

Liebe

Markus Lersch und Joachim Negel

Nach christlichem Verständnis ist Liebe „nicht das Wort – auch nicht das letzte – der Welt über sich selbst, sondern das abschließende Wort Gottes über sich und ebendamt auch über die Welt“¹. So wahr dieses Urteil ist, so sehr stehen jene Liebe, die das Zentrum des christlichen Glaubens und Gottesbildes darstellt, und das „weltliche“ Phänomen Liebe in analogem Verhältnis zueinander, weswegen sich eine christliche Theologie nicht davon dispensieren kann, dieses spannungsreiche Zueinander zu beschreiben – und zwar im klassischen Dreieck von Eros, Philia, Agape: der leidenschaftlich begehrenden Liebe, der treuen Freundesliebe und der selbstvergessen gütigen Liebe.

1. Biblische Befunde

Grundlegend für das christliche Verständnis ist, dass die schon anthropologisch zentralen Phänomene von Freundschaft und Liebe von Anfang an in den Sog der Person und Geschichte Jesu von Nazareth geraten. Jesus lebt Freundschaft, und zwar in einer Form, wie man sie sich intensiver nicht vorstellen kann: „*Ich nenne euch Freunde, denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe*“ (Joh 15,15; vgl. Lk 12,4).² Zur Freundschaft gehört das Teilen, Sich-Erschließen und -Öffnen füreinander. Jesus hat keine Geheimnisse vor den Seinen; was sein Innerstes ist, teilt er ihnen mit, und zwar „ganz“: „*Niemand weiß, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand weiß, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will*“ (Mt 11,27 par). Und doch bleibt in dieser restlosen Selbstmitteilung die nötige Diskretion gewahrt. Da ist kein sorgloses oder gar schamloses Ausplaudern des Intimen; da ist ein Mitteilen des Eigensten, das gleichwohl eine hoheitliche Distanz zu wahren weiß: „*Ihr nennt mich Meister und Herr, und ihr nennt mich mit Recht so, denn ich bin es*“ (Joh 13,13). Eben diese Distanz ist nun aber nicht eine solche des Angemaß-Autoritären, sondern der wirklichen Autorität. Denn die Meisterlichkeit des Meisters erweist sich in der Fähigkeit zu einer Selbstvergessenheit, die selbst

¹ Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln ²1963, 92.

² Vgl. Peter Hünermann, *Jesus Christus, unser Freund. Eine Antwort auf die Frage nach der Identität Jesu von Nazareth*, in: *IKaZ* 36 (2007) 247–257.

dem Verlorensten noch nachgeht (Mt 18,12–14; vgl. Joh 10,11) und deshalb den äußersten Selbsteinsatz nicht scheut: „Da er die Seinen liebte, die in der Welt waren, erwies er ihnen seine Liebe bis ins Äußerste“ (Joh 13,1) – es ist wohl kaum ein Zufall, dass das Thema „Freundes- bzw. Bruderliebe“ v. a. im Johannesevangelium so breiten Raum findet (nur dort ist die Rede von dem Jünger, den Jesus „liebte“, oder von „Freunden“ Jesu). Die Johannesgemeinde zeichnet sich überhaupt durch ein besonderes Interesse am freundschaftlichen Umgang untereinander aus (3 Joh 15), erblickte sie hierin doch eine vorzügliche Form der Nachahmung jenes Umgangs, den Jesus mit den Seinen pflegte.³ Aber auch die Synoptiker wissen um diese Zusammenhänge. Wie sehr erscheint da Jesus den Menschen zugewandt bis ins Äußerste; wie sehr läßt er sich stören vom Bedürfnis der Menge, den Fragen der Jünger, den Nöten der Armen und Kranken – ohne sich darin zu verlieren. Jesus, dieser „Freund der Zöllner und Sünder“ (Mt 11,19 par; Lk 7,34), setzt sich den Menschen aus, ohne sich gemein zu machen, er gibt sich selber preis, ohne zu taktieren; seine Haltung zeugt von einer Souveränität, die in ihrer verstörenden Hoheitlichkeit zutiefst demütig ist und – nur scheinbar paradox – gerade deshalb den Konflikt nicht nur mit den politischen und religiösen Autoritäten, sondern auch mit den eigenen Freunden nicht scheut (vgl. Lk 9,54 f.; Mk 8,33 par). Denn Liebe kann, wo es nötig ist, auch „zürnen, Gleichgültigkeit redet nach dem Mund“⁴ (Augustinus) – ohne dass eine solcherart erwachsene Liebe durch den leidenschaftlichen Eifer, zu dem sie sehr wohl fähig ist (Joh 2,17; vgl. Mt 21,10–17 parr), „verbittern“ würde (1 Kor 13,5).⁵

Die Kraft zu solch starker, selbstvergessener Freundesliebe ist freilich keine, die Jesus aus sich selbst schöpft; sie speist sich vielmehr aus seiner Gebetsbeziehung zu jenem Gott Israels, den er als seinen „Vater“ erfährt und als dessen „Sohn“ er sich weiß. Eben hierin liegt das spezifische Geheimnis, das Jesus umwittert: Da ist ein Mensch, der sich in allem, was er tut, vollständig aus einer Wirklichkeit schöpft, die als sein Eigenstes von etwas zeugt, das größer ist als er selbst. Und so wird Jesus für jene, die mit ihm Umgang haben, zu einer Art Durchbruchstelle der Präsenz Gottes in dieser Welt: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“; „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 14,9; 10,30). Jesu ganzes Leben, so Karl Jaspers, scheint „wie durch-

³ Hermann-Josef Klauck, Kirche als Freundesgemeinschaft. Auf Spurensuche im Neuen Testament, in: Ders., Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus, Freiburg i. Br. 1992, 95–123.

⁴ Augustinus, In epistulam Iohannis ad Parthos, 7,8; Sermones de tempore, 49, 4 – zit. n. Josef Pieper, Über die Liebe, in: Ders., Werke in acht Bänden, hrsg. v. Berthold Wald, Hamburg 1996, Bd. IV, 296–414, 334.

