

Freiheit

Anmerkungen zu Herbert Marcuses Lutherkritik

Prof. Dr. Ulf Liedke, Melanchthonstraße 29, 01689 Weinböhla

Im Jahre 1936 veröffentlichte das inzwischen im amerikanischen Exil weilende ›Institut für Sozialforschung‹ das Ergebnis der »Studien über Autorität und Familie«, ihres ersten großen wissenschaftlichen Gemeinschaftsprojektes, abgesehen von der seit 1932 erschienenen »Zeitschrift für Sozialforschung«. Diese Forschungsarbeit galt der Untersuchung der Rolle der Familie innerhalb der sich zunehmend autoritärer entwickelnden Gesellschaft. Die pessimistische These der Studie geht dahin, daß mit dem Verlust der ökonomischen Rolle des freien Bürgers auch die Autorität des Vaters zerbrochen und mit ihr die patriarchalische Kleinfamilie ihrer Grundlagen beraubt sei. Diese sei aber nicht nur Stütze der bestehenden Gesellschaft gewesen, sondern hätte »kraft der durch die Frau bestimmten menschlichen Beziehungen ein Reservoir von Widerstandskräften gegen die völlige Entseelung der Welt« und damit »ein anti-autoritäres Moment in sich«¹ enthalten. Mit dem Autoritätsverlust der Familie ginge daher ein unmittelbarer Zugriff des autoritären Staates auf die einzelnen Subjekte einher; die Familie würde »ein Problem bloßer Regierungstechnik«².

Die »Studien über Autorität und Familie« enthalten zur Begründung ihrer These neben einer Vielzahl kleinerer Forschungsberichte vor allem drei Hauptaufsätze. Neben Max Horkheimers Grundsatzbeitrag sind dies eine sozialpsychologische Studie von Erich Fromm und ein ideengeschichtlicher Aufsatz von Herbert Marcuse. In letzterem werden Linien von Luther und Calvin, über Kant, Hegel und Marx bis zur Theorie des total-autoritären Staates ausgezogen. Marcuses Auseinandersetzung mit Luthers Freiheitsverständnis kommt dabei besonderer Stellenwert zu: *sachlich*, weil Marcuse den »bürgerlichen Freiheitsbegriff« und die »ideologische[n] Grundlage der spezifisch bürgerlichen Autoritätsgestaltung«³ auf Luther zurückführt; *wirkungsgeschichtlich*, weil Marcuses Interpretationsmodell zum Paradigma für die Lutherkritik der gesamten Kritischen Theorie wird. Wenn es beispielsweise in der von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer 1942–44 geschriebenen »Dialektik der Aufklärung« heißt, das Luthertum habe »die geistige Freiheit unmittelbar mit der Beja-

¹ Max Horkheimer: Autorität und Familie, in: Gesammelte Schriften, hg. v. Alfred Schmidt, 19 Bde., Frankfurt a.M., 1985–1996, Bd III, 1988, 408.

² AaO., 417.

³ Herbert Marcuse: Studie über Autorität und Familie, in: ders., Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a.M., 1969, 59.

hung der realen Unterdrückung gleichgesetzt«⁴, so ist für dieses Urteil Marcuses Lutherkritik konstitutiv.

Für die evangelische Theologie ist diese Kritik nicht nur deshalb von Interesse, weil sie dem Werk Luthers gilt, sondern darüber hinaus, weil die Theologie selbst am Thema der Freiheit ein brennendes Interesse hat.

I.

Marcuse versammelt bereits im ersten Satz seines Abschnittes über »Luther und Calvin« alle Kritikmotive, die im weiteren Verlauf der Studie ausführlicher beleuchtet werden: »In Luthers Schrift von der *Freiheit eines Christenmenschen* sind alle Elemente zum ersten Mal beisammen, die den spezifisch bürgerlichen Freiheitsbegriff konstituieren und zur ideologischen Grundlage der spezifisch bürgerlichen Autoritätsgestaltung werden: Zuweisung der Freiheit an die ›innere‹ Sphäre der Person, an den ›innerlichen Menschen‹ bei gleichzeitiger Unterwerfung des ›äußerlichen Menschen‹ unter das System der weltlichen Obrigkeiten; Transzendierung dieses Systems irdischer Autoritäten durch die private Autonomie und Vernunft; Trennung von Person und Werk (Person und Amt) mit ›doppelter Moral‹; Rechtfertigung der wirklichen Unfreiheit und Ungleichheit als Folge der ›inneren‹ Freiheit und Gleichheit.«⁵ Die Pointe von Marcuses Kritik liegt auf der spezifischen Gestalt eines Dualismus in Luthers Theologie und deren Wirkung: aus den Implikationen eines *anthropologischen Dualismus* werden die fatalen Konsequenzen einer *halbierten Soteriologie* und daraus die autoritätsstabilisierenden Folgen eines *sozialethischen Dualismus* abgeleitet.

Marcuse geht von Luthers prägnanter Doppelthese aus: »Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan.«⁶ Luthers Erläuterung, »eyn yglich Christen mensch ist zweyerley natur, geystlicher und leyplicher«⁷ wird von Marcuse im Sinn eines anthropologischen Dualismus interpretiert, der Geist und Leib einander kontrastiert. Dies ist das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\delta\delta\omicron\varsigma$, das in allen nachfolgenden Irrungen Luthers nachhallt. In einer dreigliedrigen Argumentation zieht Marcuse die Linien aus diesem Grundirrtum bis zur Konsequenz verselbstständigter autoritärer Gesellschaftsstrukturen aus. *Zunächst* legt er dar,

⁴ Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, in: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M., 1970–1986, Bd III, 1981, 130.

⁵ Marcuse, ebd.

⁶ Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: WA, 1883ff, Bd VII, 1897, 21, 1–4.

⁷ Luther, WA VII, 21, 12 f.

