

The Turn

Internationale Zeitschrift
für Islamische Philosophie – Theologie – Mystik

Anatomie der Liebe



Heft 1–2025
7. Ausgabe

The Turn

Internationale Zeitschrift für Islamische Philosophie – Theologie – Mystik

7. Ausgabe 2025, Heft 1

ISSN 2569-2054

Schriftleitung

Prof. Dr. Dr. h.c. Hamid R. Yousefi

E-mail: pddr.yousefi@gmail.com

Wissenschaftlicher Beirat

Dr. Meisam Belbasi (Mazandaran)

Prof. Dr. Christoph Böhr (Trier)

Prof. Dr. Mahdi Esfahani (Teheran)

Prof. Dr. Wolfgang Gantke (Bonn)

Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdson (Hamburg)

Dr. Mohammad Ghorbanpour Delavar (Qom)

Prof. Dr. Eveline Goodman-Thau (Wien)

Dr. Fahimeh Nasiri (Isfahan)

Prof. Dr. Harald Seubert (Nürnberg)

Lektorat

Michael Nestler

The Turn

erscheint zweimal jährlich

Herausgeber

Al-Mustafa Institut (Berlin)

Königsbergerstr. 21, 12207 Berlin

Tel.: +493040741071; **Fax:** +493040741069

Email: info@almustafa.de

Gestaltung: Markus Rhode

Besuchen Sie unsere Internetseite

<https://the-turn.eu>

Inhalt

Geleitwort	5
Zu diesem Heft	6
<i>Hamid R. Yousefi</i>	
Biopsychische Systemstruktur der Liebe	7
<i>Christian Ströbele</i>	
Theologie der Liebe im Judentum, Christentum und Islam	23
<i>Harald Seubert</i>	
Liebe in den drei monotheistischen Religionen	39
<i>Werner Schüßler</i>	
Liebe als Verlangen nach der Einheit des Getrennten	49
<i>Fahimeh Nasiri</i> <i>und Mohammad Ghorbanpour Delavar</i>	
Liebe im schiitischen Denken	65
<i>Tahereh Pourkamali</i>	
Liebe in der Psychologie Avicennas	77
 Buchbesprechungen	 87
Erschienenene Hefte	91



Geleitwort

Die Internationale Zeitschrift ›The Turn‹ wurde 2018 in Berlin als ein Forum des interkulturellen Dialogs konzipiert. Ziel ist, die facettenreichen Perspektiven der Islamischen Philosophie, der Islamischen Theologie und der Islamischen Mystik zur Diskussion zu stellen, ohne diese als essentialistische Monolithe zu betrachten. Ihre Grundhaltungen sind transkulturelles Denken und aktive Wertschätzung.

Der Orient ist eine Nahtstelle mehrerer Welten, die das Vermächtnis früherer Religionen und Wissenschaftslehren aus der vorislamischen Zeit in sich trägt. ›The Turn‹ blickt in diese reichhaltigen Traditionen seit ihren Anfängen zurück und reflektiert, auf welche Weise die Weltreligion Islam die Grundlage einer Weltkultur und Weltzivilisation ist.

›The Turn‹ ist ein Forum für dialogische Toleranz und offene Reflexion mit einem verstehenden Charakter in Theorie und Praxis. Sie präferiert, das eigene Selbst mit dem Selbst des Anderen spiegelbildlich in Beziehung zu setzen. Diese Haltung motiviert, die Pluralität der Denkformen im Verständnis und Vergleich der Kulturen unter Berücksichtigung ihrer Kontexte in Augenschein zu nehmen. Geht diese Haltung verloren, so schwinden Motivation, Wissensdrang und letztlich die gemeinsame Sinnsuche. Die standpunktbewegliche Qualität von ›The Turn‹ besteht in der Dialogsuche und im Austausch von Argumenten.

›The Turn‹ versinnbildlicht eine Sehnsuchtssolidarität als anthropologische Konstante, die in allen Kulturen der Völker eine starke Prägung kennt. Diese Sehnsucht ist die Wurzel aller Philosophie, die Menschen Auftrieb gibt, die Entitäten der Welt zu ergründen und durch eine mannigfaltige Willensdynamik große Wissenschaftssysteme hervorzubringen.

›The Turn‹ ist schließlich bestrebt, im Sinne dieser Sehnsuchtssolidarität Frieden zu finden und diesen durch die Macht des Dialogs zu manifestieren. Sie lädt dazu ein, sich jenseits aller Zentrismen mit jeweils eigener Stimme am polyphonen Dialog aller Kontexte der Philosophie, der Theologie und der Mystik zu beteiligen.

Die Schriftleitung

Zu diesem Heft

Das Leben schenkt dem Menschen jeden Tag neue Chancen, die Welt zu ergründen, unentdeckte Wege zu erschließen, die existentielle Abhängigkeit seines Daseins zu reflektieren und diese mit einem vielfältigen Sinn zu verbinden. Der Mensch erhält unentwegt die Möglichkeit, sich neu zu entdecken und Herausforderungen mit Bedacht zu meistern.

Die sinnstiftende Kraft dieser Chancen ist die Liebe. Sie ermöglicht dem Menschen, über sich hinauszuwachsen. Liebe aktiviert die intrinsische Psychodynamik im Menschen. Sie gibt ihm Antrieb, die eigene Sehnsucht mit der Sehnsucht des Anderen zu verbinden und das eigene Menschsein im Menschsein des Anderen zu finden. Liebe nimmt das Gefühl der Einsamkeit, gibt Zuversicht und eröffnet ein Hoffnungsschema, sich im kosmischen Geschehen zu Hause zu fühlen und seine Sehnsucht zu stillen.

Der Mensch hat früh die Prägekraft der Liebe erkannt, die ihn mit einer höheren Ordnung verbindet. Liebe kennt auch eine koranische Verankerung. Sie ist seit den Anfängen des Islam ein fester Bestandteil der Islamischen Philosophie, Theologie und Mystik, die manifestieren, wie Liebe entsteht, wie sie im Menschen wirkt und wie sie ihn zu verändern vermag. Neuere Erkenntnisse der Psychoimmunologie und der Neurowissenschaften bestätigen diese Erkenntnisse, die zeigen, wie Liebe das Denken und Fühlen sowie Empfinden und Intuieren verändern kann. Resilienz und kognitive Flexibilität sind essenzielle Faktoren, die sich aus der Kraftquelle der Liebe speisen. Forschungen belegen, dass sogar Selbstliebe innere Ressourcen generiert, emotionale Stabilität entwickelt und die Lebensführung verbessert.

Die Beiträge des vorliegenden Heftes sind interdisziplinär und interreligiös konzipiert. Sie markieren die historische und gegenwärtige Bedeutung der Liebe für die menschliche Existenz im Hinblick auf sein Verhältnis zu weltlichen und nichtweltlichen Dimensionen. Das Heft dokumentiert interreligiöse und spirituelle Grundlagen der Liebe, um einen Beitrag für eine dialogische Völkerverständigung zu leisten.

Die Schriftleitung

Biopsychische Systemstruktur der Liebe

Die Physiologie einer leidenschaftlichen Gefühlswallung

Hamid R. Yousefi

Zusammenfassung

In der Physiologie wird die Dynamik biologischer Vorgänge betrachtet, um kausale Zusammenhänge in Organismen zu erklären. Sie untersucht unter anderem, wie das Atemsystem funktioniert, warum der Mensch hungrig wird und wozu Schlaf gut ist. Auch das Phänomen ›Liebe‹ bedarf einer Antwort auf die Frage, wie sie entsteht und welche Funktionen sie hat. Kurz erklärt, drückt Liebe ein intrinsisches Verlangen aus. Sie ist ein Gefühl, auf biochemischer Basis und mit neurobiologischen Mustern, das es ermöglicht, über sich hinauszuwachsen und ergreifende Bindungen einzugehen. Die Entstehung von Liebe zeigt, wie physische Merkmale psychische Anziehungskraft auslösen und im Menschen Sympathie, Empathie und Zuegandtheit erzeugen. Der Beitrag befasst sich zunächst mit den Fähigkeiten des menschlichen Gehirns, anschließend wird die genetische Verankerung der Liebe beschrieben, und schließlich werden ihre neurobiologische Anatomie sowie die Bedeutung des limbischen Systems und hormonelle Aspekte in der Stoffwechselwirkung der Gehirnareale erläutert.

Summary

Physiology studies biological processes to explain causal relationships within organisms. It examines, for example, how breathing functions, why people feel hungry, and the purpose of sleep. The phenomenon of ›love‹ also requires explanations about its origins and functions. In brief, love is an intrinsic desire rooted in biochemical processes and specific neurobiological

patterns. It enables humans to surpass their boundaries and form meaningful relationships. The experience of love illustrates how physical characteristics trigger psychological attraction, generating sympathy, empathy, and affection. This article first discusses the human brain's capabilities, then describes the genetic basis of love, and finally explains its neurobiological anatomy, emphasizing the limbic system and hormonal interactions within the brain.

Schlüsselbegriffe

Hormonelle Wechselwirkungen, Limbisches System, Neurobiologie der Liebe, Neuroplastizität, Neuropsychologie, Neurowissenschaft, Spiegelneuronen.

Ein Wort zuvor

Das Gehirn ist eine plastische Vorhersageinstanz, produziert Erwartungen und aktualisiert diese aufgrund der Wahrnehmung und des Handelns. Ihm wohnt eine Qualität inne, sich jederzeit neu zu orientieren, gemäß seiner Umwelt zu interagieren, Reize zu verarbeiten und Ziele zu formen. Das Wechselverhältnis zwischen molekularbiologischen, neuronalen wie physiologischen und neuropsychologischen Analyseebenen ist heute durch zahlreiche Forschungsergebnisse bekannter als zuvor (Braus, 2014). Dennoch ist noch immer unklar, welche Leistungen das Gehirn tatsächlich zu erbringen in der Lage ist (Krauss, 2023). In den letzten Jahrzehnten kann mit bildgebenden Verfahren, wie bspw. der funktionellen Magnetresonanztomographie (fMRT), das Wirken von Neurotransmittern und Neuronen bei Bindung und Zuneigung nachvollzogen werden (Esch & Stefano, 2005; Franza & Cervone, 2014).

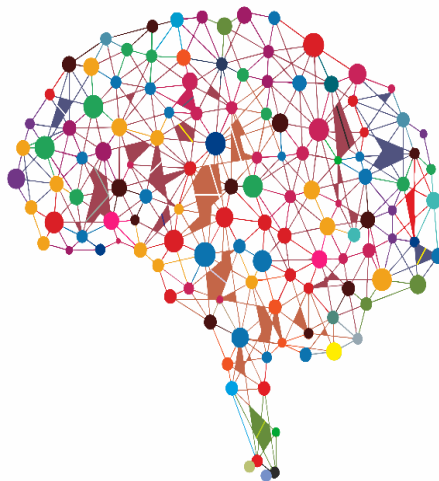


Abbildung 0.1: Neuronales Netzwerk des Gehirns

Das neurobiologische Wesen der Liebe

Was geschieht im Gehirn des Menschen, dass er sich zu anderen hingezogen fühlt und bereit ist, alles für einen Menschen zu riskieren?

Liebe ist ein neurobiologisches, genetisch verankertes Geschehen, das sich auf das Limbische System (= LS) und seine Korrelate sowie hormonelle Wechselwirkungen stützt. Ihr Ursprungsort ist das Gehirn, in dem lebenslange Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Arealen stattfinden. Die Darstellung von Gefühlen ist daher von Individuum zu Individuum anders, signifikant ist die neurobiologische Wechselwirkung mit psychosomatischen Folgen.

Wie kommt es dazu, dass einem Menschen etwas oder jemand anderes gefällt? Nathanael, der Protagonist in E. T. A. Hoffmanns berühmter Erzählung ›Der Sandmann‹, verliebt sich in die Automatenpuppe Olimpia. Zu allem, was er sagt, seufzt Olimpia nur mit ›Ach, Ach‹. Dies interpretiert Nathanael als Zustimmung zu seinem ›künstlerischen Selbstverständnis‹, was in ihm immer heftigere Emotionen auslöst. Olimpias Reiz motiviert ihn zu einer leidenschaftlichen Gefühlswallung und unbedingten Liebe. Sein Liebestraum platzt, als er miterleben muss, dass Olimpia bei einem Streit beschädigt wird. Er erkennt, dass es sich nur um einen Automaten handelt. Nathanael wird sich seiner perspektivisch verzerrten Wahrnehmung bewusst und verfällt in Wahnsinn.

Hoffmanns Geschichte exemplifiziert das Entstehen und Vergehen der Liebe und zeigt den Wahnsinn bei einer emotionalen Enttäuschung, der eine radikale Wesensveränderung erzeugen kann. Wenn einem Menschen etwas gefällt, was er sieht, fühlt und liest, löst dieser Vorgang einen biochemischen Prozess im Gehirn aus. Bei Hoffmanns Nathanael genügt, dass seine seelisch-geistigen Augen die Reaktion der Puppe reflektieren. Sein Herz geht mit ihr eine Bindung ein und signalisiert starkes Verlangen gegenüber dem Anziehungselement der Zustimmung, die im (LS) eine Wechselbeziehung der Neurotransmitter auslöst. Die Liebe erlischt, wenn sich durch eine neue Erkenntnis der Stoffwechsel in Nathanaels Gehirn verändert.

Die Neuroplastizität des Gehirns

Neuroplastizität beschreibt, wie sich das Gehirn an neue Erfahrungen anpasst und regeneriert (Meyers, 2024). Das Gehirn funktionalisiert angeborene Vorstellungsinhalte mit erworbenen Synapsen und integriert sie in ein zusammenwirkendes Netzwerk. Synapsen sind die Kontaktstellen zwischen den Neuronen, denjenigen Gehirnzellen, die Informationen verarbeiten

(Rockstroh, 2011). Sie stehen mit den Dendriten, also kurzen zweigartigen Fortsätzen von Nervenzellen für die Aufnahme von Reizen, in Verbindung.

Dass der Mensch bspw. Farbe erkennt, hängt mit den Funktionen des Gehirns und den Rezeptoren der Augen zusammen. Während die Wellenlänge des Lichtes mit den Augen wahrgenommen wird, ist in beiden Gehirnhemisphären die tertiäre Sehrinde, das ›Areal V 4‹, für die Farbwahrnehmung zuständig, die Farbaspekte, je nach herrschenden Lichtverhältnissen, berechnet oder konstruiert. Dieses Beispiel verdeutlicht, wie die Neuroplastizität des Gehirns äußere Gegenstände mit seinem inneren Apperzeptionssystem verbindet und Ergebnisse hervorbringt. Diese systemimmanente Selbstentfaltung stellt dem Menschen unendliche Möglichkeiten bereit, sich und alles andere immer neu wahrzunehmen.

Das Gehirn umfasst komplexe Strukturen und Netzwerke, die immer neue endokrine Verbindungen eingehen und Menschen psychosomatisch dazu bewegen, zu denken, zu fühlen, zu empfinden und zu intuitieren. Diese Bewusstseinsfunktionen, die das Seelenleben des Menschen steuern, bilden die Grundlage der Typenpsychologie von Carl Gustav Jung (vgl. Yousefi, 2018a, S. 190 f.):

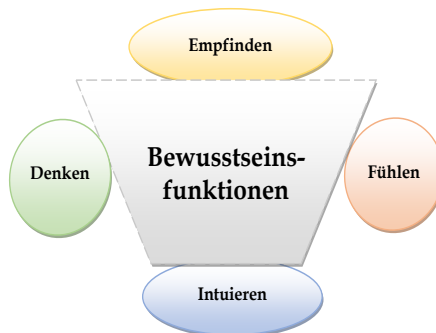


Abbildung 0.2: Modell der Bewusstseinsfunktionen

Die Art des ›Denkens‹ und ›Fühlens‹ sowie ›Empfindens‹ und ›Intuierens‹ nimmt Einfluss auf das Verhalten und Erleben. Die Kombination dieser Bewusstseinsfunktionen macht die Individualität und Identität des Menschen aus (Yousefi, 2020a). Sie sind kulturell überformt und zeigen sich mit oft kontradiktorischen Gesichtern. Weil jedes Individuum biographisch und sozio-kulturell anders heranwächst, kommen seine Bewusstseinsfunktionen unterschiedlich zum Tragen.

Das Gehirn bewertet die Qualität von Wahrnehmungen und prüft die Zuverlässigkeit von Gedächtnisleistungen. Von Bedeutung im Alltag ist die Fähigkeit, innere mentale Zustände durch eine ›innere Prüfung‹ abzurufen.

