

VIII. Schlußbetrachtung: »Gott ist Liebe«¹

1. *Die Aufgabe.* – »Die Aufgabe, den Unordnungen der Liebe ihre Ordnung entgegenzustellen, wartet auf erneute Lösung.« Ich habe diesen Satz von Helmut Kuhn² in der *Einführung* aufgegriffen, um mit seiner Hilfe das Problem zu benennen, zu dessen Lösung dieses Buch beitragen will. Dieses Problem besteht darin, daß das Phänomen der Liebe aus realgeschichtlichen Gründen seit geraumer Zeit zum Gegenstand fragmentierter und dissoziierter Diskurse geworden und deshalb als ein einheitliches Phänomen weithin aus dem Blick geraten ist. Während nämlich der theologische Diskurs auf konfessionell und positionell weit auseinandergehenden Wegen nach dem Verhältnis von Glaube und Liebe, von Gottesverehrung und Menschlichkeit fragt und damit das *Fundierungsverhältnis* von Religion und Sittlichkeit thematisiert, entfaltet sich seit Kants Moralphilosophie ein weitverzweigter ethischer und rechtstheoretischer Diskurs, dessen Besinnung auf die *praktische Vernunft* und auf die Möglichkeiten eines gerechten *Rechts* das Prinzip einer religiös-weltanschaulichen Auslegung des Daseins mehr oder weniger grundsätzlich außer Acht läßt. Und während weder der theologische Diskurs über die Liebe im Horizont der religiösen Daseinsgewißheit noch der moralphilosophische Diskurs über die gegenwärtigen Aufgaben einer praktischen Vernunft einen Topos für die Erkenntnis der erotisch-sympathetischen Liebe besitzen, interessieren sich die Kulturwissenschaften für die *Liebe als Literatur*, für die erotische Grundierung des Alltags und für deren lebenspraktische Folgen, ohne eine befriedigende Antwort auf die Frage nach einer wünschenswerten Ethosgestalt der Intimität geben zu können. Das Phänomen der Liebe kommt weithin nicht als einheitliches Phänomen in den Blick. Und das ist deshalb der Fall, weil es – theologisch geurteilt – im Rahmen abstrakter, verschwiegener und leerer Bestimmungen des Daseins gedeutet wird – solcher Bestimmungen nämlich, die von den sei es metaphysischen sei es

¹ Vgl. I Joh 4,16: »Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.«

² HELMUT KUHN, »Liebe«. Geschichte eines Begriffs, München 1975, 269.

theologischen Erkenntnissen der *wahren Liebe Gottes* abstrahieren, wie sie in der theoretischen Bewegung *von Kant über Kant hinaus* in den Blick gefaßt wurden. Das Phänomen der Liebe wird nicht als konkretes Phänomen in allen seinen Momenten erfaßt, weil unklar und umstritten bleibt, daß die Erfahrung der Liebe nicht sonnenklar vor unser aller Augen liegt, sondern bedingt und bestimmt ist durch eine Geschichte des Offenbarungsgeschehens, in der das Wesen der Liebe Schritt für Schritt *entdeckt* wird.

2. *Die erkenntnistheoretische und die fundamentalanthropologische Prämisse.* – In dieser Lage ist es die Absicht und das Ziel einer theologischen Phänomenologie der Liebe, im Anschluß an die großen Liebesinterpretationen in der Theoriegeschichte den inneren Zusammenhang des religiösen, des moralischen und des erotisch-sympathetischen Moments, also die *Ordnung der Liebe*, vor Augen zu bringen. Wenn es hier im Vergleich zu den Höhepunkten der Theoriegeschichte und im kritischen Gespräch mit zeitgenössischen Beiträgen zu Klärungen und zu Verdeutlichungen kommen kann, dann beruht dies auf einer *erkenntnistheoretischen* und auf einer *fundamentalanthropologischen* Prämisse, deren Begründung hier in Kürze wiederholt sei.

Die *erkenntnistheoretische* Prämisse besteht in der Behauptung, daß alle Erfahrung *begriffene Selbsterfahrung* ist, wenn anders wir die uns leibhaftig gegebene und vermittelte Welt der Gegenstände überhaupt erfassen, betrachten und gestalten wollen. Ist alle Erfahrung begriffene Selbsterfahrung, so haben wir zur Welt der Gegenstände einzig und allein *durch uns selbst* Zugang: so nämlich, daß wir das eigene Erleben in der Beziehung auf die uns präsente Erfahrung anderer erlebender Subjekte interpretieren, bilden und organisieren. Ist alle Erfahrung begriffene Selbsterfahrung, so steht die phänomenologische Erkenntnis prinzipiell in einem kritisch-polemischen Verhältnis zu solchen herrschenden Meinungen, die den Rekurs auf das eigene Erleben abzuschneiden trachten. Und dieses kritisch-polemische Verhältnis richtet sich vor allem gegen solche herrschenden Meinungen, die *a limine* bestreiten, daß die Frage und die Suche nach einem *Grunde* des personalen Daseins und nach dem erscheinenden Wesen dieses Grundes zu den Möglichkeitsbedingungen personaler Selbsterfahrung gehört. Ihnen gegenüber beruht eine Phänomenologie der Liebe auf dem Argument, daß unserem Erleben die Bezogenheit auf den transzendenten Daseinsgrund gegenwärtig ist und daß die Religionsgeschichte der Raum ist, innerhalb dessen sich der transzendente Daseinsgrund in seinem Wesen erschließt. Wenn die Phänomenologie der

Ord-
1. ● z
fe das
. Die-
nicht-
r und
änö-
logi-
nden
rung
Reli-
loso-
, des-
eines
gung
wäh-
reli-
er die
ir die
1. ●
irun-
e be-
sge-
mmt
shalb
ver-
sol-
ei es

it und

Liebe sich daher auf eine begrifflich-kategoriale Interpretation desjenigen Offenbarungszeugnisses konzentriert, das sich selbst als die Mitteilung einer *wahren* Daseinsgewißheit versteht – nämlich des biblischen –, so beruft sie sich damit keineswegs auf einen Erkenntnisgrund, der der Selbsterfahrung in anderen, späteren und differenzierteren kulturellen Epochen notwendig verschlossen bleiben müßte; sie expliziert vielmehr nur die Erkenntnis, daß unsere begriffene Selbsterfahrung bedingt und bestimmt ist durch die Alternative, ob uns das uns gegenwärtige Wesen des transzendenten Daseinsgrundes verborgen bleibt oder aber offenbar wird.

