

Purificatio?

Vernunft und Glaube sowie Eros und Agape bei Papst Benedikt XVI.

VON MICHAEL BÖHNKE

„... bis ich dereinst, gereinigt und geläutert durch das Feuer deiner Liebe,
einmünde in dir“.
(Augustinus, Bekenntnisse XI, 29)

Eine vernunftlose Religion ist Papst Benedikt XVI. und war bereits Joseph Ratzinger ein Gräuel. In seiner Regensburger Vorlesung hat er mit den Worten, es sei dem Wesen Gottes zuwider, nicht vernunftgemäß zu handeln, eindringlich für die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Glaube plädiert. Dabei hat er sich mit der „These, dass das kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört“¹, auf eine bestimmte Weise festgelegt, wie die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Glaube zu denken sei. Zur Bestimmung der rechten Beziehungseinheit von Vernunft und Glaube ist für ihn dabei die Vorstellung einer Reinigung der Vernunft zentral.

Auf die gleiche Weise hat der Papst in seiner ersten Enzyklika „Deus Caritas est“ die Zusammengehörigkeit von Eros und Agape betont und die wahre Liebe als die rechte Beziehungseinheit von Eros und Agape² bestimmt. Ebenso wie die Vernunft im Verhältnis zum Glauben bedürfe der Eros im Verhältnis zur Agape der Reinigung.

Die am Begriff der Reinigung orientierte Weise, die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Glaube, von Eros und Agape zu denken, beinhaltet

¹ *Benedictus <Papa, XVI.>*, Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte, Bonn 2006 (= VAS 174), 72–84, 78.

² Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.>*, Enzyklika „Deus Caritas est“ vom 25.12.2005 (dt. = VAS 171), Bonn 2006. Eberhard Jüngel hat in seiner bedeutenden Stellungnahme zur Enzyklika dem mit der Metapher „Reinigung der Vernunft“ Gemeinten im Namen der „Evangelische[n] Theologie“ (!) nachdrücklich zugestimmt. Vgl. *E. Jüngel*, Caritas fide formata. Die erste Enzyklika Benedikt XVI. – gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen, in: IKaZ Communio 35 (2006), 595–614, 597. Vgl. zur Bandbreite möglicher kultischer, theologischer und philosophischer Bedeutungen der politisch höchst gefährlichen Metapher „Reinigung“: *M. Arndt [u. a.]*, Reinheit, Reinigung, in: HWP, Band 8, Darmstadt 1992, 531–553. Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. verwendet den Begriff unbestimmt. Dass in der Enzyklika in Verbindung mit ihm vom Verzicht die Rede ist, könnte auf die einflussreiche, auf Johannes Cassian zurückgehende Tradition der Rede von der „puritas cordis“ zurückzuführen sein. Nach Cassian sind Reinheit des Herzens und Liebe Gottes identisch. „caritas [...] in sola cordis puritate consistit“. Die Reinheit des Herzens wird durch einen asketischen Reinigungsprozess, durch Verzicht erlangt. Bei Augustinus ist in *De civ. Dei* VIII, 3, von Reinheit der Vernunft („intelligentiae puritas“) die Rede. Augustinisch „ist Reinheit der Zustand, in dem die Seele durch eine immer tiefere Selbstbetrachtung die Nähe des Göttlichen erfährt“. „Die Schau der Ideen im Wort Gottes [ist] nur einer „heiligen und reinen“ („sancta et pura“) Seele vorbehalten“. Ebd. 543f.

durchaus Problematisches, geht sie doch von der Pathologie³ einer eingetrübten Vernunft beziehungsweise eines eingetrübten Eros aus. Der vom Standpunkt des Glaubens und der Agape her erhobene pathologische Befund lautet: Eintrübung durch Ichbezogenheit. Durch sie werde der Wahrheitsbezug der Vernunft ebenso wie die Selbstlosigkeit der Liebe getrübt, da sich das Ich an die Stelle des objektiv Wahren und selbstlos Guten setze.

Papst Benedikt XVI. setzt damit implizit ein ursprünglich ungetrübtes Verhältnis der Vernunft und des Eros zum objektiv Wahren und Guten voraus, eine Einheit von Vernunft und Glaube, von Eros und Agape. Diese Einheit wird, so seine Diagnose, durch die Ichbezogenheit gestört. Vernunft und Eros müssen folglich für eine Erneuerung der Beziehungseinheit von der Ichbezogenheit gereinigt werden. Der Vorgang der inneren Reinigung macht uns, wie es in der Enzyklika *Spe salvi* mit Bezug auf das Gebet heißt, „gottfähig“, weil durch ihn der Mensch lerne, was Gottes würdig und so gerade auch des Menschen würdig sei.⁴

Anliegen dieses Beitrags ist es, die Weise, wie Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Glaube, von Eros und Agape bestimmt, einer Analyse und kritischen Würdigung zu unterziehen. Seinem gegen jedweden Fundamentalismus gerichteten Anliegen, die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Glaube, von Eros und Agape zu wahren und ihre Beziehungseinheit zu bestimmen, weiß ich mich dabei verbunden. Gleichzeitig hoffe ich, zeigen zu können, dass es eine denkformale Alternative zu einem an der Metapher der Reinigung orientierten Denkmodell gibt, die die menschliche Wirklichkeit der Liebe vollständiger und das neuzeitliche Bewusstsein der Autonomie der Vernunft positiver würdigend in den Blick bekommt.

Die Grundlagen der Verhältnisbestimmung

Zwei Fragen stellen sich gleich zu Beginn: Wie bestimmt Papst Benedikt XVI. die Beziehung von Vernunft und Glaube und dann auch von Eros und Agape, und was ist unter der „Rechtheit“ des Verhältnisses zu verstehen, wenn von einer Reinigung die Möglichkeit der erneuerten Beziehungseinheit abhängig sein soll?

a) Vernunft und Glaube

Die These, mit der ich die erste der beiden Fragen beantworten möchte, lautet: Papst Benedikt XVI. lässt sich in seiner Verhältnisbestimmung von

³ Vgl. die Stellungnahme Joseph Kard. Ratzingers in der Debatte mit Jürgen Habermas am 19. Januar 2004 in der Katholischen Akademie in Bayern, in: *Zur Debatte* 34 (2004), 5–7, 6. Ratzinger spricht hier von einer möglichen Pathologie der Religion, die allerdings durch die Hybris der Vernunft noch überboten würde.

⁴ Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.>*, Enzyklika „*Spe salvi*“ vom 30.11.2007 (dt. = VAS 179), Bonn 2007, 42; 43.

Vernunft und Glaube vom durch Bonaventura erneuerten „Augustinische[n] Programm einer in der Offenbarungstheologie kulminierenden Einheitswissenschaft“⁵ leiten.

