

Martin P. Grünholz

Versöhnung mit der Endlichkeit

Martin Luthers „*De servo arbitrio*“ und das neuzeitliche Ringen
um die Subjektivität des Menschen

Martin P. Grünholz

Am Holzweg 8

D-51702 Bergneustadt

Von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Üe. genehmigter Teildruck der
Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologie.

Betreuende Professoren: Prof. Dr. Barbara Hallenslebens und Prof. Dr. Harald Seubert

Dekan der Fakultät: Prof. Dr. Joachim Negel

Thesenverteidigung: Fribourg, 26. Mai 2023

Inhaltsverzeichnis

1	Martin Luther und die Bedeutung von <i>De servo arbitrio</i>	1
2	Die Subjektivität des Menschen als methodischer Bezugspunkt.....	4
3	Die Bedeutung der Sünde für die Subjektivität	9
4	Die subjekttheoretischen Spannungsfelder in <i>De servo arbitrio</i>	13
4.1	Nominalismus und Humanismus	13
4.2	Verantwortlichkeit und Sünde	15
4.3	Determinismus oder Kompatibilismus	18
4.4	<i>Conformitas</i> und relationale Freiheit.....	21
4.5	Verborgtheit Gottes und Prädestination.....	24
5	Thesen auf dem Weg zu einer Versöhnung mit der Endlichkeit	26
5.1	<i>De servo arbitrio</i> ist in Zuordnung und Abgrenzung zum jeweiligen Subjektbegriff zu lesen.	26
5.2	Es geht in <i>De servo arbitrio</i> um die Rettung des Subjekts.....	29
5.3	Die Rettung des Subjekts ist nur durch Erlösung <i>ab extra</i> möglich.	33
5.4	Eine gnadenhaft zugesprochene Subjektivität führt in eine neue Gemeinschaft.	37
	Anhang: Grafiken zur Rezeptionsgeschichte von <i>De servo arbitrio</i>	44
	Literaturverzeichnis	46
1)	Abkürzungsverzeichnis	46
2)	Verwendete Literatur.....	46
3)	Sekundärliteratur zu <i>De servo arbitrio</i> zwischen 1860 und 2020.....	50

1 Martin Luther und die Bedeutung von *De servo arbitrio*

Nicht viele Schriften des Protestantismus haben eine vergleichbar kontroverse Rezeptionsgeschichte aufzuweisen wie Martin Luthers *De servo arbitrio*.¹ Diese Antwort des Wittenberger Reformators im Jahre 1525 an einen der führenden Gelehrten seiner Zeit, den bedeutenden Humanisten Erasmus von Rotterdam, vollzog nicht allein den Bruch zwischen Reformation und Humanismus, sondern eine fundamentale Wende in der Geistesgeschichte, wie Jürgen Habermas in seiner 2019 veröffentlichten Philosophiegeschichte „Auch eine Geschichte der Philosophie“ festhielt: „Martin Luther ist an der Schwelle zur Moderne zu einer welthistorisch bedeutsamen Figur geworden.“² Allerdings bewertet Habermas diesen Übergang als sehr ambivalent, denn durch Luthers Kritik an der Tradition sowie an den Institutionen und durch sein Insistieren auf dem Prinzip *sola scriptura* komme es ungewollt zu einer Trennung von Glauben und Wissen, die Rückwirkungen auf die Subjektphilosophie gehabt habe.³ Als besonders verhängnisvoll identifiziert Habermas den von Luther in *De servo arbitrio* vertretenen „tiefen anthropologischen Pessimismus“.⁴ „Ironischerweise stößt gerade die theozentrische Lehre von der bedingungslosen Auslieferung des menschlichen Schicksals an Gottes undurchschaubares Erbarmen mit der entschlossenen Emanzipation des Glaubens von aller Metaphysik das Tor zu einer *anthropozentrischen Wende* der Philosophie auf – und wird damit zum Bahnbrecher nachmetaphysischen Denkens. In gewisser Weise beendet der Protestantismus das ‚Zeitalter des Weltbildes‘.“⁵

Martin Brecht betont in seiner ausführlichen Lutherbiografie, dass der Reformator diese Konfrontation nicht forciert hatte, eher im Gegenteil. Doch die öffentlichkeitswirksame Kritik des Humanisten in seiner 1524 verfassten Schrift *De libero arbitrio diatribe sive collatio*⁶ an zentralen Punkten der Theologie Luthers, insbesondere an dessen Erlösungslehre, konnte dieser nicht unbeantwortet lassen: „Luther musste sich stellen, und es war klar, dass ihm hier eine der grundsätzlichen Konfrontationen bevorstand, bei der es um das Ganze ging. Dieser Streit blieb

¹ Luther, WA 18 (2004). Hauptsächlich wird die lateinisch-deutsche Studienausgabe von Wilfried Härle verwendet mit der *De servo arbitrio* Übersetzung von Athina Lexutt, vgl. Luther, *De servo arbitrio* (1525) in Beyer; Härle, *Der Mensch vor Gott* (2006), 219–661. Aus diesem Grund wird in der vorliegenden Arbeit von der üblichen Zitierweise aus der WA insofern abgewichen, dass auf die Zeilenzahl verzichtet und nur die Seitenzahl angegeben wird, bevor die Angabe der lateinischen Seitenzahl aus der LDStA folgt.

² Habermas, *Auch eine Geschichte*, Bd. 2 (2022), 9.

³ Vgl. a.a.O., 9–187. Wenn die zuvor zitierte Quelle erneut verwendet wurde, wird mit „a.a.O.“ was für „am angegebenen Ort“ steht, abgekürzt. Handelt es sich um dieselbe Seite, wird „ebd.“ für „ebenda“ verwendet.

⁴ Vgl. a.a.O., 20.

⁵ A.a.O., 13f.

⁶ Erasmus, *De libero arbitrio Diatribe* (2006).

zwar für Luther in mancher Hinsicht eine begrenzte Episode, er bewegte auch nicht die Massen, zog aber die Geister um so nachhaltiger in seinen Bann“.⁷ Luther selbst betonte in einem Brief an Wolfgang Fabricius Capito vom 9. Juli 1537, zwölf Jahre nach Abfassung von *De servo arbitrio*, die Bedeutung seiner Schrift für seine gesamte Theologie: „*Nullum enim agnosco meum iustum librum, nisi forte de Servo arbitrio et Catechismum.*“⁸ Und wenn der Reformator in seinem Fazit Erasmus dafür lobt, dass er allein ihn am „Dreh- und Angelpunkt“, am Kern seiner Theologie, angegriffen habe, so haben wir zwei eindrucksvolle autobiografische Zeugnisse, dass die reformatorische Lehre zentral mit der Lehre vom *servum arbitrium* verwoben ist.⁹

In seiner Einleitung zu *De servo arbitrio* schreibt der Systematiker Wilfried Härle, dass ein Blick in die theologische Entwicklung Luthers von 1516 an nötig ist, um diesen „Dreh- und Angelpunkt“ seiner Theologie verstehen zu können. Er zeigt überzeugend auf, wie sich aus Luthers Römerbriefvorlesung heraus seine Lehre immer weiter ausdifferenziert hat.¹⁰ Im Zentrum steht dabei die Auslegung von Römer 8,20: „Die Schöpfung ist ja unterworfen der Vergänglichkeit – ohne ihren Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat –, doch auf Hoffnung“ (LU17). Von der Römerbriefvorlesung und der *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata* 1516, über die *Disputatio contra scholasticam theologiam* im folgenden Jahr, die *Disputatio Heidelbergae* 1518 bis zur *Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* aus dem Jahr 1520 lässt sich die Entwicklung Luthers nachzeichnen.¹¹ Dass der Reformator in der Heidelberger Disputation in These 3 selbst die besten Werke des Menschen, wie schön sie auch scheinen mögen, als Todsünden¹² und den freien Willen als „*res est de solo titulo*“¹³ bezeichnet, gipfelt in der These 18: „*Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili.*“¹⁴ Die Wiederholung und weitere Entfaltung in der *Assertio*¹⁵ forderte den Humanisten Erasmus in

⁷ Brecht, Martin Luther Bd. 2 (2013), 210.

⁸ Luther, WA Br 8 (2002), 99,7.: „Keines von diesen [seinen eigenen Schriften] erkenne ich als mein rechtes Werk an, außer die Lehre vom unfreien Willen und den Katechismus.“

⁹ Luther, WA 18, 786 ; LDStA I, 658: „*Unus tu e solus cardinem rerum vidisti, et ipsum iugulum petisti, pro quo ex animo tibi gratias ago.*“

¹⁰ Vgl. Härle, Einleitung (2006), XI–XXXVI.

¹¹ Aus diesem Grund wurden in der bereits genannten LDStA völlig zu Recht im ersten Teilband diese Schriften Luthers hintereinander gesetzt, vgl. Beyer; Härle, Der Mensch vor Gott (2006), 1-217.

¹² Vgl. LDStA I, 36: „*Opera hominum, ut semper speciosa sint, bonaque videantur, probabile tamen est, ea esse peccata mortalia.*“

¹³ Vgl. a.a.O., 46.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 60. „Die Liebe Gottes findet das für sie Liebenswürdige nicht vor, sondern erschafft es. Die Liebe des Menschen entsteht aus dem für sie Liebenswürdigen.“ Lateinische Zitate wurden durch eine Kursivstellung hervorgehoben. Darüber hinaus wurden Kursivstellungen in den deutschen Texten direkt aus der jeweiligen Quelle übernommen und folgen, sofern nicht anders angegeben, dem jeweiligen Verfasser.

¹⁵ Vgl. u.a. a.a.O., 196–210.

zentralen Aspekten seines Denkens heraus. „Eine deutliche Differenz zwischen den beiderseitigen Auffassungen zeigt sich schon darin, dass Erasmus die biblischen Aussagen über die Unfreiheit des menschlichen Willensvermögens zu den unklaren oder widersprüchlichen Schriftaussagen zählt, während Luther davon überzeugt ist, dass diese Aussagen klar und in sich stimmig sind.“¹⁶

Doch es wäre zu kurz gegriffen, die Diskussion um *De servo arbitrio* allein auf einen Konflikt zwischen Humanismus und Reformation zu reduzieren. Denn auch interdisziplinär hat diese Schrift, gerade in den vergangenen Jahrzehnten, zu einem intensiven Austausch Anlass geboten, nicht zuletzt mit den Neurowissenschaften und der Philosophie.¹⁷ Doch ist es ein Fehlschluss anzunehmen, es gäbe innerhalb des Protestantismus eine einheitliche Interpretation von *De servo arbitrio*, denn dies ist nicht einmal im Luthertum des 16. Jahrhunderts der Fall. Hans Joachim Iwand beklagt, dass selbst die lutherische Hochorthodoxie sich von Luthers Sicht getrennt habe und bereits die *Formula Concordiae* an entscheidenden Punkten von ihrem Reformator abgewichen sei.¹⁸ Quer durch die Forschungsgeschichte lässt sich, so Iwand, eine Spur der „Umdeutungen und Abschwächungen“ nachweisen, die versuchen, Luthers Sicht abzumildern, aufzulösen oder gar ins Gegenteil zu wenden. Iwand beklagt die große „Distanz zwischen Luther und der sich nach ihm nennenden Theologie und Kirche“.¹⁹ McSorley schließt sich dieser Sicht im Hinblick auf das Konkordienbuch an und geht in seiner Interpretation des zeitgenössischen Luthertums sogar noch weiter. In seiner Sicht ist für die Mehrzahl der lutherischen Theologen Luthers Verneinung der Mitwirkung des Menschen im Heilsgeschehen sowie seine ablehnende Haltung der Willensfreiheit unannehmbar.²⁰ Klaus Schwarzwäller bezeichnet *De servo arbitrio* als „das permanente schlechte Gewissen des lutherischen Protestantismus“.²¹ Hingegen gehört für den Finnen Lennart Pinomaa *De servo arbitrio* zu dem Wichtigsten, was Luther geschrieben hat. Wer ihn wirklich verstehen wolle, der müsse diese Schrift eingehend studieren, auch wenn sie dem modernen Leser einige Schwierigkeiten

¹⁶ Härle, Einleitung (2006), XXIII.

¹⁷ Exemplarisch verweisen möchte ich an dieser Stelle auf die interdisziplinären Arbeiten von Benedikt Bruder, *Versprochene Freiheit* (2013), sowie Sebastian Sievers, *Bestimmtes Selbst* (2015). Zur interdisziplinären Diskussion zwischen Philosophie und Neurowissenschaft sei auf folgende Sammelbände verwiesen: Roth; Grün, *Das Gehirn* (2006); Sturma, *Philosophie* (2006); Holderegger, *Hirnforschung und Menschenbild* (2007) und Köchy; Stederoth, *Willensfreiheit als Problem* (2006). Zur spezifischen Diskussion mit der Theologie verweise ich auf Eibach, *Gehirn* (2006) und Kreiner, *Das Antlitz Gottes* (2006). Zum in diesem Zusammenhang wichtigen Libet-Experiment und dessen Kritik: Klein, *Ich bin so frei* (2012), 102–108; Geyer, *Hirnforschung* (2004) und Falkenburg, *Mythos* (2012).

¹⁸ Vgl. Iwand, *Theologische Einführung* (1986), 253.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen* (1967), 30.

²¹ Schwarzwäller, *sibboleth* (1969), 14.

bereite.²² „Der Gegensatz zwischen dem wirklichen und dem von der lutherischen Tradition verzeichneten Luther tritt in der Tat nirgends so grell hervor wie gerade in der Frage nach der Willensfreiheit.“²³ Es wäre wünschenswert, mit Klaus Schwarzwäller das lutherische *sibboleth* bestimmen zu können, um durch ein objektives Instrumentarium die Positionen klar trennen und bewerten zu können.²⁴ Doch zeigt die Rezeptionsgeschichte in ihrer Vielschichtigkeit, dass dies nicht einfach möglich ist.

Auch die katholische Lutherinterpretation legt hier einen Finger in die Wunde, wenn Kardinal Walter Kasper schreibt, dass es so viele Lutherbilder wie Lutherbücher gibt. Doch zugleich weist er selbstkritisch darauf hin, dass die katholische Kirche den Reformator jahrhundertlang lediglich als Häretiker abgetan und es sich mit seiner Theologie viel zu einfach gemacht habe. Hierbei ist es inzwischen allerdings zu einer Wende gekommen, und Luthers religiöses Anliegen wurde, sogar durch Päpste wie Benedikt XVI., anerkannt. So stellt Kasper fest: „Für manche ist Luther schon fast zu einem gemeinsamen Kirchenvater geworden.“²⁵ Als Beispiel kann hierfür der katholische Priester und Kirchenhistoriker Peter Manns genannt werden, der Luther in etlichen Veröffentlichungen als „Vater im Glauben“ bezeichnete.²⁶ Die vielfältigen Studien des katholischen Theologen Otto Hermann Pesch geben ebenso ein eindrucksvolles Zeugnis dieser veränderten und wertschätzenden Sicht auf den Reformator.

2 Die Subjektivität des Menschen als methodischer Bezugspunkt

Wer aus neuzeitlicher Perspektive mit *De servo arbitrio* in Kontakt kommt, hat unweigerlich einen veränderten Zugang zu dieser Schrift, da er sie bereits unter dem Aspekt der schon angesprochenen *anthropozentrischen Wende* und das daraus folgenden Subjektverständnisses der Moderne wahrnimmt. Carl R. Trueman schreibt in seiner kürzlich erschienenen Studie über den „Siegeszug des modernen Selbst“, der moderne Subjektbegriff bzw. die Sicht auf das Individuum könnten nicht isoliert betrachtet und erklärt werden, sondern gründeten in einem komplexen Zusammenspiel ganz unterschiedlicher Entwicklungen, die im Ergebnis aber nichts Geringeres als eine Revolution bewirkt hätten.²⁷ Um dieser veränderten Ausgangslage bei der

²² Vgl. Pinomaa, *Sieg des Glaubens* (1964), 38.

²³ A.a.O., 46.

²⁴ Vgl. Schwarzwäller, *sibboleth* (1969).

²⁵ Kasper, *Martin Luther* (2016), 8.

²⁶ Vgl. Manns, *Martin Luther* (1980).; Manns, *Reformator und Vater* (1985). und Manns, *Vater im Glauben* (1988).

²⁷ Vgl. Trueman, *Der Siegeszug des modernen Selbst* (2022), 43f.

Rezeption von Luthers *De servo arbitrio* gerecht zu werden, greife ich maßgeblich auf die Arbeiten des österreichischen Literaturwissenschaftler und Soziologe Peter V. Zima zurück, der in seiner umfangreichen Studie zur Theorie des Subjektes versucht, eine Gesamtschau des Subjektbegriffes in Philosophie, Psychologie, Semiotik, Literaturwissenschaft und Soziologie darzulegen, indem er die verschiedenen Entwicklungen von Descartes über den Deutschen Idealismus bis hin zu postmodernen Entwürfen darstellt. Die Breite der Perspektive sowie die chronologische Darlegung der Veränderungen in den vergangenen rund 200 Jahren machen die Studie von Peter V. Zima so geeignet, als Referenzpunkt für die Theorie des Subjekts zu dienen. Da ich in diesem Bereich nur begrenzt eigene Forschungen unternehmen kann, stütze ich mich in den philosophischen Bezügen zur Rezeptionsgeschichte von Luthers *De servo arbitrio* wesentlich auf Zima.²⁸

Zima zeichnet nach, wie der Begriff „Subjekt“ durch seine Entwicklung der vergangenen 200 Jahre immer schillernder wird und sich mit jedem neuen Definitionsversuch eher weiter zu entziehen scheint. Er charakterisiert das Subjekt in einer dialektischen Wechselbeziehung zwischen Individualität und Subjektivität²⁹: „Wir haben es hier mit einer Wechselbeziehung zwischen *Individualität als sozialer Physis und Potentialität* einerseits und *Subjektivität als Verwirklichung dieser Potentialität* im Sprechen und Handeln andererseits zu tun. In diesem Kontext wäre das *individuelle Subjekt als dynamische Einheit von Individualität und Subjektivität zu denken*.“³⁰ Diese Beschreibung ergänzt Zima um eine dialogische Dimension, die den Dualismus zwischen subjektiver Partikularität und der Andersheit des Anderen durch eine dialogische Distanzierung von sich selbst zu überwinden sucht: „*Im Gegensatz zum ideologischen Aussagesubjekt stellt das Subjekt der Theorie den Dualismus der ideologischen Rede dialektisch in Frage und reflektiert seinen sozialen und sprachlichen Standort sowie seine semantischen und narrativen Verfahren, die es zusammen mit den aus ihnen hervorgehenden Objektkonstruktionen in ihrer Kontingenz zum Gegenstand eines offenen Dialogs macht: Dadurch strebt es eine Überwindung der eigenen Partikularität durch dialogische Distanzierung und Objektivierung an*.“³¹

²⁸ Zima, Theorie des Subjekts (2017). Alternativ wären auch die Arbeiten des Tübinger Philosophen Manfred Frank, insbesondere „Ansichten der Subjektivität“ (2012) oder des Berliner Soziologen Andreas Reckwitz mit „Subjekt“ (2021) geeignet. Aufgrund der interdisziplinären Einblicke und insbesondere wegen der chronologischen Gliederung erscheint jedoch Zimas Werk insgesamt der geeignetere Referenzpunkt zu sein.

²⁹ Vgl. Zima, Theorie des Subjekts (2017), 1–31.

³⁰ A.a.O., 22.

³¹ A.a.O., 29f. Dieser dialogischen Definition der Subjektivität stimmt auch Wilfried Engemann im RGG⁴ zu und unterstreicht die Linie von Luthers Betonung der subjektiven Wahrnehmung des Glaubens bis hin zu Henning Luthers aktuellem Versuch, den Subjektbegriff in diese Richtung neu zu formulieren, vgl. Engemann, Subjektivität/Subjekttheorien (RGG) (2004), 1819–1821. Vgl. Wahl, Subjektwerdung (LThK) (2006), 1074.

Luthers einzige Verwendung des Begriffs „Subjekt“ – selbstverständlich noch ohne Bezug zu den bevorstehenden modernen Entwicklungen – lässt gleichsam beide Pole der Subjektivität anklingen, indem er vom Menschen sagt: „*captivus, subiectus et servus est, vel voluntatis Dei vel voluntatis Satanae.*“³² Damit knüpft Luther einerseits an das antike Verständnis des Aristoteles an, dass der Mensch ein „Zugrundeliegendes“ besitzt, das nicht aufgelöst werden kann, zugleich betont er allerdings auch die Erfahrung der Abhängigkeit, ja Unterwerfung unter Kräfte und Mächte, die sich seiner Verfügung entziehen.

Sinnbildlich für die biblisch-theologische Beschäftigung mit der Subjektivität des Menschen steht Genesis 3,9, der überlieferte Ruf Gottes: „Adam, wo bist du?“ Das darin zum Ausdruck kommende Ringen Gottes um den Menschen ist nötig, denn das Geschöpf hat sich, wie in den Versen zuvor geschildert, von seinem eigenen Ursprung und zugleich seiner exzentrischen Bestimmung entfernt und befindet sich in einer spannungsvollen und für ihn zunächst ausweglosen Situation. In seiner Genesisvorlesung schreibt der Reformator Martin Luther: „*Nam ipsum peccatum est vera discessio a Deo [...]. Sed ita fit, haecque natura peccati est, ut, quanto a Deo discessit homo longius, tanto longius adhuc optet discedere, quique semel fugit et apostavit, fugit inaeternum. Ideo de inferni quoque poenis dicunt hanc fore maximam, quod impii volent fugere, et sentient tamen se non posse effugere. Sicut Adam hic, quamvis deprehensus, tamen non cessat fugere.*“³³

Das Gefühl der Angst, des Auf-der-Flucht-Seins und das Ringen um Selbstgewissheit wird in der Heiligen Schrift als Kennzeichen des Sündenfalls beschrieben, und diese sind Teil der existentiellen Grundfrage des Menschen nach dem eigenen Ich. Die Philosophin Edith Düsing hält zu Luthers Genesisauslegung treffend fest: „Von Gott geht der mahnende Aufruf aus zu wahrhaftiger Standortbestimmung, Schuldeingeständnis und bereitwilliger Umkehr. Der ungegenständliche intentionale Hauptinhalt menschlicher Angst ist *Sich-verantworten-Müssen* und nicht -Können. [...] Luthers Exegese dieser Flucht gipfelt, – vorausweisend auf Kierkegaard, – in der *Verzweiflung*, worin die Fliehbewegung aus dem Zentrum, in dem ursprünglich Gottes- und Selbstvertrauen koinzidieren, zum Stillstand kommt.“³⁴

³² Luther, WA 18, 638 ; LDStA I., 296: „Hier ist er vielmehr ein Gefangener, ein Unterworfener und ein Knecht entweder des Willens Gottes oder des Willens Satans.“

³³ Luther, WA 42, 129,14-20: „Denn die Sünde ist an sich selbst ein wahres Abtreten von Gott [...]. Aber so geht es und ist dies der Sünde Art und Natur, daß je weiter ein Mensch von Gott gegangen ist, je ferner sich wünscht von ihm zu kommen. Und wer einmal flüchtig und abtrünnig geworden ist, der bleibt ewiglich flüchtig. Darum sagt man auch von der Strafe der Hölle, daß dies die größte Angst und Pein sein wird, daß die Gottlose immer werden fliehen wollen, und doch fühlen, daß sie davon nicht kommen können; wie allhier Adam auch immer fliehen will, da er schon ergriffen und gefangen ist.“ Übersetzung zitiert nach Walch, Luthers Sämtliche Schriften, Bd. I (1986), 211.

³⁴ Düsing, Gottvergessenheit und Selbstvergessenheit (2021), 597.

Die Bibel betont den engen Zusammenhang des menschlichen Selbstbewusstseins und der Selbstsicherheit mit der relationalen Verbindung zum Schöpfer. Folgt man dieser Logik, ist das Ringen um den Menschen als Gegenstand der Anthropologie nicht losgelöst zu behandeln von der Metaphysik. Gerade dies wird, wie Otto Hermann Pesch zu Beginn seiner theologischen Anthropologie beschreibt, bekanntlich durch die neuzeitliche Veränderung, die den Menschen selbst zum Ausgangspunkt seines Nachdenkens macht, zunehmend bestritten. Nach Pesch hat die Wende zum Subjekt gerade nicht zur Folge, dass sich dadurch der Zugang zum Verständnis des Menschen vertieft geöffnet habe, sondern ganz im Gegenteil. Es erscheint – trotz aller humanwissenschaftlicher Einzelerkenntnisse – immer schwieriger bis unmöglich, eine Wissenschaft vom Menschen zu entwerfen und ihn als solches zu fassen. Zwischen Weltoffenheit und Eingrenzung, zwischen Ichbezogenheit und Angewiesensein bleibt die Kernfrage, wie das Menschsein des Menschen zu retten bzw. wieder zurückzugewinnen sei.³⁵

Der kanadische Sozialphilosoph Charles Taylor geht in seinem Hauptwerk „Ein säkulares Zeitalter“ der Frage nach, was geschehen ist, seit aus einer Gesellschaft, in der es praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, eine Welt wurde, in der Gott keine unabdingbare Voraussetzung mehr ist, Glaube und Religion nur eine menschliche Möglichkeit unter vielen Alternativen und somit Privatsache einiger weniger Menschen wurden. Maßgeblich lässt sich dies an unseren Empfindungen ablesen, dem „Gefühl der Fülle“, sowie den Grenzerlebnissen und dem „Gefühl der Ohnmacht.“³⁶ Er stellt dazu fest: „Ehe die Neuzeit anbrach, galt ein allgemeines Menschenbild, das dem Menschen einen Platz in einer Ordnung anwies, in der er nicht an der Spitze stand.“³⁷ Unsere Zeit dagegen wird von ihm als ein säkulares Zeitalter beschrieben, in der ein „völlig selbstgenügsamer Humanismus“ von vielen Menschen als überzeugendste Option gewählt wird und in der weder Ziele noch Loyalität gegenüber einer Instanz jenseits des individuellen Menschen akzeptiert werden. Im Blick hat er hierbei alle denkerischen Nachfolger von Nietzsche bis hin zum Dekonstruktivismus und Poststrukturalismus.³⁸ Etwas später prägt Taylor den Begriff des „expressiven Individualismus“, unter dem er eine Kultur der Authentizität versteht, in der jeder seinen Gefühlen und Wünschen nach Belieben Ausdruck verleiht. Dem eigenen Gefühl wird mehr

³⁵ Vgl. Pesch, *Frei sein aus Gnade* (1983), 47–58.

