

DIE MACHT DER LIEBE

EROS, PHILIA, AGAPE

Karl Matthäus Woschitz

Exposition

Ähnlich wie menschliches Erleben und menschliche Erfahrung lässt sich auch der viel gebrauchte Begriff »Liebe« in seiner Vielschichtigkeit und Mehrdeutigkeit nur schwer einholen. Lieben und Geliebtwerden gehört zu den Grundzügen menschlicher Lebendigkeit.¹ Bedeutet Leben in seinem eigentlichen Wesen immer ein Bezogensein auf etwas, so meint der Begriff Liebe ganz allgemein gesagt, eine Neigung zu etwas, d. i. zu einem Menschen, einer Sache oder zu einem Mehr-als-Menschlichen. Die Psychoanalyse begreift diese elementare Verhaltensweise als einen Grundtrieb, der allem Lebendigen eignet und gibt dieser treibenden und rein gegenständlich erfassten Kraft den Namen Libido.²

Rückt man den Begriff Liebe aber in den Horizont der Geschichtlichkeit des Menschen, zu dessen Wesensbestimmung es gehört, sein vorgegebenes Wesen, Mensch zu sein, als personal aufgegebenes zu verwirklichen, dann rückt der Begriff Liebe als Lieben und Geliebtwerden in den Horizont der bewussten und totalen Selbsterfahrung des Menschen. Liebe erweist sich so als beglückende Erfahrung und freudiges Erleben einer Beziehung, einer von sich selbst wissenden Lebensäußerung, die Wünschen und Sehnen, Schenken und Empfangen einschließt.³

Eine Beziehung bringt zum Ausdruck, dass in der personalen Liebe eine trigonale Relation in Erscheinung tritt: ein liebendes Selbst wendet sich einem anderen (geliebten) Selbst zu im Spielraum eines Zwischen, das Nähe

- 1 Vgl. dazu H. Jonas, Das Prinzip Leben, 1993 (Zuerst als: Organismus und Freiheit, 1973).
- 2 Vgl. S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Gesammelte Werke XI), 1982. In Anlehnung an die Philosophie Platons und Schopenhauers fasst Freud die dem Leben dienenden Triebe unter dem Begriff des Eros zusammen und stellt diesem den Todestrieb entgegen als destruktiven Impuls.
Vgl. dazu Kimmerle, Verneinung und Wiederkehr. Eine methodologische Lektüre von Freuds »Jenseits des Lustprinzips«, 1988.
- 3 In seiner Monographie »Die Kunst des Liebens« (The Art of Loving, 1956, deutsch 1956) behandelt Erich Fromm die charakterologischen Probleme der Liebe als Antwort auf die existentiellen Fragen wie Einsamkeit, Sterblichkeit und Getrenntheit von der Natur.

oder Ferne einschließt, Einseitigkeit oder Wechselseitigkeit, Selbstbezug oder Selbsthingabe, Äußerlichkeit oder Ergriffensein.

Das vielschichtige Thema »Liebe« ist ein Grundmotiv menschlicher Existenz, aber auch der Konflikträger menschlichen Lebensvollzugs. Seine Behandlung erlaubt eine fast unbegrenzte Zahl von Assoziationen und Kontrastbildungen. Der Bogen der vorliegenden Reflexion spannt sich daher über drei ihrer Vollzugsweisen und deren Aspekte: vom Eros als dem sinnhaften Begehren und Verhaftet-Sein im Sinnlichen, oft auf die Selbstbezogenheit verengt, die *incurvatio in se* und die subjektiven Ansprüche, die Irrungen und Wirrungen, Verstrickungen und Konflikte, ferner über die Freundschaft und deren ethischen Gehalt, bis hin zur Agape, dem Entwurf eines Ideals, das dem menschlichen Leben einen tragenden und erfüllenden Sinn zu verleihen vermag.

Im Prozess menschlicher Personbildung und Persönlichkeitsentfaltung bildet die Erfahrung ihrer Aspekte ein wesentliches Element im individuellen Reife— und Selbstfindungsprozess.

Das Phänomen »Liebe«, schillernd wie Opal, halb durchsichtig und wertvoll wie dieser Stein, von dem man sagt, er bedeute Tränen, vermag jede Gestalt in Bewegung zu versetzen.⁴ Die Liebe ist der umfassendste Akt des Menschen und die Fähigkeit zu lieben unmittelbarer Ausdruck dafür, dass der Mensch »Person« ist und — bildlich gesprochen — ein Herz hat. Sie wurzelt im Selbstsein des Menschen und seiner Freiheit. In der Liebe zeigt der liebende Mensch, wer er ist und macht zugleich sein unverwechselbares Selbst offenbar.

In solcher Kundgabe seiner selbst vollzieht sich eine Beziehungswirklichkeit: sie kann besitzergreifend, altruistisch oder auf transzendente Gehalte bezogen sein, Gott, die Wahrheit, auf das Mehr-als-Menschliche. Als Akt des geschichtlichen Menschen bedarf sie der je neuen Aktualisierung, sodass F. Rosenzweig sagen kann: »Im Munde der Liebenden wird das Wort der Liebe nicht alt«.⁵ Sie ist schöpferisch in dem Sinne, dass durch Neues sie neu geschehen kann.

Für das mehrdimensionale Wort »Liebe« als Erfahrung menschlicher Wirklichkeit hat die griechische Sprache drei Begriffe, die in ihrer Bezogenheit komplementär gegeben sein können, aber auch mehr oder weniger präsent: die Begriffe Eros, als begehrendes Suchen nach Erfüllung, Erkenntnis

4 Vgl. auch G. Gebhardt / Ph. Seiff (Hg.), Was heißt Liebe?, 1982; A. Kuhn, Liebe. Geschichte eines Begriffs, 1972; J. Pieper, Über die Liebe, 1972; G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, 1963.

