

Josef Pieper über Liebe und Selbstliebe – Eine Erwiderung an seine Kritiker (Teil 1¹)

Berthold Wald²

Resumo: O artigo analisa, em resposta aos críticos, algumas ideias de Josef Pieper em seu livro *Über die Liebe*, especialmente o amar a si mesmo.

Palavras Chave: Amor. amor de si. Josef Pieper.

Abstract: This paper, an answer to critics, examines some ideas of Josef Pieper in his book *On Love*, especially on love and Self-love.

Keywords: Love. Self-love. Pieper.

„Den Traktat über die Liebe, den schwersten und ohnehin bis zuletzt aufgesparten, hätte ich fast nicht mehr in Angriff zu nehmen gewagt. Nach mehr als einer Kapitulation vor dem ungeheuren Thema hatte ich den Freunden schon erklärt, er werde ungeschrieben bleiben.“³ Es hat beinahe vierzig Jahre des Nachdenkens und mehrfacher Anläufe bedurft, um die 1934 begonnene Reihe der sieben Haupttugenden mit dem Buch „Über die Liebe“ abzuschließen. Unklar war vor allem, ob das Phänomen Liebe überhaupt auf den Begriff zu bringen ist, sind es doch „auf den ersten Blick in der Tat sehr verschiedene Dinge, welche die deutsche Sprache mit dem einen Wort ‚Liebe‘ bezeichnet“ (300).⁴ Sind Liebe und Selbstliebe begrifflich als zusammengehörige Gestalten von Liebe zu fassen? Wird der Terminus „Liebe“ nicht äquivok gebraucht, wenn wir von „Selbstliebe“ sprechen? - Schwierigkeiten genug, das Thema auf sich beruhen zu lassen oder aber mit einem beherzten Zugriff für Klarheit zu sorgen durch eindeutige begriffliche Unterscheidungen. Doch solche Klarheit trägt: „In Wirklichkeit ist die Sache weit weniger simpel, als sie auf den ersten Blick aussehen mag.“⁵

Philosophie ist die Kunst der kritischen Unterscheidung, aber auch des Widerstands gegen sich aufdrängende Vereinfachungen. Pieper wie Lewis wurde bald klar, daß eine naheliegende Vereinfachung genau darin besteht, Liebe und Selbstliebe, aber auch Eros und Agape, als einander ausschließende Gegensätze aufzufassen. In meinem Beitrag werde ich mich auf die von Pieper vertretene Konvenienzthese beschränken. Mit deren zusammenhängender Darlegung verbinde ich die Hoffnung, einige notorische Mißverständnisse auszuräumen. Anschließend wird noch etwas zu

¹ Teil 2: *Notandum 31* - <http://www.hottopos.com/notand31/index.htm>.

² Prof. Dr. phil. habil. - Theologischen Fakultät Paderborn.

³ J. Pieper, Werke in acht Bänden (Hg. V. B. Wald), EB 2, Autobiographische Schriften, Hamburg 2003, S. 112.

⁴ J. Pieper, Über die Liebe; in: Pieper, Werke Bd. 4, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, Hamburg 1996, S. 300 (Seitenangaben aus „Über die Liebe“ sind im Text in Klammern angegeben). Der Befund ist in den alten Sprachen und anderen europäischen Kultursprachen weitgehend gleich (vgl. das ganze erste Kapitel, S. 298-313).

⁵ Ebd., S. 299. Auch C. S. Lewis berichtet von seiner anfänglichen Überzeugung, im ersten Zugriff schnell für Klarheit zu sorgen durch eindeutige Unterscheidungen. Im Durchdenken der Vielgestaltigkeit der Liebe gelangt er dann zu der Einsicht, daß es nicht eine einzige legitime Gestalt der Liebe gibt, sondern vier. Daher der Titel seines Buches: „The Four Loves“ (London 1960).

sagen sein über die Gründe der Mißdeutung. Ich beginne also mit der These Piepers und einer Zusammenfassung der Kritikpunkte (A.). Im zweiten Abschnitt (B.) wird es darum gehen, einzelne Aspekte der Konvienzthese in dem zugehörigen Kontext zu begründen und gegen Mißdeutungen zu verteidigen. Abschließend soll gezeigt werden, wie Kritik und Mißdeutung zusammenhängen mit einer bestimmten Konzeption von Philosophie und menschlicher Personalität. Bezugspunkt meiner Kritik sind die Beiträge von Jörg Splett und von Franziskus von Heereman in diesem Band.

A. Liebe und Selbstliebe: Konvienz oder Widerspruch?

I. Die Konvienzthese Piepers

1. Vorüberlegung über den Vorrang sprachlicher Vergewisserung.

„Omnis dilectio vel caritas est amor, sed non e converso.“ – „Alles liebende Entzücken wie alle Gottesliebe ist [zuerst] begehrende Liebe und nicht umgekehrt.“⁶ Dieser Satz aus der Summa theologica des Thomas von Aquin ist noch keine philosophisch gerechtfertigte Behauptung. Seine Wahrheit ist elementarer. Es ist schlicht der „geltende Sprachgebrauch“, auf den Thomas sich beruft. Demzufolge ist nicht „caritas“, sondern „amor“ das Grundwort, von dem her sogar die christliche „caritas“ verstanden werden muß. Doch wie ist das vereinbar mit der Rangordnung von menschlicher und göttlicher Liebe? Ist nicht die „caritas“, die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott, höheren Ranges als aller „amor“ - amour, amore, amor, wie die begehrende Liebe auch in anderen Sprachen genannt wird? Und: kann die menschliche Gottesliebe, wie alle echte Liebe, überhaupt die Gestalt der „begehrenden Liebe“ haben? Muß hier um der Wahrheit willen nicht philosophisch und theologisch klar unterschieden werden? Gegenfrage: sind philosophische bzw. theologische Begriffe ursprünglich genug, um den geltenden Sprach- und Denkgebrauch außer Kraft zu setzen? Pieper insistiert nicht bloß auf einer allgemein verbindlichen Basis der Verständigung; er mißtraut auch dem Erklärungsanspruch der Vernunft, wo dieser das in der lebendigen Sprache eingekörperte Wissen ignoriert. „Es ist die Chance, ständig durch die Sprache selber aufgefordert zu sein, das dennoch Einheitliche in allen Gestalten der Liebe nicht aus dem Blick zu lassen und dies Gemeinsame, allem einengenden Mißbrauch zum Trotz, dem Bewußtsein präsent zu halten.“ (300) Hören auf die Sprache, nicht Sprachkritik, ist der Ausgangspunkt der Philosophie.

