

Josef Pieper über Liebe und Selbstliebe – Eine Erwiderung an seine Kritiker (Teil 2¹)

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.

B. Notwendige Unterscheidungen

Wenn mein Versuch der Systematisierung übereinstimmender Grundzüge in den Positionen von Splett und v. Heereman die Sache einigermaßen trifft, dann bleibt zu fragen, ob die expliziten wie impliziten Annahmen, die das Gesamt von positiver Aussage wie kritischer Abgrenzung tragen, einer Prüfung standhalten. Mir scheint, daß der handlungstheoretische Hintergrund und nicht zuletzt auch der Begriff des Willens einer näheren Klärung bedürfen, um zu sehen, was die neuzeitliche Kontroverse um selbstloser Liebe und Selbstliebe – paradigmatisch im Streit zwischen Fénelon und Bossuet zu besichtigen - überhaupt erst ermöglicht hat. Der Auslöser dieses Streits liegt im Mittelalter bei genau den theologischen Autoritäten, auf die Splett sich zur Abstützung seiner eigenen Auffassung beruft. Ohne in die Auseinandersetzung um die angemessene Deutung des Konflikts zwischen Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus einzutreten, kann hier nur versucht werden, die von Thomas gemeinte und von Pieper geteilte Auffassung in drei Punkten ansatzweise zu begründen und zu verteidigen.

I. Aktstruktur des Wollens und der Liebe

1. Das Naturhafte im Geistigen

Eine unausgesprochene Voraussetzung der Kritik sehe ich in einem latenten Dualismus, der sowohl die (Fehl)-Interpretation der Konvenienzthese wie die eigene positive Darlegung der radikalen Verschiedenheit von Liebe und Selbstliebe bestimmt. Kennzeichnend für die Position von Splett scheint mir zu sein, daß er der das Geistige vom Naturhaften nicht bloß unterscheidet, sondern trennt. Diese Trennung beruht auf der Annahme, daß Freiheit und Notwendigkeit einander ausschließen, weshalb sich Liebe und Selbstliebe ebenfalls ausschließen müssen. Liebe ist demzufolge allein der freie, selbstbestimmte Akt der Person, Selbstliebe dagegen eine Wirkung der Bedürfnisnatur. Nur so erklären sich die geradezu leitmotivisch wiederkehrenden

¹. Teil 1: Notandum 30 - <http://www.hottopos.com/notand30/index.htm>

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

Negationen und Entgegensetzungen in ihrer fraglosen Selbstverständlichkeit. „Kern der Liebe [ist] *statt* des Strebens das sich-Anvertrauen [...] *statt* Suche und Erfüllung selbstvergessenes Empfangen“. (Sp. 53; Herv. B.W.) Die ‚ganze Energie der menschlichen Natur‘ ist [...] ‚*nicht* ‚als Hunger und Durst‘ zu verstehen (Herv. Sp.); ‚Bedürftigkeit‘ ist keine ‚Grundbestimmung [...] der Person [...], auch nicht als Motor ihrer Liebe‘. (Sp. 62) Als personaler Akt steht ‚Guttheißung [...] nicht mehr im Dienst der Einung, *sondern* [...] im [gemeinsamen] Lobpreis des Guten.“ (Sp. 53; Herv. B.W.) ‚Darum vollendet sich zwar die Liebe im Schauen, doch nicht als im Erreichen und Besitzen des Geliebten [...], *sondern* als selbstloses Hingebensein daran.“ (Sp. 62; Herv. B.W.) Merkwürdigerweise geht der Wille zu klarer Abgrenzung soweit, zu unterstellen und zu bestreiten, was niemand behauptet, auch der nicht, welcher die Konvenienzthese vertritt. Der II. Abschnitt bei Splett lautet: „Es gibt keine selbstische Liebe.“ (Sp. 52) Sicher nicht, aber wer ist mit dieser Bestreitung gemeint? Splett selbst räumt ein, daß sogar „Eudaimonisten [...] dergleichen rechtens von sich weisen.“ „Natürlich liebt niemand, um glücklich zu sein (weil er dann gar nicht mehr liebte).“ (Sp. 73) Wenn das also von niemandem bestritten wird, muß der Differenzpunkt an anderer Stelle liegen. Vertreter der Konvenienzthese, die zwischen selbstischer Liebe und Selbstliebe sehr wohl zu unterscheiden wissen, können diese Unterscheidung an einer kleinen sprachlichen Nuance demonstrieren. Wer sieht nicht sofort den Unterschied, wenn es heißt: „Wer eine Frau ansieht, *um* sie zu begehren“, oder aber: „Wer eine Frau ansieht *und* sie begehrt“. Im ersten Fall begehrt das Begehren sich selbst, im zweiten Fall, ist es die Frau, die begehrt wird. Der erste Fall schließt Liebe definitiv aus, während im zweiten Fall das Hingerissensein mit wirklicher Liebe nicht bloß irgendwie vereinbar ist, sozusagen „entschuldigt“ durch die Liebe, sondern die Antwort des Liebenden ermöglicht und trägt.

