

HOLGER ZABOROWSKI · OXFORD

Liebe und Achtung

Von der Weisheitsliebe zur Liebesweisheit

»Ich schäme mich fast vor dem, was du Liebe nennst.
Dieses krankhafte Gefühl. Diese Schwäche des Mannes und
der Frau.

Nicht zu vergleichen mit der Stärke, der ungeheuren Kraft,
die von diesen Wesen ausgeht, die uns umgeben.«¹

Eugène Ionesco

1. Jenseits der Philosophie – die Liebe?

»Die Liebe fließt und flutet,« so lesen wir bei Hildegard von Bingen, »über ins All und überströmt jedes Sein. Aus den dunkelsten Tiefen ergießt sie sich bis in die lichtesten Sterne und über jedes Wesen.«² Und Blaise Pascal, der Denker der drei Ordnungen von Körper, Geist und Liebe, formulierte hinsichtlich der Gottesliebe: »Alle Körper zusammen und aller Geist mitsamt all seinen Leistungen wiegen nicht die geringste Regung der Liebe zu Gott auf. Sie gehört einer unendlich viel höheren Ordnung an.«³ Hildegard und Pascal – zwei Philosophen der Liebe? »Ja«, so mag man antworten und sogleich ein beschwichtigendes »aber« hinzufügen. Denn schon diese wenigen Sätze – der mystisch begnadeten Ordensfrau aus dem 12. Jahrhundert und des, wie man allerspätestens durch das Memorial weiß, nicht weniger mystisch begnadeten Mathematikers und Philosophen aus dem 17. Jahrhundert – weisen in aller Deutlichkeit auf die Zwiespältigkeit hin, die darin liegt, *philosophisch* von Liebe zu sprechen: Wer wollte nicht im Denken Hildegard von Bingen eine Ontologie unter der Perspektive einer alles durchdringenden Liebe erblicken, eine Philo-sophia als Weisheit der Liebe? Aber, so wird der zeitgenössische Kritiker einwenden, daß hier von Liebe gesprochen werde, das sei doch längst keine Philosophie mehr. Wo sei denn die Imprägnur der Liebe auf »jedem Sein« zu sehen, wie erst recht ausweisbar und auf welche Weise solle man mit all dem, was dazu im Wi-

derspruch stehe, umgehen? Mit Haß, Gewalt, Ungerechtigkeit? Soll sich alles Böse einfachhin als *privatio amoris* enttarnen? Mit der Liebe, so wird man argumentieren, sei keine Philosophie zu machen, sie gehöre ins Feld der Psychologie, der Mystik, der Theologie vielleicht, der frömmelnden Beschauung, nicht aber in die klaren und lichten Gänge des Hauses, in dem die Philosophie Wohnung genommen habe. Wenn denn Hildegard von Liebe spreche, so müsse man resümieren, dann eben nicht als Philosophin, sondern als Mystikerin oder, bestenfalls, als Theologin – und es mag vielleicht manche geben, die hinzuzufügen versucht sind: als Frau. Als ob sich durch eine subtile Differenzierung verschiedener Perspektiven, die man einnehmen könne und aus denen heraus man in einer ganz bestimmten, vorgegebenen Weise sprechen und denken müsse – als ob man als Mensch, als Theologe oder als Philosoph je anders dächte und spräche –, oder durch einen billigen Sexismus ausräumen ließe, was mehr als Einbildung und Wunsch sein mag: die, vielleicht, wirklichere Wirklichkeit.

Pascal wird einige Jahrhunderte später sprechen, ein anerkannter Philosoph, aber die Liebe einer dritten Ordnung zuteilen, die eben nicht die Ordnung der irdischen Körper oder des Geistes mehr sei; er kann nicht mehr als Mensch des Geistes von dieser Liebe sprechen, sondern nur noch im Innenraum der erfahrenen Gnade und Liebe des Gottes, der sich als Liebe bezeugt. Und so wird man ähnlich sich zu Pascal äußern können: Habe der große Franzose, zweifelsfrei bedeutend auf dem Gebiete der Mathematik und Philosophie, nicht eben auch immer wieder Grenzen überschritten, immer wieder auch den Sprung in das Mystische, das Irrationale gewagt? Und gebe er diesen Sprung nicht sogar selbst zu? Warum solle man denn auch springen, warum sich riskieren, wenn die bequeme Treppe von Deduktion und Induktion Wahrheit und Geborgenheit verspricht und der Kierkegaardsche – und noch so einer, der seine Kapuzinaden zu Liebe und Glauben, Verzweiflung und Hoffnung nicht an sich halten konnte –, der Ruf des Dänen also zur Entscheidung, zur Wahl, zum Ernst sich freundlich, aber sehr bestimmt hinauskomplimentieren lasse? *Noli turbare!*

Und in der Tat: Zunächst scheint die Liebe in der Philosophie tatsächlich fehl am Platze. Kein Geringerer als Anselm von Canterbury hatte bereits im 11. Jahrhundert die Grenze zwischen Theologie und Philosophie im allokutionären Charakter der Theologie und im monologischen Charakter der Philosophie gesehen. Und heißt von Liebe zu reden nicht, sich in ein responsorisches Verhältnis zu begeben? Gewiß. Nur, ob das noch Philosophie oder bereits Theologie sei und ob es diese letzte, der wissenschaftlichen Systematik verpflichtete Frage nicht eigentlich erst sei, die die Grenze zum Absurden überschreite, viel eher vielleicht, als von Liebe zu handeln⁴ (gewiß nicht nur: zu sprechen!), das mag einmal in den Raum – der Philosophie! – gestellt sein. »Möge Gott dem Philosophen Einsicht geben in das, was vor allen Augen liegt«⁵, so sagt Ludwig Wittgenstein; und das ist – ein Gebet!

Zunächst scheint die Liebe in der Philosophie auch tatsächlich fehl am Platze. Fragt man – eine eigentlich schreckliche Frage, die nur den Ungeist, der sich mittlerweile in der Philosophie breitgemacht hat, zum Vorschein bringt – fragt man also danach, woher denn das bei Hildegard und Pascal aufgewiesene Liebesmotiv komme, als ob es, wie wir zu zeigen versuchen wollen, nicht von sich selbst her evident sei und sich als Phänomen dem, der zu sehen imstande sei, gebe, so wird man in der

Tat weniger auf die griechische Philosophie als auf die jüdisch-christliche Bibel, weniger auf Platons Symposium oder aristotelische Ethik als auf die Episteln des Apostel Paulus, weniger auf die vorsokratischen Spekulationen eines Hesiod oder eines Empedokles als auf johanneische Theologie und weniger auf römische Lebensklugheit als auf die Größen der Mystik von Augustinus über Meister Eckehard, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz oder Angelus Silesius bis hin zu Pierre Teilhard de Chardin oder Thomas Merton im 20. Jahrhundert verweisen müssen. Aber, so wird man noch einmal einzuwenden versucht sein, ein letzter, rühriger Versuch der Ehrenrettung, Eros sei doch ein Hauptwort der platonischen Philosophie, eines der schönsten Werke der Philosophie, ja, der Literaturgeschichte handle doch nur von dem, was die Griechen Eros nannten und was wir doch mit Liebe übersetzen. Doch bereits Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff hat darauf hingewiesen, daß, wenn auch Agape und Eros jeweils mit »Liebe« übersetzt würden, keinerlei Verwandtschaft zwischen diesen Begriffen gesucht werden dürfe.⁶

