

Christian Danz (Wien)

Hasst Gott, auch wenn er liebt?

Liebe und Hass in der Religion

Das aber ist das Ergebnis: aus dem Stamme jenes Baumes der Rache und des Hasses, des jüdischen Hasses – des tiefsten und sublimsten, nämlich Ideale schaffenden, Werthe umschaffenden Hasses, dessen Gleichen nie auf Erden dagewesen ist – wuchs etwas ebenso Unvergleichliches heraus, eine *neue Liebe*, die tiefste und sublimste aller Arten Liebe: [...] Dass man aber ja nicht vermeine, sie sei etwa als die eigentliche Verneinung jenes Durstes nach Rache, als der Gegensatz des jüdischen Hasses emporgewachsen! Nein, das Umgekehrte ist die Wahrheit! Diese Liebe wuchs aus ihm heraus, als seine Krone, als die triumphirende, in der reinsten Helle und Sonnenfülle sich breit und breiter entfaltende Krone, welche von demselben Drange gleichsam im Reiche des Lichts und der Höhe auf die Ziele jenes Hasses, auf Sieg, auf Beute, auf Verführung aus war, mit dem die Wurzeln jenes Hasses sich immer gründlicher und begehrllicher in Alles, was Tiefe hatte und böse war, hinunter senkte.¹

Schärfer als der Röckener Pfarrerssohn Friedrich Nietzsche, dessen 1887 erschienener Schrift *Zur Genealogie der Moral* die eben zitierten Zeilen entnommen sind, hat wohl keiner die mit der Liebe verbundenen Ambivalenzen notiert. Die mit dem Christentum und seiner Stiftergestalt, diesem Jesus von Nazareth, von Nietzsche als „das leibhafte Evangelium der Liebe“ apostrophiert,² in die Geschichte eingetretene Liebe, sei bei Lichte besehen nichts anderes als eine sublimierte Form des Hasses. Die Ohnmacht der Liebe, die dieser Erlöser brachte, führt auf ihrer anderen Seite einen Willen zur Macht mit sich, der sich als bloßer Hass entpuppt. War also nicht gerade jener Erlöser „die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form, die Verführung und der Umweg zu eben jenen *jüdischen* Werthen und Neuerungen des Ideals“?³

Wer über Liebe und Hass in der Religion nachdenkt, wird gut beraten sein, die

1 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in: ders., *Kritische Studienausgabe* (KSA), hg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Bd. 5. München 1999, 245–412, 268.

2 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 268.

3 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 268f.

von dem lutherischen Pfarrerssohn eingeschränkten Ambivalenzen, die mit den lebensweltlichen Phänomenen Liebe und Hass verbunden sind, im Auge zu behalten. Sie tauchen, wie er hellseherisch registrierte, auch noch in dem Gott auf, der im Zeichen von ohnmächtiger Liebe sich in der Welt durchsetzt und gerade darin als die stärkere Macht erweist. Ist also die Ohnmacht der Liebe lediglich eine sublimale Form von Macht, Rache und Hass, wie Nietzsche meinte? Freilich, auch der Theologie sind die mit dem Phänomen der Liebe verbundenen Ambivalenzen, die Nietzsche scharfsinnig aufspürte, nicht entgangen. Schon Martin Luther arbeitete die abgründigen Funktionalisierungen heraus, denen die Liebe im Gottesverhältnis unterliegt.⁴ Der Gottesliebe des Menschen liegt für den Reformator zunächst stets ein Hass zugrunde, der von der wahren Liebe Gottes erst zerbrochen werden muss.

Die christliche Theologie hat seit ihren Anfängen die mit den Phänomenen Liebe und Hass verbundenen Ambivalenzen thematisiert. Das kann in einer Religion, die sich im Gottesgedanken darstellt und beschreibt auch gar nicht anders sein. Andernfalls würde der Gottesgedanke dem menschlichen Leben und den mit diesem verbundenen Ambivalenzen äußerlich bleiben. Nun steht der christliche Gottesgedanke, Nietzsche hatte das betont, im Zeichen der Liebe. Gott ist, wie der erste Johannesbrief im Neuen Testament formuliert, Liebe. Aber schon die Bestimmung Gottes als Liebe fordert ihre Gegenseite. Ohne ihr Gegenteil und ihren Gegensatz kann die Liebe nicht sein.⁵ Wäre alles Liebe, so wäre auch sie nicht. Und Gott als Liebe kann auch der Welt nicht indifferent gegenüberstehen, würde er dann doch unterschiedslos das Gute und das Böse lieben. Kann aber Liebe so verstanden werden, dass sie alles liebt, auch das Böse und die Sünde? Eine solche Liebe wäre dann aber von ihrem Gegenteil kaum mehr zu unterscheiden. Die theologische Lehrtradition hat denn auch entschieden differenziert: Gott, der selbst Liebe ist, liebt zwar den Sünder, aber er hasst die Sünde

4 Vgl. Martin Luther, *Epistula ad Romanos*. (Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516), WA 56, 19–23. Die Schriften Martin Luthers werden nach folgenden Ausgaben zitiert: Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA), hg. v. Hermann Böhlau und Nachfolgern. Weimar 1883 ff.; ders., *Werke in Auswahl* (BoA), 8 Bde., hg. v. Otto Clemen. Bonn 1912–1930; ders., *Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (Lt-dt. StA), 3. Bde., hg. v. Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg. Leipzig 2006–2009. Werden mehrere Ausgaben angeführt, so weicht die Schreibweise der letztgenannten gegebenenfalls ab.

5 So jedenfalls formuliert Schelling in seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* das in Frage stehende Problem. Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), in: ders., *Sämtliche Werke* (SW), hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Bd. VII. Stuttgart/Augsburg 1860, 331–416, 402.

und das Böse. Aber wie ist das Verhältnis von Gottes Liebe und der Sünde, die er hasst, zu verstehen? Hasst Gott, wenn er liebt? Oder hasst er auch, wenn er liebt? Kann aber Gott, wenn er Liebe ist, überhaupt hassen? Liebt er also, wenn er hasst? Oder liebt er auch, wenn er hasst?⁶

Damit ist das Thema der nachfolgenden Überlegungen benannt, wenn es um das Spannungsverhältnis sowie die Ambivalenz von Liebe und Hass in der Religion geht. Die theologischen Liebesbegriffe, das macht ein Blick auf die Geschichte der Theologie schnell deutlich, sind stets auch ein Spiegel ihrer Zeit. Die jeweiligen Diskurse über Liebe und Hass schlagen sich in der Theologie und ihrer Beschreibung von Gottes wahrer Liebe nieder. Dabei unterliegen die Semantiken von Liebe und ihrem Gegenteil einem geschichtlichen Wandel. Auch Gottes wahre Liebe lässt sich nur in irdenen Gefäßen darstellen, sei es alteuropäisch vor dem Hintergrund einer kosmisch-ontologischen Einheitsidee oder als romantische Liebe. Aber was ist unter Liebe überhaupt zu verstehen und was unter der Liebe, die von Gott ausgesagt wird? Meint die Liebe Gottes das, was im Neuen Testament *agápē* genannt wird – eine gleichsam selbstlose Hingabe, und ist diese von *érōs* und *phília* unterschieden oder schließt sie diese Dimensionen des Liebesbegriffs mit ein?⁷

Um eine Schneise durch die theologischen Reflexionen der Liebe sowie die Diskurse über die Liebe Gottes und ihr anderes zu schlagen, wird das Thema im Folgenden in einer problemgeschichtlichen Perspektive angegangen. Einzusetzen ist mit Augustin. Ihm verdanken wir einen prägnanten Begriff der Liebe sowie der Liebe Gottes vor dem Hintergrund der platonischen Ontologie. Im zweiten Abschnitt soll der ehemalige Augustiner-Eremit Martin Luther zu Wort kommen. Auch er versteht Gott als Liebe, aber die platonische Ontologie, die für den Bischof von Hippo die Folie seiner Explikation des Liebesbegriffs abgegeben hatte, ist im späten Mittelalter zerbrochen. Das hat Konsequenzen für die Entfaltung der göttlichen Liebe. Sie wird von dem Reformator mit einer abgründigen Antinomie verbunden, die aus der Liebe selbst resultiert und an Schärfe den Überlegungen des Röckener Pfarrerssohns kaum nachsteht. Abschließen möchte ich mit einer Problematisierung des Liebesbegriffs vor dem Hintergrund der neueren theologischen Debatte, in der das Wesen Gottes durchweg als Liebe verstanden wird. Das eingangs erwähnte Dilemma einer ohnmächtigen Liebe, die sich als sublime Form

6 Vgl. hierzu die Überlegungen von Ingolf U. Dalferth, *Gott und Sünde*, in: ders., *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*. Tübingen 1992, 128–152.

7 Zu den Debatten über den Liebesbegriff vgl. Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Berlin (Ost) 1955; Paul Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. v. Renate Albrecht, Bd. XI: *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie*. Stuttgart 1969, 143–225; Konrad Stock, *Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe*. Tübingen 2000.

von Hass erweist, macht darauf aufmerksam, dass dem Begriff der Liebe selbst eine Antinomie innewohnt, die man nicht ungestraft aus dem Blick lassen wird.

1. „Eine solche Eigenliebe wird aber besser Haß genannt“, oder: Augustins Verständnis der Liebe

In seiner im Jahre 396/397 begonnenen, aber erst dreißig Jahre später abgeschlossenen Schrift *De doctrina christiana* entwickelt Augustin seine Zeichentheorie sowie seine Hermeneutik. Im ersten Buch der Abhandlung, das dem Zeichenbegriff gewidmet ist, kommt er auch auf die Liebe zu sprechen. Er schreibt hier:

Es ist uns nämlich vorgeschrieben, daß wir uns gegenseitig lieben sollen, aber es ist die Frage, ob der Mensch um seiner selbst willen vom Mitmenschen geliebt werden soll oder um einer anderen Sache willen; wenn nämlich um seiner selbst willen, dann genießen wir ihn; wenn um einer anderen Sache willen, dann gebrauchen wir ihn. Ich bin doch der Meinung, daß er um einer anderen Sache willen geliebt werden muß. Was nämlich um seiner selbst willen geliebt werden soll, darin besteht das glückselige Leben.⁸

Liebe, wenn sie denn eine solche ist, richtet sich ausschließlich auf Gott, um ihn, den Endzweck allen Seins, zu genießen. Gott allein ist also der Gegenstand der Liebe, alles andere, auch der Mitmensch, ist Gegenstand des Gebrauchs, aber keinesfalls des Genusses.

Der genannte Liebesbegriff ist das Resultat von Augustins Abkehr vom Manichäismus und seiner Bekehrung zum Christentum im Jahre 386 durch, wie er in seinen *Bekenntnissen* schreibt, „platonorum libr[i]“. ⁹ Die von ihm erwähnten platonischen Bücher, gedacht ist wohl an den zum Christentum übergetretenen Neuplatoniker Marius Victorinus sowie den Mailänder Bischof Ambrosius, führen den ehemaligen Manichäer zu einer Neuformulierung des Gottesbegriffs. Gott, dessen Erkenntnis Augustin im siebenten Buch der *Confessiones* mit bewegenden Worten beschreibt, ist geistiges Sein, dem Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit zukommt. ¹⁰ Als solches ist Gott das höchste Gut, das summum bo-

8 Aurelius Augustinus, *Die christliche Bildung. (De doctrina christiana)*, übers., mit Anm. und Nachwort v. Karla Pollmann. Stuttgart 2002, Buch I, Kapitel XXII, Abschnitt 40. Zu Augustins Verständnis der Liebe vgl. Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart 1980, 134–139.

9 Augustinus, *Confessiones/Bekenntnisse*, Lateinisch und Deutsch, übers. v. Wilhelm Thimme. Düsseldorf/Zürich 2004, Buch VII, Abschnitt 13; Buch VIII, Abschnitt 3.

10 Vgl. Augustinus, *Confessiones/Bekenntnisse* VII, 15–17.

num. Er ist also nicht als eine körperliche Substanz zu verstehen, der eine böse Macht gegenübersteht, die das Böse in der Welt hervorbringt, wie Augustin mit den Manichäern annahm, sondern Gott ist das alleinige Sein, unwandelbar das höchste Gut. Alles andere Sein, also das der Welt, ist vom ihm geschaffen und als solches, als Geschaffenes gut. Gott ist jedoch nicht nur das unveränderliche *summum bonum*, er ist auch die alles bestimmende Macht. Er wirkt alles allein und ist allmächtiger Schöpfer und Lenker von allem, was ist, der Körperwelt und der Seelen.¹¹ Der allmächtige Wille Gottes ist jedoch gebunden an den ewigen Kosmos der Ideen, und mit Platon geht Augustin davon aus, dass Gott, „weil er ja gut ist, [...] nicht von allem Ursache [...], wie man insgesamt sagt,“ sondern nur die des Guten ist.¹² Gott handelt nur gut und kommt mithin als Ursache des Bösen nicht in Betracht. Sein machtvolleres Schaffen und Wirken ist an die Ordnung der Ideen gebunden. „Ordnen ist das, wodurch alles gelenkt wird, was Gott gegründet hat.“¹³ Zur Ordnung der von Gott geschaffenen und im höchsten Maße geordneten Welt gehört die Unterscheidung zwischen dem wahren und unveränderlichen Sein des *summum bonum*, also Gottes, und der veränderlichen Welt der Schöpfung, die selbst hierarchisch abgestuft ist in Seelen- und Körperwelt. Das ist die Erkenntnis, die Augustin im siebenten Buch der *Confessiones* beschreibt: „Wer die Wahrheit kennt, der kennt es [sc. das unwandelbare Licht der Wahrheit; C. D.], und wer es kennt, kennt die Ewigkeit. Die Liebe kennt es. O ewige Wahrheit, wahre Liebe, liebe Ewigkeit! Du bist mein Gott, zu dir seufze ich Tag und Nacht.“¹⁴

Die Struktur von Augustins Liebesbegriff resultiert aus der eben skizzierten Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zur von ihm geordneten Welt. Mit der Gotteserkenntnis ist die für den Liebesbegriff grundlegende Unterscheidung von *uti* und *frui*, von gebrauchen und genießen sowie deren Zuordnung zu dem unwandelbaren Gott und der veränderlichen Welt verbunden. Aus ihr ergibt sich, Gott ist nicht nur selbst Liebe, er ist auch der einzige Zweck, zu dem die Liebe strebt, da sie von Augustin als Begehren und Genießen des unwandelbaren *summum bonum* geradezu definiert wird. Liebe meint nämlich nichts anderes

11 Vgl. Augustinus, *Vom Gottesstaat*. (*De civitate Dei*). Vollständige Ausgabe in einem Band, aus dem Lateinischen übertragen v. Wilhelm Thimme, eingel. und komm. v. Carl Andresen. München 2007, Siebentes Buch, Kapitel 30; Volker Henning Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*. Tübingen 1999, 244–246.

12 Platon, *Politeia*. Griechischer Text von Émile Chambry, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, in: Platon, *Werke in acht Bänden*. Griechisch und Deutsch, hg. v. Gunther Eigler, Bd. 4. Darmstadt 1977, 379c. Die Angabe der Stellen erfolgt nach der Stephanus-Paginierung.

13 Augustinus, *De ordine*, in: ders., *Sancti Aurelii Augustini opera. Pars II*, 2, hg. v. Editores Pontificii. Turnholti 1970 (= *Corpus Christianorum. Series Latina* 29), Buch I, Kapitel XXX, Abschnitt 33–72.

14 Augustinus, *Confessiones/Bekenntnisse* VII, 17.

„als eine Sache um ihrer selbst willen begehren“.¹⁵ Das einzige jedoch, was um seiner selbst willen begehrt werden kann, ist Gott, das höchste Gut. „Aber weil die göttliche Substanz hervorragender und höher als unsere Natur ist, ist die Vorschrift, nach der wir Gott lieben sollen, von der Liebe zum Nächsten unterschieden.“¹⁶ Alles andere, das Veränderliche und das Vergängliche, darf weder genossen noch begehrt werden. Es muss, so schärft es Augustin ein, genutzt und gebraucht werden.¹⁷ Das gilt ausdrücklich auch für das eigene Selbst und den Mitmenschen, der geliebt wird. Wird ein anderer geliebt, dann nicht um seiner selbst willen, sondern um Gottes willen. „Wenn du also dich selbst nicht um deiner selbst willen lieben sollst, sondern um dessentwillen, worin das einzig wahre Ziel deiner Liebe liegt, dann mag ein anderer Mensch nicht zürnen, wenn du auch ihn selbst wegen Gott liebst.“¹⁸ Sich selbst, der Andere und die geschaffenen Dinge sind zu benutzen, aber nicht zu begehren oder zu genießen.

Die genannte Struktur, also der Genuss Gottes und der Gebrauch der Anderen sowie der Welt einschließlich des eigenen Selbst als Mittel für den Zweck der Gottesliebe, fungiert als Rahmen von Augustins Sündenlehre. Die Sünde und der Ursprung aller Laster bestehen für den Bischof von Hippo in der Verkehrung jener von Gott geordneten Struktur durch die Liebe und den Genuss der vergänglichen Dinge. Dieser Missbrauch und Abfall von Gott gründet nicht in diesem, da Gott gut ist und nur gut handelt, wohl aber in der Freiheit des Menschen. In einem unergründlichen Akt der Freiheit seines Willens wendet sich der Mensch, wie Augustin in seinem frühen Dialog von *De libero arbitrio*, den er 387 begonnen, aber erst 395 in Hippo Regius vollendet hatte, ausführt, von dem ewigen Gott und der von ihm gestifteten Ordnung ab und dem Veränderlichen zu.¹⁹ Dadurch kommt der Hass in die Welt, vor dessen Hintergrund sich Gott als Liebe abhebt. Dieser Hass besteht jedoch in der Liebe, nämlich in der Liebe zu sich selbst. Es gebe nämlich nur „vier Dinge, die man lieben muß, eines, das höher ist als wir, ein anderes, das wir selbst sind, ein drittes, das neben uns ist, und ein viertes, was unterhalb von uns ist“. Auch wenn ein Mensch, so fährt Augustin fort, „noch so sehr von der Wahrheit abfallen“ mag, „so bleibt ihm die Liebe zu

15 Augustinus, *De diversis quaestionibus*, zit. nach Flasch, *Augustin*, 136; vgl. den anderen Wortlaut in: Augustinus, *Dreißig verschiedene Fragen. De diversis quaestionibus octoginta tribus*, zum ersten Mal in deutscher Sprache v. Carl Johann Perl. Paderborn 1972, Frage 35, Abschnitt 1.

16 Augustinus, *Die christliche Bildung. (De doctrina christiana)* I, XXX, 33.72.

17 Vgl. Augustinus, *Die christliche Bildung. (De doctrina christiana)* I, XXII, 22.44.

18 Augustinus, *Die christliche Bildung. (De doctrina christiana)* I, XXII, 21.42.

19 Vgl. Augustinus, *Der freie Wille. (De libero arbitrio)*, ohne Angabe zu Hg. und Übers. Paderborn 1961, Erstes Buch, Abschnitt 34. Vgl. hierzu Christian Danz, *Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs*. Neukirchen-Vluyn 2007, 51f.

sich und die Liebe zu seinem Körper“.²⁰ Die Liebe zu sich selbst ist jedoch keine Liebe. Sie werde aufgrund ihrer selbstbezüglichen Struktur, die Gebrauch und Genuss vertauscht, besser Hass genannt.²¹

Eine Umkehrung der den Kosmos verkehrenden Eigenliebe, also eine Erlösung, welche die wahre Ordnung des Kosmos restituiert, kann der Mensch nicht selbst hervorbringen. Augustins um 396 formulierte Gnaden- und Erwählungslehre versteht die erlösende und die die gestörte Ordnung des Kosmos zurechtbringende Gnade als eine Gabe, die ausschließlich Gott zu ihrem Urheber hat. Im Hinblick auf sein eigenes Heil ist der Mensch unfrei. Gott schenkt ihm den Glauben, durch den der Mensch sich von sich selbst ab- und Gott zuwenden kann. Die durch die Gnade ermöglichte neue Hinwendung des Menschen zu Gott ist der von diesem in ihm, dem Menschen, gewirkte Glaube.²² Durch den Glauben vermag der Mensch nicht nur sich in Liebe Gott wieder zu zuwenden, ihn also als ewige Seligkeit zu genießen, in der Liebe zu Gott vollendet sich erst der Glaube. Aber auch Gott in seinem Gnadenwerk liebt den Menschen nicht eigentlich. Denn das würde vor dem Hintergrund von Augustins Aufstellungen ja bedeuten, er, Gott, genieße und begehre den Menschen. Das kann jedoch nicht sein, würde Gott dann doch des Menschen bedürfen. Gott „genießt uns also nicht, sondern er gebraucht uns“, indem er „unseren Gebrauch auf seine Güte“ bezieht, der Mensch also die „Güte Gottes genießen“ kann.²³

Für Augustins Liebesbegriff ist, wie dargestellt, eine scharfe Distinktion konstitutiv, die aus seinem platonisch-kosmologischen Gottesbegriff resultiert, demzufolge Gott das summum bonum ist, das als Endzweck allein begehrt und genossen werden kann und darf. Liebe ist sowohl ‚genießen‘ als auch ‚benutzen‘. Genossen werden kann jedoch allein Gott, alles andere ist Mittel zu diesem Zweck, kann folglich nur gebraucht werden. Auch die Liebe zu einem anderen Menschen besteht nicht in dessen Genuss, sondern darin, ihn als Mittel der Gottesliebe zu gebrauchen, da nur Gott genossen werden kann. Es ist freilich auch diese rigorose Disjunktion von *uti* und *frui*, welche als systematischer Rahmen von Augustins Liebesbegriff fungiert, die die Semantik der Liebe sprengt. Der geliebte Andere kann in der Alternative, die hier zugrunde gelegt wird, ebenso

²⁰ Augustinus, *Die christliche Bildung. (De doctrina christiana)* I, XXIII, 22.45.

²¹ Augustinus, *Die christliche Bildung. (De doctrina christiana)* I, XXIII, 23.46.

²² Vgl. Augustinus, *Geist und Buchstabe. (De spiritu et littera liber unus)*, übertragen v. Anselm Forster, hg. v. Carl Johann Perl. Paderborn 1968, Kapitel XXXIV, Abschnitt 60: „In diesen Weisen wirkt Gott also auf die vernunftbegabte Seele ein, daß sie ihm glaube; sie kann aus dem freien Willen ja nicht irgendetwas glauben, sondern nur auf einen Rat oder Anruf glaubend eingehen. Wenn aber Gott so einwirkt, dann ist in der Tat auch der Wille zu glauben Gottes Wirken im Menschen (vgl. Phil 2,13) und sein Erbarmen geht allem in uns voraus [...]“.

²³ Augustinus, *Die christliche Bildung. (De doctrina christiana)* I, XXXI, 34.74–XXXII, 35.75.

wie das eigene Selbst nur als Mittel in den Blick kommen, die dem übergeordneten Zweck der ewigen Seligkeit dient.

Jener Gebrauch also, den wir den Gebrauch Gottes nennen, durch den er uns gebraucht, bezieht sich nicht auf seinen, sondern auf unseren Nutzen, aber lediglich auf seine Güte. Dessen wir uns erbarmen und für den wir sorgen, zu dessen Nutzen freilich tun wir dies, und wir haben diesen im Sinn; aber irgendwie hat dies auch einen Folgenutzen für uns, da Gott diese Barmherzigkeit, die wir für einen Bedürftigen aufwenden, nicht ohne Lohn läßt.²⁴

Eine Liebe zum Anderen, die allein in dessen Nutzen und Gebrauch besteht, ist freilich auch keine Liebe mehr, sondern – die herangezogenen Metaphern vom Nutzen, Gebrauch und Lohn machen das überdeutlich – sie wird in eine Art ökonomischer Tauschlogik transformiert, in ein gegenseitiges Geben und Nehmen.

Nur Gott kann für Augustin geliebt und begehrt werden. Aber dieser Gott, der das höchste Gut und selbst Liebe ist, dieser Gott liebt ebenfalls nicht eigentlich. Als wahres Sein und höchster Endzweck ist Gott strikt selbstbezüglich. Er begehrt nur sich selbst. Seine Zuwendung zur Welt vermag Augustin vor dem Hintergrund seiner Grundunterscheidung von *uti* und *frui* lediglich als Gebrauch und damit in einer *cum grano salis* ökonomischen Tauschlogik zu beschreiben. Aber ein derart selbstbezoglicher Gott, der nichts außer sich bedarf und alles andere nur gebraucht, kann nur sich selbst genießen. Eine solche selbstbezügliche und um sich selbst kreisende Liebe, daran ändert auch die trinitätstheologische Entfaltung des Gottesbegriffs bei Augustin nichts Wesentliches, ist von ihrem Gegenteil nicht mehr zu unterscheiden. Strukturell entspricht sie – freilich in einer ins Absolute gesteigerten Weise – dem, was der Bischof von Hippo über den Menschen sagt: „Eine solche Eigenliebe wird aber besser Haß genannt.“²⁵

2. „Die Liebe ist dem Hass immer voraus, und der Hass fließt von Natur aus und von selbst aus der Liebe“, oder: Martin Luther über Liebe und Hass im Gottesverhältnis

Auch für den ehemaligen Augustiner-Eremiten Martin Luther ist die grundlegende Bestimmung Gottes die der Liebe. In eindringlichen Bildern kann er von ihr sprechen:

²⁴ Augustinus, *Die christliche Bildung. (De doctrina christiana)* I, XXXII, 35.76.

²⁵ Augustinus, *Die christliche Bildung. (De doctrina christiana)* I, XXIII, 23.46.

Das, wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so muß er ein solch bild treffen, das eitel liebe were, als sey die Göttliche natur nichts, denn ein feur offen und brunst solcher liebe, die himel und erde füllet, Und widderumb, wenn man kund die Liebe malen und bilden, mußte man ein solch bilde machen, das nicht werdlich noch menschlich, ja nicht Engelson noch himlisch, sondern Gott selbs were.²⁶

Gott ist für den Reformator ein Backofen voller Liebe, eine ‚brunst solcher liebe‘, und zwar auf unveränderliche und allmächtige Weise. Allerdings ist sein Gottesgedanke anders konstruiert als bei Augustin. Die Vorgaben der platonischen Ontologie, also die ewigen Ideen sowie der mit diesen verbundene Ordo-Gedanke, an die der Bischof von Hippo seinen Gott gebunden hatte, sind im spätmittelalterlichen Nominalismus aufgelöst worden. Gott ist damit in seinem Handeln nicht mehr an eine ihm bereits vorgegebene Ordnung gebunden, sondern jede Ordnung, in deren Rahmen er wirkt, ist eine von ihm selbst gesetzte Ordnung.²⁷ Die angedeutete Transformation setzt der Gottesgedanke Luthers voraus. Gott ist für ihn allmächtige und unveränderliche Liebe, der alles in allem allein wirkt, damit aber eben auch Heil und Unheil. Der Wittenberger Theologe nimmt in seine Gottesanschauung eine Antinomie auf, der zufolge Gott tötet, wenn er lebendig macht.²⁸ Der Gottesgedanke wird dadurch nicht nur komplexer, er ist auch von einer gedanklich nicht aufhebbaren Spannung durchzogen. Die Gottesanschauung fungiert geradezu als Ausdruck der vom Einzelnen zu realisierenden, aber von diesem intentional nicht herstellbaren Erkenntnis, dass noch seiner innigsten Liebe zu Gott und zum Anderen nichts als bloßer Hass zugrunde liegt. „Wir wissen sehr wohl, dass Gott nicht liebt oder hasst wie wir, weil wir ja in veränderlicher Weise sowohl lieben als auch hassen, er aber nach seiner ewigen unveränderlichen Natur liebt und hasst.“²⁹ Was versteht der Wittenberger Reformator unter der Liebe Gottes und wie verhält sich diese zum Hass?

Luthers reformatorische Neudeutung der christlichen Religion, die er sich im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts erarbeitet hatte, hat ihren Fokus im individuellen Vollzug des Glaubens, in dem – im Unterschied zur mittelalterlichen Lehrtradition – bereits das Ganze der Religion besteht. Die Liebe fungiert damit

26 Luther, *Etliche schöne Predigten aus der ersten Epistel S. Johannis Von der Liebe*, Nr. 1 [9. Juni], WA 36, 424.

27 Zur Umformung des Gottesgedankens in der spätmittelalterlichen Theologie und Philosophie vgl. Danz, *Wirken Gottes*, 64–70; Dalferth, *Gott und Sünde*, 135–139.

28 Zur Gottesanschauung Luthers vgl. Emanuel Hirsch, *Luthers Gottesanschauung*, Göttingen 1918; Christian Danz, *Einführung in die Theologie Martin Luthers*. Darmstadt 2013, 58–76.

29 Luther, *De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen*, übers. v. Athina Lexutt, Lt.-dt. StA I, 501, vgl. den lateinischen Text in: WA 18, 725.

nicht mehr, wie noch bei Augustin, als Schlussstein des Glaubens, sondern die gesamte Religion ist auf das innerliche Gottesverhältnis des Glaubens konzentriert: „glaubstu, so hastu, glaubstu nit, so hastu nit.“³⁰ Äußere Handlungen wie der sakramentale Kultus der Kirche, aber auch das ethische Handeln treten hinter den Glauben zurück. Der Aufbau, also das Zustandekommen des Glaubens als Gottesverhältnis, stellt sich in der Gottesanschauung selbst dar. Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis werden von Luther derart verzahnt, dass selbst die metaphysische Frage nach der Existenz Gottes in den Hintergrund tritt, jedenfalls als religiös belanglos eingestuft wird.³¹ Der Gottesgedanke des Reformators ist – auch wenn er einen metaphysisch-kosmologischen Gottesbegriff noch fraglos voraussetzt und in Anspruch nimmt – ein religiöser, beziehungsweise er steht – wie der theologische terminus technicus lautet – unter den Kautelen der Soteriologie, der Frage, wie sich Gewissheit beim Einzelnen in seinem sich-verstehenden Lebensvollzug aufbaut.

Luther fokussiert den Vollzug des Glaubens auf die Selbsterkenntnis des Menschen, die zugleich Gotteserkenntnis ist bzw. die sich im Gottesbild darstellt. Es geht beim Glaubensverständnis des Reformators nicht um ein Fürwahrhalten von überweltlichen oder geschichtlichen Heilstatsachen, sondern um das Verstehen des eigenen Lebens in seiner bleibenden Ambivalenz und Zweideutigkeit. Das Zustandekommen des Sich-Verstehens des eigenen Lebens in seinen soziokulturellen Zusammenhängen ist in sich gestuft. Es setzt mit der Erkenntnis des Gebrochenseins des eigenen Lebens und Handelns durch egoistische Motive und Interessen ein. Das betrifft auch das Phänomen der Liebe, sei es die zum Mitmenschen oder zu Gott. Ihr liegt in jedem Fall das Selbstverhältnis des Menschen zu Grunde, das stets von Motiven und Affekten überlagert ist, die dem Liebenden im Akt seines Liebens nicht vollends durchschaubar sind. Das Innewerden des Einzelnen, dass auch seiner liebenden Hingabe an den Anderen oder an Gott Selbstsucht und Hass zugrunde liegen, markiert den ersten Aspekt in Luthers Glaubensverständnis. Nun ist diese Form der Selbsterkenntnis des Menschen ein Vollzug, den er realisieren muss, aber den er selbst nicht auf eine intentionale Weise hervorbringen kann. Der Wittenberger Theologe versteht die sich beim Einzelnen unableitbar einstellende Erkenntnis, dass auch seine Liebe von Egoismus und Hass durchzogen ist, als ein Handeln Gottes an ihm, und zwar als Gottes fremdes Werk. In diesem Werk hörst du, wie Luther schreibt, „deinen Gott zu dir reden“, „wie all dein Leben

30 Luther, *Von der Freyhey eyntz Christen menschen*, WA 7, 24, BoA II, 14.

31 Vgl. Luther, *Eyn Sermon von der Betrachtung des heyligen leydens Christi*, WA 2, 137: „was hilfft dichs, das gott got ist, wan er dier nit eyn got ist?“

und deine Werke nichts vor Gott sind, sondern du mit allem, was in dir ist, ewig verderben müßtest“.³²

In seinem fremden Werk – nämlich der Erkenntnis des Einzelnen, dass all sein Handeln und Tun von egoistischen Motiven überlagert und mithin lediglich eine sublimale Form von Selbstsucht und Hass ist – tritt Gott dem Menschen als vernichtender Zorn und ewiger Hass entgegen. Es ist die Hölle der Selbsterkenntnis des Menschen, die sich in dem fremden Werk Gottes und seines Gerichts verdichtet. Auf die eben angedeutete Erkenntnis des Menschen bezieht sich Gottes eigenes Werk in einer zweifachen Weise. Es bestätigt dem Menschen die mit dem fremden Werk verbundene Erkenntnis, dass er nichts vor Gott ist. Zugleich durchkreuzt es jedoch das mit der Selbsterkenntnis verbundene Bild von Gott als einem zornigen Richter, der den Sünder hasst, und setzt an dessen Stelle das Bild Gottes als überfließende Liebe, der dem Menschen verzeiht und auf diese Weise Gemeinschaft mit ihm herstellt. Luther nennt das eigene Werk Gottes Evangelium. Mit diesem ist für den Menschen die Erkenntnis verbunden, dass Gott die Sünde hasst, aber den Sünder liebt.

Die Bestimmung Gottes als Liebe ist, wie wir gesehen haben, für Luther nicht so etwas wie eine allgemeine Aussage. Sie ist vielmehr an den individuellen Vollzug des Glaubens gebunden, der durch eine abgründige Dialektik der Selbsterkenntnis des Menschen hindurchgeht, in der sich Hass und Liebe, Gottes fremdes und Gottes eigenes Werk antinomisch gegenüberstehen. Zur Auflösung kommt diese Antinomie allein im Glaubensakt, als dessen Bild Christus fungiert. Den Übergang von der mit der Selbsterkenntnis verbundenen Verzweiflung zur Gewissheit, der aus der Verzweiflung nicht ableitbar, aber auf sie bezogen bleibt, hat der Reformator als einen fröhlichen Wechsel und Streit beschrieben. Die Gabe des Glaubens, also den vom Menschen nicht selbst herstellbaren, aber von ihm zu realisierenden Vollzug von Selbsterkenntnis, fasst Luther wie auch Augustin in das ökonomische Bild eines Tauschs, in dem Christus und die Seele eins werden.

Wenn sie nun ein Fleisch sind und zwischen ihnen eine wahre Ehe, ja, die bei weitem vollkommenste Ehe von allen geschlossen wird (während die Ehen der Menschen nur schwache Abbilder dieser einzigartigen Ehe sind), so folgt daraus, dass auch alles zwischen ihnen, das Gute und das Üble, gemeinsamer Besitz wird, so dass die gläubige Seele über alles, was Christus besitzt, gleichsam wie über ihr

32 Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, BoA II, 12; vgl. die Schreibweise Luthers in: *Von der Freyhey eyntz Christen menschen*, WA 7, 22: „Wie alle deyn leben und wird nichts seyn für gott, sondern müßist mit allen dem das ynn dir ist ewiglich vorterven.“

Eigentum verfügen und sich daran erfreuen kann, und dass Christus alles, was der Seele gehört, für sich als sein Eigentum beansprucht.³³

Luthers Verwendung der Tauschmetapher ist jedoch paradox und sprengt das für den Tausch signifikante Geben und Nehmen. Die Gabe des Glaubens, für die Christus in dem Bild steht, gibt und nimmt selbst.³⁴

Dem Übergang vom fremden zum eigenen Werk Gottes entspricht auf der Seite des Menschen der von sündiger Selbstliebe zu gläubigem Selbsthass.

Die Liebe ist dem Hass immer voraus, und der Hass fließt aus und von selbst aus der Liebe, und so entsteht der Eifer, der erzürnte Liebe ist, das heißt der Hass auf das Böse um des Guten willen. So kommt der Hass auf die Sünde und der Abscheu vor dem vergangenen Leben von selbst, ohne dass sie durch irgendwelche Sorge oder Anstrengung gesucht werden müssten.³⁵

Der Glaubende liebt Gott und hasst sich selbst, wie Gott die Sünde hasst und den Sünder liebt. In die christliche Liebe, die aus dem Glauben folgt und nicht mehr dessen Schlussstein darstellt, nimmt Luther die Selbsterkenntnis des Menschen auf, dass sein Selbstbezug stets gebrochen und verunreinigt bleibt. Verwirklichen kann sich diese Liebe allein in der selbstlosen Hingabe an den Nächsten. Sie wird von dem Reformator als eine notwendige Folge des Glaubens angesetzt. Die mit dem Glauben verbundene christliche Freiheit äußert sich ausschließlich in der tätigen Hingabe an den Mitmenschen, und zwar ganz von selbst – *sua sponte*. Luthers Verzahnung von Glaube und Handeln ist nicht nur der kantischen Autonomieethik strukturell vergleichbar, sie ist auch mit demselben Dilemma konfrontiert, wenn sich Freiheit notwendig als Nächstenliebe beziehungsweise in der Anwendung des Sittengesetzes realisieren soll. Aber was ist das für eine Liebe, die in selbstloser Hingabe an den Nächsten sich selbst gleichsam auflöst? Ist eine solche Liebe nicht eine Art umgekehrter Selbsthass, den der Reformator, wie wir gesehen haben, als Folge der Liebe ansetzt?

Der eben dargestellte Gedankengang, demzufolge Gott sich als Liebe dem Einzelnen allein im Durchgang durch eine antinomisch strukturierte Selbsterkenntnis erschließt, wird von Luther jedoch noch mit einem weiteren Gedanken

33 Luther, *Epistola Lutherana ad Leonem Decimum summum pontificem. Tractatus de libertate christiana* / Brief Luthers an Papst Leo X. Abhandlung über die christliche Freiheit, übers. v. Fidel Rädle. Lt.-dt. StA II, 135, vgl. den lateinischen Text in: WA 7, 54.

34 Vgl. hierzu Philipp Stoellger, *Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation*, in: Klaus Tanner (Hg.), *Religion und symbolische Kommunikation*. Leipzig 2004, 185–221, bes. 219f.

35 Luther, *Sermo de poenitentia/Sermon über die Buße*, übers. v. Dorothee Arnold. Lt.-dt. StA II, 41, vgl. den lateinischen Text in: WA 1, 320.

verbunden. In seiner 1525 erschienenen Schrift *De servo arbitrio* verknüpft der Reformator den Gottesgedanken mit einer weiteren Unterscheidung, nämlich der zwischen einem offenbaren und einem verborgenen Gott. Hinter dem offenbaren Gott, dessen Erschließung in der skizzierten antinomischen Selbsterkenntnis des Menschen besteht, steht – so führt es der Wittenberger Theologe hier aus – ein absolut verborgener Gott, der weder zu erkennen noch zu erforschen ist. Mit dem *deus absconditus* zieht *prima vista* ein Moment in den Gottesbegriff ein, das diesem selbst dämonische Züge verleiht. Denn mit dem verborgenen Gott, der sich von dem in seiner Offenbarung Verborgenen unterscheidet, scheint der Gott, der sich in Christus als Liebe manifestiert hat, relativiert, wenn nicht gar unsicher zu werden. Damit scheint nun in der Tat ein Zwiespalt in den Gottesgedanken eingeführt zu sein, der diesem dämonische Züge verleiht. Der genannte Eindruck wird noch verstärkt, wenn Luther von diesem hinter dem offenbaren Gott verborgenen Gott sagt, dieser will „in seinem unerforschlichen Willen“ den Tod des Sünders,³⁶ oder behauptet, was Gott will sei gut, und zwar ausschließlich aus dem Grund, weil Gott es so will.³⁷

Allerdings stehen auch die genannten Aussagen unter den Kautelen der Soteriologie; jedenfalls wird man sie von dieser aus rekonstruieren müssen, will man nicht den Gottesgedanken in einem heillosen Zwiespalt auflösen. Wenn Gott als Bild der Selbsterkenntnis des Glaubens gefasst ist, wie es ja Luthers Intention ist, dann muss der *deus absconditus*, von dem hier in *De servo arbitrio* die Rede ist, als Implikat desjenigen Vollzugs interpretiert werden, in dem der Mensch zu einem Verstehen seiner selbst kommt. Der Gedanke hält jedoch auch ein Moment fest, das für das Verständnis der Liebe nicht zu unterschätzen ist. Mit dem *deus absconditus* ist ein Moment von Entzogenheit namhaft gemacht, das die Liebe davor bewahrt, in eine Beherrschung des Anderen umzuschlagen.

36 Luther, *De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen*, Lt.-dt. StA I, 407, vgl. den lateinischen Text in: WA 18, 685.

37 Vgl. Luther, *De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen*, Lt.-dt. StA I, 473: „Gott ist der, dessen Wille keine Ursache noch Grund hat, die ihm als Richtschnur und Maß vorgeschrieben würden. Ihm ist nichts gleich oder überlegen; vielmehr ist er eben die Richtschnur für alles. Wenn es nämlich für ihn irgendeine Richtschnur oder Maß gäbe oder eine Ursache oder einen Grund, so könnte es nicht mehr der Wille Gottes sein. Denn nicht daher, weil er wollen muss oder musste, ist richtig, was er will. Sondern im Gegenteil: Weil er so will, daher muss richtig sein, was geschieht.“ Vgl. den lateinischen Text in: WA 18, 712. Vgl. hierzu Hirsch, *Luthers Gottesanschauung*, 20ff.

3. Selbst- und Andersheit der Liebe, oder: Kann es Liebe ohne Selbstbezogenheit geben?

Die Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat vor einem gegenüber Augustin und Luther völlig veränderten problemgeschichtlichen Hintergrund die Bestimmung der Liebe ins Zentrum der Gotteslehre gerückt. Die angedeuteten Transformationen, die hier nur genannt werden können, betreffen vor allem die erkenntnistheoretische Kritik an dem kosmologisch-metaphysischen Gottesgedanken durch die Aufklärung und die Erkenntniskritik Immanuel Kants, aber auch die Verschiebungen in der Semantik der Liebe, deren Individualisierung seit dem 17. Jahrhundert, die Konzeptionen der romantischen Liebe, die Ausdifferenzierung der Sexualität und anderes mehr. Die theologischen Gotteslehren werden nun nicht mehr als metaphysische Konstruktionen entworfen, sondern als Darstellungen des christlichen Glaubens aus dessen eigener Perspektive. Für den Gottesgedanken hat das zur Folge, dass sich dessen Wesen in der Bestimmung der Liebe zusammenfasst.³⁸ Die systematische Funktion dieser Neubestimmung Gottes besteht darin, die Ambivalenz, die in Luthers Gottesanschauung durch den absolut verborgenen Gott aufgenommen wurde, auszuschließen. Demgegenüber ist Gott, wie es in der *Dogmatik* von Wilfried Härle heißt, als „*Beziehungsgeschehen*“ zu verstehen, in dem „Wesen und Wirken“ einen „unauflöslichen Zusammenhang“ bilden, so dass „das *Wesen* Gottes, das Liebe ist, selbst zugleich sein *Wirken*“ ist.³⁹ Gottes Sein ist Liebe, da er sich stets und ausschließlich als Liebe und liebende Zuwendung zum Anderen seiner selbst bestimmt. Mit dieser Konstruktion, Gott sei als Selbstbestimmung zur Liebe zu verstehen, knüpft die protestantische Theologie nach dem zweiten Weltkrieg an Karl Barth an, der in seiner *Kirchlichen Dogmatik* den Gottesgedanken ganz auf die reflexive Struktur des Glaubensakts zugespitzt hatte. Seine wohl einflussreichste Ausformung hat der Gedanke in Eberhard Jüngels Buch *Gott als Geheimnis der Welt* gefunden, in dem Gott als das Ereignis der Liebe verstanden wird. Was versteht Jüngel unter Liebe und wie konstruiert er die Liebe, die Gott ist?

Auf der Grundlage seiner hermeneutischen Theologie, in der Gott als das Ereignis des Verstehens konstruiert wird, das in allem Verstehen bereits in Anspruch genommen wird, bestimmt Jüngel im Anschluss an den ersten Johannesbrief und in Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach Gott als Liebe.⁴⁰ Unter Liebe versteht Jüngel formal das „Ereignis einer inmitten noch so großer und mit Recht

38 Vgl. nur Wilfried Härle, *Dogmatik*. Berlin/New York ²2000, 236–248.

39 Härle, *Dogmatik*, 242.

40 Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (1977). Tübingen ⁶1992, 430.

noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größeren Selbstlosigkeit“.⁴¹ In der liebenden Hingabe an den Anderen, die als „radikale Selbstentfernung“ gefasst wird,⁴² empfängt und gewinnt sich das Selbst neu.⁴³ Die wahre Liebe wird somit als Neukonstitution des Selbst verstanden, die differenzvermittelt ist, da sich das sich-selbst-hingebende Selbst aus und von dem Anderen her neu empfängt, also durch die Negativität der Selbstlosigkeit erst wahrhaft zu sich selbst kommt.⁴⁴ Diese Struktur der Liebe – ein Selbstverhältnis, das aus Selbstlosigkeit hervorgeht – überträgt Jüngel auf den trinitarischen Gottesgedanken und dessen kreuzestheologische Fassung. Aus letzterem, nämlich der auf den Tod Jesu Christi fokussierten Christologie, die selbst wiederum als Strukturbeschreibung des Glaubensvollzugs konstruiert ist, resultiert zunächst die materiale Fassung des Liebesbegriffs. Demnach ist Liebe „die sich ereignende Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens“.⁴⁵ Für den trinitarischen Gottesgedanken bedeutet das: Gottes Sein ist selbst als ein in sich strukturiertes Ereignis der Liebe zu denken, demzufolge sich Gott der Vater im Gottessohn hingibt, um sich selbst im Sohn, also in der Trennung und in dessen Tod am Kreuz, neu zu haben. Für diese Einheit des neuen Selbst der Liebe steht Gott der Geist, die wechselseitige Teilhabe von liebendem Gott-Vater und geliebtem Gott-Sohn in ihrer gegenseitigen Liebe.⁴⁶ Die Eigenart der dritten trinitarischen Person, Band der Liebe zwischen Vater und Sohn zu sein, besteht darin, dass in ihm, dem Heiligen Geist, Gott „über sich hinausgeht und so auch das Verhältnis von liebendem Ich und geliebtem Du bestimmt“.⁴⁷ Im Gottesgeist geht also die Liebe, die Gott in sich selbst ist, über in die Welt und überwindet in der Ohnmacht der Liebe Lieblosigkeit und Hass.⁴⁸

Jüngels trinitarische Explikation des Urteils ‚Gott ist Liebe‘ stellt eine Strukturbeschreibung des Glaubensakts als Neukonstitution des wahren Selbst dar. Mit dem Liebesbegriff wird die Einheit Gottes als Ereignisstruktur reformuliert. Der Grundgedanke einer Selbstbestimmung Gottes als Liebe, der die gesamte Konst-

41 Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 434.

42 Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 440.

43 Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 440f.

44 Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 444: „In diesem Sinne konstituiert die Vereinigung von Ich und Du zugleich ein neues Selbstverhältnis, das aus der radikal verstandenen Selbstlosigkeit des liebenden Ich hervorgeht.“

45 Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 434.

46 Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 448–450.

47 Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 451.

48 Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 451: „Die Liebe, die Gott ist, [...] geht in die Lieblosigkeit ein. Nicht das Liebenswerte, das sie findet, ist ihr Gegenüber. Sondern sie macht allererst liebenswert, was ganz und gar nicht liebenswert ist. Und sie tut das, indem sie liebt. Die Rede von der verwandelnden Kraft des Feuers der Liebe, um das mit dem Kommen des Heiligen Geistes gebeten wird, ist die gleichermaßen kritische wie soteriologische Pointe des Urteils ‚Gott ist Liebe‘.“

ruktion trägt, ist jedoch selbst nicht ohne Probleme. Durch diese Fassung, die den Gottesgedanken auf eine Selbstbestimmung zur Liebe festlegt, soll systematisch ausgeschlossen werden, dass Gott auch etwas anderes als Liebe ist, wie in Luthers Gottesanschauung. Allerdings eskamotiert Jüngels Neufassung der Einheit Gottes als Liebe mit der von Luther geltend gemachten Kontingenz im Gottesgedanken auch jegliche Differenz. Das hat Folgen für die Eigenständigkeit sowohl des Liebenden als auch des Geliebten.⁴⁹ Die sich durchsetzende Ohnmacht der Liebe hebt alle Andersheit auf, da der Liebe, mit der Gott identifiziert wird, jegliche Ambivalenz genommen ist. Was aber unterscheidet eine solche Liebe, die in der Ohnmacht ihre immer noch größere Macht erweist, von jenem Hass und Willen zur Macht, den Nietzsche dem christlichen Liebesgedanken attestiert hatte?

Hieraus erwächst die Forderung, in der theologischen Deutung des Liebesgedankens nicht nur darauf zu verzichten, er allein begründe die einzige wahre Konstitution des Selbst, sondern auch darauf, sie, die Theologie, formuliere den wahren Begriff der Liebe. Solche Totalitäts- und Universalansprüche enthalten stets eine Dialektik, die sie in ihr Gegenteil umschlagen lassen: den Terror der wahren Liebe. Auf ein Moment von Unbestimmtheit und Entzogenheit, das nicht im Begriff aufgeht, kann weder im Gottesgedanken noch im Verständnis der Liebe verzichtet werden. Zur Liebe gehört ein Moment von Entzogenheit. Wird es ausgeblendet, schlägt die Liebe in eine subtile Form von Beherrschung um. Das aber erfolgt, wenn im Gottesgedanken jegliches Moment von Entzogenheit ausgeschlossen wird wie bei Jüngel.⁵⁰ Liebe ist ein gleichsam paradoxes Verhältnis. Zu ihr gehört ein irreduzibles Moment von Differenz, eines Abstands in der Nähe.⁵¹

Das ist das eine. Hinzu kommt noch ein weiterer Aspekt. Er hängt an der formalen Fassung des Liebesgedankens als einer Selbstbezogenheit, die sich durch Selbstlosigkeit und Selbsthingabe konstituiert. So gewiss die Semantik der Liebe nicht in Indifferenz aufgeht, so wenig jedoch auch in Selbstlosigkeit. Versteht man Liebe wie Luther als selbstlose Hingabe an den Nächsten, dann löst sich das

49 Vgl. hierzu Thomas Wabel, *Verborgeneheit und Entzogenheit Gottes*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 53 (2011), 45–70, 67.

50 In einer theologiegeschichtlichen Perspektive ist zu sagen: Jüngel konstruiert mit Karl Barth die Bestimmung, Gott sei als Selbstbestimmung zur Liebe zu verstehen, gegen Luthers Behauptung eines deus absconditus, wie sie der Reformator in *De servo arbitrio* geltend gemacht hat. Vgl. Eberhard Jüngel, *Die Offenbarung der Verborgeneheit Gottes*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Beiträge III*. München 1990, 163–182. Auch Dalferth (*Gott und Sünde*, 139–141) folgt der Bestimmung Barths, Gott sei gegen Luther als Selbstbestimmung der Liebe zu verstehen. Vgl. hierzu Wabel, *Verborgeneheit und Entzogenheit Gottes*, 45–70.

51 Vgl. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere. (Noli me tangere)*, übers. v. Christoph Ditttrich, Zürich/Berlin 2008, 69: Dieses Paradox der Liebe „kann nicht aufgelöst werden, es bleibt ein Ort eines ebenso intimen wie irreduziblen Abstandes: ‚Berühre mich nicht – rühr mich nicht an“.

liebende Subjekt selbst auf; es verdampft gleichsam in seiner sich-hingebenden Liebe. Bei Jüngel gewinnt sich das Selbst aus der Hingabe an den Anderen neu. Aus Selbstlosigkeit entsteht das Selbst, das zur Liebe fähig ist. Aber ohne Eigen- und Selbstheit ist Liebe nicht zu verstehen. Ein Verständnis der Liebe, welches das Selbstsein der Liebenden ausschließt, hebt auch die Liebe auf. Deren Geheimnis wäre deshalb, wie es Schelling formuliert hat, darin zu sehen, „daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere“.⁵²

Hasst Gott, auch wenn er liebt? So lautete unsere Ausgangsfrage. Dass sie weder als eine logische noch als eine metaphysische Problemstellung zu verstehen ist, sollte deutlich geworden sein. Die Frage lässt sich auch nicht von der allgemeinen Bestimmung aus beantworten, Gott sei Liebe. Eine solche Fassung des Gottesgedankens würde dem menschlichen Leben mit seinen Höhen und Tiefen äußerlich bleiben. Sie wäre kein Ausdruck eines menschlichen Selbstverständnisses. Die religiöse Deutung, Gott ist Liebe, ist strikt an den individuellen Vollzug der menschlichen Selbstdeutung zu binden. Das Moment von Entzogenheit, das für die Liebe konstitutiv ist, das Paradox einer Nähe in der Unterschiedenheit, das nicht im Begriff aufgeht, muss seinen Niederschlag in der Gottesanschauung finden. Wird dies aus dem Verständnis der Liebe ausgeblendet, verkehrt sich die Liebe in ihr Gegenteil, wie es Friedrich Nietzsche scharfsinnig diagnostiziert hatte.

52 Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, SW VII, 408.