Erläutern lässt sich die These durch eine Relecture von Ratzingers Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade, bei der er sich ebenso wie sein Lehrer Gottlieb Söhngen am Denken Bonaventuras orientiert. Für ihn ist das Verhältnis von Natur und Gnade durch das folgende, auf Bonaventura zurückgehende Denkmodell bestimmt:

Natur ist im Menschen umgriffen von einer doppelten Freiheit: Von der Freiheit Gottes und der eigenen Freiheit des Menschen. Und sie ist gezeichnet von der zweifachen Geschichte, die sich aus der Partnerschaft des Menschen zu Gott hin ergibt; von dem Ruf Gottes, der den Menschen über sich hinaus und so in seine wahre Eigentlichkeit ruft, wie von der Absage des Menschen, der nur Mensch sein will, der den Aufbruch über sich hinaus scheut und so gerade sich selbst verfehlt.⁶

Dieser Befund, dass der Mensch die „wahre Erhellung seines Wesens ... nicht aus der „Natur“ sondern aus der Begegnung mit Christus im Glauben“ empfängt und „die Natur im Spannungsfeld der zwei Freiheiten, Gottes und des Menschen“ (162) steht, ist für Ratzinger, wie er im zitierten Aufsatz eigenes länger ausführt, auch biblisch gut belegt. Er besagt, dass die Natur, überformt von der Freiheit des Menschen und Ausdruck seiner Eigenmächtigkeit, „nicht ungetrübt“ (162) ist, und sie deshalb der Reinigung und Heiligung bedarf. Das wahrhaft Menschliche des Menschen erfährt der Mensch dank der die Natur überformenden Freiheit Gottes, die dieselbe als Zeichen des Schöpfers nicht zerstört, sondern rettet und erfüllt. Offenbarungstheologisch gependet: „Die Menschlichkeit Gottes – sie ist in der Tat die wahre Menschlichkeit des Menschen, die Gnade, die die Natur erfüllt“ (165). Diese Menschlichkeit Gottes habe sich, so wird dieser Gedanke kenotisch zu Ende geführt, am Kreuz gezeigt (Tit 3, 4) (vgl. 165).

Begründungslogisch verweist Joseph Ratzinger darauf, dass bei Bonaventura „Natur“ vom willentlichen Verhalten der Person getrennt werde. „Die Personalität des Menschen ist nicht in den allgemeinen Naturbegriff einbezogen, sondern stellt eine eigene Ordnung zwischen dem Offenbarungshandeln Gottes und dem bloß „Natürlichen“ dar. (158). Mit „natura“ ist“, so Ratzinger, „in dem scholastischen Axiom [*Gratia praesupponit naturam*, M. B.] die formale Bestimmtheit des Humanum oder, noch besser gesagt, der jeweilige Mensch in seinem Menschsein als solchem gemeint, welches der Bezugspunkt des Ereignisses der Gnade werden soll“ (156). In der zutreffenden Bonaventura-Interpretation Ratzingers ist mit dem Geist des

⁵ Diese zutreffende Formulierung findet sich bei L. Honnefelder, Johannes Duns Scotus, München 2005, 22.

⁶ *Benedictus <Papa, XVI.>/[J. Ratzinger]*, *Gratia praesupponit naturam*. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms, in: *Ders./H. Fries* (Hgg.), *Einsicht und Glaube* (FS G. Söhngen), Freiburg i. Br. 21962, 151–165, 159f. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

Menschen der Raum der bloßen Natur verlassen. Die menschliche Freiheit ist „unableitbar aus bloßer Natur“ (158). „Geist überschreitet allzeit die reine Natur.“ Für Bonaventura ist der Geist als transzendierender gottunmittelbar und kann „anders als in diesem unmittelbaren Gehaltensein von Gott nicht recht existieren“ (158). Mit anderen Worten verfehlt der Geist sich selbst, wenn er sein transzendierendes Wesen nicht an sich selbst vollziehen, sich selbstbezüglich realisieren würde. Das jedoch deutet auf eine mögliche Paradoxie hin.

Das Verhältnis von Vernunft und Glaube wird bei Ratzinger also durch das Verhältnis von Natur und Gnade, wie es bei Bonaventura entfaltet wird, bestimmt.

b) *Eros und Agape*

Überträgt man nun dieses trialogische Schema von Natur, Geschichte und Gnade auf das Verhältnis von Eros und Agape, ergibt sich, dass der Eros dem Begriff der Natur des Menschen zugeordnet werden müsste, der Gebrauch des Eros dem der Überformung dieser Natur durch die menschliche Freiheit, und die Agape dem Begriff das Wesen Gottes offenbarenden göttlichen Handelns in der Geschichte. Die wahre Menschlichkeit des Menschen zeigt sich dann, wenn Gott den menschlichen Geist dazu bewegt, den Eros nicht selbstbezüglich zu realisieren, d. h. ihn die Natur des Menschen transzendierend von den Eintrübungen des selbstbezüglichen Gebrauchs reinigt und durch die gebende Liebe der Agape heiligt, d. h. zur Übereinstimmung mit der göttlichen Liebe führt.

Exakt nach diesem Schema argumentiert Papst Benedikt XVI. in seiner Antrittszyklika „Deus Caritas est“⁷, mit der er der seit Nietzsche in der Theologieggeschichte immer wieder und in zahlreichen Varianten vertretenen These entgegengetreten ist, dass zwischen einer christlichen und einer nichtchristlichen Form der Liebe, zwischen Eros, verstanden als aufsteigende, begehrende Liebe (*amor concupiscentiae*), und Agape, verstanden als absteigende, schenkende Liebe (*amor benevolentiae*) (13), eine scharfe Trennlinie zu ziehen sei.⁸ Der Papst setzt einer solchen Trennung von Eros und Agape die These von der „Einheit der Liebe in Schöpfungs- und Heilsgeschichte“ entgegen: *Gratia praesupponit naturam*. Er will „die innere Verbindung zwischen dieser Liebe Gottes und der Realität der menschlichen Liebe auf[z]uzeigen“ (6). Und dies erfolgt gemäß dem trialogischen Schema von Natur, Geschichte und Gnade – verwirklicht sich Benedikt zufolge doch in der *rechten* Einheit von Eros und Agape, von begehrender und schenkender Liebe, das wahre Wesen der Liebe (14). Der der Schöpfungs-

⁷ *Benedictus <Papa, XVI.>*, *Deus Caritas est* (s. Anmerkung 2). Die folgenden Seitenangaben im Text verweisen auf diese Ausgabe.

⁸ Vgl. dazu *Jüngel*, *Caritas fide formata* (s. Anmerkung 2), 602–604.

wirklichkeit zugehörige Eros, die begehrende Liebe, könne durch den geschichtlich handelnden Menschen ins Erotische pervertiert werden. Der Mensch begehre das erstrebenswerte Gute immer auch für sich, wenn die oder der begehrte Geliebte objektiviert werde, d. h. vom Liebenden für sich erstrebt und besessen werden wolle. Deshalb bedürfe der geliebte Eros nach „Deus Caritas est“ der Reinigung (10, 11f.). Gereinigt werden könne der geliebte Eros durch die innere Ausrichtung an der Agape, die als bedürfnis- und selbstlos, als schenkende Liebe und somit als Gnade vorgestellt, die reine Liebe⁹ verkörpere. „Das Moment der Agape tritt in ihn ein, andernfalls verfällt er [der Eros, M. B.] und verliert auch sein eigenes Wesen“ (14), heißt es in der Enzyklika.¹⁰ Erst durch den Prozess der Reinigungen und Reifungen wird „Eros ganz er selbst“ (25), was nichts anderes bedeutet, als dass er auf die Überformung durch die Agape hin angelegt ist. Von Übel ist, so die Enzyklika, also keineswegs der Eros selbst; von Übel kann vielmehr der Gebrauch des Eros sein. Er ist es immer dann, wenn Selbstverwirklichung im Mittelpunkt des menschlichen Strebens steht. Dabei liegt es auf der Hand, dass der Eros als Strebevermögen als höchst missbrauchsanfällig eingeschätzt wird. Das Streben ist ja immer *mein* Streben und damit auch etwas, was ich *für mich* will. Ist das aber anrühlich, so kann damit jedes Streben nach Autonomie und Emanzipation – wenn ich mich für mich will – als ein pervertierter Gebrauch des menschlichen Strebevermögens angesehen werden, da es in ihm um Selbstbestimmung, also ein Gut, das ich für mich selbst will, geht.