³⁶ Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (2020), 11–35.

³⁷ A.a.O., 42.

³⁸ Vgl. a.a.O., 38–44.

vertraut als äußeren Dingen, wodurch die Individualisierung zu einer „Revolution der Konsumwelt“ geführt habe.³⁹

Trotz dieser abgeschlossenen Diesseitigkeit bleibt etwas, was Taylor als das „Unbehagen an der Moderne“ beschreibt: Eine „aufgesplitterte Kultur [..., in der] die Menschen dazu ermuntert [werden], sich selbständig zu orientieren, ihre eigene Erfüllung zu finden und auf eigene Faust zu handeln.“⁴⁰ Doch damit einher geht „ein allgemeines Unbehagen an der entzauberten, als fade und leer wahrgenommenen Welt und an ein vielgestaltiges Suchen nach etwas Innerem oder Jenseitigem, das den zusammen mit der Transzendenz verlorengegangenen Sinn wettmachen könnte.“⁴¹ Auch wenn die Neuzeit zu einem Dualismus von Geist und Welt geführt hat, so löst das anthropozentrische Klima der Gegenwart nicht alle Fragen und Sehnsüchte auf und führt keineswegs zu dem „versöhnten Subjekt“, das eigentlich als von ihr ausgerufenes Ziel erstrebt wurde.

Auf die Spitze getrieben wird diese Frage im Angesicht der Endlichkeit des Menschen. Pesch beschreibt treffend: „Der Tod eines weltoffenen, unendlich verlangenden Wesens ist etwas anderes als das Ende eines Tieres. Zumindest dies macht die Menschlichkeit des Todes aus: *Der Mensch ist das einzige Wesen, das um seinen Tod im voraus weiß, den Tod also reflektieren kann. Das heißt: Der Tod ist Tat des Ich.* Im gewissen Sinne ist er *Vollendung*.“⁴² Unter Vollendung versteht Pesch, dass das Menschsein mit all seinen Erfahrungen sich erst dann fertig entwickelt hat, wenn auch die Erfahrungen zu Ende sind. Diese letzte Erfahrung ist somit die Vollendung aller Erfahrungen und somit des Menschseins insgesamt. Doch da sich diese Erfahrung des Todes nicht in die Gesamtheit der menschlichen Erfahrungen integrieren lässt, bleibt der Tod etwas Bedrohliches, dem es auszuweichen, den es zu verharmlosen oder zu neutralisieren gilt. Timothy Keller beschreibt in seinen Überlegungen zum Leid, dass gerade der westliche Säkularismus das größte Problem mit dem Tod hat, da sich aufgrund des expressiven Individualismus kein Weg eröffnet, den Tod in einen Lebensoptimismus, eine Kultur der Selbstbestimmung mit einem hedonistischer Grundtenor zu integrieren. Im Unterschied zu anderen Kulturen mit Religionen und Glaubenssystemen, die in Leid und Tod einen Sinn entdecken, verbleibt der Säkularismus in einer außergewöhnlichen Hilflosigkeit.⁴³ Düsing erinnert an die *ars moriendi*, die Kunst des Sterbens, die im Abendland von der Antike

³⁹ Vgl. a.a.O., 788–810. Taylors Gedankengänge wurden kürzlich eindrucksvoll aktualisiert und erweitert von Carl R. Trueman, vgl. Trueman, *Der Siegeszug des modernen Selbst* (2022), 43–59 sowie Trueman, *Fremde neue Welt* (2023), 23–58.

⁴⁰ Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (2020), 507f.

⁴¹ A.a.O., 512.

⁴² Pesch, *Frei sein aus Gnade* (1983), 70.

⁴³ Vgl. Keller, *Gott im Leid begeben* (2015), 86–103.

an bis zur christlichen Auferstehungshoffnung immer weiter entfaltet wurde. Sie unterscheidet dabei drei Grundformen der *ars moriendi*: 1) bei Epikur in Form der Verleugnung des Todes, zu dem der westliche Säkularismus zurückgekehrt sei; 2) bei Platon mit seiner Lehre des „sterben Lernens“, 3) die christliche Hoffnung auf die leibliche Auferstehung der Toten.⁴⁴

Aufgabe der christlichen Theologie ist es, aufgrund der Auferstehungsbotschaft an dieser *ars moriendi* anzusetzen und eine Hoffnungsperspektive für das sich in Aporien vorfindende Subjekt zu entfalten. Die christliche Botschaft ist das Evangelium, eine frohmachende, gute Nachricht für den Menschen. Es geht dabei um die Rettung des Subjekts. Dabei dürfen keineswegs die menschlichen Sehnsüchte und Anfragen an die Subjektivität übergangen werden, im Gegenteil: Sie müssen ernst genommen werden, und der Mensch kann aus seinen Spannungen heraus verstanden werden, um gerade dort Hoffnungsperspektiven aufzeigen zu können. In all diesen Fragen geht es um die Rekonstruktion des Menschen, seine Wiederherstellung und Versöhnung. Meine hier dargelegte These lautet: Eine Relecture von Martin Luthers *De servo arbitrio* könnte bei diesem Versuch hilfreich sein und öffnet den Blick für eine gnadenhaft zugesprochene Subjektivität. Meiner Interpretation nach geht es dem Reformator um die Rettung des Subjekts und um eine Versöhnung mit der Endlichkeit.

3 Die Bedeutung der Sünde für die Subjektivität

Bevor wir uns allerdings der Schrift Luthers im Detail zuwenden, muss die Frage beantwortet werden, was einer erlösten Subjektivität, einer mit der Endlichkeit versöhnten Menschheit, im Wege steht. Für Luther und insbesondere *De servo arbitrio* bildet die in der Hamartologie reflektierte Sünde die entscheidende Weichenstellung in der Anthropologie mit fundamentalen Folgen für die Erlösungslehre, wie eingangs schon dargelegt. Der Reformator stellte 1517 in seiner *Disputatio contra scholasticam theologiam* die These auf: „*xvii Non potest homo naturaliter velle: deum esse deum. xvii[i] Immo vellet se esse deum. et deum non esse deum.*“⁴⁵ Damit definierte er bereits ganz zu Beginn seiner theologischen Arbeit, was Sünde ihrem Wesen nach ist: Eine Selbstvergöttlichung des Menschen und folglich eine Rebellion gegen Gott. Es handelt sich seiner Überzeugung nach dabei nicht allein um eine Eigenschaft oder Handlung im Affekt, sondern um eine Seinsbestimmung des ganzen Menschen unter den Bedingungen des Sündenfalls. In *De servo arbitrio* greift er auf diese Definition zurück und hält unter

⁴⁴ Vgl. Düsing, *Gottvergessenheit und Selbstvergessenheit* (2021), 574–579.

⁴⁵ Luther, WA 1,225; LDStA I, 22: „17. Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, dass Gott Gott ist. 18. Vielmehr wollte er, er sei Gott und Gott sei nicht Gott.“

Verweis auf Ps 14,1 ergänzend fest: „*omnes habent obscuratum cor*“.⁴⁶ Auch wenn sich in *De servo arbitrio* die bekannte Formel *incurvatio in se ipsum* nicht explizit wiederfindet⁴⁷, so doch implizit, wenn er betont: „*hoc est, homo cum vacat spiritu Dei, non quidem violentia, velut raptus obtorto collo, nolens facit malum, quemadmodum fur aut latro nolens ad paenam ducitur, sed sponte et libenti voluntate facit, Verum hanc libentiam seu voluntatem faciendi, non potest suis viribus omittere, coercere aut mutare, sed pergit volendo et lubendo*“.⁴⁸ In Luthers Sicht befindet sich der unerlöste Mensch also immer im Zustand der Perversion seines Willens. Das kommt gerade darin zum Ausdruck, dass er versucht die Wurzel seiner eigenen Existenz selbst in die Hand zu bekommen. Oswald Bayer fasst daher Luthers Formel treffend zusammen: „Der zur Antwort bestimmte Mensch endet im Zirkel eines endlosen Selbstgespräches mit sich und seinesgleichen und in der vermessenen, hybriden Sorge um das Ganze seiner Existenz.“⁴⁹

Eine Lutherinterpretation muss sich daher in angemessener Weise mit seinem Sündenverständnis auseinandersetzen und versuchen, den Reformator an diesem Punkt zu verstehen, um nachvollziehen zu können, wie er über die Subjektivität des Menschen denkt und wie die Erlösung für das Subjekt aussehen kann. In diesem Zusammenhang fasst Pesch treffend zusammen, dass die „Keimzelle der erlösten Welt“ die Bedingung eines „geheilten Menschseins“ hat: „*Kein Zweifel, ein Leben aus Glaube und Buße wie beschrieben – das wäre ein geheiltes Menschsein! Geheilt ist ein Mensch, wenn er ohne individuellen Egoismus zu leben versteht. Und zwar bis in die Spontanreaktionen hinein! [...] Eine Menschheit von solchen Menschen – das wäre, soweit es den Menschen betrifft, tatsächlich die ‚heile Welt‘.*“⁵⁰ Dieser großen Hoffnung des Menschseins steht jedoch die Wirklichkeit entgegen.

Dem Theologen und Religionsphilosophen Ingolf Dalferth ist zuzustimmen: „Der Topos der Sünde gehört nicht nur zum Kernbestand der theologischen Themen, er bietet auch so etwas wie einen theologischen Schlüssel zum Verständnis entscheidender Weichenstellungen in der Herkunftsgeschichte der kulturellen Situation unserer Gegenwart.“⁵¹ Ja, man kann sogar noch weiter gehen und behaupten, dass in der Hamartologie der theologische Schlüssel zum

⁴⁶ Luther, WA 18,609; LDStA I, 238: „Alle haben ein verdunkeltes Herz“.

⁴⁷ Erstmals findet sich die Wendung bereits in seinem Psalmenkommentar von 1513-1515, WA 3, 212,36; dann in seiner Römerbriefvorlesung (1515/1516) zu Römer 8,3: WA 56, 356,5f.

⁴⁸ Luther, WA 18, 634; LDStA I, 288: „Das heißt: Wenn der Mensch ohne Heiligen Geist ist, dann handelt er nicht unter Gewalteinfluss – als ob er am Hals gewürgt und weggerissen würde – gegen seinen Willen böse. So wie etwa ein Schurke oder Dieb gegen seinen Willen der Strafe zugeführt wird. Sondern er handelt aus eigenem Antrieb und freiwillig. Diese Freiwilligkeit oder diesen Willen zu handeln aber kann er nicht aus eigenen Kräften unterlassen, zügeln oder ändern, sondern er fährt fort zu wollen und bereitwillig zu sein“.

⁴⁹ Bayer, *Luthers Theologie* (2016), 165.

⁵⁰ Pesch, *Frei sein aus Gnade* (1983), 366f.

⁵¹ Dalferth, *Sünde* (2021), 5.

Verständnis des Menschen liegt. Es geht dabei, wie Dalferth feststellt, um tiefe Einsichten über Erwartungen und Hoffnungen, über den Umgang mit erschütternden Ereignissen und Katastrophen, über das sittliche Leben und ein gelingendes Miteinander.⁵² Der Theologe will mit einem weit verbreiteten Irrtum aufräumen: „*Das Christentum hat kein negatives, sondern ein positives Menschenbild, wenn es den Menschen nicht primär als Täter, sondern vor allem als Empfänger des Guten bestimmt.* Der Verweis auf die Sünde hat nicht die Pointe, deutlich zu machen, was der Mensch alles nicht kann, sondern im Gegenteil an das zu erinnern, wozu Gott ihn befähigt [...]. Menschlich lebt, wer sein Leben an der asymmetrischen Beziehung zu Gott ausrichtet: Wir verdanken uns Gott, er aber sich nicht uns.“⁵³

Es geht bei der Beschäftigung also nicht primär darum, den Menschen von einem existenziellen Mangel her zu denken und als Lösung dann die Ausrichtung auf Gott anzubieten, wo das Mangelwesen Mensch seine vermeintliche Erfüllung findet. Das „Sein wollen wie Gott“ (Gen 3,5) unter Ausblendung der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf ist die eigentliche Ursünde des Menschen. Indem der Mensch Herr über seine eigene Existenz sein möchte, pervertiert er sich selbst und sein eigenes Vermögen, was, so Dalferth weiter, zur Manifestierung der Sünde als Blindheit gegenüber seiner eigenen Existenz und zugleich Verblendung darüber, dass es eine solche Blindheit überhaupt gibt, geführt habe.⁵⁴ Daher geht es bei der Beschäftigung mit der Sünde einerseits darum, die existentiellen Abgründe des Menschseins aufzuzeigen und die Blindheit mit der Wirklichkeit zu konfrontieren, andererseits diese Abgründe als Orte der unerwarteten und verwandelnden Gegenwart Gottes auszulegen.⁵⁵ „Die Aufdeckung der Sünde ist damit der entscheidende Schlüssel zur Entdeckung dessen, was es heißt, wahrhaft menschlich zu leben: Menschlich lebt, wer sich selbst und alle anderen als diejenigen kennt und behandelt, die mehr sind, als sie erscheinen, weil in ihnen und durch sie Gott am Werk ist.“⁵⁶

Auch Dietrich Bonhoeffer verfolgte in seiner Dissertation *Sanctorum Communio* ähnliche Gedanken. Die zentrale Aporie im Personbegriff sieht er darin, dass das transzendente Subjekt die Person zu ersetzen versucht und diese zu einem Geistbegriff verflüchtigt. Wenn jedoch das Subjekt als Produkt des endlichen menschlichen Geistes gebildet werden soll, bleibt es in seiner Isolation gefangen und verliert die Verbindung zur Gemeinschaft.⁵⁷ „Letztlich liegt der Grund für die Unzulänglichkeit der idealistischen

⁵² Vgl. a.a.O., 39–63.

⁵³ A.a.O., 109.

⁵⁴ Vgl. a.a.O., 110–115.

⁵⁵ Vgl. a.a.O., 391–397.

⁵⁶ A.a.O., 408.

⁵⁷ Vgl. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (2015), 19–32.

Philosophie zum Verständnis des Personbegriffs darin, [...] dass ihr der vertiefte Sündenbegriff fehlt [...]. Für *christliche Philosophie* entsteht *menschliche Person nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen*, in Widerspruch gegen sie wie in Überwältigung durch sie.⁵⁸

Was also Pesch unter „geheiltem Menschsein“ versteht oder grundsätzlicher als „versöhntes Subjekt“, stellen Dalferth und Bonhoeffer in einen weiteren Kontext, indem sie darunter nicht eine reine Aufrichtung oder Wiederherstellung des individualistischen Subjekts verstehen. Vielmehr muss das Subjekt konsequent in seinen relationalen Verbindungen betrachtet werden, sowohl auf der Ebene des existentiellen Urverhältnisses zu seinem Schöpfer als auch auf Ebene der Mitmenschlichkeit. An diesem Kern der Anthropologie treffen wir unweigerlich auf den theologischen Begriff der Sünde: „Mit der unmittelbaren Gottesgemeinschaft geht die unmittelbare soziale Gemeinschaft wesensgemäß mit verloren. Zwischen Gott und Mensch, wie zwischen Mensch und Mensch, ist eine dritte Macht getreten, die Sünde.“⁵⁹ „Aus diesem Grunde ist die Behandlung des Sündenproblems für das Verständnis der *sanctorum communio* unerlässlich.“⁶⁰

Bonhoeffer stellt in seiner folgenden Behandlung der Erbsündenlehre einen aufschlussreichen Bezug zu Jesaja 6 her, denn er versteht die Erbsünde im Gefolge des Augustinus als einen Akt der Vorzeitigkeit, d.h. als historisches Ereignis der Gleichzeitigkeit, in der jeder Mensch mit seiner individuellen Sünde gleichsam mit Adam mitfällt, sowie als einen Akt der Allzeitigkeit, d.h. als eine Sünde, in deren Folgen sich die gesamte Menschheit gemeinsam vorfindet. In der Gegenwart Gottes wird Jesaja sich durch die göttliche Heiligkeit seiner eigenen Sündhaftigkeit bewusst, zugleich verknüpft er seine Einzelerkenntnis mit der gemeinsamen Sündhaftigkeit als Gemeinschaft (Jes 6,5). Das Erlebnis der eigenen Sünde führt zur ethischen Solidarität, der *peccatorum communio*, die für Bonhoeffer die ontologische Grundbeziehung der *sanctorum communio* bildet.⁶¹ So wie das Subjekt nicht losgelöst von seinen relationalen Verbindungen zu Gott und der Gemeinschaft betrachtet werden kann, so kann man nicht über die Subjektivität und Versöhnung mit der Endlichkeit nachdenken, ohne die Sünde als Schlüssel zur Anthropologie zu berücksichtigen. Die christliche Hoffnungsbotschaft besteht gerade in der Überwindung der Trennungen und in der Aufrichtung einer neuen Gemeinschaft erlöster Subjekte, durch den Erlösungsakt des Sohnes Gottes am Kreuz: „In Christus ist die Menschheit real in die Gottesgemeinschaft hineingezogen, wie in Adam die Menschheit fiel. [...] Darum kann das Prinzip der Stellvertretung grundlegend für

⁵⁸ A.a.O., 28f.

⁵⁹ A.a.O., 38.

⁶⁰ A.a.O., 69.

⁶¹ Vgl. a.a.O., 70-76.

die Gemeinde Gottes in und durch Christus werden. Nicht ‚Solidarität‘, die zwischen Christus und Mensch nie möglich ist, sondern Stellvertretung ist das Lebensprinzip der neuen Menschheit.“⁶²

4 Die subjekttheoretischen Spannungsfelder in *De servo arbitrio*

Auf einen ausführlichen Durchgang durch die Rezeptionsgeschichte muss an dieser Stelle verzichtet werden. Im Anhang findet sich ein vom Autor erstelltes Schema der Interpretationsgeschichte, das überblicksartig andeutet, wie die jeweiligen Interpreten sich einerseits in Abhängigkeit zueinander befinden und wie sie sich andererseits in Zustimmung oder Abgrenzung zu den pointierten Aussagen Luthers in *De servo arbitrio* zuordnen. An dieser Stelle sollen vielmehr Spannungsfelder in Luthers Schrift aufgezeigt werden, die in der Analyse der Rezeptionsgeschichte herausgearbeitet wurden und die vielfach Anlass zur Diskussion geboten haben. Dieser Durchgang bietet die Grundlage für einige Thesen im Folgekapitel, die heutige Anfragen an die menschliche Subjektivität im Spannungsfeld zwischen Ohnmacht und Erlösung aufgreifen und von *De servo arbitrio* herkommend Gesprächsperspektiven zu eröffnen versuchen – mit dem Ziel einer Versöhnung mit der Endlichkeit.

4.1 Nominalismus und Humanismus

Luther lässt sich in *De servo arbitrio* nicht eindeutig einer theologischen oder philosophischen Tradition zuordnen. Gerade in den frühen Jahren der Lutherforschung wurde häufig der Versuch unternommen, eine solche Abhängigkeit zu finden, um Luthers Schrift klar einer „Schulrichtung“ zuordnen zu können.

Bei der Debatte um die geistesgeschichtliche Zuordnung lässt sich Luther, wie die Rezeptionsgeschichte aufgezeigt hat, nicht einfach als mittelalterlicher Denker in und für seine Zeit einordnen. Während Albrecht Ritschl, Ferdinand Kattenbusch und Gerhard Rost Luther klar dem vorherrschenden Nominalismus seiner Zeit in Gestalt von Ockham und Biel zuordnen, erfährt diese Sicht zunächst durch die Arbeiten von Karl Holl und Gustaf Aulén erste Zweifel. Spätestens seit Hans Vorster und Eberhard Jüngel wird die vermeintliche Eindeutigkeit nicht mehr geteilt, und Luther wird wieder mehr in der Tradition der früheren Scholastik verankert. Je stärker die Zuordnung zum Nominalismus in Zweifel gezogen wurde, umso mehr wuchs das Bewusstsein für Luthers geistige Verwurzelung in der mittelalterlichen Mystik, insbesondere

⁶² A.a.O., 92.

durch Bezüge zu Bernhard von Clairvaux und Johannes Tauler, wie die Forschungen von Johannes von Walther, Werner Elert, Hellmut Bandt, Marc Lienhard und Volker Leppin bezeugen.⁶³ Luther steht somit zwischen den großen Denktraditionen seiner Zeit, geprägt durch den Augustinerorden, ausgebildet in der Scholastik durch die Prägung von Biels Ockhamismus, beeinflusst durch die Mystik. Hinzu kommen die Einflüsse durch den Humanismus, der in seiner Zeit immer stärker verbreitet war und nicht zuletzt zu den Gründungen der Universitäten wie Wittenberg beigetragen hatte. Durch humanistisches Gedankengut wurde vieles in Lehre und Ausbildung auf den Prüfstand gestellt, und die Bedeutung von Bildung und Ethik wurde stärker ins Bewusstsein gerückt. Dass der Auslöser von *De servo arbitrio* also gerade eine Kritik dieser anderen Reformbewegung des Spätmittelalters war, trägt eine gewisse Ironie in sich, zumal Humanismus und Reformation anfangs häufig von den gleichen Personen und Kreisen getragen wurden, was sich nicht zuletzt in der Person von Philipp Melanchthon zeigt.

Luthers Stellung zum Humanismus wird lediglich von Volker Leppin als durchweg positiv bewertet. Er verweist auf die kontinuierliche Entwicklung des Reformators von dessen eigener scholastischer Ausbildung über seine Bezüge zur mystischen Tradition sowie seine humanistischen Einflüsse. Für den Kirchenhistoriker aus Yale ist dies eine konsistente innere Fortentwicklung, während die übrigen, insbesondere kirchengeschichtlichen Untersuchungen, wie von Heinrich Bornkamm, Bernhard Lohse und Martin Brecht, aber auch Heinz Schilling, Eberhard Jüngel und Otto Herrmann Pesch, die Diskontinuität und somit den stärkeren Bruch zwischen Reformation und Humanismus bei und durch Luther betonen. Bernhard Rothen geht dabei sogar noch weiter und erkennt als zentralen Gegensatz, als *primum principium*, die Unterscheidung von Vernunft und Schrift, repräsentiert durch Humanismus und Reformation.⁶⁴ In der Debatte zwischen Luther und Erasmus wird diese Differenz als Kristallisationspunkt der beiden geistesgeschichtlichen Traditionen im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit deutlich sichtbar. So sehr Luther Scholastik, Philosophie und Vernunft auch geschätzt hat, wie bei all seiner Kritik an diesen Denktraditionen nicht unbeachtet bleiben darf⁶⁵, so gilt umso mehr sein reformatorischer Grundsatz, dass nicht das Lehramt, philosophische Richtungen oder humanistische Bewegungen entscheiden dürfen, sondern einzig und allein die Heilige Schrift⁶⁶:

⁶³ Wobei Luther in *De servo arbitrio* lediglich einmal auf Bernhard explizit verweist, auf Tauler hingegen gar nicht vgl. Luther, WA 18,645 ; LDStA I, 308. Dafür zitiert und paraphrasiert er sehr häufig *Pseudo-Dionysius Areopagita* mit teils mystischen Theologie, wobei es im 15. und 16. Jahrhundert hier insgesamt eine breite Debatte über die Echtheit der Schrift gab und sie somit weit verbreitet war.

⁶⁴ Wobei Rothen damit selbstverständlich nicht aussagen möchte, dass die Heilige Schrift und Luthers Theologie nicht vernunftbasiert sei, sondern es geht ihm um die Letztbegründung und hier habe Luther und die Reformation die Schrift über die Vernunft gestellt.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., WA 18,610 ; LDStA I, 240: „*Amicus Plato, Amicus Socrates, sed praehonoranda veritas*“.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., WA 18,604 ; LDStA I, 230.

„Denique pactum nostrum est, non auctoritate alicuius doctoris, sed solius scripturae nos velle conflare.“⁶⁷ „Christus enim patrum auctoritate potior est.“⁶⁸ Zusammengefasst lässt sich somit klar belegen, dass Luther seine denkerischen Ursprünge sowohl in der scholastischen Debatte um den Nominalismus sowie im Humanismus wie auch in der Mystik hatte, sich aber zunehmend davon distanzierte und mit der Reformation einen eigenen Weg einschlug. In *De servo arbitrio* wird stärker die Diskontinuität zu den anderen Prägungen deutlich, auch wenn sich zweifellos Bezüge in unterschiedliche Richtungen herleiten lassen. Dass Luthers an Erasmus gerichtete Schrift zum Bruch dieser beiden großen Persönlichkeiten geführt hat, sollte in der Rezeption deutlich berücksichtigt werden und zeigt sich, wie die Mehrheit der Interpreten deutlich machen, insbesondere in der Anthropologie.