Nun hat die Besinnung auf den Sachverhalt der Selbsterfahrung gezeigt, daß unser Verstehen, Bilden und Gestalten von etwas *als* etwas entscheidend durch die affektive Selbstbetroffenheit geprägt ist, in der uns Gegenstände in ihrer anziehenden oder aber abstoßenden Kraft und in ihrer erfreulichen oder aber bedrohlichen Qualität erscheinen und dadurch unser Interesse, unsere Hoffnung, unsere Liebe oder aber unsere Furcht, Angst, Abscheu und Verzweiflung wecken. Dem *Fühlen* kommt als Grundkraft des Gemüts eine mittlere und vermittelnde Funktion im Verhältnis zum sprachlogischen Deuten, zum ästhetischen Bilden und zum praktischen Gestalten der Gegenstände zu – eine Funktion, die nicht nur in den philosophischen Debatten über eine Diskurs- und über eine Verantwortungsethik³, sondern auch im theologischen Streit über das Menschenbild des christlichen Glaubens noch immer verkannt oder jedenfalls unterbestimmt wird. Erkenntnistheoretisch wirft dieser Sachverhalt die Frage auf, wie die formale Alternative des Guten und des Schlechten zu inhaltlicher Bestimmtheit kommt. Die vorliegende Darstellung ist von dem Gedanken ausgegangen, daß diese inhaltliche Bestimmtheit nicht apriorisch in der Vernunftnatur des Menschen, sondern vielmehr aposteriorisch im Rahmen einer jeweiligen Daseinsgewißheit gegeben ist, die als *ontologische*, d.h. das Dasein überhaupt und deshalb auch das eigene

³ Gegenläufige Konzeptionen wie die von Friedrich Kambartel scheinen mir noch nicht im Zentrum der philosophischen Aufmerksamkeit zu stehen. Vgl. zu dieser Konzeption CHRISTOPH DEMMERLING, Vernunft, Gefühl und moralische Praxis. Überlegungen zur Kultur der praktischen Vernunft, in: DERS./GOTTFRIED GABRIEL/THOMAS RENTSCH (Hg.), Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur. Für Friedrich Kambartel (stw 1206), Frankfurt a.M. 1995, 246–270. Dabei gibt es einen großen philosophischen Text, der die Erschlossenheit des Daseins in der Stimmung und im Verstehen beschreibt und darin Traditionen der theologischen Lehre – wenn auch auf eine letztlich problematische Weise: vgl. EILERT HERMS, Handeln aus Gewißheit. Zu Martin Heideggers Phänomenologie des Gewissens: NZStH 41, 1999, 132–157 – transformiert: »Sein und Zeit«. Die erneute Aufmerksamkeit auf diesen Text würde philosophische und theologische Ethik voranbringen.

Dasein betreffende *Wahrheitsgewißheit* aufzufassen ist. Aus diesem Grunde gewinnt unsere Lebenspraxis, die sich in der individuellen Mitwirkung am gemeinsamen Erfahrungsprozeß vollzieht, ihre Orientierung und ihre Verpflichtung in solchen Szenen, in denen uns diese Wahrheitsgewißheit als Rahmen einer Gewißheit des für uns Guten (und in entsprechender Weise auch des für uns Schönen) offenbar wird.

Die *fundamentalanthropologische* Prämisse einer Phänomenologie der Liebe besteht in der Erkenntnis einer Struktur des menschlichen In-der-Welt-Seins, die dem biblischen Menschenbild in einer den Menschenbildern in der Religionsgeschichte formal vergleichbaren Weise eigentümlich ist. Wird sie als eine *Erkenntnis* behauptet, so ist damit gesagt, daß ihr Inhalt und ihr Gegenstand uns Menschen allen durch unser Dasein selbst unmittelbar vertraut und gewiß ist, auch wenn die explizite Erfassung dieses Inhalts und Gegenstandes aus mannigfachen Gründen undeutlich, dunkel, strittig und abstrakt sein mag.

Dieser Erkenntnis zufolge erlebt sich die Person nicht nur in der Relation von Selbstverhältnis und Weltverhältnis. Vielmehr ist ihr in dieser Relation und folglich mit allen Wesen ihresgleichen zusammen auch das *Ins-Dasein-gerufen-Sein* (Röm 4,17) und somit das Verhältnis zu dem transzendenten Grunde von Sein und Sinn als ursprünglich schöpferischer Macht präsent. Daß diese ursprüngliche schöpferische Macht als die Macht eines erwählenden und zielstrebigem *Gemeinschaftswillens* offenbar wird, der die endliche Handlungsmacht geschichtlicher und sozialer Subjekte in ihrer ganzen Unscheinbarkeit und Fehlbarkeit in den Richtungssinn des göttlichen Wirkens einbezieht, das ist die spezifische Eigenart der biblischen Erkenntnis jener ontologischen Struktur, wie sie in der priesterschriftlichen und in der jahwistischen Schöpfungserzählung und dann vor allem in der exemplarischen Figur *Abrahams* (Gen 12,3ff.) ihren Niederschlag gefunden hat. Dieser Erkenntnis einer gottebenbildlichen und darum gottgezeichneten Freiheit ist es zuzuschreiben, daß dem biblischen Menschenbild zufolge das Dasein in seiner leibhaften Koexistenz mit anderem Dasein in seinen natürlichen Umgebungen nicht als *eines Schattens Traum* vorübergehen muß, sondern unter bestimmten Bedingungen sich selbst in seiner Koexistenz mit anderem Dasein in Hinsicht auf ein Worauffhin verstehen kann. Für die Deutung der Liebe nun hat diese das Gefüge der personalen Relationen auslegende Erkenntnis eine doppelte Konsequenz.