Versuch einer kritischen Würdigung

a) Vernunft und Glaube

Was ist sympathisch an diesem Konzept? Zunächst einmal die Frontstellung gegen jedweden Naturalismus. Sodann die Rezeption geschichtlichen Denkens und als dessen Voraussetzung die Fokussierung auf die Freiheit

⁹ Der Papst geht in seiner Enzyklika nicht auf die theologiegeschichtliche Entwicklung und die geistesgeschichtlich wirkmächtig gewordene Auseinandersetzung um den Begriff der „reinen Liebe“ ein. „Die großen Antipoden des 12. Jh., Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelardus, teilen sich in das Verdienst, den Begriff der reinen, d. h. nicht durch Erwartung eines Lohns motivierten L. in die theologisch-philosophische Erörterung eingeführt zu haben“, über den dann im 17. Jahrhundert Bossuet und Fénelon erbittert streiten sollten. In diesem unter neuzeitlichen Vorzeichen geführten Streit wird unter der Thematik der Uneigennützigkeit der Liebe die Reflexivität des Denkens zum Problem, „da es ja immer nur die Rückwendung auf uns selbst ist, die unser Herz beschränkt“. Fénelon verteidigt in diesem Streit die mystische Position von Madame Guyon, dass die reine Liebe in uns die unermessliche Liebe sei, die Gott in uns liebt. Die Naivität der Kindlichkeit als „état habituel du pur amour“ verdrängt in Fénelons Konzept die Liebe der sich als „amour propre“ verstehenden Reflexion. Vgl. H. Kühn, Liebe, I-III, in: HWP, Band 5, 290–318; 299, 303–306.

¹⁰ Die sinnentstellende lateinische Fassung dieser Textstelle: „Sic tempus(!) agape in eum inseritur; alioquin eros decedit perditque suam ipsius naturam“ verweist darauf, dass die Enzyklika ursprünglich in deutscher Sprache abgefasst worden sein dürfte.

Gottes und des Menschen. Ein solcher Ansatz zielt auf ein dialogisches und relationales Denken. Mit all dem erreicht Benedikt XVI. das Bewusstsein der Moderne. All dies verdient auch aus neuzeitlicher Perspektive Zustimmung.

Allerdings bestimmt Papst Benedikt XVI. das Verhältnis der Freiheit Gottes und des Menschen nicht noch einmal in den Kategorien der Freiheit. Hierzu benutzt er die Kategorie der „Unmittelbarkeit“, die ein autonomes Verhalten des Menschen *gegenüber* Gott nur als Fehlverhalten denkbar macht. Nicht im Blick ist, dass auch die menschliche Zustimmung zu Gottes Gnade als Akt der menschlichen Freiheit gegenüber Gott verstanden werden muss (Gal 2,20). So setzt das realisierte Gottesverhältnis vom Menschen her immer die Freiheit voraus, ebenso wie das Verhältnis Gottes zu den Menschen die Freiheit seiner Gnade voraussetzt.

Dass auch bei einem autonomen Verhalten des Menschen gegenüber Gott die Freiheit Gottes und des Menschen nicht konkurrierend gedacht werden müssen, da nur die unbedingte – göttliche – Freiheit als adäquater Gehalt der – formal unbedingten, sich aber unter geschichtlichen Bedingungen nur bedingt realisieren könnenden – Freiheit des Menschen in Frage kommt, darauf haben Hermann Krings, Thomas Pröpfer u. a. aufmerksam gemacht und dies auch zureichend begründen können.¹¹

Der problematische Punkt im theologischen Denken des Papstes ist also die Autonomie des Menschen vor Gott, die er nur als Selbstverfehlung des Menschen, welche die Natur als Zeichen des Schöpfers „eintrübt“, denken kann. Dass angesichts dieses Befundes die „Rechtheit“ des Verhältnisses nur durch einen Reinigungsvorgang¹² wiederhergestellt werden kann, erscheint evident.

Fraglich ist damit aber auch, ob Benedikt XVI. mit seinem Denkmodell das Verhältnis von Vernunft und Glaube, das sich nunmehr im Begriff der „Gottunmittelbarkeit des menschlichen Geistes“ präzise bestimmen lässt,

¹¹ Vgl. *Th. Pröpfer*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München 1991; *ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001.

¹² Der Papst verwendet die Metapher der Reinigung mit besonderer Betonung, bedient sich daneben aber auch der Metapher der Reifung. Die Metapher der Reinigung bestimmt in der Enzyklika nicht nur das Verhältnis von Eros und Agape, sondern vielmehr auch das Verhältnis von Glaube und Vernunft, dargestellt im Verhältnis von kirchlicher Soziallehre und Vernunft im zweiten Teil des Rundschreibens. So formuliert der Papst beispielsweise: „Genau hier ist der Ort der Katholischen Soziallehre anzusetzen: Sie will nicht der Kirche Macht über den Staat verschaffen; sie will auch nicht Einsichten und Verhaltensweisen, die dem Glauben zugehören, denen aufdrängen, die diesen Glauben nicht teilen. Sie will schlicht zur Reinigung der Vernunft beitragen und dazu helfen, dass das, was recht ist, jetzt und hier erkannt und dann auch durchgeführt werden kann“ (38). In Bezug auf die Gerechtigkeit hat „Kirche die Pflicht, auf ihre Weise durch die Reinigung der Vernunft und durch ethische Bildung ihren Beitrag zu leisten, damit die Ansprüche der Gerechtigkeit einsichtig und politisch durchsetzbar“ (38) sind, mit anderen Worten: „Die Kirche hat dabei eine mittelbare Aufgabe insofern, als ihr zukommt, zur Reinigung der Vernunft und zur Weckung der sittlichen Kräfte beizutragen“ (40). – Mit der Metapher Reifung wird eine Wirkung der Reinigung beschrieben, wenn man sie gemäß dem vom Papst gewählten Aufstiegschema anschaut.

nicht nur einseitig thematisiert und damit andere Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung und den sich aus ihnen ergebenden Perspektiven verstellt hat, und zweitens, ob sein Ansatz neuzeitlichen philosophischen Ansprüchen genügt, und damit auch einem Denken, in dem Gott gegenüber der menschlichen Vernunft abgründig bleibt. Benedikt XVI. jedenfalls sieht die Neuzeit dadurch gekennzeichnet, „dass die in seiner Sicht bereits neotestamentlich geglättete Synthese von Glaube und griechischem Denken aufgegeben wurde. Gott wird wieder in eine der menschlichen Vernunft unzugängliche Transzendenz entrückt. Ist Gott aber nicht aus menschlicher Vernunft erkennbar, weiß sich der Mensch nicht mehr in einem Gott verankert, der das Einssein von Vernunft und Güte ist, so setzt er sich selbst an die Stelle Gottes“.¹³

b) *Eros und Agape*

Der Befund, dass Papst Benedikt XVI. keine alternativen Denkmodelle für die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube als das der Synthese vom „kritisch gereinigte[n] griechische[n] Erbe“¹⁴ und christlichem Glauben in Erwägung zieht, schlägt auch inhaltlich auf das Thema der Enzyklika „Deus Caritas est“ durch. In ihr wird die im Begriff der Caritas gemeinte umfassende Liebe von den Begriffen von Eros und Agape thematisiert, der Begriff der *Philia*, der Freundschaft, der für ein umfassendes Verständnis der Liebe mit heranzuziehen wäre und der bei Thomas von Aquin zentral ist, taucht im systematischen Zusammenhang in der Enzyklika nicht auf.¹⁵ Eberhard Schockenhoff hat auf die Differenzen mit eindringlichen Worten aufmerksam gemacht: „Das aristotelische Freundschaftsideal ist nicht die den Niederen beschenkende Hilfe und nicht das verlangende Streben nach der Vollkommenheit des Höheren; sie ist, wenn man die so aussagekräftigen und zugleich missverständlichen Begriffe zulassen möchte, weder Eros noch Agape, sondern ein Drittes und unverwechselbares Eigenes, eben *Philia*, Liebe des Gleichen zum Gleichen und Austausch unter einander Ebenbürtigen.“¹⁶ Schockenhoff deutet damit die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott, die in Gottes Selbstmitteilung ihre Grundlage hat, sich dann aber als wechselseitige im Austausch verwirklicht. Im Freundschaftsgedanken des Thomas wird nicht auf die Got-

¹³ M. Striet, Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes, in: HerKorr 60 (2006), 551–554, 552f. Vgl. *Benedictus Papa XVI.*, Glaube, Vernunft und Universität (s. Anmerkung 1), 78 f.

