

Eros und Agape: Die göttliche Passion der Liebe

Von Ysabel de Andia

In der griechischen Bibel wird das hebräische Wort *ahāba* mit *agapē*¹ übersetzt, einem Wort, das als Nomen in der profanen Sprache fast gänzlich unbekannt ist, als Verb *agapaō* mit der Bedeutung »jemand (insbesondere ein Kind oder einen Gast) liebevoll empfangen oder aufnehmen« jedoch mehrfach belegt ist. Weitere Bedeutungsnuancen des Wortes sind »zärtliche Zuneigung zu« (eine Bedeutung, die sich im lateinischen *diligere/dilectio* wiederfindet), oder »Freundschaft« (im Griechischen *phileō/philía*).² Der Wortstamm *eros* (*erōs*³) hingegen, mit der Bedeutung »leidenschaftliche Liebe« gebraucht, tritt in der Septuaginta lediglich zweimal und im Neuen Testament überhaupt nicht auf.

Liebe (*agapē*) meint in der Septuaginta die Liebe des »Geliebten« oder »Freundes« und der »Freundin« aus dem Hohelied: Die triumphierende Liebe des Freundes, der das Zeichen der Liebe über der Freundin errichtet oder ihr die Liebe (*agapē*) »befiehlt« (Hld 2,4), die warnende Liebe des Freundes, der sich dreimal an die Gefährtinnen wendet: »Ich beschwöre euch, stört die Liebe nicht auf, weckt sie nicht, bis es ihr selbst gefällt« (Hld 2,7; 3,5; 8,4); die Liebe der Freundin, die »krank vor Liebe« ist (Hld 2,5) und ihre Gefährtinnen bittet, sie mit Traubenkuchen zu stärken; die Liebe, die sie einander verbindet mit einer Macht, die furchterregender ist als der Tod, denn »Stark wie der Tod (*ōs thanatos agapē*) ist die Liebe, und die Leidenschaft ist hart wie die Unterwelt ... Auch mächtige Wasser können die Liebe nicht löschen; auch Ströme schwemmen sie nicht weg. Böte einer für die Liebe den ganzen Reichtum seines Hauses, nur verachten würde man ihn« (Hld 8,6-8). Süße, Macht, zarte Anmut der Liebe, die stärker ist als der Tod, denn sie fordert das Leben zum Geschenk, weil jede andere Gabe ihr nicht genügen oder sie entstellen würde.

Das Hohelied gilt als ein Text voller Inspiration und Hochgefühl, weil eine solche Liebe die Liebe Gottes zu seinem Volk Israel, seiner Freundin und Auserwählten, in die leidenschaftliche Metaphorik menschlichen Empfindens übersetzt. Denn der Begriff der göttlichen Liebe wird in der

1 *agapē* (Septuaginta): 2 Kön 1,26; 13,15; Koh 9,1; Hld 2,4.5.7; 5,8; 7,5; 8,4.6.7; Weish 3,9; 6,18; Sir 48,11; Jer 2,2.

2 *philia* (Septuaginta): Wird nur in den Büchern der Lehrweisheit (Sprüche, Weisheit, Jesus Sirach) und in den Makkabäern (I-IV) gebraucht.

3 *erōs* (Septuaginta): Spr 7,18; 30,16.

Septuaginta durch ihre einzigartige, absolute Natur und durch ihre Verbindung mit dem Begriff des *Auserwähltseins* bestimmt; das Eins-Sein Gottes wird deutlich in einer Wahl, die immer eine Liebeswahl ist.

Im Buch Deuteronomium ist das sengende Feuer der Liebe, ihre Eifersucht, nur der leidenschaftliche Ausdruck dafür, daß Jahwe der alleinige Gott ist und daß allein er geliebt werden muß: »Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einzig.⁴ Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft« (Dtn 6,4). Dies Gebot wird noch nachdrücklicher durch das Verbot, anderen Götzen zu dienen: »Ihr sollt nicht anderen Göttern nachfolgen, keinem Gott eines Volkes, das in eurer Nachbarschaft wohnt. Denn der Herr, dein Gott, ist als eifersüchtiger Gott in deiner Mitte« (Dtn 6,14-15).

Das *Shema Israël* wird im nächsten Kapitel fortgesetzt, das von dem Auserwähltsein Israels spricht: »Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört« (Dtn 7,6). Der Herr hat Israel ins Herz geschlossen und hat es »ausgewählt«, weil er es »liebt« (Dtn 7,7-8). Immer ist Gott derjenige, der die Initiative ergreift: Gott liebt es ... Er ist es, der in der Wüste mit seinem Volk den Bund geschlossen hat, und er bewahrt ihm die Treue, selbst wenn es untreu wird wie Gomer, die ehebrecherische Frau des Propheten Hosea⁵, denn Auserwähltheit und Bund sind beide Gottes Wille.

Doch Liebe meint nicht nur die Liebe des Mannes zu seiner Frau, sondern auch die Liebe zur Weisheit, die sich gerne finden läßt von jenen, die sie lieben (Weish 6,17-20): »Der Anfang der Weisheit ist aufrichtiges Verlangen (*epithumia*) nach Bildung; das eifrige Bemühen um Bildung aber ist Liebe. Liebe ist Halten ihrer Gebote (*phrontis de paideias agapē, agapē de teresis nomōn autes*); Erfüllen der Gebote sichert Unvergänglichkeit, und Unvergänglichkeit bringt in Gottes Nähe. So führt das Verlangen nach Weisheit (*epithumia sophias*) zur Herrschaft hinauf.«

Das Verlangen nach Weisheit also führt durch Liebe, durch das Halten ihrer Gebote, zur Herrschaft hinauf: Im Buch der Weisheit wird damit das Thema der *sophia* und der Liebe (*agapē*, nicht *philia*) zur Weisheit eingeführt.

Es gibt im Griechischen noch ein anderes Wort für Liebe, *agapēsis*, das sowohl die Liebe zur Weisheit meint: »Wein und Musik erfreuen das Herz, doch mehr als beides die Liebe zur Weisheit (*hyper amphotera agapēsis so-*

4 In der offiziellen französischen Bibelübersetzung: »Der Eine Herr« (Le Seigneur Un) oder »der einzige Herr« (le seul Seigneur).

5 Vgl. auch »Das Wort des Herrn erging an mich: Auf! Ruf Jerusalem laut ins Ohr: So spricht der Herr: Ich denke an deine Jugendtreue, an die Liebe (*agapē*) deiner Brautzeit, wie du mir in die Wüste gefolgt bist, im Land ohne Aussaat« (Jer 2,2; vgl. Hos 2,17).

phias)«⁶ (Sir 40,20) –, als auch die Liebe zu Frauen. In seiner Klage um den Tod Jonathans sagt David im Zweiten Buch der Könige 1,26 (Septuaginta)⁷: »Weh ist mir um dich, mein Bruder Jonatan. Du warst mir sehr lieb. Wunderbarer war deine Liebe für mich als die Liebe der Frauen! (ethaumastōthe he agapēsis sou emoi hyper agapēsīn gynaikōn).«

Das Wort *eros* wiederum ist in der Septuaginta nur zweimal belegt, und zwar in den Sprüchen Salomos, wo es das erotische Verlangen der Frau bezeichnet: »Komm – sagt die Ehebrecherin zu dem jungen Mann, den sie verführen will – wir wollen bis zum Morgen in der Liebe schwelgen, wir wollen die Liebeslust (*erōti*) kosten« (Spr 7,18), und später noch einmal: »Drei sind es, die nie satt werden, vier sagen nie: Genug: Die Unterwelt und der unfruchtbare Mutterschoß, die Erde, die nicht satt wird an Wasser, und das Feuer, das nie sagt: Genug!« (Spr 30,6).

Im Neuen Testament kommt das Wort *eros* nirgends vor, und die synoptische Tradition, die Jesus in den Theophanien der Taufe und der Verklärung als den geliebten Sohn (*agapētos*) des Vaters darstellt, spricht nicht von der Liebe Gottes zu den Menschen, sondern von seiner Barmherzigkeit. Das Evangelium nach Matthäus greift die Worte des Propheten Hosea auf, dem Gott sagt: »Barmherzigkeit (*eleos*) will ich, nicht Opfer« (Mt 9,13; Hos 6,6). Jesus macht die Liebe Gottes durch seine Worte und Taten sichtbar, ja durch sein ganzes Wesen; er greift das Gebot auf, das befiehlt, Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst, weil man sich selber nicht zu hassen vermag (Lev 19,18), aber er geht weit über die jüdische Tradition hinaus, wenn er uns auffordert, unsere Feinde zu lieben (Mt 5,43; Lk 6,27.32.35).

Gott ist Liebe (*»agapē«*)

Der hl. Johannes stellt die Liebe (*agapē*) ins Zentrum seiner Botschaft, wenn er erklärt: »Gott ist die Liebe (*agapē*)« (1 Joh 4,8.16). Und dieses johanneische *agapē* umfaßt nicht nur die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau und die Liebe zur Weisheit und zur Herrschaft, sondern auch, und vor allem, die schöpferische Liebe Gottes, der »alles liebt, was ist« (Weish 11,24).

