

Die Polarität von Freiheit und Liebe. Überlegungen zur interreligiösen Urteilsbildung aus dogmatischer Perspektive

In den folgenden Überlegungen soll ein Vorschlag für ein Doppelkriterium zur Beurteilung religiöser Phänomene ausgearbeitet und zur Diskussion gestellt werden: die Polarität von Freiheit und Liebe. Im Unterschied zu anderen Beiträgen dieses Bandes ist die hier vertretene Blickrichtung nicht eine historisch oder dogmatisch *deskriptive*, sondern eine normative: Es geht nicht darum, faktische, in der Geschichte und Gegenwart des Christentums vollzogene interreligiöse Evaluationsprozesse zu rekonstruieren und auf die in ihnen wirksamen Normen hin zu analysieren. Es sollen auch nicht in erster Linie Grundsatzüberlegungen zur Evaluierbarkeit religiöser Phänomene oder methodische Reflexionen etwa zur Gewinnung und Anwendung von Normen angestellt werden. Vielmehr ist das Interesse darauf gerichtet, konstruktiv materiale Kriterien zu bestimmen und auf ihre Validität und Applikabilität hin zu prüfen. Formale Wahrheitsbedingungen wie die der intrasystemischen (bzw. intratraditionalen) Kohärenz sind vorausgesetzt, bleiben für die Beurteilung religiöser Lehr- und Praxisformen aber unzureichend, weil sie die inhaltliche normative Kraft, die in den religiösen Traditionen liegt, nicht ausschöpfen und zu stark den vom griechischen philosophischen Denken gesetzten Rationalitätsstandards verhaftet bleiben. In bewusster und kritisch reflektierter Standortgebundenheit sollen die materialen Kernbestände der christlichen Tradition zur Materialgrundlage für die Bestimmung der Kriterien genommen werden.¹

¹ Es handelt sich bei diesem Versuch um den von Christoph Bochinger als eine von vier Formen des Religionsvergleichs beschriebenen und für die Religionswissenschaft abgelehnten normativ-urteilenden Vergleich: Ch. Bochinger: Religionsvergleiche in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive, in: H. Kaelble / J. Schriewer (Hg): Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2003, 251–281, bes. 267f und 281f. Charakteristisch für die Religionswissenschaft im Unter-

1. Methodische Vorüberlegungen

Über die methodischen Voraussetzungen dieses Versuchs sollen die folgenden Vorüberlegungen Rechenschaft ablegen, die ich in Auseinandersetzung mit traditionshermeneutischen Religionstheorien, wie sie etwa von Alasdair MacIntyre² und George Lindbeck³ entfaltet wurden, anstelle. Den Anknüpfungspunkt bilden die Versuche der sog. «post-foundationalist theology»⁴, einen Mittelweg zwischen dem rationalistischen Allgemeingültigkeits- und Objektivitätsanspruch der sog. «foundationalistischen» Kriterienbestimmungen und dem kontextualistischen Wahrheitspluralismus und -relativismus von «nonfoundationalistischen» normativen Diskursen zu finden. Er besteht darin, Kriterien aus der je eigenen Tradition zu entwickeln, die aber im Sinne eines hermeneutischen Inklusivismus auf Erscheinungen anderer Traditionen angewendet werden können – und das deshalb, weil sich dort Anschlussmöglichkeiten aufweisen lassen. Die eigene Tradition bildet den Entdeckungs-, Verstehens- und Begründungszusammenhang der Kriterien, beschränkt aber nicht ihre Geltungs- und Anwendungsreichweite.

Traditionsbindung und Universalität von Geltungsansprüchen schließen sich also keineswegs aus. Die an den Kontext der eigenen Tradition

schied zur Theologie im allgemeinen und zur «Theologie der Religionen» im besonderen ist nach Bochinger die Beschränkung der vergleichenden Methode auf analytische sowie verstehende Funktionen. Damit jedoch wird die in allen Vergleichsverfahren implizierte Normativität unterbestimmt und die für die deutschsprachige Religionswissenschaft charakteristische Abgrenzung zur Theologie verstärkt.

² A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame 1988; ders.: *Incommensurability, Truth and the Conversation between Confucianism and Aristotelism about the Virtues*, in: E. Deutsch: *Culture and Modernity. Proceedings of the Sixth East-West Philosopher's Conference*, Honolulu 1991, 104–122.

³ G. Lindbeck: *The Nature of Doctrine. Religion und Theologie in a Post-liberal Age*, Philadelphia 1984; dt.: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (ThB 90), Gütersloh 1994.

⁴ Siehe dazu: J. Wentzel van Huyssteen: *Essays in Postfoundationalist Theology*, Grand Rapids, Mich. 1997.

gebundenen Beurteilungsmaßstäbe können und sollen auch zur Wertung von religionskulturellen Phänomenen aus anderen Religionen und Kulturen herangezogen werden. Der Geltungsanspruch, der mit den aufgewiesenen Kriterien naturgemäss verbunden sein muss, wenn sie ihre normativ-kriteriologische Funktion erfüllen sollen, braucht und darf dabei nicht im Sinne eines Exklusiv- oder Superioritätsanspruches für die eigene Tradition aufgefasst werden. Im Gegenteil: Solche Ansprüche auf Alleingeltung oder Überlegenheit können und müssen vom Ansatz des hermeneutischen Inklusivismus fern gehalten werden, wenn dieser Ansatz auf der Grundlage des Gegenseitigkeitsprinzips entwickelt wird. In einem interreligiösen Dialog «ptolemäischer» Perspektiven mit ihren je eigenen normativen Inhalten (im Gegensatz zur «kopernikanischen» Globalperspektive) wird auch von der christlichen Religion die Bereitschaft gefordert, ihre Erscheinungsformen in Geschichte und Gegenwart von den Wertsetzungen anderer Traditionen aus beurteilen zu lassen und über diese Beurteilungen und die ihr zugrunde liegenden Kriterien einen kritischen Diskurs zu führen. Es kommt in diesem Dialog «ptolemäischer» Perspektiven also zu einer Überlagerung letztlich nicht kommensurabler, aber auch nicht inkommensurabler universaler normativer Traditionsperspektiven, die in einer spannungsreichen interkulturellen und -religiösen Kommunikation in Beziehung zueinander gesetzt werden müssen. Zwischen ihnen herrscht weder vollkommene Übereinstimmung noch vollkommene hermeneutische Differenz. Es gibt vielfache Anschluss-, Übersetzungs-, Verstehens- und damit Kommunikationsmöglichkeiten, aber keinen traditionsenthobenen archimedischen Punkt, von dem aus kontext- und perspektivneutrale Kriterien zu bestimmen und anzuwenden wären.

So wie sich dieser «Inklusivismus auf Gegenseitigkeit» von einem Wahrheitsabsolutismus abgrenzt, so unterscheidet er sich andererseits auch von einem Wahrheitsrelativismus, wie er in der Behauptung der Traditionsimmanenz allen Verstehens und Bewertens und in der damit verbundenen These von der Inkommensurabilität der religiösen Traditionen zum Ausdruck kommt.

Dass die einzelnen Erscheinungsformen einer Tradition ihren Sinngehalt nur in Referenz auf deren Gesamtzusammenhang bekommen, trifft sicher zu. Es bedeutet jedoch noch nicht, dass Traditionen ihre je eigenen Rationalitäten konstituieren, die nicht miteinander vermittelbar sind und bestenfalls durch Konversion bzw. Initiation in die Tradition

selbst angeeignet werden könnten. Es ist durchaus möglich (und durch vielfache Beispiele belegt), durch rationale und intuitive Erkenntnis Sinnmuster anderer Traditionen aus deren Innenperspektive einzusehen, sie in ihrer normativen Kraft authentisch zu erfassen und auf Phänomene dieser, aber auch einer anderen – auch der eigenen – Religion anzuwenden. Besonders hinsichtlich der Bewältigung existenzieller Grunderfahrungen wie des Leidens und der Sterblichkeit oder des Strebens nach Glück, kosmischer Geborgenheit, Wahrheitserkenntnis, gutem Leben in erfüllenden Beziehungen, Erfahrung von Schönheit usw. lassen sich fremde Religionsformen durchaus auf die von ihnen vermittelten Sinnstrukturen hin untersuchen und auch kritisch befragen. Die Kunst, ein fremdes semiotisches System empathisch zu bewohnen, lässt sich erlernen und immer weiter vertiefen. Darin besteht die hermeneutische Bedingung der Möglichkeit intertraditionalen Verstehens, Vergleichens und Bewertens. Der *theologische* Grund für diese hermeneutische Möglichkeit kann in der traditionsübergreifenden Universalität der Selbstvergegenwärtigung des Absoluten erblickt werden. Die religiösen Traditionen *repräsentieren* eine Wahrheit, die sie selbst aber nicht *konstituieren*: die Wahrheit des sich selbst mitteilenden göttlichen Transzendenzgrundes.

Die These von der *Inkommensurabilität* unterschiedlicher Traditionen, Weltansichten oder auch Theorien geht auf W. V. Quine, St. E. Toulmin und N. R. Hanson zurück und wurde dann vor allem von Paul Feyerabend⁵ und Alasdair MacIntyre vertreten.⁶ Im Verlauf der Debatte um diese These hat unter dem Einfluss der (späten) Philosophie Wittgensteins ein *linguistic turn* stattgefunden, in dem Traditionen als Sprachen gedeutet und dann die Frage ihrer Übersetzbarkeit bzw. Unübersetzbarkeit erörtert wurde. Lindbecks sprachlich-kulturelles Religions-

⁵ P. K. Feyerabend: *Against Method*, London 1975; ders.: *Science in a free Society*, London 1978; ders.: *Explanation, Reduction and Empiricism*, in: ders.: *Realism, Rationalism and Scientific Method*. *Philosophical Papers*, Bd. 1, Cambridge 1981, 44–96.

