

13

KBA 6484

Sonderdruck aus:

PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU

EINE VIERTELJAHRESSCHRIFT
FÜR PHILOSOPHISCHE KRITIK

HERAUSGEGEBEN VON

HANS-GEORG GADAMER UND HELMUT KUHN

10-11-1

3. 1057



1954/55

2. JAHRGANG

HEFT 3/4

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich

EROS — PHILIA — AGAPE

- Franz von Baader: Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern.* München 1953. Kösel. 269 pp.
- Wladimir Solowjew: Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe.* Gesamtausgabe Bd. VII. Freiburg i. Br. 1953. Wewel. 447 pp.
- Ugo Spirito: La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana.* Firenze 1953. Sansoni. 312 pp.
- Walter Schubart: Religion und Eros.* 3. A. München 1952. Beck. 246 pp.
- Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik. I/2: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik.* 4. A. 1011 pp.
- II/1: *Die Lehre von Gott.* 3. A. 782 pp.
- III/4: *Die Lehre von der Schöpfung.* 810 pp. Zollikon-Zürich 1948—51. Evangelischer Verlag.
- José Ortega y Gasset: Über die Liebe. Meditationen.* Stuttgart 1952. Deutsche Verlagsanstalt. 252 pp.
- Thomas Ohm: Die Liebe zu Gott in den nicht christlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie.* München 1950. Wewel. 544 pp.
- Simone Weil: Das Unglück und die Gottesliebe. Mit einer Einführung von T. S. Eliot.* München 1953. Kösel. 255 pp.
- V. E. Frh. v. Gebattel: Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze.* Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954. Springer. V + 414 pp.
- Martin Buber: Das Problem des Menschen.* 1948. 169 pp.
- *Urdistanz und Beziehung.* 1951. 44 pp.
- *Pfade in Utopia.* 1950. 248 pp.
- *Zwischen Gesellschaft und Staat.* 1952. 42 pp.
- *Gog und Magog. Eine Chronik.* 1949. 408 pp.

- *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. 1954. 306 pp.
Sämtlich Heidelberg. Lambert Schneider.
- *Bilder von Gut und Böse*. Köln und Olten. 1952 Hegner. 144 pp.
- Gabriel Madinier: *Conscience et Amour. Essai sur le 'Nous'*. Paris 1947. Presses Universitaires de France. 141 S.
- Max Picard: *Die unerschütterliche Ehe*. Erlenbach-Zürich 1952. Rentsch. 263 pp.
- Jean Guittou: *Essai sur l'amour humain*. Paris 1948. Aubier. 257 pp.
- M. G. D'Arcy: *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape*. New York 1947. Henry Holt. 333 pp.

I

Als Max Scheler die Betrachtung des Wesens der Liebe in die philosophische Diskussion unserer Zeit einführte, definierte er sie als die auf Verwirklichung eines Höchstmaßes von Wert gerichtete Bewegung¹. So unbrauchbar diese Definition im übrigen sein mag — ihr Hauptwort trifft mit Genauigkeit die Stelle und Funktion des Liebesbegriffes in der klassischen Metaphysik des Abendlandes. Liebe ist der dynamische Begriff, der dem statischen Seinsbegriff die Wage hält. Liebe — l'amor che move il sole e l'altre stelle — ist Bewegkraft und Bewegung. Das ist zunächst im Sinne einer kosmologisch-physikalischen Kinetik zu verstehen. Kraft der durch ihn erweckten Liebe verursacht der unbewegte Beweger die Bewegung der Welt: movet ut amatum (Met. 1072 b 3). Bewegung hat hier eine physikalische und zugleich eine transphysikalische, innere Bedeutung. Auch Verfall oder Bekehrung, auch Philosophieren ist Bewegung. Entsprechend mißt die Liebe als Bewegkraft und Bewegung auch die geistige, symbolisch durch ‚oben‘ und ‚unten‘ bezeichnete Dimension aus und differenziert sich ihrer Richtung nach als (a) aufsteigende Liebe, die das Niedere zu dem Höheren hin bewegt und es ihm angleicht — der platonische Eros und die Liebe zu Gott; (b) absteigende Liebe, durch die das Höhere, überströmend, sich an das Niedere entäußert — Agape; (c) ‚horizontale‘ Liebe, Freundschaftslove oder Philia, die den Menschen mit seinesgleichen verbindet und deren Kern in der *benevolentia*, dem Wollen des für den Anderen Guten um des Anderen willen, zu suchen ist. Diesen drei einander durchdringenden und das Gleichgewicht haltenden Bewegungen ist ferner eigentümlich, daß sie affirmativ-vereinigend sind: affirmativ nicht nur im Aufstieg sondern auch im Abstieg — auch die absteigende Entäußerung ist nicht als Minderung sondern als Zuwachs an Seinsfülle gedacht. Und ‚vereinigend‘, in Verklammerung mit Seinsaffirmation, bedeutet nicht Verschmelzung wie etwa bei Empedokles. Der

¹ *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn 1922. 3. A. 1926 S. 187.

Liebende, statt im Geliebten zu vergehen, wird vielmehr durch die Bewegung der Liebe in höherem Maße er selbst, und das Kreisen der Gestirne um den Beweger ist als eine ordnungsmäßig gehemmte Bewegung auf das Affektionszentrum (das ‚amatum‘) hin zu verstehen.

Der gewaltige Ring der klassischen *doctrina amoris* schließt eine viel zu große Mannigfaltigkeit von Sachverhalten in sich (erstrebt sie doch eine umfassende Theorie von den dynamischen Inter-Relationen zwischen Gott, Menschen und Dingen) als daß sie sich gegen formelhafte Erstarrung wirksam hätte wehren können. Auch wird in den neuerlichen, durch Scheler eingeleiteten Bemühungen nirgends der ernsthafte Versuch gemacht, den klassischen Begriff in seiner Integrität wiederherzustellen. Keine der zu erwähnenden Schriften läßt sich der Absicht, geschweige denn der Leistung nach neben *Augustins De doctrina christiana*, *St. Bernhards De deo diligendo* oder neben II-II der großen Summe des Thomas stellen. Aber das unseren Blicken fast entschwundene Totum leuchtet doch in den uns zeitgenössischen Gedankenbruchstücken in verschiedenen, einander ergänzenden und berichtigenden Ansichten auf. Sie zeugen von einem neuen lebendigen Kontakt und darüber hinaus, noch in ihrem Versagen, von einer Anschauung, die sie zwar nicht darstellen aber auf die sie verweisen.

II

Als erste Gruppe unterscheiden wir die Schriften, in denen der metaphysische Wille zur Synopsis den Schein mindestens einer Verwandtschaft zu der klassischen Theorie erzeugt. Liebe wird als kosmische, ja als kosmogonische Kraft verstanden. Aber im Gefolge einer neuplatonischen, durch Jakob Böhme und dann durch *Franz von Baader* (vgl. S. 81–125) mitbestimmten Tradition wird Vereinigung zur Verschmelzung übersteigert — so vor allem bei *Nikolai Berdiajew*² und *Wladimir Solowjew* (191–272). Aber auch Ludwig Klages, D. H. Lawrence und Sigmund Freud gehören als ‚neu-heidnische‘ Verwandte in die gleiche geistige Familie. Die menschliche Geschlechterliebe als Ausgangspunkt führt dazu, die Polarität von Männlich und Weiblich absolut zu setzen und mit Hilfe dieser Hypostase einen metaphysisch und christlich verklärten (oder verkleideten) Naturalismus aufzubauen. Das Verhältnis von Mann und Weib wird in dialektische Analogie gebracht zu dem von Gott und Schöpfung — Solowjew z. B. definiert das Weibliche als das Nichts der reinen Potentialität, verdeckt durch das Bild absoluter Vollkommenheit (254). Der Vereinigungstrieb der Geschlechter, dessen sinnliche Form von den

² *Von der Bestimmung des Menschen*. 1955.

