

Die Ethik Luthers

Autor(en): **Nowikow, Igor**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **64 (2017)**

Heft 2: **ó**

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-825814>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

IGOR NOWIKOW

Die Ethik Luthers

1. EINFÜHRUNG

Im Zeitalter der Konfrontation des Westens mit anderen Kulturkreisen – heute vor allem mit dem Islam – stellt die Besinnung auf die eigenen geistigen Wurzeln eine Notwendigkeit dar. Eine von ihnen ist die Reformation, in deren Zentrum die Gestalt Martin Luthers steht. Da sein Denken die Kultur Deutschlands, Europas sowie Nordamerikas direkt oder auch indirekt beeinflusst hat, ist es nicht nur für den Theologen, sondern auch für den Philosophen interessant.¹ Der letztere kann in diesem Zusammenhang etwa die Frage nach Luthers Ethik stellen, die insofern von Bedeutung ist, als der Protestantismus häufig als Motor des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses angesehen wird.² Dies hat allerdings etwas Paradoxes an sich, denn Luther – so wie die anderen Reformatoren, z.B. Calvin – erarbeitete seine Ethik in engster Verbindung mit der Rechtfertigungslehre, wodurch er ihr eine radikal theologische Gestalt verliehen hat. Es stellt sich also die Frage, wie es möglich ist, dass eine theologische Ethik im Endergebnis den Säkularisierungsprozess ausgelöst hat. Die Lösung dieses Rätsels liegt wohl in der protestantischen Rechtfertigungslehre, nach der der Mensch vor Gott unfrei ist und daher seine Freiheit nur im weltlichen Bereich entfalten kann.

Im Folgenden wird das Thema der lutherschen Ethik unter dem oben angedeuteten Gesichtspunkt diskutiert. Um den Standpunkt des Reformators möglichst treu zu erfassen, wird sich die Darstellung an seinen Schrif-

¹ Das Interesse an Luther dokumentiert sich in der gegenwärtigen Philosophie etwa in folgenden Arbeiten: SCHAPP, Jan: *Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts*. Tübingen: Mohr Siebeck 1994; GUZ, Tadeusz: *Die Bestimmung des neuzeitlichen Denkens durch Martin Luther*, in: BRANDENSTEIN-ZEPPELIN, Albrecht Graf von/STOCKHAUSEN, Alma von (Hgg.): *Luther und die Folgen für die Geistes- und Naturwissenschaften*. 1. Auflage. Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akademie 2001, 41–100; STOCKHAUSEN, Alma von: *Die Inkarnation des Logos – der Angelpunkt der Denkgeschichte*. 2. Auflage. Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akademie 2007; BOLZ, Norbert: *Die ungeliebte Freiheit. Ein Lagebericht*. München: Wilhelm Fink 2010; NOWIKOW, Igor: *Der Freiheitsbegriff bei Kant. Eine philosophische Untersuchung im Rückblick auf das christliche Freiheitsverständnis* (= Ad Fontes. Schriften zur Philosophie 11). Frankfurt a.M.: Peter Lang 2014.

² Ein wirkungsmächtiges Deutungsmuster hat hier Max Weber in seinem Aufsatz *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/1905) vorgelegt. Zum Säkularisierungspotential des Protestantismus vgl. auch: HENKE, Wilhelm: *Recht und Staat. Grundlagen der Jurisprudenz*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1988; JANSSEN, Albert: *Die Kunst des Unterscheidens zwischen Recht und Gerechtigkeit. Studien zu einer Grundbedingung der Rechtsfindung* (= Beiträge zu Grundfragen des Rechts 18). Göttingen: V&R unipress 2016.

ten orientieren. In *Sermon von den guten Werken* (1520) entwickelt er auf der Grundlage des Dekalogs eine theologische Ethik, in der das erste gute Werk der Glaube ist, der dem Menschen von Gott geschenkt wird. Dieses erste gute Werk ist insofern von fundamentaler Bedeutung, als es die Voraussetzung für die Moralität aller anderen guten Werke ist. Die Schwierigkeit besteht hier allerdings darin, dass Luther einerseits den Glauben als Geschenk Gottes begreift, dem kein gutes Werk vorangehen soll, andererseits aber die Hinwendung zum Glauben fordert (Abschnitt 2). Von dieser Paradoxie ausgehend, legt er dann die anderen Gebote des Dekalogs aus und baut ein System der guten Werke auf, wodurch seine Ethik schärfere Konturen gewinnt (Abschnitt 3). Die paradoxe Glaubenslehre führt dann zu der Frage nach der menschlichen Freiheit. Die Heranziehung der Schrift *De servo arbitrio* (1525) sowie die Analyse der Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) lassen die These formulieren, dass Luther deswegen auf der Exklusivität der Gnade beharrt, weil er die menschliche Willensfreiheit vor Gott ablehnt. Konsequenterweise setzt er die christliche Freiheit mit der Gnade gleich. Erst auf dieser Grundlage kann begriffen werden, warum der Reformator behauptet, dass die guten Werke nicht um der Rechtfertigung willen vollbracht werden sollen, und warum sein Ansatz das Säkularisierungspotential in sich enthält (Abschnitt 4). Die weltliche Dimension der Ethik kommt insbesondere im Kontext der Zwei-Reiche-Lehre zum Vorschein, die in der Obrigkeitsschrift (1523) entwickelt wird. Im Hinblick auf irdische Dinge spielen nämlich die Wahlfreiheit und die Vernunft, und nicht der Glaube, eine zentrale Rolle (Abschnitt 5).

2. DER GLAUBE ALS GRUNDLAGE DER ETHIK

Luther erarbeitet seine Konzeption der Ethik in der 1520 veröffentlichten Schrift *Sermon von den guten Werken*, wenn dort auch das Wort „Ethik“ bzw. „Moral“ nicht auftaucht. Der Sache nach handelt es sich hier jedoch um ein ethisches Traktat, weil die Formulierung „gute Werke“ stets im moralischen Sinne gebraucht wird. Bereits im ersten Satz der Schrift wird klargestellt, dass es „keine guten Werke gibt als allein diejenigen, die Gott geboten hat“.³ Und am Ende heißt es, dass die von Gott nicht gebotenen Werke „gefährlich“ und „nicht nötig“ sind.⁴ Der ethische Inhalt ist im biblischen Dekalog enthalten: „Es gibt aber keinen besseren Spiegel, worin du deine Not ersehen kannst, als eben die zehn Gebote; in ihnen findest du, was dir fehlt und was du suchen sollst“.⁵ Luther bezeichnet den Dekalog auch als Gesetz und entfaltet auf seiner Grundlage ein System der guten

³ LUTHER, Martin: *Sermon von den guten Werken*, in: *Calwer Luther-Ausgabe*, hg. v. Wolfgang Metzger, Bd. 3. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler 1996, 112 (WA 6, 204).

⁴ LUTHER: *Sermon*, 217f. (WA 6, 275f.).

⁵ LUTHER: *Sermon*, 161 (WA 6, 236f.).

Werke, in dessen Zentrum der Begriff des Glaubens steht. Seine Ethik muss also als eine theologische Ethik charakterisiert werden.

Das erste Gebot des Dekalogs gebietet das „erste und höchste, aller-
edelste gute Werk“: den „Glaube[n] an Christus“.⁶ Im Verlauf der Darstel-
lung wird immer wieder betont, dass dieser Glaube die notwendige Bedin-
gung dafür ist, dass die anderen Werke als „gut“ bezeichnet werden kön-
nen. Ohne den Glauben sind sie „nichts“ bzw. „ganz tot“;⁷ er allein erfülle
alle Gebote und mache alle ihre Werke gerecht;⁸ er mache alle Werke gut.⁹
Nur die Christen können also die guten Werke im wahren Sinne des Wor-
tes vollbringen. Die „guten“ Werke der Nichtchristen stellen zwar äußer-
lich die Erfüllung der Gebote dar, aber sie fließen nicht aus dem Glauben
heraus.¹⁰ Es fehlt ihnen – kantisch gesprochen – die Moralität und daher
sind sie im moralischen Sinne nicht gut. Wenn dem Glauben eine so zen-
trale Position eingeräumt wird, so fragt sich, was unter dem Ausdruck
„Glaube“ bei Luther zu verstehen ist. Seine Lösung ist nun folgende. Der
Mensch glaubt, wenn er fest darauf vertraut, dass er Gott wohlgefalle.¹¹
Entscheidend ist jedoch, dass ein solches Vertrauen nicht durch menschli-
che Werke erreicht wird, sondern ein unverdientes Geschenk Gottes ist.
Der Christ vollbringt gute Werke nicht deshalb, weil er das Wohlgefallen
Gottes hervorrufen will, sondern weil er darauf vertraut, dass er Gott be-
reits gefalle. Und dies bedeutet: Er „dient Gott rein umsonst und lässt sich
daran genügen, daß es Gott gefällt“.¹² Dieser Standpunkt wird mit dem
Hinweis auf den göttlichen Willen begründet: Gott kann nicht leiden,
wenn man seiner Gnade zuvorkommt, denn „er hat seine Huld umsonst
versprochen und will, daß man von ihr ausgeht“.¹³

