

Christian Danz

Der unfreie Wille

Augustin und Luther über göttliche Gnade und Freiheit des Menschen

«Theologia nostra et S. Augustinus», schreibt der Augustiner-Eremit Martin Luther am 18. Mai 1517 aus Wittenberg an seinen Erfurter Ordensbruder Johannes Lang, «unsere Theologie und S. Augustin machen unter Gottes Beistand gute Fortschritte und herrschen an unserer Universität. Aristoteles steigt nach und nach herab und neigt sich zum nahe gerückten Untergang. Auf erstaunliche Weise werden die Vorlesungen über die Sentenzen verschmäht, so dass niemand auf Hörer hoffen kann, der nicht über die Bibel, über S. Augustin oder über einen anderen Lehrer von kirchlicher Autorität lesen will»¹.

Der zitierte Brief ist für unser Thema – Augustin und Luther – in mehrfacher Hinsicht von Interesse. Zunächst gibt das Schreiben des nachmaligen Reformators ein beredtes Zeugnis über Studienreformen, die an der Wittenberger Universität im zweiten Jahrzehnt des 16. Jh.s im Schwange waren. Das für den mittelalterlichen Lehrbetrieb signifikante Auslegungsverfahren des *Sentenzenbuches* des Lombarden trete, so lässt der Reformator seinen Briefpartner wissen, hinter die Beschäftigung mit der Bibel und Augustin zurück. Das signalisiert einen humanistischen Anspruch². Angesichts der Verzerrung und Verstellung der christlichen Überlieferung sei auf die Quellen zurückzugehen. «Ad fontes» – so lautet das Losungswort, das den Lehrbetrieb der Wittenberger Theologen orientiert. Sodann – und für uns wichtiger – wird Augustin für die Wittenberger Theologie eine herausragende Bedeutung beigemessen. Und in der Tat ist der Bischof von Hippo eine der zentralen Referenzen in Luthers Vorlesungen an der Wittenberger Universität dieser Zeit. Die Zeugnisse sind gleichsam Legion, die sich anführen lassen, in denen der Reformator auf Au-

¹ WAB 1,99, nr. 41; cf. BoA 6,5. Zu den Luther-Ausgaben und ihren Abkürzungen cf. das Literaturverzeichnis. Eine erweiterte Fassung dieses Beitrags ist erschienen unter dem Titel: Augustin und Martin Luther über die Gnade Gottes. Ähnlichkeiten und Differenzen: *Lutero, la Riforma, Sant'Agostino, l'Ordine Agostiniano* (a cura di ORDO SANCTI AUGUSTINI), Lugano 2018, 101–114.

² Cf. hierzu V. LEPPIN, *Martin Luther*, Darmstadt 2006, 89–106.

gustin als Gewährsmann für seine Theologie verweist³. Schwieriger ist indes die Frage zu beantworten, welche Bedeutung der nordafrikanische Bischof für die Herausbildung der reformatorischen Theologie genau spielt und wie man sich die Rezeption der Texte genauer vorzustellen habe⁴.

Luthers Aneignung der Theologie Augustins steht zunächst im Kontext sowohl seines Ordens als auch des mittelalterlichen Lehrbetriebs. Bereits aus seiner Erfurter Zeit sind ausführliche Beschäftigungen mit dem Bischof von Hippo überliefert⁵. Unklar ist dabei freilich, ob diese auf ein eigenes Quellenstudium zurückgehen oder auf andere Tradenten wie mittelalterliche Kommentatoren. Deutlich belegt ist eine genauere Kenntnis von Augustins Schrift *De spiritu et littera* erst in der *Römerbriefvorlesung* von 1515/1516⁶.

Die nur äußerst schwer zu entscheidende Frage der genauen Rezeption der Schriften Augustins durch den Reformator möchte ich jedoch im Folgenden auf sich beruhen lassen⁷. Stattdessen werde ich das Thema in einer systematischen Perspektive angehen und nach der gedanklichen Konstruktion der menschlichen Freiheit im Gottesverhältnis bei Augustin und Luther fragen. Nun hat bekanntlich der Wittenberger Reformator nicht nur in seiner berühmten Kontroverse, die er 1525 mit Erasmus von Rotterdam führte, eine Freiheit des menschlichen Willens grundsätzlich bestritten – das *liberum arbitrium* sei ein «plane divinum nomen»⁸ –, während sich der nordafrikanische Theologe im Jahre 387 in Auseinandersetzung mit den Manichäern daran machte, ein *liberum arbitrium* als Grundlage und Voraussetzung des Bösen in der Welt zu begründen. Aber in Spannung zum unfreien Willen vertritt auch Luther die christliche Freiheit, und für Augustin verdankt sich das Gottesverhältnis ausschließlich der Gnade Gottes und eben nicht dem menschlichen Willen. Beide Theologen verschränken den Freiheitsgedanken mit gegenläufi-

³ Cf. nur die Zusammenstellung der Zitationen Augustins im Werk Luthers von H.-U. DELIUS, *Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung*, Berlin (Ost) 1984.

