

Liebe als Verlangen nach der Einheit des Getrennten

Zu Paul Tillichs Ontologie der Liebe

Werner Schüßler

Zusammenfassung

Für den bekannten deutsch-amerikanischen evangelischen Theologen und Philosophen Paul Tillich (1886–1965) ist die Liebe nicht auf einen Gefühlszustand zu reduzieren, sondern sie besitzt eine ontologische Dimension, die sie mit der Macht und der Gerechtigkeit teilt. Für Tillichs ontologische Bestimmung der Liebe im Sinne des Verlangens nach der Einheit des Getrennten ist neben einem Rückgriff auf das platonische und aristotelische Konzept der Liebe im Sinne des ›Eros‹ bzw. der ›Philia‹ das ›Libido‹-Verständnis Freuds von Interesse, das er aber in entscheidender Weise korrigiert. Die wichtigste Qualität der Liebe sieht Tillich aber im christlichen Begriff der ›Agape‹, die bedingungsloser Natur ist und ihm zufolge die Tiefendimension der anderen Qualitäten darstellt. Da die Liebe Tillich zufolge – nicht anders als die Macht – letztlich im Sein als solchen verwurzelt ist, sieht er zwischen diesen beiden Größen auch keinen unvereinbaren Gegensatz.

Summary

According to the renowned German-American theologian and philosopher Paul Tillich (1886–1965), love cannot be merely reduced to an emotional state; rather, it possesses an ontological dimension, shared with power and justice. Tillich defines love ontologically as a striving toward unity between separated entities. He draws upon Platonic concepts of ›eros‹, Aristotelian ›philia‹, and Freud's concept of ›libido‹, though he significantly revises Freud's inter-

pretations. For Tillich, the highest expression of love is found in the Christian concept of ›agape‹, characterized by its unconditional nature, which he believes underlies all other forms of love. Since love, unlike power, is fundamentally rooted in existence itself, Tillich sees no essential contradiction between these two values.

Schlüsselbegriffe

Liebe, Agape, Eros, Philia, Libido, Gefühl, Macht, Ontologie.

Einleitung

»Man kann weder in der Theologie noch in der Philosophie konstruktiv arbeiten, ohne auf Schritt und Tritt den Begriffen zu begegnen, die den Gegenstand dieser Vorlesungen ausmachen: Liebe, Macht und Gerechtigkeit. Sie kommen an entscheidenden Stellen in der Lehre vom Menschen vor sowie in der Psychologie und Soziologie, sie sind für die Ethik und Jurisprudenz von zentraler Bedeutung, sie bestimmen die politische Theorie und die Methode der Pädagogik, und sie lassen sich auch nicht in der somatischen Medizin und Psychiatrie vermeiden« (Tillich, 1998, S. 585). Mit diesen Worten leitet der bekannte Deutsch-Amerikaner Paul Tillich, neben Karl Barth der bekannteste evangelische Theologe im 20. Jahrhundert und auch ein recht origineller Philosoph, seine Schrift ›Love, Power, and Justice‹ von 1954 ein, die auf Vorlesungen in Nottingham und Richmond zurückgeht. Dass diese drei Begriffe in so unterschiedlichen Bereichen Anwendung finden, liegt Tillich zufolge daran, dass sie eine gemeinsame Grundbedeutung haben. Und diese gemeinsame Grundbedeutung sieht er als im Sein verankert an. Von daher wird der Untertitel der Schrift verständlich: ›Ontological Analysis and Ethical Applications‹. Mit anderen Worten: Die Grundbedeutung der drei genannten Begriffe erschließt sich nur einer ontologischen Analyse.

Ist die Liebe nur ein Gefühl?

Das Gesagte erscheint auf den ersten Blick besonders hinsichtlich des Begriffs der Liebe recht befremdlich, wird diese doch in der Regel als ein Gefühl verstanden. Tillich will die gefühlsmäßige Seite der Liebe gar nicht negieren, spielt diese doch in der Literatur und im alltäglichen Leben eine entscheidende Rolle. Er hält es aber für verfehlt, die Liebe auf einen reinen Gefühlszustand zu reduzieren. Wäre die Liebe nämlich nichts weiter als ein Gefühl neben anderen Gefühlen, dann würde sie sich auch jeder Begriffsbestimmung entziehen und könnte nur in ihren Qualitäten und Ausdrucksformen

beschrieben werden. Als ein reines Gefühl könnte sie auch nicht intendiert oder gefordert werden, hätte sie doch dann nur »Ereignis- und Geschenkcharakter« (Tillich, 1998, S. 586). In diesem Fall würde es auch genügen, die Liebe, wie bei Rene Descartes (1596–1650) geschehen, im Rahmen einer Affektenlehre zu erörtern. Aber allein schon ein Blick auf die griechische Philosophie macht deutlich, dass eine solche Sicht dem Phänomen der Liebe in keiner Weise gerecht wird.

