

Mirja Kutzer

## Gottesliebe – Menschenliebe

Zum Zusammenhang von Theologie und Anthropologie

♦ Kann menschliche Liebe in ihrer kulturellen Bedingtheit und dem Wandel unterworfen sowie in ihrer so häufig erfahrenen Brüchigkeit als Metapher für die Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen dienen? Was könnte das konstante Element in der Liebe sein, das auch in theologischer Rede sinnvoll zeitlos gültig und dennoch menschlichen Erfahrungen angemessen von der Liebe Gottes künden kann? Diesen drängenden Fragen geht die Autorin nach und findet in der Philosophie von J. Kristeva eine Spur, die zur Theologie des Augustinus führt, welche in Gott die letzte Erfüllung des menschlichen Begehrens sieht. In Gott erkennt die Seele das ideale Ich und strebt danach, sich mit ihm zu identifizieren. In dieser exklusiven Beziehung bleibt aber kaum Platz für den zwischenmenschlichen Eros. Auch das Gottesbild erscheint zu statisch, sodass es die Hingabe in der Menschwerdung nicht umschließt. Darum muss, wie die Autorin zeigt, ein Weg gesucht werden, wie menschliche Hingabe in der Liebe einen „Geschmack des Göttlichen“ (Benedikt XVI.) vermitteln kann. (Redaktion)

Kaum etwas scheint geeigneter als die Liebe, um über den Zusammenhang von Theologie und Anthropologie nachzudenken. In der Theologie ist die Rede von Gott als Liebe mit ihrem Spitzensatz in 1 Joh 4,7 im 20. Jahrhundert zum zentralen Thema insbesondere der systematischen Theologie geworden.<sup>1</sup> Gott, in sich Liebe, tritt in eine Beziehung zur Welt und zum Menschen, die wiederum als Liebesbeziehung bestimmbar ist. Eine ähnlich hohe Bedeutung, insbesondere in ihren leidenschaftlichen Spielarten, kommt der Liebe im Zwischenmenschlichen zu. Verstanden als erotische, begehrende Liebe zieht sie Menschen zueinander, begründet Ehen und Partnerschaften und ist nicht selten

der Grund, dass diese wieder auseinandergehen. Sie spielt eine Schlüsselrolle in Selbsterzählungen, bestimmt Handlungsoptionen und gilt nach wie vor als eines der Projekte, die darüber entscheiden, ob Menschen ihr Leben als gelingend ansehen. In dieser Parallele ist das Zueinander von zwischenmenschlich erlebter Liebe und Gottesliebe, von Anthropologie und Theologie allerdings keineswegs klar.

### 1 Problematisierungen

Die Probleme beginnen, noch abseits aller Theologie, schon in der Anthropologie, sofern sie als eine Disziplin verstanden

<sup>1</sup> Einen Überblick bietet *Andrea Tafferner*, Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts (IThS 37), Innsbruck u. a. 1992.

wird, die zu allgemeinen Aussagen über den Menschen kommen will.<sup>2</sup> Trotz der zweifellos großen Rolle, welche die Liebe im Leben von Menschen spielt, scheint sie gerade dazu wenig geeignet. Mittlerweile lehrt eine Fülle historisch-kulturwissenschaftlicher Untersuchungen, dass es kein „immer gleich“ der Liebe gibt.<sup>3</sup> Was wir als Liebe erfahren, welche Sehnsüchte wir damit verbinden, zu welchen Praktiken uns die Liebe verleitet und auch welche Gefühle wir auszubilden wagen, ist historisch geprägt: abhängig von (literarischen) Vorbildern, von kulturell vorgegeben Denk- und Empfindungsmöglichkeiten, von Klischees. So gilt auch der das gegenwärtige Liebesleben immer noch bestimmende Diskurs der Romantischen Liebe als eine vergleichsweise junge Spielart. Die Idee der *einen* großen Liebe, die einen schicksalhaft überfällt und die Ehe ebenso begründen wie tragen soll, entsteht mit dem aufstrebenden Bürgertum im 18./19. Jahrhundert. Dass diese Liebessehnsucht in Zeiten hoher Scheidungsraten und Patchwork-Familien zwar immer noch intakt, aber von deutlichen Spuren der Skepsis durchzogen ist, kann als Zeichen weiteren historischen Wandels gelesen werden. Über den liebenden Menschen in einer Weise zu sprechen, der überhistorische Allgemeinheit zukommt, scheint angesichts dieses Befundes schwer möglich. Wenn Liebe also Aufschluss über den Menschen geben kann,

dann nur in einer Weise, welche die Anthropologie offen hält für die kulturellen Selbstverständigungen des Menschen.

Dies bleibt nicht ohne Folgen für die Theologie, die den *cultural turn* nicht ohne Weiteres mitvollziehen kann. In ihrer Rede von Gott und damit auch vom Menschen ist Theologie darauf angewiesen, Unbedingtes sagen zu können. Eine Rede von Gott wäre schlechthin unmöglich, würde sie nicht darauf pochen können, dass diese den Menschen durch alle geschichtlich-kulturellen Kontingenzen hindurch angeht.<sup>4</sup> Dies gilt insbesondere für die Rede von der Gottesliebe. Ist die Liebe die Form der Zuwendung, in der Gott dem Menschen entgegenkommt, mit ihm Kommunikation aufnimmt und in Gemeinschaft tritt,<sup>5</sup> so setzt dies eine unbedingt gegebene Ansprechbarkeit des Menschen für diese Liebe voraus. Damit bleibt gerade in einer theologischen Perspektive die Frage nach einer Allgemeinheit der Liebe dringlich.