⁴ Cf. hierzu B. LOHSE, Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther: *Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation*, Göttingen 1988, 11–30; A. BEUTEL, Luther: *Augustin Handbuch* (hrsg. von V.H. DRECOLL), Tübingen 2007, 615–622; V. LEPIN, Kirchenväter: *Luther Handbuch* (hrsg. von A. BEUTEL), Tübingen 2005, 45–49.

⁵ Cf. BoA 5,2–4; cf. WA 9,2–27.

⁶ Cf. hierzu LOHSE (cf. n. 4) 22–26; U. BARTH, Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis: *Martin Luther. Neue Wege der Forschung* (hrsg. von C. DANZ), Darmstadt 2015, 129–153, besonders 138.

⁷ Zum Problem in einer kultursoziologischen Perspektive cf. P. BOURDIEU, Das kulturell Unbewußte: *Kulturphilosophie* (hrsg. von R. KONERSMANN), Leipzig ³2004, 243–252.

⁸ WA 18,636; Lt.-dt. StA 1,295.

gen Elementen. Was bedeutet das jedoch für den Freiheitsgedanken, und wie wird er von beiden vor dem Hintergrund ihrer theologischen Gesamtkonzeption konstruiert?

Damit ist bereits die Gliederung der nachfolgenden Überlegungen benannt. In dem ersten Abschnitt ist das Verhältnis von Freiheit und göttlicher Gnade bei Augustin zu diskutieren und im Anschluss daran bei Luther. Abschließen werde ich mit einem kurzen Resümee. Die These, die ich Ihnen zur Diskussion stellen möchte, lautet, dass sowohl Augustin als auch Luther einen strikt religiösen Freiheitsgedanken konstruieren, diesen jedoch vor einem höchst unterschiedlichen Theorierahmen ausarbeiten.

1. Der Wille zu glauben und die Freiheit des Willens bei Augustin

In seinen im Jahre 426/427 verfassten *Retractationes* legte Augustin eine Selbstdeutung seiner Werke vor. Er kommt hier auch auf seine im Jahre 387 in Rom begonnene, aber erst acht Jahre später in Hippo Regius vollendete Schrift *De libero arbitrio* zu sprechen. In der späten Rückschau deutet er diese Schrift als eine Auseinandersetzung mit den Manichäern und ihrer häretischen Behauptung, das Böse entstamme zwar nicht Gott, wohl aber einem zweiten bösen Prinzip. Jenem verderblichen Dualismus habe er in der besagten Schrift die aus der wahren Erkenntnis Gottes resultierende Einsicht entgegengehalten, dass «das Böse keinen andern Entstehungsgrund hat als die freie Entscheidung des Willens»⁹. Das Problem der Gnadenlehre, wie es durch die neuen Häretiker – die Pelagianer – erst viel später aufgeworfen wurde, die sich obendrein mit ihrer falschen Lehre auf den frühen Dialog beriefen, sei in *De libero arbitrio* gar nicht thematisiert worden¹⁰. Augustins späte Selbstdeutung gibt ein eindruckliches Zeugnis von der Schwierigkeit, seine frühe Überzeugung von dem freien Willen des Menschen mit seiner späteren, nach 396 ausgearbeiteten Gnaden- und Erwählungslehre in Einklang zu bringen, der zufolge der menschliche Wille im Hinblick auf die Gnade vollständig von Gott abhängig sei. Läge es nämlich in der Macht des menschlichen Willens, sich von sich selbst aus Gott – nach dem sündhaften Abfall von diesem – wieder zuzuwenden, dann wäre die Gnade Gottes für den von ihm abgefallenen Sünder eben keine Gnade

⁹ Augustin, *retr.* 1,9,1 (Übers.: PERL 37).

¹⁰ Cf. *retr.* 1,9,4: «Weil nun in diesen und ähnlichen Äußerungen von mir die Gnade Gottes nicht erwähnt wird, um die es auch damals noch gar nicht ging, glauben die Pelagianer oder könnten zumindest glauben, daß wir mit ihnen einer Meinung sind. Aber das glauben sie vergebens» (Übers.: PERL 43).

mehr, sondern eine Belohnung für sein Tun¹¹. Allerdings verwirft der Bischof von Hippo Regius auch in seinen späten, antipelagianischen Schriften, denen die angedeutete Gnaden- und Prädestinationslehre zugrunde liegt, den freien Willen des Menschen nicht in Gänze¹². Was also versteht Augustin unter dem freien Willen, und in welchem Verhältnis steht dieser zur Gnade Gottes?