Wirft man jedoch einen genaueren Blick auf die Philosophiegeschichte⁷, so wird man feststellen, daß »Liebe« eine zentrale Rolle einnimmt. Angefangen von der vorsokratischen Philosophie, wo der Begriff bei Hesiod und Empedokles eine irrational-schöpferische Urkraft bezeichnet über die Rationalisierung im Rahmen der platonischen Ideenlehre (Eros als Verlangen nach dem Schönen, Guten und Wahren) bis hin zur Fundierung im zwischenmenschlichen Freundschaftsgeschehen in der aristotelischen Ethik, ja, bis Hegel und in unser Jahrhundert findet sich eine zentrale Bedeutung dessen, was wir Liebe nennen. Man findet ferner neben dem genannten *griechischen* Traditionsstrom einen *jüdisch-christlichen*, der einen ganz anderen Begriff von Liebe entwickelt. Dieser findet seinen Ausdruck darin, daß ein anderes Wort verwendet wird, das wir zwar wie das griechische Wort »Eros« mit »Liebe« übersetzen, das aber eine andere Bedeutung hat. Nicht mehr das vornehmlich durch die platonische und später durch die neuplatonische Philosophie konnotierte »Eros« findet in der jüdisch-christlichen Tradition Verwendung, sondern das im klassischen Griechisch vergleichsweise seltene Wort »Agape«. Von diesen zwei Begriffen und ihren verschiedenen Bedeutungen ausgehend könnte man sogar grundlegende Differenzen zwischen griechischem und jüdischem Denken erarbeiten. Soviel sei jedoch zusammenfassend erwähnt: Der Liebesbegriff der Griechen ist zunächst kosmologisch und dann metaphysisch verankert. Er bezeichnet eine ewige, göttliche schöpferische Kraft oder das Verlangen, das sich aus der Defizienz der Immanenz auf die transzendente Ideenwelt, in der sich ewige Wesenheiten verkörpern, richtet. Biblisch gesehen darf Liebe nicht im Rahmen kosmologischer Spekulation oder einer idealistischen Zwei-Welten-Lehre gesehen werden, sondern im Rahmen der als *Heilsgeschichte* begriffenen Geschichte Gottes mit seinem Volk oder der Selbstkundgabe Gottes in Jesus Christus – hier wird die Einheit von auf lebenspraktische Bewährung zielender Gottes- und Nächstenliebe deutlich. An die Stelle der griechischen *Liebe der Theorie* tritt die *Praxis der Liebe*. Daß Nygren, ähnlich wie auch Wilamowitz-Moellendorff, es sich zu einfach macht, wenn er eine scharfe Antithetik von Eros und Agape postuliert und zwischen beiden einen »Abgrund, der keinen unmittelbaren Übergang zuläßt«⁸, sieht, kann hier allenfalls am Rande vermerkt werden.

In den folgenden Jahrhunderten christlicher Theologiegeschichte kommt es –

eingebettet in den als Hellenisierung bezeichneten Assimilationsprozeß von griechischem und jüdisch-christlichem Denken – zu einem Zusammenfließen dieser beiden Traditionsströme. Was die Neuzeit betrifft, so dürfte folgende These plausibel sein: Mit dem Auseinanderbrechen der spätantiken und mittelalterlichen Allianz von Theologie und Philosophie zerbricht auch die selbstverständliche Weise, mit der die Tradition philosophisch von Liebe sprach. Der Rationalismus und der Empirismus der beginnenden Neuzeit vermögen kaum noch, dem Phänomen Liebe gerecht zu werden. Da Liebe als Neigung sich nicht gebieten lasse, genießt die *pathologische* Liebe als Empfindung in der praktischen Philosophie Kants gegenüber der Pflicht und der von ihr und dem Willen her verstandenen *praktischen* Liebe eine nur untergeordnete Rolle: »Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht, selbst, wenn dazu gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnahme; jene aber allein kann geboten werden.«⁹ Da Kant die Liebe nur positiv bewertet, insofern er sie als abkünftig von der Pflicht versteht, das heißt die praktische, positiv bewertete Liebe darin erblickt, daß jemand *gerne* seine Pflicht tut, fehlt bei ihm der Zugang zu einer Liebe, die nicht mehr als rein voluntatives Phänomen (miß-)verstanden wird, sondern in ihrem affektiven Charakter als *amor benevolentiae* ernstgenommen wird. Zu Recht bemerkt Michael Theunissen deshalb angesichts des mit Kant maximal erreichbaren »Niveaus ethischen Wohlgefallens«: »Wirklich human wäre unser Leben indes erst dann, wenn es in die Sphäre eines Handelns hinüberspielte, das weder rechtlich einklagbar noch ethisch zu fordern ist. In ihr ist das Größte zu Hause, von dem kaum noch jemand zu sprechen wagt: Liebe ... Dieses (scil. mit der Liebe verbundene, d. V.) rein zufallende, unintendierbare und in keiner Intentionserfüllung sich einstellende Glück spiegelt etwas von der Überschwenglichkeit einer Liebe wider, für die das deutsche Wort nur darum eine Chiffre sein kann, weil es der Subsumtion unter das Gute widersteht, indem es die Trennung von Eros und Agape, von caritas und amor, von Nächstenliebe und sinnlicher Liebe ignoriert.«¹⁰ Hier sei dann, so Theunissen weiter, am ehesten von Gnade zu sprechen. Es ist von daher auch ohne Zweifel dem zuzustimmen, was in ganz ähnlicher Weise Max Müller sah: daß die Definition der Achtung als desjenigen Gefühls, in dem sich die Würde der Person offenbare, sehr »sonderbar« sei; und zwar deshalb, »weil Kant das Phänomen eines apriorischen Gefühls sonst nicht kenne«.¹¹ Demnach erscheint es als eine Aufgabe der Gegenwart, neu innerhalb der Philosophie von Liebe zu sprechen, der Liebe, die so lange verbannt schien und heute vielleicht erst wieder, vor allem in der praktischen Philosophie, in ihrer vollen Bedeutung erkannt zu werden vermag.

War und ist aber in der Neuzeit von Liebe die Rede, so erscheint sie nicht mehr als ein zentrales Phänomen, von dem her sich die Ontologie, Gnoseologie, Anthropologie oder Ethik entfalten ließe, sondern oft als ein Phänomen neben anderen Phänomenen wie Haß, Neid oder Freude. Erst innerhalb des phänomenologischen Denkens wird es philosophisch zu einer wirklichen Renaissance der Liebe kommen – bei Edmund Husserl, Max Scheler, bei Edith Stein und bei Emmanuel Levinas. Selbstverständlich aber auch im Denken Martin Bubers, des »Denkers der Philia für unsere Zeit«¹², und Franz Rosenzweigs, der nicht als Phänomenologe im enge-

ren Sinne einer Schulzugehörigkeit, wohl aber im Sinne eines methodischen Verfahrens bezeichnet werden kann.

Wenn es aber heute bereits prinzipiell höchst problematisch zu sein scheint, als Philosoph von Liebe zu sprechen, wenn es eine nahezu magische Barriere gibt, die es dem Philosophen nur erlaubt, unter bestimmten Bedingungen – rein *deskriptiv* und einzig auf das bezogen, was alltagssprachlich als Liebe bezeichnet wird – von Liebe zu reden, wie soll es dann noch möglich sein, *normativ* von Liebe zu reden? Wenn schon der Blick auf die Welt aus der Perspektive der Liebe fragwürdig erscheint, wie soll dann der Appell, die Welt und den Menschen aus der Perspektive der Liebe heraus zu sehen, möglich sein. Wenn sich a priori eine Ontologie der Liebe desavouiert sehen muß, wie kann dann noch eine Ethik der Liebe entwickelt werden? Und kann es eine Ontologie der Liebe geben ohne die Bewährung in der Tat, ohne Ethik? – Jede Dichotomisierung von Ethik und Ontologie wird hier nämlich höchst fragwürdig.