5 Vgl. F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 1921, wonach Wahrheit im Leuchten der göttlichen Gnade erfahrbar wird und als Gestalt im »Stern der Erlösung« aufgeht. Vgl. dazu H. M. Dober, Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs »Der Stern der Erlösung«, 1990.

und Glück, dann *Philia*, die freundschaftliche Liebe, als Krone des Lebens und Schule der Tugend, und die *Agape*, die allgemeine Menschenliebe, die aber in der Hl. Schrift des AT und NT im Geist der Gottesoffenbarung umgedacht und umgeformt wird.

Alle drei Begriffe fanden ihre erste reflexive Gestalt im antiken Griechenland, bei jenen Denkern, die die Ausfahrt auf das weite Meer menschlicher Seele wagten, zu dem rätselhaften Selbst des Menschen und seinen Fragen, die sie uns auch heute noch aufzwingen, als fragende Kinder. »O Solon, Solon«, sagte ein ägyptischer Priester, »ihr Griechen seid immer Kinder«.

Sie haben die Bühne der Welt in der Morgendämmerung des Fragens betreten, sie haben das Wort »Idee« erfunden und damit eine neue Art, die Dinge objektiv zu sehen und zu werten und haben uns auf ihren Weg des Fragens gerufen.

Entfaltung

1. *Eros*

Noch bevor Platon im sokratischen »Symposion«, dem »Gastmahl«, das Hohelied auf den Eros sang, spricht der nach Homer um 700 v. Chr. schreibende Bauerdichter Hesiodos vom Eros als einer kosmogonischen Macht.

1.1 Hesiod

In seiner »Theogonie« (= »Gottesgeburt«), dem bedeutendsten Beispiel archaischer Dichtung und Poesie nach Homer, schildert er in der genealogischen Form des Werdens der Götter das in Ordnung Kommen der Welt bis hin zur Lichtherrschaft des Zeus und der Olympier. In dieser in mythischem Gewand präsentierten Protophilosophie, einem ihm von den Musen anvertrauten Wissen, geht es um das ohne ein »Davor« entstandene Chaos, die gähnende Tiefe, und um Eros, dem in allen folgenden Geburten wirksamen Prinzip der Zeugungen von Göttern und Mächten, wie Streit, Armut, Hunger, die das Leben bestimmen.⁶ Als Urgottheit ist Eros die Grundbedingung für die Erzeugung der Sukzession der Götter und damit der Wirklichkeit der Welt. Auch die orphischen Theogonien kennen eine ähnliche Zeugungsgottheit, die aus einem Welten-Ei (Aristophanes, Av. 696ff.) hervorgeht.

6 Hesiod, Theog. 120 ff.; Vgl. Platon, Symp. 178B; Aristoteles, Metaph. 1,4. 984b; Vgl. F. Schwenn, Die Theogonie des Hesiod, 1934; Vgl. J. Rudhardt, Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques, 1986; Vgl. G. Reale, Eros, 1997.

1.2 Empedokles

Auf andere Weise sucht der aus Akragas in Sizilien stammende Empedokles (um 490–430 v. Chr.)⁷ in seinem kosmologisch–physikalischen Lehrgedicht »Über die Natur« (Periphyseōs) unter verwandten Begriffen zu Eros ein ursprünglich zu aller Einheit bewegendes Prinzip zu denken (philotēs, storgē, Aphroditē; DK 31B 17, 19ff., 109), das zur widerstreitenden Kraft des »Streites« (neikos) und der »Zwietracht« die Dinge der Weltwirklichkeit durch Mischung der sich abstoßenden und anziehenden Elemente erzeugt. Damit gibt er diesen beiden polaren Kräften, der »Liebe« (philotēs) und dem »Streit« (neikos) als kosmogonischen *und* ethischen Urmächten eine erste theologische Begründung. Beide wirken sowohl im Kosmos wie auch zwischen den Menschen. Sie sind Antipoden und der »Streit« ist jene zerstörerische Kraft, der die Elemente uneins macht und in die Welt der Menschen das Töten gebracht hat.

Mehr als bloß abstrakte Kräfte sind »Hass und Liebe« real wirkende Urgestalten des Seins, mythische Repräsentanz des Dinglichen, wobei der Mensch durch das göttliche Gesetz der »Notwendigkeit«, das »Orakel der Anánke«, zur Strafe in den Kreislauf der Wiedergeburten verbannt wird. Der Mensch, der »gefallene Gott«, aber mit dem Daimon in sich, dem Fragment göttlichen Geistes als seinem wahren Ich, steht damit noch in Beziehung zum Göttlichen, aber seine Fähigkeit zum Denken ist selbst immer wieder dem »Streit« unterworfen, der »irrenden Schuld« sowie der Befleckung. Durch kultische »Reinigungen« (Katharmoi) und durch Kenntnis des Göttlichen — Gleiches werde nur von Gleichem erkannt — solle er sich aus der Sequenz der Wiedergeburten befreien, um zu seinem göttlichen Wesen zurückzufinden. Empedokles, ein prophetischer Geist und wissender Asket, sagt so seinen Zeitgenossen, was sie glauben und wie sie leben sollen.

1.3 Platon und sein Hohelied auf den Eros im »Gastmahl«

Platon (um 427 v. Chr. bis um 347 v. Chr.), Schüler des Sokrates, dem er in seiner Fragehaltung nachfolgt und in den über dreißig Dialog–Schriften weiterdenkt, nennt seinen Lehrer »den gerechtesten aller damals Lebenden«. In der Geschichte der Philosophie aber hat Platon nach einem Wort des Naturphilosophen Alfred North Whitehead (1861–1947)⁸ jene Wirkung, dass sie, ange-

7 Vgl. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953, 147–176; 278–280; Ch. H. Kahn, *Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul*, in: *AGPh* 42 (1960) 3–35; J. Bollack, *Empédocle*, 4 Bände, Paris 1965–1969; Ders., *Die Metaphysik des Empedokles als Entfaltung des Seins*, in: *Phil* 101 (1957) 30–54; D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, 1969.