⁵ Vgl. Eugen Biser, Der Freund. Annäherungen an Jesus, München 1989, 183–185.

leuchtet von der Gottheit“; „in jedem Augenblick Gott nahe, gilt ihm nichts als (...) Gottes Wille“: nämlich dessen zuvorkommender, unbedingt für den Menschen entschiedener Liebe zum Durchbruch zu verhelfen (Mk 1,15; 6,33 u. ö.). Aus liebendem Gehorsam gegenüber dem Anspruch, vor den er sich gestellt sieht, wächst Jesus das Bewusstsein zu, „sich von Gott geschenkt zu sein“, und eben hieraus resultiert nun auch seine „wundersame Unbefangenheit“, „schlechthin alles in der Welt in Frage stellen“, alles aus dem Blickwinkel Gottes betrachten zu können.⁶ Souveräne Freiheit gegenüber den Autoritäten von Tempel und Prokuratorenpalast (Mk 11,33 parr; Joh 18) bei gleichzeitiger Zuneigung zu den Hilflosen und Verachteten (Mk 6,34 par); autoritativer Wahrheitsanspruch hier (Joh 5,19; 8,28) und selbstvergeessene Wahrhaftigkeit dort (Mk 22,14 par); einklagender Gerechtigkeits-sinn auf der einen Seite (Mt 5,20; Lk 18,1–8) und auf helfende Barmherzigkeit auf der anderen (Lk 15,11–32): Diese scheinbar kontradiktorischen Haltungen interpretieren sich in Jesu Auftreten gegenseitig; daher das immer wieder zu hörende Erstaunen, ja Entsetzen seitens seiner Zuhörer: „Er redete mit Vollmacht, nicht wie ihre Schriftgelehrten“ (Mk 1,22 parr). Deshalb wird aus der österlichen Auferstehungserfahrung heraus Jesu Kreuzestod auch nicht als ein schmähhliches Scheitern wahrgenommen, sondern als äußerste Treue Jesu zu seiner Sendung.⁷ In ihr trägt Gottes Liebe, für die Jesus einstand, selbst in der dramatischsten Infragestellung den Sieg davon: nämlich als höchst risikoreicher (Selbst-)Einsatz des Eigensten in einer der Gewalt verhafteten Welt, damit diese begreife, wie sehr Gott sie liebt (Joh 3,16).

Der Weg der Liebe, wie ihn das Neue Testament in Jesu Leben und Geschick erkennt, ist nicht einer, der, gleichsam platonisch, die Welt hinter sich läßt, um an die Sterne zu rühren (*ánhodos*); sondern dieser Weg führt im Gegenteil zunächst „von oben nach unten“ (*káthodos*) mitten in die sterbliche Welt hinein: „*usque ad mortem crucis*“ (Phil 2,8b). Wenn nun aber an der Art, wie Jesus sein Gottesverhältnis lebt, ablesbar wird, wie bzw. was Gott ist, nämlich unwiderruflich zum Menschen entschiedener Liebes- und Weltengrund, dann wird es nötig, „Jesus in der Totalität seiner Lebenswirklichkeit als die leibhaftige Selbstverlautbarung Gottes“⁸ zu bekennen, als dessen menschgewordene Selbstaussage. Und damit gerät uns der Glutkern des christlichen Glaubens vor Augen. Anthropologisch läßt er sich wie folgt beschreiben:

⁶ Alle Zitate Karl Jaspers, *Die großen Philosophen I*, München 1959, 204 f; 224.

⁷ Vgl. Biser, *Der Freund*, 101–127; 146–163; 168–174.

⁸ Ebd., 111.

2. Anthropologische Entfaltungen

An Jesu Leben und Geschick wird deutlich, dass der unermessliche Weltengrund selber Sehnsucht nach den Menschen hat und deshalb unter Verzicht auf seine Prärogative „Schönheit“, „Herrlichkeit“ und „Unsterblichkeit“ „den Weg hinab“ sucht, um den Menschen einen Weg aus Sünde und Sterblichkeit zu eröffnen. Das heilstiftende Motiv des „wunderbaren Tausches“ (*admirabile commercium*) hat hier seinen Ort: „Denn ihr wist, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe [*charin*] getan hat: Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen.“ (2 Kor 8,9)

Dieser Reichtum gründet in der Bereitschaft und Fähigkeit der Liebe, die Armut des anderen auf sich zu nehmen, um ihm einen Weg ins Leben zu eröffnen; dem Anderen (allen Widerständen zum Trotz und durch sie hindurch) zu seiner ihm eigenen, verlorenen Freiheit zu verhelfen und genau darüber Freude zu empfinden. Eine solche Haltung der Freude am Wachstum des Anderen entsteht aus der Fähigkeit, im entscheidenden Augenblick sich selbst zurücknehmen zu können (vgl. Joh 3,29 f.) – eine Haltung der Selbstvergessenheit und Diskretion, die im äußersten Fall bis zur Hingabe des eigenen Lebens für die Freunde gehen kann (Joh 15,13). Es ist wohl kaum eine Übertreibung, wenn man feststellt, dass ein solches Erleben der Gottheit einen Umsturz (nicht nur!) in den spätantiken Gottesvorstellungen insgesamt darstellt.

Dass die ewige Gottheit sich ihrer Machtvollkommenheit entäußert, um dem Menschen bis in dessen letzte Verstiegenheiten hinein rettend nachzugehen; dass ihre Schwäche um des Menschen willen der paradoxe Erweis einer nun wirklich göttlichen, weil nicht an sich selbst haltenden Machtfülle ist, war für die Griechen undenkbar. Die entscheidende Begründung hierfür findet sich allein in der spezifisch *christlichen* Gotteserfahrung, die da lautet: „Wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott [in Christus] zu uns hat. Gott ist die Liebe [*ho thes agpe estn / deus caritas est*]; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4,16).