4.2 Verantwortlichkeit und Sünde

Zur Auseinandersetzung mit dem Humanismus zählt der zentrale Vorwurf von Erasmus an den Reformator, dass dieser mit seiner Lehre vom *servum arbitrium* die Verantwortung des Menschen für seine Sünde und somit den Menschen als ethisches Subjekt schwäche oder gar gänzlich infrage stelle. Gerade von Luther-kritischen Interpreten wird dieses Argument häufig aufgegriffen und in der Analyse herausgearbeitet. Von Christoph Ernst Luthardt und Albrecht Ritschl über Walther von Loewenich bis zu Peter Steinacker und Ivo Bäcker-Butschle zieht sich dieser Vorwurf durchgehend durch die Interpretationsgeschichte. Wenn Albrecht Ritschl *De servo arbitrio* als einen Fremdkörper in Luthers Theologie bezeichnet, so liegt ein wesentlicher Grund darin, dass er die Verbindung zwischen Luthers Lehre vom unfreien Willen und der Subjektivität des Menschen als nicht ausreichend gegeben ansieht. Für Luthardt steht hier sogar die gesamte Sittlichkeit der christlichen Theologie auf dem Spiel sowie die Gottebenbildlichkeit des Menschen.⁶⁹ Auch Johannes von Walter, Friedrich Gogarten, Sebastian Sievers und Wolfhart Schlichting, die insgesamt Luther deutlich weniger kritisch, ja sogar positiv werten,

⁶⁷ A.a.O., WA 18,703 ; LDStA I, 448: „Schließlich ist unsere Übereinkunft, dass wir nicht mit der Autorität irgendeines Gelehrten, sondern allein der Schrift kämpfen wollen.“

⁶⁸ A.a.O., WA 18,630 ; LDStA I, 278: „Christus nämlich ist besser als die Autorität der Väter.“ Wie Rothen richtig herausgearbeitet hat, kann Luther nur deshalb zu solch einer Aussage kommen, da er nicht zwischen Schrift- und Gotteswort unterscheidet, sondern sie in eins setzt. Die Worte der Heiligen Schrift sind, in ihrer doppelten Klarheit und doppelten Verborgenheit, die geoffenbarte Rede Christi durch den Heiligen Geist, weshalb er auch Christus selbst zum Richter über die Lehren des Erasmus und sich selbst anrufen kann. Der Schriftbeweis wird dadurch zum Maßstab der Disputation und in der Folge hält die *Formula Concordiae* zu Beginn der *solida declaratio* fest, dass die Schrift die *norma normans non normata* ist, vgl. Dingel, BSELK (2014), 1308–1319. Dies ist auch der Hintergrund, weshalb Luther gerade zu Beginn von *De servo arbitrio* sich so deutlich gegen die Sophisten ausspricht, wozu er immer wieder auch Erasmus zählt, da ihre Redekunst und Sinn für spekulative Gedankengebäude im Widerspruch zur Klarheit der Schrift steht, vgl. Luther, WA 18,600-609 ; LDStA I, 220-238.

⁶⁹ Vgl. Luthardt, Wille und Gnade (1863), 1–11.

weisen in ihren Interpretationen nachdrücklich darauf hin, dass die Verantwortlichkeit des Menschen als handelndes Subjekt gewahrt werden müsse. Demgegenüber steht eine ganze Reihe von Autoren, die zwar nicht die menschliche Verantwortung preisgeben und somit Erasmus' Vorwurf recht geben möchten, allerdings versuchen nachzuzeichnen, weshalb Luther sich diesen Vorwurf überhaupt eingehandelt habe, indem der Reformator den Menschen als ein ohnmächtiges Subjekt aufgrund seiner Gefangenschaft unter der Sünde versteht. Seine „sittliche Verantwortung“ besteht in diesem Zusammenhang nicht in der Möglichkeit der Selbsterlösung durch ethisches Handeln, sondern in der vom Subjekt zu vollziehenden Anerkennung seiner Ohnmacht und Erlösungsbedürftigkeit: „*Quo tropo intelligi datur utrunque, scilicet et nos nihil posse, et siquid facimus, Deum in nobis operari. [...] Ita simul verum fieret, ut nihil possemus eorum quae praecipuntur, et simul omnia possemus, illud nostris viribus, hoc gratiae Dei tribuendo.*“⁷⁰ Auch wenn sich Luther sichtbar schwer tut, vom ethischen Subjekt zu sprechen, da er dahinter immer die Gefahr erkennt, dass der Mensch etwas seinen eigenen Leistungen zuschreiben könnte, trifft der Vorwurf der Vernichtung nicht zu. Er will jeglichen Verdienstgedanken ausschließen, zugleich aber die Verantwortung des Menschen sowohl vor als auch nach der Erlösung festhalten: „*Respondetur, iis omnibus nihil probari, quam sequelam mercedis, et nequaquam meriti dignitatem*“.⁷¹ Die Folge der Erlösung ist aber gerade keine Passivität, sondern das Wandeln in durch Gott vorbereitete Werke, zu denen der Mensch geschaffen und beauftragt ist, wie auch Paulus in Eph 2,8-10 ausführt.⁷²

Dass die Hamartiologie also zentrales Kriterium von Luthers Anthropologie ist, wurde zunächst von Julius Köstlin und Martin Kähler, Helmut Bandt, Lennart Pinomaa, Hans Joachim Iwand, Gerhard Ebeling und Hans Vorster herausgearbeitet. Und auch in den Entwürfen von Wolfhart Pannenberg, Otto Herrmann Pesch und Gunther Wenz wird klar, dass das Verständnis der Sünde für Luther entscheidende Auswirkungen auf das menschliche Handeln hat. Gegenüber Erasmus verweist Luther mit Jesaja 6,10 darauf, dass es das Werk des Satans ist, wenn die Menschen sehenden Auges blind und elend sind: „*Quid hoc est aliud, quam liberum arbitrium seu cor humanum sic esse Satanae potentia oppressum, ut nisi spiritu Dei mirabiliter suscitetur, per sese, nec ea videre possit, nec audire, quae in ipsos oculos et in aures manifeste*

⁷⁰ Luther, WA 18,691 ; LDStA I, 420: „Durch diese Redewendung wird [die Möglichkeit] gegeben, beides darunter zu verstehen, nämlich sowohl, dass wir nichts können, als auch, dass wenn wir etwas tun, Gott in uns wirkt. [...] So würde zugleich wahr sein; dass wir nichts von dem können, was vorgeschrieben ist, und zugleich alles können, wobei wir jenes unseren Kräften, dieses der Gnade Gottes zuschreiben.“

⁷¹ Luther, WA 18,694 ; LDStA I, 426: „Darauf wird geantwortet, dass durch all diese ausschließlich die Folge des Lohnes und in keiner Weise ein Verdienst nach Würdigkeit bewiesen wird.“

⁷² Vgl. Luther, WA 18,693-701 ; LDStA I, 424-444.

impingunt, ut palpari possint manu? tanta est miseria et caecitas humani generis“.⁷³ Nicht ohne Grund ist das von Luther verwendete Bild des stets gerittenen Reittieres in Anlehnung an 2. Timotheus 2,25f und Psalm 73,22 die bekannteste Passage von *De servo arbitrio*. Hier betont Luther, dass der Mensch stets ein Getriebener ist, ein Gefangener in der Unfreiheit.⁷⁴ Doch ebenso wird deutlich, dass es dem Reformator um die Rettung des Subjekts geht, indem Hamartologie und Soteriologie konvergieren, denn: „[S]ed nequitia Satanae est in nostra imbecillitate sedentis, regnantis ac Dei verbo resistentis, Ni Satanas faceret, uno sermone Dei semel audito totus mundus hominum converteretur, nec pluribus opus esset.“⁷⁵ Das Wirken Gottes durch den Heiligen Geist, sei es durch direkte Offenbarung oder durch die Heilmittel Schrift und Predigt, führt gerade durch den Aufweis der eigenen Ohnmacht beim Menschen, der sündhaften Verstrickung und Bindung an die satanischen Mächte, zur wahren Selbsterkenntnis. Diese erfolgt jedoch nicht in Form einer Selbstbemächtigung oder Selbstsetzung, sondern, wie Iwand beschreibt, in der Selbsterkenntnis des Subjekts als Sünder, als ohnmächtig Gebundener. Luther betont gegen Ende von *De servo arbitrio*, dass den vielen

⁷³ Vgl. Luther, WA 18,658 ; LDStA I, 338: „Was heißt das anderes, als dass das freie Willensvermögen oder das menschliche Herz so von der Macht des Satans unterdrückt ist, dass es – außer, es würde wunderbar vom Geist Gottes geweckt – aus sich heraus weder das sehen noch das hören kann, was in seinen Augen und Ohren so offensichtlich eindringt, dass es mit der Hand zu greifen ist? So groß sind das Elend und die Blindheit des Menschengeschlechts!“ Und ebenso etwas später: „*Scriptura vero talem proponit hominem, qui non modo sit ligatus, miser, captus, aeger, mortuus, Sed qui addit, operante Satana principe suo, hanc miseriam caecitatis, miseris suis, ut se liberum, beatum, solutum, potentem, sanum, vivum, esse credat, Scit enim Satan, quod si homo suam miseriam nosset, nullum retinere in suo regno posset.*“ – „Die Schrift aber stellt einem solchen Menschen vor Augen, der nicht nur gefesselt, elend, gefangen, krank, tot ist. Sondern der, durch das Wirken seines Fürsten Satan, all seinem Elend noch dieses Elend der Blindheit hinzufügt, dass er glaubt, er sei frei, selig, erlöst, mächtig, gesund, lebendig. Denn Satan weiß: Wenn der Mensch um sein Elend wüsste, könnte er keinen in seinem Reich halten.“ A.a. O., WA 18,679 ; LDStA I, 390.

⁷⁴ Vgl. a.a. O., WA 18,635 ; LDStA I, 290. „*Summa, si sub Deo huius saeculi sumus, sine opere et spiritu Dei veri, captivi tenemur ad ipsius voluntatem, ut Paulus ad Timotheon dicit, ut non possimus velle, nisi quod ipse velit [...]. Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus, ut Psalmus dicit, Factus sum sicut iumentum et ego semper tecum. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio, ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sesores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.*“ – „Kurzum: Wenn wir unter dem Gott dieser Welt sind, ohne das Werk und den Geist des wahren Gottes, werden wir gefangen gehalten nach seinem Willen. So spricht Paulus zu Timotheus, dass wir nur wollen können, was er will. [...] So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt, wie ein Zugtier. Wenn Gott darauf sitzt, will und geht es, wohin Gott will, wie der Psalm sagt: ‚Ich bin gemacht wie ein Lasttier und ich bin immer mit dir.‘ Wenn Satan darauf sitzt, will und geht es, wohin Satan will. Und es liegt nicht an seinem Willensvermögen, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn zu suchen. Vielmehr streiten die Reiter selbst darum, es in Besitz zu nehmen und in Besitz zu behalten.“ WA 18,635 ; LDStA I, 290.

⁷⁵ A.a.O., WA 18,659 ; LDStA I, 340: „Wenn Satan nicht wirkte, würde die ganze Welt der Menschen, nachdem sie nur eine einzige Predigt Gottes einmal gehört hätte, bekehrt und es bedürfte keiner weiteren mehr.“ Die Begründung dieser These liefert Luther erst später: „*[Q]uod agnitae miseriae et clamantis Deus non possit non statim misereri et auxiliari, ut qui prope esse contritis corde*“ – „Denn Gott könnte nicht anders als sich dessen, der sein Elend erkennt und zu ihm schreit, sofort erbarmen und ihm zur Hilfe eilen.“ A.a.O., WA 18,679 ; LDStA I, 390. Wobei dies auch durchaus missverstanden werden kann, als wirke der Hilferuf wie eine Notwendigkeit auf Gott ein, was Luther nicht beabsichtigen, sondern die Größe der Barmherzigkeit Gottes beschreiben möchte.

Anfragen der Diatribe, was der Mensch denn zu tun im Stande sei, lediglich das Gesetz entgegengehalten werden müsse, durch welches die Erkenntnis der Sünde kommt.⁷⁶

4.3 Determinismus oder Kompatibilismus

Mit der Frage nach der Verantwortlichkeit im Verhältnis zur Sünde geht die Debatte einher, ob Luther einen Determinismus vertreten habe oder sich *De servo arbitrio* auch durch ein Konzept wie den Kompatibilismus erklären lasse. Unter Determinismus versteht man die Auffassung, dass alle Ereignisse durch vorausgehende Ursachen eindeutig festgelegt sind. Es handelt sich zunächst um eine philosophische Kategorie, die sich auf die natürlichen Prozesse der Naturgesetze stützt und „eine ontologische These über die Bestimmtheit des Seienden ist.“⁷⁷ In der Theologie ergibt sich daraus die Frage, ob durch Gottes Allmacht und Allwissenheit der Mensch zur Sünde "determiniert" ist und Gott nur einzelne Menschen erwählt, so dass die Willensfreiheit schlechthin aufgehoben wäre. Der Kompatibilismus hält an der Vereinbarkeit von Gottes Souveränität mit menschlicher Willensfreiheit und moralischer Verantwortung fest.⁷⁸

Einige Äußerungen Luthers in seinen früheren Disputationen und der *Assertio* wurden von Erasmus deterministisch interpretiert und haben ihn unter anderem dazu veranlasst, seine Schrift zu verfassen. Luther ist sich dieses Vorwurfs sehr wohl bewusst. Er kommt an diversen Stellen darauf zu sprechen und stellt bewusst provokant folgende Definition auf: „*Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, omnia quae fiunt, et si nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen, fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes. Voluntas enim Dei efficax est, quae impediri non potest, cum sit naturalis ipsa potentia Dei*“.⁷⁹ Luther schien sich hierbei auch auf keinen Vermittlungsversuch einlassen zu wollen, weshalb er schroff die scholastische Unterscheidung in *necessitas consequentiae* und *necessitas consequentis* als „Spielerei“ verwarf und festhielt: „*Omnia necessitate fieri*.“⁸⁰ Theodosius Harnack, Ferdinand Kattenbusch, Gustav Aulén, Lennart Pinomaa, Wolfhart Pannenberg, Rochus Leonhardt, Andreas Klein, Sebastian Sievers und Angelika Michael haben daher stets

⁷⁶ Vgl. a.a.O., WA 18,766f ; LDStA I, 602-606.

⁷⁷ Drees, Determinismus/Indeterminismus (RGG Bd. 2) (1999), 677.

⁷⁸ Vgl. Seebaß, Willensfreiheit und Determinismus (TRE Bd. 36) (2004), 65-73.

⁷⁹ A.a.O., WA 18,615 ; LDStA I, 252: „Daraus folgt unverbrüchlich: Alles, was wir tun, alles, was geschieht, geschieht – auch dann, wenn es uns veränderlich und zufällig zu geschehen scheint – in Wirklichkeit notwendig und unveränderlich, wenn du Gottes Willen betrachtest. Denn der Wille Gottes ist wirksam, er kann nicht gehindert werden, weil er Gottes natürliche Macht selbst ist.“

⁸⁰ A.a.O., WA 18,617 ; LDStA I, 254: „Alles geschieht mit Notwendigkeit.“ An anderer Stelle bezeichnet er dies als die „Fabeln des Origenes“. Vgl. a.a.O., WA 18,735. 774 ; LDStA I, 524. 625.

an der Interpretation festgehalten, dass Luther bewusst einen Determinismus lehre. Dabei betonen sie zugleich einschränkend, es handele sich nicht um einen fatalistischen Kausaldeterminismus, sondern sie kommen zumeist zu dem Ergebnis, der Reformator vertrete einen „religiösen bzw. theologischen Determinismus“, der sich somit nicht auf die „innerweltliche“ Ebene beziehe, sondern auf die Stellung gegenüber Gott beschränke. Die teilweise Einschränkung erfolgt mit dem Argument, Luther selbst habe von einem „Paradox der Notwendigkeit“ gesprochen, von „*necessitate immutabilitatis, non coactionis*“⁸¹, und daraufhin eine Unterscheidung in *inferiora* und *superiora* vorgenommen.⁸² Doch Luthers vorsichtige Einschränkung wirkt sowohl in diesem Teil von *De servo arbitrio* als auch in dem gesamten Duktus seiner Schrift nicht als ein eigenständiges Modell, sondern eher als rhetorisches Stilmittel. Luther möchte keinerlei philosophisch abgesicherte Lösung präsentieren⁸³, da er in einer solchen eine Grenzüberschreitung des Menschen sieht, der sich dazu aufschwingt, Gottes Handeln begreifen und letztlich beschränken zu wollen. Aulén hat diesbezüglich betont, dass Luther die Willensfreiheit überhaupt nicht anthropozentrisch denken wolle, sondern ganz als göttlichen Titel und Eigenschaft ansieht. Der Reformator lehne jegliche Vermischung der Ebenen zwischen Schöpfer und Geschöpf ab, damit weder menschlich von Gott noch göttlich vom Menschen gedacht wird und die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz vom Menschen mit der nötigen, heiligen Ehrfurcht anerkannt wird.⁸⁴

Wilfried Härles These einer völligen Unvereinbarkeit von *De servo arbitrio* mit dem Determinismus auf der anderen Seite scheint allerdings zu weit zu gehen. Eher ist Birgitta Weinhardt Recht zu geben, dass Luther sich zumindest des Stilmittels des Determinismus

⁸¹ A.a.O., WA 18,634 ; LDStA I., 288: „Notwendigerweise, sage ich, aber nicht gezwungenermaßen.“

⁸² Vgl. a.a.O. WA 18,634-640 ; LDStA I., 288-300. Die Kardinalstelle hierzu findet sich in WA 18,638 ; LDStA I., 296: „*Quod si omnino vocem eam omittere nolumus, quod esset tutissimum et religiosissimum, bona fide tamen eatenus uti doceamus, ut homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum inferioris se rei concedatur, hoc est, ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et idipsum regatus solius Dei libero arbitrio, quocunque illi placuerit, Caeterum erga Deum, vel in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium sed captivus, subiectus et servus est, vel voluntatis Dei vel voluntatis Satanae.*“ „Am sichersten und frömmsten wäre es, dieses Wort ganz aufzugeben. Wollen wir das nicht tun, sollten wir es doch nach bestem Wissen so zu verwenden lehren, dass dem Menschen ein freies Willensvermögen nicht im Blick auf eine ihm übergeordnete, sondern nur im Blick auf eine ihm untergeordnete Sache zugestanden werde. Das heißt, dass er wisse, er habe im Blick auf sein Vermögen und seinen Besitz ein Recht, [Dinge] nach seinem freien Willensvermögen zu gebrauchen, zu tun, zu lassen. Obwohl selbst hier durch das freie Willensvermögen Gottes alles allein dahin gelenkt wird, wohin immer es ihm gefällt. Ansonsten hat der Mensch gegenüber Gott und in den Dingen, die sich auf Heil oder Verdammung beziehen, kein freies Willensvermögen. Hier ist er vielmehr ein Gefangener, ein Unterworfener und ein Knecht entweder des Willens Gottes oder des Willens Satans.“ Ebenso gegen Ende von *De servo arbitrio* erneut: „*Scimus, quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quae habet ius et liberum arbitrium, ut illa obediant et faciant, quae ipse vult et cogitat.*“ „Wir wissen, dass der Mensch als Herr über das unter ihm Liegende gesetzt ist; dem gegenüber hat er ein Recht und freies Willensvermögen, und es gehorcht folglich und zu tun, was er will und sich vorstellt.“ A.a.O., WA 18,781 ; LDStA I., 644.

⁸³ Vgl. a.a.O., WA 18,691 ; LDStA I., 420.

⁸⁴ Vgl. a.a.O., WA 18,622-627 ; LDStA I., 262-274.

bedient, um die göttliche Souveränität darzulegen. Dies ist umso wichtiger zu beachten, als sich der Reformator sehr wohl bewusst ist, dass es im Menschen eine ausgesprochene Freiheitssehnsucht gibt. Dass Luther selbst davon nicht unbeeinflusst ist, zeigt insbesondere sein Freiheitstraktat von 1520, in dem er diese Sehnsucht des Subjekts sehr positiv aufgreift und zu würdigen weiß. Die Vergleiche und Arbeiten von Jürgen Moltmann, Enrico De Negri, Oswald Bayer, Markus Wriedt, Reinhold Bernhardt, Ulrich Barth, Claus Schwambach und Hans-Martin Barth weisen auf diese positive Würdigung der Freiheit und der menschlichen Sehnsucht hin.

Die ersten Ansätze, diese unterschiedlichen Richtungen in Form eines Kompatibilismus zusammenzubringen, finden sich bei Reinhold Seeberg, dann bei Ragnar Bring, Gerhard Rost, Rochus Leonhardt, Wolfgang Nestvogel, Friedrich Hermann und sehr ausführlich schließlich bei Andreas Klein und Benedikt Bruder. Dass es gerade im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts, im Zuge des neurowissenschaftlich-philosophischen Diskurses über die menschliche Willensfreiheit anhand der Libet-Experimente zur Entfaltung dieser Interpretationslinie kommt, ist verständlich, da sie in gewisser Weise eine Mittelposition vertritt und den Reformator zu einem frühen Kronzeugen eines philosophischen Modells werden lässt. Und zweifellos lassen sich in *De servo arbitrio* viele Anklänge in diese Richtung finden. Sie bieten die Möglichkeit einer harmonischen Integration zwischen Luthers freiheitlich orientierten Schriften und der Antwort an den Humanisten.

Trotz des unverkennbaren Reizes, Luther dem Kompatibilismus zuzuordnen, erscheint dies jedoch fraglich, da Luther sich vehement gegen eine philosophische Vereinnahmung gewehrt und sich gegen Versuche der menschlichen Logik gestellt hat, Gottes Heilshandeln verstehen und erklärbar machen zu wollen. Bei allem Verständnis für das menschliche Bedürfnis nach Ordnung und Struktur schob Luther der Neugier stets einen Riegel vor, um das göttliche Mysterium zu wahren. Die vielfach geäußerte Formel: „*Quae supra nos, nihil ad nos*“⁸⁵ deutet gerade darauf hin, dass Luther bewusst kein System aufdecken oder gar durchschauen möchte, sondern aus voller Überzeugung auf die zu wahrende Grenze verwies. Der Mensch kann nicht in das Geheimnis Gottes vordringen. Vielmehr soll er auf Gottes Handeln vertrauen, nicht auf sein eigenes: „*Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano, nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna, infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit.*“⁸⁶ Der Reformator macht seine

⁸⁵ A.a.O., WA 18,605 ; LDStA I, 232: „Was uns übersteigt, geht uns nichts an.“

⁸⁶ A.a.O., WA 18,615 ; LDStA I, 250. „Und auch dies also ist für einen Christen vor allem notwendig und heilsam zu wissen, dass Gott nichts zufällig vorherweiß, sondern dass er alles mit unwandelbarem, ewigem und

Theologie durch diese nicht abgeschlossene Systematik durchaus bewusst angreifbar, um das Geheimnis der biblischen Offenbarung und der Christologie zu wahren, wie es auch der Aussage Jesu gegenüber Petrus entspricht: „Du bist mir ein Ärgernis; denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist.“⁸⁷

Friedrich Hermanni versucht, den philosophischen Weg des Kompatibilismus wieder an den theologischen Denk- und Sprachgebrauch rückzubinden und greift stärker auf die hamartiologischen Forschungen von Hans Joachim Iwand und Gerhard Ebeling zurück. So versucht er in ähnlicher Weise das nachzuzeichnen, was im angelsächsischen Raum in den vergangenen Jahrzehnten verstärkt als „Vereinbarkeitsthese“ gelehrt wird.⁸⁸ Diesem Ansatz scheinen die meisten aktuellen Lutherinterpreten weiter zu folgen. Alle Ergebnisse deuten darauf hin, dass Luthers „deterministisch“ klingende Äußerungen als eine Form negativer oder apophatischer Theologie zu deuten sind, die Gottes Souveränität unbedingt schützen, keineswegs aber menschliche Freiheit unbedingt zerstören will.

4.4 *Conformitas* und relationale Freiheit

Theodosius Harnack, Albrecht Ritschl, Karl Zickendraht und Friedrich Gogarten kritisieren, dass der Reformator in *De servo arbitrio* im Vergleich zu seiner sonstigen Stoßrichtung so völlig entgegengesetzt argumentiere und die Freiheit durch Christus vernachlässige. Im Gegensatz dazu weisen Erich Seeberg, Klaus Schwarzwäller, Marc Lienhardt und Wolfgang Nestvogel auf die zentrale Bedeutung der Christologie, gerade gegenüber Erasmus, hin. Auch wenn quantitativ die Bezüge zu Christus geringer auszufallen scheinen, ist die Verbindung zwischen dem *servum arbitrium* und der Christologie für Luther von zentraler Bedeutung: „*Quid opus spiritu? Quid Christo? Quid Deo? si liberum arbitrium vincere potest animi motus*

unfehlbarem Willen vorhersieht, beschließt und ausführt.“ Und ebenso: *Nam ista mediocritate nihil est causae consultum, neque quicquam profectum, Nisi enim totum et omnia libero arbitrio tribueris, exemplo Pelagianorum, manet nihilominus scripturae pugnancia*“. – „Denn durch diesen Mittelweg ist der Sache überhaupt nicht geholfen und nicht irgendein Fortschritt erzielt. Denn wenn du nicht das Ganze und alles dem freien Willensvermögen zugestehst, nach dem Beispiel der Pelagianer, bleibt nichtsdestoweniger der Widerstreit der Schrift“. A.a.O., WA 18,755 ; LDStA I, 576

⁸⁷ Matthäus 16,23b.

⁸⁸ Prominent vertreten und wieder stärker bekannt gemacht wurde diese Position von D. A. Carson, der sie unter anderem im Zusammenhang mit der Theodizee hervorhob. Es geht dabei um den Hinweis auf das Geheimnis der Vorsehung Gottes, die einerseits Gottes Souveränität und Allmacht festhält und nicht durch menschliche Handlungen beschneidet, zugleich aber auch den Menschen als moralisch verantwortliches Wesen sieht, der gerade in seiner Rebellion und Gehorsam für sein individuelles Handeln verantwortlich gemacht werden kann, ohne Gott dadurch einzuschränken. Die bleibende ethische Verantwortung wird hier aus der Kreatürlichkeit des Menschen und dem damit verbundenen Anspruch Gottes an das Geschöpf abgeleitet. vgl. Carson, Ach, Herr, wie lange noch (2009), 195–228.