8 Vgl. M. Hauskeller, *Alfred North Whitehead zur Einführung*, 1994; R. M. Palter, *Whitehead's Philosophy of Science*, 1960;

regt von seiner »Fülle fundamentaler Gedanken« sich wie eine »Reihe von Fußnoten« zu ihm ausnimmt. Whitehead verweist darauf, dass sich alle wesentlichen Fragen der Philosophie bereits durch Platon provoziert oder bei ihm vorgeformt finden: so in der Zeichnung der sokratischen Existenz die Existenzphilosophie, im Kampf um die Schärfe oder Unschärfe der Begriffe der analytische Philosophie, im Staatsentwurf der »Politeia« die Themen der politischen Philosophie, im Parmenides–Dialog die Fragen der dialektischen Philosophie.⁹ So sieht z. B. auch Hubert L. Dreyfus in Platons provokativer »Ideenlehre« und ihrem Rationalismus die »künstliche Intelligenz« der Computerprogramme gipfeln — die Logizität und Konvergenz allen logischen Wissens.¹⁰

Immer wieder geht es Platon in seinem Werk um die Differenz von Idee und Erscheinung und dabei um die Verbindung von analytischem, explizitem und implizitem Wissen, um das Zusammendenken des Einen und des Vielen, um die vermittelnde Instanz von Urbild und Abbild als einem Dritten.

Im »Symposion« — dem um 380 v. Chr. entstandenen Meisterwerk Platons, jener wunderbaren Verbindung von Abstraktion und Enthusiasmus, sinnfroher, unbeschwerter Freude am Dasein und geistiger Gedankenzucht, befreit er die Vorstellung des Eros als einen bloß blinden Pathos und sieht in ihm jene zentrale, treibende und die Seele des Menschen bewegende Kraft, das Schöne, Wahre und Gute zu suchen.¹¹

In solcher Deutung deutet Platon zugleich sein eigenes Philosophieren, seine existenzielle Befindlichkeit mit dem »Verlangen, ewig das Gute sich anzueignen« (Symp. 207 a). In sechs Lobreden wird das Thema des Eros in all seinen Aspekten umkreist, mythisch, konventionell, reflexiv, um dann in der Rede von Sokrates und der Priesterin Diotima ihren Gipfelpunkt zu erreichen.

In einem miteinander wetteifernden und sich dramatisch steigernden Gelagegespräch wird der allzu sehr vernachlässigte »Eros« zum Thema der sechs Symposiasten und ihrer kunstvollen Enkomien.¹² Der erste Teil (Symp. 199c–204c) sucht die Eigenschaften des Eros zu entfalten, während der zweite Teil (204c–212a) in den Blick nimmt.

Der erste Lobredner auf den Eros ist Phaidros, der ihn mit einer Reihe von Dichterzitaten und dem Hinweis auf mythologische Gestalten als den ältes-

9 Vgl. »Adventures of Ideas, 1933: Abenteuer der Ideen, dt. 1971.

10 Vgl. W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens, 1982; E. Martens, Die Sache des Sokrates, 1992.

11 Vgl. W. Kranz, Diotima, in: Herm 61 (1926) 437–447; J. Wippert, Eros und die Unsterblichkeit in der Diotima–Rede des Symposions, in: Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt, 1965, 123.159;

12 F. M. Cornford, The Doctrine of Eros in Plato's »Symposium«, in: Ders., The Unwritten Philosophy and other Essays, Hg. W. K. C. Guthrie, ²1967, 68–80; E. Schmalzriedt, Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit, 1969, 32–67; 255–270; 304–307; 362–366.

ten Gott preist in all seiner Größe und allbezwingenden Macht. Differenzierter schon ist die Preisrede des Pausanias mit der Unterscheidung zweier Aspekte des Gottes, des »himmlischen Eros« (Eros uroanios) und des gemeinen, nur der Lust frönenden »Allerweltseros«. Der »himmlische Eros« ist Anleitung zu einer Liebe, die mehr das Wesen, die Seele des Geliebten suche und beide dazu führe, sich um größere menschliche Vollkommenheit und Erkenntnis zu bemühen. Der Arzt Eryximachos aber sieht im Eros das universale Prinzip der Natur mit dem Bemühen um die Harmonie, die ausgeglichene Mitte zwischen den Extremen zu suchen. Der Komödiendichter Aristophanes greift nun das Stichwort von der »Natur des Menschen« auf und deutet den Eros mythisch als Ausdruck des menschlichen Strebens nach seiner ursprünglichen Ganzheit.

Die einst kugelförmige Urgestalt des Menschen — als Abbild des Alls — wurde von Zeus zur Strafe für dessen himmelstürmenden Frevel entzwei geschnitten. Sie sind so zum bloßen »Bruchstück eines Menschen« herabgesetzt, wobei der Eros als der große Arzt der helfende Heiler ist, wenn er die nach Ergänzung suchenden Hälften in der Liebe wieder zusammenbringt (191 d) und so die Menschen zu ihrem ursprünglichen Wesen zurückfinden lässt.

