

Liebe als gelebte Freiheit der Christen

Luthers Auslegung von G 5, 13-24 im Kommentar von 1519

Von Rudolf Mau

I »Unterrichtung über die Liebe«

Der »kleine« Galaterbriefkommentar Luthers erfreut sich im allgemeinen keiner besonderen Beachtung. Er befindet sich sozusagen im Windschatten zwischen dem Interesse an der theologischen Entwicklung des »jungen Luther«, für die er allenfalls eine Art Endpunkt markiert, und Luthers programmatisch-reformatorischem Auftreten, das mit den Schriften von 1520 einsetzt. Wenn man wissen will, was Luther als Exeget zu den Texten dieses von ihm hochgeschätzten Paulusbriefes zu sagen hat, hält man sich an den »großen« Kommentar von 1531/35. Nach Luthers eigenem Urteil aus späterer Sicht war der Kommentar von 1519 allzusehr Produkt der noch im Gange befindlichen theologischen Überwindung der Werkgerechtigkeit.¹ Er fällt daher mit unter das Urteil, mit dem er gegen Ende seines Lebens seine frühen Schriften bedenkt: an ihnen könne man sehen, wie er nur unter Mühen und Anfechtungen – scribendo et docendo – vorangekommen sei.²

Vom äußeren Befund her scheint dieses Urteil über den Kommentar von 1519 nicht ganz unberechtigt zu sein. Er stellt die mittlere von drei Fassungen dar, in denen uns Luthers frühe Beschäftigung mit dem Galaterbrief zugänglich ist. Bei der Vorlesungsnachschrift von 1516/17 befinden wir uns noch ganz in der Werkstatt des Exegeten, der unter vielfacher Bezugnahme auf die Tradition sein eigenes Verständnis des Textes formuliert und es den Studenten in Form von Glossen und Scholien in die Feder diktiert. Der Druck von 1519, Luthers erster Bibelkommentar, bietet in fortlaufender Kommentierung eine völlig neue Textfassung, in die vieles vom Material der Vorlesung – nicht immer ganz ausgeglichen – eingegangen ist. An wichtigen Stellen macht er dem Leser bewußt, daß er ihm, zögernd, aber doch bestimmt, ungewohnte exegetische und theologische

1 WA TR 2, 281, 11-13 (1963).

2 WA 54, 186, 27 $\triangle$ Cl 4, 428, 24.

Urteile zumuten muß.³ Die Neuedition von 1523 schließlich bietet den Kommentar in einer verjüngten, »schlankeren« Gestalt. Gestrichen wird vor allem, was als jetzt nicht mehr begreifliche und daher verwirrende Rücksichtnahme auf kirchliche Autorität verstanden werden müßte.⁴ So gesehen, befindet sich Luther mit dem Kommentar von 1519 in der Tat noch »auf dem Wege«. Es ist jedoch unbestritten, daß im Hinblick auf entscheidende theologische Einsichten Luthers »reformatorische Theologie« hier klar zum Ausdruck kommt.⁵

Angesichts dessen, daß der Galaterbrief für Luther vor allem als einzigartiges Zeugnis für die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus wichtig ist, wäre es verständlich, wenn Luther nach der Behandlung der hierfür grundlegenden ersten Kapitel bei der Exegese rascher und summarischer vorgegangen wäre. G 5, 13-24 ist ein paränetischer Abschnitt. Paulus fordert seine Leser auf, die durch Christus empfangene Freiheit in dienender Liebe zu betätigen. Nicht mehr »Rechtfertigung«, sondern das Wandeln nach dem Geist ist das Thema. Es fällt auf, daß Luther sich auch dem, was hier gesagt wird, mit großer exegetischer Sorgfalt widmet. In Zahlen ausgedrückt: Den an dieser Stelle zu behandelnden ca. 8% des Brieftextes sind ca. 14% des Kommentars gewidmet. Hier findet sich auch die bei weitem ausführlichste Behandlung eines einzigen Verses. Die Exegese von G 5, 14 (»Das ganze Gesetz wird in diesem einen Wort erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«) nimmt über sieben Seiten das WA-Textes in Anspruch.⁶ Auch und gerade hier also gibt es für Luther Wichtiges zu sagen.⁷

3 Siehe unten Seite 35 f.

4 Ein klares Bild vermittelt hier E Gal 3, 123-485, wo die Auslassungen von 1523 durch Klammern gekennzeichnet sind.

5 Vor allem durch Bizers Spätdatierung der »reformatorischen Entdeckung« wurde die noch vom Hrsg. der Vorlesungsnachschrift stark betonte Kontinuität zwischen der Vorlesung und dem Kommentar (vgl. WA 57 II, XII) infragegestellt; vgl. Ernst BIZER: *Fides ex auditu: eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*. 3., erw. Aufl. NK 1966, 148-164.

6 WA 2, 575, 29 - 582, 34.

7 Weder für die Vorlesung 1516/17 (WA 57 II) noch für die spätere Vorlesung 1531 und den daraus entstandenen und 1535 veröffentlichten Kommentar (40 I) läßt sich Entsprechendes feststellen.

Bemerkungen zur Stellung dieses Abschnittes im Galaterbrief als ganzem⁸ unterstreichen dessen besonderen Charakter. In der Vorlesung 1516/17 hatte Luther zu G 5, 13 – mit Bezug auf den ganzen noch zu behandelnden Schlußteil des Briefes – diktiert: »Nach der Unterrichtung über den Glauben, der das Fundament ist, lehrt er jetzt am Ende, wie er es zu tun pflegt, von den guten Sitten, welche auf dem Fundament des Glaubens errichtet werden.«⁹ Man könnte hier also paraphrasieren: Das theologisch Grundsätzliche ist gesagt: nun folgt noch die übliche Paränese. Eine Bemerkung ähnlicher Art findet sich auch im Kommentar von 1519 – jetzt aber an anderer Stelle und so, daß der Abschnitt G 5, 13-24 eine deutliche Hervorhebung erfährt. Es heißt dort – nunmehr als Vorbemerkung zum Capitulum sextum, das Luther schon mit G 5, 25 beginnen läßt: Paulus befolge im Galaterbrief dieselbe Ordnung wie im Römerbrief. Dort lehre er den Glauben (Kap. 1-11), behandle die Liebe und die Früchte des Geistes (Kap. 12) und trete in den übrigen Kapiteln für das Annehmen der im Glauben Schwachen ein. »So sorgt er auch hier nach der Unterrichtung im Glauben und der Liebe dafür, daß sie die Schwachen oder Gefallenen nicht zurückweisen.«¹⁰ Mit anderen Worten, G 5, 13-24 gewinnt eine selbständige, fundamentale Bedeutung als Unterrichtung über die Liebe, deutlich abgehoben auch von den noch folgenden aktuellen Mahnungen.

»Unterrichtung im Glauben und in der Liebe« – das eine steht hier ohne Frage mit dem anderen in einem innersten Zusammenhang. Wie stellt sich dieser Zusammenhang von den Ausführungen zu G 5, 13-24 her gesehen dar? Denkbar wäre immerhin, daß Einsichten aus der Exegese der vorangehenden Kapitel nun gleichsam per deductionem auch für das Thema »Liebe« fruchtbar gemacht würden. Aber es fällt auf, daß – von den selbstverständlich auch hier klar

8 Solche Bemerkungen zur Gliederung des Textes als ganzem finden sich weder in der von Luther benutzten exegetischen Literatur noch sonst in Luthers Kommentar. Anders als in der Auslegungstradition vor ihm sieht sich Luther genötigt, den Gedankengang des Briefes als ganzen zu beachten, und empfindet gerade in dieser Hinsicht G 5, 13 bzw. 25 als Zäsuren.

9 WA 57 II, 40, 14-16. Das Stichwort »de bonis moribus« nimmt Luther hier offensichtlich von Augustinus auf. Aurelius AUGUSTINUS bemerkt in seiner »Expositio epistolae ad Galatas« zu G 5, 14, mit dem Ausdruck »omnis lex« seien bei Paulus diejenigen Werke gemeint, welche sich auf die guten Sitten beziehen (»... quae ad bonos mores pertinent ...«), d. h. nicht die Sakramente (= Zeremonien); CSEL 84, 118, 3 f. Bei Augustinus findet sich hier jedoch kein Hinweis auf eine Zäsur des Brieftextes als ganzen.

10 WA 2, 597, 33-37.

erkennbaren theologischen Grundeinsichten abgesehen – explizite Rückbezüge auf die vorangehende Exegese nur selten und eher beiläufig vorkommen. Das läßt sich gut anhand der Stichwörter »lex«, »fides« und »Christus« zeigen.

Natürlich ist auch jetzt – aufgrund von G 5, 14 und 23 – vom »Gesetz« die Rede. Aber nun und ganz entschieden vom »erfüllten« Gesetz. Caritas bedeutet »impletio legis«. ¹¹ Wer den Exegeten Luther anhand seiner Auslegung von G 5, 13-24 kennenlernt, erhält kaum eine Andeutung von der tödlichen Dramatik, die mit dem Begriff »lex« benannt sein kann. Liebe – das ist die Erfüllung des Gesetzes. Was das ist und wie das geschieht – nur davon ist jetzt zu reden. Selbst zu 5, 23 (»Wider solche ist das Gesetz nicht«) verschwendet Luther keine Worte mehr auf eine Erläuterung, was der Konflikt mit dem Gesetz bedeuten würde. Entscheidend ist: »... iustus non debet bene vivere, sed bene vivit, ...« ¹²

Vergleichbares ergibt sich beim Achten auf das Stichwort »fides«. Der Zusammenhang der Liebe mit dem Glauben wird in der bekannten Weise benannt – aber jetzt doch nur in der Form gelegentlicher Hinweise. ¹³ Am Ende seiner Erläuterungen zum Katalog der opera carnis G 5, 19f resümiert Luther: »Du siehst bereits, wie nicht der Glaube allein genügt – und doch rechtfertigt allein der Glaube –, weil er, wenn er wahr ist, den Geist der Liebe erlangt.« ¹⁴ Liebe also gehört zum Glauben; Glauben ohne Liebe gibt es nicht – daran war hier zu erinnern. Unterstrichen wird dies im genannten Zusammenhang dann noch durch eine Markierung des durch das Evangelium in Gang gesetzten geistlichen Prozesses (eine Art ordo salutis): Hören des verbum fidei – Glauben – Anrufung – Erhörung – Empfangen des spiritus charitatis – Gekreuzigtwerden mit Christus – Erlangen des Reiches Gottes. ¹⁵ Insgesamt also ein sparsamer Umgang mit dem Begriff »fides« im Zusammenhang der ausführlichen exegetischen Darlegungen zum Thema »caritas«: Von ihr, der Liebe, ist jetzt zu reden. Davon allein und ganz ist jetzt das Denken und Sprechen des Exegeten bestimmt.