Dass Liebe aber kein Gefühl neben anderen ist, wird nach Tillich deutlich, wenn wir uns daran erinnern, dass sie auch auf das Göttliche geht und dass Gott nach christlichem Verständnis ›die Liebe‹ ist (griech.: ›ho theos agape estin‹; lat.: ›Deus caritas est‹). Liebe besitzt also nicht nur eine emotionale, sondern immer auch schon eine ontologische Bedeutung, das heißt, sie hat es mit dem Sein als solchem zu tun. Dass wir heute mit einer solchen Betrachtungsweise in der Regel unsere Probleme haben, liegt nach Tillich nicht zuletzt daran, dass wir von Hause aus Nominalisten sind, und als solche sind wir geneigt, nur Dinghaftes in unserer Welt anzuerkennen (Tillich, 1969, S. 154). Und doch ist die ontologische Fragestellung unerlässlich, wenn es darum geht, zum innersten ›Wesen‹ einer Sache vorzudringen.

Es spricht nach Tillich aber auch noch ein weiterer Grund gegen eine Reduzierung der Liebe auf die Ebene des Gefühls. »In einem der entscheidenden Dokumente des Judentums und des Christentums, ja, aller abendländischen Kultur überhaupt«, schreibt Tillich, »wird das Wort ›Liebe‹ mit dem Imperativ ›du sollst‹ verbunden. Das ›vornehmste Gebot‹ fordert von jedem Menschen die ganze Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten in einem Maße, daß sie nicht hinter seiner natürlichen Selbstbejahung zurückbleibt. Wenn aber Liebe nur Gefühl ist, wie kann sie dann gefordert werden?« (Tillich, 1969, S. 145). Selbst in Bezug auf uns selbst scheint es ja schwierig zu sein, Liebe zu fordern. Und wenn wir dies tun, dann zeigt sich nach Tillich »etwas Künstliches, hinter dem das sichtbar wird, was bei seiner Erzeugung unterdrückt werden mußte«. Ähnlich wie bewusst erzeugte Reue letztlich »entartete Selbstzufriedenheit« verdeckt, so verrät nach Tillich auch bewusst erzeugte Liebe »Gleichgültigkeit oder gar Feindseligkeit in pervertierter Form«. Das alles zeigt nur eines, dass eben Liebe im Sinne eines Gefühls nicht befohlen werden kann. Daraus folgt für Tillich, dass sie entweder in ihrem tiefsten Kern etwas anderes ist als ein bloßes Gefühl oder dass das »vornehmste Gebot« sinnlos ist (Tillich, 1969, S. 145).

Ich habe oben schon angedeutet, dass ein Blick auf die griechische Philosophie hinsichtlich unseres Themas unerlässlich ist. Und hier sind zwei wich-

tige Denker zu nennen, an denen man nicht vorbeikommt, wenn man sich philosophisch mit der Liebe beschäftigt: nämlich Platon und Aristoteles. Von daher ist an dieser Stelle ein kurzer Blick auf deren Verständnis der Liebe unabdingbar.

Zum Begriff der Liebe bei Platon und Aristoteles

Platons Meisterdialog ›Symposion‹ ist bekanntlich dem Thema der Liebe gewidmet, und man kann diese Schrift zu Recht als »Grundtext der Philosophie der Liebe« (Krebs, 2015, S. 24) bezeichnen. Verschiedene Redner versuchen sich hier an deren Begriffsbestimmung – mit mehr oder weniger großem Erfolg. Die ersten drei Redner bringen wenig Interessantes: Nach Phaidros ist Eros der ehrwürdigste unter den Göttern; Pausanias möchte zwischen einem irdischen und einem himmlischen Eros unterscheiden; Eryximachos weitet diese Unterscheidung in einen zweifachen Eros kosmologisch aus.

Schon interessanter ist dagegen die vierte Rede des Komödiendichters Aristophanes, dem zufolge die heilende Macht des ›Eros‹ aus der Entstehung des Menschen zu erklären sei: Ursprünglich gab es nur sog. »Doppelmenschen«, die den Göttern aber zu stark erschienen, worauf diese sie jeweils geteilt haben, um so ihre Kraft zu schwächen. Seit dieser Zeit sei die Liebe der Versuch, aus den zwei halben Menschen wieder einen ganzen zu machen. Das Wort von der ›besseren Hälfte‹ hat hier seinen ursprünglichen Ort. Philosophisch ist diese Rede recht aufschlussreich, weil damit die naturhafte Zugehörigkeit der Liebe in Bezug auf die Selbstidentität des Menschen zum Ausdruck kommt (Platon, Symposion 192 c–e).

Nachdem in der fünften Rede des Agathon Eros mit dem Ursprung alles Schöpferischen in Verbindung gebracht wird, kritisiert Sokrates alle Vorredner, bevor er seine eigene Konzeption entfaltet, wie sie ihm angeblich Diotima, die berühmte Seherin von Mantinea, gelehrt habe. Hiernach ist Eros überhaupt kein Gott, sondern ein großer Dämon, d. h. ein Mittleres zwischen Gott und Mensch. Eros besitzt nicht das Schöne und Gute, sondern jagt diesem nur nach. Und dieses gleiche Streben bewirkt er auch beim Menschen. Dabei geht es darum, über die einzelnen schönen Körper weiter aufzusteigen zu allen schönen Körpern, weiter zu den schönen Lebensformen, dann zu den schönen Wissensgebieten, um schließlich zu jenem Wissen zu gelangen, das nichts anderes zum Gegenstand hat als jenes Schöne an sich, das man nun in seiner Absolutheit erkennt (Platon, Symposion 206 b–212 c).

