

# Die Bedeutung Luthers für den christlichen Liebesgedanken

Von Anders Nygren, Lund

## I.

### Rechtfertigung und Liebe.

**E**s gibt wohl kaum einen anderen Punkt in Luthers Anschauung, der seinen Gegensatz zum katholischen Christentum deutlicher zum Ausdruck bringt als gerade seine Behandlung des christlichen Liebesgedankens. Was das uneingeschränkte Walten der göttlichen Gnade, die Unfreiheit des menschlichen Willens, Gottes Allwirksamkeit und die Prädestination betrifft, konnte er sich wenigstens in gewisser Weise auf Augustin berufen. Es gab also im katholischen Christentum selbst gewisse Ansätze in derselben Richtung, auch wenn sie niemals Gelegenheit hatten, sich geltend zu machen, sondern ein mehr verborgenes Dasein fristen mußten. Aber gerade der Umstand, daß es hier überhaupt etwas gab, woran angeknüpft werden konnte, war von Bedeutung. Denn dadurch konnte Luthers Tat nicht nur als ein Bruch mit der katholischen Christentumsauffassung, sondern auch als eine Vollendung des Tiefsten, was es darin gab, betrachtet werden. Deshalb hat man auch bisweilen die Reformation als den endgültigen Durchbruch des Augustinismus in der Geschichte des Christentums bezeichnet.

Daß eine solche Betrachtung in keiner Weise der Bedeutung der Reformation gerecht wird, zeigt sich indessen am deutlichsten, wenn man seine Aufmerksamkeit auf den christlichen Liebesgedanken richtet. Hier ist die Lage eine ganz andere. An diesem Punkte hat Luther keinen, auf den er sich stützen kann. Hier läßt ihn auch Augustin im Stich, und er muß vollkommen eigene Wege gehen.

Betrachtet man nun Luthers Behandlung des christlichen Liebesgedankens gegen den Hintergrund der katholischen Liebeslehre, dann ist der erste Eindruck dieser, daß er der Liebe einen viel unbedeutenderen Platz im christlichen Leben angewiesen hat, als der Katholizismus. Seit Augustin hat man gewußt, die Liebe in den Mittelpunkt des Christentums zu stellen. Trotz alles



legalistischen Veräußerlichen des Ethischen durch den Gedanken an „gute Werke“ und ähnliches war man sich doch klar darüber bewußt, daß die Liebe und nichts anderes die Erfüllung des Gesetzes ist und daß die in dem „guten Werk“ beschlossene Liebe zu Gott es erst wirklich gut und Gott wohlgefällig macht. So kam es, daß das christliche Leben in hohem Grade um das Liebesgebot, vor allem um die Liebe zu Gott, freiste. Geht man von hier zu Luther, so kann man allerdings feststellen, daß das Liebesgebot bei ihm einen ganz anderen Ernst als im Katholizismus erhält. Allen Einschränkungen, die man seit Augustin mit dem Liebesgebot vorgenommen hatte sowohl was Gott anbetrifft wie den Nächsten, stellt er den unbedingten Charakter des Liebesgebotes gegenüber.<sup>1)</sup> Aber gleichzeitig wie Luther das Liebesgebot im vollsten Ernst nimmt und es von allen beliebigen Einschränkungen und Aufweichungen befreit, kann man andrerseits bei ihm eine gewisse reservierte Haltung gegenüber dem Liebesgebot wahrnehmen. Das Liebesgebot bleibt selbst in seiner vertieftesten und vergeistigten Form doch immer ein Gebot. In dieser Eigenschaft aber hat es der negativen Beurteilung, die Luthers Stellungnahme gegenüber allem, was Gesetz und Gebot heißt, auszeichnet, nicht entgehen können. Luther hat es allzuwohl gewußt und allzu persönlich erfahren, daß das Liebesgebot gerade in seiner gesteigertsten und verinnerlichtesten Form das tyrannischste Gesetz, ja, ein wirklicher Teufel für das verängstete Gewissen ist. Mit den äußerlichen Geboten kann man leichter fertig werden, aber das Gebot, das Liebe von ganzem Herzen fordert, kann nur ein verurteilendes Gesetz sein.

Einen Schritt weiter kommen wir, wenn wir uns Luthers Behandlung der Liebe im Zusammenhang mit der Rechtfertigungsfrage zuwenden. In ihr liegt ja nach Luther das Herz des Christentums, und deshalb könnte man vielleicht erwarten, hier vor allem der Liebe, wenn sie überhaupt eine zentrale Bedeutung für ihn besitzt, zu begegnen. Stattdessen zeigt es sich, daß Luther, wenn es sich um die Rechtfertigung des Menschen handelt, sein ganzes Interesse darauf richtet, jeden Gedanken an die Liebe völlig auszuschalten. Hiermit tritt er zu der im Katholizismus herrschenden Anschauung

<sup>1)</sup> Mit besonderem Nachdruck ist dies vor allem von K. Söll hervorgehoben worden. Vergl. seine Arbeit: Luther (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I) 1. Aufl. S. 133 ff. 138 ff. 177 ff.



in schärfsten Gegensatz. Diese hatte von Augustin gelernt, die Liebe als den Hauptinhalt des Christentums zu betrachten. Wenn die Scholastik von „*fides caritate formata*“ spricht, will sie dieser zentralen Stellung der Liebe Ausdruck geben. Zwar setzt man den Glauben voraus, aber wenn die Liebe nicht hinzukommt, und ihm seine Form verleiht, ist der Glaube nur ein Torso. Die Losung der katholischen Kirche lautet also: „Glaube und Liebe“ — mit dem Schwerpunkt auf der letzteren. Aber gerade hiergegen hat Luther seine entgegengesetzte Losung „*Allein durch den Glauben*“ aufgestellt. Wenn Luther bei Paulus das Wort: „Der Mensch wird gerecht ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“, liest, so findet er darin nicht nur ein Verwerfen jeden Versuches, die Gottesgemeinschaft auf äußere Gesetzmäßigkeit zu gründen. Ebenso verfehlt ist es, sie auf eine gute Gesinnungsqualität des Menschen, sie mag Liebe oder sonst wie heißen, gründen zu wollen. Wenn der Mensch ohne des Gesetzes Werke gerecht wird, so gilt dies nicht nur von den äußerlichen Werken des Gesetzes, sondern auch und vor allem von der Liebe, die die Erfüllung des Gesetzes ist. Aber bedeutet dies nicht ein Beiseiteschieben der Liebe zu Gunsten des Glaubens? Hat man nicht doch Luthers Verhältnis zu Augustin und zum Mittelalter richtig verstanden, wenn man behauptet, daß er die von diesen proklamierte Religion der Liebe durch eine Religion des Glaubens hat ersetzen wollen?

Das bisher Ausgeführte läßt Luthers Bedeutung in der Geschichte des christlichen Liebesgedankens hauptsächlich negativ erscheinen. Unter diesen Umständen kann es uns deshalb nicht verwundern, daß seine katholischen Gegner ihn einfach als den Zerstörer des christlichen Liebesgedankens betrachten. Auch wenn man von evangelischer Seite dieses Urteil nicht ohne weiteres hat unterschreiben wollen, hat man doch im allgemeinen sich gezwungen gesehen, anzuerkennen, daß Luthers Behandlung der Liebe der schwächste Punkt seiner Anschauung ist, und daß er sich durch seine Kampfeinstellung hat verleiten lassen, die Liebe mehr in den Hintergrund zu schieben. Luther soll in seiner religiösen Aufgabe so ganz aufgegangen sein, daß er dadurch wenigstens in gewisser Weise die ethische Seite des Christentums vernachlässigt hat. Sein unermüdliches Betonen des „*sola fide*“-Gedankens ist seine religiöse Stärke, soll aber gleichzeitig die Ursache zu seiner ethischen Schwäche sein, insofern dadurch nicht nur die Taten der Liebe, sondern die



Liebe selbst (die Gesinnung der Liebe), von dem grundlegenden Gottesverhältnis mehr oder weniger getrennt wurde. „Die Liebe hat hinter dem Glauben zurückstehen müssen“ — auf diesen und ähnliche Gedanken trifft man oft in der Lutherforschung. Bei einem unserer Lutherforscher heißt es: „Alles, was nicht Glaube war, wurde mit einem gewissen Verdacht befestet oder als sekundär betrachtet. Um so leichter ging es mit der Liebe auf diese Weise, da Luther nicht deutlich die Gesinnung der Liebe von den Taten der Liebe trennte; dies hat wiederum dazu beigetragen, daß die christliche Liebe zum Nächsten bei Luther nicht immer ihre hohe Art beibehalten hat, daß sie nicht als ebenso göttlich wie der Glaube dasteht, daß sie nicht als Gottes eigenes im Glauben hervorbrechendes Liebes- und Versöhnungsleben aufgefaßt wird.“<sup>2)</sup>

Gegenüber der Behauptung, daß Luthers Betonen des „Glaubens allein“ mit Notwendigkeit ein Beiseiteschieben der Liebe mit sich brächte, hat man andererseits oft geltend gemacht, daß dies nicht der Fall sei, aus dem einfachen Grunde, weil die Liebe schon im Glauben mit einbegriffen ist. Zwar wird der Mensch „allein durch den Glauben“ gerecht, aber der Glaube ist doch nie allein, und hierbei kann man wieder an Luthers mächtige Aussprüche über das Liebesleben, das mit Notwendigkeit aus dem lebendigen Glauben entspringt, anknüpfen.

Zwei recht verschiedene Auffassungen über Luthers Stellung zum christlichen Liebesgedanken treten uns hier entgegen, und beide finden wenigstens scheinbar Unterstützung bei Luther selbst. Auf katholischer Seite geht man von Luthers Hauptgedanken, dem „sola fide“-Gedanken in seinem Gegensatz zu der scholastischen Lehre von der „fides charitate formata“, aus und zieht daraus den Schluß, daß Luther prinzipiell keinen Platz für den christlichen Liebesgedanken hat. Wenn dieser trotzdem bei ihm vorhanden ist, wird er als „Reste früherer katholischer Auffassungen“ oder als „Wahrheiten des natürlichen sittlichen Bewußtseins“, die Luther inkonsequenterweise trotz seiner Rechtfertigungslehre beibehalten hat, gedeutet.<sup>3)</sup> Von evangelischer Seite hat man dagegen seit jeher den entgegengesetzten Ausgangspunkt gewählt. Man ist davon ausgegangen, daß Luther natürlich nicht dem christlichen Liebesgedanken auf

<sup>2)</sup> A. Aune stam: Kristendomen och den materiella nutidskulturen, 1924, S. 58.

<sup>3)</sup> So z. B. J. Mausbach: Die katholische Moral und ihre Gegner, 5. Aufl. 1921, S. 155.



irgend eine Weise zu nahe treten wollte. „Der Glaube allein“ wird als für Luther im Mittelpunkt stehend anerkannt, aber den negativen Konsequenzen, die sich daraus für den Liebesgedanken ergeben, sucht man sich auf die eine oder die andere Weise zu entziehen.

Indessen muß man diese beiden Betrachtungsweisen als gleich verfehlt betrachten, weil sie auf der gleichen falschen Voraussetzung ruhen. Sie setzen nämlich den christlichen Liebesgedanken als eine gegebene, konstante Größe voraus. Die Frage nach Luthers Bedeutung für den christlichen Liebesgedanken wird deshalb von beiden Teilen auf die wesentlich quantitative Frage, ein wie großer und wie zentraler Platz der Liebe in Luthers Anschauung zukommt, reduziert. Auf der einen Seite geht man davon aus, daß Luther, wenn es sich um die Grundlegung der Gottesgemeinschaft des Menschen in der Rechtfertigung handelt, den Liebesgedanken völlig ausscheldet, und schließt daraus unmittelbar, daß Luthers Bedeutung also hauptsächlich von destruktiver Art ist, da der Liebesgedanke dort, wo für ihn der Mittelpunkt des christlichen Lebens liegt, keinen Platz erhält. Auf der anderen Seite begegnet uns die feste Überzeugung, daß der Liebesgedanke seinen gegebenen Platz im reformatorischen Christentum hat, und es handelt sich nur darum nachzuweisen, daß er in der Tat vorhanden ist, auch da wo er nicht unmittelbar hervortritt. Vor allem gilt dies vom grundlegenden Gottesverhältnis, und es wird deshalb eine Aufgabe sein, auch hier die Liebe einzufügen — trotz „sola fide“.

Will man Luthers Bedeutung für den christlichen Liebesgedanken verstehen, so muß man sich vor allem von der genannten falschen Voraussetzung frei machen. Der Liebesgedanke ist keine in der ganzen Geschichte des Christentums konstante Erscheinung, so daß die Unterschiede nur in der veränderten Stellung und Betonung, die man diesem Gedanken beimißt, bestehen. Man hat den Gegensatz von Luthers Behauptung der Rechtfertigung „sola fide“ gegenüber der scholastischen Lehre von der „fides charitate formata“ überhaupt nicht verstanden, solange man ihn als eine Konkurrenz zwischen Glaube und Liebe auffaßt und dabei meint, die Rollen so verteilen zu können, daß Luther auf Seiten des Glaubens und der Katholizismus auf der der Liebe steht. Luther ist nämlich so weit davon entfernt, Glaube und Liebe in Konkurrenz miteinander zu stellen, daß er vielmehr gerade dadurch, daß er den Liebesgedanken



aus dem Zusammenhang mit der Rechtfertigung ausschied, das Interesse der christlichen Liebe nicht weniger als das des Glaubens gewahrt hat. In der Tat ist „fides charitate formata“ eine Gefahr nicht nur für den Glauben, sondern in ebenso hohem Maße für die Reinheit der christlichen Liebe. Luther hat vollkommen richtig gesehen, daß es nicht die christliche Liebe, sondern eine ihr entgegengesetzte Liebesanschauung ist, die in dieser Formel zum Ausdruck kommt. Der Gegensatz zwischen Luther und dem Katholizismus, der zunächst als ein Gegensatz zwischen Glaube und Liebe erscheint, ist also eigentlich ein Gegensatz zwischen zwei grundverschiedenen Liebeskonzeptionen. Die Frage über Luthers Bedeutung für den christlichen Liebesgedanken ist deshalb gleichbedeutend mit der Frage nach der Umwälzung, die er in dem Sinn des Liebesgedankens zustande gebracht hat.

Worin besteht denn diese Umwälzung? Luther wird in seinem Kampf von einer völlig einheitlichen Tendenz beherrscht. Wo man auch den Ausgangspunkt wählt, in seiner Rechtfertigungslehre, in seiner Liebesauffassung oder sonst wo, — immer kommt es auf dasselbe hinaus, nämlich daß Luther im Gegensatz zu jeder egozentrisch orientierten Religion ein theozentrisches Gottesverhältnis behaupten will. In der katholischen Frömmigkeit findet er eine Tendenz, die ihm als eine vollständige Verdrehung des innersten Sinnes der Religion erscheint: die egozentrische Tendenz. Alles kreist hier um den Menschen selbst, was er tut und was ihm widerfährt. Die Erlösung, Gottes eigenes Werk, die er sich selbst vorbehält, und die er durch Christus ausführt, wird mehr oder weniger zu einem Werk des Menschen; die Gerechtigkeit, die Gott schenkt, verwandelt sich in eine menschliche Leistung. Aber gleichzeitig kreist auch alles um das eigene Interesse des Menschen. Durch den Verdienstgedanken wird das Gute, das er tut, in intentionale Verbindung mit der ewigen Seligkeit gesetzt, aber es wird dadurch auch weniger als Gehorsam gegen Gott als von dem Gesichtspunkt aus, was es für den Menschen selbst abwirft, betrachtet. Alles wird mit dem Maßstab des menschlichen Begehrens gemessen, es wird beurteilt nach der Bedeutung, die es für ihn hat. Dies gilt sogar von Gott selbst. Wenn er als das höchste Gute, als summum bonum gepriesen wird, so ist das nur ein Ausdruck dafür, daß er, mit dem Maßstab des menschlichen Begehrens gemessen, alle Güter umfaßt, die der Mensch überhaupt erstreben kann. Luthers Haupteinwand gegen die katholische Frömmigkeit ist



immer dieser, daß sie das eigene Ich an die Stelle Gottes setzt.<sup>4)</sup> Diese Tendenz muß erst ausgerottet werden, wenn es Platz geben soll für die wahre Gottesgemeinschaft, die ihren Mittelpunkt in Gott selbst hat, in Gott, der alles gibt und Anrecht auf alles hat.