⁶ Siehe dazu die Darstellung dieser Debatte bei: N. Hintersteiner: *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik*, Wien 2001, 155ff. Dort (S. 158, Anm.8) finden sich auch Literaturangaben.

verständnis ist symptomatisch für diese Bewegung und hat sie massgeblich in die Theologie hinein vermittelt.

Für ein präzises Verständnis der Inkommensurabilitätsthese ist es wichtig, David B. Wongs Unterscheidung dreier Hinsichten zu beachten: Inkommensurabilität im Blick (a) auf die Übersetzbarkeit von Bedeutungen der Theorieinhalte, (b) auf die Unvereinbarkeit ihrer weltanschaulichen Voraussetzungen und Begründungen und (c) auf die Beurteilung von Inhalten anderer Theorien.⁷ Man könnte diese drei Formen mit den Begriffen «Kommunikabilität», «Kompatibilität» und «Kommensurabilität im engeren (evaluativen) Sinn» belegen.

Wird die Annahme der Inkommensurabilität von Traditionsbeständen im Sinne von Unübersetzbarkeit ausgelegt, so ist das nicht notwendigerweise gleichbedeutend mit Nicht-Verstehbarkeit oder Nicht-Vergleichbarkeit. Selbst wenn eine univoke Übersetzung von Diskurstraditionen nicht möglich sein sollte, muss das – angewandt auf Religionen – nicht gegen ein interkulturelles und -religiöses Verstehen sprechen. Nach dem Modell des Erlernens einer Fremdsprache kann es selbst nach MacIntyre durchaus ein (wenn auch mehr oder weniger gebrochenes, weil immer an den epistemologischen Bezugsrahmen der eigenen Tradition gebundenes) Verstehen anderer Traditionen geben. Die Feststellung der Inkommensurabilität gründet ja geradezu im vorgängigen Verstehen der anderen Tradition und in der daraus resultierenden Einsicht, dass eine sinnidentische Übersetzung nicht möglich ist. Nur wenn sie in ihrer Eigenheit wenigstens annäherungsweise verstanden ist, kann die Differenz zwischen der eigenen und der fremden Religion eingesehen werden. Und nur im Bewusstsein dieser Einsicht lässt sich ein authentischer, die je eigene Prägung der unterschiedlichen Weltansichten nicht verkürzender Dialog führen.

MacIntyre bezieht die Inkommensurabilitätsbehauptung jedoch primär auf die Frage der intertraditionalen Evaluation, also auf die dritte der von Wong unterschiedenen Ebenen. Evaluationen anderer Traditionen sind durchaus möglich, können ihm zufolge aber nur in der Anwendung

⁷ D. B. Wong: Three Kinds of Incommensurability, in: M. Krausz (Hg): Relativism, Norte Dame 1992, 140–158; zitiert in: Norbert Hintersteiner: Traditionen überschreiten, a.a.O., 189f.

der eigenen Innenperspektive und ihrer Normen vollzogen werden. Das mag durchaus in der Absicht geschehen, sich in die Innenperspektive der anderen Tradition einzufühlen und sie kongenial von innen heraus zu verstehen. Auf diese Weise lässt sich die Rationalität von konkurrierenden Traditionen beurteilen, auch wenn keine «substanzielle» Kontinuität zwischen ihnen besteht. Weil diese Beurteilung allerdings ganz von den Rationalitätsstandards der eigenen Tradition geleitet ist, wird sie das Selbstverständnis und die Selbstbeurteilung der anderen Tradition jedoch letztlich verfehlen. Dies ist nicht zu vermeiden, wenn die Gebundenheit an die eigene Tradition prinzipiell nicht aufgehoben werden kann und keine traditionsunabhängigen Kategorien und Wertungsmaßstäbe zur Verfügung stehen. Die unterschiedlichen normativen Sichtweisen bleiben unausgleichbar und führen gerade so in einen intertraditionalen normativen Disput. Dabei können sich dann allerdings durchaus kreative Transformationsprozesse in den beteiligten Traditionen ereignen.

Welche Position in der Debatte um die Kommensurabilität der Religionstraditionen bezogen wird, hängt entscheidend von der akzeptierten oder abgelehnten Annahme eines Gemeinsamkeitsgrundes zwischen den religiösen Traditionen ab – sei es, dass dieser in der göttlichen Wirklichkeit selbst als dem Einheitsprinzip allen Seins angesiedelt wird, sei es, dass man ihn in einer Transzendenz*erfahrung* lokalisiert (wie nach dem von Lindbeck kritisch rekonstruierten «experiential-expressive approach»), sei es, dass er anthropologisch in einem religiösen a-priori verankert wird. Die Zurückweisung all dieser Annahmen führt in die Behauptung der letztlichen Inkommensurabilität zwischen den religiösen Traditionen. Wo demgegenüber der göttliche Seins- und Wahrheitsgrund von der eigenen Tradition als ein solcher erfasst wird, der allen religiösen Erschliessungsformen vorausliegt und sie übersteigt, muss zumindest mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass sich auch in anderen Traditionen authentische Formen der Erschliessung finden, was interreligiöse Suchbewegungen auslösen müsste.

Die christlich-jüdische Überlieferung bezeugt darüber hinaus nicht nur diese *Möglichkeit*, sondern auch die *Wirklichkeit* der universalen Selbstvergegenwärtigung Gottes, deren Licht nach Joh 1,9 jeden Menschen erleuchtet. Gott ist der Konstitutionsgrund der gesamten geschöpflichen Wirklichkeit, der sie in seinem universalen Heilswillen auf ein Vollendungsziel ausrichtet. Als solcher hat er sich normativ in Christus geoffenbart. Die biblischen Überlieferungen gehen in zahlreichen

massgeblichen Strängen von einer Selbstmitteilung Gottes auch ausserhalb der Christusoffenbarung aus, so dass die Erwartung berechtigt erscheint, auch in nicht-christlichen Traditionen Symbolisierungen dieser Gegenwart anzutreffen. Das Postulat prinzipieller Inkommensurabilität zwischen den christlichen und den nichtchristlichen Traditionen ist damit nicht vereinbar und daher abzulehnen.

Wie die Inkommensurabilitätsthese, so ist auch der damit verbundene Wahrheitsrelativismus aus theologischen Gründen zurückzuweisen – ebenso wie das ihm entgegengesetzte Extrem des Wahrheitsabsolutismus. Die Wahrheit als Selbstvergegenwärtigung des göttlichen Logos liegt allen traditionsrelativen Vergewisserungen voraus, lässt sich aber nur *in* ihnen und nach Massgabe ihrer Prägungen erfassen und bleibt daher strittig. Die Tillich'sche Einsicht, dass die Kultur die Form der Religion und der in ihr vergewisserten Wahrheiten ist, gilt es auch anzuwenden auf den normativen und evaluativen Diskurs in der Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen. Es sind unterschiedlich kodierte semiotische Systeme, die Sinnmuster bis hin zu vollständigen Welt- und Selbstkonfigurationen erzeugen und die von ihnen geprägte Wahrnehmung von Phänomenen danach beurteilen. Aber diese Systeme lassen sich nicht als blosse selbstgenügsame, auf die Pflege ihrer je eigenen Identität ausgerichtete kulturgeschichtliche Wirklichkeiten verstehen. Sie weisen über sich hinaus auf einen Transzendenzhorizont, nach dem sich auch andere religiöse Traditionen ausstrecken. Wo diese Universalität akzeptiert wird, sind alle Selbstabschlussstendenzen aufgebrochen und sowohl ein Absolutismus wie ein Relativismus ist verunmöglicht.

Die von MacIntyre betonte grundlegende Verschiedenheit der religiösen Traditionen lässt es nicht zu, eine «substanzielle» Kontinuität zwischen ihnen zu bestimmen. *In* ihnen lässt sich kein Gemeinsamkeitsgrund ausweisen. Doch kann und muss aus christlicher Perspektive unterstellt werden, dass sie einen gemeinsamen Bezugspunkt – den von Tillich sog. «ultimate point of reference» – jenseits ihrer selbst haben, so dass sie sich auf ein gemeinsames *telos* ausrichten. Auf dieser – in christlich-theologischer Terminologie «eschatologisch» zu nennenden – Ebene kann in der Rationalität der Verheissung und d. h. in doxologischer statt konstativer Sprache von der *einen* Wahrheit gesprochen werden. Die für die einzelnen Religionen zentralen Wahrheitsinhalte bleiben demgegenüber vielfältig und an den Kontext der jeweiligen Tradition gebunden.

Darin liegt die Möglichkeit und auch die Notwendigkeit der interreligiösen Kommunikation.

Nur dann, wenn die religiösen Wahrheitsansprüche mit der universalen Wahrheit Gottes identifiziert werden, kann es zu dem Wahrheitsabsolutismus und -imperialismus kommen, der von den Vertretern eines pragmatisch-pluralistischen Wahrheitsverständnisses (von Hume über Nietzsche bis hin zu Odo Marquard, Richard Rorty, Wolfgang Welsch u.a.) beklagt wurde und wird. Nur wo der «eschatologische Vorbehalt» eingezogen wird, kann sich ein Wahrheitsanspruch zu der Anmassung versteigen, ihm nicht entsprechende Wahrheitsansprüche zu unterdrücken. Dem ist jedoch eine intrareligiöse Religionskritik entgegenzusetzen.

Nach diesen Vorüberlegungen erscheint es gerechtfertigt, im Sinne der eingangs skizzierten «postfoundationalist theology» mit ihrer Betonung der Traditionsgebundenheit aller interreligiösen Evaluationen einerseits und ihrer Kritik am Inkommensurabilitätspostulat andererseits die zu bestimmenden Kriterien für intra- und interreligiöse Urteilsbildungen dem Kernbestand der christlichen Tradition zu entnehmen, aber auch davon auszugehen, dass sie in christlicher Perspektive auch auf die Beurteilung ausserchristlicher Phänomene anwendbar sind – besonders im Blick auf die dort ausweisbaren Anschlussmöglichkeiten. Bei diesem «Anschluss» kann und darf es sich nicht um eine Vereinnahmung oder Überbietung handeln, sondern um die Bestimmung von Analogien, was nach der klassischen Definition der Analogie bedeutet: von Ähnlichkeiten bei noch grösserer Unähnlichkeit.

