

VERSÖHNENDE LIEBE UND VERSÖHNTE LIEBE

Zu Luthers 28. These der Heidelberger Disputation

Von Michael Plathow

Liebe – welch vielschichtiger, mehrbiger und bedeutungsreicher Begriff im Deutschen. Andere Sprachen kennen bekanntlich verschiedene Ausdrücke mit besonderen Bedeutungsnuancen hierfür, das Lateinische: amor, dilectio, caritas, affectio; das Griechische: eros, agape, philia; das Englische: love, likeness, fondness; das Französische: amour, charité, affection, ähnlich das Russische usw. J. Pieper gibt in seinem Büchlein »Über die Liebe«, München 1972, eine sprachvergleichende Analyse des Verständnisses von »Liebe«. Er erkennt nun in der scheinbaren Armut der deutschen Sprache, die abgesehen vom altertümlichen Minne nur das eine Wort »Liebe« kennt, auch eine Chance, ich möchte sagen, eine Herausforderung. Die Einheit in allen Gestalten von Liebe, die Ganzheitlichkeit gegen partielle Ausgliederungen und verflachende Eindimensionalität bleibt im deutschen Wort »Liebe« erhalten. Entsprechendes gilt auch für das hebräische »ahab«. Um dieses einheitliche und ganzheitliche Verständnis von Liebe im christlichen Glauben soll es bei unseren theologischen Überlegungen gehen.

Josef Pieper konzentriert nun in seiner personal-anthropologischen Beschreibung die Liebe auf die grund- und bedingungslose Guttheißung des Partners: »Gut, daß du da bist; wunderbar, daß es dich gibt«¹ sie ist – gegen einen verflachten Sexualismus S. Freuds und gegen die quantifizierende Faktenanalyse des Kinsley-Reports – die Voraussetzung und Grundlage partnerschaftlicher Liebe auch im sexuellen Bereich. Allerdings erwähnt J. Pieper an dieser Stelle nicht die Bedeutung der Liebe Gottes und der Liebe zu Gott in ihrer Verbindung mit der Liebe der Menschen untereinander; sie bleibt hier leider ausgespart.

Der Sozialpsychologe E. Fromm charakterisiert in seinem Buch »Kunst des Lebens«, Ulm 1979, im Englischen erschienen 1956, die Liebe als Einswerden zweier Wesen, die dennoch zwei bleiben. Liebe erweist sich dabei als Geben und zwar in der Fürsorge, im Verantwortlichsein, im Respekt. Zugleich aber stellt er nun für die Praxis der Liebe in unserer Gesellschaft im Höchstfall eine »Fairneß« fest. Seine gesellschaftskriti-

¹ J. Pieper, Über die Liebe, München 1972, 172.

sche Tendenz deutet sich bei dieser defizienten Form der Liebe an. Liebe ist so ein sozialpsychologisches Faktum. Die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott verbleibt deshalb im Sinne S. Freuds die Illusion des infantilen Ich vom elterlichen Überich, die Projektion der Vaterbeziehung, ein »rein gedankliches Erlebnis«². Auch hier liegt ein reduziertes Verständnis von Liebe vor.

Demgegenüber spürt H. Kuhn in seiner geistesgeschichtlichen Entfaltung »Liebe. Geschichte eines Begriffs«, München 1975, der Liebe im umfassend-ganzheitlichen Sinn nach. Doch kann er diese nach M. Scheler für die Gegenwart nur postulieren und auf eine erneute Lösung für sie warten³. Auch A. Köberles vor kurzem unternommener Versuch einer »Versöhnung von Eros und Agape«^{3a} bringt nicht die theologisch verantwortete Lösung dieser Forderung.

Die systematische Theologie bleibt hier gefragt. Sie ist nach ihrer eigenen Sache gefragt: der Lehre aus und von der Liebe Gottes und des Lebens der Glaubenden aus und im Geheimnis der Liebe.

1. Amor crucis ex cruce natus

1.1 M. Luthers Heidelberger Disputation XXVIII

Die Überschrift dieses ersten Teils ist gewählt aus der 28. These der Heidelberger Disputation von M. Luther; es ist wie ich meine, ein höchst wichtiger Beitrag für die systematisch-theologische Entfaltung des Themas. Die Disputation wurde am 26. April 1518 unter dem Vorsitz von M. Luther durchgeführt im Augustinerkloster, das an der Stelle des heutigen Universitätsplatzes in Heidelberg stand. M. Luther hatte die Thesen vorbereitet, sie wurden von Leonhard Beyer verteidigt vor dem Ordenskapitel der Augustinerkongregation. Über die positive Aufnahme und die weite Wirkung dieser Thesen sind wir gut unterrichtet aus Luthers Brief an Spalatin vom 15. 11. 1518 und durch M. Bucers Bericht an Beatus Rhenanus (WA IX 160ff). Sie haben diese letzte der 28. theologischen Thesen mit dem Beweis vor sich; ich übersetze: »Die Liebe Gottes findet nicht vor, sondern erschafft den Gegenstand, der für sie liebenswert ist; die Liebe des Menschen wird von dem Gegenstand, der für sie liebenswert ist, erschaffen.

Der zweite Teil diese Satzes leuchtet unmittelbar ein und wird von allen

² E. Fromm, *Kunst des Liebens*, Ulm 1979, 108.

³ H. Kuhn, *Liebe. Geschichte eines Begriffs*, München 1975, 229.

^{3a} A. Köberle, *Versöhnung von Eros und Agape*, EZW-Impulse, Nr. 13, 1/80.

Philosophen und Theologen geteilt. Denn der Gegenstand der Liebe ist ihre Ursache, wenn man mit Aristoteles behauptet, jedes seelische Vermögen sei passiv und stofflich und betätige sich durch Aufnehmen von außen her. Dadurch bestätigt er auch, daß seine Philosophie der Theologie entgegengesetzt ist, insofern sie in allem das Ihre sucht und das Gute mehr empfängt als austeilt.

Der erste Teil des Satzes macht deutlich, daß Gottes Liebe, wenn sie am Menschen lebendig wirksam ist, die Sünder, die Bösen, die Törichten, die Schwachen liebt, um sie zu Gerechten, Guten, Klugen, Starken zu machen, und so strömt sie heraus und teilt Gutes aus. Denn die Sünder sind deshalb schön, weil sie geliebt werden, sie werden nicht deshalb geliebt, weil sie schön sind. Darum meidet die Liebe des Menschen die Sünder als Böse.