3. *Die Realität der Liebe als »Erscheinung der Liebe Gottes«*. – Die erste dieser Konsequenzen zeigt sich in der Bestimmung eines genuin biblisch-theologischen Begriffs des *ursprünglichen Begehrens* als »emotiver Intentiona-

lität«. Sie muß sowohl gegenüber der frömmigkeits- und theologiegeschichtlich so wirksamen Konzentration auf den pejorativen Sinn der Begierde als auch gegenüber dem Begriff des Triebes innerhalb der psychoanalytischen Theoriebildung mit größtem Nachdruck zur Geltung gebracht werden. Der Begriff eines ursprünglichen Begehrens erfaßt den ebenso schlichten wie grundlegenden Sachverhalt, daß wir Menschen alle unser bewußtes Leben in der Form des Aus-Seins auf Gutes verstehen und gestalten. Wir werden in unserer jeweiligen Erlebnisgegenwart vielfältiger Bedürfnisse gewahr, die sich uns im Hunger und im Durst, in dem Verlangen nach Schutz und Sicherheit, in dem Wunsch nach Kommunikation, nach intimer Nähe und nach rechtlich-sozialer Anerkennung und schließlich in der Suche nach einer überzeugenden, Tod und Leben umgreifenden Deutung von Ganzheit präsentieren. So erleben wir uns angesichts der unbestreitbaren realen Gefährdung unseres Daseins in der Erwartung einer Szene, in der wir Frieden, Seligkeit und Erfüllung durch unser Anteilhaben an der Fülle des Lebens erfahren, und wir gestalten unser bewußtes Leben in seinen augenblicksübergreifenden Momenten jeweils im Lichte dessen, was uns als diese Fülle des Lebens *erscheint*. Daher ist die Möglichkeit des Liebens eben mit dem ursprünglichen Begehren nach einer Fülle des Lebens gegeben, und die Wirklichkeit des Liebens hängt von der Bestimmtheit dessen ab, was uns als Fülle des Lebens erscheint.

Die zweite Konsequenz aus der biblischen Erkenntnis des personalen Daseins als eines relationalen Gefüges besteht darin, die Realisierung und die Realität der Liebe als einen spezifischen *Bildungsprozeß* Gottes mit uns Menschen allen zu verstehen. Dieser Bildungsprozeß, der nach dem Selbstverständnis der Heiligen Schrift mit der Figur des *Noah* beginnt, gewinnt in dem Ereigniszusammenhang, den wir die *Ausgießung des Geistes der Liebe* nannten, seine volle Konkretheit; denn er erschließt uns die Gemeinschaft mit dem Menschen, dessen Daseinsgewißheit uns *Gottes wahre Liebe* repräsentiert.

Wenn ich die Bestimmtheit unserer Erlebnisgegenwart durch die Erscheinung der wahren Liebe Gottes als einen spezifischen Bildungsprozeß verstehe, so ist in dieser Deutung des Heils- und Offenbarungsgeschehens eine charakteristische Sicht von *Negativität* enthalten⁴, die die vielfältigen

⁴ Ich verwende hier den Ausdruck »Negativität« in freiem Anschluß an Michael Theunissen und ohne dessen unplausible Gegensatzstellung zu einem »Normativismus«, um den biblisch-theologischen Begriff der Sünde als des Inbegriffs dessen zu erschließen, was *nicht sein soll* und was in seiner ganzen schrecklichen Dynamik *nichtig* und *verwerflich* ist. Vgl. MICHAEL THEUNISSEN, »Negativität bei Adorno«, in: LUDWIG VON FRIEDEBURG/JÜRGEN HABERMAS (Hg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt a.M. 1983, 41ff.; EMIL ANGEHRN/

Facetten unserer Erfahrung des beschädigten, des bedrohten, des gedemütigten und des zerstörten Lebens und damit des Bösen in der Geschichte der sozialen Evolution auf einen Nenner zu bringen vermag. Ich habe in dem vorliegenden Zusammenhang keine ausdrückliche Lehre von der Sünde entfaltet. Ich habe aber mit der fundamentalanthropologischen Analytik des Daseins die Möglichkeit und damit auch das Faktum des Bösen in der menschlichen Geschichte genauer in den Blick genommen, als dies auf dem Boden einer sei es substantialen sei es bewußtseinstheoretischen Lehre von der vernünftigen Willensfreiheit des Menschen überhaupt der Fall sein kann. Sie – diese Analytik des Daseins – macht verständlich, was in der Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens und im Vertraut-Sein mit dem *Geist der Liebe* offenkundig wird: daß wir Menschen alle in der Tiefe unseres Selbst-Seins *unwillkürlich* geprägt und bestimmt sind von dem bloßen trügerischen *Schein* des Guten. Die Negativität, die in biblisch-theologischer Sprache mit dem Begriff der Sünde bezeichnet wird, läßt sich daher als eine tief eingewurzelte *Selbsttäuschung* verstehen. Sie manifestiert sich in den vielfältigen Realisierungen eines perversen Liebens, in dem Leid, in der Qual, in dem Elend, in der Angst und in der Unwahrheit, die das perverse Lieben hervorruft.

Es ist diese aus der teilnehmenden Erkenntnis des Heils- und Offenbarungsgeschehens entwickelte fundamentalanthropologische Prämisse, die uns die relative Notwendigkeit des Heils- und Offenbarungsgeschehens für die Überwindung der Negativität und damit für ein Leben in der Ordnung der Liebe begreiflich macht. Ich habe in der Form einer Interpretation des biblischen Offenbarungszeugnisses die kraftvolle, tröstliche, begeisternde Gegenwart des *Geistes der Liebe* als den Ursprung und den Grund eines Lebens in der Gemeinschaft des Glaubens – in der Kirche aus Juden und Heiden – und deshalb als den Ursprung und den Grund eines Lebens in der Ordnung der Liebe aufgezeigt und in diesem Sinne von der Erscheinung der wahren Liebe Gottes gesprochen. Diese Interpretation geht davon aus, daß das Geschehen der Liebe als des Gesetzes Erfüllung (Röm 13,10) grundsätzlich als ein integrierendes Moment des Offenbarungsgeschehens selbst aufzufassen ist.

