

HANJO SAUER

„Erotik“ als Thema der Theologie

Im kirchlichen Sprachgebrauch ist der Begriff „Erotik“ negativ besetzt. Er wird mit „Sex“, „Pornographie“ und „Perversion“ in ein gemeinsames Wortfeld eingereiht. Zuständig ist die Moralthologie, die dieses Thema unter den Normen des 6. Gebotes abzuhandeln hat. Diese verengte Sichtweise wirkt sich für die Glaubwürdigkeit der Kirche verheerend aus, denn die moderne Gesellschaft zählt Erotik zu einem ihrer Schlüsselbegriffe und besetzt ihn religiös. Erotik hat Verheißungs- und Heilscharakter. Weil es im Umgang mit der Erotik um eines der drängendsten Themen des Konfliktfeldes von Kirche und Gesellschaft geht, muß sie zum Gegenstand systematischer Überlegungen werden. Denn in der Art und Weise, wie mit ihr umgegangen wird, steht der Umgang mit der Welt überhaupt, mit der Sinnlichkeit und der Faszination vor der Schöpfung selbst auf dem Spiel. Das Thema ist komplex. Es hat viele Perspektiven. Die folgenden Gedanken unseres Autors, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, wollen in Anknüpfung an den theologischen Entwurf Franz von Baaders einige Impulse in die Diskussion einbringen. (Redaktion)

1. Franz von Baaders Schrift „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik“

Im August des Jahres 1831 sandte Franz von Baader (1765–1841) an die in Rom lebende Künstlerin Emilie Lindner, mit der er seit 1825 korrespondierte, eine kleine Schrift mit dem Titel

„Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik“.¹ Wie in keiner anderen Schrift stellt er in seinen „Vierzig Sätzen“ den Begriff der „Liebe“ ins Zentrum seines Diskurses, näherhin den Begriff der geschlechtlichen Liebe zwischen Mann und Frau. Der Titel „religiöse Erotik“ weist auf diesen Sachverhalt hin. Mit dem Adjektiv „religiös“ charakterisiert er die transzendente Funktion des von ihm gebrauchten Liebesbegriffs. Daß Baader bewußt den Begriff der „Erotik“ gebraucht, der über die geistig-seelischen Erscheinungsformen der Liebe hinaus auch deren naturhaft-körperliche Dimension mit thematisiert, nämlich den Aspekt geschlechtlicher Anziehung und sinnlicher Lust, gleichzeitig aber auch eine Sublimierung und Stilisierung der Geschlechtlichkeit in eine künstlerische Tätigkeit, hängt mit Baaders Naturbegriff zusammen. Angesichts der Frage, ob der Naturbegriff nur auf geschaffenes Sein anwendbar sei, argumentiert Baader mit der Übernahme des Böhme'schen Begriffs einer ewigen Natur so: es sei irrig, Materie nur vom „verweslichen Wesen zu gebrauchen“, weil Wort und Begriff höheren Ursprungs seien.² Von diesem mythischen Grund her entwickelt er seine Soteriologie: Ursprüngliche Ganzheit, Herrlichkeit und Integrität sowie der Verlust all dessen als Folge eines Falls.

¹ Zu Person und Werk vgl. H. Sauer, *Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader*, Göttingen 1977.

² Baader verweist dabei auf das Böhme-Zitat: „Coligitur in Patre Deus, in matre natua“ (10,33 Anm. 2). Die Werke Baaders werden nach der Ausgabe von Franz Hoffmann, Leipzig 1851–1860, zitiert (Neudruck Aalen 1963).

Die Geschlechtsdifferenz ist beides: Ausdruck des Falls und der Geschiedenheit, jedoch auch Prinzip der Restauration zur Wiederherstellung des verlorenen Himmelsbildes. Nicht als solche restauriert die Geschlechtlichkeit das verlorene Urbild. Vielmehr sucht „die höchste Selbstsucht des Mannes wie des Weibes ihre Befriedigung“ in der „liebeleeren Kopula“, und der Mann ist dem Weib – wie das Weib dem Mann – „hierzu Werkzeug“³. Beide depotenzieren sich in ihrer gegenseitigen Beziehung, es sei denn, der „Exorzismus der (religiösen) Liebe“ als „das alleinige Prinzip aller freien Assoziation“⁴ kann den Bedingungen der Unfreiheit und Selbstsucht zum freien Bund und zu freier Assoziation verhelfen. Religiöse Liebe versteht Baader als Vorgriff einer Vermittlung, wo Einen und Unterscheiden nochmals umgriffen sind und so der Ausgleich des Ungleichen geschehen kann.⁵ Symbolhaften Ausdruck dieser Liebe sieht Baader in der Umarmung von Frau und Mann.⁶

So sind Mann und Frau in einer unwahren, dem Ursprung gegenüber gebrochenen Form. Ihnen haftet das Wesen selbstischen Sicherhobenhagens, vom Zentrum isolierten Selbstseins an. Der Akt der Begattung an sich und absolut gefaßt ist „sowenig ein Unions- oder Liebes-(Vermählungs)akt [...], da hier vielmehr gerade das Gegenteil des Letzteren eintritt, nämlich die gegenseitige höchste Steigerung der Selbstsucht (Nichtliebe), welche

mit keiner Einigung, sondern mit einer Indifferenz, einem gleichgültigen Auseinanderfallen der entgleisten Pole, und eigentlich mit einem wahrhaften wechselseitigen Ineinander-zu-Grund-Gehen endet, darum auch mit dem Schlummer als Bruder des Todes; und welcher Tierakt gleichsam nur durch die Umarmung, das heißt durch die Liebe seinen Exorzismus erhält“⁷. Die Zweiheit des Geschlechts weist die allgemeine gebrochene Struktur der Wirklichkeit auf. Ihre unvermittelte Polarität wird als Widerspruch empfunden und von dem Mythos des androgynen Urmenschen her gedeutet. In soteriologischer Hinsicht kommt dieser Zweiheit die nämliche Ambivalenz zu wie der Materie und der Natur im allgemeinen: sie sind sich gegenseitig Möglichkeitsbedingung der Vermittlung. Damit liegt in ihnen die Möglichkeit der Transzendierung ihrer selbst, aber auch deren Verfehlung.