2. Liebe *bedeutet* „Gutheißung“.

Der Philosophierende tut gut also daran, sich zunächst des sprachlichen Befunds zu vergewissern, um von dort her im Blick auf die Sache die nötigen Unterscheidungen zu treffen. „Nach der unendlich vielstimmigen Auskunft der Sprache“ (314) ist Liebe gleichermaßen etwas, das wir *tun* und das uns *widerfährt*, eine bewußte Handlung und etwas, das uns überkommt, „wie eine Verzückung“. Nicht bloß die selbstvergessene „*Hingabe*“, „die nicht das Ihre sucht, sondern auch die „*Regung*“, „die aufs Haben und Genießen aus ist“, - beides bezeichnen wir mit demselben Wort „*Liebe*“, das Verliebt-sein ebenso wie das Lieben. Mehr noch: der Ausdruck „*Liebe*“ steht sowohl für die Hingabe an Gott wie für die unterschiedlichen

⁶ Th. v. Aquin, Summa theologica I-II, 26,3.

Weisen der Hingabe an Menschen (den Freund, die Tochter, die eigene Frau), und schließlich auch für den Akt, der wesenhaft Gott selbst zugeschrieben wird. Sofern es überhaupt das „in den ungezählten Gestalten der Liebe wiederkehrend Selbige“ gibt: „In jedem denkbaren Fall besagt Liebe soviel wie Gutheißen“ im Sinn von „beipflichten, Billigung, Beifall, Bejahung, Lob, Rühmung und Preisung“. Etwas gut zu heißen geht über die theoretische Existenzfeststellung der Vernunft noch hinaus. Bei allen Formen liebender Gutheißen handelt sich vielmehr um „Formen der Willensäußerung“ (314 f.): Gut, daß es das gibt; wunderbar, daß es Dich gibt! Von daher erschließt sich die sachliche Berechtigung der These: „Lieben ist eine Weise, zu wollen.“ (314)

3. Gestalten des Wollens.

Es gibt zwei grundverschiedene Äußerungsformen des Wollens: naturhaftes Wollen (eigener Glückseligkeit z. B.) und selbstbestimmtes Wollen. Das heißt wiederum: Es gibt Liebe als naturhafte Hinneigung und Liebe als personalen Akt. Jedoch: Ist „Wollen“ und „Lieben“ hier nicht zu weit gefaßt? Wir verstehen „Wollen“ philosophisch meist als *selbstbestimmtes* „Tun-wollen“. Das war aber nicht immer so. Erst die Abwehr des Determinismus in der mittelalterlichen Kontroverse zwischen Aristotelikern und Theologen hat zu den „aktivistischen Schrumpfung“ (314) im Begriff des „Willens“ geführt. Als „Wollen“ soll allein die uns selbst zuzuschreibende Aktivität, nicht jedoch die uns determinierende „Hinneigung“ zu dem, was wir lieben, gelten können, und folglich dies naturhafte Geneigt-sein auch nicht als „Lieben“. Platon und Aristoteles, ebenso Augustinus und Thomas von Aquin, haben das anders gesehen. Ihnen folgend kann und muß sogar der *menschliche* Wille verstanden werden als Kraft der Bejahung in beiderlei Sinn: als „Strebekraft“ (*vis appetitiva*) hin zu dem Geliebten, „was er noch nicht hat“, und als die selbstbestimmte Kraft „zu lieben, was er schon hat“. (315 f.) Beide Willensäußerungen, die naturhaft wirksame Hinneigung wie die selbst gesetzte Zustimmung, sind als Wertschätzung des Geliebten Gestalten *liebender* Bejahung. Noch vor der Unterscheidung von aktivem Wollen und passivem Hingerissensein gilt darum: „Liebe ist *der* Ur-Akt des Wollens überhaupt, der alles Tun-Wollen vom Grunde her durchströmt“ (316). Liebe in beiderlei Sinn von Verlangen und Bejahung ist die den Menschen zuinnerst bestimmende Weise zu sein.⁷ Alle lebenden Wesen sind ja im Kern „nichts als Wille“, wie Augustinus lehrt, und so auch der Mensch. „Ex amore suo quisque vivit, vel bene vel male“ - „ob zum Guten oder zum Bösen, ein jeder lebt aus seiner Liebe.“ (317)⁸ Alles kommt auf die Liebe an, auf „sie allein, die ‚in Ordnung‘ sein muß, damit der Mensch im Ganzen ‚richtig‘ sei und gut.“ Darum konnte Augustinus die ganze Lebenslehre in einem einzigen kurzen Satz zusammenfassen: „Virtus est ordo amoris“⁹ - Tugend (als Richtigsein des Menschen) ist „geordnete Liebe“.

