

philosophische Besinnung weitergeführt werden muß zu dem Ergebnis, daß dieses „An sich“ zwar kein Ziel objektiver, theoretischer Erkenntnis und Wissenschaft sein kann, daß es aber auch nicht bloß als theoretisch Unbestimmbares indiziert ist im Faktum der Freiheit und von daher allenfalls auf dem Wege von Postulaten erschließbar, sondern daß es sich für den Menschen als ein nicht nur theoretisch erkennendes, sondern in eins sinnliches, anschauendes und dabei sittliches Wesen in einer aussprechbaren Konkretion jeweils enthüllt – als ein solches, das in jedem sprachlich artikulierten Sichzuverstehengeben der Bedeutung der sinnlich erscheinenden Welt und im auslegenden Umgang mit ihr schon immer im Blick steht.

Von L. wird die Untersuchung freilich nicht bis zu diesen Fragen getrieben. Aber sie ergeben sich unabweislich im Weiterdenken seiner Analysen, die in exemplarischer Weise zeigen, daß zur Gewinnung der ursprünglichen Erfahrung der Weg der Destruktion, der Auseinandersetzung mit der Herkunft der unsere Wirklichkeit auslegenden Begriffe allein nicht ausreicht, sondern daß sie Hand in Hand gehen muß mit der phänomenologischen Deskription und Analyse, so daß also die Methode der hermeneutischen Philosophie keine andere sein kann als das ständige Hinundhergehen zwischen deskriptiver Analyse und kritisch-destruktiver Prüfung der dabei zunächst naiv angewendeten Begriffe. Ob diese hermeneutische Philosophie dann schon die ganze Philosophie ist, oder ob sie nur die „Zweite Philosophie“ ist und wie und an welchen Übergängen von ihr die „Erste Philosophie“ abzugrenzen ist, wäre dann eine weitere Frage.

Ludwig Landgrebe (Köln)

ZWEI GRUNDGESTALTEN DER LIEBE

Karl Barth: *Die Lehre von der Versöhnung*, 2. Teil. *Die Kirchliche Dogmatik IV 2*. Zollikon-Zürich 1955. Evangelischer Verlag. X, 982 S.

In dem neuen Band seiner *Kirchlichen Dogmatik* nimmt B. noch einmal und nachdrücklicher als bisher zur Frage der christlichen Liebe Stellung. Wenn auch der Leser dieses großen Werkes nach wie vor im Stande der Erwartung lebt, ist es vielleicht nicht voreilig, die fraglichen Seiten (825–955) für die entscheidende Äußerung des Autors in Sachen der Agape zu halten. Dazu berechtigen der Umfang und der kühne, konstruk-

tive Gang der Darlegung, die enge Beziehung, in der sie, innerhalb der „Lehre von der Versöhnung“, zu den christologischen und anthropologischen Prinzipien auftritt, die Sorgfalt der exegetischen Untermauerung und, schließlich, die Entschiedenheit der Auseinandersetzung mit dem einen Abschnitt der denkerischen Entwicklung markierenden Buch von Anders Nygren *Agape und Eros*. So scheint ein Nachtrag zu unserem früheren kritischen Bericht¹ angezeigt. Er soll wiederum in erster Linie die metaphysische Relevanz der Erörterung zum Vorschein bringen.

Wir folgen zunächst den Denkschritten des Verfassers. Der erste Schritt: es werden zwei voneinander streng verschiedene „menschliche Lebensbewegungen“ charakterisiert. Dies geschieht zunächst, ohne Beziehung auf metaphysische oder theologische Sachverhalte, im Geiste einer anthropologischen Phänomenologie.

Die eine Bewegung, vollzogen durch die „christliche Liebe“, ist Hingabe an das Andere (man bemerke das Neutrum!) ohne Rücksicht auf dessen Wert oder Unwert. Der liebende Mensch hat „seine Verfügung über sich selbst aufgegeben: um gerade sich selbst dem Anderen, dem Geliebten zur Verfügung zu stellen“ (832). Dieser Liebe steht, „als das genaue Gegenstück“, eine andere Lebensbewegung gegenüber, die auch „Liebe“ heißt — Eros ihrem griechischen Namen nach. Sie ist „Intensivierung und Verstärkung der natürlichen Selbstbehauptung“. Bei aller scheinbaren Hinwendung zu einem Gegenstand kehrt sie, da sie gewinnen, besitzen und genießen will, zu ihrem Ausgangspunkt zurück — sie ist im Grunde Selbstliebe. Das höchste Ziel dieser Liebe besteht, „bei aller Entäußerung auf Seiten des liebenden Menschen, darin, daß er das geliebte Objekt zu sich nimmt — um nicht ausdrücklich zu sagen: verschlingt und verzehrt — mit dem Ergebnis, daß er nachher (wie der Wolf, nachdem er das Rotkäppchen samt der Großmutter gefressen hat) vorläufig allein auf dem Platze bleibt“ (833). Diese beiden Arten der Liebe können weder vermischt noch in einer höheren Einheit versöhnt werden. Sie stehen zur Wahl im Sinne eines unerbittlichen Entweder/Oder: „Christliches Leben ist Dasein in der Geschichte der Unterscheidung dieser und jener Liebe“ (835). Dennoch ist die unstatthafte Synthese durch das christliche Denken schon vom Ende des zweiten Jahrhunderts ab erstrebt und dann, in der Nachfolge Augustins, durch die Caritas-Lehre der mittelalterlichen Theologen und Philosophen realisiert worden. „Solange es liebende Menschen gibt, werden sie, ob sie Christen sind oder nicht, immer auch im Schema des Eros leben und zu einer Synthese zwischen Eros und Agape die größte Neigung haben, zu deren Vollzug allerlei große und kleine Kunst aufzubringen wissen“ (837).

Der zweite Denkschritt: um die beiden Grundgestalten der Liebe unterscheiden zu können, müssen wir das ihnen Gemeinsame aufsuchen, das durch das Wort „Lebensbewegung“ bisher nur angedeutet worden ist. Sowohl bei Agape wie bei Eros handelt es sich um den Menschen, aber nicht so, als prägten sich in ihnen Eigentümlichkeiten aus, die in dem menschlichen Wesen als solchem inhärent wären. Vielmehr stellen sie *geschichtliche* Bestimmungen der menschlichen Natur dar. Im Verhältnis zum Wesen des Menschen sind sie ein kontingentes Geschehen, Fähig-

¹ Vgl. Philosophische Rundschau II (1953/54) *Eros-Philia-Agape* 140–160, besonders 144–152.

keiten, die der perennierenden menschlichen Natur als etwas Neues zufallen. Was aber dem Menschen derart in seiner Geschichte zufällt, ist eine je entgegengesetzte Ausrichtung des Aktes, durch den er sein menschliches Wesen „ins Werk setzt“. Nicht als ob dadurch die Natur des Menschen verändert würde: sie wird nur „in einem je ganz verschiedenen Gebrauch und Charakter ins Werk gesetzt“, ohne daß diese Verschiedenheit ihren Grund in der menschlichen Natur hätte und also aus ihr zu erklären und von ihr abzuleiten wäre — Schritt drei und vier (842).

Der fünfte Schritt bringt eine überraschende Wendung: Es geschieht „die Agape-Liebe in Entsprechung, es geschieht aber die Erosliebe im Widerspruch zur menschlichen Natur, die eine als ihr Analogon, die andere als ihr Katalogon“ (843). Dieser formalen Feststellung folgt dann, mit dem sechsten Schritt, ihre materielle Ergänzung, die den Überschnitt von der Anthropologie zur Theologie vollzieht. Es entspricht dem Wesen des Menschen, ganz von Gott her als ein von ihm Erwählter und ganz zu Gott hin als ein von ihm Aufgerufener zu sein. So macht ihn die Agapeliebe frei zu diesem seinem Wesen. Umgekehrt besteht die Erosliebe darin, daß der Mensch sich dieser Freiheit verschließt: „Eros ist die Liebe, die gerade in der Richtung auf Gott ganz Anspruch, ganz Verfügen wollen, ganz der Versuch tatsächlichen Verfügens ist“ (844).

Und nun der siebente Schritt: Wie es dem Menschen natürlich ist, mit Gott zu sein, so ist es ihm auch natürlich, mit seinen Mitmenschen zusammen zu sein. In der Entscheidung, die der Agape zugrundeliegt, entscheidet sich der Liebende zugleich für das brüderliche Mitsein, für die Hingabe, die ein Einstehen für den Anderen ist. Erosliebe hingegen „ist Verleugnung der Humanität“. Geht sie doch aus auf „Erwerb, Beute, Fraß“ (846). Mit diesem letzten Schritt sind wir wieder dort angelangt, wohin uns der erste Schritt brachte. Die Rettung des christlich Liebenden besteht in dem Verzicht, sich selbst zu retten. Der im Geiste des Eros Liebende ist verloren, weil er nichts will als sich, seine Rettung. (851).

Soviel über die Grundformen der menschlichen Liebe. Diese Grundformen, oder wenigstens die eine von ihnen, Agape, nötigt uns die Frage nach ihrem Grunde auf. Denn obwohl sie freies Tun ist, so ist sie doch nicht grundlos. Ihr Grund ist der Grund des Menschen selbst und seiner Freiheit.

Der Mensch liebt Gott als ein in Liebe dazu Aufgerufener — als ein Wiederliebender und Nachliebender. Er tut abbildend, gleichnishaft, was Gott urbildlich, original tut. Seine Liebe ist sekundär im Unterschied zu der primären Liebe, mit der Gott liebt — besser: die Gott *ist*. Die primäre Liebe ist erwählende Liebe, das heißt, sie ist frei, ist sich selbst Motiv (869—874); sie ist reinigende Liebe, die den Flecken der Sünde zum Weichen bringt (874—880); sie ist schöpferische Liebe, d. h. „eine solche Liebe, durch deren Werk die von ihm Geliebten selber Liebende werden“ (880).

Von der Einsicht in den Grund der Liebe in Gott fällt neues Licht auf die sekundäre Liebe des Menschen, die den Ausgangspunkt der Erörterung bildete — eine sozusagen zwei-dimensionale Liebe, Gottesliebe und Nächstenliebe. Dabei tritt wie schon in den Analysen der vorangegangenen Bände (insbesondere I 2) der Gehorsamscharakter der Liebe in den Vordergrund. Gott zu lieben heißt für den Menschen: er *darf* Gott lieben, darf in freier Tat bezeugen, daß seine erwidernde Liebe „eine menschliche

Beantwortung, Entsprechung, Nachahmung, Analogie der göttlichen Liebe“ ist (890–891). Wie nun die christliche Liebe zu Gott als Tat auf eine geschichtlich bestimmte Liebestat Gottes, sein Offenbarungs- und Erlösungswerk, antwortet, so wird auch die Nächstenliebe in einen besonderen historischen Rahmen gestellt statt aus dem Verhältnis der allgemeinen Menschlichkeit heraus verstanden zu werden.

„Der in der Tat in christlicher Liebe außer und neben Gott Geliebte, in der Liebe zu Gott notwendig Mitgeliebte ist der dem christlich Liebenden in einem bestimmten geschichtlichen Zusammenhang zugeordnete Mitmensch“ (910). Dieser Zusammenhang ist wiederum durch die christliche Offenbarung gegeben. So kann denn, dies folgt mit Notwendigkeit, „der Mitmensch faktisch nur in der Gestalt des durch die Liebe Gottes und Jesu Christi dem Christen zugeordneten anderen Christen geliebt werden...“ (912). „Von einer Liebe zum Menschen als solchem und also zu allen und jedem Menschen, von einer allgemeinen Menschenliebe ist im Alten wie im Neuen Testament, so weit ich sehe, an keiner Stelle die Rede“ (910). Das bedeutet nicht, daß der Nichtchrist nicht als potentieller Christ geliebt werden könnte (915) oder daß ihm der Zoll der „Menschenfreundlichkeit“ (917) vorenthalten werden dürfte. Jedoch: „von einer prinzipiellen Ausweitung des Begriffs der christlichen Nächstenliebe in den einer allgemeinen Menschenliebe kann, wenn man ihn nicht in seiner Wurzel entkräftigen und unverständlich machen will, keine Rede sein“ (915). Diese „Wurzel“ entspringt für B. eben nicht aus einem Allgemeinen, der Natur des Menschen als eines Kindes Gottes und Bruders aller Mitmenschen, sondern aus einem besonderen historischen, will sagen, heilsgeschichtlichen Ereignis, und die Form, unter der der Nächste, d. h., der Mitchrist, geliebt wird, bestimmt ihn als „Zeugen“. Das also ist die Funktion der der Liebe Gottes und der Liebe zu Gott entsprechenden Nächstenliebe und Bruderliebe: Sie ist der menschliche Zeugendienst, in welcher der Eine dem Anderen gegenüber für die Zuwendung Gottes zu seinem Volk und für die Zuwendung seines Volkes zu Gott gut steht...“ (927).

Bei aller Originalität, ja Eigenwilligkeit bringt die Analyse B.s grundlegende Wahrheiten der metaphysisch-christlichen Tradition zum Ausdruck. Ist doch die Lehre von den zwei Grundgestalten der Liebe ihren wesentlichen Bestimmungen nach eine Neuformulierung des augustini-schen Gedankens von den *duo amores*, von denen der eine der *civitas Dei*, der andere der *civitas terrena* entspricht (*de civitate Dei*, XIV 28) – ein Gedanke, der zum festen Bestand der mittelalterlichen Moralphilosophie und Geschichtstheologie wurde. Als Unterscheidung von „wahrer“ und „falscher“ Liebe findet er sich z. B. in der *Theologia deutsch* (Kap. 43), von der Luther an Spalatin schrieb, er habe „weder in lateinischer noch in unserer Sprache eine heilsamere und mit dem Evangelium mehr übereinstimmende Theologie gesehen“ (De Wette, *Luthers Briefe* I, 46 Nr. 25). Für B. ist Agape im Grunde Liebe zu Gott, die andere Liebe im Grunde Liebe zum eigenen Selbst. So hatte auch Augustin gesprochen, so alle, die ihm folgten. B. bewegt sich hier auf dem Hochweg einer ge-

mein-christlichen Tradition. Das gilt auch für das Bemühen B.s um das Paradox der Liebe, darin bestehend,

„daß Liebe eben das, was man, ohne sie zu verraten, nicht mit ihrer Hilfe anstreben kann, nicht nur tatsächlich mit sich bringt, sondern bestimmt ist [mit sich zu bringen]: eben Erhebung, eben Gewinn, eben Freude für den, der lieben darf“ (894).

Man denkt hier an des hl. Bernhard von Clairvaux's: „non sine premio ... etsi absque premii intuitu“ (*de diligendo Deo*, cap. VII) oder an Fénelons Kampf um den Begriff der „reinen Liebe“. Ja, man muß, wenn man den historischen Ursprung dieser in unseren Tagen von Scheler wiederbelebten Problematik aufsuchen will, hinter das Christentum und auf Platon zurückgehen. Sie liegt der für den Aufbau der *Politeia* bestimmenden Unterscheidung zwischen dem um seiner selbst willen (*αὐτὸ αὐτοῦ ἐνεκα*, 357 b 6) Geliebten und dem, was um seiner Folgen willen geliebt und erstrebt wird, zugrunde. Aristoteles hält dies Motiv in seiner Lehre von der Freundschaft unter dem Begriff der *εὐνοια* (*benevolentia*) fest – das Wollen des Guten für den Anderen um des Anderen willen –, es klingt in Ciceros *de amicitia* an, und durch Vermittlung dieser Schrift wird es schon vor der Aristoteles-Rezeption des 15. Jahrhunderts den mittelalterlichen Denkern, vor allem Bernhard von Clairvaux, zugetragen. Liebe schließt Berechnung des Liebesgewinnes aus. Sie ist nicht blind, aber sie sieht als ob sie nicht sähe. Die positiv-theologische Ergänzung zu diesem negativen Ausdruck besteht darin zu sagen, daß das Merkmal und das erste Werk der Liebe in der Brechung des Eigenwillens und der Unterordnung unter den göttlichen Willen besteht. B. betont das mit allem Nachdruck. Gottesliebe, so sagt er, bedeutet für den Liebenden „Freiheit zum Gehorsam“. Aber er sagt das nicht mit stärkeren Worten und nicht wesentlich anders als etwa Ignatius von Loyola, der in den *Exercitia Spiritualia* die „reine Absicht“, die „lautere Liebe, die dient“ zum Leitfaden macht². Und in gleicher Weise sind die Bestimmungen B's über das Verhältnis der Liebe Gottes als der primären Liebe zu der menschlichen Liebe, die zugleich Gottesliebe und Nächstenliebe ist, traditionell im besten Sinn des Wortes.

Die Entschiedenheit, mit der B. Nygren, den vernichtenden Kritiker des Herzstückes der Tradition, der Caritas-Lehre, in seine Schranken weist, ist ein weiteres Zeugnis seiner theologisch konservativen Haltung. Das Nygrensche Schema, das den Eros als aufsteigende Liebe der „absteigenden“ Apagē gegenüberstellt, ist preisgegeben zugunsten des Gegensatzpaares Selbstbehauptung und Hingabe. Das ist besonders deswegen

² Vgl. Josef Stierli; *Das ignatinische Gebet*, in *Ignatius von Loyola, seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, 1556–1956, Würzburg 1956, Echter, S. 153–182, bes. S. 175–177.

eine Verbesserung, weil „Hingabe“ nicht wie die Nygrensche Abwärtsbewegung die Liebe des Menschen zu Gott, die ihrer Natur nach „aufsteigend“ sein muß, aus dem Bereich der Agape ausschließt. Mit dem ihm eigenen Mut zur Konsequenz hat Nygren den ersten Teil des großen Doppelgebotes der Liebe aus dem Neuen Testament gestrichen und erklärt (aaO I 104), daß es eine spontane Liebe des Menschen zu Gott nicht geben könne. In Korrektur seiner früheren Ansichten weigert sich B., diesem wahrhaft abschüssigen Pfad zu folgen. Auch geht er nicht mit, wenn Nygren, hier in Übereinstimmung mit Luther, den Christen im Vollzug der Nächstenliebe als „Kanal für Gottes herabströmende Liebe“ (II 555 f.) betrachtet, sondern er bewahrt dem liebenden Menschen seine Freiheit und damit seinen Personcharakter (855 f.). Dennoch ist es gerade die Auseinandersetzung mit Nygren, die einen Stachel des Zweifels zurückläßt. Ist es möglich, sich in der Weise B.s von Nygren zu trennen, nachdem man eine so lange Strecke des Weges mit ihm zurückgelegt hat?

Nach Nygren ist der augustinisch-mittelalterliche Begriff der Caritas ein Zwitter: die *alae pietatis*, mit denen sie sich platonisch aufschwingt, müssen ihr amputiert werden, damit sie sich in ihrer echten Christlichkeit, als Agape, darstellen kann. Die mit dieser Vivisektion angerichtete Zerschneidung der Tradition geht weit über die Absichten der Reformatoren hinaus. Daß sie aus dem Leib dieser Tradition die Mystik herausreißt, die sich an dem Hohen Lied nährende Gottesminne wie auch die platonisch-neuplatonisch inspirierte Theologie des Aufstiegs, daß sie ferner der Verbindung von *λόγος* und *ἀγάπη* in der johanneischen Theologie den Boden zu entziehen droht und die Nächstenliebe dem Dienst an der Gesellschaft entfremdet – das alles ist noch nicht der ärgste Schaden, den diese Subtraktionstheologie anrichtet. Der Gott des Alten wie auch des Neuen Testaments ist, unbeschadet seiner Wirksamkeit als Schöpfer, Richter und Erlöser, für den Menschen ein Gegenstand des Verlangens, der Sehnsucht: „Wie die Hinde verlangt nach strömenden Wassern, so verlangt meine Seele, o Gott, nach Dir“, heißt es im 41. Psalm (übers. Guardini); und gleich darauf: „Wann darf ich kommen und Gottes Angesicht schaun?“ So verbindet dann auch das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes den Lobpreis der Agape mit der ersehnten Schau „von Angesicht zu Angesicht“. Was nun den Menschen nach Platon (und Aristoteles folgt ihm hierin) am tiefsten bewegt, ist gleichfalls das Verlangen nach transzendenter Schau, und im Eros offenbart sich die Schöpferkraft dieses Verlangens. Dieser metaphysisch-religiöse Consensus macht die augustinische Synthese möglich, die den *verus philosophus* mit dem *amator Dei* gleichsetzt (*de civ. Dei* VIII 1); er macht darüber hinaus das christliche Abendland möglich, die spannungsvoll-dramatische Symbiose von weltlicher

Kultur und überweltlichem Glauben, die bis auf den heutigen Tag das Leben und die Seele Europas ausmacht³. Was in Nygrens Angriff gegen den Eros verneint wird, ist nichts weniger als diese unsere heimatliche Welt des christlichen Glaubens, philosophischen Wissens und kulturellen Gestaltens.

Man wünschte sagen zu können, daß sich B. mit seiner Kritik an Nygren von dessen Unternehmen distanziert. Aber das ist keineswegs der Fall. Zwar mahnt er uns zu bedenken,

„daß zu den Freunden jener anderen Liebe nun einmal gerade gewisse größte Gestalten der menschlichen Geistesgeschichte gehören, denen in kurz entschlossener Christlichkeit abzusagen und den Rücken zu kehren besonders für den, der sie nicht einmal ordentlich kennt und zu schätzen weiß, ein höchst bedenkliches Unternehmen sein dürfte“ (834).

B. möchte die Größe des Gegenspielers, seine Art, nicht seine Unart würdigen. Das Beste, was die griechische Plastik geschaffen hat, soll zu seiner Veranschaulichung dienen. Aber nicht nur hält er an dem „bedenklichen Unternehmen“ fest – er versäumt es, der noblen Absicht die Tat folgen zu lassen. Der unter Anklage gestellte Eros wird nicht durch das Standbild der Pallas Athene von Phidias sondern durch den Wolf im Märchen von Rotkäppchen veranschaulicht, und der noblen Absicht zum Trotz ist es B., nicht Nygren, der dem Portrait des Eros diabolische Züge verleiht. Auch muß das so sein. Hat doch B., wie wir gesehen haben, die primär historische Nygrensche Antithese – aufsteigende wider absteigende Liebe – durch die primär philosophisch-theologisch gedachte augustinische Antithese ersetzt, ohne damit die historische Nomenklatur und Absicht Nygrens aufzugeben. So gleitet denn die Bestimmung des Eros (historisch verstanden nach der Lehre Platons und Plotins) in den augustinisch bestimmten Ort des *amor sui usque ad contemptum Dei* – die Absicht, über Gott verfügen zu wollen, ist ein Ausdruck dieser Verachtung. Eine eigentümlich verwirrende Situation entsteht. Dem gleichen christlichen Denker, der in erster Linie verantwortlich ist für die nach Barth-Nygren unstatthafte Synthese von Eros und Agape, dem hl. Augustin, wird der Gedanke entliehen, der ihn, seine synoptische Tat, verurteilt⁴; und zugleich wird der hitzige Urteilsspruch Nygrens, den B. zu mildern verspricht, tatsächlich verschärft. B. sieht weiter als Nygren. Aber an Konsequenz ist ihm Nygren überlegen.

³ Vgl. zu dieser Frage: *Christopher Dawson: Understanding Europe*. London, New York 1952. Sheed and Ward.

⁴ Nur nebenbei sei bemerkt, daß die augustinische Lehre von den *duo amores* in Platon vorgebildet ist. Dem guten Eros des *Symposion* und *Phaidros* steht, geflügelt wie jener, der dunkle Eros der unersättlichen Begier gegenüber, der die tyrannische Natur ins Unheil jagt (vgl. *Politeia* 573 a–575 a).

Eine parallele Schwierigkeit deutet auf den Grund der Verwirrung hin. Es ist kaum möglich, mit B. den fünften Denkschritt zu vollziehen ohne daß man sich fragt, ob damit nicht die Schritte zwei, drei und vier rückgängig gemacht werden. B. unterscheidet (das ist die Basis der anfänglichen Denkschritte) zwischen der „perennierenden“ Natur des Menschen und dem, was ihm im historischen Dasein zufällt, dem Kontingenten, und mit Nachdruck schreibt er die beiden Grundgestalten der Liebe, Eros und Agape, dem Kontingenten zu. Dann aber, mit dem fünften Denkschritt, wird die Agapeliebe als Entsprechung der menschlichen Natur, die Erosliebe als Widerspruch zu ihr verstanden. Die menschliche Natur bleibt sich gleich, nur der Gebrauch, den der Mensch von ihr macht, ändert sich, und diese Veränderung, aus seiner, des Menschen, Entscheidung stammend, gehört der Geschichte an.

Nun kann das Zufallende, Kontingente oder, nach geläufigerem Sprachgebrauch, das Akzidentelle in zweifachem Sinn verstanden werden: (1) Jemand sitzt auf einem Stuhl. Der Stuhl als Gebrauchsgegenstand ist zum Sitzen gemacht. Aber die Tatsache, daß jemand ihn derart in Gebrauch nimmt, ist „akzidentell“: der Stuhl könnte auch unbenutzt bleiben; (2) jemand steigt auf den Stuhl, um ein Buch von einem hohen Regal zu nehmen. Diese Benutzung, die zur Bestimmung des Stuhles in keiner Beziehung steht, ist in einem neuen Sinn „akzidentell“. Die erste Bedeutung entspricht dem *συμβεβηκός καθ'αυτό* des Aristoteles —, „quod cum non insit ipsi alicuius rei notioni, tamen concludendo ex ea necessario colligitur“, die zweite dem *συμβεβηκός* schlechthin, „id quod fortuito alicui substantiae inhaeret ac vere de ea praedicatur“ (def. Bonitz). Wäre das „Zufallen“ bei B. im Sinn der ersten Bedeutung von Akzidenz zu verstehen, so würde sich der fünfte Schritt widerspruchlos den vorangehenden anschließen. Aber B. sagt klipp und klar, daß die fraglichen Formen der Liebe „ohne Grund“ in der menschlichen Natur, und „also nicht aus ihr zu erklären und abzuleiten“ seien. Demnach sind sie akzidentell gemäß der zweiten Bedeutung. Dann aber steht die Behauptung von der Akzidentalität von Eros und Agape (Schritt 2–4) im Widerspruch zu ihrer Charakterisierung als Katalogon und Analogon zur menschlichen Natur (Schritt 5)⁵.

Bei einem Denker vom Range B.s sind Widersprüche als Hinweis auf das nicht zu seinem Recht gekommene Anliegen zu werten. Stellen wir uns vor, B. hätte das historische Zufallen in dem abgemilderten Sinn von „accidere“ verstanden. Dann würde er, nachdem er mit dem ersten Schritte, der Antithese von Selbstbehauptung und Selbstpreisgabe, bereits augustinischen Boden okkupiert hatte, auf ihm auch ein augustinisches oder gar thomistisches Gebäude errichten müssen. Sollte nämlich das Lieben im Sinne der christlichen Gottes- und Nächstenliebe der Natur des

⁵ Ein katholisches Gegenstück zu der „Akzidentalität“ der Agape bei Barth ist der von der sog. *nouvelle théologie* kritisierte „Extrinsicismus“ der Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade. Vgl. dazu: Karl Rahner: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, Zürich, Köln 1954, Bd. I, 332–345.

Menschen „entsprechen“, ihr „Analogon“ darstellen, dann würde von der Gnade (und der als Gnade gewährten Offenbarung und Erlösung) zu sagen sein, daß sie „naturam perficit, non tollit“; dann müßte in der Natur selbst und im Lichte der natürlichen Erkenntnis („fecisti nos ad te“) ein Hinweis auf ihre übernatürliche Vollendung in, bei und durch Gott zu entdecken sein; dann wären die Metaphysik und die natürliche Theologie wieder in ihre Rechte eingesetzt – dann könnte aber auch, diese Folgerung drängt sich auf, die Barth'sche Dogmatik nicht sein, was sie sein will: eine kritische Rechenschaftsablage der Kirche über den Inhalt ihrer Verkündigung⁶.

Denn die so verstandene Dogmatik erkennt zwar an, daß Gott den Menschen „zu ihm hin“ geschaffen hat, und sie erkennt der Vernunft die Erkenntnis Gottes des Schöpfers als deren Grundakt zu (*Dogmatik* III 4, 80). Aber die von B. anerkannte Vernunft des Menschen wird erst dadurch vertrauenswürdig, daß „Gott ihn auf sie anredet“ (ibid. 571). Das heißt: es gibt, jedenfalls im theologischen Gebrauch, nur eine innerkirchliche Vernunft. Und das bedeutet weiter, daß es *universalia* wie „menschliche Natur“, Wesensbegriffe also, die eine in ihren Grenzen autonome metaphysische Vernunft als gegenständliche Ergänzung fordern, in der Theologie B.s nicht geben dürfte. Aber die Natur der Vernunft rebelliert gegen eine ihr zugemutete Theologisierung, die zugleich Historisierung bedeuten soll, und drängt dem Denken ihre *universalia*, perennierende Naturen, auf. So entsteht der durch eine Äquivokation kaum verdeckte Widerspruch. Die wahre Gottes- und Nächstenliebe soll ganz „kontingent“ sein, ein dem Menschen in der Heilsgeschichte zufallendes Ereignis, das als solches aller Wesenserkenntnis entrückt ist – und dann soll sie doch wieder dem Wesen des Menschen entsprechen. Mit dem zweiten Satz bricht, verwirrend aber unwiderstehlich, die Vernunft in den theologisch umhegten Denkbezirk ein. Ähnlich erklärt sich die zuvor bemerkte Verwirrung. Eros und Agape werden, so zeigte sich, zunächst historisch gedacht – sie stehen einander gegenüber, besser, sie folgen aufeinander wie griechische Vernunft und christliche Offenbarung. Dann aber, unter dem Zwang des Denkens, verwandeln sie sich zu universellen, einander ausschließenden Gegensätzen – und wieder lassen sich die beiden Ansichten nicht zur Deckung bringen.

B. ist viel zu sehr ein Denker, als daß nicht seine im Ansatz vernunftfeindliche Theologie durch die gegen sie aufstehende Vernunft von innen her bedroht werden müßte. Aber zuletzt triumphiert doch das irrationalistische Prinzip – das zeigte sich in der harten Entschiedenheit, mit der B. die Nächstenliebe, die den Erdball umfassen will, als innerkirchliche Liebe im Kreis der Mitchristen einschließen möchte.

B. faßt die Frage mit der Kraft eines originalen Denkers an. Als solcher gibt er dem Drängen der Vernunftserkenntnis auf Wesensbestimmungen soweit nach, daß sich die Umrißlinien einer groß angelegten Theologie der Agape abzeichnen. Aber sie darf sich nicht entfalten. Sie wird gehemmt durch ein theoretisches Gebäude, bei dessen Entwurf der *horror*

⁶ Vgl. Karl Barth; *Dogmatik im Grundriß*. München 1927, S. 7.

universalitatis dem Architekten die Hand geführt hat. Im Widerspruch zu Nygren ist die Liebe des Menschen zu Gott wieder in ihr Recht eingesetzt als dasjenige Lieben, das eigentlich der Natur des Menschen entspricht. Von hier aus eröffnet sich ein Weg zum theologischen Verständnis der Heiligkeit – einer von dieser Liebe durchglühten Existenz. Aber so schön auch B. über die Konformität des Lebens des Heiligen als eines „gestörten Sünders“ zum Leben Christi sprechen kann – gerade diese, die entscheidende Folgerung zieht er nicht (578–605). Unter Verwendung des Analogie-Prinzips versteht B. die menschlich-christliche Liebe als eine Nachahmung oder als ein Abbild der göttlichen Liebe. Die Auswertung dieses Gedankens sollte zu einem besseren Verständnis desjenigen Elements christlicher Nächstenliebe führen, das dem griechischen Denken ganz fremd ist, das sich einer an der Aristotelischen Ethik orientierten Interpretation menschlichen Verhaltens nur schwer einfügt und das denn auch in der thomistischen Lehre von der *caritas* als einer übernatürlichen Tugend nur am Rande Berücksichtigung findet: das Element des Erbarmens, der Zuwendung zu den Mühseligen und Beladenen. Aber B. nutzt diese Chance nicht – kann sie nicht nutzen, da er für den Nächsten die Rolle des „Zeugen“ bereithält – eine an die spät-calvinistische Konvent-Theologie erinnernde quasi-juristische Bestimmung. Aus der Erkenntnis, daß es eine Gegenkraft zur Gottesliebe, eine idolatrische Selbstliebe gibt, eröffnet sich ein Weg zum Verständnis der *superbia* als der Grundgestalt des Bösen. Aber B. muß es verschmähen, diesen Weg zu beschreiten – seine Analyse der menschlichen Sündhaftigkeit, die als Wurzel des Übels die Trägheit ansieht, bleibt ohne bedeutungsvolle Beziehung zur Agape oder zu deren Gegenspieler. In gleicher Weise fehlt die Beziehung des „Der Heilige Geist und die christliche Liebe“ betitelten Kapitels in dem vorliegenden Band zu den Darlegungen über das gleiche Thema in den vorangegangenen Bänden – etwa zu dem merkwürdigen Satz, der das Lieben bestimmt als „ein Bejahen, Bestätigen und Ergreifen unserer eigenen Zukunft“ (I 2, 429). Agape, groß gesehen wie alle Gegenstände seines theologischen Denkens, wächst in B.s Dogmatik doch nicht zu einer Gestalt zusammen – es bleibt bei großen Augenblicksbildern und Begriffsfragmenten. Um sich als Ganzes zu zeigen verlangt Agape im System der Theologie keinen geringeren Platz als den des Zentrums – und der ist ihr, allen großen Ehrenbezeugungen zum Trotz, in der Kirchlichen Dogmatik versagt; gerade wie Vernunft sich nicht willig zum theologischen Dienst gebrauchen läßt, wenn ihr nicht, als einer philosophischen Vernunft, die Autonomie zugestanden wird, die es ihr erst möglich macht, sich zu einem wirksamen theologischen Dienst, als *praeambula fidei*, herzugeben.

Helmuth Kuhn (München)