daß Luther den Begriff innerer Freiheit als *abstrakte Negation der äußeren Freiheit* konzipiert hat: »Die näheren Bestimmungen der inneren Freiheit sind alle im Gegenzug gegen die äußere Freiheit gegeben, als Negationen eines bloß äußerlichen Freiseins [...]«⁸. Als Beleg dafür dient eine Passage aus dem dritten Paragraphen des Freiheitstraktates: »So ists offenbar, das keyn eußerlich ding mag yhn [den Christenmensch] frey, noch frum machen [...] seyn frumkeyt und freyheyte, widerumb seyn boeßheyte und gefenckniß, seyn nit leylich noch eußerlich.«⁹ Damit wäre bereits die sachliche Explikation des christlichen Freiheitsbegriffs mit der Aufrechterhaltung äußerer Unfreiheit verbunden. Sie ist nicht Freiheit *über* die Dinge, sondern *von* ihnen. Darüber hinaus vermögen es – *zweitens* – aber auch die Werke nicht, eine Brücke über die Innen-Außen-Diastase zu schlagen. Die Handlung kann nicht mehr zwischen ihnen vermitteln. »Denn diese Freiheit liegt so sehr *vor* jeder Tat und vor jedem Werk, daß sie immer schon verwirklicht ist, wenn der Mensch anhebt zu handeln.«¹⁰ Luthers Zurückweisung der Werkgerechtigkeit beraube die Subjekte ihrer realen Handlungsmöglichkeiten. In der Rechtfertigung allein aus Glauben sieht Marcuse die Trennung von »Täter und Tat, Person und Werk«¹¹ in einer folgenschweren Weise vollzogen. Die Kontrastierung von Innen und Außen ziehe so die *Diastase von Subjekt und Tat* nach sich. In einem *dritten* Schritt legt Marcuse schließlich dar, daß aus der *Trennung von Person und Amt* die abstrakte Hinnahme gegebener Autoritätsstrukturen folgt. Mit Blick auf eine Passage aus der »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben« führt er aus, daß Luther den Gehorsam gegenüber den weltlichen Autoritäten nicht an deren Würdigkeit, sondern an die Würde des Amtes selbst zurückbindet. Allein die Autorität des Amtes verbürgt den Bestand der irdischen Ordnung und fordert zum Gehorsam. Denn: »Das die oberkeyte bese vnd vnrecht ist, entschuldigt keyn rotterey noch auffrühr, Denn die boßheyte zu straffen, das geburt nicht eym iglichen, sondern der weltlichen oberkeyte, die das schwerd furet [...]«¹².

Mit diesen drei Argumentationsgängen hat Marcuse die Begründung für die repressiven Implikationen einer nur aufs Innerliche zugespitzten Freiheit gegeben. Die Konsequenzen für das Verständnis von Autorität liegen für ihn auf der Hand: »die bestimmte Autorität eines bestimmten weltlichen Autoritätsträgers kann nur noch begründet werden durch den Rekurs auf die Autorität im allgemeinen. Autorität muß sein, weil sonst die weltliche Ordnung auseinanderfiele. Die Trennung von Amt und Person ist nur ein Ausdruck für die Verselbständigung und Verdinglichung

⁸ Marcuse, aaO., 60.

⁹ Luther, WA VII, 21, 20–22.

¹⁰ Marcuse, aaO., 61.

¹¹ AaO., 61.

¹² Martin Luther: Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben, in: WA XVIII, 303, 13–15.

der von ihrem Träger losgelösten Autorität. Das Autoritätssystem der bestehenden Ordnung nimmt die Form eines von den faktischen gesellschaftlichen Beziehungen [...] gelösten Verhältnisses an, [...] wird zur zweiten ›Natur‹, gegen die es keine Berufung gibt.«¹³

Marcuse verbindet mit seiner Studie das emanzipatorische Interesse kritischer Gesellschaftstheorie. Deshalb ist es kein Zufall, daß der Weg seiner Kritik vom anthropologischen Dualismus zum »Dualismus der zwei ›Reiche‹«¹⁴ führt. Die *Sachkritik* der Freiheitslehre verbindet sich mit einer sozialetischen *Wirkungskritik*. Anders gesagt: die Luthers Freiheitsbegriff strukturell inhärente Unfreiheit zieht die reale Unfreiheit im autoritären Staat nach sich.

II.

Fragt man, aus welchen Quellen Marcuse schöpft und welchen Anlässen sich seine Interpretation verdankt, wird man auf verschiedene Momente aufmerksam machen müssen. Zunächst: die »Studien« sind ein Zwischenruf in dunkler Zeit. Das gilt einmal für ihr Gesamtmotiv: Aug' in Aug' mit dem autoritären Staat und autoritären Charakterstrukturen fragen sie nach den Bedingungen ihrer Entstehung. Es gilt zum anderen in einem engeren Sinn auch für Luther selbst. Marcuse hat im Rahmen des Besprechungssteils der von 1932 bis 1941 erschienenen »Zeitschrift für Sozialforschung« häufiger Arbeiten über Luther und die Reformation rezensiert¹⁵. Unter ihnen befanden sich auch solche der national-konservativen Lesart¹⁶. Marcuses Lutherkritik nimmt – indem sie die gegenteiligen Konsequenzen daraus zieht – gerade solche Interpretieren *beim Wort*.

¹³ Marcuse, aaO., 65.

¹⁴ AaO., 69.

¹⁵ Folgende Rezensionen Marcuses in der ›Zeitschrift für Sozialforschung‹ (ZfS) beschäftigen sich mit Büchern zur Reformation: Franz Xaver Arnold: Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther, in: ZfS, 8. Jg. (1939/40) 237f; Werner Betcke: Luthers Sozialethik, in: ZfS, 4. Jg. (1935), 437, 439; Josef Bohatec: Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens, in: ZfS, 7. Jg. (1938), 237–239; Hans Engelland: Gott und Mensch bei Calvin, in: ZfS, 4. Jg. (1935), 437; Erich Franz: Deutsche Klassik und Reformation, in: ZfS, 7. Jg. (1938), 219f; Heinrich Lammers: Luthers Anschauung vom Willen, in: ZfS, 5. Jg. (1936), 411–415; M. A. H. Stomps: Die Anthropologie Martin Luthers, in: ZfS, 5. Jg. (1935), 411–414.

¹⁶ Ich greife als Beispiel die im Jahre 1935 erschienene Rezension von Werner Betcke, Luthers Sozialethik, Gütersloh, 1934, heraus. In Marcuses Besprechung heißt es: »Luthers Lehren von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft werden als streng autoritäre, konservative und ›ganzheitliche‹ Anschauungen dargestellt [...] Seine harte Sozialethik mit ihrem Lob der ›natürlichen Ungleichheit‹ und des rücksichtslos strafenden Schwertes schöpfe aus der Fülle tiefer Einsichten in das Wesen des Menschen und des Staates. Luther habe erkannt, daß ›für die Masse wohl der Dekalog, nicht aber die radikale Liebesethik der Bergpredigt als sittliche Norm gelten könne.« (ZfS, 4. Jg., 1935, 439).