Denkern dieser Gruppe meist mit einer Art von Nichtachtung behandelt wird (das Ziel bei Solowjew wie bei Dostojewskij und Tolstoi ist das Aufhören der natürlichen Fortpflanzung), ist gerichtet auf die Wiederherstellung der Androgyne als des ungefallenen Urtyps der Menschheit, darüber hinaus auf endzeitliche Vereinigung überhaupt — Vereinigung der Menschen miteinander und Gottes mit seiner Schöpfung (die von Baader passender als „Emanation“ bezeichnet wird, 101–104). Dabei geht die Person unter als „ein nicht abtrennbarer Strahl einer idealen Leuchte“ (Solowjew, 253). Lieben heißt: den Geliebten in Gott bejahen³. Mit diesem Satz scheint Solowjew den affirmativen, ihren Gegenstand bewahrenden Charakter der Liebe kraftvoll auszudrücken. Aber ein Zusatz nimmt das Gegebene wieder zurück — zurück in die Einheit: „Da für Gott, den Ewigen und Unteilbar-Einen, alles zusammen und auf einmal ist, alles in einem, so bedeutet die Bejahung irgendeines individuellen Wesens in Gott, daß man es nicht in seiner Besonderheit, sondern in allem oder genauer: in der Einheit des All bejaht.“ (252)

Man kann die in der All-Einheit-Mystik beschlossene Folgerung kaum radikaler aussprechen als *Ugo Spirito*, Idealist im Sinne des Aktualismus von Giovanni Gentile. In dem dritten, *Das Leben als Liebe* überschriebenen Teil seines philosophischen Werkes schreibt er: „Der Akt des Geistes ist Liebe, die vereint und dadurch notwendigerweise das Böse im Guten auflöst.“ (251) Auch hier ist Individualität der für die Liebeserfüllung zu zahlende Preis. Lieben bedeutet für Spirito, sich im Gegenstand verlieren, und er glaubt, den Intellektualismus des Christentums durch Verkündung einer Liebesgemeinschaft zu überwinden, die die Begriffe von Person und Freiheit, die Fesseln unserer gegenwärtigen Knechtschaft, unter sich gelassen hat (307). Im Vergleich zu der metaphysischen Entschlossenheit eines Solowjew oder Spirito erscheint eine Untersuchung wie die von *Walter Schubart* harmlos, ein wohlgemeinter und verdienstlicher Versuch, die unchristliche Eros-Verachtung aus dem christlichen Bereich zu verbannen und dadurch das „zerrissene menschliche Herz“ zu heilen. Doch liegt seinem Denken die gleiche, uns aus der Böhme-Baader-Bachofen-Tradition bekannte Verwirrung zugrunde. Wir horchen auf, wenn das Christentum als eine „erotische Erlösungsreligion“ (114) beschrieben wird, und wie weit die Naturalisierung des christlich-metaphysischen Heilsbegriffes (oder die pseudo-mystische Sublimierung des Sexualaktes) hier gediehen ist, wird vollends klar, wenn wir lesen: „Religion und Erotik haben dasselbe Ziel: sie wollen den Menschen verwandeln, sie er-

³ Ähnlich Ortega y Gasset: „Die Liebe . . . gelangt in jener virtuellen Ausdehnung bis zu ihrem Gegenstand und liegt einem unsichtbaren, aber göttlichen Geschäft ob, dem aktivsten, das es gibt: sie bejaht ihr Objekt.“ (116)

streben seine Wiedergeburt“ (237). Dieser unglückliche, auf den Spuren Nietzsches unternommene Versuch, zween Göttern, Dionysus und Christus, gleichzeitig zu dienen, wird mit der ehrlichen Meinung unternommen, das Christentum von manichäischen Rückständen zu säubern, und Ausdrücke anti-gnostischer Gesinnung finden sich auch bei Baader und den Seinen. Doch muß man sich fragen, ob hier nicht eine Selbsttäuschung vorliegt — ob nicht die vermeintliche Anti-Gnosis aus verborgenen gnostischen Quellen gespeist wird.

Eine geistvolle, in Deutschland noch wenig beachtete Studie von *Denis de Rougemont*⁴ legt diesen Verdacht nahe. Mit einer Deutung der Tristan-Dichtung als Ausgangsbasis verfolgt R. von den Troubadours bis zur Romantik und Nach-Romantik den aus manichäischen Quellen, insbesondere vom Catharismus genährten Begriff einer ekstatischen Liebe, die, aller irdischen Erfüllung in der Ehe oder überhaupt im sinnlichen Besitz abgeneigt, stattdessen eine Erfüllung von so radikaler Transzendenz erstrebt, daß Liebesehnsucht und Todessehnsucht zusammenfließen⁵. Aus dieser häretischen Liebesphilosophie, die, wie Baader und seine russischen Schüler, die Affirmation in der Liebesbewegung gegenüber dem Verschmelzungsmotiv zurücktreten läßt, erwächst die Poesie der Todeswollust, die von Novalis in den Hymnen an die Nacht angestimmt wird, die in Wagners Tristan-Musik weiterklingt und bei Gabriele d'Annunzio in *Trionfo della morte* ein melodramatisches Finale erreicht. Aber auch Rilkes Gedanke einer sich von dem Geliebten befreienden Liebe dürfte in diese genealogische Reihe gehören. Liebe, als absolut gesetztes *desiderium* verstanden, zerbricht den *ordo amoris*.

III

Der Vereinigung sollte die Unterscheidung vorangehen, und auf Unterscheidung wurde vor allem von protestantisch-theologischer Seite gedrungen. Das Ergebnis war zunächst die Zerstückung der Liebe. In einem

⁴ *L'Amour et l'Occident*, Paris 1939. Plon.

⁵ R. stützt sich bei dem für seine These entscheidenden Nachweis eines Zusammenhangs zwischen Catharismus und Troubadour-Dichtung auf *E. Wechssler: Das Kulturproblem des Minnesanges*. 1909. Wechsslers Beweisführung ist neuerdings wieder von *E. Gilson* angegriffen worden in einer Schrift, die einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Liebesbegriffes im Mittelalter liefert: *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1947 pp. 195—252 („La mystique cistercienne et l'amour courtois“). Aber Gilsons Kritik ist darauf gerichtet, die verwandtschaftliche Beziehung zwischen höfischer Liebe und orthodoxer Mystik in Abrede zu stellen und berührt nicht die für Rougemont entscheidende Frage.

wirksamen Buch unterschied *Andres Nygren*⁶ zwischen aufsteigender und absteigender Liebe und stellte die erste als platonischen Eros der zweiten Form der Liebe, der Agape des N. T. als total Anderes gegenüber. In der *caritas* des Augustin und der Scholastik sollen die beiden in eine produktive aber illegitime Vereinigung gezwungen worden sein und es gälte nun, die Agape in ihrer urchristlichen Reinheit wiederherzustellen. Eros ist auf Selbstvollendung, Agape auf Selbstverschwendung gerichtet, Eros ist verursacht (durch eine Trefflichkeit seines Gegenstandes), Agape ist ursachlos — der Gegensatz ist komplett. Und die unerschrockene Anwendung nach-hegelscher Logik (das Griechentum erscheint als das non-A zum A der christlichen Offenbarung) führt dazu, das große Gebot der Gottesliebe, die doch aufsteigende Liebe ist, auf eine bescheidene Rolle zu reduzieren.

Die erhellende Kraft dieser Untersuchung war, trotz der ein wenig prokrustischen Methode, außerordentlich. Inzwischen hat sie ihre Wirkung getan, und *Karl Barth* kann, bei seiner großartigen Wiederaufnahme der Verhandlungen, die Simplifikationen Nygrens beiseite setzen. Bei diesem Vorgehen entfaltet er eine unvergleichlich gründlichere Kenntnis der in Frage stehenden Tatsache — und bewirkt eine noch tiefere Zerstückung. Die Einheit des metaphysischen Liebesbegriffes steht und fällt mit der von Barth als eine „Erfindung des Antichrist“ verworfenen *analogia entis*. Nur auf Grund der Analogie, und das bedeutet hier der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, kann Liebe als Bewegungskraft zugleich Gott und dem Menschen zugeschrieben werden — Gott, der (von der göttlichen Selbstliebe abgesehen) seinem Wesen nach nur ‚abwärts‘ und dem Menschen, der (*sit venia verbo*) in allen drei Richtungen zu lieben vermag. Man muß fragen, wie Barth bei seinem Verzicht auf analogisches Denken dem Wort Liebe überhaupt noch einen einheitlichen Sinn leihen kann. Diesen Einwand kann Barth mit der Bemerkung abtun, daß er Theologie und nicht Philosophie treibt. Es kommt ihm nicht darauf an, das Wesen (der Liebe, oder Gottes, oder des Menschen) in einer Definition festzuhalten, sondern er will in Gehorsam das Wort des sich in der Bibel und in deren zentralem Thema, in Jesus Christus, offenbarenden Gottes für die von Gott vorgesehene Adressatin, die Kirche, auslegen. Aber auch die Ausschließung philosophischer Prinzipien ist, wie es nicht anders sein kann, prinzipieller Natur, d. i. sie impliziert bestimmte philosophische Prämissen. Die erste Prämisse besteht in der Annahme, daß sich Philosophie auch (oder nur) instrumental

⁶ *Agape und Eros*. 2 Teile, Gütersloh 1930 und 1937. Vgl. auch *Heinrich Scholz: Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*. Halle a. d. Saale, 1929.

gebrauchen läßt — z. B. im Dienst eines ihrer Jurisdiktion entzogenen göttlichen Gehorsamsgebotes. Mit diesem instrumentalistischen Verständnis von Philosophie erweist sich Barth als moderner, dem nach-nietzscheschen Zeitalter verpflichteter Denker. Eine weitere Prämisse besteht in der mittelbar aus Hegel, unmittelbar aus Kierkegaard stammenden Annahme, daß Denken wesenhaft dialektisch sei.

