

Klaus Baumann

## „Liebe ist möglich ...“ (DCE 39)

Zur anthropologischen Dimension  
der Enzyklika „Deus caritas est“

### Einleitung

In der massenmedialen „Außenwirkung“ der Enzyklika standen weniger systematisch-theologische und ekklesiologisch-kirchenpolitische Aspekte der innerkirchlichen Rezeption – auch im Blick auf die organisierte Caritas als Wesensausdruck der Kirche<sup>1</sup> – als vielmehr *anthropologische* Aspekte ihres ersten Teils im Mittelpunkt. Einfach ausgedrückt: Was sagt der neue Papst nicht nur über den Gott, der die Liebe ist, sondern auch über „das Lieben“ der Menschen? Zumal nach der meist fälschlich nur als „strikt“ wahrgenommenen Verkündigung Johannes Pauls II. und Pauls VI. in Sachen Sexualmoral? Viele Medienberichte – nicht nur im deutschsprachigen Raum<sup>2</sup> – interessierte vor allem das – und sie zeigten sich überrascht über die positive Botschaft, die sie der Enzyklika entnahmen. Sie erkannten weitgehend vor allem die Wertschätzung des menschlichen Eros und seiner ebenso unverzichtbaren Bedeutung wie auch notwendig humanen Gestaltung für echte und tiefe menschliche Liebe an.<sup>3</sup> Die dichten Ausführungen der Enzyklika „*Deus caritas est*“ sind reich an Ansatzpunkten für theologisch-interdisziplinäre Überle-

---

<sup>1</sup> Vgl. MARTIN PATZEK (HG.): *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*, Kevelaer 2007.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. IAN FISHER – LAURIE GOODSTEIN: *Benedict's First Encyclical Shuns Strictures of Orthodoxy*, in: New York Times, 26. 01. 2006: „Pope Benedict XVI issued an erudite meditation on love and charity on Wednesday in a long-awaited first encyclical that presented Roman Catholicism's potential for good rather than imposing firm, potentially divisive rules for orthodoxy.“

<sup>3</sup> Vgl. u. a.: ALEXANDER SMOLTZYK: *Love, love, love! Benedikts erste Enzyklika*, in: Spiegel online 25. 01. 2006 ([www.spiegel.de/panorama/0,1518,397245,00.html](http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,397245,00.html)); zuletzt überprüft am 09.03.07); JAN ROSS: *Eros und Gott*, in: DIE ZEIT 26. 01. 2006; MATTHIAS DROBINSKI: *Religion und Eros. Erste Enzyklika von Benedikt XVI.*, in: Süddeutsche Zeitung 26. 01. 2006; *Papst: Liebe ist nicht bloß Sex*, in: Die Welt 25. 01. 2006.

gungen zum christlichen Bild vom Menschen: Jeder Mensch ist in christlicher Auffassung als Ebenbild des Gottes, der die Liebe ist, zur Liebe berufen mit der Verheißung, in ihr seine ersehnte Erfüllung zu erlangen. Hierin spiegeln sich „die Mitte des christlichen Glaubens, das christliche Gottesbild und auch das daraus folgende Bild des Menschen und seines Weges“ (DCE 1). *Diese Mitte* beabsichtigt Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „zu klären und zugleich die innere Verbindung zwischen dieser Liebe Gottes und der Realität der menschlichen Liebe aufzuzeigen“ (DCE 1).

Im Folgenden werden zuerst einige wenige ihrer theologisch-anthropologischen Aspekte hervorgehoben. In einem zweiten Schritt werden damit humanwissenschaftliche Überlegungen zur „Realität der menschlichen Liebe“ interdisziplinär in Verbindung gebracht.

## 1. Eros und Agape als Dimensionen der einen Wirklichkeit „Liebe“ (DCE 2-8)

Liebe ist auf vielfältigste, höchst ambivalente Weise ein, wenn nicht *das* Menschheitsthema. In Verbindung mit philosophischen und religionsgeschichtlichen Erwägungen arbeitet Benedikt XVI. zu diesem Menschheitsthema die Neuheit des biblischen Glaubens heraus: Der biblische Glaube baue nicht „eine Nebenwelt oder Gegenwelt gegenüber dem menschlichen Urphänomen Liebe“ auf, sondern nehme „den ganzen Menschen“ an, greife „in seine Suche nach Liebe reinigend“ ein und eröffne „ihm dabei neue Dimensionen“ (DCE 8). Am *methodischen* Vorgehen der Enzyklika ist dabei nicht nur die humanistisch gebildete Weite des Gedankens mit Bezügen zur griechischen Antike und neuzeitlichen Philosophen bis zu Nietzsche bemerkenswert, sondern vor allem die Entschiedenheit hervorzuheben, mit der sie *inhaltlich* die erotische Liebe aufgreift und in eine positive Spannungseinheit mit dem biblischen Verständnis von Liebe hinein stellt.

Zu diesem *methodischen* Vorgehen gehört bewusst der Verzicht auf einen längeren „induktiven“ Anweg,<sup>4</sup> der die Meinung suggerieren könnte, dass die menschlichen Erfahrungen mit „Liebe“ in ihrer disparaten Vielfalt zwangsläufig oder wie von selbst auf eine theologische und christliche Deutung hinausliefen. Es entspricht schon wahrnehmungspsychologischen und auch wissenschaftstheoretischen Einsichten, dass jede menschliche „Erfahrung“ bzw. „Erkenntnis“ eine Synthese aus Merkmalen von empirischen Sachverhalten einerseits und ihrer kognitiven Selektion und Verarbeitung aufgrund von psychischen (emotionalen und kognitiven) Prädispositionen des Subjekts andererseits darstellt, aus „*bottom up*“-Elementen der wahrgenommenen Situation und „*top down*“-Elementen der „Beobachter-Perspektive“. Für den vernünftigen freiheitlichen Diskurs ist es darum umso wichtiger, das eigene Vorverständnis offen zu legen. Dies geschieht in der Enzyklika, indem sie direkt mit der Gottesbotschaft des christlichen Glaubens einsetzt und dessen Sicht von *Eros* in der disparaten Pluralität von Ansichten affirmativ, intelligibel und plausibel positioniert. Dies dient einer freien Auseinandersetzung, Kritik und eventuellen Annahme. Zugleich kann darin eine Bemühung gesehen werden, der weltweiten massenmedialen „Kommunikationsgemeinschaft“, die andauernd Komplexität reduziert und wenig Raum für sachgemäße Differenzierungen lässt, die eigene Botschaft gewinnend anzubieten. Und nicht zuletzt wirkt darin die Überzeugung, dass der Glaube vom Hören kommt (vgl. Röm 10,17), indem er eine Prädisposition der Menschen (in ihrer Gottebenbildlichkeit) für ihn anzusprechen vermag.