Damit ist das entscheidende Stichwort gefallen: *Agape!* Dieses schon bei Homer sporadisch verwendete Alltagswort gewinnt erstmals in der Septuaginta Prominenz und bringt dort den spezifischen Charakter jener Liebe ins Wort, durch welche sich, prophetischem Zeugnis zufolge, der Gott Israels auszeichnet: „ahaba“ (אהבה) bzw. „rachamim“ (רחמים): Erbarmen, Gunst, Huld, Güte, Milde, Nachsicht, Sanftmut etc. (Hos 3,1; 11,14.8; 14,5; Jes 54,8.10; Jer 31,20; vgl. 1 Kor 13,4–7)⁹. Das Wort wird zum Albtraum aller

⁹ Vgl. Gottfried Quell – Ethelbert Stauffer, Art. „γαπω A-D“, in: ThWNT, Bd. I, 20–55.

Übersetzer des Neuen Testaments. Das Lateinische setzt dafür „caritas“, das Französische „charité“ bzw. „amour du prochain“, das Englische „charity“, das Deutsche „Nächstenliebe“. Bei Licht besehen, ist „Nächstenliebe“ freilich zu schwach. Gegenüber dem begehrenden, leidenschaftlichen „Eros“ und der gleichberechtigten „Philia“ zwischen Freunden meint „Agape“ noch einmal anderes und mehr: Sie ist die Liebe, die gibt, statt zu nehmen; die sich zurücknimmt, statt den ganzen Raum zu beanspruchen; die eher das Wohl des anderen als das eigene sucht.

„Agape“ ist eine von aller Selbstsucht befreite Liebe. Am besten ist sie vielleicht mit jener Liebe zu vergleichen, die Eltern ihrem Kind entgegenbringen. Kinder, sagt Alain de Botton, können zu Lehrern Erwachsener werden, indem sie (durch ihre Hilflosigkeit, Abhängigkeit und Verletzlichkeit, aber auch ihren Egoismus) in ihnen die Fähigkeit zu einer Liebe wachrufen, bei der es nicht um ein wechselseitiges Geben und Nehmen geht, sondern ausschließlich um das Wohl des anderen.

Kinder lehren uns, dass Liebe in ihrer reinsten Form gewissermaßen ein Dienst ist. (...) Wir sind gewohnt, andere dafür zu lieben, was sie für uns tun (...). Aber Kleinkinder können gar nichts tun. (...) Sie lehren uns, zu geben, ohne etwas im Gegenzug zu erwarten, einfach weil sie Hilfe brauchen und wir in der Lage sind, diese zu geben.¹⁰

Und so lehrt die elterliche Agape, was das Neue Testament auf die sprichwörtliche Formel bringt: „Geben ist seliger denn Nehmen“ (Apg 20,35). Erwachsene lernen durch das Kind aber noch etwas anderes über die Liebe, und dies ist ein weiterer zentraler Aspekt neutestamentlicher Agape: Selbstvergessene Liebe bedeutet

ein stetiges Bemühen (...), mit äußerster Behutsamkeit zu interpretieren, was sich jeweils unter der Oberfläche von schwierigen oder unangenehmen Verhaltensweisen verbirgt. Die Eltern müssen jeweils erraten, was das Schreien oder Treten, der Kummer oder die Wut [ihres Kindes, d. Verf.] eigentlich bedeuten.

Die Schlußfolgerung, die de Botton zieht, lautet:

Wie liebevoll wären wir in unseren erwachsenen Beziehungen, wenn es uns gelingen würde, dieses instinktive Verhalten auch nur in einem kleinen Maße zu übernehmen – wenn wir auch hier Mißmut und Boshaftigkeit durch-

¹⁰ Alain de Botton, *Der Lauf der Liebe*, Frankfurt a. M. 2016, 140.

schauen und die fast immer dahinter stehende Angst, Verwirrung und Erschöpfung sehen könnten. Dies würde tatsächlich bedeuten, die Menschheit mit einem liebenden Blick zu betrachten.¹¹

In genau diesem liebenden Blick der „Agape“ hat das Feindesliebegebot Jesu seinen Ursprung (Mt 5,43–48; Lk 6,27 f. 32–36) – und damit ist der Umsturz in der Gottesvorstellung nun endgültig vollzogen. Dass es besser ist, gut zu sein als böse, war auch der antiken Philosophie nicht fremd. Dass Hilfsbereitschaft über Selbstsucht triumphiere, Bescheidenheit dem Hochmut vorzuziehen sei, wusste auch die frühjüdische Weisheitsliteratur. Aber dass man seine Feinde lieben und denen Gutes tun soll, die einen hassen, das ist des Guten zu viel. Es läuft einfach allen instinktiven Selbsterhaltungsmechanismen zuwider. Und doch offenbart sich gerade in einer solchen Schwäche eine Stärke, die stärker ist als alle Stärke dieser Welt; es offenbart sich eine bisher nicht gesehene, unbekannte Seite Gottes.

3. Theologische Ausfaltungen

An der Lebensweise Jesu wird ablesbar, dass der Gott Israels, aus welchem Jesus sich geschöpft hat, hass- und insofern todüberwindende Liebe ist, und zwar, weil dieser Gott sich vom Hass und vom Tod, den man seinem Zeugen bereitet hat, zuinnerst hat betreffen lassen: *„Denn da die Welt (...) auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten“*, wird Paulus dies auf den Begriff bringen (1 Kor 1,21) – Verkündigung im Sinne jener realpräsentischen bzw. realsymbolischen Verkündigung, wie Leben und Geschick Jesu selber sie darstellen. *„Die Juden fordern Zeichen“*, d. h. Machterweise in Taten und Wundern; *„die Griechen suchen Weisheit“*, d. h. eine Aufschlüsselung der Rätsel von Kosmos und Geschichte, Seele und Natur.

Wir dagegen verkünden Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber (...) Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen (1 Kor 1,22–25).