*ad turpia?*⁸⁹ Für Luther stehen hierbei sogar die gesamte Rechtfertigungslehre und das Evangelium auf dem Spiel: „*Quam stultus Christus, qui etiam fuso sanguine spiritum illum non necessarium nobis emit, ut faciles efficeremur in servandis praeceptis, quales iam ex natura sumus.*“⁹⁰ Daher geht die Kritik einer fehlenden christologischen und reformatorischen Perspektive in *De servo arbitrio* sicher zu weit. Es ist gerade im Gegenteil das Anliegen des Reformators, für die Gläubigen die Verbindung mit Christus als einzigen Erlösungsgrund hervorzuheben und somit die Rettung des Subjekts an einer personalen Bindung zu Jesus festzumachen. Hierbei ist auffallend, wie häufig Luther auf das Johannesevangelium verweist und Jesu Aussagen, wie „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat“⁹¹, „niemand wird sie aus meiner Hand reißen“⁹² und „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt“⁹³, sowohl exegetisch auslegt als auch argumentativ gegenüber Erasmus ins Feld führt. Seit Wolfhart Pannenberg's Lutherinterpretation der *conformitas* als einer personal-dialogischen Verbindung zwischen Christus und dem Menschen wurde die Christus-Relation immer stärker in *De servo arbitrio* untersucht und herausgearbeitet. Während Wilfried Joest von einer responsorischen Relation und der Relationsontologie spricht, Oswald Bayer verstärkt auf die kreatürliche Relation abzielt und Klaus Schwarzwäller mehr auf die korrespondierende *imputatio* hinweist, arbeiten sie ebenso wie Albrecht Peters, Gerhard Ebeling, Eberhard Jüngel, Wilfried Härle, Gunther Wenz, Melanie Beiner, Notger Slenczka, Benedikt Bruder und Sebastian Sievers an dieser Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen. Am weitesten scheint hierbei Marc Lienhard zu gehen, der über die hypostatische Union Christi nachdenkt und sie in Bezug setzt zur Verbindung des Gläubigen mit Christus.

Durch all diese Arbeiten wird deutlich herausgestellt, dass es dem Reformator um eine Errettung *ab extra* geht, das reformatorische *sola gratia*, welches sich nicht auf einen menschlichen Akt oder eine *cooperatio* im Sinne einer Addition göttlichen und menschlichen Handelns zurückführen lässt, sondern ihm von außerhalb seiner selbst zugesprochen werden muss. Der Mensch muss aus seiner Ohnmacht gerettet werden. Wozu er selbst nicht in der Lage

⁸⁹ Luther, WA 18,676 ; LDStA I, 380: „Wozu ist der Geist nötig? Wozu Christus? Wozu Gott? Wenn doch das freie Willensvermögen die Bewegungen des Herzens zum Schändlichen besiegen kann.“

⁹⁰ A.a.O., WA 18,687 ; LDStA I, 408: „Wie dumm ist Christus, der sogar sein Blut vergossen und jenen nicht notwendigen Geist für uns erkaufte hat, um zu bewirken, dass wir die Gebote leicht halten – so beschaffen sind wir ja schon von Natur!“

⁹¹ Joh 6,44a, Unter anderem vgl. a.a.O., WA 18,781 ; LDStA I, 644.

⁹² Joh 10,28b. Unter anderem vgl. a.a.O., WA 18,650 ; LDStA I, 316.

⁹³ Joh 15,16a. Vgl. a.a.O., WA 18,751 ; LDStA I, 564. An dieser Stelle führt Luther in Bezug auf das Ich-bin Wort zum Weinstock weiter aus: „[Q]uod homo extra Christum foras mittitur et arescit.“ - „Der Mensch außerhalb Christi wird hinausgeworfen und vertrocknet.“

ist, das tat Gott durch die Erlösungstat Christi am Kreuz. Die Rettung des Subjekts geschieht durch diesen externen Akt, doch Luther übergeht die Subjektivität dabei nicht, sondern beteiligt sie durch die *conformitas*, die relational-dialogische Verbindung zwischen Christus und Gläubigen. Oswald Bayer beschreibt dies treffend als „Befreiung zur Exzentrizität“.⁹⁴ Wilfried Joest führt aus: „Luther denkt einen Lebens- und Verhaltensakt des Menschen, in dem das menschliche Selbst nicht auctor, sondern getragen und mitgenommen ist. Sein Personverständnis ist – als Verständnis der Person des Glaubenden im Verhältnis zu Gott – durch und durch exzentrisch“.⁹⁵ Gunther Wenz geht noch weiter, indem er von einer „exzentrischen Personalität“ spricht und damit an Pannenberg anknüpft. In ähnlicher Weise formuliert Notger Slenczka, dass durch die *communicatio idiomatum* eine Subjektübertragung zwischen Christus und dem Gläubigen durch den Glauben stattfindet. Dadurch wird die Subjektivität des Menschen gewahrt, denn durch eine von außerhalb zugesprochene Neusetzung kann die Rettung durch Erlösung erfolgen. Luthers mehrfache Betonung, dass der menschliche Wille stets einem äußeren Einfluss unterworfen sei, auch wenn er durch Christus und Gottes Geist getrieben bzw. geführt wird, weisen klar in diese Richtung.⁹⁶

Wilfried Härle, Melanie Beiner, Benedikt Bruder und Sebastian Sievers möchten an dieser Frage noch konkreter werden und die Wirkung des Glaubens auf die menschliche Subjektivität mit einer Affektlehre verknüpfen. Dadurch werde deutlich gemacht, wie die Subjektivität des Menschen im Prozess der Rechtfertigung erhalten bleiben kann. Auch wenn sie dabei tatsächlich auf Luthers eher beiläufige Erwähnungen der *affecti* verweisen können, so wird übergangen, dass Luther diese Affekte stets in negativer Hinsicht erwähnt und gerade darin den Versuch des Erasmus erkennt, einen freien, von der Ohnmacht und Sünde unbefleckten psychologischen Kern im Inneren des Menschen zu lokalisieren: „*Si enim praestantissimum in homine non est impium neque perditum aut damnatum, sed solum caro, id est, crassiores et inferiores affectus, qualem rogo faciemus Christum redemptorem? An precium sanguinis eius tam vile faciemus, ut solum id, quod vilissimum est in homine redemerit, praestantissimum vero in homine per sese valeat et Christo non habeat opus? ut Christum deinceps praedicemus*

⁹⁴ Vgl. Bayer, *Luthers Theologie* (2016), 211–215: „Das Befreiungslied ‚Nun freut euch, lieben Christen g’mein‘, der Freiheitstraktat Luthers und seine Erklärung des Zweiten Artikels reden jeweils vom glaubenden Menschen als einem radikal beschenkte, von Christi Person und Werk schlechthin abhängigen und damit radikal exzentrischen Wesen. Der Glaubende lebt nicht mehr in sich selbst, sondern in Christus (vgl. Gal 2,19f). Die Selbstverkrümmung und Selbstbegründung, die Fixierung auf die eigene Identität ist überwunden. [...] Mit diesem Ereignis des stellvertretenden Sühnetodes Jesu Christi ist das Kriterium der Wahrheit gegeben, von dem aus sich die Theologie sowohl zur vorneuzeitlichen Substanzmetaphysik wie zur neuzeitlichen Subjektmetaphysik nur kritisch verhalten kann, da diese ein exzentrisches Sein und bleibende Fremdheit nicht zu denken erlauben.“ A.a.O., 211f.

⁹⁵ Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (1967), 269.

⁹⁶ Vgl. a.a.O., WA 18,634-638 ; LDStA I, 288-296.

*redemptorem, non totius hominis, sed partis eius vilissimae, scilicet carnis, Hominem vero ipsummet suiipsius redemptorem in potiore sui parte.*⁹⁷

Daran wird deutlich, dass Luther von der Einheit der Subjektivität des Menschen sowohl in der Ohnmacht als auch der Errettung ausgeht, dies aber vollkommen dem Wirken des Sohnes Gottes zuschreibt. Christus wird für den Erlösten zum Ort einer im Glauben je neu geschenkten exzentrischen Subjektivität.

4.5 Verborgene Gottes und Prädestination

Luthers Äußerungen zur Verborgene Gottes sowie seine im Zusammenhang mit dem Determinismus bereits erwähnten Äußerungen zur Prädestination haben zu vielen Diskussionen bei den Interpreten geführt. Erich Seeberg ist der erste, der ausführlicher Stellung bezieht und darauf hinweist, dass Luther diese Fragen nicht theologisch auflöst, sondern sie durch Christus im Glauben erfassen lasse. Helmut Bandt arbeitet dann heraus, wie sehr Luther zwischen der Verborgene als Tiefendimension Gottes und seiner Offenbarung in der Kondezendenz Christi unterscheide. So prägte Bandt diesbezüglich den Begriff „*sub contrario*“, der vielfach rezipiert und vertieft wurde, insbesondere bei Lienhardt, Wenz, Bernhardt, Nestvogel und Barth. Zu Recht kann man daher festhalten: „Die Struktur der Offenbarung Gottes *sub contrario* durchzieht Luthers gesamte Theologie. Sie artikuliert sich grundlegend in der Christologie.“⁹⁸ Luthers Ziel ist es, die Rettung des Subjekts so stark wie möglich zu machen und dabei voll und ganz auf die alleinige Wirkung Gottes abzuzielen, auch um den Preis, dass dadurch Gottes Handeln letztlich unerforschlich und verborgen für den Menschen wird: „*[V]oluntatis verbo divinae rationem quaerendam non esse, sed simpliciter adorandam, data gloria Deo, quod cum sit iustus et sapiens solus nulli faciat iniuriam, nec stulte aut temere quippiam agere possit, licet nobis longe secus appareat, hac responsione pii sunt contenti.*“⁹⁹ Eberhard Jüngel, Oswald Bayer und Marc Lienhard schließen sich hier an;

⁹⁷ A.a.O., WA 18,744 ; LDStA I, 546: „Wenn nämlich das Hervorragendste im Menschen nicht gottlos ist und nicht verloren oder verdammt, sondern nur das Fleisch, das heißt, die gröberen und niederen Affekte – zu was für einem Erlöser, frage ich, werden wir Christus machen? Werden wir den Preis seines Blutes so gering machen, dass er nur das, was das Geringste im Menschen ist, erlöst hat, das Hervorragendste aber im Menschen durch sich kräftig ist und Christus nicht nötig hat? So predigten wir dann folglich Christus als Erlöser nicht des ganzen Menschen, sondern seines geringsten Teils, nämlich des Fleisches; den Menschen selbst aber als Erlöser seiner selbst in seinem besseren Teil.“ In gleicher Weise spricht er zuvor davon, dass der Mensch unter dem Affekt steht, Gott zu hassen, vgl. WA 18,724f ; LDStA I, 500. Ebenso vgl. WA 18,779 ; LDStA I, 640 und WA 18,783 ; LDStA I, 648.

⁹⁸ Hallensleben, *Theologie der Sendung* (1994), 165.

⁹⁹ Luther, WA 18,632 ; LDStA I, 284: „Die Ursache für seinen göttlichen Willen darf aber nicht erforscht, sondern muss schlicht angebetet und Gott die Ehre gegeben werden. Denn weil er allein gerecht und weise ist, tut er niemandem Unrecht und kann nichts töricht oder leichtsinnig tun, auch wenn es uns bei weitem anders erscheint.“

Bernhard Lohse weist darauf hin, dass dieses Verständnis Teil von Luthers Verwurzelung in der Mystik sei, konkret in diesem Fall in den Überlegungen von Nikolaus von Kues. Im gesamten Duktus von *De servo arbitrio* spürt man die hohe Plausibilität, da Luther das Geheimnis der göttlichen Majestät wahren und anbeten möchte, ohne es der menschlichen Vernunft zu unterwerfen¹⁰⁰: „*Quae voluntas non requirenda, sed cum reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae, soli sibi reservatum, ac nobis prohibitum*“.¹⁰¹

Reinhold Bernhardt und Thomas Reinhuber dagegen sehen darin eine Ausflucht. Sie kritisieren, dass dies letztlich mit dem *Deus absconditus* und dem *Deus revelatus* eine „unerträgliche Spaltung“ in den Gottesbegriff hineintrage. Schon Luthardt und Ritschl haben diese Spaltung kritisiert, und Johannes von Walter sieht es als Beleg an, dass Luther ein „schroffer Prädestianer“ sei. Ferdinand Kattenbusch stellt diesbezüglich die Überlegung an, ob es sich dabei um ein reines Stilmittel bei Luther handelt. Gustaf Aulén ist der Erste, der die Spaltung im Gottesbegriff entschieden ablehnt. Gemeinsam mit Heinrich Bornkamm, Paul Althaus und später Wolfhart Pannenberg verweist er darauf, dass Luther mit der Lehre der Verborgenheit Gottes die Grenze zum Geheimnis Gottes zu wahren versuche. Es geht dem Reformator keineswegs um einen göttlichen Dualismus, sondern um die Unterscheidung zwischen menschlichem Erkenntnisvermögen und göttlicher Herrlichkeit: „*Quid vero, Cur et quantenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare, aut tangere, sed tantum timere et adorare*.“¹⁰² Dass es sich hierbei eben nicht um einen Dualismus, wie er zuweilen in der skandinavischen Lutherforschung gelehrt wurde, handelt, setzt sich zunehmend auch als Überzeugung in der deutschsprachigen Lutherforschung durch. So verweisen Benedikt Bruder, Angelika Michel und Birgitta Weinhardt darauf, dass der *Deus absconditus* vor allem eine Außenperspektive auf Gottes Handeln in dieser Welt ist, der Gläubige aber durch die relationale Verbindung mit Christus viel stärker den *Deus revelatus* erkennen darf.

Luthers Aufmerksamkeit richtet sich vorrangig auf die unverdient zugesprochene Gnade, eine Prädestinationsspekulation möchte er nicht weiter fördern, sondern sieht auch dieses Thema als dem Menschen in der Gesamtheit unzugänglich und der göttlichen Majestät vorbehalten an. Sein kurzer Hinweis am Ende von *De servo arbitrio* hinsichtlich der *tria lumina*

¹⁰⁰ Darauf zielt Luther unter anderem an diesen Stellen ab: WA 18, 689. 690. 712. 717. 784 ; LDStA I, 414. 416. 472. 484. 652.

¹⁰¹ A.a.O., WA 18,684 ; LDStA I, 404: „Dieser Wille ist nicht zu erforschen, sondern mit Ehrfurcht anzubeten als ein im höchstem Grade verehrungswürdiges Geheimnis der göttlichen Majestät, ihm allein vorbehalten und uns verboten“.

¹⁰² A.a.O., WA 18,686 ; LDStA I, 406: „Was aber, warum und inwiefern er will – danach zu fragen, das zu wünschen, sich darum zu sorgen oder daran zu rühren, ist überhaupt nicht erlaubt, sondern nur zu fürchten und anzubeten.“

wird von Peter Steinacker zwar so verstanden, dass Luther seine „ungeheuerlichen Aussagen“ bezüglich der Prädestination damit abzuschwächen versuche, doch Claus Schwambach hält, meiner Ansicht nach völlig zu Recht, entgegen, dass es dem Reformator dort wiederum um die Vorläufigkeit und Begrenztheit aller menschlichen Erkenntnis gehe, verbunden mit dem tiefen Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, die sich im eschatologischen *lumen gloriae* vollständig offenbaren werde.¹⁰³

5 Thesen auf dem Weg zu einer Versöhnung mit der Endlichkeit

Nachdem anhand der Rezeptionsgeschichte von *De servo arbitrio* deutlich geworden ist, wie die Theologie selbst in den subjekttheoretischen Spannungen steht und um angemessene Antworten ringt, sollen sowohl die Fragen als auch die Ergebnisse der Interpretationsgeschichte wieder neu rückgebunden werden an Luthers Schrift. Vier abschließende Thesen zu *De servo arbitrio* weisen den Weg für eine Relecture, die den Weg zu der eingangs erwähnten *ars moriendi* weisen könnten. Diese Hoffnungsperspektive der christlichen Theologie könnte vielleicht dazu beitragen, den Weg aus den Aporien der subjekttheoretischen Fragen zu zeigen. Auf einem solchen Weg könnte die Theologie versuchen, sprachfähiger zu werden, ohne ihre Wurzeln zu vernachlässigen, indem sie aus den eigenen theologischen Traditionen fruchtbare Antworten für die Gegenwart schöpft und die versöhnende Botschaft des Evangeliums teilt. Die hier abschließend formulierten Abschnitte sind bewusst thesenhaft formuliert und greifen auf die vorausgehenden Untersuchungen zurück.

5.1 *De servo arbitrio* ist in Zuordnung und Abgrenzung zum jeweiligen Subjektbegriff zu lesen.

Im Kern des Konfliktes zwischen Erasmus von Rotterdam und Martin Luther geht es um die Subjektivität des Menschen. Beide wählten nicht ohne Grund ihre erkenntnistheoretische Position für den Titel ihrer jeweiligen Schrift aus. „*De servo*“ ist also nicht als bloß polemische Reaktion auf „*De libero*“ zu sehen, sondern weist bereits auf den entscheidenden Unterschied in der Anthropologie hin. Das wurde in der Interpretationsgeschichte nicht immer ausreichend berücksichtigt. Beide Autoren sind in ihrer Ontologie davon überzeugt, dass der Mensch aufgrund seiner Kreatürlichkeit ein eigenständiges Subjekt ist, das auch nach dem Sündenfall erhalten bleibt. Wenn sich ihre Debatte auch anderer Begriffe bedient, so geht es im Grunde in

¹⁰³ Vgl. a.a.O., WA 18,785 ; LDStA I, 654-656.

der Auseinandersetzung doch um die neuzeitliche Frage nach dem Subjekt und die Frage nach dem Zueinander von Ewigkeit und Endlichkeit. Luther steht mit seiner Position in Verdacht, nicht allein die Willensfreiheit, sondern sogar die gesamte Subjektivität des Menschen aufzuheben und den Menschen mittels eines Kausaldeterminismus zu einem bloßen Objekt zu reduzieren. Dieser Vorwurf ist allerdings eine Überzeichnung, die sich nicht anhand des Textes belegen lässt, vielmehr vom Reformator selbst sehr deutlich zurückgewiesen wird. Er fragt Erasmus polemisch: „*Deinde ac si omnes homines essent trunci et lapides*“.¹⁰⁴ Ebenso verweist er auf die ontologische Befähigung des Menschen durch Gottes Geist, eine „*dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem*“, die auch er selbst bekennt und fügt hinzu: „*[N]eque enim pro anseribus (ut dicitur) coelum creavit*.“¹⁰⁵

Sowohl der Humanist als auch der Reformator ringen um eine rechtes Verständnis des Subjekts als *imago Dei*. Luther stellt in *De servo arbitrio* die Frage nach dem Verhältnis zwischen Transzendenz und Immanenz und bezeichnet die Allwirksamkeit Gottes als „heilsames Wissen“ des Menschen. Diese heilende Wirkung entfaltet sich besonders in den Anfechtungssituationen, die im neuzeitlichen Kontext eine gewisse Ähnlichkeit zu Ohnmachtserfahrungen haben. Luther betont, dass sich im Angefochtensein und in der Schwachheit des Menschen offenbart, dass er nicht auf eigene Handlungen, Kraft oder Fähigkeiten blicken kann, sondern das Vertrauen in Gottes Souveränität und Wirksamkeit den entscheidenden Unterschied ausmacht. Und doch sind es seine eigenen Erfahrungen der Anfechtung und Schwachheit, derer der Mensch sich deshalb umso stärker bewusst ist. Deshalb haben Anfechtung und Leid mit der damit verbundenen Grenzerfahrung für Luther eine so zentrale Rolle für den Glaubensempfang. Die Theologie Luthers entfaltet also gerade in der existenziellen Anfechtung ihre größte Wirkung, indem sie Trost und Halt bietet, der gerade nicht aus uns selbst hervorgehen kann, der die Subjektivität des Menschen dabei allerdings weder negiert noch übergeht, sondern radikal ernst nimmt und zu ihrer höchsten und einzig möglichen Verwirklichung führt.¹⁰⁶

Luthers zentrales Anliegen ist es, bei Wahrung der menschlichen Subjektivität deren Ohnmacht aufzuzeigen. Aus heutiger Sicht könnte man zusammenfassen: Luthers Anliegen kann verstanden werden als die Rettung der Subjektivität vor ihrem Abgleiten in den Nihilismus. Joachim Ringleben hat es sehr treffend als „Nullpunktsituation“ bezeichnet, wenn der Reformator die Demütigung des menschlichen Hochmuts als Ausgangspunkt für die

¹⁰⁴ Luther, WA 18,754 ; LDStA I, 574: „Als ob alle Menschen Klötze und Steine wären.“

¹⁰⁵ A.a.O., WA 18,636 ; LDStA I, 292: „Denn Gott hat, wie man sagt, den Himmel nicht für Gänse erschaffen.“

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O., WA 18,618-620 ; LDStA I, 256-260.

Erkenntnis der göttlichen Gnade beschreibt, und Helmut Bandt verwendet den Begriff der *humilitas*.¹⁰⁷ Mehrfach verweist Luther auf Bibelstellen wie Genesis 6,5, Matthäus 7,18, Römer 3,23, Römer 8,3-9 oder Epheser 2,1-5, in denen die Ohnmacht der Menschen beschrieben wird. Eine anthropologische Schlüsselstellung scheint er dabei vor allem der Epheserstelle zuzuschreiben, in der die Menschen außerhalb der Gnade Gottes „Kinder des Zorns von Natur aus“ sind, geistlich tot.¹⁰⁸ Diese „Nullpunktsituation“ den Menschen vor Augen zu führen, ist Ziel seiner exegetischen Auslegung quer durch den biblischen Befund. Deshalb kann Luther aufgrund dieses Verständnisses der Sünde als geistlichen Beziehungsbegriff auch jeglichem Versuch einer heilsschaffenden *cooperatio* zwischen Gott und Mensch eine scharfe Absage erteilen, sollte darunter verstanden werden, dass der Mensch zum Mitbegründer des Heils werden könnte. Gerade die frühen Arbeiten von Julius Köstlin und Martin Kähler legen diese Stoßrichtung Luthers offen. Die Subjektivität des Menschen besteht für Luther aus dem *homo incurvatus in se ipsum*, dem Menschen, der aufgrund seiner sündhaften Verstrickung sogar unfähig ist, seine eigene Gefangenschaft zu erkennen, sich dabei aber in vollendeter Verblendung selbst für frei hält. Karl Holl ergänzt, dass es gerade deshalb eines heilsamen Schocks bedarf, einer *resignatio ad infernum*, eines Hinabstürzens in die Verzweiflung, wie es Luther selbst beschrieb: „*Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua.*“¹⁰⁹

Für Charles Taylor steht ein solches Subjektverständnis in der Neuzeit allerdings unter der Herausforderung, dass es aufgrund seines Pessimismus kaum anschlussfähig ist: „In diesem anthropozentrischen Klima muss die Vorstellung vom Spirituellen, sofern überhaupt noch vorhanden, völlig konstruktiv und positiv sein. Sie [...] ist immer weniger dazu imstande, einen strafenden Gott in Betracht zu ziehen. Der Zorn Gottes verschwindet, und zurück bleibt nur seine Liebe. Nach älterer Auffassung musste der Zorn mit zum Gesamtpaket gehören. Das Gefühl der Erlösung war vom Eindruck der Sündigkeit und Niedrigkeit nicht zu trennen vom Begriff der verdienten Strafe“¹¹⁰

Von daher sollte eine neuzeitliche Lutherinterpretation, sofern sie zur Debatte um die Rekonstruktion des Menschen etwas beitragen möchte, nicht bei der Erörterung der Ohnmachtserfahrung stehenbleiben, sie aber zugleich nicht übergehen, da sie für die Theologie

¹⁰⁷ Vgl. a.a.O., WA 18,632 ; LDStA I, 284.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., u.a. WA 18,708f. 736. 768-770. 774-777 ; LDStA I, 460f. 528. 608-614. 624-634.

¹⁰⁹ A.a.O., WA 18,719 ; LDStA I, 486: „Ich selbst habe nicht nur einmal Anstoß genommen bis hin zum tiefsten Abgrund der Verzweiflung – bis ich sogar wünschte, dass ich niemals als Mensch geschaffen worden wäre. Das war, bevor ich wusste, wie heilsam diese Verzweiflung ist und wie nahe der Gnade.“

¹¹⁰ Taylor, Ein säkulares Zeitalter (2020), 1078f.

zum zentralen Element der Begegnung zwischen Irdischem und Ewigem ist und gerade dem heutigen Menschen in seinen Grenz- und Abhängigkeitserfahrungen durchaus gerecht wird.

Karl Holl arbeitete heraus, was Daniel Zimmermann fast 100 Jahre später neu betont hat: Luther würdigt eine existenzielle Grenzerfahrung sehr positiv, insofern es einer solchen vielleicht sogar bedarf, um zur wahren Selbsterkenntnis zu gelangen und von dort her den Blick geöffnet zu bekommen für Gottes Gnadenhandeln. Luther spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von „*cognitio sui ipsius*“ und bezeugt damit erneut, dass er keineswegs eine Auslöschung des Subjekts anstrebt. Vielmehr geht es ihm um die Gotteserkenntnis und um ein recht verstandenes Verhältnis der menschlichen Subjektivität zu sich selbst, mit starker Betonung der sündhaften Verstrickung.¹¹¹ Das leitet zur zweiten These über.