Dem Evangelium nach Johannes zufolge steht die Liebe (*agapē*) am Anfang, im Zentrum und am Ende der Heilsgeschichte, die sich in Jesus erfüllt.

6 Die Septuaginta spricht von Weisheitsliebe, wo die hebräische Bibel über die Liebe zwischen Eheleuten oder die Freundschaft zwischen Freunden sprach.

7 2 Kön 1,26 (Septuaginta) = 2 Sam 1,26.

Am Anfang steht die Liebestat des Vaters, der »den Sohn schon geliebt hat vor der Erschaffung der Welt« (Joh 17,24 und 26). Er »hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab« (Joh 3,16). Am Ende steht die Liebe Jesu, der sein Leben hingibt für seine Freunde: »Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zum Ende« oder »bis zur Vollendung« (*eis telos*) (Joh 13,1). Die Liebe ist ursprünglich und eschatologisch zugleich. Die Offenbarung der Liebe ist die Offenbarung der Dreifaltigkeit in der Hingabe Christi.

Jesus lebt im Bewußtsein der Liebe des Vaters: »Der Vater liebt mich« (Joh 15,9; 17,23-26), er nimmt diese Liebe an und geht ganz in ihr auf: »Und ich bleibe in seiner Liebe« (Joh 15,10-13). Jesus kann den Vater nicht lieben, ohne jene zu lieben, die der Vater ihm »gegeben« hat (Joh 6,37; 10,29). »Ich liebe den Vater« (Joh 14,31), »Ich habe euch geliebt« (Joh 13,34; 15,9 und 12): Es handelt sich bei beiden um die gleiche Liebe: »So wie mich mein Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt« (Joh 15,9), und: »Du hast die Meinen ebenso geliebt wie mich« (Joh 17,23). In diesem »wie« ist die ganze Spannweite der Beziehung zwischen der Liebe des Vaters und des Sohnes einerseits, und der Liebe andererseits, die der Vater und der Sohn für jene empfinden, die Jesus lieben, enthalten.

Auch hier ist wieder der Vater der Ursprung der Liebe zu Jesus: Er ist es, der alles zu Jesus führt, der Jesus zu Petrus sagen läßt: »Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist« (Joh 6,65). Wie H. Schlier es sagt: »Es ist die Liebe Gottes in der Liebe zu Jesus, die diese Liebe zu Jesus weckt.«⁸ Und der Grund für die Liebe zum Vater ist unsere Liebe zu Jesus: »Denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt und weil ihr geglaubt habt, daß ich von Gott ausgegangen bin« (Joh 16,27).

An Jesus zu glauben und ihn zu lieben bedeutet anzuerkennen, daß er göttlicher Herkunft ist, daß er der Sohn und Gott der Vater ist. Und dieser Glaube an den Sohn macht aus uns die Söhne Christi, *filii in Filio*. Der Glaube an Jesus und die Liebe zu ihm sind die Bedingung dafür, daß der Vater uns als seine Söhne annimmt: »Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn von Gott bin ich ausgegangen und gekommen« (Joh 8,42), oder daß wir in Gott wiedergeboren werden: »Wer Gott liebt, ist aus Gott geboren. Wer Gott nicht liebt, ist nicht aus Gott geboren, denn Gott ist Liebe« (1 Joh 4,8 und 16).

Und das Zeichen der Liebe Gottes ist die Liebe zu den Brüdern. Die Liebe ist ein Gebot (*entolè*), das neue Gebot, das Gebot Jesu: »Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe« (Joh 15,12;

⁸ Zur Liebe im neuen Testament vgl. auch C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Bd. 3. Paris 1959; D. Mollat, *Saint Jean maître spirituel*. Paris 1976, Kap. 5: »Aimer«, S. 121-130; A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*. Paris 1972, S. 7.

13,34; 14,15 und 21), und sie wird an einem Zeichen erkannt: »Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Er sein Leben für uns hingegeben hat. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben« (1 Joh 3,16). Jesus verlangt also von seinen Jüngern nicht nur, daß sie einander lieben, wie er sie liebt, sondern daß sie einander mit der gleichen Liebe lieben, mit der er sie liebt: »Bleibt in meiner Liebe!« (Joh 15,9). So wie Jesus in der Liebe des Vaters bleibt, bleiben Jesu Jünger in seiner Liebe, und die Liebe Jesu – und die Liebe des Vaters in Ihm – ist die einzige Quelle der Liebe, die zwischen ihnen ist.

Die Liebe entspringt aus dem Vater und teilt sich durch den Sohn all jenen mit, die Jesus liebt und die ihn lieben; sie sind in dieser Liebe, in der sie bleiben, eins: Das ist die Bedeutung des johanneischen *agapē*.

Das Wort *eros* hingegen ist im Neuen Testament nirgends belegt. Deshalb sieht A. Nygren die beiden Begriffe in seinem berühmten Buch *Eros und Agape*⁹ als unvereinbar an: *Eros* ist eine menschliche Passion, *agapē* die göttliche Liebe; *eros* ist heidnisch, *agapē* ist biblisch. *Eros* wird in der platonischen Philosophie gedacht, *agapē* steht im Herzen der christlichen Theologie.

Muß man nun *eros* und *agapē* wirklich als Gegensätze sehen, oder kann man sie, wie Origenes in seiner Auslegung des Hohenliedes, einander gleichsetzen und sagen, es gibt einen göttlichen *eros*? Und kann man nicht auch von einer göttlichen Passion der Liebe sprechen – der Passion des gekreuzigten Christus? – Zunächst und vor allem anderen: Was ist dieser Platonsche *eros*, den man der christlichen *agapē* entgegenstellt?

LIEBE UND SCHÖNHEIT

*Platons »eros«*¹⁰

Schon bei bloßem Betrachten eines schönen Dinges wird *eros* geboren als eine Regung der Seele zu ihm, als die Sehnsucht, es zu besitzen.

Sehnsucht bedeutet einerseits das Eingeständnis eines Mangels, der nur durch den Besitz des Ersehnten aufgehoben werden kann – daher auch, in Platons Gastmahl, der Mythos von der Geburt des Eros aus Poros und Penia, Gewinn und Armut –, und sie ist andererseits die Entdeckung, daß diese Sehnsucht größer ist als das Ding, das sie hervorgerufen hat – daher

9 A. Nygren, *Eros und Agape*. Gütersloh 1930. Es geht hier nicht um eine Kritik von Nygrens Buch, dessen These von dem Gegensatz zwischen *eros* und *agapē* hinreichend widerlegt ist, sondern um ein erneutes Aufgreifen dieses Themas in einem engeren Rahmen.

10 Zur Liebe bei Platon vgl. auch L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris 1933; P. Hadot, *Le Traité 50 des Enneades*. Paris 1992.

auch die Dialektik der Aszendenz, die aus der Liebe zu schönen Körpern eine Liebe zum schönen Geist werden läßt, und die Liebe zum Geist in die Liebe zur Schönheit an und für sich verwandelt. Der philosophisch veranlagte Liebende, der sich von der Liebe zu greifbaren Dingen abwendet, um zu der Liebe zur schönen Form zu gelangen, kehrt seine Augen zum weiten Meer des Schönen, und, ganz in seiner Betrachtung verloren, läßt er aus seinem unerschöpflichen Streben nach Weisheit (*en philosophia aphantō*)¹¹ schöne, erhabene Rede entstehen. Gestärkt durch seine Betrachtungen entdeckt er schließlich eine bestimmte Wissenschaft – die Wissenschaft des Schönen. Am Ende dieser Initiation durch die Liebe angelangt, entdeckt er plötzlich (*exaiphnēs*) eine bewunderungswürdige Schönheit: die Schönheit selbst, an und für sich, in der Einheit und Ewigkeit ihrer Form.

Dies ist die *scala amoris*, die Sokrates auf Geheiß Diotimas überwinden muß.¹²

Neben dieser Schönheit zählt keine andere Schönheit mehr, schon gar nicht die Schönheit des Leibes. Der Mensch, dem es gegeben wäre, das Schöne an sich, in seiner Reinheit, mit reinem Auge zu betrachten, und der sich mit ihm zu vereinen vermöchte, würde kein elendes Leben führen, sondern wäre der Liebling der Götter und würde sich der Unsterblichkeit nähern.¹³ Dieser Mensch ist ein Philosoph, und Sokrates ist der wahre Liebende (*erotikos*).

Das Suchen nach dem wahren Wesen der Liebe, das Verlangen, Schönes zu besitzen und der Wunsch, in Schönheit schöne Kinder zu zeugen oder schöne Gespräche zu führen, hat uns die Verwandtschaft zwischen dem *eros* und dem Philosophen erkennen lassen: Der *eros* wie auch der Philosoph nehmen ihrem Wesen nach eine Zwischenstellung zwischen Göttern und Sterblichen, zwischen Besitz und Entbehren, zwischen Wissen und Unwissen ein.

