

Theologie der Liebe im Judentum, Christentum und Islam

Grundfragen und Konvergenzen

Christian Ströbele

Zusammenfassung

Judentum, Christentum und Islam ringen, vielfach im wechselseitigen Austausch, um Konzepte von Liebe, die strukturell analoge Grundfragen des Menschseins und des Gottesverhältnisses betreffen. Dazu zählt das Spannungsfeld zwischen individuellem Begehren und universaler Barmherzigkeit, das Verhältnis von Gottes Liebe und Ewigkeit, die Asymmetrie zwischen unendlicher Gottesliebe und begrenzter menschlicher Liebe sowie deren unterschiedliche Zuordnungen zu Affekt und Intellekt. Die verflochtenen Problemgeschichten, in denen die Theologien analoge Lösungswege gesucht haben, legen nahe, diese Traditionen und ihre Ressourcen zur Grundlage kooperativer Weiterführungen zu nehmen angesichts gemeinsamer Herausforderungen, wie sie einhergehen mit Infragestellungen der Bedingungen des Menschseins, mit Einhegungen von Empathie und Nächstenliebe, mit den globalethischen Verwerfungen inmitten der einen Menschheit und mit der ökologischen Verantwortung für die von Gott hervorgebrachten – und der spirituellen Tradition zufolge vom kosmischen Prinzip der Liebe durchwalteten – Schöpfung.

Summary

Judaism, Christianity, and Islam each explore concepts of love, often influencing each other, and address similar fundamental questions about human existence and the relationship with God. Central issues include the tension

between individual desires and universal compassion, the connection between divine love and eternity, and the imbalance between infinite divine love and limited human love, reflecting differences in emotional and intellectual capacities. The shared historical problems and theological solutions suggest these traditions could jointly address contemporary challenges, such as existential questions, limitations on empathy and neighborly love, global ethical divisions within humanity, and ecological responsibility toward creation, seen spiritually as infused with the cosmic principle of love.

Schlüsselbegriffe

Barmherzigkeit, Empathie, Eros, Interreligiöser Dialog, Liebe, Mystik, Nächstenliebe, Sufismus.

Einleitung

In ›Matrix Revolutions‹ trifft der Protagonist Neo in der virtuellen Realität der Matrix auf eine ›Familie‹ von Programmen. Rama-Kandra, der ›Vater‹ dieser Familie, schildert ihm seine Liebe zu seiner ›Tochter‹ Sati und zu seiner Frau. Neo erwidert verwundert, er habe nie ein Programm von Liebe reden hören, da es doch »a human emotion« sei. Daraufhin antwortet Rama-Kendra: »No, it is a word. What matters is the connection the word implies.«

Die Szene kann auf eine Reihe von Fragen rund um Konzepte von ›Liebe‹ bezogen werden: Welchen Bedingungen unterliegen unsere Konzeptualisierungen von Liebe? Inwiefern handelt es sich dabei um eine ›menschliche‹ Emotion? In welchen ›Verbindungen‹ (körperlichen, kognitiven, sozialen) steht Liebe? Inwiefern hängen diese Deutungen von sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen ab? Und wie verhalten sich die begrifflich präzisierbaren Bedingungen von Liebe zu solchen, die sich einer theoretischen Dingfestmachung schlechterdings entziehen, ja auf den transzendenten Grund personaler Existenz verweisen?

In vielfältigsten Auslegungen menschlichen Daseins wird darüber hinaus herausgestellt, dass Liebe nicht nur ›[irgend]eine menschliche Emotion‹ unter anderen ausmacht, sondern einen Grundvollzug menschlicher Existenz überhaupt. So führt beispielsweise Marion (2003) die Frage nach dem Geliebtwerden auf die Konstitutionsbedingungen des Selbst zurück, dessen Weg er in Richtung eines voraussetzungslosen Liebens entfaltet, wie es in einem eschatologischen ›Adieu‹ göttlich-unbedingter Liebe erfüllt wäre. Von daher wird verständlich, dass das jeweilige Verständnis von Liebe in elementaren Bezügen zu grundlegenden Dimensionen des menschlichen

Selbstverständnisses steht und zu Ausblicken auf glückendes Leben. Diese Verständnisse stehen in Entsprechungen zu den Formen, in denen in den spirituellen Traditionen und Theologien Begriffe und Implikationen von Liebe durchdekliniert werden. Sie entwickeln – nicht selten in religionsübergreifenden Wechselgesprächen und Verflechtungen – spezifische oder mindestens strukturell analoge Lösungsversuche, spielen deren Konfigurationen und Interpretationen durch, prüfen deren Tragweite und Grenzen. Das legt nahe, diese Formationen als Beiträge zu gemeinsamen Problemstellungen zu verstehen.

Die hier nur exemplarisch skizzierbaren Umriss (für eine extensive Materialschau vgl. Greenberg, 2008) streifen drei problemgeschichtlich besonders prägende Problemkreise: 1. Wie ist das Verhältnis menschlichen Begehrens zur Barmherzigkeit, wie sie Gott vorrangig auszeichnet und wie sie gleichzeitig Wurzel karitativen Handelns ist, zu verstehen? 2. Wie kann von Gottes Liebe gesprochen werden, wo Gott doch ewig und unveränderlich erscheint? 3. Wie kann mit der Asymmetrie zwischen unendlichem Gott und endlichen Möglichkeiten der Liebe umgegangen werden?