So aber erscheint die Frage höchst zweifelhaft, die im Hintergrund unserer Überlegungen steht, ob man denn mit Kant bei der Achtung vor dem anderen Menschen stehenbleiben dürfe oder ob man auch im Rahmen der praktischen Philosophie von Liebe reden dürfe, einer Liebe, die orientierendes Maß sein soll, richtend im Sinne des Urteilens und Neuorientierens? Ohne Zweifel: Wenn denn die Menschen sich nach den Maßstäben kantischer Ethik verhielten, wenn denn der kategorische Imperativ Beachtung fände und sich ein Reich der *erfüllten* Pflichten dem anderen Menschen gegenüber verwirklicht sehen dürfte – viel, ja, Utopisches wäre erreicht. Was wir jedoch zu zeigen beabsichtigen, ist, daß sich das Reich der Liebe nicht nur als eine Steigerung jenes Reiches der Pflichten betrachtet werden darf, sondern daß jede (Re-)Formulierung des kategorischen Imperativs, wenn er denn heute noch möglich sein soll, auch in den Kategorien der Liebe formuliert sein muß, daß jegliche Ethik ohne eine Phänomenologie der Liebe, wie wir sie beispielsweise bei Franz Rosenzweig, Edith Stein oder Emmanuel Levinas formuliert sehen dürfen, zum Scheitern verurteilt ist.

Wollen wir nicht resigniert die Liebe den verzückten Mystikern oder dem verklärten Blick der Verliebten, den messenden, evaluierenden und analysierenden Emotionspsychologen oder Neurophysiologen oder schließlich den Theologen und einigen Grenzgängern zwischen den Disziplinen überlassen, ja, soll letztlich Liebe nicht degenerieren zu einem fröhlichkeitstrunkenen und jauchzenden »Seid umschlungen, Millionen!«, so darf die Philosophie sich nicht nur als Liebe zur Weisheit, sondern muß sich auch als Weisheit der Liebe, als Sophophilie, verstehen, es muß, um mit Gabriel Marcel zu sprechen, das Denken selbst liebend werden.

Wir dürfen einige Gefahren nicht übersehen. Die erste besteht darin, die Definition derart zu formulieren, daß unsere Ausgangsfrage, ob man denn nicht auch in der Philosophie nach Liebe fragen müsse und ob denn nicht zuletzt Liebe das Wortfahin aller praktischen Philosophie darstellen müsse, durch die Definition im positiven oder negativen Sinne schon beantwortet ist. Sei es, daß per definitionem diese Liebe nicht mehr um der Philosophie willen dem Logos der Philosophie überantwortet werden dürfe, oder sei es, daß die Liebe per definitionem wiederum selbstverständlich in die Philosophie gehört – weil immer schon von dieser Liebe gehandelt wurde. Diese zwei Alternativen zeigen an, wie unserer Frage die Spitze

genommen werden kann. Jenseits von Trivialität, die die Liebe in die Philosophie um den *Preis der Liebe* einführt, und der Überforderung der Philosophie, die die Liebe um den *Preis der Philosophie* plausibel zu machen sucht, soll vor der Vernunft verantwortet, d. h. philosophisch, von einer Liebe gesprochen werden, die sich nie gänzlich von der Vernunft einholen läßt, d. h. die Liebe bleibt.

Die zweite wird darin bestehen, einerseits in einen in seinen Behauptungen nicht mehr hinterfragbaren philosophischen Fideismus zu verfallen, andererseits Philosophie als in ihren Ergebnissen um Beweisbarkeit, nicht mehr nur um Ausweisbarkeit bemühte Wissenschaft mißzuverstehen. Die Aufgabe der Philosophie darf also nicht von einem mystizistischen, esoterischen oder irrationalen Denken übernommen werden, aber auch nicht anderen Wissenschaften überantwortet werden, die ihre je eigene Philosophie treiben. Nehmen wir einige Beispiele, so werden wir sehen, daß eine nicht mit einer nur *ibr* eigenen Aufgabe betraute, als von einer bestimmten Wissenschaft abkünftig verstandene Philosophie auch dem Phänomen Liebe nicht gerecht zu werden vermag: Eine naturalistische Philosophie wird die Liebe auf ein evolutionsbiologisch und ethologisch erklärbares Epiphänomen reduzieren, der Historizismus wird in der Liebe gleichfalls nur ein Epiphänomen sehen, das als historische Kraft vernachlässigbar und in seinen Äußerungen ohnehin nur relativ zu setzen sei, der Psychologismus wird sich mit der Liebe als Gefühl beschäftigen, zweifelsfrei viel intensiver als der Naturalismus und der Historizismus, aber jedoch nur im Rahmen eines Denkens, das den Weg von der Ethik zur Liebe, nicht aber von der Liebe zur Ethik begeht. Wir meinen, daß, um dieser Gefahr zu entgehen, es ein Rat sei, den Weg der *phänomenologischen* Philosophie, die von Husserl ja gerade in dem Bemühen, der Philosophie einen *ibr* eigenen Bereich zuzuweisen, und in Abgrenzung von Psychologismus, Naturalismus und Historizismus entwickelt wurde, zu beschreiten.

Da aber die Liebe sich nicht im Rückgang auf die transzendente Subjektivität in ihrer Phänomenalität voll entfalten läßt, sondern nur im Blick auf das gelebte Leben, das »lebendige Mitgehen mit dem echten Sinn des Lebens« und das »verstehende Sicheinfügen«¹³, so kann die Phänomenologie der Liebe nur eine *hermeneutische* Phänomenologie sein. Die Transzendentalphilosophie mit ihrer Gefahr, einzig vom *cogito* eines isoliert gedachten, die Welt konstituierenden Subjektes her zu denken, mithin dem methodischen Solipsismus zu verfallen, kann nur durch eine Phänomenologie des faktischen Lebens, die die Momente der Sterblichkeit, Verfallenheit und Leiblichkeit integriert, überwunden werden. Daß Liebe unter sterblichen, immer schon – um mit Kierkegaard zu sprechen – verzweifelte, endlichen und vom Leib gekennzeichneten Wesen sich je neu realisieren muß, daß sie immer und vielleicht sogar zumeist von Defizienz gekennzeichnet ist, damit mag, damit muß man zu rechnen haben. Das Bewußtsein um unsere Sterblichkeit darf aber in der Liebe nicht nur das immer bedrohte und bedingte Moment sehen, sondern das einzig Unbedingte, das die Kontingenz auf ein Absolutes hin zu überschreiten vermag. Von Gabriel Marcel ist überliefert, zu lieben, das bedeute zu sagen, *du* dürftest *nicht sterben*; und das Hohelied weiß: »Stark wie der Tod ist die Liebe.«¹⁴

Drittens darf nicht einer Liebe das Wort geredet werden, die nur einem romantisch verklärten Gefühl und ausschließlich der Tendenz, sich von der rationalen, das Gefühl vernachlässigenden Philosophie abzusetzen, entspringt, deren Wahrheit

aber in der praktisch-existentialen Haltung zu bewähren (Rosenzweig) nicht angestrebt wird. Liebe darf in der Philosophie nicht zu einem wenn auch noch so trauten Solipsismus zu zweit führen, sondern muß den Nächsten auch und gerade in der Fremde suchen. Diese Gefahr sah Franz Rosenzweig, als er die nicht im Gebet verwurzelte Liebestat blind nannte, aber durch das Gebet die menschliche Weltordnung gestiftet sah, die »die Liebe von der Gebundenheit an den Tastsinn der Hand« befreie und sie darin unterweise, das Nächste mit den Augen zu suchen.¹⁵