Als Normen für die intra- und interreligiöse Urteilsbildung kommen nur solche normativen Gehalte in Frage, die im christlichen Glaubensdenken eine zentrale Rolle spielen: die Rolle von Kristallisationszentren, von denen aus sich der Gesamtzusammenhang dieses Glaubensdenkens strukturiert, reguliert und normiert. Ihre Zentralität muss sich m. E. daran ausweisen, dass sie sich (1) theologisch auf vier Ebenen identifizieren lässt: im Blick auf

- die Bestimmung des Wesens Gottes (d. h. im Rahmen der Lehre von den «Eigenschaften» Gottes),
- die Beziehung Gottes zur Schöpfung (im Rahmen der Lehre von den Werken der Trinität ad extra),
- die Gottesbeziehung des Menschen (zusammengefasst im Begriff «Glauben»),

- die grundlegenden Lebensbeziehungen des Menschen – die Beziehung zu sich selbst, zur sozialen Mitwelt und zur aussersozialen Umwelt (Ethik).

Die Normen sollen sich (2) in der Christentumsgeschichte tatsächlich als regulative Ideen in der Formation und Motivation von Bewegungen und Institutionen, vor allem auch von Reformbewegungen erwiesen haben. Denn gerade in Reformbewegungen vollzieht sich eine Selbstkritik und Selbstreinigung der Tradition durch Vergewisserung der in ihren Ursprüngen angelegten Wertgrundlagen und Kernimpulse.

Und sie sollen sich (3) in den gegenwärtigen Selbstverständigungsdebatten des weltweiten Christentums in seinen verschiedenen Kontexten als wohl verschieden akzentuierte, aber doch im Bedeutungszentrum relativ übereinstimmende Normen von grosser Geltungsreichweite auffinden lassen.

Diagnostiziert man die christlichen Traditionsinhalte nach diesem Raster, dann treten ihre normativen Kristallisationszentren in relativer Deutlichkeit heraus. Sie lassen sich – so die hier vertretene These – in der Polarität von Freiheit und Liebe zusammenfassen. Diese beiden Pole sollen nun im Folgenden je für sich und in ihrer Beziehung zueinander herausgearbeitet und dann in Relation zu Korrespondenzbegriffen in nichtchristlichen Traditionen gesetzt werden. Dabei konzentriert sich der Versuch, die zentrale normative Bedeutung der Polarität von Freiheit und Liebe für die christliche Theologie aufzuweisen, auf das erste der o. g. drei Suchraster, d. h. auf die Lehrüberlieferung in den vier angezeigten Bereichen. Dass die Polarität von Freiheit und Liebe über die tradierte Dogmatik hinaus auch in der Praxis der christlichen Religion in Vergangenheit und Gegenwart als regulatives und normatives Prinzipienpaar fungiert (hat), könnte an zahlreichen Beispielen belegt werden, ist aber so offensichtlich, dass es kaum eines Nachweises bedarf.

Bei der Untersuchung der theologischen Entdeckungszusammenhänge für die normative Polarität von Freiheit und Liebe gehe ich der Seinsordnung gemäss vor, d. h. «von oben nach unten», von der Bestimmung der Eigenschaften Gottes über die der Schöpfungsbeziehung Gottes hin zur Gottesbeziehung des Menschen und der Ausrichtung des christlichen Lebensvollzugs. Ebenso wäre jedoch der umgekehrte, an der Erkenntnisordnung orientierte Weg «von unten nach oben» möglich.

2. Die Polarität von Freiheit und Liebe als für die christliche Lehre grundlegendes Normenpaar

2.1. Liebe als Wesensbestimmung Gottes, als Motiv seiner Schöpfungsbeziehung, als Zentralinhalt des christlichen Glaubens und Lebens

«In der Aussage, dass *Gottes Wesen* Liebe ist, stimmen heute die evangelische und die katholische Gotteslehre auf einer breiten Linie zusammen»⁸, so summiert Wolf Krötke seinen Überblick über die Gotteslehren der Gegenwart im deutschsprachigen Raum. Das Fundament für diese Grundüberzeugung liegt zum einen in der neutestamentlichen Prädikation Gottes als Liebe (vor allem 1. Joh 4,8.16), die sich in der vertrauenden Vater-Liebe Jesu zu Gott widerspiegelt, zum anderen in der relationalen Auslegungen der (immanenten) Trinitätslehre, die im ausgehenden 20. Jh. einen enormen Bedeutungsaufschwung erfahren hat und wieder neu als Strukturprinzip des christlichen Glaubens zur Geltung gebracht wurde.⁹ Über Augustin hinaus, der den Hl. Geist als Band der Liebe zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn bestimmt hatte, gehen heutige Entwürfe zur Trinitätslehre davon aus, dass alle innertrinitarischen Beziehungen in gegenseitiger Perichorese Ausdruck des liebenden, in sich beziehungshaften Wesens Gottes sind. Liebe ist also keine Eigenschaft, die dem Wesen Gottes akzidentell zukommt, sie qualifiziert vielmehr dieses Wesen in und an sich. Gott ist Gemeinschaft der Liebe.¹⁰

Die Liebe, die das Wesen Gottes bestimmt, bringt sich in seiner *Beziehung zur Schöpfung* zum Ausdruck, die den Vollzug seines Wesens ad extra darstellt. Der Grundvorgang der Liebe besteht in der Selbstunterscheidung, der Selbstentäußerung, um sich dem anderen seiner selbst mitzuteilen und Gemeinschaft mit ihm zu haben. Das in sich beziehungshafte Wesen Gottes setzt sich in den drei Dimensionen des schöp-

⁸ W. Krötke: *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes «Eigenschaften»*, Tübingen 2001, 82; Hervorheb. R.B.

⁹ So exemplarisch bei J. Moltmann (*Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 1994³) und G. Greshake (*Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1997).

¹⁰ Siehe dazu: W. Krötke: *Gottes Klarheiten*, a.a.O., 82ff.

ferischen, erlösenden und vergegenwärtigenden Wirkens in Relation zur Schöpfung.

Im Glauben als dem Inbegriff der *Existenzausrichtung* des Menschen auf Gott hin, wird die auf diese Weise vergegenwärtigte Liebe wahrgenommen und beantwortet. Er ist von der Liebe Gottes konstituiert und hat sie zu seinem zentralen Inhalt. Anders als ein statischer Bestand an rationalem oder empirischem Wissen besteht dieser Inhalt in einer verbürgten Verheissung, die als dynamisierende Kraft Erwartungsoffenheit für noch ausstehende Realisierungen der Liebe Gottes erhofft und die Existenz des Glaubenden daraufhin orientiert.

Wo dieser Inhalt das Lebensverständnis und den Lebensvollzug durchdringt, formiert er die *Grundbeziehungen* des Christen zu sich selbst, zur sozialen Mitwelt und auch zur aussersozialen Umwelt. Das Sein in der Liebe ist die Grundgestalt christlicher Existenz. Die von dieser Daseinsorientierung geprägten Haltungen und Handlungsmotive enthalten eine normative Kraft, die weit über den Individualbereich hinausreicht und sich auch auf die Gestaltung und Beurteilung institutioneller Konstellationen und Entwicklungen in der Gesellschaft, der Ökonomie und der Politik erstreckt («Liebe in Strukturen»).

In ethischer Hinsicht ist Liebe eng mit der Forderung nach Gerechtigkeit verbunden, bildet aber auch ihr Korrektiv, indem sie statisch-legalistische, aber auch kommutative und distributive Anwendungsformen der Gerechtigkeit nach Massgabe empathisch wahrgenommener Verantwortung der jeweiligen Situation anpasst. Liebe ist ein Prinzip schöpferischer Intuition, sie «hört» auf die besondere Situation.¹¹

Im individualethischen Bereich geht Liebe dabei über die Anerkennung des anderen hinaus und schliesst eine innere Teilnahme an seinem Ergehen ein, die allerdings wiederum nicht im Sinne einer romantisierenden Emotionalität aufgefasst werden darf, sondern als empathische Partizipation, Solidarität, Streben nach Humanität und Übernahme von Verantwortung. Zutreffend konstatiert Johannes Fischer: «Im Unterschied zum Gefühl der Liebe richtet der Geist der Liebe nicht auf eine bestimmte Person, sondern – in der Sprache der christlichen Überliefe-

¹¹ P. Tillich: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns, in: Gesammelte Werke III, Stuttgart 1965, 37.75ff.

rung – auf den *Nächsten in der Person* des Anderen hin aus. ... Man muss für den anderen Menschen kein Gefühl der Liebe empfinden, um ihm dennoch im Geist der Nächstenliebe zugewandt sein zu können.»¹² Liebe geht also über den affektiven Gemütszustand des Menschen hinaus und kann sich in allen rezeptiv-erkenntnishaften, voluntativen und aktiven Dimensionen seiner Existenz manifestieren.

Die Unterscheidung zweier Formen der Liebe mit entgegengesetztem Richtungssinn – «eros» als begehrender Liebe und «agapé», der im Sinne von Nietzsche sog. «schenkende Liebe»¹³ – wird problematisch, wenn sie durch die Identifizierung mit Egoismus und Altruismus moralisch aufgeladen und wenn die erotische Liebe darüber hinaus als Konkupiszenz qualifiziert und für sündig erklärt wird. Demgegenüber soll «Liebe» hier als gemeinschaftssuchende Selbstüberschreitung auf den anderen hin aufgefasst werden. Sie schliesst immer erotische und agapeische Anteile in sich, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung. Das drückt sich darin aus, dass sie einerseits mit dem anderen verbindet und dabei eine Tendenz zur Verschmelzung mit ihm hat, andererseits aber auch seine Verschiedenheit anerkennt und so in eine Haltung der respektvollen Distanz – im Rahmen einer Gemeinschaft des personalen Gegenüber – führt.