Entsprechendes – womöglich noch signifikanter – gilt für das Stichwort »Christus«. Ganz zum Schluß unseres Textabschnittes bringt Paulus die Wendung vom »Gekreuzigtwerden mit Christus«. Hier also ist von der existentiell-

¹¹ Vgl. WA 2, 596, 14f (Hervorhebung vom Vf.).

¹² WA 2, 596, 18.

¹³ WA 2, 574, 23-28; 575, 17; 581, 37; 591, 26f. 33-37.

¹⁴ WA 2, 591, 26f.

¹⁵ WA 2, 591, 33-37.

len Bedeutung der Christuszugehörigkeit zu sprechen.¹⁶ Im übrigen aber bleibt über viele Seiten hinweg das Stichwort »Christus« ungenannt, um dann doch einmal – ganz vereinzelt – aufzutauchen; in einem Satz, der das Wunder der nicht nur zu empfangenden, sondern auch selbst zu lebenden *caritas* zum Ausdruck bringt: »Wenn es geschieht, daß du unter Anfechtung und Kreuz die Liebe bewahrst, darfst du gewiß sein, daß Christus dir die Liebe geschenkt hat, ...«¹⁷

Es wäre also töricht zu meinen, daß jetzt, wo Luther sich anhand des Paulustextes vor allem mit dem Thema »*caritas*« zu befassen hat, die zuvor dargelegten Einsichten zu Gesetz, Glaube und Christus nicht mehr wirklich präsent und bedeutsam wären. Die weitgehende Abwesenheit der Stichwörter »*fides*«, »*lex*« und »Christus« in Luthers Auslegung von G 5, 13-24 hat nichts mit Gedankenschwäche, theologischer Orientierungslosigkeit oder jeweils nur »exzessiver« Artikulierung theologischer Perspektiven zu tun, um so mehr aber mit der Disziplin des Exegeten, der brennend daran interessiert ist, herauszufinden, was jetzt und gerade von diesem Text her zu hören und zu sagen ist. Was es heißt, mit dem Gesetz (ohne Christus) konfrontiert zu sein; was Christus und was Glauben bedeutet, davon war bereits eingehend die Rede gewesen. Jetzt geht es um die Frage, was da geschieht, wo sich Glaube ereignet. Die Antwort – oder doch eine wichtige Antwort – lautet: Hier wird Liebe möglich und wirklich. Besonders eindrucksvoll an Luthers Exegese von G 5, 13-24 im Kommentar von 1519 ist die Intensität, in der er die *caritas* als geistliche Realität zur Sprache bringt, d. h., nun auch sie, wie zuvor den Glauben, so klar, genau und konkret wie möglich in den Kontext menschlicher Erfahrung – der durch die *caritas* selber eine tiefgreifende Veränderung erfährt – einzuzeichnen sucht.

Im folgenden soll im Anschluß an den Duktus des Brieftextes und der Lutherschen Auslegung gezeigt werden, wie Luther hier das Thema »*caritas*« zur Entfaltung bringt. G 5, 13 und vor allem dann die von Luther ausführlich exegesierte Bezugnahme auf das Liebesgebot 5, 14 bieten hierzu eine Reihe von Stichwörtern. Es handelt sich um das Verhältnis von Freiheit und Liebe, um Liebe als Erfüllung des Gesetzes, um die Eigenart und Bedeutung von Liebe als »Affekt« des menschlichen Herzens, um das Verständnis des »Nächsten«, um die Bedeutung der Wendung »wie dich selbst«, um das Problem der Selbstliebe.

¹⁶ WA 2, 596, 35; 597, 11 f. 14. 16: »qui Christi sunt.«

¹⁷ WA 2, 579, 14 f.

Das alles wird von Luther behandelt in Gestalt der Anrede an den einzelnen Christen, um dessen Glauben und Leben es hier geht. Das »Du« bzw. auch das konfessorische »Ich« des von Gott angeredeten Menschen dominiert. Aber es finden sich dazwischen auch mehrfach Passagen, die sich auf das Leben der Kirche, die in ihr vorherrschenden Art von Frömmigkeit, auf ihre Leitung und Gesetzgebung beziehen. Im Zeichen von caritas hat Luther auch hier Deutliches und Entchiedenes zu sagen.

Der reichliche Bezug vor allem der Vorlesung von 1516/17, aber auch noch des Kommentars von 1519 auf die exegetische Tradition veranlaßt die Frage, welche Bedeutung das, was Luther hier vorfand, für seine eigene Exegese haben konnte. Darauf wird, wo es angebracht ist, im folgenden besonders zu achten sein.

II Freiheit und Liebe

Das Stichwort »Liebe« begegnet schon gleich zu Beginn des zu exegesierenden Textabschnittes: »Ihr seid zur Freiheit berufen; seht zu, daß ihr durch die Freiheit nicht dem Fleisch Raum gebt, sondern dient einander durch die Liebe.« Was Luther in der exegetischen Tradition zu diesem Wort zu finden vermochte, war vor allem eine Akzentuierung des Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch: Dem Fleisch – wie immer dies hier auch im besonderen zu verstehen sein mag¹⁸ – sei nicht Folge zu leisten. Hilfreich in der Richtung dessen, was Luther hier zu

¹⁸ Eusebius HIERONYMUS nennt in seinen »Commentariorum in epistolam ad Galatas libri tres« zu 5, 13 zwei mögliche Deutungen von »Fleisch«, eine hermeneutische und eine moralische. Entweder sei gemeint, die Galater sollten die »humilitas litterae« hinter sich lassen und »ad spiritus altiora« streben (MPL 26, 408 C); oder Paulus trete demjenigen entgegen, der die Freiheit der Christen so versteht, daß ihm erlaubt sei, zu tun »quodcumque placuerit«, indem er antworte, es handele sich um die Freiheit des Geistes, die nicht dem Fleisch dienen dürfe (ebd). Luther bemerkt im Kommentar offensichtlich mit Bezug auf die erstgenannte Deutung, was Hieronymus hier im Anschluß an Origenes von der Dunkelheit und dem Fleisch des Gesetzes ersinne, verstehe er nicht, und er wolle dem nicht folgen (WA 2, 574, 17 f). Die GLOSSA ORDINARIA bringt keine Kommentierung zu G 5, 13. Jacobus FABER STAPULENSIS: In omnes D. Pauli epistolas commentariorum libri XIII. P 1512, X vij^v, bietet, wie Hieronymus, zwei Deutungen: entweder sei gemeint, man solle sich nicht der Beschneidung unterziehen, oder, man solle nicht dem eigenen Fleisch Freiheit gewähren. Hier begegnen auch die bei Luther in der Vorlesung anklingenden Wendungen: »... libertas spiritus, seruitus est carnis, & contra, libertas carnis, seruitus spiritus.« Vgl. WA 57 II, 99, 17 f: »Servitus spiritus est ipsa libertas

sagen haben wird, konnte eigentlich nur der Satz sein, mit dem Augustinus G 5, 13 glossiert: »Wer nämlich durch die Liebe dient, dient frei und gehorcht ohne Beschwerde Gott, indem er mit Liebe tut, was gelehrt wird, und nicht mit Furcht, was erzwungen wird.«¹⁹ Hier ist der Ton angeschlagen, der bei Luther nun voll zum Erklingen kommt: Es geht um das innere Verhältnis von Freiheit und Liebe. Aber erst im Kommentar von 1519 wird dies für Luther zum Thema. Hier greift er schon zu G 5, 1 (»Zur Freiheit hat uns Christus befreit«) das Thema »libertas christiana und caritas« auf und setzt es dann zu 5, 13 fort. In der Vorlesung von 1516/17 findet sich hierzu noch nichts.²⁰

Luther erläutert (zu 5, 1) den Begriff »Freiheit« anhand der Stellung des Menschen zum Gesetz. Freiheit werde gewöhnlich (d. h. im Sinne der *libertas humana*) darin gesehen und gesucht, daß Gesetze geändert werden, der Mensch aber der bleibt, der er ist. Die *libertas christiana* dagegen komme zustande durch eine Veränderung des Menschen selbst: »Dasselbe Gesetz, das zuvor dem freien Willen verhaßt war, wird jetzt, nachdem durch den Heiligen Geist die Liebe in unseren Herzen ausgegossen ist, als etwas Erfreuliches empfunden.«²¹ Christus sendet den Geist der Liebe in die Herzen der Gläubigen.²² Durch ihn werden wir zu Liebhabern des Gesetzes (*amatores legis*). So erfährt der Mensch Freiheit im Hinblick auf sein Verhältnis zum Gesetz. Diese unerhört bedeutsame Veränderung geschieht beim Menschen selbst. Sie besteht darin, daß der Geist der Liebe in ihm Raum gewinnt.

Zu G 5, 13 nimmt Luther diesen Gedanken wieder auf und verleiht ihm stärkere Konkretion. Liebe zum Nächsten ist selbst eine Sache der Freiheit.²³ Erfüllung des Gesetzes geschieht durch die sich frei bewegende, »fließende« fröhliche Liebe bei solchen, die willig, aus sich heraus handeln.²⁴ Dann wieder,

spiritus, et seruitus carnis est ipsa libertas carnis.« Vgl. auch WA 2, 560, 3f. Desiderius ERASMUS Roterodamus: *Opera omnia emendatiora et auctiora*/ hrsg. von Joannes Clericus. Bd. 6. Nachdruck der Ausgabe Lugduni Batavorum, 1705. Hildesheim 1962, 823, bietet zur Stelle nur philologische Anmerkungen.