Der Gedanke, dass die menschlichen Werke zu der Hinwendung zum
Glauben und damit auch zum Guten nichts beitragen, bildet den Angelpunkt
der Reformation. Im Gegensatz zu der katholischen Konzeption der
Ethik, deren wichtiger Begründer Augustinus ist, lehnt Luther die Auffas-
sung ab, dass der Mensch bei dieser Hinwendung mitwirkt.¹⁴ Die katholi-

⁶ LUTHER: *Sermon*, 112 (WA 6, 204).

⁷ LUTHER: *Sermon*, 113 (WA 6, 204f.).

⁸ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 122 (WA 6, 210f.).

⁹ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 200 (WA 6, 263f.).

¹⁰ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 124 (WA 6, 211f.).

¹¹ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 115 (WA 6, 206). Im Hinblick auf Luther wird daher oft vom „Vertrauensglauben“ gesprochen. Vgl. etwa JENTZSCH, Thomas: *Grundfragen der Ökumene. Die dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, nach Johann Adam Möhlers „Symbolik“ bearbeitet v. P. Thomas Jentzsch. Stuttgart: Priesterbruderschaft St. Pius X 1992, 77.

¹² LUTHER: *Sermon*, a.a.O. (Anm. 3), 117 (WA 6, 207f.).

¹³ LUTHER: *Sermon*, 124 (WA 6, 211f.).

¹⁴ Augustinus plädiert für die Mitwirkung des Menschen auf dem Weg zum Guten etwa in: *De gratia et libero arbitrio*. Vgl. AUGUSTINUS, Aurelius: *Gnade und freier Wille*, in: DERS.:

sche Lehre scheint also insofern moderner zu sein, als sie dem Menschen eine gewisse Autonomie zuerkennt, die bei Luther gänzlich verschwindet. Zu fragen wäre also, warum sein Standpunkt so radikal ist. Der bereits erwähnte Hinweis auf den göttlichen Willen stellt zwar eine theologische, nicht aber eine philosophische Begründung dar. Die letztere wird in *Sermon von den guten Werken* nicht vorgelegt, aber dennoch tauchen dort Formulierungen auf, die auf sie hinweisen. So wird etwa Folgendes gesagt. Das Leben und Wirken des Menschen seien vor Gottes Gericht lauter verdammenswerte Sünden.¹⁵ Im Verhältnis zu Gott seien die Menschen „seine unwürdigen Würmlein“.¹⁶ Der Mensch dürfe seiner eigenen Vernunft nichts zutrauen; es sei nichts Gefährlicheres in uns, als unsere Vernunft und unser Wille; das höchste und erste Werk Gottes in uns sei, unser eigenes Wirken zu unterlassen.¹⁷ Gottes Werk regiere in uns nach seiner Weisheit und nicht nach unserer Vernunft.¹⁸ Wir würden in Gott erhoben durch die Tötung unseres Adams, die freilich erst durch den Tod der Natur und das Begräbnis vollkommen geschehe.¹⁹ All diese Aussagen legen den Schluss nahe, dass der Mensch deshalb nichts zum Guten beitragen kann, weil er bereits aufgrund seiner menschlichen Natur dazu unfähig ist.

Die Auffassung, dass Gott den menschlichen Beitrag zum Guten nicht will und dass der Mensch diesen Beitrag nicht leisten kann, hindert jedoch Luther nicht daran, zugleich zu behaupten, dass der Mensch sich dem Guten zuwenden soll: Der Glaube müsse stark sein, der Mensch müsse an seinen Werken verzweifeln.²⁰ Diese Forderung kommt wohl dort am deutlichsten zum Ausdruck, wo von der Propagierung des richtigen Christentums gesprochen wird. Die Menschen werden nämlich in zwei Gruppen unterteilt: Gläubige und Ungläubige. Die Gläubigen sind diejenigen, die im Sinne Luthers glauben, und ihre Aufgabe besteht darin, die Ungläubigen „im rechten Weg des Glaubens [zu] unterweisen“.²¹ Luther dürfte dabei seine Schrift von den guten Werken (und auch sein übriges Werk) als einen Beitrag zur Erfüllung dieser Aufgabe begreifen. Der Gedanke der Unterweisung setzt allerdings voraus, dass der Ungläubige auf sie positiv reagieren und folglich sich dem Guten zuwenden kann. Dies steht jedoch offenbar im Widerspruch zu der These, dass der Glaube ein Gottesgeschenk ist. Nimmt man sie ernst, dann muss sich die Unterweisung als

Schriften gegen die Semipelagianer, hg. v. Adalbero Kunzelmann u. Adolar Zumkeller, übers. v. Sebastian Kopp. Würzburg: Augustinus-Verlag 1955, 2, 4; 6, 13; 17, 33.

¹⁵ Vgl. LUTHER: *Sermon*, a.a.O. (Anm. 3), 130 (WA 6, 215 f.).

¹⁶ LUTHER: *Sermon*, 160 (WA 6, 235f.).

¹⁷ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 173 (WA 6, 245).

¹⁸ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 176 (WA 6, 247).

¹⁹ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 178 (WA 6, 248f.).

²⁰ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 130 (WA 6, 215f.).

²¹ LUTHER: *Sermon*, 128 (WA 6, 214).

nutzlos erweisen: Der Christ braucht sie nicht, weil er bereits glaubt, und der Nichtchrist ist aufgrund des Mangels des Glaubens gegen sie immun.

Der Widerspruch bei Luther besteht also darin, dass das Nicht-Können und das Können zugleich angenommen werden. Er könnte nur dann aufgehoben werden, wenn die Unterweisung mit dem göttlichen Einfluss gleichgesetzt würde. Im Lichte der Schrift *De servo arbitrio* – auf die noch später eingegangen wird – erscheint eine solche Deutung als denkwürdig. Wird aber zwischen Gott und Mensch scharf getrennt, so tauchen in diesem Zusammenhang ernsthafte Bedenken auf. Es wird zwar behauptet, dass der Glaube aus dem „Wort“, d.h. dem „Evangelium von Christus“ herkommen müsse.²² Aber das „Wort“ muss ja vom Menschen zunächst gelesen und dann richtig interpretiert werden, was ohne seinen geistigen Beitrag nicht denkbar ist. Dieser wird jedoch von Luther – und das ist die Achse, um die sich sein ganzes Denken dreht – energisch bestritten. Die Vernunft kann den Sinn des Evangeliums nur entstellen, wie dies nach seiner Auffassung in der römischen Kirche geschieht. Dass die Vernunft göttliche Dinge nicht erkennen und der Wille sich diesen Dingen nicht zuwenden kann, ist die Theorie des Reformators. Ungeachtet dieser Theorie scheint er aber die Möglichkeit der Besserung durch das Wort, und das heißt also durch Vernunft und Willen, aus praktischen Gründen doch anzunehmen. Denn die Ablehnung der Möglichkeit der Besserung würde offenbar zum Fatalismus und Nihilismus führen. Im Hinblick auf das Volk zählt Luther jedenfalls nicht auf geheimnisvolle Gnadenwirkungen, sondern auf konkrete Belehrung durch diejenigen, die besser informiert sind: Das arme Volk glaube und tue so, wie es von der geistlichen Gewalt sehe und höre.²³ Indem er diesen Satz äußert, beschreibt er die Wirklichkeit, mit der gerechnet werden muss.