Dieser Dialektik liegt ein Urgegensatz zugrunde: die Andersheit Gottes gegenüber dem Menschen. Doch nimmt der Urgegensatz nicht mehr die nackte philosophische Form an wie bei Kierkegaard, der das Endliche dem Unendlichen gegenüberstellt, noch treibt er zu einer dramatischen Krise, die doch nur bei Festhalten an der Idee autonomen Philosophierens stattfinden kann. Die Dialektik ist ‚entspannt‘. Sie ist das bewegende Prinzip eines Denkens, das sich nur dadurch aus vielfältigen Widersprüchen rettet, daß es sich immer wieder auf seinen exegetischen Dienst zurückzieht, genauer dadurch, daß es Begriffe und Behauptungen, die einen absoluten Wahrheitsanspruch zu machen scheinen, mit einer *reservatio mentalis* gebraucht — sie gelten tatsächlich nur in der dienenden Funktion exegetischen Gehorsams. Für sich genommen sind alle diese Sätze un schlüssig. Wenn man z. B. Auskunft über die für den Liebesbegriff entscheidende Frage zu erhalten versucht, ob das Ebenbild Gottes im Menschen durch die Sünde zerstört oder nur entstellt ist, so findet sich keine klare Antwort. Die Frage, philosophisch gemeint, reflektiert auf eine an sich bestehende anthropologische Tatsache. Aber Barth treibt nicht philosophische Anthropologie, sondern als Theologe will er alle Aussagen auf die eine Grundtatsache beziehen: Gottes erbarmende Liebe zum Menschen und seine Offenbarung in Christus, und die so bezogenen Aussagen können bald die reformatorische, dann wieder die vor-reformatorische Anthropologie zu begünstigen scheinen. Tatsächlich aber sind sie anthropologisch un schlüssig. Un schlüssig sind auch, bei aller eindringenden Kraft, Barths Untersuchungen über den Liebesbegriff. Doch wenn sich die Aspekte dieses Begriffes bei ihm nicht zu einer Einheit zusammenschließen, so liegt das nicht am Versagen des Denkers sondern an seiner Absicht. Der Dialektiker ist hier in Umkehrung der platonischen Gleichung nicht Synoptiker, sondern umgekehrt einer, der Zusammenschau für unmöglich und, letzten Endes, für nicht entscheidend hält. Barth meint (eine zeitgemäße, der Philosophie feindselige und dem Evangelium fremde Meinung), daß das Auslöschung des *lumen naturale* (eines aus sich leuchtenden Lichtes) den Glauben zum Leuchten bringt.

„Er ist nicht wir . . . Denn Er ist Gott und wir sind Menschen“ (I/2, 405). Zwischen Gott und uns ist die „eschatologische Grenze“ aufgerichtet. Dennoch ist Gott die Liebe, und dem Menschen ist die Liebe durch

ein feierliches Gebot aufgetragen. Also zwingt die Besinnung auf die Liebe als das Gemeinsame, die unüberschreitbare Grenze dennoch zu überschreiten — eine echte Probe Barthscher Dialektik. Barth ist ein zu großer Theologe, um bei der Lösung der dialektischen Aufgabe in den Fehler zu verfallen, den Nygren nicht ganz vermieden hat. Er verkleinert nicht die Liebe zu Gott gegenüber der Liebe Gottes, außer insofern er den Menschen vor Gott verkleinert.

„Mit der Liebe fängt das christliche Leben an, mit der Liebe endigt es auch . . . es gibt . . . kein Hinauskommen über die Liebe, kein höheres und besseres Sein und Tun, in welchem wir sie auf irgendeiner Stufe hinter uns lassen könnten.“ (408 f) Doch ist diese Liebe nicht aus sich zu verstehen — sie ist nichts Anfängliches, sondern eine Antwort. Sie ist die Liebe dessen, der zuvor sich als einen von Gott Geliebten weiß. Der *amor descendens*, bei Barth wie bei der gesamten christlichen Lehrüberlieferung, geht sinngemäß dem *amor ascendens* voran. In eingeschränktem Sinne gilt das schon von dem platonischen Eros, sofern nämlich der ekstatische kosmologische Aufstieg über die Weltseins-Stufen zu überweltlicher Schau einen wie immer gedachten kosmogonischen Abstieg zur Voraussetzung hat. Also muß die Aufklärung der Liebe zu Gott mit der Liebe Gottes beginnen.

„Lieben heißt . . . : sich selbst nicht mehr sein und haben wollen ohne den geliebten Gegenstand“ (II/1, 35), lesen wir in der „Lehre von Gott“. Zunächst aber geht Barth getreu seiner Methode weder von dieser noch von einer anderen definitivischen Formel aus, um zu sagen, was die Liebe Gottes sei, sondern vielmehr von der Tatsache der durch die Offenbarung in Christus an uns geschehenen Liebestat Gottes. Damit ist der Gesichtspunkt für die Behandlung der Liebe zu Gott als der menschlichen Antwort festgelegt.

Diese Liebe muß, unbeschadet ihres Antwortcharakters, des Menschen eigenste Darbietung, seine freie Selbstbestimmung sein (I/2, 410). Aber gemäß der Prämisse von der totalen Andersheit kann dem Menschen die Fähigkeit zur Gottesliebe garnicht zugetraut werden. Es gilt daher auch das genaue Gegenteil des eben Behaupteten: die gebotene Liebe kann nicht des Menschen Eigenes sein, nicht das freie Werk seines Herzens. Vielmehr müssen wir anerkennen, daß „unser Eigenes, auch unser eigenes Lieben zu ihm, als solches immer nur unsere Schande und unser Fluch sein könnte“ (422). Die Zeugnisse also der Liebe zu Gott, die Thomas Ohm in Durchforschung der nicht-christlichen Religionen sammelt und die er als Bekundung einer natürlichen Liebe des Geschöpfes zum Schöpfer deutet, liegen für Barth, ebenso wie „die Werke und Wunder der mystischen Liebe zu Gott“, „immer noch innerhalb unseres eigenen Seins und Tuns, das als solches vor Gott gewiß immer und in seiner Totalität als ein liebloses und unliebenswürdiges Wesen preisgegeben ist“ (431).

Der Widerspruch nun zwischen Eigen und Nicht-eigen, für Barth prinzipiell unüberwindbar, wird überbrückt durch die etwas unsicher vorgetragene Behauptung, daß der Mensch, „ohne daß seine Menschlichkeit als solche versehrt wird, in dem von ihm gehörten und geglaubten

Worte Gottes den Herrn, ja streng genommen das Subjekt seiner Menschlichkeit gefunden hat, weil für ihn in seiner Menschlichkeit Jesus Christus zur Rechten des Vaters steht und gut steht“ (411).

Dieser Satz umschreibt das „Wunder des Heiligen Geistes“, dem man durch keine Interpretation zu nahe treten darf, auch nicht dadurch daß man, wie Thomas, „die Entstehung der Liebe im Menschen . . . als eine übernatürliche Erweiterung des natürlichen menschlichen Vermögens verständlich zu machen sucht“ (412). Ob aber nicht eine vernünftige, wenn auch mit großen Schwierigkeiten⁷ belastete Erklärung besser ist als die Behauptung eines Wunders, das mit der Identität des Individuums die Grundlage aller christlichen Wunder in Frage stellt? Wenn man jedoch den zitierten Satz anerkennen will, so scheint er im ersten Teil zu besagen, daß Liebe Unterordnung unter den Herrn, also Gehorsam ist. Mit dem „streng genommen“ tritt eine Gedankenwendung ein, und mit der Vorstellung von Christus als dem Subjekt der Menschlichkeit des Menschen wird eine Innigkeit der Vereinigung gesetzt, wie sie nur jenseits der „eschatologischen Grenze“ stattfinden kann. Und in der Tat verwandelt sich gemäß der Zweideutigkeit dieses Satzes die Liebe zu Gott in den Händen des Exegeten Barth in etwas anderes, Gedoppeltes: „Lieben heißt: . . . Gottes Gebot gehorsam sein. Lieben ist . . . : ein Bejahen, Bestätigen und Ergreifen unserer eigenen Zukunft.“ (429)

Nun ist Gehorsam etwas Großes und insofern sie geboten ist, ist auch Liebe „ein Akt des Gehorsams“. Aber Liebe, ihrem Wesen nach, ist etwas anderes und Größeres als Gehorsam. Auch die futurische Selbstbejahung mag etwas Großes sein, obwohl das nicht ohne weiteres einleuchtet. Aber sie ist noch weniger als Gehorsam mit Liebe gleichzusetzen. Liebe hört bei Barth auf, sie selbst zu sein – ihre Stimme, die in den Worten der Hymnen, Predigten, Gebete und Meditationen durch die Jahrhunderte christlicher Gläubigkeit klingt, ist abgedrosselt. Die Psalmen, das Hohe Lied, das 13. Kapitel des Korintherbriefes sind in weite Ferne verschlagen. Es geht Barth um „Lieben dürfen“ (II/1, 347) mehr als um das Lieben. Es ist, als ob dieser große Theologe, der zu so vielen und für so viele seiner Zeitgenossen spricht, die Liebe zu Gott den Menschen nicht zutrauen möchte.