Nach biblischem Verständnis kann Liebe jedoch nicht auf die Kategorien von Ich-Du-Beziehungen reduziert werden, sondern ist als transrelationale und transpersonale Macht zu denken, die sich in Beziehungen und Personen realisiert. So erscheint sie vor allem bei Paulus als Frucht des Geistes Gottes. Michael Welker beschreibt sie zutreffend «als weltveränderndes Kraftfeld»¹⁴. «Die Liebe wird zu einer vielfältige Beziehungsflechte bestimmenden, umgestaltenden, schaffenden Ausstrah-

¹² J. Fischer: Theologische Ethik, Stuttgart 2002, 128. Vgl. R. Spaemann: «Liebe wird ... freilich nicht als gefühlsmässige Identifikation eines Menschen mit jedem anderen verstanden, sondern als amor benevolentiae, als Wohlwollen eines vernünftigen Wesens» (Glück und Wohlwollen, Stuttgart 1989, 123).

¹³ F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra, 1883/85, I, 22 und I, 16, I, 53.

¹⁴ M. Welker: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen 1992, 233.

lungs- und Anziehungskraft, die dabei komplexe soziale Lebensverhältnisse durchdringt.»¹⁵

Zusammenfassend lässt sich konstatieren: Liebe kann und muss also als zentrale Qualifikation des christlichen Gottesverständnisses, der damit korrelierenden Schöpfungsbeziehung Gottes, der darauf respondierenden Gottesbeziehung des Menschen und der darin grundgelegten Existenzorientierung des Glaubenden verstanden werden. Sie ist «das zentrale Symbol des Christentums»¹⁶. Die vier Formen der Liebe (Liebe in Gott, Liebe Gottes, Liebe zu Gott und Nächstenliebe) sind dabei unterschiedlich zu bestimmen, stehen aber in Partizipations-, Applikations- und Responsionsbeziehungen zueinander. In unumkehrbarer Reihenfolge setzt eine die andere aus sich heraus, ermöglicht sie und realisiert sich in ihr. Der Kraftstrom der Liebe entspringt in Gott, dessen Selbstmitteilung die ekstatische Selbsttranszendierung des davon angeführten Menschen hervorruft.

2.2. Freiheit als Eigenschaft Gottes, als Motiv seiner Schöpfungsbeziehung, als Zentralinhalt des christlichen Glaubens und Lebens

Wie im Blick auf die Liebe, so lässt sich auch für die Freiheit eine durchgehende Linie zwischen der Gotteslehre, der Schöpfungs- und Heilslehre, der Glaubenslehre und der Ethik ziehen. Hinsichtlich der *Wesensbestimmung Gottes* bringt sie sich im Verweis auf die wohl relational verfasste, aber doch diese Relationalität selbst noch einmal umgreifende Gottheit Gottes (deitas) zum Ausdruck. Im Bezug auf das *Wirken Gottes* in der Schöpfung artikuliert sich das Motiv der Freiheit Gottes in diesem Wirken in seiner Prädikation als Person. Die theologische Aussageabsicht, die sich im Personbegriff ausdrückt, besteht gerade darin, das freie Selbstsein Gottes jenseits aller seiner Werke zu betonen. Er verströmt sich nicht in den Gestalten seiner Selbstvergegenwärtigung, sondern steht ihnen frei und souverän gegenüber. Das gilt auch für die Rede vom Geist als der Kraft der Gegenwart Gottes.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ H. Deuser: Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart 1999, 150; mit Verweis auf: R. C. Neville: A Theology Primer, Albany 1991, 98; W. Härle: Dogmatik, Berlin / New York 1995, Kap. 8.1.1.

Freiheit bildet damit ein notwendiges Korrektiv gegenüber der einseitigen Hervorhebung der Liebe als Grundzug des Wesens Gottes. Dem Beziehungswillen Gottes steht sein Selbstsein gegenüber, in aller Schöpfungsgemeinschaft bleibt er Gegenüber zur Schöpfung. Die Überbetonung der Liebe würde Gefahr laufen, Gott in Abhängigkeit zur Schöpfung zu sehen. Die Überbetonung der Freiheit hingegen würde Gott als nicht in die Schöpfung verwickelten, leidens- und leidenschaftslosen Souverän vorstellen. Erst die Balance zwischen beiden Polen erlaubt es, Immanenz und Transzendenz, Beziehungshaftigkeit und Aseität, Offenbarung und Geheimnishaftigkeit Gottes, gnadenhafte Zuwendung und Heiligkeit in einer Spannungseinheit zusammendenken.

Genau dies hat Karl Barth in seiner Lehre von den Vollkommenheiten Gottes in KD II/1, 288–764 getan, in der er Freiheit und Liebe als die beiden fundamentalen Eigenschaften Gottes ausweist und sie dann so zusammenführt, dass er Gott als den in Freiheit Liebenden bezeichnet. Gott hat sich in Freiheit selbst dazu bestimmt, sich einem von ihm unterschiedenen Sein zu erschliessen und es heilhaft zu transformieren. Seine Freiheit ist die Freiheit seiner Liebe.

Auch für das in Christus vermittelte *Existenzverständnis*, d. h. für das christliche Glaubensdenken und -leben spielt die Polarität von Freiheit und Liebe eine zentrale Rolle. Nach Gal 5,1 hat uns Christus zur Freiheit befreit, was für Paulus Befreiung aus der Umklammerung durch Sünde, Gesetz und Tod bedeutet. Der in Christus erneuerte Bund (die Selbstbindung) Gottes befreit zur «Freiheit eines Christenmenschen», befreit von allen weltlichen Abhängigkeiten. Die Freiheit Gottes steht dabei zur Freiheit des Menschen also nicht «im Gegensatz der vernichtenden Konkurrenz ...», sondern im Verhältnis der positiven Mehrung: je näher zu Gott, desto freier wird der Mensch.¹⁷

Freiheit bringt das Moment des Erlöst-Werdens und des dadurch ermöglichten Sich-Lösens zum Ausdruck, Liebe das Moment des Gebundenseins, des Sich-Bindens und des damit gegebenen In-Anspruchgenommen-Werdens. In soteriologischer Hinsicht korreliert der Erlösungsbegriff dem der Freiheit und der Begriff der Versöhnung mit der Liebe.

¹⁷ G. Bacht: Thesen zum Bittgebet, in: Th. Schneider / L. Ullrich (Hg): *Vorsehung und Handeln Gottes* (QD 115), Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1988, 203.

Dort, wo Freiheit nicht mehr vorrangig negativ als Freiheit-von, sondern auch positiv als Freiheit-für bestimmt und mit Zielvorstellungen versehen wird, bereitet sich ein Brückenschlag zwischen Freiheit und Liebe vor: Freiheit kann verstanden werden als Freiheit zur Liebe – so wie Liebe Vollzug der Freiheit ist. Selbstbestimmung und Dasein für andere stehen in Spannungseinheit und Kontrastharmonie zueinander. Freiheit realisiert sich gerade in der Selbstfestlegung, d. h. in der Entscheidung für bestimmte Optionen und in ihrer Umsetzung. D. h.: In der liebenden Zuwendung verwirklicht sich Freiheit und hebt sich dabei zugleich auf.

Freiheit bedeutet also gerade nicht Beziehungslosigkeit – das wäre ein in sich widersprüchlicher Begriff absoluter Freiheit-von –, sondern Freiheit-in-Beziehung. Sie bezieht sich auf das Individuum in seiner Sozialität, ist also intersubjektiv zu deuten. Mit seiner Formel, dass «Freiheit eine Beziehung ist und sonst nichts»¹⁸, hat vor allem Dietrich Bonhoeffer einen relational-responsorischen, auf Verantwortung zielenden Freiheitsbegriff propagiert.

Und so lässt sich auch im Blick auf die Freiheit diese Linie weiter ziehen hin zur Bestimmung der *Grundbeziehungen des Menschen* – der Beziehung zu sich selbst, zur sozialen Mitwelt und auch zur ausser-sozialen Umwelt. Aus dem freimachenden Wort und Geist Gottes ergibt sich eine Freiheit des Christenmenschen zu eigenem neuen Selbstsein ohne Selbstverwirklichungszwänge, eine Freiheit von äusserem und innerem Erwartungsdruck in der Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen und eine Freiheit im Umgang mit den naturhaften und kulturellen Rahmenbedingungen der menschlichen Lebenswelten. In Luthers Formel: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan» – «Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan»¹⁹ ist der Zusammenhang von Freiheit und Liebe für das christliche Menschenverständnis prägnant zum Ausdruck gebracht. Die von Gott geschenkte Freiheit führt in die freiwillige Selbstzurücknahme und souveräne Hingabe.

¹⁸ Schöpfung und Fall, D. Bonhoeffer Werke 3 (hg. v. Martin Rüter / Ilse Tödt), München 1989, 58.

¹⁹ M. Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), Studienausgabe, hg. von U. Delius, Bd. 2, Berlin 1982, 265, 6–9 (Umschrift).

Liebe und Freiheit beschreiben dabei unterschiedliche Streberichtungen des gleichen Grundvorgangs und bewahren ihn in der von ihnen bezeichneten Polarität vor einseitiger Auslegung. Dieser Grundvorgang besteht im Aufbruch von Unmittelbarkeit in den Grundrelationen des Menschseins, wie sie sich in der Beziehung zu sich selbst als Narzissmus ausprägt, im sozialen Raum als Abhängigkeit von Beziehungspartnern (sei es, dass sie durch Selbstausslieferung zustande kommt oder durch Umklammerung), in Relation zur aussersozialen Umwelt in vielfachen Formen der äusseren und inneren Gebundenheit / Selbstbindung. Befreiung davon geht nach christlicher Auffassung mit der Formation eines neuen gnadenhaft konstituierten Personenzentrums und dem ihm korrespondierenden Selbstverständnis und -verhältnis einher. Sie realisiert sich in der Liebe, die nicht «das Ihre» sucht (1.Kor 13,5).