Gleichzeitig ist es für die Theologie aber auch nicht möglich, von den kulturellen Spielarten des Liebeslebens abzusehen. Ist es ihre Aufgabe, über die Liebe Gottes in einer Weise zu sprechen, die Menschen angeht, dann muss diese Zuwendung als Liebe *erfahren* werden können – geschichtlich und konkret. Sie ist damit nicht nur auf einen allgemeinen Resonanzapparat des Menschen verwiesen, sondern ebenso auf das, was die sich nie unabhängig von kul-

<sup>2</sup> Zur Problematisierung dessen vgl. etwa Wolfgang Schoberth, Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, 11–16.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Reinhard Sieder, Von der romantischen Liebe zur skeptischen Liebe, in: ders., Die Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften, Wien 2004, 167–209; Jutta Greis, Drama Liebe. Zur Entstehungsgeschichte der modernen Liebe im Drama des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1991; Helga Arend, Vom „süssen Rauch“ zur „stillen Neigung“. Zur Entwicklung der romantischen Liebeskonzeption, Pfaffenweiler 1993.

<sup>4</sup> Die Argumentation ist ausgeführt bei Markus Knapp, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br. u. a. 2006, bes. 15 f.

<sup>5</sup> So formuliert es das Zweite Vatikanische Konzil in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum*, 2.

turellen Diskursen bewegenden Menschen als Liebe deuten und erleben.<sup>6</sup> Dies erscheint gegenwärtig als ebenso vielversprechend wie prekär. Vielversprechend, weil es insbesondere die Liebe in ihrer romantischen Spielart ist, in der den Menschen so etwas wie Sinn und Identität aufscheint und damit das verstehbar machen könnte, was die christliche Tradition als „Heil“ bezeichnet. Prekär, weil die zwischenmenschliche Liebe, in der ein Mensch den anderen erwählt und begehrt, im Christentum kaum je wirkliche Anerkennung gefunden hat. Angesichts eines Askese-Diskurses, der die Loslösung von irdischen Bindungen zum obersten Ideal erklärt hat, blieb selbst in der Ehe das Begehren anrücklich, was sich keineswegs auf die Vorbehalte gegenüber der Sexualität beschränkt. Wo sie gelebt wird, bedurfte und bedarf es der zusätzlichen Legitimation durch die Zeugung von Nachkommenschaft.<sup>7</sup> Die christliche Liebe war, soweit sie sich auf den anderen Menschen bezog, als Agape gerechtfertigt, nicht aber als Eros. Und selbst wo im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>8</sup> die partnerschaftliche Liebe im kirchlichen Ehediskurs den Vorrang vor den sogenannten Ehezwecken gewinnt, bleibt sie in ihrem Ideal doch weitgehend befreit von dem, was lebensweltlich die Sehnsucht und das Erleben von Liebe so wesentlich bestimmt:

der Leidenschaft mit ihrem Ineinander von höchsten Höhen und abgründigen Tiefen, von Begehren und Hingabe oder, in traditionellen christlichen Termini gesprochen: der Koexistenz von Eros und Agape.

Papst Benedikt XVI. allerdings hat in seiner Enzyklika *Deus caritas est* gerade ein Ineinander von Eros und Agape für das christliche Verständnis von der Liebe zwischen Mann und Frau festgehalten. Er stellt in den Raum, „daß die vom Schöpfer zugedachte Freude ein Glück anbietet, das uns etwas vom Geschmack des Göttlichen spüren lässt“<sup>9</sup>. Damit wäre die erwähnend-erotische Liebe in einer theologischen Perspektive nicht nur moralisch gerechtfertigt. Ihr käme darüber hinaus eine Vermittlungsfunktion hin auf das Göttliche zu. Diese These bleibt im Rahmen der Enzyklika unausgeführt, aber sie lohnt der näheren Betrachtung. Denn an ihr entscheidet sich die Möglichkeit einer theologischen Würdigung der zwischenmenschlichen begehrend-erotischen Liebe.

## 2 Dennoch Allgemeinheit – Begehren

Zunächst aber ist die Frage nach einer möglichen Allgemeinheit in der Liebe zu klären. Lässt sich eine solche durch den

<sup>6</sup> Dies bedeutet keineswegs, dass Gottesliebe nicht immer noch anders erfahren werden könnte, als es die vorherrschenden Diskurse von der Liebe vorgeben. Ganz im Gegenteil scheint es gerade der Erfahrung von Liebe inhärent, die kulturellen Codes und hegemonialen Diskurse je neu zu durchbrechen. Dennoch müssen auch diese Durchbrechungen mit den kulturell vorhandenen Mitteln gedeutet werden. Als Transzendierung von Vorhandenem bewegen sich auch sie nicht im kulturfreien Raum.