»Liebe« im Spannungsfeld von individuellem Begehren und universaler Zuwendung

Überwindungen einer Dichotomie von Selbstvervollkommnung und Selbstlosigkeit

Anders Nygren (1930/1937) hat die christlich-theologische Diskussion des 20. Jahrhunderts durch eine folgenschwere Dichotomisierung geprägt: Zwischen dem griechisch-philosophischen »eros« und der christlichen »agape« bestehe ein fundamentaler Gegensatz: »Eros« bezeichne eine egozentrisch motivierte, aufsteigende, wertbezogene Bewegung des Menschen zu Gott, die durch Begehren und Mangel getrieben sei und letztlich auf Selbstvervollkommnung zielen. Die »agape« dagegen zielen auf eine theozentrische, von Gott ausgehende, wertschaffende und absteigende Bewegung, die spontan und unmotiviert, selbstlos und bedingungslos wirke. Das Christentum habe mit der »agape« ein völlig neuartiges Liebeskonzept eingeführt; spätere theologische Synthesen seien demgegenüber weithin problematische Kompromissbildungen.

Die religions- und theologiegeschichtliche Evidenz widerlegt diese Gegenüberstellung grundlegend. Im Gehalt zu Nygrens These wird aber erstens sichtbar, wie die Heuristik und Interpretation »einschlägigen« Ma-

terials immer schon gefärbt ist von Interpretationsfolien, deren normativer Anteil auszuweisen und kritisch mitzureflektieren ist; zudem zweitens, dass auch seine problematische Interpretationsfolie nicht nur einen Hintergrund in christlich-theologischen Debattensträngen hat, sondern auch in grundlegenden Fragestellungen, die Entsprechungen zu Problemlagen anderer religiöser Traditionen aufweisen.

Schon die frühjüdische Tradition entwickelt eine differenzierte Integration verschiedener Liebesdimensionen. So in Philo von Alexandriens Konzept einer geistigen, mit dem göttlichen ›pneuma‹ und dem menschlichen ›nous‹ verbundenen ›himmlischen‹ Liebe, gelöst von ›irdischem‹ Begehren. Das ermöglicht ihm eine Zusammenführung philosophischer ›eros‹-Konzepte (u.a. Platon, Symposion 187e; Phaidros 247d-248a; Plutarch, 2006) mit der biblischen ›ahabah‹ (bspw. Quis heres, bes. 7-14, 69 f., 265; Mos. II, 9, 67; Somn. II, 232 f.). Rabbinische Hohelied-Deutungen (z.B. Sir hassirim rabbah) zeichnen die Liebesbeziehung zwischen Gott und Israel als dynamische Wechselbeziehung. Der Fluchtpunkt der Liebe, des natürlichen Strebens der Seele nach ihrem Ursprung, wie sie Bachja Ibn Paquda (1912, bes. Kap. 10) begreift, besteht in reiner Hingabe, die jede selbstbezogene Abzweckung überwindet.

Strukturähnliches lässt sich auch für Entwürfe der islamisch-philosophischen Theologie und Tugendlehre ausmachen, in denen Liebe als umfassendes kosmisches Prinzip der Anziehung zum Vollkommenen begriffen wird (Ibn Sina, 1899, bes. Kap. 4-7; al-Ghazzali, 1964) und die Zielrichtung dahin geht, das Herz zu ›läutern‹ (tasfiyat al-qalb) – in Vorbereitung auf die Gottesliebe.

Auch die christliche Tradition ist durchprägt von komplementären Modellen, welche die von Nygren unterstellten Pole gerade integrieren. Pseudo-Dionysius etwa verneint vehement, dass er ›eros‹ entgegen der Bibel gebrauchen würde (z.B. DN IV, 11; 12-15). Die ekstatische Kraft des göttlichen ›eros‹ wirkt als Prinzip aller übrigen Liebesvollzüge sowohl auf- als auch absteigend (dazu: Rist, 1966; Golitzin, 1993). Wenn Bernhard von Clairvaux Gott mit der Liebe identifiziert und damit mit der Quelle, aus der der Mensch schlechterdings schöpft, gilt es ihm als »dieselbe Liebe, durch welche du liebst und geliebt wirst« (De Consideratione c. 14, 30). Auch in den hochscholastischen Synthesen, die Liebe als »Form der Tugenden« begreifen und damit als integrierendes Prinzip guten Lebens (vgl. Thomas von Aquin, STh, II-II, q. 23-27; QC, bes. a. 3; und QVC, a. 12; In Sent. III, d. 27-32), hebt übernatürliche Liebe die natürlichen Strebekräfte gerade nicht auf, sondern

vollendet sie. Sie vereint sowohl Momente des Begehrens als auch der wohlwollenden Liebe.

Ablösung oder Integration der leiblich-affektiven Dimension?

Die Frage nach dem Verhältnis ›irdischer‹ zu ›himmlischer‹ Liebe spitzt sich im Umgang mit der leiblich-affektiven Dimension zu: Muss die körperliche, sinnliche und affektive Dimension der Liebe aus der Gottesbeziehung herausgehalten, ja als durch diese zu überwinden verstanden werden? Oder kann beides vermittelt werden, ohne dass die körperlich-sinnliche Dimension spiritualistisch negiert oder unvermittelt übernommen wird? Dazu lassen sich verschiedene grundlegende Lösungsansätze unterscheiden.

Einen ersten Ansatz könnte man im Versuch weitestgehender Überwindung des Leiblich-Affektiven sehen. Dieses in asketischen Strömungen aller drei monotheistischen Religionen auffindbare Motiv scheint isoliert genommen einen problematischen Dualismus und eine Leibfeindlichkeit zu befördern. Das würde einem ganzheitlichen Menschenbild widersprechen, wie es gerade viele der fraglichen Autoren gleichzeitig entwickeln. Darum ist zurückzufragen, wie reduktiv und ggf. anachronistisch die Konzentration auf dieses Moment wäre. Zumindest gilt es, den Bezugskontext solcher Aussagen mitzusehen: die Zielrichtung eines kontemplativen geistigen Wegs von der Vereinzelung im sinnlich Vielen zum vorausliegend Einen.