Der ›Eros‹ im platonischen Symposion umfasst somit alle Stufen des menschlichen Lebens und darf nicht im Sinne des heute eingeführten Be-

griffs der Erotik missdeutet werden, geht es bei Ersterem doch letztlich um eine Verinnerlichung und Verwesentlichung des Menschen. Dieser kann sich zwar immer auch auf einer niederen Ebene wie der reinen Sexualität festsetzen, doch widerstreitet er damit Platon zufolge der inneren Dynamik des ›Eros‹, dem es selbst mit Blick auf das Nächste doch immer um das Höchste und Letzte geht. Die ›platonische Liebe‹ strebt somit selbst durch die körperliche Liebe hindurch zur geistigen Liebe – bewusst oder auch unbewusst (Badiou, 2011, S. 23).

Die entscheidende Charakteristik des platonischen Eros ist dabei der Begriff des Mangels. Liebe, so kann man zusammenfassend sagen, ist letztlich Aufstieg zum Göttlichen. Von daher wird auch verständlich, weshalb Platon nie hätte sagen können, dass Gott ›die Liebe‹ ist, da er unbedürftig ist, Liebe aber Mangel bedeutet. Nach griechischem Verständnis kann Gott also nicht lieben, denn er ist ja vollkommen, besitzt somit schon immer alles. Wonach sollte er dann noch streben? Bei Gott gibt es keinen Mangel, kein unbefriedigtes Begehren. Wenn das Christentum demgegenüber später lehren wird, dass Gott ›die Liebe‹ ist, so hat diese Liebe nichts mit Begehren zu tun. Sie trägt vielmehr den Charakter des Opfers und der Selbsthingabe. Der christliche Gott liebt nicht, um dadurch etwas zu gewinnen, sondern lediglich, weil er seinem Wesen nach schenkende Liebe ist.

Es ist die Frage, ob Platons Konzeption der Liebe der anderen Person wirklich gerecht wird. »Wenn Personen nur als Konglomerat wertvoller Eigenschaften geliebt werden«, schreibt Gregory Vlastos zu Recht, »dann können sie nicht mit Abstraktionen von universeller Bedeutung wie Programmen für Sozialreformen und wissenschaftlichen und philosophischen Wahrheiten konkurrieren, erst recht nicht mit der Idee des Schönen in seiner sublimen Transzendenz [...]. Das hohe klimaktische Moment der Erfüllung – der Gipfel, dem alle niedrigeren Formen der Liebe nur als ›Vorstufen‹ dienen – ist von der Zuneigung für konkrete menschliche Wesen am weitesten entfernt« (Vlastos, 2000, S. 42).

Diesem Desiderat wird die Konzeption des Aristoteles in gewisser Weise gerecht, geht es ihm doch wesentlich um das einzelne Individuum und nicht mehr so sehr um die ›Idee‹ im Sinne Platons. Dass Aristoteles' Verständnis der Liebe ein wesentlich anderes Gepräge hat als dasjenige von Platon, wird schon allein mit Blick auf die Begrifflichkeit deutlich, spricht doch ersterer nun vornehmlich von ›Philia‹, und einschlägig sind hierfür das achte und neunte Buch seiner ›Nikomachischen Ethik‹.

Aber darüber hinaus spielt der Begriff ›Liebe‹ auch in die Metaphysik und Naturphilosophie des Aristoteles hinein, wo das platonische Erbe wieder handgreiflich wird. Den letzten Grund von aller Bewegung im Sinne der Veränderung ist für Aristoteles der »unbewegte Bewegter«, den er im Sinne absoluter Lebensfülle versteht, wo also alles aktualisiert ist und es nichts Potentielles gibt. Der reine Akt (›actus purus‹) ist aber auch reine Form, ohne Beimischung von Stoff oder Materie. Damit stellt sich allerdings die Frage: Wie kann die reine Form den Weltprozess in Bewegung setzen? Auf diese Frage antwortet Aristoteles mit der bekannten Formel: »Jenes bewegt wie ein Geliebtes (›kinei hos eromenon‹), und durch das (von ihm) Bewegte bewegt es das übrige« (Aristoteles, Metaphysik XII 7; 1072 b 3). Das heißt, der unbewegte Bewegter setzt also auf dieselbe Weise in Bewegung, wie der geliebte Gegenstand den Liebenden in Bewegung setzt, nämlich durch die Sehnsucht, die er erweckt. Damit wird das platonische Eros-Motiv geradezu kosmisch ausgeweitet und zu einer allgemeinen Weltkraft erhoben.

In der ›Nikomachischen Ethik‹ geht es demgegenüber um die wechselseitige Liebe, die Aristoteles zufolge dem Menschen von Natur aus eingepflanzt ist. Der Mensch, so würden wir heute mit Martin Buber sagen, ist notwendig auf ein Du ausgerichtet (Schüßler, 2020). Diese Liebe im Sinne der ›Philia‹ findet vielfältigen Ausdruck, bei Jungen wie bei Alten, bei Eltern und Kindern und auch bei Eheleuten; sie hält darüber hinaus auch die Gemeinschaft zusammen. Bedenkt man, dass nur das ›Liebenswerte‹ geliebt wird, so ergeben sich nach Aristoteles drei Arten der Freundschaft, entsprechend dem dreifachen Unterschied des Liebenswerten in das Gute, Angenehme und Nützliche (Aristoteles, Nikomachische Ethik 1155 b 15 ff.), wobei aber das ›eigentlich‹ Liebenswerte allein das Gute ist, wohingegen das Angenehme und das Nützliche nur als ein solches ›erscheinen‹. Bedenkt man weiter, dass es bei der Liebe im Sinne der ›Philia‹ immer auch um Gegenliebe und Wohlwollen geht, dann wird sofort deutlich, dass die eigentliche Liebe, im Gegensatz zur »Vorliebe« (Lewis, 1998, S. 17–35), notwendig auf den anderen Menschen geht. Dabei kann es nach Aristoteles eine »wahre Freundschaft« aber nur unter Tugendhaften geben, denn allein hier geht es der ›Philia‹ um den anderen um seiner selbst willen.