1.1 Der anthropologische Standpunkt: Ort und Ursprung seines Denkens

Der Mensch als Bild Gottes ist das Prinzip aller Erkenntnis; er ist der Schlüssel zu allen Geheimnissen. Der Mensch existiert in den Grundvermögen von Erkennen, Wollen und Wirken. Religiös ist er, wenn diese drei Vermögen eins sind, nämlich, wenn der Gegenstand der Bewunderung zugleich auch Gegenstand der Liebe und der Tat ist. „Wirklich religiös ist nur jener, welcher

³ 3,305.

⁴ 3,304.

⁵ 2,360.

⁶ Um die Aussagekraft dieses Bildes zu steigern, operiert er mit einer osteologischen Hypothese, nach der die Arme als Verlängerung der Rippen angesehen werden. So deutet Baader die Umarmung des Mannes als den Versuch, die Frau wieder seiner Brust (seinem Herzen) einzuverleiben, aus der sie nach der mythologischen Vorlage gebildet wurde. Vgl. 7,236f.

⁷ 7,237.

liebt (lieben kann), was er bewundert, welcher bewundert (bewundern kann), was er liebt, und welcher tut und darstellt, was er bewundert und liebt.“⁸ Die Bestimmung des Menschen in seinem zeitlichen Dasein ist es, wie Baader in Satz 33 ausdrückt, „das Vergängliche zum Unvergänglichen“ zu machen.⁹ Dieses zeitliche Dasein ist durch den urzeitlichen Fall betroffen, gleichzeitig jedoch auch von der Restauration dieses Falls, weil Gott dieser Fall zu Herzen ging. Folge des Abfalls sind Vergänglichkeit, Sterblichkeit und Not. Sie sind der Ort der menschlichen, aber auch der göttlichen Liebe.

Der Mensch ist ein „zeitlich Daseiender“¹⁰. Der Begriff der Zeit aber ist identisch mit jenem der „Restauration“¹¹, „nemlich beim guten Gebrauch der Zeit, die noch nicht direkte Richtung zum Centrum sich zur direkten“ zu ergänzen. Die Restauration wurde nötig, um den „Abfall oder Treubruch“, der in der Liebe eingetreten ist, in der „Versöhnung“ mit dem Getrennten zu tilgen. „Nicht nur lernt man in der Noth den Freund und Geliebten kennen, sondern Freundschaft und Liebe wurzeln erst in Widerwärtigkeit und Noth. Im Glück und Wohlergehen bringen es die Menschen nur zur Kameradschaft [...], und wenn die Pflanze der Liebe auch ohne Thränen aufgeht, so wurzelt sie doch nicht ohne diesen Thau.“¹² Der anthropologische Standpunkt ist für Baader der einzig mögliche, denn er ist der Standpunkt des Lebens selbst.

Baader konzipiert seine „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik“ als Alternativentwurf zum Konzept einer subjektivistisch vereinsamten, sogenannten „autonomen“ Persönlichkeit, die den lebendigen Bezug zur Welt, zur Gesellschaft, zur Natur, zur Sinnlichkeit, kurz zu allen niederen und höheren Regionen und so auch zu Gott und zu sich selbst verloren hat. Insbesondere geht es ihm in seinen „Vierzig Sätzen“ um das Verständnis einer sinnhaften Liebe als eines menschlichen Existentials, das dieses mit dem „Centralprozeß“¹³ verbindet. Jedes Seiende hat sowohl den radikalen Trieb, „sich in sich zu verschließen und in eine Einheit geschlossen oder ungeteilt zu halten, als jenen, sich zu öffnen und den ganzen Reichtum seiner Fülle als Vielheit zu entfalten [...]“. Mit anderen Worten: Jedes Wesen hat das Bedürfnis, sowohl sich zu nehmen als sich zu geben und mitzuteilen, ebensowohl sich zu besitzen als sich besitzen zu lassen“¹⁴. Doch „nur die freie Neigung ist Liebe, nur wer sich selber hat, kann sich selber geben“¹⁵. Eben darin geschieht die Existenzbegründung der Person, in der Ausgleichung des Doppeltriebes von Freisein- und Bestimmtheitswollen. Diese Existenzbegründung vollzieht sich in Freiheit, Bewußtheit und in der Tat. So kann auch die Lehre Christi nur erfaßt werden, wenn sie getan wird. Das zeitlich Daseiende „wird oder entwird“¹⁶. Baader will nicht willkürlich, sondern verantwortet leben, auf daß ihm sein „Leben kein

⁸ 2,532.

⁹ 4,196 = 33.

¹⁰ 14,132.

¹¹ 4,199 = 38.

¹² 4,192 = 26.

¹³ 4,200 = 40. Baader kann auch vom „Centralherz“ sprechen: 4,195 = 30.