4. Geordnete Liebe als Nachvollzug der kreaturischen Ur-Bejahung

Mit der Bestimmung von Liebe als Ur-Bejahung sind wir über eine Exegese des sprachlichen Befunds schon hinaus. Alle weitere begriffliche Entfaltung muß an

⁷ Heideggers fundamentalontologische Kategorie der „Sorge“ hat ebenfalls hier ihren Ort, auch wenn deren Sinn bereits eingefärbt und eingeengt ist durch die reformatorische Auslegung des Konkupiszenz-Gedankens.

⁸ Das Augustinus-Zitat findet sich im Kommentar zu den Briefen des Evangelisten Johannes (Augustinus, In Epistolam Johannis ad Parthos 2, 14; Migne, PL 35, 1997).

⁹ Augustinus, Contra Faustum 5, 10; Migne, PL 42, 228.

der menschlichen Selbsterfahrung auszuweisen sein. Dieser Aufweis ist aber nur dann *philosophisch* zu nennen, wenn sich die klärende Vertiefung des Verstehens bewußt in den Horizont des Wirklichkeitsganzen stellt. Philosophie darf und muß sich dazu unter dem Antrieb des Erkenntniswillens unterschiedlicher Quellen bedienen: der Literatur und Psychologie ebenso wie der Theologie und der Religion. Von verschiedenen Seiten her ergibt sich immer derselbe Befund: Die Gutheißung des Liebenden richtet sich nicht primär auf die Eigenschaften des Geliebten, sondern auf dessen Existenz. Sie ist „Parteinahme für das Dasein des Geliebten“ (318)¹⁰ und „immerfort dabei, dem Geliebten Dasein zu geben“,¹¹ schließlich sogar ein Akt der Hoffnung in der Versicherung: „Du wirst nicht sterben.“¹² In ihrer äußersten Intention meint Liebe also „Zuerteilung des Lebensrechts, Daseinsermächtigung und sogar Negation des Todesschicksals“. (320) Liebe ist die willentliche Zuwendung, die uns sein *läßt*, sowohl im Sinn nachträglicher Bestätigung, wie vor allem und radikaler: die uns sein *macht*. Die *creatio*, die Erschaffung, ist „die äußerste Gestalt der Bejahung, die überhaupt gedacht werden kann“, „Schöpfertum“ gewissermaßen ‚der Komparativ des Ja-sagens‘.¹³ Gott hat ja zu allem, was ist, bereits sein „Ja“ gesagt, wodurch er alles Seiende auch weiterhin im Sein erhält.¹⁴ Menschliche Liebe ist von daher etwas Zweites, eine notwendige Ergänzung. Sie ist „wiederholender Nachvollzug der göttlichen, kreatorischen Ur-Bejahung“. (321) Weil zu sein für jeden das Kostbarste und das zugleich am wenigsten in seiner Macht Stehende ist, darum haben wir es absolut nötig, in der Weise reiner Existenzbejahung geliebt zu werden als „Fortsetzung und in bestimmtem Sinn sogar [...] Vollendung des in der Erschaffung Begonnenen.“

5. Verweigerung von Liebe als reinem Geschenk

Erstaunlicherweise ist nun gerade diese Abhängigkeit von der Liebe Anderer etwas, das uns nicht rundherum gefällt. Liebe ist ja „immer reines Geschenk“ (328) und als das „Ur-Geschenk“ gänzlich ungeschuldet. Wenn wir schon geliebt werden, dann möchten wir auch Anspruch auf die Liebe erheben können „wegen unserer Klugheit, Schönheit, Großzügigkeit, Nettigkeit, Brauchbarkeit.“ So glauben wir der Beschämung entgehen zu können, worin uns die ungeschuldete Liebe die Augen öffnet über uns selbst: in letzter Hinsicht nicht autonom und souverän zu sein. Von daher wird auch verständlich, weshalb das „Geliebtwerdenwollen“ immer schon und auch heute „eine wenig freundliche Kritik“ (331) erfährt. Möglicherweise ist die Mißbilligung des Geliebtwerdenwollens wie auch der rechten Selbstliebe „eine der hundert Masken des menschlichen Gottähnlichkeitsanspruchs.“ (332) Denn „man müßte Gott sein, um fähig zu sein, nur zu lieben, ohne aufs Geliebtwerden angewiesen zu sein; es ist ein göttliches Privileg, stets weniger ein Geliebter zu sein als eine Liebender; wir (Menschen) vermögen Gott niemals so sehr zu lieben, wie er uns liebt; vor allem steht es dem Menschen sehr wohl an, mehr geliebt zu werden als zu lieben.“ Deshalb wäre es besser für uns und unserer tatsächlichen Existenzsituation gemäß, sich einzugestehen, „daß wir tatsächlich im Innersten der Seele kaum etwas sonst so brennend wünschen, wie ‚öffentlich‘ gelobt und anerkannt zu werden“. (334) Statt um

¹⁰ A. Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnung; in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischer Forschung 1 (1913), S. 368.

¹¹ O. y Gasset, Betrachtungen über Liebe; Gesammelte Werke, Stuttgart 1956, Bd. IV, S. 295.

¹² G. Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952, S. 472.

¹³ G. Simmel, Fragmente und Aufsätze, München 1923, S. 24.