Abgesehen von der Zuspitzung, die Marcuses Lutherinterpretation sowohl durch die Zeitumstände wie durch seine eigene ideologiekritische Methode erfährt, sind die zentralen Thesen seiner Lesart allerdings keineswegs so neu, wie es zunächst scheint. Vergleicht man nämlich die Lutherstudie mit Ernst Troeltschs »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«, wird man leicht feststellen, daß die meisten von Marcuses Dikta bei Troeltsch vorgebildet sind. Zwar steht dessen Lutherinterpretation im Kontext seiner kulturtheoretischen Hauptthese, nach der die Reformation nicht so sehr der Neuzeit, sondern vielmehr dem Mittelalter zugehört¹⁷. Diese Einordnung der Reformation spielt in Marcuses Rezeption keine Rolle, sondern scheint innerhalb seiner Genealogie der Autoritätsverhältnisse rückgängig gemacht zu sein: Luther gilt als Ahnherr eines *bürgerlichen* Freiheitsbegriffs. Gleichwohl lassen sich beinahe alle inhaltlichen Explikationen schon bei Troeltsch finden. Dies gilt bereits für die Focussierung des Freiheitsbegriffs auf den *innerlichen Menschen*. Dieses Verständnis trifft sich mit der Einschätzung Troeltschs, der in der »durch das ›Wort‹ gewirkten Glaubensgesinnung« den Kern der protestantischen Religion erblickt¹⁸. In ihr liegt »der religiöse Individualismus, die durch Menschen und Priester nicht vermittelte *Innerlichkeit* der Gottesgemeinschaft«¹⁹. Sie führt ihrerseits eine Gesinnungsethik mit sich, bei der es »keine einzelnen guten Werke, sondern nur eine entscheidende Ganzheit der Gesinnung«²⁰ gibt. Die von Marcuse mit der Glaube-Werke-Diastase konstatierte Entwertung der irdischen Werke findet daher ihre Entsprechung, wenn Troeltsch schreibt: »An sich hängt der Christ mit den Weltaufgaben nur zusammen durch seinen Leib und durch die vorübergehende Verflochtenheit in das irdische Wesen.«²¹ Die Übereinstimmungen reichen aber noch weiter. Selbst der Vorwurf der ›doppelten Moral‹ ist bereits in den »Soziallehren« vernehmbar. Hier konstatiert Troeltsch an der lutherischen Unterscheidung von ›Christperson‹ und ›Weltperson‹ »in aller Form eine doppelte Moral nach geradezu entgegengesetzten Prinzi-

¹⁷ Vgl. etwa: Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, Bd I, (1912), Nachdr. 1994, 426: Die Reformation »hat mit vollem Bewußtsein den Kirchentypus festgehalten und mit ihm den Gedanken einer christlichen Einheitskultur und -gesellschaft. Indem sie dies tat, setzte sie einen wesentlichen Grundzug des Katholizismus fort und tat sie das großenteils mit eben den Mitteln, die der Katholizismus hierfür ausgebildet hatte.« (Siehe auch: Hermann Fischer: Luther und seine Reformation in der Sicht Ernst Troeltschs, in: NZSTh, 5. Jg. (1963), 132: »Luther beantwortet – das Sakramentsverständnis ausgenommen – mit seinem Werk [...] Fragen, die durch das Mittelalter gestellt waren. Insofern ist die ganze Bewegung dem Mittelalter zuzuordnen.«

¹⁸ Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, Bd II, (1912), Nachdr. 1994, 438.

¹⁹ AaO., 440 (Hervorhebung von mir; U. L.). Weitere Belege für die Einschätzung eines auf Innerlichkeit zentrierten Protestantismus: aaO., 474 u. 508. Troeltsch spricht gelegentlich auch von »Gesinnungsinnerlichkeit«, z. B. 476 u. 481.

²⁰ AaO., 441.

²¹ AaO., 478.

pien«²². Und eben dieser Vorwurf führt auch hier zum Diktum der Trennung von Person und Amt. Denn die christliche Ethik ist im Sündenstande eine doppelte: »eine rein und radikal christliche Ethik der *Person* und der Gesinnung einerseits und eine natürlich-vernünftige, nur relativ christliche, d. h. von Gott verordnete und zugelassene Ethik des *Amtes* andererseits«²³. Sie führt also zu einem »Gegensatz zwischen ›Person‹ und ›Amt‹«²⁴. Bei Troeltsch resultiert diese Spannung in der lutherischen Sozialethik aus der unterschiedlichen Normierung von innerlicher Person und weltlicher Ordnung. Denn während für die Person das individualistische Gnadenerverständnis in gesinnungsethischer Konsequenz maßgeblich ist, bleibt die äußere Weltordnung von dieser Normierung unbehelligt. »So untersteht der Christ überhaupt nicht bloß der radikal christlichen Ethik [...] Sie gilt wohl an sich innerlich für die Person und die Gesinnung und die rein persönliche Wechselbeziehung. Aber außerdem ist der Christ in eine weltliche Natur- und Vernunftordnung gesetzt, [...] der [...] der Christ sich zu unterwerfen hat, soweit sie nicht eine Verleugnung der reinen Lehre verlangt.«²⁵ Die Normierung dieser weltlichen Ordnung erfolgt nun aber über die *Lex naturae*²⁶, die dem *Corpus Christianum* die vernünftigen Regeln einschreibt. Troeltschs Skizze der sog. Zwei-Reiche-Lehre geht also von deren inhärentem Dualismus aus²⁷. Zwar weist Marcuse eine naturrechtliche Begründung der weltlichen Ordnungsmacht als unzureichend zurück²⁸. Aber auch bei ihm wird die lutherische Ordnungslehre dualistisch gelesen und die weltliche Ordnung als leeres, formalisiertes Autoritätssystem verstanden. Genau darin entspricht seine Einschätzung aber erneut der Troeltschs: »Die weltlichen Lebensordnungen werden zu reinen Formen und Voraussetzungen ohne jeden eigenen Inhalt und Zweck [...]. Das Verhalten ihnen gegenüber ist [...] der Gehorsam, der sich in gottgewollte Lebensbedingungen schickt und von ihnen sich die natürlichen Anlässe zur Betätigung der christlichen Liebesgesinnung darbieten läßt.«²⁹ In Troeltschs Analyse löst sich sogar tendenziell die Spannung in der lutherischen Ethik zugunsten des autoritativen Gehorsams auf. »Die relative, sündig verderbte Vernunftordnung wird zur autoritativen, rein positiven Tatsachenordnung, in die man sich ohne viel

²² AaO., 488, Anm.; weitere Belege: 489 Anm., 505, 509.

²³ AaO., 486.

²⁴ AaO., 501; ähnlich mehrfach S. 502–505. Auf S. 509 spricht Troeltsch sogar von der »doppelten Moral von Person und Amt«.

²⁵ AaO., 485 f.

²⁶ AaO., 494; vgl. dazu auch: Fischer, aaO., 140–142 (›Die reformatorische Ethik und Kulturidee‹).

²⁷ An einer Stelle (aaO., 495 Anm.) urteilt Troeltsch in Bezug auf Luthers Schrift ›Von weltlicher Obrigkeit‹: »Man sieht, diese Schrift ... steht noch auf einem schroff dualistischen Standpunkt ...«.

²⁸ Marcuse, aaO., 63.

²⁹ Troeltsch, aaO., 492.

Gedanken fügt. So ist das Problem und der Widerspruch der lutherischen Ethik überwunden. Die radikale Liebesmoral verschwindet hinter der Moral des Gehorsams gegen die Autorität.«³⁰ Troeltsch hat das aus dieser Moral entspringende Weltverhältnis ein asketisches genannt. Die weltlichen Ordnungen und Werte »werden zu rein positiven Satzungen und Tatsachen, die nur aus dem Willen Gottes und aus keiner inneren Notwendigkeit stammen. Sie werden völlig formalisiert und ausgehöhlt, und das Ausharren in ihnen wird zum reinen Gehorsam und zum bloßen Dulden«³¹.