Die *inhaltliche* Diskussion von *Eros* und seines Verhältnisses zu *Agape* besticht durch ihre ausgewogene Differenziertheit im *Halten einer positiven Spannung* zwischen beiden. Damit vermeidet Papst Benedikt 1.) zwei Extreme bzw. Einseitigkeiten, in denen jeweils die andere Dimension zumindest tendenziell abgewertet wird, und 2.) auch eine „dritte“ Position, die *Eros* und *Agape* prinzipiell voneinander getrennt wissen will. So wird 3.) eine positive Zielgestalt der Liebe in menschlicher Existenz ansichtig.

---

<sup>4</sup> Eine eher „induktive“ Methode war noch in den Vorarbeiten für eine geplante Enzyklika Johannes Pauls II. verwendet worden, wie Erzbischof Cordes auf der Tagung in Schwerte darlegte.

### 1.1. Übertreibende Polarisierungen

Die erste Position wertet die erotische sexuelle Liebe zwischen Mann und Frau als triebhaft oder animalisch ab, da sie einer Vergeistigung des Menschen bzw. der autonomen Verfügung seines Denkens und Wollens entgegenstehe. Dem liegt eine – letztlich einem neuplatonischen Aufstiegsschema verpflichtete – dualistische Sicht des Menschen zugrunde, dessen Leiblichkeit grundsätzlich negativ gewertet wird. Mal mehr, mal weniger subtil ist dies nicht nur in leibfeindlichen Traditionen des Christentums der Fall, die in der Enzyklika ausdrücklich eingestanden und kritisiert werden (vgl. DCE 5), sondern auch in der Tradition der Aufklärung, die den Menschen letztlich entleibt und auf seine Begabung mit Vernunft und Willen reduziert. Die daraus entstandene vulgarisierte Konzeption von Autonomie versteht sich nicht mehr dem moralischen Gesetz verpflichtet, das Immanuel Kant<sup>5</sup> in Staunen versetzte, sondern einer Freiheit der Beliebigkeit, von radikalen Konstruktionen und Dekonstruktionen der Welt und des Menschen, seiner leiblichen Konstitution, Geschlechtlichkeit und jeglicher Sinngehalte. Dass „viktorianisch“ jegliche sexuelle Beziehung als grundsätzlich schlecht tabuisiert werden soll oder – in der „revolutionären“ Gegenbewegung<sup>6</sup> – sexuelle Begegnungen als recht belanglose Lustmomente beliebig verschafft werden können, sind nur zwei Spielarten solcher massiver Abwertung (und Selbsttäuschung).

Die andere Position völliger Überbewertung, ja Divinisierung des *Eros* ist von besonderem religionsgeschichtlichem Interesse. Die Ekstase in der sexuellen Begegnung wird als Überwältigung des

---

<sup>5</sup> Vgl. IMMANUEL KANT: KpV 288.

<sup>6</sup> Vgl. GUNTER SCHMIDT (HG): *Kinder der sexuellen Revolution. Kontinuität und Wandel studentischer Sexualität 1966-1996*, Gießen 2000, 14: „Just fun, no drama“, heißt es in Kontaktanzeigen; ‚ein bisschen Rauchen, ein bisschen Trinken, ein bisschen Sex‘, antwortet eine junge Teilnehmerin an der Berliner Loveparade auf die Frage, was sie vom Spektakel erwarte; ‚Sex ist so schön wie Skifahren, und das will was heißen,‘ schreibt ein Student unserer letzten Studie auf die Frage, was ihm Sexualität bedeute. Oberflächlich und entsetzlich banal, könnte man nörgeln. Aber es ist eine Sexualität frei von falschem Tiefsinn, entmystifizierter, entdramatisierter Sex. Und so scheint es, als sei die Sexualität zu Beginn des Jahrhunderts gründlich entrümpelt: vom Katholizismus, vom Patriarchat (fast) und von der Psychoanalyse. Das ist nicht wenig für 50 Jahre, fast schon eine Erfolgsgeschichte.“

Menschen durch eine göttliche Wirklichkeit, als Entrückung zu und Vereinigung mit der Transzendenz gedeutet (vgl. DCE 4).<sup>7</sup> Demgegenüber zeichnet sich die alttestamentliche Sprache durch eine „unbekümmert-natürliche Darstellung der Liebe [*scil.* zwischen Mann und Frau, K.B.] und des Sexuellen“ aus; „gerade dadurch aber wird sie ihres numinosen Charakters entkleidet und abgehoben vom sexualmythischen Geschehen der religiösen Umgebung Israels“ – insbesondere im „Kampf gegen die erotisch-orgiastische Baalsreligion“<sup>8</sup>. Sexuelle Ekstase wird biblisch gerade nicht als mystische Vereinigung mit dem Göttlichen gedeutet, schon gar nicht als Sinn des Lebens – sondern als eine Art (ambivalent bleibender) Vorgeschmack „jener Seligkeit, auf die unser ganzes Sein wartet“ (DCE 4).