Das Überprüfungssystem umfasst das (LS), womit Entscheidungen getroffen werden. Wenn Sie sich bspw. entscheiden, ein Fitnessstudio zu besuchen, eine Reise anzutreten oder sich in einen bestimmten Menschen zu verlieben, bewertet und erwägt das Gehirn mögliche Vorzüge und Nachteile, die helfen, sinnvolle Entscheidungen zu treffen. Es belohnt eine gute Wahl durch Glücksempfinden und Motivation.

Befunde sprechen dafür, dass unangemessene Belohnung und auch jede Form von Bestrafung menschliche Motivation und Emotion beeinträchtigen und Verhaltensauffälligkeiten zur Folge haben können (Kuhl, 2010). Was der Mensch sieht, hört und liest, beeinflusst seine Motivation und Emotion, die wiederum sein Verhalten und Erleben bestimmen. Sie bestimmen auch seine kognitiven Prozesse, wie Wahrnehmung, Aufmerksamkeit und Gedächtnis.

Das (LS) und seine Korrelate steuern diesen Prozess in Verbindung mit hormonellen Wechselwirkungen, die auch verantwortlich sind für die Persönlichkeits- und Identitätsbildung (Kuhl, 2010). Ein Mensch, der in seinem (LS) Beeinträchtigungen erfährt, entwickelt seine Persönlichkeit anders als ein Mensch, der in einer konsistenten emotionalen Welt lebt, in der Gefühle, Empfindungen und Intuitionen so verteilt sind, dass sich ein Gleichgewicht in der Persönlichkeit bilden kann. Bei einer solchen Zusammenschaltung neuronaler Netzwerke erhalten die Persönlichkeitsentwicklung und das Bewusstseinswachstum bessere Chancen und damit auch die Möglichkeit, gelingende Liebesbeziehungen einzugehen.

Das Netzwerk der Spiegelneuronen

Eine wesentliche Fähigkeit, Beziehungen zu anderen auf emotionaler Ebene herzustellen, stellt das System der Spiegelneuronen dar. Dieses integrative Netzwerk bringt diverse Areale im Gehirn mit Geist-Seele-Körper in ein kommunikatives Zusammenwirken. Wenn bspw. jemand Sie anlächelt, dann lächeln Sie zurück. Dieser Vorgang steuert die körper- und seeleneigenen Botenstoffe in eine Harmonie, die Begegnung und Liebe in Korrelation mit Hormonrezeptionen in Bewegung bringen kann. Von dem oberen präfrontalen Kortex, den tief gefalteten äußeren Schichten und dem Gravitationszentrum des Gehirns »gehen auch bremsende oder beschleunigende Impulse auf das vegetative Nervensystem aus« (Esch, 2014, S. 91). Präfrontale Areale und das (LS) stehen in einer Wechselwirkung, die Liebe und Sympathie, psychosomatische Regulation sowie soziale Bindungen in Koordination funktionalisiert.

Das System der Spiegelneuronen hängt mit der Neuroplastizität des Gehirns zusammen. Neurobiologische Wechselwirkungen entstehen durch die systemische Fähigkeit der Neuroplastizität des Gehirns, die sich bei seelischen Vorgängen und äußeren Reizen neu organisieren, orientieren und anpassen. Diese Fähigkeit macht die Einzigartigkeit des menschlichen Gehirns aus, das mit jeder sozialen Begegnung neue Erfahrungen aufsaugt, die es verändern. Die Plastizität des Gehirns – auch wenn der Vergleich hinkt – ist wie das Navigationssystem, das beim Falschfahren eine neue Route berechnet und direkt Kilometer und Ankunftszeit neu angibt. Dieser Vorgang wiederholt sich bei jedem Verfehlen der Route erneut. Mit physikalischer Gesetzmäßigkeit reagiert das Gehirn mit einer Gegenreaktion auf eine Fehlaktion, die als solche erkannt wird.

Die systemische Fähigkeit des Gehirns schafft Effektivität und damit Raum für Diversität der Persönlichkeitsanteile, die sich durch Verhaltensakte bemerkbar macht. Im Idealfall ermöglicht sie Verhaltens- und Zielmodifikationen, die Verbesserungen erfahren. Die so verstandene Neuroplastizität des Gehirns erwirkt bei der Begegnung der Menschen eine systemische Wechselwirkung mit anderen Hirnarealen, wie dem (LS) und seinen korrelativen Anteilen. Über die neurobiologische Entstehung der Liebe hinaus kann das Ergebnis dieser vielschichtigen psycho-biologischen Wechselwirkung auch Glück, Bindungserfahrung, Sympathie, Empathie, Stressreaktion und Verhaltenssteuerung sein.

Das limbische System

Das (LS) ist ein Gravitationszentrum, aus dem das hirneigene Motivations- und Belohnungssystem hervorgeht und mit dem es zusammenwirkt. Hier kommen mehrere koordinative, vegetative Schaltkreise in verschiedenen Arealen des Gehirns in Gleichklang und bilden eine psychosomatische Symphonie. Das limbische System umfasst, neben dem Hippokampus, das Cingulum, welches den Frontal- mit dem Temporallappen verbindet, den Nucleus accumbens, die Amygdala, den Hypothalamus, das ventrale tegmentale Areal für die Regulation von Emotionen und das zentrale Höhlengrau, das für grundlegende Emotionen wie Schmerz, Angst, Flucht zuständig ist. Es ist auch Sitz des Unbewussten, der archetypisch im Tiefpunkt des Seelenlebens verankert ist (Yousefi, 2020b). Die Leistungen des Gehirns kommen in diesem zusammenwirkenden Prozess zur Entfaltung. Sie beeinflussen das Bindungsverhalten und die Gedächtnisbildung in ihrer Mannigfaltigkeit.

Biopsychische Systemstruktur der Liebe

Das (LS) lässt sich in Ebenen unterteilen: die obere, mittlere und untere Funktionsebene. Sie tragen in Wechselwirkung dazu bei, dass Grundbedürfnisse wie das Gefühl von Sicherheit, Geborgenheit, Selbstachtung sowie Bindung und Autonomie neben sozialen Bedürfnissen Befriedigung finden.

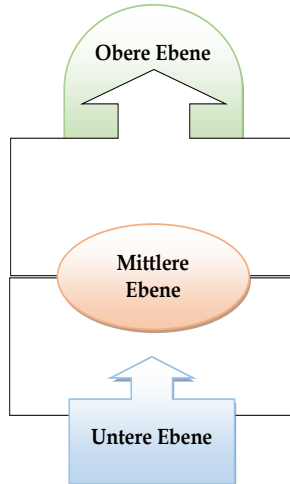


Abbildung 0.3: Das Ebenenmodell des LS

Die obere Ebene umfasst den prä- und orbitrofrontalen, den cingulären und insulären Kortex. Die Hippokampusformation und die Amygdala »für die emotionale Konditionierung und das emotionale Gedächtnis« (Esch, 2014, S. 95) stehen in einer Wechselwirkung. Dazu gehört auch der Hypothalamus. Der Amygdala kommt eine Schlüsselfunktion für das entwickelte oder erwirkte Angstgefühl zu. Sie ist das Alarmzentrum für schnelle Reaktionen bei Gefahr. Die Intensität der Angst ist bedingt durch die Korrelation des (LS) im Kreislauf der Gefühlswelt. Bei dieser Stufe handelt es sich um die bewusste Ebene des Lernens im sozialen wie emotionalen Bereich. Sie ist, wie die mittlere und untere Ebene, in Form von Vorstellungsinhalten vorhanden und wird in intrinsischen wie äußeren Interaktionen und im Bindungsverlangen wirksam.

Auf der oberen Ebene des (LS) lernt der Mensch, was Gewinn und Erfolgstreben ist, was Ruhm und Anerkennung auslösen können, wie Distanz und Nähe entstehen und in welchen Situationen Scham eine Beziehung stärken, schwächen oder beeinträchtigen kann. Hier entsteht das unterschiedlich motivierte Verlangen nach Bindung und Liebe, das Menschen veranlasst, entsprechende Möglichkeiten der Befriedigung dieses Verlangens zu finden.

Die mittlere Ebene umfasst die basolaterale Amygdala in Korrelation mit dem Hippokampus und Nucleus accumbens, welcher der Motivation und

ihrer Aufrechterhaltung dient. Der Hippocampus im Schläfenlappen assoziiert unsere Erinnerungen und unterstützt unsere räumliche Orientierung. In Ruhephasen ordnet und verfestigt er Informationen und leitet sie weiter an Gehirnregionen, in denen sie gespeichert werden. In der Vielfalt dieser Ebene fließen Gefühle und Emotionen, Hoffnung und Erwartung sowie Glück und Enttäuschung. Diese ebenfalls systemische Ebene umgreift Areale der unbewussten emotionalen Konditionierung. Hier entfaltet sich auch die Fähigkeit zu nichtverbaler emotionaler Kommunikation, neben motivationalen Antrieben (Yousefi, 2020c).

Die untere Ebene ist für die basalen Regelkreisläufe des Körpers zuständig und trägt zum Lebenserhalt bei. Vegetative Funktionen haben eine kortikale Präsenz im (LS) (Aeberli, 1992, S. 37). Viele elementare Vorgänge entfalten sich in diesem Bereich des Hypothalamus, der genetisch-epigenetisch verankert ist. Diese Ebene umfasst zunächst den Wasser- und Salzhaushalt, Blutdruck, Körpertemperatur, das Gleichgewicht und die Art der Wachsamkeit, Kampf- und Fluchtbereitschaft sowie Sexualität, Nahrungsaufnahme und Aggression. Zu dieser unbewussten angeborenen Ebene des (LS) gehören auch andere Merkmale der Persönlichkeit, wie Impulshemmung und Fähigkeiten wie Selbstwertgefühl, Selbstachtung und Selbstregulation, Verslossenheit und Offenheit.

Ein wesentlicher Bestandteil des (LS) ist das Erzeugen von Liebe. Das (LS) reagiert sensibel auf Reize, die jeder Mensch anders empfindet. Der Austausch der Reize hält es insbesondere bei der Empfindung von Liebe in Aktion. Der Betroffene verspürt ein viszerales Gefühl mit starkem Verlangen, das in Verbindung mit dem emotionalen Gehirn steht. Reizungen als ein übergeordnetes vegetatives Steuerungssystem lösen körperliche Symptome aus. Ein Gefühl wie Kribbeln macht sich bemerkbar, Tränensekretion, Atmung und Kohlehydratstoffwechsel vermehren sich, der Blutdruck steigt oder die Herz- bzw. Pulsfrequenz intensiviert sich, der Körper produziert mehr Schweiß und wird wärmer, eine flow-ähnliche Nervosität kommt zum Vorschein (Csikszentmihalyi, 2015), sogar gastrointestinale Effekte wie Speichelfluss, Erbrechen oder Diarrhö können auftreten (Heppner, 1973, S. 65). Das Gefühl der Anziehung steigt und das Begehrungssystem wird aktiviert (Yousefi, 2018b).

Zwischenbilanz

Es liegt in der Natur der Plastizität des Gehirns, dass der Kortex als Ort des bewussten Erlebens und Handelns und alle anderen Organe sich durch subkortikale Areale gegenseitig beeinflussen. Die Ebenen des (LS) umfas-

sen lebenswichtige Bereiche, welche die Komplexität der Psychosomatik in Gleichklang halten. Eine Stärke (Stärkung) oder Schwäche (Schwächung) der vernetzten Inhalte dieser Ebenen können existentielle Folgen für die Betroffenen haben und zur Verkürzung des Lebens führen. Die Korrelation dieser Ebenen ermöglicht die systemische Herausbildung von Persönlichkeitsmerkmalen und die Entwicklung von Empathie, Sympathie und Machtstreben.

Die Symphonie des (LS) treibt den Menschen an, löst in ihm ungeahnte Kräfte aus, bewegt ihn, sich Ziele zu setzen, und gibt ihm die Kraft, Hürden zu überwinden und Gipfel zu erklimmen. Dieses System mit seinen Korrelaten findet seine Beruhigung in befriedigenden Antworten. Grundlegend ist – und das ist die signifikante Qualität dieser Symphonie –, dass sie ihn belohnt und dazu motiviert, stets am Ball zu bleiben und am Gebäude seiner Selbstwirksamkeit und Entwicklung zu arbeiten. Liebe gibt Auftrieb, den Horizont der eigenen Existenz mit der Gefühlswelt des anderen zu verbinden. Werden solche Grundbedürfnisse nicht erfüllt, so verfällt der Mensch ins Unglück, kann Erkrankungen erleiden und in existentielle Gefahr geraten.

In der Korrelation der Systemebenen entwickelt der Mensch das starke Verlangen nach einer Bindung zu anderen Menschen, die durch soziale Erfahrungen Ähnlichkeiten oder radikale Unterschiede hervorrufen können. Das ist eine signifikante Qualität des Menschseins. Die reziproke Stoffwechselwirkung in der Psychosomatik, bedingt durch die Übertragung von Signalen körpereigener Botenstoffe, beschreibt die Entstehung der Liebe und gleichsam ihr Vergehen. Was wirksam bleibt, sind Erinnerungen, die schwach, stark oder auch neutral sein können.

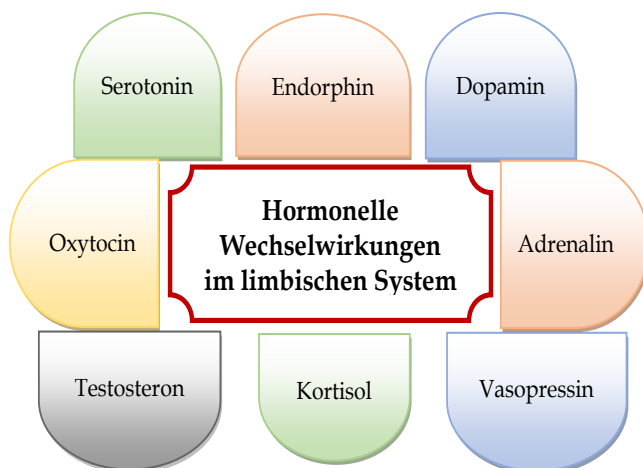


Abbildung 0.4: Wechselwirkungsmodell der Hormone im LS

Das Wechselspiel der Hormone

Der Entstehungsort der Liebe ist das Gehirn, in dem neurobiologische Faktoren für das Entstehen von Empfindungen wie Mitgefühl, Empathie und Körpergefühl sorgen, die in sozialer Interaktion intensiviert werden. Gene spielen zwar eine Rolle, aber soziale Interaktionen mit dem Zusammenwirken von Rezeptoren sind grundlegend und hirngesteuert. Die Dosis der empfundenen Liebe wird bestimmt durch die Menge der freigesetzten Hormone.

Der Hormonhaushalt befördert sich in Wechselwirkung und beeinflusst das Organsystem:

- Dopamin ist ein Glückshormon,
- Endorphin reduziert Schmerz und Stress,
- Serotonin reguliert Appetit, Schlaf, Stimmung und soziales Verhalten,
- Adrenalin erhöht den diastolischen Blutdruck,
- Oxytocin fördert die Bindungsfähigkeit und aktiviert das Belohnungssystem,
- Vasopressin sorgt für eine Gefäßverengung,
- Östrogen regelt den weiblichen Hormonzyklus und
- Testosteron stimuliert die männlichen Geschlechtsorgane.

Diese Hormone mixen sich zu einem Cocktail zusammen und kommen in Wechselwirkung zum Einsatz. Beim Verliebtsein setzt der Körper hohe Mengen des Neurotransmitters Dopamin frei, mit dem der Belohnungskreislauf in Bewegung kommt und welches das Lebens- wie Liebesgefühl intensiviert. Es schafft Hoffnung und motiviert, die Bindung bis zur vollen Entfaltung zu genießen. Dopamin erzeugt dabei eine einzigartige Trunkenheit, die lustvoll und anschmiegsam stimmt. Die Regulierung des Hormonhaushaltes hängt mit der endokrinen Verbindung der Areale des (LS) zusammen. Mangel oder Überschuss von diesen und anderen hormonellen Rezeptoren beeinflussen den psychosomatischen Prozess und sind bestimmend für die Befindlichkeit des Menschen.

Die Qualität des Verhaltens und Erlebens hängt vom harmonischen Zusammenfluss der ausgeschütteten Hormone ab. Das Gefühl der Liebe durch Rezeptoren bestimmt und stärkt die Intensität der Bindung, kittet Menschen aneinander und macht sie förmlich süchtig nacheinander. Liebe stärkt das psychische wie physische Immunsystem und löst ungeahnte Kräfte im Menschen aus. Betroffene sind oft von leidenschaftlicher Gefühlswallung beseelt und voller Sehnsucht in der Lage, große Anstrengungen wie weite Reisen

auf sich zu nehmen, um beieinander zu sein. Jeder Liebesentzug in einem solchen Zustand kann einen gesundheitsgefährdenden Leidensdruck beim anderen auslösen.