Als Vorletzter ergreift nun der Tragiker Agathon das Wort und preist in einem hinreißenden Prosahymnos das Wesen und die Gaben des Eros. Dieser ist der jüngste, in der Seele des Menschen entspringende Gott, dessen Schönheit alles Gute bewirkt, sowohl bei den Irdischen wie bei den Himmlischen. Als Letzter ergreift nun der sich als »Unwissender« bezeichnende Sokrates das Wort. Er will keine Lobrede über den Eros halten, sondern kündigt eine Wahrrede an. In dem dialektischen Fragespiel, in welches Sokrates nun seinen Vorredner hinein nimmt, wird dieser mit Schlussfolgerungen konfrontiert, denen er erstaunt zustimmen muss:

Eros als Liebe zu »etwas« »begehrt« dieses Etwas, weil er dessen »bedürftig« ist. Als ein die Schönheit Liebender »fehle« diese ihm, aber auch das Gute ist schön, daher ist Eros auch des Guten »bedürftig«. Die Offenbarung des eigentlichen Wesens des Eros aber legt nun Sokrates der Seherin und Priesterin Diotima aus Mantinea in den Mund, indem er von der ihm zuteil gewordenen Mysterienweihe durch sie berichtet. Damit verbindet er die ihm zuteil gewordene kathartische Elenktik mit seiner enkomiastischen Lehrrede: dabei wird mit der von allen Vorrednern getanen Gleichsetzung von den begehrten Zielen und dem eigenen Wesen des Eros aufgeräumt (199 d ff.).

Mag das innere Objekt eroshaften Strebens alles Schöne, Gute und letztlich göttliche Unsterblichkeit sein, so ist doch Eros selbst weder schön noch an Gütern reich, noch ein Gott. Denn wie könnte ein Gott sein, »der am Schönen

und Guten nicht teilhat« (202 d). Er ist — wie es die Sage weiß — ein am Geburtstag der Göttin Aphrodite gezeugter Daimon. Seine Eltern sind Poros (Findigkeit, Erfindergeist, Betriebsamkeit, Reichtum) und Penia (Mangel, Armut), so dass er immer ein Bedürftiger und Unruhiger ist, ein Suchender nach dem Glückseligen und Guten (203 b ff.).

Ihm selbst mangelt es an allem, wonach er auch die Menschen streben macht. Er ist nur Diener, nicht die Erfüllung. »So ist denn, alles zusammengefasst, der Eros der Wunsch, das Gute für immer zu besitzen (206 a). Er ist nicht ein Gott, sondern ein »dämonisches Zwischenwesen« (202 e) zwischen Mensch und Gott. Er erweist sich als wechselseitiger Mittler und Ausleger zwischen Erscheinung und Ideal, zwischen Meinung und Wissen; nicht selbst ein Weiser, sondern nur unentwegt ein fragender und suchender Philosoph (204 a ff.).

Eros ist daher nicht selbst ein zu besitzendes Gut, sondern der Stachel, das Gute im »Zeugungsakt des Schönen« (tókos en kaló 206 d 5) hervorzubringen. Der Eros wird damit zum Markenzeichen des ontologischen Status des Menschen nobilitiert als Streben, durch alle Liebe zum Einzelnen hindurch um zum schlechthin Schönen und Guten zu gelangen (vgl. *Politeia* 508 e).

Die von Sokrates vorgetragene Einweihungsrede der Diotima spiegelt die Initiativhandlungen der Mysterien: wie der Myste, wird auch der liebend Erkennende stufenweise emporgeführt von der Schönheit einzelner Körper zum gestalthaft Schönen, denn zu der schönen Lebensführung und zur »schönen Seele« und ihrem Wirken für die Gemeinschaft, dann bis hin zur »mystischen Erkenntnisschau« des reinen Schönen an sich, ein Ereignis, das plötzlich (*exaiphnès*) eintritt. Es wird geschaut und erkannt und es beglückt, weil der Wahrheitsgehalt des Schönen von göttlicher Natur ist.

In solchem Erblicken wird, wenn irgendwo, das Leben für den Menschen erst lebenswert. Damit erhält der Eros eine jenseits bestimmte, letzte Orientierung auf die Welt der Transzendenz hin und erhält so durch die immer neue Aktualisierung eine quasi-göttliche Dauerhaftigkeit (206 e).¹³

Der am Schluss der Reden in die Szene trunken einstürmende Alkibiades muss, dem Brauch des Gelages sich fügend, auch eine Preisrede halten und preist im Hymnos auf den Eros die unter ihnen in der Mitte weilende Verkörperung des Eros in der Gestalt des Sokrates, der in der äußeren hässlichen Hüllung des Körpers den Eros urbildhaft verkörpert in seiner Suche nach dem Schönen im Dienst an der Philosophie.

13 Vgl. zur Thematik G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Leben des platonischen Denkens*, 1939; H. Buchner, *Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposium*, 1965; D. E. Anderson, *The Masks of Dionysos. A Commentary on Platon's Symposium*, 1993.

1.4 Eros im alttestamentlichen »Lied der Lieder«

Auch im alttestamentlichen Hohelied Salomos, dem *Canticum canticorum Salomonis* (Šir ha širrim le Selemo), steht das Liebesthema im Mittelpunkt. Es stellt die Liebe und Sinnenfreude der Handelnden unter den Segen Gottes. Die Liebe der beiden Liebenden, von Braut und Bräutigam, ist nicht »profan«, sondern Teil jener Ordnung, die Gott geschaffen hat. In berauschter Hochgestimmtheit preisen und beschwören sie einander den Eros inmitten einer arkadisch heiteren Gartenlandschaft mit Weinbergen, Zedern und Zypressen. Sie suchen sich in den dunklen Gassen der Stadt Jerusalem, um sich zum Liebenden zusammenzufinden. Refrain-artig werden die Verse immer wieder miteinander verknüpft mit den Worten: »Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein, der unter den Lilien weidet« (Z,16).