19 Augustinus: AaO $\triangle$ CSEL 84, 117, 21-24.

20 Die Vorlesungsnachschrift enthält kein Scholion zu G 5, 1. Die in der Vorlesung zu G 5, 13 behandelte Dialektik von Freiheit und Dienstbarkeit (siehe oben Anm. 18) wird im Kommentar schon zu 5, 1 vorgetragen.

21 WA 2, 560, 23f.

22 WA 2, 560, 26f.

23 WA 2, 574, 25f.

24 WA 2, 574, 26f: »... hoc fluente ac hilarescente charitate agitur a spontaneis.«

mit Anspielung auf das Verhältnis zum Gesetz: Freiheit besteht darin, daß wir nichts anderes »müssen«, als den Nächsten zu lieben.²⁵ Mit anderen Worten, Liebe ist gar nicht anders möglich als so, daß darin das Element der Freiheit sehr deutlich zum Ausdruck kommt. Daß dabei ein innerster Zusammenhang von Glaube und Liebe besteht, versteht sich von selbst.²⁶ Schon in der Auslegung von G 2, 19f hatte Luther den spiritus fidei so beschrieben wie jetzt den spiritus caritatis: als Geist der Freiheit, der sich durch ein Tun des Menschen »mit heiterem, willigem und fröhlichem Herzen« manifestiert.²⁷

III Liebe als Erfüllung des Gesetzes

Dem Wortlaut und theologischen Gehalt des Liebesgebotes selbst – nach G 5, 14 – widmet Luther, wie schon erwähnt, eine ungewöhnlich eingehende Behandlung. Von der Liebe ist hier als Erfüllung des Gesetzes die Rede. Die Exegeten vor Luther sahen sich hier vor allem mit dem Problem konfrontiert, inwiefern denn allein schon der Liebe zu einem Menschen, dem »Nächsten«, der Rang und Wert einer Erfüllung des »ganzen Gesetzes« zuerkannt werden könne, da dazu doch auch und vor allem die Liebe zu Gott gehöre. Die Lösung dieses durch den Wortlaut von G 5, 14a entstehenden Problems fand man in dem Hinweis, daß die Gottesliebe hier mitzudenken und vorauszusetzen sei.²⁸ Luther würdigt diese an den Wortlaut von G 5, 14 herangetragene Problemstellung keiner Erwähnung. Auch in der noch deutlicher durch den Umgang mit traditionellem Material geprägten Vorlesung von 1516/17 taucht diese Frage nicht auf. Er zitiert dort im betreffenden Zusammenhang R 13,9 – offensichtlich nur im Sinne der Bekräftigung, daß es sich so verhält, wie es G 5, 14 zu lesen ist: Das

25 WA 2, 575, 6f.

26 Vgl. WA 2, 574, 23-25: »Fides autem facit, ut accepta charitate neque coacti neque allecti temporaliter sed libere ac stabiliter legem faciamus.« Wie in unserem Zusammenhang vom »spiritus charitatis« die Rede ist (560, 27; 581, 32 f u. ö.), so in der Auslegung von G 2, 20 vom »spiritus fidei« (500, 23. 31; 503, 4), »spiritus libertatis« (500, 24f), »Christi spiritus« (502, 14).

27 WA 2, 500, 24f.: ... hilari, volente gaudenteque corde ...«

28 Diesbezügliche Erörterungen finden sich bei Augustinus: AaO $\triangle$ CSEL 84, 119, 1-16; in der »Glossa ordinaria« $\triangle$ MPL 114, 583f; bei Faber Stapulensis: AaO, X vij^v; bei Erasmus: AaO 6, 823.

ganze Gesetz wird »in caritate proximi« erfüllt.²⁹ In einem späteren Zusammenhang – zu G 5, 22, wo als erste der Geistesfrüchte die Liebe genannt wird – spricht Luther dann auch von der Liebe zu Gott – als in gleicher Weise angefochten und zu bewähren wie die Nächstenliebe. Aber jetzt ist die Nächstenliebe das Thema, und Luther wird mit großer Eindringlichkeit davon sprechen, daß und wie diese die Erfüllung des Gesetzes ist.

Was ihn zu G 5, 14 zuerst und vor allem anderen beschäftigt, ist die Aussage von der in der caritas wirklich geschehenden impletio legis. Der Begriff und Gedanke der »Erfüllung« des Gesetzes rückt jetzt – nach allem, was in den vorangehenden Kapiteln über die lex gesagt werden mußte – in den Brennpunkt des Interesses. Erfüllung des Gesetzes war und blieb für Luther stets ein Topos von größter Wichtigkeit. Das ist zu verfolgen von den frühen Exegetica über die katechetische Glaubensunterweisung bis zur Argumentation gegenüber den Antinomern.³⁰ Zu Beginn der Exegese von G 5, 14 bringt Luther in einem fast doxologischen Stil zum Ausdruck, was es bedeutet, wenn das Gesetz wirklich erfüllt wird. Er gebraucht hier die Metapher des Weges, auf dem man nun hier, mit der caritas, ans Ziel gelangt (»Itur ...«): »... von der Sünde zur Gnade, von der Straffurcht zur Gerechtigkeitsliebe, vom Gesetz zur Gesetzeserfüllung, vom Wort zur Sache, vom Abbild zur Wahrheit, vom Zeichen zur Substanz, von Mose zu Christus, vom Fleisch zum Geist, von der Welt zum Vater: Alles dies geschieht zugleich.«³¹ Dieser Introitus zu dem, was nun über die Liebe zu sagen sein wird, soll offensichtlich dem Leser vor allem begreiflich machen: Von der Erfüllung des Gesetzes läßt sich nicht leichthin reden – gar im Sinne einer unteren Stufe auf der Skala erreichbarer Vollkommenheiten. Ein illusionäres Denken und Reden, wie es sich in der kirchlichen Praxis, in der herrschenden Art von Frömmigkeit, in Unterweisung und Seelsorge breitgemacht hat, ist völlig fehl am Platze. Wo immer Erfüllung des Gesetzes wirklich geschieht, ist man am Ziel aller Dinge. Von diesem Ziel spricht das schlichte Gebot der Nächstenliebe. Im folgenden wird nun zu sagen sein, was der Wortlaut des Gebotes »Diliges proximum tuum sicut teipsum« eigentlich meint.

29 WA 57 II, 100, 11f: »Quod autem omnis lex in caritate proximi consumetur, lacius Roma. 13. probat enumerans decalogi precepta.«

30 Für die 1. Antinomerdissputation vgl. WA 39 I, 372, 20; 373, 2-4. 7-10; 374, 9f; 383, 3-5. 8-10; 387, 9-20; 404, 23-25.

31 WA 2, 576, 9-13.

IV Zur begrifflichen Erschließung des Liebesgebotes: *Virtus – obiectum – exemplum*

In der Vorlesung 1516/17 diktierte Luther als Glosse zu den Worten »Diliges proximum tuum«: »Da wird die Tugend, der Gegenstand – als ähnlich – und das Beispiel – wie dich selbst – benannt.«³² In der Scholie wird diese begriffliche Klassifizierung der Elemente des Gebotssatzes aufgenommen und ansatzweise ausgeführt, dort neben der Erörterung bestimmter Problemaspekte zum Liebesgebot deutlich hervorgehoben als Raster für dessen inhaltliche Erschließung: Vortrefflich beschreibt das Gebot die *virtus* (nämlich: *dilectio cordis*), vortrefflich das *obiectum* (nämlich: *proximum tuum*), und vortrefflich bietet es das *exemplum* für beides dar (nämlich: *sicut te ipsum*).³³ Das wird dann noch kurz erläutert und begründet. Es handelt sich hier offensichtlich um einen von Luther selbst exegetisch-satzanalytisch gebildeten begrifflichen Raster. Das rühmende »nobilissime« (vortrefflich) verweist den Kolleghörner nachdrücklich an den Wortlaut des Gebotes selbst, der bedeutende Einsichten herzugeben vermag. Die Exegeten vor Luther hatten, wie wir schon sahen, hier gewisse Schwierigkeiten (im Sinne von: »nur« Nächstenliebe!), mochten also den Wortlaut eher als defizitär empfinden.

Der im Kolleg vorgetragene Raster kehrt wörtlich wieder im Kommentar von 1519³⁴ – und wir begegnen ihm dann auch wieder im Galaterbriefkommentar von 1535,³⁵ dort allerdings mit einer begrifflichen Variante: »habitus« statt »virtus«.³⁶ In seinem »großen« Galaterbriefkommentar behandelt Luther das

32 WA 57 II, 40, 20f (Glosse): »Ibi virtus obiectum – quia simile – et exemplum sicut te ipsum – ponitur.« In der Römerbriefvorlesung 1515/16 findet sich im entsprechenden Zusammenhang (R 13, 9) noch keine begriffliche Aufschlüsselung dieser Art. In der Scholastik spielen Erörterungen über den »Gegenstand« der Liebe eine erhebliche Rolle; vgl. THOMAS VON AQUINO: *Summa theologica* p. II II qu. 25: De obiecto caritatis $\triangleq$ DERS.: *Opera omnia/ iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Bd. 8. Romae 1895, 197-208; Gabriel BIEL: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*. Bd. 3/ hrsg. von Wilfridus Werbeck und Udo Hofmann. Tü 1979, 513-520 (dist. 28: *Utrum tantum quattuor rerum genera sunt eodem caritatis habitu diligenda*).