¹⁴ Die Möglichkeit des Nichtseins, die sich das Dasein ständig zu verbergen sucht, will Heidegger ans Licht bringen, jedoch so, daß die Bodenlosigkeit des Seins auszuhalten ist im bewußten Verzicht auf den „Ausweg der Liebe“ Gottes und der Menschen.

der Unabhängigkeit willen sich einer „krampfhaften Selbstgenugsamkeit“ zu unterwerfen, eröffnet uns das christliche Menschenbild die Verheißung der *gloria*. Die uns zugedachte und von uns ersehnte Ehre ist „die absolut irrtumslose Bekräftigung durch den ‚Ersten Liebenden‘, der nun ‚öffentlich‘, das heißt im Angesicht der ganzen Schöpfung, zugleich sagt und bewirkt, daß es herrlich sei, zu sein, der man ist.“

6. Selbstlose Liebe statt bedürftender Liebe?

Wenn es gut ist zu lieben und zu sagen, „gut, daß es Dich gibt“, dann stellt sich eine Frage von großer Tragweite: „gut für *wen?*“ (351) „Es macht offenbar doch einen entscheidenden Unterschied, ob ich es um *meinetwillen* gut finde, daß es den anderen gibt (weil ich ihn brauche), oder um *seinetwillen*, (weil ich möchte, daß er glücklich sei und zu der ihm zugedachten Erfüllung komme.)“ Gerade angesichts der heute üblichen begrifflichen Einschränkung des Wollens und des Liebens auf das selbstbestimmte Handeln dürfte klar sein, daß „*diese* Frage [...] in das Herz des Sachverhalts trifft.“ Kann es recht sein, kann es Liebe sein und nicht bloß selbstisches Kalkül, daß ich „ein personales Wesen, einen anderen Menschen also, [auch] um *meinetwillen* liebe“? (352) Gegenfrage: „Gehört es zum Wesen wahrhaft menschlicher Liebe, daß der Liebende schlechterdings nichts für sich selber will, weder Freude noch Glück, noch irgend Bereicherung der Lebenshabe sonst? Gehört also Selbstlosigkeit einfachhin zu den Wesensmerkmalen jeder Liebe unter Menschen, die diesen Namen verdient?“ Frage wie Gegenfrage stellen uns vor das Problem des Kriteriums. Was macht eine Antwort *philosophisch* überzeugend: der Rekurs auf einen universalen Wesensbegriff der Liebe oder auf den Begriff einer Liebe, zu der Menschen fähig sind und derer sie bedürfen? Auf die Frage des Kriteriums und des Philosophiebegriffs kommen wir im Abschnitt B II. zurück. Hier soll einstweilen nur gesagt sein, daß die so evident scheinende Entgegensetzung von bedürftender Liebe und selbstloser Liebe (*eros* und *agape*, *amor* und *caritas*) die Folge einer keineswegs evidenten Vorentscheidung ist. Sie besteht im Vorrang abstrakter Wesensbegriffe vor der Wirklichkeit der Sachen. „Selbstlose Liebe“ als Inbegriff von Liebe überhaupt läßt den menschlichen Eros dann „Punkt für Punkt“ als der „Widerpart der Agape“ (356) erscheinen und das heißt: als Verfehlung gegen das „Wesen“ von Liebe. Eine - nachträgliche - Bestätigung soll der absolute Vorrang der Agape durch den Bezug auf die Liebe Gottes erfahren, die „nichts mit Begehren und Begierde zu schaffen“ hat und die „nichts [braucht], was sie von außen in Bewegung setzt“. ¹⁵ (355) Die Merkmale der verfehlten Liebe werden dagegen der Bedürfnisnatur des Menschen zugeschrieben. Bedürftende Liebe ist „eine Liebe von begehrender egozentrischer Art“ und damit „prinzipiell Selbstliebe“. ¹⁶ (356) Es gibt dann, so scheint es, nur zwei Möglichkeiten: entweder Durchbruch zu einer „absoluten Selbstlosigkeit“ oder Verharren in der eudaimonistischen Selbsttäuschung. Gemessen an der paradigmatischen Gestalt göttlicher Liebe wäre die von Augustinus und Thomas vertretene „Caritas-Synthese“ als „Harmonisierung von Eros und Agape“ ¹⁷ (357) dann begrifflich wie empirisch falsch.

7. Zurückweisung der Alternative

Die Abwertung der bedürftenden Liebe verliert an Überzeugungskraft, wenn wir uns fragen, ob sich die Absolutsetzung selbstloser Liebe an der Wirklichkeit

¹⁵ A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* (zwei Bände), Güterloh 1930, Bd. II, S. 551.

¹⁶ Ebd., Bd. I, S. 192.

¹⁷ Ebd., Bd. II, S. 467.

menschlicher Liebe ausweisen läßt und ob sie innerhalb des christlichen Welt- und Menschenbildes Bestand haben kann. Es sind vor allem zwei Fragen, auf die wir keine schlüssige Antwort erhalten werden: Erstens, ist es wirklich so, daß die auf Erfüllung angelegte „schöpfungshafte Natur“ des Menschen „als etwas Fremdes vom Christlichen ‚geschieden‘“ ist? (360) Ist sie „vielleicht im Gegenteil der Grund und Boden, ohne den das Christliche, das ‚Übernatürliche‘, die ‚Gnade‘ [...] gar nicht Wurzel fassen kann?“ Zweitens, und „vor allem aber: wenn der ‚natürliche‘ Mensch und das, was er von Schöpfungs wegen ist und besitzt, nichts mit der Agape zu schaffen hat – wer ist dann, präzise gefragt, ihr Subjekt? Wer ist eigentlich der Liebende?“ Beide Aporien sind Hinweis genug auf „das tief Problematische, ja, die innere Unmöglichkeit der Gesamtkonzeption“, ihr Schwanken zwischen einem „ungeheuer[en] Anspruch an den Menschen [...] aber auch des Menschen selbst“ und der „völlige[n] Annullierung des gleichen Menschen“ (360 f.). Dem setzt Pieper die „eigene These“ entgegen, die „beides [bestreitet], sowohl die Nichtigkeit wie die Souveränität – und das in klarer Übereinstimmung mit der großen christlich-abendländischen Denktradition“ (361). Der Mensch ist kein bedeutungsloses Nichts, sondern jemand - „als *creatura*“ zur Ähnlichkeit und Gemeinschaft mit Gott geschaffen, und „auf Grund eben dieser selben Kreatürlichkeit ein von Natur ganz und gar bedürftendes Wesen, [...] *one vast need*“¹⁸ (361). Es bedarf für Pieper keiner philosophischen Anstrengung, die menschliche Selbsterfahrung genügt bereits, um zu wissen: „Beides, das Selbstsein wie die Bedürftigkeit, kommt nirgendwann so deutlich an den Tag, wie wenn wir lieben.“

