

Appetitus naturalis?

Erneute Reflexion zu einem alten Thema

VON JÖRG SPLETT

Die Frage

„Zwei Wege zu Gott“, unter diesem Titel hat Hans Urs von Balthasar einen kurzen Beitrag zur ignatianischen Synthese vorgelegt.¹ Von der Antike her wird der Aufschwung des Menschen thematisiert: als „desiderium“, „Lust an Gott“, sapientia. „In einem alten Katechismus stand der naive Satz: ‚Der Mensch ist auf Erden, um in den Himmel zu kommen und selig zu werden‘“ (57). Und das scheint nur auf die schlichteste Formel zu bringen, was differenzierter Thomas von Aquin in seiner Summa theologiae entfaltet. In der Bibel hingegen begnügt sich der Mensch mit seinem irdischen Teil, während umgekehrt die Weisheit Gottes Lust am Menschen hat (Spr 8, 31; Weish 7, 27). Nicht der Mensch wird Gott, sondern Gott Mensch. Dessen Vollendung aber ist der Dienst (Jes 41, 1 ff; Mt 12, 18 ff; Lk 22, 27 – Joh 13, 15). Ignatius, gestützt auf den Lombarden bzw. Hugo von St. Victor, verbindet beide Wege dahin, daß der Mensch zum Gottesdienst geschaffen, eben dies jedoch (weil ja nicht Gott dessen bedarf) zu seinem Heil gedacht sei. „Lob, Ehrfurcht und Dienst“ nennt er im *Fundament* der Exerzitien als Schöpfungsziel (Nr. 23), „und nur in einem kurzen Nachsatz und wie nebenbei erwähnt [er], daß der Mensch, so handelnd, ‚seine Seele rettet‘“ (60). Darum heißt es dann im *Suscipe* (Nr. 234): „Gib mir deine Liebe und Gnade, das ist mir genug.“²

v. Balthasar wehrt schließlich jegliche Abwertung des augustinisch-thomanischen Ansatzes ab. Stand schon für Platon, Aristoteles, die Stoa und Plotin nicht der Mensch im Zentrum, sondern das übermenschlich Göttliche, so dürfe man noch weniger Augustinus und Thomas „eines solchen verborgenen Egoismus zeihen“ (61). Das ist auch hier nicht die Absicht; wohl aber sei gefragt, ob die von ihnen verwendeten Denkmittel nicht doch das eigentlich Gemeinte unvermeidlich verkürzen, es jedenfalls nur undeutlich zum Ausdruck bringen. Das soll unter drei Rücksichten erwogen werden: im Blick auf (1.) das Böse, (2.) das Wesen von Liebe und (3.) das Geschehen der Schöpfung – mit einem trinitarischen Ausblick. Dabei ist das Ziel dieser Erwägungen systematisch. Der Verfasser

¹ GuL 59 (1986) 54–61. – Geschrieben für eine in Frankreich geplante Festschrift im Blick auf seinen 85. Geburtstag, sei der Beitrag jetzt ein Zeichen des Dankgedenkens an den machtvollen Lehrer.

² Ähnlich hat so auch der Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands von 1955 in seiner ersten Antwort formuliert: „Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und einst ewig bei ihm zu leben.“

will sich also nicht in den Streit der Thomas-Fachleute einmischen³, auch wenn – exemplarisch – Thomas zitiert wird.

I. Das Böse

Als was erscheint das Böse in einem Appetitus-Denken? H. Reiner hat meines Erachtens begründet deutlich gemacht, „daß in einer solchen eudämonistischen Ethik die sittliche Schuld nichts wesentlich anderes als *Torheit* sein kann, ebenso wie das sittliche gute Handeln hier letzten Endes nichts anderes ist als *Weisheit*“ (328). Auch Karl Rahner geht auf die „traditionelle Theologie“ ein, derzufolge das Böse „nur sub ratione boni gewollt werden“ könne.⁴ „Der Wille zum Guten ist also überall am Werk, auch dort, wo Böses getan wird.“ Das Böse werde demnach stets nur kategorial gewollt, transzendental geht es in jedem Fall um das Gute, die Glückseligkeit. Demgegenüber spricht Kant rigoros vom „radikalen Bösen“ und hat sich dafür von Goethe entrüsteten Tadel eingehandelt.⁵ Doch was versteht er näherhin darunter? – Eine „Verkehrtheit des Herzens“ (B 36 [686]) im Sinn der Maxime, „die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz ändern (nicht moralischen) nachzusetzen“. ⁶ Radikal heißt diese „Verstimmung“ (46 [694]), weil sie „den Grund aller Maximen verdirbt“ (35 [686]); aber sie ist dies Wurzelböse für Kant, wie er mit wünschenswerter Klarheit anmerkt, nur im Menschen.

In der Tat reicht das eigentlich Böse tiefer als bloß bis zu einer, sei es auch grundsätzlichen, Verstimmung im Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit. Ein „schlechthin böser Wille“ hätte den „Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder“: in einem „teuflischen Wesen“ (32 [683f]). Erst so ist „das Böse als Böses zur Triebfeder“ genommen (36 [686]).⁷ Eben dies aber scheint thomanisch/thomistisch inakzeptabel zu sein. Zwar differenziert Thomas in einem zentralen Punkt die augustini-sche Privatio-Bestimmung des Bösen⁸: durch die frei-willentliche Set-

³ Vgl. die Kontroverse zwischen Servais Pinckaers und Hans Reiner in: P. Engelhardt (Hrsg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963, 228–328.

⁴ Verharmlosung der Schuld in der traditionellen Theologie?, in: *Schriften zur Theologie* X 145–163, 158.

⁵ An das Ehepaar Herder am 7. 6. 1793: Es habe „Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen“ (Hamburger Ausgabe der Briefe II [1964] 166).

⁶ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 23 (Werke in sechs Bänden [Weischedel], Darmstadt 1966, IV 677); vgl. B 34 (685): „Umkehrung der Triebfedern“.

⁷ Die „Sonne Satans“: die „Gier nach dem Nichts“. *Georges Bernanos, Sous le soleil de Satan* II 1: *Oeuvres romanesques* (Pléiade) 1961, 237: „Connaitre pour détruire, et renouveler dans la destruction sa connaissance et son désir – ô soleil de Satan! – désir du néant recherché pour lui-même.“ (Die Sonne Satans, RoRoRo 1950, 211f).

⁸ Vgl. *L. Oeig-Hanhoff*, Die Philosophie und das Phänomen des Bösen, in: K. Forster (Hrsg.), *Realität und Wirksamkeit des Bösen*, Würzburg 1965, 37–68, 57: de malo I 1 ad 12.

zung komme eine Positivität zustande, „welche den moralischen Grundsatz von Gut und Böse zum konträren macht“ (Wolfgang Kluxen).⁹ Und so betrachtet, „kann das Böse dann auch vom Willen tatsächlich erstrebt werden“ (ebd). Gleichwohl könne es nur „sub ratione boni“ gewollt sein, also „wenn es von der Vernunft nicht als Böses, sondern unter dem Anschein des Guten dem Willen vorgestellt wird“. Das zeigt sich insbesondere darin, daß in einer Welt der „natura pura“ die Engel – weil in ihrem intuitiven Erkennen ohne Irrtumsmöglichkeit – unfehlbar wären.¹⁰ (Oeing-Hanhoff weitet – 61 ff – diese Überlegung auch auf die ursprüngliche Situation des Menschen aus.)

Nun ist Thomas freilich zuzustimmen, daß Freiheit als solche nicht Fehlbarkeit und Wandelbarkeit einschließt. Aber im Blick auf die gerufene Freiheit des Geschöpfes zeigt sich hier eine erstaunliche Beschränktheit des Wirklichkeitszugangs. Oeing-Hanhoff arbeitet das nicht so scharf heraus, weil er vor allem darauf abstellt, daß weder Engel noch Mensch in einer rein natürlichen Welt „personale Beziehungen verfehlen“ (63). In einem Nebensatz zuvor sagt er freilich doch, worauf es jetzt ankommt: daß die – ein schuldhaftes Nein der Geistgeschöpfe erstlich ermöglichende – übernatürliche Berufung auch „deren Personalität [erst] konstituiert“. Im Klartext also: Schuld ist darum nicht möglich, weil im „Naturzustand“ noch keine Personalität besteht. Wir müssen jetzt nicht das Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Ordnung erörtern (ein dankbarer Hinweis auf Henri de Lubac mag genügen); die Wortmeldung beschränkt sich dahin, Verwunderung, ja Befremdung darüber zu äußern, daß Geist- und Freiheitswesen von „Natur“ aus sollten unpersönlich existieren können: in einem Verhältnis zum Guten, das nicht als Entschiedenheit aus eigener Entscheidung erwachsen wäre.