¹⁴ Ebd. 78.

¹⁵ Papst Benedikt XVI. verweist auf den Begriff *philia* in seiner Enzyklika „Deus Caritas est“ nur kurz zu Beginn im Zusammenhang mit der Sichtung des biblischen Sprachgebrauchs (s. Anmerkung 2), vgl. 8. Selbst das Sallust-Zitat: „Idem velle atque idem nolle“ bezieht der Papst auf die Agapeliebe. Ich verdanke Herrn Kollegen Klaus Held den Hinweis, dass sich Sallust an der angegebenen Stelle in „*De coniuratione Catilinae*“, XX, 4“ auf die Freundschaft „amicitia“ bezieht.

¹⁶ E. Schockenhoff, Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin, in: IKaZ Communio 36 (2007), 232–246, 236.

tunmittelbarkeit der menschlichen Freiheit Bezug genommen. Theologisch – dies sei nur nebenbei angemerkt – steht damit zur Debatte, wozu es Offenbarung bedarf: „Konzipiert man die Synthese von Vernunft und Glaube griechisch, ist die menschliche Vernunft bereits aus sich selbst heraus dazu in der Lage, das Gutsein Gottes zu beweisen, so bleibt der Grund von Gottes geschichtlichem Handeln nur die ursprüngliche Sünde, die geschichtlich kompensiert wird, indem Gott die Vernunft in geschichtlicher Begegnung mit ihm erneut reinigt und heiligt,“¹⁷ so Magnus Striet mit Blick auf das Programm Benedikts.

Und er formuliert die Alternative im Anschluss an Duns Scotus: „Aber vielleicht kann die Synthese ja auch nur dann gelingen, wenn Gott sich geschichtlich erweist, damit der Glaube ausschließlich deshalb möglich wird, weil er sich aus seiner vollkommenen Freiheit heraus zum Exegeten seiner Entschiedenheit für den Menschen gemacht hat. Setzt man theologisch so an, so kommt ein Gott in den Blick, der sich in zutiefst kontingenter Weise auf seine Schöpfung bezieht, der so und nicht anders, nämlich in einer wahrhaft menschlichen Gestalt, sein unbedingtes Ja zum Menschen sagt.“¹⁸

In dieser zweiten Formulierung wird die Liebe Gottes als Freundschaft Gottes zu den Menschen aussagbar. Denn auch diese offenbarungstheologisch begründete Synthese, die die Freiheit Gottes und des Menschen voraussetzt, ohne dass diese in einem Konkurrenzverhältnis zueinander gedacht werden müssten, ist neutestamentlich wohl bedacht: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe“ (Joh 15, 15)¹⁹.

Pathologien von Vernunft und Eros

Joseph Ratzinger bezeichnet die Ichverfallenheit des Menschen – die *concupiscentia* – mit Pascal als „zweite Natur des Menschen“, die der Mensch sich selbst zugelegt hat und charakterisiert diese – wörtlich – als „schmutzigen Filz“²⁰. Er polemisiert in diesem Kontext gegen eine Verantwortungsverweigerung, die alles Handeln als menschlich entschuldigt und sich dabei auf die menschliche Natur als Maßstab beruft. Es ist klar, dass die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott durch diesen „schmutzigen Filz“ getrübt wird. Allerdings schließen sich zwei Fragen an: erstens: Worauf bezieht sich die Ichverfallenheit des Menschen, und zweitens, in Bezug auf das Verhältnis von Eros und Agape gefragt: Worauf richtet sich das Begehren? Ist es

¹⁷ Striet, Benedikt XVI. (s. Anmerkung 13), 554.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. *Tb. Söding*, Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv, in: *IKaZ Communio* 36 (2007), 220–231, besonders 227–229.

²⁰ *Benedictus <Papa, XVI.>/[Ratzinger]*, *Gratia praesupponit naturam* (s. Anmerkung 6), 163.

nicht immer schon dem Ich verfallen, weil ich alles, was ich begehre, für mich begehre? Beide Fragen hängen – wie man leicht sieht – eng miteinander zusammen und lassen sich nicht unabhängig voneinander beantworten.

a) *Vernunft*

Zum ersten: Worauf bezieht sich die Ichverfallenheit des Menschen? Wenn ich recht sehe, bezieht Ratzinger die Ichverfallenheit des Menschen auf den menschlichen Geist, wobei er allerdings nicht zwischen dem Geist des Menschen als Vermögen und der Freiheitstat des Menschen als Verwirklichung dieses Vermögens unterscheidet. Bezieht man die Ichverfallenheit auf die Reflexivität des Geistes als Vermögen, das jedwedes menschliches Handeln begleitet, so muss man konstatieren, dass mit der reflexiven Struktur des menschlichen Geistes oder auch der Vernunft notwendigerweise die Möglichkeit der Entfernung von Gott gegeben, die Vernunft – in theologischer Terminologie gesprochen – erbsündlich belastet ist. Die Pathologie der Vernunft würde damit in ihrer Reflexivität selbst liegen, einer Reflexivität, die allerdings in keiner Transzendenzbewegung aufgehoben werden könnte, weil sie prinzipieller Art ist.²¹ Ob – wenn die Analyse zutrifft, Reflexivität als Ichverfallenheit zu verstehen – ein solches Vernunftkonzept den Ansprüchen neuzeitlicher philosophischer Reflexion(!) – und denen der Kontingenz des Bösen, möchte man theologisch ergänzen – gerecht zu werden vermag, darf mit guten Gründen bezweifelt werden.

Anders wäre zu urteilen, wenn sich die Ichverfallenheit nur auf den (instrumentellen) Vernunftgebrauch beziehen würde. Dann wäre allerdings zu erklären, wie aus einzelnen Taten der Filz einer zweiten Natur des Menschen gewalkt werden könnte.

In den konsultierten Ausführungen von Papst Benedikt XVI. und auch schon von Joseph Ratzinger findet sich diese Differenzierung, soweit ich sehe, nicht. Für die Vermutung, dass die Selbstbestimmung der Vernunft bei Ratzinger Zielscheibe der Kritik ist, spricht nicht wenig. Möglich wäre aber auch, dass die Selbstgenügsamkeit der Vernunft im Zentrum der Kritik stünde. Dann wäre zu fragen, ob nicht eine selbstgenügsame Vernunft ihre eigenen Möglichkeiten unterböte.

Es soll an dieser Stelle genügen, die Frage aufgeworfen und auf mögliche problematische Konsequenzen, die sich aus der Beantwortung in die eine wie in die andere Richtung ergeben könnten, hingewiesen zu haben. Stellen wir also zunächst die weitere Erörterung dieser Frage über die Exploration der Interpretationsmöglichkeiten hinaus zurück und wenden uns der zweiten Frage, worauf sich das Begehren richtet, zu – und zwar mit einigen grundsätzlichen Erwägungen.