8. Selbstlose Selbstliebe und naturhafte Liebe zu sich selbst

Es wäre ebenso merkwürdig zu verlangen, sich selbst nicht zu lieben, wie es verwunderlich wäre zu verlangen, andere „grundlos“ zu lieben. Auch Selbstlose Liebe ist niemals unmotiviert und Selbstliebe nicht per se selbstische Liebe. Wenn wirkliche Liebe selbstlos, aber nicht grundlos ist, dann kann auch Selbstliebe selbstlos sein. Weil hier Mißverständnisse ohnehin schwer zu vermeiden sind, soll abschließend Piepers Kernthese in der direkten Bezugnahme auf C. S. Lewis im Zusammenhang zitiert werden: „Wie in aller Welt sollte denn wohl unsere Liebe zu Gott ‚grundlos‘ sein können und ‚unmotiviert‘ oder gar ‚souverän‘? Es wäre in der Tat ‚eine dückelhaft alberne Kreatur, die vor ihren Schöpfer träte mit der Wichtigtuerei: Ich komme nicht als Bettler; ich liebe dich selbstlos!‘¹⁹ Unsere Gottesliebe, das kann gar nicht anders sein, ist weithin, wenn nicht ganz und gar, verlangend-bedürftende Liebe (Need-love)²⁰ – und folglich, so wird man sagen, ist sie Eros, das heißt, im Grunde Selbstliebe? Wofern man nicht vergißt, daß Selbstliebe nicht notwendig ‚selbstisch‘ ist und daß es auch eine selbstlose Selbstbewahrung²¹ gibt, kann die Antwort nur lauten: Ja! Solche bedürftende Liebe aber, die auf die eigene Erfüllung zielt, ist auch in all unserem Lieben sonst der Kern und der Beginn. Sie ist einfach die elementare, im Akt der Erschaffung in Gang gesetzte Dynamik unseres Wesens selbst, die zu beherrschen oder gar außer Kraft zu setzen unsere Möglichkeiten prinzipiell übersteigt. Sie ist das ‚Ja‘, das wir selber schon sind, bevor wir bewußt ‚Ja‘ (oder auch ‚Nein‘) zu sagen vermögen. Hier bekommt der Gedanke Augustins, über sein ganzes Werk hin immer wieder variiert, einen vielleicht nicht vermuteten präzisen Sinn: ‚*Pondus meum amor meus*‘,²² es ist meine eigene Schwere, die mich als meine Liebe, wohin immer ich

¹⁸ C. S. Lewis, *The four Loves*, S. 11.

¹⁹ Ebd., S. 12.

²⁰ Ebd., S. 11.

²¹ Vgl. J. Pieper, *Zucht und Maß*; in: Pieper, *Werke* Bd. 4, S. 141 f.

²² Augustinus, *Confessiones* 13, 9.

getragen werde, trägt. Über diesen Ur-Impuls, der in all unsere bewußten Entscheidungen hineinwirkt, verfügen wir so wenig, wie irgendein Wesen sonst Gewalt hat über die eigene Natur.²³ Und unvermeidlich und zugegebenermaßen ist, noch einmal, dieses naturhafte Drängen nach Erfüllung und Vollendung im Grunde Selbstliebe.“ (364 f.)