Rahner hat dem Verharmlosungsvorwurf mit der Rückfrage entgegnet, ob ein christliches Bedenken des Bösen nicht mit Notwendigkeit von der Hoffnung auf dessen Überwindung bestimmt sein müsse, und zwar derart, daß ihm eine reinliche Scheidung der Komponenten gar nicht möglich sei. „Man kann nur entweder in der in Freiheit angenommenen Hoffnung der Vergebung *oder* in der in Freiheit vorgelassenen Verzweiflung der Schuld leben (auch wenn man weder das eine oder das andere reflektiert, ja nicht einmal adäquat reflektieren *kann*)“ (Anm. 4, 163). Aber die kritische Anfrage an die Theologie hat noch tiefer zu loten. Wie ernst nämlich wäre gerade die Vergebung zu denken? Rückt sie ein solches Konzept nicht in fatale Nähe zum „Tout comprendre c'est tout pardonner“? Wobei die Redensart (sonst gibt sie keinen Sinn) „vergeben – pardonner“ und „excuser – entschuldigen“ unterschiedslos vermischt; zwei Dinge, die in Wahrheit sich geradezu konträr entgegenstehen. (Ver-

⁹ Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg ²1980, 212; Sth I 48, 1 ad 2 u. 3.

¹⁰ Sth I 62, 1; Oeing-Hanhoff 59.

gebung impliziert einen Schuldspruch, Entschuldigung besagt, es liege kein Verschulden vor.)

Es scheint, als spiegle sich hier erneut das apersonale Schöpfungsverstehen¹¹, und damit ein entsprechendes Verständnis von Freiheit als bewußtem Appetitus, der erst durch eine übernatürliche „Zusatzaufgabe“ in Schuld geraten kann. Warum aber muß oder darf eine solche Folgeverweigerung dann eigentlich in einen ewigen *Selbstwiderspruch* und in endgültige Verlorenheit führen? Oder nochmals anders: mag ein Appetitus auch, wenn über sich hinaus gezogen und dabei scheinend, darin nun „sich selbst zur Strafe werden“ (Conf. I 12, 19): inwiefern zeigt ein solches Versagen die eigentliche Dimension der Schuld – die der Verweigerung von Liebe?

Thomistisch (oder etwa auch in Schellings Sinn) wird man erwidern: eben als Verweigerung des Darüberhinaus, als Selbstbeschränkung auf das Endliche, das just durch diese Reduktion absolut gesetzt werde. So erklärt Bernhard Welte vom Bösen, daß es „darin besteht, das Endliche unendlich wichtig zu nehmen“¹². Aber kann diese Auskunft genügen? Warum verabsolutiert jemand derart das Endliche? Aus irrehender Liebe?¹³ (Und wer/was führt sie so in die Irre?) Oder geschieht dies nicht doch – wo es ernst wird – im Gegenteil aus der grundsätzlichen Absage an sie? Woraus dann auch das Wichtignehmen sich, näher besehen, als Vorwand erweise (ist eigentlich doch „alles, was entsteht, [nur] wert, daß es zugrunde geht“ – Faust V. 1339 f). Damit aber erhalten nun *Privatio* wie *Kontrarietät* zum Guten im „Begriff“ des Bösen eine neue Qualität. Statt einer Gestalt von Liebe, einer verqueren Form von Bejahung enthüllen sie sich als wirkliches und unzweideutiges *Nein*. Keinesfalls darf man das unbegreifliche (aber nicht unverständliche) Sinn-Geheimnis der Freiheit mit dem widersinnigen „mysterium iniquitatis“ (2 Thess 2, 7) identifizieren, das (statt allein für uns) *in sich* nicht zu verstehen ist, so sehr wir uns „darauf verstehen“.

Unbestreitbar läßt sich auch ein *Nein* als Bejahungsmodus beschrei-

¹¹ So wenn Rahner als „Grundüberzeugung aller theologischen Schulen im Christentum“ vertritt, „daß Gott das freie kreatürliche Gute von sich aus prädestinieren kann, immer und überall, wenn er will, ohne dadurch die Freiheit und Verantwortlichkeit der geistigen Kreatur aufzuheben“ (152). Mag diese Formulierung u. U. noch als ein Hinweis ins Geheimnis gelten können, so keineswegs mehr die Verdeutlichung: „... darum kann Gott durchaus – und wenigstens von uns her gesehen ohne Sinnwidrigkeit – in seiner absoluten Souveränität die Freiheit als gute oder als böse Freiheit setzen, ohne dadurch die Freiheit selbst zu zerstören.“ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, u. ö., 112.

¹² Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Freiburg u. a. 1982, 172 (Nietzsches Idee vom Übermenschen und seine Zweideutigkeit).

¹³ Im dritten Teil dieser Studie wird sich zeigen, daß Weltes Formulierung als solche sogar das Geschehen von Schöpfung und Erlösung kennzeichnen könnte. – Zu Weltes Sicht des Bösen im Kontext seines metaphysik-kritischen Einheits-Denkens überhaupt siehe die demnächst in Freiburg (FThSt) erscheinende Münchener Dissertation (1988) von *Hubert Lenz*: „Mut zum Nichts als Weg zu Gott.“

ben.¹⁴ Doch ebenso unbestreitbar gelingt dies erst aufgrund einer Formalisierung, in der alle Inhaltlichkeit und qualitative Differenz verblaßt ist. Wird ‚Gut-‘ synonym mit ‚Gewolltsein‘, muß und kann man niemanden zum Guten rufen (höchstens noch ihn an das von ihm „eigentlich Gewollte“ erinnern). Und soll Liebe einzig wissentliches Streben, also Wollen heißen, werden Hohelieder auf sie sinnlos.¹⁵ Das aber will ich nicht akzeptieren. Was also verneint das Böse als Nein zur Liebe? Was ist diese selbst und von Wesen?

II. Liebe

Von der Antike an bis heute wird sie als Verlangen und Sehnsucht beschrieben. Plausibel, ja fast selbstverständlich, sobald man „Liebe“ vom ethischen Sich-Beziehen als solchem abheben will. Ihr Glück ist die Erfahrung des Einswerdens von Getrenntem. Das Dilemma, das aus dieser Konzeption entsteht, soll hiermit nicht zum wiederholten Male ausgebreitet werden. Genug, es in Erinnerung zu rufen: entweder nämlich sind die „Platonischen Hälften“ unglücklich – solange eins das andere noch nicht gefunden und und sich mit ihm wiedervereinigt hat, oder sie sind verschwunden, weil nun in ein Ganzes „aufgehoben“. Mit Hölderlins Bild: solange die Ströme, durch Gebirge behindert, im Fluß sind, leiden und sehnen sie sich – im Meer als ihrem Ziel gibt es sie als solche nicht mehr. Und weder das eine noch das andere wäre zu preisen; was sich hier anbietet, ist dann höchstens ein „Klaglied“. Mit anderen Worten: führe ich die „Guttheißung“ (Josef Pieper)¹⁶ auf den Einungswillen zurück, dann wird sie, konsequent genommen, vorläufig: gültig nur für so lange, als sie eine *Verheißung* ausspricht. Mit deren Erfüllung erlischt sie, weil entweder das Gut im Verlangenden oder dieser in jenem aufgegangen ist. Die „Ewigkeit“, die alle Lust will, offenbart sich als das Nichts des „unbewußt – höchste Lust“. ¹⁷ In der Sprache Sigmund Freuds: Lebens- und Todestrieb fallen zusammen, und zwar keineswegs in einem (gar „höheren“) Dritten, sondern – wie nach Tilgung aller Unterschiede und Konturen einzig zu erwarten – im zweiten. Um den Bezug von Nein und Ja (Anm. 14) noch einmal aufzugreifen: der In-eins-Fall beider mündet – als Nein zum Ja wie Ja zum Nein – in die Realisierung des Nein.

Woher aber dann ursprünglich Ja und Leben? Der gnostische Rekurs

¹⁴ Auf die Frage „Sagst du wirklich Nein?“ ergeht die Antwort „Ja“. Und darin zeigt sich ein ontologischer Sachverhalt: daß auch das Nein ein Seins- und Selbstvollzug ist. Aber im Ernstfall dient das Ja hier dem Nein – nicht wie im Kindertrotz, wo umgekehrt das Nein dem (sei’s tatsächlichen, sei’s nur vermeintlichen) Nein zum eigenen Ja gilt.