## 1.2. Strikt getrennte Wirklichkeiten?

Diese Abgrenzung führte zu einer Vermeidung der Begrifflichkeit der erotischen Liebe „schon in der LXX, die hebr. *hb* meist durch den bis dahin eher ungebräuchlichen Wortstamm *agap*-wiedergibt und so für das hell. Judentum eine signifikante Terminologie der L.[iebe] neu begründet, aber im NT fehlt auch das Thema der sinnlichen L. als solches oder kommt nur negativ besetzt als ‚Leidenschaft‘ vor.“<sup>9</sup> Das für die profangriechische Literatur zentrale Wort *Eros* fehlt im NT ganz. Der schwedische Theologe Anders Nygren betonte darum in seiner Mitte des 20. Jahrhunderts viel beachteten Studie *Eros und Agape*: „*Eros*‘ und *Agape*‘ sind zwei Erscheinungen, die ursprünglich gar nichts miteinander zu tun haben.“<sup>10</sup> Es handle sich um zwei Grundmotive oder -typen von Liebe, die er frei „von jeder wertenden Stellungnahme“<sup>11</sup> unterscheide, „nicht dem Grade, sondern der

---

<sup>7</sup> Zu dieser mystifizierenden Position tendieren auch Vorstellungen, dass die menschliche Sexualität die eigentliche Quelle und Kraft jeglicher – auch christlicher – „Spiritualität“ sei.

<sup>8</sup> ERNST JENNI: Art. „*hb*“, in: THAT, Bd. 1, 60-73; hier: 65.

<sup>9</sup> KLAUS NEUMANN: Art. „*Liebe*“, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), 305-308; hier: 306. Vgl. DCE 3: „dieses sprachliche Beiseiteschieben von *Eros*“.

<sup>10</sup> ANDERS NYGREN: *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh <sup>2</sup>1954, 14.

<sup>11</sup> Ebd. 19.

Art nach<sup>12</sup>: „Kein Weg, auch nicht der der Sublimierung, führt von Eros weiter zu Agape“.<sup>13</sup> Die Geschichte des Christentums deutet Nygren als einen Kampf der beiden Arten von Liebe, in dem Martin Luther „als der Reformator des christlichen Liebesgedankens bezeichnet werden“ könne, „als Zerstörer der wesentlich auf das Erosmotiv aufgebauten katholischen Liebesanschauung und als Erbauer der reinen Agapeliebe“.<sup>14</sup>

Diese Sichtweise fasst die Enzyklika sachgemäß zusammen: „Christlich sei die absteigende, schenkende Liebe, die *Agape*; die nichtchristliche, besonders die griechische Kultur sei dagegen von der aufsteigenden, begehrenden Liebe, dem *Eros* geprägt“ (DCE 7) und setzt der nicht namentlich benannten Nygren'schen Radikalisierung dieser Unterscheidung eine mehrdimensionale integrative Sicht entgegen: „Je mehr beide in unterschiedlichen Dimensionen in der einen Wirklichkeit Liebe in die rechte Einheit miteinander treten, desto mehr verwirklicht sich das wahre Wesen von Liebe überhaupt“ (ebd.).

### 1.3. Verletzte, gute Schöpfungswirklichkeit – von Gottes Liebe getragen

Im Hintergrund der Affirmation: „Im letzten ist ‚Liebe‘ eine einzige Wirklichkeit“ (DCE 8) steht also nicht nur die unmittelbar einleuchtende und wohlbegründbare These: „Wer Liebe schenken will, muss selbst mit ihr beschenkt werden“ (DCE 7), sondern auch die theologisch-anthropologische Überzeugung von der zwar verletzten, aber nicht zerstörten Gutheit der geschöpflichen Wirklichkeit. Dies gilt umso mehr von der *conditio humana* und jedem Menschen, zumal diese(r) aus biblischer Sicht (als Mann und Frau) nach Gottes *Ebenbild* geschaffen ist – des Gottes, der alle geschaffene Wirklichkeit umfasst, den Menschen liebt (vgl. DCE 9) und selbst die eine Wirklichkeit trinitarisch schenkender und sich empfangender Liebe ist, in sich selbst *und* in seinem heilsgeschichtlichen Wirken. In ihm selbst liegt der metaphysische *und* heilsgeschichtliche Grund der *einen* Wirklichkeit „Liebe“, welche die Enzyklika glaubt, trotz aller ihrer

---

<sup>12</sup> Ebd. 29.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd. 34.

menschlichen und menscheitsgeschichtlichen Einseitigkeiten und Entstellungen, Verzerrungen und Fragmentierungen, katastrophalen Niederlagen und Ruinen.

Bemerkenswerterweise fällt in der ganzen Enzyklika kein einziges Mal das Wort „Sünde“;<sup>15</sup> sie wählt mit der integrierenden Balance von Eros und Agape die Perspektive der *Tugend*, des Gelingens des angestrebten Guten durch geduldiges Einüben in Freiheit.<sup>16</sup> Wenn sie deshalb in Bezug auf *Eros* immer wieder von Reinigung, Reifung und Heilung spricht, spricht sie zwar seine belastete Ambivalenz an. Doch sie betont primär und schöpfungstheologisch: „Der *Eros* ist gleichsam wesensmäßig im Menschen selbst verankert“ (DCE 11), und zitiert mit Gen 2,23 die erste wörtliche Rede des Menschen in der Bibel. Sie ist Adams Jubellied der Freude über das Finden der Frau, um deretwillen der Mann Vater und Mutter verlässt, um mit ihr „ein Fleisch“ zu werden (vgl. Gen 2,24). Auf diese Weise sieht die Bibel den Eros mit der Ehe fest verknüpft und diese, wie der Papst feststellt, wiederum mit der „Art, wie Gott liebt“ und die „zum Maßstab menschlicher Liebe“ wird (DCE 11). In dieser Logik ist wohl am genauesten zu verstehen: „Dem monotheistischen Gottesbild entspricht die monogame Ehe“ (ebd.) – ohne dass damit etwa alle Schichten dieser Logik christlicher Liebe ausgeschöpft wären. Sie wird in Jesus Christus sichtbar, „der den Gedanken Fleisch und Blut, einen unerhörten Realismus gibt“ (DCE 12).<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. BENEDIKT XVI.: *Predigt in der Ökumenischen Vesper im Dom zu Regensburg*, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 174), 88-89: „Dass wir Gott gegenüber ernstlich in Schulden sind, dass Sünde eine Realität ist, die nur von Gott her überwunden werden kann: das ist dem modernen Bewusstsein weithin fremd geworden. Im letzten steht eine Abschwächung unseres Gottesverhältnisses hinter diesem Verblässen des Themas der Rechtfertigung und der Vergebung der Sünden. So wird es wohl unsere allererste Aufgabe sein, den lebendigen Gott wieder in unserem Leben und in unserer Zeit und Gesellschaft neu zu entdecken.“

<sup>16</sup> Dies entspricht dem tugendethischen Ansatz der *Secunda Pars* der *Summa Theologiae* von THOMAS VON AQUIN.