Luther fühlt sich als Herold der theozentrischen Religion in ihrem Kampf gegen alles, was Egozentrizität heißt. Aber ist die Selbstsucht schon an sich die eigentliche Grundsünde, so wird sie doppelt sündig, wenn sie sich in das Gottesverhältnis hineindrängt und der Mensch sich selbst vor Gott geltend machen will und dadurch „sich selbst an Gottes Stelle setzt“.<sup>5)</sup> Mit unübertrefflicher Klarheit hat Luther den hier vorliegenden Gegensatz in der Programm-erklärung, mit der er seine Vorlesung über den Römerbrief 1515—1516 beginnt, geschildert. Wenn er hier angeben will, was „*summarius huius epistole*“ ist, so hebt er hervor, daß es etwas gibt, was abgerissen und zerstört werden muß und etwas Entgegengesetztes, was aufgebaut und gepflanzt werden muß. Abgerissen und zerstört werden muß alles, was in uns ist, all unsere Gerechtigkeit und Weisheit, überhaupt alles, woran wir ein selbstisches Gefallen haben. Aufgebaut und gepflanzt werden soll dagegen alles, was außerhalb von uns in Christo ist. Die Gerechtigkeit, durch welche Gott uns selig machen will, ist nicht von uns hervorgebracht, sondern ist von anderswoher zu uns gekommen, sie stammt nicht von unserer Erde, sondern ist vom Himmel zu uns gekommen.<sup>6)</sup>

Dies ist im Grunde derselbe Gegensatz, der auch in der Frage über den Liebesgedanken wiederkehrt. Luther hat beobachtet, wie die ganze katholische Liebeslehre egozentrisch entstellt ist. Hier wie sonst oft haben Moralismus

---

<sup>4)</sup> Vergl. hierzu meinen Aufsatz „Egoismus und Religion“, Zeitschrift für systematische Theologie, VII, 1929, S. 332 f. und „Die kopernikanische Umwälzung Luthers“, Zeitwende, VI, 1930.

<sup>5)</sup> WA 40; 1: 405, 6 f.

<sup>6)</sup> Römerbrief II: 1, 1 f.; 2, 4 ff.: „*Ut evellas, destruas, dissipas et disperdas*‘ sc. omnia, que in nobis sunt (i. e. que nobis ex nobis et in nobis placent) ‘et edifices et plantes’ sc. omnia, que extra nos sunt et in Christo . . . Deus enim nos non per domesticam, sed per extraneam iustitiam et sapientiam vult salvare, non que veniat et nascatur ex nobis, sed que aliunde veniat in nos, non que in terra nostra oritur, sed que de celo venit. Igitur omnino externa et aliena iustitia oportet erudiri. Quare primum oportet propriam et domesticam evelli.“



und Eudämonismus Hand in Hand zu einem und demselben Resultat hin gearbeitet. Der Moralismus kommt in der Liebeslehre vor allem darin zum Ausdruck, daß die Liebe wesentlich unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Leistung betrachtet wird. Wie viel man auch im Katholizismus von der Liebe Gottes zu sprechen gewußt hat, so fiel der Schwerpunkt im Gottesverhältnis doch vor allem auf die Liebe, die wir Gott schulden. „Die Liebe Gottes“ ist weniger Gottes Liebe zu uns als unsere Liebe zu Gott. So wird die moralistische Einstellung zugleich egozentrisch. Aber zu demselben egozentrischen Ergebnis kommt man auch vom Eudämonismus aus. Die Liebe verliert in katholischer Darstellung niemals das Gepräge der begehrenden Liebe. Deshalb ist es auch völlig konsequent, daß sie letzten Endes auf die Selbstliebe zurückgeführt wird.

Hiermit sind wir zu dem Punkt gekommen, an dem Luthers Bedeutung in der Geschichte des christlichen Liebesgedankens klar zu Tage tritt. Gegenüber der egozentrischen Einstellung, die der katholischen Liebesauffassung ihr Gepräge aufgedrückt hat, stellt Luther einen durchaus theozentrischen Liebesgedanken. Wenn Luther sagen will, was Liebe im christlichen Sinn ist, dann holt er die Züge zu seinem Bild nicht von unserer Liebe, überhaupt nicht von dem Gebiete der menschlichen Liebe, sondern von Gottes Liebe, vor allem so wie sie sich in Christus offenbart hat. Aber diese Liebe ist keine begehrende, sondern eine schenkende Liebe.

Es besteht also ein innerer Zusammenhang und eine genaue Übereinstimmung zwischen Luthers Rechtfertigungslehre und seiner Liebesanschauung. Gerade das, was ihn in der Rechtfertigungsfrage zum Reformator machte, hat ihn auch zum Reformator des christlichen Liebesgedankens gemacht. Ebenso wie es sich bei der Rechtfertigung nicht um die „iustitia“, kraft welcher Gott seine Forderungen an uns stellt, handelt, sondern um die „iustitia“, die er schenkt, so haben wir es in der christlichen Liebe nicht eigentlich mit der Liebe zu tun, mit der wir Gott lieben, sondern es handelt sich hier wesentlich um die Liebe, mit der Gott selbst liebt. Es ist von Interesse, hier an die oft angeführte Stelle in den „Tischreden“, wo Luther von seiner Entdeckung an Röm. 1, 17 spricht, zu erinnern. In der weniger oft angeführten Fortsetzung dieser Stelle wird näm-



lich gerade die Parallele mit Rückſicht auf die Liebe diſkutiert. „Ich war lang irre, wußte nicht, wie ich drinnen war. Ich wußte wol etwas, oder wußte doch nichts, was es ware, bis ſo lang das ich vber den locum ad Rom. 1. kam: *Iustus ex fide vivet*. Der half mir. Da ſah ich, von welcher *iustitia* Paulus redet: Da ſtand zuvor im text *iustitia*, da reumet ich das abstractum und concretum zuſamen vnd wurde meiner ſachen gewiß, lernet inter *iustitiam legis* vnd euangelii discernirn. Zuvor mangelt mir nichts, denn das ich kein discrimen inter legem et euangelium machet, hielt es alles vor eines et dicebam Christum a Mose non differre nisi tempore et perfectione. Aber do ich das discrimen fande, quod aliud esset lex, aliud euangelium, da riß ich her durch. — Tum Doctor Pomeranus: Et ego incipiebam mutari, cum legerem de charitate Dei, quod illa significaret passive, qua scilicet diligimur a Deo. Antea charitatem semper active accipiebam. — Doctor: Ei, es iſt klar, das charitate oder dilectione! Quod saepe intelligitur de ea scilicet, qua nos diligit Deus. Aber im Gebräiſchen ſint die genitivi de charitate ſchwer. — Tum Pomeranus: Sed tamen reliqui loci postea declarant eos.“<sup>7)</sup>

Alles, was Luther in ſeiner oben genannten Programmklärung zu Anfang der Römerbriefvorleſung von der Rechtfertigung ſagt, kann auch wörtlich auf die Liebe angewendet werden. Es gibt eine Liebe, die den Anſpruch erhebt, die chriſtliche Liebe zu ſein, die aber im Grunde nichts anderes als ein Aufbau auf der natürlichen Selbſtliebe des Menſchen iſt. Dieſer muß abgeriſſen und zerſtört werden. Aufgebaut und gepflanzt werden ſoll dagegen die Liebe, die nicht das Ihre ſucht, und die ihr Urbild in Gottes Liebe hat. Die wahre chriſtliche Liebe wird nicht von uns hervorgebracht, ſondern iſt von anderswoher zu uns gekommen, ſie ſtammt nicht von unſerer Erde, ſondern iſt vom Himmel zu uns gekommen. Aber unter ſolchen Verhältniſſen braucht es keine Verwunderung hervorzurufen, daß der Katholizismus Luther als den Zerſtörer des chriſtlichen Liebesgedankens betrachtet. In der Tat iſt er ja der Zerſtörer deſſen, was der Katholizismus als Liebe auffaßte, obgleich es mehr mit dem Eros des Platonismus verwandt war als mit der Agape des Chriſtentums. Was Luther negativ und poſitiv in der Geſchichte des Liebesgedankens bedeutet, kann deſhalb kurz in folgenden beiden Sätzen zuſammengefaßt wer-

---

<sup>7)</sup> Tiſchreden 5538 (WA Tiſchred. 5: 230, 7 ff.).



den: 1. Luther hat die egozentrische Erosliebe abgerissen und zerstört. 2. Er hat die theozentrische Agapeliebe aufgebaut und gepflanzt.

## II.

### Luther als Zerstörer der egozentrischen Erosliebe.

In dem johanneischen Worte „Gott ist die Liebe“ liegt eigentlich die ganze Liebesauffassung des Christentums beschlossen. In ihm liegt auch in einer Hinsicht das Charakteristische der Person und Tat Jesu. Er war nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder. Durch dies für die traditionelle jüdische Auffassung so Anstoß erregende Verhalten war er sich bewußt, den göttlichen Liebeswillen zu verwirklichen. Gottes Liebe ist schöpferisch. Wenn Gott den Menschen liebt, hat dies seinen Grund nicht in der guten Beschaffenheit des Menschen, sondern ausschließlich darin, daß Gott Liebe ist. Am deutlichsten tritt dies in Gottes Sünderliebe zutage. Der Sünder hat ja nichts, was Gottes Liebe motivieren kann. Wenn die göttliche Liebe ihn trotzdem sucht, ist dies der klarste Beweis für ihre spontane, grundlose und schöpferische Art. Die Liebe, die sich hier betätigt, ist von ganz anderem Gepräge als alles, was uns sonst im menschlichen Leben unter dem Namen der Liebe begegnet. Es handelt sich um eine Liebe, die nicht begehrt, sondern gibt, die nicht genießt, sondern opfert. Von hier aus empfängt auch die Liebe des Christen ihr Gepräge. Ebenso wie Gottes Liebe ihre Art vor allem darin offenbart, daß sie Sünderliebe ist, so tritt ihr Unterschied zu jeder anderen Liebe und ihre Verwandtschaft mit der göttlichen Liebe dadurch hervor, daß sie ihren Höhepunkt in der Feindesliebe erreicht. „Liebet eure Feinde, bittet für die, so Euch verfolgen. Auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel“ (Matth. 5, 44).

Seine Macht hat dieser Liebesgedanke vor allem durch die Verbindung mit dem Kreuz Christi erhalten; in ihm hat die christliche Gemeinde von Unbeginn an die höchste Offenbarung der Liebe Gottes gesehen. Es war Paulus vorbehalten, in seiner Kreuztheologie die äußersten Konsequenzen dieser Einheit zwischen der Liebe Gottes und dem Kreuz Christi zu ziehen und dadurch den christlichen Liebesgedanken abschließend zum Ausdruck zu bringen. „Darum



preisest Gott seine Liebe zu uns, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren" (Röm. 5, 8). Hier ist die Liebe, die sich selbst opfert, die sich für die Unwürdigen hingibt. Auf diesem Fundament ist die christliche Liebe, die Agapeliebe, aufgebaut, und deshalb kann Paulus sie folgendermaßen beschreiben: „Die Liebe sucht nicht das Ihre" (1. Kor. 13, 5).

Indessen sollte es nicht lange dauern, ehe dieser Liebesgedanke seine Kraft verlor. Sein Schicksal traf er in dem platonisch-neuplatonischen Erosgedanken. Selbst wenn dieser seiner ganzen Struktur nach in entgegengesetzte Richtung zeigt als der christliche Agape-Gedanke, so gingen doch diese beiden eine Verbindung ein, die mehr als ein Jahrtausend lang den christlichen Agape-Gedanken in Fesseln schlug. Die Agape-Liebe, die sich herabsenkt, um zu geben und zu helfen, wird mit der Eros-Liebe verbunden, die nach oben zu dem Göttlichen zu steigen sucht und Anteil an dessen Reichtum und Seligkeit gewinnen will. Eros, der das Seine sucht, verbindet sich mit Agape, die nicht das Ihre sucht. Der Heilsweg der Eroslehre, nach welchem die Seele im Gefühl des Mangels und der Vergänglichkeit des gegenwärtigen Lebens und ergriffen von einem schon bei der Schönheit der zeitlichen Dinge entflammenden Eros es versucht, sich zu der übersinnlichen Welt und ihrer Schönheit aufzuschwingen oder wie es auch beschrieben wird, daß die Seele wie auf einer Leiter die verschiedenen Stufen, die zu dem göttlichen Leben führen, durchschreitet — dieser Heilsweg der Eroslehre wird mit dem christlichen Heilsweg identifiziert. Schon bei Origenes begegnet uns die Formel: „Gott ist Eros", neben und gleichberechtigt mit der johanneischen Formel: „Gott ist Agape". Und später wird diese Verknüpfung von dem Eros- und Agapemotiv teils durch Augustin, teils durch Pseudo-Dionysius Areopagita zur mittelalterlichen Scholastik und Mystik fortgepflanzt. Die so entstandene klassische katholische Liebeslehre baut sich ganz und gar auf dem Grund des Erosgedankens auf — doch so, daß niemals ein Einschlag vom Agapemotiv völlig fehlt.

Es würde zu weit führen, hier wenn auch in allergrößter Kürze diese Entwicklung und die verschiedenen Formen des Erosgedankens zu skizzieren. Wir müssen uns damit begnügen, mit ein paar Linien ein Durchschnittsbild seines Inhaltes zu geben. Zu diesem Zweck können wir bei der Darstellung, die Thomas Aquinas in seiner Theologischen Summe diesem Gedanken gibt, stehen bleiben, insonderheit da sie zu großem Teil Gedanken widergibt, die seit



Augustin und Pseudo-Dionysius üblich gewesen sind, und die dann, um nur einige bekannte Namen zu nennen, bei einem Johannes Scotus Erigena, einem Anselm von Canterbury oder einem Bernhard von Clairvaux wiederkehren, und so als übliche katholische Gedanken bezeichnet werden können. Es ist ein außerordentlich einheitlicher und eindrucksvoller Gedankenbau, der unserm Blick hier begegnet. Alles im Christentum, ja, das ganze menschliche Leben überhaupt, wird unter den Gesichtspunkt der Liebe gestellt. Die Liebe ist die eigentliche Grundmacht im Dasein, sie ist die Kraft, die alles zusammenhält und die Entwicklung zu ihrem schließlichen Ziel führt. Gott als der wahrhaft Seiende ist zugleich das höchste Gut, das „*summum bonum*“. Von ihm hat alles, was ist, das Sein, zu ihm sucht es sich zurück als zu seinem Ziel. Gerade als *summum bonum* setzt Gott alles auf sich zu in Bewegung. Er ist, um mit Aristoteles zu reden, „der erste selbst unbewegte Beweger“, und er setzt das ganze Dasein in Bewegung auf sich hin auf dieselbe Weise, wie der geliebte Gegenstand an sich zieht (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον*). Dieser Gedanke ist das zusammenhaltende Band in Thomas' Theologischer Summe. Die Liebe, von der hier die Rede ist, fällt einfach mit dem begehrenden Willen und dieser mit dem Streben nach Glückseligkeit zusammen. So wahr wie nun ein jeder sich selbst liebt und sein eigenes Glück will, so muß auch ein jeder von Natur und in Übereinstimmung mit der Vernunft geneigt sein, Gott über alles zu lieben. Also schon die recht verstandene Selbstliebe muß uns dazu treiben, Gott zu lieben, der als das höchste Gut alles das in sich schließt, was zu unserer Glückseligkeit gehört. Thomas ist also mit Augustin darin einig, daß wer nicht Gott liebt, es nicht versteht, sich selbst recht zu lieben. Wenn der Sünder daher das irdische und vergängliche Gut wählt und es Gott, dem höchsten und unvergänglichen Gut vorzieht, so beruht dies darauf, daß er mit Wertblindheit geschlagen ist. Der Unterschied zwischen Guten und Bösen besteht letzten Endes darin, daß die Guten, von einer richtigen Einsicht über ihr eigenes Wesen und was zu dessen Glückseligkeit vonnöten ist, geführt, auf rechte Weise sich selbst lieben, während die Bösen in einer falschen Auffassung ihres eigenen Wesens befangen sind, und deshalb auch nicht sich selbst recht zu lieben und für ihr Bestes zu sorgen verstehen.<sup>8)</sup> Die Guten wissen, daß der vornehmste Teil

8) Summa Theol. II, 2: qu. 25, a. 7 b. „*Boni aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem: unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali*



ihres Wesens die Vernunft, ratio, ist und daß dieser erst seine Befriedigung und Vollendung in dem seligen Schauen Gottes (*visio Dei*) findet.<sup>9)</sup> Die Bösen dagegen leben in dem Irrtum befangen, daß der sinnliche Teil ihres Wesens der Vornehmste ist. Danach stellen sie ihre Bewertung ein, danach wird die Richtung ihrer Liebe bestimmt. Aber selbst wenn man deshalb sagen kann, daß die Sünder sich nicht selbst lieben — alles was sie tun, wird ja ihr eigener Schade — so ist deshalb durchaus nicht die Liebe, amor, die die Grundkraft im Dasein ist, bei ihnen ausgerottet. Sie lieben sich fortgehend selbst, aber tun es nur in verkehrter Weise.<sup>10)</sup> Wenn sie nicht diese Selbstliebe hätten, so wäre nach Thomas mit ihnen gar nichts anzufangen. Es würde jeder Anknüpfungspunkt fehlen.

Die katholische Liebesanschauung erinnert ihrer ganzen Struktur nach an einen gothischen Dom, dessen Steinmassen auf einer festen irdischen Unterlage ruhen, an dem aber alles nach oben zu streben scheint. Das Fundament dieser Liebesanschauung ist etwas so Irdisches und Menschliches, allzu Menschliches, wie die natürliche Selbstliebe. Und doch liegt in dieser Selbstliebe eine Neigung zu unablässigem Aufwärtssteigen. Die Selbstliebe treibt den Menschen dazu, Befriedigung für sein Begehren zu suchen, da dies aber seiner Natur nach unersättlich ist, kann es sich niemals mit einem niederen, zeitlichen Gut begnügen. Der Mensch, der sich selbst richtig versteht, wird also mit innerer Notwendigkeit gerade von der natürlichen Selbstliebe dazu getrieben, sein Sehnen nach oben, nach dem Göttlichen, zu richten. Aber nicht einmal da, wo die Liebe am höchsten steigt, hat sie die Verbindung mit dem Fundament der Selbstliebe fallen lassen. Vielmehr verhält es sich so, daß Selbstliebe und Gottesliebe auf dem Höhepunkt zusammentreffen und eins werden. Die Selbstliebe ist die Kraft, die den Menschen in der Richtung nach oben treibt und die ihren Höhepunkt in der Liebe zu Gott erreicht; und diese bietet die höchste und

---

autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt."