¹⁵ Konsequent spricht Augustinus von zwei Liebe(sforme)n, von „Kloaken“- oder Gartenwasser (In Ps 31 II 5). Und führt von hier nicht ein direkter Weg zur Subsumption von Schuld und Bösem unter die Lebens-Gegensätze in der Schule C. G. Jungs?

¹⁶ Über die Liebe, München 1972, 38 ff.

¹⁷ F. Nietzsche, Das andere Tanzlied: Also sprach Zarathustra III (Krit. Studienausg. 4, 285 f). R. Wagner, Schlußworte von Tristan und Isolde.

auf Bruch, Herausfall, Ent-zweiung löst keine der aufgeworfenen Fragen (dazu in Schritt III). Von ihm aus lassen sich weder wahre Vielheit (von Ganzen statt Bruckstücken) noch (ungebrochen) echte Einheit denken. Also heißt es, genauer zuzusehen, welches Eins und welche Ein-samkeit der Mensch tatsächlich sucht. Er fragt, notiert H. U. v. Balthasar, „nach jener inneren Liebe und Zwiesprache, die jenseits eines bloßen Gegenüberstehens von Ich und Du liegt, in einer Region, wo Eins *und* Zwei hinter uns liegen ...“¹⁸

In welchem Sinn jedoch kann man sich nach etwas dieser Art sehnen? Nicht mehr, so hier die These, als nach einer Erfüllung und Ergänzung für sich, für das eigene Ich, sondern nur als Verlangen nach der entsprechenden eigenen *Antwort* auf einen Anruf. Also gerade nicht mehr als Suche nach ungeschiedener Ganzheit (ob nun im „Haben“ oder im „Sein“), sondern nach ganzheitlichem Sein-für (mag dies Haben heißen oder Gehabt-sein, wenn man es nur nicht, wie Erich Fromm, mit der Kategorie des Besitzens vermischt). Dies Sehnen und Suchen (= appetitus) ist also eingeständenermaßen vergänglich, auf seine Selbstaufhebung hin aus: doch zur Aufhebung seiner selbst in die Liebe. Diese wirkt darum zwar bereits anfänglich und vorläufig in ihm; aber sie kann andererseits nun nicht mehr selbst als Appetit gedacht werden. Guttheißung steht nicht mehr im Dienst der Einung, sondern Einung (als Verbunden-sein) im Dienst jener: ‚verbunden‘ jetzt im Doppelsinn, nämlich verbunden *zu* und eben derart *in*¹⁹ dem Lobpreis dessen, was/der gut ist. Damit zeigt sich als Kern der Liebe statt des Strebens das Sich-Anvertrauen, statt des Wollens Sich-Verlassen, in der Höchstform als Ekstase: Hingerissenheit; statt Suche und Erfüllung selbstvergessenes Empfangen: Resonanz = Entsprechung.

Robert Spaemann hat in seinem Fénelon-Buch eine kleine Abhandlung Jean Pauls herausgestellt, die ihrem Autor offenbar besonders wichtig war und die es verdient, dem Vergessen entrissen zu werden.²⁰ In verblüffen-

¹⁸ Das Weizenkorn, Einsiedeln ³1958, 15 (Hervorhebung Sp.). – Vgl. *Elmar Salmann* zur „monologischen“ Dichte des Wir-Gesprächs in Gott: Neuzeit und Offenbarung. Studien zu einer trinitarischen Analogik des Christentums, Rom 1986, 276. – Darum wäre es gänzlich verfehlt, die Todes-Rede wahrhaft christlicher Mystik im Sinn theopanistischer Selbst-Aufhebung oder asiatischer Selbst-Auslöschung zu lesen. Vgl. *A. M. Haas*, *Mors mystica*. Thanatologie der Mystik ..., in: *FZPhTh* 23 (1976) 304–392.

¹⁹ Verbindlichkeiten sind es, die verbinden. Wobei Rechtsverbindlichkeiten stets ein zweites sind; denn wir haben („ius ad alterum“) dem andern das *Seine* zu geben. Woher hätte und könnte man dies? Wenn wir von vorangegangenen Unrecht („widerrechtlicher Aneignung“) absehen wollen, dann allein aus der verbindlichen Gewähr des *Heiligen*: „Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammen/ Bindet; bänd es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz./ Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister./ Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.“ *J. W. v. Goethe*, *Vier Jahreszeiten* 68 f: SW (Artemis-Ausg.) I 263.

²⁰ *R. Spaemann*, *Reflexion und Spontaneität*. Studien über Fénelon, Stuttgart 1963, 265 ff; *Jean Paul*, *Werke* (Miller/Höllerer), München ³1970 ff, IV 219–223: Es gibt weder eine eigennützige Liebe noch eine Selbstliebe, sondern nur eigennützige Handlungen. (Nr. 3 der *Jus de tablette* im Anschluß an das Leben des Quintus Fixlein.) Ein erster Entwurf dazu, mit

der Weise belegt sie nämlich die Selbstlosigkeit der Liebe gleichsam vom Gegenpol her: Ein geiziger Universal-Erbe ist dem bislang ungeliebten Onkel dankbar für dessen Testament: Sein Dank ist eine Weise von Liebe (so wie Undankbarkeit lieblos wäre). Und diese Liebe hat ihren Ursprung im ererbten Reichtum, gründet also in der Selbstliebe des Erben? Jean Paul gibt zu bedenken: „Wenn der Universalerbe ebensoviel Gold, als die Erbschaftsmasse beträgt, im hohlen Kopf einer Statue fände: so empfänd' er darum nicht einmal so viel Liebe gegen sie, als ein schwärmerischer Artist vielleicht für sie hat. Und wenn der Erbe dieselbe Summe im Sarge des Erblassers anträfe: so hätt' er wieder keine Liebe für ihn ... Folglich liebt der Erbe am Wohltäter nicht seine metallische Nützlichkeit – diese hatt' er schon vor dem Geben lieb –, sondern seine *Gesinnung* gegen ihn, d. h. seine Liebe“ (219).

Unsere Liebe meint also nicht eigentlich erwünschte Dinge, seien es selbst Schönheit, Stärke, Fertigkeiten von Personen (sosehr jemand z. B. Poesie oder auch schnelle Wagen nicht bloß [für sein Leben] gern mag“, einen Filmstar nicht bloß [glühend] verehrt, sondern diesen wie jene zu „lieben“ versichert); sie meint vielmehr, genau genommen, den liebenswürdigen „Seelenzustand“ des andern (ebd.), den liebevollen „Zustand eines fremden Ichs“ (220). Diese Liebe entdeckt der Dankbare erst aufgrund der „Befriedigung des Eigennutzes“ (219), und seine eigne Liebe wäre unstreitig geringer, wenn nicht er der „Gegenstand“ der „Menschenliebe des andern“ geworden wäre (220). „Aber der Grund benimmt der Liebe des Universalerben von ihrer Reinheit nichts“ (ebd.). Will sagen: wie auch immer erweckt, ist Liebe eben Liebe, wenn auch unterschiedlichen Grades und Ausgriffs. Rose „über/dem Dorn“, ja aus dem Dung! Sowie: „alle Liebe liebt nur Liebe“ (ebd.).

Damit wird weder der Bestand von legitimem Eigeninteresse noch die Tatsache illegitimer Selbstsucht bestritten. Es gibt ohne Frage sinnvolle Sorge um und für sich, eigensüchtige Handlungen und egozentrische Phantasien; aber die Liebe als solche ist uneigennützig (mag sie im „natürlichen“ Menschen auch durch egoistische Phantasien gewinnen). Daran folgert nun der Dichter, daß es keine Selbstliebe geben kann. „Da Liebe nur gegen Liebe entbrennt: so müßte die Selbstliebe sich lieben, eh' sie liebte, und die Wirkung brächte die Ursache hervor, welches so viel wäre, als sähe das Auge sein Sehen“ (221).

In der Tat, Liebe ist Blick auf den anderen. Darum bleibt die Rede von Selbstliebe mißlich (und diese Mißlichkeit zeigt sich bereits im sprachlichen Unbehagen angesichts der Wörter ‚Selbst-‘ und ‚Eigenliebe‘); sosehr der Mensch bei sich daheim, sich selber gut und „Freund“ sein soll.

Einwänden seines Lehrers Pfarrer J. S. V. Völkel samt J. Pauls Antwort, einer Rezension seines Freundes K. F. W. Wernlein hierzu und nochmaliger Antikritik Jean Pauls in: Sämtl. Werke, Abt. II, München 1974 ff, II 663–684 (mit Kommentar in IV 440 f).