33 WA 57 II, 101, 8-11.

34 WA 2, 577, 15. 19. 28; 578, 3-10.

35 WA 40 II, 72, 13-73, 23.

36 WA 40 II, 72, 17f; 73, 18. Jedoch benutzte Luther in der Erläuterung dort, wo man die Wiederholung des Stichwortes »habitus« erwarten würde, den Begriff »virtus«; 40 II, 72, 27: »Deinde caritas summa virtus est, ...«

Liebesgebot bedeutend kürzer als im Kommentar von 1519, allerdings mit dem ausdrücklichen Hinweis, daß er andernorts ausführlicher über dieses Gebot gehandelt habe.³⁷ Ein Rückgriff auf den Kommentar von 1519, der auch in der Fassung von 1523 hier nur geringfügige Kürzungen erfahren hatte, ist nicht unwahrscheinlich. Deutlich ist jedenfalls, daß im Kommentar von 1535 die eigentliche Textauslegung – nach längeren, allgemeiner gehaltenen Ausführungen zum Thema »caritas« – anhand des genannten Rasters erfolgt. Insofern entspricht die exegetische Behandlung von G 5, 14 im Kommentar von 1535 derjenigen in der Vorlesung von 1516/17.

Der Kommentar von 1519 bietet ein etwas anderes Bild. Auch hier benutzt Luther zwar den im Kolleg vorgetragenen Raster »virtus – obiectum – exemplum«, aber erst nach einer grundlegenden Ausführung über das Wesen von Liebe im Sinne radikaler Innerlichkeit im Unterschied zu allen äußeren Vorschriften und Werken. In der Sache handelt es sich um eine Vorwegnahme dessen, was zum Stichwort »virtus« zu sagen wäre.³⁸ Auf den Raster »virtus – obiectum – exemplum« greift er dann in zwei mehr resümierenden und thematisch akzentuierenden Gedankengängen zurück,³⁹ offensichtlich in dem Bestreben, dem Leser katechetisch einprägsame Orientierungen zu bieten, um dann noch einmal mit weiterreichenden Überlegungen fortzufahren. Hier kommt Luther, vom Stichwort »sicut teipsum« ausgehend, vor allem auf die Gewißheitsfrage (Selbstvergewisserung in bezug auf die caritas) und auf das Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe zu sprechen – beides in entschiedener Auseinandersetzung mit herkömmlichen Auffassungen. Man könnte sagen: Auch jetzt noch bewährt sich der seit dem Galaterbriefkolleg benutzte Raster – die weiterführenden Fragen ergeben sich unmittelbar von den Gesichtspunkten »exemplum« und »obiectum« her –, aber benutzt wird er hier nur noch zum Zwecke katechetischer Verdichtung und Bündelung, einer Zwischenorientierung innerhalb von sich erweiternden Problemhorizonten.

37 WA 40 II, 72, 13. Mit dem Stichwort »Tota enim lex etc.« leitet hier G 5, 14 die Ausführungen (64, 24 - 74, 27.). Jedoch beschränkt sich die genauere Wortexegese – anhand des genannten Rasters – auf den Abschnitt 72, 14 - 74, 27. Die Vorlesungsnachschrift 1531 notiert die thematischen Stichwörter in der Formulierung: »non possum melius exemplum dare quam me et nobilius obiectum quam proximus, nobilissimus habitus cordis, nempe caritas« (71, 9-11).

38 WA 2, 576, 14 - 577, 13.

39 WA 2, 577, 14-36; 578, 3-10.

Man könnte verwundert darüber sein, daß Luther mit der Benutzung der Termini »virtus« und später »habitus« seine Ausführungen zum Thema »Liebe« unter Leitbegriffe stellt, deren traditionelle theologische Prägung für ihn längst fragwürdig und inakzeptabel geworden war.⁴⁰ Aber Luther hat hier wie auch in anderen Fällen keine terminologischen Berührungsängste. Entscheidend ist, wie diese Begriffe im Zuge seiner Überlegungen inhaltlich gefüllt werden.

V Liebe als der alles bewegende Affekt des Herzens

Der Galaterbriefkommentar des Hieronymus hat Luther auf den Weg zu den grundlegenden Aussagen über das, was unter caritas zu verstehen ist, gebracht. Im Kommentar von 1519 wird das inhaltlich deutlicher als beim Kollegvortrag 1516/17. Dort beschränkte sich der Bezug auf Hieronymus im wesentlichen auf den Gedanken, daß in der Liebe die Vielzahl von Geboten und Vorschriften zeremonieller und juridischer Art »zusammengefaßt« sei.⁴¹ Im Kommentar werden für Luther bestimmte Stichwörter zur Kennzeichnung des Wesens von caritas wichtig. Der Gedankengang bei Hieronymus war geleitet durch den Gesichtspunkt, daß allein die Liebe die Schwierigkeiten, mit denen wir es bei der Erfüllung des Gesetzes zu tun haben, überwindet: »Sola caritas sine labore est«, und: »Sola [erg.: caritas] cor mundum efficit«.⁴²

Luther greift nun vor allem das Stichwort »Herz« auf. Hier entsteht der Gedanke, der, zunächst mit wenigen Sätzen formuliert, inhaltlich zentrale Bedeutung für die weitere Auslegung von G 5, 14 gewinnt. Das Liebesgebot führt zur Hauptsache, zur Quelle und Wurzel von allem (caput, fons, radix). Es legt da Hand an, von wo Leben oder Tod ihren Ausgang nehmen, nämlich beim Herzen. Nichts ist innerlicher (intimius) als die Liebe; es gibt im menschlichen

40 Zu dem Begriff »virtus« vgl. besonders die Untersuchung von Reinhard SCHWARZ: Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition. B 1962. – Im Kommentar 1519 taucht noch einmal fast wie ein Fremdkörper (im Sinne einer moraltheologischen Kategorie) der Ausdruck »genus virtutum« auf; WA 2, 578, 7: »nec perfectius tradi [potest] virtutis genus quam dilectio.« Luther macht aber von dem hiermit angedeuteten Gesichtspunkt keinerlei Gebrauch.

41 Hieronymus: AaO $\triangle$ MPL 26, 409 B. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf ihn äußert sich Luther hierzu in der Vorlesung; WA 57 II, 100, 4-16.

42 Hieronymus: Ebd $\triangle$ MPL 26, 409 D.

Herzen nichts Verborgeneres als sie.⁴³ Alles geht aus diesem Affekt hervor.⁴⁴ Dazwischen steht der entscheidende Satz: Wenn dieser Affekt zurechtgebracht ist (»Quo affectu in rectitudine positio«), bedürfen die übrigen »Glieder« (neben dem Herzen als leitendem membrum des Menschen) keiner Vorschriften mehr.⁴⁵ Mit anderen Worten: Liebe ist *die* bewegende, schnell und effizient wirkende Kraft.⁴⁶ Dieser Affekt bestimmt alles, was der Mensch tut. »Richtigstellung« dieses Affekts aber ist gleichbedeutend mit der Präsenz von caritas.

Der ganze Duktus der Argumentation Luthers zu G 5, 14 wird im folgenden stark durch den Begriff »affectus« bestimmt.⁴⁷ Affectus – man könnte hier umschreiben: die »Herzenssache« – vereinigt in sich die Elemente Gefühl / Empfinden / Wünschen / Antrieb / Wollen. Auch das concupiscere im positiven Sinne – »Begehren« des Geistes⁴⁸ – ist hier inbegriffen. Mit dem durch die caritas bestimmten »Affekt« ist der Mensch ganz und gar – vom Innersten her entschieden wirksam nach außen – in Bewegung. Luther will zu G 5, 14 von der Liebe so reden, wie sie »wirklich« ist – als beim Menschen anwesende, erfahrbare, erlebte Realität. So aber ist sie vor allem als »dulcis affectus« zu beschreiben,⁴⁹ als anderen zugewandte herzenswarme, fröhlich-offene Regung.⁵⁰ Um diese sehr menschlich-natürliche, für jedermann verständliche und zugängliche Realität geht es bei der caritas. Davon wird sogleich im Zusammenhang mit dem Stichwort »exemplum« (zu »sicut teipsum«) die Rede sein. Die Notwendigkeit, von der Liebe so konkret-erfahrungsbezogen zu sprechen, hier also nicht ein Ausweichen in eine abgehobene, den Erfahrungsbezug vernachlässi-

43 WA 2, 576, 25-29: »ad caput, ad fontem, ad radicem horum omnium mittit manum, ad cor, inquam, unde iuxta Sapientem aut vita aut mors procedit, siquidem inter opera hominis alia magis vel interiora vel exteriora, nullum vero intimius est dilectione, ultra quam nihil in humano corde secretius invenitur. Quo affectu in rectitudinem posito iam nullis praeceptis indigent alia membra.« Dieses Zitat ist als der eigentliche Leitsatz der Lutherschen Auslegung von G 5, 14 zu betrachten.

44 WA 2, 576, 30.

45 WA 2, 576, 29f.

46 Vgl. WA 2, 576, 24f: »... , quam cito, quam efficaciter omnia absolvit!«

47 Zum Begriff »affectus« vgl. WA 2, 577, 36; 578, 1. 34. 39; 579, 14. 25. 34; 581, 10; 587, 28; 588, 32.

48 Vgl. WA 2, 584, 18.

49 WA 2, 579, 14. 25. 34.

50 Vgl. WA 2, 587, 28: »affectus hilaris.«

gende Begrifflichkeit zu erlauben,⁵¹ ergibt sich daraus, daß der Adressat der caritas, ihr »obiectum«, deutlich benannt ist.

VI Der »Nächste« als Adressat der Liebe

Luther zeigt sich nicht im geringsten beunruhigt durch die von den Kommentatoren vor ihm erörterte Frage nach dem Verhältnis zwischen Nächstenliebe und Gottesliebe.⁵² Der Text spricht vom »Nächsten« und der ihm zuzuwendenden Liebe; durch diese wird das Gesetz erfüllt. Alles liegt nun am genauen Verständnis dessen, was der Begriff des »Nächsten« hier besagt.