Das führt auf ein zweites, integratives Modell. So sieht christlicherseits Evagrius durchaus den Leib als integralen Teil des spirituellen Weges, auf dem es die verschiedenen Seelenkräfte als komplementäre Aspekte in Harmonie zu bringen gilt (vgl. Praktikos c. 6; 35; 52–53; 59; 61; 78; 86; 89). Eine solche integrative Sicht prägt zahlreiche Stufen- und Aufstiegsmodelle. Vielfach wird die sinnliche Erfahrung und leiblich-affektive Dimension als notwendige, aber – wie freilich überhaupt alle menschlich erreichbaren Stehpunkte – zu übersteigende Vorstufe der Erkenntnis bzw. ›Schau‹ Gottes verstanden, die eher integriert als nur negiert wird.

So bildet bei Bonaventura (2004) die sinnliche Erfahrung den Ausgangspunkt eines spirituellen Aufstiegs und gipfelt schließlich in der übersinnlichen Schau des Göttlichen. In der islamischen Tradition beschreibt Avicenna das Fortschreiten von der natürlichen über die körperliche und (trieb-)seelische bis hin zur göttlichen Liebe, wobei jede Stufe die vorhergehende nicht negiert, sondern in sich aufhebt und transformiert. Das erlaubt auch das Eintragen von Differenzierungen: Für al-Ghazzali ist bloße Begierde (shahwa) zu

überwinden, aber die zu kultivierende Liebe (mahabba) umfasst verschiedene Dimensionen (vgl. *Ihya' ulum ad-din*, bes. K. al-Mahabba; K. Riyadat an-nafs und K. Kasr ash-shahwatayn), die allesamt hinführen (können) zur geistigen Gottesliebe. Auch Ibn Arabi (vgl. *al-Futuhat al-Makkiyya*, bes. c. 167 und 178) beschreibt einen Entwicklungsweg zu immer subtilerer Gotteserfahrung.

Weitergehender kann drittens die leibliche Dimension explizit als genuines Medium der Gotteserkenntnis begriffen werden: Die viktorinische ›Theologie der Sinne‹ (z.B. Richard von St. Viktor: *De gratia contemplationis*, bes. I, c. 3–6) etwa versteht die sinnliche Erfahrung als authentisches Ausdrucksmedium spiritueller Wirklichkeit, so dass »auch die leibliche« Liebe »ihren Namen hat« von der »heiligen und heiligmachenden Liebe« (Wilhelm von St. Thierry: *Exp. super Cant. cant.*, 89/prol. 25). Die Renaissance-Philosophie eines Ficino verbindet mit dem Lobpreis körperlicher Schönheit gleichzeitig den Verweis auf die »erhabenere Schönheit der Seele, des Geistes und Gottes« (vgl. *De amore* II 7). Besonders die christliche Theologie des Ehesakraments hat die ›Analogie‹ des Liebesbegriffs immer wieder aufgegriffen (vgl. Patterson & Sweeney, 2015).

Im Sufismus scheinen lyrische Texte wie die von Rumi die Grenzen zwischen körperlicher und spiritueller Liebeserfahrung nahezu aufzuheben, was die Lesart ermöglicht, den Liebesvollzug selbst als Manifestation ›tajalli‹ göttlicher Liebe zu verstehen. Weiter noch als die christliche Liebesmystik, die in Teilen ähnliche Bilder gebraucht, geht in dieser Hinsicht die höfische Minnedichtung und allegorische Literatur (exemplarisch: Roling, 2010, S. 587–606) sowie die jüdische Kabbala (Idel, 2009).

Das Verhältnis von Unmittelbarkeit und sozial-karitativer Praxis

Eine weitere Zentralfrage betrifft das Verhältnis der unmittelbaren Dimension menschlicher Liebe zur ›tätigen‹, sozial-karitativen Praxis. Wie verhält sich dabei die Zuwendung zu partikularen Nächsten zur universalen Forderung nach grenzenloser Nächsten- und Fremdenliebe, die unter endlichen Bedingungen unerfüllbar scheint?

Bereits in der antiken Philosophie zeigt sich diese Spannung zusammen mit Dynamiken ihrer Überwindung. Prägnantes Bild dafür sind konzentrisch vorgestellte Kreise (vgl. die Hierokles-Fragmente bei Stobaeus, *Anth.* 4,27,23 / 4,671,3–673,18), die vom eigenen Bewusstsein und Körper über die engste Familie und die weiteren Verwandten bis zum gesamten Menschengeschlecht reichen. Damit verbindet sich keine partikularistische

Einhegung, sondern eine Bewegung der Kontraktion dieser Kreise bzw. der Ausweitung des Bewusstseins: von der ›kindlichen‹ Selbstzentrierung zum universalen Humanen und zum Kosmos.