Dabei geht es mir erstens nicht (so wenig wie Reiner, der sich diesbezüglich gegen Pinckaers verteidigt²¹) um psychologische, sondern um ontologische Klärung, zweitens aber auch nicht eigentlich und erstlich um Moral. Knüpfen wir dafür erneut an dem Gedanken an, daß eine auf Einungswillen verkürzte Liebe sich aufheben würde. Um Vereinigung (Verbundenheit) ist es ihr gleichwohl und bestimmend zu tun (wir kommen darauf zurück). Mit sich selbst aber ist das Ich nicht bloß vereinigt und verbunden, sondern selbst, eins. Alle „Selbstdifferenzen“ sind sekundär. Das Ich ist (wenn auch nur, nein: *eben* nur dank Selbst-Bezüglichkeit und -Unterscheidung) mit sich identisch – und es soll dies sein; dem Du indes steht es (auch und gerade in Verbundenheit) *gegenüber*. Ich sehe nicht mein Sehen, hieß es bei Jean Paul. Und kann ich auch mein Auge im Spiegel erblicken, so hat eben dieses gesehene Auge seinerseits kein Blickfeld. Aber ich sehe das Sehen des Gegenübers, das mich anschauende Du – videns videntem.²²

Haben wir so die Hervorhebung des Einungswillens²³ relativiert, könnte man dem nun andererseits die Betonung von Sorge und Wohltun: den amor benevolentiae entgegensetzen. Dann käme Bruno Schüllers Begriff der „Unparteilichkeit“ ins Spiel.²⁴ Dahingehend nämlich möchte ich mit ihm das „... wie dich selbst“ des zweiten Hauptgebots interpretieren: als Abkürzung für die Normenfindung der „Goldenen Regel“.²⁵

Die Berufung auf dieses Gebot (Lev 19, 18; Mt 22, 39) erbringt also keinen treffenden Einwand gegen unsere These.²⁶ Oder wäre Liebe wirk-

²¹ Anm. 3, z. B. 315.

²² *Augustinus*, Sermo LXX II 3: „hoc enim bonum est videntem videre.“ Vgl. das Grundwort „L'attention – Aufmerksamkeit“ bei *Simone Weil*: „auf ihrer höchsten Stufe“, „von jeder Beimischung ... gereinigt, ist sie Gebet. Schwerkraft und Gnade, München 1952, 209 (Cahiers III, Paris 1974, 158).

²³ *Augustinus*, De trin. VIII 10, 14: „Quid ergo est amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens ...“

²⁴ Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf 1980, 79–88.

²⁵ A. a. O. 89–106. Es meint also keine Begründung; darum fürchte ich hier auch nicht wie er die falsche „Normativität des Faktischen“ (82). Ein faktisches Maß wird benannt, das Solen wäre von anderswoher zu begründen.

²⁶ Die Freundschaft des Wohlwollens wird hier geboten, und zwar für den Nächsten wie für mich selbst: nicht bloßes Tun, auch ein Gesinntsein, ja Affekt – um es ausgerechnet mit *I. Kant* zu sagen: „Den Nächsten lieben heißt: alle Pflicht gegen ihn *geme* ausüben“ (Hervorhebung im Text: KpV A 148, Werke in sechs Bänden [Anm. 6] IV 205). Also, verdeutlicht Josef Pieper, „mit Freuden“ (Anm. 16, 122). Trotzdem ist das nicht „Liebe“. Wenn freilich Pieper schreibt (10 u. 77 f), es sei's „noch nicht“, so wende ich mich gegen dieses „noch“ bzw. „nicht schon genug“. Nicht generell; denn wer wollte dem im Blick auf Leidenschaft und geistig-geistliche Bejahung widersprechen? Wohl aber für die „Selbstliebe“, um die es jetzt geht. Die „unio affectus“ nämlich, die nach Thomas (Sth II–II 27, 2) durch die Liebe hinzukommt, verbindet im *Gegenüber* (mit dem, was anzieht und im Anschauen gefällt – I 5, 4 ad 1); sie setzt dabei die Selbstidentität des Wollenden bzw. Schauenden voraus. – Doch ist es eben nicht bloß um Einigung zu tun, nicht einmal erstlich: Widerspruch darum auch zu Thomas' eigener These: Daraus, daß Eins-sein stärker ist als Einigung (II–II 25, 4), folgt für mich keineswegs, die Liebe zu sich sei „Urform und Wurzel der Freundschaft“. (Womit ich sie nicht ablehne [Weizenkorn: Anm. 18, 87]; doch *A. von Speyr*, *Lumina*, Einsiedeln o.J., 24: „Es ist

lich in ihrem Kern Sorge-für – und nicht erstlich feiernde Rühmung, Fest? Und ist das Glück des Festes nicht die Selbstvergessenheit als selbstvergessenes Entzücken? Es ist wohl gut, erneut zu betonen, daß jetzt nicht primär und wesentlich moralisch reflektiert wird (was auch weniger notwendig ist als bei einem Konzept, das von „natürlicher Selbstliebe“ ausgeht). Weder sei damit bestritten, daß Liebe sich in *Tat* und Wahrheit auswirken soll, noch ist es gar um „Selbstverleugnung“ zu tun, aus welcher Selbst-Rücksicht (hier modo negativo) dann nur zu rasch der Umschlag in Programme von Selbstfindung und -verwirklichung hervor geht.²⁷

Ontologisch wird vielmehr nach der Seinsverfassung von Geist und Freiheit oder, richtiger: von Personalität gefragt (worauf die Antwort in dieser Skizze nur implizit erfolgt). Richtiger, weil man zwar Geist und Bewußtsein noch „intentional“ interpretieren könnte, in einer Sicht allerdings, auf deren Grenzen zuletzt besonders Emmanuel Levinas in seiner Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger aufmerksam gemacht hat. Im Ernst *personalen* Bezugs jedoch geht es nicht mehr um Ausgriff und Absichten auf jemanden, sondern darum, sich ergreifen und ansprechen zu lassen. Was aber wäre und sollte ein Ergriffensein durch sich selbst? Was hieße es, vom eigenen Ich und dessen Wert erfüllt zu sein – statt von dem eines andern?

Dabei ist der Ausdruck „Erfüllung“ noch klärungsbedürftig. Anscheinend steht dieses Problem hinter Pinckaers' Unterscheidung von ‚psych(olog)isch‘ und ‚on(tologi)isch‘ (Anm. 3, 270 ff): was, psychologisch betrachtet, mich hinreißt, bedeutet, ontologisch gesehen, meine Erfüllung (235). Gleichwohl finde ich die Unterscheidung nicht treffend. Man könnte sie im Disput sogar mit guten Gründen umkehren: was mich – im amor complacentiae – (seelisch) erfüllt, ist (ontisch) außer mir. Genauer aber müßte es wohl heißen: ich bin außer mir (psychisch) im (ontischen) Ausstehen auf, als erfüllt (= mit mir identisch, psychisch-ontisch) im Erfülltsein (= In-Dienst-Genommensein – psychisch-ontisch) vom Anderen.

Indes, gibt es nicht trotzdem auch ein derartiges Selbstverhältnis? Und

dir nicht verwehrt, dich selbst zu lieben, aber liebe dich wie irgendeinen deiner Nächsten, mit Demut und in der Gnade des Herrn. Versuche es, dann wirst du vielleicht einsehen, daß du gerade das nicht kannst.“)

²⁷ Von „Pastoral“-Empfehlungen der Selbstbefriedigung sowie dem ipsatorischen Kult des/der Androgynen zu schweigen. Zu Obigem vgl. *J. Splett*, Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung, in: StZ 200 (1982) 409–420. – Darum glaube ich auch die Mahnung *E. Salmanns* nicht auf das Vorgelegte beziehen zu müssen: „Allenthalben ist zu undifferenziert von Überschwang, Entleerung, Selbstlosigkeit, Verströmen die Rede. Man scheint ... Liebe nur noch in dieser steilen Letztform zu kennen“ (Anm. 18, 302). – Statt um Extreme geht es um den Wahrheitskern des Begriffs. Insofern hat es für mich nichts mit Liebe zu tun, wenn Sokrates anrät: „Will das Auge sich selbst sehen, so muß es in ein anderes Auge schauen“ – es als Spiegel mißbrauchend (Alkib. I 133); und ebensowenig, wenn heute – im „Zeitalter des Narziß“ – für ‚Gott‘ als Selbst-Spiegel unseres Ich auf dem Individuationsweg plädiert wird.