Deshalb bedeutet, sich der Torheit und Schwäche Gottes anzugleichen, nicht nur, die Wehrlosigkeit göttlicher Liebe zum zentralen Orientierungspunkt des eigenen Lebens zu machen; es bedeutet wesentlich mehr: nämlich zu

¹¹ Alle Zitate ebd., 143 f.

einer *theologischen* Bestimmung des Phänomens Liebe zu gelangen. Wo man vom neutestamentlichen Offenbarungsgeschehen her denkt, da weist man dem Phänomen Liebe in seinen dimensionalen Ausfaltungen von Eros, Philia, Agape einen einheitlichen Ort zu. Die Wucht sexuellen Verlangens nach Intimität, das nicht minder starke Verlangen nach Anerkennung und Geborgenheit (samt der hieraus erwachsenden wechselseitigen Sympathie) sowie das Verlangen nach einem das Leben umfängenden Sinnhorizont sind nicht heterogene Phänomene, die beziehungslos neben- oder gar gegeneinander stehen; es sind vielmehr drei Ausfaltungen ein und derselben Wirklichkeit. Und eben diese verweist auf den Grund von allem, was ist: auf Gott.

3.1. Religionsphilosophische Hintergründe

Theologische Phänomenologien von Freundschaft und Liebe scheitern meist daran, dass man den Menschen viel zu sehr aus dem Blickwinkel einer Theorie der Bewusstheit und Willensfreiheit faßt, hingegen die unbewussten, passionellen bzw. affektiven Momenten des personalen Selbstseins zu wenig beachtet. Und so dividiert man Eros, Philia und Agape auseinander, spielt das eine gegen das andere aus. Als „christlich“ gelten dann Agape, vielleicht noch Philia, als „heidnisch“ hingegen der leidenschaftliche Eros, und so will man mit diesem nichts oder nur wenig zu tun haben.¹² Dagegen ist evident, dass gerade zur selbstvergessenen Agape es einer vitalen Kraft bedarf, und woher sollte die einem zuwachsen, wenn nicht aus einem tiefen Berührtsein? Eben ein solches Berührtsein nennt Platon „Eros“ – Eros aber ist ein Göttername.¹³ Auch in intensiven Freundschaften nach Art der platonischen oder aristotelischen Philia (*amicitia honestorum*) fallen das Verlangen nach geistiger Intimität und affektiver Sympathie ineins – hier ist erneut etwas Göttliches am Werk, nämlich die Ahnung einer Vollkommenheit, die im Gespräch der Freunde umspielt wird.¹⁴ Genau diesem

¹² So die Stoßrichtung von Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh 1930/²1954; ähnlich der frühe Karl Barth (*Der Römerbrief*, Zweite Fassung 1922, Zürich ¹⁰2005, 328–342), Heinrich Scholz (*Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, Tübingen 1929) und Emil Brunner (*Eros und Liebe*, Tübingen 1937). – Dagegen entschieden Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „*Deus caritas est*“ [2005]; aber auch schon Paul Tillich: „Wenn Eros und Agape reine Gegensätze sind, dann ist die Liebe zu Gott unmöglich“ (*Systematische Theologie* Bd. I, Stuttgart ²1956, 323).

¹¹ Vgl. Platon, *Phaidros*, 242e; *Symposion* 178a.

¹¹ Vgl. Plato, *Lysis*, 220b; *Phaidros*, 276e–277a; vgl. auch Aristoteles, *Eudemische Ethik*, VII 6 (1240b 12–30).

Streben nach Vollkommenheit (erān) ist es geschuldet, dass die Freunde sich lieb haben (phileîn) und einander gut sind (agapān).¹⁵ Man sieht: Eros, Philia, Agape lassen sich nicht trennen, sind aber auch nicht einfach dasselbe; sie sind dimensionale Gestaltformen derselben Wirklichkeit. So sehr die den Kosmos belebende Gottheit sich nach griechischer Tradition als Eros zu verstehen gibt, als schöpferische „vis unitiva“ (ein Abglanz davon leuchtet auf im erotischen Liebesspiel¹⁶, in der Befruchtung von Pflanzen und Tieren¹⁷, und selbst Sterne und Götter werden von ihr noch durchglüht¹⁸); so sehr derselben Tradition zufolge die Ewige Gottheit sich darüber hinaus in der menschenverbindenden Philia zu erkennen gibt (denn alle politische Ordnung ist fernes Echo einer majestätisch-geistigen Harmonie¹⁹), so sehr ist Gott, wie die biblischen Schriften ihn verstehen, in seinem innersten Glutkern noch einmal mehr und anderes: nämlich sich selbst zurücknehmende und gerade dadurch alles in sich einbergende Liebe: Agape! Die ewige Gottheit *hat* nicht nur Liebe; sie *ist* in sich selber und als sie selber lebendiges Geschehen der Liebe, und dies sowohl in ontologischem (d. h. weltbe gründendem) als auch in ontischem (d. h. welterhaltendem) Ausmaß. In Gott fallen kosmogonischer Eros, welterhaltende Philia und erlösende Agape ineins. Inwieweit bedarf es aber der Einsichten sowohl der verschiedenen griechischen als auch der verschiedenen biblischen Traditionen, wenn es darum geht, nicht v. a. das menschliche Lieben in überschwenglichem Maße zu vergöttlichen, wohl aber Gott als Liebe zu verstehen?

3.2. Trinitätstheologie

Dass Gott Liebe *ist* und nicht nur Liebe *hat*, war für die frühe Kirche Anlass, Gott in seiner Natur als unvordenkliches Geschehen von Eros-Agape zu denken, nämlich als Hingabe des ewigen Vaters an das andere seiner selbst, das ewige sohnliche Wort (den Logos), und des ewigen sohnlichen Wortes an den es zeugenden Vater: vollkommene Einheit des Sich-Verschenkens an den Anderen und Sich-Empfangens vom Anderen her. Der aus diesem wechselseitigen Hingabegeschehen entstehende Geist ist noch einmal Gott – nun aber in Gestalt eines unvordenklichen Resonanz- bzw. Atemraumes der Liebe von Vater und Sohn (spiratio/osculum unitatis sive caritatis), in

¹⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, VIII 4 (1156b 7–32) u. ö. Vgl. auch Cicero, Laelius sive De amicitia V, 20.

¹⁶ Vgl. Platon, Symposion, 192e, 193d; Lukrez, De natura rerum I, 1–43 (Prooem).