In der Vorlesung 1516/17 wird die Nennung des Nächsten als des »Gegenstandes« der Liebe für besonders treffend bezeichnet mit der Begründung, der Nächste sei »dir ganz ähnlich« im Hinblick auf die Gleichheit des Affekts.⁵³ Bei dieser knappen Bemerkung ließ es Luther dort bewenden. Mit ihr nimmt er die traditionelle Herleitung von Liebe (dilectio) aus dem Verhältnis der Ähnlichkeit (Gleichheit) auf.⁵⁴ Im Kommentar 1519 taucht die entsprechende Formulierung wieder auf, aber nur in einer summarischen Aussage.⁵⁵ Sie wirkt hier fast deplaciert angesichts dessen, daß Luther in seinen Überlegungen zum Stichwort »proximus« sonst keinen Gebrauch vom Gesichtspunkt der Ähnlichkeit macht. Jedoch bedeutet das wohl nicht, daß die genannten Bemerkungen im katechetischen Summarium nur als ein versehentlich stehengebliebener, im Grunde schon überholter Topos aus der Erstbeschäftigung mit G 5, 14 zu werten sei. Denn im Kommentar von 1535 greift Luther gerade auf diesen Gedanken wieder betont zurück.⁵⁶

51 In diesem Sinne apostrophiert Luther die Begriffe »qualitas« (WA 2, 579, 23) und »habitus« (589, 4f).

52 Siehe oben Anm. 28.

53 WA 57 II, 101, 14f: »Nec potuit dignius tradi obiectum quam proximus tuus i.e. simillimus tui, cum similitudinem sit idem affectus.«

54 Das THOMAS-LEXIKON/ hrsg. von Ludwig Schütz. Nachdruck der 2. Aufl. PB 1895. S 1958, 232, zum Stichwort »dilectio«: »Dilectio autem amicitiae est, qua aliquis aliquid vel similitudinem eius, quod in se habet, amat in altero, volens bonum eius, ad quem similitudinem habet« (THOMAS VON AQUINO: Super IV libris Sententiarum lib. 2 dist. 3 qu. 4; ders.: Opera omnia. Bd. 6. Parmae 1856, 426 b).

55 WA 2, 578, 6f.

56 Vgl. WA 40 II, 73, 3-6 (Vorlesung); 72, 32-36 (Kommentar).

Aber jetzt, 1519, geht es ihm gerade nicht um den im Begriff des Nächsten liegenden – sozusagen ontologischen – Aspekt der Affinität und Gleichgestimmtheit, nicht um diese durchaus plausible Benennung eines Nährbodens für Sympathie oder eben auch »Liebe«, sondern vielmehr um eine entschiedene Kennzeichnung derjenigen »Nächstenliebe«, die die Bezeichnung »caritas« verdient. Caritas zeigt ihre Eigenart gerade darin, daß sie nicht an jene natürliche Affinität gebunden ist. Schon in der Vorlesung hatte Luther diesen kritischen und transzendierenden Charakter der caritas betont. Auf dem Prinzip natürlicher Affinität und Sympathie beruht freilich die »fleischliche« Liebe: Die »carnalitas« gefällt sich selbst im Nächsten; häufig täuscht sie nur wahre Liebe vor. Sie ist zeitlich und partikular orientiert. Sie wählt nicht nur die Personen aus, die sie liebt, sondern auch das, was sie an ihnen liebt. Sie liebt also den Nächsten nur »larvatus« und »personatus«, d. h. im Hinblick auf bestimmte Vorzüge. Die caritas dagegen ist »rund und ganz«, ja auch zeitlich ohne Grenzen.⁵⁷

Dieser Ansatz bestimmt nun ganz, was Luther im Kommentar zum Stichwort »proximus« zu sagen hat. Die Vortrefflichkeit der Gegenstandsbezeichnung »proximus« besteht, wie Luther hervorhebt, gerade darin, daß durch sie jede seitens des Menschen selbst zu treffende Auswahl und Einschränkung ausgeschlossen wird. Personenunterschiede, wie sie zwischen den Menschen vielfältig bestehen, dürfen hier schlechterdings keine Rolle spielen. Wir alle sind zwar verschieden coram hominibus, gehören aber alle zusammen und stehen alle im gleichen Ansehen bei Gott. Der Begriff »proximus« – das wird für Luther jetzt wichtig – löscht die differentia personarum völlig aus; er erlaubt es z. B. nicht, sich von armen, schwachen, elenden, törichten Menschen abzuwenden. Wer dies letztere tut, sieht nicht wirklich die Menschen, sondern nur deren Maske und Erscheinungsbild (larva, facies) an, erliegt also einer Täuschung.⁵⁸ Mit anderen Worten, der Begriff »Nächster« ist gerade nicht an das Kriterium unmittelbar erfahrbarer Affinität und Sympathie gebunden, sondern meint durch alle oft höchst beschwerlichen Eigenheiten der Personen hindurch den »Menschen« selbst – den Menschen vor Gott. »Proximus« ist daher einfach »der andere Mensch«.⁵⁹

57 WA 57 II, 101, 23 - 102, 2.

58 WA 2, 577, 19-27.

59 Vgl. WA 2, 581, 24f.

Wenn die schon erwähnte, an späterer Stelle im Summarium auftauchende Kurzformel vom »Nächsten« als »simillimus et cognatissimus tuus«⁶⁰ nicht einfach als Widerspruch zum eben Gesagten gewertet werden soll, dann kann sie nunmehr nur besagen: »Ähnlich« und »verwandt« ist er mir gerade und vor allem in der Coram-deo-Existenz, die ihm mit mir gemeinsam ist. Nur das Innewerden dieser Ähnlichkeit oder Gleichheit kommt als Nährboden einer Sympathie entsprechend derjenigen in Betracht, die im Erfahrungsbereich der natürlichen Liebe mit ihrer selektierenden Verfahrensweise eine so große Rolle spielt.⁶¹

VII Nächstenliebe und Selbstliebe: Das strittige »sicut teipsum«

Stärkste Beachtung findet bei Luther das zum eigentlichen Gebot – also zu den Worten »Diliges proximum tuum« – hinzugefügte »sicut teipsum«, das »exemplum«. Haben diese Worte wirklich nur den Sinn, als »Beispiel« zu erläutern, wie das Gebot der Nächstenliebe gemeint ist? Wird durch sie nicht auch zugleich die Selbstliebe ins Recht gesetzt, ja implizit sogar geboten? Diese höchst moderne Fragestellung war auch zur Zeit Luthers eine Frage der modernen Theologie. In der exegetischen Tradition allerdings spielte diese Frage keine oder nur eine beiläufige Rolle.⁶² Aber in der »systematisch«-theologischen Reflexion wird die Frage der Selbstliebe nachdrücklich thematisiert.⁶³ Luthers Eingehen auf diese Fragestellung dürfte vor allem durch Gabriel Biel veranlaßt sein. Biel vertritt im Anschluß an Begründungen, die seit der Hochscholastik

60 WA 2, 578, 6f.

61 Beachtung verdient hier Faber Stapulensis: AaO X vij^r, der die Nächstenliebe von der Gottesebenbildlichkeit her begründet: »... qui in deo et propter deum diligit proximum suum sicut seipsum, quia quam ipse tam proximus dei imago & similitudo est, quam ipse tam proximus ascitus est dei filius, & corpori CHRISTI insertus, primum & maximum dei mandatum etiam impleuit ...«

62 Das ergibt die Durchsicht der Kommentare von Hieronymus, Augustinus, Faber Stapulensis und Erasmus. Jedoch gibt die »Glossa ordinaria« hier deutlich ein diesbezügliches Stichwort (MPL 114, 584 A): »Non potest proximum diligere, qui non diligit se. Se autem non diligit qui diligit iniquitatem. ›Qui enim diligit iniquitatem, odit animam suam‹ (Ps 10 [11, 5]).«

63 Vgl. Thomas von Aquino: Summa theologia p. II II qu. 25 art. 4: »Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere« und qu. 26 (»De ordine caritatis«) art. 4: »Utrum homo ex caritate magis debeat diligere seipsum quam proximum« (ders.: Opera omnia. Bd. 8. Romae 1895, 200, 212 f).

gebräuchlich sind,⁶⁴ in der *distinctio »De ordine caritatis«* eine klare Rangordnung in bezug auf den »Gegenstand« der *caritas*. Sie entspricht den Stufen ontologischer Dignität. Der *ordo caritatis debitus* verlangt, daß die Liebe sich an die Rangfolge Gott – wir selbst – der Nächste – unser und des Nächsten Leib zu halten hat.⁶⁵ Jeder muß mit affektiver und effektiver Liebe sich selbst mehr lieben als jedwede anderen Geschöpfe. Das wird (mit Bonaventura) so begründet, daß das eigene Heil – das Streben nach der Vollendung seiner selbst – vor einem entsprechenden Bemühen in bezug auf andere den Vorrang hat und behalten muß. Auch das Pauluswort von der Liebe, die nicht das Ihre sucht, kommt hier nicht als Gegeninstanz in Betracht.⁶⁶

Für Luther ist diese spekulative Begründung der »*caritas ordinata*« schon seit der Römerbriefvorlesung suspekt. Dort erweist sie sich angesichts des Pauluswortes R 9, 1 als unhaltbar. Eine auf das eigene Heil bezogene – also selbstbezogene – Gottesliebe ist, wie Luther dort bemerkt, selber nichts anderes als eine Erscheinungsform des *amor concupiscentiae*.⁶⁷ In der Vorlesung über den Galaterbrief 15/16/17 benennt das Scholion zu G 5, 14 sogleich an erster Stelle das Problem der *caritas ordinata*: Wäre bei der hier erwähnten Selbstliebe (»*sicut te ipsum*«) an die *caritas ordinata* gedacht, so würde damit vorausgesetzt sein, daß der Mensch aus eigenen Kräften die rechte (Selbst-)Liebe und infolgedessen auch die Nächstenliebe haben würde. Darin läge aber, wie für Luther längst klar ist, eine völlige Verkennung des Zustandes des Menschen, d.h. seines Sünderseins. Daher kann das »*sicut te ipsum*« in G 5, 14 nur so verstanden werden, daß hier die »perverse« Selbstliebe vorausgesetzt und dem Menschen gesagt wird: Wie du dich selbst auf verkehrte Weise liebst und darin übelst, so würdest du recht handeln, wenn du den anderen so lieben würdest.⁶⁸

Im Kommentar von 1519 begnügt sich Luther nicht damit, diese knappe Überlegung zu wiederholen,⁶⁹ sondern widmet dem Problem der Selbstliebe einen ausführlichen Gedankengang. Er weiß, daß er gerade hier einer verbreite-

64 Er bezieht sich hier vor allem auf Bonaventura und Johannes Duns Scotus.

65 Biel: AaO 3 dist. 29 Summarium Textus: »Hic est ordo caritatis debitus, ut primo diligatur quod supra nos est, Deus; secundo nosipsi; tertio quod iuxta nos est, id est proximus; quarto quod infra nos est, nostrum proximique corpus« (3, 521, 5-7).