zwar nicht bloß in freundschaftlichem Vertrautsein, verantwortlich, oder besorgt, gar bekümmert, sondern durchaus beglückt? In der Tat: „... und freue mich/ Wie's Kind zur Weihnachtsgabe,/ Daß ich bin, bin! Und daß ich dich,/ Schön menschlich Antlitz habe.“ Da das Geschöpf sich nicht selbst macht und herstellt, verdankt es sich einem anderen Vor- = Hervorgang und hat sich von dorthin entgegenzunehmen. Als „Annahme seiner selbst“ bestimmt Romano Guardini angemessener, was man sonst mit „Selbstliebe“ meint.²⁸

Zugleich aber wird eben damit noch einmal deutlich, warum auch die Bibel mir diesen Begriff nicht näherzubringen vermag; denn wenn der Mensch sich annimmt – ist er dann sich selber dankbar (Dank mit Jean Paul als erwidernde Liebe verstanden), und nicht vielmehr der Macht, von der es sich empfängt? Matthias Claudius beginnt sein Lied (die Auslassung jetzt nachgetragen)²⁹: „*Ich danke Gott und freue mich ...*“ Das Selbstverhältnis ist tatsächlich ursprünglich und bleibend vermittelt: schon durch das andere, erst recht ursprünglich durch den/die anderen und durch den „Ganz-Anderen“, von Nikolaus Cusanus richtiger „Non-Aliud“ genannt. Dies aber nicht – Hegelsch – als Ziel und Zweck der Vermittlung, sondern (Mt 6,33) als deren Zu-Gabe und Neben-Frucht, wenn nicht gar umgekehrt in ihrem Dienst: bewußter Gemeinschaft im „Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens“.

Das beschreibt die Situation antwortender Liebe = des Geschöpfs. Versuchen wir eine letzte Verdeutlichung dadurch, daß wir sie von Gottes Liebe unterscheiden. Von dieser soll ja gleich im dritten Teil die Rede sein. In einer ehrwürdigen Tradition wird diese Unterscheidung als die von Eros und Agape verstanden. Eros sei die Grunddynamik des Geschöpfs. Dem widerspreche ich hier. Und zwar nicht aus Mißachtung oder ängstlicher Abwehr des Eros, sondern schlicht der Wahrheit wegen, auch und gerade der seinen (siehe unten Anm. 47). Sosehr den Menschen seine Bedürftigkeit und seine Bedürfnisse zeichnen, so definieren sie dennoch nicht seine Liebe, auch seine „natürliche“ nicht (selbst wenn sie oft erst aus dem Bedürfnis und seiner Erfüllung hervorgeht).

„Der Mensch als bedürftiges Wesen ‚antwortet‘ stets auf ein Gut.“³⁰ Das kann im Sinn erotischen „Ansprechens“ auf einen Reiz, des Verlangens nach einem „Gut für mich“ gelesen werden. So sind wir auch und dürfen, ja sollen wir sein.³¹ Aber tiefer und angemessener will der Satz

²⁸ Die Annahme seiner selbst (1960), Mainz 1987.

²⁹ Täglich zu singen: Sämtliche Werke, München 1968, 149.

³⁰ J. Splett, Liebe (I–IV–V), in: H. Waldenfels (Hrsg.), Lexikon der Religionen, Freiburg 1987, 374–379, 377.

³¹ So will ich weder Augustinus und Thomas noch die „need-love“ (C. S. Lewis) als solche eines „verborgenen Egoismus zeihen“ (Lewis, The four Loves, 1960, dt. Vier Arten der Liebe, Einsiedeln 1961 = Was man Liebe nennt, Basel–Gießen 1979). Nicht die Bedürfnis-Liebe ist egoistisch (denn sie ist vor-ichhaft natural = „kosmisch“, und darin durchaus auch „eksta-

anders aufgefaßt werden: daß nämlich der Mensch eines „hinreißenden“ Gegenübers für seine feiernde Bejahung bedarf, eines Wertvollen und Guten, um darauf antworten und ihm „gut sein“ zu können. Nicht zwischen Eros und Agape, sondern innerhalb dieser verläuft die Konturlinie des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer: von erweckter, hörend-vertrauender Liebe zu jener, welche – ihr sich zu- und anvertrauend – sie hervorruft. Gott nämlich antwortet nicht erst; im Schöpfungsakt hat er sich an keinem „Objekt“ auszurichten; alles ist zur Gänze sein „Projekt“: er liebt in göttlicher Freiheit schöpfungsmächtig ins Nichts.

III. Schöpfung

Wir gelangen damit in den „Ort“ unserer Frage. Warum ruft Gott ins Nichts – und uns aus ihm heraus zum Leben? Im Horizont des Schöpfungsglaubens bedürfte es eigentlich keiner Worte darüber, daß der allmächtige Schöpfer – bei aller Lust seiner Weisheit am Menschen – wesentlich „nichts von der Welt hat“: daß er der Geschöpfe nicht bedarf. Daß ihn also nicht der *Eros* bestimmt (wie schon den Menschen nicht gänzlich!). Dennoch wird diese Einsicht immer von neuem verdunkelt.

C. F. v. Weizsäcker glaubt in einer Interpretation von Goethes Divan-Gedicht *Wiederfinden* der neuplatonischen Kosmogenez-Vorstellung das Prädikat „der philosophisch konsistentesten Lehre“ zusprechen zu sollen.³² „Geburtstrauma der Welt.“ Das sei Erfahrung. G. W. F. Hegel hat sie systematisch = spekulativ auf den Begriff gebracht. Es reiche nicht, Gott differenzierter zu denken als im neuplatonischen *Hen* oder bei Spinoza: „das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.“³³ Noch prägnanter in der oft zitierten Formulierung Hothos: „Ohne Welt ist Gott nicht Gott.“³⁴

Doch wäre Gott göttlich, wenn er erst durch die Welt(geschichte) Gott

tisch“), sondern erst jenes Ich, das sich – „partiisch“ (Anm. 24 f) – von seinen eigenen Bedürfnissen beherrschen läßt.

„Die Liebe vergibt dem Geliebten sogar die Begierde“ (F. Nietzsche, Fröhl. Wissenschaft II 62 [KStA 3, 425]? Demgemäß hätte der Mensch sich auch das Begehren danach, begehrt zu werden, vom andern vergeben zu lassen? Es scheint, als melde sich dahinter nicht bloß die Leibfeindlichkeit eines Eriugena, sondern der Protest darob, „kein Gott zu sein“ (Zarathustra II [KStA 4, 110]).

³² Der Garten des Menschlichen. Beiträge zu einer geschichtlichen Anthropologie, München 1977 u. ö., 346–356, 350.

³³ Phänomenologie des Geistes (Hoffmeister), Hamburg 1952, 20.

³⁴ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Jaeschke) Teil 1, Hamburg 1982, 213.

und vollkommen würde?³⁵ Zu dieser bekannten theologischen Kritik merkt F. W. Graf an, sie werde „unterbestimmt, wenn sie als Ausdruck eines spezifisch theo-logischen Interesses an der Souveränität bzw. unbedingten Freiheit Gottes verstanden wird. Denn sie zielt in erster Linie auf den Aufweis individueller Freiheit im Sinne sittlicher Selbständigkeit.“³⁶

In der Tat fällt mit solcher Notwendigkeits-Konzeption auch die sittliche Freiheit des Menschen dahin. Daß freilich es „in erster Linie“ um sie gehe, ja „allein das emphatische Interesse an endlicher Freiheit auch eine Kritik an Hegels Gotteslehre freizusetzen vermochte“ (ebd.), bleibt eine unbewiesene Unterstellung. In Wirklichkeit nämlich verkürzt gerade die Freiheitsbestreitung nochmals die Wahrheit von Schöpfung und hiermit die „Ehre Gottes“; denn sie bestreitet den Ernst und die Größe seiner Freigebigkeit.³⁷

Freigebigkeit, Überfluß (= Gnade) ist nach dem biblisch-christlichen Schöpfungsglauben der Ursprung der Welt, anstatt daß sie als notwendig, als göttlicher Evolutions-Prozeß zu denken wäre. Darum liegt ihr auch nicht der Eros zugrunde, nicht ein sehndes Träumen aus Einsamkeit³⁸, sondern reine Bejahung. Allein in deren Licht und einräumender Gewähr wird Personengemeinschaft denk- und lebensmöglich. Gewinnt so Gott von seiner Schöpfung nichts, dann umgekehrt sie von ihm alles: vom puren Dasein bis zu Wert und Würde (zuletzt der Kostbarkeit seines eigenen Sohnes – 1 Kor 6, 20), so daß sie nun sogar einen Gewinn für ihn selbst als Liebenden darstellt (näherhin – im Geist – als Gabe des Vaters an seinen Sohn – Joh 17, 6. 24 – wie umgekehrt – 1 Kor 15, 28).