Es besteht im (LS) immer eine Korrelation zwischen Signalen und Systemen: Signale, die durch das (LS) gesendet werden, die Reaktionen in Organsystemen auslösen. Je harmonischer diese Korrelation ist, desto ruhiger funktioniert der Hormonhaushalt. Eine Dysfunktion zwischen Sender und Empfänger kann die Harmonie in Störung umwandeln.

Das limbische System und psychische Krankheitsbilder

Eine Störung im (LS) verändert oft das Wesen der Betroffenen und beeinflusst ihre Persönlichkeitsanteile. So bewirkt die physische Beeinträchtigung, wie bei einem Unfall, massive Wesensveränderungen. Versuche mit der Entfernung der Temporallappen bei Rhesusaffen belegten diese Veränderungen. Sie führen zu ›psychischer Blindheit‹: Gegenstände können nicht mehr sinnvoll genutzt werden, zu ›Oralität‹: alles wird in den Mund genommen, zu einer ›Hypermetamorphose‹: die Reaktion auf Stimuli erfolgt nicht mehr zielgerichtet, zu Hypersexualität mit dem Verlust des Mutterverhaltens, zu emotionalen Fehlreaktionen, bei denen der Affe die Distanz zu gefährlichen anderen Tieren verliert, und zur Zerstreutheit, wobei jeder neue Reiz direkt die Aufmerksamkeit des Tieres auf sich zieht (Aeberli, 1992, S. 42 f. und Bartels, 2016, S. 391 ff.).

Nicht immer sind psychische Krankheitsbilder genetisch verankert. Oft sind sie psychogener Natur (Meier & Noll-Hussong, 2013). Liebe und die Fähigkeit, Liebe zu erzeugen, sind bei der Herausbildung dieser Persönlichkeitsanteile grundlegend. Wenn Heranwachsende keine zureichende emotionale Zuwendung erhalten, so besteht die Gefahr, dass ihre Seele erstarbt. Auch wenn Kinder emotional bestraft werden, indem die Elternteile sie ignorieren oder aufgrund eigener Ängste zu viel Liebe zur Verfügung stellen, verkommt die Seele. Dies gilt bei frühkindlichen oder späteren Erfahrungen wie Unerwünschtheit, sexualisierter Gewalt, traumatischen Erlebnissen in verschiedenen Phasen des Lebens oder ähnlichen Erschütterungen (Hausmann, 2006). Auch traumatische Erfahrungen in Extremform beeinträchtigen den Stoffwechsel im Gehirn, der zur Folge hat, dass psychogene nicht-epileptische Anfälle vorkommen können.

Dies sind alles Arten von Störungen menschlicher neurologischer Funktionen ohne eine direkte körperliche Ursache. Solche Beschwerden werden auf-

grund von psychischen Indikationen verursacht, wie posttraumatische Epilepsien. Wird der ganzheitliche Mensch, wie in diesem Fall häufig, auf seine Reize, Reflexe und Reflexverbindungen mit anderen Korrelaten reduziert, so bedeutet dies eine Belastung mit verkürzter Diagnose. Viele psychosomatische Krankheitsbilder entwickeln sich, wenn der Mensch auf etwas reduziert wird, was er nicht ist oder was nur vermutet wird, dass er es sei. Vorurteilsbelastende Vorenthaltungen sind oft eine Folge voreiliger Vermutungen.

Das neuronale System und die Ebene der limbischen Areale im Zusammenwirken mit anderen Regionen des Gehirns beeinflussen das Liebesgefühl mit kardiographischen Folgen. Das entstehende und begleitende Gefühl hinterlässt psychosomatische Folgen, die sich oft in Schmerzen ohne körperliche Gründe zeigen. Die Ereignisse des Gehirns transferieren dieses Gefühl durch die Rezeptoren in das Herz und intensivieren damit die leidenschaftliche Gefühlswallung. Die Prägekraft dieser Wallung ist so groß und umfassend, dass es auch beim Vergehen der Liebe als starke Erinnerung lebenslang im Bewusstsein bleibt.

Neben der Beeinträchtigung von Persönlichkeitsanteilen und Bindungsstörungen sind vielfältige Verhaltensauffälligkeiten sowie posttraumatische Belastungsstörungen, Sucht oder polare wie bipolare Depressionen und Angststörungen in der Regel auf eine Vernachlässigung und dadurch auf eine Störung des (LS) zurückzuführen (Yousefi, 2022). Diese Erfahrung mag ein Grund sein, warum Dichter und Philosophen zu allen Zeiten Sinn und Funktion der Liebe im menschlichen Leben besungen haben. Die Dichter haben vor den Medizинern erkannt, wie wichtig die Frage nach Lust und Unlust im Wesen des Menschen ist und dass sie wesentlich mit der Dosierung der Liebe zusammenhängt.

Bereits Avicenna stellt im Mittelalter bei der Untersuchung einer Königstochter fest, dass diese in massive Depression und eine lebensbedrohliche Situation geraten ist, weil sie sich in einen Bettler verliebt hat und nicht über ihre Gefühle und Emotionen sprechen kann (Ibn Sina, 2005, Bd. 3, S. 136). Avicenna behandelt zunächst nicht das Symptom in schematischer Weise, sondern versucht, den Gefühlszustand der Patientin zu erfassen. Er wirkt beruhigend auf sie ein und entwickelt ein vertrauensvolles Verhältnis zu ihr. Während er ihren Puls misst, spricht er mit ihr. Ihm fällt auf, dass der Puls der jungen Frau bei der Nennung bestimmter Orte, Namen oder der Beschreibung bestimmter Zustände schneller schlägt und eine Verhaltensveränderung in ihr auslöst. Die Konfrontation mit dem Bettler bewirkt eine Heilung der jungen Frau, indem beide zusammengeführt werden. Dieses

historische Beispiel zeigt, dass Liebe, als eine gleich verteilte Emotion, in allen Belangen des menschlichen Lebens eine tragende Rolle spielt und eine heilende Funktion erfüllt.

Fazit

Liebe erfüllt, macht glücklich, bildet Vertrauen, schafft Empathie und aktiviert Ressourcen. Ihr Entstehen und Vergehen erfolgt im Wechselwirken des (LS) und seinen Korrelaten im Gehirn. Ihre Intensität hängt mit der Dosis der freigesetzten Hormone zusammen. Viele Befunde sprechen dafür, dass unangemessene Belohnung wie auch jede Form von Bestrafung menschliche Motivation und Emotionen erdrücken und Verhaltensauffälligkeiten zur Folge haben können. Im Sinne dieser Annahme wurde exemplarisch erörtert, dass die Systemebenen dieser Einheit auf das vegetative System einwirken und sowohl das psychische wie auch physische Immunsystem beeinträchtigen können. Eine Störung im (LS) verändert oft das Wesen der Betroffenen und beeinflusst ihre Persönlichkeitsanteile. Die Frage nach Entstehen und Vergehen der Liebe lässt daher die Bedeutung des (LS) in einem neuen Licht erscheinen.

Was diese Ausführungen nicht erwecken sollten, ist der Anschein, dass der Mensch eine biologische Maschine ist. Nathanaels Erweckungserlebnis zeigt, dass der Mensch ein seelisch-geistiges Wesen ist: »Der Mensch lebt als geistiges Wesen in einem physischen Leib. Schaut er durch die Augen des Leibes hinaus, sieht er in der äußeren Welt physische Wesen, Gegenstände und Ereignisse« (Gerdson, 2024, S. 178). Jeder geistige Mensch hat sein eigenes Narrativ, nach dem er lebt. Nathanael zeigt die gleichen Symptome einer Liebesbeziehung, obwohl sein Liebesobjekt eine Puppe ist. Ihm wird bewusst, dass seine Sehnsucht ihn an die Grenzen seiner Vernunft gebracht hat. Seine liebesbedingte Dysphorie zeigt, wie die künstliche Intelligenz Menschen zum Sklaven der eigenen instrumentellen Vernunft werden lassen kann.

Literatur

- Bartels, Andreas (2016). Die Liebe im Kopf. Zur Neurobiologie von Partnerwahl, Bindung und Blindheit. In: Schüßler, Werner; Röbel, Marc (Hrsg.): Liebe – mehr als ein Gefühl. Philosophie – Theologie – Einzelwissenschaften. Paderborn: Schöningh (391–421).
- Braus, Dieter F. (2014). EinBlick ins Gehirn. Psychiatrie als angewandte klinische Neurowissenschaft. 3., aktualisierte Aufl. Stuttgart: Thieme.

- Csikszentmihalyi, Mihaly (2015). *FLOW und Kreativität. Wie Sie Ihre Grenzen überwinden und das Unmögliche schaffen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Esch, Tobias & Stefano, George B. (2005). The Neurobiology of Love. In: *Neuro Endocrinol Letters* 26/3 (175–92).
- Esch, Tobias (2013): *Die Neurobiologie des Glücks. Wie die Positive Psychologie die Medizin verändert. Mit einem Geleitwort von Eckart von Hirschhausen und Gerald Hüther*. 2., vollständig überarbeitete Auflage. Stuttgart: Thieme.
- Franza, Francesco & Cervone, Alba (2014). Neurobiology of love. In: *Psychiatr Danub* 26, Suppl. 1, (266–8).
- Gerdson, Peter (2024). *Wahn und Wirklichkeit. Strukturen des Denkens im Lichte des Neuen Testaments (= Gesammelte Werke. Band 11)*. Hrsg. von Hamid Reza Yousefi. Nordhausen: Bautz.
- Hausmann, Clemens (2006). *Einführung in die Psychotraumatologie*. Stuttgart: UTB.
- Heppner, Fritz (1973). *Limbisches System und Epilepsie*. Hrsg. v. Fritz Heppner. Stuttgart: Huber.
- Ibn Sina (2005). *Al-Qanun fi t-tibb [Gesetze der Medizin]*. Bd. 3. Übersetzt von A. Sharafkandi. Teheran: Soroush.
- Krauss, Patrick (2023). *Künstliche Intelligenz und Hirnforschung. Neuronale Netze, Deep Learning und die Zukunft der Kognition*. Wiesbaden: Springer.
- Kuhl, Julius (2010). *Lehrbuch der Persönlichkeitspsychologie. Motivation, Emotion und Selbststeuerung*. Göttingen: Hogrefe.
- Meier, Tatjana & Noll-Hussong, Michael (2014). Die Rolle der Stressachsen in der Entstehung und Proliferation einer Krebserkrankung. In: *PsychothPsychMed* 64 (09/10) (341–344).
- Meyers, Ralph (2024). *Neuroplastizität. Ein Konzept um verschiedene Störungsbilder zu verstehen und zu behandeln*. Dorsten: Verlag für Sozialpsychiatrie.
- Rockstroh, Sybille (2011). *Biologische Psychologie*. München: UTB.
- Schimmel, Annemarie (1995). *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. München: Diederichs.
- Yousefi, Hamid R. (2018a). *Kampfplätze des Denkens. Praxis der interkulturellen Kommunikation*. 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Aufl. Konstanz: UTB.
- (2018b). Was ist Sehnsucht? Eine kleine Begriffsgeschichte. In: *The Turn. Zeitschrift für islamische Philosophie, Theologie und Mystik* 1 (59–75).
 - (2020a). Gewaltfreie Hermeneutik der Identität. Eine Orientierungshilfe für Theorie und Praxis der Psychotherapie. In: *Psychotherapie-Wissenschaft* 10/1 (51–59).
 - (2020b). Hermeneutik der Kulturen und ihr Einfluss auf das Unbewusste. In: *SFU Forschungsbulletin SFU Research Bulletin* 8/1 (13–32).

- (2020c). Psychologie der Kommunikation. In: dvb forum. Zeitschrift des Deutschen Verbandes für Bildungs- und Berufsberatung e. V.: Zuwanderung – Zukunft im Miteinander, 59 Jg. (4–8).
- (2022). Sucht und Selbstachtung. Eine vergleichende Analyse am Beispiel Iran und Deutschland. Nordhausen: Bautz.

Kurzbiographie

Yousefi, Hamid Reza, ist Professor für Interkulturelle Philosophie, Geschichte der Philosophie und Psychologie der Kommunikation. Er ist Klinischer Psychologe und Systemischer Psychoonkologe sowie Herausgeber der internationalen Zeitschriften ›Jahrbuch des Denkens‹ und ›Jahrbuch Psychotherapie‹.

Korrespondenz

Prof. Dr. Dr. h. c. Hamid Reza Yousefi

Email: pddr.yousefi@gmail.com



ای روی تو کعبه دل و قوت یار
بدار چاک لب و نهشون تنی
مهری که آید شمس

Persischer Dichter-Philosoph Jalal ad-Din Mohammad Rumi,
kalligraphiert von Shams Anwari-Alhosseyni

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-Futuh 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 umfassen 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



Liebe in den drei monotheistischen Religionen

Erotische und sublimen Liebeskonstanten

Harald Seubert

Zusammenfassung

In den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam kommt der Liebe eine zentrale Bedeutung zu. Dabei verbindet sich die reine Liebe, die von Gott ausgeht und zu ihm hinführt, mit der Liebe zu den Menschen, die sich in eine universale ›eros‹-entzogene Liebe und die erotische Liebe gliedert. Antithesen, wie sie Anders Nygren (Nygren, 1930/1937) zwischen Eros und Agape im Blick auf das Christentum evozierte, treffen die Komplexität des Phänomens der Liebe nicht oder nur bedingt. Im christlichen Glauben ist die zölibatäre Lebensform besonders favorisiert, anders im Judentum und im Islam. Erotische Liebe soll nicht nur der Fortpflanzung dienen. Aus dem Liebesakt soll zugleich Befriedigung und immanente Lust gewonnen werden.

Summary

In Judaism, Christianity, and Islam, love holds a central role. Pure love, originating from and directed toward God, is closely connected with human love, which can be either universal and non-erotic or specifically erotic. Antithetical distinctions, such as those proposed by Anders Nygren (Nygren, 1930/1937) between Eros and Agape, do not fully capture love's complexity. Christianity uniquely emphasizes a celibate lifestyle, unlike Judaism and Islam. Erotic love, however, is not solely intended for reproduction but is also considered a source of personal fulfillment and pleasure.

Schlüsselbegriffe

Agape, Eros, Erotik, Familie, Monogamie, Mystik, Regulation des Liebesaktes, Sublimierung, Zölibat.

Monotheistische Religionen: Identität und Differenzen

Christentum, Judentum, Islam, wenn man sie nach dieser nur vordergründigen Einteilung charakterisieren will, sind alle drei monotheistische Religionen, und sie sind alle drei Buchreligionen. Freilich spielen heilige Schriften auch in fernöstlichen Religionsströmungen (Küng, 1984) eine Rolle. Im Urhinduismus sind es die Veden, im Palikanon des Buddhismus unter anderem die Reden Buddhas. Doch die Normativität der Heiligen Schrift im Singular in den monotheistischen Religionen ist von anderer Verbindlichkeit, bedauerlicherweise auch von anderer wechselseitiger Exklusion und Verketzerung, die oftmals bis weit ins 20. Jahrhundert hinein symmetrisch progredierend mit der Unkenntnis gewachsen sind.

Religionsunterricht und Theologie im Christentum waren weitgehend frei von Transparenz auf andere Weltansichten. Religion ist eine übergeordnete Weltansicht, sie ist ein Kategoriengefüge und eine Weltdeutung. Sie gilt nicht nur für die Feiertage, ebenso gibt sie einen Orientierungsrahmen vor und durch liturgische Ordnungen eröffnet sie kraftvolle dichterische Weltansichten im Blick auf das Göttliche. Liturgie bedeutet nicht nur gottesdienstliche Feier, sondern auch Rahmung des Alltags, bis ins Politische und Ökonomische hinein (Ratzinger, 2008).

Ebenso ist Liebe, um nur diese groben Rasterungen wiederum zu nennen, die Liebe Gottes als ›Genitivus subiectivus‹ und ›obiectivus‹, sie ist sodann erotische Liebe, griechisch ›eros‹, und Agape, umfassende Liebe. Äquivalente lassen sich in allen drei genannten Religionen finden, wobei Äquivalent immer Ähnliches, sogar Gleiches, und Analogie zugleich Unähnliches bedeutet.

Einheit und innere Zerrissenheit im Christentum ›Liebesreligion‹, Bekehrungs- und Zwangsmotive

Der christliche Glaube versteht sich als Liebesreligion. Solange im westlichen Abendland die Deutungshoheit christlich konnotiert war, wurde die Liebesbotschaft in extremer Weise verkehrt und verfälscht, geradezu in ihr Gegenteil verdreht (pervertiert). Dieser Verkehrung lässt sich letztlich nur archäologisch tiefenpsychologisch auf die Spur kommen (Kant, 2011). Bei Stendhal

in seinem Roman ›Rot und Schwarz‹ wird diese Verkehrung illusionslos auf den Punkt gebracht; dies ist nur eine Stimme. Sie wäre vielfach zu erweitern, durch David Humes Dialoge über natürliche Religion (Hume, 2016), durch Nietzsches gesamten Denkweg, fokussiert auf die Rede vom Tod Gottes (Nietzsche, 1999). Doch bemerkenswert ist, dass in einer Zeit zunehmenden Säkularismus dieser Kern wieder herausgeschält wird.