Für die Klärung der Grundlagen der lutherschen Ethik ist noch folgender Punkt von Bedeutung. In der Sicht des Reformators stellt das Böse nicht nur das Problem des Ungläubigen, sondern auch des Gläubigen dar, für den der „Streit zwischen dem Geist und dem Fleisch“²⁴ charakteristisch ist. Die letztere Formulierung scheint augustinisch zu klingen, aber der Schein trügt. Denn an der gleichen Stelle wird das „Aufhören von allen unsren eignen Werken, Worten, Gedanken“ gefordert, so dass „nicht wir, sondern Christus in uns lebe, wirke und rede“.²⁵ Luther spricht so, weil er glaubt, dass die menschliche Natur, einschließlich der Vernunft und des Willens, nicht zum Guten fähig ist. Der Streit zwischen Geist und Fleisch bedeutet also bei ihm nicht den Streit des menschlichen Willens mit sich

²² LUTHER: *Sermon*, 132 (WA 6, 216f.).

²³ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 194 (WA 6, 259f.).

²⁴ LUTHER: *Sermon*, 172 (WA 6, 244).

²⁵ LUTHER: *Sermon*, 172 (WA 6, 244).

selbst, in dem der Mensch von Gott unterstützt wird (Augustinus), sondern den Streit zwischen Gott (Geist) und Mensch (Fleisch).²⁶

Die Skizze über das erste gute Werk, den Glauben, lässt also das folgende Zwischenergebnis formulieren. Luther verwickelt sich in einen Widerspruch, der darin besteht, dass er einerseits den Glauben als rein göttliches Werk charakterisiert, andererseits aber seinen Gedankengang so führt, dass der Eindruck entsteht, als wäre der Mensch imstande, sich dem Glauben zuzuwenden. Theoretisch soll der Mensch glauben, dass er nichts vermag, praktisch aber soll er sich bekehren. Für die Ethik bedeutet das, dass ihre Grundlagen unklar sind. Gibt man der Praxis Vorrang, so erscheint sie als eine heteronome Ethik, deren Inhalt zwar göttliche Gebote sind, in der aber der Mensch seine moralische Selbständigkeit nicht verloren hat. Gibt man hingegen der Theorie Vorrang, so erscheint sie als eine heteronome Ethik, in der Gott nicht nur der Gesetzgeber, sondern darüber hinaus auch der Vollzieher der moralischen Handlung ist. Es liegt auf der Hand, dass das letztere Ethikverständnis weder mit dem katholischen noch mit dem modernen (säkularen) Denken vereinbar ist. Damit wird aber auch der Punkt erreicht, wo die weitere Aufklärung über die luthersche Ethik nur durch die Klärung der Frage nach der Freiheit möglich ist. Bevor jedoch dieser Frage nachgegangen wird, empfiehlt es sich, Luthers Deutung der Gebote 2–10 zu schildern. Das auf ihr beruhende System der guten Werke macht den eigentlichen Inhalt seiner Ethik aus und kann auch unabhängig von der signalisierten Schwierigkeit seine Geltung beanspruchen. Für den heutigen Leser bieten die Gedanken, die in diesem Zusammenhang entwickelt werden, eine gute Gelegenheit, über Themen nachzusinnen, die in der modernen Philosophie beinahe verschwunden sind, aber dadurch an Aktualität sicherlich nicht verloren haben.

3. DIE AUSFÜHRUNG DER ETHIK: DIE GEBOTE 2–10

Bei der Darstellung der guten Werke knüpft Luther an die traditionelle Aufteilung der zehn Gebote in zwei Tafeln Moses an. Die erste Tafel beinhaltet Gebote 1–3, die das Verhalten des Menschen gegenüber Gott bestimmen. Die Gebote 4–10 der zweiten Tafel regulieren hingegen das Verhalten gegenüber dem Nächsten.²⁷ Luther, der von Geboten und „ihren Werken“ spricht,²⁸ legt den Dekalog so aus, dass aus jedem Gebot ein gutes Werk bzw. mehrere gute Werke abgeleitet werden. Der Rang der Werke hängt dabei vom Rang der Gebote ab: Die erste Tafel ist wichtiger als die zweite, und das vorangehende Gebot ist wichtiger als das nachfolgende.²⁹

²⁶ Vgl. NOWIKOW: *Der Freiheitsbegriff bei Kant*, a.a.O. (Anm. 1), 49, 85f.

²⁷ Vgl. LUTHER: *Sermon*, a.a.O. (Anm. 3), 151, 180f. (WA 6, 229, 250).

²⁸ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 122 (WA 6, 210f.).

²⁹ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 132f. (WA 6, 216f.).

3.1. Die erste Tafel des Dekalogs

Luther geht sehr ausführlich auf die erste Tafel des Dekalogs ein, deren Darstellung den größeren Teil seiner Schrift ausmacht. Nach der Betrachtung über das erste Gebot und sein Werk, den Glauben, wendet er sich dem zweiten Gebot zu, das besagt, dass „wir Gottes Namen ehren und nicht unnütz gebrauchen sollen“.³⁰ Durch die Ehre, die Gott erwiesen wird, wird der Glaube am stärksten empfunden. Das zweite Gebot hat einen positiven Sinn: Der Mensch soll Gottes „Namen ehren, anrufen, preisen, predigen und loben“,³¹ wobei er dies im Stillen und nicht durch Anhäufung von äußerlich guten Werken tun soll. Gemeint sind hier nicht bloß die immer wieder kritisierten kirchlichen Werke (z.B. Wallfahrten), sondern auch die Werke des Gesetzes: Gegen das zweite Gebot verstoßen am meisten diejenigen, „die sich des Gesetzes Gottes rühmen“.³²

Aus dem zweiten Gebot werden dann auch andere gute Werke abgeleitet, zu denen der Verzicht auf Ehrsucht, die Anrufung Gottes angesichts der Anfechtung und der Schutz des göttlichen Namens vor dem Missbrauch durch andere gehören.³³ Die Ehrsucht ist deswegen so gefährlich, weil durch sie der heilige Name Gottes verunehrt werde; deshalb sei diese Sünde vor Gott schwerer als Todschatz und Ehebruch.³⁴ Wenn der Mensch überhaupt gelobt werden soll, dann soll das immer um Gottes und nicht um des Menschen willen geschehen. Die Anrufung Gottes ist ein Rettungsmittel gegen die das Heil des Menschen gefährdende Anfechtung. Diese ist immer präsent, so dass ihr Mangel – gemeint ist hier die Situation, wo der Mensch in irdischen Dingen erfolgreich ist – nicht bloß gefährlich, sondern gerade am gefährlichsten ist, weil der Mensch sich dann dünkt, dass er des göttlichen Beistands nicht mehr bedürfe. Sehr anschaulich wird in diesem Kontext die menschliche Sündhaftigkeit charakterisiert: „Denn die Sünde hat uns mit einem dreifachen starken, großen Heere umlagert. Das erste ist unser eigenes Fleisch, das zweite die Welt, das dritte der böse Geist“.³⁵ Das letzte gute Werk des zweiten Gebots ist der Schutz des göttlichen Namens vor dem Missbrauch durch andere. Der Christ soll gegen alle auftreten – auch gegen seine besten Freunde, seine eigene Mutter, seinen eigenen Vater sowie die weltliche und geistliche Obrigkeit –, die diesen Namen „in geistlicher Weise“ missbrauchen. Es handelt sich hier um „das größte und allerschwerste Werk“ des zweiten Gebots.³⁶ In diesem Zusammenhang werden insbesondere die „Reichen“ und „Gewaltigen“ kritisiert,

³⁰ LUTHER: *Sermon*, 132 (WA 6, 216f.).

³¹ LUTHER: *Sermon*, 133 (WA 6, 217f.).

³² LUTHER: *Sermon*, 135 (WA 6, 218f.).

³³ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 136–150 (WA 6, 219–228).

³⁴ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 138 (WA 6, 220f.).

³⁵ LUTHER: *Sermon*, 144 (WA 6, 225).

