

EBERHARD JÜNGEL · TÜBINGEN

## CARITAS FIDE FORMATA

*Die erste Enzyklika Benedikt XVI.*

*– gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen<sup>1</sup>*

Evangelische Theologen lesen päpstliche Enzykliken in der Regel mit einem gewissen Misstrauen. Ich bin ein evangelischer Theologe, also einer, der unter die Regel fällt. Doch keine Regel ohne Ausnahme! A posteriori kann es durchaus zur Korrektur des eigenen Vorverständnisses kommen – beim Studium authentischer theologischer Texte zumal. Im Blick auf solche Texte hatte schon Martin Luther gewusst: «gut Ding... oft lesen, das macht gelehrt ... und fromm dazu.»<sup>2</sup> Und so habe ich denn die erste Enzyklika Benedikt XVI. nicht nur einmal gelesen. Der Text hat mich nicht zuletzt deshalb angesprochen, weil er beim evangelischen Leser ein tiefgehendes und weitreichendes ökumenisches Einverständnis evoziert hat. Davon soll im Folgenden Mitteilung gemacht werden.

Ich konzentriere mich bei meiner amica exegesis auf den ersten Teil der Enzyklika und gehe auf den zweiten Teil nur kurz ein, ohne damit die Relevanz und das Gewicht des zweiten Teils relativieren zu wollen. Doch da dieser eine recht stringente Folgerung aus dem grundlegenden ersten Teil ist, mag es gerechtfertigt sein, wenn ich mich auf die grundlegenden Ausführungen der Enzyklika konzentriere.

### I. EINIGE VORAUSSETZUNGEN

#### *1. Ein authentischer Anfang*

Die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. richtet sich nicht nur «an die Bischöfe, an die Priester und Diakone» sowie «an die gottgeweihten Personen» der römisch-katholischen Kirche, sondern auch «an alle Christ-

*EBERHARD JÜNGEL, geb. 1934 in Magdeburg, war von 1966 bis 1969 Ordinarius für Systematische Theologie und Dogmengeschichte an der Universität Zürich. Seit 1969 Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie und Direktor des Instituts für Hermeneutik an der Universität Tübingen. Eberhard Jüngel gilt als einer der bedeutendsten und wirkungsmächtigsten deutschsprachigen Theologen unserer Zeit.*

gläubigen», ist also ihrem eigenen Selbstverständnis nach eine *ökumenische* Enzyklika. Folglich kann es dem Papst nur recht sein, wenn diese seine Enzyklika auch von evangelischen «Christgläubigen» aufmerksam gelesen, bedacht und kritisch gewürdigt wird. Attempo.

Dabei gehe ich davon aus, dass die erste Enzyklika eines Papstes nicht nur die Bedeutung einer *Initialzündung*, sondern zugleich *prinzipiellen* Rang hat. Das *principium* unterscheidet sich vom *initium* dadurch, dass es ein alles Folgende bestimmender, ja beherrschender, eben ein prinzipieller Anfang ist. Und so fragen sich nicht nur die Vatikanologen: Wie und womit fängt der Papst an, wenn er mit einem ersten theologischen Rundschreiben sein Lehramt ausübt?

Authentische theologische Anfänge sind freilich niemals absolute Anfänge. Sie rekurren vielmehr auf jenen Anfang, den keine Theologie *setzen*, sondern dem sie nur *nachdenken* kann. Genuin theologische Anfänge fangen mit jenem Anfang an, den der ewige Anfänger, den Gott selbst gemacht hat.

Die erste Enzyklika Benedikt XVI. *ist* ein authentischer theologischer Anfang. Fängt sie doch selber mit jener biblischen Aussage an, die die *Summe des Evangeliums* zur Sprache bringt und die als kürzester und präzisester Ausdruck des Wesens des Christentums gelten kann: *Gott ist Liebe*. Nicht nur der Titel, sondern auch der erste Satz der Enzyklika «zitiert» diesen neutestamentlichen Satz. Doch das «Zitat» will nicht als Motto gelesen werden, sondern will – wie im 1. Johannesbrief! – als *Anrede* verstanden werden, die vernommen zu haben dann im Folgenden bezeugt wird. Insofern hat der neutestamentliche Satz über seine semantische Bedeutung hinaus pragmatische Funktion: er qualifiziert die mit der Stimme des Papstes redende *ecclesia docens* als eine Kirche, die zuvor auf Gottes Wort *gehört* hat, also primär *ecclesia audiens* ist.

Der Papst denkt jenem neutestamentlichen Satz *meditierend* nach. Der *modus loquendi* der Enzyklika ist der einer *theologischen Meditation*, was freilich analytische Unterscheidungskraft keineswegs ausschließt. Wer sich auf diesen Text einlässt, wird diesen *modus loquendi* theologicus hermeneutisch in Anschlag zu bringen haben. Der Papst meditiert einen Satz, der den christlichen Glauben auf den Punkt bringt. Seine Enzyklika weiß zudem um die *Anfechtungen*, denen der Glaube angesichts des in der Weltgeschichte – und selbst in der Kirchengeschichte! – oft so verborgenen Wirkens Gottes ausgesetzt ist. Auch deshalb betont die Enzyklika die Bedeutung des *Gebetes*. Insofern steht der päpstliche Text in jener monastischen Tradition, die *oratio*, *meditatio* und *tentatio* als die Konstitutiva der – jedem Christen zugemuteten – theologischen Existenz behauptet und der sich auch die reformatorische Theologie verbunden weiß.<sup>3</sup>

## 2. Universaler Wahrheitsanspruch

Die Aussage *Gott ist Liebe* steht im 4. Kapitel des 1. Johannesbriefs. Sie steht dort gleich zweimal: zunächst in einem Nebensatz (1. Joh 4,8), um dann als Hauptsatz (1. Joh 4,16) wiederholt zu werden. Behauptet wird, was die Christen glauben. Es handelt sich also um eine *assertio fidei*, deren Wahrheitsanspruch allerdings – genau so wie die ihnen in ihrer definitiven Art analog gebauten Aussagen *Gott ist Licht* (1. Joh 1,5) und *Gott ist Geist* (Joh 4,24) – auch der Vernunft zugemutet werden kann und soll. Denn was der christliche Glaube behauptet, gilt allen vernünftigen Lebewesen, muss folglich auch von allen Menschen – und allen Engeln! – nachvollzogen werden können.

Die Enzyklika betont denn auch, dass die «Begegnung mit den sichtbaren Erscheinungen der Liebe Gottes ... auch unseren Willen und unseren Verstand auf den Plan» ruft.<sup>4</sup> Die Liebe, die Gott ist, mag immer wieder als amour fou erfahren werden. Doch sie ist gerade in ihrer Ver-rücktheit und in ihrer ent-rückenden Kraft zutiefst vernünftig. Wenn die Vernunft ihre eigene Tiefendimension nicht ausblendet, sondern bejaht, kann sie verstehen, dass Gott Liebe ist.

Doch wenn die Vernunft, ohne damit zugleich den Glauben als das Andere der Vernunft zu bejahen, diese Wahrheit usurpiert und vorbehaltlos die Liebe göttlich nennt, wenn sie gar nur der Liebe den Status eines Subjekts, und dem Göttlichen nur noch den Status eines Prädikats zuerkennt<sup>5</sup>, dann beginnt die pathologische Schwärmerei der Vernunft, die die christliche Theologie und die eine wirklich kritische Philosophie als Selbstentstellung der Vernunft bekämpfen: mit dem Ziel, die Vernunft zur Vernunft zu bringen.

Benedikt XVI. hat eine solche «Reinigung der Vernunft» von der durch sie selbst erzeugten Unvernünftigkeit seit den Anfängen seiner theologischen Existenz gefordert, aber zugleich auch die pathologische Bedrohung der Religion durch den ihr benachbarten Aberglauben wahrgenommen und also auch einer Katharsis des Religiösen durch die Vernunft das Wort geredet. Evangelische Theologie stimmt dem nachdrücklich zu. Denn was dem Glauben an Vernunft vorenthalten wird, wird zwangsläufig durch Aberglauben ersetzt. Und was die Vernunft an Glauben verleugnet und verfehlt, ersetzt sie zwangsläufig durch Unverstand.