So spricht Christus: »Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu suchen, sondern Sünder« (Mt 9,13). Und dies ist die am Kreuz geborene Liebe des Kreuzes, die sich nicht dorthin wendet, wo sie Gutes findet, um es zu genießen (frui), sondern dorthin, wo sie dem Bösen und Armen Gutes bringen kann. »Denn Geben ist seliger als Nehmen«, sagt der Apostel (Apg 20,35). Daher heißt es in Ps 41,2: »Selig, wer des Bedürftigen und Armen wahrnimmt«, obwohl doch der Gegenstand der Wahrnehmung von Natur nicht ein Nichts sein kann, also etwas Armes und Bedürftiges, sondern nur etwas vom Sein, vom Wahren und Guten (ens, verum, bonum). Daher urteilt sie nach dem Schein unter Ansehung der Person und nach dem, was vor Augen ist usw.«

1.2 Textinterpretation

Die Begründung der Ausgangsthese beginnt mit der Interpretation der zweiten Satzhälfte: »Die Liebe des Menschen wird von dem Gegenstand, der für sie liebenswert ist, erschaffen.« Der begehrens- und liebenswerte Gegenstand ist also die Ursache menschlicher Liebe, wie M. Luther in den Systemen von Theologen und Philosophen vorfindet, denkt man an die Diotimarede in Platons Symposion, an den Erosmythos in Platons Phaidros, an die mystische Theologie des Dionysios Areopagita usw. Für seine Gegenwart findet M. Luther diese Vorstellungsweise in den Denkformen aristotelischer Ontologie verankert, d. h. im vier-causae-Schema und in der actus-potentia-Lehre der Physik und Metaphysik des Aristoteles.

Hiernach ist die causa finalis der causa efficiens, und damit auch der forma und materia als bloß innere Ursachen, ontologisch vorgeordnet: finis est causa causalitatis efficientis. Der begehrens- und liebenswerte Gegenstand ist

somit die eigentliche Ursache menschlicher Liebe, die ihn nun erstreben und haben will, sich selbst zu eigen machen will.

Das vier-causae-Schema wird verbunden mit der actus-potentia-Lehre, nach der alles Seiende in Akt- und Potenzzustände unterschieden ist; das potentielle Seiende ist dabei auf einen Zustand »in actu« als dem ontologisch höheren ausgerichtet und wird auch von einem Seienden »in actu« aus dem Potenz- in den Aktzustand überführt. In diesem Sinn ist der erstrebens- und liebenswerte Gegenstand für die menschliche Seele der ontologisch höherstehende und für die eigene Vervollkommnung notwendig⁴.

Bei der menschlichen Liebe geht es also um Selbstverwirklichung, die sich selbst wirklich machen will, um Selbstliebe, die sich selbst und das Eigene liebt, um Selbstsucht, die das Ihre sucht, eben um den amor sui des um sich kreisenden und in sich verkrümmten Menschen, des homo incurvatus in se ipsum. Das ist für M. Luther die Sünde, der Unglaube, das ist der Mensch unter der Macht der Sünde und des Gesetzes

Diese menschliche Liebe steht im konträren Gegensatz zur Liebe, die der christliche Glaube und die Theologie verkündigt und bekennt: »Die Liebe Gottes findet nicht vor, sondern erschafft den Gegenstand, der für sie liebenswert ist«; diese Liebe – im Augustinischen Bild gesprochen – strömt wie ein Quellwasser (rivulus) und fließt wie der Strom der Liebe (impetus dilectionis, De doctrina Christiana I, 21); sie ist lebensspendend, verändernd, erneuernd. So wendet sie die Liebe Gottes gerade den Sündern, Bösen, Törichten und Schwachen zu, um sie gerecht, gut, klug und stark zu machen. Der Sünder ist folglich allein deshalb schön, weil er geliebt und so gerechtfertigt wird. Die überwältigende Liebe Gottes schafft und gebiert das Liebenswerte, wie die Gerechtigkeit Gottes – von M. Luther seit seinem reformatorischen Durchbruch als Genetivus auctoris verstanden – den Sünder gerecht spricht und gerecht macht aus Gnade allein.

Ihren Real- und Erkenntnisgrund hat diese Liebe Gottes in Jesus Christus; in seiner Hinwendung zum Armen und Elenden, in seiner Selbsthingabe für die Sünder und Verlorenen. Entsprechend seinen Vorgängern Mose, Jeremia, dem Gottesknecht – als einzelner oder als Volk gedacht – und Johannes dem Täufer und entsprechend seinen Nachfolgern wie Paulus, Petrus, die Gemeinde des 1. Petrusbriefes u. a. erlitt Jesus die Versuchungen in der Wüste (Mt 4,1ff), die Anfechtungen in Gethsemane (Mk 14,32ff), die Gottverlassenheit am Kreuz (Mk 15,33ff). Er nahm in seinem Sterben stellvertretend den Zorn Gottes über die Sünden der Menschen und deren Folgen auf sich und überwandt den Zorn Gottes (Gal. 3,13), wie

⁴ M. Plathow, Das Problem des concursus divinus, Göttingen 1976, 23ff.

er auch die Mächte der Gesetzlichkeit des Leids, der Selbstsucht und des Todes überwandt. Und so schenkt Christus im »seligen Wechsel« und »fröhlichen Tausch« (WA II, 145, 15ff; Bo A V, 227, 26ff) als Christus victor »sub contrario« des schmachvollen Kreuzes die Versöhnung. Dies ist der Grund des »amor crucis ex cruce natus«, als Gnaden- und Liebestat Gottes. Das ist das Evangelium. Und so steht der amor crucis im harten Gegensatz zum amor gloriae, der sich nur dorthin kehrt, wo er ein Gutes erhaschen kann, das ihm Nießung, Genuß bringt, an das er sich – das Augustinische *uti und frui* völlig verkehrend (De doctrina Christiana, I, 4) – hängt.

Der amor crucis steht in demselben Kontrast zum amor gloriae, wie die theologia crucis zur theologia gloriae. Der letzte Absatz unserer These bindet damit die 28. These in die ganze Heidelberger Disputation ein, geht es in ihr doch um die theologia crucis als theologia paradoxa. Die Erkenntnis Gottes in passionibus, die Erkenntnis Gottes verborgen hinter den Rückenansichten im Schmerz und Elend Jesu Christi am Kreuz widerspricht einer Gotteserkenntnis in Herrlichkeit und Majestät, d. h. vor allem in den höchsten metaphysischen Seinsprinzipien – ens, verum und bonum. Hier ginge es um ein Sichversichern des Gottes der Philosophen, um die Hingabe an den Augenschein, der die eigene Ehre sucht. Und das ist Unglaube. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist nicht ein höchstes Sein, statisch, unwandelbar, leidenschafts- und leidenslos, in sich ruhend, sondern Jahwe, der sich Moses zu erkennen gibt als »Ähejä äsher ähejä« – »Ich werde dasein (ganz konkret) als der ich dasein werde« (Ex 3,14). Verborgen in Leiden und Sterben Jesu Christi am Kreuz begegnet der Glaubende Gottes Gnaden- und Liebestat zur Rettung der Sünder; verborgen bei der leidenden und seufzenden Schöpfung (Röm 8,22f) ist Gott somit da als Immanuel in passionibus, bis er kommen wird zur Vollendung.