³⁶ LUTHER: *Sermon*, 145 (WA 6, 225f.).

die – ihre Machtposition ausnutzend – das Unrecht forcieren. Der Christ darf allerdings nicht „mit Gewalt“ antworten, sondern nur „mit Worten“ reagieren.³⁷ Besonders scharf wendet sich Luther gegen die römische Kirche, indem er befürchtet, dass der Missbrauch, der in ihr stattfindet, so groß ist, dass bald der Teufel als Gott angebetet wird.³⁸

Auch das dritte Gebot des Dekalogs, den Feiertag zu heiligen, hat verschiedene gute Werke zum Thema. Zu ihnen gehören zunächst die kirchlichen Werke: die Teilnahme an der Messe und das Beten. Luther klagt darüber, dass sie in der Regel bloß äußerlich, d.h. ohne Glauben vollbracht werden und keine Besserung zur Folge haben. Die Schuld dafür gibt er der römischen Kirche,³⁹ deren Vertreter („Päpste, Bischöfe, Priester“) als „Anführer“ des „Teufelsheeres“ charakterisiert werden.⁴⁰ Besonders große Aufmerksamkeit wird dem Beten geschenkt, wobei im Zentrum der Gedanke steht, dass ohne Glauben sich das Gebet in bloßes Plappern verwandelt.⁴¹ In diesem Zusammengang taucht erneut das Thema der Anfechtung auf, die einerseits das richtige Gebet beeinträchtigt, andererseits aber insofern nützlich ist, als sie dem Menschen seine Nichtigkeit offenbart. Das größte Problem stellt die Überzeugung dar, dass keine Anfechtung vorhanden ist.⁴²

Das dritte Gebot hat aber nach Luthers Auffassung noch eine tiefere Schicht. Es besagt, dass der Mensch nach Aufhören seiner eigenen Werke streben und Gott allein wirken lassen soll. Das soll nicht nur an den von der Kirche festgesetzten Feiertagen geschehen, die zwar sehr nützlich sind, aber bloß „um der unvollkommenen Laien und Arbeitsleute willen“ angeordnet wurden. Es wird vielmehr gefordert, dass alle Tage im Sinne der Alleinwirksamkeit Gottes gefeiert werden. Der Christ soll immer „allein Gott“ wirken lassen und „nichts Eigenes“ wirken.⁴³ Die vernichtende Kritik der menschlichen Natur, einschließlich der Vernunft und des Willens, kommt eben im Kontext der Betrachtung über das dritte Gebot zum Ausdruck. Man soll auf seine natürlichen Kräfte gänzlich verzichten und die Leiden, die durch äußere, von Gott zugelassene Kräfte hervorgerufen werden (z.B. Erkrankung), mit Freude und Zuversicht akzeptieren. Diese Überlegungen führen Luther zu dem Gedanken, dass der vollkommene Feiertag erst durch den leiblichen Tod erreicht werden kann.⁴⁴

³⁷ LUTHER: *Sermon*, 147 (WA 6, 227).

³⁸ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 150 (WA 6, 228f.).

³⁹ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 151–169 (WA 6, 229–242).

⁴⁰ LUTHER: *Sermon*, 168 (WA 6, 241f.).

⁴¹ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 156 (WA 6, 232f.).

⁴² Vgl. LUTHER: *Sermon*, 161 (WA 6, 236f.).

⁴³ LUTHER: *Sermon*, 171 (WA 6, 243f.).

⁴⁴ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 177f. (WA 6, 248f.).

3.2. Die zweite Tafel des Dekalogs

Von allen Geboten der zweiten Tafel schenkt Luther dem vierten Gebot, Vater und Mutter zu ehren, die größte Aufmerksamkeit. In seiner Interpretation besagt es, dass der Mensch gegenüber der Obrigkeit gehorsam sein und ihr dienen soll, denn jeder Mensch müsse regiert werden und anderen Menschen untertan sein.⁴⁵ Da der Rang der Gebote aus ihrer Position im Dekalog resultiert, stellt der Ungehorsam eine größere Sünde dar als der Verstoß gegen die anderen Gebote der zweiten Tafel, z.B. als der Totschlag.⁴⁶ Die Obrigkeit darf jedoch nicht willkürlich handeln, weil auch sie an den Dekalog gebunden ist. Sie darf zwar die Menschen als ihre Untertanen behandeln, zugleich aber soll sie für sie sorgen („Fürsorgepflicht“) und ihnen „nützlich und behilflich“ sein.⁴⁷ Folgende Repräsentanten der Obrigkeit werden genannt: Eltern, die geistliche und die weltliche Obrigkeit.

Das erste gute Werk, das aus dem vierten Gebot abgeleitet wird, ist der Gehorsam des Kindes gegenüber seinen Eltern. Der Eigenwille des Kindes ist in der Regel fleischlicher Natur und soll deshalb von den Eltern gebrochen werden.⁴⁸ Hier rückt das Problem der richtigen Erziehung in den Vordergrund. Die Brechung des Eigenwillens des Kindes soll nicht ein Akt der Willkür sein, sondern sie soll zum Zweck haben, das Kind „zum Dienste Gottes“ zu erziehen.⁴⁹ Luther meint damit die Erziehung im Geiste seiner eigenen Auslegung der ersten Tafel des Dekalogs. Das Kind ist also nur dann zum Gehorsam verpflichtet, wenn die Anweisungen seiner Eltern nicht in Kollision mit den ersten drei Geboten geraten. Gott sei höher zu achten als die Eltern.⁵⁰ In diesem Zusammenhang wird auch die fundamentale Bedeutung der Erziehung für das ethische Verhalten der Menschen erkannt: Gute Erziehung erleichtert die Erfüllung der göttlichen Gebote.

Der Mensch ist auch zum Gehorsam gegenüber der geistlichen Obrigkeit verpflichtet, der – ähnlich wie den Eltern – Furcht und Liebe erwiesen werden sollen. Die Aufgabe der Kirche besteht darin, die Menschen durch Unterweisung und Bestrafung der Sünder in geistlichen Dingen zu belehren und damit zu ihrer Besserung beizutragen.⁵¹ Hier kommt die scharfe Kritik an der römischen Kirche, die nach Luther das richtige Verständnis der ersten drei Gebote gänzlich verloren hat, erneut zum Ausdruck. Es wird dieser Kirche „Habgier“ sowie „die Lästerung und Schmähung des

⁴⁵ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 182 (WA 6, 251f.).

⁴⁶ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 180 (WA 6, 250).

⁴⁷ LUTHER: *Sermon*, 201 (WA 6, 264).

⁴⁸ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 182 (WA 6, 251f.).

⁴⁹ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 182, 185 (WA 6, 251f., 253f.).

⁵⁰ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 181, 184 (WA 6, 250f., 253).

⁵¹ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 187f. (WA 6, 255f.).

göttlichen Namens“ vorgeworfen.⁵² Sie vermag ihre Aufgabe nicht mehr zu erfüllen und hat damit auch ihren Anspruch auf Gehorsam verloren. Was die Möglichkeit der Besserung von Rom betrifft, so ist Luther dezidiert pessimistisch. Er zweifelt daran, dass die „Reformation“ aus den römischen Kreisen hervorgehen könnte, und ruft „Könige, Fürsten, Adel, Städte und Gemeinden“ zum Widerstand auf.⁵³ Manche seiner Aussagen deuten darauf hin, dass er die Anwendung der Gewalt nicht ausschließt.⁵⁴

Der Gehorsam gilt nicht nur den Eltern und der (richtigen) Kirche, sondern darüber hinaus auch der weltlichen Obrigkeit. Um sie zu bezeichnen, gebraucht Luther auch die Ausdrücke „weltliche Gewalt“ und „Herrschaft“. Ihre Aufgabe besteht darin, den „Leib“ und das „Gut“ der Untertanen zu schützen.⁵⁵ Die Grenze der obrigkeitlichen Macht und damit auch des Gehorsams ihr gegenüber wird folgendermaßen bestimmt. Der Mensch darf (und soll) nur dann ungehorsam sein, wenn die Obrigkeit ihn „zwingen wollte, gegen Gott oder Menschen Unrecht zu tun“.⁵⁶ So soll ein Untertan an einem ungerechten Krieg nicht teilnehmen, denn Gott hat es geboten, den Nächsten nicht zu töten.⁵⁷ Wenn aber die Obrigkeit ihm persönlich – d.h. nicht Gott bzw. seinem Nächsten – Unrecht tut, dann soll er dieses Unrecht gehorsam leiden. Diese Auffassung wird wie folgt begründet: Unrecht tun verdirbt die Seele, und Unrecht leiden verdirbt nicht nur die Seele nicht, sondern bessert sie sogar.⁵⁸

⁵² LUTHER: *Sermon*, 189, 191 (WA 6, 256f., 257f.).

⁵³ LUTHER: *Sermon*, 192 (WA 6, 258).

⁵⁴ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 191f. (WA 6, 257f.).

⁵⁵ LUTHER: *Sermon*, 193, 197 (WA 6, 258f., 261f.).

⁵⁶ LUTHER: *Sermon*, 193 (WA 6, 258f.).