²¹ Deswegen endet nach Fénelon die Reflexion in der Einsicht der „reflektierten Überzeugung von der eigenen Verdammnis“: *Kuhn*, Liebe (s. Anmerkung 9), 306.

b) Eros

In seiner Enzyklika hat Papst Benedikt XVI. den Anspruch erhoben, das Wesen der menschlichen Liebe philosophisch zu bestimmen. Der Papst hat betont, dass die Liebe nur menschlich genannt werden könne, wenn sie begehrend und gebend zugleich sei. Eine rein gebende Liebe überfordere den Menschen. Zudem hat er dem Eros als Teil der Schöpfungswirklichkeit nicht nur eine menschliche, sondern auch eine hohe theologische Dignität zugesprochen. Andererseits hat er festgestellt, dass der Eros ins Erotische pervertiert werden könne, weshalb er der Reinigung durch die schenkende Liebe, die Agape, bedürfe. „Im Gegensatz zu der noch suchenden und unbestimmten Liebe ist darin die Erfahrung von Liebe ausgedrückt, die nun wirklich Entdeckung des anderen ist und so den egoistischen Zug überwindet, der vorher noch deutlich waltete.“²² Die implizite Behauptung, dass es der erotischen Liebe verwehrt sei, den anderen wirklich zu entdecken, kann man mit Fug und Recht als „steile These“ bezeichnen, durch die der selbstgesetzte Anspruch, die Wirklichkeit der menschlichen Liebe als ganze zu erfassen, in Frage gestellt wird. Sie steht deshalb im Folgenden, in dem es darum geht, den Eros als Begehren in all seinen Dimensionen zu verstehen, zur Debatte.

Der Frankfurter Dogmatiker Knut Wenzel hat den Begriff des Begehrens, durch den Papst Benedikt XVI. die erotische Liebe gekennzeichnet sieht, einer differenzierten Betrachtung im Rahmen einer theologischen Anthropologie unterzogen. Er kennzeichnet die Begierde als anthropologische Konstante, und bestimmt deren Dimensionen.²³ Ich fasse im Folgenden seine Analyse kurz zusammen. Die erste Feststellung lautet: Der Mensch als leibliches Wesen teilt das Begehren mit den Tieren. Das Begehren ist ein Grundstreben, das „alle lebendigen Wesen verbindet“ (211). Es ist kein Spezifikum des Menschen. Zweitens: Der Mensch vollzieht sich nicht anders als in der Verwirklichung seiner Bedürfnisstruktur. „Er lebt als bleibend der Verlebensbedürftiger“ (213). Wenzel folgert daraus: „Das Begehren ist kulturproduktiv“ (215).²⁴ Er versteht das Begehren als anthropologische Konstante vom Vollzug her als „ein Ex-Zentrieren, ein Sich-Ausstrecken des begehrenden Menschen“, das sowohl auf ein Objekt ausgerichtet als auch nicht objektbezogen sein kann. Weder sei das Objekt des Begehrens noch das Wie des begehrenden Sich-Ausstreckens festgelegt. Wenzel ver-

²² *Benedictus <Papa, XVI.>*, Enzyklika *Deus Caritas est* (s. Anmerkung 2), 12.

²³ Vgl. K. Wenzel, *Begehren und Nachahmung in der Theologischen Anthropologie*, in: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 211–229. Die folgenden Seitenzahlen im Text verweisen auf diesen Aufsatz.

²⁴ „Denn insofern das Begehren als Grundakt den Menschen ex-zentriert, also auf einen anderen Kontext als ihn selbst bezieht [...], ist es Sprache“ (215). Damit ist gesagt, dass es jeder Kultur vorausgeht, kulturelle Funktionen durch den Selbstvollzug des Menschen als Streben nach bedingt sind und dieses ‚Streben nach‘ sich nicht anders als in Kulturhervorbringungen verwirklichen kann (vgl. 215f.).

mag zu zeigen, dass das menschliche Begehren nicht auf eine einzige Form festgelegt werden kann. Er spricht von einem „*Fächer des Begehrens*“ (216), den er folgendermaßen entfaltet:

In der Tat kann sich das Begehren auf ein besitzbares Objekt richten. – Es kann sich auf einen Zustand oder ein Gefühl richten, zu dessen Erreichung der Erwerb von Dingen oder Dienstleistungen nötig ist. – Es kann aber auch ein Zustand oder Gefühl im Fokus des Begehrens liegen, dessen Eigenart es ist, sich unerzungen einzustellen. – Das Begehren kann sich auf eine Person richten, diese dabei in eine versachlichende Perspektive nehmend. – Es kann sich auf eine Person *als* Person richten. – Es kann auch ... objektlos sein, etwa in der Weise eines schlechthinnigen Offenseins des begehrenden Menschen auf das, was sich zeigen wird, letztlich auf die Wirklichkeit überhaupt, oder in der Weise des Relativierens aller möglichen Objekte (216).

In Bezug auf ein objektbezogenes Begehren weist Wenzel die These, dass sich das Begehren stets auf das Besitzenwollen eines Objektes beziehe, als engführend zurück, weil es die Möglichkeit eines Begehrens, das jedes sich anbietende Objekt zurückweist, ebenso ausschließt wie das selbstlose „Preisen der und des Geliebten, die und der eben nicht besessen, überwältigt, einverleibt werden kann und deswegen unendlich begehrt werden muss“ (213). Für das Begehren sei zudem charakteristisch, dass es sich auch als Begehren des anderen nicht in der Gegenwart des anderen – trotz seiner Erfüllung durch die Zuwendung des Begehrten – erschöpfe. Auch dies finde im Preisen des Begehrten seinen Ausdruck. Wenzel deutet es als einen Hinweis auf die „theologische Wertschätzung des Menschen als Begehrenden“, dass diese „Unersättlichkeit des Begehrens durch das unverkürzte Spektrum einer Sprache der Liebe hindurch bis zur Gottesliebe führt“ und sich auf diese Weise „zuletzt als Endlichkeit des Menschen, der auch im Angesicht Gottes nicht aufhört, diesen zu lieben, nach ihm sich auszustrecken“, zeigt (213).

Von gnadentheologischer Valenz ist das Begehren ohne Objekt, wie es in der Lehre vom *desiderium naturale* zum Ausdruck kommt. In ihm wie auch im mystischen Begehren wird begehrt, was nicht unterschieden, eingeordnet, objektiviert werden kann.

Schließlich kommt Wenzel in Anlehnung an Walter Benjamins Begriff der Hoffnung auf eine weitere Form des Begehrens zu sprechen, die des Heils für den anderen. Dass das Begehren sich auf etwas ausstreckt, was sich einstellen möge, begründet diese hoffnungsgeleitete Form des Begehrens.

Als Ergebnis kann festgehalten werden: Geht man in der Analyse des Begehrens vom menschlichen Vollzug aus und hypostasiert nicht das Streben als Natur des Menschen, so zeigt sich nicht eine Form, sondern ein „*Fächer des Begehrens*“, der mit den Kategorien Objektbezug und Ichbezogenheit kaum vollständig erfasst zu werden vermag. Zudem ist zu konstatieren, dass das „Streben-nach“ nicht egozentrisch, sondern ek-zentrisch verstanden wird; wenn man so will, der Mensch in jedem Vollzug existentiell über sich hinaus verweist, es mit anderen Worten nicht nur sein Geist ist, der sich über die kontingente und bedürftige Natur erhebt, sondern das Begehren