<sup>9)</sup> S. Th. II, 2: qu. 2, a. 3 b.

<sup>10)</sup> S. Th. II, 2: qu. 25, a. 7, ad 2. „Ad secundum dicendum quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur.



vollkommenste Befriedigung für das auf unvergängliche Güter gerichtete Begehren der Selbstliebe.

Es ist offensichtlich, daß diese Liebeskonzeption durchweg das Erosgepräge trägt. Der Ausgangspunkt im Begehren und die Einheit zwischen Selbstliebe und Gottesliebe sind dafür Beweis genug. Aber selbst wenn der christliche Agape-Gedanke grundsätzlich keinen Platz in einem solchen Liebeschema hat, so kann man doch beobachten, daß er wenigstens als beunruhigendes Element durch die ganze Geschichte des katholischen Liebesgedankens hindurch auftritt. Selbst wenn man hier ohne Zweifel auf dem Grunde der Selbstliebe aufbaut, so fehlt doch niemals ein Gefühl dafür, daß die christliche Liebe eigentlich nicht das Ihre sucht. In immer neuen Ansätzen sucht sich dieser Gedanke hervorzu- drängen. Eine Andeutung hierzu kann man schon bei Augustin in seinem „fructio-Dei“-Gedanken verspüren. Sein Hauptinteresse ging darauf hinaus, dem Gottesverhältnis eine theozentrische Einstellung zu geben: Wenn ein Mensch Gott sucht, um ihn zu „gebrauchen“ (uti), d. h. wenn er ihn als Mittel für seine Zwecke anwenden will, dann ist dies eine egozentrische Verdrehung des Gottesverhältnisses. Das einzig richtige Verhältnis ist, ihn zu „genießen“ (frui), also Gott um seiner selbst willen suchen und lieben. Aber selbst wenn die theozentrische Absicht hier unverkennbar ist, so ist es doch ander- seits offenbar, daß es Augustin noch nicht gelungen ist, hiermit den egozentri- schen Ansatz zu neutralisieren. Augustin weist jeden Versuch von Seiten des Menschen, das Seine in etwas außerhalb Gottes zu suchen und ihn als Mittel dazu anzuwenden, zurück, aber er hat nichts dagegen einzuwenden, wenn der Mensch das Seine bei Gott sucht, denn auch für Augustin fällt die Selbstliebe letzten Endes mit der Gottesliebe zusammen.

Daß auch die Scholastik die Spannung zwischen der auf der Selbstliebe aufgebauten Liebeslehre und der Liebe, die „nicht das Ihre sucht“ empfunden hat, beweist ihre Unterscheidung zwischen amor concupiscentiae und amor amicitiae. Die Einführung des letzteren Begriffs, amor amicitiae, der Freundschafts- und Gefährtenliebe im Gegensatz zu der begehrliehen Liebe kann einfach als eine nachträgliche Korrektur betrachtet werden, zu dem Zwecke, die Wirkungen der prinzipiell auf der Selbstliebe aufgebauten Liebesanschauung zu neutralisieren. In diesem Zusammenhang kann es von Interesse sein, daran zu erinnern, wie z. B. Bernhard von Clairvaux zu zeigen versucht, auf welchem



Wege und durch welche Umwandlung und Sublimierung die Liebe, die ursprünglich ganz selbstisch bestimmt ist, allmählich in eine selbstlose Liebe, mit der der Mensch Gott um seiner selbst willen und sich selbst nur in ihm liebt, erhöht werden kann.<sup>11)</sup>

Man darf auch nicht den Beitrag vergessen, den die Mystik des Mittelalters zur Bekämpfung des egozentrischen Gottesverhältnisses geliefert hat, was indessen nicht hindert, daß sie selbst als Höhepunkt und raffinierteste Form der egozentrischen Frömmigkeit bezeichnet werden kann; dies hängt wiederum mit dem Weg zusammen, auf welchem sie den selbstischen Ichwillen zu überwinden versucht, welcher Weg kein anderer ist als der des Eros.

So zeigt es sich immer wieder, daß die katholische Frömmigkeit in ihren verschiedenen Äußerungen trotz aller ähnlicher Ansätze das Gepräge der Erosfrömmigkeit behält. Überall begegnet man der für diese so charakteristische Tendenz nach oben. Man trifft sie ebenso sehr in der moralistischen Frömmigkeit des Vulgärkatholizismus, wie in der rationellen Theologie der Scholastik, wie in der extatischen Religiosität der Mystik wieder. Die Ursache dafür, daß diese Strömungen trotz aller Ungleichheit doch im großen und ganzen haben miteinander gleich ziehen können, ist gerade die gemeinsame Eros-Einstellung, die Tendenz nach oben. Sie kennen alle einen Weg, auf dem der Mensch sich zu Gott hinausarbeiten kann. Die praktische Frömmigkeit weiß ebenso wie die scholastische Theologie von verschiedenen „Verdien-

---

<sup>11)</sup> „*Primus gradus amoris: . . . Fit itaque hoc tali modo, ut homo animalis et carnalis, qui preter se neminem diligere nouerat, etiam deum uel propter se amare incipiat, quod in ipso nimirum (ut sepe expertus est) omnia possit que posse tamen prosit, et sine ipso possit nichil. — Secundus gradus amoris: . . . At si frequens ingruerit tribulatio ob quam et frequens ad deum conuersio fiat et a deo eque frequens liberatio consequatur, nonne et si fuerit ferreum pectus uel cor lapideum totiens liberati, emolliri necesse est ad gratiam liberantis quatinus deum homo diligat non propter se tantum sed et propter se ipsum? — Tercius gradus amoris: Ex occasione quippe frequentium necessitatum, crebris necesse est interpellationibus deum ab homine frequentari, frequentando gustari, gustando probari quam suauis est dominus. Ita fit ut ad diligendum pure deum plus iam ipsius alliciat gustata suauitas, quam urgeat nostra necessitas . . . Iste est tercius amoris gradus, quo iam propter se ipsum deus diligitur. — Quartus gradus amoris: Felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatinus nec se ipsum diligat homo nisi propter deum.*“ De diligendo deo, Cap. VIII — X, Select treatises of S. Bernard of Clairvaux. De diligendo deo, edited by Watkin W. Williams, 1926, sid. 43—47.



sten" zu sprechen, auf denen der Mensch wie auf Stufen zu Gott und der ewigen Seligkeit hinaufsteigt, von verdienstvollen Werken, durch welche er sich würdig macht, das selige Schauen Gottes zu erreichen. Daneben kennt die scholastische Theologie auch einen rationalen Weg, auf dem wir nach der „Analogie des Seins“ (*analogia entis*) von uns selbst zu Gott hinaufsteigen können. Und innerhalb der Mystik hat man immer die Erlösung des Menschen unter der Form eines Aufsteigens durch verschiedene Stadien aufgefaßt. Die Reinigung, die Erleuchtung und die Vereinigung sind die Stufen, auf denen die Seele aufsteigen muß, um den Zustand zu erreichen, wo sie Gott und seine Zerrlichkeit nicht nur sozusagen von außen schauen, sondern in unsagbarer Wonne völlig in Gott aufgehen und mit ihm eins werden darf.

Gegen diese Tendenz nach oben, gegen das Aufsteigen, sei es auf den Verdienststufen der praktischen Frömmigkeit, sei es auf den Reinigungs- und Erleuchtungsstufen der Mystik oder auf der rational-spekulativen Gedankenleiter der Scholastik, erhebt Luther Einspruch. Er will von diesem „Hinaufklettern in die Majestät Gottes“ nichts wissen. Statt dieser „Theologie der Glorie“ fordert er eine „Theologie des Kreuzes“. <sup>12)</sup>

Im Mittelpunkt des Kampfes, den Luther gegen die nach oben steigende Tendenz führt, steht sein Abweisen jedes Verdienstgedankens. Immer wieder betont Luther, daß nicht „die guten Werke“ als solche verwerflich sind; verwerflich werden sie erst durch die Absicht, die mit ihnen verbunden wird. Wenn nach allgemeiner katholischer Auffassung erst dies, daß eine gute Handlung in intentionale Beziehung zu der ewigen Seligkeit gesetzt wird, sie im tiefsten Sinn gut und verdienstvoll vor Gott macht, so ist es gerade diese Absicht, diese Intention, die sie nach Luther ihres Wertes beraubt, ja sie verwerflich macht. <sup>13)</sup> Wer das Gute tut, um „Verdienste“ zu erwerben und seine

<sup>12)</sup> WA 1: 362. — Vgl. W. v. Loewenich: *Luthers Theologia crucis*, 1929.

<sup>13)</sup> WA 40, 1: 263, 10 ff. „Oportet hoc facere! — Bene. — Et tum salvus eris! — Non. Concedo esse imitandum Christum, effusus sanguinis; sed per hoc non salvor.“ — WA 7: 33, 29 ff. „Aus dießem allen ist leychtlich zuvorstehen, wie gutte werck zu vorwerffen und nit zu vorwerffen seyn, Und wie man alle lere vorstahn soll, die do gutte werck leren, dann wo der falsch anhang und die vorkerete meynung dryn ist, das durch die werck wir frum und selig werden wollen, seyn sie schon nit gutt, und ganz vordamlich.“ — WA 2: 491, 35 ff. „Notandum tamen hic, quod opera (legis) Apostolus non reprobatur, ut



eigene Seligkeit zu fördern, ist noch nicht völlig von dem Guten selbst in Anspruch genommen. Er benutzt es als Mittel, um „in die Majestät Gottes hinaufzuklettern“. <sup>14)</sup> Erst wenn diese Tendenz ausgerottet ist und das Gute frei und schlicht getan wird „Gott zu ehren und dem nehesten zu nutz“, ist es etwas wirklich Gutes. „Inn diesem brauch leren und loben wir unsere gute werck, nicht das wir damit gen himel faren, Denn das sol das ende sein, dazu sie sollen geschehen, nicht das sie uns sollen dienen, die sund zutilgen und den tod zu überwinden und den himel zu erlangen, sondern dem nehesten zu seinem nutz und notturfft, Also sind sie beide recht geteilet, das man sie so hoch und weit scheide, als himel und erden von einander sind, Denn Gottes werck komen von oben erab, und geben uns eitel himlische, ewige güter, Aber unsere werck bleiben hie niden und schaffen allein, was zu diesem jrdischen leben und wesen gehört.“ <sup>15)</sup> Wer in seinem Verhältnis zu Gott auf gute Werke und Verdienste baut, macht sich damit in der Tat zu Gott, „stürzt Gott von seinem Thron und setzt sich selbst an seine Stelle“, indem er sich selbst die Tat zuschreibt, die Gott allein zukommt. <sup>16)</sup>

---

et d. Hieronymus hoc loco docet, sed fiduciam operum (legis): hoc est, opera non negat, sed negat per ea quenquam iustificari posse.“

<sup>14)</sup> WA 2: 493, 32 ff. „Nostra enim iusticia de coelo prospicit et ad nos descendit. At impii illi sua iusticia in coelum ascendere praesumpserunt et veritatem illinc adducere, quae apud nos de terra orta est.“

<sup>15)</sup> WA 37: 662, 38 ff. Vergl. dieselbe Stelle in Körers Nachschrift, WA 37: 274: 29 ff. „Postea mea, quae deo dienen, loben, danken pro suis donis et proximo raten, helfen, die gehen unter uns her.“

<sup>16)</sup> WA 40, 1: 363: „Deturbant Deum e sede sua et sese in locum ipsius collocant.“ — Vgl. S. 442: „Hanc divinam virtutem tribuerunt operibus nostris, dicentes: Si hoc vel illud opus feceritis, vincetis peccatum, mortem, iram Dei, ac fecerunt nos vere et naturaliter Deum. Eaque re ostenderunt Papistae seipsos sub nomine Christiano septuplo maiores idololatrias fuisse quam Gentiles.“ — S. 404: „Negant fidem et seipsos suis operibus conantur benedicere, hoc est, iustificare, liberare a peccato et morte, diabolum vincere et vi coelum rapere. Quod est simpliciter negare Deum et sese in locum Dei constituere. Nam ista omnia sunt solius divinae Maiestatis opera, non creaturae neque Angelicae neque humanae.“ — S. 406: „Quare omnes Hypocritae et idololatrae ea opera facere conantur, quae proprie ad divinitatem pertinent et uni solique Christo competunt. Ore quidem non dicunt: Ego sum Deus, Ego sum Christus, revera tamen divini-



Aber ebenso angelegen läßt Luther es sich sein, jeden Versuch, auf dem Weg der Vernunft und der Spekulation zu Gott emporzusteigen, zurückzuweisen. Nicht nur wenn es das unerforschliche Geheimnis der göttlichen Prädestination gilt, warnt er vor „Majestätsspekulation“. <sup>17)</sup> Überhaupt ist jeder Versuch, „mit gedanken inn himel zu klettern“ verurteilt zu mißglücken. <sup>18)</sup> Es gibt keinen Weg, auf dem der Mensch zu Gott kommen kann. Der Weg der Spekulation ist ebensowenig gangbar wie der der Verdienste. Wenn es trotzdem eine Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch gibt, so beruht dies nicht darauf, daß der Mensch ein Vermögen hätte, zu Gott hinaufzusteigen, — ein Gedanke, den die ratio zwar niemals ganz aufgeben kann. Vielmehr hat dies seinen Grund darin, daß Gott sich zum Menschen herniedersenkt — für die ratio eine Torheit: „O, das ist ein lecherlich ding, das der einige Gott, die hohe maiestet solt ein mensch sein“ — es hat seinen Grund darin, daß Gott sich durch Christus einen Weg zum Menschen bahnt, da wo kein Weg war. „Sie [an der Krippe in Bethlehem] sind uns erst genommen und geweret die flugen ge-

---

tatem et officium Christi sibi arrogant. Itaque revera dicunt: Ego sum Christus, Ego sum salvator, nom solum meus, sed et aliorum. Sicque docuerunt Monachi et persuaserunt hoc toti mundo, quod non solum seipsos iustificare possint sua illa Hypocritica sanctitate, sed etiam alios, quibus eam communicarent.“ — S. 405: „Quicumque extra fidem quaerit iustitiam per opera, negat Deum et seipsum facit Deum, quia sic cogitat: Si hoc opus fecero, iustus ero, ero victor peccati, mortis, diaboli, irae Dei et inferni et consequar vitam aeternam. Quod, quaeso, quid aliud est quam arrogare sibi hoc opus quod soli Deo competit, et ostendere sese esse Deum? Ideo facile est nobis Prophetare et certissime iudicare de omnibus qui extra fidem sunt, quod non solum sint idololatrae, sed idola quae Deum negant et sese in locum Dei constituunt.“

<sup>17)</sup> WA 40, 1: 75, 9 f. „... ut debeamus abstinere a speculatione maiestatis.“ — S. 76, 9 ff. „Non debes ascendere ad deum, sed incipe ibi, ubi incepit: in utero matris ‚factus homo et factus‘, et prohibe sensum speculationis. Si vis tutus esse et sine periculo diaboli, conscientiae tuae, prorsus nullum deum scito extra istum hominem et haere in ista humanitate. Isto facto, si hunc hominem amplexus et adhaesis tota corde. In ista causa, quomodo agendum cum deo et erga deum, lasse faren maiestatis speculationem. Et in actione contra peccatum et mortem, las Gott faren, quia iste intolerabilis hic.“

<sup>18)</sup> WA 37: 38, 16 f. — Vergl. S. 38, 35: „... mit jren gedanken fliegen und inn das Göttlich wesen fladdern.“ Vergl. auch S. 459.



danken, damit die vernunft gen himel fladdert und Gott jnn der Maie stet suechet und forschet, wie er im himel regiere . . . Aber hie kompt es herunter mir fuer die augen . . . Da mus ja alle vernunft nidder ligen und ire blindheit bekennen, das sie wil gen himel klettern und Goettlich ding unterstehet zu ermessen und kan doch, das fur augen ligt, nicht gewar werden.“<sup>19)</sup> Der Mensch versucht vergebens mittels der Vernunft, ratio, zu Gott hinaufzusteigen; in der Offenbarung, im Worte, „das von oben herab schallet“, <sup>20)</sup> in der Inkarnation ist Gott zu uns herabgestiegen. Gott hat uns nur als „deus incarnatus et humanus deus“<sup>21)</sup> begegnen wollen. Aber damit wird gerade die Inkarnation das kräftigste Zeugnis für den evangelischen Seilsweg. Nicht wir sollen uns zu Gott erheben; er ist in Christus zu uns heruntergestiegen. Damit hat er der nach oben steigenden Tendenz eine Grenze setzen und alle unsere „flugversuche“ zunichte machen wollen und statt dessen unsere nach Gott suchenden Blicke auf diesen „deus incarnatus“ in seiner Erniedrigungs- und Kreuzesgestalt richten wollen.<sup>22)</sup>

Was Luther so gegen die Versuche des Katholizismus, auf dem Wege der Verdienste oder der Spekulation zu Gott aufzusteigen, einzuwenden hat, das gilt auch von dem mystischen Aufstieg. Einen Beweis hierfür liefert Luthers Auslegung solcher Schriftstellen, die sonst die mystisch gerichtete Erosfrömmigkeit für sich mit Beschlag belegt hat. 3. B. das Wort: „Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (Matth. 5, 8). Seit altersher hat

<sup>19)</sup> WA 37: 43, 6 ff.      <sup>20)</sup> S. 39, 41; 40, 5 ff.      <sup>21)</sup> WA 40, 1: 78, 6.