Splett und v. Heereman sehen hier die entscheidende Differenz zu ihrer Position. Es sind vor allem zwei Punkte von Wichtigkeit für das Verständnis der Kontroverse: Erstens, die These Piepers, wonach die Selbstliebe „Kern und Beginn“ aller Liebe sei, und das in zweifacher Hinsicht: als ihr Fundament und als ihr Maßstab oder Modell. Das grundlegend Vorgängige der Selbstliebe, ihr Charakter als Fundament der Liebe, hält Pieper mit Thomas von Aquin für ein unbezweifelbares Faktum: „Jeder liebt sich selber mehr als den anderen“.²⁴ Das *ist* einfach so, und zwar nicht ‚bedauerlicherweise‘ (dieweil wir eben schwache Menschen sind), sondern auf Grund unserer Kreatürlichkeit, das heißt, kraft der ehernen Tatsache, daß wir im Akt der Erschaffung unhemmbar auf den Weg zu unserer eigenen Erfüllung gesetzt worden sind, zu unserer Glückseligkeit auch, zur Ausrealisierung dessen, was mit uns gemeint ist.“ (377) Dieses unbezweifelbare Faktum enthält in sich nicht bloß das Maß der Liebe zum Anderen, die nicht geringer sein darf als die Liebe zu sich selbst. Selbstliebe ist auch das Modell dafür, den Anderen in rechter Weise zu lieben. „Entscheidend scheint mir zu sein, daß wir, in der liebenden Bejahung unserer selbst, uns selber immer als *Person* betrachten, das heißt als ein um seiner selbst willen existierendes Wesen. [...] Und eben dies tun wir *nicht*, wenn wir, rein begehrend, den anderen wie einen Gegenstand in den Blick nehmen, als eine Träger von Reizen, als ein Mittel zum Zweck.“ (378) Noch ein zweiter Punkt, eher ein Hinweis als eine These, ist zum rechten Verständnis des über Selbstliebe und Liebe Gesagten von Bedeutung. Es geht um die Einsicht in deren innere Verknüpfung. Allerdings halte ich Piepers Fragestellung, „wie jener Schritt von der Selbstliebe zur ‚selbstlosen‘ Liebe zu denken sein könnte“ (380) für irreführend. Wenn die Selbstliebe oder die bedürftige Liebe als naturhafte oder schöpfungshafte Dynamik „Beginn und Kern“ aller Liebe ist, dann kann man nicht sinnvoll nach einer erst zu leistenden „Verknüpfung“ (380) fragen. Es müßte vielmehr um den Aufweis gehen, wie Liebe und Selbstliebe verknüpft *sind*. Faktisch tut Pieper genau das, wenn er zur Aufklärung dieses Zusammenhangs die weitere Frage aufwirft, „was denn ‚Glück‘ wahrhaft besagt und worin es besteht.“ (380) Die Antwort ist ebenso simpel wie einleuchtend. Sie beginnt mit dem Hinweis darauf, daß Glück und Freude etwas Zweites sind, die Folge einer bewußten Intention, die nicht das Glücklich-sein-wollen meint, sondern die geliebte Person. „Wenn [...] wahr ist, daß Freude und Glücklichsein die Antwort sind auf das Zuteilwerden von etwas, das wir lieben; und wenn das Lieben selber etwas Geliebtes ist, dann muß ja gleichfalls wahr sein, daß unser Glücksverlangen gerade [und nur! B.W.] durch solche, den anderen meinende Bejahung, durch ‚uneigennützig‘ Liebe also, zu stillen ist“ (381). Pieper nennt das die „paradoxe Struktur, die [...] in allen fundamentalen Existenzsachverhalten [wiederkehrt]“. (383)

II. Widerspruch zur Konvenienzthese

Notgedrungen summarisch soll jetzt eine Gegenposition dargestellt werde, die sich selbst allerdings nicht so sehr als Widerspruch in der Sache versteht, sondern vielmehr beabsichtigt, das von Pieper und Lewis „eigentlich Gemeinte“ zu größerer

²³ „Nihil habet dominium suae naturae“. (Th. V. Aquin, S.th. I, 60, 1 obj. 2).

²⁴ S.th. I-II, 27, 3.

Klarheit zu bringen.²⁵ Es sei zu fragen, „ob die von ihnen verwendeten Denkmittel nicht doch das eigentlich Gemeinte unvermeidlich verkürzen, es jedenfalls nur undeutlich zum Ausdruck bringen.“ (Sp. 48) Für diese Selbsteutung von Splett (und wohl auch von v. Heereman) sprechen zumindest auf den ersten Blick nicht bloß einzelne sachliche Übereinstimmungen, sondern auch die erkennbare Absicht, wesentliche Aspekte der kritisierten Auffassung innerhalb der eigenen Sichtweise zu reformulieren. Ich werde zunächst die wichtigsten Punkte der intendierten deutlicheren Sicht in der stets mitgemeinten Abgrenzung zu Pieper zusammentragen. Wie es gelingen soll, zentrale Punkte im Denken Piepers (und der Überlieferung) mit den eigenen Denkmitteln ihren angemessenen Ort zuzuweisen, ist mir allerdings nicht immer deutlich geworden. Schon die offenkundige Unschärfe dieser Integrationsversuche läßt die Behauptung zweifelhaft erscheinen, dasselbe mit anderen Denkmitteln angemessener ausdrücken zu können. Die folgenden Abschnitte sind daher dem Nachweis gewidmet, daß hier weder über dasselbe anders, noch gar angemessener gedacht wird. Die Rede von Denkmitteln, zwischen den man wählen kann, führt in die Irre. Es wird vielmehr Anderes über die Liebe gedacht in Abhängigkeit davon, wie die das Denken selbst und die menschliche Person verstanden sind.

[T1]²⁶ Die Argumente für ein anderes und besseres Verständnisses von Liebe setzen an bei der Kritik an der Grundbestimmung von Liebe als Selbstliebe, die „im Blick auf den Menschen einen Vorzug der schenkenden Liebe gegenüber der bedürftigen Liebe unmöglich [macht]“ (H. 76). So sei „die Selbstliebe“ – wenn zwar auch „etwas Gutes und Gebotenes“ – „keineswegs [jedoch] – wie Pieper mit der erdrückenden Mehrheit der Tradition statuiert – Wesen und Maß geschöpflicher Liebe.“ (H. 81). Auch wenn Pieper und Lewis in ihrem Widerspruch gegen die „Abwertung des Eros“ Unterstützung verdienen, – „muß man dabei so weit gehen, den Eros als eine Grundgestalt menschlicher Liebe zu sehen, als die Grunddynamik des Geschöpfs überhaupt? Dem sei hier widersprochen.“ (Sp. 58) Für die Herkunft dieser unangemessenen Sichtweise verweist Splett explizit auf eine Tradition, die „von der Antike her“ den „Aufschwung des Menschen thematisiert: als ‚desiderium‘, ‚Lust an Gott‘, ‚sapientia‘“ und das gleichermaßen, wenn auch „differenzierter [noch bei] Thomas von Aquin“, bis einschließlich des „alten Katechismus“. (Sp. 47)

