden sein [muß] mit der göttlichen Gestalt, die er durch den Glauben be-

<sup>17</sup> Dieser der Identität des Subjekts der Gnade geschuldete Gedanke findet sich in der Summa theologica des Thomas von Aquin viele Male ausgesprochen: »Gratia naturam non tollit, sed perficit« (S.th. I,1,8 ad 2); »Gratia supponit naturam, non destruit, sed perficit eam«; »Gratia praesupponit et perficit naturam«; »Enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile.« (S.th. I,2,2 ad 1). »Natura non tollitur per gloriam, sed perficitur« (S.th. II-II,26,13, s.c.).

<sup>18</sup> K. Unterburger, Vom Theologenstreit zum Überlebenskampf. Die Auseinandersetzung der Dominikaner mit der Reformation; in: Zur Debatte, Sonderheft zur Ausgabe 6/ 2016, 17–20, 20.

<sup>19</sup> Das gilt der Sache nach, während es im Gebrauch der Termini bei Luther keine Eindeutigkeit gibt.

<sup>20</sup> M. Luther, De veste nuptiali, WA 39 I, 283: »Der Glaube schafft die Person, die Person schafft die Werke«.

sitzt«. <sup>21</sup> Darum soll der Mensch für sein Handeln in dieser Welt auch nichts anderes vor Augen haben »als die Not und den Vorteil des Nächsten«. <sup>22</sup> Zwischen dem nur im Glauben gewissen *künftigen* Sein als Person und dem *gegenwärtigen* Sein des Menschen besteht zwar ein funktionaler Zusammenhang, aber keine ontologische Identität. Der Glaube enthält keine andere Vorgabe für das Handeln als diese: zum Nutzen der Anderen unbesorgt um uns selbst so handeln, als ginge uns unser Handeln nichts an. Unser Sein als Person wird davon nicht berührt.

Die anthropologisch-metaphysische Auffassung der Tugend als äußerster Verwirklichung dessen, was der Mensch sein kann, hat damit für Luther ihre Geltung verloren wie auch die damit zusammenhängende Unterscheidung zwischen sittlichem Handeln mit Bezug auf das Gutsein der handelnden Person und technischem Herstellen mit Bezug auf die Qualität des äußeren Produkts. Für Luther haben das Handeln wie das Herstellen ihre gute oder schlechte Wirkung allein in der äußeren Welt. Es gibt daher auch kein Proprium der praktischen Vernunft gegenüber der technischen Vernunft. Vernunft ist beim Handeln wie beim Herstellen stets nur instrumentelle Vernunft, ein Wissen davon, wie man etwas macht. Es steht im Dienst eines Willens, der zwar Einfluß nehmen kann auf die Ereignisse in der *äußeren* Welt, aber nicht auf die *innere* Qualität der handelnden Person. Diese ist und bleibt »in einer unüberwindlichen egoistischen Selbstbefangenheit und Selbstbezüglichkeit eingeschlossen«. <sup>23</sup>

Luther unterscheidet so zwischen dem Sein des Menschen, das von der Selbstbezüglichkeit des Willens her verstanden wird, und dem Sein der Person, das durch die Beziehung auf Christus konstituiert wird. Erst der Glaubende in seinem Verhalten zu Christus ist Person. Vom Zusammenhang zwischen Glauben und Personsein heißt es im »Großen Galater-Kommentar« von 1531/1535:

»Der Glaube macht aus uns und Christus gleichsam eine Person.« <sup>24</sup> »Christus und die Gläubigen werden zusammengeleimt« <sup>25</sup>, »haften Christus an wie Farbe an der Wand« <sup>26</sup>.

Das Sein der Person ist also nicht schon »von Natur« oder »von Schöpfungs wegen« da. Es hängt ab von einer Relation, die allein durch den Glauben zustande kommt. Doch bleiben die Relata (der einzelne Mensch und Christus) innerhalb der Relation unverändert dasselbe, wie außerhalb der Relation. Die Metapher vom »Anhaften« enthält ja zwei Aspekte: das »Verbundensein« und das jeweilige »Sein der Verbundenen«. Am Sein der Farbe wie am Sein der Wand ändert ihr Verbundensein nichts. Ebenso wenig verändert die Verbindung mit dem Sein Christi das Sein des Menschen. Durch seinen Glauben gerechtfertigt, bleibt der gefallene Mensch in der Gewalt der Sünde. Die »aktive« Gerechtigkeit Christi ist im Glaubenden »passiv«

<sup>21</sup> M. Luther, Traktat von der christlichen Freiheit (1520), Die reformatorischen Grundschriften in vier Bänden (Hg. H. Beintker), Darmstadt 1983, Bd. 4, 35; Tractatus de libertate christiana, WA 7, 65.