An seiner im Jahre 386 gewonnenen Position, das Böse resultiere weder aus Gott noch aus einem gegengöttlichen bösen Prinzip, sondern aus dem freien Willen des Menschen, hat Augustin auch in seinen Schriften festgehalten, die er nach der Ausarbeitung seiner Gnadenlehre verfasst hat. In dieser Position dokumentiert sich sein, durch die «Platonicorum libri»¹³ vermittelter, neuer Gottesgedanke, der die theologisch-philosophische Grundlage der neu errungenen Position bildet. Gott ist ein unwandelbares und unveränderliches geistiges Sein, das «summum bonum»¹⁴. Er wirkt als alles bestimmende Macht alles, und zwar allein¹⁵. Dieser Gottesbegriff bildet auch die Voraussetzung seiner Gnadenlehre sowie ihrer Zuordnung zum Willen des Menschen. Auch in seinen antipelagianischen Schriften geht Augustin vom «liberum arbitrium» aus. So betont er in *De gratia et libero arbitrio*, einem Text, der in den 420er Jahren entstanden ist: «Denn man darf nicht meinen: Weil er sagte: «Gott ist es ja, der

¹¹ Cf. *retr.* 1,9,4: «Nur wenn dieses göttliche Gnadengeschenk, durch das der Wille befreit wird, ihm nicht zuvorkäme, könnte es seinen Verdiensten zugerechnet werden und wäre dann keine Gnade, die jedenfalls umsonst gegeben wird» (Übers.: PERL 43).

¹² Die Frage der Modifikation der Überzeugung des freien Willens vor dem Hintergrund der Ausarbeitung der Gnadenlehre wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Während J. BRACHTENDORF, Augustins «De libero arbitrio» und die Selbstrezeption in Augustins Spätwerk: *Die Gnadenlehre als «salto mortale» der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant* (hrsg. von N. FISCHER), Freiburg/München 2012, 50–68, von zwei Stufen einer Selbstkorrektur ausgeht und erst für das späte Werk, wie es in den *Retractationes* sowie *De praedestinatione sanctorum* (429) vorliegt, den freien Willen aus dem Zustandekommen des Gottesverhältnisses ausschließt, geht V.H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen 1999, davon aus, dass dies bereits für die Neufassung der Gnadenlehre nach 396 gilt. Einen Überblick über die Forschungslage zur Gnadenlehre Augustins bietet V.H. DRECOLL, *Gnadenlehre: Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 488–497, besonders 489–491.

¹³ Augustin, *conf.* 7,13; 8,3.

¹⁴ Cf. nur *conf.* 7,6.

¹⁵ Cf. *conf.* 7,18. Cf. hierzu auch DRECOLL, *Entstehung* (cf. n. 12) 244–246. Zum Gottesbegriff Augustins cf. auch den Überblick von J. KREUZER, *Der Gottesbegriff und die *fructio dei* (das Genießen Gottes): Augustin Handbuch* (hrsg. von V.H. DRECOLL), Tübingen 2007, 428–434.

nach seinem Wohlgefallen das Wollen und Vollbringen in euch bewirkt, deshalb habe er den freien Willen aufgehoben. Unter solchen Umständen hätte er nicht vorher gesagt: «Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern!» (Phil 2,12). Da nämlich befohlen wird, sie sollten wirken, wird ihr freier Wille angesprochen»¹⁶. Alleinwirksamkeit Gottes auf der einen Seite und freier Wille des Menschen auf der anderen. Wie konstruiert Augustin seine Gnadenlehre vor dem Hintergrund der beiden Pole?

Zur Erörterung des Grundgedankens von Augustins Gnadenlehre können wir uns auf sein wohl bekanntestes Buch beziehen, die um 400 entstandenen *Confessiones*¹⁷. Die *Bekenntnisse* des Bischofs von Hippo Regius sind weniger eine Autobiographie – die sie zwar auch sind – als eine fulminante Darstellung seiner Gnadenlehre, deren Grundzüge er sich kurz zuvor in Auseinandersetzung mit dem *Römerbrief* des Paulus erarbeitet und in seiner Schrift *Ad Simplicianum* ausgeführt hatte. Im Fokus der Schilderungen des Buches steht die Bekehrung Augustins, die im achten Buch als Darstellung der Gnadenlehre in Szene gesetzt wird. Der leitende Gesichtspunkt der Ausführungen besteht in der Frage, wie der Beginn des Glaubens, das *initium fidei*, beim Menschen zu verstehen ist. Handelt es sich um einen Willen des Menschen zum Glauben, dem Gott dann mit seiner Gnade gleichsam entgegenkommt, oder verdankt sich bereits dieser Wille zum Glauben dem Wirken Gottes? Im ersten Falle wäre es der Mensch, der sich vermöge seines freien Willens zum Glauben entscheidet. Die Gnade Gottes ist dann jedoch lediglich eine Art Belohnung für den Schritt, den der Mensch auf Gott hin macht. Augustin lehnt diese Lösung ab, da sie den Gnadengedanken aufhebt und Gottes Gnade vom Handeln des Menschen abhängig macht. Vielmehr «bewirkt der Geist der Gnade, daß wir den Glauben haben, damit wir durch den Glauben im Gebete die Fähigkeit zur Ausführung des Gebots erlangen»¹⁸. Der Anfang des Glaubens liegt somit nicht in der Macht des Menschen. Diesen Gedanken stellt Augustin seinen Lesern im achten Buch der *Confessiones* durch den Bericht von seiner Bekehrung eindrücklich dar. Seine Ausführungen erlauben es, seine Gnadenlehre zu strukturieren und deren Aufbauelemente knapp zu diskutieren.

Das achte Buch setzt mit der Erkenntnis des wahren Gottes ein, dessen Aneignung durch die «*Platonorum libri*» sowie die damit verbundene Abkehr

¹⁶ Augustin, *gr. et lib. arb.* 21 (Übers.: KOPP 111).