⁵⁷ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 202 (WA 6, 264f.).

⁵⁸ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 194 (WA 6, 259f.). Diese doppelte Perspektive auf das Unrecht ist allerdings nicht unproblematisch. Dass die Quelle des Unrechts auch die Obrigkeit sein kann, ist eine richtige Erkenntnis, aber es muss erlaubt sein, zu fragen, ob die Auffassung, dass der Mensch das durch die Obrigkeit ihm zugefügte Unrecht leiden soll, sinnvoll ist. Luther lehnt hier offenbar das Recht auf die Selbstverteidigung ab und begründet diesen Schritt mit dem theologischen Argument von der Besserung der Seele. Er bedient sich also der Theologie im Hinblick auf das Politische, während es im Sinne seiner Zwei-Reiche-Lehre nahegelegt hätte, diese zwei Bereiche scharf voneinander zu trennen. In der Obrigkeitsschrift (1523), in der diese Lehre entwickelt wird, scheint er aber die Macht des Staates noch stärker zu akzentuieren: In *Sermon von den guten Werken* heißt es noch, die Obrigkeit soll den Untertanen nützlich und behilflich sein, während in der Obrigkeitsschrift behauptet wird, dass der Einzelne alles dulden soll, denn nicht die Amtsgewalt ihm, sondern er der Amtsgewalt nützlich sein soll (vgl. LUTHER, Martin: *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, in: *Calwer Luther-Ausgabe*, hg. v. Wolfgang Metzger, Bd. 4. Neuhäuser-Stuttgart: Hänssler 1996, 25, WA 11, 245). Insgesamt entsteht also der Eindruck, dass der Konzeption vom Obrigkeitsgehorsam, die Luther in seinen Schriften entfaltet, seine Rechtfertigungslehre Pate gestanden hat, die unter dem rationalen Gesichtspunkt als problematisch angesehen werden muss. Vgl. dazu insbesondere SCHAPP: *Freiheit, Moral und Recht*, a.a.O. (Anm. 1), 70–79.

Im Vergleich mit den ersten vier Geboten werden die Gebote 5–10 verhältnismäßig kurz abgehandelt. Das fünfte Gebot, nicht zu töten, wird recht weit ausgelegt: Es beinhaltet auch das Verbot der „zornigen Gedanken und Worte“.⁵⁹ Es reicht nicht, dass der Mensch seinen Nächsten nicht physisch tötet: Er soll darüber hinaus seinen Zorn und seine Rachsucht bereits in Gedanken bändigen. Dieses gute Werk wird als Sanftmut bezeichnet, die auch Feinden erwiesen werden soll. Auch hier wird aber ein Vorbehalt gemacht: Der Mensch bzw. die weltliche Obrigkeit ist nicht zur Sanftmut verpflichtet, wenn die Ehre Gottes bedroht ist bzw. dem Nächsten ein Unrecht geschieht. Im sechsten Gebot, nicht ehezubrechen, wird hingegen „Keuschheit“ bzw. „Reinheit“ geboten.⁶⁰ Der Hauptgedanke kann hier dahingehend zusammengefasst werden, dass der Mensch zeit seines Lebens unter dem Druck der sexuellen Begierde steht, mit der er zu kämpfen hat, ohne sich dabei einzubilden, dass er diese Anfechtung jemals loswerden kann. Luther beruft sich in diesem Zusammenhang auf Augustinus.⁶¹ Als richtige Mittel im Kampf um Keuschheit werden Fasten, Wachen und Arbeiten sowie die Hinwendung zum Glauben genannt.

Das siebte Gebot, nicht zu stehlen, wird ebenfalls sehr weit ausgelegt, d.h. als das Gebot der Mildtätigkeit. Es ist zu wenig, dass der Mensch nicht stiehlt, denn von ihm wird auch erwartet, dass er mildtätig, d.h. nicht geizig und nicht sorgenvoll ist. Das siebte Gebot bedeutet also zunächst das Verbot eines Betruges, wobei der Mensch sich hier nach der goldenen Regel der Bergpredigt (Mt 7,12) zu richten hat.⁶² Dann bedeutet es aber auch, dass dem Nächsten – auch dem Feind – geholfen werden soll. Der Standpunkt des Reformators ist radikal: Wenn dein Feind deiner bedürfe und du helfest ihm nicht, wenn du könntest, so sei das ebenso viel, als hättest du ihm das Seine gestohlen.⁶³ Zugleich wird nüchtern darauf hingewiesen, dass derartige Mildtätigkeit nur auf der Grundlage des Glaubens möglich ist.⁶⁴

Im Kontext des achten Gebotes, nicht falsches Zeugnis abzulegen, wird das Problem der Wahrheit thematisiert. Dieses Gebot verpflichtet den Menschen, da die Wahrheit zu sagen, wo es nötig sei.⁶⁵ Es wird betont, dass nicht bloß die Lüge, sondern auch das Verschweigen der Wahrheit ein Verstoß gegen das achte Gebot ist. Als Beispiel wird der Mangel an Verteidigung des Glaubens genannt, wobei Luther all der Gefahren be-

⁵⁹ LUTHER: *Sermon*, a.a.O. (Anm. 3), 205 (WA 6, 267).

⁶⁰ LUTHER: *Sermon*, 206 (WA 6, 267f.).

⁶¹ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 207 (WA 6, 268f.).

⁶² Vgl. LUTHER: *Sermon*, 210 (WA 6, 270f.).

⁶³ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 213 (WA 6, 272f.).

⁶⁴ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 212 (WA 6, 271f.). Diese bei Luther noch nur ethische Pflicht wurde dann im modernen Sozialstaat zu einer Rechtspflicht. Vgl. SCHAPP: *Freiheit, Moral und Recht*, a.a.O. (Anm. 1), 268.

⁶⁵Vgl. LUTHER: *Sermon*, a.a.O. (Anm. 3), 214 (WA 6, 273).

wusst ist, die mit einer solchen Verteidigung verbunden sind. Die Welt könne das nicht ertragen, was von Gott komme.⁶⁶ Derjenige, der für den richtigen Glauben eintreten will, muss vor allem mit der Empörung der Mächtigen rechnen. Gemeint ist hier sowohl die geistliche als auch die weltliche Obrigkeit.

Auf das neunte und zehnte Gebot wird nicht näher eingegangen, sondern lediglich darauf hingewiesen, dass sie „die bösen Begierden des Leibes nach Lust und zeitlichen Gütern verbieten“,⁶⁷ gegen die der Mensch bis zum Tode kämpfen muss. In diesem Zusammenhang wird die Erbsünde erwähnt. Mit der hier angedeuteten Problematik hat sich Luther in seiner Betrachtung über das sechste Gebot zum Teil bereits befasst.

4. DIE ETHIK IM KONTEXT DER FREIHEIT

Das Zwischenergebnis des 2. Abschnitts wurde dahingehend formuliert, dass zu der weiteren Aufklärung über die luthersche Ethik die Frage nach der Freiheit geklärt werden muss. Im Folgenden wird also die Untersuchung unter diesem Gesichtspunkt weitergeführt.

Nach dem katholischen Verständnis setzt die Ethik das Vorhandensein der menschlichen Willensfreiheit voraus. Die guten sowie die bösen Werke können dem Menschen nur deswegen zugerechnet werden, weil er einen freien Willen hat, d.h. zwischen Gut und Böse wählen kann. Das war die Lehre von Augustinus, die dann durch die mittelalterliche Philosophie, vor allem die von Thomas von Aquin, übernommen wurde und in der katholischen Kirche bis heute gilt.⁶⁸ Obwohl die neuzeitlichen Philosophen Schwierigkeiten mit dieser Lehre haben,⁶⁹ wird sie in praktischer Hinsicht auch in der Neuzeit grundsätzlich anerkannt. Die Skizze von Luthers Glaubenslehre ließ allerdings folgende Paradoxie deutlich werden: Der Mensch soll sich zwar bekehren, aber aufgrund seiner menschlichen Natur ist er dazu unfähig. Der ganze Mensch ist ja „Fleisch“ und aus eigener Kraft vermag er daher immer nur das Böse zu wählen. Damit wird also – wenn auch auf indirekte Weise – die menschliche Willensfreiheit im Sinne der Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse geleugnet.