Phaidon verbindet die Dialektik des Aufstiegs der Liebe mit dem Mythos der Seele – ein geflügeltes Gespann, vom Intellekt (*nous*) beherrscht, das sich auf seiner himmlischen Reise zu den höheren Gefilden erhebt. Die Liebe wird nicht mehr vorrangig durch ihre intermediäre Natur, sondern vielmehr durch ihren antreibenden Charakter definiert. *Eros* ist eine Regung der Seele, er »verleiht ihr Flügel«, damit sie aufsteigen kann; umgekehrt zieht der Verlust der Flügel den Absturz der Seele in die Tiefe nach sich. Im Griechischen gibt es ein Wortspiel zwischen *eros*, Liebe, und *pteros*, Flügel. Die Liebe hebt unsere Erdgebundenheit auf und erhebt uns

11 Platon, *Symposion* 210d.

12 *Symposion* 201a-212c.

13 *Symposion* 210d-212a.

über Körper und Welt hinaus. Die Seele erkennt, daß sie selbst der Ursprung dieses Aufstiegs ist. Daß sie zugleich ihr eigener Antrieb ist (*autokinetos*), liefert den Beweis für ihre Unsterblichkeit, denn wenn nichts von außen ihre Bewegung aufzuhalten vermag, um sie zu töten, ist sie unsterblich. Unsterblichkeit ist hier nicht mehr an die Zeugungskraft der Seele gebunden, sondern an ihr Vermögen, ihr eigener Antrieb, ihre eigene Triebkraft zu sein. Die Sehnsucht oder Liebe, als Regung der Seele, die diese aufsteigen läßt über den Leib oder gar über den Kosmos hinaus, entdeckt, daß sie in sich selber unsterblich ist. Der Ursprung des *eros* ist die Schönheit, sein Ziel die Unsterblichkeit.

Diese Regung der Liebe kann auch »Verzückung«, Ekstase oder Wahnsinn sein. Die Liebe ist ein Delirium oder Wahnzustand (*mania*), wie das Fiebern des Propheten, die Inspiration des Dichters oder der »Wahnsinn« der Initiation.¹⁴

Ist der *eros*, der in unserer westlichen Zivilisation mit platonischen Reminiszenzen befrachtet ist, der christlichen *agapē* fremd? Hat das Christentum in seiner Reflexion über die göttliche Liebe keinerlei platonische Akzente zugelassen? Findet sich diese Liebe zu der »spät geliebten« Schönheit nicht auch in den *Bekenntnissen* des hl. Augustinus? Brennt hier denn nicht dasselbe Verlangen zu lieben – nicht das, was vergänglich, sondern das, was bleibt und was ewig ist?

Die christliche Liebe

Wenn Augustinus im zehnten Buch der *Bekenntnisse* zu ergründen versucht, was es bedeutet, Gott zu lieben, fragt er zunächst nach dem »Etwas«, das er liebt, wenn er seinen Gott liebt: »Was liebe ich denn, wenn ich Dich liebe? Keinen hübschen Leib, keine anmutige Zeit, nicht den Glanz des Lichtes, der unser Auge so freut, nicht die süßen Klänge der Melodien jeglicher Art, nicht Wohlgeruch weder der Blumen noch der Salben, noch aller Spezereien, weder Manna noch Honig, keine Glieder, die sich der Leibesumarmung darbieten: nichts von all dem liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe.

Und trotzdem liebe ich ein bestimmtes Licht und eine gewisse Stimme und ein Etwas wie einen Duft und eine Art von Speise und eine Art der Umarmung, wenn ich meinen Gott liebe, ihn, das Licht, die Stimme, den Duft, die Speise, die Umarmung meines innern Menschen, wo meiner Seele aufflammt, was der Raum nicht faßt, wo aufklingt, was die Zeit nicht

14 Platon, *Phaidon* 244a.

wegrafft, wo aufduftet, was kein Wind verweht, wo etwas schmeckt, woran kein Sattsein sich stillt, wo haften bleibt, was kein Überdruß auseinanderlöst. Das ist's, was ich liebe, wenn ich meinen Gott liebe.«¹⁵

Auf seiner Suche begegnet Augustinus also zunächst den Sinnen, durch die sich die Liebe zu leiblichen Dingen manifestiert. Der Lossagung vom Greifbaren und von den Sinnesfreuden folgt sogleich die Erkenntnis der Analogie zwischen dem sinnlich Erfahrbaren und den Eigenschaften der göttlichen Liebe, die durch die geistlichen Sinne wahrgenommen werden. Mehr noch: Auf Gott angewandt, erwerben diese Eigenschaften das, was ihnen vorher fehlte: Klang wird nicht von der Zeit hinweggerafft, Duft nicht vom Wind verweht, der liebenden Umarmung wird man nicht satt. Der Leib wird nur verleugnet, um ihn zum Ausdruck des Geistes zu machen.

Als nächstes befragt Augustinus Himmel und Erde, und alle lebenden Wesen, ob sie vielleicht Gott sind: »Ich fragte die Erde und sie sagte: »Ich bin es nicht.« Und alles, was in ihr ist, legte mir das gleiche Bekenntnis ab. Ich fragte das Meer und die Abgründe und die kriechenden Tiere. Sie erwiderten: »Wir sind nicht dein Gott; suche oberhalb unser.« ... Ich wandte mich an alle Dinge, die vor den Türen meines Leibes stehen: »Redet mir von meinem Gott, der ihr nicht seid, sagt mir etwas über ihn.« Da riefen sie mit lauter Stimme: »Er hat uns gemacht.« Meine Frage ist mein gespannter Blick auf sie, sie aber antworten mit ihrer Schönheit (*interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum*).«¹⁶

Hier ist die Schönheit die Antwort der Geschöpfe, die uns den Schöpfer erkennen läßt. Sie müssen nicht nur überwunden werden, damit wir Gott finden, sondern sie sagen uns etwas über Gott, und, weit davon entfernt, ein bloßes Hindernis bei der Suche nach Gott zu sein, steigern sie noch den Wunsch, Ihn selber zu erkennen.

Die gleiche Suche nach dem Schöpfer durch seine Geschöpfe hindurch findet sich in den erläuternden Stellen des Hohenliedes, wo die Freundin den »sucht, den ihre Seele liebt, und ihn nicht findet« (Hld 3,1); doch kaum ist sie »an den Wächtern vorüber«, »findet [sie] ihn, den sie liebt« (Hld 3,4).

Und schließlich wendet sich Augustinus an sich selbst, er sagt sich: »Ich bin Mensch.« Doch auch er ist nicht Gott. »Was also liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe? Wer ist der über meiner Seele Scheitel? Durch meine Seele hindurch will ich zu ihm aufsteigen. Die Kraft, durch die ich dem Leib anhänge und seinen Organismus belebe, will ich überschreiten.« Eines um das andere übersteigend, steigt er über sich selbst hinaus, kehrt

¹⁵ *Confessiones* X, VI,8.

¹⁶ Ebd.

in sich selber ein: So beginnt die Erforschung der menschlichen Seele, der Sinneseindrücke, der Vorstellungskraft, der Begriffe und der weiten Hallen des Gedächtnisses auf der Suche nach Gott, der sich in all diesem aufhält und zugleich jenseits von allem ist. Die Stufen dieses Aufsteigens zu Gott sind hier die Kräfte der Seele und die Seele selbst, außerhalb ihrer selbst und zugleich in sich; denn die Metaphern des Raumes sind ebenso unzulänglich wie die der Zeit: Es gibt keinen solchen Ort. »Wo also fand ich Dich, um Dich zu erlernen, wenn nicht in Dir selbst, oberhalb meiner? Und nirgends ein Ort; wir entfernen uns, wir nähern uns wieder; aber nirgends ein Ort.«¹⁷ Gott ist an keinem Ort, so wie auch die Unkörperlichen sich an keinem Ort befinden, wie das schon Porphyrios in seinen *Sentenzen* sagte.¹⁸ Buch X der *Bekenntnisse* endet schließlich mit einem Gebet an die göttliche Schönheit:

»Spät hab ich Dich geliebt, Du Schönheit, ewig alt und ewig neu, spät hab ich Dich geliebt! Und sieh, Du warst innen, ich aber außen. Dort suchte ich nach Dir, und auf die schönen Gestalten, die Du schufst, warf ich mich Mißgestalt. Du warst bei mir, ich war nicht bei Dir. Sie hielten mich fern von Dir, die Dinge, die gar nicht wären, wären sie nicht in Dir. Du hast gerufen, geschrien, meine Taubheit zerrissen, hast geleuchtet, geblitzt und meine Blindheit verscheucht, hast geduftet und ich atmete ein und lechzte jetzt nach Dir, ich habe gekostet, nun hungre und dürste ich, Du hast mich berührt, und ich bin nach Deinem Frieden entbrannt.«¹⁹

Augustinus unterscheidet zwei Wege, den äußeren und den inneren Weg: Der erste ist ein Weg der Verwirrung, auf dem zweiten Weg aber ist Gott mit ihm, auch wenn er selbst nicht mit Gott ist, sondern verloren an die Dinge, die nicht Gott sind.