Das sind Einsichten, die zu den Voraussetzungen der päpstlichen Enzyklika gehören und die so etwas wie deren fundamentaltheologische Axiomatik darstellen. Wenn der Papst so intensiv darauf besteht, dass Glaube und Vernunft zusammengehören, und wenn er eben deshalb nicht nur auf die Pathologien des Religiösen hinweist – die durch den rechten Gebrauch der Vernunft vermieden bzw. therapiert werden können –, sondern auch

auf die selbstverschuldeten Pathologien einer eindimensional orientierten Vernunft aufmerksam macht und für einen Vernunftbegriff – oder sollte man besser sagen: für einen Gebrauch der Vernunft? – plädiert, der sich der Wirklichkeit des Religiösen nicht verschließt, darf er sich der Zustimmung evangelischer Theologie gewiss sein. Hatte doch schon F.D.E. Schleiermacher daran erinnert, dass «die Reformation ... das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so daß jener [der lebendige Glaube] nicht diese [die wissenschaftliche Forschung] hindert, und diese nicht jenen ausschließt». Sollte dies dennoch geschehen, so bedürfen wir nach Schleiermachers Urteil «noch einer anderen» Reformation, «wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge», auf dass Glaube und Vernunft, ohne ineinander zu fallen, zusammen finden; «gemahnt ist jeder genug, und zwiefach aufgefordert, zur Lösung etwas beizutragen, ist jeder, der an beiden zugleich, am Bau der Kirche und am Bau der Wissenschaft, irgend einen thätigen Antheil nimmt.»<sup>6</sup>

### 3. *Quaestio disputata*

Eine *quaestio disputata*, und zwar auch innerhalb der katholischen Theologie, bleibt allerdings die von Benedikt XVI. – in seiner Regensburger Vorlesung am 22. September 2006 erneut – vertretene Hypothese, dass eine innerhalb der Theologiegeschichte mehrfach – so von den Reformatoren und von der liberalen Theologie – geforderte «Enthellenisierung» des Christentums für die Diremption von Glaube und Vernunft verantwortlich zu machen ist und dass das daraus resultierende Verständnis Gottes mit dem angeblich nicht an die Vernunft gebundenen Gottesbegriff des Islam in einer Reihe zu stehen kommt.<sup>7</sup> Wirklich?

Schon das ist ja keineswegs ausgemacht, dass die Kritik der Reformatoren an der scholastischen Aristoteles-Rezeption einer antihellenistischen Einstellung geschuldet ist. Sie war jedenfalls kein Plädoyer für eine irrationale Theologie. Und Harnacks Misstrauen gegen eine angebliche «hellenistische» Verfremdung des «einfachen Glaubens» durch die kirchlichen Dogmen wurde und wird von maßgeblichen evangelischen Theologen keineswegs geteilt. Aber auch wenn man – wie u.a. auch ich selber – die (ja bereits in den biblischen Schriften einsetzende) Begegnung des biblisch gegründeten Glaubens mit dem griechischen Denken für einen überaus *glücklichen* Umstand hält, der es dem christlichen Glauben abverlangte, aber auch ermöglichte, seinen Wahrheitsanspruch denkend zu verantworten, so wird man doch zu bedenken haben, dass das sog. griechische Denken selber hochkomplex, also alles andere als eindimensional und eindeutig war. Nicht

zufällig gehören zu den Repräsentanten dieses Denkens Verteidiger *und* Gegner des christlichen Glaubens.

## II. DER TEXT

### 4. Der souveräne Indikativ göttlicher Liebe

Der ganze Text der Enzyklika will einen *souveränen Indikativ*, er will die *positive Option* des christlichen Glaubens zur Geltung bringen. Zwar ist im 1. Johannesbrief die zentrale Aussage *Gott ist Liebe* in einem *paränetischen* Kontext verortet. Dass wir einander lieben *sollen*, ja *müssen* – das ist spätestens seit dem dritten Kapitel des 1. Johannesbriefs der alles dominierende Duktus, innerhalb dessen dann – zunächst im Nebensatz und schließlich als Hauptsatz – der diesen Imperativ begründende souveräne Indikativ *Gott ist Liebe* aufleuchtet. Die Enzyklika hat das sich damit einstellende dogmatische Problem exegetisch sensibel wahrgenommen. Und es gehört zum erfrischenden theologischen Profil der Enzyklika (welches sowohl von der historisch-kritischen Auslegung des 1. Johannesbriefes wie von der konsequenten – unsere eigene Gegenwart erreichenden – theologischen Exegese bestimmt wird), dass geradezu penetrant darauf insistiert wird, der Imperativ des Liebesgebotes sei auf Grund jenes souveränen Indikativs nun eigentlich «nicht mehr ‹Gebot› von außen her ..., sondern geschenkte Erfahrung der Liebe von innen her».<sup>8</sup> Dass Gottes Wille zur Liebe für sein menschliches Geschöpf kein «Fremdwille» bleibt, «den mir Gebote von außen auferlegen», wird mit der Erfahrung begründet, die Augustinus in der nicht nur rhetorisch, sondern auch sachlich überaus treffenden Aussage festgehalten hat, dass der Gott, der höher ist als mein Höchstes (*superior summo meo*), mir näher kommt, als ich mir selber nahe zu sein vermag (*interior intimo meo*).<sup>9</sup>

Das ist ein für eine päpstliche Enzyklika ungewöhnliches – gewiss auch dem Problembewusstsein des früheren Theologieprofessors geschuldetes – Profil. Und es ist ein glasklares theologisches Votum für die Freiheit, ohne die es keine wahre Liebe gibt. *Befohlene* Liebe wäre Vergewaltigung zur Liebe und also das strikte Gegenteil von Liebe. Es kennzeichnet den theologischen Charakter der Enzyklika, dass sie den christlichen Glauben nicht von Verboten und Negationen – und seien sie noch so ponderabel – her, sondern von einer positiven Option und Affirmation her zur Geltung bringt. Martin Luther hat diesen Grundsatz des christlichen Glaubens in seiner überaus anschaulichen Sprache einmal so formuliert: «Wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müsste er ein solches Bild treffen, das eitel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und eine Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet». Ja, Gott ist nach Luther

«ein glühender Backofen voller Liebe».<sup>10</sup> Gewiss, in einem solchen Backofen ist es brennend heiß. Doch was aus ihm herauskommt, ist Lebensbrot, das zu essen niemandem *befohlen* werden muss.

### 5. Die Vieldeutigkeit des Wortes Liebe

Nicht erst die päpstliche Enzyklika hat auf die *Polysemie* aufmerksam gemacht, die dem deutschen Wort *Liebe* – aber doch auch schon dem griechischen *ἔρως* – eigentümlich ist und zu der Frage Anlass gibt, was denn nun in Wahrheit *Liebe* genannt zu werden verdient. Die der Liebe auf den Grund gehenden – oder sagen wir vorsichtiger: die ihr auf den Grund gehen wollenden – Denkversuche unterscheiden: zwischen *Eros* und *Agape*, zwischen dem *amor concupiscentiae* und dem *amor benevolentiae* (*amor amicitiae*), zwischen *need-love* und *gift-love*. Selbst der *Eros* ist seinerseits vieldeutig. Schon in Plutarchs Dialog *Ἐρῶτικὸς* (*Amatorius*) «werden heterogene und schwierig miteinander zu vereinbarende *Eros*-Begriffe gegeneinander ausgespielt».<sup>11</sup> Die päpstliche Enzyklika erinnert gleich am Anfang an diese Polysemie. Sie weiß um «die Bedeutungsvielfalt des Wortes *Liebe*».<sup>12</sup> Und sie weiß, dass es nicht nur um die Bedeutungsvielfalt eines *Wortes*, sondern um die Ambivalenz des mit diesem Wort benannten *Phänomens* geht.

Dabei überrascht, dass ausgerechnet eine päpstliche Enzyklika «die Liebe zwischen Mann und Frau ... als ... Urtypus von Liebe schlechthin»<sup>13</sup> bejaht. Die Enzyklika kennt, wenn sie die steile Aussage *Gott ist Liebe* zu verstehen versucht, den überaus konkreten Sitz der Liebe im irdischen Leben. Sie schämt sich dieses auch die menschliche Lust integrierenden Sitzes der Liebe im irdischen Leben nicht, setzt ihn vielmehr voraus, wenn sie zu verstehen sucht, was es heißt, dass *Gott* Liebe genannt zu werden verdient.