3. Anschlussmöglichkeiten der Polarität von Freiheit und Liebe in nichtchristlichen Religionstraditionen

Für die biblische und insbesondere für die neutestamentliche Überlieferung ist die zentrale Rolle, welche die Polarität von Freiheit und Liebe in ihrer indikativischen und imperativischen Form für die Bestimmung der christlichen Existenz spielt, offensichtlich. Korrespondenzbegriffe und -konzepte dazu finden sich überall dort, wo eine Religionsform nicht nur auf die Observanz äusserer kultischer oder ethischer Vorschriften, sondern auf die existenzielle Transformation ihrer Anhänger abzielt und dementsprechend die Beziehung zwischen dem göttlichen Seinsgrund und dem Menschen sowie die davon geprägten zwischenmenschlichen Beziehungen im Sinne des Motivkomplexes von freier Zuwendung und Hingabe beschreibt. Die Ausgestaltung, die dieser Motivkomplex annimmt, kann je nach dem Kontext der jeweiligen Religion sehr unterschiedlich sein, doch lassen sich «Familienähnlichkeiten» feststellen.

3.1. Islam

Im Islam ist die Polarität von Liebe und Freiheit im Gottesverständnis als Spannung von absoluter Transzendenz Gottes und barmherziger Zuwendung zum Geschöpf aufgefasst, wie sie in den zwei Komplexen von Eigenschaftsbestimmungen Gottes – solchen der Freundlichkeit (ğamāl)

und denen der Erhabenheit (ğalāl) – Ausdruck gefunden hat. Die Barmherzigkeit, zu der sich Allah selbst verpflichtet hat (Sure 6,13.55²⁰), ist verstanden im Sinne der Gewährung gerechter Lebensordnungen, der Rechtleitung und des Erbarmens. «Der Liebende» (al-wadud) ist einer der 99 Namen Gottes (11,91 u.ö.), andere lauten: «der Erbarmer, der Gnädige», «der stets Verzeihende», «der die Reue Annehmende», «der Gütige», «der Fürsorgliche». Besonders in der medinensischen Periode der Koranentstehung wurde die Liebe Allahs stark betont.

Als Geschöpf auf Gott ausgerichtet und umfassen von seiner Fürsorge ist dem Menschen Hingabe an Gott, Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber den göttlichen Rechtssetzungen geboten. Sie ist freiwillig zu erbringen, unterstützt von der rahma Gottes. Gott liebt das ihm ergebene Volk und sie lieben ihn (Sure 5,54). Auch nach islamischer Auffassung gilt damit für die Gottesbeziehung des Menschen die Polarität von Freiheit und Liebe. Die Betonung der Allmacht Gottes setzt die Freiheit, sich gegenüber der Rechtleitung Gottes zu sperren, nicht ausser Kraft, sondern gewährt sie, unterzieht sie dann allerdings auch seinem richterlichen Urteil. Darin wird der Mensch auf seine Verantwortung gegenüber Gott und den Mitmenschen angesprochen (99,7–9). Das entscheidende Kriterium ist seine aktive Bereitschaft, sich in Freiheit und Liebe auf Gottes Willen einzulassen.

Auf zwischenmenschlicher Ebene wirkt sich der Gehorsam gegenüber Gottes Weisung unmittelbar in der Armenfürsorge aus. Die Gläubigen sollen Gutes tun und Almosen geben (2,178).²¹ Die Ausrichtung auf Gott gewährt jedoch auch in diesem Bereich eine letzte Freiheit.

Im Sufismus findet sich die Polarität von Freiheit und Liebe in einer mystischen Ausprägung wieder. Die Liebe Gottes fließt mit der Liebe des Menschen – sowohl zu Gott als auch zum Mitmenschen – zusammen. Freiheit ist primär soteriologisch bestimmt: Das Erreichen der letz-

²⁰ Hier und im Folgenden zitiert nach der Übersetzung von L. Ullmann und L. W.-Winter, Goldmann Verlag, München 1979⁷.

²¹ Siehe dazu: B. Beinhauer-Köhler / M. Benad / E. Weber (Hg): *Diakonie der Religionen II, Schwerpunkt Islam*, Frankfurt a. M. 2005. Der erste Band dieses Doppelwerks befasst sich mit der Lehre und Praxis karitativen Handelns in der christlichen, buddhistischen, Hindu und Sikh Religion.

ten Stufe des mystischen Weges führt zum vollkommenen Freiwerden von allem Ichbewusstsein.²²

3.2. Hinduismus und Buddhismus

In der Bhagavadgītā – dem «Lehrgedicht der Gottesliebe»²³ – bildet sich die Polarität von Freiheit und Liebe in den drei, von Kṛṣṇa gelehrteten Heilswegen ab: dem Weg der Tat (karma-mārga), der Erkenntnis (jñāna-mārga) und der Hingabe (bhakti-mārga). Bhakti-mārga ist (nach Bhagavadgītā 18,47.49.5–55) der höchste der drei Wege. In ihm vollzieht sich eine Aufeinander-Zubewegung der Liebe Gottes und der Liebe des Menschen zu Gott – bis hin zur Verschmelzung zwischen ātman und dem als personalen Gott erscheinenden absoluten brahman –; oder anders: er zielt auf das Innewerden der letztlichen Einheit zwischen dem individuellen und dem absoluten Selbst.²⁴ Einheit ist dabei nicht als Identität zu denken, sondern als gegenseitige Partizipation zwischen Gott und Mensch in nicht-dualistischer polarer Dynamik. Um sie zu erreichen, ist die innere Freiheit von Leidenschaften und Affekten erforderlich, wie sie auf dem Weg der (soteriologischen) Erkenntnis – letztlich

²² Siehe dazu: A. Schimmel: Studien zum Begriff der mystischen Liebe im Islam, Marburg 1954; dies.: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985, 191ff, 621ff. – Zur Gottesliebe im Islam siehe auch: Th. Ohm: *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie*, Freiburg i. Br. 1950, 307–370. Ohms Darstellung ist allerdings von einer stark apologetischen Tendenz geprägt. Der altkirchlichen Logos-spermatikos-Lehre gemäss geht er davon aus, dass sich aner kennenswerte Erscheinungsformen der Gottesliebe in allen Religionen finden, ihre unüberbietbare Vollendungsform aber allein im Christentum realisiert ist. «Der Islām ist nicht die wahre, gottgegebene und gottgewollte Religion» (370).

²³ M. Hutter: *Mystik und Gottesliebe. Ein Aspekt hinduistischer Religiosität am Beispiel der Bhagavadgita*, in: *Religionen unterwegs* 3 (1997/2) 14–19, Zitat: 18.

²⁴ Siehe dazu: M. von Brück: *Mystik im Hinduismus*, in: *Dialog der Religionen* 6 (1996) 2–25, hier: 16.

aber auf allen drei Wegen – erstrebt wird.²⁵ Ein wesentlicher Teil dieser Erkenntnis besteht in der Einsicht in die göttliche Einheit der Wirklichkeit, die sich in allen Wesen realisiert. Weil aber alle Menschen daran Anteil haben, kann es zwischen ihnen keinen Hass geben.²⁶ «Der andere ist das Selbst in anderer Form».²⁷ Aus der Liebe zu Gott fließt der Dienst an Gott. Er kann sich auch im Dienst am Mitmenschen realisieren.

Indem die Bhagavadgītā den Weg der Tat, der ursprünglich auf kultische Handlungen und asketische Leistungen ausgerichtet war, um die Dimension des sozialen Handelns erweitert, dabei aber davor warnt, sich von Selbstsucht motivieren zu lassen, bringt sie auch hier die Polarität von Freiheit und Liebe zur Geltung: Die uneigennützig ethische Pflichterfüllung in der Welt soll in innerer Unabhängigkeit von der Welt vollzogen werden, um dem Handeln Gottes Raum zu geben. Im Begriff der Selbstlosigkeit begegnen sich beide Pole: Selbstlosigkeit als Motiv altruistischen Handelns, um auf diesem Weg von aller Bindung an das eigene Selbst freizuwerden.²⁸ Von einer durch Mitgefühl getragenen Ethik der Nächstenliebe ist diese Form der Selbstlosigkeit jedoch zu unterscheiden. Sie bezieht sich primär auf Gott, zuweilen auch auf den Guru. Ein Analogon zur «Nächstenliebe» bietet eher das altindische Asketengebot des Nicht-Verletzens eines Lebewesens (ahimsā)²⁹, das im Neohinduisismus wieder neu zur Geltung gebracht wurde.

²⁵ Kṛṣṇa sagt: «Er, der weder Freude hat noch Hass empfindet, der weder trauert noch begehrt, der dem Guten und dem Bösen abgeschworen hat, ihn liebe ich, der mir so ergeben ist.» (Bhagavadgītā 12,17).

²⁶ «Ich bin derselbe in allen Wesen. Keiner ist mir hassenswert, keiner lieb. Aber jene, die mich in Hingabe verehren, sind in mir und ich bin in ihnen.» (9,29).

²⁷ M. von Brück: *Mystik im Hinduismus*, a.a.O., 16.

²⁸ Siehe dazu auch: W. Eidlitz: *Die indische Gottesliebe*, Olten 1955; Th. Ohm: *Die Liebe zu Gott*, a.a.O., 185–267 (auch hier wieder mit ausgeprägt inklusivistischer Tendenz).

²⁹ A. Mette: *Gottesliebe im Hinduismus – ihre Ausprägungen und ihr Vollzug*, in: A. Bsteh (Hg): *Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie (Studien zur Religionstheologie 3)*, Mödling 1997, 429–438;

Im *Buddhismus* korreliert die Polarität von Freiheit und Liebe dem Spannungsverhältnis von Erlösung als innerer Loslösung von der Welt und mitfühlender, liebender Zuwendung zur Welt und zu den Lebewesen. Freiheit im Sinne des Freiwerdens von aller Anhaftung an Beziehungen, die durch Gier, Hass, Verblendung, Habsucht, Unwissenheit und Lust geprägt sind, bildet das Ziel des Erlösungsweges. Es wird erreicht im Entwerden bzw. Leerwerden vom eigenen Selbst, das sich dadurch für den Empfang der Erleuchtung öffnet. Der Aufstieg auf dem «Achtfachen Pfad» ist begleitet von der Einübung in Mitgefühl und Fürsorge.