Der Entschluß zur Bekehrung kommt Gott zu, dessen Tun in Begriffen des Sinnlichen geschildert wird: Er schreit, er leuchtet, er duftet, er gibt zu kosten, berührt, und seine Stimme, sein Licht, sein Duft, seine Berührung, sein Geschmack rühren an die geistlichen Sinne des Suchenden.

Hier wird ein Unterschied zum Neuplatonismus erkennbar: Die göttliche Liebe drückt sich in der Körpersprache aus, denn es handelt sich nicht um einen fleischlichen Leib – und die Kommentatoren des Hohenliedes werden dafür Sorge tragen, daß es nicht auf fleischliche, sondern auf geistige Weise gelesen wird –, sondern um die Sinne des Geistes. Die Verwandlung des Sinnlichen ins Geistige ist nicht, wie manche behaupten, eine bloß poetische Metapher, sondern eine innere, geistige Erfahrung, die Erfahrung der Verklärung des Leibes durch den Geist, die auf dem Glau-

17 Ebd., X, XXVI,37.

18 Porphyrios, *Sentenzen* 1; 2.

19 *Confessiones* X, XXVII,38.

ben an die Auferstehung des in einen Leib der Seligkeit verwandelten Leibes gründet.

Natürlich finden wir dieselben Metaphern auch in den *Enneaden* des Plotin²⁰, oder bei Proklos²¹, wenn von der Einswerdung der Seele mit dem Guten die Rede ist, und zwar vornehmlich die Metapher des Lichtes – doch im Christentum beruht der Gebrauch der Sprache der Liebe auf der Menschwerdung des Wortes und seiner Auferstehung. Gott ist Mensch geworden, und gerade dieses heilige Menschsein Christi, der göttlichen Person, ist der Gegenstand der Liebe. Aus diesem Glauben an die Menschwerdung und Auferstehung entsteht die Möglichkeit, die Heilige Schrift und insbesondere das Hohelied auf eine neue Weise zu lesen, und genau das tut Origenes. So öffnen sich nicht nur die geistlichen Sinne, nein, der Sinn der Schrift selber vervielfacht sich: In dieser Lesart wird die Liebe des »Geliebten« und der »Freundin« aus dem Hohenlied zur Allegorie.

LIEBE UND LEIDENSCHAFT

»Eros« und »agapē« in den Auslegungen des Hohenliedes bei Origenes und Gregor von Nyssa

DIE GÖTTLICHE »AGAPE«

Im Vorwort zu seiner Auslegung des Hohenliedes stellt sich Origenes die Frage nach dem Bedeutungsunterschied zwischen den Vokabeln *amor* (*erōs*), die auf die fleischliche Liebe angewandt würden, und *caritas* oder *dilectio* (*agapē*), die sich besonders auf die geistliche Liebe bezögen. Dieser Bedeutungsunterschied ist nicht festgeschrieben, doch das Wort *agapē* wird als würdig befunden, in der johanneischen Theologie das Wesen des Göttlichen zu definieren:

»Vierorts hat die Heilige Schrift sich von dem Wort Liebe (*amor*) abgekehrt und statt dessen die Wörter Barmherzigkeit (*caritas*) und Zärtlichkeit (*dilectio*) bevorzugt.²² Nichtsdestotrotz bezeichnet sie manchmal,

20 Vgl. auch die Einleitung von P. Hadot zu Plotin, *Traité 38 (Ennéade VI,7)*. Paris 1988, über die mystische Einheit als Ziel des Weges der Seele, S. 57-69, sowie N. Belayche, *Les langages de l'expérience mystique chez Plotin*, in: *Cahiers d'Anthropologie religieuse*, März 1994, S. 9-50, und W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Henosis. Frankfurt a.M. 1985, S. 123-154.

21 Vgl. auch W. Beierwaltes, ebd., S. 254-280.

22 Zu dem Wort *amor*, das Hieronymus in der Übersetzung des Origenes benützt, vgl. auch H. Pétré, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*. Löwen 1948, insbesondere S. 84-90, und T. Bolleli, *Caritas. Storia di una parola*, in: *Rivista di Filologia e di Istruzione classica* (1950), S. 116-141.

wenn auch selten, die Liebe mit deren eigenem Namen, sie ruft und ermuntert die Seelen zur Liebe, zum Beispiel wenn sie in den Sprüchen Salomos über die Weisheit sagt: »Liebe sie, und sie wird dich beschützen. Halte sie hoch, dann wird sie dich erhöhen; sie bringt dich zu Ehren, wenn du sie umarmst.« Und weiter steht in dem Büchlein »Die Weisheit Salomos« über die Weisheit geschrieben: »Ich fand Gefallen an ihrer Schönheit« ...

Aber ebenso klar ist es in diesem kleinen Buch, das wir in den Händen halten, daß der Name der Liebe an der folgenden Stelle mit dem Wort Barmherzigkeit ersetzt wird (*amoris nomen caritatis vocabulo permutantum est*): »Ich beschwöre euch, Jerusalems Töchter: wenn ihr meinen Geliebten findet, sagt ihm, ich bin verwundet von Barmherzigkeit«, was natürlich heißen sollte: ich bin von dem Pfeil seiner Liebe getroffen (*amoris eius telo percussa sum*).

Es ist ohne Bedeutung, ob man nun in der Heiligen Schrift Liebe, Barmherzigkeit oder Zärtlichkeit sagt (*utrum amor dicatur an caritas an dilectio*), da doch auch das Wort Barmherzigkeit so hoch geschätzt wird, daß Gott selber Barmherzigkeit heißt, wie Johannes uns sagt: Meine Freunde, liebet einander, denn die Barmherzigkeit ist Gottes, und wer liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer aber nicht liebt, erkennt Gott nicht, denn Gott ist Barmherzigkeit« (§ 22, 24 und 25).²³

»Gott ist die Liebe«: ebenso ist Christus die Barmherzigkeit, das ist, bei Origenes, eine der für ihn gebrauchten Bezeichnungen (*epinoiai*). Er wird auch *amor* oder *eros* genannt. Origenes zufolge ist das Hauptthema des Hohenliedes die Liebe des Gatten, Christus, und seiner Gattin, der Kirche, die sich ihm vermählen will.

Die Schönheit des Wortes, die durch die Schönheit der Geschöpfe hindurch offenbar wird, erweckt die Liebe in der, die ihn liebt; doch die Originalität dieses Autors im Vergleich zu den Neuplatonikern liegt darin, daß er das mystische Thema des Pfeiles und die Liebeswunde vereint, gemäß Jesaja 49,2 (Septuaginta): »Er machte mich zum spitzen Pfeil und steckte mich in seinen Köcher«, und dem Hohenlied 2,5: »Ich bin krank vor Liebe.« Der Vater ist der Schütze, der Sohn der Pfeil, und durch die Wunde, die er der Seele zufügt, ist er in ihr und weckt ihr Verlangen.

EROS ALS LIEBESLEIDEN ODER ÜBERFÜLLE DER BARMHERZIGKEIT

Gregor von Nyssa erklärt in seiner Auslegung des Hohenliedes, wieso *eros* die Überfülle der Liebe besser ausdrückt als das Wort *agapē*: »Die

23 Origenes, Hoheliedkommentar (SC 375 und 376. Paris 1991-1992, S. 109-111).

menschliche Natur vermag diese Überfülle (die die göttliche Liebe ist) nicht auszudrücken. So hat sie, damit wir ihre Lehre besser verstehen, diejenige Leidenschaft als Symbol gewählt, die sich in uns von allen Leidenschaften am heftigsten regt, nämlich die Leidenschaft der Liebe (*erōtikōn pathos*), auf daß wir daraus die Lehre ziehen: daß die Seele, die ihre Augen fest auf die unerreichbare Schönheit des göttlichen Wesens gerichtet hält, in dieses verliebt ist (*eran*), so wie der Leib eine Zuneigung faßt zu dem, was ihm gleicht (*suggenes*), und die Leidenschaft leidenschaftslos werden läßt; und wenn alle fleischliche Lust erloschen ist, brennt unsere Seele voller Liebe (*erōtikōs*) in uns, entzündet allein an der Flamme des Geistes« (*Oratio I, 773B-C*).²⁴

Die Wahl des Wortes *eros* für göttliche Liebe setzt voraus, daß die menschliche Sprache nicht auszudrücken vermag, was jenseits der Natur des Menschen liegt; daher der symbolische Charakter dieses Wortes, das gewählt wird, um die Überfülle der Liebe als eine Macht darzustellen, Doch so wie die fleischliche (erotische) Leidenschaft und der ersehnte Leib von einer Art sind, so sind auch *eros* und die unerreichbare Schönheit des göttlichen Wesens, die er liebt, von einer Art, und so wird dieser leidenschaftslos durch sie.

Das Verlangen nach göttlicher Schönheit ist also heftig und leidenschaftslos zugleich, es brennt allein durch die Flamme des Geistes. Die Metaphern des brennenden Feuers oder des Pfeils, der die Seele in ihrem Innersten trifft, wurden in der gesamten mystischen Literatur aufgegriffen, vom großen Alexandriner und dem Bischof von Nyssa bis hin zum Karmel.