¹⁷ Vgl. Ephraem der Syrer, De Paradiso 9, 10–13; 10, 5–8, in: SC 137, 125 f.; 137 f.

¹⁸ Vgl. Cicero, De Natura Deorum, 2, 10, 28.

¹⁹ Vgl. Origenes, Contra Celsum, I, 48.

welchem beide nicht nur in ihrer Unterschiedenheit eins sind und in ihrer Einheit unterschieden, sondern worin nun auch der gesamte Kosmos in Gestalt von Natur- und Menschheitsgeschichte eingeborgen ist. Denn „wo“, wenn nicht „in“ Gott, wäre, was ist?

So spekulativ diese Überlegungen auch sind, so eröffnen doch allererst sie die Möglichkeit, jenen Gott zu denken, der sich biblischem Zeugnis zufolge in Schöpfung und Erlösung als Liebender offenbar gemacht hat – „*fecit et reficit*“. Gott als der ewige Vater hat vermittels seines in unvor-denklicher Liebe gezeugten Wortes den Kosmos nicht nur geschaffen (Joh 1,3; Kol 1,16 f.), sondern sich in der menschengewordenen Gestalt dieses Wortes (nämlich in Jesus von Nazareth) in ihn hineingegeben (Joh 1,14), weshalb gilt: Gott ist von Ewigkeit her dreifaltige Liebe, die den Kosmos sowohl unterfängt als auch überwölbt und gerade darin allem, was nicht Gott ist, einen eigenen Platz einräumt – selbst Sünde und Tod geschehen somit auf eine gewisse Weise „in“ Gott, ohne deswegen das letzte Wort zu behalten. Denn so wenig in Gott Sünde und Tod sein können (Gott ist ihr Gegenteil, nämlich unvor-denkliches Licht, nicht erlöschende Liebe, ewiges Leben), so sehr müssen Sünde und Tod, sollen sie ihre Macht verlieren, vom dreifaltigen Leben der Gottheit unterfangen und solcherart zunichte werden (vgl. 1 Kor 15,54c–55).

Man sieht hier erneut, wie vom Christusereignis her die traditionellen Gottesvorstellungen von Griechen- und Judentum in ein neues Gravitationsfeld geraten. Gott umfaßt alles: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“, sagt Paulus in seiner Rede auf dem Areopag, einen hellenistischen Stoiker zitierend (Apg 17,28). Und doch steht Gott uns gegenüber, er läßt sich ansprechen: „Vater unser im Himmel...“ (Mt 6,9 par).

Dies beides: Gott als umfassender Geist der Liebe, der kein Außen hat und deswegen dem Menschen inniglicher ist, als dieser sich selber je zu sein vermag (vgl. Ps 139; Sir 43,27; 1 Kor 2,10), und Gott als ewiger Vater, der dem Menschen in Christus zugleich gegenübersteht (vgl. Lk 15,11–31; 10,25–37), jeden einzelnen zu seiner eigenen, selbstverantworteten Freiheit befreiend (vgl. Joh 8,11)²⁰ – diese heilstiftende Dialektik göttlichen Lebens – entdecken der Apostel Paulus und der Evangelist Johannes, aber auch nachbiblische Theologen wie Origenes und Athanasius, Irenäus und Anselm, Richard von St. Viktor und Duns Scotus im Spiegel der Lebensgeschichte Jesu von Nazareth. Der biblische Gott erweist sich ihnen als größer

²⁰ Zu dieser Dialektik von Monismus und Personalismus („Gott ist zugleich persönlich und alles“), die auf einen trinitarischen Pan-en-theismus hinausläuft, vgl. Peter Strasser, *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz – Wien – Köln 2002, 94, 107 f., 191.

als alles, was Menschen gemeinhin für groß halten, und deshalb hat er die auf heilsame Weise den Menschen beschämende und zugleich beglückende Größe, sich umschließen zu lassen von dem, was im Vergleich zu ihm gesehen klein und unansehnlich ist: vom Menschen. Und so gewinnt der Mensch Schönheit, Würde und Größe. Indem der göttliche Weltengrund (der sein ewiges „Wort“ ewig „gebärende“ bzw. „zeugende“ „Vater“²¹) den Menschen in Christus ansieht, gewinnt der Mensch Ansehen. Indem er in Christus den Menschen trägt, wird dieser sich erträglich, weshalb gilt: „Vom Größten nicht bezwungen zu werden und doch vom Kleinsten sich umschließen zu lassen: das ist göttlich“ (so Hölderlin in Anschluss an Ignatius von Loyola).²² Diese merkwürdige, alle üblichen Begriffe von Göttlichkeit auf den Kopf stellende Göttlichkeit Gottes wird in Jesu Botschaft und Lebensgeschick offenbar – eine Göttlichkeit, von der es heißt, sie sei „Liebe“ par excellence, nämlich wehrlos und doch unbezwingbar (1 Kor 1,21–25), selbstvergessen und gerade darin kraftvoll (1 Kor 13,4–7), behutsam und deswegen belebend (Eph 4,2 f.; Kol 3,12–15); weshalb, wer in dieser Liebe bleibe, den Tod hinter sich habe, wie sehr er (leiblich gesehen) auch sterben möge (Joh 11,25 f.).

4. Ethische Konsequenzen

Hier wird deutlich, in wie grundlegender Weise die klassischen Vorstellungen von Eros und Philia, einmal ins Gravitationsfeld des Christuserignisses geraten, einer Neuinterpretation zugänglich werden: Das klassische, im wesentlichen auf Platon und Aristoteles zurückgehende Binom von begehrender Liebe (Eros) und Freundesliebe (Philia), erweitert um den neuen Aspekt der fürsorgenden, sich selbst zurücknehmenden Liebe (Agape), wird jetzt zum Zentrum einer spezifisch *christlichen* Ethik. Paulus hat ihr im 13. Kapitel des Ersten Korintherbriefs, dem sog. „Hohenlied“ auf die Liebe, ein unsterbliches Denkmal gesetzt (1 Kor 12,31b – 13,13). Was der Apostel hier bietet, ist nicht weniger als eine kleine Phänomenologie der Agape im Sinne einer aus der Gewißheit des Osterglaubens gestalteten Lebensweise.²³ Anlass, sich hierüber in so grundsätzlicher Weise zu verbreiten,

²¹ Meister Eckhart kann davon sprechen, dass der ewige Vater sein ewiges Wort „gebirt“: Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. u. übers. v. Josef Quint, Darmstadt 1985, Predigt 2 (Intravit Jesus in quoddam castellum), ebd. 161.