Auf die Polysemie des Wortes *Liebe* und auf die in der Mehrdeutigkeit des Wortes zum Ausdruck kommende Mehrdimensionalität des Phänomens *Liebe* geht die Enzyklika insoweit ein, als sie zwischen *Eros* und *Agape* und auf Grund dieser Unterscheidung dann noch einmal zwischen verschiedenen «Realisierungen» des *Eros* unterscheidet. Dabei schreckt die Enzyklika keineswegs vor der «heidnischen» Auffassung zurück, dass *Eros* «irgendwie mit dem Göttlichen zu tun hat».<sup>14</sup> Die Wendung erinnert an die Behauptung des platonischen Sokrates im Dialog *Phaidros* (242 E), der *Eros* sei ein «Gott oder etwas Göttliches» (*yeðw<sup>3</sup> ti yeÿon*).

Die Enzyklika begründet die Affinität des menschlichen *Eros* «mit dem Göttlichen» damit, dass der *Eros* «Unendlichkeit, Ewigkeit – das Größere und ganz andere gegenüber dem Alltag unseres Daseins» – verheißt.<sup>15</sup> Doch davon wird eine «falsche Vergöttlichung des *Eros*» unterschieden, die diesen «seiner Würde» «beraubt» und ihn «entmenschlicht».<sup>16</sup> Eine solche «falsche Vergöttlichung des *Eros*» ereignet sich, wenn die «Übermächtigung durch

den Trieb»<sup>17</sup> die «Vereinigung mit dem Göttlichen»<sup>18</sup> bewirken soll. Gemeint ist diejenige «Übermächtigung durch den Trieb», die die dem Menschen wesentliche Einheit von Leib und Seele (Geist) zerreißt, statt sie zu stärken. Der zum *Eros* gehörende Trieb wird also nicht – wie so oft in der Kirchen- und Theologiegeschichte – verteufelt. Er wird nur dann kritisch beurteilt, wenn er die *Ganzheit* des Menschen problematisiert.

Doch nicht nur wenn der Leib, sondern auch wenn der Geist des Menschen absolut gesetzt wird, wird nach dem Urteil des Papstes der wahre *Eros* verfehlt: «Die Herausforderung durch den *Eros* ist dann bestanden», «wenn Leib und Seele zu innerer Einheit finden».<sup>19</sup> «Nur so kann Liebe – *Eros* – zu ihrer wahren Größe reifen».<sup>20</sup>

Zu dieser «wahren Größe» des *Eros* gehört durchaus auch das – allerdings pervertierbare – Moment der Ekstase. «*Eros* will uns zum Göttlichen hinreißen, uns über uns selbst hinausführen».<sup>21</sup> «Ja, Liebe ist ‚Ekstase‘, aber Ekstase nicht im Sinn des rauschhaften Augenblicks, sondern Ekstase als ständiger Weg aus dem in sich verschlossenen Ich zur Freigabe des Ich, zur Hingabe und so gerade zur Selbstfindung, ja, zur Findung Gottes».<sup>22</sup> Die Enzyklika erinnert mit dieser dem wahren *Eros* eigentümlichen Dialektik von ekstatischer Selbstentfernung und Selbstfindung an den *amor ek-statikus* der Mystiker, der in der *fides ek-statika* der Reformatoren seine Parallele (aber auch sein Kriterium) hat und der tiefen anthropologischen Einsicht Ausdruck gibt, dass das menschliche Ich nicht bei sich selbst zu sich selbst kommt, sondern sich selbst nur bei einem Anderen zu finden vermag.

Die Enzyklika geht allerdings davon aus, dass der *Eros* seine wahre Größe (Würde) in der Regel verfehlt und deshalb der «Heilung zu seiner wirklichen Größe hin»<sup>23</sup> bedarf. Er ist auf «einen Weg des Aufstiegs, der Verzichte, der Reinigungen und Heiligungen»<sup>24</sup> angewiesen. Auf diesem Weg kommt das geliebte Du dem liebenden Ich so nah, dass die zu jeder Liebe gehörende Selbstbezogenheit durch eine noch größere Selbstlosigkeit überboten wird: Die Liebe will «das Gute für den Geliebten» und wird dafür sogar «bereit zum Opfer».<sup>25</sup> Und wenn das geschieht, ist in der Bedeutungs- vielfalt des Wortes *Liebe* und in der Mehrdimensionalität des Phänomens *Liebe* diejenige Dimension dominant geworden, die das Neue Testament mit dem Ausdruck *Agape* zur Geltung bringt.

Sieht man von der in diesem Zusammenhang nicht unmissverständlichen Opferterminologie ab, so wird man eine große sachliche Nähe dieser Aussagen zu den paulinischen Ausführungen über die Liebe im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes konstatieren und diese Aussagen der Enzyklika als Fundament für ein ökumenisches Einverständnis über das, was in Wahrheit *Liebe* genannt zu werden verdient, begrüßen.

## 6. *Caritas fide formata.*

Die Enzyklika behauptet, dass *Agape* – im Unterschied zum die «weltliche» Liebe bezeichnenden *Eros* – «Ausdruck für die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe»<sup>26</sup> sei. Die Behauptung eröffnet eine ungewöhnliche ökumenische Perspektive. Denn Luther war gegen die – aus der aristotelisierenden Übersetzung von Gal 5,6 (πῦστιν δι' ἔργου ἀνεργουμένη) hervorgegangene – Rede von der *fides caritate formata* Sturm gelaufen und hatte ihr die Auffassung entgegengesetzt, dass die Liebe durch den Glauben geformt wird, so dass man von der *fides* als *forma caritatis* reden müsse.<sup>27</sup> Und nun begegnet uns in einer päpstlichen Enzyklika die Rede von der *caritas fide formata*! Welch eine ökumenische Annäherung! Im Blick auf das Jahrhundert lang kontroverstheologisch umstrittene Verhältnis von Glaube und Liebe hat die Enzyklika Benedikt XVI. ein tiefgreifendes Einverständnis freigelegt.<sup>28</sup>

## 7. *Eros und Agape*

Ökumenisches Einverständnis stellt sich wiederum ein, wenn die Enzyklika die *notwendige Unterscheidung* von *Eros* und *Agape* nicht zu einem *radikalen Gegensatz* hochgesteigert wissen will: zu einem Gegensatz, der dann das deutsche Wort *Liebe* nur noch als *äquivoke* Benennung von *Eros* und *Agape* zu verstehen erlaubt.

Solche die notwendige Unterscheidung von *Eros* und *Agape* zu einem alternativen Gegensatz hochsteigernden Theorien hat es vor allem in der protestantischen Theologie – aber nicht nur in ihr<sup>29</sup> – immer wieder gegeben. Im 20. Jahrhundert hat vor allem das Buch des schwedischen Lutheraners *Anders Nygren*, das 1954 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Eros und Agape* erschienen war<sup>30</sup>, die Unvereinbarkeit der – idealtypisch von Platon beschriebenen – sich selber vergöttlichenden, nämlich in die Sphäre des Göttlichen *aufsteigenden*, egozentrischen *eros*-Liebe mit der – im Neuen Testament bezeugten – sich selber hingebenden, nämlich zum Menschen *herabsteigenden*, selbstlosen *agape*-Liebe behauptet.

Als programmatisches Motto seines Werkes hat Nygren seinem Buch einen Satz aus der Platon-Interpretation des Altphilologen *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*<sup>31</sup> vorangestellt: «Wenn die deutsche Sprache so arm ist, daß sie in beiden Fällen Liebe sagt, haben die Begriffe doch darum nichts miteinander zu schaffen». Doch während von Wilamowitz-Moellendorff den von Platon gefeierten *Eros* und der von Paulus in 1. Kor 13 besungenen *Agape* auch nur «zu vergleichen» für «mehr als geschmacklos», ja «lächerlich» hält,<sup>32</sup> vergleicht Nygren unentwegt, um in *Eros* und *Agape* «zwei miteinander konkurrierende Grundmotive» zu diagnostizieren, «die das



ganze Leben prägen». Gemeinsam ist beiden nur der «Anspruch darauf, dem Verhältnis des Menschen zu dem Göttlichen Ausdruck zu geben» und damit «gestaltend in die Lebensführung des Menschen» einzugreifen.<sup>33</sup> Das aber tun sie im Sinne eines alternativen Gegensatzes, den Nygren sogar tabellarisch darstellen zu können meint.<sup>34</sup>

Auf Nygrens weltweit rezipierte Untersuchung habe ich hier deshalb hingewiesen, weil sie behauptet, dass die mit den Ausdrücken *Eros* und *Agape* benannten angeblich alternativen Liebesauffassungen im «klassischen katholischen Liebesgedanken» nun doch zu einer Synthese, der von Nygren so genannten «Caritassynthese», zusammengefügt worden seien und dass Martin Luther es als seine reformatorische «Hauptaufgabe betrachtet» habe, diesen sich aus «zwei einander aufhebende[n] Grundmotive[n]» aufbauenden «klassischen katholischen Liebesgedanken ... zu vernichten». Hat doch, so Nygren, «die katholische Liebeslehre nur wenig mit der spezifisch christlichen Liebe zu tun».<sup>35</sup> Demnach hätten wir es hier mit dem Angelpunkt der Auseinandersetzung zu tun, die dann zur Spaltung der abendländischen Christenheit geführt hat.