<sup>17</sup> Auch für die in der Enzyklika nicht eigens erwähnten evangelischen Räte als Lebensformen christlicher Liebe.

#### 1.4. Einwand

Ein wichtiger Einwand könnte sich hierzu anmelden: Widerspricht diese positive Sicht des Eros in der Enzyklika nicht der Sicht des NT? Denn dieses spricht nie im Sinne von Erotik oder Sexualität über die Liebe zwischen Mann und Frau.

Solche „Entsexualisierung“ ist nach Exegetenmeinung aus der Ablehnung eines aggressiv-phallokratischen Eros in der griechisch-römischen Umwelt des NT zu verstehen,<sup>18</sup> d. h. nicht als Ablehnung des humanen Eros als solchen. Ihn hebt die Enzyklika gegen leibfeindliche Tendenzen und gegen Vergötzungen als Teil der guten Schöpfungsordnung in seinem Potential zur Verwirklichung beglückender Liebe des Menschen hervor, „in dem Geist und Materie ineinander greifen und beide gerade so einen neuen Adel erfahren“ (DCE 5).

#### 2. „Liebe ist niemals ‚fertig‘ und vollendet“ (DCE 17) – Humanwissenschaftliche Überlegungen

Wie ist diese Sicht des Gelingens von Liebe möglich und verwirklichtbar? Angesichts der unzähligen Erfahrungen tiefer Verletzungen, von Versagen, Scheitern und Brüchen in der „Liebe“ könnten Betroffene gerade die positive anthropologische Botschaft der Enzyklika über die menschliche Liebe zu ideal und zu weit von ihrer Wirklichkeit entfernt finden.

Mit der Bekräftigung der leib-seelischen Einheit des Menschen und der Aufgabe ihrer Integration „im Lieben“ als Hintergrund

<sup>18</sup> Vgl. NEUMANN: *Art. „Liebe“*, 306-307: „Diese Prüderie erklärt sich am besten als Reaktion auf den dominanten ‚phallokratischen‘ Diskurs der griech.-röm. Antike über Sexualität, Erotik und L., den ein tief empfundener Widerspruch zwischen lustvoll-begehrender Sexualität und ‚Freundschaft‘ kennzeichnet, denn in diesem Diskurs wird der sexuelle Verkehr androzentrisch nach dem Modell der phallischen Penetration beurteilt und mit einem strikten ‚Oben-Unten-Modell‘ verknüpft [...] Dem phallokratischen Diskurs setzt das NT, ähnlich wie das Frühjudentum und die Mehrheit der mittleren und späten Stoa, ein Ethos der Enthalt-samkeit und Selbstbeherrschung entgegen. [...] Das Ideal ist die voll-kommene Entmachtung der sündigen Leidenschaft innerhalb wie außerhalb der Ehe, was einer ‚Entsexualisierung‘ des Geschlechterverhältnisses gleichkommt (vgl. Gal 3,28).“



seien im Folgenden einige caritas- und humanwissenschaftliche Überlegungen mit interdisziplinärem Interesse an einer Theologie und christlichen L(i)ebenspraxis angefügt, die „den ganzen Menschen annimmt, in seine Suche nach Liebe reinigend eingreift und ihm dabei neue Dimensionen eröffnet“ (DCE 8).

## 2.1. Die Bejahung von Eros und Leiblichkeit des Menschen

Die Bejahung von Eros und Leiblichkeit des Menschen kann als Auftrag in Richtung einer Theologie gedeutet werden, welche – trotz anders lautender Lippenbekenntnisse – im Kielwasser der Aufklärung die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf seine Begebung mit Vernunft und Willen und dadurch Autonomie reduzierte und die Menschen – Frau wie Mann – als generalisierte Individuen<sup>19</sup> betrachtete, welche sittliche Normen zu erfüllen haben. Ihre wirkliche Individualität blieb unbeachtet. Im Gegensatz dazu sind ihre je biographisch geprägte Emotionalität, ihre bio-psycho-sozialen und bio-psycho-sexuellen Leibes- und Beziehungserfahrungen aus psychologischer Sicht *mit*-entscheidende Faktoren<sup>20</sup> ihres (Selbst-) Erlebens, Bewusstseins, Denkens, Fühlens und Handelns. Diese Nichtbeachtung hatte zur Folge, dass die Theologie die Frage nach der Entwicklung der Beziehungs- und Liebesfähigkeit im Grund nicht stellte und auch den leidenden Menschen trotz ihres gekreuzigten Herrn und trotz Theodizeeproblematik nur wenig bis gar nicht systembildend in ihr Denken einbezog. Ulrich Eibach moniert dies zu Recht: „Mit der Philosophie hat sich auch die Theologie seit der Aufklärung fast ausschließlich an den höchsten geistigen Fähigkeiten des Menschen orientiert und daher auch keine Anthropologie des leidenden und versehrten Menschen ausgebildet.“<sup>21</sup> Es ist eine Aufgabe der Caritaswissenschaft im interdisziplinären Diskurs mit den anderen theologischen und nicht-theologischen

---

<sup>19</sup> Dies beklagte schon GERFRIED W. HUNOLD: *Identitätstheorie. Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen*, in: Handbuch der Christlichen Ethik, Bd. 1, Freiburg u. a., 177-195.

<sup>20</sup> Vgl. KLAUS BAUMANN: *Das Unbewusste in der Freiheit. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch*, Rom 1996.

<sup>21</sup> ULRICH EIBACH: *Der leidende Mensch vor Gott*, Neukirchen-Vluyn 1991, 160.

Fächern, eine solchermaßen entlebte wie auch geschichtslose theologische Anthropologie zu überwinden.