»Flieh, mein Geliebter, und sei wie die Gazelle oder der Junghirsch auf den Balsambergen« (Z, 176), ruft das Mädchen Sulamith, die Braut, ihrem Geliebten zu, der sie wiederum mit einem Weingarten vergleicht.¹⁴

2. *Freundschaft (Philia)*

Freundschaft (*Philia*) als freundschaftliche Liebe ist der zweite Begriff, in dem sich die Liebe entfaltet.

2.1 Aristoteles

Philia, die freundschaftliche Liebe des Einen zum Anderen, galt für Aristoteles (384 v. Chr.–322 v. Chr.), dem »Meister der Wissenden« (*il maestro di color che sanno*), wie Dante ihn nennt, »als die glücklichste und menschenwürdigste aller Liebesarten, die Krone des Lebens und die Schule der Tugend«.¹⁵ Es ist für ihn das leitende Begriffswort und findet vor allem in seiner Nikomachischen Ethik (8 und 9)² seinen Platz. Er schreibt: »Jene aber, die den Freunden das Gute wünschen um der Freunde willen, sind im eigentlichen Sinne Freunde; denn sie verhalten sich so, und nicht zufällig« (Nik. Eth. b.10). Der

14 Es begegnet uns im »Hohen Lied« eine optimistische Naturreligiosität mit Vorstellungsresten und Erinnerungsspuren eines kanaaniischen Mythos. Vgl. H.-P. Müller, *Begriffe menschlicher Theomorphie*, in: ZAH 1 (1988) 112–121. Ferner Ders., *Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohelied*, in: ZthK 73 (1976) 23–41; Ders., *Menschen, Landschaften und religiöse Erinnerungsreste*, in: ZthK 91 (1994) 375–395; Ders., *Travestien und geistige Landschaften*, in: ZAW 109 (1997) 557–574; Vgl. Bernhard von Clairvaux, *In Cant. Cantic. Sermo VII, 4*. MPL 183,803; bes. IX,2. MPL 183,815–816. Die Liebe ist für Bernhard die Kraft, die die Angleichung der Seele an Gott bewegt und bewirkt und zugleich sein innerstes Wesen ausmacht. *De diligendo Deo VII,17*. MPL 182, 984.

15 C. S. Lewis, *Was man Liebe nennt*, 1979, 61.

Tugendhafte verhält sich zum Freund »wie zu sich selbst, denn der Freund ist ein anderer er selbst [...]« (Ebd. 1166 a 31). Und: »So scheint die Tugend der Freunde eben das Lieben zu sein« (Ebd. 1159 a 33). Der im Unterschied zum bloß Begehrenden im Sinne der »Philia« Liebende will das Gute für den Anderen um des Anderen willen (Ebd. 1135 b 30–35).

In seiner philosophischen Reflexion rückt Aristoteles vor allem den ethischen Gehalt der Freundschaft¹⁶ in den Blick und unterscheidet beim »phileon«, dem der Liebe Werten und Bejahenswerten, drei Formen: die des Guten, die des Angenehmen und die des Nützlichen.

In solch drei Arten von Freundschaft ist die des Guten die vollkommene Form, weil sie den Freund um seiner selbst, gleichsam als alter ego liebt und nicht wegen eines durch ihn erreichenden Nutzens oder einer Lust (Ebd. 1156 a 6–b 12). Freunde teilen Glück und Unglück miteinander, sind selbstlos im Umgang miteinander, rücksichtsvoll, besonnen und teilen gemeinsame Interessen. Sie müssen von der Freundesliebe zueinander auch wissen und Umgang pflegen (Ebd. 1156 a 3–5), sich Zeit und Vertrautheit schenken (Ebd. 1156 b 26–27). Sie kommt in der hohen Wertschätzung für den Anderen zum Ausdruck und in der Bereitschaft, sich für ihn einzusetzen.¹⁷

Zum Wesen der Freundschaft gehört nach Aristoteles daher Aufgeschlossenheit und Verbindlichkeit, jene gelungene Mitte zwischen aufdringlicher Gefallsucht oder berechnender Schmeichelei und abwehrender Selbstverhärtung oder Streitsucht (Ebd. 1108 a 26–30).

Der Mensch, der vor dem Leben des Einsamen (*bios monōtes*) schreckt, sucht im Zusammensein mit Freunden ein Stück seiner Glückseligkeit, seiner Eudämonie (Ebd. 1097 b 9–11; 1169 b 16ff.).

2.2 Das Gilgamesch–Epos

Blickt man in die literarische Frühe der Menschheitsgeschichte, so begegnet uns eines der frühesten Freundespaare der Literaturgeschichte im berühmten Gilgamesch–Epos¹⁸ aus dem 3. Jahrtausend v. Chr., ursprünglich sumerisch, dann in einer akkadischen und babylonischen Fassung. Nachdem Gilgamesch den Tiermenschen Enkidu besiegt und zum Freund gewonnen hatte, besiegen sie bei ihren gemeinsamen Heldentaten den Wächter des Zedern-

16 Vgl. O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, 1971; G. Wieland, *The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics*, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, 1982. H. Flashar, *Aristoteles*, in: *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, 1983, 175–457.

17 Vgl. A. W. H. Adkins, *Friendship on self-sufficiency in Homer and Aristotle*, in: *Class. Quart.* 13 (1963) 30–45.

18 Vgl. J. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 1982; R. Tournay/A. Shaffer, *Lépopée de Gilgamesh*, 1994; A. George, *The Epic of Gilgamesh*, 1999.

bergs und den Himmelsstier. Ob dieser frevelhaften Tat siecht Freund Enkidu dahin und stirbt. Erschüttert klagt Gilgamesch über den toten Freund und konfrontiert ihn mit der Frage: »Was ist das für ein Schlaf, der dich befallen hat?« Nach der Suche nach dem Lebenskraut, das ihm eine Schlange entwendet, versucht er (Tafel 12) den Schatten des toten Freundes zu beschwören, den er fragt:

»Sag an, mein Freund, sag an, mein Freund, die Satzung der Erde, die du schautest, sag an«. Dieser antwortet: »Wenn ich die Satzung der Erde, die ich schaute, dir sagte, würdest du dich den ganzen Tag hinsetzen und weinen«.