»Als sie die unaussprechliche Liebe des Geliebten sieht, wird die Seele verwundet vom unsichtbaren, brennenden Pfeil der Liebe (*tou erōtos*). Tatsächlich wird mit *eros* die Überfülle der Barmherzigkeit bezeichnet (*epitetamene agapē ho erōs legetai*)« (*Oratio XIII, 1048C*).²⁵

FLEISCHLICHE UND GEISTLICHE LIEBE

Wie Gregor von Nyssa sah auch Origenes keinen Gegensatz zwischen *eros* und *agapē*, wohl aber zwischen fleischlicher und geistlicher Liebe. Die leidenschaftliche Sprache, die im Hohenlied gebraucht wird, um die Liebe zu Gott darzustellen, entzieht sich dem Verständnis dessen, der Gott nicht mit solcher geistlicher Liebe liebt. In seiner ersten Homilie zum Hohenlied schreibt Origenes:

²⁴ Gregor von Nyssa, *In Canticum Canticorum*, in: Gregorii Nysseni Opera, Bd. VI, hrsg. v. H. Langerbeck, Hom. Cant. I., S. 27 und S. 6²13.

²⁵ Ebd., S. 6-9.

»Deshalb muß der, der die Schrift geistlich zu verstehen mag, und sicher derjenige, der es nicht vermag, aber es gerne könnte, alle Mühe aufwenden, um nicht nach Fleisch und Blut zu wandeln; denn nur so kann er der geistlichen Geheimnisse würdig werden und, um es ziemlich kühn zu sagen, auch eines geistlichen Verlangens und einer geistlichen Liebe; denn es gibt in der Tat die geistliche Liebe ... Niemand aber kann von den beiden Lieben besessen sein. Wenn du ein Liebhaber des Fleisches bist, erfaßt du die Liebe des Geistes nicht.«²⁶

Der grundlegende Gegensatz ist der Gegensatz zwischen den beiden Arten der Liebe, der Liebe zu Gott und der Liebe zu sich selbst – der geistigen und der fleischlichen Liebe. Allein der geistige Mensch, dessen Liebe nicht fleischlicher, sondern geistiger Art ist, vermag den geistigen Sinn der Heiligen Schrift zu verstehen. Allein jene Seele, die, »wie die Gattin, in Kommunion mit den Gefühlen des Gatten« ist, vermag die Gefühle der Gattin zu empfinden, zu sagen »Mit Küssen seines Mundes bedecke er mich« (Hld 1,2) und, wie Johannes, an »der *Brust* des Gatten« ruhen (Hld 1,10).

Eine andere Lesart des Hohenliedes wird erforderlich, wenn man die Sprache der Gattenliebe auf die ekklesiale Seele anwendet – »Du Braut, du Seele in der Kirche.«²⁷ Es ist dies eine tropologische oder »moralische« Lesart, die durch das Gebot der Liebe zu Gott notwendig wird, die über allem anderen steht. Die Liebe kennt eine Rangordnung: Liebe zu Gott, Liebe zu den Brüdern, und schließlich die Liebe zu den Feinden. »Liebe auch Gott, aber liebe ihn nicht wie Fleisch und Blut, sondern wie den Geist. Wer nämlich Gott anhängt, »ist ein Geist mit ihm.«²⁸ So also ist die Liebe geordnet in den Vollkommenen.«²⁹

So ist also nicht nur die Liebe geistiger Natur, sondern auch wer Gott liebt, ist ein Geist mit ihm: Das *unus spiritus* aus 1 Kor 6,17 wird in späterer Zeit der Ausdruck für die Vereinigung mit Gott, so wie sie in der zisterziensischen Mystik des hl. Bernhard und eines Wilhelm de Saint-Thierry, zweier Exegeten des Hohenliedes, erfahren wird. In der Zweiten Homilie zum Hohenlied greift Origenes erneut das Thema der beiden Arten der Liebe der Seele auf, je nach dem Gegenstand dieser Liebe: Gott, oder das, was nicht Gott ist.

»Eine der Bewegungen der Seele ist die Liebe; wir gebrauchen sie gut zur Liebe, wenn wir die Weisheit und die Wahrheit lieben. Doch wenn unsere Liebe zum Schlechteren verkommt, dann lieben wir Fleisch und Blut. Du also, als Geistesmensch, höre geistlich, wie die Worte der Liebe

26 Origenes, Zwei Homilien zum Hohen Lied, 1,2. Einsiedeln 1987, S. 43.

27 Ebd., 1,10, S. 55.

28 1 Kor 6,17.

29 Origenes, Homilien, a.a.O., 2,8, S. 69.

gesungen werden, und lerne, die Bewegungen deiner Seele und die Glut der natürlichen Liebe auf Höheres zu richten nach dem Wort: ›Liebe sie (die Weisheit), und sie wird dich beschützen, umfasse sie, und sie wird dich erhöhen‹³⁰.«³¹ Hier wird die platonische oder neuplatonische Idee der Liebe als Aufstieg der Seele zum Höheren (dem Guten) oder Abstieg zum Niederen (dem Bösen, der Materie) auf die Liebe zur Weisheit bzw. auf die Liebe zu fleischlichen Dingen angewandt. Doch wenn Gott oder die Weisheit der einzige Gegenstand der geistigen Liebe sein muß, kann die Liebe, die man für sie empfindet, die natürliche Liebe nach sich ziehen, indem sie diese mit sich erhöht und in sich vereint.

Hier ist übrigens eine gewisse Auffassung der Askese im Spiel: Es geht nicht nur darum, die niedrigen (bösen) Leidenschaften auszumerzen, sondern die leidenschaftliche Regung der Liebe zu vergeistigen, indem man sie auf Gott richtet. Dann wird die Weisheit die Seele *behüten* und sie *erhöhen* in dieser Bewegung nach oben.

Gregor von Nyssa greift Origenes' Auffassung von dem Gebrauch der natürlichen Liebe in der göttlichen Liebe auf. In seinem Kommentar des Hohenliedes sagt er zu demselben Zitat aus den Sprüchen Salomos (4,6.8) über die Weisheit: »›Liebe sie mit Leidenschaft, und sie wird dich beschützen; umarme sie, und sie wird dich erhöhen, ehre sie, damit sie dich umfängt‹: Da es nun einmal die Weisheit ist, die dir das sagt, liebe (*ἀγάπησον*) so sehr du es vermagst, von ganzem Herzen, mit ganzer Kraft, strebe danach, solange du kannst. Aber ich möchte noch kühn diese Worte hinzufügen: Liebe mit Leidenschaft (*ἐράσθητι*), denn Leidenschaft ist untadelhaft und gelassen, wenn sie den körperlosen Wesen gilt.«³²

Die göttliche Liebe ist eine gelassene Leidenschaft: Alles, was mit dem Göttlichen zusammenhängt, drückt sich in einem Oxymoron oder Paradox aus.

*Der göttliche »eros« (»theios eros«) in der Schrift
»Über die göttlichen Namen« des Dionysios Areopagita*

Dasselbe Zitat aus den Sprüchen Salomos findet sich auch an einer Stelle des Werkes *Über die göttlichen Namen*³³, in dem Dionysios Areopagita seine Entscheidung für den Terminus *eros* zur Bezeichnung der Liebe zu

30 Spr 4,6. Die Septuaginta gebraucht das Verb *Ἐράσθητι αὐτῆς*: Liebe sie.

31 Origenes, Homilien, a.a.O., 2,1, S. 57.

32 Gregor von Nyssa, Hom. Cant. I, a.a.O., S. 23, 7-10.

33 Dionysios Areopagita, *Über die göttlichen Namen*, IV, § 11-12, PG 17,708C-709C. Eine Übersetzung von mir ins Französische soll in Kürze in den *Sources chrétiennes* erscheinen.

Gott gegen jene rechtfertigt, die sich an Wörter klammern, ohne deren Bedeutung zu berücksichtigen: »Man denke nicht, daß wir, indem wir diese Bezeichnung, *eros*, zu Ehren kommen lassen, uns den Worten der Heiligen Schrift³⁴ widersetzen. Nach meinem Dafürhalten ist es im Grunde unsinnig und fahrlässig, nicht auf die Bedeutung des Gemeinten zu achten, sondern bloß auf die Wörter. Und dies kennzeichnet nicht etwa jene, die die göttlichen Dinge verstehen wollen, sondern diejenigen, die den bloßen Klang eines Wortes aufnehmen und ihn nicht weiter als in ihr Ohr eindringen lassen, und nicht wissen wollen, was das Wort denn bedeutet.