Die aristotelische ›Philia‹ in ihrer höchsten Form ist also auf die ›Person‹ des Anderen in seiner unvertretbaren Einmaligkeit gerichtet. Und doch ist dieses Konzept noch nicht geeignet, die christliche Nächstenliebe zum Ausdruck zu bringen, beruht die aristotelische ›Philia‹ doch letztlich auf der Gleichheit der Partner, wohingegen die christliche ›Agape‹ im Sinne der Nächstenliebe

– wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukas 10,25–37) deutlich macht – auch die radikale Ungleichheit kennt. Und es ist auch die Gleichheit der Partner, die es für Aristoteles als unmöglich erscheinen lässt, dass zwischen Gott bzw. den Göttern und dem Menschen eine Liebesbeziehung denkbar wäre (Aristoteles, Nikomachische Ethik 1158 b 29–1159 a 6).

Mit diesen wenigen Andeutungen sind die großen Linien markiert; alles Nachfolgende mag zwar den einen oder auch anderen Aspekt neu akzentuieren, bewegt sich aber weitgehend im Rahmen dieser beiden Ansätze. Einen entscheidenden Wendepunkt markiert – wie gesagt – spätestens das Denken von Descartes, dem Begründer neuzeitlicher Philosophie, wo die Liebe nicht mehr als Einigungsmacht verstanden wird, sondern nur noch als eine ›emotion‹ der Seele bzw. des Geistes, wodurch diese auf den biologisch-psychologischen Aspekt beschränkt wird, was nicht zuletzt auch damit zusammenhängt, dass der Mensch jetzt wesentlich auf den Subjektbegriff reduziert wird.

Von einigen wenigen Ausnahmen einmal abgesehen – wobei hier u.a. an die sogenannten Vorläufer der Existenzphilosophie, wie Blaise Pascal und Sören Kierkegaard, aber auch an den jungen Hegel zu denken wäre –, wird diese Engführung erst im 20. Jahrhundert wieder aufgebrochen, und hier sind vor allem drei Denker zu nennen: Max Scheler (1874–1928), Karl Jaspers (1883–1969) und Paul Tillich, die der modernen Philosophischen Anthropologie bzw. der Existenzphilosophie zuzurechnen sind. Während Scheler vornehmlich den epistemologischen und anthropologischen Aspekt der Liebe herausarbeitet (Röbel, 2016) und Jaspers die Liebe als entscheidenden Weg aus der Einsamkeit heraus und hin zur Selbstwerdung begreift (Schüßler, 2016, S. 32–42), betont Tillich deren ontologische Dimension. Im Folgenden soll die Konzeption des Letzteren näher herausgearbeitet werden. Dabei wird deutlich werden, dass er neben einem Rückgriff auf Platon und Aristoteles auch Freuds Konzept der Libido mit einfließen lässt, um schließlich deutlich zu machen, dass die christliche Liebe im Sinne der ›Agape‹ als Tiefendimension dieser verschiedenen Qualitäten der Liebe zu verstehen ist.

Tillichs Bestimmung der Liebe als Verlangen nach der Einheit des Getrennten

Es wurde schon zu Anfang angedeutet, dass die Liebe für Tillich, nicht anders als die Begriffe der Macht und der Gerechtigkeit, ontologische Wurzeln hat, das heißt, dass sie letztlich im Sein verwurzelt ist. In Tillichs Ontologie spielt die Polarität von Individualisation und Partizipation eine entschei-

dende Rolle, neben denjenigen von Dynamik und Form sowie von Freiheit und Schicksal. Individualisation ist nach Tillich kein Charakteristikum einer Sondersphäre des Seienden, sondern ein ontologisches Element und deshalb eine Qualität alles Seienden: »Individualisation ist in jedem Selbst enthalten und konstituiert es. Und da Analogien zu Selbstheit in jedem Seienden vorliegen, so ist Individualisation ein Charakter alles Seienden« (Tillich, 1956, S. 206). Nur in der Person erreicht diese allerdings ihre vollkommene Form, wohingegen die Partizipation ihre vollkommene Form in der Gemeinschaft erlangt. Zwar partizipiert der Mensch an allen Schichten des Lebens, »aber er partizipiert völlig nur an jener Schicht des Lebens, die er selbst ist – er hat Gemeinschaft nur mit Personen« (Tillich, 1956, S. 208).