Tatsächlich meint die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht, wie meist der Prolog der *Prima Secundae* des Thomas von Aquin fehlgedeutet wird, primär seine Begabung mit Willen und Verstand.<sup>22</sup> Die Gottebenbildlichkeit des Menschen schließt gemäß den Ausführungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in seiner Pastoralkonstitution über die Würde des Menschen als erstes eine Fähigkeit des Menschen ein, Gott kennen und lieben zu lernen.<sup>23</sup> In deren Realisierung soll der Mensch die Welt zur Verherrlichung Gottes gestalten. Nach dieser unmittelbaren Verbindung von Gottesbeziehung und Weltauftrag des Menschen erläutert das Konzil die liebes-dynamische Entfaltung der Gottebenbildlichkeit weiter: „Aber Gott hat den Menschen nicht allein geschaffen: denn von Anfang an hat er ihn ‚als Mann und Frau geschaffen‘ (Gen 1,27); ihre Verbindung schafft die erste Form personaler Gemeinschaft. Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen.“<sup>24</sup>

Im Folgenden stehen die Grundlagen der Entwicklung der Liebesfähigkeit der Menschen im Zentrum des Interesses und ihre meist einfach vorausgesetzten genügend guten psycho-sozialen Umwelt- bzw. Entwicklungs-Bedingungen.<sup>25</sup> Die gewiss sehr selektiven Hinweise v. a. auf frühkindliche Entwicklungsvorgänge implizieren keineswegs Determinismus, sondern nehmen die Begrenzungen und tugendethischen Möglichkeiten der menschlichen Freiheit in ihrer Einbettung in die *conditio humana* realistisch ernst.

---

<sup>22</sup> Vgl. BAUMANN: *Das Unbewusste in der Freiheit*, Kap. 4.

<sup>23</sup> Vgl. *Gaudium et spes* 12: „Die Heilige Schrift lehrt nämlich, dass der Mensch ‚nach dem Bild Gottes‘ geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben“. Unbestritten bedarf dies *auch* des Willens und des Verstandes.

<sup>24</sup> *Gaudium et spes* 12.

<sup>25</sup> Dies ist eine psycho-soziale Wendung des Böckeförde'schen Dilemmas, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.

## 2.2. Zur Liebe in Beziehung zu Gott

Zum biblischen Verständnis des Menschen gehört wie selbstverständlich, dass seine Religiosität, besser: sein Gottesverhältnis anthropologisch nicht auf ein Mittel für Zwecke funktionalisiert werden kann, sondern eine irreduzible Dimension des Menschseins darstellt, die letztlich allem ihren Sinn gibt. Funktionalistische Sichtweisen von Religion und Spiritualität werden dem nicht gerecht – erst recht nicht einem auf Gott als „Du“ bezogenen Vertrauen und Beten.<sup>26</sup>

In christlicher Theologie stellt die *Fähigkeit zur Selbsttranszendenz* aufgrund der *Geistbegabung* des Menschen als Offenheit und Verwiesenheit auf Transzendenz hin wohl unbestritten eine anthropologische Voraussetzung für Religiosität, Gottsuche und Gottesbeziehung von Menschen dar. Zum Phänomen wie auch immer gearteter religiöser Erfahrung gehört jedoch neben einer kognitiven (oft mehr noch) eine *emotionale* Seite, eine *Fähigkeit zur Andacht*, die sich entwicklungspsychologisch bereits im Kleinkind in der Beziehung mit der Mutter und anderen wichtigen Bezugspersonen entwickelt. Diesen Begriff prägte der Psychoanalytiker Tilmann Moser für ein Grundgefühl, das durch Ergriffensein und Staunen mit einem Moment von Feierlichkeit charakterisiert werden kann. Es bilde „ein wichtiges, vielleicht das wichtigste Fundament von Religion“<sup>27</sup> und sei eigentlich „eine gewaltige Quelle von Kraft und seelischem Reichtum“<sup>28</sup>. „Es ist dann entscheidend, wie diese Fähigkeit zur Andacht aufgenommen wird und welche Inhalte Erwachsene in dieses kostbare Gefäß hineingießen. Wird der strenge Richtergott hineingegeben, dann kann das Gift der Lebensverneinung tief im Zentrum der Persönlichkeit sitzen“.<sup>29</sup>

Hier klingt sowohl die Bedeutung schon der frühen Kindheit und der Eltern als primären Instanzen religiöser Sozialisation an als auch die Wechselwirkung zwischen psychischer Persönlichkeit

<sup>26</sup> Vgl. KLAUS BAUMANN: *Zum Glück gibt es Gott*, in: ThGl 92 (2002), 1-13.

<sup>27</sup> TILMANN MOSER: *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion*, Stuttgart 2003, 23.

<sup>28</sup> Ebd. 27.

<sup>29</sup> Ebd. 24. – Dies war Thema seines autobiographischen Buchs *Die Gottesvergiftung* (Frankfurt/M. 1976). Vgl. ausführlicher KLAUS BAUMANN: *Gottsuche und Fähigkeit zur Andacht*, in: ThGl 94 (2004), 556-561.

bzw. Disposition und Ausprägung der individuellen (irreduzibel bleibenden) Religiosität. Die Persönlichkeit entwickelt sich keineswegs selbstverständlich so, dass sie die Zeichen der Liebe Gottes gläubig so wahrnehmen, erkennen, annehmen und ihrerseits liebend beantworten kann, wie die Enzyklika dies beschreibt: „Immer neu geht er auf uns zu – durch Menschen, in denen er durchscheint; durch sein Wort, in den Sakramenten, besonders in der Eucharistie. In der Liturgie der Kirche, in ihrem Beten, in der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen erfahren wir die Liebe Gottes, nehmen wir ihn wahr und lernen so auch, seine Gegenwart in unserem Alltag zu erkennen. [...] Er liebt uns, lässt uns seine Liebe sehen und spüren, und aus diesem ‚Zuerst‘ Gottes kann als Antwort auch in uns die Liebe aufkeimen“ (DCE 17). Lebensgeschichtlich erworbene psychische Dispositionen, Bedürfnislagen und Einstellungen wie auch psychische Störungen können in diesem Sinne „echte“ religiöse Erfahrungen und positive religiöse Sozialisation sehr erschweren<sup>30</sup> und die effektive Freiheit, sich in Liebe um Gottes willen zu transzendieren, in hohem Maße einschränken.<sup>31</sup>

Umgekehrt scheint die individuell geformte Fähigkeit zur Andacht potentiell in allen wichtigen Lebensbereichen und -beziehungen mit ins Spiel kommen zu können, wie Moser meint: „Es scheint mir sogar nicht unwahrscheinlich, dass Beimengungen von Andacht in jedem starken Gefühl mitenthalten sind, weil Andacht und Selbsterleben in Verbindung mit etwas Drittem eng verknüpft sind.“<sup>32</sup> Es dürfte auf der Hand liegen, dass die (Ver-) Formungen, welche die Fähigkeit zur Andacht individuell erfuh, für den Zugang zu einem persönlichen Gebetsleben als innerer Kraftquelle und für die Pflege einer bewussten Beziehung zu dem Gott, der die Liebe ist, auch im Berufsalltag z. B. im Dienst der Caritas (vgl. DCE 36-39) von höchster Bedeutung ist. Das Wirken der Gnade darin und darüber hinaus ist damit unbenommen.