[T2] Demgegenüber sind die angemessenen Denkmittel nicht im Ausgang vom Menschen, sondern im Ausgang von Gott zu finden. „Nicht der Mensch wird Gott, sondern Gott wird Mensch. Dessen Vollendung aber ist der Dienst.“ (Sp. 47) Traditionsbildende Ansätze für diese Sichtweise sieht Splett bei Hugo von St. Viktor, Duns Scotus, Ignatius und in gewissem Sinn auch bei Hegel. Er sieht den wahren „Ort“ unserer Frage“ zum einen in dem Schöpfungswillen Gottes: „Warum ruft Gott ins Nichts – und uns aus ihm heraus ins Sein?“ (Sp. 58); zum anderen und grundlegender noch finde sich der „Ort“ in der göttlichen Trinität: „denn hinter der freien Gewähr geschöpflichen Seins offenbart sich die unausdenkbare Frei-gebigkeit und Zuvorkommenheit des innergöttlichen Lebens. Dies scheint mir die Rede vom Drang als Grundimpuls der geschöpflichen Liebe zu untersagen.“ (Sp. 63) Wer von einem solchen Grundimpuls her das Wesen geschöpflicher Liebe zu fassen versucht,

²⁵ Es handelt sich um die Beiträge von Jörg Splett, Was ist eigentlich Liebe? und von Franziskus von Heereman, Analogia Amoris – Gott und Mensch lieben; in: Th. Möllenbeck, B. Wald (Hrsg.), Liebe und Glück. Annäherungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper, Paderborn 2012, S. 45-71, S. 72-86. Ausführlichkeit in der Darstellung ist nicht notwendig, weil die Beiträge von Splett und von v. Heereman dem Leser zur Beurteilung meiner Deutung vorliegen. Der Verweis darauf erfolgt im Text jeweils in Klammern, und zwar für Splett als (Sp + Seite) und für Heereman (H + Seite).

²⁶ Die einzelnen Argumentationsschritte werden als Thesenfolge T1 bis T4 gekennzeichnet, worin sich die Positionen von Splett und v. Heereman weitgehend gleichen.

„verkürzt [...] die Ehre Gottes“ und „bestreitet den Ernst und die Größe seiner Freigiebigkeit.“ (Sp. 59) In denselben Bahnen einer theologisch-spekulativen Vergewisserung eines neuen Ausgangspunkts denkt auch v. Heereman: „Die Ehre Gottes verlangt, seine Güte absolut zu denken. [...] Eine Güte, die frei begonnen hat, dem Menschen gegenüber Güte zu sein, indem sie ihn schafft, wäre in sich widersprüchlich, wenn sie ihm vorenthielte, selbst angemessen zu antworten.“ (H. 80) Weil das Wesen göttlicher Liebe das Gönnen ist, darum ist die „gönnende Wertschätzung der Kern des göttlichen Schaffens“ (H. 80) und die Wirkung seiner Liebe in uns das Gönnen können: „Unser Gönnen ist geschenktes Gönnen.“ (H. 83) Das muß so sein, weil ansonsten zu fragen wäre: „Sollte Gott uns alles gönnen, nur das Gönnen nicht?“ (Sp. 64) Dagegen: „Der Brauchende – er hat nicht, was er gerne hätte. Soll man dieses Brauchen nun aber schon Liebe nennen? [...] was daran ist liebenswert, preiswürdig, göttlich?“ (H. 81) Und wer darin, in der bedürftigen Liebe, die Grundverfassung der menschlichen Liebe sähe, weigert der sich nicht, falls er den Zusammenhang überhaupt sieht, angesichts „der ihm alles gönnenden Güte Gottes diesem seine Gottheit zu gönnen“? (H. 80) Von diesem höchsten Punkt des Überlegens aus ist dann mit Gewißheit zu statuieren: „Wenn es Liebe gibt, die göttlich ist“, dann muß gelten: auch menschliche „Liebe ist nur Liebe, wenn sie gönnt.“ Hingegen: „was Lewis – und mit ihm die Sprache und Denktradition – Liebe nennt, [ist] einigermmaßen äquivok: ersennendes Brauchen, Schenken, Wertschätzen.“ (H. 77 f.)