als anthropologische Konstante die ek-zentrische Struktur der menschlichen Existenz und alles endlich Lebendigen bestimmt. Damit wird die Unterscheidung von Natur und Überformung der Natur durch den Geist unterlaufen. Im Begehren des Heils für den anderen schließlich steht das Begehren für die Wirklichkeit des anderen ein. Wenzel weitet diesen Punkt christologisch aus: „... dass in der Praxis und der Lehre Jesu von Nazaret ein solches verwirklichtes Hoffen für das Heil der Anderen zum geschichtlichen Ereignis geworden ist, ein unbedingtes (wenn auch zu den Bedingungen einer konkreten geschichtlichen Situation geschehendes) Begehren des Heils der Anderen, so ..., dass also in der Rückhaltlosigkeit des Begehrens Jesu das Begehrte sich ereignet hat: das Heil der Menschen“ (218f.). Die Richtigkeit der These, dass dieses Begehren den anderen nicht wirklich zu erreichen vermag, ist damit zutiefst in Frage gestellt. An die Stelle der These, dass dem Gebrauch des Eros ein prinzipiell egoistischer Zug anhafte, muss also die These treten, dass Selbstgenügsamkeit im Gebrauch des Eros diesen keineswegs auszuschöpfen vermag. Gleichwohl bleibt auch die Analyse Wenzels zum Begriff des Begehrens einseitig. Er hat das Begehrt-werden-Wollen nicht im Blick. Zweifellos lag es nicht im Interesse Wenzels, der seine Analyse im Kontext der Auseinandersetzung mit der mimetischen Theorie René Girards vorgebracht hat, begründet darzulegen, warum dem Lieben im Sich-Ausstrecken des Menschen der Vorrang vor dem Geliebt-werden-Wollen gebührt. Zwar führt er das Begehren als eine anthropologische Konstante ein, thematisiert sie aber dann nur so, als ob der Mensch in seinen Vollzügen ausschließlich durch Aktivität bestimmt und keineswegs auch ein passives, auf Anerkennung angewiesenes Lebewesen wäre. An diesem Punkt zeigt sich ein weiteres Defizit, das dieses Mal die Bestimmung des Eros durch Wenzel und Papst Benedikt XVI. gleichermaßen betrifft. Auch dieses zu beheben, ist Voraussetzung für die Bestimmung des Eros, und im Anschluss daran, des rechten Verhältnisses von begehrender und schenkender Liebe.

Im Phänomen des Begehrt-werden-Wollens wird der erotische Charakter der Liebe aus einer ganz und gar ungewöhnlichen Perspektive angesprochen. Wird der Adressat erotischer Liebe nur dem Aspekt der Bedürfniserfüllung für den Liebenden gewürdigt, erscheint er nur als „Objekt“ der Begierde, der Befriedigung des Begehrenden zum Zweck, nicht aber als Zweck an sich selbst. So sieht es auch der Papst. Das Phänomen des Begehrt-werden-Wollens kommt dann gar nicht in den Blick. Es wird ausgeblendet, dass es ein aktives Sich-begehrenswert-Machen, welches einem Begehrt-werden-Wollen entspringt, gibt, und dass damit der Subjektcharakter des Begehrten angesprochen ist, eben weil Begehrt-werden-Wollen als Akt der Selbstvergewisserung angesehen werden muss.

Das Phänomen des Begehrt-werden-Wollens bestimmt und prägt jedoch – medial vermittelt – das öffentliche Bewusstsein derzeit elementar. Umso erstaunlicher ist, dass diese Form der Sehnsucht nach Anerkennung theolo-

gisch bisher kaum wahrgenommen wurde. In postmoderner Pluralität, in der alles gleich gültig zu sein scheint, hat das Begehrenswerte Konjunktur. Man muss sich als begehrenswert darstellen, um der Gleichgültigkeit entkommen zu können. Begehrenswert zu sein vermittelt Selbstwert. Werbung, Körperkult, Markenkleidung und Popvideos zeugen von der gesellschaftlichen Notwendigkeit, begehrenswert erscheinen zu wollen. Eine solche mag damit zusammenhängen, dass der Begehrende wählen kann. Er ist in seiner Wahl an keine vorgegebene Ordnung des Wahren, Guten oder Schönen gebunden. Seine Entscheidung fällt auf dem Markt. Geschmack ist, was gefällt. Was gefallen soll, muss ausgestellt werden, muss sich als begehrenswert zeigen.

Die Kommerzialisierbarkeit ist kein Argument gegen diesen Aspekt der Liebe. Jede Liebe ist kommerzialisierbar, auch die selbstlos-schenkende. Wohltaten lassen sich als Dienstleistungen ohne Wohlwollen organisieren. Davon leben zum Teil die Institutionen der freien Wohlfahrtspflege, auch die kirchlichen. Unter dem Gesichtspunkt der Kommerzialisierbarkeit jedenfalls wird man Erotik gegenüber Caritas und Agape nicht abqualifizieren können. Man wird vielmehr annehmen dürfen, dass die Freiheit, sich als begehrenswert darstellen zu können – die Medien tun da ein Übriges – zur Steigerung des Selbstwertgefühls beitragen kann. Ein begehrter Redner zu sein, eine bewunderte Schauspielerin, ein berühmter Politiker, ein bejubelter Star, das tut denen, die sich so darzustellen vermögen, gut. Wer würde nicht gern im Blitzlichtgewitter über den eigens für ihn ausgerollten roten Teppich gehen?

Die Wirklichkeit der erotischen Liebe hat also zwei Seiten: die des Begehrenden, der erwählt, und die des Begehrenswerten. Begehrt zu werden heißt nicht automatisch, als Mittel zum Zweck missbraucht zu werden. Begehrt-werden-Wollen ist ein Akt der Selbstbestimmung, nämlich, sich selbst als liebenswert darzustellen, als jemand, mit dem man etwas anfangen kann. Begehrt-werden-Wollen impliziert die Einsicht in die Endlichkeit der Liebe unter dem Aspekt der Vorzugswahl. In ihm spricht sich die Sehnsucht nach Anerkennung als anthropologische Konstante aus. Im Begehrt-werden-Wollen zeigt sich indirekt die Verwiesenheit des Menschen auf den anderen, der ihm sein Gutsein zusagt; zeigt sich, dass die Menschen auf Gottes- und Nächstenliebe hin geschaffen sind (Gen 1,26).

Ein Letztes ist in Bezug auf das Begehren anzufügen. Es betrifft seine theologische Dignität, die Wenzel christologisch, der Papst selbst darüber hinaus theologisch entfaltet hat. Benedikt XVI. spricht dem Eros nicht nur eine menschliche, sondern auch eine hohe theologische Dignität zu, wenn er mit Bezug auf das Hohelied und Hosea, aber auch Deuteronomium, Ezechiel und Jeremia von einer erosgeprägten Beziehung Gottes zu den Menschen redet, erkennbar an seinem Schöpfungs- und Erwählungshandeln.²⁵

²⁵ In rabbinischer Tradition findet sich ein besonders kühner Vergleich zwischen der ehelichen

Ein besonders schönes Beispiel für den göttlichen Eros findet sich in (Dtn 7,7–8):

Nicht weil ihr alle Völker an Zahl überträfet, neigte sich Jahwe euch zu und erwählte euch – denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil Jahwe euch liebte und weil er den Schwur hielt, den er euren Vätern geschworen, darum führte euch Jahwe mit starker Hand heraus und erlöste dich aus dem Sklavenhause, aus der Hand Pharaos, des Königs von Ägypten.

Fazit: In der vorangegangenen phänomenologischen Betrachtung ist die Wirklichkeit der begehrenden Liebe umfassend sichtbar geworden. Dabei hat sich gezeigt, dass das Begehren nicht notwendig den anderen nicht erreicht; ferner, dass im Begehrt-werden-Wollen auch auf der Seite des Begehrten die freie Selbstbestimmung vorausgesetzt werden kann. Wenn, wie in theologischer Analyse gezeigt werden konnte, dem Begehren zudem christologische und theologische Dignität zukommt, dann kann die Differenz zwischen göttlicher, geglaubter Liebe und menschlicher, geschöpflicher Liebe nicht adäquat durch die Differenz zwischen Eros und Agape, zwischen begehrender und schenkender Liebe, ausgesagt werden. Hinzu kommt, dass in einem solchen Modell die Wechselseitigkeit der Liebe, wie sie durch den Gedanken der *Philia*, der Freundschaft, thematisiert wird, nicht angemessen zur Geltung kommen kann. Aber auch diese Dimension wird für eine vollständige Bestimmung der menschlichen Wirklichkeit der Liebe und ebenso des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Liebe mit heranzuziehen sein.