Genau an dieser Stelle, der Verwurzelung von selbstloser Liebe im Begehren, scheint mir Erklärungsbedarf zu bestehen, den Jörg Splett auch ausdrücklich einfordert, wenn er fragt, „warum sie [die „Eudaimonisten“] meinen, hungerisserer Liebe eine solche Ontologie der Selbst-Vervollkommnung zugrundelegen zu sollen.“ (Sp. 73) Pieper hat das sich hier bereithaltende Verstehenshindernis klar gesehen und benannt. „Von Natur verlangt [„begehrt“] die geistige Kreatur danach, glücklich zu sein, und also kann sie nicht wollen, nicht glücklich zu sein.“³ Man darf in diesem „von der Antike her“ (Sp. 47) formulierten Gedanken des Thomas von Aquin zwei Präzisierungen nicht übersehen: die explizite Bezugnahme auf die *Geistnatur*, die als *geschaffene* gedacht ist. Das soll mehreres heißen. Zunächst: auch in der Mitte des geistigen Wesens, gerade dort, ist „im Akt der Erschaffung“ eine „Dynamik“ in Gang gesetzt, „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.“ (364) Schon hier zeigt sich ein grundlegendes Mißverständnis, wenn diese naturhafte Dynamik des Glückseligkeitsverlangens, also das Begehren oder die bedürftende Liebe, zwar nicht selbst als „egoistisch“ gelten kann, wohl aber „ein Ich, das [...] sich von seinen eigenen Bedürfnissen beherrschen läßt.“ (Sp. 69) Sollten nicht bloß konkrete Einzelbedürfnisse gemeint sein, sondern das menschliche Ur-Bedürfnis nach Liebe, dann ist die Aufforderung zum Widerstehen nicht bloß unverständlich, sondern illusorisch. Der naturhafte Modus des Begehrens in allen Bedürfnissen liegt jenseits dessen, was wir zu beherrschen in der Lage sind, während das konkrete Bedürfnis nach Zuwendung zu diese Person, hier und jetzt, und in dieser Weise normalerweise sehr wohl in unserer Macht steht. Das ist also nicht der Punkt. Die grundlegende Differenz hat Pieper zu Recht in der Frage gesehen, ob es in der Mitte des Geistigen überhaupt etwas Naturhaftes geben kann, ob nicht schon „die

³ Th. v. Aquin, S.c.G. 4, 92.

Begriffe ‚Natur‘ und ‚Geist‘ als einander ausschließende Begriffe zu verstehen [sind]. Nach dieser Denkgewohnheit ist, zum Beispiel, Wollen *entweder* ein geistiger Akt und folglich nicht etwas Naturhaftes; *oder* es ist ein Naturgeschehen und folglich weder ein Willensakt noch überhaupt ein geistiger Akt.“ (374) Das Wollen des geschaffenen Geistwesens ist aber beides zugleich: von Natur bzw. von Schöpfungswegen von dem Verlangen nach Erfüllung in Gang gesetzt und zugleich Herr der eigenen Entscheidung, zu lieben oder nicht zu lieben, als auch dies und nicht jenes zu lieben.⁴ Dagegen: „Wer, ob ausdrücklich oder nicht, den Menschen und also auch sich selber als ein wenigstens in seinem geistigen Leben schlechthin freies, unbedürftiges,⁵ selbstmächtiges Wesen versteht, der kann unmöglich den Gedanken vollziehen, der geistige Wille sei unfähig, die eigene Vollkommenheit und Erfüllung, wofür ‚Glückseligkeit‘ nur ein anderes Wort ist, nicht zu wollen. [...] Dieses von Schöpfungswegen in uns wirkende Verlangen nach Existenz Erfüllung ist wirklich im Grunde ‚Selbstliebe‘ [...], nicht nur die früheste, alles weitere fundierende und ermöglichende, sondern zugleich auch die uns von innen her vertrauteste Gestalt der Liebe.“ (375 f.)

2. Vorbewußte Intentionalität der Selbstliebe

Wir kommen auf die Ablehnung dieser Vorstellung vom Wollen als zugleich frei (selbstbestimmt) und naturhaft (begehrend) später wieder zurück. Zuvor muß noch eine weitere Implikation der Konvienzthese von Liebe und Selbstliebe kurz benannt sein, um den Sinn der Rede vom „naturhaften Verlangen“ (desiderium naturale) vor Mißdeutungen zu schützen. So beruht der Eudaimonismus-Vorwurf auf dem Mißverständnis, daß mit dem Ausdruck „Verlangen“ ein vorsätzlich-*bewußtes* Streben gemeint sei, als sei „Glückseligkeit“ das vom Handelnden bewußt erstrebte Ziel des Handelns, und das Geliebte bzw. das Gute nur als Mittel zum eigenen Glück gewollt. Es gibt aber weder bei Aristoteles noch bei Augustinus und Thomas Grund zu der Annahme, die naturhafte Selbstliebe als solche als ein vorsätzliches Streben nach Glückseligkeit aufzufassen. In diesem Punkt scheint mir die Position von Splett nicht klar zu sein, so wenn er beispielsweise das „apersonale Schöpfungsverstehen“ (wessen eigentlich?) erläutert durch den Bezug auf „Freiheit als *bewußtem Streben*“ (Sp. 51; Herv. B.W.) Das „apersonale“ Moment, eine „Naturdynamik, [die] über sich hinaus führen [mag]“, wird hier erläutert durch den Bezug auf ein „Streben“, das als „*bewußtes*“ verstanden, naturhaft und damit unfrei ist. Oder: im Kontext der Frage nach der ontologischen Verfassung „von Geist und Freiheit, [...] von Personalität“ wird der „Ernst personalen Bezugs“ (Herv. Sp.) darin gesehen, daß es „nicht mehr um Ausgriff und Absichten auf jemanden geht, sondern darum, sich ergreifen und ansprechen zu lassen.“ (Sp. 56) Das ist natürlich wahr und wird von niemandem bestritten. Nur wer behauptet, daß es anders sei? Weshalb dann die Entgegensetzung von „personalem Bezug“ und „Absichten auf jemanden“? Die Voraussetzung scheint mir wieder zu sein, daß Splett mit „Absichten“ das „naturhafte Streben nach Glückseligkeit“ meint, das er als bewußtes mißversteht und darum als mit Liebe unvereinbar.

Mit Thomas und Pieper kann ich Splett hier nur zustimmen: Eine bewußte Rückwendung des naturhaften Glückseligkeitsverlangens auf sich selbst wäre genau der Fall von selbstischer Liebe, der mit Liebe nichts zu tun hat, sondern - ohne zu lieben - den Selbstgenuß im „Brauchen des anderen“ intendiert. Hier gibt es weder Toleranz für (sinnliche) „Bedürfnisse“, die nun einmal auf Befriedigung drängen,

⁴ Vgl. Th. v. Aquin, De malo 6.

⁵ „Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnenwelt gehört.“ (I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft A 109).

noch Zwischenstufen und Übergänge. Ein so verstandener "Einungswille" (Sp. 52) ist nicht bloß zu „relativieren“ als „Verkürzung von Liebe“, sondern als unangemessen zurückzuweisen. Selbstische Liebe und Selbstliebe sind radikal verschieden, und Selbstliebe hat mit dem naturhaften Verlangen des Menschen genauso viel oder so wenig zu tun wie die schenkende Liebe. Die Eindeutigkeit dieser Unterscheidungen ist spätestens in dem Moment verloren gegangen, als der Thomas-Kommentator Cajetan, im Anschluß an eine zentrale Aussage in der Summa theologia (I-II, 3, 8), den Terminus „desiderium naturale“ als „bewußtes Verlangen“ (*besoin conscient*) verstanden hat, und als „ein bewußtes Verlangen des Willens“ (*un désir conscient de la volonté*) wie „einen psychischen Akt“ (*comme une activité psychique*).⁶ Daß es sich anders verhält, ist theologisch bei Thomas schon daran ablesbar, daß ein naturhaftes Verlangen nicht „verdienstlich“ sein kann vor Gott, weil es überhaupt kein Akt ist, sondern nur dessen gleichwohl fundamentale Ermöglichungsbedingung in uns.⁷

3. Der Willensakt als Synthese

Ein letzter Punkt führt über die handlungstheoretischen Differenzen hinaus auf die dahinterstehende Vorstellung von Willensfreiheit und menschlicher Personalität. Die Ausgangslage einer weitreichenden Veränderung im Begriff des Wollens und des Liebens ist die von Aristoteles bis Thomas geteilte Auffassung vom Willensakt als „Synthese“.⁸ Der Wille wird bewegt vom naturhaften Verlangen und vollendet sich in der vollkommenen Liebe.⁹ Den Ausgangspunkt der Willensbewegung macht die Zielvorgabe in der naturhaften Ausrichtung des Willens auf das Gute. Diese noch vorbereitete Richtung auf das Gute stammt nicht aus dem Entschluß des Willens sondern von Gott, der allen Wesen das Verlangen nach dem für sie Guten und Angemessenen ins Herz gelegt hat.¹⁰ Die beiden wichtigsten handlungstheoretischen Implikationen dieser schöpfungstheologisch bedingten Vorstellung vom Willen sind die folgenden: Erstens, der unveränderlich auf das Gute gerichtete Impuls des Willens bleibt auch dann erhalten, wenn sich der Wille gegen das Gute entscheidet.¹¹ In dieser inneren Widersprüchlichkeit hat man die eigentliche Tragik von Schuld und Sünde gesehen, in der frei gewählten Abkehr vom Guten gerade nicht glücklich sein zu können.¹² Zweitens, das Wollen des Guten bzw. das Lieben sind zu verstehen als eine „Kreisbewegung“, deren Ausgangspunkt weder allein beim Verlangen noch beim Entschluß des Willens liegt. Das zeigt sich daran, wie der Wille seine Potentialität aktiviert oder anders gesagt, wie es kommt, daß der Wille will. „Der Willensakt erwächst aus der Potentialität des Wollenden, wenn dieser sich von der Gutheit des

⁶ J. Laporta, Pour trouver le sens exact des termes *appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis, etc.* chez Thomas d'Aquin ; in: Archiv d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 40 (1973), S. 37-95; S. 37 f.

⁷ „Actus naturalis [...] non potest esse meritorius; [...] sed actus illi qui imperio voluntatis subjacent, meritorii sunt“. (In II Sent. d. 39, q. 2, a. 1, ad 4).

⁸ Ich beziehe mich hier auf Klaus Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, München 1971. Für Aristoteles vgl. Anthony Kenny, Aristotle's theory of the will, New Haven 1979.

⁹ „Unde motus appetitus incipit in desiderio et terminatur in amore completo. Et ideo desiderium est quaedam inchoatio amoris et quasi quidam amor imperfectus“. (In III Sent. d. 26, q. 2, a. 3 ql. 2 c).

¹⁰ Vgl., Ver. 25, 5, c

¹¹ Splett beginnt nicht von ungefähr seine „Relativierung“ des (handlungstheoretischen) Vorrangs naturhafter Selbstliebe mit der kantischen These vom „radikal Bösen“ als der radikalen, d.h. ungeteilten Zustimmung zum Bösen. (Sp. 38 f.)

¹² Vgl. J. Pieper, Über den Begriff der Sünde; Werke Bd. 5, Schriften zur Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz, Hamburg 1997, S. 207-279; S. 274 f.

Ziels anziehen und in der Vollkommenheit seiner Akthaftigkeit begründen läßt.“¹³ Daran sind zwei Aspekte wichtig: erstens, „der Einfluß des Ziels löst so den Wollenden aus seiner Beschränkung auf sich, aus seiner Verfangenheit in sich selbst und öffnet ihn in der Liebe über seine eigene Begrenztheit hinaus.“¹⁴ Zweitens, die Priorität bei der Aktivierung des Willens liegt nicht vollständig bei ihm selbst, - im Gegenteil: der erste Anstoß, aus dem der Wille zu wollen beginnt, liegt bei der ihm innewohnenden zielgerichteten Dynamik, die seinem Zugriff entzogen ist. „Dem Wollenden eignet von sich her und vorgängig zum Einfluß des Ziels keinerlei Wirkursächlichkeit.“¹⁵

4. Wille und Person

Das ist nun genau der Punkt, an dem die Konzeption des Willens mit einer Konzeption menschlicher Personalität zusammenhängt, die Splett und v. Heereman zum Widerspruch herausfordert und auch die Konvenienzthese von Liebe und Selbstliebe zurückweisen läßt. Die Grundlage für diesen Widerspruch ist von Duns Scotus gelegt worden.¹⁶ Dieser bestreitet nicht, daß es im Geistigen etwas naturhaft Wirksames geben könne. Doch gilt das nur für die Vernunft. Sie ist im Erkenntnisakt durch die Natur des erkannten Objekts „festgelegt auf Eines“, ganz so, wie das Wahrnehmungsvermögen durch das Wahrgenommene festgelegt ist.¹⁷ Für den Willen gilt das nicht. Die einzige und grundlegende Unterscheidung der aktiven Vermögen besteht für Duns Scotus in der Unterscheidung von zwei Arten getrennt wirksamer Kausalität: der naturhaft wirksamen Kausalität auf der einen und dem Willen als selbstbestimmt wirksamer Kausalität auf der anderen Seite.¹⁸ Der Wille ist nur der Wille, sonst nichts, und das wegen seiner Unabhängigkeit und Eigenständigkeit gegenüber allem, was sonst noch von innen wie von außen auf ihn einwirken mag. Dieser absolut freie Wille ist das eigentliche Selbst des Menschen und die Mitte seiner Personalität.¹⁹ Was der Mensch sonst noch ist, gehört zu ihm auf andere („vorphonale“) Weise als sein Wille. Nicht ein Mangel an Aktualität sondern reine Selbstmächtigkeit kennzeichnet einen solchen Willen, der sich allein aus sich selbst zu bestimmen vermag. Ein solcher Wille ist frei gegenüber jeglicher Art Determination, auch gegenüber dem höchsten Gut, wonach es den Menschen naturhaft verlangt.

Selbst wenn man die Möglichkeit eines solchen Willens für denkbar hält, ist damit noch nicht entschieden, ob der menschliche Wille ein Wille von dieser Art ist und sein kann. Die naheliegende Frage wäre ja: Trifft der Begriff einer absoluten Freiheit des Willens, allein auf sich selbst gestellt einen Anfang machen zu können, auf den menschlichen Willen zu? Stattdessen wird gefragt: Muß es nicht einen solchen Willen geben können? Die Antwort von Duns Scotus ist schlicht: Ja, einen solchen

¹³ K. Riesenhuber, die Transzendenz der Freiheit zum Guten, S. 107. „Daher lassen sich die verschiedenen Seiten am Akt des Wollens auch nicht getrennt den verschiedenen Ursachen, nämlich der Ziel- oder der Wirkursache, zuschreiben.“ (Ebd., S. 103)

¹⁴ Ebd., S. 101.

¹⁵ Ebd., S. 103.

¹⁶ Vgl. A. Schmidt, Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik, Freiburg/München 2003, § 6 Die unableitbare Freiheit, S. 308 – 357, besonders S. 319 ff.

¹⁷ „Intellectus hoc modo non habet rationem potentiae activae propriae dictae. [...] Immo, praecise sumptus [...] est irrationalis, solum secundum quid rationalis, in quantum praeequitur ad actum potentiae rationalis.“ (Lib. IX, q. 15; Allan B. Wolter, Duns Scotus on the Will and Morality, Washington D. C. 1986, S. 156).

¹⁸ „Unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem.“ (Lib. IX, q. 15; Wolter, S. 150).

¹⁹ Vgl. dazu meine Kritik: B. Wald, Die Erfindung des Selbst. Johannes Duns Scotus – René Descartes – John Locke;

in: X. Putallaz, B. Schumacher (Hrsg.), Der Mensch und die Person, Darmstadt 2008, S. 121-132.

Willen gibt es, und muß es sogar geben, wenn wir von Gott richtig denken wollen.²⁰ Eine solche Antwort mag in einem theologischen Kontext vielleicht durchgehen, wenn man die Vermittlung über den Schöpfungsbegriff hinzunimmt und Aussagen über gemeinsame Vollkommenheiten von Gott und Mensch auf der Basis univoker Begriffe für denkbar hält. In einem philosophischen Kontext wäre ein solches Übertragungsverfahren eine *petitio principii*: der Beweis für die Freiheit des menschlichen Willens kann nicht so geführt werden, daß mit der Freiheit Gottes die menschliche Freiheit in *derselben* Weise schon mitgesetzt wäre. Genau das ist ja strittig, ohne im übrigen die Freiheit Gottes zu bestreiten.

II. Ausgangspunkte des Denkens

Der tiefste Grund für die handlungstheoretischen Differenzen im Verständnis von Liebe und Selbstliebe wie im Konflikt um den Personbegriff scheint wissenschaftstheoretischer Art zu sein. Das läßt sich in aller Kürze an drei Punkten zeigen, die eine offenkundige Nähe zum methodischen Vorgehen von Duns Scotus besitzen.

1. Philosophie oder Theologie?

Da ist zunächst die Frage, womit der Philosophierende zu beginnen hat. Es sei hier an die notwendige Unterscheidung von Philosophie und Theologie erinnert, die Thomas von Aquin damit begründet, daß ihr Wissen von denselben Gegenständen sich unterscheidet, weil es auf verschiedenen Prinzipien beruht. „Der Philosoph argumentiert aus den den Dingen eigenen Ursachen, der Glaubende aber aus der Erstursache, z.B. weil es so von Gott überliefert ist.“ Und sofern beide nach Gott fragen, wird „die Philosophie, die die Geschöpfe an sich selbst betrachtet, von ihnen zur Gotteskenntnis hingeführt“, während in der Theologie „zuerst Gott betrachtet wird und dann die Geschöpfe“, und das „allein in ihrer Hinordnung auf Gott.“²¹ Die Position von Pieper ist hier ziemlich klar. Er läßt sich seinen Gegenstand geben auf der Grundlage der menschlichen Sprache, um ihn dann im Blick auf die Sache mit Vernunft und Erfahrung soweit zu entfalten, daß am Ende auch jene überrationalen Auskünfte bedacht werden, die er als Christ ausdrücklich akzeptiert und für wahr hält. Wo liegen demgegenüber die Ausgangspunkte des Denkens bei Splett und v. Heereman? Ich erinnere an das unter [T2] zitierte Wort von Splett zum „Ort unserer Frage“ in der Inkarnation des göttlichen Logos („Nicht der Mensch wird Gott, sondern Gott wird Mensch“) und im innertrinitarischen Leben Gottes. Ist das ein philosophischer Zugang? Und kann man im Ausgang von der eigenen theologischen Spekulation so mit der Sprache umgehen, wie etwa v. Heereman, indem er befindet: „Wenn wir nichts Liebe nennen wollen, dem kein Gönner innewohnt [...] (H. 81) Kommt es im Umgang mit der Sprache darauf, was *wir* Liebe nennen *wollen*? Die Konsequenzen einer solchen Haltung sind ziemlich klar: man muß schon zu diesem partikularen „wir“ gehören, um hier folgen zu können. Philosophie, zumindest in ihrer sokratischen Ur-Form, ist aber gerade nicht exklusiv, weder eine Sache für Experten, noch für Eingeweihte.

2. Wirklichkeitswissenschaft oder transzendente Ontologie?

Dem könnte entgegengehalten werden, daß zwar der Ausgangspunkt von theologischen Annahmen mitbestimmt sein mag, aber nicht das Resultat: die „alles durchstimmende Logik“, der „Sinnegehalt“ der „Phänomene“ (Sp. 60), die an das

²⁰ „Alioquin Deus, qui est summe indeterminatus ad quamcumque actionem indeterminatione illimitationis actualitatis, non posset aliquid ex se agere, quod est falsum.“ (Quaestiones subtilissimae de metaphysicam Aristotelis IX q. 15 ; Wolter, S.154).

²¹ S.c.G. II, 4.

Gegebene sich anschließende spekulative Frage (z. B. „Sollte Gott uns alles gönnen, nur das Gönnen nicht?“ Sp. 64). Der Ausweis für die Realitätshaltigkeit solcher Resultate wird dann in einer internen Einsichtigkeit und Notwendigkeit der Begriffe gesehen. Schon die Fragestellung weist darauf hin. Es ist gefragt nach dem, was Liebe „eigentlich“ ist. Pieper kann so nicht fragen. Wenn er „über die Liebe“ schreibt, dann nicht von einem vorgefaßten Wesensbegriff her, sondern ausgehend von der Vielgestaltigkeit menschlicher Liebe. Beispiele für die spekulative Konstruktion des Begriffs von Liebe finden sich vor allem bei v. Heereman genug, wenn gefragt wird, „was an der Liebe liebenswert ist“, um dann zu antworten: „Güte“. Nur das erlaubt uns, „das Absolute als Liebe zu bezeichnen.“ Von diesem Begriff absoluter Güte ist es dann nicht weit zu der Feststellung: „Das Gute ist die Güte“, woran sich die Frage anschließen läßt, ob sich „dieser Primat der Güte von anderswoher begründen“ läßt. Natürlich nicht, weil logischerweise „das Höchste [der Primat] [...] sich nicht begründen [und] nicht aus dem Niederen ableiten läßt.“ (H. 78) Wenn Güte wiederum im Gönnen besteht, dann darf man „dieses als innerstes Wesen der Liebe [annehmen].“ (H. 79) Ist so „logisch-begrifflich“ das „eigentliche“ Wesen von Liebe bestimmt, läßt sich von dorthin weiterfragen, was „daran [an der bedürftende Liebe] liebenswert, preiswürdig, göttlich [ist]?“ Und dann folgt der bereits zitierte Satz: „Wenn wir nichts Liebe nennen wollen, dem kein Gönnen innewohnt“, dann entscheidet sich daran, ob und unter welchen Voraussetzungen „der Eros Liebe ist.“ (H. 80 f.) „Glückende [?] Selbstliebe“ allerdings „reicht nicht für die Adelung des Eros zur Liebe im liebenswerten Sinne. Denn Selbstliebe ist letztlich eine uneigentliche Art der Liebe.“ (H. 81) Angesichts dieser logischen Verkettung von Begriffsinhalten und Folgerungen fragt man sich, wo es außerhalb dieser Begriffe ein fundamentum in re gibt, auf das diese Begriffe zu beziehen sind. Bewegen wir uns solchermaßen denkend überhaupt im Raum der Wirklichkeit oder nicht vielmehr im Denkraum einer transzendentalen Ontologie, welche meint, die Möglichkeitsbedingungen von Wirklichkeit dem Sinngehalt von Begriffen entnehmen zu können?

3. Analogie oder Univozität?

Auch auf diese Frage bleiben Splett und v. Heereman die Antwort nicht schuldig. Wie schon in [T4] gezeigt, soll die Realitätshaltigkeit der Begriffe sich ausweisen lassen im spekulativen Anschluß an das Wesen der göttlichen Liebe, wie es der christliche Glaube vom innertrinitarischen Leben der göttlichen Personen aussagt. Unter Wahrung des einzigen und eigentlichen Begriffs von Liebe kann die Brücke zur Wirklichkeit der menschlichen Liebe dann nur hergestellt werden durch univoke Prädikation, auch wenn v. Heereman genau das bestreitet. Was er zur Wahrung der „Lateranformel“ unter Analogie verstanden wissen will, geht offenkundig an der Sache vorbei. Er formuliert nur Existenzbedingungen („Gott gebend“ – der „Mensch empfangend“), die zwar modal verschieden sind (Gottes Gönnen ist notwendig, unendlich – menschliches Gönnen ist kontingent, endlich), auf die Weise zu lieben jedoch ohne Einfluß sind. Der Sinngehalt von „Liebe“ ist hier nicht bloß derselbe, er soll auch vom Menschen ausgesagt in seiner Bedeutung abhängig sein von dem, was über Gott ausgesagt wird. Das widerspricht der Asymmetrie von Prädikation und Verursachung, welche für die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt unüberwindbar ist. Unsere Weise der Prädikation gemeinsamer Namen von Gott und Mensch (modus significandi) kann nur von der menschlichen Wirklichkeit hergenommen werden, obwohl sich die bezeichnete Sache (res significata) ursächlich in Gott befindet. Nicht bloß der Existenzmodus, auch die res significata ist in Gott und Mensch verschieden, und das so sehr, daß analoge Namen nur innerhalb der Äquivokation und nicht innerhalb der Univokation bezeichnen können. Allein wegen

der Ursächlichkeit Gottes (alle Liebe ist aus Gott; alles Sein ist von Gott) sind diese Namen („Liebe“, „Sein“) nicht gänzlich äquivok. Deshalb ist es sinnlos, zuerst einen spekulativen Wesensbegriff der Liebe aufzustellen, der sich von Gott aussagen läßt und von dorthin auch vom Menschen. Das „bleibende Recht transzendentalen Einheits-Denkens“ (Sp. 61) führt in der Tat über die wirklichen Dinge hinaus - ins Nirgendwo. „There is no third thing to which God and creature could be referred in receiving a common name, for whatever is not a creature is God and whatever is not God is a creature.“²²

Fazit: „Man bringt die Liebe eben nicht ‚auf den Begriff‘“. (Sp. 65)

Diese abschließende Feststellung von Jörg Splett ist allerdings wahr. Nur steht sie in einem unverkennbaren Spannungsverhältnis zu allen umgreifenden Theorien, die angeben sollen, was Liebe „eigentlich“ ist. Der Streit um die Selbstliebe als die alle Liebe ermöglichende früheste Gestalt von Liebe scheint mir nur entscheidbar mit Bezug auf die tatsächliche Seinsverfassung des Menschen. Dabei können handlungstheoretische Fragen nicht übersprungen werden durch den Bezug auf einen Begriff von Liebe, der aus schöpfungstheologischen wie innertrinitarischen Gründen der „eigentlichen“ Begriff von Liebe sein soll, ganz abgesehen davon, daß die Theologie der Prädikation gemeinsamer Namen von Gott und Mensch zu Recht viel engere Grenzen setzt, als dies bei Splett und v. Heeremann der Fall ist. Auch ähnelt das in der Kritik an der Konvenienzthese insbesondere von v. Heeremann angestimmte Hohelied der selbstlosen Liebe als „liebenswert, preiswürdig, göttlich“ (H. 80) ein wenig der Preisrede Agathons im platonischen Symposion, zu der Sokrates ironisch bemerkt: „Man sucht sich Schönes zusammen, soviel man nur greifen kann, und häuft es auf den, der gepriesen werden soll; wenn es einmal nicht zutrifft, dann ist es auch nicht weiter schlimm.“²³ Es mag schon sein, daß es im Vergleich mit der Liebe Gottes eine „erbärmliche Vorstellung [...] ist, Bedürfnis sei das Grundgesetz von Welt und Leben.“ (Sp. 48) Wir sind eben nicht Gott, sondern Geschöpfe Gottes. Doch ist das in unser Herz gelegte naturhafte Verlangen nach Gott nicht schon das elementare Zeichen dafür, daß wir immer schon geliebt und zur Liebe berufen sind, bevor wir selbst, von diesem Verlangen beunruhigt und getragen, unsere eigene Antwort zu geben vermögen? Und auch das scheint mir unzweifelhaft wahr zu sein: der Mensch besitzt Vollkommenheit nur in dem Maße, wie er liebt. Das ist die Seinsbedingung aller Vollkommenheit, sowohl der Vollkommenheit Gottes wie der des Menschen.²⁴ Aber kann ein Mensch überhaupt vollkommen lieben? Die Antwort, die bei Thomas von Aquin zu finden ist, wirft ein Licht auf die Debatte um die Grundgestalt menschlicher Liebe. Sie läßt sich in drei Sätzen zusammenfassen: (1) Vollkommen ist allein die Liebe, mit der Gott sich selber liebt. (2) Der Mensch ist dazu berufen, Gott über alles zu lieben, bleibt aber in diesem Leben dahinter zurück. (3) Die ihm in diesem Leben mögliche Vollkommenheit hängt daran, alles auszuschließen, was ihn an der Liebe zu Gott hindert.²⁵

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

²² Vgl. Ralph McInerney, *Aquinas and Analogy*. Washington D. C. 1996, S. 111.

²³ Platon, *Symposion* 198 e (in der Paraphrase von J. Pieper, *Das „Gastmahl“*; Werke Bd. 1, Darstellungen und Interpretationen: Platon, Hamburg 2002, S. 72.

²⁴ Vgl. S.th. II-II, 184, 1.

²⁵ Vgl. S.th. II-II, 184, 2.