<sup>7</sup> Zur Entwicklung des Keuschheits-Diskurses in den ersten Jahrhunderten nach wie vor grundlegend *Peter Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994.

<sup>8</sup> *Gaudium et spes* 47–52.

<sup>9</sup> Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est* vom 25. Dezember 2005 (VApS 171), Bonn 2006, 1.

Wandel der historischen Figuren und Erzählungen hindurch behaupten? Und würde sich der Mensch damit als prinzipiell empfänglich für die christliche Rede von der Gottesliebe beschreiben lassen? Julia Kristeva, eine der wohl einflussreichsten Philosophinnen der Gegenwart, hat eine Allgemeinheit der Liebe in einer offenen Struktur des Subjekts lokalisiert. In ihrem frühen Buch *Histoires d'amour* (dt. Geschichten von der Liebe) ist sie den Figuren und Narrativen von der Liebe im Abendland nachgegangen. Ihr Interesse gilt dabei zunächst dem Material, aus dem „unsere beständigsten Liebesmythen geschnitzt sind“<sup>10</sup>. Dieser „Stoff“ hat sich über die Jahrhunderte entwickelt und angereichert, ist von Text zu Text gewandert und hat dabei vielfache Bedeutungswandlungen<sup>11</sup> erfahren. Zu ihm gehören auch die christlichen Geschichten von der Liebe – der Agape im Neuen Testament, der christlichen Adaption des platonischen Eros, der Freundschaft bei Thomas von Aquin. In der Vielfalt der Figuren lässt sich Liebe nicht auf einen Nenner bringen, nicht auf ein Wesen reduzieren. Dennoch stellt Kristeva die Frage, „ob die Vielfalt der Geschichte, der Geschichten, hartnäckige und permanente Bestrebungen verbirgt“<sup>12</sup>.

Nach Kristeva ist es die Matrix der Psychoanalyse, die diese „permanenten Bestrebungen“ hervortreten lässt. Im Anschluss an Sigmund Freud, Melanie Klein und Jacques Lacan verankert sie die Liebe in den Prozessen der Subjektwerdung. Das Subjekt verdankt sein Dasein der Trennung

von der Mutter. In diesem ebenso lust- wie schmerzvollen Trennungsvorgang entsteht das, was Freud den primären Narzissmus genannt hat. Pate steht die griechische Mythologie: Der Jüngling Narziss entdeckt sein Spiegelbild im Wasser und verliebt sich so sehr, dass er es schließlich ergreifen will, ins Leere fasst und ertrinkt. Die Leere des Wassers steht in der psychoanalytischen Deutung sinnbildlich für eine Erfahrung des Mangels und der Bedrohung, die das Ich bereits mit den ersten Trennungsvorgängen von der Mutter macht. Es verspürt ein Gefühl der „Leere“ (André Green), in der sich sein gerade erst entwickelndes Selbst aufzulösen droht. Quasi der Gegenpol zur Leere ist der Narzissmus, in dem das Kind beginnt, sich auf sich selbst zu beziehen, sich als etwas Getrenntes von seiner Umwelt wahrzunehmen und als Subjekt zu bedeuten. Der primäre Narzissmus hält die Leere in Schach, die er selbst erst hervorruft.

Aus dem Gefühl der Leere entsteht ein Begehren. Es bezeichnet eine Sehnsucht nach Erfüllung, nach Aufhebung der Trennung und der damit einhergehenden Bedrohung. Diese ist zunächst rückwärts-gewandt. Sie ersehnt die Wiederherstellung der Mutter-Kind-Symbiose als einen Zustand, der als ideal imaginiert wird. Die Verschmelzung mit der Mutter wäre freilich Regression. Sie würde die Aufhebung der Trennung bedeuten und käme dem Tod des Subjekts gleich. Die Sehnsucht muss sich weg von der Mutter-Kind-Einheit verschieben hin auf anderes, übersetzt

<sup>10</sup> Julia Kristeva, *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt a. Main 2007, 62 f.

<sup>11</sup> In diesen Bedeutungswandlungen werden die vorherigen Textbezüge nie gänzlich ausgelöscht. Kristeva spricht von Transposition, womit sie den von ihr zunächst gebrauchten Begriff der Intertextualität ersetzt. Vgl. *dies.*, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt a. Main 192010, 69 f.

<sup>12</sup> *Dies.*, *Geschichten von der Liebe* (s. Anm. 10), 15.

werden in sprachliche Formen, in Begehren.

Diese Hinwendung zu anderem deutet Kristeva, in Absetzung von Lacan und engerem Anschluss an Freud, zunächst noch nicht als Begehren von Objekten. Es ist kein Haben-Wollen, sondern ein Sein-Wollen-Wie, ein Vorgang der Identifizierung. Das Ich bewegt sich hin auf die Position des Anderen als einer Instanz, von der aus es selbst gesehen werden kann. Diese Position wird durch den Vater symbolisiert. Real wird es in einer Vielzahl der Fälle die Mutter sein, die diese Position einnimmt. Das Kind bemerkt etwa, dass die Mutter auf es reagiert. Es versucht, deren Blickwinkel zu übernehmen, sich mit ihr zu identifizieren. In der (vorgestellten) Perspektive der Mutter kann es sich selbst als gegenüberstehendes Eines, als Subjekt wahrnehmen und dadurch sein Selbstbewusstsein entwickeln und stabilisieren. Freud hat diesen Vorgang als eine Vorform von Verliebtheit beschrieben, als Einfühlung.<sup>13</sup> Diese Einfühlung bleibt auch dort präsent, wo sie im eigentlichen Sinn zur Liebe wird – zur Liebe eines nicht nur vorgestellten Anderen, in der sich das Sein-Wollen-Wie mit dem Haben-Wollen verbindet.