In der hebräischen Bibel und der jüdischen Tradition ist eine solche Spannung ebenfalls präsent, allerdings von vornherein unter anderen Vorzeichen: Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe stellt nicht erst Jesus (Mk 12,28–31) zusammen, sie findet sich u.a. bereits im Testament der Zwölf Patriarchen oder bei Philo (Test. Iss. 5,2; 7,6; Test. Dan. 5,3; bei Philo u.a. Abr. 37 (208); Spec. leg. II,15(63) zu den zwei Grundprinzipien (kephalaia) aller Lehren und Normen). Zudem: So bedeutsam die Mahnung zur »Nächstenliebe« (Lev 19,18) ist – ihr steht zur Seite, dass die ›Nichtunterdrückung‹ und ›Liebe‹ gegenüber dem Fremden an nicht weniger als 36 Stellen verlangt wird (Baba Mesia 59b). Biblische und rabbinische Maximen (Mi 6,8; Lev 19,34; Lev 25,36; Mischna, Pirke Awot 1,2) plädieren für eine Allgemeingeltung der Solidarität mit Bedürftigen und der Talmud negiert explizit eine Einhegung auf jüdische Arme (Mischna, Gittin 5,8; 61a). Daneben stehen durchaus auch pragmatische Abwägungen, etwa gegenüber der Belastung der Gemeinde (Babylonischer Talmud, Ketubot 67b). Die Kontroverse zwischen Rabbi Akiba und Ben Asai kreist um die Frage: Hat das Gebot der Nächstenliebe als höchstes Prinzip zu gelten oder die universale Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27)? Diese Abwägungsfragen setzen sich fort über Debatten zwischen Maimonides' universalistischer und Nachmanides' partikularistischer Interpretation des Liebesgebots, bis hin zu gegenwärtigen Kontroversen (Jotkowitz, 2011).

Soziale Gerechtigkeit, Sozialkritik, Wohltätigkeit, Nächsten- und Fremdenliebe und Sorge um die Bedürftigen sind ethische Grundimpulse des Korans (z.B. Q 2:83, 2:177, 4:36, 28:5, 51:19, 59:7, 90:12–16, 104:1–4, 107:1–7), Kriterium rechter Glaubenspraxis und natürliche Folge der Liebe zu Gott. Zahlreiche Hadithe behandeln die ›Rechte des Nachbarn‹, die Praxis der Wohltätigkeit und deren Zusammenhang mit religiösem Heil. Normen diskurse weiten Unterstützungspflichten ›nafaqa‹ von zunächst den engsten Verwandten auf eine allgemeine Solidarität ›takafuk‹ aus. Dem unterliegt ein Konzept universaler Barmherzigkeit ›rahma‹, die als selbstlose, mitfühlende Liebe von bloßer Zuneigung verschieden ist. Als vorrangiges Attribut Gottes soll sie abbildlich die zwischenmenschlichen Beziehungen prägen. Rechtsgelehrte haben für sozialstaatliche Leistungen zugunsten aller Bürger plädiert. Jüngere Aufarbeitungen wie bei Fazlur Rahman oder der islamischen Befreiungstheologie betonen den engen Zusammenhang von Liebe und Barmherzigkeit und ihrer Manifestation in sozialer Gerechtigkeit.

Die christliche Tradition hat mit dem augustinischen ›ordo amoris‹ eine Systematik der Liebesorientierungen entwickelt (vgl. *De doctrina christiana* I,22–33), die weitere Ausarbeitungen erfahren hat, u.a. bei Thomas von Aquin (*STh* II-II, q. 26). Demnach werden die natürlichen Nahbeziehungen nicht negiert, sondern in eine Ordnung gebracht, die zugleich ihre relative Berechtigung anerkennen und ihre Überschreitung auf das universale Ziel hin ermöglichen will. Solche klassischen Vermittlungsversuche gewinnen neue Aktualität angesichts gegenwärtiger Herausforderungen: Rechtsnationalistische Strömungen wollen die Liebe auf ethnisch, nationalistisch und religiös markierte Loyalitätskreise eingrenzen. Dagegen betonen Denker wie Rabbi Jonathan Sacks (2003) die Notwendigkeit, partikuläre Bindungen und universale Offenheit neu zu vermitteln.

Ebenso drängend ist die Frage, inwiefern diese Grundmaximen nicht nur menschliche ›Nähe‹ und ›Ferne‹ betreffen, sondern den Bestand des Kosmos als Ganzen, also die Weitung zu einer Umwelt- bzw. Mitwelt-Ethik. Diese findet in religiösen Traditionen erheblichen Anhalt (christlicherseits etwa: Schallenberg, 2020), zumal dort die Liebe als ein kosmisches und alles Geschaffene verbindendes Prinzip verstanden wird. Islamischerseits hat Seyyed Hossein Nasr bereits in den 1960er Jahren ökologische Implikationen solcher Traditionen herausgearbeitet.

Das Verhältnis von Liebe und Ewigkeit im Göttlichen

Wie kann Gott als im vollsten Sinne liebend genannt und verehrt werden, wenn Gott identisch ist mit dem Grund aller Wirklichkeit und damit mit dem vorausliegend ersten Prinzip der philosophischen Tradition: schlechterdings einfach und ewig, verschieden und vorausliegend zur Vielfältigkeit zeitlichen Erlebens, Empfindens und Vergehens?

Durch die Problemgeschichte philosophischer Theologien lässt sich das Ringen um diese Fragen verfolgen. Sie sind theologisch zentral und exemplarisch für Grundfragen menschlichen Denkens und Redens von Gott, weil Liebe und Barmherzigkeit untrennbar mit der Rede vom Göttlichen verbunden sind.