<sup>30</sup> Vgl. KLAUS BAUMANN: *Zwangsstörungen und Religion aus heutiger Sicht*, in: Fortschritte der Neurologie · Psychiatrie 75 (2007) (im Druck).

<sup>31</sup> Vgl. LUIGI M. RULLA: *Anthropology of the Christian Vocation*, Bd. 1 (Interdisciplinary Bases), Rom 1986; DERS. U. A.: *Anthropology of the Christian Vocation*, Bd. 2 (Existential Confirmation), Rom 1989.

<sup>32</sup> MOSER: *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott*, 29.

### 2.3. Entwicklung der Persönlichkeit und Beziehungsfähigkeit des Menschen<sup>33</sup>

In den ersten Lebensmonaten vollbringen Entwicklungsprozesse im menschlichen Säugling und eine genügend fördernde Umwelt „das Wunder der Aneignung und in gewissem Sinn [...] die Erschaffung des psychosomatischen Selbst und der Welt durch die sich ihrer selbst schließlich bewusst werdende Psyche“.<sup>34</sup> In den gelingenden Fällen entsteht in der Beziehung insbesondere mit der Mutter „die zusammenhängende, flexible und zugleich widerstandsfähige psychische Struktur eines Menschen [...], bei dem die Liebe zu sich selbst, den anderen und zu seiner Umwelt den Hass überwiegt“.<sup>35</sup> Eine zentrale entwicklungspsychologische Aufgabe auf dem Weg zu einer genügend reifen Persönlichkeitsstruktur („Identitätsintegration“) stellt die Integration der mit unausweichlichen Frustrationen verbundenen Aggressionen gegen sich selbst und gegen geliebte Bezugspersonen dar, um zu realistischen, stabilen und emotional tiefen Beziehungen fähig zu werden anstelle von solchen, in denen andere (und/oder das Selbst) unbewusst fragmentiert, primitiv idealisiert oder massiv entwertet werden.<sup>36</sup> Zu reifen Beziehungen im (tiefen-) psychologischen Sinne gehören ebenfalls ein integriertes Bild vom anderen, die Fähigkeit, in der Beziehung Ambivalenzen zu tolerieren und eigene Impulse zu kontrollieren, sowie reife, verbindliche Wertmaßstäbe.

Das Verhältnis von Liebe zu Hass und zerstörerischen Aggressionen im Menschen klingt in der Enzyklika nur an (u. a. DCE 1; 16). Heftige Aggressionen erlebt das Kleinkind unvermeidlich in Momenten der Frustration durch seine erste wichtige Bezugsperson. Ebenso erlebt es stille Phasen und höchst erregende Momente von „Glück“ in der gelingenden Interaktion mit ihr. Darin schenkt sie dem Kind zum einen ihre körperliche Nähe, Wärme, Nahrung und zärtlich kommunizierende Zuwendung, zum anderen stoßen – was zumindest genauso wichtig wird! – seine Ges-

---

<sup>33</sup> Vgl. FRANCO IMODA: *Sviluppo umano: Psicologia e mistero*, Casale Monferrato 1993.

<sup>34</sup> ERIKA KREJCI: *Psychogenese im ersten Lebensjahr*, Tübingen 1999, 18.

<sup>35</sup> Ebd. 11.

<sup>36</sup> Vgl. OTTO F. KERNBERG: *Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse*, Stuttgart 1976.

ten und Mimiken bei ihr auf annehmend-erfreute Resonanz.<sup>37</sup> Schon der Säugling erlebt „Glück“ nicht nur im Empfangen, sondern auch im Selbst-Liebe(nd)-Schenken-Können.<sup>38</sup> Und seine Ausbrüche von Wut und Zorn vermag die „genügend gute Mutter“<sup>39</sup> auszuhalten, ohne ihre Liebe zu ihm zurückzunehmen. Sie vermag seine Wutanfälle und Aggressionen fürsorglich auszuhalten, zu „überleben“, zu „stillen“ und gewissermaßen zu „entgiften“.<sup>40</sup>

Von enormer Bedeutung ist für die frühkindliche Entwicklung auch die Entstehung „psychischen Raumes“ im Kind aufgrund der Beziehung zu einem von der Mutter geliebten „Dritten“ (also meist zum Vater). Das Kind erfährt „dunkel“, dass die Mutter noch jemand anderen liebt – und dass es davon ausgeschlossen ist. Neben der primären Beziehung zur Mutter mit höchster affektiver Zentralität entwickelt sich so schon sehr früh eine ebenfalls bedeutsame, wenn auch emotional meist „blassere“, gleichzeitige psychische Beziehung zu einem Anderen (selbst wenn dieser abwesend bleibt). Diese Beziehung ist mit-entscheidend für die frühe kindliche Entwicklung der Fähigkeit zu denken, zur Symbolbildung, zur Bildung psychischer Strukturen und Grenzen

<sup>37</sup> Die neurobiologischen Motivationssysteme der Botenstoffe Dopamin, endogene Opioide und Oxytozin unterstützen, fördern und belohnen Erfahrungen zwischenmenschlicher Anerkennung und Zuneigung mit angenehmen Gefühlen, die auch die Gesundheit festigen. Der Neurobiologe und Psychiater JOACHIM BAUER spricht aufgrund dieser Sachverhalte vom *Prinzip Menschlichkeit* (Hamburg 2006): „Das Bemühen des Menschen, als Person gesehen zu werden, steht noch über dem, was landläufig als Selbsterhaltungstrieb bezeichnet wird“ (ebd. 37).