Nygren begründet seine steile Auffassung mit einem Rekurs auf die 28. These, die Luther für die Heidelberger Disputation 1518 formuliert hatte und die Nygren «als die schärfste Abgrenzung des Erosgedankens vom Agapegedanken» interpretiert.<sup>36</sup> Luther setzt in der Tat schroff gegeneinander: den amor Dei und den amor hominis. Während die Liebe des Menschen sich am Liebenswertem entzündet, findet die Liebe Gottes nichts ihm Liebenswertes vor, sondern schafft es: «Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili».<sup>37</sup> Der Unterschied zwischen dem zur Natur des Menschen gehörenden amor hominis und dem – von Luther auch als «amor crucis ex cruce natus»<sup>38</sup> bezeichneten – amor Dei ist von Luther zweifellos scharf herausgearbeitet worden.

Aber dass der eine amor den anderen ausschließt, sollte man dem Reformator nicht unterstellen. Es ist auch keineswegs nur der durch die Sünde pervertierte amor hominis, von dem gilt: fit a suo diligibili. Er gehört vielmehr zu den von Gott gegebenen und deshalb theologisch auf keinen Fall zu denunzierenden natürlichen Bedürfnissen des Menschen. Die Ursache dafür, dass eine junge Frau einen Mann und ein Mann eine Frau *begehrt*, «liegt darin: Kinder zu zeugen ist der Natur genauso tief eingepflanzt wie Essen und Trinken. Darum hat Gott uns den Leib, die Glieder, die Adern, den Samenerguß und alles, was dazugehört, gegeben und eingesetzt. Wer das nun abwehren und nicht zulassen will, was die Natur will und muß, was tut der anderes als zu verhindern, dass die Natur Natur sei?».<sup>39</sup>

Man wird, wenn man den amor hominis bis in seine sexuelle Dimension hinein als Werk *des Schöpfers* zu würdigen hat, ihn mit jener *schöpferischen* Liebe Gottes, die aus hässlichen Sündern schöne Menschen macht,<sup>40</sup> doch

wohl so zusammen denken müssen, dass bei aller noch so großen Unterschiedenheit zwischen beiden eine noch größere Gemeinsamkeit beider erkennbar wird. Der amor Dei hat zumindest weltliche Entsprechungen. Und es hätte Anders Nygren doch nachdenklich machen sollen, dass auch in einem so «weltlichen» Text wie *Robert Musils* Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*<sup>41</sup> dies immerhin als Frage erörtert wird: «Liebt man nun etwas, weil es schön ist, oder wird es schön, weil es geliebt wird?»<sup>42</sup> Kurzum: Die Luther-Interpretation des Lutheraners Nygren ist in ihrer Argumentation päpstlicher als der Papst – pardon: lutherischer als Luther selbst. Ihr Anspruch, genuin reformatorisch zu votieren, ist unhaltbar.

Übrigens hat selbst der auf die Unterscheidung von *Eros* und *Agape* eisern bestehende Karl Barth im Blick auf die Nygrensche Wahrnehmung des Verhältnisses von *Eros* und *Agape* kritisch von «überschärften Augen» geredet und der liebevollen Darstellung des *Eros* durch Heinrich Scholz<sup>43</sup> gegenüber Nygrens Aufstellungen wenigstens «halbblaut» den Vorzug geben zu müssen gemeint.<sup>44</sup> Barth kennt denn auch trotz aller notwendigen Unterscheidung einen dem *Eros* und der *Agape* «gemeinsamen Ort ... von dem sie beide herkommen»,<sup>45</sup> so dass schließlich im Blick auf das Verhältnis von *Eros* und *Agape* dann doch «ein *versöhnliches* Wort das letzte sein» kann und muss.<sup>46</sup> Umso merkwürdiger mutet allerdings Barths in anderem Zusammenhang aufgestellte Behauptung an: «Agape verhält sich zu Eros wie Mozart zu Beethoven. Was gäbe es da zu verwechseln?»<sup>47</sup> Wir wollen nicht fragen, was Mozart dazu sagen würde.

In der sich von den Lutheranissimi emanzipierenden, also genuin reformatorisch orientierten evangelischen Theologie werden jedenfalls jene Sätze der päpstlichen Enzyklika Zustimmung finden, die einen radikalen Gegensatz von *Eros* und *Agape* bestreiten und statt dessen dafür plädieren, dass «im letzten... ‹Liebe› eine einzige Wirklichkeit» sei, die allerdings «verschiedene Dimensionen» hat.<sup>48</sup> Dann drängt sich allerdings die Frage auf, inwiefern das wahre Wesen von Liebe sich gerade in der «rechte[n] Einheit» der «unterschiedlichen Dimensionen» verwirklicht?<sup>49</sup> Verspricht *Eros* «die große Verheißung des Glücks»<sup>50</sup> zu verwirklichen, und verspricht *Agape*, den Menschen selig zu machen, dann kann man dieselbe Frage auch so formulieren: Was hat des Menschen Glück mit seiner Seligkeit zu tun?

## 8. *Das mysterium caritatis als mysterium trinitatis*

Die Enzyklika gibt zur Beantwortung dieser Frage einen entscheidenden Hinweis. Benedikt XVI. schreibt: «Wenn *Eros* zunächst vor allem verlangend ... ist – Faszination durch die große Verheißung des Glücks – so wird er im Zugehen auf den anderen immer weniger nach sich selber fragen, immer

mehr das Glück des anderen wollen, immer mehr ... sich schenken, für ihn da sein wollen».<sup>51</sup> Demnach hätte der *Eros* in seinem unverstellten Wesen *dieselbe Struktur* wie die *Agape*: eine Struktur, die ich vorhin bereits auf die Formel gebracht habe, dass sich inmitten noch so großer Selbstbezogenheit eine immer noch größere Selbstlosigkeit ereignet.<sup>52</sup> Und das ist auch die Strukturformel, die dem neutestamentlichen Satz *Gott ist Liebe* zugrunde liegt. Dass ein liebendes Ich inmitten noch so großer Selbstbezogenheit einer immer noch größeren Selbstlosigkeit fähig ist und diese Fähigkeit auch «realisiert» – das ist das eigentliche Mysterium der Liebe, das nur die Liebenden selbst verstehen und das ihnen um so geheimnisvoller wird, je intensiver sie sich lieben. Der Satz *Deus caritas est* will dieses Mysterium der Liebe weder exklusiv für die Liebe zwischen Mensch und Mensch noch exklusiv für das trinitarische Selbstverhältnis Gottes reklamiert wissen. Vielmehr gilt: «Im Ereignis der Liebe teilen Gott und Mensch dasselbe Geheimnis».<sup>53</sup> Denn im Ereignis der Liebe entsprechen die einander liebenden Menschen dem Sein des dreieinigen Gottes, der ganz und gar und restlos Liebe ist.

Die Enzyklika rekurriert ihrerseits auf das *mysterium trinitatis*, indem sie – in johanneischer Sprache – auf Jesus Christus als «fleischgewordene Liebe Gottes» zu sprechen kommt und damit das thematisiert, was Luther den amor crucis genannt hatte. Und der protestantische Leser wird denn auch sofort an Luthers theologia crucis erinnert, wenn er liest, dass im Kreuzestod Jesu Christi «sich jene Wende Gottes gegen sich selbst» vollzogen hat, in der Gott «sich verschenkt, um den Menschen ... zu retten – Liebe in ihrer radikalsten Form».<sup>54</sup> Dass von einer «Wende Gottes gegen sich selbst» die Rede ist, erinnert an den von Goethe in *Dichtung und Wahrheit* zitierten «unheimlichen Spruch»: «Nemo contra deum nisi deus ipse»<sup>55</sup> – ein Satz, dessen Ursprung man in der Theologie Luthers vermutet hat, ohne ihn dort allerdings verifizieren zu können.