66 Ebd. concl. 4 (3, 524 E, 1-11).

67 WA 56, 390, 23 - 391, 2 $\triangle$ StA 1, 140, 26-30.

68 WA 57 II, 100, 18-23.

69 WA 2, 580, 37-39; 581, 1f. 5-7.

ten, tief verwurzelten und weithin unbestrittenen Auffassung entgegentreten muß.⁷⁰ Er tut dies fast zögernd in der Form, aber deutlich signalisierend, daß die Anschauung von einem Primat der Selbstliebe für ihn gänzlich inakzeptabel geworden ist.⁷¹ An Argumenten fehlt es ihm nicht. Schon die Formulierung des Liebesgebotes müßte anders lauten, wenn es, wie man behauptet, auch ein Gebot der Selbstliebe enthalten sollte.⁷² Es gibt außerdem mehrere Christus- und Paulusworte, die eindeutig gegen die Selbstliebe gerichtet sind.⁷³ Sodann spricht auch eine theologische Überlegung gegen jene Deutung des Liebesgebotes: Wäre die hier vorausgesetzte als »rechte« Selbstliebe (also mit der Qualität von *caritas*) verstanden, so wäre mit ihr auch die Nächstenliebe bereits gegeben; man bedürfte also nicht mehr der Gnade.⁷⁴ Und schließlich läßt auch ein natürlicher, gleichnishafter Vorgang am Sinn und Recht des Gedankens der Selbstliebe zweifeln: der in der Weise selbstvergessenen Dienens bis zum äußersten gehende Einsatz eines Gliedes für ein anderes und für den Leib als ganzen.⁷⁵ Aus dem allen läßt sich für den Sinn des Liebesgebotes, das ebenso wie die Goldene Regel (Mt 7, 12) das Faktum von Selbstliebe voraussetzt, nur folgern: Die im Gebot genannte verkehrte Liebe (*perversus amor*), in der jeder, den Nächsten vergessend, nur das Seine sucht, wird dann zur rechten Liebe, wenn er nun umgekehrt selbstvergessen nur dem Nächsten dient.⁷⁶ Christus will durch das Liebesgebot den Affekt des Eigennutzes radikal aufheben. Es ist daher höchst gefährlich, ihn nun doch wieder unter dem Titel des *ordo caritatis* zu nähren.⁷⁷

Luther begnügt sich noch nicht mit dieser klaren Positionsbestimmung, sondern läßt ihr einen weiteren Gedankengang folgen – offensichtlich in dem Bestreben, der verbreiteten und vordergründig plausiblen Auffassung von der mit der Selbstliebe beginnenden *caritas ordinata* gänzlich den Boden zu entzie-

70 Luther formuliert hier etwas unbestimmt, »aliquot patres« hätten aus dem Wortlaut des Gebotes die Meinung entnommen, die *caritas ordinata* beginne mit der Selbstliebe (WA 2, 580, 24-27). Aber an andere als die schon genannten Quellen, zumal an patristische Zeugnisse, dürfte hier kaum gedacht sein.

71 WA 2, 580, 20f; 581, 4f.

72 WA 2, 580, 31-34.

73 WA 2, 580, 34-37. Luther bezieht sich auf Mt 16, 24; 1 K 13, 5; Ph 2, 4.

74 WA 2, 580, 37-39.

75 WA 2, 581, 8-10.

76 WA 2, 581, 1-7.

77 WA 2, 581, 10f.

hen. Er läßt sich hypothetisch-spekulativ auf die Erwägung ein, der Selbstliebe wie üblich ein originäres Recht zuzuerkennen und sie an die erste Stelle zu setzen. Will man das tun, dann muß man allerdings »höher« ansetzen (»altius ascendam«), als es sonst in dieser Sache geschieht. Luther tut dies, indem er die Coram-deo-Existenz des Menschen radikal thematisiert. Selbstliebe ist, solange sie in sich selbst (»in seipso«) bleibt, immer von unrechter Art. Gut ist sie nur, wenn sie ihren Ort außerhalb ihrer selbst in Gott hat (»extra seipsum in deo«). Das aber würde bedeuten, dem Eigenwillen und der Eigenliebe gänzlich zu sterben, nichts anderes zu suchen, als daß der reinste Gotteswille in mir geschehe, bereit zu sein für den Tod, für das Leben, für jegliche Gestalt, die mein Bildner (»figulus meus«) mir geben will. Eine so geartete »Selbstliebe« würde also bedeuten, daß ich mich nicht »in mir«, sondern »in Gott«, nicht in meinem, sondern in Gottes Willen liebe.⁷⁸ Mit anderen Worten, Luther beschreibt hier als eine vorstellbare Art von »Selbstliebe« einen Bezug auf sich selbst, der ganz getragen und bestimmt wird durch Gottes Schöpferwillen und das Walten seines Geistes. Eine so verstandene Selbstliebe würde bedeuten, daß ich auch den Nächsten liebe, indem ich auch für ihn darauf aus bin, daß allein Gottes Wille in ihm geschehe.⁷⁹ Aber dieser in sich schlüssige Gedankengang wäre doch ein Spielen mit dem Begriff »Selbstliebe«, das man besser unterläßt. So bleibt am Ende nur Luthers Warnung vor solchen »heidnischen« Lehren wie »Sei dir selbst der Nächste«. Dies schon um der Klarheit der Begriffe willen. Das Wort »der Nächste« meint immer den anderen Menschen.⁸⁰

VIII Die empirische Gewißheit hinsichtlich der caritas

Die eigentliche Bedeutung des »sicut teipsum«, aus dem nur Unverstand ein »Gebot« der Selbstliebe herauslesen kann, liegt, wie Luther schon in der Vorlesung von 1516/17 betonte, in seiner Kraft als exemplum.⁸¹ Hier wird nicht, wie bei anderen Beispielen, nur Äußeres benannt, nicht ein Verstehen auf dem Wege

78 WA 2, 581, 12-19.

79 WA 2, 581, 19f.

80 WA 2, 581, 22-25: »Quare quemque monitum voleo, caveat ab his gentilibus doctrinis ›Proximus esto tibi‹ et similibus: perversae enim sunt et contra vim grammaticae quoque tortae. Nam ›proximus‹ non nisi ad alterum dicitur: ideo ›proximus esto alteri‹ dicendum est Christiano, ut et hoc praeceptum indicat.«

81 Siehe oben Abschnitt IV.

über das Hören oder Sehen intendiert, sondern hier wird ständig präsente Erfahrung unmittelbar angesprochen.⁸² Dies zu bemerken und zu betonen ist für Luther wichtig im Hinblick auf ein weiteres verbreitetes theologisches Fehlurteil: die Meinung, man könne nicht wissen, ob man liebt oder nicht. Der Hintergrund solcher in der Sicht Luthers unsinnigen Behauptung ist die Auffassung von der Liebe als einer verborgenen (womöglich gar »toten«) habituellen Beschaffenheit in der menschlichen Seele (»qualitas in anima«).⁸³ Hält man sich dagegen an die klare, erfahrungsbetonte Kennzeichnung der Liebe als »dulcis affectus« gegenüber dem Nächsten, dann kann es für niemanden zweifelhaft sein, ob er den Nächsten liebt oder haßt. Denn jeder fühlt sehr wohl das Mißfallen, das er dem anderen gegenüber empfindet. Bemerkt er dies aber, so darf er es nicht leichtnehmen, sondern hat hier ein sicheres Indiz für das Fehlen der caritas bei sich selbst. Die Art der Liebe ist es, am Nächsten Wohlgefallen zu haben.⁸⁴ Im Kommentar von 1519 wird dieser Gedanke von Luther kräftig unterstrichen. Wer könnte leugnen, daß jenes höchst Gegenwärtige und Lebendige in uns, der Herzensaffect, der Lebensimpuls selbst,⁸⁵ zu *fühlen* ist?⁸⁶

Im Kommentar betont Luther – über das hinaus, was schon das Vorlesungsdiktat bietet – noch einen weiteren Aspekt, der sich aus der einzigartigen empirischen Dignität des exemplum »sicut teipsum« ergibt: die effiziente Orientierung für das der Liebe entsprechende Handeln. Durch das »sicut teipsum« wird die Ausflucht abgeschnitten, man wisse doch nicht, was oder wieviel man dem Nächsten schuldig sei. Hier gilt vielmehr: »Nahe ist das Wort in deinem Herzen,⁸⁷ mit so dicken Buchstaben geschrieben, daß du sie ertasten kannst, ...« Das »sicut teipsum« bedeutet: Du sollst den Nächsten nicht weniger als dich selbst lieben. Wie sehr du dich aber liebst, kann dir niemand besser sagen als du selbst. Und darum auch: was deinem Nächsten zu tun, zu sagen, zu wünschen sei. Hier kommt es zur Umkehrung des Sprichwortes, man sei selbst

82 WA 57 II, 101, 11-13.

83 WA 57 II, 101, 20f.

84 WA 57 II, 101, 19f. 21-23.

85 Siehe oben Abschnitt V.

86 WA 2, 587, 32-36. Diejenigen, die die caritas als latens qualitas in anima verstehen, »negant, nos sentire praesentissimum et vivacissimum illud quod in nobis est, ipsum videlicet pulsum vitae, hoc est affectum cordis«. »Non possum, obsecro, sentire, an mihi placeat vel displiceat alter?«

87 Vgl. Dt 30, 14; R 10, 8.

sein schlechtester Lehrer. Vielmehr wirst du hier selbst dein bester und am wenigsten zu täuschender Lehrer sein. So leicht zugänglich und nahe ist Gottes Gesetz, daß niemand entschuldbar ist, wenn er nicht in guter Weise lebt.⁸⁸ Das »sicut teipsum« ermöglicht und provoziert eine unmittelbare empirische Gewißheit hinsichtlich dessen, was der Liebe konkret zu tun aufgetragen ist.