M. Luther ist ein existentiell denkender Theologe; er hat kein Gefallen an systematisch-objektivierenden Darlegungen der Liebe mit Hilfe ontologischer Kategorien. Dies wäre falsche Theologie, theologia gloriae. Ihm geht es um Gottes konkretes Versöhnungswirken und um den konkreten Menschen, den Sünder, dem Gott sich in Christi Tod und Auferstehung in hingebender Liebe zuwendet; ihm geht es um den konkreten Menschen, der weiter Gottes Liebe durch die Gottes- und Nächstenliebe anderer Menschen direkt erfährt. So durchbricht und zerbricht der amor crucis das ontologische System eines amor gloriae⁵.

⁵ W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967.

2. Caritas etiam istis decedentibus (fides, spes) augebitur potius. (Auch wenn jene (Glaube, Hoffnung) nachlassen werden, so wird die Liebe noch mehr zunehmen). De doctrina Christiana I, Cap 38,42

2.1 Augustins theologia caritatis

Diese 28. These der Heidelberger Disputation, in der M. Luther – wie wir feststellten – in hohem Maße beim Augustinischen Gedankengut anknüpft, stellt nun A. Nygren als Motto an den Anfang vom II. Teil seines Buches »Eros und Agape«, Gütersloh 1954²: Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili... 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«. Es handelt sich um eine motivgeschichtliche Untersuchung, die das platonisch-neuplatonische Erosmotiv dem biblisch-theologischen Agapemotiv konträr gegenüberstellt.

Dem Erosmotiv, das den Aufstieg des Menschen zum Göttlichen charakterisiert, wird die Agape als der Weg Gottes hin zum Menschen in der Offenbarung in Jesus Christus kontrastiert.

Der Leistungsvorstellung des Erosmotivs wird der Glaube als demütiges Empfangen der herabneigenden und selbstentäußernden Liebe Gottes gegenübergestellt.

Dem göttlichen Ursprung und Wert der menschlichen Seele widerspricht das Wissen um den eigenen Unwert, die eigene Sünde, die Verkehrung des eigenen Willens und den eigenen Unglauben.

Das ästhetische Gepräge des Erosmotivs aufgrund der stimulierenden Bedeutung der Schönheit für den Eros läßt sich nicht verbinden mit dem existentiellen Charakter des Glaubens, den allein Gottes agape schenkt.

Schließlich widerspricht die natürliche Unsterblichkeit der Seele der Auferstehung der Toten als Gottes Liebestat durch das Gericht Gottes hindurch. Das Agapemotiv ist somit die totale Umwertung des Erosmotivs für Nygren.

Augustin verbindet nun nach A. Nygren diese beiden konträren Motive in synthetischer Verknüpfung, die dann erst von M. Luther wieder gelöst wird. Augustin, der glaubend um Erkenntnis ringende Christ, der doctor caritatis, selbst versteht die caritas allein in der Agape des dreieinen Gottes begründet, der in sich als der Liebende, das Geliebte und die Liebe in trirelationaler Einheit lebt, das Geheimnis der Liebe ist (De trinitate VIII, Kap. X, 14) und so als der Liebende an den Menschen wirkt. Die Versöhnungstat des Mittlers Jesus Christus im Leiden und Sterben am Kreuz zur Errettung der nach dem Fall Adams vom eigenen Stolz (superbia), von der

eigenen Begierde (*cupiditas, concupiscentia*) und pervertierter Selbstliebe (*amor sui*) geknechteten Menschheit offenbart Gottes Liebe, seine *caritas* (*De fide et operibus I, Kap. X, 15*). Gottes überwältigende Liebe und Gnade schenkt in der Taufe die Versöhnung mit der Vergebung der Sünden und der eingegossenen Liebe. Aus ihr folgt zum einen die Liebe der Glaubenden zu Gott, die sich zur »*fruitio*« steigert, d. h. zum Niesen, Genießen oder – wie E. Przywara in: »Augustin. Die Gestalt als Gottes Gefüge«, Leipzig 1934, 110, übersetzt – zum »Frucht haben« Gottes im Unterschied zum »*uti*«. Der Einfluß des Neuplatonismus auf Augustin wird hier zweifellos besonders deutlich. Zum anderen folgt aus der göttlichen Liebestat die Selbst- und Nächstenliebe der Glaubenden, die hineingenommen in den Heiligungsprozeß, Weisen der Gottesliebe sind.

Vor allem im *fruitio*-Gedanken dominiert die Mystik des Neuplatonismus, wie auch H. Scholz⁶, R. Lorenz⁷ und J. Brechtken⁸ in ihren Studien aufzeigen. Andererseits aber ist von theologischen, nicht motivgeschichtlichen, Überlegungen her klar festzuhalten, daß Gottes selbstentäußernde Liebestat das Fundament für Augustins *theologia caritatis* abgibt und damit auch die Liebe der Christen von der hingebenden *Agape* gekennzeichnet ist. –

Augustins *theologia caritatis* stellt auch die Voraussetzung für die Pastoraltheologie des Bischofs, Predigers und Seelsorgers dar, wie ja immer pastoraltheologische Erwägungen in systematisch-theologischen Überlegungen gründen.

So ist für Augustin der hermeneutische Schlüssel zum Schrift- und Predigttextverständnis, die Mitte der Schrift, würden wir von M. Luther her sagen, die »*gemina caritas Dei et proximi*« (*De doctrina Christina I, Kap. 36,40*).

So geht es dem Prediger Augustin bei seiner Übernahme von sprachlichen Mitteln in die Homiletik – z. B. die dreifache Zielsetzung der Rhetorik Ciceros: *docere, delectare, flectere*; belehren, ergötzen, umwandeln (*De doctrina Christiana IV, Kap. 12,27ff*) – im eigentlichen um die christliche Wahrheit, die sich in der Liebe Gottes zum Heil der Menschen bewahrt.

So hat der Katechet mit der einen und selben Liebe zum Schüler zu unterrichten, wenn auch mit einer sehr verschiedenen, auf die verschiedenen Katechumenen abgestimmten Dosierung dieser – wie Augustin sagt – *Arznei* (*De catechizandis rudibus I, Kap. 15,23*).