<sup>22</sup> Ebd., 34, Tractatus, WA 7, 64.

<sup>23</sup> K. Unterburger, Theologenstreit (s. Anm. 18), 19. Vgl. zu Luthers Vernunftbegriff B. Wald, Person und Handlung (s. Anm. 13), Kap. III, 210 ff.

<sup>24</sup> M. Luther, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius, WA 40 I,285,5: »Sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam.«

<sup>25</sup> Ebd., 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.«

<sup>26</sup> Ebd., WA 40 I,283,8: »Sic tam proprie et inhaesive, ut albedo in pariete.«

(*iustitia passiva*); sie wird dem Glaubenden zugerechnet, aber nicht seinshaft zu eigen. Im Vertrauen darauf, daß er sich nicht mehr um seine Gerechtigkeit vor Gott zu sorgen braucht, kann er die eigene »Person abwerfen«, was heißen soll: die allzu menschliche Sorge um sein Heil, weil er durch seinen Glauben mit Christus zu einer neuen Person geworden ist.<sup>27</sup> Er ist damit der Vergeblichkeit sittlicher Anstrengungen, die Luther als versuchte Selbstrechtfertigung versteht, ein für alle Mal enthoben. Solange er lebt, bleibt der Mensch »gerecht und Sünder zugleich«. Es ist dieselbe Denkfigur eines Glaubensbegriffs, die das Konträre (Sein des Menschen und Sein Christi / Sünder und gerechtfertigter Mensch) als mit einander verbunden versteht, und dabei ausschließen soll, daß das Sein des Menschen durch den Glauben erneuert wird.

Vor allem Luthers wenige Jahre nach der Römerbriefvorlesung vertretene Auffassung von der Sünde als »Perseität« in allem, was der Mensch tut, schließt die in Anknüpfung an Paulus seit der Kirchenvätertheologie vertretene ontologisch-anthropologische Deutung eines Neuwerdens der Person (*recreatio*) endgültig aus. In seiner Auseinandersetzung mit dem Löwener Theologen Jacobus Latomus wendet sich Luther mit dem Ausdruck »*perseitas peccati*« (in einer paradoxen Umkehr der aristotelischen Kategorienlehre) gegen das tradierte Verständnis der Sünde als ein Mangel an Gutsein im Menschen, und versteht die Sünde als die Substanz in jedem guten Werk.

»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>28</sup>

»Sünde« fällt damit für Luther 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 Akzidenz verstanden werden kann, das einer anderen Person (Christus) »anhängt«. Die für Luther erhebliche sachliche Bedeutung der »*perseitas peccati*« wird schon in der Römerbriefvorlesung aus einer gewissermaßen wissenschaftstheoretischen Bemerkung zum Unterschied von biblischem und metaphysischem Denken klar:

»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. [...] Der menschliche Sinn aber sagt umgekehrt, die Sünde werde hinweggenommen, während der Mensch bleibe.«<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Ebd., WA 40 I,282,4: »Quando volo disputare de Christiana iustitia, oportet abicere personam.«

<sup>28</sup> M. Luther, *Rationes Latomianae confutation* (1921), 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.« Schon in der Römerbriefvorlesung (WA 56,312,1 ff.) hatte sich Luther gegen die scholastische Bestimmung der Sünde als Akzidenz der Qualität gewandt: »Iustitia autem secundum eos [...] est in praedicamento qualitatis secundum logicam et metaphysicam.«

<sup>29</sup> Ebd., WA 56,334,14 ff.: »Modus loquendi apostoli et modus metaphysicus seu moralis sunt contrarii. Quia apostolus 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« (De servo arbitrio, WA 18,742,7 ff.) entwickelt Luther aus dieser These, ebenfalls von Rm 7,1 her, seine Lehre vom unfreien Willen.