<sup>22)</sup> WA 1: 362, 15 ff. „Sic Iohan. 14. Cum Philippus iuxta Theologiam gloriae diceret: Ostende nobis Patrem, Mox Christus retraxit et in seipsum reduxit eius volatilem cogitatum querendi Deum alibi, dicens: Philippe, qui videt me, videt et patrem meum. Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei.“ — Wenn man bisweilen besonders innerhalb der von Ritschl abhängigen Lutherforschung aus dem Umstande, daß Luther hinsichtlich der Frage über Gott gerade auf den „Menschen“ Christus hinweist, hat herauslesen wollen, daß Luthers Interesse ursprünglich an Jesu Menschheit gehaftet habe und daß diese ihm erst wie vielen Vertretern moderner Denkweise die Gottheit Christi aufgeschlossen habe, so deutet man damit sein Wort ganz entgegengesetzt ihrer offenbaren Bedeutung. Christus kommt für ihn niemals nur als Mensch in Frage, sondern gerade als „deus incarnatus“, als „humanus deus“. Sich durch Christus Gott nahen wollen wäre im entgegengesetzten Fall doch letzten Endes, vom Menschlichen zum Göttlichen hinaufzusteigen, es wäre nur eine neue Methode „gen himel zu klettern“ — also gerade das, was Luther hier abweisen will.



die Eros-Frömmigkeit dies Wort für sich in Anspruch genommen. Hier scheint ja die Schrift selbst das mystische Schauen Gottes (visio dei) als Endziel, als abschließendes Ziel des christlichen Lebens aufzustellen. Und wird nicht hier als Weg zu diesem Ziel von einer Reinigung gesprochen — ungefähr wie Plato von der Reinigung spricht, die unumgänglich ist, um zum Schauen des an sich Seienden und des an sich Schönen zu gelangen! Aber Luther hat sich hierdurch nicht irremachen lassen. Er legt diesen Text nicht nach Eros, sondern nach Agape aus. Nach ihm handelt es sich nicht um eine mystische Reinigung: „Was ist denn nu ein rein hertz? odder worinn stehets? Antwort: Es ist bald gesagt, und darffst nicht gen himel klettern noch inn ein Closter darnach lauffen und mit eigen gedancken ausrichten, Sondern hute dich fur allen, was du fur eigen gedancken bey dir weiffest, als fur eitel schlam und unflat, und wisse, das ein moench im Closter, wenn er inn seiner hohesten beschauligkeit sitzet und an seinen Herrgott dencket, wie er in selbs malet und treumet, und wil die wellt gar aus dem hertzen werffen, der sitzet (mit urlaub) im dreck, nicht bis an die knye, sondern uber die oren, Denn er gehet mit eigen gedancken umb on Gottes wort, welchs ist eitel lügen und triegerey, wie die schrift allenthalben zeuget. Aber das heisset ein rein hertz, das darauff sihet und dencket was Gott sagt, und an stat seiner eigen gedancken Gottes wort setzet. Denn dasselb ist allein rein für Gott, ja die reinigkeit selbs, dadurch auch alles, was daran hanget und darinne gehet, rein wird und heisset.“<sup>23)</sup> Und ebenso, wie das reine Herz nichts mit den mystischen Reinigungen zu tun hat, so hat das hier besprochene Schauen Gottes nichts mit der „Gotteschau“ der Mystik zu tun. „Was heisset aber Gott schawen? Die Moenche haben hie abermal ire trewme, das es sey inn der cellen sitzen und hinauff dencken gen himel und ein beschawlich leben furen, wie sie es genennet und viel bucher davon geschriben haben. Aber das wird noch lang nicht Gott schawen heißen wenn du mit deinen gedancken kompst getrollt und gen himel kletterst, wie die Sophisten und unser rotten geister und tolle heiligen mit jrem kopff Gott und sein wort und werck abmessen und meistern wollen, Sondern das ist: . . . Sein angesicht sehen, wie die schrift redet, heisset in recht erkennen als einen gnedigen fromen vater, zu dem man sich alles guts versehen darff, welchs allein durch den glauben an Christum geschicht.“<sup>24)</sup>

<sup>23)</sup> WA 32: 325, 23 ff.

<sup>24)</sup> WA 32: 328, 24 ff.



Eine andere Schriftstelle, die man innerhalb der Mystik mit Vorliebe als Text für die Eros-Verkündigung ausgenützt hat, ist die Erzählung von der Himmelsleiter, die Jakob nach 1. Mos. 28 im Traum sah. Wie oft hat man nicht im Anschluß hieran die Liebe zu Gott mit einer Leiter verglichen, auf der die Seele zu Gott hinaufsteigen muß und versucht, die verschiedenen Stadien zu schildern, die sie zu diesem Zwecke durchzumachen hat. Die Himmelsleiter mit ihren Leitersprossen kann geradezu als typisches Symbol für den mystischen Aufstieg betrachtet werden. Auch Luther hat sich mit dem Gedanken an die Jakobsleiter beschäftigt. Aber er hat gewußt, auch diesem Gedanken eine solche Wendung zu geben, daß er nicht mehr Ausdruck für den Eros-Gedanken, sondern für den Agape-Gedanken wird. Gott hat nicht gewollt, daß wir eine Leiter aufrichten, um zu ihm hinaufzukommen, sondern er hat selbst die Leiter hergerichtet und ist zu uns herabgestiegen. „Ipse descendit et paravit scalam.“ In Christus ist Gott uns entgegengekommen. Christus ist die von Gott hergerichtete Himmelsleiter und „der Weg“. <sup>25)</sup> Wenn durch ihn die Verbindung mit Gott hergestellt worden ist, so kann allerdings davon die Rede sein, auf dieser Leiter hinauf- und herunterzusteigen. <sup>26)</sup> Durch Chri-

<sup>25)</sup> WA 16: 144, 2 ff. „Si voluisset hac via ad se hin auff brengen, aliud verbum dedisset tibi. Ipse descendit et paravit scalam, sivit puerum fieri pater et post in virum suscrescentem sivit crucifigi et resurgere . . . Lastu du die gotheit bleiben, sat habes negotii cum humanitate. Si deus eum in ventrem virginis deiecerit, laß da bey bleiben. Ipsa inquit ‚ego sum via, veritas‘. Sed volunt scire an sint praedestinati. Sed non in celum nos vexit. Sed prius descendit et fit infans, post cruci adfigitur etc. Vide quid Philippus dixerit ante coenam ‚Ostende nobis patrem‘, flog hin und her mit den danden. Philippe, hic est pater, si vis alibi quaerere, erres. ‚Pater in me et ego‘ q. d. si vis patrem treffen, oportet per me fiat, aliter non fiet. Qui vult quaerere Alia via quam mea humanitate, errabit. Vergl. hierzu dieselbe Stelle in dem gedruckten Text. „Er wil dich nicht also hinauff haben, sondern er koemet zu dir und hat eine Leiter, einen Weg und Brücken zu dir gemacht. . . Wer Flug und weise ist, der bleibe auff dieser furgesteckten Ban, Er koemet erst zu uns und wir steigen nicht ehe zu im gen Himel, sondern er wirfft den Son herunter ins fleisch . . . Wilt du durch ein andern weg gen Himel zu Gott klettern? Er spricht: Zieher, Bruder, Der Vater ist in mir, und ich in dem Vater“, Salt deine augen feste auff mich, durch meine menscheit koemet man auff den Vater.“ WA 16: 144, 16 ff.; 145, 15 ff., 25 ff.

<sup>26)</sup> WA 40, 1: 79, 9 f. „Ascendendum per scalam Iacob, in qua deus nititur, cuius pedes tangunt terram iuxta caput Iacob. Quando vis agere, cogitare de salute tua, omissis omnibus cogitationibus legis, traditionibus philosophiae rapias te praesepe et gremium matris et spectes eum suggestentem, crescentem, morientem.“



stus haben wir freien Zugang zu Gott, und durch ihn glückt der Aufstieg, um den die Mystik sich vergeblich bemüht hat.<sup>27)</sup> Aber wenn Christus so unser Weg zu Gott geworden ist, hat dies seinen Grund darin, daß er zuerst Gottes Weg zu uns ist.

Der Gegensatz, mit dem Luther hier arbeitet, ist kein anderer als der zwischen Eros und Agape, der Gegensatz zwischen dem platonisch-hellenistischen und dem spezifisch christlichen Heilsweg. Eros ist der Weg des Menschen zu Gott, Agape ist Gottes Weg zum Menschen. Eros ist egozentrische, Agape theozentrische Gottesgemeinschaft. Daß es diese Gegenüberstellung war, mit der Luther letzten Endes zu tun hat, ist auch ihm selbst vollkommen bewußt gewesen. Er weiß, daß der in das Christentum eindringende Platonismus die Ursache zu den „Majestätsspekulationen“ der Vernunft ist und daß er die theologia crucis des Christentums in eine theologia gloriae und ihre theozentrisch-christozentrische Einstellung in eine egozentrische verwandelt hat.<sup>28)</sup> Und Luther weiß, daß Augustin, dem er sonst so viel zu verdanken hatte, vor allen andern die Ursache dazu gewesen ist, daß diese Betrachtungsweise im Katholizismus durchgeschlagen hatte.<sup>29)</sup> Nun ist zwar der Gedanke, daß die

---

27) Römerbrief II: 132, 22 ff. „Justificati ergo ex fide' et remissis peccatis ,accessum habemus et pacem', sed 'per Ihesum Christum dominum nostrum'. Hinc etiam tanguntur ii, qui secundum mysticam theologiam in tenebras interiores nituntur omissis imaginibus passionis Christi, ipsum Verbum increatum audire et contemplari volentes, sed nondum prius iustificatis et purgatis oculis cordis per Verbum incarnatum. Verbum enim incarnatum ad puritatem primo cordis est necessarium, qua habita tunc demum per ipsum rapi in Verbum increatum per anagogen.“

28) WA 10, 1, 1: 202, 7 ff. „Das sind allß noch menschlich, platonische und philosophische danken, die uns auß Christo ynn uns fueren, so doch der Euangelist uns will auß uns ynn Christum furen; denn er will das gottliche, almachtige, ewige wort gottis nicht handelln noch von yhm reden, denn als ynn dem fleyßch und blut, das auff erden gangen ist. Er will uns nit zurstrawen ynn die creatur, die durch yhn geschaffen synd, das wyr yhm da nachlauffen, suchen und speculirn sollen, wie die platonici thun, Sondern er will uns auß denselben weytleufftigen, spazierfluchtigen gedanken samlen ynn Christum, als sollt er sagen: was leuffistu auß und suchist so fernn? Siehe da, ynn Christo, dem menschen, ist allß, Er hatt allß gemacht, ynn yhm ist das leben, er ist das wortt, dadurch alle ding gemacht sind, bleyb ynn yhm, so findstu es allß.“

29) WA 10, 1, 1: 210, 14 ff. „Die Platonici haben S. Augustinum zum ersten ynn diese meynung ubir diesem text mit yhrem unnutzen und unuorstendigen geschweyz bracht, wiewol



Sünde ihre Wurzel in der menschlichen Selbstsucht hat, kein ganz neuer Gedanke. Schon Augustin hat davon zu sprechen gewußt, aber erst Luther hat mit diesem Gedanken Ernst gemacht. Deshalb ist ein Vergleich zwischen den beiden Männern an diesem Punkte besonders aufschlußreich.

Daß die Selbstliebe die Wurzel des Bösen ist, hat Augustin nachdrücklich betont, vor allem wenn er in „De civitate Dei“ den Gegensatz zwischen Gottesreich und Weltreich auf den Gegensatz zwischen amor Dei und amor sui zurückführt. Aber dies gilt nur, wohl zu merken, von der falschen, „ungeordneten“ (inordinata) Selbstliebe, welche ihre Befriedigung in etwas anderem als Gott, in zeitlichen und vergänglichen Dingen sucht. Neben dieser verkehrten Selbstliebe spricht Augustin auch von einer richtigen Selbstliebe, die ihre Befriedigung in Gott selbst sucht. Diese Art Selbstliebe ist also so weit davon entfernt, der Gegensatz zur Gottesliebe zu sein, daß sie vielmehr im Grunde mit ihr zusammenfällt. Aber dann ist für Augustin nicht die Selbstliebe als solche, sondern erst ihre falsche Einstellung Sünde und Wurzel der Sünde, und er muß nach einem anderen Maßstab für das, was Sünde ist, suchen. Diesen anderen Maßstab findet er im Gedanken an das Böse als mit dem Sinnlichen und Materiellen zusammengehörig. Der Mensch ist durch sein geistiges und zugleich sinnliches Wesen ein Bürger zweier Welten. Nach Gottes Anordnung hat er das höchste Gut über sich. Er muß deshalb seine Gedanken und sein Sehnen auf die übersinnliche, geistige Welt richten. Aber hier setzt sich die sinnliche Seite seines Wesens zur Wehr und will ihn entgegen seiner Bestimmung nach unten ziehen und ihn an die zeitlichen Güter binden. Wenn Augustin deshalb den sündigen Menschen charakterisieren will, kann er ihn „curvatus“ nennen. Er ist nicht, wie er sein sollte, nach oben gerichtet, sondern gekrümmt, zur Erde niedergebeugt.

Trotz aller äußerlichen Ähnlichkeit, die in diesen Dingen zwischen Luther und Augustin besteht, kann man Luthers Anschauung als eine direkte Antithese zu diesen Gedanken Augustins bezeichnen. Wenn Luther die Selbstsucht, die Selbstliebe als Sünde und als gerade das Sündige in der Sünde stempelt, dann gilt dies ohne jede Einschränkung. Er kennt keine berechtigte Selbstliebe. Wenn Augustin aus dem Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich

---

es so hubsch gleyßet, das sie die gottischen philosophi drob geheyßen sindt; darnach hatt Aug. uns alle mit yhm dreyen zogen.“



selbst“ geradezu ein Gebot der Selbstliebe hat herauslesen wollen — selbst wenn dies zufolge der natürlichen Neigung des Menschen in dieser Richtung nicht ausdrücklich durch ein selbständiges Gebot eingeschränkt zu werden brauchte — behauptet Luther im Gegenteil, daß das Liebesgebot ein Verwerfen und Verurteilen alles dessen, was Selbstliebe heißt, in sich schließt. Es ist von größtem Interesse, darauf zu achten, wie Luther sich in der Vorlesung über den Römerbrief Schritt für Schritt von der Auffassung Augustins freimacht. Im Anschluß an Christi Wort in Joh. 12, 25 steht es für ihn grundsätzlich fest: „lieben heißt, sich selbst hassen“. <sup>30)</sup> Aber dagegen steht der allgemein anerkannte Satz, daß „die geordnete Liebe bei sich selbst beginnt“; und vor allem steht Augustins mächtige Autorität dagegen. <sup>31)</sup> Nach Luther ist dies indessen einer der Gedanken, die am meisten dazu beigetragen haben, uns von der Liebe fortzuführen. In einem früheren Zusammenhang <sup>32)</sup> hat Luther zwar zugegeben, daß das Gebot der Nächstenliebe zwei verschiedene Deutungen zuläßt. Einerseits kann es so aufgefaßt werden, als wären beide Teile geboten: den Nächsten lieben und sich selbst lieben. Andererseits kann man dies Gebot auch dahin verstehen, daß nur der Nächste zu lieben sei, und zwar nach dem Vorbild, wie wir uns selbst unserer egozentrischen Natur gemäß lieben. Und hierzu fügt er die Bemerkung, daß ihm die spätere Deutung besser gefällt. Wenn er späterhin zu dieser Frage zurückkehrt, ist er sicherer über die rechte Deutung des Gebotes. Nun wagt er es, zwar immer noch mit aller „Erfurcht vor den Vätern“ — geradeaus zu erklären, daß die seit Augustin herrschende Deutung falsch ist. <sup>33)</sup> Wenn Gott dem Menschen befiehlt, den Nächsten wie

---

<sup>30)</sup> Römerbrief II: 219, 8. „Est enim diligere se ipsum odisse.“

<sup>31)</sup> Römerbrief II: 336, 5. „In glosa dixi, quod charitas est amor non in se ipsum, sed in alterum . . . Ergo et placere proximo est non sibi placere. Sed huic dicto Gregorii et nostro videtur repugnare famosa illa differentia et ordo diligendi. Quia secundum b. Augustinum et Magister allegat: ‚Deus primo, deinde anima nostra, post anima proximi, tandem corpus nostrum diligenda sunt‘. Ergo charitas ordinata incipit a se ipsa. Respondetur, quod hoc ipsum est unum illorum, quibus abducti sumus a charitate.“

<sup>32)</sup> Römerbrief II: 304, 1 ff.