2.3 Montaigne

Manch einer hat das Phänomen der Freundschaft analysiert, wo analog zur Ich-Bildung des Jugendlichen das Ich sich in der Freundschaft im Anderen erweitert und erfüllt. So registriert z. B. Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592) in seinen »Essais«, den Welt- und Selbstbetrachtungen über den Menschen, dieses als »einzelnes und geselliges Wesen« und sucht das grenzenlos wandelbare Leben gleichsam in einer »Narrenchronik der Vernunft« (M. Lüthi) zu erfassen. In seinem Essay »De l'amitié« wird der Freund als ein »alter ego«¹⁹ bestimmt und erscheint als die höchste Form der Selbstverwirklichung: »Es ist ein nicht kleines Wunder, sich selbst zu verdoppeln«²⁰, schreibt er. Wahre Freundschaft ist für Montaigne, wenn zwei Seelen und Charaktere eine Herzensharmonie finden.²¹ Zur Niederschrift seiner Gedanken über die Freundschaft trug der jähe Tod seines Freundes und Dichters Etienne de la Boétie bei, ein Tod, der ihn 1563 in eine tiefe persönliche Krise gestürzt hatte.

Auch für Jean Paul (= Johann Paul Friedrich Richter: 1763–1825), dem Idylliker des Kleinsten und Hymniker des Universellen, bedeutet Freundschaft Verdoppelung in der Person des Anderen und gleichzeitig die »Zwei- –Einigkeit«²² im Seelisch-Geistigen, die, wie alle Empfindungen, »auf tausend unsichtbaren und im freien schwebenden und fließenden Fäden«²³ beruht.

Dieses Urgefühl der Freundschaft, ein Dasein in der Form liebender Wir-heit und liebender Begegnung findet den Test seiner Sittlichkeit in der Aufrichtigkeit, Treue, Verlässlichkeit und Diskretion.

Das »idem velle, idem nolle« des Thomas von Aquin trägt immer ein ethisches Moment in sich und wurde in der Romantik subjektiviert und dahin

19 M. de Montaigne, *Essays*. Histor.-krit. Ausg., Hg. O. Flake/W. Weigand, Bd. 2, 1908, 22.

20 Ebd. 2,22.

21 Ebd. 2,10f.

22 Jean Paul, Brief vom 31.3. 1795 an Chr. Otto. In: *Briefe*, Akad. Ausg. III/2, 66.

23 Ders., Brief vom 13. 2. 1875 an V. Oertel. In: *Briefe*, Akad. Ausg. III/1,151.

mystifiziert, dass in der Freundschaft die Grenzen der endlichen Subjektivität transzendiert werden.

Auch Friedrich Schillers Ballade »Die Bürgschaft« aus dem Jahre 1798 steht im Zusammenhang einer Preisung des Ideals der Freundschaft und der Bereitschaft zum Opfer.

3. *Liebe als Agape und ihr biblischer Horizont*

In den Schriften des Neuen Testaments werden die in der antiken Literatur gestalteten Gedanken von »Liebe« im Geiste der Offenbarung Gottes in Jesus Christus umgedacht und umgeformt. Zentral ist der Vorrang der Liebe Gottes, der anfangend den Anfang der Liebe setzt. D. h. aber: Die Liebe ist »apriorisch« entworfen, auf welches Geschehen als Ereignis der Mensch zur Antwort der Liebe befähigt und freigemacht wird. Ein solches Verständnis findet seinen Ausdruck in dem beherrschenden Substantiv »agape«, der Liebe, und im Zeitwort »agapan« = lieben.²⁴

3.1 Das Zuvor der Liebe Gottes

Schließt nach Aristoteles die Ungleichheit im Verhältnis von Göttern zu den Menschen einen Liebesbezug aus (Eth. Nic. 1158 b 35–36), wonach der unbewegte Beweger im Grunde nur sich selbst lieben könne, denn das Geringere lieben würde für ihn Mangel und Bedürftigkeit bedeuten, so führt uns das biblische Verständnis von Liebe in einen ganz anderen Verstehenshorizont. Liebe wird hier von ihrem Geschehenscharakter her verstanden:²⁵ als das Zuvor der Liebe Gottes, wenn es beim Propheten Jeremia heißt: »Ich habe dich je und je geliebt, darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte« (Jer 31,3).

3.2 Der biblische Liebesbegriff

Der biblische Liebesbegriff ist grundlegend vom Voraus der Liebe Gottes und seinem erwählenden Handeln her entworfen. Als Gottes Handeln in der Geschichte und an Israel (Erwählung, Exodus, Bund, Thora, Landgabe) in Gnade, Liebe, Gerechtigkeit, Treue bestimmt es das menschliche Denken, Fühlen, Handeln, Lieben, aber auch alle Liturgie als Antwort des Volkes Gottes darauf — mit all seiner Hingabe und seinen Abirrungen und seinem Abfall.

24 Vgl. Th. Söding, Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch, in: EthL 68 (1992) 284–330. Theologische Phänomenologie der Liebe.

25 Vgl. K. Stock, Gottes wahre Liebe, 2000; M. Mühlhling-Schlapkohl, Gott ist Liebe, 2000; H. Kuhn, »Liebe«, Geschichte eines Begriffs, 1975.

Unter dem Bild einer Liebesbindung deutet der Prophet Hosea die Beziehung der unergründlichen und unbegreiflichen Liebe Gottes zu seinem Volk als Werben um seine abtrünnige Angetraute: »Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, dich ausliefern, Israel? [...] Mein Herz kehrt sich um in mir« (Hos 11,8).