Das heißt ferner, daß die Philosophie als Philosophie der Liebe immer Martyrium sein muß, ein existentielles Zeugnisgeben, wie es sich im Leben all derer zeigt, die um der Liebe und – damit in eins – um der Wahrheit willen bis in den Tod gegangen sind. Bedeutet das aber nicht weiter, daß die hermeneutische Phänomenologie der Liebe zutiefst eine *fundamentalethische* Hermeneutik dessen, was Menschsein bedeute, ist, des Menschseins, das nie eine Angelegenheit des einzelnen ist, sondern immer schon als Begegnung geschieht? Descartes' »Cogito, ergo sum« gehört angesichts des Phänomens Liebe umformuliert in ein »Amo, ergo ago«, die wissenschaftstheoretische Erkenntnislehre durch eine die Wahrheit in der Liebe sich bewährend sehende, der Erlösung harrende messianische Erkenntnislehre wenn nicht ersetzt, so doch ergänzt, durch eine Erkenntnislehre, die sich schon anzukündigen scheint, wenn Augustinus eine Hermeneutik der Liebe entwickelt und ein enges Ineinander von Liebe und Wahrheit behauptet: »Ja, die Liebe, durch die sie gut sind, sagt ihnen, daß ich nicht lüge, wenn ich über mich bekenne, und diese Liebe in ihnen ist es, die mir glaubt.«¹⁶ Dies deshalb, so dürfen wir ergänzen, weil sich Augustins *Confessiones* erst in seiner *eigenen* tätigen und erkennenden Liebe bewähren, die die Liebe der anderen Menschen erkennt. Wenn denn Metaphysik noch Sinn machen solle, dann muß sie – zweifelsfrei ein dringendes Anliegen – von diesem Ausgangspunkt aus, als Metaphysik der Liebe, entwickelt werden und die Ansätze dazu in der Philosophie des 20. Jahrhunderts aufgreifen.¹⁷ Der Anspruch Levinas', daß seine Philosophie die Ontologie nicht destruiere, sondern sie erst zur eigentlichen Erkenntnis des Seins führe, weist in die Richtung einer Metaphysik der Liebe: »Das Sein nimmt jedoch, umgekehrt, erst von der Nähe (scil.: zum Anderen, d. V.) her seinen rechten Sinn an.«¹⁸

Es mag so sein, daß man jenseits dieser Methodik zwar von Liebe zu reden vermag, allerdings das Phänomen Liebe nicht in seiner vollen Bedeutung in den Blick bekommen wird. Da wird man beispielsweise in der analytischen Philosophie die Verwendung des Wortes »Liebe« untersuchen können, es vielleicht wegen seiner Polysemie für geradezu unbrauchbar erklären, man wird es mit Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität als eine Intention neben anderen vom alter ego her zu interpretieren oder in einer Heideggerschen Hermeneutik des Daseins einzig vom Dasein in seiner Jemeinigkeit her zu erklären versucht sein (vgl. beispielsweise die Analytik der Fürsorge in »Sein und Zeit«¹⁹), oder marxistischerseits als Gefühl denunzieren, das vom wirklich wesentlichen, dem um Gerechtigkeit bemühten Klassenkampf nur abhalte, klassenkämpferische Unmündigkeit protegiere oder gar in reaktionärer Weise der Religion eine Hintertüre eröffne und die Menschen traut in ihrem Privatissimum leben lasse – in dem Himmel voller Geigen, der auch nichts anderes sei als ein berauschendes, den Menschen von seiner eigentlichen Bestimmung fernhaltendes Opiat.

»Es ist eines der lustigsten Geheimnisse der Welt, daß alle Welt immerfort nach Gerechtigkeit schreit und Gnade meint.«²⁰

Rudolf Alexander Schröder

2. Noch einmal: Wieso Liebe?

»Als der Krieg aus war,« so formuliert Wolfgang Borchert, »kam der Soldat nach Hause. Aber er hatte kein Brot. Da sah er einen, der hatte Brot. Den schlug er tot. Du darfst doch keinen totschießen, sagte der Richter. Warum nicht, fragte der Soldat.«²¹ Was sich hier – in den Worten des jungen Kriegsheimkehrers – ausdrückt, darf als symptomatisch für die Situation des 20. Jahrhunderts gelesen werden: Inmitten einer »zerbrochenen Welt«²², in der in den Schützengräben des ersten Weltkriegs, in den Materialschlachten zwischen Verdun und Stalingrad, den Vernichtungslagern der Nationalsozialisten und Stalinisten jegliche Norm und Ordnung zerbrochen scheint, gibt es keine Orientierung mehr. Einzig die Frage, warum denn nicht, verbleibt auf dem Munde einer Generation, die sich, wie Odo Marquard betonte, in allem Bewußtsein, daß sich die Greuel des nationalsozialistischen Terrors nicht mehr wiederholen dürften, von allen dogmatischen Festlegungen distanzierte und zum Skeptizismus Zuflucht nahm.²³ Alle ethischen Systeme und Gedanken der Vergangenheit müssen sich zutiefst hinterfragt sehen. All die Rede von Ethos und Moral, von Gewissen und kategorischem Imperativ oder von Humanität und »Erziehung des Menschengeschlechtes« (Lessing) hatte sich, wie es schien, als unnützlich erwiesen. Nichts war verhindert worden, es schien sogar so, wie die Kritik Franz Rosenzweigs, Emmanuel Levinas' oder Karl R. Poppers an der »ganzen ehrwürdigen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena«²⁴ nahelegte, daß gerade in dieser Tradition die Wurzeln für die totalitaristischen Ideologien des 20. Jahrhunderts zu suchen seien. Ist es dann nicht nur konsequent, daß sich eine Kultur des ethischen Relativismus breitmacht? Sind das von der Postmoderne zum Schlachtruf erhobene Feyerabendsche »anything goes« oder die von Foucault propagierte, hellenistische Lebenskunst rekapitulierende »Ästhetik der Existenz« nicht die konsequenten Folgen einer Geschichte, die höchstselbst all das, was sich absolut setzte, relativierte?

Diese ethische Aporie der Gegenwart tritt noch verschärfter ins Auge, wenn man die paradoxe Ausgangssituation einer jeden zeitgenössischen Ethik betrachtet, die darin besteht, daß einerseits noch nie zuvor ein global verpflichtendes Ethos so notwendig war wie heute, andererseits gerade dies – ein universalisierbares Ethos der technologischen Zivilisation – noch niemals so unwahrscheinlich erschien wie heute.²⁵ Angesichts dieser Ausgangslage bleibt nur die Flucht in Willkür und Beliebigkeit oder die Suche nach einem *punctum inconcussum*, das es wieder möglich macht, jenseits von Relativismus und Dezisionismus die Frage, was man denn tun sollte, neu zu stellen und einer Antwort zuzuführen. Mithin läuft all dieses zweitgenannte Bemühen darauf hinaus, in tiefem Ernst zu fragen, wie denn der kategorische Imperativ vor den Weichenstellungen der Moderne neu zu formulieren sei.