Entsprechend dieser Polarität vereinigt jeder Lebensprozess nach Tillich eine Tendenz zur Trennung mit einer Tendenz zur Wiedervereinigung. In diesem Sinne besteht das ontologische Wesen der Liebe in der ununterbrochenen Einheit dieser beiden Tendenzen. »Liebe«, so lautet folglich Tillichs Bestimmung, »ist das Verlangen nach der Einheit des Getrennten (>the drive towards the unity of the separated<). Wiedervereinigung aber setzt Trennung dessen voraus, was seinem Wesen nach zusammengehört« (Tillich, 1969, S.158). Tillich greift somit die Bestimmung der Liebe, wie sie Aristophanes im platonischen Symposion gegeben hat, auf, weitete diese aber ontologisch und damit universal aus. In diesem Sinne gibt es Tillich zufolge in allen Formen der Liebe »einen Punkt der Identität, der es gestattet, sie alle mit dem einen Wort ›Liebe‹ zu bezeichnen: dies ist der ›Drang nach Wiedervereinigung des Getrennten‹ (>the urge toward the reunion of the separated<). [...] Liebe in diesem Sinne ist eine, und sie ist unteilbar« (Tillich, 1966, S. 163).

Wenn die Liebe aber ›eine‹ ist, dann kann es keine verschiedenen Typen der Liebe geben, die einander entgegengesetzt sind, wie das nicht selten in Bezug auf das Verhältnis von griechischem Eros- und christlichem Agape-Gedanken gesehen wird – und hier ist besonders an die entsprechenden Konzeptionen von Karl Barth und Anders Nygren zu denken (Schüßler, 2018, S. 63–68) –, sondern immer nur verschiedene Qualitäten der ›einen‹ Liebe. Diese verschiedenen Qualitäten der Liebe, das ist die Überzeugung Tillichs, gehören zusammen, und sie treten nur dann in einen gewissen Gegensatz, wenn sie sich verselbständigen.

Die verschiedenen Qualitäten der ›einen‹ Liebe: Libido – Eros – Philia – Agape

Tillich unterscheidet näherhin – und hierbei orientiert er sich an den genannten historischen Positionen – zwischen den folgenden vier Qualitäten der Liebe: ›Epithymia‹ oder ›Libido‹, ›Eros‹, ›Philia‹ und ›Agape‹. Bei ›Libido‹ denken wir sofort – wie schon gesagt – an Freud, bei Eros an Platon, bei ›Philia‹ an Aristoteles und bei ›Agape‹ an das neutestamentliche Verständnis im Sinne einer bedingungslosen oder unbedingten Liebe. Tillich löst diese Begriffe aber aus ihrem historischen Kontext, indem er in ihnen Qualitäten der ›einen‹ Liebe sieht.

So versteht er unter der Liebe als Libido »die Bewegung des Bedürftigen zu dem hin, was das Bedürfnis erfüllt« (Tillich, 1956, S. 322). Es geht hier letztlich um den Wunsch nach Vereinigung mit der materiellen Wirklichkeit durch die Sinne, sei dies der Wunsch nach Nahrung, Trank, Sexus oder ästhetischem Genuss. Entscheidend ist nach Tillich für die ›Libido‹, dass sie auf ein bestimmtes Objekt gerichtet und nach der Einigung mit diesem befriedigt ist. Allein die existentiell entstellte ›Libido‹ ist ihm zufolge auf die Lust als solche ausgerichtet. Das treibt sie grenzenlos weiter von Objekt zu Objekt. Demgegenüber erfüllt sich die essentielle ›Libido‹, sobald die Einigung mit einem bestimmten Objekt erreicht ist. Hier liegt für Tillich der Unterschied zwischen dem wahrhaft Liebenden und dem Don Juan-Typ bzw. »zwischen der agape-bestimmten libido und der richtungslosen libido« (Tillich, 1965, S. 53). Ziel ist somit nicht die Unterdrückung der Libido, sondern ihre Beherrschung durch die Agape.

Demgegenüber beschreibt Freud nach Tillich eine entartete Form der ›Libido‹, wenn er sie als das Verlangen des Individuums versteht, sich von seinen Spannungen zu befreien. Eine solche Beschreibung verfehlt aber Tillich zufolge den Sinn der ›Libido‹ als des natürlichen Triebes zu vitaler Selbst-erfüllung. Die ›Libido‹ ist für ihn eine Qualität, die in keiner Liebesbeziehung fehlt; ihr kommt geradezu eine schöpferische Bedeutung zu, denn ohne ›Libido‹ würde das Leben stillstehen. ›Libido‹ gehört darum zu der von Gott geschaffenen guten Natur des Menschen. Allerdings erscheint sie im Stande der Entfremdung in verzerrter und zweideutiger Form (Tillich, 1969, S. 219 f.).

Unter ›Eros‹ versteht Tillich im Anschluss an Platon und die neuplatonische Tradition die mystische Qualität der Liebe (Tillich, 1965, S. 35). »Liebe als eros ist die Bewegung dessen, was geringer in Sein und Sinn ist, zu dem, was höher ist« (Tillich, 1956, S. 322). Wenn Agape und Eros in einen unver-

einbaren Gegensatz gebracht werden, dann beruht das nach Tillich gewöhnlich auf der Gleichsetzung von Eros mit Libido. Libido ist nach Tillich ohne Zweifel in jeder Form des Eros enthalten. Und doch ist Eros immer mehr als Libido. »Der eros strebt nach Vereinigung mit einem Wesen, das Werte verkörpert, und zwar um dieser Werte willen« (Tillich, 1969, S. 161 f.).