<sup>33)</sup> Römerbrief II: 336, 22 ff. „Unde salvo iudicio aliorum et reverentia patrum meo sensu ut stultus loquor: Non videtur ista intelligentia solida, que de precepto diligendi proximi est allata, qua dicitur, quod in ipso precepto diligens sit forma,



sich selbst zu lieben, so hat er damit durchaus nicht befohlen, daß er sich selbst lieben soll. Die Selbstliebe ist vielmehr eine lasterhafte Liebe („vitiosus amor“), die vernichtet werden muß. Aber trotzdem kann sie als Vorbild der rechten Nächstenliebe dienen — mit demselben Recht wie Paulus Adam als Vorbild für Christus aufstellen kann. „Ebenso wie wir in Adam böse sind, so sollen wir in Christo gut sein.“<sup>34)</sup> Ein Vergleich soll ausgedrückt werden, nicht eine Nachahmung. So auch hier: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“. Nicht als ob du dich lieben sollst; denn wenn es so gemeint wäre, dann wäre es geboten. Nun ist es aber so wenig geboten, daß das Gebot [der Nächstenliebe] auf jenes Verbot [der Selbstliebe] gegründet ist. Du tust also übel daran, wenn du dich selber liebst. Von diesem Übel wirst du nur dann frei, wenn du in gleicher Weise den Nächsten liebst, d. h. wenn du aufhörst, dich selber zu lieben.“<sup>35)</sup> So weit ist also Luther davon abgekommen, aus dem Gebot der Nächstenliebe ein Gebot der Selbstliebe herauszulesen, daß ihm das Gebot der Nächstenliebe vielmehr ein Verbot jeder Art Selbstliebe bedeutet.

---

qua proximum diligit, nempe ait: ‚sicut te ipsum‘. Ergo concludunt: Oportet, ut primo diligas te et ita ad exemplar tui dilectionis et proximum diligas.“

<sup>34)</sup> A. a. O., S. 337, 8 ff. „Igitur credo, quod isto precepto ‚sicut te ipsum‘ non precipiatur homo diligere se, sed ostendatur vitiosus amor, quo diligit se de facto, q. d. curvus est totus in te et versus in tui amorem, a quo non rectificaberis, nisi penitus cesses te diligere et oblitus tui solum proximum diligas. Perversitas enim est, quod volumus ab omnibus diligere et in omnibus querere, quae nostra sunt; rectitudo autem est, ut si id omnibus facias, quod tibi fieri vis perverse, tanto studio facias malum, quanto fecisti bonum. In quo utique non precipitur fieri malum, sed similitudo studii.“

<sup>35)</sup> A. a. O., S. 337, 17 ff. — Vergl. Mt 1: 654, 14 ff. „Et hoc habent verba Christi: Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam. Proinde quando Christus dicit, proximum diligendum ad instar sui, meo iudicio de perverso et incurvo amore loquitur, quo homo quaerit non nisi quae sua sunt, qui amor non rectificatur, nisi omittat quaerere quae sua sunt et ea quae sunt alterius querat. Haec sententia est B. Pauli Philip. ii. Non quae sua sunt consyderantes, sed quae aliorum. Et i. Corin. xiii. Charitas non quaerit quae sua sunt. His verbis manifeste prohibet amorem sui. Ideo sensus praecepti esse videtur ‚Diliges proximum tuum sicut teipsum, id est, diligis te solum et perverse, si autem amorem eiusmodi in proximum tuum dirigeres, iam vere diligeres‘, quod ex eo patet, quia non praecipit, ut homo diligit se, quod utique fecisset, si bonus esset sui amor, sed invenit amorem sui et alio transfert, et ita rectificat.“



Die Nächstenliebe hat nach Luther auch die Aufgabe, die Selbstliebe zu er-  
setzen und zu vernichten.

Wenn Luther in diesem Zusammenhang angeben will, worin die Verderbnis  
(perversitas) des Menschen eigentlich besteht, gebraucht er Augustins Aus-  
druck: der Mensch ist „gekrümmt“. Aber gerade darin tritt Luthers Abstand  
von Augustin noch deutlicher hervor. Es fällt gleich in die Augen, daß er  
diesen Ausdruck in ganz anderem Sinn als Augustin benutzt. Wenn dieser  
sagt, daß der Mensch „gekrümmt“, „curvus“, „curvatus“ ist, so meint er, daß  
der Mensch zur Erde niedergebeugt ist, daß er nur die niederen, zeitlichen  
Werte und Güter kennt und ihnen nachstrebt. Für Luther wiederum bedeutet  
es, daß der Mensch von Natur selbstisch gerichtet ist, daß er nicht „gerade“  
handelt, sondern sich in seinem Tun von der Frage, welchen Nutzen dies für  
ihn selbst abwirft, bestimmen läßt. Der Wille ist mit andern Worten nicht  
gerade, sondern „gekrümmt“, er wendet sich letzten Endes zu sich selbst zurück.<sup>36)</sup>  
Kurz gesagt, wenn Augustin davon spricht, daß der Mensch „gekrümmt“ ist, so  
ist dieser Gedanke bei ihm an der Eröseinstellung orientiert, für welche die  
Sünde gleichbedeutend ist mit Erdegebundenheit; wenn Luther denselben Aus-  
druck anwendet, so ist er bei ihm an seiner Agapeeinstellung orientiert, für  
welche die Sünde vor allem gleichbedeutend ist mit der selbstischen Ich-  
gebundenheit.

Luthers Sündenbegriff ist also vom Liebesgedanken aus bestimmt. „Die  
Liebe sucht nicht das Ihre.“ Als Gegensatz hierzu besteht das Wesen der  
Sünde darin, daß man das Seine sucht. Mit diesem Maßstab gemessen scheint  
das ganze natürliche Menschenleben unter die Sünde zu fallen, da es durchweg  
das Gepräge von „quaerere, quae sua sunt“ trägt.<sup>37)</sup> Von diesem Gesichts-  
punkt aus scheint die Sünde einen ganz unversellen Umfang zu haben. Die  
Sünde hat nicht nur ihren Sitz in der Sinnlichkeit des Menschen, sondern  
umfaßt den ganzen Menschen. Und weiter, Sünde ist nicht nur das, was  
gemeinhin von den Menschen als böse bezeichnet wird. Selbst die größten und

---

<sup>36)</sup> Luthers Auffassung wird hier durch folgende Gleichungen charakterisiert: curvus =  
curvus in se (incurvatus in se, vergl. Römerbrief II: 184, 17 ff.) = versus in sui amorem;  
vergl. Anm. 34.

<sup>37)</sup> WA 18: 742, 19 f. „Omnia sunt caro, quia omnia sapiunt carnem, id est qua sua  
sunt vacantque gloria Dei et spiritu Dei.“



berühmtesten Taten entschleiern sich als Sünde, wenn sie mit diesem Maßstab gemessen werden; denn sie sind zur eigenen Ehre getan worden. Hier gilt die Regel: je ehrenvoller — desto egozentrischer.<sup>38)</sup>

Aber Luther geht noch einen Schritt weiter. Selbst das Allerhöchste, auf das der Mensch sein Streben richten kann, nämlich die Gottesgemeinschaft, wird von dieser alles Menschliche auszeichnende Egozentrität verunreinigt. Dies vor allem setzt ihn in Harnisch gegen die ganze katholische Frömmigkeit, in der diese egozentrische Gottesgemeinschaft sozusagen zum System gemacht worden ist. Denn wenn man hier die Liebe zu Gott auf dem Grunde der Selbstliebe aufbauen will, — was ist dies dann weiter, als „selbst bei Gott das Seine suchen“?<sup>39)</sup> „Auch im Himmel suchen sie nur das Ihre.“ Selbst wenn der Mensch sich von allen irdischen Begierden und Interessen freigemacht hat und nach oben gerichtet ist, so ist er doch *curvatus* — zwar nicht im Sinne Augustins, aber in Luthers. Auch in seinem Gottesverhältnis ist der Mensch „in sich selbst gekrümmt“.<sup>40)</sup>

Luther ist gewiß nicht blind dafür gewesen, daß der Katholizismus ernsthafte Versuche, diesen selbstischen Liebesgedanken zu überwinden, aufzuweisen kann. Einen solchen Versuch glaubt er z. B. bei Augustin in seiner Unterscheidung von „*frui*“ und „*uti*“ oder in der Lehre der Scholastik über „*amor*

---

<sup>38)</sup> WA 18: 742, 36 ff. „Imo simul in specie operis apparuit, quod pro gloria sua haec omnia gesserunt, ita ut nec puduerit confiteri et gloriari sese gloriam suam quaerere. Nam et gloria perurente gesserunt Romani, ipsismet testibus, quicquid virtutis gesserunt, ita et Graeci, ita et Iudaei, ita et omne genus hominum. Sed ut sit hoc honestum apud homines, apud Deum tamen nihil est inhonestius, imo impiissimum et summum sacrilegium, nempe quod non pro gloria Dei egerunt nec ut Deum glorificaverunt, sed impiissima rapina Deo gloriam rapientes et sibi attribuentes nunquam magis inhonesti et turpes fuerunt, quam dum in summis suis virtutibus fulserunt . . . Habes igitur spiritum illum igemonicum principalem partem hominis ad honesta nitentem, id est latronem gloriae divinae et maiestatis affectatorem, tum maxime, cum sunt honestissimi et summis suis virtutibus illustrissimi. Hos nunc nega esse carnem et impio affectu perditos.“ — Vgl. auch S. 709 f., 731.

<sup>39)</sup> WA 18: 694, 16 f.

<sup>40)</sup> Römerbrief II: 184, 17 ff. „Et hoc consonat Scripture, que hominem describit in *curvatum in se adeo*, ut non tantum corporalia, sed et spiritualia bona sibi inflectit et se in omnibus querit. Que *curvitas* est nunc naturalis, naturale vitium et naturale malum.“ — Vgl. Römerbrief II: 189, 21 ff.



amicitiae" zu erkennen.<sup>41)</sup> Aber dies sind doch für ihn nur einzelne Ansätze, die das grundsätzlich Verkehrte in der katholischen Liebeslehre nicht unwirksam machen können. Die „Schultheologen“ und Augustin haben es eben nur „von ferne“ gesehen, und die Grundlage ihrer Liebesanschauung ist doch unverändert geblieben. Es muß von Grund auf umgebaut werden. Luther kann sich nicht damit begnügen, ebenso wie die Scholastik und die mittelalterliche Mystik zu versuchen, die Selbstsucht auf dem Wege der Veredlung und Sublimierung zu überwinden. Eros behält seinen selbstischen Charakter, wie man ihn auch vergeistigen und sublimieren mag. Es genügt nicht, ihm statt der vergänglichen, irdischen Güter Gott und das Unvergängliche als Objekt der Liebe zu geben. Denn auch so behält er seinen selbstischen Charakter und sucht nur das Seine in Gott. Luther hat es vollkommen eingesehen: man kommt nicht zur Agape durch Veredlung und Sublimierung von Eros. Aber was ist es anderes als ein Versuch in dieser Richtung, wenn die augustininische und mittelalterliche Liebesanschauung die christliche Liebe auf der Grundlage der Selbstliebe aufbauen will. Vor jedem Versuch solcher Art muß man sich die Frage stellen: „Kann man auch Trauben lesen von den Dornen, oder Feigen von den Disteln?“ Kann man etwa selbstlose Früchte vom Baum der Selbstliebe lesen? Nein, die Selbstliebe muß nach Luther mit der Wurzel ausgerissen werden. „Alles, was in uns ist, d. h. woran wir Gefallen haben, weil es aus uns selbst stammt und in uns liegt“, muß ausgerissen und zerstört werden, und das, was außerhalb von uns in Christo ist, muß gebaut und gepflanzt werden, wenn die wahrhaft christliche Liebe, die Agape, bei uns Platz finden soll.

Das Ergebnis, zu welchem wir hier gekommen sind, wirft ein klares Licht über die „Schwierigkeit“, in der unsere Untersuchung ihren Ausgangspunkt nahm, nämlich über die Frage der Liebe in Verbindung mit der Rechtfertigung. Im ersten Augenblick könnte vielleicht Luthers kraftvolles Drängen darauf, daß die Liebe ferngehalten werden muß, wenn es sich um die Rechtfertigung handelt, wie ein Zerabsetzen der Liebe aussehen, als ob nur der Glaube, aber nicht die Liebe würdig genug wäre, einen Platz im grundlegenden Gottesver-

---

<sup>41)</sup> WA 46: 90, 3 ff. „Davon haben auch unsere Schul Theologen gesagt, so solchs von ferne gesehen, und nennen zweierley Liebe, Amorem concupiscentiae und amicitiae, und S. Augustin nennet sie Uti et Frui, Etliche (spricht er) lieben Gott aus gutem willen, Etliche aber umb jres nutzges willen.“



hältnis einzunehmen. Ein solcher Gedanke muß indessen als ein kapitales Mißverständnis von Luthers Meinung bezeichnet werden. Es ist wahrlich nicht deshalb, weil die Liebe nicht würdig und göttlich genug ist, daß Luther sie von der Rechtfertigung ausgeschlossen sehen will. Kāme es nur auf Rang und Würde an, so erklärt Luther selbst, daß er bereit wäre, die Liebe neben, ja über den Glauben zu setzen. Was gibt es höheres als die Liebe? Ist sie doch „das einige, ewige, unaussprechliche gut und aller höhester schatz, der da heißt Gott selbs, . . . Dazu, wer jnn der liebe bleibt, daß der jnn Gott bleibet und Gott jnn jm, also das er und Gott ein kuche wird“. Nachdem Luther so die göttliche Art der Liebe gepriesen hat, setzt er fort: „Tu solche wort möchten noch wol nicht allein die Papisten, sondern auch uns selbs bewegen zu sagen, das der Glaub nicht allein gerecht mache, sondern auch die Liebe, Weil er jr so viel gibt, das, Wer jnn der liebe bleibet, der bleibt jnn Gott und hat Gott selbs, Wer aber Gott hat, der hat es alles, Aber er hat hie nicht furgenommen zu leren, wie wir fur Gott gerecht werden und zu gnaden kōmen odder die liebe ergreifen, damit er uns geliebet hat durch Christum, welches kan nicht on allein durch den glauben geschehen.“<sup>42)</sup>

Es kann also nicht davon die Rede sein, daß Luther die Liebe herabsetzt, dadurch daß er sie von der Rechtfertigung des Menschen fernhält. Aber warum ist er denn so angelegen, dies zu tun? Einfach, weil ein entgegengesetztes Verfahren ein Herabsetzen der Liebe bedeuten würde. In loco iustificationis von der Liebe sprechen bedeutet eine andere, niedrigere Art von Liebe als die christliche predigen. Das bedeutet, die Agapeliiebe verneinen und vernichten und zwar in zweierlei Weise. Erstens wird die Liebe im Sinne der Liebe Gottes, Gottes „unmotivierter“, spontane Liebe, verneint. Denn wenn die Liebe als eine beim Menschen befindliche Eigenschaft an der Grundlegung der Gottesgemeinschaft beteiligt sein sollte, wenn der Mensch gerecht gemacht wird auf Grund der bewiesenen charitas, dann ist dies etwas, was ihn der Gottesgemeinschaft würdig macht, und diese ruht nicht nur auf Gottes Gnade. Den Glauben an Christus predigen, das ist gerade die Liebe, Gottes Liebe, predigen.<sup>43)</sup> Sodann heißt es die christliche Liebe verderben,

<sup>42)</sup> WA 36: 423: 22 ff.

<sup>43)</sup> WA 10, 1, 1: 11, 18 ff. Das Evangelium von Christus „sihe, das ist das große sēwer der liebe gottis zu uns“.



von der Seite des Menschen gesehen. Sie kann nicht länger ihre Reinheit bewahren, sie wird meritorisch, zweckbestimmt. Die Liebe in loco iustificationis kann nichts anderes als Eros, der Weg des Menschen zu Gott, werden. Eine solche Liebe ist nicht „frei“. <sup>44)</sup> In der Rechtfertigung haben wir es nur mit Christus zu tun. „Christus autem non est charitas mea.“ <sup>45)</sup> Christus ist nicht meine Leistung, sondern Gottes Gabe. Christus ist nicht mein Eros, sondern Gottes Agape.

Wenn Luther die katholische Anschauung über „fides charitate formata“ zerstört und die Liebe von dem Platz, den man ihr von katholischer Seite so bereitwillig innerhalb der Rechtfertigung zugewiesen hatte, ausstößt, so kann dies zugleich als ein Aufbauen der Agapeliebe bezeichnet werden. Denn damit hat er 1. Gottes Agape in ihrer absoluten Souveränität, Spontaneität und Grundlosigkeit, und 2. die christliche Liebe in ihrer Reinheit von allen egozentrischen Berechnungen geltend gemacht. Aber damit haben wir schon die Grenze zu unserer letzten Frage überschritten: Luther als Erbauer und Erneuerer der theozentrischen Agapeliebe.