Im übrigen ist auch die Kontaminierung von Luther und Kant bei Troeltsch präformiert. Denn in Kant kommen Idealismus und Protestantismus insofern zusammen, als dieser »das lutherische Prinzip der Autonomie der Gesinnungsüberzeugung, der verdienst- und lohnfreien Hingebung an Gott nur um des Gewissens willen zu einer allgemeinen Vernunftidee generalisierte [...]«³².

Marcuse hat die »Soziallehren« nicht als Quelle ausgewiesen, obwohl er sie gekannt und andernorts zitiert hat³³. Ich glaube aber, daß meine Re-Lektüre ausreichend deutlich gemacht hat, daß hier eine Abhängigkeit hinsichtlich der Argumentationsmotive vorliegt. Damit will ich allerdings die Unterschiede des theoretischen Zugangs nicht überspielen. Marcuse hat die Urteile Troeltschs sowohl radikalisiert als auch in den spezifischen Kontext der Kritischen Theorie eingebaut. Trotzdem bleibt Troeltschs Erbe auch dann noch erkennbar, wenn es durch das Nadelöhr der Kritik hindurchgegangen ist.

III.

Herbert Marcuses Lutherkritik ist zur Zeit ihres Erscheinens weitgehend ungehört verhallt. Zur Diskussion gelangte sie erst, als Marcuse im Jahre 1969 die früheren Thesen innerhalb seiner »Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft« erneut abdrucken ließ. In den folgenden Jahren traten zunächst Oswald Bayer, Wilhelm Maurer und später Eberhard Jüngel³⁴ in die Kontroverse um das Freiheitsthema ein. Aus diesen

³⁰ AaO., 504 f.

³¹ AaO., 506

³² Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: Die Kultur der Gegenwart: ihre Entwicklung und ihre Ziele, hg. v. Paul Hinneberg, Berlin; Leipzig, Teil I, Abt. IV,I: Geschichte der christlichen Religion, (1906), ²1909, 701.

³³ Marcuse hat in dem Calvin geltenden Teil der *Studien* fünfmal aus den »Soziallehren« zitiert (S. 71, 72, 80).

³⁴ Oswald Bayer: Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff, zuerst in: ZThK, 67. Jg (1970), 453–478; ich zitiere Bayers Aufsatz nach der letzten Fassung in: ders.: Leibliches Wort: Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen, 1992, 151–175; Wilhelm Maurer: Autorität in Freiheit: zu Marcuses Angriff auf Luthers Freiheitslehre, Stuttgart, 1970;

Repliken will ich diejenige Bayers herausgreifen und kurz erläutern. Er analysiert Marcuses Kritik *zunächst* im Kontext einer geistesgeschichtlichen Entwicklung, innerhalb deren sie durch eine interessante Verschiebung erkennbar wird. Während nämlich die *eine* traditionsgeschichtliche Linie von Luther über Hegel bis zu Marx reicht und im Begriff der *Aneignung* zentriert ist, reicht der *andere* Traditionsstrang von Luther zu Kant und ist auf den Begriff der *inneren Priorität* focussiert. Marcuses Lutherkritik erscheint dabei in der Wirkungsgeschichte einer auf Luther selbst zurückgehenden Theorietradition: sie ist eine Neuaufnahme der Hegelschen Kant-Kritik in materialistischer Perspektive. »Es ist also zu beachten, daß Marcuse jene Linie nicht verfolgt, die Hegel von Luther her auf sich zulaufen sieht und die [...] im Begriff der Arbeit auch für Marx von grundsätzlicher Bedeutung ist. Er betont nicht die im Glauben geschehende, ein [...] ›Äußerliches‹ aufhebende *Aneignung*, sondern das für Luther in der Prävenienz Gottes und seines Wortes vor dem Glauben und [...] vor dem Tun liegende Moment der *Priorität*. [...] Auf diese Weise [...] sind zwei Hauptmomente der Theologie Luthers in ihren Säkularisaten voneinander getrennt und gegeneinander ausgespielt. Das Moment der *Priorität* erscheint in einer einfachen Brechung: als Kantisches Apriori. Das ihm nach Marcuse zuwiderlaufende Moment der *Aneignung* erscheint in seiner zweiten Brechung: Hegel hatte die *Zueignung* von der *Aneignung* verschlingen [...] lassen; Marx nahm diese *denkende* *Aneignung* als *sinnliche* Tätigkeit wahr. In dieser Brechung kehrt sich bei Marcuse ein Moment Lutherscher Theologie, zum alleinigen Argument geworden, gegen Luther selbst.«³⁵

Nachdem Bayer Marcuses Kritik traditionsgeschichtlich auf das Kantische transzendente Apriori zurückgeführt hat, weist er in einem *zweiten* Schritt nach, daß eine an deren Leitfaden erfolgende Lutherinterpretation ihr Ziel verfehlt: »Für Luther [...] ist die *Priorität* des Glaubens nicht schon immer vorhanden – als, mindestens latente, Bestimmung des Menschseins [...] –, sondern ergibt sich erst [...] aus einem bestimmten Wort, das [...] konkret in der Zeit begegnet und sich auf ein Geschehen in der Zeit [...] beruft.«³⁶ Freiheit eröffnet sich deshalb erst im konkreten Losspruch und Zuspruch des Wortes Gottes. Sie kann daher niemals *vor* aller Geschichte liegen.

Allerdings kann es mit dieser Zurückweisung noch nicht sein Bewenden haben. In einem *dritten* Schritt geht es Bayer schließlich auch noch darum, den konstitutiven Weltbezug der reformatorischen Freiheitslehre aufzuweisen. »Marcuse zerstört [...] die in den beiden Leitsätzen des Frei-

Eberhard Jüngel: Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift, München, 1981.

³⁵ Bayer, aaO., 159 f.

³⁶ AaO., 162 f.

heitstraktats [...] herausgestellte Dialektik von Glaube (Herrschaft) und Liebe (Knechtschaft), indem er die vom Glauben besiegten [...] Werke [...] identifiziert mit der Knechtschaft der Liebe, die – nach Luther – kraft des Glaubens höchst spontan, lebendig und schöpferisch ist.«³⁷ Luthers Freiheitsverständnis ist nicht auf ein innerlich-autonomes Subjekt, sondern, im Glauben wie in der Liebe, auf ein ›Außen‹ bezogen. Der Glaube lebt aus dem äußeren Wort und die Liebe in der dem Nächsten geltenden Tat. »Der Externität und Dynamik des [...] Wortes [...] entspricht die konstitutiv nach außen, auf die Not der Welt und ihre Überwindung ausgerichtete Liebe [...].«³⁸

IV.

Oswald Bayers Replik weist zurecht das aprioristische Mißverständnis zurück und macht geltend, daß der lutherische Freiheitsbegriff nicht auf den Nenner einer transzendentalen Priorität des Glaubens zu bringen ist. So, wie sich für Luther der Glaube »erst und allein aus einem bestimmten Wort«³⁹ ergibt, so entsteht Freiheit »in konkretem Losspruch und Zuspruch«⁴⁰. Beide, Glaube und Freiheit, sind kein Besitz des Menschen, können vielmehr wieder verlorengehen und bedürfen deshalb einer stetigen Erneuerung. Marcuses statisches und apriorisches Verständnis der fides nimmt diese und die aus ihr resultierende Freiheit einseitig vom Ort einer idealistischen Lesart aus in den Blick⁴¹.