Diese These will nicht in dem exklusiven Sinne verstanden werden, als würde sie behaupten, daß einzig und allein die Religions- und Traditionsgeschichte des Christentums das Geschehen der Liebe ermöglicht

und gezeitigt hätte.⁵ Eine solche Behauptung wäre nicht nur durch den Nachweis der ambivalenten und problematischen Folgen des Christentums leicht zu widerlegen; sie würde vor allem dem christlichen Begriff des Heils- und Offenbarungsgeschehens selbst nicht gerecht. Denn der christliche Begriff des Heils- und Offenbarungsgeschehens kann dieses nur als ein universales und kontinuierliches Geschehen erkennen, als ein Geschehen, in welchem Gott sein »unsichtbares Wesen« und seine »ewige Kraft und Gottheit« (Röm 1,20) und damit Gottes schöpferisch gesetzte Bestimmung des menschlichen Daseins in der Welt je und je in distinkter und in eigentümlicher Weise erschließt. Der christliche Begriff des Heils- und Offenbarungsgeschehens nimmt die konkreten oder positiven geschichtlichen Religionen als Symbol- und Ritualsysteme ernst, in denen in einer vergleichbaren perspektivischen Bedingtheit jeweils ein Weg gezeigt, eröffnet und beschrieben wird, den Gott der Schöpfer selbst seine Geschöpfe zur Bestimmung ihres Daseins führt.⁶

4. »Gott ist Liebe«: *Das Integral der theologischen Phänomenologie der Liebe.* – Im Rahmen der religionsgeschichtlich zu unterscheidenden Wege und im unveräußerlichen Widerspruch gegen die Weltanschauungen der Destruktion und des Hasses ebenso wie gegen die Irrwege in der Christentumsgeschichte selbst erschließt nun der christliche Glaube eine Deutung der Liebe, die in dem johanneischen Satz: »Gott ist Liebe« ihren ergreifendsten Ausdruck gefunden hat. Allerdings zeigen die Interpretationsgeschichte und die Wirkungsgeschichte dieses Satzes, daß sein semantischer Gehalt keineswegs sonnenklar vor Augen liegt. Wollen wir in ihm die Phänomenologie der Liebe als eine ihrem Wesen nach theologische Phänomenologie zusammenfassen, so müssen wir ihn entschlossen auf die Erkenntnisse beziehen, die wir uns hinsichtlich der Ordnung der Liebe, hinsichtlich der erotischen Erfahrung und hinsichtlich der notwendigen Relation von Liebe und Recht erarbeitet haben. Ohne eine Ver-

⁵ Vgl. hierzu SIMONE WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953, 143f.: »Diese Tugend (sc. die Liebe) ist die christliche Tugend *kat exochen* (sic!). Es ist die gleiche Tugend, die sich in dem ägyptischen Totenbuch mit ebenso erhabenen Worten wie denen des Evangeliums selbst ausgesprochen findet: »Ich habe niemanden zum Weinen gebracht. Ich habe niemals meine Stimme herrisch gemacht. Ich habe niemals jemandem Furcht eingejagt. Ich habe mich niemals taub gestellt gegen gerechte und wahre Worte.«

⁶ Vgl. EILERT HERMS, *Offenbarung und Erfahrung*, in: *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, 246–272; 247f. Anm. 3. – Für eine »Theologie der Religionen«, die die Universalität des Offenbarungsgeschehens religionstheoretisch entfaltet, stellt die methodische, die skeptische oder die prinzipielle Religionskritik der *Weltanschauungen* allerdings ein noch wenig erörtertes Folgeproblem dar.

nicht nur durch den
folgen des Christen-
christlichen Begriff
gerecht. Denn der
behens kann dieses
n erkennen, als ein
« und seine »ewige
öpferisch gesetzte
nd je in distinkter
Begriff des Heils-
ler positiven ge-
est, in denen
eils ein Weg ge-
pfer selbst seine

logie der Liebe. –
len Wege und
auungen der
in der Chri-
be eine Deu-
be« ihren er-
Interpreta-
s, daß sein
Wollen wir
ich theolo-
itschlossen
dnung der
r notwen-
et Ver-

953, 143f.:
lie gleiche
vie denen
gebracht.
n Furcht

«
ibe, Tü-
lie Uni-
ethodi-
erdings

knüpfung dieses Satzes mit der hier angestrebten Darstellung der Einheitlichkeit des Liebesphänomens bestünde nur die Gefahr einer schwer zu behebenden ideologischen Selbstverblendung.⁷

Erstens. Der Satz »Gott ist Liebe« bringt eine Selbst-, Welt- und Gottesgewißheit zur Sprache, für die Gottes erlösendes, heilsames Wollen und Wirken in der Lebensgeschichte des Christus Jesus, in seinem Transitus durch den Tod ins Leben durch Gottes Geist offenbar geworden ist. Diese Gewißheit ist derjenigen, die der platonischen wie auch der israelitisch-jüdischen Liebeskonzeption zugrunde liegt, insofern vergleichbar, als sie die göttliche Ermöglichung des menschlichen, des geschöpflichen Lebens selbst mit Hilfe der Liebessemantik beschreibt und daher zu einer theozentrischen, ja zu einer onto-theologischen Deutung der Liebe führt. Die »Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn« (Röm 8,39), ist für den Glauben die barmherzige, rettende, todüberwindende göttliche Aktionsform, die über alle Grenzen, Mauern, Gräber und Abgründe hinweg Einheit, Frieden und Versöhnung zwischen Getrennten zu stiften vermag. Daher steht die Liebessemantik nicht in einer ausschließenden Alternative zur Macht- und zur Gerechtigkeitssemantik, sondern veranschaulicht und verdeutlicht deren Aussageintention, Gottes Sein »von Ewigkeit zu Ewigkeit« als »unsre Zuflucht für und für« (Ps 90,1.2) zu bestimmen.