### III.

#### Luther als Erneuerer der theozentrischen Agapeliebe.

Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß Luther es als eine Hauptaufgabe betrachtet hat, den klassischen katholischen Liebesgedanken, der durch seine Verbindung mit der Selbstliebe und seine Tendenz nach oben deutlich seine Verwandtschaft mit dem Erosmotiv verrät, zu vernichten. Seine Kritik hat das Herz der katholischen Liebesanschauung getroffen. Dadurch ist es offenbar geworden, daß die Zweideutigkeit, die den katholischen Liebesgedanken auszeichnet, ihren Grund darin hat, daß er sich auf zwei einander aufhebende Grundmotive aufbaut. Das, was mehr als ein Jahrtausend miteinander verbunden gewesen war — das Erosmotiv und das Agapemotiv — und zusammen die Grundlage für die Auffassung des Sinns der christlichen Liebe ausmachte, fällt hier auseinander und es wird klar, daß die katholische

<sup>44)</sup> Die beiden Einwände faßt Luther in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ so zusammen: „sie seyn nit frey, und schmechen die gnad gottis“. WA 7: 33, 33 f.

<sup>45)</sup> WA 40. 1: 240, 29 f. Vgl. 240, 12 f.



Liebeslehre nur wenig mit der spezifisch christlichen Liebe zu tun hat, sondern ihre Züge hauptsächlich von dem entgegengesetzten Grundmotiv geholt hat.

Luther hat mit dem Abbruch der traditionellen Liebeslehre Erfolg gehabt. Daß seine Kritik so tief traf und von so endgültiger Bedeutung wurde, beruhte darauf, daß sie nicht nur negativ war, sondern von einem positiven Gesichtspunkt aus, im Interesse, die Agape in ihrem spezifisch christlichen Sinn zur Geltung zu bringen, ausgeführt wurde. Aber hier begegnet uns eine zweite Frage: ist es Luther auch gelungen, diesen anderen Liebesgedanken *aufzubauen*, oder beschränkte sich der Agapegedanken für ihn nur darauf, eine Plattform für die Kritik des Erosgedankens herzugeben? Ist es ihm gelungen, in konkreten Zügen anzugeben, worin diese Liebe, die der Gegensatz zu der egozentrischen Erosliebe ist, besteht? Gibt es überhaupt eine andere Liebe als diejenige, die auf der Grundlage der Selbstliebe aufbaut? Ist sie im Menschenleben, so wie es nun einmal beschaffen ist, denkbar und möglich?

Auf die beiden letzten Fragen gibt Luther zunächst eine Antwort, die wesentlich negativ ist. Es verhält sich wirklich so, daß die Möglichkeiten des natürlichen Menschenlebens mit der egozentrischen Liebe erschöpft sind. In dem Leben und Handeln des natürlichen Menschen gibt es nichts, was nicht das Gepräge, „*quaerere quae sua sunt*“, trägt. Aber deshalb steht es auch ganz unter der Macht der Sünde, und es besteht keine Möglichkeit, daß auf seiner Grundlage eine Liebe in christlichem Sinn aufwachsen kann, eine Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern Gott von ganzem Herzen liebt und den Nächsten wie sich selbst. Im Katholizismus hatte man dies für möglich gehalten, sei es, daß man mit Thomas Aquinas glaubte, daß die Unterstützung der göttlichen Gnade hinzukommen müsse, sei es, daß man mit Duns Scotus behauptete, daß der Mensch „*ex puris naturalibus*“ zu dieser Liebe vordringen könne.<sup>46)</sup> Besonderen Anstoß nimmt Luther an Duns Scotus' Argumentieren von der Selbstliebe aus: Da der Mensch von Natur so über Maßen seine eigene Person, die doch ein niederes Gut ist, liebt, wieviel mehr muß er nicht im Stande sein, mit seinen natürlichen Kräften Gott, der das höchste Gut und als solches das liebenswerteste von allen ist, zu lieben. Luther sieht gleich, wo der Fehler in dieser Behauptung liegt, nämlich darin, daß die christliche

---

<sup>46)</sup> Römerbrief II: 187, 21 ff. — W II 1: 224, 34—225, 12.



Liebe nach dem Vorbild der menschlichen, begehrenden Liebe gezeichnet ist. Es ist im Grund verfehlt, auf diese Weise „arguere ab humanis ad divina“, und dies um so mehr als der Ausgangspunkt für den Beweis — die Selbstliebe des Menschen — eine teuflische Verkehrung ist.<sup>47)</sup>

Da man also nach Luther, wenn es sich darum handelt, die christliche Liebe zu zeichnen, keinen Zug zu ihrem Bilde von der menschlichen Liebe holen kann, so bedeutet dies doch keineswegs, daß die Agapeliebe ein inhaltsleeres Wort wäre. Liebe im christlichen Sinn ist doch an erster Stelle Gottes eigene Liebe, die er durch alle seine Wohltaten bewiesen hat, und am meisten durch die Hingabe seines Sohnes. Hier ist volle Identität zwischen Gott und Liebe, Liebe und Gott. „Gott ist selbs die Liebe, und sein wesen ist eitel lauter liebe, Das, wenn jmand wolte Gott malen und treffen, so müßt er ein solch bild treffen, das eitel liebe were, als sey die Göttliche natur nichts, denn ein feur offen und brunst solcher liebe, die himel und erden füllet, Und widerumb, wenn man kund die Liebe malen und bilden, müste man ein solch bilde machen, das nicht wercklich noch menschlich, ja nicht Engelisch noch himlisch, sondern Gott selbs were.“<sup>48)</sup> „Da schütt er aus nicht Sonn und Mond noch himel und erden, sondern sein eigen hertz und seinen liebsten Son, also auch, das er in leßet sein blut vergießen und des aller schendlichsten tods sterben fur uns schendliche, böse, undanckbare leute, Wie kan man hie anders sagen, denn das der Gott doch nichts sey denn ein abgrund ewiger liebe und widerumb die

---

<sup>47)</sup> WA 40, 1: 459, 7 ff. „Si vis transferre divina ad humana, posset quis dicere: Ista argumenta sunt infirmissima, — arguere ab humanis ad divina. Sic Scotus: homo potest diligere deum super omnia; quia me diligit, ergo plus deum, quia quo bonum maius, tanto amabilius. et concludit, quod homo ex naturalibus potest implere illam legem: Diliges deum ex corde“ etc., quia possum diligere bonum minus; ut rusticus vel langknecht leß sich umb eins floren willen erwurgen, multo plus propter deum.“ Zwar kann man auf menschliche Verhältnisse als Zeugnisse für göttliche Dinge hinweisen — wenn diese nämlich Ausdruck einer göttlichen „ordinatio“ sind. Aber so verhält es sich nicht mit der Selbstliebe. „Sed sicut Scotus: Ego minus bonum Meum diligo — non est ordinatio dei sed depravatio diaboli.“ S. 461, 3 f. — Vgl. WA 40, 1: 226, 8 ff. „Ita Scotus disserit: Avarus potest eligere pecuniam; Si potest diligere minus bonum, etiam maius. homo ex naturalibus viribus habet dilectionem creaturae, — cur non creatoris? Das hat kein Sophist kund solviren.“

<sup>48)</sup> WA 36: 424, 16 ff.



Lieb nichts anders denn eitel Gott?“<sup>49)</sup> Von dieser göttlichen Liebe holt Luther die Züge, wenn er die christliche Liebe „malen und treffen“ will.

Worin besteht denn der grundsätzliche Unterschied zwischen dieser göttlichen und der gewöhnlichen Liebe? Mit unübertrefflicher Klarheit hat Luther diese Frage in der 28. These der Heidelberger Disputation 1518 beantwortet. Zwar wendet er zur Bezeichnung dieses Gegensatzes nicht die Termen *Eros* und *Agape* an. Und trotzdem können Luthers Ausführungen dort als die schärfste Abgrenzung zwischen dem *Eros*- und *Agapegedanken* und die treffendste Beschreibung des für jeden der beiden Charakteristischen genannt werden. Es heißt dort: „*Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili*“.<sup>50)</sup> Die menschliche Liebe ist begehrende Liebe und entsteht durch die begehrenswerte Beschaffenheit des Gegenstandes. Gottes Liebe ist selbst schöpferisch, d. h. sie macht etwas aus dem, was nichts ist. Über die menschliche Liebe ist Luther sich bewußt, nichts anderes gesagt zu haben, als was allgemein anerkannt ist und von allen, sowohl Philosophen wie Theologen zugegeben wird. Als Kronzeugen führt er Aristoteles, also einen typischen Vertreter der *Erostendenz*, an. Die menschliche Liebe wird dadurch gekennzeichnet, daß sie in allem das Ihre sucht und lieber nehmen als von ihrem Guten abgeben will.<sup>51)</sup> Die göttliche Liebe ist von ganz entgegengesetzter Art. Sie will vor allem von der Fülle ihres Reichtums mitteilen. Darum sucht sie Sünder, Böse, Törichte und Schwache auf und beweist an ihnen ihre schöpferische Kraft dadurch, daß sie sie gerecht, fromm, weise und stark macht. Gerade darin, daß Gottes Liebe das an sich Wertlose aufsucht, zeigt sie ihre spontane und schöpferische Art am allerdeutlichsten. „Denn die Sünder sind schön, weil sie geliebt werden, aber sie werden nicht geliebt, weil sie schön sind.“ Die menschliche Liebe weicht vor den Sündern aus und sucht sich höhere und würdigere Gegenstände. Christus dagegen sagt: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder“.<sup>52)</sup>

---

<sup>49)</sup> WA 36: 426, 34 ff. Nach dem gedruckten Text; (vgl. Körers Nachschrift, S. 426, 9 ff.)

<sup>50)</sup> WA 1: 354, 35 f.

<sup>51)</sup> WA 1: 365, 7 f. „In omnibus querit quae sua sunt et accipit potius bonum quam tribuit.“

<sup>52)</sup> Da die *Disputatio Heidelbergae habita*, XXVIII, eine der Hauptstellen für Luthers Liebesgedanken ist, sei diese Stelle hier wörtlich in ihrer vollständigen Form wiedergegeben.



Als Antwort auf die Frage, ob es eine andere Liebe als die egozentrische gibt, kann Luther vor allem auf Gottes und Christi Liebe zu dem Verlorenen hinweisen. Da ist eine wirkliche Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern gibt und opfert. Hiermit ist aber auch der Maßstab für den Inhalt der christlichen Liebe gegeben. Wenn man bis auf Luther bei der Zeichnung der christlichen Liebe deren Züge von der menschlichen Liebe geholt hat, die hier nur auf einen höheren Plan erhoben, vergeistigt und sublimiert wurde, so hat Luther Ernst damit gemacht, daß die christliche Liebe ihrer Art nach etwas vollständig anderes als die menschliche Liebe ist und daß sie zu ihrem Urbild nur die Agape Gottes hat. Wie diese ist sie spontan, unmotiviert, grundlos und schöpferisch. Damit ist prinzipiell alles, was nach Luther von der christlichen Liebe zu sagen ist, gesagt. Wir stellen hier einige der wesentlichsten Züge der christlichen Liebe nach Luther zusammen. In der Tat sind sie nur eine Erläuterung ihrer spontanen, schöpferischen Art.

1. Die christliche Liebe ist spontan im Gegensatz zu jedem eudämonistisch begründeten Handeln. Ebenso wie Christus uns „freiumsonst, ohne eigen Genieß“ gedient hat, so ist auch die christliche Liebe frei von jeder selbstischen Berechnung oder Nebenabsicht. Sie tut das Gute, nicht um dadurch ihre eigene Seligkeit zu gewinnen oder zu vermehren, sondern „auß freyer lieb umbsonst, got zu gefallen, nichts darynn anders gesucht noch angesehen, denn das es gott also gefellet, wilchs willen er gerne thet auffß aller-

---

„Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili. Secunda pars patet et est omnium Philosophorum et Theologorum, Quia obiectum est causa amoris ponendo iuxta Aristotelem, omnem potentiam animae esse passivam et materiam et recipiendo agere, ut sic etiam suam philosophiam testetur contrariam esse Theologiae, dum in omnibus querit quae sua sunt et accipit potius bonum quam tribuit. Prima pars patet, quia amor Dei in homine vivens diligit peccatores, malos, stultos, infirmos, ut faciat iustos, bonos, sapientes, robustos et sic effluit potius et bonum tribuit. Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri. Ideo amor hominis fugit peccatores, malos. Sic Christus: Non veni vocare iustos, sed peccatores. Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno. Beatius est enim dare quam accipere, ait Apostolus. Unde Psal. 41. Beatus qui intelligit super egenum et pauperem, Cum tamen obiectum intellectus naturaliter esse non possit, id quod nihil est, id est, pauper vel egenum, sed entis, veri, boni. Ideo iudicat secundum faciem et accipit personam hominum et iudicat secundum ea quae patent etc.“ WA 1: 365, 1 ff.



beste".<sup>53)</sup> Aber damit wird sie auch im Verhältnis zum Nächsten ein freier Dienst. Gerade das freie und Unmotivierte in Gottes Liebe zu uns muß es mit sich führen, daß wir ebenso den Nächsten frei und ohne selbstische Begründung lieben.<sup>54)</sup>

2. Die christliche Liebe ist auch spontan im Gegensatz zu jeder Gesetzmäßigkeit. Darin liegt gerade die Begrenzung des Gesetzes, daß es nie ein wirklich freies, williges und spontanes Handeln hervorrufen kann. Das Gesetz begegnet uns mit seinen Befehlen wie ein Imperativ, aber kann gerade deshalb nie ein wirklich Gutes hervorbringen. Es ist seinem Wesen nach unproduktiv, ja enthält im Grunde einen inneren Widerspruch. Es fordert ja freie Hingabe an Gottes Willen. Aber gleichzeitig wird es gerade dadurch, daß es fordert, ein Hindernis für diese freie, spontane Hingabe. Das Gesetz hat zwei Motive zur Verfügung, mit denen es den Menschen zu äußerer Ge-

---

<sup>53)</sup> WA 7: 31, 6 ff. — Vgl. WA 6: 207, 26 ff. „Also einn Christen mensch, der in diser zuvorsicht gegen got lebt, weiß alle ding, vormag alle dingt, vormisset sich aller ding, was zu thun ist, und thuts alles frolich und frey, nit umb vil guter vordinst unnd werck zusamen, sondern das yhm eine lust ist got also wolgefallen, und leuterlich umb sunst got dienet, daran begnuget, das es got gefellet.“

<sup>54)</sup> WA 7: 35, 25 ff. „Und ob er nu gantz frey ist, sich widderumb williglich eynen diener machen seynem nehsten zu helffenn, mit yhm faren und handeln, wie gott mit yhm durch Christum handelt hatt, und das allis umbsonst, nichts darynnen suchen denn gottliches wolgefallenn, und also denckenn, Wolan meyn gott hatt mir unwirdigen vordampfen menschen on alle vordienst, lauterlich umbsonst und auß eytel barmherzigkeit gebenn, durch und ynn Christo, vollen reychtumb aller frumkeit und seligkeit, das ich hynfirt nichts mehr bedarff, denn glauben, es sey also. Ey so will ich solchem vatter, der mich mit seynen uberschwinglichen gutternn also uberschuttet hatt, widerumb frey, frölich und umbsonst thun was yhm wolgefellet, Unnd gegen meynem nehsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist, und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe yhm nott, nützlich und seliglich seyn, die weyl ich doch, durch meynenn glauben, allis dings yn Christo gnug habe.“ Sih also fleussset auß dem glauben die lieb und lust zu gott, und auß der lieb ein frey, willig, frolich lebenn dem nehsten zu dienen umbsonst. Denn zu gleych wie unser nehst nott leydet und unsers ubrigenn bedarff, also haben wir fur gott nott geliden und seynner gnaden bedurfft. Darumb wie uns gott hatt durch Christum umbsonst geholffen, also sollen wir durch den leyp und seyne werck nit anders den dem nehsten helffen.“



gesetzserfüllung treiben kann: Furcht vor Strafe und Verlangen nach Lohn. Aber beide berauben das Handeln seines spontanen, unmotivierten Charakters und bewirken, daß es nichts Wahrhaftes, d. h. kein freies und ungeheucheltes Erfüllen des innersten Sinns des Gesetzes wird.<sup>55)</sup> Erst wenn der Mensch schlechthin frei im Verhältnis zum Gesetz ist, kann er im tiefsten Sinn für Gott leben.<sup>56)</sup> Dann wird das, was das Gesetz mit Zwang aus ihm her-  
 vorpressen wollte, seine freie, spontane, willige Tat. Der Imperativ des Gesetzes wird in den Indikativ des Evangeliums vertauscht.<sup>57)</sup> Aber dies kann nur durch den Glauben an Christum geschehen, oder was dasselbe bedeutet, durch den heiligen Geist.<sup>58)</sup> Solange der Mensch unter dem Gesetz steht, hat das Gute noch nicht Macht über ihn gewonnen. Der Zwang, den er empfindet, ist ein Zeugnis dafür, daß er in seinem Inneren einen heimlichen Wunsch in

---

<sup>55)</sup> Wt 5: 33, 25 ff. „Venit autem haec voluntas ex fide in deum per Ihesum Christum. Caeterum voluntas, quae metu poenarum extorquetur, servilis est et violenta, quae autem cupiditate praemiorum allicitur, mercennaria est et simulata. Illa autem liberalis, gratuita, hilaris, unde Christi populus, ‘Nedaboth’ hebraice spontanei, voluntarii, liberales vocantur.“ — Vgl. Wt 2: 489, 27 ff., Wt 3: 17, 1 ff. und Wt 7: 800, 25 ff. „Alle sampt sein wir unwillig ader yhe falschwillig frum, das wir uns furchten fur straff und schand, oder suchen unsern nutz unnd wolgefallen darynnen, und niemant lautter umb gotis willen, oder allein darumb, das so recht ist, frum ist. Es wil und muß die natur yhe etwas suchen, darumb sy frum sey, kan und mag nit umb der frumikeit willen frum sein, lessit yhr nit an der frumikeit begnügen, wie sy sol, sundern wil etwas damit vordienen ader empfißen . . . Den wir sollen nit frum sein, etwas damit zu vordienen oder meyden, den das sein alle sampt miedling, knecht und tagelöner, nit freywillige kinder und erben, welche nur frum sein umb der frumikeit willen selbs, das ist umb gotis willen allein, den got ist die rechtikeit, warheit, guthheit, weyßheit, frumikeit selbs. Unnd wer nit mehr sucht den frumikeit, der sucht und findet got selber. Wer aber lon sucht und pein fleucht, der findet yn nymmer mehr und macht lon zu seinem got. Den warumb der mensch etwas thut, das ist sein got.“

<sup>56)</sup> Wt 2: 499.