Wichtiger ist indessen, dass die Enzyklika behauptet, vom amor crucis her «definieren» zu können, «was Liebe ist».<sup>56</sup> Eine zünftige Definition erfolgt dann allerdings nicht. Doch dem sensiblen Leser ist klar, dass es genau jene die eigene Selbstbezogenheit überbietende Selbstlosigkeit – «Wende Gottes gegen sich selbst» – ist, die als Kurzdefinition der Liebe in Betracht kommt.

Trinitarisch ist die Gott als Liebe aussagende Definition insofern, als Gott schon in der immanenten Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist – alius, alius, alius – das Andersein in sich selbst bejaht, diese Gemeinschaft gegenseitigen Anderseins aber so zur Geltung bringt, dass die dem Menschen zugute kommende Selbstlosigkeit Gottes dessen trinitarische Selbstbezogenheit, ohne sie zu problematisieren, überbietet. Die «immanente Trinität» kommt in der «ökonomischen Trinität», der sich liebevoll auf sich selbst beziehende dreieinige Gott kommt in der Geschichte, in der Gott sich als Schöpfer, Versöhner und Erlöser seinem Geschöpf zuwendet, an sein Ziel.

Der sich selbst liebende dreieinige Gott und der sein Geschöpf – sein *sündiges* Geschöpf! – liebende Gott *widersprechen* sich also in der «Wende Gottes gegen sich selbst» keineswegs: non aliud! Vielmehr gilt: Gerade in diesem radikalen Vollzug seiner Liebe *entspricht* Gott sich selbst. So interpretiert jedenfalls der durch Augustinus, Luther und Karl Barth belehrte evangelische Theologe die Aussagen des Papstes. Und er tut es mit dem Anspruch, die päpstliche Enzyklika mit einiger Genauigkeit gelesen zu haben.

### 9. Die sakramentale Selbstvermittlung der fleischgewordenen Liebe Gottes

Die Enzyklika legt Wert darauf, dass die in Jesus Christus «fleischgewordene Liebe Gottes» ihre Adressaten auch wirklich erreicht. Deshalb wird die christologische Verifikation der sich verschenkenden Liebe Gottes nicht auf das *extra nos* geschehene Heilsgeschehen *illic et tunc* beschränkt. Zum amor crucis gehört vielmehr nach Auffassung Benedikt XVI. dessen *sakramentale Selbstvermittlung*. Dem Ereignis liebevoller «Hingabe hat Jesus bleibende Gegenwart verliehen durch die Einsetzung der Eucharistie», in der der ewige «Logos wirklich Speise für uns» wird. Dabei wird die Eucharistie als ein Geschehen interpretiert, in dem wir «nicht nur statisch den inkarnierten Logos» empfangen, sondern «in die Dynamik seiner Hingabe hinein genommen» werden. So wird aus «dem Gegenüber zu Gott ... durch die Gemeinschaft mit der Hingabe Jesu ... Vereinigung» mit Gott.<sup>57</sup>

Die alte Kontroverstheologie hätte diese Äußerungen sofort zum Anlass genommen, den garstigen breiten Graben zu beschwören, der evangelische und römisch-katholische Theologie voneinander trennt und for ever and ever zu trennen scheint. Und die vom Papst gewählten Formulierungen scheinen ja ihrerseits auf Abgrenzung gegenüber einer Sakramentsauffassung bedacht zu sein, die pointiert darauf besteht, dass die Glaubenden im sakramentalen Geschehen Empfangende und nur Empfangende sind. Das bisher konstatierte ökumenische Einverständnis droht nun doch zu zerbrechen.

Doch schon Goethes Faust hielt es für angebracht, sich selber zu ermahnen: «dass Deine Feder sich nicht übereile!»

Der junge, Augustins *De civitate* studierende Martin Luther hatte in den Spuren Augustins bereits den Tod Christi selber als sakramentales Geschehen verstanden,<sup>58</sup> in dem durch eben diesen Tod des Gottessohnes der Tod getötet wird.<sup>59</sup> Hätte das Sein Jesu Christi, hätte sein Tod keinen sakramentalen Charakter, dann bliebe sein Leben bei ihm und würde uns nichts helfen. So Luther etwa dreizehn Jahre später.<sup>60</sup> Und dass das Leben Jesu Christi uns zugute kommt, expliziert Luther im selben Zusammenhang mit der Erklärung: der Glaubende dürfe sich darauf verlassen, dass Christus mit seinem Tun und Leiden «deyn eygen sey»: er dürfe sich darauf so sehr verlassen, «als hättest du es getan, ja als wärest du derselbige Christus. Siehe ...,

das ist das große Feuer der Liebe Gottes zu uns; davon wird das Herz und Gewissen froh ...».<sup>61</sup>

Auch nach Luther weiß sich also der Glaubende «in den Hingabeakt Jesu» hineingezogen,<sup>62</sup> so dass man – zumindest halblaut – mit der Enzyklika von einer «Mystik» des sakramentalen Geschehens reden könnte, Dabei muss allerdings glasklar bleiben, dass die Glaubenden durch ein solches Hineingezogenwerden «in den Hingabeakt Jesu» in keiner Weise aktiv an ihrer Rechtfertigung beteiligt sind, sondern dass sie in der «Gemeinschaft mit der Hingabe Jesu», also in der «Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut» und der dadurch bewirkten «Vereinigung» mit Gott<sup>63</sup> *Empfangende und nur Empfangende* sind. Dass die Enzyklika dies auszusprechen entweder für überflüssig oder aber für theologisch unangemessen hält, zeigt, dass hier weiterhin ökumenischer Klärungsbedarf besteht.

Dies umso mehr, als doch gerade der Erkenntnis, dass das sakramental zu verstehende Ereignis des amor crucis uns zu Empfangenden macht, die der Enzyklika so wichtigen Einsicht entspringt, dass «das «Gebot» der Liebe überhaupt nur möglich» ist, weil «Liebe ... zuerst geschenkt wird».<sup>64</sup> Die *Zwanglosigkeit* des Liebesgebotes, an der der Enzyklika so sehr gelegen ist, ergibt sich aus der recht verstandenen sakramentalen Dimension der sich im Tode Christi hingebenden Liebe Gottes ganz von selbst. Denn wenn der Mensch Gott selbst empfangen hat, dann wird der derart Beschenkte «mit Lust» zum Täter der Liebe.<sup>65</sup> Und insofern kann auch der evangelische Christ der päpstlichen Enzyklika vorbehaltlos zustimmen, wenn sie, den *sozialen* Charakter der Eucharistie herausstellend, erklärt: «Ich kann Christus nicht allein für mich haben.»<sup>66</sup> Mein Lehrer Ernst Fuchs hat denselben Gedanken auf die Formel gebracht: «Der deus pro me ist der deus pro te.»<sup>67</sup>

### 10. Das die Liebe Gottes darstellende Handeln

Von dieser schon im souveränen Indikativ der sich verschenkenden Liebe gegebenen sozialen Dimension des Evangeliums her leuchtet auch unmittelbar ein, dass in der gottesdienstlichen Feier «Glaube, Kult und Ethos ... eine einzige Realität» bilden und die «übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos ... hier einfach dahin» fällt.<sup>68</sup> Paulus hat aus diesem Grund die gläubige Existenz, die in der Liebe werktätig wird und sich so im Alltag der Welt bewährt, ebenfalls als Gottesdienst – nämlich als *logikē latreûa* – bezeichnet (Röm 12,1) und dadurch auch terminologisch zum Ausdruck gebracht, wie sehr «Glaube, Kult und Ethos ... ineinander» greifen, wenn es zur «Begegnung mit Gottes *Agape*» kommt.<sup>69</sup>

Und so ist es denn auch plausibel, dass – wie die Enzyklika formuliert – «Gottes- und Nächstenliebe verschmelzen».<sup>70</sup> Luther hat es bis in den Wortlaut hinein genauso gesagt, wenn er im Blick auf das Gebot der Gottesliebe

und das Gebot der Nächstenliebe behauptet: «Also schmelzet Gott die zwei Gebote ineinander, dass es gleich ein Werk, eine Liebe ist».<sup>71</sup>