Von der platonischen, vielleicht aber auch von der israelitisch-jüdischen Liebeskonzeption scheint sich die Phänomenalität der Liebe in der Sicht des christlichen Glaubens nun allerdings dadurch zu unterscheiden, daß sie Gottes Liebe konsequent auf Gottes *Wahrheit* bezieht. Denn die Aktionsform des göttlichen Lebens, die uns in der geistgewirkten Gemeinschaft mit Jesu Geschichte und Geschick in der Tiefe unseres Selbstgefühls wandelt, deckt in uns zunächst jene herrschende unwahre Daseinsgewißheit auf, die dem ursprünglichen und unwandelbaren schöpferischen Wirken und Wollen Gottes⁸ unwillkürlich widerstreitet und darin zum Scheitern verurteilt und schon stets gescheitert ist. Die uns Menschen alle je individuell beherrschende unwahre Daseinsgewißheit kann mithin kraft der Aktionsform des göttlichen Lebens nur überwunden und geheilt werden, wenn sie in ihrem Wesen als faktischer Widerspruch

⁷ Ich freue mich, in dieser Hinsicht mit dem zentralen Gedanken der Dogmatik WILFRIED HÄRLES übereinzustimmen: »Die (göttliche) Liebe besteht darin, dem geliebten Geschöpf so zu begegnen, das es selbst zu einem liebenden Geschöpf wird.« (Dogmatik, Berlin/New York 1995, 245 Anm. 18).

⁸ Die Unwandelbarkeit des ursprünglichen schöpferischen Willens Gottes ist bekanntlich ein Grundgedanke in Luthers Schrift »De servo arbitrio«.

und als faktische Feindschaft gegen den göttlichen Gemeinschaftswillen und darin als Selbstwiderspruch und als der Hang zur Selbstverneinung auch *eingesehen* und *erkannt* ist.⁹ Gottes Liebe ermöglicht die Fähigkeit, die Ausdauer, den Mut und die Klugheit des menschlichen Liebens allein dadurch, daß sie – vermittelt durch die moralische Kommunikation innerhalb der Glaubensgemeinschaft wie innerhalb ihrer sozio-kulturellen Umwelt – eine je *konkrete Selbsterkenntnis* freilegt. Gottes Liebe hat die Form der *befreienden* – und d.h. die Wahrheit Gottes geltend machenden – *Wahrheit*, und ohne die Form der befreienden Wahrheit vermag sie weder Frieden noch Versöhnung noch Integration in Gottes Volk zu stiften. Sie evoziert das Grundgefühl eines unbedingten Geliebt-Seins und einer unveräußerlichen Liebenswürdigkeit nicht in der Verdrängung, sondern in der Anerkennung der je eigenen Negativität. Auf dem Boden und in der Anwendung dieser Regel zeichnet sich denn auch das Handeln im »allgemeinen Priestertum aller Glaubenden« im allgemeinen und in den theologischen Berufen im besonderen gegenüber den Theorien des kommunikativen Handelns wie gegenüber den dominierenden Metapsychologien in der therapeutischen Praxis dadurch aus, daß es – psychologisch wie – die je konkrete Selbsterkenntnis als unumgänglich notwendige Bedingung aller Liebesfähigkeit intendiert. So praktiziert es einen realitätsgerechten Umgang mit dem *Gewissen* der Person, der sie nicht in den Boden namenloser Trauer und diffuser Scham versinken läßt, sondern sie zur *Reue* führt.

Zweitens. Der Satz »Gott ist Liebe« benennt den Ursprung und den ermöglichenden Grund einer *liebenden Wahrnehmung der Wirklichkeit* – einer Wahrnehmung der Wirklichkeit, die den Charakter der unwillkürlichen Bereitschaft, der Tüchtigkeit, des Könnens und der *Tugend* besitzt und darin der mit dem gottebenbildlichen und gottgezeichneten Wesen der Person gesetzte sittliche Verpflichtung gerecht wird. Wenn wir mit dem Gedanken der liebenden Wahrnehmung der Wirklichkeit an Augustins Lehre vom »ordo amoris« anknüpfen, dann sind damit gegenüber der theologischen Theorietradition, aber auch gegenüber dem moralphilosophischen Diskurs und gegenüber der psychologischen und soziologischen Inanspruchnahme der *Liebe als Literatur* einige entscheidend wichtige und folgenreiche Verdeutlichungen verbunden.

Zunächst hat die Bestimmung der Liebe im Sinne der liebenden Wahrnehmung der Wirklichkeit ihr fundamentalanthropologisches Fundament

⁹ In diese Selbsterkenntnis zu führen ist nach Luther bekanntlich die »theologische« Funktion der Interpretation des sittlichen Gesetzes.

im *Selbsterleben* der Person: als Selbstverhältnis in einer natural bedingten sozialen Umwelt anderer sich selbst erlebender Personen und in der Beziehung zu dem transzendenten Grunde, der sie mit allem Seienden zusammen sein und werden läßt. Religiöse, moralische und erotisch-sympathetische Deutungen der kontingenten Realität der Liebe, die von der Dreidimensionalität des biblischen Menschenbildes aus welchen Gründen auch immer abzusehen suchen, sind unter dem Gesichtspunkt des Selbsterlebens als abstrakt zu beurteilen und auszuschließen. Es ist das Selbsterleben der Person in der Gewißheit des unbedingten Geliebt-Seins, das dazu nötigt, *Gottes Wirklichkeit* – die Wirklichkeit als das Kontinuum der Schöpfung Gottes – als *liebenswert* und *liebenswürdig* aufzufassen.

Sodann: Als liebende Wahrnehmung der Wirklichkeit ist das Geschehen der Liebe von den verzerrten Gestalten der selbstlosen Selbstaufopferung, des bloßen Mitleidsethos im Sinne Schopenhauers und der Flucht in die Privatheit und in die Beliebigkeit des sexuellen Entertainments gleich weit entfernt. Die Liebe wendet sich gleichursprünglich dem Selbst, dem Andern, der Welt und Gott in ungeteilter Hingabe und Freude zu. Sie will der Wirklichkeit als dem Kontinuum der Schöpfung Gottes *Gutes*. Sie ist daher *zugleich* Passion und freie Aktivität, *zugleich* Gefühl und Gestalt, *zugleich* personale Gemeinschaft und Sachlichkeit.