<sup>57)</sup> Wt 2: 492, 33 ff. „Iam nos non legis sumus, sed lex nostra est, et opera non legis, sed gratiae sunt, ex qua libere et suaviter scaturiunt, quae lex prius asperere et fortiter exprimebat. — 2: 596, 18 f. „Ita iustus non debet bene vivere, sed bene vivit, nec indiget lege quae doceat eum bene vivere.“

<sup>58)</sup> Wt 2: 587, 28 f. „Affectum autem hunc hilarem non lex, non natura, sed fides impetrat in Christo Iesu.“ — Wt 7: 801, 21 ff. „Wer Christum anruft ym glauben, der



entgegengesetzter Richtung hegt.<sup>59)</sup> Wenn es die Spontaneität des Handelns gilt, kann der Sünder geradezu als Vorbild dienen.<sup>60)</sup> Er hat seine Lust an der Sünde und tut sie aus innerster Neigung und gern und braucht nicht dazu mit Versprechen von Belohnungen oder Drohung von Strafen gelockt zu werden. Auf dieselbe Weise ist der Mensch erst dann ganz für das Gute gewonnen, wenn er es spontan und mit innerster Neigung tut und es auch dann tun würde, wenn es nicht im Gesetz geboten wäre. „Gleych, als wenn du eynen unkeuschen fragist, warumb er das werck thu, so kan er nicht anders antwortten, denn: umb der lust willen, die er ym werck hatt, denn er thuts wider umb lohnß noch straff willen, denckt nichts damit zurwerben, auch keynem ubel damit zu empffihen. Solche lust will das gesetz auch ynn uns haben, das, wenn du eynen keuschen fragist, warumb er keusch sey, soll er sagen: nicht umbs hymels noch der helle willen, nicht umb ehre noch schande willen, sondern umb des willen alleyne, das michs zumal seyn duncet, und gefellet myr hertzlich wol, obs gleych nicht gepotten were.“<sup>61)</sup>

### 3. Die bisher gegebenen Bestimmungen der christlichen Liebe sind wesent-

---

hat sinen namen, so kumt im gewißlich auch der geist. Wen aber der geyst kumt, sihe der macht eyn rein, frey, lustig, frölich, lieblich hertz, das lautter umb sonst frum ist, kein lon sucht, keinn straff furcht, Nur umb der frumckheit adder gerechtikeit selbs frum ist und thuts alles mit freuden.“ — WA 10, 1, 2: 158, 25 ff. „Wer nu dran glewbt, der empfehet die gnade und den heyligen geyst, davon wirt denn das hertz frolich und lustig ynn gott, und thutt alsdenn das gesetz freywillig umbsonst, on furcht der straff unnd on gesuch des lohnß.“

<sup>59)</sup> Römerbrief II: 170, 33 ff. „Hoc non facit carnalis homo, sed semper dissentit legi et mallet legem (si fieri posset) non esse. Ideo non vult bonum, sed malum. Et licet operetur bonum (ut dixi), non tamen sapit ipsum, quia timore serviliter coactus operatur semper habens desiderium contrarium, si liceret impune.“ — WA 10, 1, 2: 156, 18 ff. „Wo er sich recht ym hertzen ansehe, wurde er befinden, wie er solchs alles mit unlust und zwand thutt, das er sich fur der helle furcht, odder den hymell sucht, wo es nicht auch viel geringer sucht, nemlich die ehre, gutt, gesundheyt, und furcht der schande odder schaden oder plagen. Kurzlich, er muste bekennen, das er lieber anders wolt leben, wo nicht die folge yheniß lebens yhn erhielte; denn bloß lautter umbs gesetz willen thett ers nicht . . . er erkennet des gesetz meynung nicht, nemlich, das es will mit frolichem, freyem, lustigen, willen erfüllet seyn.“

<sup>60)</sup> Römerbrief II: 172, 3 ff. „Caro autem perficit, quando cum delectatione sine repugnantia et difficultate operatur secundum concupiscentias.“

<sup>61)</sup> WA 10, 1, 2: 156, 28 ff.



lich negativ. Sie ist spontan — geht also nicht auf das eudämonistische oder moralistische Motiv zurück. Was aber setzt sie dann in Bewegung? Zuerst antwortet Luther mit seiner berühmten Charakteristik der christlichen Liebe als „quellender Liebe“. Sie braucht überhaupt nichts, was sie von außen in Bewegung setzt. Sie ist nicht wie die Liebe der Welt eine Liebe, die durch die begehrenswerten Eigenschaften des Gegenstandes geweckt wird. „Das heist alles ein geschepffte odder geborgte liebe, die klebt auswendig am gut, das sie an einer person sihet und nicht lenger weret, denn so lange das selbige da ist und sein genießen kan, Diese aber sol ein quellende liebe sein, von inwendig aus dem hertzen geflossen wie ein frisches bechlin odder wasserlin, das jmer fort fleusset und lesset sich nicht auffhalten noch trocken und versiegen, Die heisset also: Ich liebe dich nicht darumb, das du from odder böse bist, denn ich schepffe meine liebe nicht aus deiner fromkeit als aus einem frembden brunnen, sondern aus meinem eigen quelbörnlin, nemlich aus dem wort, welchs ist jnn mein hertz gepfropffet.“<sup>62)</sup>

4. Wenn aber die christliche Liebe so aus ihrer eigenen Quelle entspringt und nicht aus der guten und liebenswerten Beschaffenheit ihres Gegenstandes „als aus einem fremden Brunnen schöpft“, so folgt für Luther daraus unmittelbar, daß sie „rund und ganz, einem gleich wie dem andern“ und ohne Ansehen der Person ist.<sup>63)</sup> Es ist nach Luther eine der verhängnisvollsten

<sup>62)</sup> WA 36: 360, 8 ff.

<sup>63)</sup> WA 10, 1, 2: 180, 3 ff. „Widder solche ungleiche und stuckliche lindickeyt redet hie S. Paulus, und will, das eyn Christliche lindickeyt sey rundt und ganz, eynem gleych wie dem andern, er sey freund odder feynd, yderman vertregt, und heist sie zu gutt, on alles auffsehen der person oder der verdienst.“ — Vgl. WA 3: 77, 3 ff. „Sed nec hoc sufficit coram Deo, quod quis benefaciat bonis et amicis tantum, nisi rotunde et universaliter sit idem omnibus bonis et malis, amicis et inimicis. Quia hec est Christiana pietas, equum esse ad omnes, sine electione secundum hominem et favorem carnis. Sicut ficus profert ficus, sive inter spinas sive inter rosas stet, sic vitis. Non enim potest arbor bona fructus malos facere. Qui autem amicis sunt amici tantum, sunt mixti. De quibus Dominus: ‚Nunquid colligunt de tribulis ficus?‘ Sic nec de ficibus spinas, quia illi sunt spinosi inimicis, sed suaves amicis. Ideo non sunt integri et rotundi et iidem ad omnes. Unde addit Si reddidi retribuentibus mihi mala. Sic docet dominus copiose Matt. 5. ‚Estote perfecti‘, id est rotundi et integri, velut circulus. Illi autem sunt sicut semicirculus vel arcus, rotundi ad alios et rupti ad alios. Et hoc nomen Equitas illud significat. Quia scilicet sine acceptione et differentia personarum omnibus idem est, qui equus est.“



Verkehrungen, die die Liebe erfahren hat, daß man sich daran gewöhnt hat, ihren Wert nach demjenigen ihres Objectes zu bestimmen. Die christliche Liebe ist dieselbe, ob sie sich auf den Frommen oder den Gottlosen richtet. „Gleych wie das goltt bleybt goltt, es erkriege eyne frummer oder eyne boffer.“<sup>64)</sup> Auch diesen Zug der christlichen Liebe hat Luther von Gottes Agape geholt. Gott läßt seine Liebe nicht von dem Wert oder Unwert des Menschen bestimmen oder begrenzen. „Er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ Hiermit hat der newtestamentliche Gedanke, daß die christliche Liebe ihren innersten Charakter, ihre spontane, unmotivirte, schöpferische Art vor allem als „Feindesliebe“ verrät, neues Leben bei Luther erhalten. „Da gehet sie reichlich eraus und jderman offen, der jr bedarff, und trifft beide, gute und böse, freund und feind, Ja den feinden wol allermeist bereit, als die es mehr bedürffen, das ich in helffe von jrem jamer und sunden und sonderlich inn dem höhesten gut, das ich fur sie bitte und alles thue, was ich vermag, das sie auch from, von sunden und Teuffel erlöset mögen werden. Sihe das heist eine liebe aus dem hertzen gequollen, nicht hinein getragen, Denn er findet an jenem nichts, daher er sie schepffe, Aber weil er ein Christ ist und das wort fasset, welchs an jm selbs gantz rein ist, machet das selbige sein hertz auch so rein und vol rechtschaffener liebe, das er gegen jderman seine liebe heraus fließen und sich nicht hindern leffet, die person sey, wer odder wie sie wolle.“<sup>65)</sup>

5. Mit der Beschreibung der christlichen Liebe als spontan in dem Sinn, daß sie, unabhängig von dem was ihr von außen begegnet, aus dem wahren Gottesverhältnis entspringt, scheint Luther so hoch wie überhaupt möglich gegriffen zu haben. Und doch hat er noch etwas hinzuzufügen. Denn selbst hinter der Sünderliebe, der Feindesliebe — dieser scheinbar unbegründeten Liebe —

<sup>64)</sup> WA 10, 1, 2: 180, 8 ff. „Denn das silber wart nicht asschen, da es Judas der verrether ubirkam; also alle creatur und was von gott ist, das ist warhaftig und bleybt gleych gegenn yderman. Also auch die lindikeytt ym geyst erlanget, bleybt linde, es kum fur freund oder feynd, reych oder arm. Aber die blaßstuckische natur, thut gleych, als wenn das goltt yn S. Peters hand golt bliche, und wurde yn Judas hand asschen. Also ist die vernunftige und naturliche lindikeytt linde gegen die reychen, grossen, frembden und freund, und nicht gegen alle menschen; darumb ist sie falsch, eyttel, erlogen, gleysserey, und lautter blaßstuckerey und eyne gauckelwerck fur gott.“

<sup>65)</sup> WA 36: 360, 17 ff.



Kann sich doch ein heimliches Motiv verbergen, das die Liebe ihrer Spontaneität beraubt. Will man ein Beispiel dafür sehen, kann man sich zu Augustin wenden. Wenn dieser von der Liebe Gottes zum Sünder spricht, so liegt ihm daran hervorzuheben, daß sie eigentlich nicht jenem gilt, sondern dem Guten, das trotz der Sünde in ihm noch übrig ist und dem Vollkommenen, das noch aus ihm werden kann. Der Gedanke, daß die Liebe noch beim Sünder etwas zu hoffen und zu gewinnen hat, macht also, wenn alle andern Motive fortgefallen sind, das letzte Motiv aus. Aber Luther liegt daran, selbst dies äußerste Motiv auszuschneiden. Er gibt sich keinen Illusionen darüber hin, daß die Liebe zuletzt immer von Erfolg gekrönt werden müsse. Soll dies dann eine Grenze für die christliche Liebe aufrichten? Soll sie aufhören, wenn sie klar einsieht, daß alle ihre Bemühungen an einem gewissen Punkt zu scheitern verurteilt sind? Dann wäre sie letzten Endes doch nicht spontan, schöpferisch, sondern holte ihr Gesetz aus den gegebenen Verhältnissen. Giergegen muß Luther seinen Protest erheben. Die christliche Liebe ist ihrem Wesen nach gerade eine „verlorene Liebe“. Sie ist der Gegensatz zu den vernünftigen Berechnungen. Wenn sie sich auch oft betrogen sehen muß, so ist dies doch nichts, was sie bedenklich oder zurückhaltend zu machen braucht. „Denn es gehört zu der Liebe, betrogen zu werden.“<sup>66)</sup> Wiederum gibt Gottes und Christi Liebe Luther die Lösung in der Schwierigkeit. Denn auch diese Liebe ist größtenteils eine verlorene Liebe, ausgeschüttet über die, die mit Undank lohnen. Nur einer der zehn Ausfägigen kehrte zu Christus zurück und dankte ihm für seine Wohltat; an allen den anderen war sie verloren.<sup>67)</sup> Dasselbe gilt dann auch von der christlichen Liebe.<sup>68)</sup> Sie ist „eine Göttliche, freye, un-

<sup>66)</sup> WA 18: 652, 4 ff. „Nec periculum est, si erret, quia charitatis est falli, cum sit exposita omnibus omnium usibus et abusibus, ministra generalis honorum, malorum, fidelium, infidelium, veracium, fallacium.“

<sup>67)</sup> WA 37: 148, 1 ff. „Ideo dicas tum: Ich wils leiden und die ingratitude annehmen, Sic Christus facit, ut hic vides in Euangelio, sic pater adhuc facit, Sol lucet bonis et malis, Wenn er also solt sagen: Ich hab die Sonn so viel jar lassen scheinen, homines non agnoscunt hoc beneficium, sunt ingrati. Ich wils nicht mehr lassen scheinen und wil sie sterben lassen.“

<sup>68)</sup> WA 37: 148, 7 ff. „Sic sol Christianus auch thun . . . Tu dic: Ich hab meum beneficium an dem verlorn, Nur ein ander her und im wol gethan, laufft er auch weg, so las den dritten komen et disce dicere sicut Christus: ‚Novem ubi sunt?‘ „Das



ableßliche, ja auch ein verlorne liebe", <sup>69)</sup> die bereit ist, ihre „wolthat frey inn die lufft (zu) schlagen und williglich (zu) verlieren, wie er (Christus) auch gethan hat und noch jmerdar thut". <sup>70)</sup> Denn wie sollte es der christlichen Liebe in dieser Welt besser gehen können als es Gottes und Christi Liebe ergangen ist? <sup>71)</sup>

Wir hatten die Frage zu beantworten, ob es Luther gelungen ist, die theozentrische Agapeliebe aufzubauen. Die Untersuchung dürfte bewiesen haben, daß dies der Fall ist. Luther hat in vollkommen konkreten Zügen eine Liebe gezeichnet, die das gerade Gegenteil der Liebe ist, die das Ihre sucht. Und die Züge zu dieser neuen Art Liebe hat er von Gottes Liebe geholt. Es bleibt indessen noch eine Frage zu beantworten, nämlich ob der so dargestellte Agapegedanke vielleicht nur ein nach Gottes Liebe gezeichnetes Idealbild ist, das gar keine Verbindung mit dem Menschenleben, so wie es tatsächlich beschaffen ist, hat. Ist eine solche Liebe überhaupt möglich?

Auch auf diese Frage ist Luthers Antwort zunächst negativ. Er ist sich vollkommen klar darüber, daß die Liebe, die er so dargestellt hat, keineswegs eine menschliche Liebe ist. „Solchs gehet nicht jnns menschen hertz, Denn solche

---

verdienet er, Decimus venit et agnoscit beneficium et agit gratias, dar an hat der herr gnug.“

<sup>69)</sup> WA 36: 435, 30 ff. „Bei den Christen heist es nicht zuruck gehen und die hand ab zihen, sondern fort faren und jnn der liebe bleiben, Das es sey eine Göttliche, freye, unableßliche, ja auch ein verlorne liebe bey den leuten, Und also die wolthat hingeschuttet ...“

<sup>70)</sup> WA 36: 435, 13 f.