Wie die verschiedenen Lösungsversuche nicht selten in einem ganzen Netz auch religionsübergreifender Debattenstränge stehen, sei hier exemplarisch an Thomas von Aquins Vorschlag illustriert. Dieser begreift (vgl. *In Sent.* I, d. 8 q. 3; *QV* q. 2; *QP* q. 7; dazu umfassend Dodds, 2004) Gottes Unveränderlichkeit gerade nicht als Einschränkung, sondern als Vollkommenheit seiner Lie-

be (bes. STh I, q. 9, q. 13, q. 20, q. 27–29). Als einziger, ewiger Akt ist sie verschieden von zeitlichen Fällen endlicher Liebesvermögen. Gleichzeitig macht sie deren Ermöglichungs- und Erfüllungsgrund aus. »Unveränderlichkeit« ist demnach gerade nicht nur negativ verstanden, etwa als starre Unbeweglichkeit, sondern als höchste Dynamik des Seins selbst (vgl. QP, q. 7; SCG I, c. 16). Diese Dynamik manifestiert sich in der Schöpfung als Einheit von Beständigkeit und Wandel und macht ethisch den Inbegriff unwandelbarer Treue und Güte aus. Gott steht so in realer Beziehung zu den Geschöpfen (STh I, q. 13, a. 7), dass Gott den Geschöpfen »innerlich gegenwärtiger ist als sie sich selbst« (STh I, q. 8, a. 1; SCG III, 69).

Dieser Syntheseversuch nimmt zahlreiche christlich-theologische Konzeptualisierungen auf, wie Boethius' Verständnis von der göttlichen Liebe als kosmischem Prinzip, in Gleichzeitigkeit quer zur Zeitlichkeit stehend (wie in *De consolatione philosophiae* III und V), die Ausmittlungen von personaler und emanativer Konzeption wie in der viktorinischen Tradition und Betonungen der Freiheit göttlichen Willens (wie bei Wilhelm von Auvergne, *De Trinitate*; vgl. Thomas: STh I, q. 44–46).

Thomas' Konzept ist gleichzeitig geprägt von der Auseinandersetzung mit jüdischen und islamischen Autoren. Besonders bedeutsam wurde die Synthese des Maimonides: Seiner negativ-theologischen Attributenlehre zufolge beziehen sich alle Wissens- und Beschreibungsmöglichkeiten von Gott nicht auf Gottes Wesen, wie es an sich selbst wäre. Werden sie so missverstanden, sind sie gerade zurückzunehmen – eine Verneinung, die dann eine Dienstfunktion erfüllt, um unverstellte Gottesliebe zu ermöglichen. Hilfreich ist aber, die Attribute auf Gottes Handeln zu beziehen: Damit bringen wir Gottes Wirkungen in Entsprechung zu dem, was wir in der Wirklichkeit an Gutem wahrnehmen, und zu dem, was unser Handeln nachahmen soll (1974, bes. I,68; III,51–54).

Maimonides wie auch Thomas partizipieren zugleich an den vorausliegenden Deutungsansätzen islamischen Denkens: Dazu zählen Verbindungen von noetischen und voluntativen Aspekten und von metaphysischer und politischer Dimension der Liebe bei al-Farabi (u.a. in *al-Madina al-fadila*) oder Verteidigungen der Freiheit Gottes im Gegensatz zu einem naturphilosophischen Notwendigkeitsbegriff wie bei al-Ghazzali (*Tahafut al-falasifa*; vgl. Thomas: QP, q. 3, a. 15), demzufolge Gottes Liebe als ewiges Wohlgefallen an den Geschöpfen keine Veränderung in Gott einschließt (vgl. z.B. al-Maqsad al-asna, al-Wadud). Ibn Sina hat die Idee von Gott als Denken des Denkens und als Vollzugseinheit von Denkendem, Gedachtem und Denken fruchtbar

gemacht – eine Struktur, die auch die Einheit von Liebendem, Geliebtem und Liebesvollzug ausmacht. Sie hat die stärker relations- und strukturontologischen bzw. subjektphilosophischen Modelle geprägt, die christlicherseits Eckhart von Hochheim und, mit Weiterschreibungen, Nikolaus von Kues entwickeln.

Diese ideengeschichtliche Linie hat diverse Verlängerungen erfahren. Zu ihnen zählen auch noch transzendente Reinterpretationen wie von Karl Rahner oder Diskussionen um ›Offenen Theismus‹ und die prozesstheologische Gotteslehre.

Gottesliebe und menschenmögliche Liebe zwischen Affektion und Kontemplation

Gott ist unendlich, ewig, und gleichzeitig Inbegriff von Liebe; der Mensch, seiner Natur und seinen Möglichkeiten nach endlich, ersehnt die Nähe bzw. Einheit mit dem Göttlichen. – Wie ist diese Asymmetrie begreifbar? Und inwiefern kann ein Begriff von Liebe, wie er menschlicher Überlegung und Kommunikation verfügbar ist, auch auf göttliche Liebe Anwendung finden? Wenn andererseits Gott menschliches Reden und Begreifen übersteigt, welchen Anteil hat dann die Rationalität überhaupt gegenüber dem affektiven Bezogensein auf Gott?

In erster Annäherung ließen sich drei Grundmodelle an Antwortversuchen unterscheiden: erstens, voluntativ-affektive Modelle, die Liebe als einen eigenständigen und der Rationalität vorgeordneten Zugang zu Gott verstehen; zweitens, intellektive Konzeptionen, die das Wissen von Gott stärker gewichten, wobei die Tendenz zu einem Rationalismus jedenfalls in den maßgeblichen klassischen Entwürfen zurückgenommen ist durch die Einsicht in die Grenzen menschlicher Wissensmöglichkeiten; und drittens – vielfach durch ebendiese Einsicht grundierte – Vermittlungsversuche.