Um die dialogistische Beschränkung der Liebe auf die personale Begegnung jenseits der öffentlichen und sozialen Sphäre des Daseins zu überwinden, haben wir uns im Anschluß an Schleiermachers spekulative Ethik an einem Begriff von *Alterität* orientiert. Er stellt den grundbegrifflichen ontologischen und metaethischen Rahmen dar, innerhalb dessen sich die Liebe als das Lebensinteresse am »Wirklichwerden des Guten« verstehen läßt.¹⁰ Ihr Woraufhin ist jene Vollendungsgestalt des Volkes Gottes, die wir als die Bedeutung der Botschaft Jesu von der verborgenen Gegenwart des Reiches Gottes herausgearbeitet haben und die in entsprechender Weise der Gegenstand der anderen eschatologischen Metaphern und Symbole des Glaubens ist: also diejenige vollendete und vollkommene Gemeinschaft der geschöpflichen Personen (und in ihr der geschöpflichen Wesen überhaupt) miteinander, die durch die *visio Dei beatifica* gestiftet wird. Die zuversichtliche Erwartung dieser absoluten Zukunft ist in den Leiden, in den Schrecken, in den Anfechtungen und in den Ängsten dieser Zeit die *Hoffnung*, die sie beseelt. Auf dieses höchste

¹⁰ EILERT HERMS, Das Wirklichwerden des Guten: Das Kommen des Reiches Gottes. Zum Verhältnis von Güterlehre und ontologischem Fundament der Ethik, in: WILFRIED HÄRLE/REINER PREUL (Hg.), *Reich Gottes* (MJTh XI), Marburg 1999, 85–102.

Gute hin realisiert sie sich, indem sie dem Werden des Glaubens, dem Wandel der Daseinsgewißheit in der Tiefe des personalen Selbstgefühls zu dienen sucht; und sie gestaltet alle sozio-strukturellen Regeln des sozialen Lebens – also die Regeln einer angemessenen Gestaltung menschlicher *Leibhaftigkeit* – im Licht ihrer ureigenen Frage mit, ob sie den heilsnotwendigen Wandel der Daseinsgewißheit menschlich möglich machen. So dient sie dem Geiste Gottes, dem *Tröster*, der ursprünglich alle Liebe *entzündet*.¹¹

Das Lebensinteresse am Werden dieses Guten ist denn auch der phänomengerechte Horizont all jener Initiativen, Organisationen und Machtzentren, die den bedrückten, leidenden, kranken, hungernden, ausgebeuteten, versklavten, verurteilten, feindseligen Nächsten in die Menschheit Gottes einzubeziehen trachten. In diesem Lebensinteresse ist das bloße Mitleid überwunden. Ich bin mir dessen wohl bewußt, daß die Phänomenologie der Liebe in ihrer vorliegenden Form den Intentionen der vielfältigen diakonie-, befreiungs- und friedentheologischen Ansätze in der ökumenischen Christenheit der Gegenwart nicht voll gerecht zu werden vermag; dazu bedarf es einer vollständigen, als Güterethik konzipierten Theorie der Verantwortung, die die individuelle Person dazu anleitet, an ihrem jeweiligen undelegierbaren lebensweltlichen Ort in den interpersonalen und den sozialen Relationen mit ihrer Klugheit, ihrer Gerechtigkeit, ihrer Tapferkeit und ihrem Maß der Verwirklichung des schöpferischen Willens Gottes zu dienen.¹² Gleichwohl zeigt sie doch schon jetzt auf ihre Weise, daß der *Friede* und die *Gerechtigkeit* die sozio-politischen und sozio-strukturellen Leitbilder und Handlungsziele eines Lebens in der Ordnung der Liebe sind. Diese Leitbilder und Handlungsziele müßten aber fromme Wünsche bleiben, wenn sie nicht dazu dienen würden, Verfassungsordnungen zu entwickeln, innerhalb deren es ein ethisch legitimes und kontrollierbares Rechtssetzungsrecht auf Zeit gibt. Wir können angesichts der Erfahrungen mit der Gewaltbereitschaft in der euro-amerikanischen Geschichte nicht umhin, die Sorge für die friedensstiftende

¹¹ »Komm, Heiliger Geist, Herre Gott, / erfüll mit deiner Gnaden Gut / deiner Gläub'gen Herz, Mut und Sinn, / dein brennend Lieb entzünd in ihn'.« (EG 125,1)

¹² Diese als Güterethik konzipierte Theorie der Verantwortung ist übrigens auch die sachgemäße Alternative zu der politischen Theologie Helmut Gollwitzers, deren Parteilichkeit ich widersprochen habe in dem Beitrag: Die Theologie muß auf Klarheit dringen: EvTh 44, 1984, 586–592; bes. 591. Diesen Widerspruch, der mich die Sympathie des in der »Gesellschaft für Evangelische Theologie« versammelten linken Barthianismus gekostet hat, erhalte ich natürlich – zumal angesichts der unwürdigen Reaktion Gollwitzers – nach wie vor aufrecht.