Aber damit es nicht den Anschein erweckt, wir wollten, indem wir so sprechen, die Worte der Heiligen Schrift ins Wanken bringen, mögen doch jene, die die Bezeichnung *eros* kritisieren, hören: Liebe sie, sagt die Heilige Schrift, und sie wird dich beschützen, zäune sie ein, dann wird sie dich erhöhen; sie bringt dich zu Ehren, wenn du sie umarmst³⁵, und auch all die anderen Stellen, an welchen Gott mit der Sprache der Liebe gepriesen wird.«

Doch Dionysios hält sich nicht bloß an die Worte der Heiligen Schrift, sondern zitiert auch Ignatius von Antiochien, was darauf hinweist, daß er Origenes' Kommentar zum Hohenlied kennt: »Und das, obwohl es manche unserer heiligen Schriftsteller³⁶ dünkte, das Wort *eros* sei göttlicher als das Wort *agapē*.«³⁷ So schreibt auch der göttliche Ignatius: Mein Eros ist gekreuzigt worden.³⁸ Und in den frühen Büchern der Heiligen Schrift werdet ihr manch einen finden, der von der Weisheit sagt: »Und fand Gefallen an ihrer Schönheit.«³⁹ Fürchten wir uns also nicht vor dem Wort *eros*, und lassen wir uns von keiner Abhandlung verwirren, die uns vor diesem Thema einschüchtern will. Es scheint mir, daß die Verfasser der Heiligen Schrift die Worte *agapē* und *eros* für gleichbedeutend halten, dennoch haben sie wegen des unbegründeten Vorurteils dieser Menschen die echte Liebe den göttlichen Dingen zugeschrieben.

Während aber die echte Liebe nicht nur von uns, sondern selbst in den Worten der Heiligen Schrift in einer Weise gepriesen wird, die Gott wohlgefällig ist, können die meisten Menschen nicht verstehen, daß die Be-

34 Im französischen Text: *Oracles* (griech. *logia*) bezeichnet die Worte der Heiligen Schrift.

35 Spr 4,6-8.

36 Hier ist zu unterscheiden zwischen den *hierologoi* wie Ignatius von Antiochien, und den *theologoi*, also den Verfassern der Bücher der Bibel wie z.B. dem Verfasser des Buches der Weisheit.

37 Zum Unterschied zwischen *eros* und *agapē* vgl. J.M. Rist, A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius, in: *Vigiliae Christianae* 20 (1966), S. 235-243.

38 Ignatius von Antiochien, Röm. 7,2: *Ὁ ἐμὸς ἐρως ἐσταύρωται*; vgl. auch Gal 5,24; 6,14.

39 Weish 8,2.

zeichnung *eros*, die für Gott gebraucht wird, durchaus dem Einen gemäß ist; ihrer Natur entsprechend frönen sie bloß der *geteilten Liebe*, die nur den leiblichen Dingen angemessen ist. Doch diese ist nicht *wahre Liebe*, sondern nur ein Abbild, oder vielmehr ein Abklatsch der echten Liebe. Denn die Menge⁴⁰ kann das Eins-Sein der einzigen, göttlichen Liebe nicht verstehen. So wird für die göttliche Weisheit ein Wort verwendet, das den meisten unpassend und peinlich erscheint, damit sie erhöht werden und sich veranlaßt fühlen nach der Erkenntnis der echten Liebe zu streben, und nicht mehr Scham vor dieser empfinden.

Während aber die Durchschnittsmenschen sich hierbei leicht etwas Unpassendes vorstellen könnten, ist es für uns nichts anderes als eine gemäßigtere Art zu sagen: »Seine Liebe hat mich überfallen wie die Liebe der Frauen.«⁴¹ Nach der Meinung jener, die das richtige Verständnis für die göttlichen Dinge haben, werden also die Wörter *agapē* und *eros* von den heiligen Theologen gleichermaßen gebraucht, wenn es um die Darstellung göttlicher Dinge geht.«

Dionysios unterscheidet hier also zwischen »geteilter (partieller) Liebe«, die ausschließlich den Leib betrifft, und »der wahren Liebe«, die einzig ist. Doch gerade diese Einheit der Liebe wird von den meisten Menschen nicht verstanden. Dionysios verteidigt den Anspruch auf die eine Liebe, der in Deuteronomium (6,4) zum Ausdruck kommt, doch seine Ausführungen sind deutlich von dem neuplatonischen Gedanken des »Einen« geprägt.

Origenes und Gregor haben das Wort *eros* auf die Liebe zu Gott angewandt; Dionysios Areopagita geht einen Schritt weiter, indem er in seinem Traktat über die göttlichen Namen (*De divinis nominibus*) die neuplatonische Analyse des Wortes *eros* wieder aufgreift. Es handelt sich dabei nicht nur um den Gebrauch der heidnischen Sprache der Liebe, sondern vielmehr darum, daß damit der neuplatonische Begriff des *eros* erstmals in die christliche Theologie eingeführt wird.

»EROS« IST KREISLAUF

»Und die wahre Liebe muß die Kühnheit haben auszusprechen, daß selbst Er, der Verursacher des Alls, aus dem Überfluß seiner Güte heraus alles

40 Die dem Einen gemäßige Natur (*Von den göttlichen Namen* = DN 709B) der Bezeichnung *eros* entspricht der »Einheit der göttlichen, einzigen Liebe« (DN 709C) und ihrer »verbindenden Kraft« (DN 709D).

41 2 Sam 1,26: »Wunderbarer war deine Liebe für mich als die Liebe der Frauen.« Es handelt sich um die Freundschaft Jonatans zu David. Das hier gebrauchte Wort ist *agapēs*.

liebt, alles tut, alles vollkommen macht, alles im Sein erhält, alles zu sich wendet, und daß die göttliche Liebe selbst (*ho theios erōs*) gut ist durch das Gute, weil sie Liebe zum Guten ist.⁴² Denn die Gutes bewirkende Liebe zum Seienden, die im Guten in Überfülle vor (allem Sein) bestand, ließ ihn nicht ohne Geschöpf in sich ruhen, sondern bewegte ihn aus seiner alles erzeugenden Seinsüberfülle heraus zur Tat und zum Wirken« (DN IV,10).

Die Liebe ist die alles erzeugende Kraft im Guten. Plotin sagt zwar nicht, daß diese Kraft, die das Gute zwingt, zu tun und zu wirken, die Liebe sei, doch er sagt, daß alles Seiende, das zu seiner Vollendung gelangt, selber zeugt und daß es das ureigenste Wesen des Guten ist, sich »auszubreiten« oder sich mitzuteilen.

Dionysios' kühnster Gedanke ist es zu zeigen, daß dem Guten die »göttliche Liebe« innewohnt. Das Gute ist nicht bloß der Gegenstand allen Strebens (*epheton*), der Liebe (*eraston*) und der Zärtlichkeit (*agapēton*), und nicht bloß um des Guten willen liebt alles Seiende einander, sondern man muß soweit gehen zu sagen, daß die »gute, göttliche Liebe« (*ho theios erōs agathos*) der Ursprung aller Dinge ist. Und dies ist *eros*, der das Gute in Bewegung setzt und es zwingt, sich zu vermehren.

Im weiteren spricht Dionysios vom »Kreislauf der Liebe«, der vom Guten ausgeht und zum Guten zurückkehrt, in dieser großartigen Bewegung von Prozession und Konversion, die so charakteristisch für das neuplatonische Denken ist: »So zeigt die göttliche Liebe (*ho theios erōs*) auf besondere Weise ihre Anfangs- und Endlosigkeit, wie ein ewiger Kreislauf durch das Gute vom Guten im Guten zum Guten⁴³ in unabänderlicher Drehung dahinwandelnd, an demselben Orte auf gleichförmige Weise zugleich immer fortschreitend, verbleibend und in sich zurückkehrend« (DN IV, 14). In seiner liebenden Kraft umfaßt der »Kreislauf der Liebe« die ganze Welt.

»EROS« IST AUFSTIEG

Was nun Dionysios betrifft, so hat er das Wort *eros*, das diese leidenschaftliche Liebe zu Gott beschreibt, nicht – wie schon so oft gesagt worden ist – bloß deshalb gewählt, weil unähnliche Symbole bessere Aussagen

42 Vgl. auch DN 708B2. Diese Aussage könnte aus Plotins *Enneade* VI 7 [38] 23 stammen: »Wenn man leben will und immer sein und immer handeln will, dann nicht, weil das, wonach man strebt, vernünftig ist, sondern weil es das Gute ist und vom Guten kommt und zum Guten geht« (Dionysios Areopagita, *Von den Namen zum Unnennbaren*. Einsiedeln ³1989, S. 63.)

43 Ebd., S. 65. Vgl. auch DN 705C, 709D.

über die Wirklichkeit jenseits von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zu machen vermögen – also im Sinne der negativen Theologie –, sondern weil in dieser Gewalt des *eros* etwas Irrationales liegt, das man als »niedere«, gemeine oder als »hohe«, engelhafte Leidenschaft verstehen kann, also jenseits des Verstandes angesiedelt.