5.2 Es geht in *De servo arbitrio* um die Rettung des Subjekts.

Wie bereits zuvor deutlich wurde, geht es Luther keineswegs um eine Auslöschung oder Leugnung der menschlichen Subjektivität, wobei der verwendete Subjektbegriff von zentraler Bedeutung für die Lutherinterpretation ist und zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen führt. Der Reformator ist durchaus an einer bestimmten Form der Selbsterkenntnis interessiert, jedoch ist diese für ihn eng mit einer existenziellen Ohnmachtserfahrung verbunden. Daniel Zimmermann weist eindrücklich darauf hin, dass in Luthers Lehre vom *servum arbitrium* Hamartologie und Soteriologie kulminieren und somit von zentraler Bedeutung für die Frage nach der Subjektivität werden. Es geht dem Reformator nicht allein um ein „pessimistisches Menschenbild“, wie es ihm unter anderem Heinz Schilling zuschreibt, sondern es geht ihm darum, durch die Erkenntnis der Sünde das Subjekt aus deren Hand zu erretten. Eindrücklich hat dies Hans Joachim Iwand erkannt und herausgearbeitet: „Dieser homo ist Gegenstand der *cognitio sui*; wenn der Mensch an Gottes Urteil erkennt, dass für ihn Mensch-Sein Sünder-Sein bedeutet, dann erkennt er sich selbst. Die Sünde hört erst auf, ein accidens am Menschen zu sein, wenn Mensch und Sünder eine Person sind [...]. Man könnte fast den Schluss wagen: Also ist die echte Individualisierung meines menschlichen Wesens das Sündenbekenntnis; nicht etwa, dass ich ein Sünder wäre, weil ich ein Individuum bin, sondern umgekehrt, dass Individualität erst im Bekenntnis der Sünde gefunden wird; hier ist keiner dem anderen gleich, und doch sind alle Menschen einander darin gleich.“¹¹²

¹¹¹ Vgl. Luther, WA 18,614 ; LDStA I, 246-248.

¹¹² Iwand, Rechtfertigungslehre und Christusglaube (1966), 86.

Die Hamartiologie ist für Luther von entscheidender Bedeutung und hat einen ganz zentralen Platz in seiner Anthropologie, doch das damit verbundene Ziel ist die Soteriologie, die Rettung des Subjekts, das sich selbst in der Gegenwart der Gnade Gottes findet. Deshalb ist die Sündhaftigkeit nicht zu verwechseln mit der Endlichkeit oder moralischen Tatsünden. Wenn der Sünder sich als Sünder erkennt, wird ihm sein eigener Zustand vor Augen geführt. Dadurch wird er sich seiner selbst als Subjekt bewusst, doch zugleich als gefangenes Subjekt. Die Sünde und die damit verbundene Anfechtung- und Ohnmachtserfahrung führt also nach Luther zu einer wahrhaften *cognitio sui* in ungetrübter Weise. Umso auffälliger ist es, dass manche neueren Entwürfe wie bei Ulrich Barth, Reinhold Bernhardt, Volker Leppin und Ivo Bäder-Butschle die Sündenlehre fast überhaupt nicht mehr berücksichtigen. Auf diese Weise besteht die Gefahr, dass der Kern der reformatorischen Rechtfertigungslehre preisgegeben und Luthers eigene Absicht übergangen wird: „*Si credimus Christum redemisse homines per sanguinem suum, totum hominem fateri cogimur fuisse perditum, alioqui Christum faciemus vel superfluum vel partis vilissimae redemptorem, quod est blasphemum et sacrilegum.*“¹¹³

Bekanntlich führte die exegetische Betrachtung von Römer 1,16f Luther tief hinab in die bereits angesprochene Verzweiflung und Ohnmacht. Durch die Offenbarung der zugerechneten passiven Gerechtigkeit Gottes fand dann der sogenannte „reformatorische Durchbruch“ zur Gerechtigkeit aus Gnade statt. Doch auch der unmittelbare Kontext dieser Textstelle, ab Vers 18, ist ein eindrückliches Zeugnis der menschlichen Ohnmacht, des verfinsterten Herzens, der Rebellion gegen den Schöpfer und der Bindung an die Sünde. Für Luther bestand kein Zweifel, dass es sich dabei nicht nur um irdische Strukturen und Systeme handelt, die die Menschen gefangen halten, wie Althusser und Lyotard es vermuten, sondern dass dahinter eine reale dämonische Macht steht, die sich diese irdischen Werkzeuge zu Nutze macht.¹¹⁴ Dass diese Dimension im Verlauf der Moderne zunächst in den Hintergrund trat und schließlich ganz gelehnet wurde und wird, führt zu einer sprachlichen Hilflosigkeit im Umgang mit Anfechtungserfahrungen und dem Leid in der Neuzeit. Die Mehrheit der Vertreter der Moderne gibt sich nicht mit der menschlichen Ohnmacht durch innere und äußere Gefangenschaft zufrieden und sucht nach Befreiung und Wiederherstellung der Subjektivität und der menschlichen Freiheit, auch wenn es einzelne Vertreter wie Gianni Vattimo gibt, die sich für den Nihilismus aussprechen und die menschliche Situation gerade dadurch akzeptieren

¹¹³ Luther, WA 18,786 ; LDStA I, 656: „Wenn wir glauben, Christus habe die Menschen durch sein Blut erlöst, sind wir zu dem Bekenntnis gezwungen, der ganze Mensch sei verloren; andernfalls werden wir Christus entweder überflüssig oder zum Erlöser des wertlosesten Teil machen, was gotteslästerlich und ruchlos wäre.“

¹¹⁴ Vgl. a.a.O., WA 18,757 ; LDStA I, 578-580.

und positiv zu füllen versuchen.¹¹⁵ Der Reformator argumentiert gerade gegensätzlich, und es ist zu vermuten, dass er in der Leugnung der transzendenten Dimension einen zentralen Hinderungsgrund für Menschen sehen würde, zu einer befreiten Subjektivität vorzudringen, da sie lediglich die Symptome und nicht die Ursachen zu bekämpfen suchen und blind für die eigentliche Ursache ihrer Unfreiheit sind, die Verstrickung und Bindung der Sünde. Ebenso hat auch Paulus in Epheser 6,12 darauf hingewiesen, dass es nicht die sichtbaren Gegner des Evangeliums sind, mit denen die Gemeinde zu kämpfen hat, sondern die dahinter liegenden Mächte und Gewalten der Finsternis. Wiederum sei diesbezüglich auf Luthers stetiges Insistieren auf der Anfechtungserfahrung als Ausgangspunkt für die Heilsgewissheit verwiesen.

In seiner Auslegung der Bußpsalmen aus demselben Jahr wie *De servo arbitrio* schreibt Luther in Bezug zu Psalm 38,22: „Ich bin ein einsamer, von allen verlassen und verachtet, darumb nim du mich auff und verlas mich nicht. Gottes natur ist, das er aus nicht ettwas macht, darumb wer noch nicht nichts ist, aus dem kan Gott auch nichts machen“.¹¹⁶ Daran wird deutlich, dass es ihm zwar einerseits um eine schonungslose Offenlegung einer wahren Selbsterkenntnis geht, doch stets mit dem Ziel, dass das Subjekt letztlich gerettet und aufgerichtet wird. Die Kontinuität des Subjekts liegt darin begründet, dass der Mensch über sich selbst und seinen Zustand erschrickt und dann gerade dieses Subjekt zur Heilsgewissheit geführt wird. Deshalb ist für Luther das Gesetz auch nur die eine Hälfte der Schrift und führt hinüber zum göttlichen Ruf zur Umkehr, zur Botschaft des Evangeliums¹¹⁷: „*Non enim dicit, Nolo peccatum hominis, sed nolo mortem peccatoris, manifeste significans de poena peccati sese loqui, quam peccator pro suo peccato sentit, scilicet de timore mortis, Et in hac positum peccatorem afflictione et desperatione, erigit et consolatur, ne linum fumigans extinguat, et calamum quassatum conterat, sed spem veniae et salutis faciat, ut magis convertatur, scilicet conversione salutis a poena mortis, et vivat, hoc est, bene habeat et secura conscientia laetetur.*“¹¹⁸

¹¹⁵ Zima führt Vattimo, neben Lyotard und Foucault, als postmodern bezeichneten Autoren an, bei dem das individuelle Subjekt zerfallen ist bzw. konkret als „Effekt der Ideologie, des Unbewußten, der Sprache“ darstellt, vgl. Zima, *Theorie des Subjekts* (2017), 193. Vattimo beschreibt die Auflösung des individuellen Subjekts als einen Akt der Befreiung. Denn nur in einem solchen Prozess der Dekonstruktion wird ein metaphysischer Subjektbegriff gebrochen und ein „Spiel der Kommunikation und Metakommunikation“ eröffnet mit dem Ziel, den Subjektbegriff durch eine Ontologie der schwachen Seinskonzeption zu ersetzen, vgl. Vattimo, *Jenseits vom Subjekt* (2005), 37-63.

¹¹⁶ Luther, WA 18,497,33-36.

¹¹⁷ Vgl. Luther, WA 18,681-684 ; LDStA I, 396-402.

¹¹⁸ A.a.O., 400-402. WA 18,683f ; LDStA I, 400-402: „Denn er sagt nicht ‚Ich will nicht die Sünde des Menschen‘, sondern ‚Ich will nicht den Tod des Sünders‘, und er zeigt klar an, dass er von der Strafe der Sünde spricht, die ein Sünder für seine Sünde empfindet, nämlich von der Furcht vor dem Tod. Und den Sünder, der sich in dieser Anfechtung und Verzweiflung befindet, richtet er auf und tröstet er, dass er nicht den glimmenden Docht auslösche und das geknickte Rohr zerbreche, sondern Hoffnung auf Vergebung und Heil bewirke, so dass er sich mehr

Es fällt auf, dass Luther hier die Bekehrung gleichsetzt mit einem Heilwerden und einem „guten Leben“, das er als göttliches Ziel des Evangeliums ansieht. Die philosophischen Entwürfe zur Theorie des Subjekts befassen sich in den unterschiedlichsten Formen mit einer Befreiung der Subjektivität, dem Kampf gegen eine Vormundschaft und mit dem Widerstand gegen den Zerfall. Doch stets wird dabei der Fokus darauf gerichtet, dass der Mensch in Form einer Selbstbehauptung selbst diesen Kampf führen oder resignierend seine Endlichkeit möglichst lange verdrängen müsse. *De servo arbitrio* greift das Ziel der Rettung des Subjekts vollumfänglich auf, allerdings nicht als Projekt des Menschen, sondern als göttliches Ziel einer Errettung *ab extra*, weil der Mensch zu seiner eigenen Errettung nichts beizutragen im Stande ist. Und doch gilt es wieder stärker hervorzuheben, dass Luther die Rettung des Subjekts beschreibt, nicht als sein, sondern als göttliches Projekt. *De servo arbitrio* müsste stärker vor diesem Hintergrund gesehen und in den Diskurs eingebracht werden. Der Kampf findet dabei nicht gegen eine äußere Übermacht statt, die es mit menschlichen Mitteln zu bekämpfen gilt, sondern er findet im Inneren des Menschen selbst statt als ein Kampf um seine Subjektivität. Anknüpfen könnte man hierfür in *De servo arbitrio* bei Luthers Bild des stets gerittenen Reittieres sowie in der Lutherforschung vor allem bei den skandinavischen Beiträgen.

Auch Charles Taylor greift den Begriff der Bekehrung auf und beschreibt ihn im Kontext seiner Analyse als „Erlebnisse der Fülle“, die durch die Erfahrung der überwältigenden Kraft der göttlichen Liebe zum Wunsch geführt haben, selbst Teilhaber der Liebe Gottes zu werden. Diese Erlebnisse können Einzelpersonen betreffen oder auch als kollektive Erfahrung durch Teilhabe einer größeren Transformation erlebt werden, immer jedoch verbunden mit einem Paradigmenwechsel im eigenen Denken.¹¹⁹ „Die Einsichten des Bekehrten durchbrechen die Grenzen der herrschenden Lesarten der immanenten Ordnung, sei es im Hinblick auf die akzeptierten Theorien oder die moralische und politische Praxis. [...] Man bricht aus der immanenten Ordnung aus und gelangt in eine größere, umfassendere Ordnung, die jene enthält, während sie sie durchbricht.“¹²⁰ Luther aus neuzeitlicher Perspektive zu deuten, könnte also daran anknüpfen, *De servo arbitrio* in eben dieser Perspektive als einen Kampf um die Rettung des Subjekts zu verstehen. Diese Rettung, dieser Einbruch des Ewigen in die Endlichkeit, kann dabei jedoch nicht durch einen Akt der Selbstermächtigung geschehen, sondern nur durch einen Einbruch der überwältigenden Kraft der Liebe in die individuelle Erfahrung des Subjekts. Dies führt weiter zur dritten These.

bekehrt, nämlich in einer Bekehrung zum Heil, weg von der Strafe des Todes, und lebe, das heißt, dass es ihm gut gehe und er sich eines sicheren Gewissens erfreue.“

¹¹⁹ Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter (2020), 1206–1210.

¹²⁰ A.a.O., 1212.

5.3 Die Rettung des Subjekts ist nur durch Erlösung *ab extra* möglich.

Giorgio Agamben verweist auf das Dilemma der Welt, in ihrer Vergänglichkeit nicht Erlösung zu wollen, sondern Gerechtigkeit: „Als unrettbare urteilen die Geschöpfe über das Ewige – so lautet das Paradox, das Jesus zuletzt, als er vor Pilatus steht, das Wort entzieht. Hier ist das Kreuz, hier die Geschichte.“¹²¹ Der Philosoph drückt damit die Überzeugung aus, dass sich Gerechtigkeit und Erlösung in gewisser Weise ausschließen und sich nicht versöhnen lassen. Und doch kommt es, wie im Prozess Jesu ersichtlich, zu einem „Schlüsselmoment der Menschheitsgeschichte, in dem sich die Ewigkeit in einem entscheidenden Augenblick mit der Geschichte verschränkt.“¹²² Die These lautet nun, dass sich Luthers Verständnis von der Erlösung des Subjekts durch einen solchen Einbruch der Ewigkeit in die Geschichte eines Individuums verstehen lässt und, wie zuvor bei Taylor beschrieben, das Subjekt aus einer immanenten Ordnung in eine umfassendere Ordnung versetzt, die doch die Weltlichkeit der Welt in sich aufnimmt.

Das Problem bei Luthers Ausführungen in *De servo arbitrio* besteht vor allem darin, dass der Reformator durch die Herausforderung des Humanismus seinen Fokus primär auf die Verneinung der menschlichen Beteiligung statt auf den geheimnisvollen Einbruch jener größeren Ordnung in die subjektive Erfahrung des Einzelnen legt. Dadurch wird ihm zu Recht vorgeworfen, in seiner Antwortschrift zu sehr bei einer pessimistischen Anthropologie stehengeblieben zu sein, statt darauf aufbauend ausführlicher das Gnadenhandeln Gottes in positiver Beschreibung zu entfalten. Auch sein Ziel, das Geheimnis der göttlichen Verborgenheit zu wahren, kann hier zu einer Verkürzung in der Argumentation des Reformators geführt haben.

Luthers Zugang ist die Erfahrung der eigenen Unfreiheit und die Erfahrung der Errettung durch Erlösung *ab extra*: „*Ideo necessaria est lex, quae notificet peccatum, ut nequicia et magnitudine eius cognita, humilietur superbus et sanus sibi visus homo, et gratiam suspiret et anhelet, in Christo propositam.*“¹²³ Durch das wachsende Verständnis für die äußere Bindung des Menschen und zugleich die zunehmenden Ahnungen bezüglich der inneren Bindung und die Zweifel an der grundsätzlichen Existenz der individuellen Subjektivität können solche

¹²¹ Agamben, Pilatus und Jesus (2014), 61.

¹²² A.a.O., 6.

¹²³ Luther, WA 18,767 ; LDStA I, 604: „Daher ist das Gesetz notwendig, das die Sünde bekannt macht, damit nach Erkenntnis ihrer Nichtwürdigkeit und Größe der hochmütige und sich selbst gesund erscheinende Mensch gedemütigt werde und nach der Gnade seufze und lechze, die in Christus vor Augen gestellt wird.“

Überlegungen nicht mehr pauschal abgelehnt werden. Bei näherer Betrachtung wird spätestens seit der kritischen Theorie von Adorno und Horkheimer nach Auswegen aus den Aporien gesucht, in denen sich der Mensch vorfindet. Luther beschäftigt sich gleichsam vorwegnehmend mit diesen Fragen, indem er einerseits das Streben nach Selbstsetzung, Freiheit und Unabhängigkeit würdigend aufgreift, zugleich aber auch die Ohnmachtserfahrung aus der Perspektive der Sünde sprachfähig werden lässt. Die von ihm beschriebene „Demütigung“ des Menschen durch Brechung seines Hochmutes weist Äquivalenzen zu der Ohnmachtserfahrung der philosophischen Entwürfe auf, nicht zuletzt bei Friedrich Nietzsche und Jean-Paul Sartre. Auch bei ihnen gelangt der Mensch erst durch Erkenntnisgewinn und Offenlegung zur Einsicht der eigenen Verstrickung. Hans Joachim Iwand beschreibt dies erneut treffend: „Daraus wird deutlich, dass die Erkenntnis der eigenen Unfreiheit für den Menschen eine Art Offenbarung sein muss, dass sie eine Einsicht enthält, die er sich selbst auf keine Weise geben kann, die vielmehr an ihm gewirkt werden muss. Der Mensch kann ‚aus eigener Vernunft und Kraft‘ sein Unfrei-Sein weder erkennen noch in seiner Tiefe ermessen, das heißt, *er muss an seine Freiheit glauben, bis es Gott gefällt, ihm diesen Glauben zu nehmen.*“¹²⁴

Die Dimension der eigenen Verstrickung wird also vom Menschen lediglich erahnt und kann gar nicht vollumfänglich erfasst werden, da sie die menschliche Vorstellungskraft übersteigt. Dazu passt erneut Taylors Beschreibung des bleibenden Unbehagens im selbstgenügsamen Humanismus. Ebenso stellen Iwand, Erich Seeberg, Wolfhart Pannenberg, Albrecht Peters, Eberhard Jüngel, Wolfgang Nestvogel und Sebastian Sievers in ihren Interpretationen heraus, dass es eines göttlichen Offenbarungsakts bedarf, damit der Mensch überhaupt von der Notwendigkeit seiner eigenen Errettung Kenntnis nimmt. Pannenberg führt in seiner Anthropologie als Zustandsbeschreibung des Menschen aus: „Die Verkehrung des Verhältnisses von Ichzentrum und exzentrischer Bestimmung des Menschen bedeutet Selbstverfehlung des Menschen, weil er durch sein Streben, sich selbst zu gewinnen, seine exzentrische Bestimmung versäumt.“¹²⁵ Die bereits angesprochene exzentrische Bestimmung des Geschöpfes wird von Pannenberg als Kehrseite seiner Selbstverfehlung bzw. als Selbstentfremdung beschrieben. Der Mensch ist eine entfremdete Kreatur, die von ihrer exzentrischen Bestimmung abgewichen ist und die sich selbst zurückzugewinnen versucht, sich dabei aber in der eigenen Verstrickung verliert. Da diese Entfremdung zugleich untrennbar an

¹²⁴ Iwand, Studien zum Problem des unfreien Willens (1959), 35.

¹²⁵ Pannenberg, Anthropologie (1983), 103.

die Schuld und den Selbstvollzug des Subjekts gebunden ist, wird sie von Edmund Schlink, an den Pannenberg anknüpft, als das „Elend des Sünders“ beschrieben.¹²⁶

Der Rückzug auf die Innerlichkeit ist für Luther lediglich der erste Schritt und nicht das Ziel, denn die Offenbarung führt dem Menschen seine Verletzlichkeit und Verlorenheit existenziell vor Augen, antwortet dann aber mit dem möglich werdenden Ruf nach Erlösung. Luthers Weg der *cognitio sui* führt daher zunächst in die Innerlichkeit der Selbsterkenntnis, von dort aber nach außen, da der Mensch in sich nichts als Leere und Ohnmacht entdeckt und diese Erkenntnis die Suche nach einer externen Hoffnung seiner exzentrischen Bestimmung fördert. Gerade hierin ist auch die Versöhnung mit der Endlichkeit begründet, die dadurch erfolgt, dass dieser Prozess der Anfechtungserfahrung zum Ende kommt und im Menschen durch die Zurückführung zu seiner exzentrischen Bestimmung seine innere Entfremdung überwunden wird, so dass zugleich die Kontinuität des Subjekts im Erlösungsprozess inmitten einer radikalen Transformation gewahrt bleibt.

Deshalb kann Luther auch nicht von irgendeiner Mitwirkung bei der Errettung sprechen, da der Mensch in seiner Sicht keine autonome Handlungsmöglichkeit besitzt. Er ist eben nicht wie „Herkules am Scheideweg“ in der Lage und zugleich herausgefordert zur Entscheidung, sondern handelt immer unter Befehl und Wirkung der ihn besitzenden geistlichen Macht¹²⁷: „*Vere igitur in bivio sumus, altera vero via tantum patet, imo nulla patet, ostenditur vero per legem, quam altera scilicet ad bonum sit impossibilis, nisi Deus spiritum donet, altera vero quam sit lata et facilis, si Deus permittat.*“¹²⁸ Luthers Ablehnung jeglicher Beteiligung wird also einerseits dadurch begründet, dass es als anthropologische Grundsituation aufgrund der Sünde überhaupt keinen Raum für Entscheidungen gibt, andererseits lehnt er aber auch Versuche ab, statt von einer Mitwirkung lediglich von einer Abwendung und Verweigerung gegen das göttliche Werk zu sprechen.¹²⁹ Vielmehr hält er fest: „*[I]deo nihil valere liberum arbitrium nisi ad peccandum, cum etiam spiritu Dei inter eos vocante et docente, in peius proficiant, quid facerent sibi relictis sine spiritu.*“¹³⁰ An diesem Punkt wird Luthers Aussage über den Wechsel vom Gesetz zum Evangelium deutlich. Denn wenn die Ohnmacht, sich nicht

¹²⁶ Schlink, *Ökumenische Dogmatik* (2005), 124.

¹²⁷ Vgl. Luther, WA 18,661-663 ; LDStA I, 344-350. Später schreibt er: „*[Q]uia voluntas regis non potest effugere actionem omnipotentis Dei, quia rapitur omnium voluntas, ut velit et faciat, sive sit bona sive mala.*“ – „Denn der Wille des Königs kann dem Handeln des allmächtigen Gottes nicht entkommen, weil der Wille aller hingerissen wird, zu wollen und zu tun, sei es Gutes, sei es Böses.“ A.a.O., 556. WA 18,748 ; LDStA I, 556.

¹²⁸ A.a.O., WA 18,677 ; LDStA I, 382-384: „Wahrlich also sind wir am Scheideweg, aber nur ein Weg steht offen, vielmehr: Keiner steht offen. Durch das Gesetz aber wird gezeigt, wie freilich der eine [Weg] zum Guten unmöglich ist, wenn Gott nicht den Geist schenkt, wie breit und leicht aber der andere ist, wenn Gott es zulässt.“

¹²⁹ Vgl. a.a.O., 348. WA 18,662 ; LDStA I, 348.

¹³⁰ A.a.O., WA 18,735 ; LDStA I, 524-526: „Daher ist das freie Willensvermögen zu nichts in der Lage außer zum Sündigen, weil sie, auch wenn der Geist Gottes unter ihnen ruft und lehrt, zum Schlechteren fortschreiten.“

selbst retten zu können, erkannt und eingestanden wird, tritt die erlösende Botschaft der Rettung des Subjekts hinzu. „Diese Ahnung des Menschen von seinem Elend findet in der Menschwerdung Jesu Christi ihre Bestätigung. Es ist ein Zeichen für die Geschlossenheit in Luthers Gedankenführung, dass er die so gewonnene *cognitio sui* andererseits mit der Rechtfertigung identifiziert oder, wenn auch nicht immer dies, dass er doch wenigstens aus ihr den Affekt gewinnt, der den Menschen in Gottes Arme treibt. Nichts kann den Menschen, der sein Elend erkennt, halten, in Gottes Arme zu flüchten. [...] Darum hängt das Ende des Rechtfertigungsprozesses am Anfang, die Gewissheit der *gratia* an dem rechten Verständnis der Sünde.“¹³¹

Luther merkt dazu an, seine Äußerungen könnten von einigen dahingehend missverstanden werden, dass Gott ungerecht sei. Dass er selbst darauf zu sprechen kommt und sich gegen diesen Vorwurf verwahrt, indem er auf das gerechte Gericht aufgrund der Sünde des Menschen sowie auf Gottes Absicht der gnädigen und barmherzigen Zuwendung zum Menschen verweist, stellt seine Aussagen in einen größeren Kontext.¹³² Nicht aus Zufall verweist er hier immer wieder auf Röm 9,20, die Mahnung des Apostels Paulus, der Mensch solle sich nicht zum Meister über Gott erheben.¹³³ „*Non igitur quispiam cogitet, Deum, cum dicitur indurare, aut malum in nobis operari (indurare enim est malum facere) sic facere, quasi de novo in nobis malum creet*“.¹³⁴ Luther denkt konsequent von der vorgefundenen Sünde im Menschen her, so dass seine Ausrichtung ganz auf der Darlegung der Rettung des Subjekts durch die Barmherzigkeit liegt. Lediglich eine Ausnahme findet sich in *De servo arbitrio*, wiederum im Zusammenhang mit einer Erwiderung auf die *Diatriben*: Auf die Ausführungen des Erasmus zu Jesaja 45,9 und Jeremia 18,6, das Gleichnis des Töpfers, welches von Paulus in Römer 9,20-23 aufgegriffen wird, tätigt Luther in einem Nebensatz die Aussage, Paulus greife die Worte der Propheten auf, um „*ad electionem et reprobationem aeternam*“ zu sprechen.¹³⁵ Dass diese Stelle in der Rezeptionsgeschichte nicht sonderlich aufgegriffen wurde, geschieht meines Erachtens völlig zu Recht. Auch hier lässt der Kontext Luthers Aussagen in einem größeren Zusammenhang erscheinen, der keineswegs eine *gemina praedestinatio* beabsichtigt. Sein Fokus liegt einzig und allein auf der unverdienten Errettung *ab extra*: „*Vide igitur nequitiam cordis humani, Deum cum indignos sine meritis salvat, imo cum multis demeritis iustificat impios, non accusat iniquitatis, ibi non expostulat, cur hoc velit, cum sit*

¹³¹ Iwand, Rechtfertigungslehre und Christusglaube (1966), 82-83f.