Das soll und muß wohl auch nicht weiter ausgeführt und gerechtfertigt werden. Worauf es mir jetzt ankommt, ist der Gedanke, daß dieses „Ge-

³⁵ Es versteht sich, daß wir hier die Sachfrage erörtern, nicht also die mögliche (doch Hegel ferne) Interpretation des Satzes als solchen – dahin, daß ‚Gott‘ der Name des Für-uns jener absoluten Wirklichkeit sei, die an und für sich betrachtet namenlos wäre. Vgl. beispielsweise *B. Welte*, Religionsphilosophie, Freiburg 1978, 132: „Das unendliche Geheimnis wird Gott, indem es Gestalt wird.“ 140: „In der Epiphanie wird Gott erst Gott, vorher ‚war (er) vielmehr, was er war‘, um Meister Eckhart zu zitieren.“ Äußerst kraß nimmt Hegels „Fadheit“ die Schelling-Vorlesung M. Heideggers von 1936 auf: „Der Mensch muß sein, damit der Gott offenbar werde. [Das wäre Welte-Eckhartisch zu lesen; doch jetzt:] Was ist ein Gott ohne den Menschen? Die absolute Form der absoluten Langeweile.“ *Schellings* Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971, 143.

³⁶ Der Untergang des Individuums. Ein Vorschlag zur historisch-systematischen Rekonstruktion der theologischen Hegel-Kritik: in: F. W. Graf/F. Wagner (Hrsg.), *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart 1982, 274–307, 302.

³⁷ *Vivens homo Dei gloria*. Irenäus, *Adv. haeres.* IV 20, 7. – Siehe auch *R. Guardinis* personale Konzeption von Schöpfung durch das Wort: der Dinge aus Befehl, der Person aus dem Anruf (Welt und Person, Würzburg 1940, 115 f). Darum genügt es nicht, inadäquate *Vorstellungen* in den *Begriff* zu flüchten; tiefer ist der monologische Begriff in ein bewußtes Gegenüber und Mit-eins zu entschränken: zur personalen Vor-stellung als „relationis oppositio“ (Anselm v. Canterbury, *De process. spir. sti.* 1).

³⁸ So unter anderem heute z. B. *D. Sölle*, *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985, 27 ff; hier 29 gar die Frage (zu der jeder Kommentar sich erübrigt): „Warum hat die abendländische Theologie eine Lehre von der ‚creatio ex nihilo‘ entwickelt, aber nie eine ‚creatio ex amore‘ gedacht?“

setz“ des Ursprungs der Welt auch ihre alles durchstimmende Logik sein muß. Verdankt sich also die Schöpfung freier Freigebigkeit, dann muß eben diese als ihre Grundstruktur und -verfassung ausgemacht werden können (statt etwa „struggle for life“) – allen späteren Verstellungen und noch so weit- wie tiefreichenden Verkehrungen zum Trotz.

Auch innerhalb der Welt und ihres Laufs ergäbe sich demzufolge als Sinngehalt welcher Phänomene auch immer eine Grundbewegung nicht – evolutiv – von Armut zu Reichtum, sondern umgekehrt von diesem zu jener, das heißt, von der Identität zum Bezug, vom Besitz zum Empfangen; mit einem suggestiven Titel von E. Levinas gesagt: *De l'Être à l'Autre*³⁹.

Reichtum und Armut in ihrer Reziprozität (nicht: Komplementarität⁴⁰) bilden das große Thema Ferdinand Ulrichs.⁴¹ Darum mag es hier bei diesem Hinweis bleiben (wonach der Empfänger den Geber empfängt wie der Geber dessen Empfangen). Jetzt ist es vor allem darum zu tun, daß weder Geben noch Empfangen eigentlich auf Bereicherung zielt (sosehr der Austausch – unbestritten – die Partner reich macht), sondern auf das Spiel des Hin und Wider als solches. Nicht darum geht es, stark zu werden – auch nicht in jenem Sinn, in dem der Aquinate zur Hoffnung des Menschen auf Gott den Satz des Aristoteles zitiert: „Was wir durch unsere Freunde können, können wir sozusagen durch uns selbst.“⁴² Es kommt vielmehr – in strengem Wortsinn und mitnichten spielerisch zu nehmen – darauf an, „schwach zu werden“, in einer „Schwäche“ für den anderen – bis hin zu jenem letztlich seligen Schmerz, den Maurice Blondel als das Siegel des anderen in mir definiert hat.⁴³

Schuld, das Böse, denkt die Tradition als Unterscheidung: Selbst-Abgrenzung, weil sie Liebe primär als vis unitiva, copulativa, als Appetitus auf Komplementarität hin versteht. Seine Vollendung erreicht dies Verständnis in Hegels These von der Notwendigkeit des Bösen, das nur nicht bestehen bleiben, nicht aber nicht geschehen soll.⁴⁴ Und am wirksamsten

³⁹ In: La Revue des Belles Lettres 2–3, Genève 1972, 193–199. (Dabei kann ‚l'autre‘ jenen unfaßlichen „Dritten“ meinen, dessen „Spur“ im Gegenüber: ‚l'autrui‘ begegnet.)

⁴⁰ Vgl. L. Boff, Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung, Düsseldorf 1985, 50–52.

⁴¹ Siehe z. B. Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit, Einsiedeln 1970; Leben in der Einheit von Leben und Tod, Frankfurt/M. 1973; Gegenwart der Freiheit, Einsiedeln 1974.

⁴² Sth I–II 5, 5 ad 1 (Nik Eth III 5, 1112 b 27 f).

⁴³ Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg–München 1965, 405 (L'Action [1893], Paris 1950, 380). Lieben heißt, „das Leiden lieben, weil wir so Freude und Tun eines anderen in uns lieben: diesen in sich liebenswerten und teuren Schmerz, den alle bejahen, die ihn erfahren und ihn gegen alle Lieblichkeit der Welt nicht tauschen möchten“ (406 [382]).

⁴⁴ Z. B. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die vollendete Religion (Jaeschke), Hamburg 1984, 42. Vgl. A. Peperzak, Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes, Stuttgart–Bad Cannstatt 1987, 170f. (Dazu wie auch im Rückbezug auf die Zielüberlegungen von Teil I zum Geheimnis, eine Notiz Heinrich Waggerls: „Gewisse Dinge verstehe ich nicht mehr, sobald ich sie begriffen habe.“ Sämtl. Werke, Salzburg 1970, II 649.)

ist es wohl heute in seiner psychologischen Fassung: als Integrationsprogramm des (vierheitlichen) Lebens-Ganzen gegen eine ethische Beschränkung auf die (trinitarische) lichte „Hälfte“ von Seele und Weltgrund (C. G. Jung).

Demgegenüber sei hier vertreten, daß gerade Liebe der Wille zum Anderen, zu Anderssein und Differenz ist, das Ja zu Fülle und Ganzheit. (Schuld entspringt der Verweigerung solchen Unterscheidens von Dein und Mein, Du und Ich; sie ergänzt nicht, sondern – wie bedacht – verneint.) Differenz besagt selbstredend Gemeinsamkeit der Differenten. Schon die trennende Wahrung von Mein und Dein geschieht im gemeinsamen Rechts-Raum, erst recht die wahrende „Aufhebung“ ihrer ins gemeinsam „Unsrige“. Daher das bleibende Recht transzendentalen Einheits-Denkens. Daher auch das stete Streben der Liebe nach Einheit. Doch für sie dient nicht die Differenz (dem Bewußtsein) der Einheit, nicht das appetere ist ihre Grundkraft und -bewegung, sondern im Einssein will jeder dem andern und dessen Eigensein dienen. Denn „unsrig“ ist eben das Für- als Mit-einander von Ich und Du, darin eins dem andern Raum gibt. Statt daß eines („tat tvam asi“) das andere wäre, ist es da, um ihm sein Da-sein einzuräumen.

Darum vollendet sich zwar die Liebe im Schauen (J. Pieper⁴⁵), doch nicht als im Erreichen und Besitzen des Geliebten (durch „unio in subiecto“), sondern als selbstloses Hingegebensein daran. In der Festlichkeit „sich freuender Liebe“⁴⁶ wird offenbar, was sie angeldlich auch schon in ihren unscheinbaren Weg-Gestalten bestimmt. Die Abwesenheit nämlich jeglichen Eigenwillens und Strebens, reines Antwort-sein, purer Dank – und dies zuletzt nicht dessentwegen, was sie empfängt (Anm. 28 f.), sondern ob des gebenden Gebers: „propter gloriam tuam“. Demnach liegt das höchste Glück noch nicht darin, zu haben, was man will⁴⁷, sondern darin, zu sehen, daß „es sich hat“ (= qu'il y a), d. h. verhält, wie es sein soll. Nicht als ob der Liebende nicht auch „besitzen wollte“, was er liebt (64); doch stellt nicht dies die Spitze seines Glücks dar, und es bildet darum auch nicht Grund und Kern seiner Liebe.⁴⁸ Die „ganze Energie

⁴⁵ Glück und Kontemplation, München 21957, 59 ff.