¹⁷ Zur Deutung der *Confessiones* cf. V.H. DRECOLL, Augustin, *Confessiones/Bekenntnisse* (um 400): *Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Portrait* (hrsg. von C. DANZ), Darmstadt 32012, 43–52; P. FREDRIKSEN, *Die Confessiones. Augustin Handbuch* (hrsg. von V.H. DRECOLL), Tübingen 2007, 294–309.

¹⁸ *Gr. et lib. arb.* 28 (Übers.: KOPP 123).

vom Manichäismus im siebenten Buch berichtet wird¹⁹. «Deines ewigen Lebens war ich gewiß, wenn ich es auch nur im Rätsel und wie durch einen Spiegel sah». Aller Zweifel an der Unverderblichkeit deines Wesens und daß von ihm alles andere sein Wesen hat, war mir geschwunden, nicht deiner sicherer, sondern fester in dir gegründet zu sein wünschte ich»²⁰. Die Erkenntnis Gottes als unveränderliches geistiges Sein bildet die erste Stufe der Gnadenlehre. Aus der Gotteserkenntnis folgt jedoch noch nicht die Gewissheit des Heils, jedenfalls ist diese nicht mit jener verbunden. Gleich im Anschluss an die eben zitierte Stelle heißt es: «Was aber mein zeitliches Leben anlangt, so war noch alles im Fluß, und mein Herz mußte noch gereinigt werden von dem alten Sauerteige»²¹. Das markiert die zweite Stufe in Augustins Ausführungen zu seiner Bekehrung. Die Erkenntnis des wahren Gottes beinhaltet noch nicht die Gabe der Gnade, die Aufhebung der «Härte des Herzens»²². Den damit verbundenen Zwiespalt im Willen, der daraus resultiert, dass der Wille des Menschen nicht ganz ist, führt der Bischof von Hippo als Widerstreit zwischen geistlichem und fleischlichem Willen aus²³. Seine Auflösung, auf die die Erzählung hinführt, findet jener Widerstreit in der berühmten Gartenszene, in der Erfahrung der Bekehrung. Mit Tränen in den Augen, so schildert es Augustin, hörte er eine Stimme, die wie die eines Kindes klang: «Tolle, lege», «Nimm und lies, nimm und lies!»²⁴. Die darauffolgende Lektüre einer zufällig ausgewählten Bibelstelle – es handelt sich um *Rm* 13,13sq. – führt zur Bekehrung, der abschließenden Stufe in der Darstellung der Gnadenlehre. «Denn nun hattest du mich zu dir bekehrt»²⁵.

Was Augustin im achten Buch beschreibt, ist der Gedanke, dass es der Mensch nicht in seiner Macht hat, was ihm in den Sinn kommt. Es ist ein göttliches Geschenk, welches aus äußeren und inneren Anregungen resultiert, die der Mensch in seinem Inneren findet und denen er sich nicht entziehen kann²⁶.

¹⁹ Cf. hierzu C. DANZ, *Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs*, Neukirchen-Vluyn 2007, 42–53.

²⁰ *Conf.* 8,1 (Übers.: THIMME 315).

²¹ *Conf.* 8,1 (Übers.: THIMME 315). Cf. hierzu DRECOLL, Gnadenlehre (cf. n. 12) 491.

²² *Gr. et lib. arb.* 29 (Übers.: KOPP 123).

²³ Cf. *conf.* 8,10–12.

²⁴ *Conf.* 8,29 (Übers.: THIMME 361).

²⁵ *Conf.* 8,30 (Übers.: THIMME 365).

²⁶ Cf. *spir. et litt.* 60 (Übers.: KOPP 419.421). Cf. DRECOLL, Augustin, *Confessiones*/Bekenntnisse (cf. n. 17) 49.

«Wenn Gott also auf diese Weise mit der vernünftigen Seele verfährt, damit sie ihm Glauben schenkt – sie kann ja nicht irgend etwas Beliebigen aufgrund der freien Entscheidungskraft glauben ohne einen empfehlenden Rat oder Ruf, dem sie glauben kann –, so wirkt Gott wahrhaftig im Menschen auch gerade diesen Willen zu glauben, und in allem kommt sein Erbarmen zuvor»²⁷.

In seiner Gnadenlehre erläutert Augustin, wie bei dem Menschen diejenige Gewissheit zustande kommt, die den inneren Konflikt des Willens überwindet. Das geschieht nicht durch eine intentionale Handlung des Menschen, sondern durch ein inneres Wirken Gottes, welches dem Willen eine Richtung gibt, durch die er ganz wird. In diesem Sinne ist der Wille unfrei. Diejenige Gewissheit, welche die Grundlage für die Ausrichtung des Willens auf Gott als «*summum bonum*» ist, liegt nicht in seiner Macht. Mit der Verleihung der Gnade, also dem Hl. Geist, wird die durch die Sünde gestörte Ordnung wiederhergestellt, die Augustin im Rückgriff auf die stoisch-platonische Kosmologie versteht.