Es ist, wie wir zuvor gesehen haben,⁸⁹ die »natürliche«, ausdrücklich – gegenüber der Fiktion von der *caritas ordinata* – als »pervers« bezeichnete Selbstliebe, der hier nun in einer so auffallend betonten Weise eine erhellende Bedeutung in bezug auf die *caritas* zugesprochen wird. Entsteht da nicht – nimmt man noch die Hervorhebung des empirischen Charakters der *caritas* selbst (mit der Zurückweisung des Begriffs einer verborgenen »*qualitas animae*«) hinzu – eine Verwechselbarkeit der *caritas* mit der ihr gänzlich konträren natürlichen Liebe? Könnte es sich nicht, wenn *caritas* so ganz natürlich-empirisch beschreibbar wird, bei dem so Beschriebenen in der Tat um jenen natürlichen Affekt handeln, der mit dem durch Glauben empfangenen *spiritus caritatis* nichts zu tun hat? Behält nicht unter diesem Gesichtspunkt die Rede von der *caritas* als von etwas Besonderem »im Menschen« (als *qualitas in anima*) ihr gutes Recht; bleibt sie nicht notwendig schon gleichsam um der Würde der Gnade willen? Wie geht man mit dem Einwand um, daß die »Natur« auf täuschende Weise die »Gnade« nachzuahmen vermag?⁹⁰

Solche Verwechselbarkeit hat, wie Luther hervorhebt, ihre deutlichen Grenzen. Es spricht nicht gegen die *caritas* – so darf man hier vielleicht ergänzen –, wenn deren faktisch-empirische Identität mit dem natürlichen Affekt der Liebe diesen als etwas erfahrbar werden läßt, was auch die *caritas* nicht besser zuwege bringen kann. Entscheidend ist hier, daß *caritas* sich auch da noch erweist und bewährt, wo der natürliche Affekt der Liebe an sein Ende gelangt. Denn dieser geht »nur bis zum Kreuz; vom Kreuz an aber fühlt und denkt er gänzlich anders, ja gänzlich konträr«.⁹¹ Unter dem Kreuz versteht Luther hier – wiederum auf das ganze Feld menschlicher Erfahrung bezogen – alles, was unter den Begriff »Widrigkeit« fällt. Die Natur liebt, lobt, tut wohl und redet freundlich nur

88 WA 2, 578, 11-21.

89 Siehe oben Abschnitt VII.

90 WA 2, 578, 39 - 579, 1.

91 WA 2, 579, 1f: »... sed non nisi usque ad crucem, a cruce vero in totum diversa, immo contraria sentit et gratiae hostilissime repugnat.«

solange, wie man ihr nicht entgegentritt. Geschieht dies, dann verkehrt sich die Liebe in Haß, Geschrei und Schmähung.⁹² Das Kreuz also ist der Probiertein der caritas. Hier erweist sich die Vorstellung von der Liebe als verborgener, unerkennbarer Beschaffenheit in der Seele als gegenstandslos. Wenn du fühlst, daß auch dann noch der dulcis affectus gegenüber dem Nächsten fortbesteht, darfst du gewiß sein, daß du Oberhand gewonnen hast über die Natur und daß Christus dich mit der caritas beschenkt hat. Wenn du »bitter« wirst, erkenne darin die Natur und suche die caritas. Caritas offenbart sich als der »fortis amor«, der inmitten von Widrigkeiten auszuharren vermag.⁹³ Die Situation des Kreuzes also schafft Klarheit in bezug auf die caritas. Hier – inmitten von bedrängender Erfahrung – vollzieht sich das Unterscheiden von caritas gegenüber dem natürlichen Liebesaffect. Die zwischen der Galaterbriefvorlesung und dem Kommentar vollzogene Klärung theologischer Grundlagen⁹⁴ bewährt sich auch hier: Nicht das scholastische Theologumenon von der caritas als Beschaffenheit in der Seele, sondern der biblische Topos vom Kreuz lenkt die Aufmerksamkeit dahin, wo das Verhältnis von natürlicher Liebe und caritas aktuell wird, und vermittelt hier Einsicht und Gewißheit.

IX Die Realität von caritas und das »simul peccator«

Der Gesamtduktus der Auslegung von G 5, 14 im Kommentar von 1519 zeigt, daß Luther hier so deutlich und so konkret wie möglich sagen will, was caritas ist, wie sie »fühlt«, denkt, handelt und sich in den Situationen menschlicher Erfahrung bewährt und als präsent erweist. Es geht ihm in dieser Hinsicht nicht nur – wie es in der Auslegungstradition vielfach der Fall ist – um die Aufstellung einiger die caritas betreffenden Maximen, sondern um die Einweisung des Lesers in die Realität von caritas. Das erweist sich ihm in hohem Grade als notwendig, da die Art, wie in der Kirche üblicherweise hiervon die Rede ist, äußerst irreführend ist und entschiedener Korrektur bedarf.⁹⁵

92 WA 2, 579, 1-6.

93 WA 2, 579, 12-19.

94 Der eben wiedergegebene, über das Material der Vorlesung 1516/17 hinausgehende Gedankengang zeigt in verschiedener Hinsicht die Nähe zu der in der Heidelberger Disputation 1518 programmatisch vertretenen theologia crucis.

95 Siehe unten Abschnitt X.

Luther erläutert mit einigen Hinweisen, worauf hier zu achten ist. Dabei bezieht er sich noch einmal auf das Theologumenon von dem der Seele einwohnenden Liebeshabitus, das dazu verleitet, Entscheidendes zu vernachlässigen. Denn auf dieser Vorstellung beruht die Meinung, ein Gebet oder irgendein Werk geschehe schon dann »in der Liebe«, wenn es nur »aus jener innerlich anwesenden und verborgenen Beschaffenheit« hervorgeht – also aus der *caritas* als habituellem Besitz des Menschen. Ein ausdrückliches Achten auf den Nächsten sei dabei gar nicht notwendig. Solche Vorstellung aber verrät nur Unkenntnis und ist höchst verderblich. »Du betest vielmehr erst dann in der Liebe, wenn du geleitet von dem *dulcis affectus* gegenüber dem Bruder, es sei Freund oder Feind, für ihn betest.«⁹⁶ Und ebenso: »Du redest Gutes in der Liebe, wenn du dem Verleumder widerstehst aus keinem anderen Grunde, als weil du den Bruder, es sei Freund oder Feind, von Herzen liebst und es nicht hinnehmen kannst, daß sein Ruf beschädigt wird.« Das gilt auch für alles übrige Handeln in der Liebe. Von einem solchen kann nur die Rede sein, »wenn du ganz auf das Wohl eines jeglichen Nächsten, wer es auch sei, Freund oder Feind, aus bist«.⁹⁷

Luther wird nicht müde zu betonen, daß *caritas* gleichbedeutend ist mit dem ungeteilten, liebenden Sich-Einlassen auf den anderen Menschen, daß sie es nicht gestattet, hier eigenmächtig und willkürlich zu wählen und Grenzen zu ziehen. Was Liebe ist, wird hier so universell und so konkret gezeigt, daß daran für jedermann klar wird, wie weit er »im Christentum« gelangt ist. Man braucht nur darauf zu achten, welche Menschen man liebt und welche nicht. Wenn es auch nur einem einzigen gegenüber am *dulcis affectus* fehlen würde, »bist du nichts, auch wenn du Wunder tun würdest«.⁹⁸ *Caritas* wird hier, wie die unmittelbare Fortsetzung zeigt, vor allem gegenüber einer auf Äußeres, Zeremonielles verlagerten Frömmigkeit in ihrem durch nichts zu schmälernenden Recht bestätigt.

So beschreibt Luther, was *caritas* ist und tut. Gemeint ist hier nicht eine Fiktion, sondern eine Realität, die sich da zeigt, wo geglaubt wird. Es unterliegt für Luther keinem Zweifel, daß durch den Glauben der Geist der Liebe empfangen und das Gesetz erfüllt wird.⁹⁹ Die Fortsetzung der Auslegung von G 5 gibt

⁹⁶ WA 2, 579, 22-26.

⁹⁷ WA 2, 579, 26-31.

⁹⁸ WA 2, 579, 32-34.

⁹⁹ Siehe oben Abschnitt III.