Trotz dieser berechtigten Zurückweisung bleibt aber die Frage bestehen, ob mit ihr das von Marcuses Kritik bestellte Feld schon völlig abgeschrieben ist. Immerhin scheint es mir so zu sein, als ob die Einwände gegen einen anthropologischen und sozialetischen Dualismus noch nicht ausreichend Beachtung gefunden haben. Marcuses Vorwurf, daß die lutherische Freiheitslehre »die wirkliche Unfreiheit in den Begriff der Freiheit hineinnimmt«⁴², würde sich m. E. erst dann als unzutreffend erweisen, wenn zugleich der Verdacht ausgeräumt werden könnte, in der Tiefe von Luthers Theologie sei ein sowohl anthropologischer wie sozialetischer Dualismus konstitutiv.

In Bezug auf Luthers Anthropologie hat beispielsweise Bengt Hägglund darauf hingewiesen, daß deren zentrale Distinktionen keinen Dualis-

³⁷ AaO., 167.

³⁸ AaO., 170.

³⁹ AaO., 163.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Dem Vorwurf Marcuses, der lutherische Freiheitsbegriff fuße auf einem transzendentalen Apriorismus, liegt außerdem die materialistische Voraussetzung zu Grunde, daß sich der Mensch im Prozeß der Arbeit selbst hervorbringe. Gegen diese Identifizierung ist der Begriff der christlichen Freiheit allerdings konzipiert.

⁴² Marcuse, aaO., 60.

mus begründeten, sondern »unter dem Vorzeichen der totus-homo-Betrachtung zu verstehen«⁴³ seien. Die Gegensatzpaare der »binären Definition des Menschen«⁴⁴ *geistlich – leiblich, Seele – Fleisch, innerer Mensch – äußerer Mensch* dürften daher nicht mit dem Dualismus von Leib und Seele verwechselt werden. Luther gehe es also nicht um den Aufweis unterschiedlicher Teile *im* Menschen, sondern darum, daß die beiden Elemente der binären Formel jeweils den *ganzen* Menschen bezeichnen. Entsprechend spricht Luther auch in der lateinischen Fassung des Freiheits-traktates von *zwei Menschen*, die *im gleichen Menschen* mit sich kämpfen⁴⁵. Die totus-homo-Formel scheint deshalb den Verdacht eines starren anthropologischen Dualismus ausräumen zu können. Die traditionellen anthropologischen Bestimmungen werden noch einmal an die Gottesbeziehung zurückgebunden und in diesem Rückbezug als *Geist* und *Fleisch*, als *innerer* und *äußerer Mensch* interpretiert. Das würde bedeuten: der *ganze* Mensch kann in seiner Ganzheit noch einmal als *Geist* oder als *Fleisch* aufgefaßt werden. Dafür spricht auch eine der prägnantesten Belegstellen für den Menschenbegriff Luthers, die Auslegung der Stelle Gal. 5,17 aus der Galaterbriefvorlesung von 1519⁴⁶.

V.

Will man mit dem Hinweis auf Luthers totus-homo-Anthropologie den Verdacht entkräften, den Marcuse mit Blick auf den Freiheitstraktat äußert, dann muß dies auch im philosophischen Horizont der Kritischen Theorie plausibel gemacht werden können. Genau in Bezug darauf scheint sich jedoch eine gewisse Zurückhaltung notwendig zu machen. Aus ihrer Perspektive legt sich nämlich die Frage nahe, ob denn die Prädikationen des totus homo wirklich die sachlichen Voraussetzungen einer dualistischen Anthropologie hinter sich lassen. Denn die Logik des Dualismus, die alternierende Entgegensetzung zweier Prinzipien, wiederholt sich doch auf der höheren Ebene des totus homo, wenn sie auch auf der niedrigeren aufgehoben ist. Die theologische Prädikation des Menschen

⁴³ Bengt Hägglund: Luthers Anthropologie, in: Helmar Junghans (hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546: Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, Berlin, Bd I, (1983), ²1985, 65.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Martin Luther: *Tractatus de libertate christiana*, in: WA VII, 50, 10–12: »Haec diversitas facit, ut in scripturis pugnantia de eodem homine dicantur, cum et ipsi *duo homines in eodem homine* sibi pugnent, dum caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, Gal: 5.« [Hervorhebung von mir; U. L.].

⁴⁶ Vgl. Martin Luther: *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius*, WA II, 585, 31–33: »Ego mea temeritate carnem, animam, spiritum prorsus non separo. Non enim caro concupiscit nisi per animam et spiritum, quo vivit, sed spiritum et carnem intelligo totum hominem, maxime ipsam animam.« Vgl. weiterhin aaO., 586, 4–7 u. 16 f.

als *Fleisch* und *Geist* ist nämlich noch immer am Modell der anthropologischen Sphären gebildet und teilt mit ihnen auch die traditionellen Präferenzen. Da *Fleisch*, *leibliche Natur* und *äußerer Mensch* mit pejorativen, *Geist*, *geistliche Natur* und *innerer Mensch* dagegen mit meliorativen Konnotationen versehen sind, schleichen sich die Wertpräferenzen unversehens wieder ein. Nicht aus der Luft gegriffen ist deshalb der Verdacht, daß die totus-homo-Anthropologie die Wertdifferenz zwischen den anthropologischen Sphären fortschreibt, ja sogar verstärkt. Denn mit ihr gerät ja nunmehr der *ganze Mensch* unter die Dominanz *eines* ihn vormals nur partiell konstituierenden Teilbereichs. Der *ganze Mensch* ist dann eben *Fleisch* oder *Geist*. Das vormals Partikulare kehrt als kontradiktorisch gesetztes Ganzes wieder.

Rückt man diese Beobachtung darüber hinaus in die Perspektive der Psychoanalyse ein, so wird man weitergehend sagen müssen, daß die Prädikationen des totus homo das Prinzip der Versagung, d. h. des Triebverzichts fortsetzen. Insofern nämlich der innere Mensch – *Geist* – die positive Wertschätzung genießt, gerät die Es-Sphäre des Menschen leicht unter das Tabu des Ichs bzw. Ich-Ideals. Umgekehrt verbindet sich mit dem äußerlichen Menschen – *Fleisch* – die Fiktion, hier werde jemand ausschließlich von seinen Trieben, dem Es, beherrscht. Das ungeschlichtete Problem des Dualismus kehrt demnach als Gefahr auf der höheren Ebene des totus homo wieder.