Man weiß, welche Bedeutung die Endzeitkapitel des Matthäus-Evangeliums der tätigen, auf die Linderung der Not gerichteten Nächstenliebe beilegen. „Ich hungerte und ihr habt mich gespeist.“ So wird die Nächstenliebe bei Matthäus mit Gerechtigkeit gleichgesetzt, ein Abbild der Liebe Gottes, insofern auch sie, im Gegensatz zu Eros und antiker Freundschaftslove, eine überströmende und sich herabneigende, nicht eine aufsteigende Liebe ist – und dazu eine schöpferische Liebe. Diese Hinzufügung ist das besondere Anliegen von *Simone Weil*. In ihrer Ana-

⁷ Sie alle entspringen der Problematik des Verhältnisses von Natur und Gnade im Thomismus. Vgl. dazu: *H. Urs v. Balthasar: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln 1951.

lyse der impliziten Gottesliebe, die sich nach ihr auf drei Gegebenheiten richtet, die religiösen Gebräuche, die Schönheit der Welt und den Nächsten, weist sie der Nächstenliebe als ihren vorzüglichen Gegenstand den Menschen im Unglück zu, symbolisch vorgezeichnet in dem Mann, den der Samariter am Weg fand. Dabei ist Unglück für sie eine Entwurzelung des Lebens, etwas Tieferes als physischer Schmerz, aber nie gegeben ohne physischen Schmerz. An dem Unglücklichen nun übt die übernatürliche Nächstenliebe ihre Schöpferkraft: „Wer, nachdem ihn das Unglück in den Zustand einer leblosen und passiven Sache versetzt hat, durch die Großmut eines anderen zumindest für eine Weile in den menschlichen Zustand zurückkehrt, der wird, wenn er das wahre Wesen dieser Großmut aufzunehmen und zu empfinden fähig ist, in diesem Augenblick eine Seele empfangen, die ausschließlich aus Liebe geboren ist.“ (146). Die Darlegungen über die Nächstenliebe, die Karl Barth dem Kapitel über die Gottesliebe (und die Liebe zu Gott) folgen läßt, bilden den genauen Widerpart zu diesen Betrachtungen. Barth warnt uns: wir sollen uns nicht dadurch „verwirren“ lassen, daß die Nächstenliebe in der heiligen Schrift so oft als ein „Dienen, Helfen, Gutes Tun, unser Leben Hergeben“ beschrieben und der Nächste dementsprechend in seiner Armut, Not und Hilfsbedürftigkeit dargestellt wird: nicht das macht ihn zu unserem Nächsten (I/2, 459). Vielmehr: „Die ursprüngliche und eigentliche Gestalt des Nächsten ist die, daß er uns gegenüber der Träger und Vertreter der göttlichen *Barmherzigkeit* ist.“ (*ibid.*) Er ist „der aus der Reihe der anderen als mein Wohltäter hervortretende Mitmensch“ (464). Und dieses bevollmächtigte Hervortreten eines Mitmenschen gibt es nur „sofern es mitten in dieser Welt *Kirche* gibt“ (465).

Zur Stützung dieser Sätze revidiert Barth die traditionelle Auslegung der Geschichte vom barmherzigen Samariter. Statt zu verstehen: „Du sollst (als ein wahrer Nächster) deinen Nächsten lieben — der Samariter zeigt dir das Verhalten des wahren Nächsten seinem Nächsten gegenüber“, interpretiert Barth, als laute das Gebot: „Du sollst ein wahrer Nächster sein wie der Samariter es war — er, nicht der Unglückliche am Wegrande ist dein Nächster“; und er verschärft die exegetische Paradoxie dadurch, daß er das „wie dich selbst“ als eine „vernichtende“ Mahnung an unsere Sündigkeit und Unfähigkeit zu eigener Vollbringung verstanden wissen will (501). Denn Selbstliebe, nach dem Wortlaut des Gebotes als Vorbild oder Analogon der Nächstenliebe aufgestellt, ist für ihn nichts als Sünde und Lieblosigkeit (426 f).

Man begreift, daß für einen so entschlossenen Exegeten die heiligen Schriften gelegentlich zu verwirrenden Schriften werden müssen. Aber in Sachen des barmherzigen Samariters ist die Abweichung von dem offensichtlichen Wortsinn und dem herkömmlichen Verständnis weniger drastisch als es zunächst den Anschein hat. Das ergibt sich aus dem sym-

metrisch-reziproken Sinn des Wortes „Nächster“. Hierauf gestützt dialektisiert Barth den Begriff der Wohltat. Der Samariter ist der Wohltäter des Mannes am Wegrand. Aber der Mann am Wegrand ist auch der Wohltäter des Samariters. „Der Mitmensch in seiner Bedrängnis, Schande und Qual stellt uns vor die Armut und Heimatlosigkeit, vor die Wundmale, vor den Leichnam, an das Grab Jesu Christi.“ Denn Christus hat „dieses faktische Elend des Menschen, den Fluch eines zum Mißlingen verurteilten Lebensversuches . . . auf sich genommen und getragen“ (473). Man sieht, Barth ist hier nicht mehr so fern von Simone Weil: das „faktische Elend“ ist ein blässeres Gegenstück zu dem Begriff von „malheur“ bei der französischen Theologin, und durch Aufnahme eines weiteren imitativen Motivs der Nächstenliebe nähert er sich der neuerlich von *Charles Williams* gestalteten „*Doctrine of Substituted Love*“⁸. Die Dialektik hat einen Halbkreis durchlaufen, und vom Ausgangspunkt her gesehen befinden wir uns nun am entgegengesetzten Pol, wenn wir lesen: „Der Mitmensch offenbart sich gerade dann als der Nächste im Sinne des zweiten Gebots . . ., wenn wir ihn erkennen als den faktisch elenden Menschen . . . Der sündige und um seiner Sünde willen gestrafte Mitmensch ist unser Nächster.“ Während dem Menschen „in der Rolle des Wohltäters“, diesem letztlich bequemen Mitmenschen, die „wichtigste Eigenschaft“, die „faktische Ähnlichkeit mit dem gekreuzigten Christus“ mangelt (475 f).

Dem dialektisch unverfeinerten, doch mit Gedächtnis für eben Gelesenes begabten Kopf mag hier schwindeln. Der auch nur ein wenig gewitzigte Leser hingegen wird, wenn auch mit Betrübnis darüber, daß der Dienst am Evangelium so gefährliche logische Kontortionen fordert, leicht bemerken, daß die Widersprüche der Exegese von einem Prinzip gefordert und geregelt sind. Dies Prinzip ist im Grunde eins mit dem von Nygren zur Anwendung gebrachten. Es gibt eine absteigende Liebe, die Liebe Gottes. Aber wegen der totalen Verderbnis der menschlichen Natur darf es keine (schon durch Verwandtschaft mit dem Eros kompromittierte) aufsteigende oder horizontal wirksame Liebe im strengem Sinn geben. Die Liebe ist Gott vorbehalten. Was dem Menschen übrig bleibt, das ist einmal, sofern es Liebe zu Gott heißt, Gehorsam verbunden mit Vorwegnahme der eigenen, endzeitlich verstandenen Zukunft, wobei – eine im modernen Säkularisierungsprozeß geläufige Substitution – die zeitliche Dimension des ‚vorwärts‘ für das symbolische ‚aufwärts‘ eintritt. Ferner bleibt dem Menschen, unter dem Namen der Nächstenliebe, das Lob Gottes, ein „gehorsames Lob“ (477), für dessen Entzündung der

⁸ *Descent into Hell*. London, Faber & Faber.