In christlichen Kontexten ist ein Ausgangspunkt dafür die Frage nach den Ermöglichungsbedingungen des mystischen Wegs. Sie macht sich textlich u.a. daran fest, wie ein maßgeblicher Text jeweils verstanden wird: Pseudo-Dionysius hatte von einem »nicht-erkennenden/-wissenden Aufstieg« gesprochen (MT I,1). Autoren wie Thomas Gallus geben dem eine affektive Interpretation (vgl. Explanatio, c. 1): Der mystische Weg schreite voran im Zugleich von Liebe und Nichtwissen (*amor ignorantiae*). In dieser Linie versteht Richard von St. Viktor die Liebe als eine Kraft, welche die Grenzen des Verstandes transzendiert (u.a.: *De quatuor gradibus violentae caritatis*). Die franziskanische Tradition entwickelt dies weiter: Bonaventura versteht das

Affektvermögen als eigenständig und irreduzibel auf den Intellekt (vgl. z.B. QDSC, q. 7); es hat eine eigene Unmittelbarkeit zu Gott und der mystische Aufstieg schließt Erkenntnis nur insofern ein, als er zugleich über sie hinausgeht (2004, bes. Kap. 7).

Die dominikanische Lesart betont stärker die intellektuelle Dimension mit dem Zentralargument: Nichts kann geliebt werden, was nicht zuvor erkannt wurde (vgl. STh I-II, q. 27, a. 2; II-II, q. 23, a. 6; QV, q. 22, a. 11). Liebe vervollkommenet den Willen in seiner Hinordnung auf das letzte Ziel, aber diese Hinordnung ist durch den Intellekt vermittelt und eher ein Überstieg diskursiven Denkens auf eine höhere Form geistigen Bezogenseins (vgl. in DN, c. 7, l. 4).

Eine Vermittlungsposition entwickelt u.a. Nikolaus von Kues: Gerade die Spannung zwischen Wissen und Nichtwissen konstituiert die Dynamik der Gottesliebe. Denn in der Tat könne man einerseits nur lieben, was man ›irgendwie kennt‹ (so im Brief an Abt Aindorffer, 22.09.1452; Hallauer & Meuthen, 2012, Nr. 2824). Zugleich mache die auf Ganze gehende Liebe aus, dass ihr Gegenstand noch nicht erfasst ist, die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes im Endlichen je unerfüllt bleibt: »Ich wäre nicht zufrieden mit Dir, mein Gott, wenn ich Dich als begreifbar erkennen würde [...] Denn was der Intellekt versteht, das ist nicht das, was ihn ganz erfüllt« (De visione dei I,16). Das menschliche Bewusstsein ist demnach auf Gott bezogen im Modus eines liebenden und wissenden Nichtwissens (De docta ignorantia I,3). Die Unbegreiflichkeit Gottes ist gerade der Antrieb einer im Endlichen nicht zur Ruhe kommenden Vernunftanstrengung und Liebesbewegung, denn: »Von einer viel größeren Freude wird der durchströmt, der einen solchen Schatz findet, den er als völlig unzählbar und als unendlich erkennt, als einer, der einen zählbaren und begrenzten findet« (De docta ign. III,12).

Die jüdische Tradition kennt einerseits stärker affektive Positionen, etwa bei Jehuda Halevi (1990, bes. IV,15–17) mit der Voranstellung des »Geschmacks« (ta'am) und der Liebe (ahabah) als existenzieller Grundbeziehung, oder bei Bachja Ibn Paquda (1912, bes. Kap. 10). Demgegenüber gilt Maimonides oft als Vertreter einer intellektualistischen Position. In der Tat betont er die intellektuelle Gottesliebe als höchste Form der Vollkommenheit (1974, bes. III,51–54). Allerdings haben die Rekonstruktionen religiöser Gehalte eine praktische Dienstfunktion: Sie ermöglichen gerade die unverstellte Gottesliebe. Dabei sind sie umfängen von der begründeten Einsicht in das Nicht-Wissen-Können um das göttliche Wesen. Nachdem in der Schöpfung Gottes Weisheit kontemplativ ansichtig wird und zur Liebe Gottes führt

(1974, III,28), geht die ethische Praxis der Nachahmung der göttlichen ›Wege‹ zusammen mit einer selbst-transformativen »Verehrung des Herzens« (Benor, 1995), die umfassen ist von einer ›erotischen‹ Dynamik religiösen Begehrens, vor dessen Abbruch die Vernunftanstrengungen ihrerseits schützen sollen (Gordon, 1995, S. 1–38).

In der islamischen Tradition findet die affektive Position ihren vielleicht radikalsten Ausdruck bei Rabi‘a al-Adawiyya. Ihre scharfe Konzentration auf allein die Liebe zu Gott hat Kritiker wie Ibn Taymiyya (2000) gefunden, der die Liebe zu den Geschöpfen insoweit verteidigt, solange sie auf Gott basiert. Eine Vermittlungsposition nimmt al-Ghazzali ein, indem er eine allgemeine Liebe, die auf Gottes Wohltaten basiert, unterscheidet von einer speziellen, die Gott um seiner selbst willen liebt. Vorausliegend verbindet Ibn Sina im Verständnis der Liebe als Grundprinzip allen Seins auch die Anteile von leidenschaftlicher Liebe (eshq) und Intellekt (aql): Der Intellekt strebt von sich aus zur Vollkommenheit, aber in einer Bewegung, welche die Liebe ermöglicht und vollendet (vgl. Ibn Sina, 1899, bes. Kap. 7–8). Im poetischen Werk von Jalal ad-Din Rumi strebt der Liebende durch jede Erkenntnisstufe hindurch, nur um zu begreifen, dass die Liebe ›die Triebfeder aller Erkenntnis‹ ist – und zugleich deren Übersteigen (vgl. z.B. 2014, I, l. 110 ff.).