Die ausdrücklichen Stellungnahmen zum Thema Freiheit sind in anderen Texten des Reformators enthalten, und sie machen deutlich, dass er bereits vor dem Jahr 1520 von der menschlichen Willensunfreiheit überzeugt war. So behauptete er in der dreizehnten These zu der Heidelberger

⁶⁶ Vgl. LUTHER: *Sermon*, 216 (WA 6, 274f.).

⁶⁷ LUTHER: *Sermon*, 218 (WA 6, 276).

⁶⁸ Vgl. etwa *Katechismus der Katholischen Kirche* (1997), Abs. 1732.
www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM (26.10.2016).

⁶⁹ Diese Philosophen kann man grob in zwei Gruppen unterteilen: Die einen sprechen sich für die Wahlfreiheit aus, ohne sie jedoch wissenschaftlich begründen zu können (Kant, Hegel), die anderen lehnen sie hingegen entschieden ab (Schopenhauer, Nietzsche).

Disputation vom 26. April 1518, dass der freie Wille nach dem Sündenfall nur dem Namen nach eine Sache sei. Als diese These vom Papst Leo X. am 15. Juni 1520 verworfen wurde, formulierte er seinen Standpunkt noch dezidiierter in der Schrift *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* vom 29. November 1520. Dort kann man lesen: „[...] der freie Wille sei ein Name ohne Sache, weil es in niemandes Vermögen steht, etwas Böses oder Gutes zu ersinnen, sondern alles durch eine absolute Notwendigkeit geschieht, wie der Artikel des Wiclif, der in Konstanz verdammt worden ist, ganz recht lehrt“.⁷⁰

Die Argumente gegen Willensfreiheit brachte Luther vor allem in seiner berühmten, im Dezember 1525 erschienenen Streitschrift *De servo arbitrio* an. Der Titel der deutschen Übersetzung von Justus Jonas, die bereits im Januar 1526 veröffentlicht wurde, lautet: „Daß der freie Wille nichts sei“. *De servo arbitrio* war gegen Erasmus von Rotterdam gerichtet, der 1524 in *De libero arbitrio* gegen die bereits erwähnte These Luthers, dass der freie Wille ein Name ohne Sache sei, aufgetreten ist. Der von Erasmus dort vertretene Standpunkt kann als augustinisch charakterisiert werden, allerdings mit dem Vorbehalt, dass Erasmus an den durch die Kirche „korrigierten“ Augustinus anknüpft, d.h. den universalen Heilswillen Gottes annimmt. Luther, der sich selbst in Übereinstimmung mit Augustinus wissen wollte, bezeichnete deshalb Erasmus (zu Unrecht) als Pelagianer.⁷¹ Der Titel der deutschen Übersetzung von *De servo arbitrio* bringt den Hauptgedanken dieser Schrift sehr zutreffend zum Ausdruck. Denn dort wird die These formuliert, dass die menschliche Willensfreiheit vor Gott nichts und der freie Wille gänzlich ein göttlicher Name sei.⁷² Die Entscheidung über Gut und Böse liegt somit allein bei Gott, was bedeutet, dass dem Menschen eine göttliche Notwendigkeit auferlegt wird.⁷³ Luther greift hier insofern auf Augustinus zurück, als er dessen These übernimmt, dass nach dem Sündenfall der Heilswille Gottes eingeschränkt ist. Zugleich entstellt er jedoch den Sinn der augustinischen Lehre, indem er die Freiheit des Menschen vor Gott ablehnt. Denn nach Augustinus ist der Mensch immer frei: sowohl vor als auch – trotz des eingeschränkten Heilswillens Gottes – nach dem Sündenfall.⁷⁴ Selbst wenn man die Unfreiheit des gefallen Menschen akzentuieren wollte, müsste man zugleich auch zugeben, dass

⁷⁰ WENZ, Gunther: *Vorwort*, in: ERASMUS VON ROTTERDAM: *Vom freien Willen*, übers. v. Otto Schumacher, 7. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1998, 5f.

⁷¹ Vgl. dazu NOWIKOW: *Der Freiheitsbegriff bei Kant*, a.a.O. (Anm. 1), 61, 70–73.

⁷² Vgl. LUTHER, Martin: *Daß der freie Wille nichts sei (De servo arbitrio)*, in: DERS.: *Ausgewählte Werke*, hg. v. H.H. Borchardt u. Georg Merz, Ergänzungsreihe Bd. 1. München: Chr. Kaiser Verlag 1962, 48, 166 (WA 18, 636, 728).

⁷³ Vgl. LUTHER: *Daß der freie Wille nichts sei*, 135, 152 (WA 18, 705, 718).

⁷⁴ Jan Schapp spricht von „einer eigenartigen Lehre von der Willensfreiheit des Menschen im Zustande der Knechtschaft der Sünde“. Vgl. SCHAPP: *Freiheit, Moral und Recht*, a.a.O. (Anm. 1), 34.

bei diesem Denker der Mensch vor dem Sündenfall frei ist. Luther hingegen vertritt die Auffassung, dass der Mensch auch vor dem Sündenfall unfrei war, weil er von Gott als unfrei geschaffen wurde.⁷⁵

Luthers berühmte Konzeption der „Freiheit eines Christenmenschen“, die in der gleichnamigen, 1520 erschienenen Schrift entwickelt wurde, ist also deswegen eigentümlich, weil in ihr von der Freiheit ohne Willensfreiheit gesprochen wird. Die Analyse der Schrift von den guten Werken im 2. Abschnitt machte deutlich, dass die Quelle des Glaubens, und damit also auch der Moralität, allein in Gott liegt. Dieses radikale Glaubens- und Ethikverständnis kommt in *Von der Freiheit eines Christenmenschen* noch deutlicher zum Ausdruck. Der von Gott geschenkte Glaube wird dort als die „Freiheit eines Christenmenschen“ bzw. „die christliche Freiheit“ charakterisiert.⁷⁶ Der Gedanke, dass die Freiheit nur durch den Glauben erlangt werden kann, ist eine alte christliche Vorstellung, die bereits bei Paulus und später bei Augustinus präsent ist.⁷⁷ Sie ist ein gemeinsames christliches Erbgut und kann daher als die Grundlage des ökumenischen Dialogs fungieren. Es handelt sich hier um die sogenannte Erlösungsfreiheit: Derjenige ist frei, der sich auf dem Weg zur Erlösung befindet bzw. bereits erlöst ist. Während aber die Erlösungsfreiheit vor Luther in der Regel in Verbindung mit der Wahlfreiheit gedacht wurde, vernichtet der Reformator diese Verbindung und setzt die Freiheit mit der Erlösung gleich. Es reicht also nicht, einfach zu sagen, dass bei ihm der Glaube die Quelle der Freiheit ist. Denn dies könnte den Eindruck erwecken, dass der Mensch im Glaubensakt als aktives Subjekt mitwirken kann. Das ist aber gerade nicht der Fall, weil nach seiner Auffassung der Mensch sich durch das „Unvermögen zum Guten“⁷⁸ auszeichnet. Der Glaube ist also zwar die Quelle der Freiheit, aber die Quelle des Glaubens ist nicht die Zusammenwirkung von Gott und Mensch, sondern „die Gnade Gottes, die *allein* [Hervorhebung – I.N.] durch den Glauben rechtschaffen und selig macht“.⁷⁹ Die Bedeutung der christlichen Freiheit erschöpft sich also bei Luther im Prinzip „sola gratia“, und die Erteilung dieser Freiheit durch Gott ist gleichbedeutend mit der Rechtfertigung des Menschen.

⁷⁵ Vgl. LOHSE, Bernhard: *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 3. Auflage. München: C.H. Beck 1997, 83. Luthers Deutung des Sündenfalls bestätigt diese These. Vgl. LUTHER: *Daß der freie Wille nichts sei*, a.a.O. (Anm. 72), 94, 143, 228 (WA 18, 675, 711, 773).

⁷⁶ LUTHER, Martin: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: *Calwer Luther-Ausgabe*, hg. v. Wolfgang Metzger, Bd. 2. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler 1996, 167f. (WA 7, 24f.).

⁷⁷ Vgl. etwa AUGUSTINUS, Aurelius: *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*, übers. v. Wilhelm Thimme. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1991, 22, 30.

⁷⁸ LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, a.a.O. (Anm. 76), 166 (WA 7, 23f.).

⁷⁹ LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 180 (WA 7, 33f.).