Nächste „das Material“, „die Gelegenheit“ (458) liefert, sofern sich nämlich an ihm, an seiner Elendsgestalt, Christus darstellt. Dabei wird freilich verkannt, daß Lob — die *gloria* der klassischen Metaphysik, ein noch bei Leibniz großartig entfalteter Begriff — nur als Ergänzung zur *ascensio*, nur als ‚Aufwärtsbewegung im Stillstand‘ seinen vollen Sinn bewahren kann. Weil die Nächstenliebe für Barth eigentlich Lob Gottes ist, kann sie dialektisch de-substantialisiert werden; und weil ihr die Grundlage der *natura humana* entzogen ist, muß sie streng isoliert werden gegen die gesellschaftlich wirksamen, dem Fortschritt dienenden Kräfte natürlich-menschlicher Sympathie — Barth, einst religiöser Sozialist, spricht mit wenig Nachsicht von der Deutung der Nächstenliebe im Sinne einer „Lehre von der Weltverbesserung“ (472).

Am fühlbarsten wird die Isolierung dort, wo Barth im Rahmen seiner „Lehre von der Schöpfung“ von geschlechtlicher Liebe und Ehe spricht. Die eheliche Liebe hängt für ihn nur noch verbal mit der Liebe zu Gott und dem Nächsten zusammen. Sachlich besteht nur ein mittelbarer Zusammenhang durch den Begriff des Gehorsams. Liebe, so heißt es hier, als ein „dem Gebot Gottes gehorsames Sein und Tun“ ist „die freie Entscheidung eines Mannes und einer Frau, in der sie sich beiderseitig als von Gott zur ehelichen Lebensgemeinschaft zusammengefügt und so füreinander berufen und begabt verstehen, hergeben und begehren dürfen“ (III/4, 244). In Ausführung seiner Grundanschauung weiß Barth Treffliches über das gegenseitige Sich-verantworten von Mann und Frau und über die Ordnung von Herrschen und Dienen zu sagen, und seine Bemerkungen über die einschlägige Literatur sind von gewohnter Erhellungskraft. Dennoch fehlt das Wichtigste. Die Negation, die „Entdämonisierung“ und „Entmythologisierung“ des Erotischen, überwiegt, und so gehören diese Ausführungen zu den traurigsten, man möchte sagen gottverlassensten Teilen eines an Erleuchtungen überreichen Werkes. Der vertriebene und verachtete Eros rächt sich. Es fehlt der unentbehrliche Gedanke der Liebe als der *forma virtutum*; anders gesagt die Bemerkung, daß die Gottesliebe, wenn sie von der Seele Besitz ergriffen hat, alle ihre Freundschafts- und Liebesbeziehungen durchdringt, durchstaltet und sie zugleich einem *ordo amoris* von kosmischer Weite einfügt. Es fehlt, dies ist der offensichtlichste Mangel, das personale Element der Liebe; wie man überhaupt von Barths Theologie sagen kann (freilich nicht ohne einige Übertreibung), daß in ihr Gott sich nicht nur die Liebe, sondern auch das Person-sein vorbehält. „Das Sein als das Leben Gottes und nur es hat den Charakter dieses [des ursprünglichen und eigentlichen] Ich-Seins“ (II/1, 320), heißt es in der „Lehre von Gott“. Was mit dem Fehlen des Personalen gemeint ist, wird deutlich, wenn wir zum Ver-

gleich einen Autor heranziehen, der von den ‚erotischen‘ Philosophen Novalis und Baader gelernt hat, ohne sich aber (die ihn tragende religiös-metaphysische Tradition gibt ihm Halt) von ihnen hinreißen zu lassen. *V. E. von Gebattel*, auf ein in der Seele angelegtes Urbild des Menschlichen Bezug nehmend, formuliert: „Das Geheimnis der Ehe besteht . . . darin, daß dieses innerste und verborgenste Ziel jedes einzelnen in den Willen und in die Liebe eines anderen mit aufgenommen wird, wobei jeder in der Verfolgung seiner allerpersönlichsten Lebensnotwendigkeit zugleich auch die des anderen fördert und mitträgt, in diesem Tragen aber selbst getragen wird“ (313). Hier sind wir der von Barth geforderten „Einheiligung“ der Geschlechtsliebe (III/4, 153) näher als bei Barth.

So steht Barths Theologie als Antithese zur erotischen Philosophie im Stile Baaders und Solowjews vor uns. Bei diesen wird die Einheit (das Vereinigungsmotiv der Liebe) zur Versuchung, und sinnliche und übersinnliche Glut vermengen sich. Bei Barth hingegen gibt es weder Einheit noch Vereinigung – wir müssen uns mit zerstreut-gebrochenen Strahlen eines unnahbaren Lichtes begnügen. In beiden Systemen ist der Kreislauf der Liebe – absteigend, aufsteigend und verbindend – tragisch gestört und doch noch in der Störung sichtbar oder wenigstens erahnbar.

IV

Das hier betrachtete Forschungsgebiet ist reich an Entdeckungen aus Not. So hat die erlittene Lieblosigkeit als Zeitmerkmal zur Entwicklung und vielfältigen Anwendung (besonders in Psychologie und Soziologie) eines Gegenbegriffs zur Liebe, der Entfremdung geführt, der von seinem Ursprungsort in Hegel und seiner Ausprägung bei Marx⁹ und Kierkegaard sich bis zu Kafka, Camus und seiner jüngsten erschreckendsten Ausbildung bei *Samuel Beckett*¹⁰ entfaltet und verfeinert hat. Ein anderes Beispiel ist der Begriff des Ressentiment, mit deren Hilfe Nietzsche und in seinen Spuren Max Scheler und andere zu zeigen unternahmen, daß Liebe, oder was sich als Liebe ausgibt, tatsächlich als verkleidete, aus dem Unbewußten wirkende Lebensfeindlichkeit (nach diesen Denkern die Urgestalt des Hasses) zu identifizieren ist. Dabei wurde eine Technik der Verdächtigung entwickelt und oft hemmungslos angewandt. Während man sich damit belustigte, die Bilder der Liebe tiefenpsychologisch in Bilder des Hasses umzuzeichnen, erbrachte man, ohne es zu

⁹ Vgl. *Heinrich Popitz. Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx.* Verlag f. Recht u. Gesellschaft, Basel 1953.

¹⁰ Sein Roman *Molloy* liegt jetzt in einer meisterlichen deutschen Übertragung von Erich Franzen vor (Suhrkamp 1954).

wollen und zu wissen, eine Art von negativer Bestätigung der Lehre von der *forma virtutum*. Doch ist unter den aus Not erzeugten Erkenntnissen eine weniger zweideutige, weniger dem Mißbrauch ausgesetzte zu nennen — die Entwicklung des Begriffes der *Begegnung*. Sie ist in erster Linie *Martin Buber* zu danken, dem Zeugen und philosophischen Analytiker der ‚horizontalen‘, den Menschen an den Mitmenschen bindenden Liebesbewegung. Buber hat keine philosophische Theorie entwickelt, sondern nur auf eine philosophisch belangvolle Tatsache hingewiesen — dazu auf eine Tatsache, die schon immer auf irgendeine Weise mitgesehen war. Aber sie so zu sehen und aufzuzeigen, wie es Buber gelang, kam einer Entdeckung gleich. Seine *Ich und Du* betitelte, den Weg eröffnende und das Ziel vorwegnehmende Schrift erschien 1923¹¹, und von seinen jüngsten philosophischen Veröffentlichungen kann man sagen, daß sie trotz der in ihnen hervortretenden ungeminderten Produktivkraft ein wenig im Schatten ihres Autors stehen¹². Dank seiner Wirksamkeit ist uns ihr Grundgedanke längst geläufig geworden.

Begegnung ist die Aktualisierung der Mitmenschlichkeit. Sie ist noch nicht Freundschaft oder Liebe, noch überhaupt ein ‚habitus‘, aber sie liefert die Grundlage der Möglichkeit aller ernsthaften menschlichen Beziehung. In ihr entzündet sich das Leben, das sich als Dialog entfaltet — als das echte Gespräch, das die „Hinwendung zum Partner“ in aller Wahrheit vollzieht, als Hinwendung des Wesens: der Sprecher nimmt den Partner nicht nur wahr: er nimmt ihn an (Das dialog. Prinzip, 279). In der Begegnung eröffnet sich in spontaner und reziproker Bewegung das Ich einem Du, um dadurch auf den Weg zur Selbstwerdung gebracht zu werden. „Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen“ (Probl. d. Menschen, 164 f), so formuliert Buber seine große These, die er dann nach verschiedenen Richtungen hin entfaltet.