In der Tradition des älteren, des sog. *Theravāda-Buddhismus* begegnet das Spannungsverhältnis von Freiheit und Liebe schon im Blick auf Buddha selbst: In den kanonischen Texten ist bezeugt, dass er zunächst nicht geneigt war, den von ihm gefundenen Heilsweg anderen Menschen mitzuteilen. Erst die Intervention des Gottes Brahmā und / oder ein aufkeimendes Mitgefühl bzw. Mitleid (*karunā*), ein Empfinden von Anteilnahme (*anuddayā*) und Fürsorge (*anukampā*) haben ihn dazu bewogen.³⁰ Die Erleuchtungserfahrung zielte demnach nicht aus ihrer eigenen inneren Dynamik heraus auf eine Weitergabe, sondern auf eine Haltung des Gleichmuts, der Apathie gegenüber allem Weltlichen, Vergänglichen, Leiderzeugenden. Es bedurfte der hinzukommenden Empathie und Sympathie, um sie auch anderen zugänglich zu machen und ihnen damit die Befreiung aus dem *samsāra* zu eröffnen. Diese Sympathie leitet sich nicht unmittelbar aus der Erleuchtungseinsicht ab, denn diese zielt wohl auf die Loslösung von allem, was das vergängliche Selbst konstituiert – letztlich sogar auf die Loslösung von der Erlösungssehnsucht selbst –, doch nicht auf einen «soteriologischen Altruismus». Während die Überwindung aller Anhaftung danach strebt, das Ich verwehen zu lassen, geht das Mitgefühl vom Ich aus und setzt es nach dem Prinzip der Gegensei-

dazu auch die «Anfragen und Gesprächsbeiträge», a.a.O., 439–476, bes. 461ff und 466ff.

³⁰ Siehe dazu: L. Schmithausen: Gleichmut und Mitgefühl. Zu Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus, in: A. Bsteh (Hg): Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie (Studien zur Religionstheologie 5), Mödling 1997, 119–136; dazu auch die «Anfragen und Gesprächsbeiträge», a.a.O., 137–189.

tigkeit in eine wahrnehmende Beziehung zum Mitmenschen: So wie *ich* Leid empfinde, empfindet es auch der andere und so wie *ich* versuche, Leid zu vermeiden, versucht es auch der andere. So ergibt sich aus dem Sich-Hineinversetzen in den anderen Anteilnahme und Fürsorge.

Die Pole von Freiheit und Liebe, von Lösung und Zuwendung, sind auf dem Achtfachen Pfad in Beziehung zueinander gesetzt, aber nicht ausgeglichen: Die erste der drei Stufen lehrt das rechte Handeln (*sīla*) und leitet zur Ausbildung des Mitgefühls an. Im Kontext des gesamten Erlösungsweges mit seinen drei Stufen (rechtes Handeln, Versenkung und Erkenntnis) hat diese Einübung die Funktion, den nach Erleuchtung Strebenden von aller Begierde freizumachen, die ihn an das Vergängliche bindet und ihn in den *samsāra* verstrickt. «Liebe» steht also im Dienst der Befreiung. Das findet auch darin seinen Ausdruck, dass die Anweisungen zum rechten Handeln eher auf Unterlassungen schädigenden Verhaltens als auf eine Praxis aktiver Wohltätigkeit ausgerichtet sind.

Die gleiche Struktur begegnet auch in der Anleitung zur «unbegrenzten Befreiung des Gemüts» (*appamañña*). Die dort genannten vier Einübungen in die «göttlichen Verweilzustände» (*brahmavihāra*) – *maitrī* / *mettā*, (Wohllollen, die allen Lebewesen zukommende universale Güte), *karuṇā* (Mitgefühl bzw. Mitleiden), *muditā* (Freudigkeit, Mitfreude) und *upekkhā* (Gleichmut, Untangiertheit, Apathie) – zielen auf die Überwindung aller leidverursachenden Leidenschaft und Abhängigkeit, aller Sorge-um und Sorge-für. Die Ausbildung von Wohllollen, Mitgefühl und Freudigkeit geschieht also nicht primär um des «Nächsten» willen, sondern um auf dem Weg der eigenen Erlösung hin zur inneren Abgeschiedenheit fortzuschreiten und sich damit dem Ziel der Selbstaflösung und dem Eintreten in die Sphäre des Todlosen zu nähern.

Die Spannung zwischen dem Sich-Berührenlassen vom Leid anderer Lebewesen und dem Streben nach der Überwindung des Sich-Berührenlassens, zwischen Engagement und dem Sehnen nach vollkommener innerer Ruhe bleibt im älteren Buddhismus letztlich unaufgelöst, wenn sie auch ein deutliches Gefälle zum zweiten der beiden Pole hin hat. Das bedeutet aber nicht, dass Mitgefühl und Fürsorge lediglich zu übersteigende Vorstufen auf dem Erlösungsweg wären. Sie begleiten den Übenden auf allen Stufen des Pfades und treten auch im Zustand der Erleuchtung hervor. In diesem Kontext sind die beeindruckenden Liebesgebote zu lesen, so etwa wenn es im *Sutta-nipāta*, der «kleinen Sammlung von Lehrvorträgen» 149 heisst: «Wie eine Mutter ihr eigenes Kind, ihren ein-

zigen Sohn selbst mit ihrem Leben beschützt, also hege der Jünger Buddhas grenzenlose Liebe zu allen Wesen.»³¹ Diese Liebe reicht bis zur Feindesliebe.³²

Im *Mahāyāna-Buddhismus* ist das Mitleidmotiv im Bodhisattvaideal verkörpert und stärker akzentuiert als im älteren Buddhismus. Der aus Sorge um das Heil anderer auf sein eigenes Heil verzichtende Bodhisattva stellt die Manifestation des grenzenlosen Mitleids dar (*mahā karuṇā*). Das Heilsziel der Buddhaschaft soll nicht nur für einen selbst angestrebt, sondern auch anderen Menschen zugänglich gemacht werden. Dementsprechend ist auch die Anleitung zur «unbegrenzten Befreiung des Gemüts» im Sinne eines soteriologischen Altruismus umgedeutet worden: Mitleid und Wohlwollen sind in vielen Texten in den Vordergrund getreten, Untangiertheit soll auch anderen zugute kommen, indem auch ihr Erlösungsweg von Hindernissen befreit wird.

Die Polarität von Freiheit und Liebe lässt sich zu der Spannungseinheit von Mitleid und Leerheit (*śūnyatā*) in Beziehung setzen. In der Meditation soll alle Verhaftung an die Dinge der Welt aufgelöst werden, indem diese ihre Bestimmtheit in der Wahrnehmung verlieren. Das schliesst auch hier die Überwindung des Erlösungsstrebens selbst mit ein, weil dieses zu einer Fixierung auf das Erlösungsziel führen kann. Mitleid stellt in dieser Hinsicht den notwendigen Gegenpol dar, der eine solche Fixierung auflöst. Umgekehrt darf aber auch das Mitleid keine Anhaftung erzeugen, sondern muss – den Übenden selbst und die von ihm dazu Angeleiteten – zum Leerwerden führen. Mitleid und Leerheit relativieren sich also gegenseitig und sind darin wie Gegengewichte aufeinander angewiesen.

³¹ Vgl. den gesamten Zusammenhang 143–152.

³² Zur Polarität von Freiheit und Liebe im Theravāda-Buddhismus insgesamt siehe: H. B. Aronson: *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*, New Delhi 1980; P. Schmidt-Leukel: «Den Löwen brüllen hören» – Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft (BÖT 23), Paderborn 1992, 457ff; M. Maithrimurthi: *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut. Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra*, Stuttgart 1999.

Alle diese Anschlussmöglichkeiten erlauben es, die aus christlicher Perspektive formulierte Polarität von Freiheit und Liebe in Beziehung zu setzen zu vergleichbaren ausserchristlichen Bedeutungsinhalten. Den tief greifenden Unterschieden der jeweiligen Konzepte von Freiheit und Liebe und ihrer religiösen Kontexte soll und muss dabei Rechenschaft getragen werden. Die buddhistische «subjektlose» Freiheit *vom* Ich ist von anderer Art als die relationale Freiheit *des* Ich in den abrahamitischen Religionen. Und das vom buddhistischen Erlösungsweg geforderte Mitgefühl mit anderen Lebewesen ist nicht identisch mit der für die abrahamitischen Religionen charakteristischen Ableitung der Nächstenliebe aus der Liebe Gottes und der davon hervorgerufenen Liebe *zu* Gott. Doch die deutliche und unaufhebbare Verschiedenheit dieser Auffassungen braucht nicht im Sinne einer vollkommenen Inkompatibilität oder gar Inkommensurabilität (d. h. gänzlichen Unvereinbarkeit, Unvergleichbarkeit, Unübersetzbarkeit oder gar Unverstehbarkeit) gedeutet zu werden. Die buddhistische mettā und die paulinische agapé lassen sich mit dem von Wittgenstein geprägten Begriff als «familienähnlich» in Beziehung zueinander setzen, wobei dann sowohl die Übereinstimmungen als auch die Unterschiede heraustreten. Wenn auch der Kontext und das daraus sich ergebende semantische Feld von dem der paulinischen Theologie sehr unterschieden ist, so berührt sich die von den beiden Begriffen anvisierte Haltung doch eng. Konzepte aus anderen Religionen – wie die hinduistischen bhakti, chesed, die jüdische Bundestreue, wu-wei, das taoistische Prinzip der Gewaltlosigkeit, oder hsiao, die kindliche Ehrerbietung vor allem gegenüber den Ahnen im Konfuzianismus – lassen sich in diese Begriffsfamilie mit einbeziehen.