## 2. Luthers Personbegriff und die Aporie der Akteurskausalität

Wir haben gesehen, daß für Luther ein substantial gedachtes Sein der Person und eine Erneuerung des Menschen durch die Gnade gleichermaßen auszuschließen sind. Daraus folgt allerdings ein »Problem erster Ordnung für das Verständnis von Luthers Person-Ontologie«. <sup>30</sup> Die Frage ist dann, wie die »Person« oder »das neue Selbst« (Joest), welches der Glaube bewirken soll, als »Akteur« gedacht werden kann, wenn ihr Sein aus Sicht von Luthers Theologie nicht das Sein des Menschen ist? Wie kann der Person ein Verhalten, nämlich der Akt des Glaubens, zugerechnet werden, wenn das Sein der Person nicht dessen substantialer Grund, sondern erst die Folge des Glaubens ist?

Wilfried Joest will nun einerseits an »*realen* Lebens- und Verhaltensakten« festhalten, bei denen andererseits »das menschliche Selbst *nicht* der auctor« ist. Die Schwierigkeit besteht darin, daß die »Person des Glaubenden – im Verhältnis zu Gott – durch und durch exzentrisch« <sup>31</sup> zu denken ist. Was für die Person, deren Selbst »exzentrisch« ist, gilt, muß dann auch für die Verhaltensakte der Person gelten. Auch diese werden dann »exzentrisch« sein, und das bedeutet: nicht »real« von ihr selbst gesetzt, sondern von außen bewirkt. Solche Akte eines exzentrischen Selbst sind fremdbestimmte Akte, ganz so wie eine Säge sich nicht selbst bewegt, sondern von der Hand des Handwerkers bewegt wird. Es ist ja Luther selbst, der zur Verdeutlichung seiner Auffassung vom Zusammenwirken des Menschen mit Gott die Handwerker-Analogie von Beil, Säge oder Schwert gebraucht. Wenn aber die Analogie so zu verstehen ist, daß die fehlende Selbstbewegung des Werkzeugs für die Abhängigkeit menschlicher »Verhaltensakte« vom göttlichen Willen steht, dann wird die Frage unabweisbar: »Was eigentlich ›tut‹ der Mensch, wenn er glaubt« <sup>32</sup>, »wenn der ›actus‹ dieses Bewegens ›totus ac totaliter a Deo‹ sein soll?« <sup>33</sup>

Die Lösung der Aporie, die Joest für Luthers Vorstellung vom Zusammenwirken des Menschen mit dem Wort Gottes im Glauben an Gottes Wort anbietet, 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 *ingeht*.« <sup>34</sup>

Diese Antwort soll wohlgermerkt die Denkschwierigkeit beheben, wie der Glaubensakt dem Menschen zu eigen sein kann, wenn Gott sein *alleiniger* Urheber ist, ohne dabei den Glaubensakt *instrumentell* (wie ein Werkzeug in der Hand Gottes) zu verstehen. Die von Joest versuchte Lösung der diskursiven Schwierigkeiten mit Lu-

<sup>30</sup> W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, 284. Vgl. zu Luthers Ontologie der Person auch K. H. Zur Mühlen, *Nos extra nos, Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972.

<sup>31</sup> Joest, *Ontologie* (s. Anm. 30), 269 (Herv. des Autors).

<sup>32</sup> Ebd., 285.

<sup>33</sup> Ebd., 279.

<sup>34</sup> Ebd., 298 (Herv. des Autors).

thers nicht-substantialem Personbegriff beruht jedoch auf einer Äquivokation in der Bestimmung des Glaubensaktes als einem »Verhalten des Selbst«. Der Doppelsinn des Ausdrucks »Verhalten des Selbst« wird durch Nachfrage offenkundig. Es kann einerseits 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. Andererseits 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 auctor« des Glaubensaktes, wie Joest sagt.<sup>35</sup> In der zweiten Hinsicht genommen wäre aber nur der Verhaltensakt des Glaubens als solcher bezeichnet, aber so, daß hier gerade kein Verhältnis des Selbst zu seinem Verhalten angezeigt wird. Es könnte damit lediglich zu verstehen gegeben werden, daß ein Verhalten von gerade *diesem* und nicht von *jenem* Selbst gemeint ist. Nachdem Joest aber aus naheliegenden Gründen eine bloß instrumentelle Deutung des Verhaltensaktes ausschließen will, scheidet auch diese rein deskriptive Feststellung über die Zuordnung eines Verhaltens zu Person A (statt Person B) aus. Die Schwierigkeit bleibt also ungelöst, wie und womit »das Selbst des Menschen auf das Wort eingeht«,<sup>36</sup> wenn dieses »Eingehen« weder als vom Selbst mit bewirkt noch als bloß instrumentelles Verhalten dieses Selbst verstanden werden soll.

