

FRANZ GRUBER

Die Transzendenz der Liebe

Theologische Anmerkungen zur personalen Gottesbeziehung

Die christliche Religion artikuliert das Verhältnis zur Transzendenz im Modell menschlicher Beziehungen. Ihr tiefster Ausdruck ist darum die Aussage, dass Gott Liebe ist (1 Joh 4,8). Allerdings stößt heute das personale Gottesbild auf große Skepsis. Der Linzer Dogmatiker Prof. Franz Gruber arbeitet in seinem Aufsatz die personalisierende und transzendierende Kraft der Liebe heraus. Er zeigt darin auf, warum transzendente Liebe die erfüllendste Antwort auf das Existenzproblem des Menschen ist. (Die Redaktion)

Das herausragende Merkmal der monotheistischen Religionen ist das personale Gottesbild.¹ Trotz des Wissens um die Unaussprechbarkeit der Transzendenz und des Bilderverbots bestimmen sie das rechte Verhältnis zur Gottheit als ganzheitliche Hingabe und personale Bezogenheit², wie dies anthropologisch nur in Beziehungen der Liebe zum Mitmenschen möglich ist. Das ist ein Grund, warum gerade diese Universalreligionen den mythologischen Anthropomorphismus paradoxerweise sowohl überwunden als auch aufs Höchste gesteigert haben. Darum stammt der Großteil der biblischen Gottesbilder und -begriffe aus dem Sprachfeld der personalen Beziehungen, wie sie Menschen in elementaren sozialen Beziehungen und Rollen vorfinden: Gott ist „Vater“, „Sohn“, „Geist“, „Herr“, „Schöpfer“, „Richter“, „Freund“, „Retter“, „König“ usw. Der

jüdische Religionsphilosoph Martin Buber spricht darum Grundlegendes für alle drei abrahamitischen Religionen aus, wenn er sagt: „Im Anfang ist die Beziehung“.³

1. Schwierigkeiten mit der personalen Gottesbeziehung

Die damit verbundenen Gefahren einer naiven und unaufgeklärten Projektion menschlicher Beziehungserfahrungen auf die Transzendenz sind in den religiösen und philosophischen Traditionen in unterschiedlichem Maße immer wieder kritisch reflektiert worden. Bekanntlich hat die jüdische Prophetie und besonders die exilische und nach-exilische Theologie im Kontext der Durchsetzung des monotheistischen Gottesbildes⁴ die erste massive innerreligiöse Kritik an verdinglichten Gottesvorstellungen geübt: „Die Götzen der

¹ K.-H. Ohlig, *Religion in der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt 2003, 226–230, meint, dass sich religionsgeschichtlich alle Universalreligionen nach zwei Letzt-Prinzipien unterscheiden lassen: die nahöstlichen bildeten sich entlang einer Ontologie der Personalität und Geschichte, die fernöstlichen entlang einer Ontologie des All-Einen und der Natur aus.

² Zum Beispiel: AT: Dtn 6,5; NT: Mk 12,31; Koran: Sure 1; 2,177.

³ M. Buber, *Ich und Du*, in: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1979, 22.

⁴ Zur biblischen Monotheismusdebatte siehe: F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; zur kritischen Aufarbeitung der philosophischen Kritik am Monotheismus und seiner Gewaltbereitschaft bei O. Marquard siehe: A. Halbmayer, *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Innsbruck 2000.

Völker sind nur Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhand. Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht...“ (Ps 115,4–7; vgl. Jes 44,8; Bar 6; Weish 13). Diese theologische Aufklärung zielte auch auf Tendenzen in der eigenen Religionsgemeinschaft, die aufgrund von Erwählung und Vorsehung offenbar besonders Gefahr lief, über Gottes Gedanken und Wege verfügen zu wollen: *„Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege – Spruch des Herrn. So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken“* (Jes 55,8f).

Die zweite Linie einer kritischen Gottesrede hat die griechische Philosophie eingeleitet. Sie grenzte sich dadurch gegenüber der „mythisch-poetischen Theologie“, der damaligen Volksreligiosität, ab und verstand sich als die eigentlich wahre *Theo-logie*, war doch ihre Instanz der Gottrede die Vernunft, nicht der Mythos. Platon, Aristoteles und vor allem Plotin sind darum zu philosophischen Wegbereitern der „negativen Theologie“ geworden, deren wichtigstes Prinzip der Gottrede darin besteht, vom Göttlichen nur aussagen zu können, was es nicht ist.⁵

Den massivsten Einspruch gegen die anthropomorph-personale Gottesrede erhob schließlich die moderne philosophische Religionskritik. Ludwig Feuerbach hat die folgenreiche These aufgestellt, Religion konstituiere keine reale Beziehung zur Transzendenz, sondern stelle bloß eine Projektion, einen

„Traum des menschlichen Geistes“⁶ dar. Karl Marx baute u.a. auf diesem Feuerbachschen Projektionsverdacht seine Gesellschaftstheorie und Sigmund Freud seine Psychoanalyse auf. Beiden ging es darum, ein Menschsein zu entwerfen, das ihrer Auffassung nach erst durch die Überwindung der subjektzerstörenden personalen Gottesidee möglich sei.