Funktion zumal des Öffentlichen Rechts zu den entscheidend wichtigen Aufgaben der Liebe zu zählen.¹³

Schließlich haben wir den Versuch gewagt, innerhalb der Bestimmung der Liebe als der liebenden Wahrnehmung der Wirklichkeit auch die – namentlich in der neueren protestantischen Theologiegeschichte, aber auch im philosophischen Diskurs verschütteten – Momente der Weltliebe und der Gottesliebe freizulegen und zum Leuchten zu bringen. In Anknüpfung an den klassischen Begriff der *vita contemplativa* haben wir gezeigt, daß diesen Momenten der Liebe wesentlich der Charakter der *ästhetischen Erfahrung* zukommt. Sie sind daher schon immer offen gewesen für die ausdrückliche Produktion und Rezeption der Kunst.¹⁴ Die im Licht des Glaubens begriffene ästhetische Erfahrung hat es im Zusammenhang des Werdens des Guten mit dessen *Schönheit* und *Erhabenheit* zu tun. Möglich ist dieses Moment der Liebe unter der fundamentalanthropologischen Bedingung, daß die interne Struktur des Seelischen auch die *Urteilkraft* einschließt, die sich denn auch in einer eigenen und selbständigen Form zu äußern vermag: nämlich in der Form des Betrachtens, des Stauens und des Bildens. Aber so wichtig es ist, der Urteilskraft eine eigene Mitteilungs- und Darstellungsform zuzuschreiben, so wichtig ist es, ihre Bezogenheit auf Theorie und Praxis, auf symbolisierendes und organisierendes Handeln zu beachten. Sie macht in ihrer Geschichte ja nicht nur Gebrauch von den alltäglichen sprachlichen, gestischen und mimischen Zeichengebungen; sie produziert auch poetische, musikalische, architektonische, malerische und plastische Gebilde und damit Seiendes unter der Rücksicht des Schönen und Erhabenen. So leitet sie auch an zu einer spezifischen Praxis, nämlich zu einer Praxis des *Schonens*¹⁵, des bewahrenden Umgangs mit den kostbaren Dingen.¹⁶

¹³ Daher ist das in sich widersprüchliche Anliegen einer »politischen Theologie« in einer theologischen Theorie des Politischen und in einem ihr entsprechenden Ethos des Politischen vollständig aufgehoben. Vgl. hierzu auch GERHARD SAUTER, Was heißt »Evangelische Theologie«?: EvTh 44, 1984, 112–137; bes. 136.

¹⁴ SIMONE WEIL, aaO. (o. Anm. 5), 160–191, hat dies in ihrer Betrachtung über die »Liebe zur Ordnung der Welt« gesehen.

¹⁵ Zur Idee einer Praxis des Schonens als einem integrierenden Teil der ethischen Theorie vgl. ADOLF WUTTKE, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 2 Bde., Berlin 1861–1862, der hiermit der Vergessenheit entrissen sei.

¹⁶ Vgl. SIMONE WEIL, aaO. (o. Anm. 5), 189f.: »Wahrhaft kostbar sind die Dinge, auf denen wir als auf Sprossen zu der Schönheit der Welt aufsteigen, die uns einen Ausblick auf diese Schönheit eröffnen. Wer über sie bis zu der Schönheit der Welt selbst hinausgelangt, liebt sie darum nicht minder, sondern mit einer sehr viel stärkeren Liebe als vorher.«

5. *Agape und erotisch-sympathetische Intimität.* – Zu den kostbaren Dingen gehört die erotisch-sympathetische Gestalt der Liebe: die geschlechtsbestimmte und die freundschaftliche Liebe. Wir haben die beiden Momente dieser Gestalt mit Hilfe des von Niklas Luhmann und von Günter Dux eingeführten Grundbegriffs der *Intimität* beschrieben, die soziologische bzw. die evolutionslogische Fassung dieses Grundbegriffs jedoch im Anschluß an das frühe Hauptwerk Friedrich Schleiermachers intersubjektivitätstheoretisch korrigiert. Diese Korrektur läßt uns die Liebe als einen »bildbaren« und »gebildeten Trieb« (Günter Meckenstock) verstehen – als einen Trieb, der aus ist auf ein leibhaftes Einander-Sein, auf eine Begegnung, die im Medium des unabschließbaren Gesprächs über Gott und die Welt die Liebenden *je zu sich* kommen und darin auch ihr sexuelles Glück finden läßt. So gesehen erstrebt die Liebe eine *Wechselseitigkeit* des Verstehens, in der die Liebenden doch im Werden sind und bleiben. Sie ist darum der ausgezeichnete Fall unseres Selbsterlebens, der uns *zugleich* die Selbstheit des Andern und die eigene Selbstheit entdecken, achten und genießen läßt. Deshalb ist sie auch das wirkungsvolle Prinzip, das die vielfältigen Tendenzen zu einer »Kollusion« (Jürg Willi) als des schieren Gegenteils der Liebe im Alltag eines gemeinsamen Leben erkennen und bearbeiten läßt.

Wir haben die erotisch-sympathetische Gestalt der Liebe in die Ordnung der Liebe, wie sie dem Glauben erschlossen ist, eingezeichnet und damit die abstrakte Opposition zwischen einem angeblich platonischen Eros und einer angeblich christlichen Agape, zwischen Leidenschaft und Tugend überwunden. Die Überwindung dieser Opposition ist nicht auf dem Boden einer abstrakten dialogistischen Grundfigur, sondern nur auf dem Boden einer Güterlehre möglich, die ihrerseits auf dem Begriff einer wünschenswerten Ordnung der Güter beruht. Die Güterlehre beschreibt die Art und Weise, in der wir Menschen *tatsächlich* ein Lebensinteresse am Geschehen des guten göttlichen, des ursprünglich schöpferischen Willens gewinnen und ihm nicht nur mit unserer ebenso unscheinbaren wie folgenreichen Verantwortung praktisch dienen, sondern ihn auch in den Formen des Festes und der Feier, der Andacht und der Expression liebend betrachten. Weil die theologische Fassung einer Güterlehre eine spezifische Weise des *guten Lebens* beschreibt, ist sie selbstverständlich an einem spezifischen Begriff des Friedens, der Freude und der Erfüllung orientiert, der zugleich die Perspektive der aristotelischen *Eudaimonia* in sich aufbewahrt. Darin besteht ihr wohlverstandenes und unveräußerliches *erotisches* Moment.¹⁷ Umgekehrt wäre das Glück der Freundschaft und der Ge-

¹⁷ Daher schließt ein *Ethos* immer auch einen *Eros* ein.

schlechtsliebe keinen Pfennig wert, wenn es nicht das Moment der Hilfe und der Fürsorge, des Schutzes und der Treue – also agapistische Züge – einschließen würde. So sind *Eros* und *Agape* – »Gefühl der Liebe und Geist der Liebe«¹⁸ – als zwei – wenn auch verschieden konstituierte – Kommunikations- und Interaktionsformen im Horizont des Reiches Gottes oder des ewigen Lebens als des erfüllenden und beseligenden *Woraufhin* unseres Daseins aufeinander bezogen und miteinander verschränkt.