In *Das Problem des Menschen* dient sie ihm als Leitfaden und kritischer Maßstab bei der Durchforschung der philosophischen Anthropologie von Kant bis Scheler und Heidegger. Die Skizze *Urdistanz und Beziehung* deutet die metaphysische Tragweite der Dualität von Gegenüber-sein und Mit-sein an, und in den *Pfaden in Utopia*, denen als Ergänzung *Zwischen Gesellschaft und Staat* folgt, werden die soziologischen Folgerungen gezogen. Der Sozialismus, teilweise wenigstens verwirklicht in dem hebräischen Genossenschaftsdorf in Palästina, erscheint Buber als die Realisierung der „Urhoffnung aller Geschichte“ auf eine „echte, somit durchaus *gemeinschaftshaltige* Gemeinschaft des Menschengeschlechts“ (Pfade, 241), wogegen der

¹¹ Wiederveröffentlicht in *Schriften über das dialogische Prinzip*, 1–121.

¹² Bubers Buch über *Moses* (Heidelberg 1952, Lambert Schneider 248 pp.), als nicht in unseren Zusammenhang gehörig, soll hier nur als ein großer Versuch erwähnt werden, eine „heilige Sage“ historisch auszuwerten, ohne ihren religiösen Gehalt zu zerstören.

Marxismus mit seiner Projektion der integrierten Gemeinschaft in die Zukunft zur Nivellierung der gemeinschaftlichen Gliederung unter einem kämpferischen Herrschaftsprinzip führt. Während der echte, zu Unrecht utopisch genannte Sozialismus den Staat zugunsten der Gesellschaft (und dadurch der Mitmenschlichkeit) eingrenzt, wird der Marxismus unmenschlich durch Totalisierung des (der Theorie nach provisorischen) Staates.

Die philosophisch bedeutungsvollste Entwicklung des Motivs der Mitmenschlichkeit findet sich in den *Bildern von Gut und Böse*, deren Grundgedanke in *Gog und Magog*, einer legendären, aus der chassidischen Überlieferung geschöpften Chronik, dichterisch gestaltet wird. Gut und Böse haben ihren Ursprung in der Seele, und zwar entsteht das Böse dadurch, daß sie, in richtungslosem Wirbel umgetrieben, irgendeinen Gegenstand mit Leidenschaft ergreift, während sie, im Falle der guten Entscheidung „das verwegene Werk der Selbsteinung“ (Bilder, 90) beginnt. Es gibt viele Wege in das Böse, doch nur einen Weg der Selbsteinung. Darum gilt: „Das Böse kann nicht mit der ganzen Seele getan werden; das Gute kann nur mit der ganzen Seele getan werden.“ (95) Das erste Stadium der Entscheidung aber muß durch ein zweites ergänzt werden, und mit ihm tritt die Mitmenschlichkeit mit neuer Bedeutsamkeit in Funktion. Der Mensch als ein „Wagnis des Lebens“ bedarf der Bestätigung, „und diese kann er naturgemäß nur als der einzelne Mensch empfangen, indem die anderen und er selbst ihn in seinem Dieser-Mensch-Sein bestätigen“ (105).

Nicht der Stromkreis der Liebe ist hier zum Verständnis gebracht, sondern zunächst nur das horizontale Überspringen des Funkens. Buber sieht sich wie die Existenzphilosophie vor das unlösbare Problem gestellt, denkend aus der Erfahrung der Innerlichkeit zu einer in sich bestehenden Seinsordnung zu gelangen. Das dritte Einigende, ohne das keine Begegnung fruchtbar werden kann, ist durch eine begriffliche Leerstelle bezeichnet – für den Gläubigen zugleich die Stelle der Begegnung mit dem absoluten Du, mit Gott. Man versteht Buber erst recht, wenn man auch seine anthropologischen und soziologischen Erwägungen in einen weiteren, theologischen Horizont stellt. Das Gespräch, der Ort der Menschwerdung, gewinnt für ihn seine volle, entscheidende Bedeutung erst als Gespräch zwischen Gott und Mensch. In dieser Zwiesprache redet Gott zum Menschen so wie er durch den Mund der Propheten zu ihm gesprochen hat: er stellt ihn in die Freiheit der Entscheidung zwischen gut und böse, Leben und Tod¹³. Der Mensch seinerseits entspricht diesem Anspruch einmal durch die innere Aufbruchsbereitschaft, sodann auch

¹³ Vgl. Martin Buber: *Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde*. Merkur VIII S. 1101–1114 (1954).

durch die grenzenlose Erwartung des helfenden göttlichen Wunders, und das heißt: durch die Bereitschaft zur Offenbarung der alle Begriffe übersteigenden göttlichen Liebe. So ist die Philosophie der Begegnung letzten Endes eine Philosophie der Erwartung der Liebe. Sie führt an die Schwelle und öffnet den Raum für die Entfaltung des Liebesbegriffes. Und wenn sie nur scheue Schritte in diesem Raum tut, dann ist sie durch weise Zurückhaltung viel mehr als durch Mangel an Ortskunde gehemmt.

So tun wir Buber, einer der wenigen zeitgenössischen Gestalten, die wir mit dem Prädikat „ehrwürdig“ schmücken möchten, ein Unrecht, wenn wir Nachdruck auf die Grenze seines Denkens legen. Er begrenzt sich selbst, indem er darauf verzichtet, einen weiten Zusammenhang metaphysischer Wahrheiten zu entfalten. In der unerhörten Verwirrung seiner Zeit möchte er ein Ewiges aufweisen und dadurch die Person zu sich und ihrem Mitsein aufrütteln, einen Wegweisend, der die hoffnungslose Alternative von Individualismus und Kollektivismus durchschneidet. Als Denker der Philia für unsere Zeit, Geistesverwandter von Gabriel Marcel und Karl Jaspers, zwingt er uns, den Grundbegriff der *benevolentia* neu durchzudenken.

Die philosophische Bemühung um das konkrete Ich als unterschieden von dem allgemeinen *ego cogitans* entwickelt sich zusammen mit einem tieferen Verständnis der Ich-Du-Beziehung, die das ‚Wir‘ und damit auch erst das Ich in seiner konkreten Fülle konstituiert. Und beide Denkbewegungen, soweit Deutschland in Frage steht, gehören in die Kierkegaard-Renaissance der Jahre nach dem Ersten Weltkrieg. Hier hat Bubers Lehre von der ‚Begegnung‘ ihren geistesgeschichtlichen Ort ebenso wie die verwandten Bestrebungen und Begriffsbildungen der Friedrich Gogarten, Karl Heim, Theodor Haecker.

Aus anderen geschichtlichen Quellen gespeist und zunächst unbeeinflusst von Kierkegaard entwickelt sich in Frankreich eine ähnliche Tendenz, vertreten vor allem durch die ‚Philosophie des Konkreten‘, die *Gabriel Marcel* in seinen Aufzeichnungen aus den Jahren 1914–1923 unter dem Titel *Journal Métaphysique* vorlegte. In diesen Betrachtungen ist der Gedanke der Liebe, obwohl er nur selten thematisch hervortritt, allgegenwärtig.

Für Marcel ist die Liebe der ‚affektive Raum‘, in dem allein sich das menschliche Wir wie auch die Beziehung des Menschen zu Gott, dem ‚absoluten Du‘, aktualisiert; und nur ein Denken, das aus der Liebe hervorgeht (*l'amour précède la connaissance, comme il précède aussi l'évaluation*, S. 217), d. h. ein Denken, das nicht von einem neutralen Standpunkt her objektiviert und das ‚du‘ zum ‚er‘ neutralisiert, kann diese Beziehungen wie auch ihre Termini konkret erfassen. Dabei ist das in der Liebes-Beziehung stehende Ich nicht statisch zu denken: zur Liebe — zur Menschenliebe wie zur Gottesliebe — gehört vielmehr eine Befreiung von dem daseienden Ich,

ein Heraustreten aus sich selbst (*une sortie du je*), eine Umzentrierung des Daseins: „L'amour c'est la vie qui se décentre, qui change de centre.“ (217) Wie jegliches Verhältnis zum Mitmenschen auf der Liebe basiert, so auch das Verhältnis des Menschen zu Gott. Es gibt keinen Glauben ohne Liebe: jener erfaßt die Realität, diese die Vollkommenheit Gottes (58). Die Liebe, das hatte schon Josiah Royce richtig erkannt (216), individualisiert. Aber der Akt der Individualisierung ist zugleich etwas wie ein Glaubensakt im Sinn der *fiducia*, des „faire confiance à . . .“, ein Vorgriff über alle mögliche Erfahrung hinaus, das Eröffnen eines unendlichen Kredits.