[T3] Erst in dem umgreifenden Zusammenhang mit dem göttlichen Schöpfungswillen und dem innergöttlichen Leben soll das Wesen menschlicher Liebe angemessen auszubuchstabieren sein. Splett will garnicht in Abrede stellen, daß menschliche Liebe all die Züge trägt, die Lewis und Pieper nennen. „Unstreitig prägt Bedürftigkeit uns durch und durch.“ [...] Fraglos genügt der Mensch nicht sich selbst. Kein Wort gegen Piepers wie Lewis' Abwehr der Stoa. [...] Und nicht, als ob der Liebende nicht auch besitzen wollte, was er liebt; doch stellt dies nicht die Spitze seines Glücks dar, und es bildet darum auch nicht Grund und Kern seiner Liebe. Die ‚ganze Energie der menschlichen Natur‘ ist eben *nicht* als ‚Hunger und Durst‘ zu verstehen.“ (Sp. 62) Zwar „antwortet“ der Mensch „als bedürftiges Wesen [...] stets auf Wert und Gut. Nur Gott liebt schöpfungsmäßig ins Nichts.“ Doch ist „menschliche Liebe [...] nur human, wenn sie an der Schöpfungs-Selbstlosigkeit teilhat.“ (Sp. 58) Auch wenn es so ist, daß „unsere Antwort [...] oft genug [...] als ‚Ansprechen auf einen Reiz‘, Verlangen nach einem ‚Gut(en) für mich‘ [geschieht]“ (Sp. 48), kann die Selbstlosigkeit nicht schon psychologisch gesehen im selbstvergessenen Hingerissensein bestehen (Sp. 56). Um das, „was Liebe eigentlich“ ist (Sp. 47) zu verstehen, muß vielmehr „ontologisch [...] nach der Seinsverfassung von Geist und Freiheit, oder richtiger: von Personalität gefragt“ (Sp. 56) werden. Da menschliche Personalität im Kern „gerufene Freiheit“ ist, zeigt sich überall dort „eine erstaunliche Beschränktheit des Wirklichkeitszugang“ (Sp. 50), wo immer Freiheit, sei es im Kontext der Schuldfrage oder im Kontext der Liebe, als Verfehlen oder Erreichen eines naturhaft ersetzten Gutes verstanden wird. Dieses „apersonale Schöpfungsverstehen“ (Sp. 50), das „Liebe primär als *vis unitiva, copulativa*, aus dem Streben auf Ergänzung hin versteht“, muß ersetzt werden durch eine Umkehrung der Perspektive: „im Eins-sein will jeder dem anderen und dessen Eigensein dienen. [...] Wir haben, was wir haben, um es geben zu können; und wir haben nicht, was wir nicht haben, um es geschenkt bekommen zu können.“ (Sp. 61) Angesichts der fraglosen „Bedürftigkeit“ ist dann ein angemessenes Verstehen des „Brauchens des anderen“ nur als „gegönntes Brauchen“ (H. 80) möglich und in ein Gesamtverständnis von Liebe zu integrieren, worin die menschliche Liebe der göttlichen Liebe nachgebildet ist. Nur „wenn das Brauchen sich dem anderen gönnt, verdient es den Ehrenamen der Liebe.“ (H. 81) Auf diese

Weise „schenkt der Empfangende dem Gebenden seine Seligkeit“ – schließlich ist „Geben seliger denn Nehmen“ - und das sogar „Gott gegenüber? Warum nicht?“ (H. 82)

[T4] Splett und v. Heereman sind sich darüber im klaren, daß eine Wesensbestimmung der Liebe im spekulativen Anschluß an das Wesen der göttliche Liebe eine grundlegende Klärung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Sein verlangt. Splett zufolge wurde die Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Liebe „in einer ehrwürdigen Tradition [...] als die von Eros und Agape verstanden.“ (Sp. 57) Er selbst kann sich damit nicht zufrieden geben. „Wird das Geschöpf nicht allein durch den Eros bestimmt, so Gott nicht allein durch Agape. Die ‚Analogia entis‘: das Bezugsgesamt von ‚Ähnlichkeiten‘ und Entsprechungen des Seins als Liebe, ist reicher, als solche klaren Trennungen ausdrücken können.“ (Sp. 65) Zur weiteren Klärung verweist er auf den Beitrag von v. Heereman (Sp. 63), der schon im Titel die Lösung der Schwierigkeit mit Hilfe des Analogiebegriffs ankündigt: „Analogia Amoris. Gott und Mensch lieben.“ (H. 75) Zu klären ist die „Ähnlichkeit von menschlicher und göttlicher Liebe“ unter Voraussetzung der bereits in [T2] beschriebenen Relation der Ähnlichkeit. Die Frage ist, wie die fraglos gegebene „Asymmetrie gottmenschlicher Beziehung“ (H. 82) zusammengedacht werden kann mit der Ähnlichkeitsrelation, die nach dem „’Gesetz‘ des Ursprungs“ die „alles durchstimmende Logik sein muß.“ (Sp. 60) Daß vor allem der Unterschied deutlich bleiben muß, hat insbesondere das IV. Laterankonzil angemahnt. Der Gebrauch von Analogien im Verhältnis Gott – Mensch ist nur soweit gerechtfertigt, wie die Unterschiedenheit die Ähnlichkeit überwiegt. Das stellt allerdings für die von Splett und von v. Heereman vertretene Auffassung ein nicht geringes Problem dar, was sich daran zeigt, daß v. Heereman die „klassische Formulierung des Lateranensis“ (H. 83) selbst schon als „schwierig“ (H. 86) bezeichnet. Die zu lösende Aufgabe besteht darin zu zeigen, wie „dieselbe Liebe anders“ sein kann. Weil ihm das Problem auf der Basis von Ähnlichkeit/ Unähnlichkeit unlösbar scheint, will v. Heereman einem Vorschlag Spletts folgend Analogie als „Entsprechung“ (H. 86) verstanden wissen und zwar im doppelten Sinn von „Proportionalität“ und „Reziprozität“. (H. 85) Reziprok meint die Unterschiedenheit in der „Gegenläufigkeit“ von Schenken und Empfangen, „daß Gott gönnendes Schenken ist und wir Empfangen – unähnliche *nearness of approach*“ (mit Bezug auf Lewis); Entsprechung im Sinn von Proportionalität meint dagegen „Selbigkeit“: „Wir sind gönnend, wie Er gönnend ist. Wie er? Ja und zwar deshalb, weil Liebe keine unendlich steigerbare Realität ist, sondern ein Maximum.“ „Selbigkeit“ ist aber deshalb „nicht Hybris, weil diese Entsprechung der Selbigkeit immer zugleich umgeben ist von der reziproken Entsprechung: Das Geben-können ist selbst Gabe. [...] Die ontologische Differenz ist unüberbrückbar [...] und eben deshalb ist hier nichts univok: dasselbe radikal anders [...] - weil gegebenes Geben – und radikal selbig: weil gegebenes Geben. Ließe sich so die schwierige Lateranformel im Blick auf den liebenden Menschen auflösen?“ (H. 86)

Recebido para publicação em 03-11-12; aceito em 11-12-12