Nietzsche erfasst Wesentliches, wenn er nicht nur polemisch, sondern in einer wahren Krisis (Selbstunterscheidung) sagt: »Im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz« (Nietzsche, 1999, KSA 6, S. 211), und wenn er den Tod Gottes selbst als Kern christlicher Botschaft freilegt. Dies teilt er übrigens mit Hegel, bei allen gravierenden Differenzen (Hegel, 1969/70, Bd. 16, S. 33 ff.).

Die Reformation Luthers sollte auf den Kern der Schrift, auf den Kern in Jesus Christus wieder transparent gemacht werden, doch die Liebesbotschaft ist in vielfachen Schalen verborgen. Dies hinderte Luther nicht daran, zu einem besessenen Antisemiten zu werden, der die mittelalterlichen Vorurteile eher noch übertraf (Kaufmann, 2013). Der Philosoph Andreas Arndt erkannte die Größe und zugleich die Grenzen der Lutherischen Reformation, wenn er seiner Schleiermacher-Monographie den Untertitel ›Die Reformation der Revolution‹ gab (Arndt, 2019). Schleiermacher, auf den sich Arndt bezieht, steht mit Luther nicht nur in einer temporalen Aufeinanderfolge, sondern auch in systematischen Verbindungen. Indes die Aussage, dass das Judentum hölzern geworden sei, teilen mit Luther auch die großen Philosophen aus Lutherischer Tradition: Hegel und in geringerem Maße Schelling und Fichte.

Die Jesuanische Predigt und Lebensform ist in der Tat auf eine umfassende Liebesbotschaft hin fokussiert. Es ist eine Liebe, die grenzenlos ist, zugleich aber nicht auf eine »billige Gnade« (Bonhoeffer, 2002) reduziert werden kann. Sie reicht nach dem Testimonium der Evangelien bis zum Opfer des Mensch gewordenen Gottes, der den schändlichsten Tod stirbt und die nach römischem Recht ›turpissima mors‹ schändlichste Todesart auf sich nimmt. Man mag dies glauben oder nicht. Sowohl die säkulare Welt als auch Angehörige aus anderen Religionen haben mit dieser christlichen Glaubensaussage ihre Schwierigkeiten. Im Islam und auch im Judentum gilt das Bekenntnis, dass Gott einen Sohn habe, dezidiert als Gotteslästerung (Inter al., 2020, S. 1120).

Aus diesem Opfer, das ein Opfer der Göttlichkeit selbst ist, erwächst das Dogma des stellvertretenden Leidens des Mensch gewordenen Gottes für die Menschen. Im Koran ist diese Option als Unmöglichkeit und Blasphemie

charakterisiert, dass Gott einen Sohn haben und Mensch werden könne. Es gibt im Neuen Testament eine markante Stelle, die wohl singulär ist, die Aussage (Psalm 82,6, aufgegriffen in Johannes 10,34), die Jesus Christus zugeschrieben wird: »Auch ihr seid Götter«. Das versetzt die Menschen auf eine Stufe, die höher ist als die der Engel, Mächte und Gewalten. Die Gottebenbildlichkeit rührt dann nicht nur aus der Schöpfung, sie greift proleptisch auf das Gericht voraus.

Das »höher als alle Vernunft« (Phil 4,13) und auch die Aussage, dass in Christus alle Schätze der Weisheit verborgen seien (Kol 2,3, vgl. auch Seubert, 2013, S. 345 ff.), greift auf die Transzendenz über die Weisheit, das philosophische Wissen der Zeit, das im Verborgenen in Christus angelegt sei. Die Liebe ist damit das Göttliche am Menschen; Glaube, Hoffnung, Liebe nach Paulus (1. Kor 13), die Liebe ist die Größte unter ihnen. »Groß« ist dabei nicht als komparative Größe, sondern als Absolutum, als Idee von Liebe, uneinholbar, unüberholbar, zu verstehen. Ähnliche Passagen können vergleichend herangezogen werden, etwa: »Die Liebe ist Gott«, umkehrbar als »Gott ist (die) Liebe« (1. Joh 4,7 ff.). Ludwig Feuerbach fasste dies aus positivistischem Geist als Reduktion auf, nicht als Gottesprädikat. Dabei sah er sich als neuen Luther: Der Schatten reichte länger als der glühende Glaubenskern (Feuerbach, 1998).

Die erotische Liebe wird in christlichen Glaubensformen eher verdeckt gehalten, sehr im Unterschied zum Judentum. Der Zölibat ist eine reale Lebensmöglichkeit, er erhält eine höhere Heiligkeitsstufe; Ehen werden zur Fortpflanzung geschlossen. Sie sind eben nicht freies Spiel. Man weiß, dass all dies schattenhafte Hinterwelten bis hin zum Missbrauch zur Folge hat, wie er in den letzten Jahren die Kirchen aller Konfessionen und Denominationen überlagert, was auch auf jene verdrängte Sexualität zurückzuführen ist.

Toleranz und Endogamie:

Eine kurze Liebesmorphologie des Jüdischen

Im Judentum gibt es in der menschlichen Liebe erstaunliche Variationsbreiten. Mit ihr anzufangen, wird dem Jüdischsein in spezifischer Weise gerecht. Ich kannte durch einige glückliche, jedenfalls nicht planbare Kontingenzen seit meinen frühen Jahren einen seinerzeit sehr bekannten profilierten Konservativen, zugleich Jude und Homosexueller. Er sagte in vertrauter Runde, eine Person wie ihn dürfe es nicht geben; dass es ihn gebe und dass er die NS-Jahre überlebt habe, sei ein Triumph gegen Hitler. Auch die Selbstverständlichkeit solch multipler, gespaltenen Persönlichkeiten, die doch Individualität

ausmacht, ist seit der Shoah eben eines nicht mehr: selbstverständlich, noch weniger ist sie unschuldig, was sie im Grunde niemals war noch sein konnte.

Dies ist nicht den Jewish communities schuldhaft zuzurechnen, es ist eine Fernwirkung der Shoah, die noch tief ins eigene Leben eingreift, gleichsam traumatisch, noch nach mehreren Generationen (Schäfer, 2020, S. 230 ff.). Juden müssen heilig leben, noch zu Lebzeiten auf einem Piedestal stehen, auf das das konvertierte Tätervolk und eine amorphe Öffentlichkeit sie stellt.

Selbstverständlicherweise gibt es eine Zäsur mit dem späten 19. und dem 21. Jahrhundert. Kann man sie auflösen? Heidegger, verheiratet, mit einem dezidierten Antisemitismus, liebte physisch und geistig bevorzugt Jüdinnen. Er selbst war von antijüdischen, antisemitischen Affekten keineswegs frei. In einem Brief an Hannah Arendt schrieb er, dass das, was sie ausmache, keineswegs unter die antisemitisch-deutsch-jüdische Problematik falle. Ehen zwischen Deutschen und Jüdinnen wurden im ausgehenden 19. Jahrhundert geschlossen, unvorstellbar jedenfalls für Personen, deren Horizont sich nicht in politisch korrekter Selbstgefälligkeit erschöpft, ist dies heute.

Liebe ist in jüdischem Sinn schöpferisch, Zeichen von Kraft und keineswegs ein Weggeben, eine Kenose. Liebe steht jüdisch gesehen sogar über der Wahrheit. Der Zahlenwert für Liebe (Ahawa) ist derselbe Zahlenwert wie für Eins. Entäußerung wie im Christentum, Verzicht, Einschränkung seiner selbst ist gerade der jüdischen Liebeslogik entgegengesetzt. Ich liebe mich selbst mehr als alles andere. Dies umfasst auch meine Familie, Knecht, Magd, Vieh und alles, was mein ist (Luthers Kleiner Katechismus, zum Ersten Gebot).

Gott ist alles und hat alles. Er leidet keinen Mangel und er schafft aus dem Überfluss seiner Existenz, nicht weil er eine Ergänzung durch Endlichkeit bräuchte. Das Sich-in-eine-andere-Person-Investieren ist wirksam in Bezug auf den Ewig Einen, ebenso wie auf Menschen. Auch Gesetzeserfüllung ist eine Form, sich mit Gott zu verbinden, dem Ewig Einen (der Stern symbolisiert den versagten Namen Gottes als JHWH). Dies stellt die Gottebenbildlichkeit her, den Liebesbund mit Gott. Euphorie bis zur Ekstase und Arbeit am göttlichen Leben hängen eng zusammen. Sie sind gleichsam zwei Seiten einer Medaille.

Zwischen der Liebe zu Gott und zu einem Partner, einer Partnerin besteht nicht ein ausschließendes Distinktionsverhältnis. Die eine durchdringt und fordert die andere. Das Liebesgebot ist zentral, seinen biblischen Ort hat es im Heiligkeitscodex: Ihr sollt heilig sein; denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig (Lev 19,2b). Wer ist der Nächste? Weder Freund, Ehe-Liebespartner,

Bruder, Schwester. Es ist der situativ Nächste, auch wenn diese Nähe vermeintlich kontingent, aber tiefer betrachtet, Fügung ist. Liebe ist also nicht mit Gefühlen besetzt, sie ist eine elementare Form von Verantwortung. Das Prinzip Verantwortung, mit Hans Jonas gesprochen (Jonas, 1979), ist eine Manifestation der Liebe. Enthaltensamkeit, zölibatäres Leben ist jüdisch gerade keine mögliche Option. In ähnlicher Weise ragt jüdisches Erbe durch Karl Löwith und in messianischem Aufschwung durch Ernst Bloch – und nicht zu reden von Walter Benjamin – in die Philosophie der Moderne hinein (Dürst, 2014).

Bemerkenswert ist, dass im Judentum der Frau die Priorität in der Liebe zukommt, bis in den sexuellen Liebesakt. Wenn ein Mann die Bedürfnisse der Frau nicht erfüllen kann oder wenn er rücksichtslos vorgeht, so hat sie jederzeit das Recht, die Scheidung einzureichen. Dies ist dem Mann so nicht gestattet. Jesus Christus spricht im Kontext der Bergpredigt davon, dass Mose das Gesetz gegeben habe, dass er aber die Erfüllung und das Ende des Gesetzes sei (Röm 10,4). Im Hintergrund steht eine tiefgreifende Umdeutung und Außerkraftsetzung des jüdischen Liebesverständnisses. Gültig und vorausgesetzt ist ein lustvolles und Befriedigung bietendes Sexualleben. »Eunuchen für das Himmelreich« (Ranke-Heinemann, 1988, S. 10 ff.) sind gerade keine wünschenswerte, noch überhaupt lebbare Option.

Hierarchisierungen der Liebe: Islam

Im Islam wird die Liebe nach verschiedenen Stufen und Hierarchien unterschieden. Die höchste Form von Liebe ist die Liebe zu der umfassenden Gottheit, Allah, und zu Muhammad, seinem Propheten. Die zweite Stufe gilt zunächst den Verwandten, erst die dritte gilt dem Verhältnis von Mann und Frau füreinander und zueinander – der Islam hat damit mehr Gemeinsamkeiten mit dem jüdischen Verständnis, als dem Christlichen zugestanden wird. Der Frau wird eine höhere Sensitivität, emotional und physisch, als dem Mann zugesprochen.

Die Liebe, die vor Allah sein soll, blüht und beglückt den Menschen immanent, und sie weist Wege in die Transzendenz. Verbotene Liebe wirkt vergiftend, nicht nur für das beteiligte Paar, sondern weitgreifend auf die erweiterte Familie und die Gesellschaft im Ganzen. Sie zieht hinab und ist unaufhaltsam.

Stärker als im Juden- und Christentum wird die Bedrohlichkeit der Liebe signalisiert. Dies geht auf den Koran selbst zurück und verdichtet sich in den Hadithen. Blicke sind besonders gefährdend. Beispielphaft hierzu: »Sprich zu

den gläubigen Männern, dass sie ihre Blicke senken und ihre Scham bewahren sollen. Das ist geziemender für sie. Ja, Gott weiß sehr wohl, was sie tun. Und sprich zu den gläubigen Frauen, dass sie ihre Blicke senken und ihre Scham bewahren [...] sollen« (Q 24:30–31; Bobzin, 2010). Huzaifa überliefert, dass der Prophet Muhammad sagte: »Der Blick ist einer der vergifteten Pfeile des Teufels. Wer ihn aus Furcht gegenüber Allah unterlässt, den belohnt Allah mit Glauben, dessen Süße er in seinem Herzen fühlt« (überliefert von al-Hakim).

Es ist offensichtlich, dass im Islam die monogame Ehe nicht normbildend ist. Vielmehr werde in der Phase früher Verliebtheit übertrieben. Die Verliebten flüstern im Verborgenen einander ins Ohr, wie sie alles preisgeben würden, wenn sie sich haben könnten, ein kleines Nest und ein Minimum an Nahrung reichten ihnen (Endress, 1997). Wenn die Beengtheit realisiert und in ein eheliches Verhältnis übertragen wird, so verkehren sich die Prioritäten. Es ist ein allgemeines Vorurteil, dass die Differenzen zwischen den Geschlechtern sich steigern. Gewaltakte gibt es in allen Bereichen des Lebens, insbesondere wenn ein schmerzendes und beengtes Leben in Bedrängnis und Angst (vgl. hierzu das griechische Wort ›thlipsis‹ in Joh 16,33) geführt werden muss. Wünsche treffen hart und konfrontativ aufeinander. Damit ist Unfrieden gestiftet.

Konstitutiv am Islam ist eine Viel- und Mehrsträngigkeit. Der gegenwärtige Islamwissenschaftler Thomas Bauer expliziert den Begriff der ›Ambiguitätstoleranz‹ vorzugsweise am Islam des ersten Jahrtausends. Der Islam ist gleichzeitig Lehr- und Ethikgefüge, er hat spirituelle und mystische Züge, genauso aber auch Züge der sinnlichen Bedürfnisbefriedigung (Rohe, 2013). Segen (baraka) liegt auf denen, die ihr Leben mit Allah führen. Segen kann dann auch über den Städten liegen: »Hätten die Bewohner der Städte geglaubt und Gottesfurcht gehabt, hätten Wir ihnen Segnungen aufgetan, vom Himmel und der Erde« (Q 7:96; Bobzin, 2010).

Bei muslimischen Männern sind die Konfliktfelder zu ihrem islamischen Leben und gelebter Sexualität weit gravierender als bei muslimischen Frauen. Ein gravierender Unterschied zum Judentum liegt darin, dass die Frau dem Mann unterstellt ist. Fraglich ist immer, welche Bestandteile des Scharia-Rechts auf vorislamische Zeit zurückreichen und welche genuin islamisch sind. Das Geschaffensein der Menschen als Mann und Frau wird im Islam deutlich als Wunder Allahs charakterisiert: Judentum und Islam sind auch darin miteinander verbunden, dass der Liebesakt nicht unter die Kautelen der Sünde gestellt wird. Die sogenannte Hamartologie, die Sündenlehre,

hat die Erkenntnis ebenso wie den Geschlechtsakt in ihren Bann gezogen. Einem strikten Verdikt unterliegt dabei die Homosexualität, in welcher der Same verschwendet werde.

Ein stellvertretendes Leiden und die christliche Lehre, dass Gott einen Sohn habe, gilt dem Islam als Frevel und ist ein unstatthafter Anthropomorphismus (Assmann, 2003). Dies setzt stärker noch als im Judentum die Ein-Gottheit als wesentlichen Religionsgehalt voraus. Sure 30, Vers 21: »Und unter Seinen Wundern ist dies: Er erschafft für euch Partnerwesen aus eurer eigenen Art, auf daß ihr ihnen zuneigen möget, und Er ruft Liebe und Zärtlichkeit zwischen euch hervor: hierin, siehe, sind fürwahr Botschaften für Leute, die denken!« (Asad, 2009).

In der hohen Dichtung existiert durchaus eine auch seelisch geistige Gleichwertigkeit und Gleichwürdigkeit zwischen Frau und Mann, Hatem und Suleika. Goethe hat sie aus west-östlicher Kongenialität in seinem ›West-östlichen Divan‹ genial porträtiert (Mommmsen, 2001). Der Philosoph und Mystiker Ghazali brachte dies in eine großartige Beschreibung: Freilich soll der Geschlechtstrieb nicht lediglich die Kindererzeugung erzwingen, sondern er ist auch in einer anderen Hinsicht eine weise Einrichtung. Die mit seiner Befriedigung verbundene Lust, mit der sich, wenn sie von Dauer wäre, keine andere vergleichen ließe, soll nämlich auf die im Paradies verheißenen Wonnen hindeuten. Denn es wäre nutzlos, einem eine Wonne in Aussicht zu stellen, die er niemals empfunden hat.