Zwei bedeutende Wege haben sich in der zeitgenössischen Philosophie ausgeprägt, die sich um eine Reformulierung der kantischen Philosophie unter den philosophischen Bedingungen der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts bemühen. Zum einen das Konzept der transzendentalpragmatischen Transformation der kantischen Philosophie Karl-Otto Apels, der sich bemüht, Voraussetzungen des rationalen Diskurses aufzuweisen, die, selbst wenn man sie explizit (propositional) negierte, implizit (performativ) noch vorausgesetzt wären und somit vor dem Forum der argumentierenden Vernunft nicht mehr in Frage gestellt werden können – wie zum Beispiel der Anspruch auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit –, und so einen Ausgangspunkt zu finden, von dem her sich die Grundlagen einer rational nicht mehr hintergehbaren Ethik entwickeln ließen. Problematisch bleibt die tendenzielle Logozentrik dieses Unterfangens und die Gefahr, in einen Totalitarismus der nur noch argumentierenden Vernunft²⁶ zu verfallen. Da die Liebe in ihrem letzten Kern nicht mehr rational begründbar ist, hat die Transzendentalpragmatik nicht nur keine Freistelle für die Liebe, vielmehr muß sie die Liebe aus ihrem Konzept fernhalten, insofern die Basis das symmetrische, durch keinerlei emotionale Trübung »gefährdete« Verhältnis der Diskurspartner ist. Die der Transzendentalpragmatik zugrundeliegende Anthropologie verbleibt letztlich subjektivistisch und idealistisch gefärbt; man wird den Verdacht auch nicht los, daß all die Bemühungen, die Erkenntnisse der Philosophie des 19. und des 20. Jahrhunderts zu integrieren, nämlich die Einsicht in die Geschichtlichkeit, die Gesellschaftlichkeit, die Sterblichkeit und Leiblichkeit²⁷ des Menschen, weitestgehend ein wohlklingendes Lippenbekenntnis bleiben.

Ein anderer Weg scheint uns der zu sein, den in den Spuren Franz Rosenzweigs Emmanuel Levinas beschritten hat, dessen Philosophie eine Phänomenologie der in die Verantwortung für den anderen Menschen gerufenen Liebe ist. Sein Denken stellte den Fall einer fundamentalethisch-hermeneutischen Phänomenologie der Liebe dar, die als Reformulierung des kategorischen Imperativs nach Auschwitz betrachtet werden darf. Daß Levinas hier mehr sieht, kann nicht mehr bewiesen werden, wie auch die Liebe nicht mehr bewiesen, sondern nur noch ein-geföhlt werden kann.²⁸ Vielmehr gilt es, den Sprung in diese phänomenologische Analytik des Daseins in seiner Verantwortlichkeit nachzuvollziehen. Dann aber zeigt sich, daß der andere Mensch in seinem mich treffenden »Du darfst, ja, du kannst mich gar nicht töten!« und in seinem mich in die Verantwortung rufenden »Laß mich in meiner Sterblichkeit nicht allein, steh mir bei!« zur Liebe mahnt. Dieser Ruf in die Verantwortung, daß ich erwählt bin, ohne meine Erwählung übernehmen zu können²⁹, geschweige denn gewählt zu haben, dieses nicht mehr phänomenologisch gänzlich einholbare Phänomen, daß ich beröhrt werde, ohne das, was mich beröhrt, denken zu können³⁰, macht es mir unmöglich, nur bei der Achtung vor der Würde des anderen stehenzubleiben. Wenn es denn gilt, kategorisch einen Imperativ zu formulieren, so müssen wir in den Bereich dessen gehen, was uns einzig unbedingt verpflichtet, die Sphäre der nicht mehr um Ausgleich bemühten, sondern bedingungslosen Liebe, wir dürfen nicht bei der tendenziell rationalistischen und subjektivistischen Achtung verharren, sondern müssen um der Achtung vor der Würde der anderen Person willen zu lieben – versuchen. Denn die »Liebe ist die Bewegung«, so sah es Scheler, »in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte

trägt, zu dem für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht.«³¹ Diese Liebe, die einzig dem Menschen als *Person*³² gerecht wird, ist ein Wagnis, ein immer wieder scheiterndes und zur Verzweiflung führendes. Daß wir uns aber ringend darum bemühen, das kann uns niemand abnehmen, es verbleibt: schuldige Aufgabe. Aber so sind wir, ehe wir uns versahen, schon mitten bei der – unmöglichen – Definition der Liebe.

- * »Ich sah ein Mädchen von überaus strahlender Schönheit, mit einem solch blendenden Glanz auf seinem Antlitz leuchtend, daß ich ihm nicht voll in das Angesicht schauen konnte. ... Und ich hörte eine Stimme zu mir sprechen: Das Mädchen, das du siehst, ist die Liebe, die ihre Wohnung in der Ewigkeit hat.«³³
Hildegard von Bingen

3. Diesseits der Philosophie – die Liebe!

Wie geht das, um mit Klaus Hemmerle³⁴ zu fragen, nun eigentlich, Liebe? Bernhard Casper definiert Liebe als »Weise der bewußten und totalen Selbsterfahrung des sich in seiner geschichtlichen Darstellung selbst aufgegebenen Menschen.«³⁵ Michael Theunissen sieht das Geschehen der Liebe in »unendlicher Empfänglichkeit« gegeben. »Sie (scil.: die Liebe) ist durchaus, als was jeder sie versteht, der *sich* auf sie versteht: Hingabe. Das Sich-Einlassen glückt nur im Sich-Loslassen.«³⁶ Ausgehend von dieser ersten Annäherung an eine Definition wollen wir nun einige Merkmale dessen herausarbeiten, was unter Liebe verstanden sein soll. Dabei greifen wir teils auf das Denken von Emmanuel Levinas³⁷ zurück, dessen Philosophie als Phänomenologie des mit dem Auge der bedingungslosen Liebe betrachteten Antlitzes verstanden werden darf, aber auch auf Franz Rosenzweig, dem Levinas Wesentliches verdankt.

Wie und wo geschieht dieses *punctum inconcussum*, auf dessen Suche wir uns gemacht haben? In der Zeit, so mag man zaghaft antworten, wenn immer wieder schwindend und vergehend das Antlitz des Anderen uns trifft und anruft. Das eigentliche und verborgene Wesen der Zeit ist Liebe, wie das Wesen des Seins als Nähe sich verschenkt. Wie aber die Gegenwart immer schon Vergangenheit ist, sobald man sie als Gegenwart wahrnimmt, immer schon entschwunden und gegangen ist, so ist die Begegnung mit dem anderen Menschen immer schon geschehen, der Andere immer schon in seiner radikalen Anderheit vorbei und vergangen. Die Stelle, an der ich dem anderen Menschen begegne, dieser Ort, ja, vielmehr die *axis universi* ist keine Utopie, sondern ein Topos – Treff-punkt als Begegnung, ein nacktes Gesicht, Bitte. Ein Treffpunkt, der mit dem, das und den ich treffe, immer in die Vergangenheit schwindet und mich allein mit meinem Ruf, meiner Berufung zurückläßt. Ein Topos auch, der immer Utopie wird. Das Problem utopischen Den-

kens liegt dabei auf der Hand: Hier soll ja die Utopie Topos werden. Selbst in der Vorwegnahme der Zukunft wird hier alles noch auf verstehbare Gegenwart und beherrschbare Präsenz reduziert. Das jedoch ist die Sünde wider die Zeit – und ist diese aber nicht die größte, die Sünde gegen die Liebe? Deshalb wohl spricht Levinas von einer Eschatologie ohne Hoffnung. Hin-gabe als Auf-gabe. Hier beginnt Religionsphilosophie, praeparatio evangelii zu werden – Prolog zur Christologie.