Damit bildet der primäre Narzissmus die grundlegende Matrix jeglicher Geschichten von der Liebe. Die Liebe bleibt durchzogen von der Einfühlung. Diese koppelt das Begehren an die Prozesse der Ichwerdung und kennzeichnet das Subjekt als ein Dynamisches. Denn in der liebenden Einfühlung verharret das Ich nicht in

sich selbst. Es wird sich fremd und übernimmt die Position des Anderen. Es verschmilzt mit ihm, um in dieser Hingabe einen neuen Selbstbezug zu gewinnen. Diese Selbstbezüglichkeit ist nach Kristeva auch in den altruistischsten Formen der Liebe noch präsent. In besonderer Weise wird diese Struktur des Subjekts in denjenigen Diskursen der Liebe offengelegt, die leidenschaftlich genannt werden können und die Liebe als Zusammenspiel von höchstem Glück und reinem Leid, von Hingabe und Begehren, von Vollkommenheit und Selbstverlust figurieren. In der Liebe ist das Subjekt schwach und gleichzeitig am „Gipfel der Subjektivität“<sup>14</sup>, denn es ist, mit Goethes Werther gesprochen, die geliebte andere Person, „in deren Gegenwart ich mir schien mehr zu sein, als ich war, weil ich alles war, was ich sein konnte“<sup>15</sup>. In seinem Begehren greift das Ich auf Vollkommenheit aus und wird sich gerade darin seiner Schwäche bewusst. Diese Struktur des Subjekts, die in ihrer Allgemeinheit nun tatsächlich anthropologisch genannt werden kann, erweist sich als offen für eine theologische Deutung: In ihr zeigt sich eine Verwiesenheit auf Fülle, letztlich auf Gott, in welcher der Mensch sich zum „Zeichen des Heils“<sup>16</sup> wird.

### 3 Spiegelverhältnisse: Selbstliebe – Gottesliebe

Auf den ersten Blick liegt es nahe, in einer theologischen Perspektive Gott schlicht als

<sup>13</sup> Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. VII. Die Identifizierung (Studienausgabe IX), Frankfurt a. M. 2000, 106.

<sup>14</sup> Julia Kristeva, *Geschichten von der Liebe* (s. Anm. 10), 13.

<sup>15</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Die Leiden des jungen Werther*, in: Erich Trunz (Hg.), *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe. Bd. 6, Hamburg <sup>14</sup>1982, 12.

<sup>16</sup> Knut Wenzel, *Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils*, Freiburg i. Br. u. a. 2003.

Erfüllung des Begehrens zu denken. Historisch hat insbesondere die augustinische, vom platonischen Eros inspirierte Tradition die Gottesliebe in dieser Weise konzipiert. Nach Augustinus liegt am Beginn der Gottesbeziehung ein Selbstverhältnis, das changierend zwischen Selbstbezogenheit und expliziter Selbstliebe der psychoanalytischen Beschreibung des primären Narzissmus erstaunlich gleicht. Auch bei Augustinus geht die Selbstbezogenheit bzw. die natürlich gegebene Selbstliebe mit einem grundlegenden Mangel einher.<sup>17</sup> Aus diesem wiederum resultiert ein *appetitus*, ein Begehren, in dem die Seele anderes in Besitz nehmen will, was Augustinus als Liebe beschreibt. „Denn lieben heißt nun einmal, etwas um seiner selbst willen zu begehren.“<sup>18</sup>

Diese Objektliebe erschöpft sich aber nicht in einem Habenwollen. Da sie in einer grundlegenden Suche der Seele nach Identität, in der augustinischen Formulierung nach Glück und Ruhe wurzelt,<sup>19</sup> hat jedes Habenwollen wiederum mit dem Verhältnis der Seele zu sich selbst zu tun. Es geht entsprechend mit Identifizierung einher. Wenn der Mensch sein Begehren auf Endliches, auf materielle Dinge richtet, wird er selbst den materiellen Dingen gleich.<sup>20</sup> Er verliert in diesem Streben, das die Tradition als falsche Konkupiszenz bezeichnet

hat, seine Freiheit und wird Ding-analog. Wenn er es dagegen auf Geistiges, also den anderen Menschen und letztlich auf Gott richtet, vermag er selbst sich dem Unendlichen anzugleichen, göttlich zu werden. Der als christliche Caritas gedeutete Eros bzw. die mit erotischen Zügen beschriebene Caritas ist ebenso Begehren wie Einführung: Die Seele strebt danach, Gott in Besitz zu nehmen sowie sich selbst und die Welt mit den Augen Gottes zu sehen, sich also mit Gott zu identifizieren. Eben deshalb ist die Gottesbeziehung Liebe. Zu begehren, zu lieben ist damit dem Menschen inhärent. Wo er aufhört zu begehren, hat er sich entweder im Endlichen eingeschlossen, seine Freiheit verspielt, seine Seele getötet. Oder er hat die Erfüllung seines Begehrens in Gott gefunden.