²² „Non coerteri a maximo, sed tamen contineri a minimo divinum est.“ Vgl. Hugo Rahner, Die Grabschrift des Loyola, in: StZ 72 (1947) 139, 321–337.

²³ Das Folgende nach Konrad Stock, Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe, Tübingen 2000, 5–7; 199–203.

ist ein Selbstmissverständnis bestimmter Gruppen in der Gemeinde von Korinth. Man scheint dort der Auffassung erlegen zu sein, spezifische „Gnadengaben“ charismatischer, prophetischer und/oder ekstatischer Art (die Fähigkeit, Krankheiten zu heilen, Wunder zu wirken, in Zungen zu reden usw. [1 Kor 12,4–11,28–31a]) seien notwendige oder wenigstens hervorragende und insofern in besonderer Weise zu schätzende und zu fördernde Erscheinungsformen des Glaubens. Paulus verkennt die Bedeutung solch spezieller Begabungen nicht; was ihn zu deren polemischer Zurückweisung treibt, ist vielmehr die Befürchtung, dass es hierdurch zu einer Gefährdung des gemeinsamen Lebens in der Gemeinde kommen könnte. Denn wie schnell erhebt sich der zungenbegabte Enthusiast über den Uninspiriert-Spröden (14,4a.6–9); wie leicht blickt der wundertätige Charismatiker auf den faden Gewohnheitschristen herab (vgl. 3,18 f.); wie farblos nimmt sich das einfache Gemeindeglied neben dem prophetischen Ekstater (8,1b) oder leidenschaftlichen Asketen aus! Gegenüber „höheren Gnadengaben“ solcher Art (12,31a) verweist Paulus auf „einen anderen Weg“, der dies alles „übersteigt“ (12,31b): den Weg einer unaufgeregten, selbstvergessenen Nächstenliebe (13,4 f.), aus der sich das gemeindliche Leben täglich aufbaut. Eine solche Haltung tätiger Hinwendung zum Nächsten artikuliert sich in einer Freundschaftlichkeit, die dem Anderen entgegenkommt und ihm hilft, indem sie ihm seine Fehler nachsieht (13,5), seine Unerträglichkeiten aushält (13,7), das Beste für ihn erhofft (13,7). Eine solche aufbauende Liebe ist wirksames Gegenbild in einer Welt, die vom „Bösen“ (13,5) beherrscht und von der „Ungerechtigkeit“ (13,6) unterjocht wird und in der die „Wahrheit“ (13,6) Gefahr läuft, durch „sich aufblähende“ „Prahlerei“ (13,4; 8,1b) und berechnende „Vorteilnahme“ (13,5) depraviert zu werden. Eine solche Haltung liebender Agape lebt aus dem Wissen, längst alles empfangen zu haben, was Not tut (4,7bc.8a; 2,12b). Und insofern ist sie nichts anderes als Wiederhall jener Liebe Gottes zum Menschen, wie sie in Christus offenbar geworden ist. Diese Liebe gibt sie an den Nächsten weiter, denn nur so kann, einem Schneeballsystem ähnlich, der göttliche, lebensstiftende Geist wirksam werden.

Dem Hohenlied des Paulus liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Art unseres Umgangs miteinander Resonanzen erzeugt in der Tiefe der Welt. Jeder liebevolle Gedanke, den wir denken, jedes freundliche Wort, das wir sprechen, jedes herzliche Gefühl, jedes Verzeihen, das wir einem anderen Menschen schenken oder verweigern, hat Auswirkungen auf das große Netz des Lebens. So sehr in Tod und Auferstehung Christi der Welt ein Neuanfang geschenkt ist (1,18–31; 15,1–55), so sehr liegt es in der Verantwortung des Menschen, ob dieser Neuanfang Wellen schlägt und die Welt in ihre glückliche Verwandlung führt oder nicht. In diesem Sinn ist die Ermah-

nungsrede zu verstehen, mit der Paulus sein theologisches Testament, den Römerbrief, beschließt (Röm 12,9–21); dass sie dem Hohenlied im Ersten Korintherbrief so sehr ähnelt, dürfte kein Zufall sein. Nichts Geringeres behauptet Paulus hier, als dass die todverfallene Welt auf Gott hin verwandelt werden könne (vgl. Röm 8,18–29) und dass die selbstvergessene, in Christus gründende Agape, aufgesteigert zur Feindesliebe, das hierzu geeignete Mittel sei. In ihr entspreche der Christ jener Gesinnung, die den in Christus menschengewordenen Logos auszeichne (vgl. Phil 2,5) – und damit entspreche ein Mensch, der solcherart lebe, niemand Geringerem als Gott selbst. Wo immer Menschen sich vom Geist Christi, d. h. von eben dieser Agape-Liebe ergreifen ließen, beginne deren Strahlkraft die Welt in ihren Grundfesten zu verwandeln – man sieht, wie energisch Paulus den Agape-Begriff zeichnet, wie ungemein farbig ihm ein Leben in der Liebesgesinnung Christi ist. Und damit geraten wir abschließend noch einmal neu vor die Frage, ob und, wenn ja, wie sich das Phänomen „Liebe“ (im Sinne der Trias „Eros-Philia-Agape“) vor dem Hintergrund des Christuserignisses als einheitliches Phänomen interpretieren lasse.