Die für das christliche Glaubensdenken zentrale Polarität von Liebe und Freiheit lässt sich auf diesem Weg der Bestimmung von Familienähnlichkeiten auch in den anderen Religionen semitischen und indischen und chinesischen Ursprungs identifizieren. Mit der in ihr liegenden normativen Kraft kann sie – obwohl an die Perspektive des christlichen Glaubens gebunden – eine weit über das Christentum hinausreichende Geltung beanspruchen. Die Präzisierung ihrer Bedeutung wird aus der jeweiligen Religionstradition erfolgen müssen, wobei sich aber in der dialogischen Resonanz zwischen diesen Traditionen bedeutsame Erkenntnisgewinne ergeben können – zum einen durch die vertiefte Wahrnehmung des Propriums der jeweils eigenen Ausdeutung von Liebe und

Freiheit, zum anderen aber durch Aufnahme von Bedeutungsmomenten anderer Traditionen.

So kann die buddhistische Bestimmung der nicht-anhaftenden, selbstlosen Liebe auf die Gefahr aufmerksam machen, dass Nächstenliebe von latenten (heils)egozentrischen Motiven durchsetzt sein – und in Abhängigkeiten führen kann. Und die christliche Auffassung der Nächstenliebe kann gegenüber der buddhistischen mettā umgekehrt den Zusammenhang von transzendtem Heil und irdischem Wohl in den Blick rücken, der Selbstliebe ein begrenztes Recht zuweisen und dem Dienst am Mitmenschen eine relativ eigenständige, vom eigenen Erlösungsstreben gelöste Bedeutung zuerkennen. Während sich die christliche Nächstenliebe in ethischen, an die personale Beziehung zum jeweiligen Gegenüber gebundenen, an ihm / ihr orientierten und je nach seiner / ihrer Situation zu spezifizierenden Handlungen realisiert, stellt sich die buddhistische mettā zunächst als von der eigenen und der anderen Person gelöste, nicht-differenzierende kosmische Haltung dar. Sie entspricht damit eher einem Grundzug der *Gottes*liebe nach christlichem Verständnis als der Liebe zum Nächsten. Die Begegnung mit dem buddhistischen Verständnis kann die christliche Auffassung von Liebe jedoch über eine ethische Verengung hinausführen und damit die ursprünglich viel weitere Bedeutung im Sinn einer die gesamte Existenz des Menschen und die gesamte Schöpfung durchdringende kosmische Macht des Geistes Gottes in Erinnerung rufen.

Ebenso können sich aus den Auseinandersetzungen um die unterschiedlichen Auffassungen von Freiheit spannende Einsichten und wertvolle Befruchtungen ergeben: Das christliche Freiheitsverständnis in seiner spezifisch nachaufklärerisch-modernen Betonung der Freiheit zur Selbstverwirklichung im Glauben und Leben steht in der Gefahr der Selbstzentrierung und kann sich von der buddhistischen Erlösungslehre an die in Lk 17,33 überlieferte Einsicht erinnern lassen, dass wer sein Leben zu erhalten sucht, es verlieren wird, und wer es verliert, es neu gewinnen wird. Freiheit als aus der «schlechthinnigen Abhängigkeit» von Gott erwachsene Gelöstheit von allen anderen Abhängigkeiten konstituiert und relativiert das Ich in der Gottesbeziehung. Die Freiheit-von ist auf Freiheit-für angelegt: auf Freiheit für ein Leben in Gottes- und Nächstenliebe. Die buddhistische Erlösungslehre steht demgegenüber in der Gefahr, die tätige Weltverantwortung unterzubestimmen und gerade im Bestreben, das Selbst zum Verlöschen zu bringen, in einen Heils-

egoismus höherer Ordnung zu verfallen. Demgegenüber kann aus der Begegnung mit christlicher Spiritualität und Ethik die Einsicht in die Eigenbedeutung des Mitleids und der Fürsorge erwachsen, wie sie im späteren Buddhismus betont wurde.

Auf die hier angedeutete Weise kann es in der Begegnung der Religionstraditionen zu Klärung und Erweiterung des jeweiligen Verständnisses von Liebe-in-Freiheit und Freiheit-in-Liebe kommen.

4. Ansätze zur religionsevaluativen Anwendung der Polarität von Freiheit und Liebe auf Erscheinungsformen der christlichen und nichtchristlichen Religionstraditionen

Nach den methodischen Vorüberlegungen, der Herausarbeitung der Polarität von Freiheit und Liebe aus der christlichen Tradition und der Bestimmung von Anschlussmöglichkeiten in anderen religiösen Traditionen sollen nun in einem letzten Schritt Überlegungen zur Anwendung dieses Kriterienpaares angestellt werden. Dabei ist im Blick zu behalten, dass es sich nicht um das apodiktische Anlegen fester Bewertungsmaßstäbe handelt, sondern um einen dialogoffenen Prozess normativer Urteilsbildung, in dem die Normen selbst immer auch zur Diskussion stehen. Die «Kriterien» sind eher als Referenzen und Leitvorstellungen denn als scharfkantige Maßstäbe, die zu eindeutigen Urteilen führen, zu verstehen.

Interne und externe Normensysteme können nebeneinander zur Anwendung kommen. Buddhistische Religionsformen lassen sich beispielsweise sowohl auf ihre Konsonanz mit den Wertmaßstäben ihrer eigenen buddhistischen Tradition – d. h. auf ihre Authentizität hin – befragen als auch im Licht christlicher Auffassungen von Liebe und Freiheit betrachten. Gleiches gilt für die anderen religiösen Traditionen – auch und vor allem für die eigene christliche. Die Tatsache, dass externe Normensysteme das Selbstverständnis der jeweiligen Religion mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit verfehlen werden, entzieht nicht die Berechtigung zu ihrer Anwendung. So wie es berechtigt ist, ethische Standards einer Gesellschaftskultur kritisch auf eine andere zu beziehen – etwa im Blick auf die Rechte der Frauen –, so muss auch ein kritischer Dialog zwischen den Religionen erlaubt sein, ohne darin religionsimperialistische Tendenzen zu unterstellen. Wenn aber verschiedene Normensätze zur Anwen-

zung kommen – interne und externe, die je für sich selbst wieder strittig sind –, dann ist nicht zu erwarten, dass es zu eindeutigen Resultaten der Urteilsbildung kommt. Der normativ-kritische Dialog wird ein unab-schliessbarer und offener Weg sein.

Auf der Basis dieser Vorüberlegung stelle ich die These auf: *Lehr- und Praxisformen christlicher und nichtchristlicher Religionstraditionen sind daran zu bemessen, wie weit sie der Polarität von Freiheit und Liebe entsprechen oder entgegenstehen.*

Nur exemplarisch und andeutungshaft sollen im Folgenden einige Versuche der konkreten Anwendung gewagt werden. Sie nehmen ihren Ausgangspunkt bei einer systematisierenden Beleuchtung der Begriffsinhalte von Freiheit und Liebe.

4.1. Freiheit

Freiheit kann und muss sowohl auf das Personenzentrum als auch auf die Lebenswelt der Person bezogen werden. Im ersten Fall zielt sie auf die innere Freiheit der Person, ihre Geistes- und Willensfreiheit, im zweiten Fall auf die Gewährung oder Verweigerung äusserer Handlungsfreiheit. Dementsprechend kann sie einerseits individuell-existenziell-innerlich im Blick auf die Selbstbestimmung des Daseinsvollzugs und geistig als Freiheit der Gedanken, andererseits aber auch äusserlich sozioökonomisch im Sinne bürgerlicher Freiheitsrechte und wirtschaftlicher Unabhängigkeit sowie politisch als Beteiligung an den kommunalen und staatlichen Willensbildungsprozessen bestimmt werden. Sie kann als aktueller Vollzug oder als situativer «Raum», in dem sich der Handelnde vorfindet und der diesen Vollzug erst ermöglicht, erscheinen: als Akt oder als Erfahrung, wobei sich beides bedingt. Sie kann stärker negativ (Freiheit-von) oder positiv (Freiheit-für) geprägt sein, wobei die Skala von der Abwesenheit von Zwang über die Wahl- bzw. Entscheidungsfreiheit zwischen vorgegebenen Möglichkeiten bis hin zur Spontaneität, d. h. dem selbstbestimmten Schaffen eigener Handlungsmöglichkeiten reichen kann. In religiöser Hinsicht bezieht sie sich auf die Lösung bzw. Erlösung des Menschen von allem, was ihn von der Verwirklichung wahren Seins trennt. Erlösung kann dabei eher als Überwindung der Endlichkeitsgrenzen gedeutet sein oder primär als Befreiung aus sündhafter Daseinsverfallenheit zum neuen Leben in der Welt und zur Übernahme von Verantwortung für die Schöpfung im Bewusstsein ihrer Endlichkeit.

Religiöse Erscheinungsformen in Lehre und Praxis müssen sich daran bemessen lassen, ob und inwieweit sie Freiheit in möglichst vielen ihrer Erscheinungsformen zur Geltung bringen, zuerst und vor allem daran, ob sie eine permanente Selbst-Relativierung auf den ihnen uneinholbar vorausliegenden Transzendenzgrund hin vollziehen, das Ich also dezentrieren, auf die göttliche Wirklichkeit rezentrieren und ihm damit eine innere Unabhängigkeit von allen Bindungen ermöglichen. Das schlägt sich zum einen in der durch die zu beurteilende Religionskultur vermittelten Existenzauffassung nieder, zum anderen aber auch im Selbstverständnis und in der Selbstgestaltung der religiösen Gemeinschaft. In beiden – eng verbundenen – Hinsichten ist zu fragen, ob die Religionsform aus ihrer eigenen Substanz heraus Gesetzlichkeiten, Zwangsstrukturen, Unterdrückungsmechanismen hervorbringt und verstärkt oder zurückdrängt und abzubauen versucht. Freiheit muss dabei immer auch die Freiheit der eigenen Religion gegenüber einschliessen – als Gewissens- und Religionsfreiheit. Als solche ist sie unvereinbar mit der Verabsolutierung religiöser Überzeugungen und Vollzüge, mit totalitären Gruppenstrukturen, Personenkulten, Kaderbildungen; mit der gezielten Erzeugung von psychischen, sozialen und materiellen Abhängigkeiten, wie sie sich in einzelnen Erscheinungen der neureligiösen Bewegungen findet, aber durchaus auch in klassischen Erlösungsreligionen. Zur befreienden Praxis der Liebe gehört der Verzicht auf Manipulation der Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft und der Verzicht auf manipulative Methoden bei ihrer Rekrutierung, die jederzeitige repressionsfreie Ermöglichung des Austritts aus der Gemeinschaft und des Übertritts in eine andere.