In der nachreformatorischen evangelischen Christenheit hat man allerdings gerade die paulinische Rede vom vernünftigen Gottesdienst im Alltag der Welt oft dahingehend missverstanden, dass in der «Heiligung» des «persönlichen, häuslichen, beruflichen Lebens» des Christen «sich der Zweck seines Daseins erschöpft». Die gottesdienstliche Feier indessen soll keine andere Funktion haben, als «den Christen zu diesem Ziel zu führen oder auf dem Weg dahin zu erhalten». So beschrieb am Anfang des vorigen Jahrhunderts *Julius Smend* die unter den evangelischen Christen herrschende Auffassung, um sie dann allerdings – im Rückgriff auf Schleiermacher – als «völlige Unterordnung der Religion unter die Sittlichkeit», ja als «Beugung des Gottesdienstes unter die Tyrannei der Ethik» scharf zu kritisieren.<sup>72</sup>

Die Situation hat sich seitdem grundlegend geändert. Man hat den – von Schleiermacher besonders präzise herausgearbeiteten – *darstellenden* Charakter des gottesdienstlichen Handelns in Predigt und Sakrament wiederentdeckt, den schon Luther im Sinne hatte, als er behauptete, der wahre Gottesdienst vollziehe sich da, wo man Gottes Werke unter uns wirken lässt.<sup>73</sup> Das gottesdienstliche Handeln der Kirche entspringt demnach einer – dem Verhalten Marias entsprechenden – kreativen Passivität, durch die die darzustellenden Werke Gottes zur Wirkung kommen. Das *darstellende* Handeln selber ist aber – im Unterschied zum darzustellenden Handeln Gottes – gerade kein *bewirkendes* Handeln. Indem es *nur darstellendes* Handeln ist, bleibt Gott selbst und er allein *der Wirkende*.

Das *darstellende* Handeln der gottesdienstlichen Gemeinde versetzt allerdings die den Gottesdienst feiernden Glaubenden ihrerseits in jene kreative Passivität des Empfangens, aus der dann das *bewirkende* Handeln der Christen hervorgeht, das Paulus als vernünftigen Gottesdienst im Alltag der Welt bezeichnet hatte. In der Tat: «Die übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos fällt hier einfach dahin».

Man wird das allerdings nicht nur von der Eucharistie, man wird das vom ganzen Gottesdienst behaupten müssen, in dem die christliche Gemeinde ja auch als *ecclesia audiens* und als *ecclesia docens*, also als hörende und predigende Kirche präsent ist. Dass diese Dimension des gottesdienstlichen Geschehens in der Enzyklika – jedenfalls in diesem Zusammenhang – sozusagen übersprungen wird<sup>74</sup>, befremdet den evangelischen Leser. Dies umso mehr, als die Enzyklika doch selber darauf besteht, dass es der *Logos* ist, der in der Person Jesu Christi «Speise für uns geworden» ist.<sup>75</sup> «Speise für uns» ist der fleischgewordene *Logos* auch, wenn er in der Gestalt der Predigt dargestellt und dargeboten wird. Man kann es auch so sagen: Nicht nur die Eucharistie, sondern auch die *viva vox evangelii* hat sakramentalen Charakter, lässt also das, wovon die *Rede* ist, im Herzen der Glaubenden

*Wirklichkeit* werden. Blendet man diese Dimension des gottesdienstlichen Geschehens nicht aus, stuft man es auch nicht zu einer defizienten Weise des gottesdienstlichen Geschehens herab, dann kann die päpstliche Enzyklika von protestantischer Seite auf ökumenisches Einverständnis rechnen. Und dass diese Erwartung berechtigt ist, ist insofern wohlbegründet, als auch die Enzyklika auf das *gesprochene Wort*, nämlich auf die *Gleichnisse Jesu* recurriert.<sup>76</sup> Was wäre auch die Liebe ohne die Sprache der Liebe? Und ist es nicht auch in der Eucharistie das zu den Elementen von Brot und Wein hinzutretende *verbum promissionis*, das das Sakrament konstituiert? Hat Augustinus nicht recht, wenn er behauptet: «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamque visibile verbum»?<sup>77</sup>

### 11. Ganz machende Liebe

Wenn das fleischgewordene Wort Gottes «die fleischgewordene Liebe Gottes» ist und wenn dies im gottesdienstlichen Geschehen so zur Darstellung kommt, dass die Glaubenden Liebende «im Vollsinn des Wortes» *Liebe* werden, dann wird der sich unentwegt zerstreue Mensch zum *totus homo*. In diesem Sinne erklärt die Enzyklika: «Zur Reife der Liebe gehört es, dass sie ... den Menschen sozusagen in seiner Ganzheit integriert».<sup>78</sup> Und zur Ganzheit des Menschen gehört, dass der Mensch *hört*, also ein *angesprochenes* und stets aufs Neue *anzusprechendes* Wesen ist. Gerade das ihn auf Gottes «fleischgewordene Liebe» ansprechende Wort ermöglicht es dem Glauben, den anderen Menschen «nicht mehr bloß mit meinen Augen ... anzusehen, sondern aus der Perspektive Jesu Christi heraus».<sup>79</sup> Erst dieser Perspektivenwechsel, der es dem menschlichen Ich ermöglicht, von sich selbst abzusehen, erst die Wahrnehmung des anderen Menschen und des eigenen Ich aus der Perspektive Jesu Christi konstituiert die Ganzheit des Menschen – sagt Benedikt XVI. und kann sich in dieser Hinsicht wiederum der Zustimmung reformatorischer Theologie gewiss sein.

Dabei ist allerdings vorausgesetzt, dass der Mensch – wie der dreieinige Gott, dessen Ebenbild er ist – ein *beziehungsreiches* Wesen ist, dass mithin auch seine Ganzheit *in praedicamento relationis* begriffen zu werden verlangt. Das Ich in seiner Ganzheit ist mehr als nur Ich. Es begreift sich selbst als Teil der Menschheit, ohne die das menschliche Ich nur ein Torso bliebe. Die Enzyklika betont denn auch, dass die Liebe Gottes des Vaters «die Menschheit ... zu einer einzigen Familie machen will» und dass «alles Handeln der Kirche Ausdruck» eben dieser «Liebe» ist, «die das ganzheitliche Wohl des Menschen anstrebt».<sup>80</sup>

Ob es zum ganzheitlichen Wohl des Menschen – und der Menschheit! – nicht auch gehören kann, dass zwei einander liebende Menschen aufgrund einer gewissenhaften und also auch vor Gott zu vertretenden Entscheidung

sich empfängnisverhütender Mittel bedienen, diese sich weltweit individual-ethisch und sozialetisch mit großer Dringlichkeit – Aids! – stellende Frage erörtert die Enzyklika leider nicht.

Die an der «fleischgewordenen Liebe Gottes» partizipierenden Glaubenden bezeugen diese Liebe durch ihr individuelles und durch ihr gemeinsames – kirchliches – Handeln, das seinerseits liebevolles Handeln oder, wie die Enzyklika formuliert, «Liebesdienst» ist.<sup>81</sup> Von diesem christlichen Liebesdienst handelt der zweite Teil der Enzyklika, die den «Dienst der Liebe» zusammen mit der «Feier der Sakramente» und der «Verkündigung von Gottes Wort» als den «dreifachen Auftrag» begreift, in dem sich das «Wesen der Kirche» ausdrückt.<sup>82</sup>

### 12. *Der Dienst der Liebe*

Dieser «Dienst der Liebe» kennt allerdings keine Grenzen. Er vollzieht sich innerhalb der Kirche an deren Gliedern, aber eben – der «Universalität der Liebe» entsprechend<sup>83</sup> – auch extra muros ecclesiae, und zwar ohne «Mittel für das» zu «sein, was man heute als Proselytismus bezeichnet. Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen.»<sup>84</sup>