5. „Gott ist die Liebe“ als Grunderfahrung des Christlichen: Rückblick und Ausblick

Obschon „Agape“ im Neuen Testament gegenüber „Philia“ die Oberhand behält („Eros“ kommt gleich gar nicht vor), bleiben alle drei Begriffe unverzichtbar, denn sie interpretieren sich gegenseitig; auf keinen kann verzichtet werden, will man von Gott reden. Denn Gottes Liebe ist Liebe in ihrer Vollgestalt, und deshalb Eros, Philia und Agape ineins. Wo man auch nur einen dieser Aspekte vernachlässigt, gerät alles ins Wanken. Wo man hingegen den einen Aspekt im Spiegel der jeweils beiden anderen liest, wird deutlich, welchen religions- und kulturgeschichtlichen Umbruch das Christugeschehen in der Gottes-, Welt- und Selbstwahrnehmung des Menschen darstellt. Gerade die besten Intuitionen der griechischen Philosophie kommen jetzt überhaupt erst zum Zuge:

Es ist wahr, dass Eros den Griechen als ein Gott bzw. Daimon gilt²⁴; aber dass das Göttliche selbst Eros sei, das konnten sie sich nicht vorstellen. Denn in Gott ist kein Mangel und auch kein Begehren, sondern die Fülle schlechthin. Wenn aber Eros Begehren ist und insofern Mangel²⁵, so kann Gott unmöglich Eros sein. Dagegen wird gerade vom Christugeschehen her

²⁴ Vgl. Platon, Symposion, 202d; 203a.

²⁵ Vgl. ebd., 200a–e; 203e.

deutlich, wie sehr es Gott nach dem Menschen verlangt. Deshalb hat es in der christlichen Theologiegeschichte immer wieder Stimmen gegeben, die es wagten, von einer Sehnsucht Gottes nach den Menschen zu sprechen. „*Cur deus homo?*“ (Warum ist Gott Mensch geworden?), fragte nicht nur Anselm von Canterbury, sondern auch Johannes Duns Scotus, und seine Antwort lautet: „*Quia vult habere condiligentes*“ (weil er Mitliebende will).²⁶ Denn der Liebe ist es gemäß, sich dem Geliebten auf die ihm verständlichste Weise mitzuteilen. Das dem Menschen Verständlichste aber ist der Mensch, weswegen Gott, wenn er sich dem Menschen als Liebender offenbaren wollte, dies in Menschengestalt tun musste, und zwar in Form einer Liebe, die „menschlicher“ ist, als Menschen sie je zu leben vermögen – das Feindesliebegebot legt hiervon eindrucksvoll Zeugnis ab.

Wiederum dass das Göttliche *Philia* sei, war den Griechen ebenfalls nicht recht vorstellbar. Denn Freundschaft (*Philia*) ist eine Haltung, in der man diesen Menschen jenem vorzieht. Freundschaft ist ein Vorzughaltsverhältnis unter Gleichen²⁷, weshalb man immer nur mit relativ wenigen Menschen befreundet sein kann.²⁸ Zu sagen, „Ich bin Gottes Freund, und Gott ist mein Freund“, hieße sagen: „Ich stehe mit Gott auf einer Stufe, und Gott zieht mich anderen Menschen vor“, was nicht nur in griechischen Ohren merkwürdig klingt. Zwar können die Götter durchaus etwas für die Menschen tun und umgekehrt; auch weiß Homer von Götterliebenden zu erzählen²⁹, und dass gute Menschen den Göttern lieb sind, betonen Platon und Aristoteles immer wieder.³⁰ Das hindert gleichwohl nicht, dass die Götter die Menschen auf Abstand halten müssen; echte Gemeinschaft mit ihnen kann es nicht geben, sonst würden sie ihre Göttlichkeit einbüßen. Der Grund hierfür liegt auf der Hand: Die griechischen Götter gehören zum selben Kosmos wie die Menschen. Menschen und Götter stehen zuletzt eben doch in einem Konkurrenzverhältnis; die Menschen müssen den Göttern ihre Freiheit abtrotzen. Dagegen hebt das Christusgeschehen dieses Konkurrenzverhältnis auf: Abhängigkeit von Gott und menschliche Freiheit konkurrieren nicht mehr miteinander, sondern steigern sich aneinander.

An Jesus wird deutlich: Je mehr der Mensch sich aus Gott schöpft, umso freier wird er. In der Vermittlergestalt Christi erweist der ewige Vater dem endlichen Menschen seine Freundschaft, eine Intuition, die die christliche Mystik von jeher zu aufregenden Lesarten des Gott-Mensch-Verhältnisses inspiriert hat. Die platonische resp. aristotelische Konzeption, Liebe sei *Eros*

²⁶ Johannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense* III d.32 q.1 n.6.

²⁷ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VIII 4 (1156b 7–24); VIII 2 (1156b 20).

²⁸ Vgl. ebd. VIII 7 (1158a 10 f.); VIII 4 (1156b 24 f.).

²⁹ Vgl. etwa Homer, *Odyssee*, XIII, 296–299.

³⁰ Vgl. Platon, *Symposion*, 193b; 212a u. ö.; Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 9 u. ö.