Natürlich wird die Liebe als Eros abgelehnt von Theologen, die jedes mystische Element im Verhältnis des Menschen zu Gott leugnen. Für Tillich gehört die Eros-Qualität der Liebe aber unbedingt zum Verhältnis zu Gott, denn anderenfalls führte das dazu, dass an die Stelle der Eros-Qualität der Gehorsam gegenüber Gott treten würde: »Aber Gehorsam«, schreibt Tillich, »ist nicht dasselbe wie Liebe. Er kann sogar das Gegenteil von Liebe bedeuten. Ohne die Sehnsucht des Menschen nach Wiedervereinigung mit seinem Ursprung wird die Liebe zu Gott zu einem leeren Wort« (Tillich, 1969, S. 162). Die Gefahr des sich isolierenden Eros-Elementes der Liebe sieht Tillich in dem rein ästhetischen Genuss ohne letzten Ernst. Diese kann nur dadurch gebannt werden, dass Eros mit Agape durchdrungen wird. Agape zwingt zur Verantwortung und zur Gemeinschaft von Person mit Person (Tillich, 1969, S. 220).

Der Begriff ›Liebe‹ im Sinne der ›Philia‹ geht bekanntlich auf Aristoteles zurück, womit die Ich-Du-Beziehung unter Gleichen gemeint ist. Stellt Eros den transpersonalen Pol der Liebe dar, so repräsentiert ›Philia‹ den personalen Pol. Aber auch hier gehören beide Qualitäten notwendig zusammen, ist doch keiner von beiden ohne den anderen möglich. So ist für Tillich in der ›Philia‹ immer auch ›Eros‹-Qualität und im ›Eros‹ ›Philia‹-Qualität enthalten. Denn »wer zu einer Ich-Du-Beziehung unfähig ist, hat kein Verhältnis zum Wahren und Guten und zum Grund des Seins, in dem sie verwurzelt sind« (Tillich, 1969, S. 162). Einfach ausgedrückt: Wer den Freund nicht lieben kann, der kann auch Gott nicht lieben.

Nicht anders als Eros enthält nach Tillich auch ›Philia‹ ein Element der ›Libido‹. Das trifft nicht nur da zu, wo eine Philia- und Erosbeziehung mit partnerschaftlicher Anziehung oder Erfüllung verbunden ist. Denn »das natürliche Verlangen eines jeden Wesens, sich durch die Vereinigung mit anderen Wesen zu erfüllen, ist universal und liegt sowohl der ›Eros‹- wie auch der ›Philia‹-Qualität der Liebe zugrunde. Selbst in den höchsten Formen geistiger Freundschaft oder asketischer Mystik ist ein Element der ›libido‹ enthalten. Ein Heiliger ohne alle ›libido‹ würde aufhören, Geschöpf zu sein. Aber einen solchen Heiligen gibt es nicht« (Tillich, 1969, S. 163).

Wie die anderen Qualitäten der Liebe, so ist auch die ›Philia‹ der Zweideutigkeit ausgesetzt. ›Philia‹ ist die Liebe unter Gleichen; damit ist aber nach Tillich die Gefahr verbunden, dass einige begünstigt werden. Werden nämlich nur bestimmte Personen ausgewählt, so bleibt die Mehrheit ausgeschlossen. »Die ausgesprochene oder unausgesprochene Zurückweisung allerer, denen keine Zuneigung geschenkt wird« ist nach Tillich ein »negativer Zwang und kann ebenso grausam sein wie jeder andere Zwang. Aber solche Zurückweisung ist eine unvermeidbare Tragik. Niemand kann sich der Notwendigkeit solcher Zurückweisung entziehen« (Tillich, 1969, S. 221).

Agape als Tiefendimension der Liebe

Mit dem Begriff ›Agape‹ greift Tillich auf den christlichen Begriff der Liebe zurück, der in einem gewissen Gegensatz zum griechischen Begriff des Eros steht. Bedeutet Eros für Platon Mangel, so bedeutet ›Agape‹ Fülle. Damit wird verständlich, dass Platon nicht sagen konnte, dass Gott die Liebe ist (im Sinne des Eros), da ihm kein Mangel zukommt. Bedeutet aber Liebe unter christlichem Vorzeichen Fülle, dann wird die entscheidende Aussage des Christentums verständlich: Gott ist die Liebe (›Deus caritas est‹).

Gegenüber den anderen Qualitäten der Liebe kommt der Agape allerdings eine Sonderstellung zu, denn sie steht Tillich zufolge nicht einfach »neben« ›Libido‹, ›Eros‹ und ›Philia‹, ist doch ›Agape‹ eine »unzweideutige Liebe« (Tillich, 1966, S. 160). Alles Endliche ist aber beherrscht von der »Zweideutigkeit«, allein das Transzendente hat einen »unzweideutigen« Charakter. Endliches leidet demgegenüber unter dem Riss von Essenz und Existenz, von Wesen und Dasein, platonisch gesprochen: von Idee und Wirklichkeit. Eine Liebe, die unzweideutigen Charakter hat, kann darum nach Tillich immer nur aus der Transzendenz selbst kommen. Man kann die Agape darum auch als das religiöse Element in der Liebe bezeichnen (Tillich, 1965, S. 82).