⁴⁶ „Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas“, zitiert Pieper Chrysostomus: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963, 43. – „Schon weil du bist, sei dir mit Dank genah“, *H. U. v. Baltasar*, Epilog, Einsiedeln – Trier 1987 (*St. George*, Das Jahr der Seele 76 [Werke. Ausgabe in zwei Bänden, München – Düsseldorf 1958, I 147]).

⁴⁷ Pieper, Anm. 45, 63 f (Augustinus, *De trin* 13, 5; *Sth* I–II 3, 4 ad 5). Würde dies nicht bloß (und sei es höchst-)zufrieden machen, statt selig? Daß auch und schon Eros beglückt – in der Erfüllung und durch sie wie vorher bereits im Verlangen und *durch dieses selbst* (das eben nicht bloß Darben – bzw. Armut plus Findigkeit [Conv. 203] – ist) –, zeigt als seine eigene Wahrheit ein Agape-Moment: er ist nicht bloß „need“, sondern – im Ich – „need-love“ (Anm. 31).

⁴⁸ Nochmals *Blondel* zum Schmerz: daß er „die unendliche und wahre Freude bewirkt, weil er unserem Wollen endlich jene große Erleichterung schenkt, alles gutheißen zu können“ (405 [382]). In einem ernsten Sinn gilt das nicht bloß vom Weg, sondern auch vom Ziel. Dies erklärt die wesentliche Versuchtheit des freien Geschöpfes (statt daß es dazu erst der

der menschlichen Natur“ ist eben *nicht* als „Hunger und Durst“ zu verstehen (Pieper 30 ff, 65). Damit soll keineswegs der demütigenden Wahrheit des Geschöpfes als Bedürfniswesen ein Programm stoischen Selbstgenügens entgegengestellt werden. Vertreten wird freilich, daß diese Bedürftigkeit nicht die Grundbestimmung der geschöpflichen Existenz ist, jedenfalls nicht der Person als gerufener Freiheit. Darum auch nicht der Motor ihrer Liebe.⁴⁹ Wie nämlich sollte sie dann sich zu wahrer Selbstlosigkeit und seliger Selbstvergessenheit erheben können?

Trinitarisches „Mit“

Diese Selbstvergessenheit nun zeigt sich am klarsten in ihrer trinitarischen Gestalt: dem *Mit*, dessen Erschließung wir dem Victoriner Richard verdanken. Die beglückende Antwort auf die Herrlichkeit des Geliebten sucht als selbstlose einen Gefährten ihres Glücks. Gerade weil sie nicht für sich haben und gleichsam „auftrinken“ will (als einsamer Zecher?), was sie beseligt, sondern es angeblickt, erwidert sehen möchte.⁵⁰ Von solcher Selbstlosigkeit läßt sich sprechen, auch wenn man zu Blondels Akzentuierung Vorbehalte anmelden wollte bzw. davor warnt, „allzu voreilig die Kreuzestheologie in protestantisch-idealischer Zuspitzung in die Trinität zurückzuprojizieren“ (Salmann, Anm. 27, ebd.). Kenose mag ein *Äußerstes* sein; aber sie sollte „an sich“ tatsächlich so wenig sein wie die „felix culpa“. So steht hier auch nicht sie im Blick, sondern – als das *Höchste*, darin sich das Wesen einer Sache zeigt – jenes „Sich-Verlassen“ (im Doppelsinn) auf jemand (hin), jenes Sich-Anvertrauen, das festlichst als Außer-sich-sein im Entzücken begegnet. Und weniger hoch darf man von Gott nicht denken.

Damit gewinnt der Gedanke von Werde-Gesetz und Grundverfassung der Schöpfung eine mehr als graduelle Steigerung oder Vertiefung; denn hinter der freien Gewähr geschöpflichen Seins offenbart sich die unaus-

„Zusatzanforderungen“ bedürfte). Ja mehr: wie sollte es vom Wege gelten, wenn nicht auch vom Ziel? So hat in einer bei R. Spaemann durchgeführten Untersuchung zur Gottesliebe im Kreise um John Norris *Nicolae Stroeescu* gezeigt, wie dessen erotisches Verständnis der Liebe zu Gott seine entschiedene Theozentrik dialektisch aufheben mußte. Ein kontemplatives Ideal läßt sich eben nicht vereinbaren „mit der ausschließlich begehrenden Haltung gegenüber demjenigen, das [der!] letzten Endes als höchster Kontemplationsgegenstand gelten sollte“. Subjekt. Eine Auseinandersetzung über die theozentrische Liebe in England an der Schwelle des 18. Jahrhunderts, Diss. phil. München (LMU) 1982, 389.

⁴⁹ Zeigt doch Thomas selbst – gleichsam strukturlogisch –, daß man nicht *etwas* wollen (= begehren) kann, ohne es *für jemanden* (= wohl-wollend) zu wollen (Sth I-II 26, 4). Demnach setzt Appetit – zumindest, wenn willentlich „ratifiziert“ – Freundschaft des Verlangenden mit sich voraus (vgl. Anm. 26), statt daß erst diese aus jenem erwüchse.

⁵⁰ J. Splett, Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-theologie, Frankfurt/M. 1986, bes. Kap. 14 u. 15: Trinitarischer Sinn-Raum. – Richard v. Sankt-Victor, Die Dreieinigkeit (H. U. v. Balthasar), Einsiedeln 1980, 103–105 (III 18–20). Dazu P. Hofmann, Analogie und Person, in: ThPh 59 (1984) 191–234; ausgeführt in der Frankfurter Dissertation: Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht (FTS 36), Frankfurt/M. 1988.

denkbare Frei-giebigkeit und Zuvorkommenheit des innergöttlichen Lebens. Dies scheint mir nun völlig die Rede vom appetitus als Grundimpuls der geschöpflichen Liebe zu untersagen. Bringen wir dies abschließend noch einmal auf den Punkt:

„Weil nämlich er gut ist, sind wir“ (Augustinus).⁵¹ „Die Schöpfung ist das Werk der Liebe Gottes ... Die Liebe war, als sonst noch nichts war; und Gott schuf aus Liebe, was nachher war“, schreibt (um das Beispiel eines schönen Textes aus der Gegenwart zu wählen) Caspar Nink.⁵² Dem ist nur zuzustimmen, als gleichsam einem Resümee des bisher Dargelegten. Nink fährt fort (225): „Und wie Gott die Geschöpfe aus Liebe erschuf, so legte er in ihre Natur das Streben nach Verähnlichung mit ihm. Die Grundkraft, die in allem Seienden wirkt, ist Liebe: Liebe, die ausströmt von Gott, sich den Geschöpfen mitteilt und wieder hinstrebt zu Gott.“

Dem nun vermag ich schon nur unterscheidend beizupflichten. Streben nach Verähnlichung: gewiß; aber zur Ähnlichkeit worin? Vor allem anderen in der Liebe. Bezüglich derer jedoch wird der Text fast äquivok; oder wäre die ausströmende (*caritas*) nicht eine andere als jene, die (*eros*) zurückstrebt?⁵³ Das scheint Nink überhaupt nicht zu sehen, wenn er anschließt: „Der tiefste Weltzusammenhang ist ein Liebeszusammenhang.“ Umstandslos zieht er die berühmte Aristoteles-Stelle heran (Met XII 7, 1072 a 26, b 3), daß Gott als Strebeziel bewege. Und ebenso umstandslos folgt darauf – christlich-überaristotelisch –: „Der Kreatur Liebe zu Gott ist das Geschenk des liebenden Gottes an sie.“ Was aber schenkt Gott – dem freien Geschöpf – in Tat und Wahrheit?

Geklärt haben wir bis jetzt, daß Gott aus Freigiebigkeit gibt, und insofern auf göttliche Weise. Mit Johannes Duns Scotus gesagt: „Vollkommen gibt nur teil, wer aus Freigiebigkeit teilt.“⁵⁴ Die weitere Frage heißt nun, ob vollkommene Mitteilung sich nicht obendrein in der Teil-

⁵¹ De doctr. christ. I 32.35.

⁵² Philosophische Gotteslehre, München-Kempen 1948, 224.