2. «*liberum arbitrium esse plane divinum nomen*», oder: Martin Luthers Verständnis der menschlichen Freiheit

In seiner Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam, die der Wittenberger Reformator im Jahre 1525 führte, hat dieser den freien Willen des Menschen als ein Wort ohne Sache bezeichnet. «Jene dritte Meinung, die härteste, ist die Wyclifs und Luthers, dass das freie Willensvermögen ein leerer Name sei und alles, was geschehe, geschehe aus reiner Notwendigkeit»²⁸. Dem Menschen folglich einen solchen Willen zuzusprechen, sei eine Blasphemie sondergleichen, da das «*liberum arbitrium*» ausschließlich ein «*plane divinum nomen*» ist. Die genannte Kritik – der freie Wille sei ein «leerer Name» – richtet sich ausdrücklich auch gegen Augustins Auffassung, «die meint, das freie Willensver-

²⁷ Augustin, *spir. et litt.* 60 (Übers.: KOPP 421).

²⁸ Lt.-dt. StA 1,367; cf. WA 18,670. Dass der freie Wille ein Wort ohne Sache ist, hatte Luther bereits in seiner *Assertio* geltend gemacht. «Ich habe nämlich schlecht gesagt, dass das freie Willensvermögen vor der Gnade eine Sache allein dem Namen nach sei; vielmehr hätte ich einfach sagen müssen: «Das freie Willensvermögen ist ein Hirngespinnst unter den Dingen oder ein [bloßer] Name ohne Inhalt. Denn niemand hat es in seiner Hand, sich etwas Böses oder Gutes vorzunehmen, sondern alles (wie der in Konstanz verdamnte Artikel Wyclifs recht lehrt) geschieht aus absoluter Notwendigkeit» (Lt.-dt. StA 1,203; cf. WA 7,146).

mögen sei zu nichts im Stande als zum Sündigen»²⁹. Das deutet bei dem Reformator eine gegenüber dem nordafrikanischen Bischof veränderte Konzeption des Gnadengedankens an. Doch schauen wir genauer hin.

Die These vom «servum arbitrium» sowie die Deutung des «liberum arbitrium» als eines leeren Namens stellen das Resultat von Luthers theologischer Entwicklung im zweiten Jahrzehnt des 16. Jh.s dar. Sie führte ihn zu einer Neudeutung der christlichen Religion, die ganz auf den individuellen Vollzug des Glaubens zugespitzt ist und in diesem ihr Zentrum hat. Im Unterschied zur mittelalterlichen Lehrtradition rückt bei dem Wittenberger Theologen der Glaubensbegriff in eine Zentralstellung ein³⁰. Mit dem Glauben – und ihm allein – verknüpft er die christliche Freiheit. «Das ist die christliche Freiheit, der einzige Glaube, der da macht, nicht daß wir müßig gehen oder übel tun möchten, sondern daß wir keines Werkes zur Frommheit und um Seligkeit zu erlangen bedürfen»³¹. Luthers Insistieren auf einem unfreien Willen stellt einen Bestandteil dieses Glaubensbegriffs dar. Das heißt aber auch, der Reformator entwickelt und diskutiert sein Verständnis der christlichen Freiheit sowie der damit zusammenhängenden Gegenstände ausschließlich in einer religiösen Dimension und gerade nicht in einer metaphysischen oder kosmologischen. Das gilt übrigens auch für *De servo arbitrio*, wo ausdrücklich als Gegenstand des Disputs das «Wort Gottes» benannt wird, und eben nicht der freie Wille³².

In seinem 1520 veröffentlichten *Tractatus de libertate christiana* hat Luther seinen religiösen Freiheitsbegriff wohl am eindrucklichsten zusammengefasst. Gegenüber der *Römerbriefvorlesung* von 1515/1516, in der Augustins antipelagianische Schrift *De spiritu et littera* einen wichtigen Bezugspunkt darstellt, weist der fünf Jahre später verfasste Freiheitstraktat signifikante Veränderungen auf. Ich nenne kurz die beiden wichtigsten. In seiner Erläuterung von *Rm* 7 – Luther folgt hier durchweg dem Bischof von Hippo – diskutiert er das Verhältnis von geistlichem und fleischlichem Menschen. Zunächst: Mit Augustin

²⁹ Lt.-dt. StA 1,367; cf. WA 18,670. Luther fährt an der angegebenen Stelle fort: «Dies aber ist die Meinung des Augustinus, an vielen anderen Stellen auch, aber besonders im Buch über den Geist und den Buchstaben dargelegt, wenn ich mich nicht täusche im 4. oder 5. Kapitel, wo er eben diese Worte benutz».

³⁰ Cf. hierzu B. HAMM, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, 65–89.

³¹ *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, AS 1,244; cf. WA 7,25.