⁶ H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig 1911, 197ff.

⁷ R. Lorenz, *Fruitio dei bei Augustin*, ZKG 63, 1950/51, 75ff.

⁸ J. Brechtken, *Augustin Doctor Caritatis*, Meisenheim am Glan, 1975.

So sind die pastoralen Anweisungen der Poimenik zentriert im Gebot der Nächstenliebe: »Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam praevenire amando« – »Nichts treibt ja so sehr zur Liebe an als die zuvorkommende Liebe« (De catechizandis rudibus I, Kap. 47). Ist doch die christliche Lebensweise und Ethik charakterisiert als Leben aus der Liebe Gottes in Erfüllung der Gottes- und Nächstenliebe, worin alle Gebote mit Röm 13,10 ihre Erfüllung haben (De disciplina Christiana III,3): »Dilige, et quod vis, fac« (In epistoliis Johannis, tract. III, 8).

Diese theologische und pastorale Lehre verband der doctor caritatis auch mit seinem Leben, so daß der Schüler Possidius als Summarium seiner Augustin-Biographie schreiben konnte (XXXI): »Nach seinen Schriften hat jener gottwohlgefällige, verehrenswerte Priester, der in der Tat aus der leuchtenden Wahrheit lebte, wirklich ganz für den Glauben, für die Hoffnung und für die Liebe... gelebt... Das erkennen die an, die aus der Lektüre seiner Schriften Gewinn ziehen. Für meinen Teil glaube ich jedoch, diejenigen haben noch mehr von ihm gehabt, die den Prediger in der Kirche selbst hören und sehen konnten und die vor allem, die es noch erlebt haben, wie er mit den Menschen umging.« Lehren und Leben werden bei Augustin verbunden.

2.2. Au. Augustins Bedeutung für M. Luther

M. Luther beruft sich am Anfang der Heidelberger Disputation auf Paulus, den doctor instificationis, und auf Augustin, den doctor caritatis, wobei für M. Luther von seiner Betonung des Schriftprinzips her die Autorität des Apostels Paulus prävalent ist. Augustins eindeutige Betonung der Agape Gottes in der Versöhnungstat Jesu Christi am Kreuz als Grund der theologia caritatis läßt diesen jenem sofort folgen.

2.2.1 Für das Reden von Gottes Zorn und Liebe

Von Paulus herkommend bekennt Augustin die Überwindung des Zornes Gottes (Gal 3,13) über die pervertierte Selbstliebe der Menschen in der Liebestat des sich opfernden Mittlers am Kreuz (Enchiridion, Kap. X, 33f). Diese Liebestat ist der Grund für die Gerechtmachung der Sünder aus Gnade, um sie von der Verdammung zu erretten zur Erwählung für ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Klar spricht Augustin in seiner theologia caritatis von Gottes Zorn und Liebe – Zorn nicht als Seinseigenschaft verstanden, sondern als innerste Anteilnahme am Menschen, auch

am aufbegehrenden, eigensüchtigen, gottlosen Menschen –; Augustin weiß um Gottes Verwerfen und Erwählen, um Gottes Gericht zum Tod und die Erlösung zum ewigen Leben. Das gilt in aller Herbhheit auch von M. Luthers *theologia crucis* aus der Predigt von Gesetz und Evangelium, wie die Thesen 20, 21, 23, 26, der Heidelberger Disputation prägnant zeigen. Für M. Luther kann Gott sich in leidenschaftlicher Liebe und in mitleidender Geduld zurückziehen, verfinstern, sich entfernen. Gott kann sich in Freiheit abwenden vom Sünder, er kann aber auch seine Liebe verbergen *sub contrario* unter dem Zorneswirken.

So unterscheidet Luther zwischen der Verborgenheit Gottes für die Unglaubenden und für die Glaubenden auf dem Hintergrund seines Offenbarseins in Jesus Christus.

So stellt Luther weiter Gottes verborgenes Handeln in der Weltgeschichte, d. h. gerade sein Mitsein mit den Leidenden, dem Verborgensein seiner Liebestat *sub contrario* des Kreuzes Christi gegenüber.

So weiß Luther um Gottes verborgenen Ratschluß zur Erwählung und auch zur Verwerfung, der aber erst im *lumen gloriae* sichtbar wird und um Gottes gegenwärtiges Heilswillen, der im Kreuz Christi und im lebendigen Wort Gottes unter den schwachen Wörtern der Menschen schon offenbar ist.

Und so wagt Luther auch von Gottes Verborgenheit in Gottes Zorneswirken »der Strenge und in seinem Zorn des Erbarmens« zu sprechen, um K. Holls Terminologie aufzugreifen. Gegen A. Ritschl und Th. Harnack und mit G. Aulen, L. Pinomaa und G. Rost⁹ relativiert Luther den Zorn Gottes oder besser das Zorneswirken Gottes nicht nur durch letztlich liebende Zuwendung. M. Luther kennt den »Zorn der Strenge« über die Unglaubenden und gar Verstockten, also den Zorn des Gerichts mit seiner Undurchdringlichkeit und Undurchschaubarkeit für die Menschen bis zur endgültigen Vollendung. Vor allem aber weiß er um den »Zorn des Erbarmens« als »opus alienum« im Dienst seines Liebewirkens. Es ist das Zorneswirken Gottes an dem Sünder auf der Flucht vor dem Gesetz hin zum rettenden Evangelium, das sich im Gnadewort der Predigt und in den Gnadengaben der Taufe, der Beichte und des Herrenmahls schenkt. Um das Evangelium geht es ja vor allem. Bei dem so existentiell denkenden Luther hat die *theologia crucis* direkte Bedeutung für die pastoraltheologischen Schriften zur Buße und Beichte, für seine Seelsorgebriefe an Angefochtene und Leidtragende, für seine Lieder und Gebete.

⁹ G. Rost, *Der Zorn Gottes in Luthers Theologie*, Luth R 9, 1961, 2ff.

2.2.2 Für den Glauben an Gott

Die *caritas* Gottes zum sündigen Menschen ist bei Augustin ausgerichtet auf die Liebe der Menschen zum dreieinen Gott, die in der *fruitio* zentriert ist. »*Frui enim* – im Unterschied zum *uti* – *est amore alicui rei inhaerere propter seipsam*« – Niesen, genießen, zur Frucht haben, bedeutet für Augustin »einer Sache um ihrer selbst willen anhängen« (De doctrina Christiana I, Kap. IV,4). Und diese ist allein Gott im Unterschied zu allen geschaffenen Dingen.