Wo eine Religionsform Freiheit von Zwangsstrukturen geistiger, sozialer und politischer Systeme erzeugt, ohne dabei in die Abhängigkeit von der Religion selbst zu führen, und wo sie auf diese Weise zur Stärkung der Persönlichkeit (gerade auch durch die Überwindung aller Egozentrik als Fixierung auf das Selbst), der sie tragenden Beziehungen und verbindlicher Gemeinschaftsformen beiträgt, verdient sie Wertschätzung.

Im Blick auf das soteriologische Verständnis von Erlösung richtet sich die christliche Hoffnung nicht auf eine Erlösung *von* der Welt, sondern auf eine Erlösung zum befreiten Umgang *mit* der Welt und letztlich auf die Erlösung *der* Welt. Die Welt selbst ist in die Erlösung einbezogen – bis hinein in ihre sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen. Daher führt die christliche Heilsverheissung immer auch zu einer Kritik an unheilvollen Strukturen. Darin verbindet sich der prophetische Pro-

test gegen Unterdrückung mit sozial-karitativer und politischer Diakonie als einem Ausdruck der Nächstenliebe.

4.2. Liebe

Anders als bei der Freiheit (die in der «schlechthinnigen Abhängigkeit» von Gott gründet) besteht im Blick auf die Liebe in den theistischen Religionen zwischen der Beziehung zum göttlichen Seinsgrund und den anderen, für das Menschsein fundamentalen Relationen eine quasi lineare Beziehung. Die (absolute) Liebe Gottes und die (endliche) Liebe zu Gott führt unmittelbar in die Liebe zu sich selbst, zum Mitmenschen und zum aussersozialen Lebensumfeld. In nicht-theistischen Religionsformen steht die Liebe im (spannungsvollen) Zusammenhang des Erlösungsweges und hilft zur Einübung in die Überwindung der egozentrischen Orientierung.

Liebe kann als kosmisches Prinzip, als seelische Befindlichkeit, als Tugend oder ethischer Imperativ oder als religiöse Beziehungskategorie aufgefasst sein. Sie kann sich aus dem Gegründetsein im Absoluten ergeben, aus der Einsicht in die Konnaturalität alles Seienden, aus dem ethischen Grundgesetz der Gegenseitigkeit, wie es in der sog. Goldenen Regel Ausdruck gefunden hat, wobei sich diese und andere Einbindungszusammenhänge nicht ausschliessen müssen, sondern sich durchdringen können. Sie kann sich auf den anderen in seiner Andersheit beziehen oder in seiner Wesensgleichheit mit dem eigenen Selbst. Als Selbsttranszendenz in selbstloser Hingabe kann sie zur Überwindung des eigenen Selbst oder umgekehrt zur Selbstfindung bestimmt sein. Sie kann um ihrer selbst willen praktiziert werden oder mit Motiven verbunden sein, denen sie funktional zugeordnet ist. Sie kann eher begehrende und possessive oder eher schenkende, oblativ Züge tragen, d. h. sich als «Need-Love» oder «Gift-Love»³³ ausprägen, und die von C. S. Lewis beschriebenen unterschiedlichen Formen annehmen: Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape. Sie kann auf identitätsauflösende Verschmelzung

³³ Nach C. S. Lewis: *The Four Loves*, London 1960; dt.: *Was man Liebe nennt – Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape*, Basel 1979².

zielen oder auf eine interpersonale Beziehung zwischen different bleibenden Identitäten.

Liebende Zuwendung bezieht sich primär auf Personen, kann sich aber auch auf andere Lebewesen, Dinge, geistige und religiöse Realitäten ausrichten. Nach einer Unterscheidung von Oda Wischmeyer kann sie sich somatisch, psychisch und / oder ethisch manifestieren: als sinnlich-körperliche Anziehungskraft («Wohlgefallen», «Leidenschaft»), seelische Anteilnahme («Mitleid, Trost, Erbarmen, Verantwortung, Sorge, Schutz, Gewaltlosigkeit, Eintracht, Friede») und aktive Hilfeleistung («Gastfreundschaft, Almosenwesen, Barmherzigkeit im tätigen Sinne von Diakonie und Caritas, Fürsorge und Krankenpflege»)³⁴

Wo Religionsformen eine Haltung³⁵ und ein Handeln der Selbstzurücknahme und Zuwendung zum Nicht-Ich auf diesen drei Ebenen fordern und fördern, wo sie dazu beitragen, die o.g. Grundrelationen des Menschen im Sinne einer empathischen Partizipation zu gestalten, verdienen sie interreligiöse Anerkennung und Respekt.³⁶ Die unterschiedlichen Formen der Liebe auf den drei Ebenen können dabei verschieden

³⁴ O. Wischmeyer: Art. «Liebe. IV. Neues Testament», in: TRE 21, 138–146, 138.

³⁵ Wie sie etwa in 1. Kor 16,14 formuliert ist: «Alles bei euch geschehe in Liebe»; oder im Sutta-nipāta 131f: «Zur ganzen Welt entfalte man ein Herz voll Güte.»

³⁶ So auch P. Tillich: Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, in: GW V, Stuttgart 1964, 51–98, bes. 97; J. Werbick: Toleranz und Pluralismus, in: I. Broer / R. Schlüter (Hg): Christentum und Toleranz, Darmstadt 1996, 117: «Was der Liebe entspricht und zu mehr Liebe beizutragen geeignet scheint, das ist in religiösen Traditionen – abgesehen von den damit verbundenen religiös-dogmatischen Wahrheitsansprüchen – tolerabel; was der Liebe widerspricht, das verlangt den nicht-hinnehmenden Widerspruch.» Bedeutsam ist der Schritt, den Werbick im Blick auf die Beziehungsbestimmung von Liebe und religiöser Wahrheit darüber noch hinaus geht: «Was der Liebe entspricht und sie fördert, das hat auch religiöse Wahrheit in sich, ist substantiell-authentisch religiös» und die Folgerung daraus: «Weil viele religiöse Erfahrungstraditionen zu mehr Liebe beitragen, muss ... die Frage nach der Trifftigkeit der in ihnen erhobenen Wahrheitsansprüche nicht länger argumentativ ausgetragen werden...» Ist damit ein pragmatisches Wahrheitskriterium wie in Lessings Auslegung der Ringparabel anvisiert?

gewichtet und akzentuiert sein, sollten sich aber gegenseitig balancieren und sich nicht verdrängen oder gar ausschliessen.

Kritische Rückfragen werden zu stellen sein, wo es zu Reduktionen einzelner der Grundrelationen kommt – etwa dort, wo die kosmische Solidarität mit der gesamten belebten und unbelebten Wirklichkeit abgeblendet wird und ein individueller oder auch kollektiver Heilsegoismus dominiert, oder dort, wo die emphatische Zuwendung auf die Mitglieder der eigenen Religionsgemeinschaft beschränkt wird. Die «Feindesliebe» – als elementare Respektierung der Person in relativer Unabhängigkeit von ihrem Verhalten mir gegenüber – bildet die höchste Form und Norm der Liebe.

Eine Weltabwendung, wie sie sich beispielsweise in gnostischen oder auch in Teilen der älteren buddhistischen Traditionen findet, erscheint aus christlicher Perspektive nach diesem Kriterium kritikwürdig. Nicht Weltabwendung, sondern verantwortliche Weltgestaltung in Orientierung an der «Anwaltschaft Gottes»³⁷ für die Bedürftigen, Schwachen, Benachteiligten und Ausgegrenzten ist gefordert und als Kriterium zur Evaluation religiöser Erscheinungen unumgänglich. Aus der kosmischen Solidarität ergibt sich der Auftrag, Partei für politisch Marginalisierte zu ergreifen, Diakonie für körperlich und seelisch Leidende zu praktizieren, Zufluchtsmöglichkeiten und Schutzräume für Menschen in Not ohne Zugangsbedingungen und ohne strategische Hintergedanken anzubieten, sich für die Verwirklichung sozialer, ökonomischer und politischer Gerechtigkeit einzusetzen. Im Blick auf zwischenmenschliche Beziehungen gehört zu dieser Art von Liebe auch die von verdeckten Interessen und Strategien freie Gestaltung der Beziehungen, die offene und öffentliche Selbstdarstellung der eigenen Absichten und Ziele und die Bereitschaft, sich kritischen Anfragen im Dialog zu öffnen. Schöpferische Liebe erzeugt Öffnung und Offenheit, vor allem Dialogoffenheit.

An solchen Manifestationsformen von Freiheit und Liebe werden sich religiöse Erscheinungen, Gruppen und Bewegungen aus christlicher Perspektive messen lassen müssen. So sehr die präzise Ausdeutung und die Anwendung der Polarität von Freiheit und Liebe von der jeweiligen

³⁷ H. Ringeling: *Theologie und Sexualität*, Gütersloh 1968, 1969², 29.246ff.

Religionsperspektive abhängig ist, so sehr scheint diese Polarität doch eine generative und regulative Leitvorstellung in interreligiösen normativen Diskursen zu enthalten, die zu einer an Kriterien ausgewiesenen Urteilsbildung führen kann.