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, wenn behauptet wird, dass die Erfüllung der Gebote „Gottes eigene Sache“ sei,⁸⁰ was schlicht bedeutet, dass im absoluten Sinne nicht der Einzelmensch, sondern Gott das moralische Subjekt ist. In diesem Zusammenhang wird diejenige Perspektive auf das Gesetz skizziert, die auch für *De servo arbitrio* charakteristisch ist: Die göttlichen Gebote seien „nur dazu bestimmt, daß der Mensch daran sein Unvermögen zum Guten sehe und an sich selbst verzweifeln lerne“.⁸¹ Das Gesetz soll also dem Menschen seine Ohnmacht im Hinblick auf die Hinwendung zum Guten bewusst machen und nicht, wie dies bei Augustinus⁸² und später auch bei Kant⁸³ der Fall ist, ihm ein Beweis dafür liefern, dass sein Wille frei ist. Offenbar haben also Augustinus und Kant auf der einen und Luther auf der anderen Seite jeweils ein anderes Gottesbild im Auge.

Trotz dieser Schwierigkeiten entfaltet Luther in seiner Freiheitsschrift – um auf die Formulierung von Bernhard Lohse zurückzugreifen – „die Grundzüge einer reformatorischen Ethik“.⁸⁴ Er fasst jetzt gewissermaßen die Gedanken zusammen, die er zuvor in ausführlicherer Form in *Sermon von den guten Werken* zum Ausdruck brachte. Die erste Tafel des Dekalogs erfüllt sich also im Glauben im Sinne von „sola gratia“, was bedeutet, dass die guten Werke nicht um der Rechtfertigung, sondern bloß um Gottes Wohlgefallen willen vollbracht werden sollen.⁸⁵ Die zweite Tafel wird hingegen dahingehend zusammengefasst, dass der Mensch einerseits seinen eigenen Leib regieren, d.h. fasten, wachen und arbeiten, und andererseits mit den Leuten umgehen, d.h. ihnen dienen und nützlich sein müsse.⁸⁶ Erneut wird der Gehorsam gegenüber der weltlichen Gewalt gefordert, und die kirchlichen Werke werden als gut charakterisiert, soweit mit ihnen dem Nächsten geholfen werden kann.⁸⁷

Der Zusammenhang von christlicher Freiheit und Ethik findet Ausdruck in der dialektischen Doppelthese, die Luther an den Anfang seiner Betrachtung stellt und die besagt, dass ein Christenmensch ein freier Herr und niemand untertan, zugleich aber ein dienstbarer Knecht und jedermann untertan sei.⁸⁸ Das von Gott erhaltene Geschenk der christlichen Freiheit (Rechtfertigung) befähigt den Menschen zum Dienst gegenüber

⁸⁰ Vgl. LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 167 (WA 7, 24).

⁸¹ LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 166 (WA 7, 23f.).

⁸² Vgl. AUGUSTINUS: *Gnade und freier Wille*, a.a.O. (Anm. 14), 2, 2.

⁸³ Vgl. KANT, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 7. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, A 6.

⁸⁴ LOHSE: *Martin Luther*, a.a.O. (Anm. 75), 66.

⁸⁵ Vgl. LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, a.a.O. (Anm. 76), 183 (WA 7, 35f.).

⁸⁶ Vgl. LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 175, 182 (WA 7, 29f., 34f.).

⁸⁷ Vgl. LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 185 (WA 7, 36f.).

⁸⁸ Vgl. LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 162 (WA 7, 20f.).

den anderen (weltliche Ethik). Eine solche Interpretation der Doppelthese erscheint auf den ersten Blick völlig harmlos – mit ihr hätten sowohl Augustinus als auch Luthers Opponent Erasmus von Rotterdam sicherlich übereingestimmt. Bedenkt man aber, dass Luther die Freiheit im Sinne des Prinzips „sola gratia“ begreift, so muss die Doppelthese eher so interpretiert werden: Der Mensch ist nicht deswegen gerechtfertigt, weil er Gutes tut, sondern er tut Gutes, weil er bereits gerechtfertigt ist. Diese Interpretation bestätigen auch folgende Worte des Reformators: „Gute, rechtschaffene Werke schaffen niemals einen guten, rechtschaffenen Mann, sondern ein guter, rechtschaffener Mann schafft gute, rechtschaffene Werke [...]. So muß immer zuerst die Person gut und rechtschaffen sein vor allen guten Werken [...]“.⁸⁹ Auf diese Weise wird aber die katholische Rechtfertigungslehre, in der ja behauptet wird, dass die notwendige Voraussetzung der Rechtfertigung nicht nur die Gnade, sondern auch die guten Werke sind, auf den Kopf gestellt.

Die theologische Ethik Luthers enthält also zwei wesentliche Momente: die Rechtfertigung und die guten Werke. Die Art, wie das Verhältnis dieser zwei Momente bestimmt wird, führt aber im Endergebnis – paradoxerweise – zur Säkularisierung der Ethik. Der Mensch ist vor Gott nicht frei, und daher tragen seine guten Werke nichts zur Rechtfertigung bei. Frei ist nur Gott und nur er kann den Menschen rechtfertigen. Daraus folgt, dass die guten Werke nur im weltlichen Bereich ihre Bedeutung entfalten können. Sie sind von dem metaphysischen Zweck deswegen gänzlich abgekoppelt und daher „zweckfrei“,⁹⁰ weil sie allein göttlichen Ursprungs sind. Mit der Leugnung der Freiheit vor Gott muss auch der metaphysische Zweck der Ethik verschwinden. Der eigentliche Grund für die protestantische Säkularisierung der Ethik dürfte also in der lutherschen Theologie liegen.⁹¹ Das, was die guten Werke der Christen von den guten Werken der Nichtchristen unterscheidet, ist die innere Motivation und nicht der Zweck des Handelns, der in beiden Fällen weltlich bleibt.

In der Sicht Luthers stellt aber nicht nur die Gnade, sondern in gewissem Sinne auch die Welt den Grund für gute Werke dar. Denn die Gnade macht zwar die Werke gut, aber sie selbst ist eine Antwort auf die par excellence böse Welt. Darauf wird im Kontext der Lehre von den „zweierlei Naturen“ des Christen, der geistlichen und der leiblichen, hingewiesen.⁹²

⁸⁹ LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 178 (WA 7, 31f.).

⁹⁰ Vgl. JANSSEN: *Die Kunst des Unterscheidens zwischen Recht und Gerechtigkeit*, a.a.O. (Anm. 2), 120.

⁹¹ In diesem Sinne auch Wilhelm Henke, der an die protestantischen Theologen Friedrich Gogarten und Gerhard Ebeling anknüpft. Vgl. HENKE: *Recht und Staat*, a.a.O. (Anm. 2), 30–38. Vgl. dazu auch JANSSEN: *Die Kunst des Unterscheidens zwischen Recht und Gerechtigkeit*, 117–126.

⁹² Vgl. LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, a.a.O. (Anm. 76), 162 (WA 7, 20f.).

Im 2. Abschnitt wurde signalisiert, dass diese Lehre im Ansatz bereits in der Schrift von den guten Werken auftaucht. Dort wurde auch die These gestellt, dass der Kampf zwischen Geist und Fleisch einen Kampf zwischen Gott und Mensch bedeutet. Diese These erweist sich jetzt als richtig: Angesichts der Unfreiheit vor Gott und der Alleinwirksamkeit der Gnade muss die geistliche, d.h. gute Natur als die göttliche Gnade und die leibliche, d.h. böse Natur als der (ganze) Mensch interpretiert werden.⁹³ Nach Luthers Auffassung „duldet“ die Gnade die böse Natur des Menschen nicht, die von ihr – diese Formulierung ist entscheidend – „gezwungen“ wird.⁹⁴ Die menschliche Natur kann also nicht geheilt, sondern lediglich gezwungen werden. Konsequenterweise fordert Luther ihren Tod als Bedingung der Vollendung der christlichen Freiheit.⁹⁵ Das Böse, von dem im Hinblick auf den Menschen gesprochen wird, ist nicht ein Modus dessen Freiheit, sondern ein konstitutives Merkmal der menschlichen Natur und kann deshalb nicht geheilt werden.⁹⁶ In diesem Punkt wird der Unterschied zu der Lehre von Augustinus und Erasmus noch einmal ganz deutlich.