¹³² Vgl. Luther, WA 18,784f ; LDStA I, 650-654.

¹³³ Epd. Und ebenso WA 18,631 ; LDStA I, 280.

¹³⁴ A.a.O., WA 18,710 ; LDStA I, 466: „Niemand denke also, wenn gesagt wird, Gott verstocke oder wirke Böses in uns (denn Verstocken heißt Böses tun), er wirke so, als ob er von neuem das Böse in uns schaffe“.

¹³⁵ A.a.O., WA 18,727 ; LDStA I, 506: „Paulus aber gebraucht sie für die ewige Erwählung und Verwerfung.“

iniquissimum, sese iudice, sed quia sibi comodum et plausibile est, aequum et bonum iudicat. At cum immeritos damnat, quia incomodum sibi est, hoc iniquum, hoc intolerabile est, hic expostulatur, hic murmuratur, hic blasphematur.“¹³⁶

Es kann bei einer neuzeitlichen Interpretation des Reformators also nicht um einen Versuch gehen, die „anthropozentrische Wende rückgängig zu machen“ und zu einem „hyperaugustinischen, strafrichterlichen Rahmen“ zurückzukehren, wie Taylor zu Recht kritisch anmerkt.¹³⁷ Und doch kann die christliche Theologie nicht einfach von einer freien Subjektivität des Menschen *a priori* ausgehen, sondern sie muss die Anthropologie immer in der Spannung zwischen Schöpfung und Fall, zwischen Macht und Ohnmacht sehen und nach einer positiv gefüllten Rekonstruktion streben. Hierfür könnten Luthers Ausführungen Anknüpfungspunkte bieten, die als eine gnadenhaft zugesprochene Subjektivität interpretiert werden könnten.

5.4 Eine gnadenhaft zugesprochene Subjektivität führt in eine neue Gemeinschaft.

Charles Taylor stellt sich der Frage, weshalb es in vielen Milieus des modernen Westens so schwer geworden ist, an Gott zu glauben, und hält als Ergebnis fest: „[D]ie Ersetzung des porösen Selbst durch das abgepufferte Selbst, dem es nach und nach axiomatisch erscheint, dass alles Denken, Fühlen und Beabsichtigen – alle Merkmale, die normalerweise einem Akteur zugeschrieben werden können – in der ihrerseits von der ‚Außenwelt‘ getrennten Psyche ihren Ort haben müsste. Allmählich gelangt das abgepufferte Ich dahin, die Vorstellungen von Geistern, moralischen Kräften und zielstrebigen kausalen Potenzen nachgerade unverständlich zu finden. Der Aufstieg der abgepufferten Identität geht mit einer Verinnerlichung einher.“¹³⁸

Diese abgepufferte Identität ergibt sich ihr scheinbares Schicksal und hört auf, in der Spannung zwischen Macht und Ohnmacht um ihre Subjektivität aus der Perspektive der Erlösung zu ringen. Die Denkbewegung der Moderne, die nach Taylor ursprünglich als Rebellion der Nominalisten gegen den thomistischen Realismus gedacht war und die unumschränkte Macht Gottes begründen wollte, führte letztlich zum Bruch mit der Metaphysik,

¹³⁶ A.a.O., WA 18,730 ; LDStA I, 514: „Siehe also die Schlechtigkeit des menschlichen Herzens: Wenn Gott die Unwürdigen ohne Verdienste selig macht, ja, wenn er sogar trotz vieler Schuld die Gottlosen rechtfertigt, nicht der Ungerechtigkeit anklagt – da beschwert es [sc. das menschliche Herz] sich nicht, warum er das will, wenn es auch ganz ungerecht ist nach seinem eigenen Urteil. Sondern weil es ihm selbst vorteilhaft und plausibel ist, beurteilt er das als gerecht und gut. Aber wenn er diejenigen, die es nicht verdient haben, verdammt, beschwert es sich hier, weil es ihm unvorteilhaft ist, ungerecht, unerträglich. Hier murt es, hier lästert es Gott.“

¹³⁷ Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter (2020), 1080–1090.

¹³⁸ A.a.O., 899.

mit einem Verständnis der Bedingtheit der natürlichen durch eine übernatürliche Ordnung.¹³⁹ Wie der Durchgang durch die Theorie des Subjekts aufzeigte, wird dieser Verlust der Ordnung von manchen, wenn auch nicht von allen, als Ohnmacht erlebt. Die Herausforderung für die christliche Theologie und ebenso für die Lutherinterpretation liegt darin, Wege aufzuzeigen, die das Subjekt durch eine Rekonstruktion der Identität retten kann. Der Weg, den der christliche Glaube und seine theologische Reflexion „Erlösung“ nennen, kann nicht losgelöst von einem Transzendenzbezug geschehen, der zur Versöhnung mit der eigenen Endlichkeit sowie zur Eingliederung in eine neue Gemeinschaft der Erlösten geschieht. Dies führt sicherlich über *De servo arbitrio* hinaus, da Luthers Fokus auf der Dialektik zwischen Sünde und Erlösung liegt. Und doch gibt es Anknüpfungspunkte, wie eine gnadenhaft zugesprochene Subjektivität zu einer Wiederherstellung, Erneuerung und Versöhnung mit der Endlichkeit führen kann. Denn die „radikale Sterblichkeit ist Ausdruck der Erlösungsbedürftigkeit und die Kehrseite dessen, was Christen als Überwindung des Todes durch Jesus Christus bekennen.“¹⁴⁰ Schon bei Irenäus von Lyon kann man erkennen, wie sehr die Betonung der Endlichkeit gegenüber der platonischen Philosophie von großer Bedeutung war: Er betonte, dass die Seele „sterblich“ sei, d.h. nicht aus sich selbst heraus leben kann, sondern ihr Leben aus dem Geschenk des göttlichen Geistes bezieht.¹⁴¹ Luthers Schrift lässt sich also in einen großen Kontext der christlichen Theologie stellen, der gerade durch die Betonung der Erlösungsbedürftigkeit auf eine volle Versöhnung mit der Endlichkeit abzielt und den Weg zu einer gnadenhaft geschenkten, da zugesprochenen Subjektivität weist, welche die Entfremdung überwindet.

Damit einher geht die Frage nach dem Menschen als ethischem Subjekt. Ein zentraler Kritikpunkt an *De servo arbitrio*, der von Christian Ernst Luthardt über Albrecht Ritschl, Walter von Loewenich und Peter Steinacker bis Ivo Bäder-Butschle im Anschluss an Kant vertreten wird, lautet, Luther untergrabe die ethische Verantwortlichkeit des Menschen. Ihren Entwürfen liegt die von der Philosophie der Aufklärung geteilte Überzeugung zu Grunde, dass ethisches Handeln immer Freiheit voraussetze. Dieses bis heute durchgehend vorgetragene Argument gegen Luthers Lehre vom unfreien Willen ist scheinbar *a priori* geltender Grundsatz in neueren ethischen Diskursen und wurde bereits von Erasmus häufig gegenüber dem Reformator angeführt, der seinerseits darauf an diversen Stellen reagiert. Die Überzeugung, dass aus einem Sollen auch auf ein Können geschlossen werden kann, lehnt Luther konsequent ab: „*Sicut dixi, talibus dictis ostenditur homini quid debeat, non quid possit. Cain igitur dicitur,*

¹³⁹ Vgl. a.a.O., 902–906.

¹⁴⁰ Hallensleben, Unsterblichkeit und Auferstehung (2012), 65.

¹⁴¹ Vgl. a.a.O., 66. Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, V, 12,2; 411.

*ut debeat peccato dominari et eius appetitum sub se tenere, verum hoc neque fecit neque potuit, ut iam alieno imperio Satanae pressus.*¹⁴² Die biblischen Imperative interpretiert der Reformator durch seinen hermeneutischen Grundsatz der Unterscheidung in Gesetz und Evangelium und schlägt diese dem aufdeckenden Charakter des Gesetz zu: *„Atque is est locus, unde mihi sumpta est responsio ista, Verbis legis moneri ac erudiri hominem, quid debeat, non quid possit, id est, ut cognoscat peccatum, non ut credat sibi esse aliquam vim. [...] Atque id etiam grammatici et pueri in triviis sciunt, verbis imperativi modi, nihil amplius significari, quam id quod debeat fieri. Quid autem fiat vel possit fieri, verbis indicativis oportet disseri.*¹⁴³

Luther schwächt die Bedeutung der biblischen Imperative und ethischen Unterweisung also keineswegs ab oder hebt sie gar auf, wie ihm gelegentlich im Zuge der Diskussion um den *tertius usus legis* unterstellt wird, sondern ganz im Gegenteil. Er erkennt sie als zentrale Botschaft der Heiligen Schrift an. An diesen Imperativen zeigt der Schöpfer, wie er das Zusammenleben innerhalb der Schöpfung geordnet hat und was er weiterhin geordnet haben möchte, zum Heil und Wohlergehen der gesamten Welt. Doch hat Luther erlebt und erlitten, dass der Anspruch der biblischen Imperative den Menschen letztlich mit seiner Unfähigkeit konfrontiert und in die Verzweiflung und letztlich den Gotteshass führen kann. Den Weg zu einem gelingenden Leben können sie nicht weisen, sondern lediglich eine Erinnerung an den Willen Gottes und die Aufdeckung der eigenen Ohnmacht bilden. Eine verlorene Freiheit und Fähigkeit ist für ihn jedoch weder Freiheit noch Fähigkeit, sondern einzig und allein die Erkenntnis der Sünde.¹⁴⁴ Luther grenzt sich in seinen Selbstaussagen klar von einer noch so geringen Rede der Willensfreiheit ab, da er einerseits einen pelagianischen Versuch befürchtet, letztlich doch wieder eine – sei es noch so geringe – menschliche Mitwirkung festzustellen und da diese andererseits jegliche individuelle Heilsgewissheit zerstören würde: *„Ego sane de me confiteor, Si qua fieri posset, nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui, quo ad salutem conari possem, non solum ideo, quod in tot adversitatibus et periculis, Deinde tot impugnatibus daemonibus, subsistere et retinere illud non valerem, cum unus*

¹⁴² Luther, WA 18,676 ; LDStA I, 382: „Wie ich gesagt habe, wird mit solchen Aussprüchen dem Menschen gezeigt, was er soll, nicht was er kann. Kain wird also gesagt, dass er die Sünde beherrschen und ihr Streben unter sich halten soll. Dies hat er aber weder getan noch gekonnt, weil er schon unter die fremde Herrschaft des Satans gepresst war.“ Ebenso argumentiert Luther in WA 18,673. 675. 676. 678. 681f. 728f ; LDStA I, 374. 378. 380. 388. 394-396. 510.

¹⁴³ A.a.O., WA 18,677 ; LDStA I, 384: „Und das ist die Stelle, aus der ich diese Antwort entnommen habe, dass der Mensch durch die Worte des Gesetztes ermahnt und belehrt wird, was er soll, nicht, was er kann. Das heißt, dass er die Sünde erkennt; nicht: dass er glaubt, er habe irgendeine Stärke. [...] Und das wissen auch die Grammatiker und die Knaben in den Trivialschulen, dass mit Worten im Imperativ nichts anderes angezeigt wird als das, was geschehen soll. Was aber geschieht oder geschehen kann, muss mit Worten im Indikativ dargelegt werden.“

¹⁴⁴ Vgl. a.a.O., WA 18,671f. 688 ; LDStA I, 366-370. 412.

*daemon potentior sit omnibus hominibus, neque ullus hominum salvaretur, Sed, quod etiam si nulla pericula, nullae adversitates, nulli daemones essent, cogerer tamen perpetuo in incertum laborare et aerem pugnīs verberare, neque enim conscientia mea, si in aeternum viverem et operarer, unquam certa et segura fieret, quantum facere deberet, quo satis Deo fieret. Quocunque enim opere perfecto, reliquus esset scrupulus, an id Deo placeret, vel an aliquid ultra requireret, sicut probat experientia omnium iustitiariorum“.*¹⁴⁵

Eine zugesprochene Freiheit ist in besonderer Weise sogar höchst sprachfähig gegenüber der Theorie des Subjekts und den Entwicklungen seit der Zeit der Aufklärung. Denn wenn Luthers Sündenverständnis ernst genommen wird, kann keine absolute oder autonome Subjektivität des Menschen anerkannt werden. Vielmehr wird die ihm folgende Theologie hier immer im Sprachgebrauch der Ohnmacht, der Gebundenheit und Gefangenschaft verbleiben und somit philosophischen Theorien und existentialistischen Erfahrungen zustimmen, die die menschliche Subjektivität aus diesem Blickwinkel heraus beschreiben. Doch dies alles steht für Luther unter dem Aspekt des Gesetzes, der Verlorenheit außerhalb der Gnade Gottes. Deshalb ist für ihn der „fröhliche Wechsel“ hin zu einer gnadenhaft zugesprochenen Subjektivität von so entscheidender Bedeutung: *„Dicimus enim, hominem extra gratiam Dei manere nihilominus sub generali omnipotentia Dei facientis, moventis, sapientis omnia, necessario et infallibili cursu, Sed hoc, quod sic raptus homo facit, esse nihil, id est, nihil valere coram Deo, nec aliud reputari quam peccatum. Sic in gratia nihil est, qui sine charitate est.“*¹⁴⁶

Der Mensch außerhalb der Gnade bleibt sich selbst entfremdet und zerrissen, doch die neue und versöhnte Kreatur wird von der Gnade fortgerissen und angetrieben zum Dienst: *„Deinde ubi spiritu gratiae agit in illis, quos iustificavit, hoc est, in regno suo, similiter eos agit et movet, et illi, ut sunt nova creatura, sequuntur et cooperantur, vel potius, ut Paulus ait, aguntur.“*¹⁴⁷ Luther verwendet mehrfach den Begriff *raptus*, um deutlich zu machen: Dies ist

¹⁴⁵ Luther, WA 18,783 ; LDStA I, 648-650: „Ich bekenne durchaus von mir: Wenn das geschehen könnte, ich würde nicht wollen, dass mir ein freies Willensvermögen gegeben wird oder irgendetwas in meiner Hand belassen würde, wodurch ich nach dem Heil streben könnte. Nicht nur deshalb, weil ich in so vielen widrigen Umständen und Gefahren und weiter bei so vielen angreifenden Dämonen nicht im Stande wäre, zu bestehen und es zu behaupten, denn *ein* einziger Dämon ist mächtiger als alle Menschen und nicht ein Mensch würde gerettet; sondern weil ich auch dann, wenn es keine Gefahren, keine widrigen Umstände, keine Dämonen gäbe, dennoch gezwungen würde, mich andauernd ins Ungewisse hinein anzustrengen und Lufthiebe zu machen. Denn mein Gewissen wäre, und wenn ich auch ewig lebte und wirkte, niemals gewiss und sicher, wie viel es tun muss, damit Gott genüge getan wäre. Denn wie vollkommen auch immer ein Werk wäre, es bliebe ein Skrupel, ob Gott dies gefiele oder ob er irgendetwas darüber hinaus erforderte.“

¹⁴⁶ A.a.O., WA 18,752 ; LDStA I, 567: „Denn wir sagen, der Mensch außerhalb der Gnade bleibe nichtsdestoweniger unter der allgemeinen Allmacht des Gottes, der alles tut, bewegt und fortreißt, in notwendigem und unfehlbarem Lauf. Aber das, was der so fortgerissene Mensch tut, sei nichts, das heißt, gelte nichts vor Gott und sei für nichts anderes zu halten als Sünde. So ist der in der Gnade nichts, der ohne Liebe ist.“

¹⁴⁷ A.a.O., WA 18,753 ; LDStA I, 570: „Wo er mit dem Geist der Gnade in denen regiert, die er gerechtfertigt hat, das heißt: in seinem Reich, treibt und mahnt er diese in ähnlicher Weise. Und sie, wie sie eine neue Kreatur sind, folgen und wirken mit ihm zusammen, oder vielmehr, wie Paulus sagt, sie werden getrieben.“

nicht auf seine eigene Leistung oder eine heilsschaffende *cooperatio* zurückzuführen, sondern geschieht an ihm und führt zu einer neuen Identität der *conformatas* bzw. zu einer relationalen Subjektivität durch den Befreiungsakt Christi und eine korrespondierende *imputatio*, wie unter anderem Pannenberg dargelegt hat. Der Mensch wird „fortgerissen“ aus der Ohnmacht und befreit zu einer neuen Subjektivität, einer Identität durch das Gnadenhandeln Christi.¹⁴⁸ Der zentrale Unterschied dieser Subjektivität liegt darin, dass sie nicht aus sich heraus lebt und agiert, sondern immer eine geschenkte, eine zugesprochene und eine versöhnte bleibt, die durch das Wirken des Heiligen Geistes besteht.¹⁴⁹ Luthers Sicht auf die Subjektivität könnte man aus heutiger Perspektive also so zusammenfassen: Der Reformator stellt dem *cogito ergo sum* von Descartes ein *cognoscor, ergo sum* entgegen, eine Subjektivität, die ganz aus dem Erkenntniswerden durch Christus lebt und darin sich selbst findet. Die entfremdete Kreatur Mensch kann ihre eigene Subjektivität erst dann wiederentdecken, wenn sie zu ihrer exzentrischen Ursprungsbestimmung zurückgeführt wird, und das kann allein durch ein schöpferisches Gnadenhandeln Gottes geschehen kann. Indem Jesus Christus durch sein Heilshandeln die Sünde überwindet, kann von ihm her der Glaube als eine Gabe geschenkt werden, die einen neue, dialogische Subjektivität zwischen Gott und Mensch eröffnet.

Die Folgen dieser gnadenhaft zugesprochenen Subjektivität führt Luther in *De servo arbitrio* nur sehr begrenzt aus. Seine Schrift bedarf der Ergänzung durch die Ekklesiologie sowie des Gesprächs mit der Gesellschaft, um entfaltet zu werden. Doch auch in Luthers Schrift an Erasmus finden sich meiner Ansicht nach klare Hinweise, dass der Reformator keineswegs bei einer Individualisierung im Heilsgeschehen stehenbleibt, sondern gerade durch das „forttreibende“ Wirken des Heiligen Geistes letztlich auf eine erneuerte, geheilte und heilsame Gemeinschaft hin abzielt. Luther denkt hier an die Erneuerung des gesamten Volkes durch die Wirkung des Wortes Gottes und das Erschrecken vor dem Gesetz, wie es unter anderem bei König Josia in 2 Könige 22-23 oder Nehemia und Esra in Esra 9-10 sowie Nehemia 8-10 erfolgte. Deshalb verweist er am Ende seiner Antwortschrift an Erasmus auf das erneuerte Gottesvolk, das im „Licht der Wahrheit“ lebt und im scharfen Gegensatz zur „Welt“ steht. Luther bezieht sich auf die vielfach von Johannes formulierte Gegenüberstellung von Welt und Geist, Licht und Finsternis und stellt sie in den Kontext des Lebens durch den freien Willen und die eigene Vernunft einerseits sowie des erneuerten Lebens aus der Gnade und dem Geist

¹⁴⁸ Vgl. a.a.O., WA 18,782 ; LDStA I, 646.

¹⁴⁹ Vgl. a.a.O., WA 18,695-699. 709 ; LDStA I, 430-438. 464. Mehrfach verweist Luther hierbei auf Römer 8,14, dass es ein entscheidendes Kennzeichen der Kinder Gottes ist, dass sie durch seinen Heiligen Geist „getrieben“ werden.

andererseits.¹⁵⁰ So legt er den Grund für seine Zwei-Reiche-Lehre und macht deutlich, dass es nicht um eine singuläre, individualisierte Subjektivität geht, sondern die Stoßrichtung der Rettung des Subjekts auf eine heilsame Gemeinschaft hinwirkt, die getrennt ist vom weltlichen Reich: „*Sciunt (inquam) duo esse regna in mundo, mutuo pugnantisima, in altero Satanam regnare, qui ob id princeps mundi a Christo, et Deus huius soeculi a Paulo dicitur, quia cunctos tenet captivos ad voluntatem suam, qui non sunt Christi spiritu ab eo rapti, teste eodem Paulo, nec sinit eos sibi rari ullis viribus, nisi spiritu Dei, ut Christus testatur in parabola de forti atrium suum in pace servante.*“¹⁵¹

Zugegeben, Luther spricht von diesem zweiten göttlichen Reich lediglich in Andeutungen und schließt keine ekklesiologische Fortführung an. Doch allein der Hinweis auf das Reich all derer, die durch Christus befreit wurden, ihm gehören und bewegt sind durch den Heiligen Geist, macht deutlich, dass er die gemeinschaftlichen Subjekte nicht vollständig außer Acht lässt.¹⁵² Einen ähnlichen Gedankengang entfaltet auch Dietrich Bonhoeffer, der in seiner Dissertation bei Reinhold Seeberg auf die Lehre der Erbsünde das Kapitel der *Sanctorum Communio* folgen lässt.¹⁵³ Auch wenn die Rettung des Subjekts durch einen individuellen Akt des Gnadenhandelns Christi am einzelnen Menschen geschieht, so wird dieser zugleich in ein neues Reich, in eine geheilte und heilsame Gemeinschaft der Kinder Gottes hineingestellt und zum Wirken angetrieben. Wenn Luther also an diversen Stellen seiner Schrift von den Früchten, von der „Mitwirkung“ des Menschen oder den freien Handlungen spricht, zielt er damit nicht auf eine kompatibilistische Lösung als philosophische Theorie, sondern auf die mit der Endlichkeit versöhnte Kreatur, den erneuerten Menschen mit einer gnadenhaft zugesprochenen Subjektivität. Dort entfaltet sich, im Persönlichen wie im Gemeinschaftlichen, die Wirkung der Gnade heilsam in die Gemeinschaft der Kinder Gottes hinein.¹⁵⁴ Durch den Einbruch des Ewigen in die persönliche Geschichte und Erfahrung des Einzelnen findet also eine Versöhnung mit der Endlichkeit statt. Wo die Ohnmacht des Menschen aufgedeckt, erkannt und durchlitten wird, wo er gerettet ist außerhalb seiner selbst durch Christi Erlösungshandeln, dort wird ihm

¹⁵⁰ Vgl. a.a.O., WA 18,776f ; LDStA I, 630-634.

¹⁵¹ A.a.O., WA 18,782 ; LDStA I, 648: „Sie wissen, sage ich, dass es zwei Reiche in der Welt gibt, die miteinander im heftigsten Widerstreit liegen. In dem einen regiert Satan, der deswegen von Christus ‚Fürst der Welt‘ und von Paulus ‚Gott dieser Welt‘ genannt wird, der all diejenigen nach seinem Willen gefangen hält, die nach dem Zeugnis desselben Paulus nicht durch den Geist Christi ihm [sc. Satan] entrissen sind. Und er lässt nicht zu, dass diese ihm mit irgendwelchen Kräften entrissen werden außer durch den Geist Gottes, wie Christus bezeugt im Gleichnis vom Starken, der seinen Palast im Frieden bewahrt.“

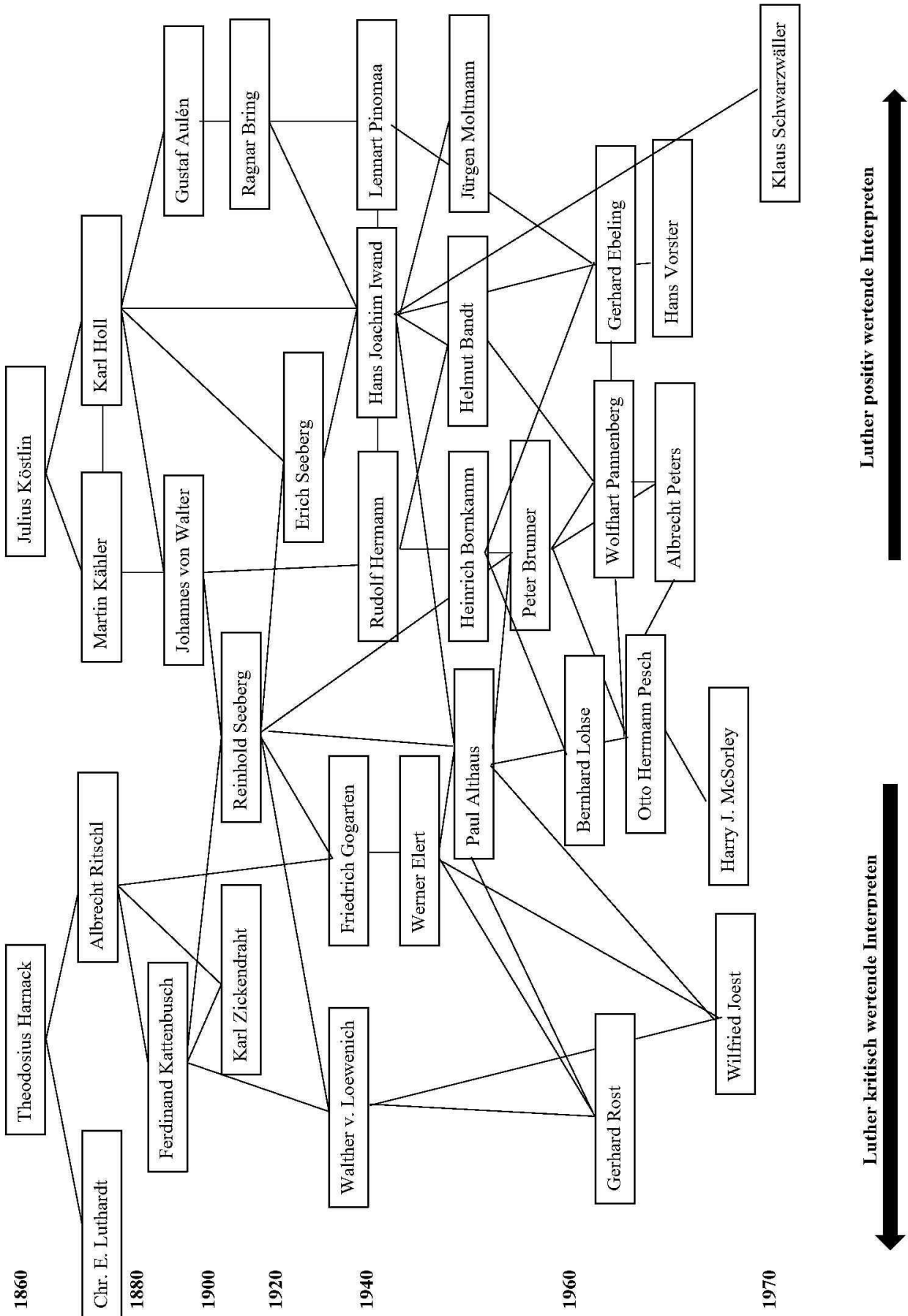
¹⁵² Jürgen Habermas schließt seine kritische *De servo arbitrio* Interpretation ebenfalls mit dieser Möglichkeit ab, wenn natürlich auch mit ganz anderen Schlussfolgerungen: „Vielleicht verrät sie [die Spekulation Luthers] auch den homiletischen Versuch, den hoffnungslosen Individuen im Rahmen der *kollektiven* Heilsgeschichte eine Perspektive der Hoffnung zu belassen.“ Vgl. Habermas, *Auch eine Geschichte*, Bd. 2 (2022), 58f.