M. Luther knüpft bei diesem theologischen Gedanken Augustins an, doch überwindet und zerbricht er nun das platonisch-neuplatonische Denkschema der *fruitio* und auch die anfechtbare Begründung aus Phil. 20 (De doctrina Christiana I,37) durch sein existentielles Glaubensverständnis. Er sagt in der Heidelberger Disputation These VII: Eine Umkehrung, eine *perversitas*, ist es, sich selbst in seinen eigenen Werken zur Frucht zu haben und als Götzenbild zu verehren. Der Glaube ist die völlige Preisgabe menschlicher Positionen und Leistungen vor Gott. Der Glaube ist Geschenk des hl. Geistes und mit Hebr 11,1 die gewisse Zuversicht des das man hofft. Er ist Vertrauen auf Gott allein. In der Auslegung des 1. Gebotes umschreibt Luther ihn andringend als »sich versehen alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten«; diese Herzensbindung als letzte personale Bindung gehört Gott. Nicht ohne Schaden verabsolutiert der Mensch darum geschaffene Dinge seiner Begehrlichkeit als Ersatz seiner Herzensbindung; nicht ohne Schaden verabsolutiert der Mensch sich selbst durch die Utilisierung Gottes, den er zum Objekt seiner selbst macht und damit auch den Nächsten und die Umwelt. Das ist die Herrschaft des Gesetzes, der Sünde und des Unglaubens.

2.2.3 Für die *justificatio impii*

Augustin ist als *doctor caritatis* der *doctor gratiae*, der Lehrer der Gnade. Ist doch Gottes Liebeswirken im Opfer des Mittlers am Kreuz zur Versöhnung die *Gnadenstat* für die Sünder. In der Taufe wird sie zugeeignet: der Täufling wird aus dem Machtbereich der Erbsünde herausgerissen, die Augustin vor allem mit dem *Sexus* verbunden versteht; ihm wird die Vergebung der Tatsünden seines egoistischen Begehrens geschenkt; vor allem aber entzündet der hl. Geist das Feuer der Liebe, der *caritas infusa*, in ihm. Rechtfertigung bedeutet somit für Augustin gerade Gerechtmachung, die im Prozeß vervollkommnender Heiligung zunimmt. In der Betonung des »*sola gratia*«, stimmt M. Luther mit Augustin überein, ja, Luther

verschärft das »allein aus Gnade« noch, weil er die Trennung von *gratia operans* und *cooperans* nicht mitmacht. Zugleich aber faßt Luther die Rechtfertigung des Sünders mehr *imputativ* als Zurechnung der Gerechtigkeit Gottes, der *iustitia aliena*, auf, wobei die forensische mit der effektiven Rechtfertigung verbunden bleibt. *Justificatio*, *vivificatio* und *verificatio* sind im Christus *extra nos*, *pro nobis* und *in nobis* verbunden und so gehören für M. Luther Gerechtsprechung und Gerechtmachung, Rechtfertigung und Heiligung, Glaube und Liebe zusammen. Der Glaube aber ist der Liebe vorgeordnet; er bringt ganz selbstverständlich Früchte der Liebe, die Christus selbst nach Gal 2,20 in uns wirkt.

3. »Gott erweist seine Liebe gegen uns darin, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren« (Röm 5,8)

Auf die Analyse und Einordnung folgt nun im 3. Teil die systematisch-theologische Darlegung des Themas »Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe«. Der eine oder andere Gedanke aus dem vorangehenden Teil wird sich wiederholen; aber das kann nicht verwunderlich sein, verstehen diese Ausführungen sich doch – bei neuen Entscheidungsfindungen – in Kontinuität zur *theologia crucis* M. Luthers, und zur *theologia caritatis* Augustins. An dem engen theologischen Zusammenhang zwischen diesen beiden Theologen wird somit nachdrücklich festgehalten¹⁰, sind doch beide vor allem in der *theologia instificationis* des Paulus als ihrem biblisch-theologischen Boden verwurzelt. Die motivgeschichtliche Untersuchung A. Nygrens, die mit der Erneuerung des Agapemotivs durch Luther das Zerbrechen der *caritas*-Synthese Augustins verbindet, behält ihre Bedeutung; doch geht es hier um die Kontinuität im theologischen Denken.

Bei diesem bewußten Rückgriff auf M. Luther und Au. Augustin ist die eigentliche Grundlage auch der systematisch-theologischen Überlegungen der biblische Kanon mit seinen verschiedenen Schriftzeugnissen. Der lebendige Christus selbst gibt ihm als Mitte der ganzen Schrift die Autorität. Und so hat der alttestamentliche Teil »vorausweisenden« Charakter auf das Neue Testament, das »begründenden« Charakter hat als Zeugnis von Jesus Christus und als Evangelium Jesu Christi. Die *theologia instificationis*, *caritatis* und *crucis* soll zusätzliche Anleitungen geben für ein ganzheitliches, nicht-partiales Bedenken der Liebe in der systematischen Theologie; unter dem Gesichtspunkt der Versöhnungstheologie, der Para-

¹⁰ Vgl. auch: B. Lohse, Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther, KuD 11, 1965, 116ff.

klase und der Leidenstheologie wird es entfaltet, wobei diese Aspekte untrennbar miteinander verbunden sind.

3.1 Versöhnungstheologie

»Gott erweist seine Liebe gegen uns darin, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren« (Röm 5,8), bekennt Paulus. Gott ist aus dem verborgenen Geheimnis seines innertrinitarischen Lebens herausgetreten und hat sein Wesen, sein Ich offenbar gemacht in Jesus Christus als der in Freiheit Liebende. Hierin erweist er – gerade vom Alten Testament her – seine erwählende, versöhnende und vollendende Liebe (Röm 9,13ff; 11,28; 2.Kor 5,19; 9.7 u.a.), mit deren Offenbarwerden die neue Weltzeit angebrochen ist. Sein Agapewirken hat sich vollendet in der Selbsthingabe des Sohnes am Kreuz, tou agapäsantos hāmas. Denn im Leiden und Sterben am Kreuz überwandt und überwindet Jesus Christus den Zorn Gottes über die Pervertierung menschlicher Liebe (Gal 3,13), über den Egoismus des Unglaubens, über die Sünde als Verkehrung des Verhältnisses zu Gott. Die Sünde gegen Gott ist verbunden mit der Verabsolutierung des eigensüchtigen Sexus, mit der Selbstrechtfertigung des Menschen im Eros und in der Philia, mit der selbstübersteigernden Autonomisierung sicut deus (Gen 3,5) des eigenen Ich gegenüber Gott, so daß Haben an die Stelle von Sein, uti an die Stelle von frui, der Mensch an die Stelle Gottes tritt: ein vereinsamter leidens- und liebesunfähiger Mensch, der homo incurvatus. Jesus Christus überwindet den Zorn Gottes über die Sünden der Menschen, indem er stellvertretend – gleichsam im »Tausch« ihre Schuld auf sich nahm: »Im Kreuz macht Christus seine Gerechtigkeit zu meiner und meine Gerechtigkeit zu seiner«. So sieht Gottes Liebestat aus, verborgen sub contrario am Kreuz für uns.