Die irdischen Vergnügen sind daher auch insofern von Bedeutung, als sie das Verlangen nach dem dauernden Genuss derselben im Paradies wecken und so einen Ansporn für den Dienst Gottes bilden. Die Mehrehe wird auf vier Ehen begrenzt. Sie dient der Versorgung von Witwen und Waisen. Bis heute gibt es unterschiedliche Deutungen dieser Eheform, ähnlich wie im christlichen Glauben. Die Probleme sind mehr hermeneutischer Art, nimmt man den Koran so, wie er schriftlich niedergelegt ist, ohne Deutungsvarianten oder versteht man ihn kontextualisiert (Bobzin, 2010).

Fazit

Liebe ist im menschlichen Leben eine Grundkonstante. Verwunderlich ist es daher nicht, dass sie auch in den Religionswelten eine zentrale Rolle spielt. Gerade tritt diese wichtige, ja zentrale Stellung auch dort auf, wo sie ideengeschichtlich nicht vermutet wird: in den monotheistischen Religionen. Gerade auch in deren Zusammenhang begegnen Differenzierungen sowohl der Gottesliebe als auch der menschlichen Liebessemantik von der hohen Lie-

bedichtung bis in vermeintliche Niederungen physischer Liebe. Dem wird auch in Zukunft weiter nachgespürt werden: diesseits von Prüderie und Verdrängung und jenseits von Erotikbesessenheit.

Literatur

- Arndt, Andreas (2019). *Die Reformation der Revolution. Friedrich Schleiermacher in seiner Zeit*. Berlin: MSB Matthes & Seitz.
- Asad, Muhammad (2009). *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. Düsseldorf: Patmos.
- Assmann, Jan (2003). *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*. München: Hanser.
- Bertau, Karl (2005). *Schrift, Macht, Herrlichkeit. Literaturen des jüdisch-christlich-muslimischen Mittelalter*. Berlin: De Gruyter.
- Bobzin, Hartmut (2010). *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen, unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München: C. H. Beck.
- Bonhoeffer, Dietrich (2002). *Nachfolge* (= Dietrich Bonhoeffer Werke. Band 4). Hrsg. von Martin Tuske und Ilse Tödt. 3. Aufl. München: Kaiser.
- Dürst, Thomas (2014). *Die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte. Dekonstruktivistische Lektüre zum Verhältnis von Sprache, Bewusstsein und Erinnerung bei Walter Benjamin*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Endress, Gerhard (1997). *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*. 3., überarb. Aufl. München: C. H. Beck.
- Feuerbach, Ludwig (1998). In: *Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Digitale Bibliothek Band 2*. Berlin: Directmedia.
- Hegel, Friedrich Wilhelm (1969/70). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (= Theorie-Werkausgabe. Band 16). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hume, David (2016). *Dialoge über natürliche Religion. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von Lothar Kreimendahl*. Hamburg: Felix Meiner.
- Inter al. (2020). *The Encyclopaedia of Islam. New edition. Band 1, (Allah)*. (Zur Etymologie von Allah und ilah siehe Band 3). Leiden: Brill.
- Jonas, Hans (1979). *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (2011). *Kritik der praktischen Vernunft*. Köln: Anaconda.
- Kaufmann, Thomas (2013). *Luthers »Judenschriften«*. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung. 2., durchgesehene Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Küng, Hans (1984). *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*. (Mit Josef van Ess, Heinrich von Stietencron und Heinz Bechert). München: Piper.
- Mommsen, Katharina (2001). *Goethe und der Islam*. Frankfurt/Main/Leipzig: Insel-Verlag.

- Nietzsche, Friedrich (1999). Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 6 (= KSA 6). Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 3. Aufl. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter (165–254).
- Nygren, Anders (1930/1937). Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. 2 Bände. Gütersloh: »Der Rufer« Evangelischer Verlag.
- Ranke-Heinemann, Uta (1988). Eunuchen für das Himmelreich. Hamburg: Hoffmann & Campe.
- Ratzinger, Joseph (2008). Theologie der Liturgie (= Gesammelte Schriften. Band 11). Freiburg: Herder.
- Rohe, Mathias (2013). Das islamische Recht. Eine Einführung. München: C.H. Beck.
- Schäfer, Peter (2020). Kurze Geschichte des Antisemitismus. München: C.H. Beck.
- Seubert, Harald (2013). Zwischen Religion und Vernunft. Baden-Baden: Nomos.

Kurzbiographie

Seubert, Harald, ist Ordentlicher Professor und Fachbereichsleiter für Philosophie und Religionswissenschaften an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel und nebenamtlicher Dozent an der Hochschule für Politik in München. Forschungsbereiche sind Ästhetik, Ethik, Hermeneutik, Philosophiegeschichte und interkulturelle Philosophie.

Korrespondenz

Prof. Dr. Harald Seubert

Email: harald.seubert@sthbasel.ch



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 perverser 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, weitet 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 all derer, 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



مولانا جلال الدین رومی

سفر کردم به کوی دویدم
نخستم ز اولت درین شهر
بغیر عشق آواز دھسل بود

چو شهر عشق تن شخصی ندیدم
بنادانی بسی عجبت کشیدم
هر آوازی که در عالم شنیدم

شیرازی آهسته

Persischer Dichter-Philosoph Jalal ad-Din Mohammad Rumi,
kalligraphiert von Shams Anwari-Alhosseyni

Liebe im schiitischen Denken

Liebe als Weg zur spirituellen und moralischen Vollkommenheit

Fahimeh Nasiri
und Mohammad Ghorbanpour Delavar

Zusammenfassung

Der Beitrag behandelt das Thema Liebe – als einer der bedeutendsten Pfeiler in der schiitischen Tradition – unter Anwendung einer deskriptiv-analytischen Methodik. Zu den zentralen Aspekten zählen die Definition von Liebe in religiösen Texten, ihre ontologischen, epistemologischen und anthropologischen Grundlagen sowie die Dimensionen und Merkmale der göttlichen Liebe. ›Liebe‹ spielt eine herausragende Rolle in der schiitischen Literatur, Geschichte, Kultur, im Gedankengut und in religiösen Schriften und ist dort tief verwurzelt. Die höchste Stufe von Zuneigung und Liebe manifestiert sich in der intensiven Liebe zu Gott und den Gläubigen sowie zur Schöpfung. Zusätzlich wird ›Liebe‹ in der schiitischen Tradition als Schlüssel zu den Schätzen der Existenz und als Elixier der Seligkeit betrachtet, die den Menschen von der Finsternis der materiellen Welt zu den strahlenden Horizonten der immateriellen Welt führen kann.

Summary

This paper explores the concept of love within Shiite thought using a descriptive-analytical approach. It draws upon authoritative texts such as Usul al-Kafi, Wasa'il ash-Shi'a, Bihar al-anwar, Mustadrak al-Wasa'il, Mizan al-hikma, the Holy Qur'an, and prayers from Mafatih al-jinan (›The Keys to Paradise‹). Key aspects discussed include definitions of love in religious lit-

erature, its ontological, epistemological, and anthropological foundations in Shiite tradition, and the dimensions and characteristics of divine love. The findings highlight love's profound significance in Shiite literature, history, culture, philosophy, and religious texts. Love is identified as a central pillar of Shiite thought, reaching its highest expression in intense devotion toward God, his followers, and creation. Moreover, the study suggests that in Shiite tradition, love is regarded as the key to existential truths and as a transformative force guiding individuals from the material world toward spiritual enlightenment.

Schlüsselbegriffe

Göttliche Liebe, islamische Mystik, Liebe, religiöse Schriften, schiitische Schule, Zuneigung.

Vorverständnis

›Liebe‹ gilt in der islamischen Mystik als Grundlage der Existenz und als Basis der Kosmologie und Anthropologie. Die Erforschung des Wesens mystischer Schriften zeigt immer wieder, dass es einen zentralen Punkt namens ›Liebe‹ gibt. In der islamischen Mystik besteht das ultimative Ziel des Lebens in der Vereinigung mit Gott. Dieses Anstreben macht das wahre Ziel des Lebens und der Glückseligkeit des Menschen aus (Kakerash, 2008).

Nach dem Hadith ›Der verborgene Schatz‹ (s. u.) ist die Liebe Gottes zu sich selbst der Ursprung für die Entstehung der Schöpfung. Folglich strömt die Liebe zu Gott durch die gesamte Existenz und ist in ihr allgegenwärtig, gemäß Q 5:54: »[...] die Er liebt und die Ihn lieben [...]«.« Zunächst gewährt Gott dem Menschen Liebe, dann geht der Mensch in die Liebe Gottes ein (Mahmoudi Amjazi, 2024). Liebe, Zuneigung und Barmherzigkeit prägen auch die Grundlagen der Tradition bzw. der Lebensweise des Propheten Muhammad, der im Koran als Gnade für die Menschen beschrieben wird. Das Ziel Muhammads besteht darin, den Schirm der Liebe und Güte über die gesamte Existenz auszubreiten:

Das Feuerwerk der Liebe ist
Der Angedenken herrlichstes,
Ein schöner's Denkmal giebt es nicht,
Das hier zurück bleibt.

(Aus dem ›Divan‹ von Hafez Shirazi, Ghasel 178, hier in der Übersetzung von Joseph von Hammer-Purgstall).

Definition des Liebesbegriffs in schiitischen Texten

In Wörterbüchern wie dem ›Lisan al-Arab‹, dem ›Sahih al-lugha‹ und dem ›Majma' al-bahrayn‹ wird Liebe als intensive Zuneigung, übermäßige Empfindung und als alles Maß überschreitend bezeichnet. Verse im Koran wie Q 53:42: »und daß zu deinem Herrn das Endziel sein wird« sowie Q 2:156: »Wir gehören Allah, und zu Ihm kehren wir zurück« (Bubenheim & Elyas, 2002) weisen ›Liebe‹ als ein mentales Phänomen aus. Es zeigt den Drang des Menschen zur Unendlichkeit, seine Neigung zum Ursprung oder das Steuern eines Teils zum Ganzen, vergleichbar mit dem Aufgehen eines Tropfens im Ozean. Liebe ist eine angeborene Anziehungskraft, die »in jedem Menschen und stets an Gott gerichtet besteht« (Beheshti, 1994, S. 45). Molla Sadra beschreibt Liebe als »Freude an einem positiven Objekt, sei es intellektuell, sinnlich oder hypothetisch, die aus der Wahrnehmung von Schönheit resultiert« (Sadr ad-Din Shirazi, 1963, Bd. 7, S. 155).

Ontologische Grundlagen der Liebe im Schiitentum

Im Schiitentum ist das gesamte Universum die Manifestation Gottes und ein Fluss von Liebe. Kein Geschöpf wird der Liebe beraubt; sie ist mit ›Existenz‹ gleichzusetzen. Ohne die Liebe zu Gott wäre die Welt nicht erschaffen worden. In einer heiligen Überlieferung ›hadith qudsi¹ lesen wir: »Ich war ein verborgener Schatz und strebte danach, erkannt zu werden. Ich erschuf die Geschöpfe, um erkannt zu werden« (Majlisi, 1897, Bd. 84, S. 198). Liebe und Zuneigung zeigen sich als eigentlicher Grund für die Schöpfung.

Erkenntnistheoretische Grundlagen der Liebe im Schiitentum

Liebe ist untrennbar mit ›Erkenntnis‹ verbunden. Im Koran gilt das Herz sowohl als Ort der Wahrnehmung als auch des Empfindens. Demnach ist Liebe erst durch Erkenntnis möglich. Molla Sadra formuliert dies wie folgt: »Liebe in einem unlebendigen und unbewussten Objekt ist lediglich eine Art Bezeichnung« (Sadr ad-Din Shirazi, 1963, Bd. 7, S. 152).

Erkenntnis erzeugt Liebe, Liebe wiederum erweitert die Erkenntnis. Liebe ist die Quelle der Erkenntnis für Schönheit ›jamal‹ und Vollkommenheit

¹ Der ›hadith qudsi‹, manchmal auch ›hadith ilahi‹ oder ›hadith rabbani‹ (göttlicher Hadith) genannt, ist eine besondere Form des Hadith. Im Gegensatz zum Gros der Hadithe ist ein ›hadith qudsi‹ nach islamischem Verständnis nicht prophetischen (nabawi), sondern göttlichen Ursprungs (ilahi).

›kamal‹ (Garivani, 2023, S. 21). Beide beschränken sich nicht allein auf das physisch Wahrnehmbare, sondern umfassen das Ungreifbare, Übersinnliche. Schönheit verbinden wir auch mit Wissenschaft, Ethik und anderen übersinnlichen Wahrheiten. Diese sind durch die fünf Sinne wie auch durch innere Einsicht, also mit dem »Auge des Herzens« bzw. dem Licht der Vernunft erfassbar (Garivani, 2023, S. 23). Das Schöpfungssystem mit seiner schöpferischen Prägung strebt Vollkommenheit an. Ungeachtet aller Herausforderungen liebt es Perfektion und bemüht sich, diese zu erreichen. Eine solche Vollkommenheit anstrebende Natur lässt Menschen in Liebe verfallen. Liebe ist der Antrieb für alle Lebewesen.

Anthropologische Grundlagen der Liebe im Schiitentum

Dem schiitischen Glauben zufolge ist der Mensch ein von Gott auserwähltes Wesen, sein Statthalter auf Erden. Er besteht aus Körper und Geist, besitzt eine göttliche, freie, unabhängige, Gott treuhänderische Natur und ist verantwortlich für sich selbst und die Welt. Sein Leben beginnt in Fragilität und Schwäche, doch er steuert auf Befähigung und Vollkommenheit zu. Diese Stärke entfaltet sich nur in der Gegenwart Gottes, und er findet nur Ruhe im Gedenken Gottes (Khomeyni, 2016, S. 155).

Molla Sadra betrachtet in seiner ›Transzendentalphilosophie‹ (al-Hikma al-mutaʿaliyya) Liebe als gleichwertig mit der Existenz: »Alle Attribute der Vollkommenheit, die der Existenz entsprechen, sind aufgrund ihrer Einfachheit in allen ihren Stadien mit ihr verbunden, so dass keine Ebene der Existenz der Liebe entbehrt« (Mohammadpour Dehkordi, 2005, S. 120). In dem Maße, in dem der Mensch in Liebe zu Gott entbrennt, tritt er ins Dasein und erwirbt die Wahrheit der Existenz. Die Wahrheit des Daseins ist Gott; außer Gott gibt es nichts außer Scheinexistenzen. In diesem Sinne könnte Gerechtigkeit nicht hergestellt werden. Der Mensch würde in seiner Scheinexistenz verbleiben.

Eine zentrale Funktion der Liebe besteht darin, den Menschen an seine Menschlichkeit bzw. sein Menschsein zu erinnern und ihn zu lehren, dass wir als ›ham-sayeh‹, als Nachbarn, die einander Schatten spenden, erschaffen wurden. Liebe stammt von derselben Kraft wie der Edelmut ab (Yousefi, 2017, S. 222). Sie fungiert als kosmische und glaubensbasierte Intuition, überwindet sektiererische, religiöse und kulturelle Unstimmigkeiten, vereint menschliche Herzen und bringt die Seele in Einklang mit dem gesamten Universum und seinen Geschöpfen. Dieser Zustand beseitigt und heilt alle störenden

Versuchungen, Zweifel, Unannehmlichkeiten, Bitterkeiten, Sorgen und Leiden der menschlichen Psyche (Golshani, 2018, S. 175). Najm ad-Din Razi führt hierzu aus: »Ein jeder, dessen Lampe des Daseins nicht vom Licht der Liebe erleuchtet wurde, ist, auch wenn er sich als lebendig sieht, wahrlich tot. Das wahre Leben kommt jenen zu, die das Licht ihrer Leuchte mit diesem Licht erhellten« (Mohammadi Vayeqani, 2016, S. 65).

Dimensionen der Liebe im Schiitentum

Liebe zu Gott

Gott gilt als der erste ›Geliebte‹, denn alle Wesen streben nach ihm. Er ist ihr Ursprung und Grund für ihr Bestehen und ihre Vervollkommenung. Diese Form der Liebe bildet die Basis und das Fundament aller anderen Arten von Liebe: »Gott, der Schöpfer und die Quelle aller absoluten Vollkommenheit, ist der wertvollste und erhabenste Geliebte« (Akhtari, 2023). Allameh Tabatabai beschreibt die Liebe zu Gott als höchste und reinste Form der Zuneigung. Diese Liebe sei angeboren und der Mensch sei von Natur aus von seinem Schöpfer abhängig. Die Intensität dieser Liebe vertieft sich durch Anbetung und spirituelle Verbindung. In der göttlichen Liebe nähert sich der Mensch an Gott an, wird von Sünde und Unreinheit befreit und dazu veranlasst, dem Anderen als man selbst Beistand zu leisten und seine Bedürfnisse zu erfüllen.