Luther Gelegenheit und nötigt ihn dazu, sich noch genauer zu der Art, in der caritas Realität gewinnt, zu äußern. Ein Stichwort dafür bietet vor allem G 5, 17, wo vom »Begehren« des Fleisches wider den Geist und des Geistes wider das Fleisch die Rede ist. Es gehört für Luther zu den folgenreichsten Verirrungen der herrschenden Theologie und kirchlichen Praxis, daß sie für den Christen, den Menschen im Gnadenstand, das Fortwirken der concupiscentia carnis leugnen zu müssen meint und damit zu einer völlig illusionären Auffassung von der geistlichen Situation des Christen gelangt. Luther wird nicht müde zu betonen, daß im Hinblick auf diese lebenslang fortbestehende, sehr aktive Präsenz des »Fleisches« auch der Christ, auch der Glaubende sich selbst als Sünder erkennen muß, ja daß gerade der Glaube erst dieser Einsicht wirklich Raum verschafft. Aber Glaube bedeutet zugleich – das ist das Wichtigere – Gegenwart des Geistes. Der Glaube empfängt den Geist der Liebe. Im »Begehren« des Geistes ist die Liebe selbst das Begehrende. Sie bewirkt, daß der Mensch sich nicht durch das Begehren des Fleisches bestimmen läßt, wenn sie auch nicht in der Weise zum Ziel kommt, daß er das Begehren des Fleisches los wird.¹⁰⁰ Die Präsenz des Fleisches mit seinem sich in mannigfacher Weise äußernden Begehren darf also als lebenslang fortbestehende Situation nicht ignoriert werden. Gerade wenn man diese nicht zu leugnende und sich ständig unerwünscht bekundende Situation wahrnimmt, wird auch die Realität von caritas offenbar, die dieser Situation wirksam zu begegnen und sich dem Verlangen des Fleisches und begnenden Widrigkeiten zum Trotz als »fortis amor« zu erweisen vermag.¹⁰¹

¹⁰⁰ WA 2, 584, 18-20.

¹⁰¹ Um verständlich zu machen, daß sowohl »Fleisch« als auch »Geist« den ganzen Menschen betreffen und kennzeichnen, spricht Luther im Zusammenhang von G 5, 16f von den »zwei Menschen«. Aber zu trennen sind diese »zwei Menschen« in keiner Weise, und an ein statisches Nebeneinander ist hier schon gar nicht zu denken. Es geht vielmehr um den den ganzen Menschen betreffenden Kampf des Geistes wider das Fleisch. Die alles bestimmende und verändernde Realität ist die Präsenz des Geistes. Im Hinblick auf sie ist Gott dafür zu danken, daß er »uns uns selbst zu Feinden macht« (WA 2, 586, 18f). So wird dann auch zur treffenden Kennzeichnung der Situation das Bild von der Morgenröte, vom Heraufziehen des Tages und dem Vergehen der Nacht: »Non ergo duo isti homines diversi imaginandi sunt, sed velut crepusculum matutinum, quod neque dies neque nox est, utrunque tamen dici potest, magis autem dies, ad quam de tenebris noctis vergit« (586, 9-11).

X Reform der Kirche nach dem Gebot der Liebe

Luthers Exegese von G 5, 13-24 wendet sich primär an den einzelnen Christen. Das »Du« bzw. auch das konfessorische »Ich« des von Gott angeredeten Menschen dominiert. Aber es finden sich auch mehrere Passagen, die sich auf die Kirche beziehen – auf das Bild, das sie gegenwärtig bietet, auf die in ihr dominierende Art von Frömmigkeit, auf Fragen ihrer Leitung, vor allem aber der kirchlichen Gesetzgebung. Luther hat zur Zeit der Entstehung der Druckfassung des Galaterbriefkommentars noch nicht mit der Autorität der römischen Kirche gebrochen. Die Deutlichkeit und Entschiedenheit auch polemischer Töne erklärt sich gerade daraus, daß er sich hier nicht gegen eine andere Kirche wendet, sondern von der einen Kirche spricht, als deren Glied er sich weiß und über deren Weg er tief beunruhigt ist.

Im Namen der caritas und um ihretwillen muß vieles in der Kirche anders werden, als es zur Zeit ist. Die schlechthin dominierende Orientierung der Frömmigkeit auf eine nach außen gerichtete, sich in »Werken« gefallende Selbstdarstellung des einzelnen und der Kirche führt dazu, daß das eine Grundgebot des göttlichen Gesetzes, die Liebe, vernachlässigt wird. Prediger und Hörer machen sich hier um äußerer Dinge willen, bei denen materieller Gewinn eine große Rolle spielt, eines schlimmen Versäumnisses schuldig.¹⁰² Man muß überhaupt erst wieder dessen innewerden, daß allein die Liebe als Erfüllung des Gesetzes gelten kann.

Eine große Verantwortung liegt hier bei der kirchlichen Gesetzgebung. Luther stellt eingehende Überlegungen zur Frage der Verbindlichkeit der kirchlichen Zeremonialgesetzgebung an.¹⁰³ Wo durch die Glaubenspredigt der Geist der Liebe Raum gewonnen hat, besteht Freiheit in bezug auf alle Vorschriften zeremonieller Art und menschlicher Autorität. Das muß, wie Luther betont, in Übereinstimmung mit dem schon dargelegten Freiheitscharakter der Liebe gültig bleiben. Zugleich aber wird nun Liebe zum Motiv, sich an gegebene Satzungen zu halten, solange »diejenigen, mit denen wir leben«, dies verlangen, um nicht den Frieden zu gefährden.¹⁰⁴ Die Liebe erträgt vieles. Es ist für sie kein Problem, sich an Vorschriften zu halten, denen gegenüber sie selbst frei ist, wenn dies der Liebe und dem Frieden dient.

¹⁰² WA 2, 578, 22-28.

¹⁰³ WA 2, 581, 37 - 582, 30.

¹⁰⁴ WA 2, 581, 37 - 582, 4.

Aber das ist nicht alles, was hierzu zu sagen ist. Denn noch viel mehr müssen diejenigen, die die Vollmacht der Gesetzgebung ausüben, daran erinnert werden, daß auch und gerade sie Schuldner der Liebe sind. Das bedeutet, daß da Wandel geschaffen werden muß, wo ihre Gesetze den ihnen Unterworfenen Lasten auferlegen und wo sie zur Tyranis werden, wie dies von manchen päpstlichen Gesetzen gilt. Es ist Zeit, daß solche Gesetze aufgehoben werden.¹⁰⁵

Caritas bietet also eine unmittelbare Orientierung im Hinblick auf das Leben in der Kirche, vor allem auf die Art, wie in ihr Leitung und Gesetzgebung praktiziert wird. Um der Liebe willen muß hier vieles anders werden. Aber Caritas bietet darüber hinaus auch eine Grundorientierung für die Ausübung obrigkeitlicher Vollmachten überhaupt und auf jeder Ebene.¹⁰⁶ Luther formuliert in diesem Zusammenhang erstmalig den Grundsatz, den er später im Hinblick auf die Ausübung politischer Gewalt entschieden vertreten wird: Es ist überhaupt kein Gesetz denkbar, das nicht in der *caritas* begriffen wäre.¹⁰⁷

In diesem Sinne also geht es Luther darum, daß *caritas* groß geschrieben wird – nicht nur in den Herzen der einzelnen Christen, sondern auch in der Weise, daß *caritas* erkennbar und erfahrbare Raum gewinnt und Chancen erhält in der Kirche und durch sie im gesamten öffentlichen Leben. Auch hier ist Luther ohne Frage von der Überzeugung geleitet, daß dies möglich ist und wirklich werden kann, so gewiß durch den Christusglauben der *spiritus caritatis* empfangen wird und zu wirken beginnt. Was er zu G 5, 13-24 zum Thema »*caritas*« zu sagen hat, bleibt denn auch nicht im gelehrten Kommentar vergraben. Noch im Jahr der Veröffentlichung des Kommentars erscheint Luthers »Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften«. Hier wird das Abendmahl als das Sakrament der Liebe gepriesen, als das Zeichen der Gemeinschaft Christi mit allen seinen Heiligen,

¹⁰⁵ WA 2, 582, 17-19. 24f.

¹⁰⁶ WA 2, 582, 9f. Luther spricht hier von *leges imperiales, pontificiae, municipales, politicae, provinciales*.

¹⁰⁷ WA 2, 582, 12f: »... *clare patet, quod ne cogitari quidem lex potest, quae non sit complexa in charitate.*« Die exegetische Bemühung des Hieronymus zu G 5, 14 stand sehr stark im Zeichen der Frage, inwiefern es denn gelten könne, daß die Vielzahl von Geboten und Vorschriften in dem einen Gebot der Liebe »zusammengefaßt« seien (MPL 26, 408f). Bei Luther ist die Problemstellung deutlich eine andere. Caritas wird zu dem einen, universal geltenden Kriterium für jegliche Art von Gesetz und Vorschrift.

in der er mit ihnen und diese untereinander alle Güter teilen. Wie er sich schon im Kommentar gegen einen im Zeichen von Eigensucht und Selbstrechtfertigung verengten Begriff von »Frieden« gewandt hatte,¹⁰⁸ so nun in dieser Abendmahlsschrift gegen das zu einem interessengeleiteten Partikularismus entartete Wesen frommer Bruderschaften. Das Bild vom geistlichen Leibe, dem alle Glaubenden angehören, und dessen Konkretion durch das Verweisen auf die enge Gemeinschaft und gegenseitige Abhängigkeit von Bürgern einer Stadt¹⁰⁹ zeigt wiederum, wie sehr hier caritas auf Verwirklichung hin gedacht ist. Schon an der Art, wie Luther im Kommentar von 1519 das Thema »caritas« behandelt, wird deutlich, daß hier niemand ausweichen kann. Caritas kommt in der Auslegung von G 5, 13-24 als unausweichlich präsent zur Sprache – in einem werbenden, einladenden, den Lesern sehr nahe tretenden Aussprechen dessen, was caritas ist und tut. Aber das ist so nicht schon das »Evangelium«, sondern es ist das »mit großen Buchstaben« sich ins Herz einschreibende Gesetz. Evangelium ist allein das Wort von Christus, dem der Glaube gilt, und muß es – der Liebe zugut – auch bleiben, so gewiß caritas nur durch den Glauben und das durch ihn veranlaßte Annehmen des Kreuzes wirklich werden und sich als »fortis amor« erweisen kann.

108 WA 2, 594, 10-16. Luther karikiert hier einen »Frieden«, der darin besteht, daß jeder nur das Seine sucht und sich begnügt mit dem kleinen Brocken von Frieden, bei dem man sich mit den eigenen Leuten im Einverständnis befindet. Man achte hier nur darauf, mit wie vielen man übereinstimme, um dann auch die übrigen »Frieden zu lehren«.

109 WA 2, 743, 7-17 $\triangle$ StA I, 273, 16 - 274, 5.