bzw. *Philia*, wird seitens der christlichen Erfahrung also nicht einfach vergessen, sondern einer bemerkenswerten Relecture unterzogen – im Sinne einer zugleich zarten und herben Vergeschichtlichung. Jener Gott, der Sehnsucht hat nach dem Menschen (*Eros*) und ihm einen Raum der Freiheit eröffnet (*Philia*), wird erfahren als ein sich dem Menschen eröffnender Raum von *discretio* und *dilectio*, Distanz und Nähe – ein Gott, der in Gestalt schöpferischer Rücknahme seiner selbst sich in Güte gegenüber dem Anderen personal artikuliert (*Agape*). Damit eröffnet sich bei aller Nähe christlicher Mystik zu einer platonischen bzw. aristotelischen Liebeskonzeption nun auch der entscheidende Unterschied zu ihnen. Neutestamentlichem Verständnis zufolge ist Gott als Ursprung allen Seins nicht nur im Verhältnis zur Schöpfung, sondern schon in sich selber als ein Liebender zu denken; Gott ist als Liebe in gleichursprünglicher Weise Identität und Differenz ineins (in dieser Intuition begründen sich ja, wie gesehen, die trinitätstheologischen Spekulationen) – und eben hierin findet sich nun auch der entscheidende Unterschied zu Platon und Aristoteles: Nicht „die Liebe ist ein Gott“ bzw. „die Liebe ist göttlich“³¹, sondern „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16) – ein für beide Griechen undenkbarer Gedanke. Der platonische Gott (das Gute und Schöne in ihrer höchsten Vollendung) ist sich zuletzt selber genug; das platonisch Göttliche ruht selig in sich selbst, es kennt keine Sehnsucht zum Menschen hin.³² Ähnlich ist der aristotelische „unbewegte Bewegter“ von keinem Pathos affizierbar³³; Liebe, Erbarmen, Mitleid, Eifersucht sowie Zorn über das Unrecht (klassische Attribute alttestamentlicher, v. a. prophetischer Gotteserfahrung), aber auch der radikale Selbsteinsatz um des Menschen willen (Joh 10,14 f.) sind ihm unbekannt. Deshalb ist sowohl der Gedanke eines göttlichen *Eros*, der den Menschen auf Gott hin öffnet, als auch einer göttlichen *Philia*, in welcher sich Gott theodramatisch an den Menschen bindet, für Aristoteles letztlich ein Unge-danke.³⁴ Denn wie soll ein leidenschaftsfreier „unbewegter Bewegter“ den Menschen lieben?³⁵ Insofern ist es nur konsequent, wenn Aristoteles lakonisch vermerkt: „*Wo aber der Abstand zu groß ist, wie bei Gott, kann keine Freundschaft mehr sein.*“³⁶ Das Band zwischen göttlichem und menschl-

³¹ Platon, *Phaidros*, 242e; vgl. *Symposion*, 178a; 202d.

³² Vgl. Platon, *Symposion*, 202c–d; *Timaios*, 29de; *Nomoi*, 900c–902c; *Politeia*, 271a–274e; *Apologie*, 41cd.

³³ Aristoteles, *Metaphysik*, M 7 (1073a 11).

³⁴ Gleichwohl spricht Aristoteles mindestens einmal, und zwar in *Metaphysik* XII 7 (1072b3), ganz in platonischer Manier davon, daß die letzte Ursache den Menschen als ein Objekt der Liebe bewege (*ὡς ἐρώμενον*).

³⁵ Aristoteles, *Magna Moralia* II 11 (1208b 27–31).

³⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VIII 9 (1159a 5). Ähnlich *Eudemische Ethik* VII 3 (1238b 26–29); VII 4 (1239a 18–22).

chem Liebesstreben ist hier zerschnitten, um einer rein „weltlichen“, d. h. dem Leben der Polis gewidmeten Betrachtung den Raum zu eröffnen.

Anders als Platon, anders auch als eine christliche Mystik ist Aristoteles nicht v. a. an der seinsoffenbarenden Kraft der Liebe interessiert, sondern an deren welterschließenden Potential im Sinne eines „amor mundi“, einer Liebe zur Welt. Eben dies ist auch der Grund, weshalb dem Thema „Freundschaft“ (Philia) bei ihm eine wesentlich bedeutendere Stellung zukommt als bei Platon. Dabei gelangt er (ein durchaus erregendes Paradox) zu Einsichten, die auch für die christliche Theologie wieder von hohem Interesse sind. Denn dass Freundesliebe neben ihren beglückenden Seiten immer auch etwas zutiefst Ernsthaftes an sich trägt, wissen aristotelische Philosophie wie christliche Theologie gleichermaßen – man denke nur an Joh 15,13 („Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde“), eine Feststellung, die sich ähnlich bei Aristoteles findet.³⁷ Vielleicht kann man sagen, dass, anders als eine ekstatische Liebeskonzeption im Sinne Platons, der aristotelisch ausgenücherte Blick auf die Welt in besonderer Weise geeignet ist, dem christlichen Inkarnationsgedanken Rechnung zu tragen, wie umgekehrt Platon dazu anleitet, darüber das sehnsüchtige Moment des Eros nicht zu vergessen. Wo der menschliche Geist dem Göttlichen ähnlich werden will, darf er gerade nicht die Flucht aus der Welt antreten, sondern muss, wie der sich inkarnierende Logos, seinen Weg in den Schoß einer radikal geschichtlichen und insofern sterblichen Welt antreten. Denn nur so ist Liebe mehr als ein sehnsüchtiges Auslangen nach etwas, das es auf Erden nicht gibt („Il n’y a pas d’amour heureux“³⁸). Nur so verliert sie sich nicht in der ekstatischen Weltflucht hin zum Göttlichen, sondern wird zur Angleichung des Menschen an einen Gott, von dem das Neue Testament behauptet: „*Er hat uns zuerst geliebt*“ (1 Joh 4,19b), und zwar unter den Bedingungen einer sterblichen Existenz (vgl. Joh 1,14 mit Phil 2,6–8), weshalb gilt: „*Und so wollen auch wir einander lieben*“ (1 Joh 4,7 f.19a; Phil 2,5). Man sieht, dass Aristotelismus und Platonismus gleichermaßen das christliche Denken befruchtet haben; auf keinen von beiden ist zu verzichten, und doch geht die christliche Ur-Intuition über beide hinaus. Darin besteht ihre einsame Größe, die der menschlichen Selbsterfahrung aber immer wieder neue Erfahrungsfelder erschließt.

³⁷ Aristoteles, Eudemische Ethik, IX 8 (1169a 18–20); ähnlich auch die stoische Tradition: Cicero (Laelius sive De amicitia 24), Seneca (Epistulae morales ad Lucilium I 9) und Lukian (Toxaris, 6; 36; 37). Aber selbst ein Epikur kennt diesen Topos (vgl. Diogenes Laertios, Vitae philosophorum, 10, 121b).

³⁸ „Es gibt keine glückliche Liebe“ (Louis Aragon, La Diane française, Paris 1945). Popularisiert wurde dieses schöne Gedicht durch das Lied von Georges Brassens.