## II. Die Funktion der guten Werke

### 1. Selbstvergewisserung des Glaubens im Handeln

Damit sind wir an dem Punkt, die Schwierigkeit zu verstehen, die Luther veranlaßt zu fragen, woher der Glaubende die letzte Gewißheit nimmt, daß er wirklich glaubt, wenn doch das Sein und Verhalten der Person »extrinsisch« zu verstehen sind, »glauben« also weder sein eigener Willensakt noch ein von Gott gewirkter Habitus im Sinne der Tugend des Glaubens sein kann. Luthers Versuch, diese Schwierigkeit aufzulösen, hat den Boden bereitet für das utilitaristische Moralprinzip, weil die unbedingte Selbstvergewisserung des Glaubens nur über ein verändertes Selbstverhältnis zu erreichen ist. Wer sich als Glaubender in seinen Existenzvollzügen von seinem zukünftigen Sein her verstehen soll, lebt in ständiger Ungewißheit, zumal er sich ja weiterhin als durch die Verfassung seines gegenwärtigen Seins bestimmt erfährt. Das *verheißene* Sein der Person muß darum für Luther im Glauben an die Heilszusage immer wieder neu ergriffen werden – es ist »fest zu statuieren«<sup>37</sup> – gegen das *faktische* Sein des Menschen, der in der Selbstliebe befangen bleibt. Doch wie kann sich der Glaubende sicher sein, daß er der göttlichen Heilszusage auch wirklich vertraut? Auch

<sup>35</sup> Ebd., 269.

<sup>36</sup> Ebd., 298.

<sup>37</sup> Vgl. zu diesem Terminus P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz / Wien / Köln 1966, Nr. 3 des ersten Kapitels (Der neue Glaubensbegriff): Das Statuieren, 37 ff.

wenn das neue Sein als Person von Gott her gesehen objektiv unbezweifelbar ist, als verheißenes, zukünftiges Sein liegt es jenseits aller Erfahrung. Es kommt daher für den Glaubenden entscheidend darauf an, sich auch der subjektiven Bedingung für sein neues Sein als Person zu vergewissern. Mit den Worten Martin Luthers aus seiner zweiten Vorlesungsreihe über die Psalmen (1519–1521):

»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>38</sup>

Zwar ist das Geglaubte (*fides quae creditur*) notwendig gewiß, weil Gott die durch nichts zu behindernde Macht und den Willen hat, auch zu erfüllen, was er verheißen hat. Das herauszustellen ist das Kernanliegen Luthers im Streit mit Erasmus, weil ansonsten durch die Mitwirkung des freien Willens aufseiten des Menschen die unfehlbare Wirksamkeit der göttlichen Verheißung in Frage gestellt wäre. Die Unfreiheit des Willens schließt jedoch die Möglichkeit, anders zu können, aus. *Alles* geschieht dann 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.«<sup>39</sup>

Doch so objektiv und unbezweifelbar gewiß Gottes Heilszusage auch ist, so kann sie dennoch nicht der alleinige Grund menschlicher Heilsgewißheit sein. Um sich des Heils der Person gewiß zu sein, bedarf es einer ebenso unbezweifelbaren subjektiven Gewißheit in der Selbstvergewisserung des eigenen Glaubens (*fides qua creditur*), um der Gefahr der Selbsttäuschung zu entgehen. 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 guten Werken. Zwar gilt auch weiterhin, daß der Glaube rechtfertigt ohne alle Werke. Doch solange es der Glaubende nicht vermag, unbesorgt um das eigene Heil allein um des Nächsten willen zu handeln, solange wird sein Glaube kein »echter«, auch subjektiv heilswirksamer Glaube sein. Und genau darin, daß die Intention des Handelnden von der Sorge um das eigene Heil frei geworden ist, erweist sich die Annahme der geglaubten Heilszusage als wirklich und echt. Die Liebe, nicht gegenüber Gott, sondern gegenüber dem Nächsten, – »*caritas*« als *tätige* Liebe – wird so für Luther zu einem sicheren Kennzeichen des Glaubens an die von Gott verliehene Gerechtigkeit.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> M. Luther, *Operationes in Psalmos* (1519–1521), WA 5,164,39 ff.: »Oportet enim non modo credere, sperare, diligere, sed *scire* et *certum* esse, *se* credere, sperare, diligere.« Weitere Belege bei Hacker, *Das Ich im Glauben* (S. Anm. 37), 1. Kapitel, Der neue Glaubensbegriff, und 4. Kapitel, Liebe als Gesetzeswerk. Vgl. dazu die Rezension von O. H. Pesch, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz/Wien/Köln 1966; in: *Theologische Revue* 64 (1968), 51–56, 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.«