³² Lt.-dt. StA 1,279; cf. WA 18,630. Cf. auch M. EICHHORN, *Der Streit Luthers mit Erasmus über die Willensfreiheit: Die Gnadenehre als «salto mortale» der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant* (hrsg. von N. FISCHER), Freiburg/München 2012, 167–190, besonders 177.

bezieht der Reformator die von Paulus traktierte Unterscheidung auf den geistlichen Menschen. Der geistliche Mensch zeichnet sich dadurch aus, dass er «weiß, daß er fleischlich ist, und er mißfällt sich, er haßt sich selber und preist das Gesetz Gottes, daß es geistlich ist». Im Unterscheid dazu weiß sich der fleischliche als geistlichen Menschen und «gefällt sich selber, er liebt seine Seele in dieser Welt»³³. In dem gesamten Duktus der Auslegung von *Rm* 7 in der Vorlesung wird der fleischliche und äußere Mensch gegenüber dem inneren abgewertet³⁴. Sodann: In Luthers Erläuterung der Wechselwirkung von Geist und Fleisch, innerem und äußerem Menschen, spielt der Glaubensbegriff noch keine systematisch zentrale Rolle. Die Ausführungen stehen ganz im Horizont der Bußlehre. Die Spitze des Gnadenhandelns Gottes markiert hier noch ganz auf der Linie von Augustin die durch den Hl. Geist verliehene Liebe³⁵.

Das ändert sich mit der *Hebräerbriefvorlesung* von 1517/1518. In ihr hat sich Luther die abschließende Erkenntnis erarbeitet, die den gesamten Gehalt der christlichen Religion im Glaubensbegriff zusammenfasst, so dass die Liebe, wie noch in der *Römerbriefvorlesung*, als Schlussstein des Glaubens zurücktritt und als Folge von diesem im Hinblick auf die Realisierung des Glaubens durch den äußeren Menschen verstanden wird. Vor dem Hintergrund dieser neuen Gesamtauffassung skizziert der Tractatus von 1520 den Glauben als christliche Freiheit.

Für den Glaubensbegriff des Reformators ist die strikte Unterscheidung von Glaube und Werk konstitutiv. Das Gottesverhältnis des Glaubens bezieht sich auf den inneren Menschen, die Seele, im Unterschied zum äußeren Menschen. Zustande kommt der Glaube durch das Wort Gottes und nicht durch Handlungen des äußeren Menschen. Nichts Äußeres macht den inneren Menschen frei oder unfrei. Die christliche Freiheit, der Glaube, ist ausschließlich an das Wort Gottes gebunden. Die Seele hat «keyn ander dinck / widder yn hymel noch auff erden / darynnen sie lebe / frum / frey / vnd Christen sey / den das heylig Eva(n)gelij / das wort gottis von Christo geprediget»³⁶. Das Wort Gottes von Christus normiert das, was wahres Heil heißen kann. Dementsprechend ist das Christusbild selbst schon als Bild des Glaubens von sich

³³ M. Luther, *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*. Lateinisch-deutsche Ausgabe (hrsg. von M. HOFMANN) 1–2, Darmstadt 1960, 2,25 (zu *Rm* 7,14).

³⁴ Cf. hierzu auch M.T. DIETZ, *De libertate et servitute spiritus. Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat*, Göttingen 2015, 32–41.

³⁵ Cf. nur Luther, *Römerbrief* (cf. n. 33) 2,19. Cf. hierzu auch BARTH (cf. n. 6) 140.

³⁶ *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7,22.

selbst in der Antinomie von Gesetz und Evangelium konstruiert³⁷. Die Aneignung des Heils, also der Glaube, besteht im Einbilden Christi ins Herz des Menschen³⁸. Glaube ist «fides apprehensiva Christi» und nicht das Für-wahr-Halten von historischen Heilstatsachen. Die Aneignungsstruktur, die der Glaube ist, baut sich durch die Antinomie von Gesetz und Evangelium auf. Nur derjenige, der sich als Sünder vor Gott erkennt, vertraut auf die göttliche Verheißung der Sündenvergebung. Der auf diese Weise beim Einzelnen entstehende Glaube besteht in der inneren Einheit von Seele und Christus, so dass der innere Mensch an Christus nicht nur teilnimmt, sondern «ganz und gar aufgesogen wird»³⁹. Allein darin besteht die Freiheit des Glaubens, in der Freiheit von Sünde und Gesetz.

Der Glaube als wahre christliche Freiheit ist einerseits ein Vollzug des Menschen, und andererseits kann dieser Vollzug nicht von ihm hergestellt werden. In dieser gegenläufigen Struktur des Aneignungsakts hat die These von der Unfreiheit des menschlichen Willens ihren systematischen Ort. Die Nichtherstellbarkeit des Heils des Glaubens durch den Menschen ist die Bedingung für die wahre Religion⁴⁰. Der Glaube steht gleichsam für eine reflexiv gewordene Religion. Zu ihm gehört das Wissen des Menschen darum, dass das Heil des Glaubens nicht von ihm in einem intentionalen Akt hervorgebracht werden kann. Dieses Wissen ist, in seiner Auseinandersetzung mit Erasmus hebt es Luther ausdrücklich hervor, für den Christen geradezu notwendig⁴¹. Es betrifft die Struktur derjenigen Aneignung, die der Glaube als wahre Religion ist. Der systematische Gehalt der These von dem unfreien Willen besteht somit in der Nichtherstellbarkeit des Heils des Glaubens durch den Menschen. In diesem Sinne stellt das «servum arbitrium» einen Bestandteil in der Struktur der Heilsaneignung dar.