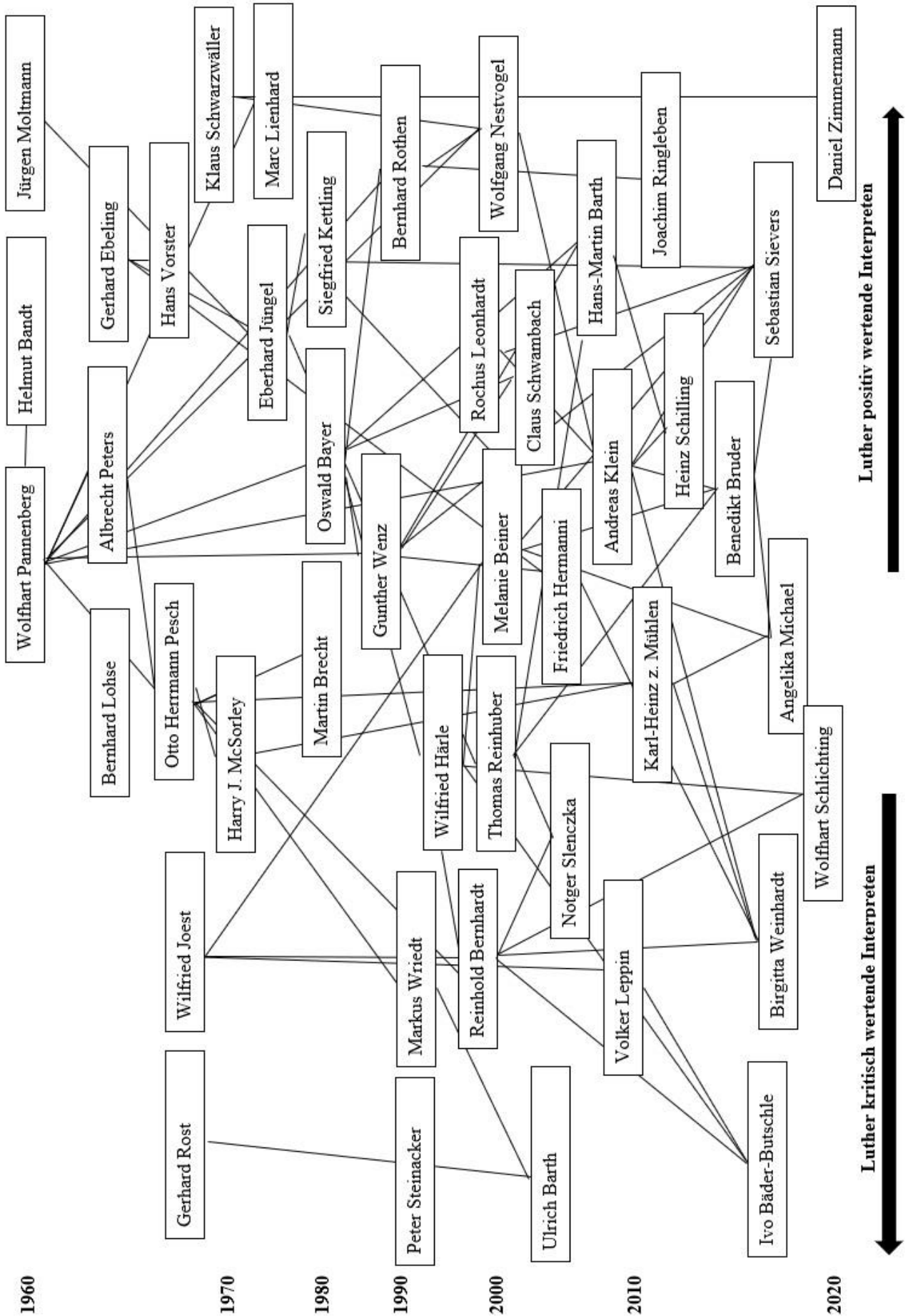
¹⁵³ Vgl. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (2015), 69-199.

¹⁵⁴ Vgl. Luther, WA 18,694-699. 728-731 ; LDStA I, 424-438. 510-516.

eine Subjektivität zugesprochen, die befreit und durch das Wirken des Heiligen Geistes zum Dienst und zur Hingabe befähigt – und all dies allein zur Ehre Gottes.

Anhang: Grafiken zur Rezeptionsgeschichte von *De servo arbitrio*





Literaturverzeichnis

Zur besseren Übersicht wird das Literaturverzeichnis geteilt. Nach einem kurzen Abkürzungsverzeichnis wird zunächst auf die angeführte Literatur hingewiesen, bevor in einem zweiten Teil auf die Sekundärliteratur zu *De servo arbitrio* verwiesen wird, die für die Erarbeitung und Einordnung der im Anhang ersichtlichen Grafik zur Rezeptionsgeschichte herangezogen wurde.

1) Abkürzungsverzeichnis

- WA Br** Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Es folgt die jeweilige Bandnummer der Abteilung 3, Briefwechsel.
- WA** Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Es folgt die jeweilige Bandnummer der Abteilung 4, Schriften / Werke.
- LDStA** Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Hrsg. von Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg. Es folgt die jeweilige Bandnummer.

2) Verwendete Literatur

- Agamben**, Giorgio: Pilatus und Jesus, Berlin 2014.
- Althusser**, Louis: Ideologie und ideologische Staatsapparate: 1. Halbband, hg. v. **Wolf**, Frieder Otto, Hamburg ²2016.
- Bayer**, Oswald: Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen ⁴2016.
- Bonhoeffer**, Dietrich: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Bd. 1, hg. v. **Soosten**, Joachim von, Gütersloh 2015 (Sonderausgabe).
- Brecht**, Martin: Martin Luther. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Martin Luther Bd. 2, Stuttgart 2013.
- Bruder**, Benedikt: Versprochene Freiheit. Der Freiheitsbegriff der theologischen Anthropologie in interdisziplinären Kontext, Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 159, Berlin 2013.
- Dalferth**, Ingolf U.: Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit, Leipzig ²2021.
- Drees**, Willem B.: Determinismus/Indeterminismus, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Bd. 2, hg. v. **Betz**, H.D., Tübingen, ⁴1999.

- Düsing**, Edith: Gottvergessenheit und Selbstvergessenheit der Seele. Religionsphilosophie von Kant zu Nietzsche, Paderborn 2021.
- Eibach**, Ulrich: Gott im Gehirn? Ich - eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht, Wuppertal 2006.
- Engemann**, Wilfried: Subjektivität/Subjekttheorien, in: RGG⁴ Bd. 7 (2004), 1819–1821.
- Erasmus**, Desiderius: De libero arbitrio diatriba sive collatio. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen, in: **Welzig**, Werner (Hg.): Ausgewählte Schriften: Ausgabe in acht Bänden lateinisch und deutsch Bd. 4, Darmstadt ³2006, 1–195.
- Falkenburg**, Brigitte: Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?, Berlin; Heidelberg 2012.
- Geyer**, Christian: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt am Main 2004.
- Habermas**, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, suhrkamp taschenbuch wissenschaft Bd. 2384, Berlin 2022.
- Hallensleben**, Barbara: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward, Frankfurter Theologische Studien Bd. 46, Frankfurt a. M. 1994.
- Hallensleben**, Barbara: Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Fleisches. Die paradigmatische Position des Thomas de Vio Cajetan, in: **Daphinoff**, Dimiter; **Hallensleben**, Barbara (Hg.): Unsterblichkeit. Vom Mut zum Ende, Heidelberg 2012, 65–82.
- Hallensleben**, Barbara; **Daphinoff**, Dimiter: Unsterblichkeit - Vom Mut zum Ende, in: **Daphinoff**, Dimiter; **Hallensleben**, Barbara (Hg.): Unsterblichkeit. Vom Mut zum Ende, Heidelberg 2012, VII–XII.
- Härle**, Wilfried: Einleitung, in: **Beyer**, Michael; **Härle**, Wilfried (Hg.): Der Mensch vor Gott. Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Bd. 1, Leipzig 2006, XI–XLII.
- Holderegger**, Adrian u.a.: Hirnforschung und Menschenbild. Beiträge zur interdisziplinäre Verständigung, Fribourg; Basel 2007.
- Iwand**, Hans Joachim: Studien zum Problem des unfreien Willens, in: **Steck**, Karl Gerhard (Hg.): Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze, München 1959, 31–61.
- Iwand**, Hans Joachim: Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen, Darmstadt ³1966.
- Iwand**, Hans Joachim: Martin Luther. Ausgewählte Werke, Ergänzungsreihe Bd 1: Theologische Einführung, hg. v. **Borcherdt**, H. H.; **Merz**, Georg, München ³1986, 253–315.
- Kasper**, Walter Kardinal: Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive, Ostfildern 2016.
- Köchy**, Kristian, **Stederoth**, Dirk: Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem, Freiburg; München 2006.
- Keller**, Timothy: Gott im Leid begegnen, Gießen 2015.
- Klein**, Andreas: Willensfreiheit auf dem Prüfstand. Ein anthropologischer Grundbegriff in Philosophie, Neurobiologie und Theologie, Neukirchen-Vluyn 2009.

- Klein**, Andreas: "Ich bin so frei!". Willensfreiheit in der philosophischen, neurobiologischen und theologischen Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2012.
- Kreiner**, Armin: Das wahre Antlitz Gottes - oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg 2006.
- Luther**, Martin: Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften: Bd. 18, Reformationsschriften. Zweite Abteilung. Dogmatisch-polemische Schriften. A. Wider die Papisten, hg. v. **Walch**, Johann Georg, St. Louis ²1888.
- Luther**, Martin: Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften: Bd. 1. Auslegung des ersten Buches Mose - zweiter Teil, hg. v. **Walch**, Joh Georg, Groß Oesingen ²1986.
- Luther**, Martin: Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften: Bd. 2. Auslegung des ersten Buches Mose - erster Teil, hg. v. **Walch**, Joh Georg, Groß Oesingen ²1986.
- Luther**, Martin: D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Abteilung 3, Briefwechsel, Band 8 (**Br 8**), Weimar 2002.
- Luther**, Martin: Briefwechsel. Achter Band. 1537–1539, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. Briefwechsel 8, Weimar 2002.
- Luther**, Martin: D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Abteilung 4, Teil 1: Frühe Schriften und reformatorische Hauptschriften, Band 1 (**WA 1**), Weimar 2003.
- Luther**, Martin: D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Abteilung 4, Teil 1: Frühe Schriften und reformatorische Hauptschriften, Band 2 (**WA 2**), Weimar 2003.
- Luther**, Martin: D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Abteilung 4, Teil 1: Frühe Schriften und reformatorische Hauptschriften, Band 3 (**WA 3**), Weimar 2003.
- Luther**, Martin: D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Abteilung 4, Teil 1: Frühe Schriften und reformatorische Hauptschriften, Band 8 (**WA 8**), Weimar 2003.
- Luther**, Martin: D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Abteilung 4, Teil 2: Reformatorische Kampfzeit/Auseinandersetzung mit Bauern und Humanisten, Band 18 (**WA 18**), Weimar 2004.
- Luther**, Martin: D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Abteilung 4, Teil 4: Disputationen und späte Vorlesungen, Band 42 (**WA 42**), Weimar 2006.
- Luther**, Martin: D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Abteilung 4, Teil 5: Frühe Vorlesungen und späte Schriften, Band 56 (**WA 56**), Weimar 2007.
- Luther**, Martin: De servo arbitrio. Vom unfreien Willensvermögen (1525), in: **Beyer**, Michael; **Härle**, Wilfried (Hg.): Der Mensch vor Gott. Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Bd. 1, Leipzig 2006, 219–661.
- Manns**, Peter: Martin Luther, Ketzer oder Vater im Glauben?, Hannover 1980.
- Manns**, Peter: Martin Luther "Reformator und Vater im Glauben": Referate aus d. Vortragsreihe d. Inst. für Europ. Geschichte Mainz, Stuttgart 1985.

- Manns**, Peter: Vater im Glauben: Studien zur Theologie Martin Luthers. Festgabe zum 65. Geburtstag am 10. März 1988, hg. v. **Decot**, Rolf, Stuttgart 1988.
- McSorley**, Harry J.: Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Licht der biblischen und kirchlichen Tradition, Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd. 1, München 1967.
- Nietzsche**, Friedrich: Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft: Kritische Studienausgabe (KSA) Bd. 3, hg. v. **Colli**, Giogio, **Montinari**,azzino, Berlin ⁹2015.
- Pesch**, Otto Hermann: Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg i.B. 1983.
- Pinomaa**, Lennart: Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers, Göttingen 1964.
- Reckwitz**, Andreas: Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019.
- Reckwitz**, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Wissenschaftliche Sonderausgabe, Berlin 2019.
- Reckwitz**, Andreas: Subjekt, Bielefeld ⁴2021.
- Roth**, Gerhard: Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt am Main ⁶2001.
- Roth**, Gerhard, **Grün**, Klaus-Jürgen: Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie, Göttingen 2006.
- Schwarzwäller**, Klaus: sibboleth. Die Interpretation von Luthers Schrift De servo arbitrio seit Theodosius Harnack. Ein systematisch-kritischer Überblick, Theologische Existenz heute. Neue Folge Bd. 153, München 1969.
- Seebaß**, Gottfried: Wille/Willensfreiheit, I. Philosophisch in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 36, S. 55-73, hg. v. **Mülloer**, Gerhard, Berlin, 2004.
- Sievers**, Sebastian: Bestimmtes Selbst. Personalität und Determination in neurowissenschaftlichen Kozepten und Luthers "De servo arbitrio", Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 145, Göttingen 2015.
- Sturma**, Dieter: Philosophie und Neurowissenschaften, Frankfurt am Main 2006.
- Taylor**, Charles: Ein säkulares Zeitalter, Berlin ²2020.
- Trueman**, Carl R.: Der Siegeszug des modernen Selbst. Kulturelle Amnesie, expressiver Individualismus und der Weg zur sexuellen Revolution, Bad Oeynhausen 2022.
- Trueman**, Carl R.: Fremde neue Welt. Wie Philosophien und Aktivisten Identität umdefiniert und die sexuelle Revolution entfacht haben, Bad Oeynhausen 2023.
- Vattimo**, Gianni: Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik, Wien 22005.
- Wahl**, Heribert: Subjektwerdung, in: LThK Bd. 9 (2006), 1074.
- Zima**, Peter V.: Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur, Tübingen ⁴2016.
- Zima**, Peter V.: Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne, Tübingen ⁴2017.

3) Sekundärliteratur zu *De servo arbitrio* zwischen 1860 und 2020

- Agamben**, Giorgio: Der Mensch ohne Inhalt, Berlin ²2012.
- Agamben**, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. ¹²2019.
- Althaus**, Paul: Althaus, Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung Bd. 71, Berlin ²1932.
- Althaus**, Paul: Grundriß der Dogmatik. Zweiter Teil, Erlangen 1932.
- Althaus**, Paul: Paulus und Luther. Über den Menschen, Gütersloh ⁴1963.
- Althaus**, Paul: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh ⁸1969.
- Althaus**, Paul: Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh ⁷1994.
- Andrée**, Uta: Leben und Kirche. Festschrift für Wilfried Härle zum 60. Geburtstag, Marburg 2001.
- Arendt**, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München ²2011.
- Assmann**, Jan: Der Mensch - das Tier, das zu viel weiß. Altorientalische Mythen zum Thema der menschlichen Endlichkeit, in: **Schmidinger**, Heinrich; **Sedmak**, Clemens (Hg.): Der Mensch - ein Mängelwesen? Endlichkeit - Kompensation - Entwicklung, Darmstadt 2009, 99–114.
- Aulén**, Gustaf: Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart. eine Umrißzeichnung, Gütersloh 1930.
- Bäder-Butschle**, Ivo: Brüchige Fundamente. Eine Revision der Rechtfertigungslehre, Studien zur systematischen Theologie und Ethik Bd. 67, Berlin, Münster 2017.
- Bandt**, Hellmut: Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie, Berlin 1958.
- Barth**, Hans-Martin: Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung, Gütersloh 2009.
- Barth**, Ulrich: Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis, in: **Danz**, Christian (Hg.): Martin Luther, Darmstadt 2015, 129–153.
- Bayer**, Oswald: Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung, Stuttgart 1984.
- Bayer**, Oswald: Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Darmstadt ²1989.
- Beiner**, Melanie: Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift "Vom unfreien Willen" für die theologische Anthropologie, Marburger theologische Studien Bd. 66, Marburg 2000.
- Beiner**, Melanie: Der Wille als Kraft und das Wesen der Freiheit. Martin Luthers Rede von der Unfreiheit des Willens im Spiegel interdisziplinärer Diskurse und ihre Bedeutung für ein reformatorisches Verständnis des Menschen heute, in: Kerygma und Dogma 64/3 (2018), 225–245.
- Bernhardt**, Reinhold: Was heißt 'Handeln Gottes'? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999.
- Bernhardt**, Reinhold: Das Münster und der städtische Humanismus, in: Theologische Zeitschrift (ThZ) 76/4 (2020), 289–307.
- Beutel**, Albrecht: Luther Handbuch, Tübingen 2005.
- Beyer**, Michael, **Härle**, Wilfried: Der Mensch vor Gott, Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Bd. 1, Leipzig 2006.
- Bornkamm**, Heinrich: Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948.
- Bornkamm**, Heinrich: Luthers geistige Welt, Gütersloh ³1959.
- Bornkamm**, Heinrich: Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Karin Bornkamm, Göttingen 1979.

- Brecht, Martin:** Der rechtfertigende Glaube an das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie, in: ders. (Hg.): *Ausgewählte Aufsätze. Band I: Reformation*, Stuttgart 1995, 13–47.
- Brecht, Martin:** Matthäus Albers Theologie, in: ders. (Hg.): *Ausgewählte Aufsätze. Band I: Reformation*, Stuttgart 1995, 237–268.
- Brecht, Martin:** Via antiqua, Humanismus und Reformation - der Mainzer Theologieprofessor Adam Weiß, in: ders. (Hg.): *Ausgewählte Aufsätze. Band I: Reformation*, Stuttgart 1995, 207–216.
- Brecht, Martin:** Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, *Martin Luther Bd. 1*, Stuttgart 2013.
- Bring, Ragnar:** *Dualismen hos Luther*, Stockholm 1929.
- Bring, Ragnar:** Förhållandet mellan tro och gärningar ino lutersk theologi. *Acta Academia Åboensis. Humaniora IX*, Helsingfors 1934.
- Bring, Ragnar:** Lutherische Theologie angesichts der ökumenischen Arbeit, in: *Luthertum 1 (1951)*, 17–40.
- Bring, Ragnar:** *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*, München 1955.
- Brunner, Emil:** *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Zürich ⁵1985.
- Brunner, Peter:** Der Ersterschaffene als Gottes Ebenbild (1952), in: ders. (Hg.): *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Berlin, Hamburg 1962, 85–95.
- Brunner, Peter:** Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte, in: ders. (Hg.): *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Berlin, Hamburg 1962, 108–125.
- Brunner, Peter:** Gebundenheit und Freiheit der theologischen Wissenschaft (1947), in: ders. (Hg.): *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Berlin, Hamburg 1962, 13–22.
- Brunner, Peter:** Gotteserkenntnis (1955), in: ders. (Hg.): *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Berlin, Hamburg 1962, 96–107.
- Brunner, Peter:** Die Notwendigkeit des neuen Gehorsams nach dem Augsburger Bekenntnis (1961), in: ders. (Hg.): *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Bd. 2, Fürth ²1990, 170–179.
- Brunner, Peter:** Die Vergebung Gottes und das Gericht Gottes (1961), in: ders. (Hg.): *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Bd. 2, Fürth ²1990, 113–121.
- Brunner, Peter:** 'Rechtfertigung' heute. Versuch einer dogmatischen Paraklese (1962), in: ders. (Hg.): *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Bd. 2, Fürth ²1990, 122–140.
- Calvin, Johannes:** *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn* ⁶1997.
- Carson, Donald A.:** *Ach, Herr, wie lange noch? Gedanken über das Leid und andere Nöte*, Niederbüren ²2009.
- Descartes, René:** *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauches und der wissenschaftlichen Forschung. Übersetzt und herausgegeben von Lüder Gäbe*, Hamburg ²1997.
- Dietz, Martin Timóteo:** De libertate et servitute spiritus. Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat, *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 146*, Göttingen 2015.
- Dingel, Irene:** *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSELK). Vollständige Neuedition*, Göttingen 2014.
- Ebeling, Gerhard:** *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959.
- Ebeling, Gerhard:** *Lutherstudien. Band 1*, Tübingen 1971.

- Ebeling**, Gerhard: Lutherstudien. Band 2. Disputatio de homine. Erster Teil. Text und Traditionshintergrund, Tübingen 1977.
- Ebeling**, Gerhard: Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen ⁴1981.
- Ebeling**, Gerhard: Lutherstudien. Band 2. Zweiter Teil. Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1-19., Tübingen 1982.
- Ebeling**, Gerhard: Lutherstudien. Band 3. Begriffsuntersuchungen. Textinterpretationen. Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985.
- Ebeling**, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens. Band II. Zweiter Teil. Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt, Tübingen ³1989.
- Ebeling**, Gerhard: Lutherstudien. Band 2. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20-40., Tübingen 1989.
- Ebeling**, Gerhard: Das Wesen des christlichen Glaubens, Freiburg 1993.
- Ebneter**, Thomas: Christliche Hoffnung im säkularen Zeitalter. Im Gespräch mit Gianni Vattimo, Wien 2012.
- EKD**: Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015.
- Elert**, Werner: Morphologie des Luthertums Bd. 1. Theologie und Weltanschauung des Luthertums. hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert, München 1931.
- Fichte**, Johann Gottlieb: Fichtes Werke. Bd. I. Zur theoretischen Philosophie I, Berlin 1971.
- Frank**, Manfred: Ansichten der Subjektivität, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft Bd. 2021, Berlin 2012.
- Freud**, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Imago. Zeitschrift für Anwender der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaft V (1917), 1–7.
- Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg**: 125 Jahre Paul Althaus eine Herausforderung. Festveranstaltung des Fachgebiets Systematische Theologie am 5. Februar 2013, Erlanger Universitätsreden Bd. 85/20152015.
- Gadamer**, Hans-Georg: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen ⁷2010.
- Gogarten**, Friedrich: Vom unfreien Willen: Nachwort, hg. v. **Gogarten**, Friedrich, München 1924, 344–371.
- Gogarten**, Friedrich: Luthers Theologie, Tübingen 1967.
- Greshake**, Gisbert: Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972.
- Greshake**, Gisbert: Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?, Freiburg i. Br. 2017.
- Habermas**, Jürgen: Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze, Reclam-Bibliothek Bd. 1382, Leipzig ³1994.
- Habermas**, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft Bd. 749, Frankfurt am Main ⁵1996.
- Halbfass**, Wilhelm: Subjekt, transzendentales, in: **Ritter**, Joachim; **Gründer**, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10, Basel 1998, 400.
- Härle**, Wilfried: Autonomie - ein viel versprechender Begriff, in: **Härle**, Wilfried (Hg.): Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie, Tübingen 2005, 213–241.
- Härle**, Wilfried: Der (un-)freie Wille aus reformatorischer und neurobiologischer Sicht, in: **Härle**, Wilfried (Hg.): Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie, Tübingen 2005, 253–303.