¹⁴ 14,133; vgl. 4,188 = 12.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ 14,139.

unterhaltendes Spiel, sondern ein Experiment sei“¹⁷. Denn „Sein und Gestaltsein ist eines und dasselbe, und ein gestaltloses, nicht definiertes Sein, ein abstraktes Sein, das nicht Dasein ist, ist keines“.¹⁸ So kann auch die Lehre nur erfaßt werden, wenn sie getan wird: „So ihr *tut*, sagt Christus, was ich euch gebiete, so werdet ihr inne werden, daß meine Lehre aus Gott ist“.¹⁹ Die Theologie hat diese Lehre lebendig zu halten. Sie sieht ihr Ziel in der „Darlegung des Gesetzes der Offenbarung des Seienden nach allen Momenten desselben“.²⁰ Ihr eigentliches Geheimnis ist das der „gebärenden und schaffenden Liebe“.²¹ Denn: „Wie die Creatur sich in Gott aufhebt, hebt sich dieser in der Creatur auf u.u.“.²² Theologie, Anthropologie und Physiologie kann die spekulative Erkenntnis nur in wechselseitiger Verbindung betreiben.

1.2. „Die inbildende Sinnlichkeit“ und der „Affekt der anbetenden Liebe“

Auftrag des Menschen ist es – wie gesagt wurde –, „das Vergängliche zum Unvergänglichen“ zu machen.²³ Der bildende Künstler sucht „den flüchtigen Geist durch Belebung [...] bleibend zu machen“.²⁴ Entsprechend zeigt sich die Kraft der Sprache in der Poesie als dem Ort, wo der Geist den Sinnen die Bilder im inneren Sinn vor-

führt. Baader notiert in sein Tagebuch: „Die Poesie malt zwar aus gesehenen Wirklichkeiten, aber nicht *nach* gesehenen Wirklichkeiten; die Schattenrisse ihrer Gemälde nimmt sie wohl nicht aus der wirklichen Welt. Uebrigens ist die Einbildungskraft, die Mutter der Poesie, ein Wunder aller Wunder; sie ist kein bloßes Wort, sondern ein Mikrokosmos von Geheimkräften in uns.“²⁵

Im Vorwort zu seinen „Vierzig Sätzen“ thematisiert er, was ihm Herzensangelegenheit ist: die Bewunderung gegenüber „dem wahrhaft Bewunderswerthen“, die Liebe gegenüber dem Liebenswürdigen und den Glauben gegenüber dem Glaubwürdigen. Im Affekt der Liebe geschieht das Sich-Öffnen als Andacht und Adoration. Darin geschieht der „Dienst“ gegenüber dem „rechtmäßigen Dienstherrn“. „Leben ist so sehr Dienen dem Geliebten, daß umgekehrt der Dienst leicht Liebe hervorbringt.“²⁶ Es kann nicht davon die Rede sein, daß der Mensch Andacht oder Adoration haben soll oder nicht, sondern nur davon, „ob der Mensch mit dieser seiner Andacht und Religion sich zu dem lebendigen, unsichtbaren allsehenden Gott im Himmel oder zu dem großen Tier auf Erden wenden soll“.²⁷ Der Gottesbegriff fungiert ihm als Inbegriff von Sein und Leben, so daß wir Gott nur zu denken vermögen „in allen allgemeinen (Vernunft-) Ideen“. Ja, selbst wenn wir sein

¹⁷ 11,312.

¹⁸ 13,170.

¹⁹ 4,83.

²⁰ 10,273.

²¹ 10,29.

²² 4,184 = 1.

²³ 4,196 = 33.

²⁴ 7,214.

²⁵ 11,85f.

²⁶ 4,191 = 20.

²⁷ 1,20 vgl. 9, 266.

Dasein leugnen würden, wäre dies doch nur durch ihn und in ihm möglich. So wie wir das Licht selbst nicht sehen und doch alles Sichtbare nur durch dieses, „und wie er das Leben ist, das uns Alles fühlen macht, wenn wir schon es selber nicht fühlen. Nur in diesem Sinne nannte sich Gott selbst den Deus absconditus, in der intellektuellen Welt unter dem Namen der Wahrheit, in der physischen unter jenem der ersten Ursache, in der Gesellschaft unter dem der Macht (pouvoir, Autorität) immer verborgen und doch immer gegenwärtig und in seiner Gegenwart anerkannt; ja, selbst im Grunde unseres Herzens verborgen und gegenwärtig in der Unermeßlichkeit unserer Hoffnungen und unserer Furcht“.²⁸

Nach Baader beruht die christliche Religion auf der Erkenntnis, daß „Gott die Liebe ist“. Als Haupt- und Grundgebot der Schrift kann die Liebe dem Menschen nur dann als Pflicht geboten sein, wenn ihr Wesen nicht im Gefühl (als „Appetit und Leidenschaft“), sondern im Willen liegt, nämlich als Aufruf zur Entscheidung, sich der Liebe Gottes zu öffnen oder zu verschließen.²⁹ „Wenn nemlich in der Schrift gesagt wird: daß alle Gebote in dem einen: der Liebe Gottes und des Menschen befaßt sind, so wird ja die Liebe selber als Pflicht geboten. Nun könnte aber freilich diese Liebe nicht geboten oder Pflicht sein, falls sie nur Appetit oder Leidenschaft wäre, und dieses Gebot der Liebe sagt darum nur, daß jeder Mensch es in seiner Macht hat, sich dem ihm frei anbietenden [...] Affect dieser Liebe zu öffnen oder sich

ihm zu verschließen.“³⁰ Pflicht leitet Baader von „Verflochtensein“ ab: „Die Verbindung, welche in der Pflicht nur noch einseitig und also unfrei war, wird in der Liebe wechselseitig und darum frei.“³¹ Für Baader ist die Liebe die Grund-Kraft aller Kreativität, aller Freiheit und Spontaneität.

1.3 Geist und Natur verbinden sich: der Eros als Ausdruck der Überfülle des Geistes

In seinem Begleitbrief zu den „Vierzig Sätzen“ an Emilie Lindner weist Baader auf den richtigen „Stand- und Brennpunkt“ hin: „Es ist kein Niedersteigen ohne ein Erheben, und soll etwas von der Höhe herniederkommen, so muß etwas von der Tiefe zu jenem hinaufkommen. Ist es nun die Function des Mannes, das Hohe, den Geist ins Herz zu ziehen; so ist es die Function des Weibes, das Niedrige, die Natur oder Erde in's Herz zu erheben; denn das Herz ist die Mitte, in welcher beide zusammengehen und menschlich werden. Diese göttliche Mitte können Mann und Weib nur dadurch gewinnen und erhalten, daß der Mann dem Weibe hilft, das Niedrige zu erheben, das Weib dem Manne hilft, das Hohe herabzuziehen. In seiner wahrhaften Virtualität geht uns der Mensch nur insofern auf, als uns Geist und Natur in seinem Herzen als vereinte Männlichkeit und Weiblichkeit entgegentreten, wohin alle Religion, alle Weisheit, alle Kunst wollen...“.³²

Vom Geschehen der Integrierung des Gottesbildes durch die gegenseitige Hilfe und Vermittlung von Mann und

²⁸ 10,102f.

²⁹ Vgl. 4,186 = 9.

³⁰ 4,186 = 9.

³¹ 4,187 = 9.

³² Zit. nach L. Noack, Philosophiegeschichtliches Lexikon. Leipzig 1869, 86.

Frau führt eine direkte Linie zum romantischen Liebes-, Ehe- und Freundschaftsbegriff. Bei Baader bleibt die Geschlechtsdifferenz in einer ambivalenten Schwebelage: als Eva kann die Frau dem Mann ebenso „Teufelsgebälerin“ wie als Maria „Gottesgebälerin“ sein.³³ Doch die Geschlechtsdifferenz ist auch Prinzip der Restauration zur Wiederherstellung des verlorenen Himmelsbildes. Die menschliche Liebe ist dazu bestimmt, Bauhütte zu sein, in deren Innerem die androgyne Persönlichkeit Gottes entstehen kann. Um die Begründung zu empfangen, muß der Mensch die Entwurzelung der Entgründung erfahren: Leid, Geburt und Tod. Heilsgeschichte ist Todesgeschichte des alten Menschen. Erlösung ist Geschenk, vom Sohn durch die Wiederauferstehung bewirkt.

Das Urmodell allen Lebens und aller diesem innewohnenden Kraft ist für Baader das trinitarische Gottesereignis. Alles Leben ist Abbild des göttlichen und hat deswegen am trinitarischen Prozeß teil. Darstellbar wird dieses trinitarische Leben nur als Offenbarungs- und Produktionsprozeß der *Liebe Gottes*. Baader versteht das Leben nicht biologistisch, sondern personal als Freiheit und Liebe. Das Geheimnis des Lebens und der Liebe sind eins. Entgegen einem abstrakten Einheitsbegriff ist Gott eine „Societas“.³⁴ Baader will dies mit „den alten Theologen sagen, daß Gott dreipersonlich in einem Wesen, einwesig in drei Personen ist, jenes in Seinem inneren Wesen (Essenz), dieses in Seinem äußeren

Wesen oder Seiner Substanz“³⁵ – „mit anderen Worten, daß eine Person in abstracto, das heißt ohne Bezug auf eine andere oder auf mehrere andere Personen nicht denkbar ist...“.³⁶ Als absoluter Geist ist Gott zwar naturfrei, aber nicht naturlos. Die Natur ist die Welt Gottes. Nicht nur die Kreatur hat ihren Himmel, sondern auch Gott hat seinen Himmel, in dem er wohnt.³⁷ Doch da Gott „nicht ein Gott ohne den Menschen sein“³⁸ wollte, mußte er sich seiner Herrlichkeit entäußern. Von dieser sich herablassenden Liebe Gottes zum Menschen spricht Baader in einem ergreifenden Brief an seine Tochter Julie: Du wirst „dich oft über die Eitelkeit der Männer innerlich gewundert und sie belächelt haben, welche von Gott immer nur als Vater, das heißt als Mann sprechen und in ihren theologischen Grübeleien über die Vaterliebe seine Mutterliebe vergessen. – Aber ein Weib versteht besser als ein Mann, was es heißt, daß die Liebe niedersteigt, um zu erheben, daß sie sich verbirgt, um zu offenbaren, und daß die Warm- und Barmherzigkeit der Mutter sich in die Armut des Kindes frei versenkt, das heißt ihres Gemüts Reichtum nur in dieser Armut findet“.³⁹

Diese Herablassung der Liebe Gottes ist aller Bewunderung wert. Sie führt den Menschen zu wahrer Begründung und Verselbständigung. Dies ist das Herzstück der erotisch-religiösen Philosophie. Diese Liebe Gottes spiegelt sich nur verschleiert⁴⁰ in den Geschöpfen wider. Der Eros, der der Überfülle

³³ 7,230.

³⁴ 12,244.

³⁵ 4,239.

³⁶ 1,132.

³⁷ 1,132.

³⁸ 4,183 = 1.

³⁹ E. Susini (Hg.), *Lettres inédites de Franz von Baader*, Paris 1967, Bd. IV, 338.

⁴⁰ Vgl. 4,190 = 15.

des Geistes entspringt, lenkt Schöpfung und Heilsgeschichte: Liebe als Ausdruck der tiefen, wesensgleichen Beziehung zwischen Vater und Sohn, zwischen dem dreieinen und dreifaltigen Gott. Von dieser göttlichen Liebe ist auszugehen, um gegen den „doktrinär“ gewordenen Lügegeist⁴¹ von „herzerkältender, ausdorrender und vergiftender“ Philosophie,⁴² die dem deistischen und pantheistischen Mechanismus mit seinen atheistischen Motiven eigen ist, anzugehen.

Franz von Baader ist in seiner Zeit mit dem Projekt der Integration der Erotik in das theologische Denken gescheitert, sein Projekt aber ist weiterhin der Theologie als Aufgabe gestellt.

2. Erotik im christlichen Kontext

2.1 Die Geschlechtsdifferenz als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit von Frau und Mann

Die biblische Schöpfungstheologie entspringt nicht einem spekulativ-neugierigen Interesse an den Ursprüngen der Welt, sondern formuliert in protologischen Aussagen einen Versuch der Antwort auf drängende Fragen der Theodizee. Wie kommt es, daß die Welt so ist, wie sie ist? Daß Unrecht und Böses oft die Oberhand gewinnen? Daß Menschen unter grauenhaften Umständen eines sinnlosen Todes sterben müssen? Daß es nicht *den* Menschen gibt, sondern Mann und Frau, deren Gemeinsamkeit oft genug empfindlich gestört ist und zum Kampf der Geschlechter wird? So muß die biblische Schöpfungstheologie als Funktion der

Soteriologie verstanden werden.⁴³ Wenn sie das Bild eines paradiesischen Zustandes malt, „wie es im Anfang war“, so werden damit normative Aussagen gemacht, die den Menschen in seiner Beziehung zu Gott begreifen. Diese Gottesbeziehung ist der rote Faden, der sich durch alle narrativen Elemente hindurchzieht. Diese Gottesbeziehung betrifft auch die Geschlechtsdifferenz des Menschen. Die Tatsache, daß er entweder als Mann oder als Frau existiert, ist als solche nicht Ausdruck und Folge des Sündenfalls, sondern wird in den Ursprung seiner Erschaffung durch Gott selbst hineinverlegt. Wohl verweigert sich die biblische Tradition der Versuchung, die Geschlechtsdifferenz in Gott selbst hineinzuprojizieren und so als ein letztes konstitutives Moment der Wirklichkeit anzusehen, doch muß dies im Zusammenhang mit Gottes absoluter Transzendenz gesehen werden. Weil er nicht Teil der Welt ist, keinen Anteil an Materialität und Vergänglichkeit des Geschaffenen hat, sondern all dem souverän gegenübersteht, darum treffen auch die Kategorien der Welt auf ihn nicht zu. Jede Redeweise von ihm hat analogen Charakter; keine Kategorie trifft sachgemäß auf ihn zu. Er ist nicht Mensch, und *darum* weder männlich noch weiblich. Wenn jedoch im Menschen etwas von seiner Eigenart aufscheint, dann gerade auch in seiner Geschlechtsdifferenz, insofern diese zum Mysterium des Lebens selbst in einer ursprünglichen Beziehung steht. Die aus gnostischen Wurzeln gespeiste Tendenz, nur bestimmte geistbezogene Eigenschaf-

⁴¹ 4,196 = 31.

⁴² Ebd.

⁴³ Diese These entwickelt Franz Schupp in seiner umfangreichen Untersuchung: Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf 1990.

ten des Menschen, wie seine Vernunft, mit Gott in einen direkten Bezug zu bringen und seine Körperlichkeit, insbesondere seine Geschlechtlichkeit, für nicht sakramentsfähig zu halten, trägt in die Anthropologie einen dem christlichen Denken diametral entgegengesetzten Dualismus hinein. In seinem ganzen Wesen, als Geist in Welt, in Geschichte, Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit bezeugt der Mensch seinen Schöpfer; er/sie bezeugt ihn als Mann und Frau und in der Beziehung beider zueinander. Der Mensch hat diesen Raum seines Daseins nicht zu transzendieren in dem Sinn, daß er ihn verlassen würde, sondern *in diesem Raum selbst* erweist sich – mit den Augen des Glaubens gesehen – das Sakramentale, daß dem für Gott transparenten Menschen in seinem ganzen Wesen, in allem, worin er sich vollzieht und was er als sein Eigenes erfährt, in Angst und Hoffnung, Freude und Trauer, Lust und Vergeblichkeit eine Spur jenes Geheimnisses erfahrbar wird, das mit allem Mut des Herzens „Gott“ genannt werden darf.

Eine theologische Anthropologie darf nicht vorschnell vorgeben, zu wissen, was der Mensch sei. Zu groß ist die Gefahr, mehr oder weniger reflektiert kulturgeschichtliche Anleihen zu machen und diese als etwas spezifisch Christliches zu verstehen. Die neuzeitliche Philosophie, die den Menschen als Wesen der Geschichte und der Freiheit zu konzipieren sucht, warnt zur Genüge davor, naturalistische und biologistische Kategorien zu gebrauchen, die nichts mehr erahnen lassen davon, daß der Mensch sich selbst aufgeben als zukunftsbezogenes Projekt zu ver-

stehen ist. Gerade eine theologische Anthropologie muß entscheidend darauf drängen, den Menschen in seiner Offenheit und Nichtdefinierbarkeit als „Bild Gottes“, als Abbild jenes letzten und absoluten Geheimnisses zu verstehen. So ist die theologisch entscheidende Aussage über den Menschen keine, die ihn (samt seiner geschichtlichen und gesellschaftlichen Situiertheit, seiner Leibhaftigkeit, seinen Lusterfahrungen und seinen Ängsten) kategorial festlegt, sondern ihn sich in Gott hinein verlieren läßt. Wo der Mensch an die Grenzen seines Daseins stößt – und dies geschieht dauernd, insofern er sich in jedem Selbstvollzug als leiblich-geistiges Wesen selbst transzendiert –, dort ist jener Abgrund zu erfahren, den gläubige Menschen mit „Gott“ bezeichnen.

2.2 Eros und Agape

Soll theologisch der Ort abgesteckt werden, an dem sachgemäß vom Eros die Rede sein kann, so ist im Hinblick auf die Sprache des Neuen Testaments eine Begriffsabgrenzung unumgänglich, jene zwischen Eros und Agape.⁴⁴ Kategorisch urteilt Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: „Wenn die deutsche Sprache so arm ist, daß sie in beiden Fällen Liebe sagt, haben die Begriffe doch darum nichts miteinander zu schaffen“.⁴⁵ In der Tat stehen hinter den beiden Begriffen entgegengesetzte Grundmotive und völlig verschiedene geistige Welten. Für die platonische Philosophie ist der Eros ein Schlüsselbegriff; er ist jene entscheidende Kraft der Vermittlung zwischen Sterblichem und Unsterblichem, das Grundstreben

⁴⁴ Bereits 1930 hat *Anders Nygren* eine detaillierte, immer noch interessante Studie vorgelegt: *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin 2. Aufl. 1955.

⁴⁵ Zitiert bei *A. Nygren*, a.a.O. 9.

des Menschen nach Gutem und Schö-nem und so sein Anteil am Göttlichen. Der Eros selbst, so wird in Platons „Symposion“ deutlich, ist kein Gott und selbst auch nicht gut und schön.⁴⁶ Er ist ein „Metaxy“, ein Zwischen von Sterblichem und Unsterblichem; als solches verursacht er Begehren und Sehnsucht, seine Richtung weist nach oben. Es geht ihm um die Anteilhabe am Göttlichen und Unsterblichen, insofern liegt ihm eine Selbstbehauptung zugrunde, die sich nicht verschenkt, sondern für sich selbst nach der Fülle des Lebens strebt. Theologisch gesprochen meint die Grundkraft des Eros die urwüchsige Liebe des Menschen zu Gott, ohne daß transzendental die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Liebe reflektiert worden wäre. So wird der Eros von der Faszination des Schönen und Guten bestimmt; er erfährt das Werthafte dessen, worauf er sich richtet, und strebt dieses an.⁴⁷

Ganz anders die Agape: Sie ist ein Schlüsselbegriff der paulinischen Theologie und beschreibt Gottes sich zum Menschen herabneigende Liebe. Ihre Grundrichtung führt von oben nach unten. Sie hängt aufs engste mit der Gnade als der Selbsterschließung Gottes zusammen. Als solche ist sie nie und nimmer eine Kraft, die vom Menschen ausgehen kann, denn sie „sucht nicht das Ihre“, sie verschenkt sich und gibt sich hin. Nur Gott selbst ist zu solcher Form des Sich-selbst-Verschenkens fähig, weil nur er selbst sich in dieser Weise innehat. Deswegen ist die Agape auch „grundlos“; sie ist nicht hervorgerufen durch die Werthaf-tigkeit dessen, worauf sie sich richtet,

sondern sie schafft selbst den Wert. Ihr wohnt Spontaneität, überquellende Kraft des Sichverschenkens und souveräne Freiheit inne. Nun hängt alles davon ab, diese beiden entgegengesetzten Grundmotive nicht gegeneinander auszuspielen, sondern in ihrem je eigenen Ansatz gelten zu lassen und eine schöpferische Verbindung beider zu ermöglichen. Diese Verbindung hängt aufs engste mit den kulturellen und gesellschaftlichen Lebensumständen zusammen und bedarf daher immer wieder einer grundsätzlichen Revision. Ein Beispiel für einen schöpferischen Versuch einer solchen Synthese in der bildenden Kunst sei angeführt.

Weltberühmt ist Tizians Bild „Die himmlische und die irdische Liebe“, das in der Galleria Borghese in Rom hängt. Dargestellt sind zwei junge Frauengestalten, die eine davon bekleidet, die andere unbekleidet, beide sitzen am Brunnenrand, dazwischen beugt sich der kindliche Amor, dessen Rechte im Wasser spielt. Seinen Zeitgenossen gab dieses Bild einige Rätsel auf: sollte die unbekleidete Frau die irdische Liebe, die bekleidete aber die himmlische Liebe darstellen? Oder gar umgekehrt? Auch später hat das Bild in der Kunstkritik die unterschiedlichsten Deutungen erfahren. Am wahrscheinlichsten ist wohl, daß von Tizian eine Allegorie der Liebe in ihrem weitesten humanistischen Sinn gemeint war, daß sich nämlich – und hier macht sich der neue Ansatz der Renaissance bemerkbar – antike und christliche Vorstellungen über die Tugend miteinander verflochten und beide Figuren zwei Aspekte einer und derselben Frau dar-

⁴⁶ Vgl. dazu: H. Buchner, Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion, Bonn 1965.

⁴⁷ Vgl. zur Bedeutung des Eros bei den griechischen Kirchenvätern: C. Yannaras, Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen 1982.

stellen, nämlich der Braut von Niccolò Amelio, dem Auftraggeber, der zur Zeit der Entstehung des Bildes, nämlich im Mai 1514, heiratete.⁴⁸ Das Rätsel, das Tizian seinen Zeitgenossen aufgegeben hat, in welchem Verhältnis himmlische und irdische Liebe zueinander stehen und wie sie zu versinnbildlichen seien, macht den Problemhorizont der Zeit deutlich: eine neue Beziehung zur Sinnlichkeit, die in Bezug und in Spannung zur Religiosität gebracht wird.

2.3 *Eros und Thanatos*

Die Verbindung des Eros mit dem Tod ist keine nur äußere, sondern in beiden selbst angelegt. Insofern sich der Eros nicht mit Kontingentem begnügt, sondern das Absolute selbst anstrebt, ist das Scheitern, die Tragik und der Tod in diesem unerreichbaren Streben selbst angelegt. „Jede Lust will Ewigkeit“ sagt Nietzsche und weist präzise auf den Zusammenhang von Tod und sinnlicher Liebe hin. Besonders Karl Rahner hat mit Nachdruck immer wieder darauf verwiesen, den Tod nicht als „das Ende des Lebens“ aus der Alltagswirklichkeit auszugrenzen, sondern in seiner dauernd anwesenden Form, in jedem Scheitern, in jedem An-Grenzenstoßen wahr- und ernstzunehmen. Weil diese innere Verbindung besteht, impliziert die Erfahrung des Erotischen, wo sie nicht verdrängt oder kaschiert wird, auch eine antizipierte Todeserfahrung.⁴⁹ Weil der Eros mit der in ihm angelegten Dynamik auf das Absolute selbst hinzielt, stellt er die Wirklichkeit in ihrer Begrenztheit und Vergänglichkeit in Frage. In der Spra-

che der Mystik, wo die erotische Streben ihre höchste und sublimierteste Form erreicht, wird der ekstatische Zustand mit „mortificatio“ oder „annihilatio“ beschrieben, daß nämlich das Geschöpfliche in seinem Selbststand zugrundegeht, wo sich die Vereinigung mit dem Göttlichen vollzieht. Wie in der Mystik greifbar wird, kommt die erotische Streben dort zum Schweigen, wo die begrifflich-kategoriale Umgangsweise mit der Wirklichkeit zum Problem wird. Mit der Sprache bleibt auch alles welthaft Erfahrbare zurück und übergibt sich dem unauslotbaren Abgrund des Todes. Insofern kommt dem Tod eine Doppelgestalt zu: radikaler Abbruch von allem, was als werthaft, schön und lebendig erfahren wurde (und damit verbunden Sinnlosigkeit und Leere einerseits), aber auch jene andere Seite, welche die Absolutheit im Bereich der Welt repräsentiert, das radikal Andere, von Horkheimer als „Stellvertretung Gottes“ bezeichnet. Was im Bereich der Kunst als mystische Todeserfahrung und Liebestod beschrieben wird, thematisiert jenen antizipierten Erlösungszustand.

Eine Fülle von religionsgeschichtlichen Ausdrucksformen belegt diesen Zusammenhang von Liebes- und Todeserfahrung. Die christliche Tradition besteht darauf, wenn sie sich durchgängig zur „Auferstehung des Fleisches“ bekennt, daß diese Erlösung nicht als Befreiung von der Leiblichkeit verstanden und somit ein Dualismus in die Anthropologie hineingetragen wird, sondern Welt- und Leibhaftigkeit vor, mit und in Gott ihre bleibende Bedeutung haben. In der Christologie hat dieses Bekenntnis seinen Grund. So

⁴⁸ Diese Deutung gibt u.a. Charles Hope, Tizian, London 1980.

⁴⁹ Als Medienereignis wurde jüngst dieser Zusammenhang bei der Beisetzung der englischen Prinzessin Diana am 6. September 1997 deutlich.

kann der Tod als jener Prozeß verstanden werden, durch den die Begrenztheit und Isolation des in sich verschlossenen Individuums aufgehoben wird und sich ein neuer Weltbezug einstellt. Auch darin wird die Analogie zur erotischen Dynamik deutlich, die über sich selbst hinausstrebt und „alles“ will. Wurde der Eros im Gegensatz zur Agape als eine Bestrebung beschrieben, der es um Selbstbehauptung geht, so wird hier deutlich, daß in ihr etwas angelegt ist, das über sich selbst hinausführt und daher dieses Selbst nicht als absolutes bewahrt, sondern transformiert – über die Todesgrenze hinaus. Sein Ziel erreicht der Eros nur um den Preis der Selbstaufgabe; dies ist seine Tragik und sein Paradox. „Die Liebenden sterben nicht nur gemeinsam (wie Heinrich von Kleist und Henriette Vogel), nicht nur nebeneinander, sondern gleichsam ineinander hinein. Sie sterben, weil das Leben soviel ungestillte Liebessehnsucht nicht mehr tragen kann, und die Sehnsucht läßt sich nicht stillen, weil immer ein Rest von Persönlichkeit übrigbleibt und der unio mystica der Liebe widersteht, solange der Leib, der vereinzelt, atmet. [...] Wie die mystische Ekstase, so hat auch der Rausch der umarmenden Liebe etwas vom Tode. Der geschlechtliche Orgasmus nimmt die volle Verschmelzung der Liebenden vorweg, die endgültig erst im Tode gelingt. Niemals kommen sich zwei sterbliche Wesen so nahe wie im Liebesakt und niemals so nah dem Ideal

der Entselbstung. Mit ihrem eschatologischen Zug hat die Liebe etwas vom Tode, darum kann auch der Tod etwas von der Liebe haben.“⁵⁰