Es ist diese Begegnung mit dem anderen Menschen, in der Liebe – nein: zu lieben – geschieht. Das »Schulden einer unbezahlbaren Schuld«³⁸ bedeutet die Demut der Liebe, verpflichtet zu sein, selbst noch das »Brot, in das ich gerade beißen will«³⁹, zu geben. In aller Unsicherheit gibt es ein Sicheres für den Menschen: »Er weiß nur, daß er lieben soll, und stets das Nächste und den Nächsten.«⁴⁰ Dieses Nächste und dieser Nächste dürfe der Mensch, so Rosenzweig, sich aber nicht aussuchen, es sei aber ein dem Menschen noch unsichtbares Gesetz⁴¹ wirksam, das ihm den Nächsten – ja: schenkt. Da der Nächste, der Andere jedoch »nur« Repräsentant ist, richtet sich die Liebe »in Wahrheit auf den Inbegriff Aller – Menschen und Dinge –, die jemals diesen Platz des ihr Nächsten einnehmen können, sie geht letztin auf alles, auf die Welt.«⁴² Edith Stein erblickt im Nächsten, den zu lieben geboten ist, nicht den, »den ich ›mag‹. Er ist ein jeder, der mir nahekomm, ohne Ausnahme.«⁴³ Die Liebe ist die Geste des bedingungslosen Ja zu ihrem Gegenüber, sie geht nicht vom Liebenden aus, sondern vom Geliebten: Das Objekt der Liebe ist der Liebende selbst, er ist passives, sich selbst hingebendes Subjekt im Sinne des von Emmanuel Levinas explizierten Su-jet-seins. Und letztlich: Es gibt nie *die* Liebe, sondern immer das Geschehen des auf Sinn setzenden Bejahens des geliebten Gegenübers, nicht das Bekenntnis zur Liebe, so sah Rosenzweig es bereits, sondern nur die Tat der Liebe machen sie aus, die Liebe, die Liebestat ist. Liebe ist so ein zutiefst vor der Zukunft zu verantwortendes Geschehen, ein Prozeß, der Leben und Zeit in eigentlichem, den Menschen betreffenden und nicht mehr rein physikalischen Sinne erst ermöglicht: »Das Verhältnis zum anderen ist die Abwesenheit des anderen; ... eine Abwesenheit, die die Zeit ist.«⁴⁴: In ihm findet erst authentische Selbsterfahrung statt. Liebe ist deshalb kein blinder Altruismus, sondern die Vollform des Egoismus, die das Ego nur nicht einzig von sich selbst her erfahrbar sein läßt, sondern in der Passivität des Angegangenseins von einem anderen, der nicht mein alter ego ist, sondern ganz anderer und mir erst ermöglicht, Ich zu sein. Deshalb stellt die Haltung der Liebe nicht den Egoismus in Frage, vielmehr verhilft sie ihm zu seinem vollen Recht. Levinas hat durch die ethische Fundierung der Subjektivität in der Verantwortung für den anderen Menschen neu zu zeigen vermocht, wie denn überhaupt noch vom Subjekt zu reden sei. Rosenzweig aber sah in der Liebe sogar den Menschen neu erschaffen sein: »Der Liebende, der sich in der Liebe preisgibt, wird in der Treue der Geliebten aufs neue geschaffen und nun auf immer.«⁴⁵ Liebe läßt sich nicht beweisen, sie läßt sich nur noch – lieben. »Es ist Unsinn, sagt die Vernunft. Es ist, was es ist, sagt die Liebe,«⁴⁶ so charakterisiert Erich Fried die Liebe – und das ist beileibe keine leere Tautologie, sondern – tautologische Lehre. Hier nun berühren wir das Geheimnis der Schöpfung aus dem Nichts – in die Fülle.

Wenn aber Franz Rosenzweig die Blindheit der Liebe nur durch das Gebet überwunden sieht, wenn Edith Stein die Gefahren der begrenzten »natürlichen Liebe« der unbegrenzten Liebe Christi gegenüberstellt⁴⁷, und schließlich Emmanuel Levi-

nas nicht von Verantwortung spricht, ohne von der in ihr aufleuchtenden Spur des Unendlichen zu sprechen, so wird auch deutlich, daß sich letztlich nicht nur *philosophisch* von Liebe reden lasse. Gerade weil die Erfahrung der Liebe in den Bereich der Gnade hineinspielt, weil die Liebe zum anderen Menschen nur darin fundiert sein kann, daß der Mensch sich in die gottgeliebte Seele und den Liebenden der Liebe des Nächsten¹⁸ scheidet, deshalb muß angesichts der Liebe von einem Unbedingten gesprochen werden, in dem erst die Liebe zu sich selbst findet, d. h. frei von jedem alltäglichen Egoismus den Weg zum Egoismus der Heiligen findet, die, je mehr sie sich hingeben, um so mehr werden, was sie sein sollen – Ordnung der Gnade, die sich nicht mehr bewerkstelligen läßt, sondern nur noch erhoffen, Liebe, die, so können wir mit Rosenzweig, Stein und Levinas sagen, immer im Blick auf die Erlösung hin gelebt werden müsse. Eine Phänomenologie der Liebe kann nur eine Phänomenologie des nicht mehr – selbst nicht kontrafaktisch – Antizipierbaren, eine Phänomenologie der Erlösung sein, ihr Maßstab nur das Wachsen des Menschen in der Entäußerung – das je größere Menschsein angesichts der Zerrformen des Hasses und der Gier. Hier aber zeigt sich, was Ethik eigentlich ist. Ein »Denken«, so Levinas, im Rückblick über »Totalität und Unendlichkeit«, »das zudem dem Unendlichen, das seinen Gedanken bildete, in verehrender Liebe entsprach«¹⁹, dieser Aus-satz des Ethikers als Einsatz für den anderen vor der Hoheit des Unendlichen, das ist – Liturgie. Und von hier her wäre weiteres zu sagen über Ethik als Liturgie. Geschieht denn nicht etwas Liturgisches, wenn und wo sich theoretische und praktische Vernunft unter dem Primat des ethischen Anspruches einen, d. h. vor der Hoheit der Güte beugen, knien, niederfallen? Weg zur Heiligkeit, wo immer sich Ethik in den Spuren der Gnade – bewährt. Liegt so die Wurzel der Ethik in gelebter Heiligkeit (und nicht mehr in pflichtenerfüllender Gutbürgerlichkeit), so bleibt der theologischen und philosophischen Ethik eine Hauptbürde – der Skandal, von heiligem Leben und der Begegnung mit der Güte zu erzählen. Wo ist die Ethik, die das Magnificat ernst nimmt, die wahrnimmt, daß die wahre *humanitas* die *humilitas ancilliae suae* ist?

Daß auch diese Liebe in einem Denken, das den unendlichen Gott an-denkt, *gebieten* werden könne, stellt für Franz Rosenzweig und auch für Emmanuel Levinas keine Frage dar: »Die Liebe zu Gott soll sich äußern in der Liebe zum Nächsten. Deshalb kann die Nächstenliebe geboten werden und muß geboten werden«²⁰, so Rosenzweig im »Stern der Erlösung«; und in einem Brief aus dem Jahr 1919 schreibt er: »Ist Liebe je ›frei‹? Ist sie nicht immer ein ›Zwang‹? ... Schlecht aber ist er (scil.: der Staat, d. V.) einzig deshalb, weil er nicht liebt. Zwänge er durch die Kraft der Liebe, so wäre er das Höchste.«²¹ Wird man so aber nicht dem Phänomen Mensch gerechter als jede Philosophie, die die Liebe als Empfindung pathologisch nennt?