Gott nimmt zuinnerst Teil am Geschick seiner Geschöpfe, an ihrem Fehlen, an ihrem Wohl und Wehe; er bleibt nicht in isolierter Freiheit und Apathie bei sich; er ist da; er ist da auch für die Sünder in Jesus Christus; er rechtfertigt sie durch den hl. Geist in der Predigt als Gesetz und Evangelium, in der Gabe der Sakramente, in der Beichte. Aus Liebe verläßt Gott den Sünder nicht, er nimmt sein Zorneswirken in Reue zurück und schenkt Versöhnung.

Doch kennt Gott neben diesem »Zorn des Erbarmens« in freier Weise auch den harten »Zorn der Strenge« und des Gerichts jetzt in der Predigt des Gesetzes als »Geruch aus Tod zum Tod« (2.Kor 2,15f) und einst im scheidenden Gericht zum ewigen Tod. Gerade Augustin und Luther nahmen diese dunklen Gedanken des Apostels Paulus über Gottes Erwählen

und Verwerfen, über Gottes Gericht und Gnade, über Gottes Zornes- und Liebeswirken ganz ernst, wie sie auch von uns ganz ernst genommen werden müssen. Dennoch will Gott eigentlich in seiner Liebesgeschichte mit den Menschen seine Agape ganz schenken, wie die Selbstpreisgabe und Hingabe des Sohnes zur Versöhnung und der hl. Geist als Feuer der Liebe den Glaubenden zu erkennen gibt und nicht nur zu erkennen gibt, sondern zueignet und schenkt. Denn in Gottes liebender Versöhnungstat geht es um die Wahrheit, die sich bewahrheitet gegen diese Lügen, um das neue Leben, das Leben gibt gegen den Tod, um die Rechtfertigung, die gerecht spricht und gerecht macht gegen alle Selbstrechtfertigung. Die Agape Gottes, der selbst der Liebende und die Liebe ist (1.Joh 3,10; 4,7ff, Joh 14,21ff), ist darum das Evangelium wie es in der Bibel bezeugt wird. E. Stauffer hat im ThW NT I, 20ff und N. Warnack hat in »Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie«, Düss. 1951, in differenzierter Weise treffende Ausführungen hierzu gemacht.

3.2. Parakletischer Gesichtspunkt

Gottes freie Versöhnungstat in Jesus Christus wird den Glaubenden durch den Hl. Geist zugeeignet in der Predigt, in der Taufe, in dem Herrenmahl und in der Beichte. Der alte Mensch wird in der Rechtfertigung das neue Geschöpf (2.Kor 5,17); es tut Werke der Liebe, wofür Gott das Wollen und das Vollbringen wirkt (Phil 2,13). Theologisch gesehen handelt es sich hier um die Paraklese, den bei der Verschiedenheit einheitlich verbundenen Indikativ und Imperativ im: sei, was du bist. Das ist die der Agapetät Gottes antwortende Agape der Glaubenden. Anders als Augustin ordnet Luther hier den Glauben der Liebe vor, wie er etwa in dem didaktischen Bild vom Beutelsack in der Vorrede zur »Deutschen Messe« (1526) und mehr grundsätzlich in der Auslegung der zehn Gebote in der Schrift »Von den guten Werken« (1520) dartut. Das Leben der Christen gestaltet sich ja als Leben aus dem hl. Geist in der Liebe nach dem Doppelgebot der Liebe. Durch alle biblischen Schriften zieht sich dieses Gebot wie ein roter Faden: Lev. 19,18; Deut. 6,4f; Mt 5,39,44; 22,34ff u. par; Röm 13,8ff; 1.Kor 13,13; Gal 5,14; Joh 13,34; 1.Joh 2,8,10; 3,11,14; Jak 2,8, wobei das Neue Testament das Gebot der Nächstenliebe auch auf die Ausländer und Feinde ausweitet. Augustin erkennt darum mit Recht in der gemina caritas die eigenste Lebensweise der Christen konzentriert (De disciplina Christiana III 3).

Vom alttestamentlichen »ahab« her ist diese Liebe, hineingenommen in das Bundesverhältnis Gottes mit seinem Volk, im umfassend-ganzheitli-

chen Sinn zu verstehen. »ahab« bestimmt das Liebesverhältnis zwischen Isaak und Rebekka (Gen 24,27), zwischen Elkana und Hanna (1.Sam 1,5), im Hohenlied (Hld 1,3; 7,7). Mit »ahab« wird die eheliche Partnerschaft gepriesen (1.Sam 1,5,8; Spr 31,10ff), so daß das Bild der Ehe auf das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk Anwendung findet (Jes 49,18; Jer 2,2; Hos 16,23). Diese Liebe kann aber auch in geschlechtliche Gier (Jer 2,25; Hos 2,7), ja, in Haß pervertieren (2.Sam 13,1-22). »ahab« kennzeichnet weiter das Verhältnis von Eltern und Kindern (Gen 22,2; 37, 34; u.a.), von Vorgesetzten und Untergebenen (1.Sam 16,21), von Freunden (1.Sam 18,1) und Verbündeten (1.Kön 5,15) und ebenfalls zu Dingen, Zuständen und Handlungen: so Usias Liebe zum Landbau (2.Chr 26,10), so die Liebe zu einer Speise (Gen 27,4,9,14), zur Gerechtigkeit (Ps 45,8), zur Erkenntnis (Ps 12,1) u.a. Lebensgemeinschaft, Lebenskraft, Lebensfreude drückt sich da aus, mit seinen verschiedenen Aspekten und Relationen, ganzheitlich konzentriert im Doppelgebot der Liebe. In der Bergpredigt Jesu wird das so verstandene Liebesgebot verschärft, von Paulus und Johannes wird es aufgegriffen; die Haustafel (Kol 3,18-4,1; Eph 5,22-6,9; 1.Tim 5,1-6,2; 1.Petr 2,13-3,7) mit ihrer Verschristlichung durch das »en too kyrioo«, die Tugend- und Lasterkataloge, die die Macht pervertierter Liebe im Sexus-, Eros-, Philia-Bereich als Sucht, Gier, Neid und Haß so hart vor Augen führen, und auch das »hoos mä« aus 1.Kor 7,29ff sind auf das Agapegebot ganzheitlich bezogen. Die Schöpfung Gottes ist ja durch die selbstherrliche und eigensüchtige Entscheidung des Menschen gegen Gott die gefallene Schöpfung und Liebe als Lebenskraft, Lebensgemeinschaft, Lebensfreude mit und für Gott und den Nächsten ist pervertierte Liebe (Röm 1,22ff). Die Welt steht unter der Macht der Sünde, des Gesetzes und des Todes und somit unter dem Zorn und Gericht Gottes. Und dennoch erhält Gott diese Schöpfung in Geduld (Röm 2,4ff), mit seiner Geduld, die geprägt ist von duldendem und erduldemdem Leiden an den Fehlern der Menschen. Gott läßt sie nicht allein für sich. Aus freier Liebe wendet er sich ihr zu in der Liebestat des Sohnes zur Versöhnung: eine leidenschaftliche, weil Leiden schaffende, Liebe; sie rechtfertigt, sie heilt, so daß nun das Doppelgebot der Liebe als höchstes Gebot und als Erfüllung aller Gebote (Mt 23,34ff; Röm 13,8) das begrenzte und zeitliche Leben der Glaubenden trägt und bestimmt: ein Leben in hingebender Liebe ganz.