Fazit

Im Thema der Liebe verschränken sich zentrale Fragen nach dem Gottesbegriff, dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, der Gestalt religiösen Lebens und dem Bild und der Bestimmung des Menschen. Jüdische, christliche und islamische Theologie haben sich in Auseinandersetzung mit diesen Fragen vergleichbaren Problemkreisen gegenübergesehen und funktional analoge Lösungswege entwickelt, häufig in wechselseitiger Rezeption. Umso aussichtsreicher erscheint es, auch gegenwärtige Herausforderungen als geteilte Problemstellungen anzugehen: So etwa, wenn die sozial- und globalethische Dimension von Barmherzigkeit auf den Prüfstand gestellt wird: Eklatante Ungleichheiten, Rechtsnationalismen, die Mitmenschlichkeit an ethnische oder kulturelle Zugehörigkeiten binden wollen, sowie diverse ›culture wars‹, in denen ›Liebe‹ und ›Empathie‹ als emotionsgetriebene Manipulation diskreditiert wird, die mit fremder Not ›ansteckt‹ (Rigney, 2025), gefährden ein solidarisches Zusammenleben und untergraben das Fundament geteilten Menschseins. Religionskulturen wissen jedoch – sowohl biblisch als auch koranisch und aus ihren spirituellen Traditionen – um die Bedeutung gelebter Empathie als Basis von Mitmenschlichkeit, Nächstenliebe und Barmher-

zigkeit. Sie bieten eine Fülle an Ressourcen, die nicht nur das gemeinsame Streben nach Gerechtigkeit stärken können, sondern auch die theologische Delegitimierung religiös verbrämter Ausgrenzungsideologien ermöglichen: Wo Liebe das Zentralprinzip ist, lässt sich Ausgrenzung und Dehumanisierung schwer rechtfertigen.

Literatur

- Augustinus (1962). *De doctrina christiana*. Hrsg. von Joseph Martin. Turnhout: Brepols.
- Benor, Ehud (1995). *Worship of the Heart: A Study of Maimonides' Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Bernhard von Clairvaux (1963). *De consideratione*. Hrsg. von Jean Leclercq und Henri Rochais. Rom: Editiones Cistercienses.
- Boethius (1984). *De consolatione philosophiae*. Hrsg. von Ludwig Bieler. Turnhout: Brepols.
- Bonaventura (2004). *Itinerarium mentis in Deum / Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*. Hrsg. von Marianne Schlosser. Münster: eos.
- (2021). *Quaestiones disputatae de scientia Christi (QDSC)*. Hrsg. von Andreas Speer. Freiburg: Herder.
- Dodds, Michael J. (2008). *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press.
- Evagrius Ponticus (1971). *Praktikos*. Hrsg. von Antoine und Claire Guillaumont. Paris: Cerf.
- al-Farabi, Abu Nasr Muhammad (1985). *On the Perfect State. Mabadi' ara' ahl al-madina al-fadila*. Hrsg. von Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press.
- Ficino, Marsilio (2014). *De amore sive in convivium Platonis*. Hrsg. von Paul Richard Blum. Hamburg: Meiner.
- al-Ghazzali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (1937). *Ihya' ulum ad-din*. Kairo: Lajnat Nashr ath-Thaqafa al-Islamiyya.
- (1964). *Mizan al-amal*. Hrsg. von Sulayman Dunya. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- (1971). *Al-Maqsad al-asna*. Hrsg. von Fadlou A. Shehadi. Beirut: Dar al-Mashriq.
- (2000). *The Incoherence of the Philosophers / Tahafut al-falasifa*. Hrsg. von Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press.
- Golitzin, Alexander (1993). *The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?* In: *Mystics Quarterly* 19/3 (98–114).
- Gordon, Peter Eli (1995). *The Erotics of Negative Theology: Maimonides on Apprehension*. In: *Jewish Studies Quarterly* 2 (1–38).
- Greenberg, Yudit K. (Hrsg.) (2008). *Encyclopedia of Love in World Religions*. Santa Barbara: ABC-Clío.

- Halevi, Jehuda (1990). *Der Kusari*. Hrsg. von David Cassel. Zürich: Morascha.
- Hallauer, Hermann & Meuthen, Erich (Hrsg.). *Acta Cusana*, II/1. Hamburg: Meiner.
- Idel, Moshe (2009). *Kabbala und Eros*. Frankfurt/Main: Verlag der Weltreligionen.
- Ibn Arabi, Abu Abdallah Muhammad (2010). *Al-Futuhat al-Makkiyya*. Hrsg. von Abd al-Aziz Sultan al-Mansub. Yemen: Wizarat ath-Thaqafa, al-Jumhuriyya al-Yamaniyya.
- Ibn Paquda, Bachja ibn Josef (1912). *Al-Hidaja ila fara'id al-qulub*. Hrsg. von A. S. Yahuda. Leiden: Brill.
- Ibn Sina, Abu Ali al-Husayn ibn Abdallah (1899). *Risala fi l-ishq*. In: Mehren, M. A. F. (Hrsg.): *Traites mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne*. Bd. 3. Leiden: Brill (1–127).
- Ibn Taymiyya, Taqi ad-Din Ahmad (2005). *At-Tuhfa al-Iraqiyya fi l-a'mal al-qalbiyya*. Hrsg. von Abd al-Jalil Abd as-Salam. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Jotkowitz, Alan (2011). *Universalism and Particularism in the Jewish Tradition: The Radical Theology of Rabbi Jonathan Sacks*. In: *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought* 44/3 (53–67).
- Maimonides (= Musa ibn Maymun) (1974). *Dalalat al-ha'irin*. Hrsg. von Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Marion, Jean-Luc (2003). *Le phénomène erotique. Six méditations*. Paris: Grasset.
- Nikolaus von Kues (1932). *De docta ignorantia*. Hrsg. von Ernst Hoffmann und Raymond Klibansky. Hamburg: Meiner.
- (2000). *De visione dei*. Hrsg. von Heide Dorothea Riemann. Hamburg: Meiner.
- Nygren, Anders (1930/1937). *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. 2 Bände. Gütersloh: »Der Rufer« Evangelischer Verlag.
- Patterson, Colin & Sweeney, Conor (Hrsg.) (2015). *God and Eros: The Ethos of the Nuptial Mystery*. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Philo von Alexandrien (1932). *Quis rerum divinarum heres sit (Quis heres)*. Hrsg. von Francis Henry Colson George und Herbert Whitaker und Ralph Marcus (Loeb Classical Library 261). London: Loeb.
- (1934). *De somniis (Somn.)*. Loeb Classical Library 275.
- (1935a). *De vita Mosis (Mos.)*. Loeb Classical Library 289.
- (1935b). *De Abrahamo (Abr.)*. Loeb Classical Library 289.
- (1937). *De specialibus legum (Spec. leg.)*. Loeb Classical Library 320.
- Platon. *Symposion*. Stephanus-Paginierung.
- *Phaidros*. Stephanus-Paginierung.
- Plutarch (2006). *Dialog über die Liebe. Amatorius*. Hrsg. von Herwig Görge-manns u.a. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pseudo-Dionysius Areopagita (1990). *De divinis nominibus (DN)*. Hrsg. von Beate Regina Suchla. Berlin: De Gruyter.