Als eine unzweideutige Liebe ist die Agape immer auch das Kriterium, dem die drei anderen Qualitäten der Liebe – ›Libido‹, ›Eros‹ und ›Philia‹ – unterstellt werden müssen. Tillich sieht die Größe der Agape darin, dass sie den anderen annimmt und erträgt, selbst wenn dieser unannehmbar und nur schwer zu ertragen ist. Das Ziel der Agape »ist eine Vereinigung, die mehr ist als Einigkeit auf Grund von Sympathie und Freundschaft. Sie kann Vereinigung trotz Feindschaft sein. Seine Feinde lieben ist keine Sentimentalität, die Feindschaft bleibt bestehen. Aber trotz ihrer nehme ich den anderen nicht nur als Person an, sondern ich vereine mich mit ihm in etwas, das über ihm und mir steht, nämlich in dem letzten Grund seines und meines Seins« (Tillich, 1975, S. 57).

In ›Libido‹, ›Eros‹ und ›Philia‹ liegt nach Tillich immer auch ein Element des Begehrens. Agape aber ist eine Qualität der Liebe, die die bisher genannten Qualitäten transzendiert; sie ist nämlich »das Begehren nach der letzten Erfüllung«. Weiter ist alle Liebe – außer der Agape – »abhängig von zufälligen Eigenschaften. Sie ist abhängig von Abneigung und Anziehung, von Leidenschaft und Sympathie«. Demgegenüber ist die Agape von all dem unabhängig: »Sie bejaht den andern bedingungslos, das heißt, sie sieht ab von seinen edleren oder niedrigeren, angenehmen oder unangenehmen Eigenschaften. Die ›agape‹ vereint den Liebenden und den Geliebten um des Bildes willen, das Gott von beiden in ihrer Vollendung hat. Daher ist die ›agape‹ allumfassend« (Tillich, 1956, S. 322).

Tillich bezeichnet die Agape darum auch als »die Tiefendimension der Liebe oder Liebe in der Bezogenheit auf den Grund des Lebens«. In der Agape offenbart sich die letztgültige Wirklichkeit, und in ihr verwandeln sich das Leben und die Liebe. »Agape«, schreibt Tillich in diesem Sinne, »ist Liebe, die in die Liebe einbricht« (Tillich, 1969, S. 163 f.). Damit will er sagen, dass die Agape die Zweideutigkeiten der Liebe auf eine neue Ebene hebt. Ja, die Agape überwindet die Zweideutigkeiten der Liebe – wenn auch nur fragmentarisch (Tillich, 1969, S. 222).

Aber es ist nicht nur so, dass die drei anderen Qualitäten der Liebe – Libido, Eros und Philia – auf die Agape-Qualität angewiesen sind, um nicht zu entarten, denn es gilt auch das Umgekehrte: Auch die Agape ist notwendig auf die anderen Qualitäten der Liebe bezogen. So schützt nach Tillich beispielsweise das Libido-Element in der Liebe die Agape davor, zur rationalen Überlegung zu werden, wie dem anderen am besten geholfen werden kann (Tillich, 1965, S. 36).

Liebe und Macht schließen sich nicht aus

Von den drei Begriffen, die Tillich in seiner Schrift ›Love, Power, and Justice‹ einer ontologischen Analyse unterzieht, erscheinen die Liebe und die Macht auf den ersten Blick als unvereinbare Gegensätze. In diesem Sinne wird nicht selten »machtlose« Liebe »liebloser« Macht gegenübergestellt (Tillich, 1969, S. 149). Mit seiner ontologischen Analyse dieser Begriffe will Tillich aber gerade aufzeigen, dass diese Größen letztlich eine Einheit bilden, dass also auch Liebe und Macht sich ihrem Wesen nach nicht widersprechen.

Wenn Liebe nur als Gefühl und Macht rein negativ als Zwang oder Gewalt verstanden wird, dann ist natürlich eine Entgegensetzung unvermeidbar. Aber eine solche Auffassung ist nach Tillich irrig und falsch, da sie we-

der dem wahren Wesen der Liebe noch dem wahren Wesen der Macht entspricht. Liebe und Macht sind Tillich zufolge vielmehr aufeinander bezogen, wenn Macht als Seinsmächtigkeit (Schüßler, 2015) und Liebe ontologisch als die bewegende Macht im Leben im Sinne des Verlangens nach der Einheit des Getrennten verstanden wird, der das emotionale Element allerdings nie ganz fehlt.

Für Tillich muss nämlich sowohl Macht ein Element der Liebe als auch Liebe ein Element der Macht enthalten, ohne dass die Liebe zur »chaotischen Hingabe« (Tillich, 1969, S. 150) wird. »Um ihr eigentliches Werk (nämlich Nächstenliebe und Vergebung) verrichten zu können«, schreibt Tillich, »muß die Liebe sich einen Raum schaffen, in dem das möglich ist [...]. Um zu überwinden, was gegen die Liebe ist, muß sich die Liebe mit der Macht verbinden« (Tillich, 1969, S. 174).

Auf der anderen Seite ist die Liebe für Tillich auch das letzte Fundament der Macht. Denn nicht die schweigende Anerkennung allein, die die herrschende Gruppe von der Gesamtheit erfährt, kann die Grundlage abgeben für ihre Macht. Hinzukommen muss nach Tillich das, was man Gruppen- oder Gemeinschaftsgeist nennt, der gewöhnlich von der führenden Schicht verkörpert wird. Dieses Element der Liebe ist nach Tillich vielleicht sogar die eigentliche Grundlage der Macht (Tillich, 1969, S. 207).