Im Grunde will Dionysios damit zeigen, daß sich über die engelgleichen Leidenschaften auf ähnliche Weise sprechen läßt, wie über die menschlichen oder gemeinen Leidenschaften; so spricht er zum Beispiel über die sinnliche Begierde, die »vernunftlose Übermacht des körperlichen Verlangens, welche das ganze Lebewesen zu dem sinnlich begehrten Gut hemmungslos hinstößt«; wenn wir den Engeln Begierden zuschreiben, die nicht zu bändigen sind, so »müssen wir dabei *die göttliche Liebe zum Geistigen* denken, die über jedes denken und Verstehen erhaben ist, und an die unbeugsame, die erschlaffende Sehnsucht nach leidenschaftlicher Schau: deren lauterer Ziel bleibt immer die wahrhaft ewige und rein geistige Gemeinschaft mit Wesen von höchster Klarheit und von unbeirrbar verklärender Schönheit, und wird es immer bleiben.«⁴⁴

Göttliche Liebe zum Geistigen, die über Denken und Verstehen erhaben ist, Sehnsucht nach leidenschaftlicher Schau und rein geistige Gemeinschaft: Dies sind die drei Wesenszüge der Liebe, die vernunftbegabte Wesen empfinden, wobei die Liebe der Engel ebenso kreisend⁴⁵, ekstatisch⁴⁶ und verbindend ist, wie die menschliche Liebe. Diese engelhaften Wesen lieben Gott also mit einer Liebe, die über menschliches Denken und Fühlen hinausgeht und durch die sie sich »in der Spannkraft der göttlichen, unwandelbaren Liebe nach der Höhe richten, immerdar nach oben gewandt.«⁴⁷

Liebe ist ein betrachtendes Aufsteigen nach oben, ein alles umfassender Kreislauf, der alles zu Gott zurückkehren läßt.

Wenn nun die Liebe jene Kraft ist, durch welche die Welt zu Gott zurückkehrt, ihr Ursprung und ihr Ende, dann stehen diejenigen Wesen Gott am nächsten, die am stärksten in Liebe zu ihm entbrannt sind, wie die Seraphim, und die folglich die Welt noch mehr zu Gott hinziehen.

Je näher die Engel der göttlichen Schönheit stehen, desto mehr sind sie in göttlicher Liebe entflammt; der erste Kreis der Seraphim, Cherubim und der Throne bildet eine Runde um Gott, genau wie die Engel und die Heiligen im Paradies des Fra Angelico.

44 Ders., Die Hierarchien der Engel und der Kirche (*De Caelesti Hierarchia*). München/Plannegg 1955, S. 107.

45 Vgl. auch DN 713D; CH 4,209D; XV 4,333A.

46 Vgl. auch DN 712A.

47 Ders., Die Hierarchien, a.a.O., S. 114.

EROS IST EKSTASE

Nun ist der wahrhaft Liebende nicht mehr Sokrates, sondern der Heilige Paulus, »ein wahrhaft göttlicher Mensch« (*ho theios aner*) und »wahrhaft Liebender« (*alethes erastes*), und der Gegenstand seiner Liebe ist Christus. In den folgenden beiden Textstellen, in welchen Dionysios über Paulus spricht, hebt er die über-rationale Natur der Liebe Paulus' hervor:

»Deshalb sagt auch der große Paulus, als ein von der göttlichen Liebe Besessener und teilhabend an ihrer ekstatischen Gewalt, mit gottbegeistertem Mund: ›Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus.‹ So spricht er als ein wahrhaft Liebender, der, wie er selber sagt, ›aus sich heraus zu Gott getreten ist‹ (*exestekōs*), und nicht mehr sein eigenes Leben, sondern das des Liebenden als ein überaus geliebtes lebt.«⁴⁸

Ekstase meint also zum einen das Außersichsein des Liebenden, der das Leben dessen lebt, das er liebt; zum andern ist sie aber auch Selbstverlust, so wie der Liebende sich selber nicht mehr besitzt, sondern ganz dem Geliebten angehört. Der Liebende ist »außer sich«, er »gehört nicht mehr sich selbst«: damit bedeutet Ekstase auch Torheit.⁴⁹

»Dies begriff auf überschwengliche Weise der wahrhaft göttliche Mann, unser und unseres Lehrers gemeinsamer Erleuchter, als er sagte: ›Das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen‹, nicht nur, weil jedes menschliche Denken, gegen das Beständige und Bleibende der vollkommenen göttlichen Gedanken gehalten, nur ein Umherirren ist, sondern auch weil die Theologen durch das (Zuschreiben des) Gegensätzlichen die Einschränkungen Gottes abzusprechen pflegen. So preist auch hier der göttliche Apostel als *Torheit Gottes* das, was an ihr übervernünftig und unbegreiflich erscheint, es so in die Wahrheit verlegend, *die unaussprechlich und vor jedem Verstand ist.*«⁵⁰

Dionysios Areopagita, dem Schüler des hl. Paulus, zufolge ist der göttliche *eros* Ekstase und Torheit.

Bemerkenswert ist, daß er sich des Zitats aus dem Galaterbrief »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20) bedient, um Ekstase zu definieren. Die Ekstase des Dionysios ist ihrem Wesen nach christologisch und dadurch christlich, entgegen allem, was endlos wiederholt

48 Ders., Von den Namen, a.a.O., S. 64; weiterhin auch Gal 2,20 und 2 Kor 5,13.15.

49 Das Thema der törichten Liebe wird im 14. Jahrhundert von Nikolaos Kabasilas im *Buch vom Leben in Christus* wieder aufgegriffen: »Wer wurde jemals zu irgendeinem Schönen von solch unbegreiflicher Zuneigung (*erōta manikos*) erfaßt, daß er, weil er ihn liebte, sich von dem Geliebten nicht bloß schlagen läßt und die Liebe auch solchem Übeltäter noch bewahrt, daß er darüber hinaus sogar die Wunden aufs höchste schätzt?«: *Das Buch vom Leben in Christus*. Einsiedeln/Freiburg 1991, S. 180; vgl. auch P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*. Paris 1973.

50 Dionysios Areopagita. Von den Namen, a.a.O., S. 73; weiterhin 1 Kor 1,25.

worden ist. Und wenn Ekstase zur Liebe gehört, dann fehlt auch die Liebe nicht in den Seiten der *Mystischen Theologie*, wo Dionysios sagt, daß man, in der Nachfolge Mose, der auf den Berg Sinai stieg, »aus allem und aus sich selber heraustreten muß« – ein Ausdruck, der das Leitmotiv der sanjuanistischen Schriften wird –, um in die »Dunkle Mystik des Unbewußten« einzutreten.

DIE GEKREUZIGTE LIEBE

Wenn Origenes und Dionysios Areopagita im *eros* ein Attribut Gottes sehen, so berufen sie sich dabei auf Ignatius von Antiochien, der als erster die Vision des gekreuzigten *eros* hatte.

Im Brief »An die Kirche der Römer«, den er aus Smyrna schreibt, fordert er sie auf, sich seinem Martyrium nicht zu widersetzen: »Laßt mich ein Fraß der Bestien sein; durch sie wird es mir möglich, zu Gott zu gelangen. Weizen Gottes bin ich, und durch die Zähne der Bestien werde ich gemahlen, damit aus mir ein reines Brot Christi wird.«⁵¹

Das Martyrium hat eucharistische Bedeutung: Der überantwortete Leib, das vergossene Blut werden beim Abendmahl dargeboten. Es ist die vollkommene *agapē* des Sohnes zum Vater und zu den Menschen, wie der Menschen zu Gott und zueinander. Glaube und Barmherzigkeit finden ihre Vollendung in dieser reinen Darbringung, denn die Vollendung des Glaubens ist die Schau Gottes, und die Vollendung der Barmherzigkeit ist das Martyrium. Mittels einer höchst anschaulichen Raffung oder Verkürzung setzt Ignatius Glaube und Barmherzigkeit in Beziehung zum Leib und Blute Christi und gibt der Barmherzigkeit dadurch die unmittelbare Bedeutung des Opfers: »Wappnet euch deshalb mit Sanftmut und erneuert euch im Glauben – das ist das Fleisch des Herrn – und in der Liebe – das ist das Blut Jesu Christi«, sagt er den Tralliern (8,1, S. 87).

Als Vollendung der Barmherzigkeit ist das Martyrium die Vollendung der *sequela Christi*: »Erst dann werde ich in aller Wahrheit Christi Jünger sein, wenn die Welt nicht einmal mehr meinen Leib sehen wird.«⁵² Dann sagt er demütig: »Verzeiht mir, Brüder, aber hindert mich nicht zu leben, betreibt nicht meinen Tod; den, der Gott gehören will, verschenkt ihn nicht an die Welt, liefert ihn nicht der täuschenden Materie aus. Laß mich reines Licht empfangen. Wenn ich dort angelangt bin, dann werde ich

⁵¹ Ignatius von Antiochien, *Brief an die Kirche der Römer*, 4,1. Deutsch in: Die apostolischen Väter. Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, übertragen von H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1984, S. 90.

⁵² Ebd., 4,2, S. 91.