Wahrscheinlich haben aber die wissenschaftlichen und sozialen Transformationen der Neuzeit und der Moderne die stärkste Kraft der Entpersonalisierung des überlieferten Gottesbildes entfaltet, jener Prozess, den Max Weber als die „Entzauberung der Welt“ bezeichnete: Wurde früher Gott selbstverständlich als letzte Ursache der *Natur*, als eigentliche Triebfeder der *Geschichte* und als tiefste Quelle des *Selbst* identifiziert, so stößt heute die Gottesidee in jeder dieser drei Quellen auf intellektuell schwer zu bewältigende Probleme. Man kann darum A.W. Houtepens Kritik zustimmen, wenn er dem abendländischen Theismus vorwirft, von Transzendenz häufig in falschen Kategorien gesprochen zu haben, die heute u. a. den Gottesglauben so schwierig machen:

„Wir haben Gott zu lange als Objekt unter Objekten gesucht, in der Verlängerung von Quantität und Kausalität. Wir haben Gottes Transzendenz im Komparativ unserer mechanischen Logik umschrieben: erster Bewegter, letztes Ziel, vollendetes Sein, GröÙte der Mächte, und so Gott zu einem Faktor – allumfassenden Faktor – der Natur und der Geschichte gemacht... Wir haben Gott danach als das Subjekt der Subjekte gesucht: Legitimator unserer Freiheit und Selbst-Entfaltung, treibende Kraft des autonomen Menschen, ein Gott im Tiefsten meiner Gedanken. Die Ich-Kultur, die sich daraus entwickelt hat, ist jedoch

⁵ Diese radikale Erkenntniskritik haben sich im Mittelalter dann z. T. auch die scholastische Theologie und das Lehramt zu Eigen gemacht, wenn letzteres auf dem 4. Laterankonzil 1215 formulierte, dass die Unähnlichkeit zwischen dem Göttlichen und Menschlichen immer größer sei als deren Ähnlichkeit (vgl. DH 806).

⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), Stuttgart 1978, 26.

ebenso wenig mit Gott verbunden, noch ist Gottes transzendentes Selbst darin erhalten geblieben. Der autonome Mensch hat Gott aus seinem Herzen beseitigt.“⁷

Eine Folge dieser Krise des personalen Gottesbildes⁸ zeigt sich heute im Phänomen, dass viele gegenwärtige neo-religiöse und mystizistische Strömungen den Transzendenzbezug vorrangig wieder in Naturmetaphern artikulieren, jedoch in der Regel unreflektiert und hinter das theologische und philosophische Problembewusstsein zurückfallend. Das Göttliche ist „Quelle“, „Energie“, „Feld“, „Kosmos“, „höheres Bewusstsein“ usw. Auch in der christlichen Mystik finden wir inzwischen diesen selbstverständlichen Austausch der Metaphern:

„Ein Bild, das ich gerne verwende, ist Folgendes: Wenn wir uns die Erste Wirklichkeit als einen unendlichen Ozean vorstellen, dann sind wir so etwas wie die Wellen auf diesem Meer. Wenn nun die Welle erfährt: ‚Ich bin das Meer‘, dann sind da immer noch zwei: Welle und Meer. In der mystischen Erfahrung aber wird auch diese Dualität überstiegen. Das Ich der Welle verfließt, und an seiner statt erfährt das Meer sich als Welle. Es erfährt sich in der Einheit von beiden und als Einheit von beiden. Diesen Schritt vollzieht der Mystiker nicht, er widerfährt ihm.“⁹

Als Resümee dieses Problemaufrisses ist somit festzuhalten, dass vor allem mit Beginn der Moderne der „Ort von Transzendenz“¹⁰ (Kosmos, Geschichte/ Gesellschaft, Subjekt) fundamental anders wahrgenommen wird und darum

auch die damit verbundene personale Form der Gottesbeziehung nicht mehr selbstverständlich ist. Die Erfahrung von Transzendenz symbolisiert sich nicht mehr in den kirchlich tradierten Gottesbildern, sondern im „Schweigen der Transzendenz“. Aber die Tendenz der „Naturalisierung“ der Transzendenzbeziehung ist keine adäquate Antwort auf diese Krise, läuft sie doch Gefahr, dadurch die personale Struktur des Menschseins selbst aufs Spiel zu setzen. Martin Bubers psychologisch längst verifizierter Satz: „Der Mensch wird am Du zum Ich“¹¹, gilt auch religionspsychologisch: Der Mensch wird Person am Du Gottes. Darum bleibt für die Theologie der personale Ausdruck der Gottesbeziehung unverzichtbar. Allerdings kommt es darauf an, dass die Symbolik der personalen Bildsprache theologisch aufgedeckt und biografisch durchgearbeitet wird, nur so kann sie in einer Art „zweiten Naivität“ (P. Ricoeur) wieder „reinszeniert“ werden.

Der Anspruch und das Potenzial einer in personalen Symbolen artikulierten Transzendenzbeziehung liegt darin, dass in ihr eine Ursehnsucht und eine Grunderfahrung symbolisiert sind, die unersetzbar sind für unsere „Menschwerdung“: das *Phänomen Liebe*. Für die christliche Theologie und Anthropologie ist Liebe der entscheidende Schlüs-

⁷ A.W. Houtepen, Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999, 129.

⁸ Den Einfluss des Theodizeeproblems kann ich aufgrund der Komplexität des Themas hier nur erwähnen; gewiss ist, dass es im 19. u. 20. Jahrhundert eine der stärksten Quellen des Vertrauensverlustes in den personalen Gottesglauben war. Siehe dazu: H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt/M. 1984; J.B. Metz (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995.

⁹ W. Jäger, Die Welle ist das Meer. Mystische Spiritualität, Freiburg-Basel-Wien 2000, 42. Siehe auch 49: „Das Christentum versteht unter Gott per definitionem ein Gegenüber. Aber dieses theistische Gottesbild hat nur solange Sinn, wie man sich auf der rationalen Ebene des Bewusstseins bewegt. Nur hier braucht man einen Gott, der uns auf bestimmte Weise erlöst. Aus der Perspektive der Mystik ist diese Erlösungslehre eine Metapher für das Geschehen, das sich in der mystischen Erfahrung ereignet. Erlösung ist immer da. In der mystischen Erfahrung bricht der Mensch in sie ein.“

¹⁰ Siehe Ch.M. Taylor, Ein Ort für Transzendenz?, in: Information Philosophie 2/2003, 7–16.

¹¹ Buber, Ich und Du (s. Anm. 3) 32.

selbegriff für die *Personwerdung des Menschen* und das Wesen der *Menschwerdung Gottes*. Liebe ist sowohl die stärkste personalisierende als auch transpersonale Kraft. Alle Gottes- und Weltbeziehung im Spiegel der Liebe zu leben und zu denken ist darum der Weg, den die monotheistischen Traditionen auf der Suche nach Gott gehen und zumuten. Ich erachte darum die Erschließung der theologischen Transzendenz der Liebe heute als einen der letzten verbliebenen Wege, die Plausibilität und Unverzichtbarkeit des personalen Gottesverhältnisses noch verdeutlichen zu können. Allerdings darf dazu das Phänomen Liebe nicht mehr ausschließlich bloß als *ethisches Verhältnis* und begrifflich nur als *agape/caritas* verstanden werden, wie dies in der christlichen Tradition weithin der Fall war. Denn ursprünglicher als die ethische Dimension der Liebe ist die affektiv-erotische. Lässt sich Theologie aber auf diese Ebenen auf diskursive Weise ein, begegnet sie der von ihr allzu oft ausgeschlossenen Welt der Emotionen.

2. Eine kleine Phänomenologie der Liebe

Es gehört zu den erstaunlichsten Phänomenen der Evolution des Kosmos und des Lebens, dass mit der Geschichte der Entstehung des Menschen so etwas wie das „Phänomen Liebe“ aufbricht. Schon die höheren Säugetiere unterhalten über die triebgesteuerte Weitergabe des Lebens hinaus verdichtete soziale Beziehungen, die Hautkon-

takt, Nestwärme und Fürsorge¹² umfassen; erst auf der Ebene menschlicher Sozialbeziehungen allerdings wird der andere als solcher zu einem „Objekt“ des Begehrens. Sigmund Freud erklärte dieses Phänomen mit der Libido-Theorie: In der frühkindlichen Entwicklung beruht das lustvolle Begehren des Anderen auf einem narzisstischen Grundantrieb.¹³ Darum steht der Mensch im Individuations- und Sozialisationsprozess vor der Herausforderung, diesen frühkindlichen Narzissmus zur reifen Liebe zu entfalten: „Die unreife kindliche Liebe sagt: *Ich liebe dich, weil ich dich brauche.*‘ Die reife Liebe sagt dagegen: *Ich brauche dich, weil ich dich liebe*“.¹⁴

2.1 Die schwierige Kunst, das Lieben zu lernen

Wir können beim Individuationsprozess allerdings nicht davon ausgehen, dass das Begehren und die durch Liebesentzug widerfahrene narzisstische Kränkung von selbst überwunden werden, vielmehr wirkt das Begehren zeitlebens aufgrund seiner unbewussten Struktur weiter.¹⁵ Die „Kunst des Liebens“ (E. Fromm) ist darum auch ein so mühsamer und schmerzvoller Lernvorgang. Besonders Liebesbeziehungen sind darum keine Refugien enttäuschungs- und konfliktfreier Kommunikation, im Gegenteil: Sie sind die Reinszenierung sowohl der Freude als auch des Schmerzes der konstitutiven, aber unbewusst erlebten Beziehungserfahrungen als Kleinkind: „„Alles Finden ist Wiederfinden“, so lautet in die-

¹² Vgl. dazu: A. Paul, *Von Affen und Menschen. Verhaltensbiologie der Primaten*, Darmstadt 1998; F. de Waal, *Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren*, München 2000.

¹³ Siehe S. Freud, *Abriß der Psychoanalyse* (1938), Frankfurt/M. 1972, 7–61.

¹⁴ E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, 63.

¹⁵ R. Girard hat den Begriff des (mimetischen) Begehrens zur Grundlage seiner Kulturtheorie weiterentwickelt. Vgl. dazu sein jüngstes Werk: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002.

sem Zusammenhang ein berühmtes Wort von Freud. Jeder Mensch sucht die Verschmelzung mit der Mutter, die in der ersten Zeit seines Lebens in ihrer Urform im Mutterleib stattfand, gleichzeitig aber drängen ihn Wachstumskräfte auch zum Zerreißen dieser symbiotischen Verschmelzung.“¹⁶ Der Psychoanalytiker Jacques Lacan hat hier aufschlussreiche Analysen geliefert, warum das Verhältnis des Ich zum Anderen komplex und konfliktgeladen ist und warum man immer wieder in die Fallen der imaginären Spiegelungen tappt.¹⁷ Die von jedem Subjekt zu leistende Identitätsbildung und der Wunsch, mit sich eins zu sein, vollzieht sich beim Menschen nur durch intersubjektive Beziehungen. Während das Kleinkind unbewusst eine erste Ich-Identität herausbildet, indem es sich vermeintlich mit seinem Spiegelbild als seinem wahren Ich als Gegenüber identifiziert, ist reife Ich-Identität nur möglich, wenn die narzisstische Identifikation im vermeintlich geliebten Anderen durch die Anerkennung des unerfüllt bleibenden Begehrens des Anderen aufgegeben wird: „Dabei können einem Leiden und Einsamkeit nicht erspart bleiben. Persönliche Reifung und Entwicklung wird im Erwachsenenleben durch keine andere Beziehung so herausgefordert wie durch eine Liebesbeziehung“¹⁸, mutet sie doch zu, die Fähigkeit zu Bindung und Hingabe, Autonomie und Einsamkeit emotional und sozial auszubilden. Was sich so-

mit in der Paarbeziehung exemplarisch manifestiert, hat Bedeutung für alle Beziehungen: Es geht in ihnen wesentlich um die Anerkennung der immer auch fremd bleibenden Andersheit des Anderen und die Anerkennung des Ich.¹⁹

2.2 Liebe heißt Gutheißen

Wo sie gelingt, ist die Erfahrung des Verlangens und Anerkennens des anderen eine der erfüllendsten Erfahrungen menschlicher Existenz. Insofern ist die „Erfindung der Liebe“ deshalb so außergewöhnlich, weil sie „den anderen *sehen* läßt und dazu führt, daß wir für sie oder für ihn einen Daseinsraum neben uns öffnen.“²⁰ Idealtypisch gesagt: In der Liebe wird der/die geliebte Andere um seiner/ihrer selbst willen anerkannt: „Liebe (besagt) soviel wie Gutheißen. Das ist zunächst ganz wörtlich zu nehmen. Jemanden oder etwas lieben heißt: diesen Jemand oder dieses Etwas ‚gut‘ nennen, und zu ihm gewendet, sagen: Gut, daß es dich gibt; gut, daß du auf der Welt bist!“²¹ Die in der intensiven Bindung gelebte Zugehörigkeit ist emotionale Existenzbejahung und kognitive Sinnerfahrung von Wirklichkeit. Unser Angewiesen-sein auf Bejahung und Anerkennung bedeutet ja, dass unser Dasein keine selbstverständliche natürliche oder soziale Tatsache ist. Als „Mängelwesen“ (A. Gehlen) fühlen und wissen wir, dass unsere Existenz und unser je konkretes Dasein immer auch vom Zufall geprägt ist. Jean-Paul Sartre hat dieses

¹⁶ E. Jaeggi, *Liebe lieber ungewöhnlich*, Zürich-Düsseldorf 2002, 13.

¹⁷ Vgl. J. Lacan, *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*, in: *Ders., Schriften I*, Berlin 1996, 61–70.

¹⁸ J. Willi, *Psychologie der Liebe. Persönliche Entwicklung durch Partnerbeziehungen*, Stuttgart 2002, 9.

¹⁹ Schon Hegel hat ja im begehrenden und rivalisierenden Herr-Knecht-Verhältnis einen Schlüssel zum Bauprinzip der sozialen Welt erkannt. Siehe dazu G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952.

²⁰ H.R. Maturana/F. J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des Erkennens*, Bern-München 1984, 266.

²¹ J. Pieper, *Über die Liebe*, München 2000, 38f.

Problem der Existenz, das in der Liebe als geheilt erscheint, in einer großartigen Formulierung eingefangen: „Dies ist in der Freude der Liebe der Kern: wir fühlen uns darin gerechtfertigt, da zu sein“.²² Offenbar ruht unser Dasein in einer abgründigen Angst, nicht gerechtfertigt, nicht „recht“ zu sein, so wie wir sind. Liebe als Anerkennung verleiht uns dagegen das Gefühl und Bewusstsein, richtig und gut zu sein. In diesem Sinne ist Piepers Deutung zu verstehen, „daß der Mensch erst im ‚Bestätigtwerden‘ durch die Liebe des anderen dahin gelangt, ganz und gar ‚da zu sein‘ und sich zu Hause zu fühlen in der Welt“.²³

2.3 Die Ethik der Liebe

Die Bejahung des anderen, seine Daseinsrechtfertigung, sein Gutheißen ist immer auch eine normative Erfahrung. Jemanden lieben heißt, dem geliebten Mitmenschen „Gutes wollen“.²⁴ Liebe ist darum im ethischen Sinn eine höchst gesteigerte Form der Achtsamkeit und Fürsorge für den Anderen. In der Liebe fühlen wir uns vom Anderen in einem unbedingten Sinn in Anspruch genommen: „Liebe meint ... zutiefst das Wollen des Guten für einen anderen um seiner selbst willen“.²⁵ Bekanntlich bezeichnen sowohl die religiösen als auch die philosophischen Traditionen diese Normativität der Liebe als *Nächstenliebe*. In der Liebe und ihrem unbedingten Sinn für das Gute erreicht das Handeln intentional denn auch einen *universalen* Horizont: den der alle Menschen einbeziehenden Humanität. Dennoch sollten wir vor-

sichtig sein, den Begriff Liebe vor-schnell auf alle sozialen Verhältnisse zu extrapolieren. Gewiss ist die Nächstenliebe der aus der Ich-Du-Beziehung entspringende kategorische Anspruch, die Würde des anderen zu achten und seine Not zu sehen. Aber es scheint, dass Anerkennung im Begriff Liebe allein nicht aufgeht. Liebe und Moral fallen nicht in eins. Darauf hat E. Tugendhat hingewiesen: „Die moralische Haltung als Nächstenliebe zu verstehen, scheint aus zwei Gründen falsch, erstens weil Liebe auf Grund des individuell affektiven Charakters mehr ist als eine moralische Haltung, und zweitens weil Moral in einem anderen Sinn mehr ist als Liebe: als Achtung des anderen ist sie eine andere Art der Bejahung des anderen“.²⁶ Jemanden als Menschen mit Würde und Rechten anzuerkennen, seine Freiheit zu respektieren, muss nicht mit affektiver Liebe verbunden sein. Menschen in affektiver Zuneigung und Bindung zu begegnen, vermögen wir tatsächlich nur gegenüber wenigen Menschen. Grundlage einer humanen Gesellschaft dagegen muss eine andere Ausgangsbasis der Anerkennung sein – diese heißt *Gerechtigkeit*.

2.4 Die transzendierende Kraft der Liebe

Nicht nur Lust, wie F. Nietzsche sagt, auch alle Liebe will Ewigkeit. Der Drang ins „Unendliche“, wie es J.W. von Goethe in seinen *Wahlverwandtschaften* sagt, sprengt Raum und Zeit. „Ich will, was noch niemals war: kein Ende“ – so sagt es I. Bachmann in ihrem Hörspiel *Der gute Gott von Manhat-*

²² J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris 1949, 439.

²³ J. Pieper, *Über die Liebe* (s. Anm. 21), 53.

²⁴ Thomas von Aquin, *S.Th.* I 20 a.3.

²⁵ G. Scherer, *Art Liebe* (Philosophisch), in: TRE 21 (1991) 188–191, 189.

²⁶ E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M. 1993, 273.

²⁷ I. Bachmann, *Werke* I, München–Zürich 1993, 269–327.

tan²⁷, worin sich Jan und Jennifer als Liebespaar in einer symbiotischen Anhänglichkeit wechselseitig immer mehr ihre Seelen öffnen, dabei aber ungewollt die Bedrohung ihrer Liebe im gleichen Maße steigern und gerade so auf deren Zerstörung zusteuern. Ist diese ans Pathologische grenzende Extremform tatsächlich noch Liebe? Ist es radikale Liebe, die nur noch als Unvernunft möglich ist? Bachmann beantwortet diese Fragen nicht, aber sie spricht den Wunsch der Liebe wie ein Fanal aus: „Kein Ende!“²⁸

Der französische Existenzphilosoph G. Marcel hat diesem Wunsch einen noch kühneren Ausdruck verliehen: „Einen Menschen lieben heißt sagen: Du wirst nicht sterben“.²⁹ Denn die Liebe ist die Macht des Seins, die dem Anderen nur gut sein will. Sie kann dem Anderen nicht den Tod, sondern nur das Leben wünschen. Aber kann dies ein menschlich Liebender versprechen? Warum überhaupt entspringt dieser Wunsch in der Liebe?

Der tiefste Grund für den Wunsch nach der Ewigkeit des Anderen und der Unsterblichkeit der Liebesbeziehung ist meines Erachtens nicht die Angst vor dem Tod, sondern die Unbedingtheit der Bejahung. Eine solche unbedingte Affirmation ist zwar immer nur annäherungsweise möglich, dennoch enthält sie raum- und zeitsprengende Impulse. Dieses Ja ist innerlich von einer Dynamik geprägt, welche die Person, sowohl die des/der Liebenden als auch des/der Geliebten, auf eine neue, aber ganz und gar existenzielle Weise konstituiert. Wem dieses Ja widerfährt, der

erlebt seine Existenz wie nochmals geboren, diesmal aber in einer Weise, die alle Naturgesetzmäßigkeit von Werden und Sterben transzendiert. Soll diese aus den Tiefen der Seele aufsteigende Existenzerfahrung nicht eine illusionäre Einbildung sein, kann ihr Wahrheitsanspruch wohl nur mehr in einer religiösen Sprache artikuliert und gesichert werden:

„Allein das Gefühl der Liebe ist es, das einen einzelnen Menschen als eine Erscheinung des Göttlichen umfängt, indem es ihm selbst das Empfinden für den unvertauschbaren Wert und die wahre Bedeutung seines Daseins verleiht. ... Nur die Liebe ist es deshalb, die einen anderen als etwas Göttliches wahrnimmt und es ihm damit ermöglicht, an einen Gott zu glauben, der selber die Liebe ist.“³⁰

2.5 Die schlechte Verunendlichung der Liebe heute

Zu Recht behauptet E. Drewermann, dass eine solche ‚Glaubensbegründung‘ alles andere als rational ist, vielmehr eine Mischung aus „hellsichtiger Wahrnehmung und sehnsüchtiger Projektion; doch gerade indem beides miteinander verschmilzt, entsteht das Ungeheure, das wir Menschen als ‚Liebe‘ bezeichnen“.³¹ Aber eben dieser Übergang von der transzendierenden Erfahrung der Liebe zur Anerkennung einer Transzendenz als Liebe ist es, der für den modernen Menschen wie ein unerreichbares „Schloss“ (F. Kafka) erscheint. Symptomatisch stehen hier Namen für den sukzessiven Einsturz dieser Brücke: Wollte Ludwig Feuerbach die Dynamik der Liebe, ins Unendliche und Absolute auszugreifen, wenigstens noch anthropologisch retten, indem er die Liebe selbst als „Gott“³²

²⁷ Zu I. Bachmann siehe den in diesem Heft der ThPQ veröffentlichten Artikel von H. Sauer, „Was aber bleibt, ist in der Tat Veränderung...“.

²⁸ G. Marcel, *Geheimnis des Seins*, Wien 1952, 472.

²⁹ E. Drewermann, *Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott*, Zürich u. Düsseldorf 1998, 351.

³⁰ Ebd.

³¹ L. Feuerbach (s. Anm. 6), 392.

bezeichnete, so behauptete Sigmund Freud, dass die ins Absolute schießende Liebeserfahrung nichts anderes als die Illusion des weiterwirkenden infantilen Narzissmus sei. Allerdings verabsolutierte Freud seinerseits den Materialismus einer naturwissenschaftlichen Weltansicht, der dem Individuum nicht nur den Glauben an eine Existenz jenseits von Raum und Zeit verschloss, sondern auch kein Glück auf Erden mehr denken ließ.³³ Darum ist Freuds psychoanalytische Hermeneutik der Liebe ungeachtet ihrer Bedeutung existenziell prekär: Der stillgelegte Transzendenzbezug in der Liebe rächt sich, indem Menschen die begrenzte Liebe in den real gelebten postreligiösen Beziehungsverhältnissen auf problematische Weise verunendlichen:

„Viele reden von Liebe und Familie wie frühere Jahrhunderte von Gott. Die Sehnsucht nach Erlösung und Zärtlichkeit, das Hickhack darum, die unwirkliche Schlagertext-Wirklichkeit in den versteckten Kammern des Begehrens – alles das hat einen Hauch von alltäglicher Religiosität, von Hoffnung auf Jenseits im Diesseits. Der irdische Glaube der religionslosen, scheinbar rationalen Gegenwartsmenschen ist das Du, die Suche nach der Liebe im anderen. ... Die diesseitige Rest- und Neureligion der Liebe führt im individualistischen Gegeneinander zu erbitterten Glaubenskriegen, nur daß diese in den vier Wänden oder vor Scheidungsrichtern und Eheberatern ausgetragen werden. Die Sucht nach Liebe ist der Fundamentalismus der Moderne. Ihr sind fast alle verfallen, gerade auch dann, wenn sie fundamentalistischen Glaubensbekenntnissen ablehnend gegenüberstehen. Liebe ist die Religion nach der Religion, der Fundamentalismus nach der Überwindung desselben.“³⁴

Gegen diesen Fundamentalismus ist gewiss therapeutische Aufklärung die erste Instanz, um Beziehungen aus illu-

sionären Ansprüchen und unbewussten „Kollusionen“³⁵ zu befreien. Existenziell gesehen verlangt aber eine solche Situation gerade nicht die Überwindung der Religion, sondern die Erfahrung einer Religion der Liebe. Wenn Lacan zu Recht die Lösung des Beziehungsproblems in der Aufgabe sieht, die Struktur des Begehrens des imaginären Anderen in Richtung Anerkennung des symbolischen Anderen zu transformieren, bleibt dennoch anthropologisch das Faktum der Vergänglichkeit und existenziell die Angst des Subjekts vor seiner Wertlosigkeit für den Anderen bestehen. Diese beiden absoluten Bedrohungen der Existenz, die alles Leben in einen prekären Kreislauf von Begehren und Zerstören hineinziehen, sind m.E. nur dann zu befrieden, wenn wir uns einer Transzendenz anvertrauen können, die uns wie ein absolut liebendes Du begegnet.

3. „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8)

Unsere kleine Phänomenologie der Liebe hat gezeigt: So vielschichtig und psychologisch komplex Liebe ist, sie ist jene affektive und ethische Kraft, die menschliche Subjekte zu Personen macht. Denn erst die Liebe erkennt in einem Subjekt ein Wesen unbedingter Würde und Einzigartigkeit. Wir können ohne die Erfahrung von Liebe nicht Person werden, wohl aber Subjekte. Unsere Subjektivität, unser rationales Ich braucht in der Lebensgeschichte gleichsam „sozio-ökologisch“ die Atmosphäre von Liebe, um zur Person zu reifen.

³³ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 75.

³⁴ U. Beck/E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/M. 1990, 21.

³⁵ Unter Kollusion versteht der Paartherapeut J. Willi ein „uneingeständenes, voreinander verheimlichtes Zusammenspiel zweier oder mehrerer Partner aufgrund eines gleichartigen, unbewältigten Grundkonflikts“ (J. Willi, *Die Zweierbeziehung. Spannungsursachen, Störungsmuster, Klärungsprozesse, Lösungsmodelle*, Reinbek bei Hamburg 1991, 59).

Wir sind uns dieses Geschehens in der Regel selten bewusst, aber wir sehnen uns im Grunde jeden Augenblick danach: Uns im Herzen eines geliebten Anderen aufbewahrt zu wissen. Der Gedanke, nicht einmal für einen einzigen Menschen wichtig zu sein, ist uns unerträglich. Unsere Ich-Identität würde unter dem Horror dieser Bedeutungslosigkeit zugrunde gehen.

Allerdings wissen wir heute auf äußerst radikale Weise, dass unsere Persönlichkeit eingebettet ist in die Zufälligkeit von Natur und Geschichte. Wir sind fühlende, selbstbewusst gewordene „Hominiden“, die sich biologisch gesehen nicht wesentlich von „Primaten“ unterscheiden. Das heißt aber auch in aller Schärfe: Der evolutive Naturprozess des Lebens hat für die Unbedingtheit und Würde eines einzelnen Lebewesens kein Gespür. Trotzdem weiß der Mensch unter allen Lebewesen um seine ihm eigentümliche Not, dass ihm kein Stein, keine Pflanze, kein Tier, ja auch keine Gesellschaft affektiv und kognitiv das zu geben vermag, was ihm ein Du geben kann: um seiner selbst willen geliebt zu sein. Aber auch dieses Bedürfnis nach Liebe ist durchwachsen mit dem von jedem Menschen gefühlten Schmerz, nicht geliebt zu sein. Solange nun die Religionen diesen springenden Punkt deuten und rational von der Milliarden Jahre langen Geschichte des Kosmos nichts wussten, konnten sie dieses Existenzproblem nur mythologisch, rituell und symbolisch lösen: sei es mit dem Modell der *Wiedergeburt* oder dem Modell der *Schöpfung*. Erst die neuzeitlichen Naturwissenschaften, die diese religiöse Symbolik für die Naturerklä-