Liebe zum Propheten und zur Ahl al-Bayt

Im schiitischen Glauben gelten der Prophet und die Ahl al-Bayt – die Nachkommen des Propheten – als Vermittler der göttlichen Gnade und als vollkommene menschliche Vorbilder. Hingabe zu ihnen spiegelt die Liebe zu Gott wider und gilt als Weg, zu Gott zu gelangen. Leistet der Mensch dem Propheten Gehorsam und befolgt seine Lehren, so gibt Gott ihm seine Liebe. Allameh Tabatabai führt Q 3:31 an: »Wenn ihr Allah liebt, dann folgt mir. So liebt euch Allah [...]« (Bubenheim & Elyas, 2002). Gottesgläubige sollen sich auch an Muhammad orientieren, um Gottes Liebe zu erringen. Hieraus leitet sich die doppelseitige Liebe zwischen Gott und Mensch durch die vermittelnde Rolle von Muhammad ab. Das wichtigste Tun des Propheten und der Ahl al-Bayt beruht auf Liebe, Zuneigung, Anziehung und Führung der Menschen zu Gott. Imam Baqir erklärt hierzu: »Religion ist Liebe und Liebe ist Religion« (Hurr al-Amili, 1993, Bd. 16, S. 171).

Liebe zu den Gläubigen

Liebe und Freundschaft unter den Gläubigen gelten im Schiitentum als zentrales Prinzip. Sie basieren auf Glaubensüberzeugungen, Gottesfurcht und Tugenden. Die Zuneigung zum Gläubigen und die Liebe des Schöpfers ihm gegenüber sind bedeutsam: »Bereits ein einziger Gläubiger ist mir mehr wert als meine gesamte Schöpfung« (Kulayni, 1986, S. 245). In einer heiligen Überlieferung ›hadith qudsi‹ gelten bereits geringste Zweifel eines Gläubigen an seiner Lebensführung als Zeichen für Gottes Unmut im Hinblick auf seine Zuneigung gegenüber dem Gläubigen.

Imam Sajjad bittet in Munajat al-Muhibbin²: »O du Wunsch der Herzen der Sehnsüchtigen und höchste Hoffnung der Liebenden! Gewähre mir die Liebe zu dir, die Liebe zu jedem, der dich liebt und die Liebe zu jeder Tat, die mich in deine Nähe bringt« (Majlisi, 1897, Bd. 94, S. 148).

Die schiitische Schule empfiehlt Kollektivismus und vernachlässigt eine Individualisierung und Fragmentierung der Gesellschaft. Im Koran und den Überlieferungen sind Empfehlungen für die Bekundung von Liebe zu finden, die das Sozialleben der Gesellschaft erweitern und stärken helfen. Von dem Propheten ist überliefert: »Wer es liebt, den Geschmack des Glaubens zu kosten, der liebe einen Menschen nur um Gottes willen« (Payandeh, 2003, S. 587); auch: »Erbarme dich der Liebenden, die gedemütigt wurden, der Reichen, die arm geworden sind, und des Gelehrten, der durch die Unwissenden ruiniert wurde« (Ibn Shu'ba al-Harrani, 1879, Bd. 2, S. 36), oder: »Habe Erbarmen mit deinen Untergebenen, damit dein Vorgesetzter sich deiner erbarmt« (Amudi, 1958).

Liebe zu allen Geschöpfen

Im Schiitentum wird die Liebe zu allen Geschöpfen Gottes als Manifestation göttlicher Schönheit und Herrlichkeit angesehen, als Dankbarkeit für göttlichen Segen und die Offenbarung von Barmherzigkeit und Güte. Die Liebe zu Gottes Geschöpfen drückt die Liebe zum Schöpfer selbst aus. Hakimi schreibt: »Der Glaube an den ›Schöpfer‹ ist die Ursache der Liebe zum ›Geschöpf‹. Eine gottwissende, gottesfürchtige und gottsuchende Person erlangt Liebe und Zuneigung für die Schöpfung Gottes. Er liebt das Geschöpf und

² Das ›Bittgebet der Gottliebenden‹ ist eines aus den 15 überlieferten Anrufungen Imam Sajjads. Es thematisiert die innige Liebe und Zuneigung zu Gott, die Auswirkungen dieser Liebe sowie die Hingabe und Gnade Gottes: Eine Person, welche die Freude an der Gottesliebe erfahren und sich an der Süße dieser Liebe erfreut hat, wird keinen Ersatz dafür suchen. Sein Herz wird sich nie der Liebe oder Zuneigung eines anderen Wesens anvertrauen.

dadurch den Schöpfer, wobei ein emotionales ›Wesen‹ entsteht, so wie bei Imam Ali, welcher sich nie satt aß, weil er darunter litt, dass mancher Mensch in Yamama möglicherweise nichts zu essen hat« (Hakimi, 2008, S. 99).

Die Liebe zu allen Geschöpfen Gottes gilt als Ausdruck seiner Schönheit und Herrlichkeit und stellt eine Form der Dankbarkeit für die göttlichen Gaben dar. Sie gilt als Manifestation von Barmherzigkeit und Güte; auch drückt sie die Liebe zum Schöpfer aus.

Die Stellung der Liebe im Schiitentum

Das Wort ›Liebe‹ ist nicht direkt im Koran zu finden, sondern wird durch Äquivalente wie ›intensive Zuneigung‹ (hubb shadid) und Ähnliches wiedergegeben. Dahingehende Begriffe wie ›hubb‹, ›wadd‹, ›mawadda‹, ›khulla‹, ›shaghaf‹, ›kalaf‹, ›uns‹ usw., die zum Teil auch im Koran vorkommen, finden zudem in den Überlieferungen und religiösen Schriften Verwendung (Garivani, 2023, S. 35). Der zutreffendste Begriff ist ›intensive Zuneigung‹ (hubb shadid), erwähnt in Q 2:165: »Aber diejenigen, die (wirklich) glauben, sind stärker in ihrer Liebe [Zuneigung] zu Allah [ashaddu hubban li-llah]« (Bubenheim & Elyas, 2002). In Q 9:24 tadelt Gott einige Gläubige, die andere Dinge der Liebe Gottes vorziehen.

Die Liebe zu Gott sollte größer sein als die Liebe zu Eltern, Ehepartnern, Kindern oder zu Hab und Gut. Ein anderes Wort ist ›eshq‹, dessen Bedeutung ebenfalls ›Liebe‹ ist und das so im Koran nicht erwähnt wird. Jeder Prophet ist ein Liebender, der das Feuer der Liebe zu seinem Geliebten im Herzen trägt und ihm furchtlos folgt. Abraham ist bspw. ein Liebender, der Gott in diesem Sinn in Q 37:99 erwähnt und sagt: »Gewiß, ich gehe zu meinem Herrn; Er wird mich rechtleiten« (Bubenheim & Elyas, 2002): »Ich gehe zu meinem Gott. Man kann sagen, dass Gott im Koran wie ein verschleiertes wunderschönes Wesen erscheint, das jeden an sich zieht« (Garivani, 2023, S.37).

Im Hadith werden das Wort ›Liebe‹ wie auch Äquivalente verwendet. Imam Ali, der eines Tages mit einer Gruppe von Menschen das Gebiet Karbala erreicht, spricht: »Dies ist der Ort der Reiter und das Schlachtfeld der Liebenden, der Märtyrer, denen die Früheren nicht vorauszuweichen versuchten und die auch die zukünftigen Generationen nicht erreichen werden« (Majlisi, 1897, Bd. 41, S. 295). Der Prophet Muhammad bezeichnet denjenigen als den besten Menschen, der die Anbetung liebevoll anstrebt, sie umarme und sie von ganzem Herzen liebe (Majlisi, 1897, Bd. 67, S. 253). So ist es ebenfalls in

der ›Ziyarat Amin Allah‹ zu lesen: »O Allah, wahrlich, die Herzen derer, die sich dir hingeben, sind erfüllt von leidenschaftlicher Liebe.«

Imam Sajjad sagt in Munajat al-Muhibbin, der ›Anrufung der Gottliebenden‹: »Mein Gott, wer hat den süßen Geschmack deiner Liebe zu schmecken bekommen und einen Ersatz für dich begehrt? Mein Gott, so mache uns zu jenen, die du für dein Begehren und deine Liebe geläutert hast; in denen du Sehnsucht nach der Begegnung mit dir geweckt hast.« Auch in Munajat al-Muridin äußert er: »Alle meine Wünsche sind auf dich gerichtet, du – und keiner außer dir – bist mein Verlangen, dir und niemandem sonst gilt meine nächtliche Wache. Das Zusammentreffen mit dir ist mein Augentrost, die Verbindung meiner Seele mit dir mein einziger Wunsch. In der Liebe zu dir liegt meine Hingabe und im Verlangen nach dir meine ganze Kraft. Deine Zufriedenheit ist mein Ziel, deine Schau mein Bedürfnis, deine Nähe mein einziger Wunsch. Und deine Gegenwart mein Verlangen, denn im Gebet zu dir finde ich meine Ruhe und Seligkeit, die Heilung meiner Krankheit, das Löschen meines Durstes, die Kühlung meines Schmerzes und die Beseitigung meines Kummers.« Im Du‘a Kumayl, dem ›Bittgebet von Kumayl‹, lautet es: »O Allah, mein Beschützer, wäre ich fähig, deine Bestrafung zu ertragen, wie sollte ich dann die Trennung von dir ertragen?« An anderer Stelle heißt es: »O Allah, lasse mein Herz bezaubert sein von deiner Liebe!«

Imam Husayn ruft im ›Bittgebet von Arafat‹ aus: »O Allah, du hast das Licht des Glaubens in die Herzen derer strahlen lassen, die dich lieben, auf dass sie dich kennen und deine Einzigkeit anerkennen. Du hast die Fremden aus den Herzen derer vertrieben, die dich lieben, so dass sie niemanden lieben außer dich und bei niemandem Zuflucht suchen außer bei dir.«

Merkmale göttlicher Liebe im Schiitentum

Göttliche Liebe ist eine angeborene und inhärente Liebe (Yathrebi, 2008, S.332). Sie ist in jedem Menschen, bedarf aber der Entfaltung. Göttliche Liebe ist rein und ungetrübt, fern von Zweckmäßigkeit und Selbstsucht. Darüber hinaus ist sie eine aktive und dynamische Kraft, die den Menschen dazu inspiriert, rechtschaffene Taten zu vollbringen und für andere Menschen da zu sein. Diese Liebe ist ewig, beständig und unendlich und erlischt nicht mit dem Tod oder der Vernichtung (Akhtari, 2023, S. 9).

Liebe ist Ziel und Selbstzweck. Sie gilt als Voraussetzung für das Eingehen ins Himmelreich, so wie sie im Hadith die Ursache für die Erschaffung der Welt ist. Liebe ist die Grundlage für das Bestehen der Welt und für ihre

Entwicklung. Sie entfaltet sich auf Basis einer auf Liebe basierten Bewegung, die den Menschen dazu motiviert, sich dem Himmel zuzuwenden (Garivani, 2023, S. 104). Liebe hat einen Ausgangspunkt und ein definiertes Ziel. Damit verleiht sie dem Liebenden Ziel und Orientierung.

›Liebe‹ als Motivation für die Schöpfung

Im Konzept des Schiitentums für die menschliche Entwicklung und Vervollkommenung sind Liebe und Zuneigung die Basis, wie die Worte des Propheten »Liebe und Zuneigung sind das Fundament meiner Handlungen« zeigen (Nuri, 1987, Bd. 11, S. 173). Liebe und Zuneigung sind für die Umsetzung von Visionen entscheidend, welche für die Weiterentwicklung der menschlichen Gesellschaft als wegweisend gelten. Führer haben sie als essenziell für die Religion befunden, so wie Imam Sadiq, der fragte: »Ist Religion etwas anderes außer Liebe und Zuneigung?!« (Kulayni, 1986, S. 80). Wie der eigentliche Grund für die Schöpfung Gottes auf die Liebe zurückzuführen ist, beruht auch das Wirken des Propheten und der Ahl al-Bayt auf diesem Prinzip.

Die Idee der »auf Liebe basierten Bewegung« wird erstmals bei Abu Nasr al-Farabi in ›Nusus al-hikam fi sharh Fusus al-hikam‹ erörtert und mit dem Begriff ›eshq‹ bezeichnet. Avicenna stellt in ›Risala fi l-ishq‹ fest, dass Liebe nicht ausschließlich den Menschen vorbehalten ist, sondern in allen Geschöpfen, Himmelskörpern, in den Elementen sowie in mineralischen, pflanzlichen und tierischen Lebensformen gegenwärtig ist (Ibn Sina, 1979, Bd. 1, S. 116).

In einer heiligen Überlieferung (hadith qudsi) heißt es: »O David! Wenn jene, die sich von mir abgewandt haben, wüssten, wie sehr ich mich nach ihnen sehne, und welche Liebe ich für sie empfinde und wie sehr ich darauf abziele, dass sie ihre Sünden aufgeben, würden sie aufgrund ihrer Sehnsucht nach mir sterben« (Mohammadi Reyshahri, 2005, S. 2797).

Die Verbindung zwischen Liebe und Märtyrertum

Das Wort Allahs zu den Menschen: »Ich bin dein Preis?« wird verständlich, wenn es im Zusammenhang mit dem folgenden heiligen Hadith betrachtet wird: »Wer mich sucht, findet mich, und wer mich findet, kennt mich, und wer mich kennt, liebt mich, und wer mich liebt, der liebt mich intensiver, und wer mich liebt, den liebe ich« (Razi, 1987, Bd. 10, S. 47).

Der Märtyrer, ein Zeuge der Liebe, wird durch Gott selbst entschädigt. Die religiösen Führer haben eine Liebe definiert, die bis zum Märtyrertod führen

kann. Muhammad lehrt in diesem Sinn: »Wer in Liebe zur Familie des Propheten stirbt, gilt als ein Märtyrer« (Mohammadi Reyshahri, 2005, S. 1517). Damit ist nicht nur der Tod auf dem Schlachtfeld gemeint. Religion ist Liebe, und die innere Bedeutung des Märtyrertums besteht in einer glaubensfesten Haltung.

Fazit

Liebe und Mystik im schiitischen Islam nehmen einen einzigartigen Stellenwert ein. Grundlagen sind die Lehren des Korans, der prophetischen Tradition und der Imame. Diese Konzepte fördern eine innere und spirituelle Transformation des Individuums und der Gemeinschaft. Sie gelten als Weg zur Erlangung der Nähe zu Gott. Liebe und Mystik sind keine abstrakten Begriffe, sondern haben tiefgreifende Auswirkungen auf das individuelle und soziale Leben der Gläubigen. Die Hingabe an Gott und an die Ahl al-Bayt fördert inneren Frieden, stärkt das Vertrauen im Herzen und intensiviert Spiritualität im Alltagsgeschehen. Anderen Menschen Liebe zu erweisen, ein gedeihliches Zusammenwirken und gesellschaftliche Solidarität sind weitere Aspekte. Eine solche Gesellschaft basiert auf hohen moralischen und spirituellen Werten. Liebe und Mystik sind nicht nur Teil der religiösen Philosophie und des religiösen Gedankengutes, sondern prägen einen Lebensstil, der dem Einzelnen die Möglichkeit bietet, spirituelle und moralische Vollkommenheit zu erreichen. Göttliche Liebe führt den Menschen zur Glückseligkeit und verleiht seinem Leben einen tiefen Sinn. Echte Liebe in der Gesellschaft fördert das soziale Bezogensein und hilft, gemeinsam den Sinn des Lebens zu begreifen und sich dem Willen Gottes mit voller Hingabe zu widmen.

Literatur

- Akhtri, Idris (2023). *Resaleh dar eshq elahi*. Qom: Anvar Touhid.
- Amudi, Abd al-Wahid ibn Mohammad (1958). *Ghurur al-hikam wa-durar al-kalim*. Qom: Dar al-Hadith.
- Beheshti, Mahmoud (1994). *Eshq. Ramz hayat*. Isfahan: Nurin Sepahan.
- Bubenheim, Frank & Elyas, Nadeem (2002). *Der edle Qur'an und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache. Arabisch – Deutsch*. Medina: König-Fahd-Komplex.
- Garivani, Moslem (2023). *Dast be gariban eshq. Eshq dar erfane eslami va shebhe erfanha-ye nou-zohur*. Teheran: Kanun Andisheh Javan.
- Golshani, Akram (2018). *Sakhtar eshq az didgah Moulavi. Majmu'eh maqalat ke-tab andisheha-ye Moulavi dar ayneh mo'aser*. Hrsg. von Hamid Reza Yousefi und Ebrahim Noei. Teheran: Mo'assaseh Farhangi Honari Pegah Ruzgar Nou.