In jedem Machtaufbau ist somit eine Basis vorhanden, die tiefer liegt als Macht und auch tiefer liegt als Gerechtigkeit. Das ist nach Tillich die »Macht des Einigenden in einer Gruppe«. Dies ist eine der Formen der Liebe im Sinne »der Wiedervereinigung des Getrennten«, die weit mehr als die höchste Gewalt den Bestand einer Machtstruktur gewährleisten kann (Tillich, 1967, S. 227). Es besteht also eine letzte Einheit von Macht und Liebe. Geht man also den ontologischen Wurzeln von Liebe und Macht nach, so gibt es zwischen diesen beiden Größen keine Widersprüche. Widersprüche kommen Tillich zufolge nur dadurch zustande, dass jeder Begriff für sich genommen und in sich verzerrt und verkehrt wird (Tillich, 1967, S. 217 f.).

Fazit

»Viele Probleme, die mit dem umfassenden Thema dieses Buches verbunden sind«, schreibt Tillich am Ende seiner Schrift ›Love, Power, and Justice‹, »wurden überhaupt nicht erwähnt. Andere sind nur kurz gestreift und wieder andere nur unzureichend dargestellt worden. Ich hoffe jedoch, dass die vorangegangenen Kapitel eines bewiesen haben: dass das Problem der Liebe, der Macht und der Gerechtigkeit auf alle Fälle eine ontologische Grundlage

und eine theologische Sichtweise erfordert, um vor dem vagen Gerede, dem Idealismus und dem Zynismus bewahrt zu werden, mit dem sie gewöhnlich behandelt werden. Der Mensch kann keines seiner großen Probleme lösen, wenn er sie nicht im Lichte seines eigenen Seins und des Seins selbst sieht« (Tillich, 1998, S. 639).

Literatur

- Aristoteles. Metaphysik. Bekker-Zählung.
– Nikomachische Ethik. Bekker-Zählung.
- Badiou, Alain (2011). Lob der Liebe. Wien: Passagen.
- Krebs, Angelika (2015). Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe. Berlin: Suhrkamp.
- Lewis, Clive Staples (1998). Was man Liebe nennt. Zuneigung – Freundschaft – Eros – Agape. 6. Aufl. Basel: Brunnen.
- Platon. Symposion. Stephanus-Paginierung.
- Röbel, Marc (2016). Warum Liebe nicht blind macht. Philosophische Perspektiven bei Max Scheler mit Blick auf Peter Wust und Viktor E. Frankl. In: Schüßler, Werner; Röbel, Marc (Hrsg.): Liebe – mehr als ein Gefühl. Philosophie – Theologie – Einzelwissenschaften. Paderborn: Schöningh (43–69).
- Schüßler, Werner (2015). Ontologie der Macht. Zur philosophischen Bestimmung der Macht im Denken Paul Tillichs. In: Ders.: »Was uns unbedingt angeht«. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs. 4., erw. Aufl. Berlin: LIT (201–230).
- (2016). Das Sein und die Liebe. Zur ontologischen Dimension der Liebe bei Paul Tillich und Karl Jaspers. In: Schüßler, Werner; Röbel, Marc (Hrsg.): Liebe – mehr als ein Gefühl. Philosophie – Theologie – Einzelwissenschaften. Paderborn: Schöningh (17–42).
- (2018). Philosophischer Eros und christliche Agape. Ein unversöhnlicher Gegensatz? In: Ders. [u.a.]: Eros oder Agape. Die Frage nach der Liebe. Würzburg: Echter (55–80).
- (2020). »Alles wirkliche Leben ist Begegnung«. Martin Bubers Philosophie des Dialogs als Antwort auf die Beziehungslosigkeit des modernen Menschen. In: Trierer Theologische Zeitschrift 129/1 (70–81).
- Tillich, Paul (1956). Systematische Theologie I. 3. Aufl. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- (1965). Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. In: Ders.: Gesammelte Werke III: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Hrsg. von Renate Albrecht. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk (13–83).
- (1966). Systematische Theologie III. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- (1967). Die Philosophie der Macht. In: Ders.: Gesammelte Werke IX: Die religiöse Substanz der Kultur. Hrsg. von Renate Albrecht. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk (205–233).

- (1969). Liebe, Macht, Gerechtigkeit. In: Ders.: Gesammelte Werke XI: Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie. Hrsg. von Renate Albrecht. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk (141–225).
 - (1975). Absolute und relative Faktoren in der Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit. In: Ders.: Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken IV: Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit. Hrsg. von Ingeborg C. Henel. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk (36–70).
 - (1998). Love, Power, and Justice. Ontological Analysis and Ethical Applications. In: Ders.: Main Works/Hauptwerke. Ed. by Carl Heinz Ratschow. Vol. III: Writings in Social Philosophy and Ethics. Ed. by Erdmann Sturm. Berlin: Walter de Gruyter (583–650). Die dt. Übersetzungen stammen von mir.
- Vlastos, Gregory (2000). Das Individuum als Gegenstand der Liebe bei Platon. In: Thomä, Dieter (Hrsg.): Analytische Philosophie der Liebe. Paderborn: Mentis (17–44).

Kurzbiographie

Schüßler, Werner, war von 1999 bis 2023 Ordinarius für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier. Er gilt als einer der führenden Experten in Bezug auf das Werk Paul Tillichs.

Korrespondenz

Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler

Email: werner.schuessler@uni-trier.de