⁵³ Ähnlich hebt *Helmut Kuhn* auf den „ekstatischen“ Charakter der Liebe bei Thomas als „Abbild der liebenden Selbstentäußerung des Schöpfers“ ab („Liebe“. Geschichte eines Begriffs, München 1975, 134: Sth I–II 26, 3). Darum stimme der Aquinate Dionysius bei, daß Eros göttlicher sei als Agape. Aber das wird m. E. dem Text nicht gerecht. Die *dilectio* nämlich unterscheidet Thomas dabei von der *caritas* (die ihrerseits zum Eros [*amor*] bloß eine „gewisse Vollkommenheit“ fügt); gegenüber dem *amor* hebt sie sich durch rationale Wahl ab. Insofern ist in der Tat das erotische Hingerissensein (freilich – „attractus“ – als Angezogensein!) „göttlicher“ als eine überlegte Vorzugswahl. Aber eins wie das andere ist nicht selbstlos – nicht deswegen, weil es selbstisch wäre (Anm. 31), sondern weil wesentlich vor- und interpersonal naturhaft. Auch die „Ekstase“ begegnet demnach in äquivokem Gebrauch: einmal als freies „Heraus“ aus dem eigenen „Stand“ (zuletzt Phil 2, 6), sodann als sehndes „Ausstehen“ auf (das Gegenstück zu Phil 2: Röm 8, 19). Auch dies naturale Verlangen wandelt sich durch Aufnahme ins Ich (Anm. 47 u. 49), jedoch nicht *wesentlich*, sofern nur Intellekt und Wille es „vervollkommen“. Den Wesenswandel bringt vielmehr einzig Umkehr – nicht schon oder erst des Willens, sondern des Seins. („Was man will, kann man nicht geben ...“ Epilog [Anm. 46] 61 [R. Borchardt].)

⁵⁴ De primo princ. III 18 (Ed. W. Kluxen, Darmstadt 1974, 54 f).

gabe eben an dieser ihrer Vollkommenheit zeige, wahre Freigebigkeit also darin, an ihr selbst teilzugeben.

Was bereits die Antike in der Opfergestalt Antigones erblickt hat – den Beruf zur *Mitliebe* (V. 523): das sollte die biblisch-christliche Schöpfungserkenntnis nicht bestätigen und erfüllen? Im Rückgriff auf Richard erhellt dementsprechend Duns Scotus die Liebe Gottes zur Schöpfung aus dem Willen, daß „andere mit ihm . . . lieben“. ⁵⁵ Hier sich darauf zurückzuziehen, daß der Text nur vom selben Objekt, nicht von derselben Weise der Zuwendung spreche, geht nicht an. Den Wunsch nach Mitliebenden nämlich kann man mit Duns Scotus nur als selbstlos verstehen, sogar wenn der Liebesgegenstand das Selbst ist, ⁵⁶ und dann erklärt er ausdrücklich, wer (Mit-)Liebende wolle, der wolle, die anderen hätten *seine* Liebe. ⁵⁷ Daß Gott Mitliebende will, ist also substantivisch wie verbal zu nehmen: er will Teilhaber und, daß sie lieben – mit ihm und wie er. Wobei sich versteht, daß er gibt (Conf. X 29.40), was er will.

Und dies umgreifende trinitarische *Mit* offenbart, daß Liebe zuletzt so wenig wie bloß als Eros nun andererseits „nur“ als Agape gedacht werden dürfte. Gutheißung läßt sich nicht aus dem Einungswillen verstehen, doch ebenso nicht das Einungsverlangen aus der Bejahung als solcher: „Jenseits“ von Ich und Du (Anm. 18) liegt das *Wir*. ⁵⁸ Man bringt die Liebe eben nicht „auf den Begriff“. Und haben wir das Geschöpf nicht allein durch den Eros bestimmt, so wird es Gott nicht allein durch Agape. Die *Analogia entis* als *dilectionis* ist reicher, als solche klaren Trennungen meinen. ⁵⁹

⁵⁵ Op. Ox. III 32 Nr. 6 (Op. omn. [Vivès] XV 433) mit Rückverweis auf 28, Nr. 2 (ebd. 378), wo man liest: „quia perfecte diligens vult dilectum diligere, sicut patet per Richardum“.

⁵⁶ Was derart monologisch-metaphysisch einigermaßen hart klingt – bei *Nink* heißt es (220 f), Gott liebe (höchst geordnet) sein Gut-sein; im Blick auf Schöpfung: „den göttlich schenkenden (hervorbringenden) Akt (d. h. die göttliche Wesenheit) selber, insofern dieses göttliche Schenken (Hervorbringen) der göttlichen Wesenheit als der Quelle aller Gutheit entsprechend ist“ – und darum im Raum des Schöpfungsglaubens immer wieder zum Gedanken einer Einsamkeitsnötigung führt, wäre gemäß und „glaubhaft“ dialogisch-trinitarisch auszusagen: ästhetisch, dramatisch, logisch.

⁵⁷ Ebd. 443: „Qui enim amat se primo ordinate, et per consequens non inordinate zelando vel invidendo, isto modo secundo vult habere alios diligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se.“ ‚Amor‘, ‚amare‘ werden hierbei, wie man sieht, nicht in Differenz zu ‚diligere‘ verwendet, sondern als das allgemeinste Wort. (Vgl. [ebd. 378]: „Posset autem haberi carus aliquo amore privato, quo amans nollet habere condiligentem . . . , sed ille habitus non esset ordinatus nec perfectus.“)

⁵⁸ Hier freilich keineswegs nur als ihres gemeint; eine bloße Zwei-Einheit ließe Zwei und Eins nicht hinter sich (siehe: Freiheits-Erfahrung – Anm. 50 – 342 f).

⁵⁹ Das zeigt sich allerdings erst trinitarisch (Anm. 56). Strikt monotheistisch muß man, wenn es glückt, die drohende erotische Beirung zu vermeiden, Gottes Liebe als Agape denken. Einzig innergöttlich erscheint in der völligen Selbst- und Vorbehaltslosigkeit der Liebe zugleich ihre Notwendigkeit. – Sodann wäre Liebe in diesem Doppelverständnis über das rein Personale hinaus zu entfallen: 1. ins Gesellschaftliche (ansatzweise im *Mit* als solchem, dem Aufbruch der Ich-Du-Privatheit, gegeben – vgl. Anm. 50), 2. auf das Untermenschliche hin, statt daß es nur als „Material der sittlichen Pflicht“ (J. G. Fichte) fungierte (hier sehe ich den Ansatz bei der Würdigung von Stoff und Ding im Werk der Kunst). – In diesem Sinn ist schließlich auch einerseits „Liebe“ nicht mehr – als „begehrend“ – vom („wohlwollenden“)

So aber hat uns der Denkweg wieder an den Ausgangspunkt geführt. Denn solches *Mit-eins* nimmt dann auch völlig zwanglos Erdenweg und Himmelsziel der ersten Katechismusfrage zusammen – anders als bei der Einstiftung eines Triebs auf das göttliche Sein hin. Und es erweist das *Suscipe* als den einzigen gemäßen Widerhall. In ihm strebt der Mensch nicht mehr nach Ähnlichkeit – so „ähnlich“ er mit solcher Resonanz Gott als der subsistenten Liebe wird –, sondern nach ent-sprechender Antwort.

sittlichen Selbstbezug überhaupt abzuheben, andererseits weder sie auf diesen zu reduzieren noch gar dieser auf ein ursprünglich natürliches Verlangen, denke man dies nun (mit E. Levinas gesagt) als schlicht erfüllbares Bedürfnis (*besoin*) oder als paradoxe, in ihrer Sättigung wachsende Sehnsucht (*désir*). Wohl aber erscheint nun Sittlichkeit (= Gerechtigkeit, d. h. Gewilltsein dazu, jedwem gerecht zu werden: „répondre de“) – aller Tugend oder Pflicht voraus – als Ausfaltung und „Verallgemeinerung“ jenes beseligten Ja (als „répondre à“), mit welchem – von Adam, der Eva begrüßt (Gen 2, 23), bis hin zu den von Geist und Braut Gerufenen (Offb 22, 17) – immer wieder auf *charis charis* erwidert (*Sophokles*, Aias 522 – bewußt nicht [vereindeutigend] übersetzt). Auf solches Quell- und Entfaltungsverhältnis deutet Novalis' *Blütenstaub*-Wort: „Jeder geliebte Gegenstand [besser: jedes ... Du] ist der Mittelpunkt eines Paradieses“ (Schriften [Kluckhohn/Samuel], Stuttgart 1960 ff, II 433).