- Hafez Shirazi, Shamsoddin Mohammad (1997). Divan. 4. Aufl. Teheran: Kathir.
- Hakimi, Mohammad Reza (2008). Ketab Gozaresh (Gozareshi darbareh jeld sev-vom ta sheshom al-Hayat). Qom: Dalil Ma.
- Hurr al-Amili, Mohammad ibn al-Hasan (1993): Wasa'il ash-Shi'a. Bd. 16. Qom: Al al-Bayt.
- Ibn Shu'ba al-Harrani, al-Hasan ibn Ali (1879): Tuhaf al-uqul. Bd. 2. O. O.
- Ibn Sina (Avicenna), Abu Ali al-Husayn ibn Abdallah (1979). Rasa'il (Abhandlungen). Bd. 1. Qom: Bidar.
- Kakerash, Farhad (1967). Didgahha-ye erfani Sanai mota'athther az Ghazzali. In: Faslnameh Zaban va Adabiyyat Farsi (Vierteljahresschrift für Persische Sprache und Literatur) 4/11 (81–109).
- Khomeyni, Ruhollah (2016). Sharh Chehel Hadith. Qom: Verlag des Bildungs- und Forschungsinstituts von Imam Khomeyni.
- Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub (1986). Usul al-Kafi. 4. Aufl. Teheran: Dar al-Kitab al-Islamiyya.
- Mahmoudi Amjazi, Helma (2024). Vakavi eshq az didgah erfani Sheykh Ala' ad-Dawla Biyabanaki. In: Faslnameh Erfan Eslami (Journal of Islamic Mysticism) 80/21 (131–148).
- Majlisi, Muhammad Baqir (1897). Bihar al-anwar. Bde. 41, 66, 67, 84 und 94. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Mohammadi Reyshahri, Mohammad (2005). Mizan al-hikma. Qom: Dar al-Hadith.
- Mohammadi Vayeqani, Kazem (2016). Resaleh eshq va aql Sheykh Najm ad-Din Razi. 2. Aufl. Karaj: Najm Kubra.
- Mohammadpour Dehkordi, Sima (2005). Eshq bedun marz. Qom: Matbu'at Dini.
- Nuri, Mirza Husayn (1987). Mustadrak al-Wasa'il. Bd. 11. Beirut: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' at-Turath.
- Payandeh, Abolqasem (2003). Nahj al-fasaha. Teheran: Donya-ye Danesh.
- Qummi, Abbas (2007). Mafatih al-jinan. 4. Aufl. Qom: Bi'that-Verlag.
- Razi, Abu l-Futuh (1987). Rawd al-jinan wa-rawh al-janan fi tafsir al-Qur'an. Bd. 10. Maschhad: Bonyad Pazuheshha-ye Eslami Astan Qods Razavi.
- Sadr ad-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1963). Asfar arba'a. Bd. 7. Qom: Tali'eh Nur.
- Yathrebi, Yahya (2008). Falsafeh erfani. Qom: Bustan Ketab.
- Yousefi, Hamid Reza (2017). Mabani va sakhtar falsafeh miyan-farhangi. Übersetzt von Sedigheh Khansari Mousavi. Teheran: Mo'assaseh Farhangi Honari Pegah Ruzgar Nou.

Kurzbiographie

Nasiri, Fahimeh, ist Assistenzprofessorin an der Payam-e Nur Universität Isfahan. Zu ihren Lehr- und Forschungsgebieten gehören Kulturphilosophie, interkulturelle Philosophie, transkulturelle Erziehungswissenschaft, Motivationspsychologie, islamische Bildung und islamische Mystik.

Ghorbanpour Delavar, Mohammad, ist Leiter und Mitglied des Wissenschaftsausschusses des Imam Mobin Forschungszentrums in Qom. Zu seinen Lehr- und Forschungsgebieten gehören Islamwissenschaft und Schiitentumsforschung, Friedensforschung, interreligiöse Interaktion und Dialog.

Korrespondenz

Assistenzprofessorin Fahimeh Nasiri

Email: F_Nasiri@Pnu.ac.ir

Dr. Mohammad Ghorbanpour Delavar

Email: Ghorbanpour@Mobinac.ir



Liebe in der Psychologie Avicennas

Verbindung des Göttlichen mit dem Weltlichen

Tahereh Pourkamali

Zusammenfassung

Liebe ist ein Thema der Philosophie und Mystik, das von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgeht. Viele transzendente Gedanken von Philosophen und Mystikern kreisen um diesen Begriff. Avicenna thematisiert die Kraft der Liebe aus der Perspektive göttlicher und menschlicher Liebe, ihre Ausprägungen und Bedingungen. Er gehört zu den wenigen islamischen Philosophen, welche die Frage nach der Liebe in philosophisch-medizinischer Hinsicht reflektiert haben. Anhand von Avicennas Reflexionen wird auf deskriptiv-analytische Weise eine Bestimmung des Liebesbegriffs durchgeführt. Wichtige Themen sind die Natur, Arten und Intensität der Liebe, Liebe als Krankheit sowie Möglichkeiten ihrer Behandlung. Bei seiner Betrachtung der Liebe unter menschlichen und kreatürlichen Aspekten realisiert sich für Avicenna die höchste Liebe im Wesen Gottes.

Summary

In mysticism and philosophy, the concept of love occupies a central place and has been interpreted in various ways. Philosophers and mystics have extensively explored this theme. Avicenna, a prominent philosopher, mystic, and physician associated with the ›school of love‹, provided comprehensive reflections on love's nature. He examined the strength of love from multiple perspectives, discussing divine and human forms, their manifestations, and conditions. This article presents a descriptive-analytical exploration based on Avicenna's insights, addressing the essence, types, and degrees of love, view-

ing love as a potential illness, and exploring possible treatments. Ultimately, Avicenna analyzes love through diverse human and creative dimensions, concluding that the highest form of love is realized in the divine essence itself.

Schlüsselwörter

Avicenna, freiwillige Liebe, Gottesliebe, Leidenschaft, Liebeskrankheit, natürliche Liebe.

Einleitung

Der Mensch ist ein wahrheitssuchendes Wesen. Er ist stets auf Wissen und Wissenserwerb ausgerichtet und möchte neue Erkenntnisse erlangen. Vernunft und Liebe gehören zu den Werkzeugen der Wissensvermittlung, die große Denkschulen und Anthropologen erforscht haben, um Wissen und Wahrheit zu erreichen sowie die Bildung des Menschen zu fördern. Die fortwährende Auseinandersetzung mit beiden Begriffen kann in mystischen und literarischen Texten nachvollzogen werden (Heydari, 2013). Während Wahrnehmung eine Leistung der Vernunft ist, wird Liebe als Bewegung und Aufregung bezeichnet, welche diese Wahrnehmung auf ihren Höhepunkt bringen kann (Jahanian & Hoseini, 2023). Im Bereich von Vernunft und Liebe sind alle göttlichen und spirituellen Erscheinungen zu verorten. Wenngleich Liebe und Vernunft im Konflikt stehen, sind beide nicht unvereinbar, insbesondere im Hinblick auf eine höhere Ordnung.

Im Folgenden wird das Konzept der Liebe im Denken Avicennas unter verschiedenen Aspekten erörtert. Avicenna ist eine persischer Arzt-Philosoph, der das Meisterwerk ›Kanon der Medizin‹ verfasste, das bis zum Ende des 19. Jahrhunderts an vielen Universitäten und medizinischen Schulen der Welt gelehrt worden ist. Noch heute werden weite, unbekannte Teile seines Werkes thematisiert und für die ganzheitliche Medizin fruchtbar gemacht. Das Konzept der Liebe entwirft Avicenna in mehreren Werken. Eine Kulmination findet sich im ›Kitab ash-Shifa‘, dem ›Buch der Heilung‹, sowie in ›Risala fi l-ishq‹, dem ›Sendschreiben über die Liebe‹.

Avicenna und die Liebe

›Liebe‹ beschreibt Avicenna als eine Zuneigung, die in allen Wesen eine prägende Kraft besitzt. Sie ist eine Entität, die in jedem Wesen vorhanden ist, und kommt je nach Struktur der Persönlichkeit und der Art der Erziehung zur Entfaltung. Liebe ist eine Voraussetzung der Weisheit und des Plans

Gottes, die Welt zu verwalten: »Ohne die Liebe würde die Welt zugrunde gehen« (Haddad, 2013). Jede Seele sehnt sich nach etwas, das ihrer Natur entspricht, und erschafft nach ihren Entitäten eine Kraft, die Liebe genannt wird. Stärke und Schwäche der Liebe hängen von ihrem Verständnis und Wissen ab. Liebe ist demnach die Grundlage der Existenz und das kosmische sowie metaphysische Grundprinzip aller Wesen. Sie umfasst alles Leben, ist allen Wesen inhärent und im Fluss (Heydari, 2018).

Im Horizont von Avicennas Denken greifen zwei Sphären ineinander: die Existenz belebter und unbelebter materieller Wesen, nämlich die Elemente, die Astronomie sowie die Natur mit Pflanzen, Tieren und Menschen. Die zweite Sphäre, die alles trägt und prägt, ist die Welt Gottes und der Engel (Khademi & Baghkani, 2014). Avicenna unterscheidet bewusste und nicht bewusste Identitäten. Weise ist, wer nach Gottes Plan handelt. Eine wichtige Dimension der menschlichen Glückseligkeit vollzieht sich in dieser Relation und dem spirituellen Bezogensein. Avicenna unterscheidet Liebe, die in der bewussten Identität vorhanden ist, von der Liebe, die aus dem Göttlichen hervorgeht und eine existentielle Harmonie im Haushalt des Menschen hervorbringt. Diese Liebe ist ein Ausdruck der Sehnsucht des Menschen, der nach göttlicher Vollkommenheit strebt und das Ebenbild Gottes sein will. Gott lebt in jedem Menschen als eine Manifestation der Vollkommenheit der Liebe (Jahanian & Hoseini, 2023).

Jedes Geschöpf strebt nach Güte und Vollkommenheit. Jedes Bestreben in diese Richtung bedeutet, sich von der Unvollkommenheit zu lösen, sich der Liebe hinzugeben und sich für ihre transparente Verwirklichung mit Wort und Tat einzusetzen. Jedes Seiende, das Vollkommenheit erreicht hat, ist Bestandteil der absoluten Existenz.

Natürliche und optionale Liebe

Liebe aus Avicennas Sicht zeigt zwei Ausprägungen: natürliche Liebe als eine anthropologische Konstante und freiwillige Liebe, die die Beziehung zwischen Tier und Mensch einschließt. Bei der freiwilligen Liebe hat der Liebende die Möglichkeit, das geliebte Wesen zu verlassen, wenn er bemerkt, dass er oder die geliebte Person Schaden nehmen könnte (Khademi & Baghkani, 2014).

Avicenna unterscheidet weiterhin zwischen Liebe im eigentlichen Sinn und Leidenschaft. Wahre Liebe ist Glück und Glückseligkeit. Sie entsteht durch die Vorstellung der bloßen Anwesenheit von einer Sache oder einer Person. Je vollkommener diese Vorstellung ist und je mehr Ausprägungen der Nächsten-

liebe entwickelt werden, desto intensiver ist die Liebe. Eine objektive Wahrnehmung des geliebten Wesens findet nicht statt. Der Leidenschaft wohnt der Wunsch inne, dieses zu vervollkommen, indem die Sinneswahrnehmung das Unvollständige ergänzt. Gott ist der Inbegriff des Vervollkommenen, denn es ist nicht möglich, dass ihm etwas fehlt (Ibn Sina, 2009).

Ebenen der Liebe

Avicenna unterscheidet zwischen Graden des Vergnügens, für die es je nach der jeweiligen Welt- und Wertvorstellung einen Gebenden und einen Nehmenden gibt. Die Beziehung zwischen dem Liebenden und dem Geliebten kann auch als die des Lustgewinners (ladhdh) und des Genießers (mudhdh) bezeichnet werden. Die Grade der Lust gleichen den Graden der Liebe (Siyasi, 2005). Avicenna nennt folgende Ebenen:

- Gottes Liebe zu sich selbst: Diese Liebe ist die höchste Ebene der Liebe, da Gott als der Allmächtige und Ausdruck der Barmherzigkeit über die höchste Wahrnehmungsebene verfügt. Er besitzt den höchsten Grad an Vollkommenheit und ist weit entfernt von der Nichtexistenz und der Quelle des Bösen. Gott ist der größte Liebende und zugleich der größte Geliebte (Seydi & Zamaniha, 2024). Größer als diese Liebe kann nichts gedacht werden.
- Liebe zum Wesen Gottes und zum eigenen Wesen: Auf dieser Ebene kann der Mensch sich selbst und das Wesen Gottes lieben.
- Liebe der Liebenden: Diese genießen, weil sie ineinander verliebt sind. Wenn sie aufgrund der Liebe Strapazen ausgesetzt sind, erleben sie diese als angenehme Beschwerden.
- Liebe der menschlichen Seelen: Dies ist die Ebene zwischen der Welt des Himmels und der niederen Welt der Natur (Biranvand & Siraj, 2014).

Liebe fließt in allen Wesen. Avicenna erinnert, dass Liebe sich nicht auf die menschliche Spezies beschränke, sondern sie sei in allen Wesen vorhanden, einschließlich der Himmelswesen, der Elemente sowie der Mineralien, Pflanzen und Tiere (Zaare, 2021).

Arten der Liebe

Avicenna unterteilt die Arten der menschlichen Liebe in virtuelle, tierische und keusche Liebe. Virtuelle und tierische Liebe werden durch das Erscheinen von Form, Farbe und Glanz verführt und suchen körperliche Freuden. Wer von dieser Liebe erfasst wird, verdient sich Tadel. Die keusche Liebe ist vom Charakter, der Moral und der spirituellen Vollkommenheit des Geliebten fasziniert, pflegt rationale Überlegungen und vermeidet Lust. Sie zeigt künstlerische Ausprägungen und wird auch als ritterliche, geistige oder platonische Liebe bezeichnet (Seydi & Zamaniha, 2024). Ein schönes Antlitz wird nicht wegen seines sinnlichen oder animalischen Aussehens, sondern wegen seines Intellekts auf keusche Art und Weise geliebt. Der liebende Minnesänger, um ein Beispiel zu nennen, der Gedichte vortrug, Musik spielte und keinerlei körperliche Bindung mit der Geliebten einging, suchte eine keusche Art der Liebe. Der Ursprung ist die Zärtlichkeit der Menschen. Keusche Liebe ist eine Brücke zur wahren Liebe, doch auch fleischliche Liebe kann eine Brücke zur keuschen Liebe bilden (Seydi & Pashaei, 2021).

Eine Funktion der Liebe ist, im Menschen Tugenden hervorzubringen. Liebe ist eine bestimmte Form von Tugend, eine praktische Tugend im Fluss des Lebens. Wer sich mit der Tugend befasst, bewegt sich in Richtung Glückseligkeit, die ihre Vollkommenheit in Gott erfährt. Dies liegt in der Natur der Gottesliebe. Ein Mensch, der hierüber Wissen erlangt, kann nicht anders, als Gott zu lieben und sich mit ihm eins zu fühlen (Farahanipour, 2015). Die Debatte von Einheit angesichts der Vielfalt ist ein Ausdruck dieser menschlichen Sehnsuchtssolidarität.

Liebe im Denken Avicennas ist diejenige Macht, welche die gesamte Ordnung der Existenz mit Metaphysik und Formeln umfasst und erklärbar macht. Darin begründet sich auch die Theorie der Mystik, die sich aus eben dieser Liebe speist. Diese basiert auf metaphysischen wie philosophischen Voraussetzungen, die begründen, dass Avicennas Mystik der Liebe eine religiöse und nicht-religiöse Mystik zulässt (Zaare, 2021). Diese Offenheit ist eine Grundlage der mystischen Völkerverständigung, die im Werk Avicennas bisher wenig Beachtung gefunden hat.

In seiner Abhandlung ›Über die Liebe‹ erläutert Avicenna die Metaphysik einer solchen Liebe und thematisiert ihre Auswirkungen, Bedingungen und Ergebnisse. Eine solche Liebe spricht ein transkulturelles Phänomen an, das tief im menschlichen Sein liegt. Sie entfernt Gewalt aus der Seele, um eine gute Seele zu erlangen. Sie erzeugt Mitleid im Herzen und lässt Mitgefühl für alle Wesen empfinden (Mahmoudi, 2020). Der Liebende vermag sich

weltlicher Interessen und seines Eigensinns zu entledigen und fleischliche Begierden aufzugeben. Eine solche Liebe aktiviert das moralische Gesetz im menschlichen Herzen und verbindet dieses mit der Sphäre des Göttlichen. Mit der geliebten Person eine Einheit zu bilden, ist eine weitere Eigenschaft des Liebenden (Farahanipour, 2015).