<sup>38</sup> Dies betonte gegen psychoanalytische Angsttheorien schon HAROLD F. SEARLES: *Positive Feelings in the Relationship between the Schizophrenic and His Mother*, in: *International Journal of Psycho-Analysis* 39 (1958), 569-586; hier 571: „My whole conceptual Structure rests upon a conviction that the most powerful driving force in human beings [...] is nothing so negative as an effort to avoid anxiety, but rather is the effort to express himself or herself in a loving, constructive way“.

<sup>39</sup> Die Begriffe „*good enough mothering*“ und „*potential space*“ prägte v. a. DONALD W. WINNICOTT: *The Maturational Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, Madison/Conn. 1965.

<sup>40</sup> Zur „Bindungsfähigkeit“, die in der Mutter-Kind-Beziehung grundgelegt wird, vgl. KLAUS E. GROSSMANN (HG.): *Bindung und menschliche Entwicklung: John Bowlby, Mary Ainsworth und die Grundlagen der Bindungstheorie*, Stuttgart 2003; DERS. – KARIN GROSSMANN: *Bindungen – das Gefüge psychischer Sicherheit*, Stuttgart 2005.

und für die Realitätsprüfung.<sup>41</sup> Sie ist von großer Bedeutung dafür, wie diese Person als erwachsene Nähe und Distanz, Harmonie und Trennung in zwischenmenschlichen Beziehungen reguliert, auch in jenen der spontanen Nächstenliebe und der professionellen Hilfe, die sie vielleicht als Lebens- oder berufliche Aufgabe aus bewusst christlicher Motivation wählt.

Diese hier nur angedeutete innerpsychische triadische Beziehungsrealität scheint auch bedeutsam für die Formung der Fähigkeit zur Andacht zu sein, damit sie wie in zwischenmenschlichen Transzendierungen der Ich-Grenzen nicht von regressiven, ozeanischen Verschmelzungswünschen überflutet wird, sondern eine Einheit erfahren kann, „die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selbst bleiben und doch ganz eins werden“ (DCE 10).

#### 2.4. Zur psychosexuellen Entwicklung und „reifer sexueller Liebe“

Die psychosexuelle Entwicklung des Menschen ist von den vorigen Überlegungen zur Entwicklung der Beziehungs- und Liebesfähigkeit nicht zu trennen. Damit werden ihre Besonderheiten und Unterschiedlichkeiten bei Frauen und Männern nicht nivelliert. Unverkennbar existieren zur menschlichen Sexualität zu Beginn des 21. Jahrhunderts vielfältigste Meinungen im Bereich der Human- und Sozialwissenschaften. Zunehmend sind sie verbunden mit aggressiven Forderungen nach *political correctness*, die zumindest latent häufig gegen die schöpfungsgemäße heterosexuelle Polarität und wechselseitige Verwiesenheit der Geschlechter gerichtet sind. Hier ist nicht der Raum zu differenzierten Ausarbeitungen damit verbundener anthropologischer

---

<sup>41</sup> Dies liegt zeitlich bereits vor der Phase und Entwicklungsaufgabe zwischen ca. 3-6 Jahren, die in psychoanalytischer Entwicklungspsychologie als „Ödipuskonflikt“ bezeichnet wird, und bereitet sie mit vor. Vgl. KREJCI: *Psychogenese im ersten Lebensjahr*; HANS-GEERT METZGER: *Zwischen Dyade und Triade. Psychoanalytische Familienbeobachtungen zur Bedeutung des Vaters im Triangulierungsprozeß*, Tübingen 2000; PETER FONAGY u. A.: *Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self*, New York 2002.

Fragen.<sup>42</sup> Aus dem intensiven Erfahrungswissen tiefenpsychologisch arbeitender Psychotherapie kann jedoch klar festgestellt werden, dass menschliche Sexualität immer Psychosexualität ist: „Der Begriff der Psychosexualität schließt eine Sexualität der blinden Instinkte, die in der Fortpflanzung der Spezies bei nichtmenschlichen Organismen gipfelt, aus (obwohl sogar für diese Organismen diese einfache Aussage nicht wirklich akzeptabel ist); und es schließt eine Sexualität, die nur aus erotischen Techniken und orgasmischer Potenz besteht, ebenfalls aus. Psychosexualität bedeutet mentale Sexualität, das heißt, eine Sexualität der Bedeutungen und persönlichen Beziehungen, die reale und imaginäre Erfahrungen und Situationen in einer sozialen Welt entwickelt haben und um diese herum organisiert worden sind.“<sup>43</sup> Ähnlich spricht die Enzyklika vom Ineinander von Seele und Leib: „Es lieben nicht Geist oder Leib – der Mensch, die Person, liebt als ein einziges und einiges Geschöpf, zu dem beides gehört. Nur in der wirklichen Einswerdung von beidem wird der Mensch ganz er selbst. Nur so kann Liebe – *Eros* – zu ihrer wahren Größe reifen“ (DCE 5). Impliziert Psychosexualität allgemein die Möglichkeit vielfältigster Motivationen und Bedeutungen, die sich im Sexuellen ausdrücken können,<sup>44</sup> fordert die gemeinte „wahre Größe“ der Liebe die geistig-symbolische Durchformung des *Eros* im Sinne selbsttranszendenter Liebe durch gemeinsame, verbindliche Werte. Diese ist auch nach Ansicht des meistzitierten zeitgenössischen Psychoanalytikers Otto F. Kernberg ein Merkmal reifer sexueller Beziehungen: „Die reife Wahl des Menschen, den man liebt und mit dem man sein Leben verbringen möchte, impliziert reife Ideale, Werturteile und Ziele, die, wenn sie der Befriedigung der Bedürfnisse nach Liebe und Intimität hinzugefügt werden, dem Leben einen umfassenderen Sinn geben. [...] Insofern als ein Mensch gewählt

---

<sup>42</sup> Häufig werden die psycho-sozialen Determinanten im Zusammenspiel mit den biologischen Faktoren für die Kern-Geschlechtsidentität, die Geschlechtsrollenidentität, die dominierende Objektwahl und die Intensität des sexuellen Verlangens (vgl. OTTO F. KERNBERG: *Liebesbeziehungen. Normalität und Pathologie*, Stuttgart 1999, 15-33) entweder ignoriert bzw. heruntergespielt oder verabsolutiert.