Auf der Suche nach einer alternativen Denkform

a) *Eros und Agape*

Will man dem Anspruch, Liebe als *eine* Wirklichkeit in Schöpfungs- und Heilsgeschichte auszusagen, gerecht werden, darf man dabei weder die Wirklichkeit der menschlichen noch die der geoffenbarten göttlichen Liebe verkürzen. Es wird also nach einer Denkform der Liebe zu suchen sein, durch die sich die Beziehung von göttlicher und menschlicher Liebe so bestimmen lässt, dass dabei die Wirklichkeit der menschlichen Liebe und die der Liebe Gottes zu den Menschen unverkürzt zur Sprache kommen kann. Dass die zu treffende Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Liebe nicht sinnvoll als Unterscheidung zwischen Eros und Agape erfolgen kann, haben die Hinweise auf die im Glauben Israels verwurzelte

Liebe und der Liebe Gottes. Bei Wallfahrtsfesten habe man den Pilgern die beiden (nach rabbinischer Tradition) eng umschlungenen Cherubim des Jerusalemer Heiligtums gezeigt und dabei gesagt: „Seht, so seid ihr von Gott geliebt, wie die Liebe des Mannes und der Frau!“ (R. Neudecker, Art. Liebe, III. Judentum, in: TRE 21 [1991], 133). Aber auch jedwedes Erwählungshandeln Gottes wird man in diesem Sinne wohl als erotisch bezeichnen müssen (vgl. Dtn 4,37; 7,7; Jer 31,3, Liebe als Grund der Erwählung). Die Linie ließe sich hin zur Menschwerdung und Kundgabe der Erwählung Jesu in der Taufperikope ausweiten.

theologische Dignität des Eros gezeigt. Für eine rechte Unterscheidung ist deshalb vielleicht nicht inhaltlich, sondern eher formal anzusetzen. In diesem Sinne soll im Folgenden der Unterscheidung zwischen Bedingtheit und Unbedingtheit der Liebe Beachtung zuteil werden. Denn diese Unterscheidung ist es, durch die die Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Liebe, und das heißt sowohl zwischen göttlichem und menschlichem Begehren als auch Schenken sowie der christologisch begründeten Freundschaft zwischen Gott und den Menschen, zutreffend benannt wird.

Wenzel hat christologisch vom *unbedingten* Begehren des Heils der anderen gesprochen, das zu den Bedingungen einer konkreten geschichtlichen Situation in Jesu Praxis und Lehre zum geschichtlichen Ereignis geworden sei. Er hat zudem zur Analyse des Begehrens beim Vollzug des Menschen angesetzt – eine Vorgehensweise, die in Bezug auf die Analyse des Begehrtwerden-Wollens, in dem sich die Endlichkeit des Begehrens unter dem Aspekt der Vorzugswahl gezeigt hat, aufgegriffen und weitergeführt werden konnte.

Um dem Anliegen einer Eros und Agape nicht als Gegensätze begreifen und Philia nicht ausschließenden Theologie der Liebe gerecht zu werden, ist es also sinnvoll, von der Geschichtlichkeit der Liebe auszugehen, deuten doch der Akt des Begehrens und Schenkens aus sich heraus schon darauf hin, dass Liebe nur wahr ist, wenn sie geschieht. Nicht also der im Griechischen unterschiedliche Sprachgebrauch, der die unterschiedlichen Aspekte der Liebe thematisiert und auch nicht der zeitlos gültige Begriff der Liebe, sondern das *Geschehen* der Liebe in seinen unterschiedlichen Dimensionen sollte am Anfang einer Philosophie und Theologie der Liebe stehen. Denn die Liebe ist keine zeitlose metaphysische Wirklichkeit, sondern ein geschichtliches Geschehen. Sie ist nur wahr, wenn sie geschieht.

Das aber heißt auch, dass sie enden kann. Und diese Endlichkeit der Liebe ist das, was zumeist übersprungen wird und doch zunächst und zuerst auch theologisch thematisiert werden muss.²⁶

Liebe, ganz gleich, ob es sich um begehrende, schenkende oder solidarische Liebe handelt, kann enden. Dies ist eine Erfahrung, der sich niemand entziehen kann. Es ist eine schmerzhaft Erfahrung, da der Liebe, wenn sie geschieht und solange sie dauert, als niemals endend vertraut wird. Das hat offensichtlich etwas mit der Zeiterfahrung der Menschen im Geschehen der

²⁶ Das Problem der Todesverfallenheit der Liebe – Motiv zahlreicher literarischer Werke von Weltrang – wird theologisch allzu oft verdeckt oder schlichtweg ignoriert. Theologen scheinen davon auszugehen, dass Liebe vollkommen, gut, universal, und der Begriff der Liebe klar und spannungsfrei sei. Sie nehmen nicht wahr und wollen nicht wahrhaben, dass Liebe nur wahr ist, wenn sie geschieht. Sie schwelgen lieber im Lobpreis der Vollkommenheit der Liebe, als sich ihr Stammeln angesichts des mit ihr im realen Geschehen verbundenen Leids einzugestehen. Sie erliegen der Versuchung, sich bei der Interpretation des Satzes „Gott ist Liebe“ von einem abstrakten, zeitlosen Begriff der Liebe leiten zu lassen, deren Evidenz von metaphysischem Optimismus getragen zu werden scheint. Der Bezug auf die leidvolle Erfahrung der Liebe fehlt.

Liebe zu tun. Die Zeit erfahren Menschen im Geschehen der Liebe als erfüllte Zeit. Erfüllt kann die Zeit der Liebe, die geschieht, deshalb genannt werden, weil sie ihren Grund und ihr Ziel nicht außer sich hat, sondern in sich trägt. Aber nicht nur hinsichtlich der Dauer wird Liebe unter geschichtlichen Bedingungen als endlich erfahren. Auch unter dem Aspekt der Vorzugwahl. Niemand kann alle Menschen zugleich und gleichermaßen lieben.

Die Erkenntnis, dass Liebe endlich ist, wird bei Wenzel ausgeklammert. Die Erkenntnis, dass sie eine Vorzugwahl beinhaltet, wird übersprungen, indem aus dem Heil der anderen durch die „Rückhaltlosigkeit [lies: Unbedingtheit, M. B.] des Begehrens Jesu“ das Begehrte sich als Heil der Menschen, d. h. aller, ereignet hat (vgl. 219). Wie ließe sich angesichts des Axioms, dass Liebe nur wahr ist, wenn sie geschieht, nun aber von der Unbedingtheit der Liebe unter geschichtlichen Bedingungen sprechen? Wie ereignet sich das Unbedingte im Geschehen der Liebe, das sich in der Erfahrung der Fülle der Zeit bereits angedeutet hat?

Auch hierbei kann die Endlichkeit der Liebe nicht übersprungen werden. Zumindest bestimmt sie den Entdeckungszusammenhang: Wenn eine Liebe zwischen zwei Menschen zu Ende geht, eine Partnerschaft zerbricht, dann hört man von den Beteiligten oft als Grund, dass sie für sich keine gemeinsame Zukunft mehr sehen. Es noch einmal miteinander zu probieren, einen neuen Anfang zu wagen, scheint ihnen nicht mehr möglich oder sinnvoll. Sie haben den Glauben an die Liebe verloren. Ihre Sympathie füreinander ist erloschen, ihre Leidenschaft erkaltet. Liebe endet dann, wenn man keinen neuen Anfang mehr findet. Liebe kann enden und sie endet, wenn das Vertrauen in einen Neuanfang verloren gegangen ist. Die Endlichkeit der Liebe wird immer dann real, wenn man das Vertrauen in einen Neuanfang verloren hat. Das Phänomen der Treue mag das verdecken.