In dieser Formation sind die von Kristeva beschriebenen Züge des primären Narzissmus deutlich erkennbar und erhalten eine theologisch begründete Akzeptanz.<sup>21</sup> Nach Augustinus begegnet die Seele in sich selbst Gott, in dem es gleich einem Spiegel sein eigenes ideales Ich erkennt.<sup>22</sup> Gleichzeitig bietet Gott in der Diktion Kristevas ein Außen, auf das sich das Begehren des Ich richten, es so stabilisieren und die das Subjekt bedrohende Leere in Schach halten kann. Da Gott immer schon das ideale Ich des Menschen ist, bedeutet

<sup>17</sup> Eine kompakte Darstellung mit besonderem Augenmerk auf dem Eros-Motiv bietet *Anders Nygren*, dessen strikte Gegenüberstellung von Eros und Agape problematisch bleibt und nicht übernommen werden muss: Eros und Agape. Gestaltwerdungen der christlichen Liebe, Gütersloh <sup>2</sup>1954, 372–440.

<sup>18</sup> *Aurelius Augustinus*, De diversis quaestionibus octaginta tribus 35,1.

<sup>19</sup> Vgl. *ders.*, Confessiones XIII 8.

<sup>20</sup> Vgl. dazu *Augustinus'* Konzept der *dilectio ordinata* in: De doctrina christiana I. Ausgeführt findet sich dieser Gedanke insbesondere in der die augustinische Verquickung von Selbstbezüglichkeit und Liebe konsequent fortführenden Deutung *Bernhards von Clairvaux*, De diligendo deo 4.

<sup>21</sup> *Julia Kristeva* führt dies aus in: Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection, Paris 1983.

<sup>22</sup> De trinitate XIV, 12; De vera religione XXXIX 72.

dies sich mit ihm zu identifizieren, das eigene Ich zu verwirklichen. Wahre Selbstliebe und Gottesliebe sind identisch.

Dennoch bleibt ein Unbehagen in dieser so perfekten Sublimierung des Narzissmus, aus dem das Christentum von der ausgehenden Antike bis ins hohe Mittelalter hinein einen großen, psychischen Raum geschaffen hatte, in dem das Individuum ebenso seine Identität wie den Weg zum Göttlichen finden konnte.<sup>23</sup> Denn das Verhältnis zwischen der Seele und Gott ist exklusiv. Außen vor und letztlich wertlos bleibt alles, was nicht Teil des narzisstischen Spiegelverhältnisses ist. Dies betrifft insbesondere die zwischenmenschlich-begehrende Liebe. Im neuplatonisch-augustinischen Konzept ist jede zwischenmenschliche Liebe der liebenden Identifizierung mit dem Göttlichen geschuldet: Der andere Mensch ist zu lieben, insofern Gott ihn liebt. Dies schließt freilich die Liebe, in welcher der Mensch einen anderen um seiner selbst willen erwählt und begehrt, gerade aus.

#### 4 Vom Wert und Unwert zwischenmenschlicher Liebe

Auf den Prüfstand gerät die neuplatonisch-augustinische Konzeption der Gottesliebe als Erfüllung des menschlichen Begehrens

nicht zuletzt durch das Nachdenken über die Liebe selbst. Historisch wird sie im 12./13. Jahrhundert zum Spitzenthema<sup>24</sup> einer neuen Weltbegegnung, die den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit einläutet. Das wesentlich literarische Phänomen der höfischen Liebe hat die zwischenmenschliche Liebe in diesem Sinn neu „erfunden“, als dort die Liebe zu etwas Letztem erklärt wird.<sup>25</sup> Zu ihren Vorläufern kann der Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloisa gerechnet werden. Er schildert die Liebesgeschichte zwischen dem gefeierten Dialektiker und späteren Benediktinerabt Abaelard und seiner Schülerin und späteren Äbtissin Heloisa. Nach leidenschaftlicher Affäre, die mit der Kastration Abaelards durch die Verwandten Heloisas ein katastrophales Ende nimmt, leben die beiden ein getrenntes, klösterliches Leben. Doch während Abaelard der Trennung Sinn zuzuschreiben vermag und seine Liebe zu Heloisa als Episode der Krankheit deklariert, stellen die Briefe Heloisa auch nach Jahren noch als Verliebte und an ihrer Liebe zu Abaelard Leidende dar. Die Authentizität der Briefe ist umstritten.<sup>26</sup> Klar verhandeln sie aber ein systematisch fassbares Problem: Wie ist es um Heloisas Seelenheil bestellt, wenn die Liebe zu Abaelard den Vorrang vor der Liebe zu Gott hat?<sup>27</sup> Welches Verdienst hat ihr tugendhafter Lebenswandel, wenn sie aus Liebe zu Abaelard und nicht

<sup>23</sup> Vgl. *Julia Kristeva*, Geschichten von der Liebe (s. Anm. 10), 362 f.