Hier bahnt sich der Weg von den Reflexionen des *Journal* zu der in den späteren Schriften Marcells entwickelten philosophie de l'espérance. Ihrer Ausdrucksform nach ist diese Philosophie eine Zergliederung der erfahrenen Innerlichkeit, eine Art von ‚Existenzerhellung‘, ihrer Absicht nach aber Ontologie. Dieser etwas verwirrende Sachverhalt erklärt sich durch ihre Herkunft aus dem Idealismus: nicht umsonst beruft sich Marcel gern auf Royce, F. H. Bradley und W. E. Hocking. Für den Idealismus ist das Sein dem Denken immanent. Marcells Philosophie ist konkretisierter Idealismus: nicht dem Denken überhaupt, sondern nur dem „liebenden Denken“ (*à la pensée aimante*) ist das Sein immanent (161). Das „liebende Denken“ will den Zugang zum Sein, und zum Jenseits-Sein, eröffnen und so den Geist aus dem „engen Zirkel der Immanenz“ befreien, in den sich der rebellische Individualismus der Seinsverweigerung bei J.-P. Sartre einschließt (*L'Être et le Néant*, in *Homo Viator*. Paris 1944. Aubier, S. 255–256).

Neben den Existentialismus stellt sich in Frankreich eine eng verwandte Tradition, der Biranismus, vertreten vor allem durch J. Nabert und G. Madinier¹⁴. Madinier geht von einem an Maine de Biran anknüpfenden Begriff des Ich aus: nach ihm konstituiert sich das Ego als conscience durch einen moralischen Akt, der die Synthese der beiden konstitutiven Momente des Subjekts, der Rationalität und der Freiheit, bewirkt. Konkret aber wird das Subjekt erst, wenn es durch die Liebe in diejenige Beziehung zu einem anderen Subjekt gebracht wird, die das Wir und damit erst das konkrete Ich und Du entstehen läßt — die den *ordo amoris* als Grundlage sowohl des persönlichen Lebens wie auch des *ordo iustitiae* zum Vorschein bringt. Die Liebe ist „inventeur du toi“ (*Conscience et amour*, 99); das aber, worauf sie sich richtet, ist nicht irgendeine Eigenschaft des Geliebten, sondern sein Sein. Bei Madinier wie bei Marcel strebt die Frage nach der Liebe der Seinsfrage zu: „L'être est amour, ou il n'a pas de sens total.“ (140)

¹⁴ Vgl. Philos. Rundschau, I S. 252.

V

Wir treten aus dem *frigescens mundus*, in dem die Liebesbewegung nur in isolierten Momenten vor das Auge tritt, als verzehrende Aufwärtsbewegung, als Gehorsam heischende Herablassung, als auf die Begegnung reduzierte Nächstenliebe, in ein wärmeres Klima überall dort, wo der Versuch gemacht wird, das Ganze der Bewegung zu erschauen — als Kreislauf, als in sich zurückkehrenden Abstieg. Man könnte sagen, daß *Max Picard* von dieser Ganzheit träumt und einen nicht recht zusammenhängenden Bericht von seinem Traumgesicht gibt, wenn er das seelische Gleichgewicht des heutigen Menschen bedroht sieht durch das Überwiegen der Aufwärtsbewegung des Geistes über die Bewegung von oben nach unten und Redress fordert (55–67). *Jean Guittou*¹⁵ sieht den gleichen Sachverhalt mit wachen Augen. Sein Thema ist die menschliche Liebe und damit zugleich der Mensch. „Da die Liebe das ist, was im Menschen am tiefsten im Leibe wurzelt (die Sexualität ist die Summe der Leiblichkeit), zugleich aber auch das Erhabenste in ihm (Caritas ist die Vollendung des Geistes), so war vorauszusehen, daß uns die Liebe als Gegenstand in den Mittelpunkt des Menschen versetzen würde, gerade so wie der Mensch als Gegenstand uns in den Mittelpunkt des Seins stellt.“ (214) Damit wird die philosophische Durchleuchtung des Liebesbegriffs in den weiten metaphysischen Zusammenhang gestellt, in den sie nach Herkunft und Natur gehört. Das Problem der menschlichen Existenz erweist sich als untrennbar von dem Mysterium der Sexualität und der aus ihr hervorgehenden Liebe. „Dieses Mysterium hat ein Doppelgesicht: es ist verknüpft mit den Notwendigkeiten zeitlicher Existenz in einer bedrohten Welt der Sukzession; und es ist verknüpft mit der Vorbereitung einer ewigen Existenz, in der die Liebe, befreit von Sexualität, in einer unsagbaren Form weiterbestehen wird. *Vita mutatur, non tollitur.*“ (237)

Die beiden Urkunden, in denen die Doppelbedeutung zuerst aufleuchtet, sind Platons Gastmahl und das hohe Lied. In beiden schwingt der sexuelle Impuls über in das Trans-Sexuelle und Überzeitliche, in beiden ist die Liebe als Erhöhung oder Aufschwung („*exaltation*“) gesehen, aber in charakteristisch verschiedener Weise. Bei Platon stößt die Aufwärtsbewegung über das Personale, den Bereich der *Philia*, hinaus in die Sphäre der anschaulichen Abstraktion. Im *Canticus Canticorum* dagegen

¹⁵ Guittou ist, abgesehen von seinen gelehrten Arbeiten über Plotin, Augustin und Newman, bekannt als Biograph jenes fast blinden, mit seherischer Geisteskraft begabten Lazaristen, von dem *Henri Bergson* schrieb, er habe „Wärme und Licht ausgestrahlt“: *Portrait de Monsieur Pouget*, Gallimard 1941; *Dialogues avec M. P.*, Grasset 1954.

bewirkt die Liebe Inkarnation, nicht Abstraktion: die Exaltation trennt sich nicht von der freundschaftlichen und hochzeitlichen Vereinigung der Kreaturen, die einander erwählt haben. Darum ist die Liebe Salomons, wie in anderer Weise die aristotelische *Philia*, auf dem Weg zur selbstlos sich opfernden *Agape* des Neuen Testaments, das die menschliche Liebe als Erwidern und gemindertes Abbild der Liebe Gottes zu verstehen lehrt. Man sieht, die Betrachtung folgt einer aufsteigenden Linie, die durch zwei Stadien führt.

Der erste Aufschwung erhebt von der Sexualität zur Liebe, und an Beobachtung und Feinsinn reiche Kapitel zeigen, daß die Liebe zwischen Menschen sich in Durchdringung von *Eros* (der auf das Ewige dringt) und *Philia* (die sich an die Person hält) entfaltet. Der zweite Aufschwung bewirkt die Erhebung von der menschlich-natürlichen Liebe zur *Agape*. Die zweigeteilte Aufwärtsbewegung bildet einen zusammenhängenden Weg. Statt mit *Nygren* *Eros* und *Agape* als Gegensätze zu behandeln, sieht *Guitton* eine „virtuelle *Agape*“ im *Eros* gewissermaßen angelegt (211). Aber der Zusammenhang ist diskontinuierlich. Der Abgrund zwischen Sexualität und Liebe ist unendlich, und nur der überschreitet ihn, der einen Akt der Umkehr vollbringt und sich selbst stirbt. Gleichmaßen ist auf einer höheren Ebene nichts Geringeres als eine Wiedergeburt erforderlich, damit Liebe sich zur *Agape*, dem menschlichen Abbild der göttlichen Liebe, verwandeln kann. *Agape* ist aber nicht etwa nur eine Überhöhung des Menschen über seine natürliche Statur — sie ist, unbeschadet ihres göttlichen Ranges, ein Erfordernis der Menschlichkeit des Menschen: sie ist das Band, das die zwiespältige Tendenz des *Eros* (auf Selbstbehauptung und zugleich, wie schon in der animalischen Natur vorgebildet, auf Selbstpreisgabe gerichtet) zur Einheit zusammenbindet.

Bei dem zweiten Überschritt, von *Eros* zu *Agape*, wird die Unzulänglichkeit der aufsteigenden Bewegung deutlich. Stellen wir *Eros* und *Agape* einander gegenüber, dann bieten sich zwei Typen von Erfahrung zur Wahl: „die eine Erfahrung glühend aber egoistisch und oft verdammenswert, die andere, die der *Caritas*, altruistisch aber schwierig, unfruchtbar, bildlos“ (213). Die christliche Mystik, die sich im Hohenlied ankündigt, bei dem Apostel Paulus, bei Augustin und dem Hl. Bernhard ihre ersten Früchte trägt, um bei den Spaniern des 16. Jahrhunderts zu voller Blüte zu gelangen, ist ein einziges großes Bemühen, *Agape* mit der Glut und dem Eifer des *Eros* zu beseelen (252). Aber die Schwere der immer neu zu bewältigenden Aufgabe läßt die Wahrheit hervortreten, die aus den Untersuchungen *Nygrens* (und, so fügen wir hinzu, noch heller aus der von *Barth*) hervorleuchtet: „die menschliche Liebe genügt nicht ganz sich selbst“ (209). Die aufsteigende Liebe wird erst als Rückkehr der zu uns herabgestiegenen Liebe zu ihrer Quelle verständlich¹⁶.