Liebe heißt, so könnte der Umkehrschluss lauten, Vertrauen in einen neuen Anfang zu setzen. Dieser Neuanfang kann verstanden werden als Anfang eines Neuen, als Neuanfang des Selbst im anderen und als Neuanfang vom anderen her. Er setzt als Neuanfang Freiheit voraus, eine Freiheit, die sowohl dem Menschen als auch Gott möglich ist. Gottmöglich ist die Liebe als Anfang eines Neuen in der Erschaffung der Welt aus dem Nichts. Aber auch menschenmöglich ist die Liebe als Anfang eines Neuen: „Freut euch mit uns ... Unsere Liebe lebt“, las ich vor einiger Zeit auf einer Geburtsanzeige, in der zum Ausdruck gebracht wurde, dass die Liebe im Zeugungsakt neues Leben eröffnet hat. Gottmöglich ist die Liebe zweitens als Neuanfang des Selbst im anderen in der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth. Aber auch menschenmöglich ist die Liebe als Neuanfang des Selbst im anderen: Unüberbietbar hat dies der Perser Dschami (1414–1492) in einem Liebesgedicht zum Ausdruck gebracht: „Ich möcht' in meinen eig'nen Versen mich verstecken. Damit, wenn du sie sprichst, ich deine Lippen küsse.“ Gottmöglich ist drittens die Liebe als Neuanfang

vom anderen her in der in Jesu Tod und Auferweckung real gewordenen Verheißung der todüberwindenden Gemeinschaft mit Gott. Aber auch menschenmöglich ist die Liebe als Neuanfang vom anderen her: Eröffnung neuen Lebens für den, dem die Liebe gilt. Ihm wird im Ereignis der Liebe als Anfang eine neue Lebensmöglichkeit zugespielt. Hosea 3,1 drückt das treffend aus:

Der Herr sagte zu mir: / Geh noch einmal hin und liebe die Frau, / die einen Liebhaber hat und Ehebruch treibt. (Liebe sie) so, / wie der Herr die Söhne Israels liebt, obwohl sie sich anderen Göttern zuwenden / und Opferkuchen aus Rosinen lieben.

Darin, dass Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, dass er in Jesus Christus in die Geschichte eingetreten ist und auch in seinem Tod noch einen neuen Anfang macht, hat sich die Unbedingtheit seiner Liebe geschichtlich erwiesen. Menschlicher Liebe kommt die Unbedingtheit der Liebe als formale Bestimmung ihrer Möglichkeit zwar auch zu, doch ist es dem Menschen nicht gegeben, einen absoluten neuen Anfang zu setzen, durch den „Hoffnung wider alle Hoffnung“ begründet werden könnte. Menschliche und göttliche Liebe wären geschichtlich demnach dadurch zu unterscheiden, dass sich im Handeln Gottes durch Jesus Christus die Unbedingtheit der Liebe geschichtlich ereignet hat, Jesus Christus also als Realsymbol der unbedingten Liebe verstanden werden kann. Menschliche Liebe ist als Vermögen des Neuanfangs durch formale Unbedingtheit gekennzeichnet, realisiert sich aber in all ihren Vollzugsweisen stets nur bedingt. Dass die Liebe, die von Gott ausgeht, auch material als unbedingte geglaubt werden darf, dafür spricht die Treue des Gottes Israels zu seinem Volk ebenso wie seine Treue zum Gekreuzigten, meint Treue über den Tod hinaus doch die eschatologisch auf die Fülle aller Zeit verweisende „Unbedingtheit der Liebe unter Zeitindex“ (Thomas Pröpfer).

b) Vernunft und Glaube

Analog könnte das Verhältnis von Vernunft und Glaube als geschichtlich durch das Handeln Gottes antizipierte und eschatologisch erhoffte Einheit im Unbedingten bestimmt werden, durch welches die Beziehung zwischen Gott und den Menschen von Gott her ermöglicht und eröffnet worden ist. Augustins Aussage im XI. Buch der *Confessiones* „... bis ich dereinst, gereinigt und geläutert durch das Feuer deiner Liebe, einmünde in dir“ würde in ihrer eschatologischen Bedeutung als Zeugnis geschichtlich begründeter Hoffnung ernst genommen.

In Bezug auf die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen freilich erfordert und ermöglicht der Hinweis auf den eschatologischen Charakter der augustinischen Formulierung auch eine Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube, das der neuzeitlichen Einsicht in die Autonomie der menschlichen Vernunft gerecht wird. Karl Heinz Menke hat in einem Beitrag unter dem Titel „Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als die-

ser sich selbst?“²⁷ eine denkformale Alternative, die diese Bedingung erfüllt, zu einer durch den Begriff der Reinigung bestimmten Einheit von Vernunft und Glaube in Auseinandersetzung mit der Gnadenlehre des Augustinus skizziert. Er hat dabei mit Rahner gegenüber Augustinus darauf insistiert, dass der Mensch „nicht nur *in* der Bejahung Gottes, beziehungsweise *in* der Annahme der Gnade, sondern auch *gegenüber* der Gnade frei ist“²⁸. Implizit ist diesem Gedanken die Einsicht, dass die menschliche Freiheit als selbstursprüngliche gedacht werden muss, während sie bei Augustinus identisch ist mit der Gemeinschaft, die Gott dem Menschen grundlos schenkt. „Das Gegenüber-der-Gnade-frei-Sein des Menschen bedeutet nicht: ‚Unabhängig-von-Gott-frei-sein‘, sondern ist im Gegenteil Darstellung der Allmacht des Gottes, der sich“ – so formuliert Pröpfer²⁹ – „als Schöpfer und Erlöser selbst dazu bestimmt, sich von wirklicher (selbstursprünglicher) geschöpflicher Freiheit real bestimmen zu lassen.“³⁰ Eine solche Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade und analog dazu von Vernunft und Glaube bleibt nicht hinter der unhintergehbaren neuzeitlichen Einsicht in die Selbstursprünglichkeit der geschöpflichen Freiheit und damit in die Autonomie der Vernunft zurück. Durch sie lässt sich zugleich das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht, die aufgrund des Christuserignisses als Allmacht der Liebe geglaubt wird, so bestimmen, dass es nicht konkurrierend gedacht werden muss. Die Diagnose des Papstes, dass die Einheit von Vernunft und Glaube zu Beginn der Neuzeit zerbrochen sei, ist historisch zwar zutreffend, aber philosophisch und theologisch nicht zwingend. Genau das Gegenteil darf angenommen werden, wenn die unbedingte Gnade Gottes sich die selbstursprüngliche Freiheit des Menschen voraussetzt, mit andern Worten, dem Menschen schenkt, sich denken und sich schenken zu dürfen. Als Zweck des Schöpfungshandelns Gottes ließe sich deshalb mit Duns Scotus angeben, dass Gott den Menschen geschaffen habe, weil er „Mitliebende“ wollte.³¹

²⁷ K.-H. Menke, Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst? In: M. Böhnke [u. a.] (Hgg.), Freiheit Gottes und der Menschen (FS Thomas Pröpfer), Regensburg 2006, 21–40.

²⁸ K.-H. Menke, Sünde (s. Anmerkung 27), 28.

²⁹ Vgl. Th. Pröpfer, Allmacht Gottes, III: Systematisch-theologisch, in: LThK I, Freiburg i. Br. 1993, 415–417.

³⁰ K.-H. Menke, Sünde (s. Anmerkung 27), 36.

³¹ Vgl. J. Duns Scotus, Opus Paris. II, dist. 7, n.5.