Extra muros ecclesiae tritt der «Liebesdienst»<sup>85</sup> der Christen dem politischen Bemühen um eine «gerechte Ordnung der Gesellschaft und des Staates»<sup>86</sup> zur Seite, an dem die Kirche, die «Autonomie des weltlichen Bereichs»<sup>87</sup> respektierend, «auf dem Weg der Argumentation», also mit dem Geltendmachen von Vernunftgründen, und durch «Gewissensbildung in der Politik»<sup>88</sup> ebenfalls beteiligt ist. Dies aber, ohne dadurch den Liebesdienst der Kirche überflüssig zu machen. Dieser bleibt vielmehr das «opus proprium» der Kirche,<sup>89</sup> auf das der durch leibliche und seelische Not bedrohte Mensch angewiesen ist und das «auch in der gerechtesten Gesellschaft» notwendig bleibt.<sup>90</sup> Eine Ideologie, die die gesellschaftspolitische Ausstrahlung des christlichen Liebeshandelns als «systemstabilisierend denunziert», wird von der Enzyklika zu Recht als «eine Philosophie der Unmenschlichkeit» bezeichnet, die den «jetzt lebende(n) Mensch(en) ... dem Moloch Zukunft» zu opfern verlangt. Das Gute will jeweils *jetzt* getan werden, und zwar «unabhängig von Parteistrategien und -programmen», aber auch unabhängig von irgendeinem anderen – und sei es noch so frommen – Ziel. Deshalb fällt es der christlichen Liebe auch niemals ein, auf karitative Weise «dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen... Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe reden zu lassen». Und so gilt denn gegenüber sowohl den unfrommen wie gegenüber den scheinbar frommen Versuchen, die Liebe zu instrumentalisieren, der treffende Satz: Das Programm des Christen ... ist das «sehende Herz».<sup>91</sup>



Das sehende Herz aber weiß, dass dem der Liebe bedürftigen Menschen noch anderes notwendig ist «als bloße Aktion». Die Enzyklika sagt es in einer – hoffentlich auch die caritativen «Aktionisten» – überzeugenden Weise, wenn sie konstatiert: «Ich muss dem anderen ... nicht nur etwas von mir, sondern mich selbst geben». Und sie interpretiert wohltuend nüchtern, was das heißt: nämlich – nicht mehr, aber auch nicht weniger als – bei dem der Liebe Bedürftigen mit der eigenen Person anwesend zu sein.<sup>92</sup> Und weil das auch der gerechtfertigte Sünder aus eigener Kraft nur selten vermag, betont die Enzyklika die Ponderabilität des Gebetes.<sup>93</sup> Ja, sie ist selber eine eindringliche Ermutigung zum Gebet.

Ermutigenden Charakter hat die Enzyklika aber auch im Blick auf jene Zwiesprache mit Gott, die der *angefochtene* Glaube sucht. Dazu gehört die im Blick auf die vielen grauenhaften Ereignisse in der doch von Gott regierten Weltgeschichte sich aufdrängende, auch den Christen bedrängende Frage, «warum Gott» in solchen schrecklichen Ereignissen «seinen Arm zurückhält, anstatt einzugreifen»?<sup>94</sup> Hätte man die Enzyklika auch in dieser Hinsicht zur Kenntnis und ernst genommen, dann wäre die sich Benedikt XVI. in Auschwitz aus einem angefochtenen Herzen aufdrängende Frage, warum *Gott* damals geschwiegen habe, auf mehr Verständnis gestoßen und dann hätte sich die in den auf political correctness bedachten Medien sofort erhebende Kritik an dieser Frage wirklich erübrigt. Der Papst hat eine genuin biblische Frage gestellt. Wer das kritisiert, sollte sich daran erinnern, dass der Papst ein Christ ist.

### 13. Summa

Die sehr differenziert argumentierenden Ausführungen der Enzyklika über «Gerechtigkeit und Liebe» und über das «spezifische Profil der kirchlichen Liebestätigkeit» sind so etwas wie die Kurzfassung einer päpstlichen «Zwei-Reiche-Lehre», die auch der Lutheraner nicht nur mit lebhafter Zustimmung, sondern auch mit theologischem Gewinn liest, und die – wichtiger noch! – auch den Atheisten nachdenklich zu machen vermag.

Insofern ist die erste Enzyklika des derzeitigen Papstes eine über den von ihm selbst genannten Adressatenkreis – Bischöfe, Priester, Diakone, gottgeweihte Personen und alle Christgläubigen – hinausreichende urbi et orbi geltende Kundgebung und also selber ein nicht nur für die Glaubenden glaubwürdiges vestigium caritatis.

Und da diese Liebe nach Auffassung der Enzyklika «die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe»<sup>95</sup> ist, im Blick auf das Verhältnis von Glauben und Liebe aber, wie ich zu zeigen versucht habe, ein erstaunlich weitreichendes und tiefgreifendes ökumenisches Einverständnis existiert, darf denn doch gefragt werden, wann es wohl an der Zeit ist, eine von Jesus

Christus selbst initiierte und eben deshalb schon präsen- te ökumenische *filîa* auch amtlich wahrzunehmen und dann daraus die ekklesiologischen Konsequenzen zu ziehen. *tempus fugit...* Oder etwas biblischer formuliert (vgl. Kol 4,5): *in sapientia ambulate [non solum] ad eos, qui foris sunt, tempus redimentes ...*

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> BENEDICTI PP. XVI | SUMMI PONTIFICIS | LITTERAE ENCYCLICAE | *DEUS CARITAS EST* | EPISCOPIS | PRESBYTERIS ET DIACONIS | VIRIS ET MULIERIBUS CONSECRATIS | OMNIBUSQUE CHISTIFIDELIBUS LAICIS | DE CHRISTIANO AMORE. Ich beziehe mich in der Regel auf die deutsche Fassung: Enzyklika *DEUS CARITAS EST* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006. Vermutlich wird der deutsche Papst die Enzyklika zunächst auf deutsch niedergeschrieben haben, so dass diese Fassung mit dem Urtext identisch sein dürfte. Allerdings differieren die lateinische und die deutsche Fassung bereits im Titel der Enzyklika.

<sup>2</sup> *M. Luther*, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, WA 6, 461, 2f. Ich gebe die Texte Luthers in der Regel leicht modernisiert wieder.

<sup>3</sup> Vgl. *M. Luther*, Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften 1539, WA 50, 658ff.

<sup>4</sup> Nr. 17, a.a.O. 25.

<sup>5</sup> So kann man es bei Ludwig Feuerbach lesen. Vgl. *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums, Ausgabe in zwei Bänden, herausgegeben von *W. Schuffenhauer*, Band 1, 1956, 108f.: «Wie Gott sich selbst aufgeben aus Liebe, so sollen wir auch aus Liebe Gott aufgeben; denn *opfern wir nicht Gott der Liebe auf, so opfern wir die Liebe Gott auf...*». Feuerbach will denn auch den zwischen Gott und Mensch *unterscheidenden Glauben* der Gott und Mensch *identifizierenden Liebe* geopfert wissen.

<sup>6</sup> *F.D.E. Schleiermacher*, Über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke. Zweites Sendschreiben. KGA 1. Abt. Bd. 10, 1990,350f.

<sup>7</sup> Die evangelischen Christen hätten, wenn sie denn ihrerseits auf eine böswillige Rezeption der Regensburger Vorlesung des Papstes bedacht wären, sehr viel mehr Anlass zum Protest als die Muslime.

<sup>8</sup> Nr. 18, a.a.O. 27.

<sup>9</sup> Nr. 17, a.a.O. 26. Vgl. *A. Augustinus*, Confessiones III,6,11; CChr. SL 27, 32.

<sup>10</sup> *M. Luther*, Predigt am 9. Juni 1532, WA 36, 424, 17-19 und 425, 13.

<sup>11</sup> *J. Opsomer*, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie, in: *Plutarch*, Dialog über die Liebe, SAPERE X, 2006, 211.

<sup>12</sup> Nr. 2, a.a.O. 7.

<sup>13</sup> Nr. 2, a.a.O. 7.

<sup>14</sup> Nr. 5, a.a.O. 10.

<sup>15</sup> Nr. 5, a.a.O. 10.

<sup>16</sup> Nr. 4, a.a.O. 9.

<sup>17</sup> Nr. 5, a.a.O. 10.

<sup>18</sup> Nr. 4, a.a.O. 9.

<sup>19</sup> Nr. 5, a.a.O. 10.

<sup>20</sup> Nr. 5, a.a.O. 11.

<sup>21</sup> Nr. 5, a.a.O. 11.