Es könnte nun naheliegen, zwischen der Liebe und der Gerechtigkeit auf den ersten Blick einen Widerspruch zu sehen: Auf der einen Seite habe man die Ordnung des »*Suum cuique*«, der Gerechtigkeit, die um Ausgleich bemüht sei, auf der anderen Seite habe man die selbstlose Ordnung der Liebe, die um der Liebe willen die Gerechtigkeit und sich selbst opfert. Es wäre aber falsch, das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit so aufzufassen. Es handelt sich bei der Liebe und der Gerechtigkeit nicht um Alternativen, sondern um komplementäre Begriffe. Die Gerechtigkeit, so Jörg Splett, »bewahrt es (scil.: das Ganze durch das Nein zu seiner Vernei-

nung, d. V.) nur dann, wenn sie ihre eigene Vorläufigkeit kennt und bekennt, wenn sie also selbst daran leidet, »nur« Gerechtigkeit zu sein. Das heißt, sie bewahrt das Leben, um die Möglichkeit des *guten* Lebens zu bewahren; sie beschützt das Leben als die Möglichkeit der Liebe.«⁵²

Mit ganz ähnlichen Worten beschrieb Paul Ricoeur das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit: »Die Spannung, die wir«, so formuliert er, »anstelle der ursprünglichen Antinomie (scil.: von Liebe und Gerechtigkeit, d. V.) entdecken konnten, entspricht nicht der Aufhebung des Gegensatzes zwischen den beiden Logiken. Dennoch macht sie aus der Gerechtigkeit das notwendige Medium der Liebe: Gerade weil die Liebe supramoralisch ist, hat sie nur unter der Leitung der Gerechtigkeit Zugang zum praktischen und ethischen Bereich.«⁵³ Diese Ansätze wären noch weiter zu verfolgen; sinnvoll wäre es auch, das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit bei Levinas schärfer ins Auge zu fassen: Zeigt nicht »der Dritte«, daß auch Levinas das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit als ein zuletzt komplementäres, aber in der ursprünglicheren Dimension der asymmetrischen Verantwortung für den anderen Menschen fundiertes Verhältnis sah? Von dieser Diskussion her, die eine sehr differenzierte Verhältnisbestimmung von Liebe und Gerechtigkeit vornimmt, ließen sich auch neu die Fragen nach dem Verhältnis von alttestamentlicher und neutestamentlicher bzw. griechischer und jüdisch-christlicher Ethik stellen.

Es mag, so dürfen wir schließen, möglich sein, philosophisch neu von Liebe zu sprechen. Es darf nicht delegiert werden – an die Psychologie, die Mystik, die Theologie oder die Poesie, was phänomenologisch aufweisbar ist. Auch und gerade die Philosophie hat – um der Menschlichkeit des Menschen willen – zu berücksichtigen, was sich als wahrere Wahrheit, als Güte schenkt und gibt. Und ist die Güte nicht der eigentliche Komparativ von »gut«? Wie auch der Komparativ die eigentliche Sprachform einer Philosophie der Liebe sein mag, da weder Positiv noch Superlativ das Offene, Unabgeschlossene, auf ein stetes Mehr Verwiesene des Komparativ auszudrücken vermögen, sondern nur der Komparativ diesen Verweis auf Erfüllung und Vollendung – in einem: Erlösung – impliziert.⁵⁴

Daß dies leicht sei, eine Selbstverständlichkeit gar oder ein gutbürgerlich-spießiges Ziel, das das Denken der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts reanimierte? Kein Wort davon! Handelt es sich doch bei der Liebe um das Höchste und Letzte, das Heiligste und Schwerste; nicht berechenbar, vorhersehbar oder kalkulierbar ist die Liebe. Angesichts der Liebe ist unser Leben einzig eine Prüfung, eine Herausforderung an unsere Freiheit, der, keine Frage, nur die wenigsten genügen. Aber in diesen wenigen zeigt sich der einzige Sinn, der uns zu tragen vermag, heilige Weisung in der Nacht. Hinsichtlich dieser Situation der Prüfung, die uns bestimmt, erblickt Gabriel Marcel die Aufgabe des Priesters darin, »der Idee der Prüfung ihre volle Bedeutung wiederzugeben, was freilich nur in dem Maße möglich ist, als ich für ihn ein Du bin, als er gleichsam Verkörperung der Liebe ist.«⁵⁵ Daß wir in den Stunden der Prüfung einander in der Liebe ertragen⁵⁶, daß wir tatsächlich in der Liebe (scil.: Christi) bleiben⁵⁷, ja, vielleicht sogar einander priesterliche Menschen werden, das ist nicht Gegenstand des Wissens oder der Prognose. Dafür müssen wir angesichts unseres immer wahrscheinlicheren Scheiterns beten oder – weniger theologisch formuliert: darauf müssen wir die Karte unserer Hoffnung setzen. Es ist dies die Karte, von der letztlich alles abhängt.

ANMERKUNGEN

- 1 So Daisy gegenüber Behringer, der sich als einziger der Verwandlung in ein Nashorn widersetzt, in: E. Ionesco, *Die Nashörner*, in: *Zwei Stücke*. Frankfurt a. M./Hamburg 1964, S. 153.
- 2 Vgl. Hildegard von Bingen, *Geheimnis der Liebe*. Bilder von des Menschen leibhaftiger Not und Seligkeit, nach den Quellen übersetzt und bearbeitet von Heinrich Schipperges. Olten/Freiburg i. Br. 1957, S. 171.
- 3 Vgl. B. Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, übertr. u. hrsg. v. E. Wasmuth. Heidelberg 1946, S. 378 (Fragment 793).
- 4 Daß »von etwas handeln« immer mehr meint als »über etwas reden« und daß dieses alte Wort ein frühes Wissen der Sprache, daß Sprechen immer Handeln ist, zeigt, kann hier nur am Rande vermerkt sein.
- 5 Vgl. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, hrsg. v. G. H. von Wright in Zusammenarbeit mit H. Nyman. Frankfurt a. M. 1977, S. 121.
- 6 Vgl. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon I*, 1919, S. 384: »Ein kurzes scharfes Wort der Abwehr muß hier gegen das jetzt nicht mehr immer harmlose Mißverständnis stehen, das Platons Eros mit der Agape zusammenwirft, der Paulus den sog. Hymnus auf die Liebe 1 Kor 1,13 gewidmet hat ... Von Eros wußte der eine, von Agape der andere nichts, da konnten sie voneinander lernen, aber so, wie sie waren, würden sie es auch da nicht getan haben«, zit. n. A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Gütersloh 1954, S. 14.
- 7 Vgl. dazu: Artikel »Liebe«, in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5. Darmstadt 1980, Sp. 290 ff., u. B. Casper, Artikel »Liebe«, in: H. Krings/H. M. Baumgartner/C. Wild (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band 3, München 1973, S. 860–867; beide Artikel enthalten wertvolle Literaturhinweise. Vgl. für das Verhältnis von Agape, Eros und Philia auch A. Nygren, a. a. O.; H. Kuhn, *Eros – Philia – Agape*, in: H.-G. Gadamer/H. Kuhn (Hrsg.), *Philosophische Rundschau*. Tübingen 1954/55, S. 140–159, und J. B. Lotz, *Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape*, Frankfurt am Main 1971. Neuere Entwürfe zu einer Philosophie bzw. Theologie oder Phänomenologie der Liebe liegen vor mit den Werken von J. Pieper, *Über die Liebe*. München 1972, und B. Welte, *Dialektik der Liebe*. Frankfurt a. M. 1973.
- 8 Vgl. A. Nygren, *Eros und Agape*, a. a. O., S. 14. Wesentlich differenzierter sieht das Ineinander von Agape, Eros und auch Philia J. B. Lotz in seiner gedankenreichen Studie über »Die Stufen der Liebe«; Vgl. Ders., *Die Stufen der Liebe*, a. a. O., S. 149 ff. Lotz faßt folgendermaßen seine Gedanken zusammen (S. 155): »Die eine Liebe legt sich in die drei Weisen von Eros, Philia und Agape aus und erreicht allein so die Fülle dessen, was ihr Wesen an Möglichkeiten umschließt.«
- 9 Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: W. Weischedel (Hrsg.), *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Band IV der Werke in sechs Bänden. Darmstadt 1956, S. 25 f. (= BA 13 f.). Einer genaueren, auf das Werk Kants näher eingehenden Untersuchung müßte es überlassen sein, die Differenz von pathologischer und praktischer Liebe noch deutlicher zu machen.
- 10 Vgl. M. Theunissen, *Möglichkeiten des Philosophierens heute*, in: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M. 1991, S. 34.
- 11 Vgl. M. Müller, *Philosophische Anthropologie*, hrsg. von Wilhelm Vossenkuhl. Freiburg/München 1974, S. 161 f.
- 12 Vgl. H. Kuhn, *Eros – Philia – Agape*, a. a. O., S. 155. Es ist noch darauf zu verweisen, daß Kuhn z. B. bei Solowjew, Berdiajew und auch bei Freud eine Nähe zur klassischen Philosophie der Liebe sieht, auf die wir hier nicht näher eingehen können.
- 13 Vgl. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt a. M. 1993, S. 23 (= GA 58).