<sup>39</sup> Luther, *Vom unfreien Willen* (s. Anm. 4), 26 f. Glauben ist nach dieser Seite hin 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* (!) Heilmacht gleichzeitig nicht trauen.« (O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade*, Theologische Anthropologie, Freiburg/Basel/Wien 1983, 337)

<sup>40</sup> Luther wendet sich nachdrücklich gegen den Vorrang der Gottesliebe. In der Umkehr des Begründungsverhältnisses setzt er die Nächstenliebe als Frucht des Glaubens an die Stelle der Gottesliebe. Vgl. M.

»Die (tätige) Liebe bezeugt unseren Glauben und macht, daß wir Vertrauen haben und der göttlichen Barmherzigkeit gewiß sein können, und fordert uns auf, unsere Berufung zu befestigen durch gute Werke. Und dann zeigt sich, daß wir den Glauben haben, wenn die Werke folgen. Wenn keine Werke da sind, so ist der Glaube gar verloren.«<sup>41</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>42</sup>

Fehlen aber die Werke (oder sind diese nicht in der Sorglosigkeit um das eigene Sein vor Gott getan), dann ist dies ein sicheres Zeichen, daß auch der Glaube fehlt.<sup>43</sup> Die Werke sind darum subjektiv notwendige Kriterien der objektiven Heilsgewißheit. Ohne die Selbstvergewisserung im Handeln steht die objektive Gewißheit des Glaubenden in der Gefahr, an der subjektiven Bedingung des Heils zu scheitern.

## 2. Christliche Gewissensfreiheit als Wurzel des Utilitarismus

Luther hat für die veränderte Einstellung zum sittlichen Handeln das später überaus populäre Wort von der »evangelica libertas conscientiae« geprägt. Damit das Heil durch den Glauben gewiß sein kann, bedarf der Glaube der christlichen Gewissensfreiheit.<sup>44</sup> Diese besteht darin, daß das Gewissen vom Vertrauen in die Werke befreit ist – »nicht, daß keine Werke geschehen sollen, sondern daß es keinem Werk vertraut«.<sup>45</sup> Bezogen auf den Inhalt des Gebotenen (secundum substantiam), scheint alles so zu bleiben, wie bisher, aber nicht bezogen auf die Einstellung zu den Geboten

---

Luther, De veste nuptiali, 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 37).

<sup>41</sup> M. Luther, Promotionsdisputation 24. April 1543, WA 39 II,248,11 ff.: »Charitas est *testimonium fidei* et facit, nos fiduciam habere et *certo 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>42</sup> P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 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., 216).

<sup>43</sup> M. Luther, Disputatio de fide, These 30, WA 39 I,46,20 ff.: »Quod si opera non sequuntur, *certain* est, fidei hanc Christi in corde nostro non habitare, sed mortuam illam, sc. acquisitam fidem.«

<sup>44</sup> Luther ruft sich selbst zum Zeugen auf für die natürliche Schwierigkeit, diese veränderte Einstellung des »christlich freien Gewissens« zum Handeln mittels der Unterscheidung von aktiver und passiver Gerechtigkeit 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.« (M. Luther, In epistolam S. Pauli ad Galatas, WA 40 I,41,7 ff., zitiert in der Übersetzung von G. Ebeling, Luther, Einführung in sein Denken, Tübingen 1977, 135).