Die angedeuteten Bedenken lassen sich noch verstärken, wenn man auf den Text des Freiheitstraktates selbst blickt. Hier findet sich durchaus eine Reihe von Formulierungen, in denen die Kontrastierung von *Seele* und *Leib* als anthropologischen Teilbereichen nachwirkt. Luther begründet in § 20 die Notwendigkeit der Werke folgendermaßen: »Ob wol der mensch ynwendig nach der seelen durch den glauben gnugsam rechtfertig ist, und alles hatt was er haben soll, [...] So bleybt er doch noch ynn dißem leyplichen lebenn auff erdenn, und muß seynen eygen leyp regiern und mit leuthen umbgahen.«⁴⁷ Die Begründung der Werke erfolgt hier in einem eschatologischen Zusammenhang: die Existenz des gerechtfertigten Menschen in der Welt ante novissimum diem macht die Werke erforderlich. Betrachtet man aber darüber hinaus die modale Bestimmung dieser Existenz, so ergibt sich, daß sie vor allem *leiblich* vermittelt ist. Damit erweist sich Troeltschs Einschätzung als keineswegs haltlos, nach der der Mensch »nur [...] durch seinen Leib und durch die vorübergehende Verflochtenheit in das irdische Wesen«⁴⁸ mit den Weltaufgaben zusammenhänge. Die Rede vom Leib in diesem Teil des Traktates ist semantisch kaum auf den Nenner des totus homo zu bringen. Vielmehr ist hier die klassische Seele-Leib-Distinktion impliziert. Nur hier ist nämlich davon

⁴⁷ WA VII, 30, 11–15.

⁴⁸ Troeltsch, aaO., 478.

die Rede, der Mensch müsse »seyne eygen leyp regiern«⁴⁹. Nur hier heißt es, der innerliche Mensch finde »ynn seynem fleysch eyne widerpenstigen willen, der wil der welt dienen und suchen was yhn lustet«⁵⁰. In § 21 sagt Luther gar, die Werke dürften einzig geschehen »yn der meynung, das der leyp gehorsam werde und gereynigt von seynen bosen luesten«⁵¹. Solche Äußerungen sind deshalb nicht bedeutungslos, weil ihnen in der Argumentationslogik des Freiheitstraktates ein spezifischer Sinn zukommt. Den gesamten Traktat durchzieht nämlich der Gedanke des göttlichen Güterflusses⁵². In ihm stellt Luther das Heilshandeln Gottes als eine von Christus ausgehende Bewegung dar, die sich dadurch ausbreitet, daß das jeweils folgende Glied mit seinem vorherigen *gleichförmig* wird. Auf diese Weise stellt sich zwischen Christus und dem inneren Menschen, dem inneren und dem äußeren Menschen, sowie zwischen diesem und dem Nächsten eine *conformitas*⁵³ her. Auch der Übergang vom inneren zum äußeren Menschen ist also dadurch geprägt, daß dieser jenem »gleichförmig werde«⁵⁴. Diese Gleichförmigkeit drückt sich *inhaltlich* in Werken »auß freyer lieb umbsonst, got zu gefallen«⁵⁵ aus. In *formaler* Hinsicht aber stellt sich die Konformität zwischen innerlichem und äußerlichem Menschen durch *Gehorsam* her. Die Leiblichkeit des Menschen kommt in der Konsequenz einer solchen Bestimmung nur noch unter dem Blickpunkt ihrer Beherrschbarkeit in den Blick⁵⁶. Ich will diese Gefahr um der Deutlichkeit willen bewußt pointieren: dadurch, daß sich die Konformität zwischen innerem und äußerem Menschen durch den Gehorsam des Leibes gegenüber der Seele herstellt, kommt der *leibliche* Mensch gar *nicht direkt* als Adressat des Rechtfertigungs- und Befreiungshandelns Christi in Betracht. Er hat nur indirekt, nur durch Vermittlung des inneren Menschen am göttlichen Güterfluß teil. Er gelangt nur auf dem Weg über den *Gehorsam* in eine *conformitas* mit der an den inneren Menschen adressierten Freiheit. Auf diese Weise schleicht sich der fatale anthropologische Dualismus, den Luther mit der *totus homo*-Anthropologie tendenziell transzendiert, wieder ein.

Stimmen meine Beobachtungen, dann ist Luthers Anthropologie zumindest uneindeutig. Einerseits negiert sie den traditionellen Dualismus.

⁴⁹ WA VII, 30, 15.

⁵⁰ WA VII, 30, 23 f.

⁵¹ WA VII, 30, 34 f.

⁵² Siehe dazu auch Abschnitt VI,1.

⁵³ Von *conformitas* spricht Luther im lateinischen Text des Traktates, etwa im Abschnitt WA VII, 60,2–10.

⁵⁴ WA VII, 30, 18 f.

⁵⁵ WA VII, 31, 6.

⁵⁶ Vgl. die Formulierung WA VII, 31, 2–4: »So geschichts, das der mensch seyns eygen leyps halben nit kan mueßsig gehen, und muß vil gutter werck drober uben, *das er yhn zwingt* ...«[Hervorhebung von mir; U. L.].

Andererseits kehrt dessen Problem auch innerhalb der totus-homo-Betrachtung wieder. In Bezug darauf haben die Einwände Herbert Marcuses ihre größte Berechtigung. Die von ihm eingangs herangezogene Passage, nach der kein äußerliches Ding an die Seele heranreiche, um sie zu befreien oder zu fangen⁵⁷, stellt eine Konsequenz aus den eben genannten Implikationen dar. Wäre Luther einzig über diesen Leisten zu schlagen, so behielte Marcuse gegen ihn Recht: seiner Freiheitslehre müßte der Vorwurf gemacht werden, sich mit einer nur innerlichen Freiheit an der Not, »das der leyp gefangen, krang und matt ist, hungert, duerstet und leydet«, vorbeizustehlen. *Dieser* Freiheit wäre in der Tat Unfreiheit inhärent.

VI.

Marcuse macht mit Recht auf Gefahren aufmerksam, die sich aus einer bestimmten Lesart von Luthers Freiheitsdialektik ergeben. Dafür sprechen nicht nur die genannten Sachargumente, sondern auch, daß gerade diese Interpretation wirkungsgeschichtlich bedeutsam geworden ist. Marcuses Kritik steht nicht zuletzt unter dem Eindruck einer solchen Wirkungsgeschichte⁵⁸.

Trotzdem ist Luther nicht nur über den Leisten einer innerlichen und damit partikularen Freiheit zu schlagen. Meine Behauptung besteht darin, daß es möglich ist, Luthers Freiheitslehre und Anthropologie zu interpretieren, ohne die dualistischen Konnotationen zu wiederholen. Versucht man, dem Text des Traktates selbst zu folgen, erweisen sich nämlich *andere* theologische Unterscheidungen innerhalb der Freiheitsdialektik als tragender und nehmen den Menschen in eine Bewegung hinein, die mit der Rechtfertigungserfahrung nicht zur Ruhe kommt, sondern dahin weiterdrängt, daß Gottes Güter, Freiheit aus Glauben, *allgemein* werden.⁵⁹ Deshalb glaube ich, daß man das theologische Grundanliegen der Freiheitsschrift besser darstellen und rekonstruieren kann, wenn man sich weniger an Luthers Unterscheidung des »*ynwendigen* [...] *menschen*«⁶⁰ vom »*eußerlichen menschen*«⁶¹ orientiert, noch weniger an der zwischen Seele und Leib, sondern vor allem *soteriologische, relationale* und *eschatologische* Unterscheidungen hervorhebt, an denen entlang die besagte

⁵⁷ Vgl. WA VII, 21, 20–27; s. o. das zu Fußnote 9 gehörige Zitat; Bezug bei Marcuse, aaO., 60.