6. *Gott als Eros*. – »Gott ist Liebe«. Wir haben diesen tiefen und prägnanten Spruch des 1. Johannesbriefs bisher im Sinne einer zusammenfassenden Bestimmung des göttlichen Wirkens verwendet, das als die Äußerung und als die Aktionsform eines *Liebens* zu verstehen ist. In dem Inbegriff des Heils- und Offenbarungsgeschehens, dem wir Menschen alle die Fähigkeit zu lieben verdanken, zeigt sich Gottes wahre Liebe, kraft derer Gott das Böse der menschlichen Schuld- und Leidensgeschichte in das Gute einer Versöhnungs- und Segensgeschichte aufhebt. Sie stiftet als die barmherzige Liebe einer allumfassenden »Veränderungskraft«¹⁹ die notwendigen und hinreichenden Bedingungen dafür, daß die im Wesen der geschöpflichen, der ebenbildlichen Personalität gesetzte Bestimmung *gerettet* wird. In dieser ihrer *Macht* – ihrer Himmelsmacht – erweist sich Gott selbst als »unaussprechlich Liebender«.²⁰

Sagt dieser tiefe und prägnante Spruch noch mehr? Bringt er darüber hinaus auch eine Erkenntnis zum Ausdruck, die der Gottesgewißheit des Glaubens hinsichtlich des Seins und Wesens Gottes erschlossen ist? Regin Prenter hat diese Frage damit beantwortet, daß er den Spruch des 1. Johannesbriefs als eine notwendig trinitarische Deutung des göttlichen Seins *als* Liebe in der »Einheit freier Personen« interpretierte.²¹ Er knüpfte an die Trinitätstheologie Augustins an, der Gottes Geist als die Liebe bestimmte, die Gott den Vater und Gott den Sohn zu inniger Gemeinschaft verbindet, und der mit dieser Bestimmung die relationale Deutung des göttlichen Person-Seins in der lateinischen Christentumsgeschichte ent-

¹⁸ Die in dieser ganzen Darstellung widerlegte abstrakte Opposition von *Eros* und *Agape* ist von JOHANNES FISCHER, Gefühl der Liebe und Geist der Liebe: ZThK 97, 2000, 88–109, soeben noch einmal bekräftigt worden, der seinen Text mit dem traurigen Satz beginnt: »Was haben christlicher Glaube und christliches Handeln mit Gefühlen zu tun? Eigentlich nichts.« (88).

¹⁹ ODA WISCHMEYER, Art. Liebe IV. Neues Testament: TRE 21, 138–146; 145.

²⁰ FRIEDRICH GEORG FICKERT, »O daß doch bald dein Feuer brennte« (EG 255,1).

²¹ REGIN PRENTER, Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie: ThLZ 96, 1971, 401–413; 406.

scheidend prägte.²² Damit sind große und schwierige Fragen der Lehre von Gott berührt, die am Ende dieser Phänomenologie der Liebe ein neues Themenfeld bezeichnen, auf das ich jetzt nur einen letzten Blick werfe.

Der Spruch: »Gott ist Liebe« intendiert zweifellos eine Aussage über das Wesen des Ursprungs und des Grundes aller Wirklichkeit. Sie gibt im Kontext des biblischen Offenbarungszeugnisses den Anstoß dazu, mit den Mitteln der Trinitätslehre das metaphysische Interesse an der Struktur von Unbedingtheit aufzugreifen und zugleich zu verwinden. Sie bestimmt das Grundverhältnis zwischen Sein und Seiendem als Grundverhältnis zwischen Gottes vollkommenem *Selbstsein* in seiner wesentlichen Dunkelheit und dem *Anderssein* des welt- und heilsbegründenden Wirkens. Wenn sie dieses Grundverhältnis als Liebe prädiziert, so spricht sie von einer ursprünglichen und ewigen Bewegung, in welcher Gott in seinem Anderssein dem Weltgeschehen zugewandt ist und bleibt. Diese ursprüngliche und ewige Bewegung aber ist möglich dann und nur dann, wenn dieses Anderssein ein wesentlich *ekstatisches* und *erotisches* ist.²³ In jenem Grundverhältnis Gottes zur Welt existiert Gott selbst – wie Maximus Confessor zu sagen wagte – als *Eros*. Sprechen wir dem göttlichen Anderssein in dem komplexen Zusammenhang seiner ursprünglichen und ewigen Bewegung den Charakter des Eros zu, dann sprechen wir ihm damit ein Aus-Sein auf ein Woraufhin und damit ein Aus-Sein auf Erfüllendes zu, ohne welches unsere Erfahrung der Liebe nicht zu denken ist. Sie erweist sich eben deshalb als das absolute bildspendende Moment in der *Metaphorologie* des göttlichen Lebens. Und sie vermag das zu sein, weil sie als die unwiderstehliche Macht in der Sphäre des Seienden das bildempfangende Bild Gottes ist.²⁴

²² Bis hin zu EBERHARD JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, bes. 446ff.: »In der Identifikation mit dem Menschen Jesus, die als Sendung seines einzigen Sohnes in die Welt ... vorgestellt wird, erweist sich, daß Gott die Liebe selber ist. Das wird nur verständlich, wenn Gott zugleich Liebender und Geliebter ist...Gott ist demnach ein sich selber Liebender.« (448). Die Pointe dieses Gedankens lautet: »Gott ist nicht nur liebendes Ich und geliebtes Du. Gott ist vielmehr das ausstrahlende Geschehen der Liebe selbst.« (448f.).

²³ Ich orientiere mich hier an CHRISTOS YANNARAS, Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen 1982, 29.47.66f.

²⁴ In dieser Hinsicht verstehe ich die onto-theologische These von THOMAS VON AQUINO: »Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.« (»Gottes Liebe ist die die Güte in den Dingen eingießende und schaffende Liebe.«) (Summa Theologiae I q. 20 a. 1).