<sup>71)</sup> WA 37: 148, 33 f. „Christus findet selbs nicht, qui grati essent pro tanto beneficio, woltestu es denn besser haben?“ — Vgl. WA 36: 460, 6 ff. „Das mus uns ein frolich, lachend hertz machen, ut dicamus: Cur solt ichs besser haben quam dominus meus? Ipse dat solem, dat regna, populos et omnibus omnia, quid habet? das sie yhm fluchen et crucifigunt filium eius. Das ist ein gratias mit schwarzer dinten geschrieben. Christus sudat sanguineum sudorem etc. postea bezalet man yhn leider, wie er nicht verdienet hatt, sed dicunt per opera nos salvos fieri, non per Christum.“ — S. 458, 18 ff. „Über das thut die rechte liebe nicht, leßt sich kein ding, weder böß noch gut, lieb noch leid hindern, sondern feret jmer fort mit jrer liebe und sibet nicht, was die wellt thuet odder was sie verdienet, sondern wie Gott thut und was er leidet uber seiner liebe, und singet jmer jr liedlin, Ich hab umb deinet willen nichts angefangen, sondern Gott zu lob und dir zum besten.“



Liebe ist nicht eine naturliche kunst noch inn unserm garten gewachsen.“<sup>72)</sup> Die christliche Liebe ist nicht von uns hervorgebracht, sondern ist von anderswoher zu uns gekommen, sie stammt nicht von unserer Erde, sondern ist vom Himmel zu uns gekommen.<sup>73)</sup> Das Subjekt der christlichen Liebe ist nicht der Mensch, sondern Gott selbst, doch so, daß die göttliche Liebe den Christenmenschen als ihr Werkzeug und Organ anwendet. Der Christ steht mitten zwischen Gott und dem Nächsten. Im Glauben empfängt er Gottes Liebe, in der Liebe gibt er sie weiter an den Nächsten.<sup>74)</sup> Die christliche Liebe ist sozusagen eine Fortsetzung und Verlängerung der Liebe Gottes. Der Christ ist kein selbständiges Kraftzentrum neben Gott. Die Liebe, die er geben kann, ist nur die, die er von Gott empfangen hat. Die christliche Liebe ist durch und durch ein göttliches Werk. Hier kann Luther die höchsten und stärksten Worte gebrauchen. Ein Christ ist in der Liebe ein „Göttlich, himmlisch Mensch“.<sup>75)</sup> „Wer in der Liebe bleibt . . . ist nicht mehr ein lauter Mensch, sondern ein Gott . . . Denn Gott ist selbs inn jm und thut solch ding, das kein mensch noch creatur thun kan.“<sup>76)</sup> Ein Christ ist dazu berufen, für seinen Nächsten ein Christus zu sein.<sup>77)</sup> Wenn

<sup>72)</sup> WA 36: 436, 23 f.

<sup>73)</sup> Vergl. oben S. 93–95.

<sup>74)</sup> Dies ist nach Luther der Inhalt des ganzen Christentums: „die zwey stück, glauben und lieben, odder wolthatt von gott empfangen und wolthatt dem nechsten erheygen“. WA 30. 1. 1: 99, 20 ff. — Vgl. WA 45: 540, 7 ff. „Das erste stücke machet, das sie mit Gott versünet werden und für sich alles haben, was sie dürffen, Wenn sie das haben, sollen sie darnach auch Götter werden und der welt Zeilande durch das Gebet, und also durch den Geist der gnaden selbs Gottes kinder werden, Darnach als Gottes kinder zwischen jm und dem nechsten handeln und andern dienen und helfen, das sie auch dazu komen mögen.“

<sup>75)</sup> WA 36: 439: 35. Vgl. S. 437, 30 ff. „Wie konde er nu stercker trosten odder die liebe hoher preisen, denn das sie ein Göttlichen menschen machet, der mit jm ein fuchen ist und rhumen kan, wenn er den nechsten liebet und jm zu gut helt seinen undand und verdrisliche werck, ob er in schendet und plagt für seine wolthat, das er gethan habe als ein Gott.“ — Vgl. S. 437, 6 ff. (Rörer): „Si sic vivis, das ist Göttlich leben, das heist Gott selber, wie kunde ers hoher preisen? Si dicit: kanstu deinem nechsten zu gut halten sein schenden, schalkeit etc. Si kanst yhm freundlich bleiben, fecisti ut ein Gott, qui est in te.“

<sup>76)</sup> WA 36: 438, 20 ff. — Vgl. S. 438, 4. (Rörer): „Si potes habere cor dulce, es deus, maior omnibus creaturis.“

<sup>77)</sup> WA 7: 66, 34 ff. „Dum credimus in eum, et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus facientes proximis, sicut Christus nobis facit.“ — Vgl. S. 66, 3 f. „Dabo itaque me quendam Christum proximo meo, quemadmodum Christus sese praebeuit mihi.“



Luther so bisweilen sagt, die Christen sind in der Liebe „Götter und der welt Zeilande“, <sup>78)</sup> hat dies nichts mit dem mystischen „Vergotten“ zu tun; damit will er vielmehr nachdrücklich hervorheben, daß das eigentliche Subjekt der christlichen Liebe nicht der Mensch, sondern Gott selbst ist. Dieser Gedanke kommt auch klar zum Ausdruck durch das Bild, das Luther in diesem Zusammenhang mit Vorliebe anwendet. Im Verhältnis zu Gott und dem Nächsten kann man den Christen mit einem Rohre vergleichen, das durch den Glauben nach oben und durch die Liebe nach unten offen ist. Alles, was der Christ besitzt, hat er von Gott, von der göttlichen Liebe empfangen; und alles, was er besitzt, gibt er in der Liebe weiter zum Nächsten. Er hat nichts Selbsteigenes zu geben. Er ist eben das Rohr, der Kanal, der Gottes Liebe leitet. <sup>79)</sup> Man kann es nicht unterlassen, hier an Augustins Liebesauffassung zu denken und wie ganz anders sie als Luthers orientiert ist. Auch Augustin weiß von der Mittelstellung des Menschen zu sprechen, aber da heißt es, daß er die übersinnliche Welt über sich und die sinnliche unter sich hat. Da nun die Liebe bei Augustin unter dem Vorzeichen des Begehrens steht, so wird die nach unten gerichtete Liebe bei ihm gleichbedeutend mit der falschen und verwerflichen Liebe, und seine Mahnung heißt deshalb: „leite das Wasser, das in die Kloake hinunter fließt, stattdessen in den Garten. Ein solch leidenschaftliches Begehren, wie die Liebe zur Welt hatte, mag sie stattdessen auf den Schöpfer der Welt richten“. <sup>80)</sup> Und dies setzt auch sein Gepräge auf Augustins Gedanken der Nächstenliebe. Selbst hier muß die Liebe nach oben gerichtet sein, so daß sie nur in uneigentlichem Sinn dem Nächsten selbst gilt, aber in Wirklichkeit und letzten Endes „Gott in ihm“. Luther, der den Dualismus zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem überwunden und die christliche Liebe vom Vorzeichen des Begehrens befreit hat, geht den ganz entgegengesetzten Weg. Hier ist nicht

<sup>78)</sup> Siehe oben Anm. 74.

<sup>79)</sup> WA 10, 1, 1: 100, 9 ff. „... glawben und lieben, durch wilch der mensch zwischen Gott unnd seynem nechsten gesetzt wirt alsß eyn mittell, das da von oben empfahet und unten widder außgibt unnd gleych eyn gefeß oder rhor wirt, durch wilchs der brun gotlicher gutter on unterlaß fließen soll ynn andere leutt. Sihe, das sind denn recht gottformige menschen, wilche von Gott empfahen allis, was er hatt, ynn Christo, und widderumb sich auch, alsß weren sie der andern gotte, mit wolthaten beweisen.“ — Vgl. WA 45: 591, 29 ff.

<sup>80)</sup> Migne 35: 260.



wie bei Augustin davon die Rede, den Nächsten zu gebrauchen, um Gott zu genießen. Hier ist nicht davon die Rede, den Strom nach oben zu richten. Nein, Luther ist nicht bange, darauf zu drängen, daß der Strom der Liebe nach unten gerichtet werden soll. Denn die Liebe, von der er spricht, ist ja nicht eine begehrende Liebe, sondern Agape. Alles, was Agape heißt, stammt von Gott. Von oben kommt seine Liebe zu uns herunter und durch uns soll sie zu unserem Nächsten weitergehen. Die aus dem Kreuze geborene Liebe (*amor crucis ex cruce natus*) sucht nicht das Ihre, sie hat auch den Gedanken an *fruitio* hinter sich gelassen. „Sie wendet sich — sagt Luther (wie es scheint polemisch gegen Augustins *fruitio*-Liebe) — nicht dahin, wo sie das zu genießende Gute findet, sondern dahin, wo sie das Gute dem Armen und Elenden bringen kann.“<sup>81)</sup> Selbst die Liebe zu Gott nimmt diese Richtung nach unten ein, die für die Agapeliebe charakteristisch ist. „*Amare Deum est amare proximum.*“<sup>82)</sup> „Da soll man Gott finden und lieben, da soll man yhm dienen und gutts thun, wer yhm guts thun und dienen will; das also das gepot von der liebe Gottis ganz und gar herunder ynn die liebe des nehisten gezogen ist. Damit ist nu den schlipfferigen und stiegenden geystern gewehret und das mal gesteckt . . . Denn er hatt darumb sich der Göttlichen gestalt geeuffert und die knechtische gestalt angenommen, auff das er unser liebe gegen yhm herunder zoge und auff den nehisten hefftet.“<sup>83)</sup>

Erst wenn man verstanden hat, daß die christliche Liebe nach Luther Gottes eigene Liebe ist, die sich durch den Christen einen Weg zu den Menschen sucht, hat man auch den innersten Sinn in Luthers oft wiederholtem Satz, daß ein Mensch selig sein muß, um das Gute zu tun, verstanden. Gewöhnlich wird dieser Satz ausschließlich in eudämonistischer Richtung gedeutet: erst wenn der Mensch selig ist, erst wenn er in der Gewißheit der Gnade Gottes seine eigenen Angelegenheiten und Interessen gesichert hat, ist er reich und frei genug, um

<sup>81)</sup> WA 1: 365, 13 ff.

<sup>82)</sup> Tischreden 5906, Bd. 5: 397, 7.

<sup>83)</sup> WA 17. 2: 99, 18 ff. — Luther erinnert in WA 10. 1. 2: 122, 19 ff. daran, daß solch Ausdruck wie „Christo dienen und got dienen“ bei Paulus zunächst auf einen „dienst, der von Christo, nicht zu Christo gehet, und der nit von uns, sondern zu uns kompt,“ worauf er hinzufügt: „Sellten aber denckt er auch des diensts, der uber sich zu gott gehet, sondern aller gemeynist des, der unter sich zu den menschen gehet“.



mit seinem Handeln den Mitmenschen in Liebe dienen zu können. Wahr ist es, daß die „Seligkeit“ den Menschen von dem egozentrischen Handeln frei macht, aber nicht weil alle egozentrischen Interessen dann befriedigt sind, sondern vielmehr weil sie überwunden und zunichte gemacht sind. Seligkeit bedeutet doch für Luther so viel wie Gottesgemeinschaft. Aber deshalb ist nur wer durch den Glauben in dieser seligen Gottesgemeinschaft lebt, für den Zufluß von oben offen, der ihn fähig macht, dies nach unten in der Liebe weiterzugeben.

Von diesem Gesichtspunkt aus zeigt sich die seit Ritschl übliche Behauptung, daß es Luther nicht gelungen sei, der Nächstenliebe eine befriedigende Begründung zu geben,<sup>84)</sup> in merkwürdigem Lichte. Zwar sucht man bei Luther vergebens nach einer teleologischen Begründung, aber man ist auch nicht berechtigt, eine solche bei ihm zu suchen, da seine Ethik ihrer ganzen Anlage nach nicht teleologisch, sondern kausal ist.

Aber ebenso verfehlt scheint die Behauptung zu sein, daß die Liebe bei Luther „nicht ebenso göttlich dasteht wie der Glaube“.<sup>85)</sup> Wer hat so wie Luther gerade die göttliche Art der Liebe betont, daß sie „nicht werdlich noch menschlich, ja nicht Englich noch himlisch, sondern Gott selbst“ sei? Man kann im Zweifel sein, ob es für Luther überhaupt einen Sinn hätte, zu fragen, welche von beiden — der Glaube oder die Liebe — göttlicher sei. Stellt man indessen diese Frage auf, dann dürfte niemand mit Recht sagen können, daß die Liebe hier zu kurz kommt. Durch den Glauben sind wir Gottes Kinder, durch die Liebe sind wir Götter. „Gottis kinder sind wir durch den glauben, der uns erben macht aller gottlichen gutter. Aber gotte synd wir durch die liebe, die uns gegen unsern nehisten wolthettig macht, den gottlich natur ist nit anderß denn eytell wolthetticheyt und, als hie S. Paulus sagt, freuntlicheyt und leutselickeyt, die yhr gutter ynn alle creatur ubirschwenglich außschüttet teglich, wie wir sehen.“<sup>86)</sup>

---

<sup>84)</sup> A. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III. Bd., 4. Aufl. 1895, S. 481 ff. W. Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott, 7. Aufl. 1921, S. 264 ff. J. Gottschick: Luthers Theologie, 1914, S. 57 ff.

<sup>85)</sup> Vgl. oben S. 90.

<sup>86)</sup> WA 10. 1. 1: 100, 17 ff.



fragt man nach Luthers Bedeutung in der Geschichte des christlichen Liebesgedankens, so ist es direkt irreführend, als Antwort darauf hinzuweisen, daß für ihn der Glaube im Mittelpunkt steht, während die katholische Frömmigkeit ihren Mittelpunkt in der Liebe hat. Es sind vielmehr zwei verschiedene Liebesanschauungen, die hier einander gegenüberstehen, Agape und Eros, die theozentrische und die egozentrische Liebe. Gier wie auch sonst ist der Katholizismus ein „complexio oppositorum“. Ihre Grundlage findet die katholische Liebesanschauung im Erosmotiv; aber dies verhindert nicht, daß man auch verschiedene Ansätze in der Richtung auf die Agapeliebe hin beobachten kann. Bei Luther ist eine reinliche Scheidung eingetreten. Seine Liebesanschauung ist durchweg von dem christlichen Agapemotiv bestimmt. Vergeblich sucht man hier nach einem einzigen Eroszug. Und vergeblich sucht man nach irgend einem Ausdruck für den Agapegedanken, den Luther nicht schon gefunden und angewendet hätte.

Von jedem der Ausgangspunkte ist eine umfassende, universelle Liebesanschauung aufgebaut worden. Auf der einen Seite — im Katholizismus — ist die begehrende Liebe das alles zusammenhaltende Band. Diese Selbstliebe wird sogar in Gott, in die Trinität, hineinverlegt. In selbstgenügsamer Seligkeit und Majestät ruht Gott über der Welt. Von ihm hat alles sein Dasein, nach ihm sehnt sich alles zurück. Kraft der natürlichen Selbstliebe strebt alles nach oben. Das ganze Dasein bietet deshalb das Schauspiel eines ständigen Nachobensteigens, eines ständigen Jagens nach dem, was höher ist. Nur bei Gott kann dies Seligkeitsverlangen der Geschöpfe zur Ruhe kommen: „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“. <sup>87)</sup>

Auf der andern Seite — bei Luther — haben wir es mit der Religion und der Ethik der Agape zu tun. Gott ist Agape. Deshalb ist er in seinem Sohn zu uns herabgestiegen. Nur am Kreuze finden wir Gott, aber da finden wir ihn auch wirklich. Die Theologie des Kreuzes ist die einzige wahre Theologie. So hat Gott uns sein Herz offenbart, daß er „eitel Liebe“, „ein Abgrund der Liebe“ ist. Und diese göttliche Liebe hat auch ihr Gepräge auf alles in der Welt, was von einer göttlichen Anordnung herrührt, gesetzt. Die ganze Schöpfung gehorcht dem Gesetz der Liebe. Es gibt keinen Baum, der für eigene Rechnung Frucht trägt; die Sonne scheint und leuchtet nicht für sich

---

<sup>87)</sup> Augustins Confessiones I: 1.



selbst. Nur die Menschen und der Teufel suchen in allem das Ihre.<sup>88)</sup> Die Selbstliebe ist so weit davon entfernt, eine von Gott in die Natur hineingelegte Ordnung zu sein, daß sie vielmehr eine teuflische Verkehrung ist. Wer in allem das Seine sucht, ist damit für Gott verschlossen. Aber wenn der Mensch durch den Glauben für Gott aufgeschlossen ist, bekommt die Liebe von oben freien Lauf. Er ist ein Rohr, das durch den Glauben alles aus Gottes Liebe empfängt, und dann die göttliche Liebe weiter über die Welt strömen läßt. Gottes Liebe hat sich einen neuen Weg zu der verlorenen Menschheit gebahnt. Ein für alle Mal und auf entscheidende Weise ist dies durch Christus geschehen. Aber auch wenn er zu uns in Knechtsgestalt und in Erniedrigung gekommen ist, ist seine Majestät dadurch nicht geringer geworden. Vielmehr hat er sie so in noch größerer Herrlichkeit geoffenbart. Aber seine Majestät ist die Majestät der opfernden, sich selbst hingebenden Liebe.

---

<sup>88)</sup> WU 5: 38, 11 ff. „Et dare fructum indicat hunc beatum virum charitate (quam in omni lege domini videmus praecipi) servire non sibi, sed proximis. Non est enim arbor ulla, quae sibi fructificet, sed dat fructus suos alteri, immo nulla creatura sibi vivit aut servit praeter hominem et diabolum. Sol non sibi lucet, aqua non sibi fluit etc. Ita omnis creatura servat legem charitatis, et tota substantia sua est in lege domini, sed et humani corporis membra non sibiipsis serviunt. Solus affectus animi impius est. Hic enim non solum sua nemini dat, nemini servit, nemini benevult, sed omnium omnia sibi rapit, in omnibus, in deo ipso quaerens, quae sua sunt.“