<sup>45</sup> M. Luther, De votis monasticis (1521), WA 8,608,31 ff.: »Qua solvitur conscientia ab operibus, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat.«

(*secundum conscientiam*),<sup>46</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>47</sup> Der Glaube bewirkt ja das Ganze des Heils. Für Luther ist das übernatürliche Ziel unseres Lebens bereits erreicht und gesichert, wenn »wir diese Setzung annehmen, den eigenen Marsch zur Vollkommenheit abbrechen und uns Christi Vollkommenheit zurechnen lassen«<sup>48</sup>. Wie Gerhard Ebeling hervorhebt, besteht die Freiheit des Gewissens in 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>49</sup> »Das Vermächtnis der Reformation«,<sup>50</sup> so nochmals Ebeling, ist die Freiheit »zum schlicht Natürlichen und Vernünftigen im öffentlichen Umgang mit den weltlichen Dingen«.<sup>51</sup>

Die Bindung des Personseins an den Akt des Glaubens, der, um gewiß zu sein, der Selbstvergewisserung im sittlichen Handelnden bedarf, verändert so von Grund auf das Weltverhältnis des Menschen. »Welt« wird zum reinen »Diesseits« ohne Transzendenzbezug, zur Lebenswelt des Menschen mit allem, was zum Gebrauch für die Bedürfnisse des Menschen bestimmt ist. Innerhalb der innerweltlichen Güterordnung hat christliches Handeln allein den Zweck, das Wohl und den Nutzen des Anderen zu mehren. Vor allem aber folgt aus »Luthers Personbegriff [...], daß die [sittliche] Praxis keine soteriologische Relevanz mehr hat«.<sup>52</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>53</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>54</sup>

<sup>46</sup> Vgl. ebd., WA 8,608,24 ff.

<sup>47</sup> »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.‹ (O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 166 mit Bezug auf M. Luther, Vorlesung über den ersten Johannesbrief (1527), WA 20,716,29;). 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., 115 f.).

<sup>48</sup> W. Joest, *Gesetz und Freiheit*, Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen 1951, 33.

<sup>49</sup> G. Ebeling, *Frei aus Glauben*, Das Vermächtnis der Reformation; in: *Lutherstudien I*, Tübingen 1971, 308–329, 324 mit Bezug auf die Nachschrift von Luthers Vorlesung zum Galaterbrief (1515/16), WA 57 II,97,25: »Externum opus est indifferent«; WA 57 II,217,18: »Ex natura sua [...] nihil prorsus externum prodest animae«.

<sup>50</sup> Ebeling, *Frei aus Glauben* (s. Anm. 49), 309.

<sup>51</sup> Ebd., 311.

<sup>52</sup> K.-H. zur Mühlen, *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken*. Dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogartens, Tübingen 1980, 152 f.

<sup>53</sup> Luther, *Die reformatorischen Grundschriften* (s. Anm. 21) Bd. 4, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 33 ff., WA 7,64 f.

<sup>54</sup> Ebd., 34, WA 7,65.

Die Frage ist jedoch, was für die Grundlegung der Ethik und für das Verständnis von Recht und Unrecht daraus folgt, die Natürlichkeit und Vernünftigkeit sittlicher Praxis über das Fehlen ihrer »soteriologischen Relevanz« zu definieren. Das soll wohl heißen, die Gebote der christlichen Nächstenliebe gebieten weder absolut – bei Verlust des 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, erübrigt es sich, von einer gelegentlich notwendigen »Durchbrechung der Gebote«<sup>55</sup> zu sprechen. Es verhält sich immer so, ob ein Gebot dabei »durchbrochen« wird oder nicht, daß die Abwägung des Nutzens bzw. des möglichen Schadens für Andere das *alleinige* Kriterium dafür sein darf, ob eine konkrete Handlung sittlich geboten oder verboten ist. Eine Vernunft, die frei ist und keinem anderen Gesetz als dem der tätigen Liebe untersteht, bedarf zur »Beurteilung unlösbarer ethischer Konflikte« keines »höheren« Maßstabs, der nur in besonderen Fällen ein außergesetzliches Handeln als ein »Recht der Selbsthilfe« erlauben würde.<sup>56</sup> Die »christliche und freie Vernunft« verfährt vielmehr in allen Fällen nach derselben Regel. Weil Luther den Glauben zum einzig bedeutsamen Werk der Person erklärt hat, entscheidet über die Moralität der Handlung 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>57</sup> Wer das zuversichtlich glaubt, dem sind alle Werke recht getan.<sup>58</sup>