- (1991). *De mystica theologia* (MT). Hrsg. von Adolf Martin Ritter. Berlin: De Gruyter.
- Richard von St. Viktor (1955). *De quatuor gradibus violentae caritatis*. Hrsg. von Gervais Dumeige. Paris: Vrin.
- (1996). *De gratia contemplationis* (Benjamin major). Hrsg. von Marc-Aeilko Aris. Frankfurt/Main: Knecht.
- Rigney, Joe (2025). *The Sin of Empathy: Compassion and Its Counterfeits*. Moscow, Idaho: Canon Press.
- Rist, John M. (1996). A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius. In: *Vigiliae Christianae* 20/4 (235–243).
- Roling, Bernd (2010). Ein gutes Jahr: Die körperliche Liebe als Wiederherstellung des Paradieses in der französischen Minneallegorie in medizinischer Theorie und poetischer Praxis. In: Speer, Andreas; Wirmer, David (Hrsg.): 1308: Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit. Berlin: De Gruyter (587–606).
- Rumi, Jalal ad-Din Muhammad (2014). *Mathnavi-ye ma'navi*. Hrsg. von Reynolds A. Nicholson; Hasan Lahuti. Teheran: Markaz Pazuheshi Mirath Maktab.
- Sacks, Jonathan (2003). *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. London: Bloomsbury.
- Schallenberg, Peter (2020). Fünf Jahre »Laudato si'«. Ansätze zu einer »augustinischen« Ökologie des Menschen. In: *Kirche und Gesellschaft/Grüne Reihe* 472.
- Stobaeus (1884). *Anthologium*. Hrsg. von Kurt Wachsmuth und Otto Hense. Berlin: Weidmann.
- Thomas Gallus (1888–1906). *Summa theologiae* (STh). Hrsg. von den Fratres Praedicatores. Rom: Typographia Vaticana (Editio Leonina 4–12).
- (1918–30). *Summa contra gentiles*. Hrsg. von den Fratres Praedicatores. Rom: Vrin (Editio Leonina 13–15).
- (1929–47). *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi I–II* (In Sent.). Hrsg. von Pierre Mandonnet. Paris: Sumptibus P. Lethielleux.
- (1950). *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio* (In DN). Hrsg. von Ceslaus Pera. Turin/Rom: Domus Editorialis Marietti.
- (1953a). *Quaestio disputata de caritate* (QC). Hrsg. von Aegidius Odetto. In: Bazzi, P. u.a. (Hrsg.): *Quaestiones disputatae*. Bd. 2. Turin/Rom: Domus Editorialis Marietti (753–791).
- (1953b). *Quaestiones disputatae de potentia* (QP). Hrsg. von Paul M. Pession. In: Bazzi, P. u.a. (Hrsg.): *Quaestiones disputatae*. Bd. 2. Turin/Rom: Domus Editorialis Marietti (7–276).
- (1953c). *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi* (QVC). Hrsg. von Aegidius Odetto. In: Bazzi, P. u.a. (Hrsg.): *Quaestiones disputatae*. Bd. 2. Turin/Rom: Domus Editorialis Marietti (707–751).
- (1956). *Scriptum super sententiis Magistri Petri Lombardi III* (In Sent.). Hrsg. von Maria F. Moos. Paris: Sumptibus P. Lethielleux.

- (1972–76). *Quaestiones disputatae de veritate* (QV). Hrsg. von den Fratres Praedicatorum. Rom: Vrin (Editio Leonina 22/1–3).
 - (2000). *Explanatio in mysticam theologiam*. Hrsg. von Johannes Vahlkampff. Dollnstein: Verlag Neue Orthodoxie.
- Wilhelm von Auvergne (1976). *De trinitate*. Hrsg. von Bruno Switalski. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Wilhelm von St. Thierry (1998). *Expositio super Cantica canticorum*. Hrsg. von Paul Verdeyen. Turnhout: Brepols.

Kurzbiographie

Ströbele, Christian, ist Doktor der Theologie und leitet seit 2015 den Fachbereich Interreligiöser Dialog an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Er wurde an der Universität Tübingen mit einer fundamentaltheologischen Arbeit promoviert und ist gegenwärtig Lehrbeauftragter an der Katholischen Hochschule Mainz.

Korrespondenz

Dr. Christian Ströbele

Email: stroebele@akademie-rs.de