Und bei Jeremias liebt Jahwe »mit ewiger Liebe« (Jer 31,3) sein Volk, rettend und heilend, so dass es heißt: »Ich verwandle ihre Trauer in Jubel, tröste und erfreue sie nach ihrem Kummer« (Jer 31,13b).

Diese erwähnende Liebe Gottes erheischt die Gegenliebe des Gottesvolkes (vgl. Dtn. 7,6–11) und ruft zur liebenden Lebensantwort: »Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft« (Dtn 6,5). Sie hat ihren Test im Halten der Weisungen Jahwes (Ex 320,6; Dtn 10,12f.) sowie in der liebenden Hinwendung zum Nächsten (Lev 19,18).

3.3 Das Neue Testament

Im Neuen Testament ist der Begriff der Liebe zu einem triangulären Begriff travestiert und benennt einerseits die schöpferische und erlösende Liebe Gottes in Jesus Christus zur Welt und zum Menschen, dann die erwidernde (responsorische) Liebe des Menschen zu Gott sowie die Liebe des Menschen zum Mitmenschen als Test und Zeugnis der Gottesliebe. Diese wird nicht durch die von den Griechen vorgeprägten Begriffe der Strebens-Liebe (Eros) und Freundesliebe (Philia) zum Ausdruck gebracht, sondern als Agape. Diese — sinnfällig im »Gleichnis vom Barmherzigen Samariter« (Lk 10,30–37) entfaltet — sistiert das »Do-ut-des«-Prinzip und versteht sich als dessen Verkehrung: »Die Letzten sollen die Ersten sein« (Mt 19,30), und »die Sanftmütigen werden das Land erben« (Mt 5,5). Das Samariter-Gleichnis macht deutlich, dass jeder Mensch, der unserer Hilfe bedarf, uns als »Nächster« gegeben ist und als solcher Adressat unserer Liebe, gerade auch der Niedrige und Geringe, menschlich gesprochen, der am wenigsten würdig und wertvoll erscheinende (vgl. Mt 25,31–46).²⁶

Wie zentral der Begriff der Liebe im NT ist, zeigt das johanneische Schrifttum, das unter diesem Begriff Gottes Wesen und Handeln zum Ausdruck bringt. Dabei wird der Begriff meist absolut gebraucht.

Da Gottes Wesen essentiell Liebe (1 Joh 4,8) und sein Wollen anfängliches Lieben ist, bedeutet das »Sehen« und »Erkennen« dieser Liebe für den Menschen Heil. Gott liebt nicht nur, sondern er ist die Liebe (Deus caritas est). Dabei entfaltet sich der Amor dei (gen. Subi.) im trinitarischen Geheimnis als

26 Vgl. R. Schnackenburg, Die Forderung der Liebe in der Verkündigung und im Verhalten Jesu, in: E. Biser/A. Ganoczy u. a., Prinzip Liebe, 1975, 76–103.

vollendete Einheit des Schenkens und Empfangens und tritt in zwei Akten nach außen, im Drama der Schöpfung und im Drama der Erlösung. Auf die lateinische Kurzformel gebracht heißt es: *fecit et refecit*.

Vom Gottesmysterium her betrachtet ist die sich als Schöpfung (Kosmogonie) und Erlösung (Soteriologie) entfaltende Bewegung der Liebe eine kenotische Entäußerung Gottes, vom Menschen her gesehen aber Offenbarung, Durchbrechen seines »Schweigens« (vgl. Ignatius von Antiochien). »Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3,16).

Mit »denn« (*gar*) von 3,16 ist in einem Resultat gesagt, was Gottes »Lieben« heißt. So ist in Bezug auf die Welt vom Lebenswillen Gottes die Rede, und die von ihm geliebte Welt ist kein begriffliches oder mythologisches Abstraktum, sondern die beschenkte Welt: Er hat den Sohn seiner Liebe in den »Kosmos« hineingegeben.²⁷

Das Doppelgebot der Liebe (Mk 12,28ff. Par) gründet in der neu erfahrbar gewordenen barmherzigen Liebe Gottes, die im Wirken Jesu offenbar geworden ist. Sie begründet auch die zwischenmenschliche Liebe und radikalisiert sie in einem lapidaren Satz hin zum Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43ff.). Weil und damit Gott den Menschen ihre Schuld vergibt (Mt 18,23–35; 6,12–15), sollen auch sie einander ihre Schuld vergeben. So findet die Sittlichkeit des Menschen im Ruf zur zweifachen Liebe ihren höchsten und umfassendsten Ausdruck.²⁸

3.4 Die Agape als der »höchste Weg«²⁹

Im 1. Korintherbrief, Kapitel 13 zeigt Paulus einen Weg, der über alles hinaus führt und singt einen Hymnus auf die Liebe, die Agape, die er mit Glaube und Hoffnung verbindet, aber über beide hinaushebt (1 Kor 13). Der Hymnus bildet eine Keimzelle der christlichen Ethik. Gleich zu Beginn seines Liedes beginnt er die Wenn-Sätze mit »Ich« (1 Kor 13,1–3), um alle mögliche Kritik an sich selbst zu erfahren.

In bewusst spiegelverkehrter Selbstbetrachtung eines kindischen Narzissmus lässt er den Menschen in seiner höchsten Möglichkeit auf die Bühne treten mit den Sprachengaben, der prophetischen Rede und dem erkennenden Mysterienwissen, um sie an der Frage der Liebe zu messen. Auch die Hin-

27 Vgl. H. Schlier, *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*, in: Ders., *Besinnung auf das NT*, 1967, 279–293; J. Augenstein, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen*, 19.