<sup>22</sup> Nr. 6, a.a.O. 12. Wäre es nicht angemessen, hier ein «nur» einzufügen, also: Ekstase nicht nur im Sinn des rauschhaften Augenblicks? Denn nicht nur die erotische Liebe zweier Menschen, sondern auch die dem Glauben entspringende Liebe zwischen einem menschlichen Ich und dem dreimal heiligen Gott kann doch auch etwas von einem «rauschhaften Augenblick» haben, der seit Platon aus der Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses nicht mehr wegzudenken ist.

<sup>23</sup> Nr. 5, a.a.O. 10.

- <sup>24</sup> Nr. 5, a.a.O. 11.      <sup>25</sup> Nr. 6, a.a.O. 12.
- <sup>26</sup> Nr. 7, a.a.O. 13. In der lateinischen Fassung der Enzyklika heißt es etwas zurückhaltender: «*agape* tamquam amoris declaratio qui fide nititur eaque conformatur».
- <sup>27</sup> So interpretiert O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, <sup>2</sup>1983, 161, treffend die These Luthers (Zirkulardisputation de veste nuptiali, WA 39/I, 318, 16f.): «fides est ipsa forma et actus primus seu evntele, ceia charitatis». Vgl. auch G. Ebeling, Lutherstudien Bd. II, DISPUTATIO DE HOMINE. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20– 40, 1989, 505.
- <sup>28</sup> O. H. Pesch, a.a.O. 175, bringt dieses Einverständnis mit dem Satz «Der Glaube ist Kraft zur Liebe» zum Ausdruck: «Er ist *nicht nur* Kraft zur Liebe und auch nicht *meine* Kraft zur Liebe, sondern Gottes Kraft zur Liebe in uns – aber Kraft zur Liebe».
- <sup>29</sup> Immerhin hat schon *Augustinus* (De civ. Dei XIV, 28, CChrSL 48, 451) den bis zur Gottesverachtung reichenden amor sui, der die civitas terrena konstituiert, und den bis zur Selbstverachtung reichenden amor Dei, der die civitas caelestis konstituiert, im Sinne einer Alternative einander entgegengesetzt.
- <sup>30</sup> Die zweibändige schwedische Originalausgabe war bereits 1930 bzw. 1937 unter dem Titel *Den kristna kärkekstarken genom tiderna : Eros och agape* erschienen.
- <sup>31</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, Platon. Sein Leben und seine Werke. <sup>4</sup>1948, 303, Anm. 1.
- <sup>32</sup> Ebd.      <sup>33</sup> A.a.O. 141.      <sup>34</sup> Vgl. a.a.O. 142.      <sup>35</sup> A.a.O. 568.      <sup>36</sup> A.a.O. 570.
- <sup>37</sup> M. Luther, Heidelberger Disputation, WA 1, 365, 2f. = BoA 5, 391, 30f.
- <sup>38</sup> WA 1, 365, 13f. = BoA 5, 392, 10f.
- <sup>39</sup> M. Luther, Wider den falsch genannten geistlichen Stand..., WA 10 II, 156, 17–21. Vgl. dazu H. A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, 1982, 286–290.
- <sup>40</sup> Vgl. WA 1, 365, 11f. = BoA 5, 392, 7–9: «Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri».
- <sup>41</sup> R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, hg. v. A. Frisé, <sup>10</sup>1999, Bd. 2, 1112.
- <sup>42</sup> Vgl. dazu A. Käfer, «Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös». Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels, BzhTh 136, 2006, 291.
- <sup>43</sup> Vgl. H. Scholz, Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, 1929.
- <sup>44</sup> Vgl. K. Barth, KD IV/2, 837.
- <sup>45</sup> K. Barth, a.a.O. 839.      <sup>46</sup> K. Barth, a.a.O. 849.
- <sup>47</sup> K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, 1962, 219.
- <sup>48</sup> Nr. 8, a.a.O. 15.      <sup>49</sup> Vgl. Nr. 7, a.a.O. 14.      <sup>50</sup> Ebd.      <sup>51</sup> Ebd.
- <sup>52</sup> Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus, <sup>7</sup>2001, 435 u.ö.
- <sup>53</sup> Vgl. E. Jüngel, a.a.O. 538.      <sup>54</sup> Nr. 12, a.a.O. 20f.
- <sup>55</sup> J.W. von Goethe, Dichtung und Wahrheit, 4. Teil, 20. Buch, Weimarer Ausgabe Bd. 29, 1891, 177.
- <sup>56</sup> Nr. 12, a.a.O. 20f.      <sup>57</sup> Nr. 13, a.a.O. 21.
- <sup>58</sup> WA 9, 18, 19f. = BoA 5, 3,37–4,1f. «Crucifixio Christi Est sacramentum».
- <sup>59</sup> WA 9, 18, 27f. = BoA 5, 4, 8f.: «Ut Mors Christi redimat animam a morte, sic per mortem suam mortem momordit».
- <sup>60</sup> M. Luther, Vorrede zur Kirchenpostille, WA 10 I/1, 11, 8f.: «Seyn leben bleybt bey yhm und hilfft dyr noch nichts».
- <sup>61</sup> WA 10 I/1, 11, 14f.; 17–22      <sup>62</sup> Nr. 13, a.a.O. 21.      <sup>63</sup> Ebd.
- <sup>64</sup> Nr. 14, a.a.O. 22.
- <sup>65</sup> Vgl. M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, BoA 2, 24, 18 = WA 7,34,32.
- <sup>66</sup> Nr. 14, a.a.O. 22.
- <sup>67</sup> Vgl. E. Fuchs, Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament, 1965, 201f. u.ö.
- <sup>68</sup> Nr. 14, a.a.O. 22.
- <sup>69</sup> Nr. 14, a.a.O. 22.      <sup>70</sup> Nr. 15, a.a.O. 23.
- <sup>71</sup> M. Luther, Predigten des Jahres 1526, WA 20, 514,21f. In Rörers Nachschrift – a.a.O., 514. 2f. – heißt es: «Dilectio quam erga deum habeo, est eadem, quae est ad proximum».

<sup>72</sup> J. Smend, *Der evangelische Gottesdienst. Eine Liturgik nach evangelischen Grundsätzen*, 1904, 1 u. 8.

<sup>73</sup> Vgl. M. Luther, *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt*, WA 7, 595, 34f. = BoA 2, 180, 10f.: «niemand dienet aber got, denn wer yhn lessit sein got sein und seine werck in yhm wircken».

<sup>74</sup> Die Enzyklika kommt erst später auf den kerygmatischen Auftrag der Kirche zu sprechen.

<sup>75</sup> Nr. 13, a.a.O. 21.

<sup>76</sup> Vgl. Nr. 15, a.a.O. 22f.

<sup>77</sup> A. Augustinus, *Io. ev. tr.* 80, 3. CChr SL 36, 529. Zur unterschiedlichen Rezeption dieses Satzes in der Scholastik und bei Luther verweise ich auf meinen im Pontificio Ateneo S. Anselmo am 17. März 2005 vorgetragenen Text *Sakramentales Sein – in evangelischer Perspektive: Essere sacramentale in prospettiva evangelica. Testi tedeschi a fronte. Collana Lectiones Vagagginianae 2*, Cittadella Editrice, Assisi 2006

<sup>78</sup> Nr. 17, a.a.O. 25.      <sup>79</sup> Nr. 18, a.a.O. 26.      <sup>80</sup> Nr. 19, a.a.O. 29.      <sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Nr. 25, a.a.O. 33.      <sup>83</sup> Nr. 25, a.a.O. 33f.      <sup>84</sup> Nr. 31, a.a.O. 47.

<sup>85</sup> Nr. 19, a.a.O. 29.      <sup>86</sup> Nr. 27, a.a.O. 36.      <sup>87</sup> Nr. 28, a.a.O. 37.

<sup>88</sup> Nr. 28, a.a.O. 38. Die Nähe zur fünften These der *Barmer Theologischen Erklärung* überrascht. Dort heißt es, dass der Staat «nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens... für Recht und Frieden zu sorgen» hat. Vgl. *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen. Teilband 2* 1997, 262.

<sup>89</sup> Nr. 29, a.a.O. 41.      <sup>90</sup> Nr. 28, a.a.O. 39.      <sup>91</sup> Nr. 31, a.a.O. 46f.

<sup>92</sup> Nr. 34, a.a.O. 50.      <sup>93</sup> Nr. 36, a.a.O. 51f.

<sup>94</sup> Nr. 38, a.a.O. 53.      <sup>95</sup> Nr. 7, a.a.O. 13.