rung, welchen Ort das Leben und der Mensch im Kosmos einnimmt, ausschloss – erst dieses naturwissenschaftliche Wissen konfrontiert uns seit gut einem Jahrhundert mit einer faszinierenden Naturgeschichte, die uns aber zugleich immer wieder neu in einen Schockzustand versetzt, wenn wir uns die „kränkende“ Einsicht vor Augen führen: Wir Menschen sind in der Beobachterperspektive des Lebens nicht das Ziel der Natur, sondern eine Spielform, ein Durchgang. Unser kleines Leben kümmert das Weltall nicht. Es bleibt stumm und kalt, wenn wir leiden, töten, sterben.³⁶ Auch wenn wir uns dieses große Panorama nur selten bewusst machen: Wir fühlen emotional allemal diese Not, und zwar in der Angst vor unserer Vergänglichkeit und in der Angst vor unserer Nichtigkeit. Denn auch das menschliche Du vermag die Kluft zwischen dem unbedingten Wert des Einzelnen, wie ihn allein die Liebe erblickt, und seiner Vergänglichkeit nicht zu schließen. Aber gerade weil uns in dieser Situation weder der Andere noch die Naturwissenschaften, noch die Politik oder die Sozialwissenschaften und wohl auch nicht die Philosophie eine authentische Antwort auf diese Frage nach dem Sinn des Einzelnen geben können, darum wird die Suche nach einer *religiösen Antwort* heute wieder so wichtig.

Es gibt seit mehr als zwei Jahrtausenden zwei religiöse Wege, die darauf Antwort geben: Der *mystische Weg*, in seiner Höchstform in der buddhistischen Religion ausformuliert, ist der Weg der *Ent-Personalisierung*. Ziel des individuellen Lebens ist das radikale Sich-Lösen von allen anhaftenden Bin-

³⁶ Gegen alle mythologisierende Romantik von Esoterik und New Age pflichte ich daher dem Existenzialisten J. Monod oder H. Blumenberg bei, wenn sie unsere Einsamkeit im Kosmos ungeschönt vor Augen führen: J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1988; H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. 1986, 75.

dungen. Nur weil wir Leben subjektiv begehren, sagt Buddha, leiden wir. Wenn wir es aufgeben, unser illusionäres Ich zu suchen, werden wir frei. Der andere Weg, den die monotheistischen Religionen entwickelt haben, ist der Weg des *personalen Glaubens* an einen Gott; dieser Weg scheint den anderen Pol anzustreben: den der *Trans-Personalisierung*. Ziel des individuellen Lebens ist das radikale Sich-Einlassen auf eine Transzendenz, der wir vertrauen können wie einer unendlichen ewigen Liebe, in deren Herz wir für immer eingeschrieben sind (vgl. Jer 31,3).

Darum können wir die Gründungsgeschichte dieses Verhältnisses, die Bibel, durchaus als Liebesgeschichten zwischen Gott und Mensch lesen. Wir können hier eine solche Rekonstruktion nicht leisten, aber es wäre nicht schwierig, in der symbolisierten Form der Heilsgeschichte jene Muster zu entziffern und zu erkennen, die menschliche Beziehungsgeschichten auf der Suche nach Liebe aufweisen⁷⁷: Etwa das paradiesische Glück der Liebe als Einssein mit der Natur, dem Nächsten und dem Schöpfer (Gen 2); der subtile Zweifel am Wohlwollen der Liebe, aus der wir leben (Gen 3); die destruktiven Reaktionen verschmähter Liebe, die zu Hass und Totschlag führen (Gen 4); die Leidenschaft Gottes auf der Suche nach dem Menschen und die Leidenschaft des Menschen auf seiner Suche nach Gott (Hos 11); die Einsamkeit und Not in den Tagen des Elends und Leidens (Ijob); die überwältigende Erfahrung, dass Gottes Liebe jeden Augenblick in

allen Dingen gegenwärtig ist und nur auf unsere Aufmerksamkeit wartet (Mt 25ff); die gnadenhafte Entdeckung, dass sich göttliche Liebe im Du des Menschen (Jesus Christus) inkarniert; schließlich: die durch keinen Beweis erbringbare Evidenz, dass die Liebe (Gottes) stärker ist als der Tod (Hld 6,8; Lk 24,5).

So gesehen antwortet der Gottesglaube auf die Frage des Menschen nach seinem Ort im Gesamt des Seins mit einem einzigen, alle Beziehungsgeschichten des Menschen mit der Transzendenz zusammenfassenden Satz: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16). Was philosophisch anthropomorph und psychologisch Projektion ist, ist existenziell jedoch eine Brücke, wie das in jedem Augenblick anwesende Verhältnis zum transzendenten Grund gelebt werden kann und soll. Gewiss: Dieser Satz ist ein symbolischer Satz, denn wir können von Transzendenz nur symbolisch oder analog sprechen. Ebenso gewiss ist, dass die Symbolik dieses Satzes niemals erfahrene und geschenkte Liebe in den realen Verhältnissen unseres Lebens ersetzen kann – darum kommt es in der Tat darauf an, ob wir den Nächsten und uns selbst lieben (Mk 12,29–31; Mt 25, 31–46; Lk 10, 25–37; 1 Joh 4,11 u.a.). Schließlich gibt dieser Satz auch keine Antwort auf die Fragen nach dem Warum des schuldlosen Leidens und des dunklen Zerstörungsdrangs im Menschen. Aber dieser Satz ist der Schlüssel für die in unserer Seele angelegte, jedoch immanent vergeblich bleibende Suche nach einem absoluten Du⁷⁸.