³⁷ Cf. C. DANZ, *Einführung in die Theologie Martin Luthers*, Darmstadt 2013, 77–87; J. WOLFF, Luthers Arbeit an christologischen Metaphern: *Martin Luther. Neue Wege der Forschung* (hrsg. von C. DANZ), Darmstadt 2015, 170–192.

³⁸ Cf. *Sermon von der Bereitung zum Sterben*, WA 2,685–697.

³⁹ *Abhandlung über die christliche Freiheit*, Lt.-dt. StA 2,131.

⁴⁰ Von Luther prägnant in seiner Auslegung des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses im «Kleinen Katechismus» formuliert. Cf. M. Luther, *Kleiner Katechismus: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1982, 501–542, hier 511sq.: «Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten».

⁴¹ Cf. Lt.-dt. StA 1,257.259; WA 18,619.

Allerdings, und das kann hier nur noch kurz angedeutet werden, markiert die soteriologische Deutung des Glaubens als wahre Freiheit des Menschen lediglich einen – wenn auch den zentralen – Aspekt in Luthers Deutung. Die von ihm ins Zentrum der Religion gerückte Aneignung des Heils setzt nämlich noch fraglos einen metaphysischen und kosmologischen Hintergrund voraus, der den religiösen Gedanken überlagert. Dass Gott «alles in allem» mit einer unverbrüchlichen Notwendigkeit wirkt⁴², dass die Schöpfung ein göttliches Werk ist und kein Blatt ohne das göttliche Wirken vom Baum fällt, stellen Sachverhalte dar, die Luther auch außerhalb des Glaubens als erkennbar voraussetzt.

3. «Unsere Theologie und S. Augustin», oder: Gott und die menschliche Freiheit

Auf die Herausbildung von Luthers reformatorischer Theologie hat Augustin – das wird man nicht gut bestreiten können – einen wichtigen Einfluss gehabt, wie nicht nur das eingangs erwähnte Schreiben des Reformators an seinen Ordensbruder Johannes Lang vom Mai 1517 unterstreicht. Aber meinen beide dasselbe, wenn sie vom freien oder unfreien Willen im Gottesverhältnis sprechen? Es sollte deutlich geworden sein, dass diese Frage weder rundweg mit einem Ja noch mit einem Nein zu beantworten ist. Ich möchte abschließend noch einmal kurz die wichtigsten Aspekte zusammenstellen.

Zunächst ist für beider Gnadenlehren der Gottesbegriff schlechterdings grundlegend. Augustin versteht Gott als unveränderliches geistiges Sein, dessen Erkenntnis der Erfahrung der Gnade vorausgesetzt ist. Luther versteht hingegen Gott signifikant anders. Zwar betont bereits Augustin das Willensmoment im Gottesgedanken, es ist aber an die Vorgaben der platonischen Ontologie, also die Ideen gebunden. Der spätmittelalterliche Nominalismus, in dessen Horizont Luther steht, hat die Verzahnung von Gottesgedanken und Ideenlehre aufgelöst. Luthers Gott ist – auch wenn der Fokus auf der Soteriologie liegt – an keine Vorgaben gebunden. Was Gott will, so lesen wir in *De servo arbitrio*, ist gut, und zwar ausschließlich aus dem Grund, weil Gott es so will⁴³.

⁴² Lt.-dt. StA 1,253; cf. WA 18,615sq.

⁴³ Lt.-dt. StA 1,473 (cf. WA 18,712): «Gott ist der, dessen Wille keine Ursache noch Grund hat, die ihm als Richtschnur und Maß vorgeschrieben würden. Ihm ist nichts gleich oder überlegen; vielmehr ist er eben die Richtschnur für alles. Wenn es nämlich für ihn irgendeine Richtschnur oder Maß gäbe oder eine Ursache oder

Die unterschiedlichen Fassungen des Gottesgedankens schlagen sich in der Konstruktion der Gnadenlehre nieder. Zunächst: Zwar geht auch Luther von einem metaphysischen Sein Gottes aus, aber dieses tritt hinter den soteriologischen Gedanken, dass Gott für «mich» Gott sein muss, zurück⁴⁴. Das heißt aber auch, unabhängig von der Aneignung des Heils durch den Einzelnen gibt es keine wahre Gotteserkenntnis. Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis sind strikt parallel konzipiert. Sodann: Der Vollzug des Glaubens, also die Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder, in der er allein mit dem Urteil Gottes über ihn übereinstimmt und darin gerechtfertigt ist, ist bereits das Ganze des Heils im Gottesverhältnis. Alles andere, die Liebe, die Sakramente oder die Kirche, treten hinter diesen Gedanken zurück.

So betonen zwar sowohl Augustin als auch Luther, dass die Gnade Gottes den Anfang des Glaubens darstellt, der somit vom Menschen selbst nicht hergestellt werden kann, aber dieses Moment wird in einem deutlich divergierenden übergreifenden Horizont konzeptionalisiert, der dann auch zu sehr verschiedenen Konsequenzen führt.