⁵⁸ Vgl. die in Anm. 15 und 16 genannte Literatur.

⁵⁹ Vgl. WA VII, 37, 32–34: »Sihe also musen gottis gutter fließen auß eynem yn den andern und gemeyn werden, das ein yglicher sich seynis nehsten also annehm, als were erß selb.«

⁶⁰ WA VII, 21, 18 f. Oswald Bayer hält ebenfalls dafür, daß Luthers, durch die Tradition bestimmte Begrifflichkeit vom »inneren Menschen« »dem Sachverhalt ... keineswegs angemessen« ist (Bayer, aaO., 170).

⁶¹ WA VII, 29, 35.

totus-homo-Betrachtung ausgewiesen werden kann, ohne in die Dualismus-Falle zu geraten⁶². Diese Überlegung will ich im folgenden begründen.

1. Die Unterscheidung *alter Mensch – neuer Mensch*. Luther erläutert die den Freiheitstraktat tragende Doppelthese von der »freyheynt und dienstparkeit«⁶³ des Christen mit dem Hinweis, »das eyn yglich Christen mensch ist zweyerley natur, geystlicher und leylicher. Nach der seelen wirt er eyn *geystlich, new, ymnerlich* mensch genennet, nach dem fleysch und blut wirt er eyn *leylich, allt und eußerlich* mensch genennet.«⁶⁴ Die Gegenüberstellung erweckt den Eindruck, als müßten die innerhalb der Grundunterscheidung plazierten Distinktionen strukturell synonym sein. Genau das ist aber nicht der Fall. Die spezifische *Bewegung* innerhalb der Freiheitsdialektik entsteht nämlich m. E. erst dadurch, daß *innerhalb* der Distinktion des innerlichen vom äußerlichen Menschen weitere Unterscheidungen verankert sind. Dies trifft nun vor allem auf die *soteriologische* Unterscheidung des neuen vom alten Menschen zu. Folgt man den Erläuterungen in Bezug auf die Freiheit des inwendigen Menschen, so ergibt sich, daß Luther *im innerlichen Menschen selbst* die Unterscheidung *alt – neu* verortet: »seyn [des Christenmenschen] *frumkeynt und freyheynt*, widerumb seyn *boeßheynt und gefenckniß*, seyn *nit leylich noch eußerlich*«⁶⁵. Der innere Mensch selbst ist demnach der Ort, an dem die Entscheidung zwischen alt und neu fällt. Parallel dazu hat die *soteriologische* Unterscheidung aber auch *im äußeren Menschen* ihre Entsprechung. Hier stellt sich die Differenz so dar: entweder in Gleichförmigkeit zum inneren Menschen »gott [...] umbsonst dienen ynn freyer lieb« oder »der welt dienen und suchen was yhn lustet«⁶⁶. Die Unterscheidung *innerhalb* jeder Natur ist entscheidend für die Durchführung des *conformitas*-Gedankens, der für den Freiheitstraktat von elementarer Wichtigkeit ist: im *Glauben* wird eine Gleichförmigkeit zwischen Christus und dem inneren

⁶² Mit dieser Vermutung unterscheide ich mich von der These Eberhard Jüngels, der in seiner »Paraphrase von Luthers Freiheitsschrift« (Jüngel, aaO., 9) energisch für die Beibehaltung der lutherischen Terminologie vom innerlichen, geistlichen und äußerlichen, leiblichen Menschen votiert (S. 58, 61, 85, 92, 94f, 97, 105, 109 u.ö.). Die Notwendigkeit zu ihrer Beibehaltung ergibt sich für Jüngel daraus, daß der anthropologischen Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen Entsprechungen innerhalb der Christologie, Soteriologie und gar der Sozialethik korrespondieren. Mir scheint es dagegen möglich zu sein, die zentralen Motive der Freiheitsdialektik besser zur Sprache zu bringen, wenn man sie nicht mit der Traditionsgeschichte der »Innen-Außen-Differenz« belastet (vgl. dazu auch aaO., 69–71 u. den Exkurs »innerer Mensch«, 116–120).

⁶³ WA VII, 21, 17.

⁶⁴ WA VII, 21, 12–15 [Hervorhebung von mir; U. L.].

⁶⁵ WA VII, 21, 21 f. [Hervorhebung von mir; U. L.]. Man kann die Unterscheidung auch als die zwischen zwei soteriologischen Programmen beschreiben: Glaubensgerechtigkeit – Werkgerechtigkeit.

⁶⁶ WA VII, 30, 22–24.

Menschen konstituiert; in der *Liebe* stellt sich die Gleichgestaltung zwischen innerem und äußerem Menschen bzw. anderen Menschen her. Erst durch die Herstellung der *conformitas* kommt der Güterfluß zustande, der die Güter Gottes weiterfließen und allgemein werden läßt: »Sihe also müssen gottis gutter fließen auß eynem yn den andern und gemeyn werden [...]. Auß Christo fließen sie yn uns [...]. Auß uns sollen sie fließen yn die, so yr bedurffen.«⁶⁷ Die Idee des Güterflusses setzt voraus, daß sich das Heilswerk Christi durch den Konformitätsgedanken auf unterschiedlichen Ebenen fortsetzt und damit ausbreitet. Auf jeder Ebene vollzieht sich im Ausgang von der unüberwindlichen Gerechtigkeit Christi der *fröhliche Wechsel*, der die Gleichförmigkeit erst konstituiert. Jede der folgenden Ebenen hat durch die ihr vorhergehende am Güterfluß Gottes teil und kann mit ihr konform werden. Das setzt aber voraus, daß *auf jeder Ebene* die Unterscheidung *alt – neu* strukturell verankert sein muß.

2. Die Unterscheidung *coram deo – coram mundo*. Aus dem eben Gesagten ergibt sich die Notwendigkeit, zu erklären, welcher Sinn dann der Unterscheidung des inneren vom äußeren Menschen zukommt. Klar scheint mir zu sein, daß diese Bedeutung mit dem tragenden soteriologischen Interesse verbunden ist. Dabei kommt es mir so vor, als ob Luther vor allem zwei Grundrelationen im Auge hat, die eine von der Soteriologie getragene, verschiedene Bezogenheit des Menschen konstituieren. Es scheint mir dies das Stehen des Menschen *coram deo* und *coram mundo* zu sein. Luther hat in den §§ 3–18 vor allem den Menschen *coram deo* im Blick. Für ihn gilt soteriologisch, »das allein der glaub on alle werck frum, frey und selig macht«⁶⁸. Deshalb wird, vor dem Angesicht Gottes stehend, der *Glaube* und die mit ihm verbundene Befreiung zur grundlegenden Bestimmung der *condition humaine*. In den §§ 19–29 rückt dagegen die Relation *coram mundo* in den Blick. Hier geht es darum, daß Gottes Güter nicht versiegen, sondern weiterströmen, »fließen auß eynem yn den andern und gemeyn werden«⁶⁹. Deshalb ist hier von den recht verstandenen *Werken* die Rede, denen Luther den Sinn mitgibt, meinen Nächsten zum Christen zu werden, »wie Christus mir worden ist, und nichts thun, denn was ich nur sehe yhm nott, nuetzlich und seliglich seyn«⁷⁰. Die Distinktion des innerlichen vom äußerlichen Menschen scheint mir deshalb insbesondere durch die Unterscheidung der beiden Grundrelationen *coram deo* und *coram mundo* besser und unmißverständlich artikuliert werden zu können.