Die Agape Gottes, diese unbedingte und überwältigende Kraft seiner Liebe ist es, die dem Sexus, Eros, die Philia als Lebensgemeinschaft, Lebenskraft und Lebensfreude aus ihrer eigensüchtigen Verkehrung und Verkrümmung herausreißt, befreit, neu ordnet zur Liebe ganz im Doppelgebot der Liebe, zur versöhnten Liebe aus der versöhnenden Liebe Gottes. Hier geht es nicht um die Anthropologisierung der Liebe wie bei J. Pieper,

hier geht es nicht um die Legitimierung sozialpsychologischer Regeln wie bei E. Fromm, aber auch nicht um eine Versöhnung von Eros und Agape wie bei A. Köberle gegen Nygren. Es geht um die Rechtfertigung der pervertierten Liebe durch Gottes Liebe in Christi Kreuz und Auferstehung, um die Versöhnung der reduzierten, partialisierten, verselbständigten und verabsolutierten Bereiche der Liebe durch die Agape Gottes als Quelle und Funken für ein Leben in versöhnter ganzheitlicher Liebe, durch Anfechtungen und Fehlen hindurchgetragen in der Bewegung des *simul peccator et iustus*. – Sie gestaltet das Leben der Christen vor Gott in der gottesdienstlichen Gemeinde der Kirche Jesu Christi und zugleich ihr Leben innerhalb der Familie, innerhalb der beruflichen Aufgaben, innerhalb der gesellschaftlichen Institutionen und staatlichen Verantwortungsbereiche als Dienst der Liebe. Sachgemäß durch die in Glauben befreite Vernunft wirkt der Christ zur Ehre Gottes und zum Wohl des Nächsten in der Kirche und in den Bereichen der Schöpfung Gottes Liebe ganz. Mitarbeiter Gottes ist er dabei als »freier Herr und dienender Knecht«, erhalten und regiert von Gottes Mitsein und Begleiten in Hoffnung auf die endgültige Vollendung, wenn die Leiden, Betrübnisse und Plagen der seufzenden und stöhnenden Schöpfung ein Ende finden werden (Röm 8,22).

3.3 Leidenstheologischer Gesichtspunkt

Der Apostel Paulus schreibt über die Situation der trotz der Sünden und des Glaubens dennoch von Gottes Geduld erhaltenen Schöpfung: »Wir wissen, daß alle Kreatur sehnt sich mit uns und ängstet sich noch immer. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlingsgaben, sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung« (Röm 8,22f). Das ist die reale Situation der noch nicht versöhnten Welt unter den Mächten der Sünde, des Gesetzes, des Todes, ja, und des Leidens, die auch die Glaubenden immer neu bedrängen, niederdrücken und anfechten.

Wohl zieht sich durch die alt- und neutestamentlichen Schriften eine Linie, die die enge Verknüpfung von Sünde und Leid aufzeigt. Dabei ist die Sünde nicht als innerweltliche Störung, sondern als die totale Verkehrung des Verhältnisses der Menschen zu Gott mit Leid und Elend als Strafe in der Folge zu verstehen. Nichtbefolgung der Gebote Gottes (Ex 21,18–22,16), Aufhebung des Bundesverhältnisses mit Gott (Ex 32,10ff; Am 5,14; Deut 34,4f; Spr 19,7), Auflehnung gegen Gott (Gen 2,17; 3; Hi 15,18; Röm 1,18ff; 5,12ff) führt Leid als Strafe, Zorneswirken und Gericht Gottes herbei; auch Jesus denkt teilweise in diesem klaren Tun-Ergehens-

Zusammenhang (Mk 2, 1ff; Joh 5, 4). Die Neuordnung des Verhältnisses mit Gott durch Gottes vergebende Liebe hat darum auch die Heilung des Leids zur Folge, so daß in der Beichte mit M. Luther, W. Löhe, D. Bonhoeffer usw. das Zentrum der Seelsorge liegt. Hier geht es um das Heil des Sünders und damit auch um sein Wohl.

Zugleich ist festzuhalten, daß schon im Alten Testament und dann vor allem im Neuen Testament das rationale Vergeltungsdenken durchbrochen ist: gerade dem Gottlosen geht es gut (Ps 73, 2ff), der Schuldlose und Gerechte aber muß leiden (Hi 9, 21; Ps 44, 18ff; 2. Sam 24, 1; 1. Sam 26, 19 u. a.), der leidende Gerechte droht an Gottes dunklem und uneinsehbaren Heimsuchungen und Verhängnissen irre zu werden (Hi 30, 15ff); er schreit in der Klage zu Gott: »Warum ...? Wie lange ...?« (Ps 22, 2; 51, 13). Und der leidende Jesus erfährt in tiefster Tiefe den sich verbergenden, sich entziehenden Vater; er betet so: »Nicht, was ich will, sondern was du willst« (Mk 14, 36). M. Luther hat existentiell andringend die Leiderfahrung als Anfechtung des Glaubenden in Verbindung mit der Verborgenheit Gottes und der Erfahrung des Zornes Gottes gebracht, denkt man nur an seine Predigt (WA XXXIX, 64, 6ff) vom 21. 2. 1529 über die Geschichte der Kanaanäischen Frau (Mt 15, 21ff). Die schwerste Anfechtung aber, wie sie auch in dieser Predigt, in Luthers Tischreden, in den Operationes in Psalmos und in anderen Schriften geschildert wird, ist die Glaubens- und Prädestinationsanfechtung. Wie in Ps 22, 23ff; Hi 16, 19ff, 19, 25ff und in den anderen Klagen des einzelnen mit dem durch ein *we-ad-versativum* eingeleiteten Umschlag der Klage sind diese Schreie aus der Tiefe ausgerichtet auf das Lob aus der Tiefe: »Accedat ergo deus, ut discedat tribulatio« (WA V, 626, 36). Gott ist nicht fern, er ist nah auch im Leiden; er begegnet, sich entäußernd und hingebend, im Leiden, in der Geduld: *absconditus in passionibus* (Heidelberger Disputation XX, XXI). Allein im Blick auf Christi einmaliges und ein für allemal geltendes Leiden und Sterben am Kreuz kann der Glaubende das bekennen: Gott verläßt den Leidenden in seiner Liebe doch nicht. Er darf dies bekennen, wenn er das konkrete Leid ganz ernst nimmt, oft erst nach langem Schweigen und meist erst dann, wenn er selbst am geduldigen Kreuztragen um Christi willen teilhat. Das Kreuz Christi ist darum kein systematisches Prinzip, sondern Kraftquell für Geduld, Beharrlichkeit, Hoffnung (Röm 5, 3ff) und bereiter Annahme und damit »Troost im Leiden«. Die Frage nach den Ursachen des Leidens wird hier zum Thema »Troost im Leiden« und zum Bekenntnis des *amor crucis ex cruce natus* mit Röm 8, 35, 38f: »Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? ... Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärt-

tiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch irgendein anderes Geschöpf, uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.« Auch Leiden, d.h. das nicht behebbar, nicht. Nirgends sind Liebe und Leiden so eng miteinander verbunden wie in Christi Leiden und Sterben am Kreuz als amor crucis zur Versöhnung der Sünder und als Teilnahme am Elend der seufzenden Schöpfung, die hier Sinn und Trost im Leiden findet.

Dafür nennt das Neue Testament verschiedene Hilfen¹¹: Die Gemeinschaft mit Christus wird im Neuen Testament als Glaubens-, Liebes- und auch Leidensgemeinschaft mit Christus bekannt (2.Kor 4,10; Phil 3,10; 1.Petr 4,12ff; 2.Kor 12,9ff usw.); es geht hier um die Nachfolge unter dem Kreuz.

Leiden und Trübsal sind weiter dazu bestimmt, »daß wir nicht auf uns selbst das Vertrauen setzen«, sondern in Geduld auf »Gott, der die Toten auferweckt« (2.Kor 1,9; 2.Kor 1,11; 4,15) und die Leiden beenden wird.

Leiden bedeutet ferner die Verhaftetheit und das Eingebundensein in die »noch nicht« endgültig erlöste und geheilte Welt (Röm 8,23) und damit der Hinweis auf die endgültige Vollendung (Offb 21,4).

Die Beharrlichkeit, die Geduld (Hebr 10,32; Offb 2,2; Mk 13,13; Röm 12,12 u.a.) sowie die Hoffnung auf die kommende Herrlichkeit werden so gestärkt durch die Gnade Gottes (2.Kor 4,14; Phil 3,10; 1.Petr 1,21; 2.Kor 4,17f; Röm 8,24f; 2.Kor 13,4; Offb 21,1 u.a.). Ergänzend ist an dieser Stelle zugleich festzuhalten, daß die Hoffnung der Christen nicht zur Lähmung, sondern zur Leidensverarbeitung, zur Glaubenseinübung und zur konkreten Liebestat am Leidenden führt.

Schließlich hat das Leiden und Mitleiden der Christen auch Zeugnischarakter vor den Nichtchristen (Mk 13,9; 15,39; Apg 22,20; Offb 6,9; 20,4; Phil 1,13f u.a.) und ebenso ihr heilender und helfender Liebesdienst an den Kranken, Angefochtenen und Leidenden (Mk 8,2; Mt 20,34; Lk 7,13ff; 10,25ff; 1.Kor 12,26), wie Jesus selbst ihn getan hat als Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes; auch die materielle Hilfe ist hier zu nennen (Mk 10,21; Apg 4,34; 1.Petr 4,9; Röm 12,4ff; 1.Kor 16,1ff), vor allem aber das Gebet und die Fürbitte zu Gott, dem Vater, im Namen Jesu durch den hl. Geist (Mt 13,30; Jak 5,14; 2.Kor 12,8; Apg 12,5; Mk 11,24; Joh 17 u.a.). Liebe ganz wird so konkret als versöhnte Liebe.

¹¹ W. Schrage, Leiden im Neuen Testament, in: G. Gerstenberger, W. Schrage, Leiden, Stuttgart 1977, 210ff.

Schluß

Das Thema »Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe« ist unter versöhnungstheologischem, parakletischem und leidenstheologischem Gesichtspunkt systematisch-theologisch von den biblischen Aussagen, vor allem Paulus theologia iustificationis, her, von Augustins theologia caritatis und M. Luthers theologia crucis entfaltet worden. Der amor crucis ex cruce natus in Christi Kreuz ist dabei der Real- und Erkenntnisgrund der Liebe des dreieinen Gottes im Geheimnis seines innertrinitarischen und ökonomischen Lebens. Sie ist der Grund der versöhnenden Liebe und der versöhnten Liebe der glaubenden Christen durch den hl. Geist. Ganzheitlich wird sie als Geheimnis hingebender Liebe gelebt in allen Bereichen des Christsein als Doppelgebot der Liebe, nicht reduziert auf die anthropologische Ebene oder auf sozialpsychologische Gegebenheiten oder Eros und Agape vermischend. Amor crucis ex cruce natus ist Liebe ganz, versöhnende und versöhnte Liebe durch das Feuer des hl. Geistes: mehrdimensional, polyphon, ganzheitlich.

Privatdozent Dr. Michael Plathow, Plankengasse 3, 6900 Heidelberg

DIE NÖRDLINGER REFORMATION UNTER THEOBALD BILLICAN

Von Gerhard Simon

Billican und der Augsburger Reichstag 1530

Durch die zentralen Geschehnisse um die Confessio Augustana sind andere Begebenheiten, die sich hier wie auf jedem anderen Reichstag auch abspielten, etwas an den Rand des Interesses gerückt. Allerdings dürften Bürgerschaft und Rat der Stadt Nördlingen besonders interessiert nach Augsburg geblickt haben. Nicht nur den Gesandten der Freien Reichsstadt war die schwierige Aufgabe gestellt, sich im Spiel der auf dem Reichstag wirksamen Kräfte auf die richtige Seite zu schlagen – man hatte ihnen die Order mitgegeben, »den Mantel nach dem Wind zu richten« –, auch der