Mensch sein, Gönnst es mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein. Trägt ihn einer in sich, so dürfte er einsehen, was ich will und Mitleid mit mir haben. Er weiß dann, was mich bedrängt.«⁵³

Durch Leiden wird Ignatius zum Leben, zum reinen Licht geboren werden; er wird »ein Mensch« sein, der »neue Mensch« aus dem Brief an die Epheser (4,24) und der Nachahmer des Leidens Gottes (*tou pathoustou theiou*).⁵⁴ Und um sein Flehen zu erklären, fügt er hinzu: »Denn ich schreibe euch als ein Lebender, dessen Eros nach dem Tode strebt. Mein Eros ist gekreuzigt (*ho emos eròs estaurōtai*), und in mir ist kein Feuer, das nach stofflicher Nahrung lechzt; vielmehr ist ein lebendiges Wasser in mir, das in mir redet und innen in mir spricht: ›Auf zum Vater!‹ An vergänglicher Speise habe ich keine Freude, keine an den Ergötzungen dieses Lebens. Brot Gottes will ich, das ist Jesu Christi Fleisch, das aus Davids Samen stammt; Trank will ich, das sein Blut ist, die unvergängliche Liebe (*ho estin agapē aphtartos*).«⁵⁵

Eros bedeutet hier zunächst die fleischliche Liebe, die die Liebe zum irdischen Leben ist, oder ein »Feuer«, das von der Materie genährt wird. In seinem Brief an die Galater meint Paulus die Kreuzigung mit Christus, wenn er von den Christen sagt: »Alle, die zu Jesus Christus gehören, haben das Fleisch und damit ihre Leidenschaften und Begierden gekreuzigt« (Gal 5,24), oder wenn er von sich selber spricht: »Mir ist die Welt gekreuzigt, und ich der Welt« (Gal 6,14). Der Jünger Christi kreuzigt sein Fleisch zugleich mit seinen Wünschen. Doch durch die Kreuzigung dessen, was vergänglich in ihm ist, wird ihm die Gnade zuteil, die Kreuzigung dessen nachzuahmen, dessen Liebe unvergänglich ist. Durch die Kreuzigung des *eros* ahmt er die Kreuzigung dessen nach, der *agapē* ist.

Aber *eros* kann noch eine zweite Bedeutung haben, und diese ist es, die Origenes und nach ihm Dionysios Areopagita⁵⁶ meinen, wenn sie dieselbe Stelle bei Ignatius von Antiochien zitieren: Der gekreuzigte *eros* ist Jesus. Wenn Ignatius sagt: »Meine Liebe ist gekreuzigt worden«, spricht er in Wahrheit von Jesus.

Welche Bedeutung kommt nun, allgemein gesagt, dieser Kreuzigung des *eros* zu? Die Jünger Christi kreuzigen ihren *eros*, doch weit davon entfernt, ihn zu töten, verwandelt diese Kreuzigung den *eros* und macht ihn lebendiger: Das Verlangen nach Leiden, nach Martyrium ist unersättlich. Es dürstet Ignatius nicht mehr nach den Dingen dieser Welt, doch sein Ver-

53 Ebd., 6,2-3, S. 92.

54 Dies ist das erste Mal, daß der Ausdruck »Passion Gottes«, in Anspielung an die Passion Christi, in der christlichen Literatur benützt wird.

55 Ignatius von Antiochien, a.a.O., 7,2, S. 92.

56 Origenes, Prolog zum Hoheliedkommentar, 3, und Dionysios Areopagita, DN IV,12.

langen nach dem Unvergänglichen nimmt immer stärker zu. Und dies Verlangen geht durch den Tod hindurch, der nicht mehr gefürchtet, sondern willkommen ist als Voraussetzung für den Erhalt dieser erstrebenswerten Dinge.

Der Jünger Christi begreift, daß der Tod und die Kreuzigung des Verlangens erstrebenswert sind, weil er durch sie in den Besitz von noch viel erstrebenswerteren Gütern gelangt. Mehr noch: Er begreift, daß seine reinste und wahrhaftigste Liebe die Liebe zum Kreuz ist, und daß die Kreuzigung seines Verlangens eine Befreiung von diesem Verlangen bedeutet, die Raum und Zeit hinter sich läßt, um sich unmittelbar jenem zuzuwenden, der weder Grenzen noch Maße kennt. Sein Verlangen kann sich nicht mehr auf sterbliche oder vergängliche Dinge richten, sondern nur noch auf unsterbliche, unvergängliche. Und der Tod selbst, weit davon entfernt, die letzte Grenze der Liebe von Liebenden zu sein, die ihre Liebe absolut machen, indem sie sie im Augenblick des Todes verankern, ist das Zeichen der höchsten Liebe und des Triumphes über den Tod.

Das Verlangen nach dem Tod, und zwar nach dem Tod am Kreuz, gründet auf der Gewißheit des Glaubens an die Auferstehung als Triumph über den Tod. Dieser Glaube schlägt den Nachfolger Christi mit Leib und Seele an das Kreuz des Herrn, und das Kreuz sammelt die Gläubigen um sich und bringt sie von fern und nah zusammen.

»... erkannte ich euch doch als vollendet in unverrückbarem Glauben, gleichsam mit Leib und Seele angenagelt an das Kreuz des Herrn Jesus Christus, gefestigt in der Liebe im Blute Christi, ... wahrhaftig unter Pontius Pilatus und dem Vierfürsten Herodes um unsertwillen angenagelt im Fleische – aus welcher Frucht seines gottgepriesenen Leidens wir herkommen –, auf daß er durch die Auferstehung für ewige Zeiten sein Siegeszeichen erhebe⁵⁷ für seine Heiligen und Getreuen; ob sie nun aus den Juden oder aus den Heiden kommen, in dem einen Leib seiner Kirche.«⁵⁸ Wieder ist hier *agapē* mit dem Blut Christi verbunden, die Liebe ist Opfer und Eucharistie, und die Frucht des Kreuzes ist die eucharistische Kommunion und das Eins-Sein jener, die ihrer teilhaftig sind.

Abschließende Bemerkungen: Weg, Zeichen und Früchte der Liebe

In seinem Brief an die Epheser erinnert Paulus daran, daß Liebe immer einen Opfercharakter besitzt, wenn er sagt: »Ahmt Gott nach als seine geliebten Kinder, und liebt einander, weil auch Christus uns liebt und sich

⁵⁷ Vgl. auch Jes 5,26.

⁵⁸ Ignatius von Antiochien, *Brief an die Smyrner* 1,1-2, in: a.a.O., S. 100.

für uns hingegeben hat, als Gabe und als Opfer, das Gott gefällt«⁵⁹ (Eph 5,1); und weiter unten, als er über die eheliche Liebe spricht, wiederholt er noch einmal: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat ...« (Eph 5,25).

Das Zeichen dafür, daß die Liebe erkannt wird, ist die Hingabe seiner selbst. Wenn es überhaupt notwendig ist, ein Zeichen zu setzen, damit die Liebe erkannt werde, dann deshalb, weil es viele Illusionen über das Wesen der Liebe gibt, und weil Liebeserklärungen oft lügen. Damit stellt sich der Frage nach der *Wahrhaftigkeit der Liebe*. Das Kriterium für das Erkennen der wahren Liebe ist die vollkommene Hingabe seiner selbst, was nichts anderes ist als Ekstase oder Opfer. Das Erkennungszeichen der Liebe ist das Zeichen des Kreuzes, und die Frucht des Kreuzes ist Eins-Sein und Kommunion.

Wenn nun Selbsthingabe das Zeichen der Liebe ist, so heißen die Früchte der Liebe Sanftheit, Geduld, Langmut, Freude und Frieden. In allen Tugenden ist die Liebe enthalten, gleichsam wie ihre Form, und, wie Paulus in seiner Hymne an die Liebe nicht müde wird zu wiederholen, ohne die Liebe besitzt nichts einen Wert (1 Kor 13).

Diese Früchte der Liebe sind die Früchte des Heiligen Geistes, der »die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen hat« (Röm 5,5), denn der Heilige Geist läßt die Liebe Gottes in unseren Herzen erstehen, wachsen und aufblühen; und diese Liebe öffnet das Herz, denn Lieben macht die Herzen weit.

Diese Früchte des Heiligen Geistes sind die Früchte der Liebe des Freundes und der Freundin, Christi und der Kirche oder der Seele, die im paradiesischen Garten ihrer Liebe reifen. Alles verwandelt sich in die Sprache der Liebe: Der Garten mit seinen Früchten, der Granatapfel und der Weinstock mit seinen Blüten, die Narzisse und die Lilie auf dem Feld, und Narde, Myrrhe und Aloe mit ihrem Duft. Und in dieser Symbolik der göttlichen Liebe, in welcher die Kommentatoren nur dem geistigen Sinn des Hohenliedes folgen⁶⁰, wird der Leib der Liebenden – Hals, Bauch, Mund oder Augen – zum Symbol einer Seite der Liebe, die *einzig ist wie der Eine*, so einzig wie die Taube.

59 Vgl. auch Ps 40,7.

60 Das Buch von C. Yannaras, *Variations sur le Cantique des Cantiques*. Paris 1992, vertritt einen modernen orthodoxen Standpunkt. *Eros* ist darin ein zentraler Begriff: »Métaphysique du corps et chair de la métaphysique, l'éros« (S. 107).