¹⁶ Vgl. auch *Burnaby: Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine* 1938 und *Helmut Kuhn: The Wisdom of the Greeks. In: Christianity and Reason. Seven Essays*, herausgeg. von Edward D. Myers, New York. Oxford University Press, 1951 pp. 145–172.

Nygren hatte das alte, dem Quietismus-Streit zugrunde liegende Problem der „reinen“ (d. h. selbstlosen) Liebe aufgegriffen und in seiner etwas summarischen Weise zur Entscheidung gebracht. An diesem Problem entzündet sich das Denken von *M. G. D'Arcy*, eines Geistes von reicher Belesenheit und dialektischer Schulung, philosophisch stark beeinflusst von dem Phänomenologen Hunter Guthrie, dem Verfasser einer *Introduction au Problème de l'Histoire de la Philosophie*. Nygren hatte den von ihm porträtierten Eros mit Selbstvollendungstreiben und Rationalität ausgestattet und ihn zum Exponenten hellenischer Geistigkeit erhoben. Demgegenüber hatte er die Agape, ihrer menschlichen Ausstattung nach, durch Negationen wie ursachlos oder selbstlos kennzeichnen müssen. Bei Rougemont umgekehrt erscheint Eros als ein irrationaler, auf Selbstvernichtung gerichteter Drang, während die rationalen und gesellschaftlich-konstruktiven Aufgaben der Agape zugeschrieben werden. Diese Disparität, so schließt D'Arcy, deutet auf einen zweiseitigen, der Korrektur bedürftigen Beobachtungsfehler hin, und dementsprechend schlägt er eine anders bestimmte Dichotomie vor.

Der Mensch, wie jegliches lebende Wesen, ist bewegt von einem doppelten Streben — dem Wunsch zu nehmen und alles für sich zu besitzen, und dann wieder sich hinzugeben, die eigenen Interessen und selbst das Leben wegzuzwerfen. D'Arcy sieht diese Polarität in analogischer Abwandlung das ganze Universum durchdringen, obwohl er sich, im Gegensatz zu den Schwärmer-Philosophen der Böhme-Tradition, davor hütet, sie auf Gott und sein Verhältnis zur Schöpfung zu übertragen.

Im Vegetativ-Animalischen entspricht der Zweiheit die Polarität von Männlich und Weiblich, im engeren menschlichen Bereich, unter Bezugnahme auf die bekannte philosophische Fabel von Paul Claudel, die von animus und anima, von essentiell und existentiell Selbst, und, schließlich, die von Eros und Agape. Dabei bilden die Pole ein dynamisches Gleichgewicht, so daß der eine Pol nicht ohne den anderen sein kann. Eros ohne das Gegengewicht der Agape führt zu Selbstvergötterung und satanischem Stolz, Agape ohne die im Eros wurzelnde Selbstachtung führt zur Selbstzerstörung. Im Verhältnis den Dingen gegenüber mag je nach Umständen und Stunde der eine oder der andere Pol wirksam sein — wir verhalten uns ihnen gegenüber aktiv oder passiv, angreifend und umgestaltend oder leidend und fügsam. In dem Bereich der Philia, dem Verhältnis von Mensch zu Mensch, findet dies Entweder-Oder in seiner Ausschließlichkeit keinen Raum. Herrschen und Dienen, Selbstbehauptung und Hingabe sind in der Dialektik liebenden Miteinanderseins in Wechselseitigkeit und Austausch verbunden. Jede Gabe ist zugleich des Gebers Gewinn, jeder Gewinn ein freudiges Opfer. Aber ein flammendes Schwert schneidet diesen „Kreislauf der Liebe“ von seiner Vollendung ab. Eine letzte Einsamkeit des Selbst bleibt unüberwunden.

Das Gesetz der Liebe, wie es in der Freundschaft waltet, wird Vorgeschnack und Prophezeiung eines „state of love in which all is well“.

Wie in Mörikes „Neue Liebe“ wendet sich das Herz einem Liebenden zu, in dessen Herz es leben kann — ganz, ohne Schranken. „In einem, und nur in einem Fall, darf und muß das Selbst die Selbststrücksicht fahren lassen, alle Hüllen von sich tun und sagen: ‚Alles was ich bin und habe ist dein.‘ Die Urhandlung der Kreatur besteht nicht darin, Gott zu besitzen, sondern Gott zu gehören.“ (325) Damit ist das Problem der „reinen Liebe“ dem Prinzip nach gelöst, in Übereinstimmung mit St. Bernhards „Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus est“ (*De diligendo Deo*, VII). Damit ist ferner der Primat der Agape als der absteigenden Liebe und die Einheit von Agape, Philia, Eros im vollendeten „circuit of love“ statuiert. Schließlich ergibt sich damit auch, daß der Abstand zwischen den Vertretern der klassischen Metaphysik und katholischen Lehrtradition, Guittou und D’Arcy einerseits und den Vertretern der reformatorischen Tradition lutherischer und neu-calvinistischer Prägung, Nygren und Barth andererseits, nicht so groß ist wie er sich zunächst darstellte. Im wesentlichen stimmen die beiden Gruppen miteinander überein. Sie versuchen den Sinn des johanneischen „Gott ist die Liebe“ zu entfalten und in der Sprache der Wissenschaft auszudrücken. Demgegenüber ist das weite Feld der Abweichungen (alle im Grund verursacht durch die Frage nach der menschlichen Natur) zwar kein Land ohne Wegzeichen und Merkmale. Doch es bleibt, auch für den, der sich nicht ohne Hoffnung auf seinem Pfad entlang tastet, eine terra difficultatis et sudoris nimii.

Helmut Kuhn (München)

INHALT

<i>Hans Blumenberg (Kiel):</i> Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns	121
<i>Helmut Kuhn (München):</i> Eros - Philia - Agape	140
<i>Kurt Schilling (München):</i> Nicolai Hartmann, Ästhetik	160
<i>Kurt Hoffman (München):</i> S. K. Langer, Feeling and Form	167
<i>Hinrich Knittermeyer (Fahren):</i> J. Hommes, Zwiespältiges Dasein	170
<i>Wolfgang Cramer (Frankfurt):</i> H. Wein, Zugang zu Philosophischer Kosmologie	178
<i>Oskar Becker (Bonn):</i> Einige Schriften über moderne formale Logik und Methodologie der exakten Wissenschaften	184
<i>Wolfgang Albrecht (Erlangen):</i> G. Knauss, Gegenstand und Umgreifendes	192
<i>Kurt Hübner (Kiel):</i> R. v. Mises, Positivism	196
<i>Iring Fetscher (Tübingen):</i> Probleme der Hegelinterpretation	204
<i>Josef de Vries S. J. (Pullach b. München):</i> A. Klemmt, John Locke	217

Hans Wagner (Würzburg): E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften 222
Albert Grote (Vienenburg): W. Schapp, In Geschichten verstrickt 224 · *Hugo Marcus (Oberwil):* E. Landmann, Die Lehre vom Schönen 225 · *H. Knittermeyer (Fahren):* A. v. Silva-Tarouca, Die Logik der Angst / R. Lauth, Die Frage nach dem Sinn des Daseins 228 · *Helmut Kuhn (München):* J. Wild, The Return to Reason 229
B. v. Freytag Löringhoff (Tübingen): W. Albrecht, Die Logik der Logistik 231 · *H. Deku (München):* H. G. Apostle, Aristotle's philosophy of mathematics 232 · *Dieter Henrich (Heidelberg):* H. Herring, Das Problem der Affektion bei Kant 233 · *ders.: J. Vuillemin, L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne 234 · Karl Löwith (Heidelberg):* W. A. Kaufmann, Nietzsche 235 · *H.-G. Gadamer (Heidelberg):* W. Dilthey, Die große Phantasiedichtung 236

Hinweise auf: Scheler, Der Formalismus in der Ethik / Vom Ewigen im Menschen
 Russell, Human Society in Ethics and Politics · Plessner, Zwischen Philosophie und Gesellschaft · Friedmann, Epilegomena · Becker, Grundlagen der Mathematik
 Leisegang, Descartes Dioptrik · Corsi, Natura e Società in David Hume · Muth, Kleist und Kant · Osterwalder, Die Philosophie Benedetto Croces · Paul, The English Philosophers · Huxley, Evolution and Ethics · 237-240

MITTEILUNG DES VERLAGS

Diesem Heft liegen Prospekte des Chr. Kaiser Verlags, München und des Francke / Leo Lehnen Verleges. Bern-München bei, die wir der besonderen Beachtung unserer Leser empfehlen

Die Philosophische Rundschau erscheint jährlich in vier Heften zu je 64 Seiten
 Jedes Heft im Abonnement DM 6.—, im Einzelverkauf DM 7.20.— Redaktion:
 Heidelberg, Uferstr. 40. — Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, dieses Heft, einzelne Beiträge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.
 Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN