

Was ist Liebe?

Was ist Liebe?

Philosophische Texte
von der Antike bis zur Gegenwart

Herausgegeben von Martin Hähnel,
Annika Schlitte und René Torkler

Reclam

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19347

Alle Rechte vorbehalten

© 2015 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Gesamtherstellung: Reclam, Ditzingen. Printed in Germany 2015

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-019347-1

www.reclam.de



Inhalt

Einleitung 9

I. Liebe als Weltzugang 36

PLATON 36

Symposion 37

MAX SCHELER 52

Ordo Amoris 53

II. Liebe als Tugend 67

THOMAS VON AQUIN 67

Über die Tugenden (De virtutibus) 68

JOSEF PIEPER 78

Alles Glück ist Liebesglück 79

III. Liebe als Freundschaft und Wohlwollen 89

ARISTOTELES 89

Nikomachische Ethik 90

ROBERT SPAEMANN 101

Antinomien der Liebe 102

IV. Liebe als Moralhindernis 117

JEAN-JACQUES ROUSSEAU 117

Emile oder Über die Erziehung 118

IMMANUEL KANT 124

Kritik der praktischen Vernunft 125

V. Liebe als Gabe	137
JEAN-LUC MARION	137
Das Erotische. Ein Phänomen	138
PAUL RICŒUR	149
Liebe und Gerechtigkeit	150
VI. Liebe als Weg zu Gott	160
AUGUSTINUS	160
Die christliche Bildung (De doctrina christiana)	161
ANDERS NYGREN	171
Eros und Agape	172
VII. Liebe als Ekstase	184
PLOTIN	184
Über das Gute oder das Eine	185
GEORGES BATAILLE	196
Die Erotik	197
VIII. Liebe als Begegnung	208
MARTIN BUBER	208
Ich und Du	209
EMMANUEL LEVINAS	215
Totalität und Unendlichkeit	216
IX. Liebe als soziale Beziehung	230
NIKLAS LUHMANN	230
Liebe. Eine Übung	231

EVA ILLOUZ	245
Der Konsum der Romantik	246
X. Liebe als Fürsorge	257
HARRY G. FRANKFURT	257
Gründe der Liebe	258
ROBERT NOZICK	271
Vom richtigen, guten und glücklichen Leben	272
XI. Liebe als Kulturvariable	286
MICHEL FOUCAULT	286
Der Gebrauch der Lüste	287
MARTHA NUSSBAUM	292
Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge	293
Verzeichnis der Druckvorlagen	305
Literaturhinweise	308

Einleitung

Die Philosophie und die Liebe

Die zeitgenössische Philosophie tut sich trotz erster vorsichtiger Bemühungen noch immer schwer, die Liebe in den klassischen Kanon philosophischer Themen und Problemstellungen aufzunehmen. Diese Situation erscheint allerdings paradox, verdankt sich die Philosophie doch ausdrücklich einer spezifischen Liebe, der »Liebe zur Weisheit«. Umso erstaunlicher ist es, dass die Mehrzahl akademisch tätiger Philosophen in der Liebe noch immer keinen eigenständigen Gegenstand des denkerischen Interesses sieht. Macht in diesem Fall die Liebe, einer geläufigen Redensart folgend, die Philosophie blind? Oder hat sich die Philosophie von diesem Thema unwiederbringlich verabschiedet, weil sie stets dazu neigte, in der Liebe eine irrationale Bedrohung ihrer hart erkämpften Voraussetzungen zu sehen, die sie letztlich zu einer Grundlagenwissenschaft gemacht haben? Und birgt die Liebe, wenn sie ernst genommen wird, nicht zugleich die Gefahr, eine Rückkehr der Philosophie in die Rolle einer spezifischen Existenzform voranzutreiben und auf diese Weise den Status der Philosophie als einer Wissenschaft zu unterlaufen?

Ungeachtet dieser Spannungen scheint die Liebe einschließlich aller Trivialitäten, die eine Rede über sie mit sich bringt, etwas zu sein, das uns näher ist, als wir glauben, das vertrauter daherkommt, als die meisten Philosophen es vermuten. So müssten Theorien über die Liebe vor allem die Handlungen, Erfahrungen und Konstellationen von und zwischen liebenden Wesen erforschen, um verdeutlichen zu können, dass die

Liebe weder ein unmöglich in philosophischen Begriffen zu fassendes Mysterium ist noch eine banale Alltagswahrheit darstellt, der zufolge wir alles – vom Schokoladeneis angefangen bis hin zur eigenen Nation – lieben können.

Bevor aber die Liebe für das Denken überhaupt freigegeben werden kann, müssen zuvor noch einige Bedingungen angegeben, beachtet bzw. erfüllt werden, damit ungewollte semantische Verwechslungen und überschwengliche philosophische Konstruktionen vermieden werden können. Es geht also um die Herstellung eines angemessenen Umgangs mit dem Begriff der »Liebe«. Dieser Zugang impliziert dabei insbesondere das Umgehen zahlreicher Gefahren, die mit einer falschen Banalisierung, welche sowohl von wissenschaftlicher als auch von nicht-wissenschaftlicher Seite geschehen kann, einhergehen. Erst wenn diese Gefahren erkannt worden sind, ist es möglich, den wirklichen philosophischen Gehalt des Begriffs herauszuarbeiten. In diesem Sinne warnen gerade diejenigen Philosophen und Theoretiker, welche sich eingehend mit dem Phänomen der Liebe beschäftigt haben, vor einer weiteren Bedeutungsentleerung. So schreibt beispielsweise Emmanuel Levinas: »Ich misstrauere dem Wort ›Liebe‹, das verdorben ist.«¹ Und Jean-Luc Marion, der sich in jüngster Zeit wie wohl kaum ein anderer um die angemessene Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Liebe und einem bestimmten Begriff von Philosophie bemüht hat, äußert sich ähnlich skeptisch wie Levinas bezüglich der Tauglichkeit des heute vielfach disparat verwendeten Liebesbegriffs für eine ernste philosophische Auseinandersetzung: »Die Philosophie spricht heute nicht mehr über die Liebe, oder nur selten. Dieses Schweigen ist übrigens besser, als dass sie sie schlecht macht oder verrät,

1 Emmanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien 1992, S. 38.

wenn sie denn einmal wagt, über sie zu sprechen.«² Marion sieht in diesem Schweigen offensichtlich einen Grundkomplex der Philosophie, da diese durch die Liebe – wie eingangs schon erwähnt – »an ihren Ursprung und ihre Würde, an ihre Ohnmacht und ihre beiderseitige Trennung erinnert«³ werde. Diese Trennung, die ideengeschichtlich belegt ist und nachgezeichnet werden kann, hat dazu geführt, dass ein philosophisch gehaltvoller Begriff der Liebe »auf der Strecke geblieben« ist, und zwar vor allem deshalb, »weil die Philosophie ihm zugleich die Einheit, die Vernünftigkeit und den Vorrang [...] verweigert hat.«⁴

In dieser Selbstfesselung der Philosophie durch das Ressentiment ist unter anderem auch der entscheidende Grund dafür zu sehen, dass die Liebe als Untersuchungsgegenstand in andere Bereiche abgewandert ist und über den Umweg der Psychoanalyse, wo sie durch Freud auf ihre vermeintliche Wurzel in der *libido sexualis* zurückgeführt wurde, schließlich ihren Platz in der Endokrinologie finden musste, in welcher unter dem Begriff der Liebe nichts anderes verstanden wird als eine zwischenzeitliche Störung des Hormonhaushaltes.⁵ Allerdings ist es gerade aus philosophischer Sicht unerlässlich, das Thema der Liebe vor solchen und anderen Reduktionismen zu bewahren. Und in der Tat zeigt die 2500jährige Philosophiege-

2 Jean-Luc Marion, *Das Erotische. Ein Phänomen. Sechs Meditationen*, übers. von Alwin Letzkus, Freiburg i. Br. / München 2011, S. 11.

3 Ebd., S. 14.

4 Ebd., S. 16.

5 Bekannt sind in diesem Kontext zum Beispiel die Untersuchungen der Neurobiologin Helen Fisher, die Liebe unter anderem als »eine der zentralen Hirnstrukturen, die sich zur Steuerung von Paarung und Fortpflanzung entwickelten«, bezeichnet; Helen Fisher, *Warum wir lieben. Die Chemie der Leidenschaft*, Düsseldorf/Zürich 2005, hier S. 7 f.

schichte seit der Antike bis heute eine unablässige, auch mit systematischen Ansprüchen verbundene Beschäftigung mit dem Thema der Liebe.

Philosophien der Liebe in Geschichte und Gegenwart

Die Herausbildung der Konzepte von *eros*, *philia* und *agape* in der Philosophie der Antike

Eine systematische Unterscheidung, welche mit Blick auf die mannigfaltigen Ausprägungen verschiedenartiger Liebesbegriffe in der Philosophiegeschichte einen großen Einfluss entwickelt hat, ist jene zwischen *eros*, *philia* und *agape*.⁶ Dabei wird das im *eros* angesprochene aufstrebende Begehren von der Freundschaftslove, der *philia*, ebenso abgesetzt wie von der christlich-paulinischen Vorstellung einer durch Erbarmen gekennzeichneten Liebe Gottes zu den Menschen (*agape*). Während das erotische Streben mit einer Aufwärtsbewegung einhergeht, besteht die *agape* eher in einer sich vertikal von Gott herab zu den Menschen absenkenden Bewegung, die *philia* hingegen muss als Verhältnis unter Gleichen als eher horizontale Beziehung vorgestellt werden. Wenngleich diese Unterscheidung etwas schematisch daherkommt und sich unter jedem der Begriffe durchaus unterschiedliche Liebeskonzepte versammeln lassen, so handelt es sich doch um Ordnungsbegriffe, die besonders mit Blick auf den theologischen Diskurs

6 Zur Unterscheidung von Eros, Freundschaft und *agape* vgl. auch Clive Staples Lewis, *Was man Liebe nennt. Zuneigung, Freundschaft, Eros und Agape*, Basel 2012 (= *Vier Arten der Liebe*, Köln 1961); zur theologischen Debatte grundlegend ist Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 2 Bde., Gütersloh 1930/1937, sowie, unter Bezugnahme auf Nygren, Josef Pieper, *Über die Liebe*, München 1972, S. 96–100.

der Neuzeit und die Abgrenzung von *eros* und *agape* ganz zentrale Bedeutung gewinnen werden. Für die griechische Antike kommt diese Funktion demgegenüber eher den Bedeutungsaspekten von *eros* und *philia* zu.

Für den vorsokratischen Naturphilosophen Empedokles fungiert die Liebe (*philia*, *philotes*) als eines von zwei metaphysischen Grundprinzipien, welche die Lehre von den vier Elementen ergänzt: »Und all [dies] regt sich verschiedengestaltet und zwiespältig im Streite, doch in Liebe eint es sich und sehnt sich zueinander.« Während der Hass bzw. Streit (*neikos*) also zur Vereinzelung und Trennung der Elemente führt, ist die Liebe das Prinzip der Anziehung, das ihre Vereinigung bewirkt.⁷

Platon thematisiert die Liebe in zwei Kontexten, welche eine neuzeitliche Intuition dessen, was mit Liebe gemeint sein soll, eher befremden müssen – für ein griechisch-antikes Verständnis der Liebe aber nur folgerichtig erscheinen. Der Dialog *Lysis* hat die *φιλία*, wie sie sich etwa im Rahmen der antiken Praxis der Päderastie zeigt, zum Gegenstand. Das spätere *Symposion*, dem Wortsinn nach im antiken Griechenland meist ein von Unterhaltungsdamen und Wein versüßtes Beisammensein wohlhabender Männer, bildet den Rahmen zur Erläuterung des *ἔρω*. Wahrhafte Liebe, die es wert wäre, in den Rang eines philosophisch zu erörternden Gegenstandes erhoben zu werden, gab es für die Griechen eben nicht innerhalb des den Notwendigkeiten des Lebens verhafteten *οἶκος*, des Hauswesens, in welchem die eheliche Liebe ihren Platz hatte.⁸ Schon die frühe Erörterung des *philia*-Begriffs im platonischen

7 Vgl. Hermann Diels / Walther Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch/Deutsch, 3 Bde., Berlin ⁵1951, fr. 31 B21.

8 Vgl. Carola Reinsberg, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München 1993, S. 163.

Lysis legt eine Gemeinsamkeit von *eros* und *philia* offen, welche das Liebesverständnis im Weiteren prägen wird: Mit der Liebe ist stets ein Endzweck verbunden, der um seiner selbst willen geliebt wird. Platon versteht die Liebe damit stets als ein Begehren, welches intentional auf diesen Endzweck gerichtet ist und in dem letztlich die Natur in uns das uns Fehlende und Zugehörige sucht.

Das *Symposion* nimmt das bereits aus dem *Lysis* bekannte Verständnis der Liebe als Liebe zu *etwas* wieder auf. Damit wird die Perspektive auf das Schöne und das Gute geöffnet, welche der weitere Gesprächsverlauf verfolgen soll. Sokrates erläutert unter Rückgriff auf eine Rede der Seherin Diotima von Mantinea ein Liebesverständnis, in dem wesentliche Charakteristika eines als *eros* zu verstehenden philosophischen Liebesbegriffes deutlich werden: Der *eros* ist eine Form intentionalen Strebens, welches auf einen Mangel zurückgeht. In diesem Streben offenbart sich der daimonische Charakter der Liebe als *Mittleres*, ihr Zwischencharakter als Verbindendes von Menschlichem und Göttlichem, Sterblichem und Unsterblichem, als Brücke zwischen Vergänglichem und Ewigem, Konkretem und Allgemeinem. Das vom Menschen im *eros* Intendierte liegt nach platonischem Verständnis ganz wesentlich im Schönen und Guten.

Die Verbindung zwischen der Liebe des Menschen und dem Schönen, dem Guten und der Glückseligkeit zu ziehen, bildet wohl die zentrale Funktion der von Sokrates im *Symposion* wiedergegebenen Diotima-Rede. Als Kernstück von Platons Auseinandersetzung mit dem Liebesbegriff können sicher die für diesen Band als Primärtexte ausgewählten Passagen des Dialogs gelten, in denen Sokrates den berühmten Stufenweg der Erkenntnis erläutert, der dem Menschen die Teilhabe an etwas Unsterblichem, Ewigem ermöglicht. Ihre Bedeutung mit Blick auf das platonische Gesamtwerk lässt sich

schon daran erkennen, dass dieser Stufenweg als ein Gegenstück zu dem berühmten Höhlengleichnis gelesen werden kann. In beiden Texten wird eine Bewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen, Übersinnlichen vollzogen, welche den von Platon vorgezeichneten Bildungsweg veranschaulichen soll. Das Besondere ist, dass hier der Weg zur Erkenntnis der Ideenebene als »erotischer Enthusiasmus« (Jaspers) vorgestellt wird.

Der *eros* übernimmt bei Platon also einerseits eine ganz zentrale erkenntnistheoretische Funktion, spielt aber andererseits auch für die Entwicklung eines guten, tugendhaften Tuns, Lebens und Bildens insgesamt eine zentrale Rolle. Dies gilt allerdings nur in Kombination mit der Vernunft; für sich genommen ist der *eros* nur daimonisch, und ohne die Lenkung durch die Vernunft birgt er sogar die Gefahr, zum Schlechten und Tyrannischen zu verführen.

Während die Liebe bei Platon zu den ermöglichenden Ausgangsbedingungen tugendhafter Praxis gezählt werden kann, stehen Liebe und Tugend bei Aristoteles, für den die *philia* in der *Nikomachischen Ethik* zum Leitbegriff der Auseinandersetzung wird, in einem durchaus anderen Verhältnis. Daher geht es auch auf die Wirkung des aristotelischen Denkens zurück, dass der Liebesbegriff fortan zumeist im Bereich der praktischen Philosophie verortet wurde, was für seine weitere Geschichte von nicht unerheblicher Bedeutung sein sollte. Bei Aristoteles wird die Freundschaftslove in den Blick genommen, welche er zunächst als »Tugend oder doch mit der Tugend notwendig verbunden«⁹ bestimmt. Der im Sinne der *philia* Liebende ist aber kein Begehrender im oben dargelegten, platonischen Sinne, sondern er will das Gute um des anderen

9 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. von Olof Gigon, München 42000, S. 281 (1155a3 f.).

willen.¹⁰ Pieper fasst die Stoßrichtung der aristotelischen Liebeskonzeption zusammen: »Lieben bedeutet, einem anderen etwas zu wünschen, was man für gut hält, und zwar um jenes anderen, nicht um seiner selbst willen.«¹¹ Diese auf die aristotelische *Rhetorik* zurückgehende Definition ordnet die Freundschaftsliebe in die auf die *eudaimonia*, die gelungene, glückliche Lebensführung, hin geordnete Grundstruktur der aristotelischen Philosophie ein. Sie ist darum in Antike und Mittelalter vielfältig aufgegriffen worden und auch im Zusammenhang späterer Liebesbegriffe von großer Wirkmächtigkeit gewesen. Auch die in diesem Band dokumentierten neoaristotelischen Positionen (Spaemann, Nussbaum) schließen an dieses Verständnis an.

Seit das Christentum in der Spätantike seine dominante Rolle für das europäische Geistesleben zu entwickeln begann, stand ein Nachdenken über die Liebe stets im Kontext der Liebe des Menschen zu Gott, zu seinem Nächsten, zu sich selbst sowie der göttlichen Liebe zur Schöpfung.

»Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand.« Dies ist das größte und erste Gebot. Das zweite aber ist ihm gleich: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.« (Mt 22,37–40)

10 Mit der Entgegensetzung von platonischem *eros* und aristotelischer *philia* dürfte die Unterscheidung in der Welt gewesen sein, welche C. S. Lewis in seinem bekannten Buch *Vier Arten der Liebe* (Köln 1961) zwischen bedürftiger Liebe (»need-love«) und schenkender Liebe (»gift-love«) trifft (vgl. S. 8f.).

11 Pieper, *Über die Liebe* (wie Anm. 6), S. 78.

Ein jeglicher Liebesbegriff musste sich fortan in diesem Spannungsfeld verorten und sein Verhältnis zum doppelten Liebesgebot des Matthäus-Evangeliums ausweisen.

Besonders der antike *philia*-Begriff allerdings erwies sich als nur sehr bedingt geeignet, die neutestamentliche *agape*-Vorstellung abzubilden. Das in der *philia* gemeinte Gute war stets an die (Polis-)Gemeinschaft gebunden, und die Selbstlosigkeit der aus einem solchen Guten abgeleiteten Praxis blieb damit stets bedingt. Demgegenüber suchte die im Samaritergleichnis aufscheinende Liebeskonzeption einen solchen Partikularismus tendenziell zu überwinden. Auch der platonische *eros*-Begriff wurde zunächst als Antagonist der christlichen *agape* verstanden.

Augustinus gelang es, den christlichen und den antik-philosophischen Begriff der Liebe zu vereinen und die Beschäftigung mit der Liebe damit über Jahrhunderte entscheidend zu prägen. Daher finden wir den biblischen *agape*-Begriff bei Augustinus auch nicht in Reinform, sondern in Verbindung mit Elementen der antiken *eudaimonia*-Lehre und des (neu)platonischen Denkens, nicht zuletzt der platonischen *eros*-Lehre.

Dieser Versuch einer Synthese von platonischem *eros* und urchristlichem *agape*-Verständnis hat dem augustininischen Denken in der Neuzeit einige Kritik eingetragen. Am profiliertesten und wirkmächtigsten wird sie wohl bei dem schwedischen Lutheraner Anders Nygren unter dem Begriff der »Caritas-Synthese« vorgetragen. Nygren versteht die *agape* als die »originale Grundkonzeption des Christentums«, und sie ist für ihn in ihrer selbstlos liebenden Art mit der prinzipiell egozentrischen Liebe des *eros* wesensmäßig unvereinbar: »Kein Weg, auch nicht der der Sublimierung, führt von Eros weiter zu Agape.« Darum sei die augustininische Synthese, »die Luther

in Stücke schlägt«,¹² unhaltbar. So wie Luther die Reinheit des *agape*-Begriffs wiederhergestellt habe, sei in der Renaissance auch der *eros*-Begriff wieder in seiner unvermischten Form zutage getreten.

Augustinus' Terminologie für die Liebe ist dagegen nicht immer eindeutig. Der Sache nach führt er aber eine wichtige Differenzierung ein, die sich auf die Richtung der Liebesbewegung bezieht: Diese Bewegung geht entweder auf Gott hin (*amor Dei*) oder zur Welt hin (*amor mundi*).¹³

Der augustinischen Liebesvorstellung liegt der Gedanke einer gestuften Seinsordnung zugrunde, deren höchsten Punkt die vollkommene Seinsfülle Gottes bildet. Auch bei Augustinus zeigt sich die Liebe damit als ruheloses Begehren »nach oben«, das erst im Erreichen des höchsten Gutes als des wahrhaft geliebten Objekts zur Ruhe kommt.

Die liebende Suchbewegung vollzieht sich auf einer von Platon vorgezeichneten und von Plotin, dem wohl wichtigsten Vertreter des in der Mitte des 3. Jahrhundert n. Chr. entstandenen Neuplatonismus, vermittelten Bahn über drei an das *Symposion* erinnernde Stufen: durch die Außenwelt, sodann in die menschliche Innerlichkeit und schließlich über die Welt hinaus. In Abweichung vom platonischen Vorbild vollzieht sich die emporsteigende Liebesbewegung also als *introrsum ascendere*,¹⁴ als *Aufstieg nach innen*. Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen dem platonischen *eros* und seiner Modifikation bei Augustinus: Während Platon jeder einzelnen Stufe des Stufenweges ein gewisses Eigenrecht zugesteht, erweist sich bei Augustinus jegliche »Liebe, die sich voll auf je-

12 Nygren, *Eros und Agape* (wie Anm. 6), Bd. I, S. 35, Bd. II, S. 378.

13 Vgl. Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Hildesheim / Zürich / New York 2006, S. 13.

14 Aurelius Augustinus, *De trinitate*, 12,25.

mand oder etwas anderes als Gott richtet – und sei es auch nur für kurze Zeit – [...], als falsche, verirrte Liebe«. ¹⁵ Die Ausrichtung auf das höchste Gute erweist sich damit bei Augustinus als weit unmittelbarer und radikaler. Der liebende Aufstieg beginnt bei den äußeren Reizen des begehrenden Schönen, bei denen allerdings keine dauerhafte Erfüllung der Liebessehnsucht zu finden ist. Augustinus folgt hier zunächst der Weisung Plotins, auf das Innere des eigenen Selbst zurückzugehen. Da in der eigenen Innerlichkeit jedoch nur die »Wahrheit des ruhelosen Herzens« ¹⁶ zu finden ist, muss die liebende Suchbewegung schließlich über das Innere hinaus zur wandellosen Wahrheit Gottes führen, um zur Ruhe kommen zu können.

Auf der anderen Seite ist der *amor Dei* aber nicht nur eine unruhige Suchbewegung, sondern zugleich eine geordnete, in dieser Ordnung allerdings ständig bedrohte Liebe, was in Augustinus' Begriff eines *ordo amoris* zum Ausdruck kommt. Dieser *ordo amoris* impliziert eine Liebe, die jedem das Seine gibt und also eine Rangordnung kennt. Diese Rangordnung wiederum orientiert sich an der natürlichen, hierarchischen Seinsordnung, welche sich aus der unterschiedlichen gottgegebenen Seinsfülle der Dinge ergibt. Letztlich liegt dieser Rangordnung des *ordo amoris* bei Augustinus die begriffliche Unterscheidung von *uti* (gebrauchen) und *frui* (genießen) zugrunde, welche die beiden Möglichkeiten menschlicher Lie-

15 Vgl. Ute Kruse-Ebeling, *Liebe und Ethik. Eine Verhältnisbestimmung ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann*, Göttingen 2009, S. 139.

16 Fischer, »Amore Amoris tui facio istuc. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustins«, in: Edith Düsing / Hans-Dieter Klein (Hrsg.), *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*, Würzburg 2009, S. 169–190, hier S. 176.

besakte konkretisiert. Die entsprechenden Passagen aus *Die christliche Bildung* sind für den vorliegenden Band als Primärtexte ausgesucht worden.

Systematische Konzeptionen von Liebe im Mittelalter

In der Philosophie des Mittelalters kommt dem Thema der Liebe im Gegensatz zu den eben vorgestellten antiken Behandlungen ein neuer Stellenwert zu. Der *eros*-Gedanke erhält sowohl über den Neuplatonismus als auch vermittels der aristotelischen Konzeption einer Freundschaftslove Einzug in die philosophischen Konzeptionen zur Liebe. Hinzu kommt der Gedanke einer übernatürlichen Gottesliebe, der »*dilectio caritatis*« (Albertus Magnus), die noch nicht so stark wie in der modernen Diskussion, welche auf diese Unterscheidung nahezu gänzlich verzichtet, der natürlichen *amor concupiscentiae* gegenübergestellt wird. Thomas von Aquin entwickelt im Anschluss an diese Idee seine Konzeption der Liebe,¹⁷ welche er zunächst in drei Formen unterteilt: die menschliche, das heißt anthropologisch-ontologische, die rein menschliche Liebe zu Gott und die göttliche Liebe um ihrer selbst willen. Für eine genuine Philosophie der Liebe stützt sich Thomas zunächst auf die ersten beiden Bedeutungen. Die menschliche Liebe, welche zweifelsohne eine Tugend ist, besteht dabei in einem natürlichen Strebevermögen, das auf das Gute hin geordnet und bezogen ist. Die Liebe ist insofern tätig, als sie a) entweder das Gute für jemanden will oder b) darauf abzielt, für jemanden um seiner selbst willen dieses Gute anzustreben. Lieben heißt nach Thomas folglich:

17 Vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae: Über die Tugenden*, Bd. 12, übers. von Winfried Rohr, Hamburg 2012.

Gutes für die geliebte Person wollen, wobei für a) gilt, die Person um des Guten willen zu lieben, und für b), dass diese Person schlechthin um ihrer selbst willen geliebt werde (*amor benevolentiae*). Hier greift Thomas explizit auf die aristotelisch-stoische Konzeption der Freundschaftsliebe zurück, der zufolge Freunde sich als Liebende verstehen können, die sich in Freude begegnen und sich selbst aus einer gemeinsamen Willensbewegung heraus definieren. Wie hier allerdings zugleich auch deutlich wird, scheint Thomas damit den semantischen Rahmen seines Liebesbegriffes noch nicht gänzlich ausfüllen zu wollen. Als Theologe sieht er schließlich in der übernatürlichen Gottesliebe die Vollendung, insofern Gott kraft seiner Gnade die unvollkommene natürliche Liebe ergänzt und dadurch letztlich auch jede Liebe, d. h. die Liebe, die diesen Namen tatsächlich verdient, wirkt. »Um der Erhabenheit des Zieles willen« ist dieser Schritt auch notwendig, um Gott als die ultimative welterschöpfende Kraft, den Anfang und das Ziel jeglicher ekstatischer Selbstentäußerung darstellen zu können. Zusammenfassend gelten für die philosophisch-systematischen Ansätze des Mittelalters, die sich nicht der Mystik zuordnen lassen, also vor allem für Thomas von Aquin, dass sie die natürliche Dimension der Liebe betonen, die in einem fundamentalen, am aristotelischen Modell der *philia* orientierten Wohlwollen besteht, ohne damit den letztlich übernatürlichen Status der Liebe preiszugeben.

Die Liebe in der mittelalterlichen Mystik

In der rationalen und religiösen Mystik der Spätantike und des Mittelalters finden wir eine bildhafte Umschreibung dessen, was wohl die meisten unter uns für den Extrakt einer wahrhaften Liebesbeziehung halten – die Vereinigung von Gegensätzlichem in Form einer *unio mystica*. Die mystische Union wird

dabei nicht selten als Ekstase beschrieben, die notwendig ist, um in den Zustand der liebenden Vereinigung, Verzückung oder Entrückung gelangen zu können. Zumeist wird diese Ekstase auch als Stillstand der Reflexion, als Koinzidenz von Spontaneität und Reaktivität begriffen. Bei Plotin, dem Urvater der Mystik, wird Ekstase erstmals und in relativ abstrakter Form als intensive Selbstversenkung beschrieben. Später tauchen im Anschluss an Plotin in der Überlieferung immer wieder Beispiele für vornehmlich geistige Ekstasen auf, die mehr und mehr die persönliche, teilweise erotische Beziehung des Gläubigen zu einem personalen Grund der Hingabe, das heißt Gott, akzentuieren. In der viktorinischen Mystik ist der *excessus mentis* der Höhepunkt einer Stufenleiter der Kontemplation. Bernhard von Clairvaux entwickelt dabei eine elaborierte Technik des ekstatischen Sprechens zum Zwecke der Darstellung eines ekstatischen Zustandes, vermittels dessen die Liebessehnsucht vergegenwärtigt werden soll. Thomas von Aquin beschreibt die Ekstase dezidiert als einen *raptus*, der den Menschen quasi gewaltsam über seine Natur erhebt. Bei Meister Eckhart wird die Ekstase dagegen zu einem Ausdruck für die Fassung eines heftigen Affektes »in der Wollust göttlicher Heimsuchung«. ¹⁸ Damit ist vornehmlich eine göttliche Inspiration (nicht Inspiration Gottes) gemeint, die mit allen Anzeichen ekstatischen Erlebens der Seele neue und unerwartete Erkenntnisse verschafft.

18 Vgl. Franz von Pfeiffer (Hrsg.), *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Meister Eckhart*, Göttingen 1914, S. 401.

Auflösungserscheinungen und Transformationen des klassischen Liebesbegriffes in der Neuzeit

An den Ausführungen zum Wandel und zur Wiederaufnahme eines mystischen Liebesbegriffs in der Neuzeit zeigt sich zugleich der grundsätzliche Wandel des Liebesverständnisses insgesamt, denn die bei Augustinus und anderen vollzogene Synthese von *eros* und *agape* löst sich in der Frühen Neuzeit zusehends auf. Während von Marsilio Ficinos *Symposion*-Kommentar aus ein Rückgriff auf den platonischen *eros*-Begriff seine Wirkung auf die Renaissance und darüber hinaus entfaltet, werden in der protestantisch-lutherischen Liebesauffassung *eros*, *philia* und *agape* wieder strikt voneinander getrennt. Dies führt sowohl zu einer Auflösung der engen Verbindung von Liebe, Gutem und Glückseligkeit als auch zu einem allmählichen Verschwinden der Liebe aus dem Zentrum des neuzeitlichen Ethik-Diskurses. Ein wichtiger Faktor für den nun zu beobachtenden Bedeutungsrückgang der Liebe als relevanter Begriff im philosophischen Diskurs der Neuzeit ist zudem sicherlich, dass der Liebesbegriff im Cartesianismus des 17. Jahrhunderts seinen metaphysischen Ort einbüßt und in der parzellierten Perspektive der sich aufspaltenden Wissenschaftsdisziplinen zunehmend zersplittert. Descartes' mechanistische Auffassung des Emotionalen führte dazu, dass die Liebe ihren Rang als ordnendes Prinzip in der Mitte des philosophischen Denkens einbüßte und vermehrt in biologisch-psychologischen Begriffen beschrieben wurde.

Pascals Versuch, mit seinem Begriff des *cœur* in augustinischer Tradition das Herz als Organ der Liebe wieder zum Schlagen zu bringen, kann in der Retrospektive zwar als recht einflussreich gelten; allerdings erweist er sich dabei als ein

»seltsam halbiertes Augustin«,¹⁹ wenn er das Organ des Gottempfindens, im Unterschied zum augustinisches *cor*, deutlich von der Erkenntnisfähigkeit absetzt: »Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt.«²⁰

Das 18. Jahrhundert folgte dann sehr weitgehend cartesianischen Prämissen: Die Physikalisierung des Weltbildes ging Hand in Hand mit der säkularisierenden Tendenz, den Akzent der Aufmerksamkeit von Gott auf Mensch und Vernunft zu verschieben. Die Vorstellung einer gestuften Liebesordnung wird von Sensualisten wie Helvetius und La Mettrie mit allem Nachdruck verworfen, und ein zunehmend körperliches Liebesverständnis ist auch in den Nachschlagewerken Voltaires und Diderots greifbar.

Der britische Empirismus maß der Analyse des emotionalen und affektiven Lebens zwar einen zentralen Ort in seinem System bei, dennoch glich Locke seine *reflection* der *sensation* insgesamt so weit an, dass sie dem cartesianischen Physikalismus letztlich kaum entkam. Sein Nachfolger Hume zählte Liebe wie Hass gar zu den *simple impressions*, was für die Liebe bedeutete, nicht weiter definierbar zu sein – und ein tieferes Verständnis so verhinderte. In ähnlicher Weise rückte die schottische Philosophie des *moral sense* von Francis Hutcheson bis Adam Smith menschliche Emotionalität zwar ins Zentrum des philosophischen Interesses. Dabei behandelte sie die Liebe jedoch ebenfalls nicht entsprechend ihrer antik-mittelalterlichen Tradition, nach der sie über den Menschen hinauswies. Vielmehr verblieben die schottischen Moralisten im Bereich des Nurmenschlichen, indem sie stark an den aristotelischen Begriff

19 Helmut Kuhn, »Liebe«. *Geschichte eines Begriffs*, München 1975, S. 162.

20 Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*, hrsg. von Ewald Wasmuth, Gerlingen ⁹1994, IV, 277.

der *philia* anknüpften und damit eine andere antike Tradition auf psychologischer Grundlage neu konfigurierten.²¹ So verließ die Liebe in ethischer Hinsicht zugleich ihre deontologische, also an der Pflichtenlehre orientierte Heimat, um sich mit dem Utilitätsdenken zu verbinden. Nur Shaftesbury kommt in dieser Hinsicht eine Sonderstellung zu: Nicht nur knüpft er – bewusst oder unbewusst – an die augustinische Tradition der Liebe als *pondus animi* an, wenn er die aus dem Wohlwollen erwachsende Menschenliebe mit der Rolle der Gravitation in Newtons Physik vergleicht. Er stellte in seinem Denken auch die platonische Verbindung von Eros, Schönem, Gutem und göttlicher Eingebung wieder her, womit er die Reduktion des Liebesbegriffs auf den Bereich des Menschlichen durchbrach.

Kants Philosophie entwickelt sich bekanntlich vor dem Hintergrund einer dem Cartesianismus durchaus strukturähnlichen Dualität. Die Liebe galt ihm nur dann als moralisch verträglich, wenn sie als »praktische Liebe«²² Ausdruck eines Handelns aus Pflicht ist und damit nicht als Empfindung, sondern wie die Achtung wohl als etwas dem Gefühl bloß *Analoges* verstanden werden darf. Jaspers urteilt darum hart über Kants Sicht auf die Liebe und handelt diese recht knapp unter der Kapitelüberschrift »Grenzen Kantischer Philosophie« ab:

»Von Liebe ist bei Kant kaum, und wenn, dann unangemessen, die Rede. Es ist als ob Kant den ganzen Umfang seiner Vernunft erspüre und aufhelle, aber nicht, in welchem Sinne Vernunft Liebe sei, und wie Vernunft in der Liebe wirke. Das blieb außerhalb seines philosophischen Gesichtskreises.«²³

21 Vgl. Kuhn, »Liebe« (wie Anm. 19), S. 173 ff.

22 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1961, S. 399.

23 Karl Jaspers, *Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens*, Stuttgart 1957, S. 388.