<sup>24</sup> Vgl. *Peter Dinzelbacher*, Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter, in: *Saeculum* 32 (1981), 185–208.

<sup>25</sup> Vgl. *Walter Haug*, Die höfische Liebe im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Vorträge/Wolfgang-Stammler-Gastprofessur für Germanische Philologie 10), Berlin 2004.

<sup>26</sup> Einen kritischen Überblick über die Abhandlungen für und wider die Autorschaft Abaelards und Heloisas bieten *Peter von Moos*, Mittelalter und Ideologiekritik, München 1974, und *John Marenbon*, Authenticity Revisited, New York 2000.

<sup>27</sup> Vgl. insbesondere Epistula IV. Vgl. dazu *Matthias Perkams*, Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard (Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters. N.F. 58), Münster 2001, 273–278.

aus Liebe zu Gott handelt? Die leidenschaftliche Liebe zum anderen Menschen steht in Konkurrenz zur Gottesliebe, und Heloisa ringt um eine andere Deutung.

Die zwischenmenschliche Liebe ist in den Figurationen dieser Zeit kein bares Heilsversprechen. Heloisa droht an ihrer Liebe zugrunde zu gehen. Spekuliert wurde, inwieweit diese in ihrer Zeit sehr bekannte Geschichte nicht auch den höfischen Roman, insbesondere die tödliche Liebesgeschichte um Tristan und Isolde, beeinflusst haben könnte.<sup>28</sup> Aber auch die Gottesliebe ist in den Diskursen dieser Zeit kein geordnetes, übersichtliches Feld. In den Texten von Abaelards großem Gegenspieler Bernhard von Clairvaux ist sie längst ein Kampfgebiet. Dabei legt gerade die konsequente Fortführung theologischer Theoreme des Augustinus die Bruchstellen offen, welche die Einheit von Selbst- und Gottesliebe immer hatte.

Die erste Bruchstelle ergibt sich aus der Betonung der Transzendenz Gottes. Mit ihr wird die lineare Aufstiegskonzeption, in der die Gottesliebe Fortsetzung und Erfüllung der Selbstliebe ist und Gott sich im Ich immer schon spiegelt, fraglich.<sup>29</sup> Die Gottesliebe erscheint darin weniger als Liebe zum eigenen Selbst, denn als Begehren eines wirklich Anderen. Sich mit ihm zu identifizieren setzt die Aufgabe des Ich voraus. Der zweite theologische Anhaltspunkt ist die Menschwerdung Jesu. Sie führt eine Liebe vor Augen, die sich

als Hingabe zeigt. In ihr kommt Gott dem Menschen in einer Weise liebend entgegen, die im Kreuzestod die Selbstaufgabe einschließt.<sup>30</sup> In dieser altruistischen Liebe, deren Vorbild Gott selbst ist, geht kein linearer Weg von der Selbstliebe zur Gottesliebe. Das Ich muss in der Gottesliebe aus sich heraustreten, sich fremd und ek-statisch werden.<sup>31</sup> Es muss seine Selbstbezüglichkeit fahren lassen und letztlich bereit sein, sich selbst für den göttlichen Anderen aufzugeben. Das macht die Liebe zu einem Spannungsfeld zwischen dem Ich und dem Anderen, der Selbstbezüglichkeit und dem Altruismus, Eros und Agape.

Gleichzeitig wird deutlich, dass sich diese Dimensionen nicht voneinander trennen lassen. Bernhard von Clairvaux, der wohl am vehementesten versucht hat die Spannungen der Liebe hinter sich zu lassen, legt die Vollendung in den Zustand des Verschmelzens mit dem göttlichen Bräutigam, die *unio mystica*. Diese freilich ist ein Zustand, in der das Ich sein Selbstsein quasi aufgegeben hat.<sup>32</sup> Die Vollendung der Liebe ist damit nur um den Preis des Todes des Subjekts zu haben. Das Ich erweist sich nicht nur in der zwischenmenschlichen Liebe als zutiefst bedroht, sondern ebenso in der Gottesliebe. Darin wird offensichtlich, dass das augustinische System mit seiner Sublimierung des Narzissmus die Leere, über der das Ich bleibend schwebt, nicht überwunden, sondern nur verschleiert hatte.

<sup>28</sup> Vgl. Michael T. Clanchy, Abaelard. Ein mittelalterliches Leben, Darmstadt 2000, 196.

<sup>29</sup> Entsprechend enthält die Stufenleiter, in der Bernhard die Gottesliebe zeichnet, zwischen der zweiten und dritten Stufe einen deutlichen Bruch, in dem das Ich von sich selbst absehen muss. Vgl. ders., *De diligendo deo* 27f.

<sup>30</sup> Vgl. insbesondere Peter Abaelard, *Expositio in epistolam ad Romanos III*, 7,13.

<sup>31</sup> Zur Abgrenzung der ekstatischen Liebe zur augustinischen Identität von Selbst- und Gottesliebe vgl. Pierre Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster i. W. u. a. 1933.

<sup>32</sup> Bernhard v. Clairvaux, *De diligendo deo* 27.

Schließlich findet das Begehren und mit ihm der Mangel zunehmend Eingang auch in die Trinitätsspekulation. Bei Augustinus stand die Selbstliebe für das Zueinander der trinitarischen Personen Modell. Liebendes Ich, geliebtes Selbst sowie die Willensbewegung der Liebe bilden eine Drei-Einheit, die jegliches Begehren von Gott fernhält. Dagegen zeichnet Richard von St. Viktor die innertrinitarischen Beziehungen in den Figuren der Liebe zum Anderen. Dieser Gott kennt auch den Mangel und die Hingabe, wenngleich beides im Innertrinitarischen aufgehoben wird.<sup>33</sup> Schon vorher hatte Abaelard den Namen des Geistes als der dritten trinitarischen Person mit dem Seufzen eines Liebenden begründet.<sup>34</sup> In Liebe wendet sich Gott im Geist der Welt zu und scheint darin auch die Passionen der Liebe zu kennen. Schließlich sind es Mechthild von Magdeburg und die spätere Mystik, die Gott in allegorischer Deutung des Hohelieds als liebenden Bräutigam darstellen, der auch seinerseits die menschliche Seele leidenschaftlich begehrt – eine Umkehr des Eros, in der Papst Benedikt der XVI. in *Deus caritas est* das Spezifikum des christlichen Gottesbildes ausmacht.<sup>35</sup> Mit diesem begehrenden Gott, dessen Liebe sich auf den Menschen als einen Anderen richtet, ändert sich auch das Ziel der Gottesliebe. Es liegt nicht mehr in der statischen Ruhe, die letztlich nur in der Verschmelzung zu haben ist, sondern in einer Rückkehr zu den weltlichen Bezügen, in der die Erfahrung von Fülle als Erinnerung präsent bleibt. Damit bleibt auch in der Vollendung der

Gottesliebe das Begehren präsent. Die Seele liebt, oder sie ist nicht.

## 5 Vermittlungen: Ekstase

Dass die zwischenmenschlich begehrende Liebe für die Gottesspekulation herangezogen wird, bedeutet nicht zwangsläufig, dass sie selbst auch Wertschätzung als solche erfährt. Das beste Beispiel dafür ist Bernhard von Clairvaux. Ihm zufolge würde etwa König Salomo, den er als Autor des Hohelieds ansieht, in dieser Schrift keineswegs tatsächlich Erlebtes referieren.<sup>36</sup> In diesen Bildern habe er seinem Affekt der Gottesliebe Ausdruck verschafft und ebenso versucht, diese Gottesliebe bei den Rezipienten hervorzurufen. Legitim erscheint Bernhard die zwischenmenschliche Liebe damit nur als fiktionales Modell, im Modus des Als-ob. Immerhin aber gibt es dort, wo die Gottesliebe auf der Folie zwischenmenschlich-begehrender Liebe verhandelt wird, eine große Sensibilität dafür, dass diese nicht einfach ein Inhalt des (Glaubens)Wissens ist. Sie muss vermittelt und erfahren, der Affekt muss geweckt werden – unter anderem durch eine Sprache der Liebe, die Frucht des zwischenmenschlichen Liebesgeschehens und auch der zeitgenössischen Liebesdiskurse ist. Ist der Weg von hier tatsächlich so weit, auch der begehrenden Liebe zum anderen Menschen selbst diese Vermittlungsfunktion zugestehen zu können?

Karl Rahner ist den Schritt gegangen und hat die zwischenmenschliche Liebe

<sup>33</sup> Vgl. bes. De trinitate III, 16.

<sup>34</sup> Peter Abaelard, *Theologia summi boni* I,5.

<sup>35</sup> Vgl. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* IV,12; Benedikt XVI., *Deus caritas est* 9 (s. Anm. 9).

<sup>36</sup> Vgl. *Sermones super cantica canticorum* 1, 7 f.

**Weiterführende Literatur:**

*Julia Kristeva*, Geschichten von der Liebe, Frankfurt a. M. 2007. Die bulgarisch-französische Autorin unternimmt eine Reise durch die Geschichte und die Geschichten der Liebe im Abendland – von Platon und dem Neuen Testament über Bernhard von Clairvaux und die Troubadourlyrik bis hin zu Georges Bataille und Sigmund Freud. Ihr philosophischer und psychoanalytischer Blick lässt neue und spannende Dimensionen der Texte zu Tage treten.

*Roland Barthes*, Fragmente einer Sprache der Liebe, Frankfurt a. M. 152012. Der französische Literaturkritiker und Sprachtheoretiker entwirft in verschiedenen (Sprach) Figuren einen Diskurs, wie ihn ein Liebender/eine Liebende in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts führen könnte. In seinen Sprachfragmenten ist dieser Diskurs geprägt von historischem Material, das nicht der christlichen Mystik entstammt. Der Leser/die Leserin ertappt sich bei der Lektüre dieses sprachlich wunderschönen Buches immer wieder bei dem Gedanken: Dieses Gefühl, diese Regung kenne ich doch.