- Härle**, Wilfried: Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Luthers, in: **Härle**, Wilfried (Hg.): Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie, Tübingen 2005, 107–144.
- Härle**, Wilfried: Luthers reformatorische Entdeckung - damals und heute, in: **Härle**, Wilfried (Hg.): Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie, Tübingen 2005, 1–19.
- Härle**, Wilfried: Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie, Tübingen 2005.
- Härle**, Wilfried: Rechtfertigung vor Gott und vor den Menschen in Luthers Disputationen aus den Jahren 1535–37, in: **Härle**, Wilfried (Hg.): Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie, Tübingen 2005, 21–37.
- Härle**, Wilfried: Wer hat die Kompetenz zur (richtigen) Schriftauslegung? Überlegungen im Anschluss an Luther und Schleiermacher, in: ders. (Hg.): Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin, New York 2008, 164–183.
- Härle**, Wilfried: Die Unvereinbarkeit des Determinismus mit Luthers Theologie - unter Bezugnahme zur aktuellen neurobiologischen Diskussion, in: ders. (Hg.): Prädestination und Willensfreiheit. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte. Festschrift für Theodor Mahlmann zum 75. Geburtstag, Leipzig 2009, 1–22.
- Härle**, Wilfried: Dogmatik, Berlin ⁴2012.
- Harnack**, Theodosius: Luthers Theologie. Mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre Bd. 1. Luthers theologische Grundanschauung, München 1927.
- Harnack**, Theodosius: Luthers Theologie. Mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre Bd. 2. Luthers Lehre von dem Erlöser und der Erlösung, München 1927.
- Heidegger**, Martin: Identität und Differenz, Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976 Bd. 11, Frankfurt am Main 2006.
- Heidegger**, Martin: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁹2006.
- Hermann**, Rudolf: Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich", Darmstadt ²1960.
- Hermann**, Rudolf: Gesammelte und nachgelassene Werke Bd. I: Luthers Theologie, hg. v. **Beintker**, Horst, Berlin 1967.
- Hermann**, Rudolf: Gesammelte und nachgelassene Werke Bd. II: Beobachtungen zu Luthers Lehre vom *Deus revelatus* - nach seiner Verschiedenheit vom *Deus absconditus* in 'De servo arbitrio' (1962), hg. v. **Beintker**, Horst u.a., Berlin 1981, 278–289.
- Hermann**, Rudolf: Gesammelte und nachgelassene Werke Bd. II: Von der Klarheit der Heiligen Schrift. Untersuchungen und Erörterungen über Luthers Lehre von der Schrift in 'De servo arbitrio' (1958), hg. v. **Beintker**, Horst u.a., Berlin 1981, 170–255.
- Hermann**, Rudolf: Gesammelte und nachgelassene Werke Bd. II: Zu Luthers Lehre vom unfreien Willen (1931), hg. v. **Beintker**, Horst u.a., Berlin 1981, 88–97.
- Hermanni**, Friedrich: Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: **Hermanni**, Friedrich; **Koslowski**, Peter (Hg.): Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, 165–188.
- Herms**, Eilert: Albrecht Ritschl, in: RGG⁴ Bd. 7 (2004), 536–538.
- Hinlicky**, Paul r.: Paths Not Taken. Fates of Theology from Luther through Leibniz, Grand Rapids 2009.

- Hirsch**, Emanuel: Bring, Ragnar: Dualismen hos Luther - Rezension, in: Theologische Literaturzeitung 55/8 (1930), 177–182.
- Hofius**, Otfried: Exegetische Studien (WUNT 223): Die Bedeutung Hans Joachim Iwands für die Exegese des Neuen Testaments, hg. v. **Frey**, Jörg, Tübingen 2008, 282–296.
- Holl**, Karl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte: Der Neubau der Sittlichkeit, hg. v., Tübingen ⁶1932, 155–287.
- Holl**, Karl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit, hg. v., Tübingen ⁶1932, 111–154.
- Holl**, Karl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte: Was verstand Luther unter Religion?, hg. v., Tübingen ⁶1932, 1–110.
- Horkheimer**, Max; **Adorno**, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. ¹⁹2010.
- Irenäus** von Lyon: Fünf Bücher gegen die Häresien: übersetzt von Prof. Dr. Klebba in Neumark, hg. v. **Beck**, Jürgen, Altenmünster 2021.
- Iwand**, Hans Joachim: Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens, in: **Steck**, Karl Gerhard (Hg.): Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze, München 1959, 247–268.
- Iwand**, Hans Joachim: Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben. Eine Einführung in Luthers Schrift vom unfreien Willen, in: **Steck**, Karl Gerhard (Hg.): Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze, München 1959, 13–30.
- Iwand**, Hans Joachim: Nachgelassene Werke: Glauben und Wissen. Vorlesung, hg. v. **Gollwitzer**, Helmut u.a., München 1962, 27–216.
- Iwand**, Hans Joachim: Nachgelassene Werke Bd. 2: *Theologia crucis*. Ausgearbeitet für den Beienroder Konvent im Herbst 1959, hg. v. **Schellong**, Dieter u.a., München 1966, 381–398.
- Iwand**, Hans Joachim: Glaubensgerechtigkeit: Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre, hg. v. **Sauter**, Gerhard, München 1980, 11–125.
- Iwand**, Hans Joachim: Glaubensgerechtigkeit: Von der christlichen Freiheit. Nachwort zu: Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, hg. v. **Sauter**, Gerhard, München 1980, 194–197.
- Iwand**, Hans Joachim: Nachgelassene Werke: Bd. 5. Luthers Theologie, hg. v. **Haar**, Johann u.a., München ²1983.
- Joest**, Wilfried: Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und von der Gnade, Lüneburg 1954.
- Joest**, Wilfried: Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.
- Joest**, Wilfried: Adam und wir, in: **Beyschlag**, Karlmann u.a. (Hg.): Humanitas-Christianitas. Walter v. Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 302–315.
- Joest**, Wilfried: Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen ⁴1968.
- Joest**, Wilfried: Die Allmacht Gottes und das Leiden der Menschen, in: **Joest**, Wilfried (Hg.): Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesamelte Aufsätze, Göttingen 1977, 140–155.
- Joest**, Wilfried; **Lüpke**, Johannes von: Dogmatik I. Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen ⁵2010.
- Joest**, Wilfried; **Lüpke**, Johannes von: Dogmatik II. Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen ⁵2012.
- Jüngel**, Eberhard: Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott - im Anschluß an Luther interpretiert, in: Evangelische Theologie (EvTh) 32 (1972), 197–240.

- Jüngel**, Eberhard: Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München ³1991.
- Jüngel**, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁸2010.
- Jüngel**, Eberhard: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen ⁶2011.
- Kähler**, Martin: Zur Lehre von der Versöhnung, Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre Bd. 2, Leipzig 1898.
- Kähler**, Martin: Die Heilsgewißheit, Biblische Zeit- und Streitfragen Bd. 7/9, Berlin 1912.
- Kant**, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage 1787, Kants Werke. Akademie Textausgabe Bd. III, Berlin, New York ²1970.
- Kant**, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden Bd. 8, Frankfurt a. M. 1977.
- Kattenbusch**, Ferdinand: Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht, Göttingen 1875.
- Kattenbusch**, Ferdinand: Deus absconditus bei Luther, in: **Titius**, A. u.a. (Hg.): Festgabe für D. Dr. Julius Kastan, ord. Professor der Theologie in Berlin. Wirkl. Geh. Oberkonsistorialrat, zu seinem 70. Geburtstag, 30. September 1918, dargebracht von Schülern und Kollegen. Mit einem Bilde Julius Kastans, Tübingen 1920, 170–214.
- Keil**, Geert: Willensfreiheit, Berlin, Boston ²2013.
- Kettling**, Siegfried: Wie der Mensch zum Menschen wird, Gießen 1981.
- Kettling**, Siegfried: Das Gewissen. Erfahrungen, Deutungen, biblisch-reformatorische Orientierung, Wuppertal 1985.
- Kettling**, Siegfried: Wer bist du, Adam? Gottes Geschichte mit den Menschen, Wuppertal, Zürich ³1993.
- Kettling**, Siegfried: Typisch evangelisch. Grundbegriffe des Glaubens, Gießen ⁵1994.
- Kettling**, Siegfried: Vom unfreien Willen, in: **Heimbucher**, Kurt (Hg.): Luther und der Pietismus. An alle, die mit Ernst Christen sein wollen, Gießen ²1999, 120–157.
- Kettling**, Siegfried: Du gibst mich nicht dem Tode preis. Persönliche Erfahrung und biblisch-theologische Grundlegung, Gießen 2004.
- Kible**, Brigitte u.a.: Subjekt, in: **Ritter**, Joachim; **Gründer**, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10, Basel 1998, 373–399.
- Kierkegaard**, Søren: Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester - der Zöllner - die Sünderin, Gesammelte Werke und Tagebücher Bd. 17, Simmerath 2004.
- Kim**, Minho: Die umstrittene Prädestinationslehre. Luther - Calvin - Barth, Neukirchen-Vluyn 2013.
- Klein**, Andreas: Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen ..? Zur theologischen Relevanz (radikal-) konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Köberle**, Adolf: Rechtfertigung und Heiligung. Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung, Leipzig ³1930.
- Köberle**, Adolf: Rechtfertigung, Glaube und neues Leben, Gütersloh 1965.
- Kogler**, Susanne: Adorno versus Lyotard. Moderne und postmoderne Ästhetik, Freiburg, München 2014.

- Kolb**, Robert: Martin Luther and the German Reformation, in: **Hsia**, R. Po-chia (Hg.): A companion to the reformation world, Oxford 2004, 39–55.
- Korsch**, Dietrich, **Leppin**, Volker: Martin Luther. Biographie und Theologie, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation Bd. 53, Tübingen 2010.
- Köstlin**, Julius: Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange. Bd. 1, Stuttgart ²1901.
- Köstlin**, Julius: Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange. Bd. 2, Stuttgart ²1901.
- Köstlin**, Julius: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. Bd. 1, Berlin ⁵1903.
- Köstlin**, Julius: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. Bd. 2, Berlin ⁵1903.
- Kreiner**, Armin: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 2005.
- Kreiner**, Armin: Gott und das Leid, Paderborn ⁵2005.
- Kuhn**, Thomas K.: Köstlin, Julius, in: RGG⁴ Bd. 4 (2001), 1715.
- Lacan**, Jacques: Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, Das Seminar Bd. Buch II, Wien 2015.
- Leonhardt**, Rochus: Unfreiheit und Freiheit. Überlegungen zu Martin Luthers Schrift 'De servo arbitrio', in: **Axt-Piscalar**, Christine; **Lasogga**, Mareile (Hg.): Dimensionen christlicher Freiheit. Beiträge zur Gegenwartsbedeutung der Theologie Luthers, Leipzig 2015, 119–173.
- Leonhardt**, Rochus: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Göttingen ⁵2021.
- Leppin**, Volker: Theologie im Mittelalter, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen Bd. I/11, Leipzig 2007.
- Leppin**, Volker: Biographie und Theologie Martin Luthers - eine Debatte und (k)ein Ende? Ein Nachwort, in: **Korsch**, Dietrich; **Leppin**, Volker (Hg.): Martin Luther. Biographie und Theologie. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation Bd. 53, Tübingen 2010, 313–318.
- Leppin**, Volker: Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation Bd. 86, Tübingen 2015.
- Leppin**, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016.
- Leppin**, Volker: Martin Luther, Darmstadt ³2017.
- Leppin**, Volker: Luther und der Humanismus, Jacob Burckhardt-Gespräche auf Castelen Bd. 35, Basel 2019.
- Lienhard**, Marc: Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie, Berlin 1980.
- Lodone**, Michele: Erasmus and Luther: Free and Bound Will, in: **Melloni**, Alberto (Hg.): Martin Luther. A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017), Berlin, Boston 2017, 281–293.
- Loewenich**, Walther von: Gott und Mensch in humanistischer und reformatorischer Schau. Eine Einführung in Luthers Schrift De servo arbitrio, in: ders. (Hg.): Humanitas-Christianitas, Gütersloh 1948, 65–101.
- Loewenich**, Walther von: Luthers *theologia crucis*, München ⁴1954.
- Loewenich**, Walther von: Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte, Witten 1959.
- Loewenich**, Walther von: Luther und der Neuprottestantismus, Witten 1963.
- Loewenich**, Walther von: Das christliche Menschenbild im Umbruch der Moderne, in: **Bornkamm**, Heinrich u.a. (Hg.): Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Martin Schmidt zum 65. Geburtstag. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 14, Bielefeld 1975, 326–342.

- Loewenich**, Walther von: Martin Luther. Der Mann und das Werk, München ²1983.
- Loewenich**, Walther von: Probleme der Lutherforschung und der Lutherinterpretation, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1 (1984), 1–32.
- Lohse**, Bernhard: Lutherdeutung heute, Göttingen 1968.
- Lohse**, Bernhard: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, Berlin 1983.
- Lohse**, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.
- Lohse**, Bernhard: Epochen der Dogmengeschichte, Münster ⁹2011.
- Luhmann**, Niklas: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft Bd. 1001, Frankfurt a. M. ⁸2018.
- Luhmann**, Niklas: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft Bd. 666, Frankfurt a. M. ¹⁸2021.
- Luthardt**, Christoh Ernst: Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade. In ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, Leipzig 1863.
- Luthardt**, Christoh Ernst: Kompendium der Dogmatik. Völlig umgearbeitet und ergänzt von Dr. Robert Jelke, Heidelberg ¹⁵1948.
- Lutherischer Weltbund; Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen**: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Frankfurt am Main, Paderborn 1999.
- Luttenberger**, Joram: "Verstehst du auch, was du liest?". Hans-Georg Gadammers Beitrag zur Diskussion um die historisch-kritische Bibelauslegung, in: Theologische Beiträge 47/16-6 (2016), 374–391.
- Lyotard**, Jean-François: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit, Wien ⁵2019.
- Lyotard**, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien ⁹2019.
- Melanchthon**, Philipp: *Loci Communes*: 1521. Lateinisch - Deutsch. Übersetzt von Horst-Georg Pöhlmann, Gütersloh ²1997.
- Melanchthon**, Philipp: *Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti multisque in locis copiose illustrati 1559*, Leipzig 2018.
- Michael**, Angelika: Omnia necessitate fieri. Darümb tue nur, was Du schuldig Bist. Luthers Lehre vom unfreien Willen und seine Unterweisung im Christsein, in: Kerygma und Dogma 64/3 (2018), 178–202.
- Mjaaland**, Marius Timmann: The hidden God. Luther, Philosophy, and political Theology, Indiana 2016.
- Moltmann**, Jürgen: Der verborgene Mensch. Zum Selbstverständnis des modernen Menschen, 'Das Gespräch' Bd. 35, Wuppertal-Barmen 1961.
- Moltmann**, Jürgen: Prädestination und Perseveranz. Geschichte und Bedeutung der reformatierten Lehre "de perseverantia sanctorum", Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformation Bd. 12, Neukirchen 1961.
- Moltmann**, Jürgen: Menschenwürde, Recht und Freiheit, Stuttgart, Berlin 1979.
- Moltmann**, Jürgen: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, Jürgen Moltmann Werke Bd. 7, Gütersloh ^{Sonderausgabe}2016.
- Moltmann**, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Jürgen Moltmann Werke Bd. 2, Gütersloh ^{Sonderausgabe}2016.
- Moltmann**, Jürgen: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, Jürgen Moltmann Werke Bd. 4, Gütersloh ^{Sonderausgabe}2016.

- Moltmann**, Jürgen: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Jürgen Moltmann Werke Bd. 5, Gütersloh ^{Sonderausgabe}2016.
- Moltmann**, Jürgen: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Jürgen Moltmann Werke Bd. 1, Gütersloh ^{Sonderausgabe}2016.
- Negri**, Enrico de: Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie, Impulse der Forschung Bd. 11, Darmstadt 1973.
- Nestvogel**, Wolfgang: Erwählung und/oder Bekehrung? Das Profil der evangelistischen Predigt und der Testfall Martyn Lloyd-Jones, Aachen 2002.
- Nietzsche**, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches I und II: Sämtliche Werke. KSA 2, hg. v. **Colli**, Giorgio, **Montinari**,azzino, München ¹¹2016.
- Nietzsche**, Friedrich: Also sprach Zarathustra I - IV: Sämtliche Werke. KSA 4, hg. v. **Colli**, Giorgio, **Montinari**,azzino, München ¹⁶2018.
- Pannenberg**, Wolfhart: Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers, in: Kerygma und Dogma 3/2 (1957), 109–139.
- Pannenberg**, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.
- Pannenberg**, Wolfhart: Systematische Theologie. Gesamtausgabe. Bd. 2, Göttingen 2015.
- Pannenberg**, Wolfhart: Systematische Theologie. Gesamtausgabe. Bd. 3, Göttingen 2015.
- Pauen**, Michael: Revision der Moderne Th. W. Adorno und Jean-François Lyotard, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (DZPh) 39/7-12 (2014), 1266–1278.
- Pesch**, Otto Hermann: Die Rechtfertigungslehre Luthers in katholischer Sicht, in: **Kühn**, Ulrich; **Pesch**, Otto Hermann (Hg.): Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther, Berlin 1967, 37–82.
- Pesch**, Otto Hermann: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Walberberger Studien - Theologische Reihe Bd. 4, Mainz 1967.
- Pesch**, Otto Hermann: Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther, Stuttgart 1971.
- Pesch**, Otto Hermann: Hinführung zu Luther, Ostfildern ⁴2017.
- Pesch**, Otto Hermann, **Peters**, Albrecht: Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt ³1994.
- Peters**, Albrecht: Das Ringen um die Rechtfertigungsbotschaft in der gegenwärtigen lutherischen Theologie, in: Evangelisches Forum 4 (1965), 24–44.
- Peters**, Albrecht: Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift, Berlin, Hamburg ²1967.
- Peters**, Albrecht: Der Mensch, Handbuch systematische Theologie Bd. 8, Gütersloh 1979.
- Peters**, Albrecht: Die Sünde und die Sünden zwischen Glaube, Bekenntnis und Erfahrung, in: **Beißer**, Friedrich; **Peters**, Albrecht (Hg.): Sünde und Sündenvergebung. Der Schlüssel zu Luthers Theologie. Bekenntnis Bd. 26, Hannover 1983, 32–79.
- Peters**, Albrecht: Rechtfertigung, Handbuch systematische Theologie Bd. 12, Gütersloh 1984.
- Pinomaa**, Lennart: Voittava usko. Lutherin aatemaailman peruspiirteet, Helsinki 1959.
- Piper**, John: The Future of Justification. A Response to N.T. Wright, Wheaton, Illinois 2007.
- Plantinga**, Alvin: The Free Will Defence, in: **Black**, Max (Hg.): Philosophy in America. Essays, Ithaca 1965, 204–220.
- Plantinga**, Alvin: God, Freedom, and Evil, Grand Rapids ^{reprint}1991.

- Polke**, Christian u.a.: Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik. Festschrift für Wilfried Härle zum 70. Geburtstag, Berlin, Bosten 2011.
- Reinhuber**, Thomas: Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio, Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 104, Berlin, New York 2000.
- Reinhuber**, Thomas: Daß der freie Wille nichts sei. Der unfreie Wille bei Luther, in: evangelische aspekte 28/2 (2018), 19–21.
- Ringleben**, Joachim: Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar, Göttingen 1995.
- Ringleben**, Joachim: Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 57, Tübingen 2010.
- Ritschl**, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd 3. Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn ³1888.
- Ritschl**, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 1. Die Geschichte der Lehre, Bonn ³1889.
- Ritschl**, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 2. Der biblische Stoff der Lehre, Bonn ³1889.
- Ritschl**, Albrecht: Gesammelte Aufsätze. Neue Folge, hg. v. **Ritschl**, Otto, Freiburg i. Br., Leipzig 1896.
- Rorty**, Richard u.a.: Die Zukunft der Religion nach der Metaphysik. Ein Gespräch, in: **Zabala**, Santiago (Hg.): Die Zukunft der Religion, Frankfurt a. M. 2006, 65–96.
- Rost**, Gerhard: Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers, Berlin 1966.
- Rothen**, Bernhard: Die Klarheit der Schrift. Teil 1: Martin Luther: die wiederentdeckten Grundlagen, Göttingen 1990.
- Sartre**, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften 3, Hamburg ¹⁹2016.
- Sartre**, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948, Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften 4, Hamburg ⁹2018.
- Schaede**, Stephan: Stellvertretung, Beiträge zur historischen Theologie Bd. 126, Tübingen 2004.
- Schilling**, Heinz: Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie, München 2012.
- Schirmmayer**, Thomas: Die Entdeckung der Komplementaritäten, ihre Übertragung auf die Theologie und ihre Bedeutung für das biblische Denken, in: MBS Texte 66 2006/3, 1–20.
- Schirmmayer**, Thomas: Ethik 1. Das Gesetz der Liebe. Gott, Glaube und Ethik, Theologischer Fernunterricht Bd. 1, Hamburg ⁴2009.
- Schlichting**, Wolfhart: Hat der Mensch einen freien Willen oder nicht? Martin Luthers Schrift Vom unfreien Willen neu gelesen, in: Confessio Augustana (CA) 2 (2019), 33–48.
- Schlink**, Edmund: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Schriften zu Ökumene und Bekenntnis Bd. 2, Göttingen ³2005.
- Schnepf**, Robert: Subjekt/Objekt, in: RGG⁴ Bd. 7 (2004), 1814–1816.
- Schröder**, Bernd: Harnack, Theodosius, in: RGG⁴ Bd. 3 (2000), 1457.
- Schwambach**, Claus: Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess. Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 101, Göttingen 2004.

- Schwarzwäller**, Klaus: *Theologia crucis*. Luthers Lehre von der Predestination nach De servo arbitrio, 1525, München 1970.
- Seeberg**, Erich: Luthers Theologie I. Motive und Idee. Die Gottesanschauung, Göttingen 1929.
- Seeberg**, Erich: Luthers Theologie II. Christus. Wirklichkeit und Urbild, Darmstadt 1937.
- Seeberg**, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen, Leipzig 1898.
- Seeberg**, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte. IV/1 : Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs, Darmstadt ⁶1953.
- Seubert**, Harald: Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Das Strahlen im Zeichen triumphalen Unheils, Baden-Baden 2021.
- Slenczka**, Notger: Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie, Göttingen 1999.
- Slenczka**, Notger: Luthertum und Neuzeit. Bemerkungen zum ambivalenten Verhältnis von Rechtfertigungsglauben und neuzeitlicher Subjektivität, in: **Rittner**, Reinhard (Hg.): Was heisst hier lutherisch! Aktuelle Perspektiven aus Theologie und Kirche. Bekenntnis. Schriften des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses Bd. 37, Hannover ²2005, 164–192.
- Slenczka**, Notger: Freiheit von sich selbst - Freiheit im Dienst. Zu Luthers Freiheitsschrift, in: **Axt-Piscalar**, Christine; **Lasogga**, Mareile (Hg.): Dimensionen christlicher Freiheit. Beitroge zur Gegenwartsbedeutung der Theologie Luthers, Leipzig 2015, 81–118.
- Slenczka**, Reinhard: Paul Althaus. Erlanger Geschichte für die Gegenwart, in: Lutherische Beiträge 2014/3 (19), 180–202.
- Steinacker**, Peter: Luther und das Böse. Theologische Bemerkungen im Anschluß an Luthers Schrift 'De servo arbitrio' (1525), in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (NZSTh) 33/2 (1991), 139–151.
- Stirner**, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1981.
- Swinburne**, Richard: Providence and the Problem of Evil, Oxford 1998.
- Tsai**, Jiann-Horng: Zur Theorie der Moderne bei Habermas, Heidelberg 2011.
- Valla**, Lorenzo: De libero arbitrio - Über den freien Willen, hg. v. **Keßler**, Eckhard, München 1987.
- Vattimo**, Gianni: Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990.
- Vattimo**, Gianni: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München, Wien 2004.
- Vattimo**, Gianni: Die transparente Gesellschaft, Wien ²2011.
- Vorster**, Hans: Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther, Kirche und Konfession Bd. 8, Göttingen 1965.
- Walter**, Johannes von: Das Wesen der Religion nach Erasmus und Luther, Leipzig 1906.
- Walter**, Johannes von: Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther, Studien der Luther-Akademie Bd. 13, Gütersloh 1937.
- Walter**, Johannes von: Die Theologie Luthers, Gütersloh 1940.
- Weinhardt**, Birgitta: Das Modell des illibertaren Indeterminismus: Lebensführung jenseits von Willensfreiheit und Fatalismus. Ein philosophisch-theologischer Entwurf im Dialog mit den Naturwissenschaften, Göttingen 2018.

- Weinhardt**, Birgitta: Luthers Lehre vom servum arbitrium aus dogmatischer Perspektive, in: *Kerygma und Dogma* 64/3 (2018), 203–224.
- Wenz**, Gunther: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit. Band 1, Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 9, München 1984.
- Wenz**, Gunther: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit. Band 2, Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 11, München 1986.
- Wenz**, Gunther: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Band 2, Berlin, New York 1997.
- Wenz**, Gunther: Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation. Band 1, Hannover 2000.
- Wenz**, Gunther: Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation. Band 2, Hannover 2002.
- Wenz**, Gunther: Sünde. Hamartiologische Fallstudien, Studium Systematische Theologie Bd. 8, Göttingen 2013.
- Wenz**, Gunther: Versöhnung. Soteriologische Fallstudien, Studium Systematische Theologie Bd. 9, Göttingen 2015.
- Westerholm**, Stephen: Angriff auf die Rechtfertigung. Die Neue-Paulus-Perspektive auf dem Prüfstand, Oerlinghausen 2015.
- Wriedt**, Markus: Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther, Mainz 1991.
- Wright**, Nicholas Thomas: Paul And His Recent Interpreters. Some Contemporary Debates, London 2015.
- Wright**, Nicholas Thomas: Rechtfertigung: Gottes Plan und die Sicht des Paulus, hg. v. **Hallensleben**, Barbara, **Dürr**, Simon, Münster 2015.
- Wright**, Tom: Worum es Paulus wirklich ging, Gießen 2010.
- Zickendraht**, Karl: Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, Leipzig 1909.
- Zickendraht**, Karl: Luthers Streitschrift gegen Erasmus. Ein Blick in die Tiefen seiner Weltanschauung, in: *Die christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände*, 24 (1910), 1058–1062.
- Zimmermann**, Daniel: Entschieden in Gott. Die Lehre vom unfreien Willen als Implikat der evangelischen sola gratia-Lehre, in: *Theologische Beiträge* 51/1 (2020), 24–41.
- zur Mühlen**, Karl-Heinz: Reformatorische Prägungen: Befreiung durch Christus bei Luther. Mit spezieller Beachtung seines Konfliktes mit Erasmus, hg. v. **Lexutt**, Athina; **Ortmann**, Volkmar, Göttingen 2011, 128–144.
- zur Mühlen**, Karl-Heinz: Reformatorische Prägungen: Studien zur Theologie Martin Luthers und zur Reformationszeit, hg. v. **Lexutt**, Athina, **Ortmann**, Volkmar, Göttingen 2011.