- 14 Vgl. Hld 8, 6; vgl. auch: F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M. ⁵1996, S. 222 ff.
- 15 Ebd., S. 298.
- 16 Vgl. Augustinus, *Confessiones*, eingeleit., übers. u. erl. v. Joseph Bernhart. München 1987, S. 490 (= X, 3,4) und S. 334 (= VII, 10, 16).
- 17 Wir können hier nur auf die Werke Hans Urs von Balthasars, Martin Bubers, Franz Fischers, Karl Jaspers', Emmanuel Levinas', Gabriel Marcel, Max Müllers, Franz Rosenzweigs, Max Schelers, Robert Spaemanns, Josef Piepers und Michael Theunissens verweisen.
- 18 Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München 1992, S. 53.
- 19 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen ¹⁵1979, S. 121 ff.
- 20 Vgl. R. A. Schröder, *Aphorismen und Reflexionen*. Auswahl und Nachwort von Richard Exner. Frankfurt a. M. 1977, S. 73.
- 21 Vgl. W. Borchert, *Lesebuchgeschichten*, in: *Gesammelte Werke*. Hamburg 1993, S. 317.
- 22 Vgl. G. Marcel, *Die zerbrochene Welt* (1933), in: *Schauspiele I*. Nürnberg 1962; Marcel zitiert aus diesem Stück selbst in: *Ders., Die zerbrochene Welt* (1949/50), in: *Werkauswahl*, hrsg. v. P. Grotzer u. S. Foelz, Band I: *Hoffnung in einer zerbrochenen Welt*. Paderborn u. a. 1992, S. 33 ff.
- 23 Vgl. Ernsthaft mit Wörtern spielen, Wandern, Schlafen, Hartmut Kuhlmann im Gespräch mit Odo Marquard, in: *Universitas 2* (1996), S. 180–193, S. 180.
- 24 Vgl. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, a. a. O., S. 13.
- 25 Das ist genau der Ausgangspunkt, der das Denken Karl-Otto Apels bestimmt. Vgl. K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in: *Transformation der Philosophie*, Band 2. Frankfurt a. M. ⁴1988, S. 358, und V. Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. Frankfurt a. M. 1990. Ganz ähnlich auch: H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M. ¹¹1993.
- 26 Selbst Ansätze, die der Frage nach dem Gefühl als Argument nachgehen, entgehen dieser Gefahr nicht; vgl. z. B.: A. Dorschel, *Gefühl als Argument?*, in: A. Dorschel u. a. (Hrsg.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, hrsg. v. A. Dorschel u. a. Frankfurt a. M. 1993, S. 167–186.
- 27 Vgl. dazu z. B.: W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg/München 1985, S. 19.
- 28 Es war übrigens Edith Stein, die ihre Dissertation über die Phänomenologie der Einfühlung schrieb.
- 29 Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a. a. O., S. 136.
- 30 Ebd., S. 225.
- 31 Vgl. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, hrsg. v. M. S. Frings. Bern/München 1973, S. 164.
- 32 Es zeigt sich hier, daß der Mangel des Apelschen Denkens im wesentlichen ein einseitig-intellektualistisches Mißverständnis der Person ist.
- 33 Vgl. Hildegard von Bingen, *Geheimnis der Liebe. Bilder von des Menschen leibhaftiger Not und Seligkeit*, a. a. O., S. 169.
- 34 Vgl. zum Beispiel: K. Hemmerle, *Glauben, wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums*. Freiburg ⁶1986.
- 35 Vgl. B. Casper, *Artikel »Liebe«*, a. a. O., S. 860.
- 36 Vgl. M. Theunissen, *Ho aiton lambanei. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins*, in: *Jesus – Ort der Erfahrung Gottes*. FS f. Bernhard Welte, hrsg. v. B. Casper. Freiburg i. Br. ²1977, S. 13–68, S. 60.
- 37 Wir müssen hier darauf verzichten, die Entwicklung des Liebesbegriffs bei Levinas von der

frühen Zentralstellung des Eros in »Die Zeit und der Andere« bis hin zum Spätwerk aufzuzeigen.

38 Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a. a. O., S. 127.

39 Ebd., S. 168.

40 Vgl. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, a. a. O., S. 269.

41 Ebd., S. 267.

42 Ebd., S. 243.

43 Vgl. E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, 1950, S. 410, zit. n. Dies., *Am Kreuze vermählt*. Zürich u. a. 1984, S. 78.

44 Vgl. E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*. Hamburg 1984, S. 61.

45 Vgl. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, a. a. O., S. 191.

46 Vgl. E. Fried, *Was es ist*, in: V. Kaukoreit/K. Wagenbach (Hrsg.), *Gesammelte Werke, Gedichte Band 3*. Berlin 1993, S. 35.

47 A. a. O., S. 108. Dort heißt es: »Die natürliche Liebe gilt diesem oder jenem, der uns ... verbunden oder ... nahesteht. Die anderen sind ›Fremde‹, die einen ›nichts angehen‹, einem eventuell sogar durch ihr Wesen widerwärtig sind, so daß man sie sich möglichst weit vom Leibe hält. Für die Christen gibt es keine ›fremden Menschen‹.«

48 Vgl. F. Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, a. a. O., S. 340.

49 Vgl. E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i. Br. ²1993, S. 11 f.

50 Vgl. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, a. a. O., S. 239.

51 Vgl. F. Rosenzweig, *Brief an Mawrik Kahn vom 22. Dezember 1919*, in: R. Rosenzweig/E. Rosenzweig-Scheinmann (Hrsg.), *Briefe und Tagebücher*, 2. Band: 1918–1929. Den Haag 1929 (= *Gesammelte Schriften I*), S. 656 f.

52 Vgl. J. Splett, *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen*. Frankfurt a. M. 1974, S. 96.

53 Vgl. P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit*, hrsg. v. O. Bayer. Tübingen 1990, S. 63 ff. Daß das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit auch Gabriel Marcel beschäftigte, zeigt sich in seinem philosophischen Testament; vgl. Ders.: *Mein philosophisches Testament*, in: *Werke III*, a. a. O., S. 319–328, S. 325 f.

54 H. U. von Balthasar, *Nachwort zur Übersetzung*, in: Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien*, Freiburg ¹1993, S. 115–117, zit. S. 115, hat den Komparativ als die »nach oben offene Steigerung«, als den »eigentlichen Lebens- und Denkrhythmus des Gründers der Gesellschaft Jesu, der, jedem statischen Positiv und Superlativ abhold, in der Unabschließbarkeit des Mehr das unterscheidend Göttliche ... und das unterscheidend Geschöpfliche Gott gegenüber ausgedrückt sieht«, bezeichnet.

55 Vgl. G. Marcel, *Metaphysisches Tagebuch*, in: *Werke*, Band II, a. a. O., S. 69.

56 Vgl. Eph 4,2.

57 Vgl. Joh 15,9.