Was hier im Hinblick auf ekstatische Situationen beschrieben ist, gilt für die Alltagserfahrung ebenso, für das mutige Bestehen der täglichen Mühsal mit ihren allzuseltenen Glanzpunkten und einem gehörigen Maß an entfremdender Langeweile. Deswegen wurde verschiedentlich eine christlich inspirierte erotische Lebenskultur gefordert.⁵¹ Anton Grabner-Haider dazu: „Liebe als Partnerschaft ist das Kunstwerk, an dem wir alle arbeiten. Und sie ist das Spiel, in dem wir alle eine Rolle haben; ob wir nun Anfänger sind oder gereifte Partner; ob wir gute Voraussetzungen mitbringen oder ob wir Außenseiter sind. Wir alle haben die Möglichkeit, zu lernen, wo immer wir stehen mögen. Dabei ist es nicht entscheidend, ob die Partnerschaft zwischen zwei oder mehreren Menschen besteht. Diese Partnerschaft also ist das große Spiel unseres Lebens, das im Kontext des christlichen Glaubens auch der Tod nicht beenden, sondern nur vollenden wird. Wenn dieses Spiel und Kunstwerk unter allen Menschen vollends gelungen und in seinen Möglichkeiten eingeholt sein wird, dann dürfen wir als Christen von einer ‚neuen Schöpfung‘ Gottes sprechen.“⁵² Dem ist zuzustimmen, doch muß verdeutlicht werden, daß diese „erotische Lebenskultur“ keinesfalls in der verengten Sicht einer ehelichen Partnerschaft

⁵⁰ W. Schubart, *Religion und Eros*, München 1966, 194f. Anzumerken bleibt, daß Schubarts Denken einem Dualismus verhaftet bleibt. Sein Verständnis von Welt und Leiblichkeit ist nicht nach einem christlichen Modell konzipiert.

⁵¹ Vgl. K. Ledergerber, *Die Auferstehung des Eros. Die Bedeutung von Liebe und Sexualität für das künftige Christentum*, München 1971; A. Grabner-Haider, *Eros und Glaube. Ansätze einer erotischen Lebenskultur*, München 1976; F. Tanner, *Eros und Religion. Spiritualität und Sexualität*, Altstätten 1988; G. Bachl, *Der beschädigte Eros. Frau und Mann im Christentum*, Freiburg-Basel-Wien 1989.

⁵² A. Grabner-Haider, a.a.O., 204f.

gesehen werden darf, sondern eine Grundeinstellung zur Wirklichkeit im ganzen darstellt. Entgegen aller kommerziellen Vereinnahmung und Instrumentalisierung der Erotik bleibt noch ein letzter widerständiger Rest, der auch unter den bedrückendsten Umständen seinen Verheißungscharakter nicht verloren hat. Die Wirklichkeit erscheint dabei anziehend und wertvoll und offenbart ihren unverrechenbaren Eigenwert. Weil sich entgegen aller zugreifenden instrumentellen Vernunft ein ursprünglich integrales Moment im Menschen regt, das Vernunft und Gefühl, Wahrnehmung und Willen in unmanipulierbarer Weise zusammenschließt, daß einem „die Gänsehaut“ aufläuft und sich ein Erstaunen einstellt, das ursprünglich mit Unerwartetem, Ungeplantem zu tun hat. In dieser Weise erschließt die Erfahrung des Eros einen Horizont. Sie ruft den Betrachter/die Betrachterin in einen neuen Bezug zum Geschauten und so in einen neuen Bezug zur Welt selbst, die solches in sich birgt.

Daß es sich bei dieser Thematisierung des Eros im Raum der Theologie keineswegs um eine kritiklose Anpassung an gesellschaftlich vorherrschen-

de Tendenzen handelt, sondern im Gegenteil um ein Widerstandspotential gegen die Alleinherrschaft einer instrumentellen Vernunft, machen soziologische Analysen hinreichend deutlich. Es hat den Anschein, daß „Erotik“ in der Gesellschaft hoch im Kurs steht. Doch der Schein trügt, denn sie wird insbesondere am Bild der geschlechtlich beliebig verfügbaren Frau (inzwischen auch des Mannes) festgemacht und hängt mit deren Instrumentalisierung zusammen: „Da der gesellschaftliche Fortschritt als rein technischer bestimmt wird, dessen Zweck die Kontrolle des Lebendigen ist, und seine Erfüllung allein in der fortschreitenden Beherrschung der Natur besteht, verbleibt das Glück weithin in das Jenseits, in das Imaginäre, verwiesen. Der Frau fällt es zu, eben jene Leerstelle im System des technischen Fortschritts zu füllen. Reduziert zum Naturwesen und in das Private ausgegrenzt, wird sie in der Zurichtung ihres Körpers zum schönen Schein, zum Zeichen der Erfüllung der Wünsche.“⁵³ Dieses Verständnis der Erotik ist der Kritik zu unterwerfen. Die Theologie hat dabei eine gesamtgesellschaftliche Mitverantwortung.

⁵³ K. Braun/E. Kremer, *Asketischer Eros und die Rekonstruktion der Natur zur Maschine*, Oldenburg 1987, 135.