Literatur

- Aurelius Augustinus, Der Geist und der Buchstabe. Übertragen von S. KOPP: *Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer* 1 (Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade 1), Würzburg 1971, 303–435.
- Aurelius Augustinus, *Die Retraktionen in zwei Büchern. Retractationum libri duo*. In deutscher Sprache von C.J. PERL, München 1976.
- Aurelius Augustinus, Gnade und freier Wille. Übertragen von S. KOPP: *Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer* (Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade 7), Würzburg ²1987, 76–159.
- Aurelius Augustinus, *Confessiones/Bekenntnisse*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt von W. THIMME. Mit einer Einführung von N. FISCHER (Tusculum), Düsseldorf/Zürich 2004.

einen Grund, so könnte es nicht mehr der Wille Gottes sein. Denn nicht daher, weil er wollen muss oder musste, ist richtig, was er will. Sondern im Gegenteil: Weil er so will, daher muss richtig sein, was geschieht». Cf. hierzu E. HIRSCH, Luthers Gottesanschauung: *Lutherstudien* 3 (hrsg. von H.M. MÜLLER), Waltrop 1999, 24–50, besonders 45sq.

⁴⁴ Cf. *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi* (WA 2,137): «Was hilfft dich / dz gott / gott ist / wan er dier nit eyn gott ist?».

- U. BARTH, Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis: *Martin Luther. Neue Wege der Forschung* (hrsg. von C. DANZ), Darmstadt 2015, 129–153.
- A. BEUTEL, Luther: *Augustin Handbuch* (hrsg. von V.H. DRECOLL), Tübingen 2007, 615–622.
- P. BOURDIEU, Das kulturell Unbewußte: *Kulturphilosophie* (hrsg. von R. KONERSMANN), Leipzig 2004, 243–252.
- J. BRACHTENDORF, Augustins ›De libero arbitrio‹ und die Selbstrezeption in Augustins Spätwerk: *Die Gnadenlehre als ›salto mortale‹ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant* (hrsg. von N. FISCHER), Freiburg i.Br./ München 2012, 50–68.
- C. DANZ, *Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs*, Neukirchen-Vluyn 2007, 42–53.
- Id., *Einführung in die Theologie Martin Luthers*, Darmstadt 2013, 77–87.
- Id., Augustin und Martin Luther über die Gnade Gottes. Ähnlichkeiten und Differenzen: *Lutero, la Riforma, Sant'Agostino, l'Ordine Agostiniano* (a cura di ORDO SANCTI AUGUSTINI), Lugano 2018, 101–114.
- H.-U. DELIUS, *Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung*, Berlin (Ost) 1984.
- M.T. DIETZ, *De libertate et servitute spiritus. Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat*, Göttingen 2015.
- V.H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen 1999.
- Id., Gnadenlehre: *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 488–497.
- Id., Augustin, Confessiones/Bekenntnisse (um 400): *Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Portrait* (hrsg. von C. DANZ), Darmstadt 2012, 43–52.
- M. EICHHORN, Der Streit Luthers mit Erasmus über die Willensfreiheit: *Die Gnadenlehre als ›salto mortale‹ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant* (hrsg. von N. FISCHER), Freiburg/München 2012, 167–190.
- P. FREDRIKSEN, Die *Confessiones*: *Augustin Handbuch* (hrsg. von V.H. DRECOLL), Tübingen 2007, 294–309.
- B. HAMM, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010.
- E. HIRSCH, Luthers Gottesanschauung: *Lutherstudien 3* (hrsg. v. H.M. MÜLLER), Walter de Gruyter 1999, 24–50.
- J. KREUZER, Der Gottesbegriff und die *fruitio dei* (das Genießen Gottes): *Augustin Handbuch* (hrsg. von V.H. DRECOLL), Tübingen 2007, 428–434.
- V. LEPPIN, Kirchenväter: *Luther Handbuch* (hrsg. von A. BEUTEL), Tübingen 2005, 45–49.
- Id., *Martin Luther*, Darmstadt 2006.
- B. LOHSE, Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther: *Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation*, Göttingen 1988, 11–30.
- M. Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883–2009.

Abteilung Schriften/Werke 1–80 = WA.

Abteilung Tischreden 1–6 = WAT.

Abteilung Briefwechsel 1–18 = WAB.

Id., *Werke in Auswahl* 1–8 (hrsg. von O. CLEMEN), Bonn 1912–1933 = BoA.

Id., *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*. Lateinisch-deutsche Ausgabe (hrsg. von M. HOFMANN) 1–2, Darmstadt 1960.

Id., Kleiner Katechismus: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1982, 501–542.

Id., *Ausgewählte Schriften* 1–6 (hrsg. von K. BORNKAMM/G. EBELING), Frankfurt a.M. 1983 = AS.

Id., *Lateinisch-deutsche Studienausgabe* 1–3 (hrsg. v. W. HÄRLE/J. SCHILLING/G. WARTENBERG), Leipzig 2006–2009 = Lt.-dt. StA.

J. WOLFF, Luthers Arbeit an christologischen Metaphern: *Martin Luther. Neue Wege der Forschung* (hrsg. von C. DANZ), Darmstadt 2015, 170–192.