⁷⁷ Die Berechtigung und die Notwendigkeit einer tiefenpsychologisch angeleiteten Hermeneutik der biblischen Texte besteht darin, dass diese Hermeneutik die ursprünglich für Kollektive erzählten Symbolgeschichten für das einzelne Individuum und deren Biografie entschlüsseln kann. Gerade in einer Phase, wo die Funktion von Religion sich von kollektiven Leistungen (Weltbilddeutung; ethische Orientierung usw.) abzulösen beginnt, kann Religion nur dann relevant bleiben, wenn ihre Fruchtbarkeit für das Individuum erfahrbar bleibt.

⁷⁸ Darum hat die Definition des Thomas von Aquin: „Anima est quodammodo omnia“ [die Seele ist gewissermaßen alles] in einem transformierten Sinn auch heute noch ihre volle Berechtigung (S.Th. I.14.1).

Nur im transpersonalen „Du Gottes“ ist jenseits von Vergänglichkeit und Nichtigkeit diese Erfüllung ausgesagt.

„Gott ist Liebe“ heißt darum, dass sich der Mensch als ein Wesen verstehen kann, das um seiner selbst willen bejaht und angenommen ist; das in seinem Mitmenschen und in seinen Mitgeschöpfen den Ort der Erfahrung der Liebe und des ihr Verpflichtetseins erblicken darf; das schließlich sein Leben in einem umfassenden Akt der Transzendenz der Liebe öffnen soll. Natürlich zeigt die gelebte und die nicht gelebte Geschichte des Transzendenzverhältnisses, sei es in den Religionen und Kirchen oder in den individuellen Formen von Menschen, alle Spuren von Naivitäten, Missverständnissen, pathologischen und gewalttätigen Formen. In dieser Hinsicht scheint der monotheistische Anthropomorphismus gegenüber mystischen Religionen weit im Nachteil zu sein – er verstrickt sich immer wieder in den verdinglichten Bildern und subjekthaften Beziehungsmustern. Andererseits gibt es keinen anschaulicheren und mit dem konkreten Leben so sehr verwurzelten Weg wie die anthropomorphen Gottesgeschichten der Bibel.

Es ist allerdings das eigentümliche Geheimnis der Liebe, dass sie uns eine innere Erfahrung schenkt, die der mystischen gleichkommt: In ihr erfährt der Mensch, mit allem in tiefster Verbundenheit zu sein (vgl. Apg 17,28). Dann hat der/die Glaubende jene Schwelle überschritten, wo sich die subjekthafte Gottesvorstellung auflöst im Schweigen und Atmen der Transzendenz in allen Dingen. Nicht die christliche Gottesaussage der Liebe, sondern der jüdi-

sche Name Gottes symbolisiert diese Qualität der Transzendenzbeziehung: „Ich bin der, der Ich-bin-da“ (Ex 3,14). In der Verbindung beider Gottesnamen aber besteht die Herausforderung an den Glaubenden, die anthropomorphe Gottesrede durchzuarbeiten, um ihre Bilder und die darin versteckten Projektionen hinter sich zu lassen. Für die christliche Tradition bleibt Meister Eckhart der radikalste Denker, um dieser Unaussprechbarkeit Gottes zu genügen: „Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache“.³⁹ Dies ist wohl auch der letzte und tiefste Akt jeder wahren menschlichen Liebe: ihr Gegenüber in eine unbedingte Freiheit zu entlassen. Darum ist die Liebe jene Kraft, die den Schmerz der Einsamkeit, der Verneinung, des Hasses und des Todes zulassen kann, weil sie unserem Fluchtverhalten vor diesen Erfahrungen nicht erliegt.⁴⁰ Die missverständliche und missbrauchte Botschaft des christlichen Glaubens, dass in Liebe gefühltes Leid erlöst, könnte hierin einen neuen verstehbaren Zugang finden. An Gott und seine Liebe zu glauben heißt, sich nicht in unendlichen Liebessehnüchten zu suhlen, sondern den Kreislauf des Hasses, den verratene Liebe auslöst, zu unterbrechen wagen. Das Leiden zu erinnern und nicht zu verdrängen, ist im Kern der jüdisch-christlichen Gottesrede aufbewahrt. Jesus von Nazareth sprechen wir deshalb zu, Gottes Liebe auf Erden zu sein, weil in seinem Lieben und im Scheitern seiner Liebe das Ja Gottes stärker war als das Nein der Endlichkeit. Diese erlösende Ohnmacht in der Transzendenz der Liebe erschreckt aber je aufs Neue und bleibt immer befremdlich.⁴¹

³⁹ J. Quint, Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, München 1979, 308. Siehe dazu: F. Maas, Meister Eckhart: Aufschub von Einheit als Raum zum Leben, in: Conc (D) 31 (1995) 133–138.

⁴⁰ Siehe dazu: A. Gruen, Verratene Liebe – falsche Götter, Stuttgart 2003.

⁴¹ Vgl. H.-J. Sauder, Nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu, Würzburg 2001.