28 Vgl. D. Lührmann, *Liebet eure Feinde* (Lk 6,27–36/Mt 5,39–48), in: *ZthK* 69 (1972) 412–438.

29 O. Wischmeyer, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefs*, 1981 (StNT 1).

gabe (Almosengeben und Selbstaufopferung) kann manchmal Flucht vor der Liebe sein. Darauf entfaltet er in 15 Zeitwörtern, wie Liebe in ihrem Vollzug erfahrbar wird. Dabei redet der Apostel von der Agape wie von einer Person mit Herz, um am Schluss das Bleibende, ihre eschatologische Dimension zu benennen. Der Liebende, der sein Herz im zeitlichen Vollzug engagiert hat, erlangt das Bleibend–Währende (1 Kor 13,13). Ohne Liebe sind alle menschlichen Anstrengungen wie eine Buchstabenreihe ohne Sinn und authentische Erscheinungsformen des Glaubens nicht möglich. Die Liebe ist die Seele des Ganzen und weniger von der Liebe zu erwarten als »Alles« heißt, sie im Grunde zu verfehlen.

4. *Der »ordo amoris« bei Sankt Augustinus*

Aurelius Augustinus (353–430), der »Genius des Abendlandes«, schildert in seinen autobiographischen »Bekennnissen«, den »Confessiones«, die schonungslose Begegnung des Menschen mit sich und dem Mehr–als–Menschlichen, gleich zu Beginn formuliert er das Thema des Werkes: »Du hast uns geschaffen zu Dir hin, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe hat in Dir«.

Die Confessiones sind durchströmt von der Reue und Glut eines liebenden Herzens, der Bewegung von außen (*foris*) nach innen (*intus*) — denn alles trägt die Spur seiner transzendent geistigen Herkunft — und von innen — das Geistige ist innerlich — in das Innere (*interius*), den Ort der Gottessuche.³⁰

Das Gebet, das er in seiner Schrift »Alleingespräche« (*Soliloquiorum libri duo*) an den Beginn stellt, enthält die programmatische Bitte, »Gott und die Seele zu erkennen« (*Deum et animam scire cupio*), um die allein um ihrer selbst willen zu liebende Weisheit zu gewinnen. Seine Frageunruhe fragt nach der letzten Sinnerfüllung, nach der »göttlichen Ruhe«. Er tut dies im Dreischritt der Abkehr, Einkehr und Hinkehr als der Freude an der Wahrheit schlechthin, dem personalen Gott, der sich in Jesus Christus erschlossen hat. Der Abstieg des fleischgewordenen Wortes als »Haupt« der Menschheit in seinen »Leib«, die Kirche, ist Kriterium der Echtheit des Aufstiegs der Seele zu Gott.

Für Augustinus gewinnt das menschliche Fragen (*quaerere*) eine theologische Dimension: »Dass man ihn (Gott) suche, ist er verborgen; dass man ihn

30 Vgl. E. Przywara, Augustinus. Die Gestalt als Gefüge, 1934, 17–112; R. Berlinger, Augustinus' dialogische Metaphysik, 1962; C. Andresen (Hg.), Augustinus–Gespräch der Gegenwart, Bd. 1, 1962, Bd. 2, 1981; J. Ratzinger, Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio, in: REA 3 (1957) 375–392; H. Müller, Augustins »Soliloquien«, 1954; R. Schneider, Seele und Sein bei Augustinus und Aristoteles, 1957; F. Körner, Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustinus. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie, 1959; P. Courcelle, Recherches sur les »Confessions« de St. Augustin, 1950; K. Flasch, Augustinus. Einführung in sein Denken, 2¹⁹⁹⁴; J. M. Rist, Augustine. Ancient Thought Baptized, 1994;

suche, da man ihn fand, das ist unermesslich«. Das Gott–Suchen ist zugleich ein Ihn–Lieben, so dass der wahre Philosoph letztlich ein Gottliebender ist (verus philosophus amator dei), schreibt er in »De civitate Dei« (8,1 MPL 41,225). Dabei ist das Herz (cor) Inbegriff zum Lieben und Mitte der menschlichen Liebe, so dass er es auf die existentielle Formel bringt: »amor, pondus meum«: die Liebe ist meine »Schwerkraft« (En. In Ps 31,2,5:MPL 36,260), eine Schwerkraft auf ein letztes Glück und damit auf Gott hin: »Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero«, schreibt er in seinen »Confessiones« (10,20: MPL 32,791).

Weil Gott »aus Liebe und nach Ideen« die Schöpfung ins Dasein rief, kann Augustinus eine Synthese zwischen Erkennen und Lieben herstellen und so den antiken Platonismus mit dem biblisch–heilsgeschichtlichen Denken verbinden.³¹ Auf die zuvorkommende Liebe Gottes antwortet der mit dem Gedanken des Erkennens verbundene Akt der menschlichen Liebe als Aufstiegsbewegung bis zu dem höchsten Gut, das Gott ist.

Die vorliegende Interpretation und Abstraktion der drei Begriffe »Eros, Philia, Agape« wollte zeigen, wie die von den Griechen vorgeprägten Begriffe der Strebens–Liebe (Eros) und Freundes–Liebe (Philia) im Geist der biblischen Tradition umgedacht wurden, um sie als Agape zu einem triangulären Begriff zur Entfaltung zu bringen: als schöpferische und erlösende Liebe Gottes in Jesus Christus zur Welt und zu den Menschen, dann als erwidernde (responsorische) Liebe des Menschen zu Gott und dem fleischgewordenen Logos, sowie als Liebe des Menschen zum Mitmenschen als Test und Zeugnis seines Glaubens.

31 Vgl. A. Solingnac, La conception augustinienne de l'ármour, in: Oeuvres de Saint Augustin 14 (1962) 617–622.