3. Die Unterscheidung *Glaube – Werke*. Der jeweils verschiedene Bezug, in dem der Mensch entweder *coram deo* oder *coram mundo* steht,

⁶⁷ WA VII, 37, 32–36.

⁶⁸ WA VII, 23, 27 f.

⁶⁹ WA VII, 37, 33.

⁷⁰ WA VII, 35, 35–36, 1.

fällt mit der Unterscheidung von *Glauben* und *Werken* zusammen. Ganz eindeutig erhält der Glaube innerhalb des ersten Hauptteiles des Traktates den Primat, während die Werke im zweiten Teil im Mittelpunkt stehen. Die *fides* und das sie regierende Wort Gottes stellen die Gleichförmigkeit des innerlichen Menschen zu Christus her, während die *Liebeswerke* die *conformitas* des äußerlichen zum innerlichen Menschen realisieren.

4. Die Unterscheidung *schon* – *noch nicht*. Das Stehen des Menschen in der Bezogenheit *coram Deo* und *coram mundo* sowie die Art der jeweiligen Beziehung als Glaube oder Werke werden in ihrer Notwendigkeit einsichtig, wenn man sie im Horizont einer weiteren, einer *eschatologischen* Unterscheidung betrachtet. Luther leitet den zweiten Teil des Freiheitstraktates damit ein, daß er den Quietismus mit dem Argument zurückweist, niemand sei »biß am Juengsten tag« nur innerlich, geistlich und frei. »Es ist und bleybt auff erden nur ein anheben und zu nehmen, wilchs wirt in yhener welt volnbracht«⁷¹. Der Mensch *coram mundo* ist nach einer solchen Bestimmung derjenige, der in der *alten*, in ihrer Gesamtheit noch unerlösten Welt lebt und in ihr agieren muß. Damit werden die bisherigen Unterscheidungen des Traktates in die Perspektive der weiteren, eschatologischen Unterscheidung von *Neu* und *Alt* eingerückt. Allerdings fällt diese nicht mit der soteriologischen Differenz des neuen zum alten Menschen zusammen. Vielmehr ist es ja der *neue*, gerechtfertigte, freie Mensch, der auch in der *alten* Welt agiert. Die hier anvisierte Distinktion ist deshalb besser durch die eschatologische Differenz von *schon* und *noch nicht* zu bestimmen. Indem die soteriologische Unterscheidung durch diese eschatologische ihre Ergänzung findet, wird die Notwendigkeit der Werke in der Relation *coram mundo* plausibel. Die Zuordnung der zueinander gleichförmigen Ebenen (Christus – innerer Mensch – äußerer Mensch – Nächster) und mit ihnen die Idee des göttlichen Güterflusses zeigt sich darin auf die noch ausstehende Vollendung hin offen und macht dadurch gegenwärtiges Handeln erforderlich.

VII.

Freiheit resultiert für Luther aus dem fröhlichen Wechsel und Streit, in dem Christus unsere Sünde sich selbst zu eigen macht und wir seiner Gerechtigkeit teilhaftig werden. Aus diesem Grunddatum der Freiheit resultiert, daß der Mensch *coram deo* zum Gott gleichförmigen Menschen wird. Die Konsequenz, die Luther aus dieser Freiheitskonstitution zieht, besteht darin, daß sich diese Freiheit nicht bei sich selbst begnügt, sondern weiterströmen will und stets auch zur Freiheit der anderen werden will. Der zentrale Gedanke des göttlichen Güterflusses hat deshalb enorme so-

⁷¹ WA VII, 30, 5 f.

ziale Konsequenzen. Indem die Freiheitskonstitution mit dem Gedanken der *conformitas* verbunden ist und diese Gleichförmigkeit als sich fortsetzende artikuliert wird, entsteht eine Bewegung, für die die Einschränkung auf den Bereich der Innerlichkeit eine Halbierung bedeuten würde. Vielmehr lassen eine Reihe von Luthers Formulierungen keinen Zweifel daran, daß die Dienstbarkeit der Liebe uneingeschränkt gilt: sie richtet sich auf das, was dem Nächsten »nott, nuetzlich und seliglich«⁷² ist. Das Finale des Freiheitstraktates nimmt die Doppelthese des Anfangs wieder auf und artikuliert sie in der Eindeutigkeit des *totus homo*, der als *ganzer* durch Christus gerecht und frei geworden ist und eben darum vor der Not des Nächsten nicht stille hält: »Aus dem allenn folgt der beschluß, das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selv, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den Glauben, ym nehsten durch die liebe: durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe [...]«⁷³.

SUMMARY

The essay *starts* from Herbert Marcuse's critique of Martin Luther's concept of liberty. Marcuse accuses Luther of having applied freedom to the ›inward‹ person while the ›outward‹ person was subject to secular forces. In a *second* train of thought, the essential features of the critique are put down to the assessment of Luther and the Reformation by Ernst Troeltsch. In a *third* step, Oswald Bayers metacritique is used to elucidate the theological examination of Marcuse's critique of Luther. In the *fourth* place, the focus of the discussion is pointed to the question whether Marcuse's critique could be seen as inappropriate when compared with Luther's *totus-homo*-anthropology. But if – as shown in the *fifth* paragraph – the whole person is marked as spirit or flesh, then the devaluation of the ›outward‹ person (flesh) which Marcuse had criticized repeats itself on the *totus-homo*-level. In a *sixth* step the thesis is put forward that Luther's *totus-homo*-anthropology offers a solution with regard to the critique expressed by Marcuse exactly then, if it is interpreted not with regard to the difference between ›inward‹ and ›outward‹ person or between spirit and flesh but in the horizon of other differentiations. In this direction the distinctions between ›old person – new person‹, ›coram deo – coram mundo‹, ›faith – works‹ as well as ›already – not yet‹ are suggested as further leading interpretations. In the *last* step it is pointed out that Luther's understanding of freedom is lead by the idea of the divine fluxion of goods. It comes from Christ and sets the *whole* person free through the ›joyous exchange‹, so that he can look after the need of his neighbour in liberating love.

⁷² WA VII, 36, 1.

⁷³ WA VII, 38, 6–10.