<sup>43</sup> ROY SCHAFFER: *Erzähltes Leben. Narration und Dialog in der Psychoanalyse*, München 1995, 114.

<sup>44</sup> Vgl. u. a. DIETMAR STIEMERLING: *Was die Liebe scheitern lässt. Psychologie der chronisch gestörten Zweierbeziehung*, Stuttgart 2000.



wird, der einem anzustrebenden Ideal entspricht, enthält diese Wahl jedoch ein Element der Transzendenz, eine Hingabe, die ganz natürlich entsteht, weil sie die Hingabe an die Lebensweise ist, die die Beziehung mit dieser Person repräsentiert.“<sup>45</sup>

Dies bedeutet natürlich nicht *per se* eine konfliktfreie Stabilität solcher Beziehungen. Auch sie kommen nicht um Verzicht herum. Die folgenden Ausführungen lassen eine starke Konvergenz zwischen der Sicht reifer heterosexueller Liebesbeziehungen in bester moderner Psychoanalyse und der Enzyklika hierzu deutlich werden: „Eine tiefe Bindung an einen Menschen und die Werte und Erfahrung eines gemeinsam gelebten Lebens stärken und schützen die Stabilität des Paares, doch wenn die Partner über eine tiefe Selbsterkenntnis und Selbstwahrnehmung verfügen, kann es sein, dass sich in beiden von Zeit zu Zeit eine Sehnsucht nach anderen Beziehungen (die durchaus realistische Möglichkeiten darstellen können) regt und dass sie ein ums andere Mal Verzicht üben. Doch Verzicht und Sehnsucht können dem Leben des Individuums und des Paares auch größere Tiefe verleihen, und das Umlenken von Sehnsüchten, Phantasien und sexuellen Spannungen in die Paarbeziehung kann ihrem Liebesleben eine dunkle und komplexe Dimension hinzufügen. Schließlich müssen alle Beziehungen zwischen Menschen einmal zu Ende gehen, und die Drohung von Verlust, Verlassenwerden und letztlich des Todes ist am größten, wo die Liebe am tiefsten ist; sich dessen bewusst zu sein verleiht der Liebe noch größere Tiefe.“<sup>46</sup>

Die Bindung an gemeinsame Werte kann sich als persönliche Liebe beider zu dem Gott Jesu Christi, der die Liebe ist, konkretisieren und schließt jenereifende Entwicklung des Eros ein, wie die Enzyklika sie zeichnet: „Wenn *Eros* zunächst verlangend, aufsteigend ist – Faszination durch die große Verheißung des Glücks – so wird er im Zugehen auf den anderen immer weniger nach sich selber fragen, immer mehr das Glück des anderen wollen, immer mehr sich um ihn sorgen, sich schenken, für ihn da sein wollen. Das Moment der *Agape* tritt in ihn ein, andernfalls verfällt er und verliert auch sein eigenes Wesen“ (DCE 7;

---

<sup>45</sup> KERNBERG: *Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse*, 234. Vgl. ausführlich KERNBERG: *Liebesbeziehungen*, 35f. 57-100.

<sup>46</sup> KERNBERG: *Liebesbeziehungen*, 100. Vgl. JÜRGEN WILLI: *Psychologie der Liebe*, Stuttgart 2002.

vgl. 6). Die Treue liebender Ehepartner, die gegenseitige Hingabe und Verzicht kennen und leben, ist nicht nur nach katholischer Überzeugung eine besonders fördernde Umwelt für die Entwicklung der Beziehungs- und Liebesfähigkeit für Kinder und Jugendliche: „In der Geduld des lebenslangen Miteinander kommt die Liebe zu ihrer wahren Reife. In diesem Raum lebenslanger Liebe lernen auch die Kinder leben und lieben.“<sup>47</sup>

## Schluss

Damit schließt sich ein Kreis. Die hier nur anfanghaft angesprochenen Entwicklungswege der Integration und Reifung der Persönlichkeit, ihrer Beziehungs- und Liebesfähigkeit sind innerhalb der konstitutionellen Grenzen des Menschen als geschöpflicher, spannungsvoller Einheit von Leib und Seele „freilich ein Vorgang, der fortwährend unterwegs bleibt: Liebe ist niemals ‚fertig‘ und vollendet; sie wandelt sich im Lauf des Lebens, reift und bleibt sich gerade dadurch treu“ (DCE 17). Auf diesem Weg kann immer wieder erfahren werden, dass die Liebe – zu Gott, zwischen Mann und Frau, die Eltern-, Geschwister- und Freundschafts-, helfende Nächstenliebe in ihrer ganzen Vielfalt bis hin zur Feindesliebe in der „einen Wirklichkeit Liebe“ – wirklich möglich ist und wir sie tun können (vgl. DCE 39). Die Weggemeinschaft der Kirche will, soll und kann den Menschen in allen Phasen des Lebens auf verschiedene Weise dabei helfen. Sie ist gerufen, *ecclesia caritatis* (Richard Vökl) zu sein – d. h. der *Agape*, die Gott ist und aus der sie entspringt und lebt, selbst auf allen Ebenen zu entsprechen.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Ansprache bei der gemeinsamen Audienz der 2. Gruppe der deutschen Bischöfe bei ihrem Ad-limina-Besuch am 18. November 2006 im Vatikan, in: *Ansprachen von Papst Benedikt XVI. und Grußworte aus Anlass der Ad-limina-Besuche der deutschen Bischöfe im November 2006* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 176), 27-35; hier: 33. Vgl. JUDITH S. WALLERSTEIN – JULIA M. LEWIS – SANDRA BLAKESLEE: *The Unexpected Legacy of Divorce. A 25 Year Landmark Study*, New York 2000.

<sup>48</sup> Vgl. BENEDIKT XVI.: *Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses von COR UNUM (23. 01. 2006)*: „So wie dem göttlichen Logos die menschliche Verkündigung, das Wort des Glaubens, entspricht, so muss der *Agape*, die Gott ist, die *Agape* der Kirche, ihre caritative Tätigkeit entsprechen.“