5. AUSBLICK: LUTHERS OBRIGKEITSSCHRIFT

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass die luthersche Ethik auf dem Gedanken der Willensunfreiheit aufgebaut ist. Dass ein solcher Standpunkt aus praktischen Gründen kaum durchhaltbar ist, macht jedoch die Lehre von den zwei Regimenten deutlich, die Luther in der Obrigkeitsschrift (1523) entwickelt.⁹⁷ Dort rücken nämlich die Wahlfreiheit und die Vernunft in viel günstigeres Licht als in der Rechtfertigungslehre, und dies resultiert wohl daraus, dass die Ethik jetzt im Kontext von Recht und Staat thematisiert wird. Es empfiehlt sich also, zum Schluss noch diesen Aspekt zu berücksichtigen.

Der Hauptgedanke der Obrigkeitsschrift kann dahingehend wiedergegeben werden, dass Gott „zwei Regimenter“, das „geistliche“ und das „weltliche“, angeordnet hat. Im ersteren regiert er allein, im letzteren hingegen die Obrigkeit, deren primäre Aufgabe darin besteht, den weltlichen (äußeren) Frieden durch den Schutz der Guten vor den Bösen zu schaffen.⁹⁸ Es sei Gottes Wille, dass das weltliche Schwert und Recht zur Bestrafung der Bösen und zum Schutz der Rechtschaffenen gehandhabt werde.⁹⁹ Der

⁹³ So auch Wilhelm Henke in: HENKE, Wilhelm: *Recht und Staat*, a.a.O. (Anm. 2), 32f.

⁹⁴ Vgl. LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, a.a.O. (Anm. 76), 175 (WA 7, 29f.).

⁹⁵ Vgl. LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 175 (WA 7, 29f.).

⁹⁶ Vgl. STOCKHAUSEN: *Die Inkarnation des Logos*, a.a.O. (Anm. 1), 203.

⁹⁷ Diese Lehre wird in der Literatur gewöhnlich als Zwei-Reiche-Lehre bezeichnet. Vgl. LOHSE: *Martin Luther*, a.a.O. (Anm. 75), 70f.

⁹⁸ Vgl. LUTHER: *Von weltlicher Obrigkeit*, a.a.O. (Anm. 58), 21f. (WA 11, 251f.).

⁹⁹ Vgl. LUTHER: *Von weltlicher Obrigkeit*, 17 (WA 11, 248f.).

wahre Christ braucht kein weltliches Recht.¹⁰⁰ Der Akzent liegt jetzt also darin, dass ein Christ gut ist und nicht darin – wie es in der Lehre von den zweierlei Naturen heißt –, dass er zugleich ein Sünder und Gerechter ist. Der neue Gesichtspunkt kommt jedoch vor allem darin zum Ausdruck, dass die Bösen „durch den Zwang des Gesetzes von bösen Taten äußerlich abgehalten werden“,¹⁰¹ woraus zu schließen ist, dass ihre äußerlichen Werke von ihrem bösen Willen nicht determiniert sind. Die Motivation der Bösen ist zwar die Furcht vor der Strafe und nicht der Glaube, aber sie wäre ja wirkungslos, wenn das böse Werk notwendig geschehen müsste, was Luther im Kontext seiner Rechtfertigungslehre behauptet.¹⁰² Damit wird also offenbar eine neue Lösung vorgelegt, d.h. Luther verlässt im Hinblick auf irdische Dinge die Sphäre der Notwendigkeit und setzt voraus, dass der Mensch zwischen Gut und Böse wählen kann, ohne es allerdings ausdrücklich zu sagen. Im Kontext der Obrigkeitsschrift wird also die Wahlfreiheit und nicht der Glaube zur Grundlage der Ethik gemacht, womit der Unterschied zu der theologischen Ethik deutlich markiert wird.

Mit der Auffassung, dass das weltliche Regiment die Guten durch Bestrafung der Bösen schützen soll, macht Luther darauf aufmerksam, dass der Staat auf den ethischen Prinzipien aufgebaut werden soll. Diese sind einerseits der Ausdruck des göttlichen Willens, können andererseits aber als „das natürliche Recht“ durch Vernunft erkannt werden. Es wird betont, dass die Quelle des positiven Rechts die Vernunft sein soll.¹⁰³ Die letztere ist also als die Quelle der Ethik zu betrachten. Die Vernunft, die im theologischen Kontext radikal verworfen wurde, kommt also jetzt überraschenderweise zu ihren Rechten. Damit wird auch eine deutliche Grenze gezogen zwischen dem ethisch motivierten Staat christlicher Prägung und dem geistlichen Regiment selbst.

Die Analyse der lutherschen Rechtfertigungslehre ließ deutlich werden, dass in ihr ein Potential verborgen ist, das notwendig zur Säkularisierung von Freiheit und Ethik führt. Diese Säkularisierung kommt in der Obrigkeitsschrift in aller Deutlichkeit zum Vorschein: In irdischen Dingen spielen die Vernunft und die Wahlfreiheit eine ganz zentrale Rolle, während der Glaube die Sache des eigenen Gewissens ist. Luther gelingt es dabei die Macht des Staates nur im Hinblick auf den Glauben, nicht aber im Hinblick auf die irdischen Dinge überzeugend einzuschränken. Was die letztere Einschränkung betrifft, so hat sie Calvin viel stärker akzentuiert, indem er in seiner *Institutio* das Widerstandsrecht begründete und damit die

¹⁰⁰ Vgl. LUTHER: *Von weltlicher Obrigkeit*, 19 (WA 11, 249f.).

¹⁰¹ LUTHER: *Von weltlicher Obrigkeit*, 20 (WA 11, 250f.).

¹⁰² Er interpretiert den Verrat Judas' nicht als dessen persönliche Entscheidung zum Bösen, sondern als „Werk Gottes“ und Ausdruck der Notwendigkeit. Vgl. LUTHER: *Daß der freie Wille nichts sei*, a.a.O. (Anm. 72), 149 (WA 18, 715f.).

¹⁰³ Vgl. LUTHER: *Von weltlicher Obrigkeit*, a.a.O. (Anm. 58), 59, 60 (WA 11, 279f.).

geistige Grundlage für die fünf großen Revolutionen der Neuzeit schuf.¹⁰⁴ Luther gewährt zwar dem Menschen die irdische Freiheit, aber in deren Konkretisierung ist er viel vorsichtiger als Calvin.

Im Kontext der Betrachtung über die luthersche Ethik kann eine ganz grundsätzliche Frage gestellt werden, wie sich der Gedanke der Unfreiheit vor Gott mit dem Gedanken der irdischen Freiheit vereinbaren lässt. Offenbar muss hier jede Handlung je nach gewähltem Gesichtspunkt mal als unfrei, mal als frei charakterisiert werden. Insofern erinnert also die Lösung des Reformators an die kantische Lehre von der Freiheit. Bedenken tauchen hier jedoch deswegen auf, weil bei Luther derjenige Gesichtspunkt absolut ist, unter dem jede Handlung unfrei ist. Sein großes Thema ist ja Gott und nicht das Problem der individuellen Zurechnungsfähigkeit, und eben in diesem Moment dürfte – vom modernen Standpunkt aus – die eigentliche Schwierigkeit seiner Ethik liegen.

Zusammenfassung

Der Verfasser diskutiert die theologische Ethik Luthers vom philosophischen (rationalen) Standpunkt aus. Im Mittelpunkt seines Interesses steht die Frage, wie es möglich ist, dass diese Ethik den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess beschleunigt hat. Um sie zu beantworten, werden zunächst Luthers Glaubensbegriff sowie der Inhalt seiner Ethik und dann sein Freiheitsbegriff eingehend diskutiert. Die Analyse wird durchgeführt auf der Grundlage folgender Schriften des Reformators: Sermon von den guten Werken, Von der Freiheit eines Christenmenschen, De servo arbitrio und Von weltlicher Obrigkeit.

Abstract

The author discusses the theological ethics of Martin Luther from the philosophical (rational) point of view. The centre of his attention is the question how it is possible that this ethics accelerated the modern secularisation process. In order to answer it, Luther's concept of faith as well the substance of his ethics are discussed first and then his concept of freedom. The analysis is performed on the basis of the following writings of Luther: Sermon von den guten Werken, Von der Freiheit eines Christenmenschen, De servo arbitrio and Von weltlicher Obrigkeit.

¹⁰⁴ Vgl. dazu SCHAPP, Jan: *Calvinismus und Politik*, in: WENNEMUTH, Udo (Hg.): *Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte*, Bd. 3. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2009, 129–142.