Das neue (christliche) Moralprinzip ist schon zu Lebzeiten Martin Luthers durch seine materiale Unbestimmtheit Anlaß für eine Reihe von Schwierigkeiten geworden. Denn was ist die »christlich freie Vernunft« anderes als eine Form ohne Inhalt, ein bloßer Imperativ, gut zu handeln, während in dem von Luther verworfenen Verständnis des göttlichen Gesetzes die Gebote konkret und absolut bindend sind. Unter dem Gesetz der Freiheit stehend, muß der Handelnde nun zuerst wissen, was sein Tun *bewirkt* – mehr Nutzen oder mehr Schaden –, um wissen zu können, was er tun *soll*. Die Gebote und Verbote des moralischen Gesetzes bestehen zwar weiterhin, aber in einem veränderten Sinn. In der Typisierung von Handlungen haben die Gebote eine paränetische Funktion; sie erinnern daran, was zu tun und lassen ist. Sittlich geboten bzw. verboten kann aber nur die einzelne Handlung sein, deren Bewertung jeweils von der Abwägung des Nutzens und Schadens abhängt. Unabhängig von den Um-

<sup>55</sup> F. Lau, »Äußerliche Ordnung« und »Weltlich Ding«; in: ders., *Luthers Theologie*, Göttingen 1933, 120.

<sup>56</sup> B. Lohse, *Ratio und Fides, Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1933, 102. Die ältere Lutherforschung verkennt offenkundig die Tragweite des Indifferenzprinzips, das keine absoluten sittlichen Verbote kennt und darum auch keine »Durchbrechung« dieser Gebote in »Ausnahmefällen«.

<sup>57</sup> Luther, *Die reformatorischen Grundschriften* (s. Anm. 21), Bd. 1, Von den guten Werken des ersten Gebots, S. 54, WA 1,205. Ohne den Glauben »fehlt den Werken der Kopf« (ebd., 54), denn es ist notwendig, daß »alle Werke in ihm wurzeln«. (Ebd., 55).

<sup>58</sup> Ebd., 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.«

ständen der Handlung gibt es daher keine sittliche Verpflichtung, die den Handelnden auf das Unterlassen bestimmter Handlungen festlegen würde. Die oberste sittliche Norm ist lediglich ein formales Prinzip, stets aus der Gesinnung zu handeln, die Bilanz von Nutzen und Schaden positiv zu halten.

Bei der Ableitung konkreter Handlungsnormen aus formalen Prinzipien kommt so dem »christlich freien Gewissen« nicht bloß die Letztentscheidung zu. Es neigt auch zu moralischer 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 Mißverständnisse 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 Zeremonien, Traditionen und menschlichen Gesetze.«<sup>59</sup>

Auch wenn Luther selbst »Ausnahmen« vom göttlichen Gebot zugelassen hat, war ihm doch sehr daran gelegen, jede Willkür zu unterbinden, und zwar sowohl vonseiten des Einzelnen wie vonseiten der Obrigkeit. Sittliche Vernunft und staatliche Gewalt sind dazu da, die säkulare Ordnung des Zusammenlebens zu sichern. Aus der Heilsgewißheit eines Glaubens, welcher der guten Werke bedarf, um seiner selbst gewiß zu sein, folgt daher keine Abschwächung der sittlichen Verpflichtung, sondern, ganz im Gegenteil, deren Verschärfung. Zwar ist, wer glaubt, als Handelnder soteriologisch entlastet. Dafür trägt er fortan die Last, aus der Freiheit seines Gewissens heraus die Welt durch sein Handeln sicherer und besser zu machen, als sie ist. Die Ethik des Utilitarismus ist die neuzeitliche Gestalt der »soteriologisch entlasteten Ethik«, die vom Erbe Martin Luthers lebt und ihre theologischen Wurzeln bloß vergessen hat.

*Certainty of Faith and Good Works.  
Martin Luther as Precursor of Moral Utilitarianism*

*Abstract*

»It is not enough to believe, to hope and to love, but you have to know und must be shure that you believe, hope and love« (M. Luther, Operationes in Psalmos, 1519-1521). To make shure the subjective certainty of justifying faith in changing the attitude of the acting person has become the basis of a new understanding of moral acting. Utility alone has to be intended and conscience has to be free from any concern of justification. Only if both conditions are realized there is sufficient certainty that you believe in the effectiveness of faith. From Luther's understanding of justification follows the justification of Utilitarian ethics wherein moral practice has lost any »soteriological relevance« (K.-H. zur Mühlen).

<sup>59</sup> Ebd., 41, WA 7,69.