*Franz Gruber*, Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn, Regensburg 2011. Der Linzer Dogmatiker spannt einen Bogen über philosophische, psychoanalytische, theologische und ethische Dimensionen der Liebe. In allgemeinverständlicher Sprache wendet sich das Buch an ein breiteres Publikum, bleibt in seinen wissenschaftlichen Reflexionen nah am Leben und spart auch die Ambivalenzen der Liebe nicht aus.

als ein sakramentales Geschehen bestimmt – und zwar nicht nur, insofern sie Modell steht für die Gottesliebe, sondern „Gottes- und Nächstenliebe sich derart gegenseitig einschließen, daß dort, wo der Mensch wirklich in Selbstlosigkeit, in einem absoluten Engagement, in wirklichem Selbstentzug seiner Freiheit auf das andere menschliche Du hin sich vollzieht und wirklich das tut, was Nächstenliebe heißt: er schon Gott liebt, selbst wenn er es nicht ausdrücklich wüßte, selbst wenn er es sich nicht ausdrücklich sagte, selbst wenn er nicht gewissermaßen ausdrücklich begrifflich, gegenständlich sich Gott, den er so nennt, zum Motiv einer Liebe zum Nächsten machen würde.“<sup>37</sup> Bemerkenswerterweise beschreibt Rahner hier die Nächstenliebe in einer Weise, die der Hingabe in den ekstatischen Formen der zwischenmenschlichen, begehrenden Liebe gleichkommt. Diese Liebe entscheidet sich nicht an der Wahl eines Objekts, sondern an der Bewegung der Hingabe, in der das Ich sich „absolut engagiert“ und seiner Freiheit und damit seiner Subjekthaftigkeit verlustig geht. Die Psychoanalyse hat, ebenso wie die mystische Tradition, dieses Totalengagement der Liebe als Einfühlung und Identifizierung beschrieben. Als solches ist es objektlos. Damit schwindet in der Liebesekstase als Form der Unterschied von zwischenmenschlicher Liebe und Gottesliebe. In ähnlicher Weise hat auch Dorothee Sölle die zwischenmenschliche Liebe ein Sakrament genannt und dies ausdrücklich bezogen auf die ekstatische Liebe, die ihren Ausdruck in der Sexualität findet.<sup>38</sup> Wie die

<sup>37</sup> *Karl Rahner*, Der neue Auftrag der einen Liebe, in: *ders.*, Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie (Sämtliche Werke 12), Freiburg i. Br. u. a. 2005, 92–100, hier: 94.

<sup>38</sup> Vgl. *Dorothee Sölle*, Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Hamburg 1999, 200–202.

Religion, oder genauer gesagt – wie die ihrerseits ekstatische Gottesliebe vermag sie „die Kluft zwischen uns und der Welt“<sup>39</sup> zu schließen und eine Erfahrung von Ganzheit hervorzurufen. Sakramental nennt sie diese Erfahrung, weil in ihr die Ganzheit ebenso aufscheint wie vermittelt wird.

Zunächst ist hier nicht mehr behauptet, als dass in dieser Hingabe, die in ihrer Totalität ekstatisch genannt werden kann, zwischenmenschliche Liebe und Gottesliebe im Erleben des Subjekts übereinkommen. Noch ist hier nichts gesagt über die konkrete Gestaltung zwischenmenschlicher Liebesbeziehungen, denn die Ekstase ist kein Phänomen der Dauer. Noch geht es weder um Beziehungsethik noch um Ehemoral. Auch ist noch in keiner Weise entschieden, ob das Modell romantischer Liebe alltagstauglich ist und ob in den vielfach vorhandenen Ambivalenzen der zwischenmenschlichen Liebe nicht doch auch wesentliche Unterschiede zur Gottesliebe auszumachen sind. All dies wären weitere Fragen. Aber wo das Verhältnis von zwischenmenschlich-begehrender Liebe und Gottesliebe in dieser Weise bestimmt ist, kann erstere tatsächlich, wie es Benedikt XVI. nennt, einen „Geschmack des Göttlichen“ vermitteln. Und erst dann vermag

der theologische Diskurs das würdigend einzuholen, wovon die Texte und Lieder der Liebe berichten – in der Hingabe an das geliebte Du zu sich selbst zu kommen.

**Die Autorin:** *Mirja Kutzer ist derzeit Vertretungsprofessorin für Systematische Theologie an der Universität Kassel. Sie studierte Kath. Theologie und Germanistik in Regensburg, Rom und Wien. Von 2000 bis 2014 war sie Universitätsassistentin in Wien und Köln, von 2009 bis 2013 Stipendiatin der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Ihre Dissertation ist veröffentlicht unter dem Titel: In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis (ratio fidei 30), Regensburg 2006. Zum Liebesthema sind bisher u. a. erschienen: Hunger nach Liebe. Theologische Reflexionen eines säkularen Heilsversprechens, in: Knut Wenzel (Hg.), Lebens-Lüste. Von der Ambivalenz der menschlichen Lebensenergie, Ostfildern 2010, 68–97; Die Liebe zwischen Tod und Tod. Fragile Beziehungswelten im Werk Peter Handkes, in: Andreas Bieringer/Jan-Heiner Tück (Hg.), Verwandeln allein durch Erzählen. Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft, Freiburg i. Br. u. a. 2014, 115–135.*

<sup>39</sup> Ebd., 201 f.