Bei seiner Unterscheidung zwischen Liebe und Lust bezeichnet Avicenna Lust als polytheistisch. Die Kräfte des Liebenden werden bei der Lust verteilt und bleiben deshalb oberflächlich. Echte Liebe ist für ihn monotheistisch und bildet angesichts der Vielfalt eine Einheit. In diesem Erscheinungsbild sieht Avicenna die Kernessenz der Liebe im Islam, die philosophisch und heute mehr noch medizinisch begründbar ist (Saliba, 2007).

Liebe als Krankheit

Im elften Kapitel seines Werkes ›al-Qanun fi t-tibb‹, des ›Kanon der Medizin‹, greift Avicenna erneut das Thema ›Liebe‹ auf. Hier betrachtet er Liebe als Krankheit, ähnlich der Melancholie oder der Manie. Liebe kann in den Wahnsinn führen oder psychosomatische Erscheinungen herbeiführen. Der Liebende versinkt in Fantasien, pflegt imaginäre Bilder über das geliebte Wesen, konzentriert sich für längere Zeit auf eine Person und ›versinkt‹ förmlich in seine Vorstellungen, während er andere Aspekte seiner Umwelt vernachlässigt (Heydari, 2018). Er zeigt Symptome wie eingefallene und trockene Augen ohne Tränen, es sei denn, er weint. Die Augenlider zwinkern ständig. Er lacht häufig, als würde er Angenehmes betrachten, gute Nachrichten hören oder einen Witz reißen. Sein Atem ist kurz und schnell, und er seufzt laut. Manchmal weint er zwischen dem Lachen oder wird grundlos traurig (Ibn Sina, 2015, S. 136). Hört er Liebesgedichte oder romantische Texte, so wird er betroffen. Liebeskummer kann dazu führen, dass der Liebende verkümmert, ein verstörtes Aussehen hat und dass sein Puls unregelmäßig wird.

Avicenna unterscheidet in diesem neuen Kontext zwischen elf Stufen der Liebe:

- Erste Stufe: Freundschaft als eine einfache und unverfälschte Beziehung.
- Zweite Stufe: Liebe zwischen den Herzen zweier Menschen.
- Dritte Stufe: ›kalaf‹ genannt; bedeutet die Periode der Intensivierung der Liebe zum Geliebten.
- Vierte Stufe: spürbare Liebe, bei der sich das Interesse und die Hingabe über das Maß der Liebe hinaus steigert.
- Fünfte Stufe: als ›shaʿaf‹ bezeichnet, in der das Herz als Fol-

ge zunehmender Liebe zum geliebten Wesen förmlich entbrennt.

- Sechste Stufe: ›shaghaf‹ genannt, ist Liebe ohne Grenzen, die das Herz und die Seele des Liebenden durchdringt.
- Siebte Stufe: als ›jawi‹ bekannt, ist die innere Zuneigung zum Geliebten.
- Achte Stufe: ›taym‹ genannt, in welcher der Liebende den Geliebten meidet und nach einem imaginären Liebenden sucht, der ausschließlich eine Schöpfung seiner Gedanken und Seele ist.
- Neunte Stufe: ›tabak‹ genannt; der Liebende wird aufgrund der Intensität der Liebe zum geliebten Wesen schwach und krank. Seine Lebenskraft lässt nach, der Appetit und jegliche Bindung zum Leben gehen verloren. Die Inaktivität des Verdauungssystems, eine Störung der Blutzirkulation und das Fehlen lebenswichtiger Substanzen für die Organe bewirken, dass sich nach und nach die Kraft des Liebenden verflüchtigt.
- Zehnte Stufe: ›tadlih‹ genannt, ist die Stufe in welcher der Liebende aufgrund psychischer Krisen seine intellektuellen Kräfte verliert.
- Elfte Stufe: Der Liebende sieht oder sucht niemanden auf der Welt außer das geliebte Wesen und nähert sich dem Tod (Jahanian & Hoseini, 2023).

Fallbeispiel

In dieser im ›Kanon der Medizin‹ festgehaltenen Geschichte lässt der König Avicenna zu sich kommen, da seine Tochter ihm Sorgen bereitet. Die Königstochter hört auf zu essen und zu trinken, sie zieht sich zurück und möchte mit niemandem sprechen. Der König lässt zunächst mehrere Ärzte kommen, die nicht feststellen können, was ihr fehlt.

Avicenna untersucht die junge Frau und ahnt, dass sie unter einer starken Ergriffenheit leidet, unter einer, wie er dies nennt, unerfüllten Sehnsucht. Er entwickelt einen Maßnahmenkatalog in mehreren Schritten, nach dem er vorgeht. Der erste Schritt ist die Diagnostik durch eine intensive Gesprächsführung, die vertraulich, wertschätzend und ernst nehmend ist. Die Folge ist, dass die Königstochter sich öffnet und mit Avicenna spricht. Während der gesamten Gesprächsführung hält Avicenna ihren Puls und misst die Körper-

temperatur. Avicenna fällt auf, dass sich der Puls und die Körpertemperatur bei der Nennung bestimmter Orte und Namen ändert. Ihm wird ein Leidensdruck der Königstochter bewusst (Ibn Sina, 2015, S. 137).

In weiteren Schritten fällt Avicenna auf, dass eine Person im Umfeld der Königsfamilie diese Wesensveränderung der Königstochter bewirkt haben kann. Er setzt das Gespräch intensiv und weiterhin wertschätzend fort. Ihm wird ersichtlich, dass es sich um Liebeskummer handelt, der die Königstochter in eine depressive Episode gestürzt hat. Sie hat sich unsterblich in einen armen Mann verliebt, weiß aber, dass sie ihn niemals heiraten kann. Mit der Erlaubnis der jungen Frau teilt Avicenna dem König mit, dass die Tochter unter Liebeskrankheit leide. Es müsse unbedingt etwas geschehen, ansonsten könnte dies gefährliche Konsequenzen haben.

In einem dritten Schritt lässt Avicenna mit der Erlaubnis des Königs den Mann zu seiner Tochter bringen. Als nun der fremde Mann, in den sie sich verliebt hatte, Zutritt zum Hof des Königs erhält und somit auch zu ihrer Nähe, fängt sie allmählich wieder an, Essen und Trinken zu sich zu nehmen. Durch diese Hilfe erlangt sie nach und nach ihre psychische und körperliche Gesundheit zurück (Säure, Schleim, Galle und Blut) (Zaare, 2021) und damit gelingt es Avicenna, das Leben der liebeskranken Tochter zu retten. Dieser einzigartige Erfahrungsbericht von Avicenna ist eine Geburtsstunde der Gesprächspsychotherapie.

Ob der Mann, in den sich die Tochter verliebt hat, der Richtige oder der Falsche ist, vermag hier nicht beurteilt zu werden. Inwieweit die geliebte Person geeignet oder nicht geeignet ist, entscheiden der König und seine Tochter gemeinsam. Wichtig ist in diesem Moment für Avicenna, dass der Grund für die depressive Episode eine unerfüllte Liebessehnsucht ist, die durch die Anwesenheit des geliebten Menschen überprüft werden kann (Seydi & Pashaei, 2021).

Fazit

Das Konzept der Liebe im Denken Avicennas ist in mehrfacher Hinsicht einzigartig. Er spricht das Göttliche und das Weltliche an, einhergehend mit dem Versuch, diese miteinander zu verbinden, während für ihn die göttliche Sphäre die eigentliche Kraftquelle bleibt. Echte Liebe in ihrem wahrhaftigen Glück drückt sich für Avicenna in dieser Verbundenheit aus. Die Zugänge zur Transzendenz bleiben für ihn konstitutiv. Damit beschreibt er verschiedene Erkenntniswege, welche die philosophischen, theologischen und mystischen Dimensionen der Liebe miteinander verbinden. Auch die empfundene

Freude beschreibt eine innere Haltung, die nach Vollkommenheit des Glücks strebt. Dies rührt daher, dass Avicenna der Liebe auf allen Ebenen der Existenz unterschiedliche Bedeutungsinhalte zuschreibt. Es ist nicht verwunderlich, dass Avicenna das Geheimnis des Überlebens und der Evolution in der Liebe findet. Für ihn kann Liebe auch die Qualität einer Art Krankheit annehmen. Seine Maßnahmen zur Behandlung der Liebeskrankheit der Königs-tochter sind die ersten systemischen Ansätze der Gesprächspsychotherapie, die es vor ihm in dieser Form nicht gegeben hat.

Literatur

- Biranvand, Zeynab & Siraj, Shamsollah (2014). Jastari maquleh eshq az didgah Ibn Sina va Sohravardi [Konferenzbeitrag]. International Congress on Culture and Religious Thought. Qom.
- Farahanipour, Farzaneh (2015). Eshq va naqsh an dar kamal ensan az manzar Ibn Sina va Ibn Arabi. Teheran: Amir Kabir.
- Haddad, Wahideh (2013). Ibn Sina va nazar-u darbab ta'thirpaziri nabz az eshq. In: Journal of Islamic and Iranian Traditional Medicine 4/3 (223–234).
- Heydari, Aghamah (2018). Barresi tahlili tatbiqi eshq dar Ibn Sina, Molla Sadra, Moulana va Attar. Masterarbeit, Razi-Universität Kermanschah.
- Heydari, Maryam (2013). Barresi moqayeseh-ye mafhum. Lawazem va athar eshq az didgah Ibn Sina ru Moulana. Masterarbeit, Universität Schiraz.
- Ibn Sina, Abu Ali al-Husayn ibn Abdallah (2009). Rasa'il Ibn Sina. Übersetzt von Mahmoud Shahabi, Ziyaaddin Durri und Mohammad Mahdi Fouladvand. Teheran: Ayat Eshraq.
- (2015). Qanun dar tebb Ibn Sina. Übersetzt von Abd ar-Rahman Sharafkandi. Teheran: Soroush.
- Jahanian, Zahra & Hoseini, Ali (2023). Aql va eshq az didgah Ibn Sina va Najm ad-Din Razi. In: New Researches in Islamic Humanities Studies 2/3 (13–22).
- Khademi, Aynullah & Baghkhani, Akram (2014). Tabyin didgah hasti-she-nasaneh Ibn Sina piramun eshq. In: Pazuheshha-ye Hasti-Shenakhti (Ontological Researches) 3/5 (69–84).
- Mahmoudi, Hosseyn (2020). Eshq az manzar Ibn Sina [Rede]. Sheshmin neshast az majmu'eh dars-goftarhayi darbareh Abu Ali Sina (Sechste Sitzung der Vortragsreihe über Abu Ali Sina). O. O.
- Saliba, Jamil (2007). Ilm an-nafs. Verf. v. Hrsg. 2. Aufl. Beirut: Dar al-Kitab.
- Seydi, Mahmoud & Pashaei, Mohammad Javad (2021). Eshq zamini az didgah Ibn Sina (Earthly Love from Avicenna's View). In: Journal of Avicennian Philosophy 25/66 (149–166).
- Seydi, Mahmoud & Zamaniha, Hosseyn (2024). Barresi va tahlil ruykard Ibn Sina dar mowajaheh ba afsordegi malikhulya be onvan yek bimari ravani (Avicenna on Melancholy and its Treatment: A Philosophical Approach). In: Journal of Avicennian Philosophy 28/71 (5–23).

Siyasi, Ali-Akbar (2005). *Ilm an-nafs Ibn Sina va tatbiq an ba ravanshenasi jadid*. Teheran: Universität Teheran.

Zaare, Elaheh (2021). Serayan eshq dar hasti va erteбат an ba vahdat vojūd az nazar barkhi az hokama-ye khetteh-ye Shiraz (Ghayath ad-Din Dashtaki, Jalal ad-Din Davani va Molla Sadra). In: *Pazuheshnameh Erfan (Journal of Islamic Mysticism)* 24/8 (115–136).

Kurzbioraphie

Pourkamali, Tahereh, ist Assistenzprofessorin für Psychologie an der Payame Nur Universität in Teheran. Zu ihren Lehr- und Forschungsgebieten gehören Psychopathologie, Klinische Psychologie, Rehabilitation von Patienten mit Hirnverletzungen sowie psychosomatische Behandlungen nach Dohsa-hou und Alexander.

Korrespondenz

Assistenzprofessorin Tahereh Pourkamali

Email: T_Poorkamali@pnu.ac.ir



Buchbesprechungen

Garivani, Moslem (2023). Im Ringen mit der Liebe. Liebe in der islamischen Mystik und ihren Pseudoerscheinungen. Verlag des Young Thought Center, Teheran/Iran: ISBN 978-622-91763-4-4 [134 S.].

Die Frage nach der Mystik und mystischem Denken beschäftigt Menschen, seit sie sich intuitiv denkend wahrnehmen. Mystik ist ein Bestandteil der Religionen und spirituellen Bewegungen. Diese Sehnsuchtssolidarität entfaltet sich in jeder kulturellen Einbettung der Völker unterschiedlich. Im islamischen Denken kreist die Mystik um die Frage, wie eine denkende Verbundenheit zwischen Gott und der Schöpfung existiert und wie die Mystik dem Menschen zur Vollkommenheit verhelfen kann.

Das vorliegende Werk ist in diesen Kontext einzuordnen. Ziel des Fundamentaltheologen Moslem Garivani ist, die islamische Mystik mit aufkommenden mystischen Strömungen zu vergleichen. Seine Studie ist in drei Kapitel gegliedert.

Im ersten Kapitel untersucht der Autor zunächst die Liebe in der islamischen Mystik. Anschließend erläutert er Grundlagen und Standpunkte der Mystik. In einem weiteren Schritt diskutiert er Liebe als Grundlage der Existenz und der Schöpfung aus der Perspektive der islamischen Mystik. »Existenz« wird der Liebe gleichgesetzt. Aus Sicht der islamischen Mystik kann kein Geschöpf ohne die Gnade der Liebe entstehen. Liebe in diesem Sinne entsteht aus einer göttlichen Führung, die für Mystiker die wichtigste Quelle auf ihrem Weg zur Vollkommenheit ist. Der Suchende strebt nach der Reinigung seines Herzens von Ungerechtigkeit, um den Höhepunkt seiner Heiligkeit und Reinheit zu erreichen. Die islamischen Mystiker setzen sich mit der Essenz des Allmächtigen auseinander und diskutieren Namen und Eigenschaften Gottes, die Manifestationen des Göttlichen schlechthin sind.

Eine Spiritualität, in der die drei Indikatoren Gottesglaube, Auferstehungsglaube und Scharia nicht vorhanden sind, wird ›säkulare Spiritualität‹ genannt. Diese unterteilt Garivani in drei Kategorien: eine gottorientierte, eine gottvermeidende und eine gotthassende weltliche Spiritualität.

Viele Mystiker leben im Glauben an sich selbst und ihre Wortführer, anstelle eines Glaubens an Gott. Sie hegen zwar den Glauben an die Existenz eines Gottes, andererseits greifen sie diesen Glauben an und fördern eine Art Atheismus. Jede pseudomystische Strömung hat Gott für etwas anderes geopfert, für die Freiheit oder für die Liebe.

Als Ersatz für den Glauben an das Jüngste Gericht bzw. die Auferstehung gilt ihnen die Reinkarnation. Mit diesem Vorverständnis gehen sie davon aus, dass Wahrheit nicht durch reine Religion oder Philosophie erlangt werden kann, sondern über den menschlichen Intellekt und die Wissenschaft oder durch die Intuition des Herzens. Die Gesetze der Scharia werden in diesem Sinne hintangestellt.

Im zweiten Kapitel untersucht Garivani die Beziehung zwischen Liebe und Schlüsselkonzepten anhand von drei Untergruppen: Liebe und Religion, Liebe und Gott und schließlich Liebe und Vernunft. Nach Garivani basiert Mystik auf einer humanistischen, einer säkularen und einer liberalen Grundlage. Übernatürliche Wesen wie Gott, das Unsichtbare, die Auferstehung, Engel, Teufel, Dschinn, Geister, spirituelle Dimensionen, der Glaube an die Auferstehung und das Jüngste Gericht werden als illusorisch abgetan. Für ihn sind sie das Ergebnis willkürlicher Fantasien.

Das dritte Kapitel befasst sich mit der Pathologie der Liebe in der Mystik im Allgemeinen und in der islamischen Mystik im Besonderen. Garivani zählt zehn Missverständnisse und Missbräuche der Liebe auf, darunter Theoretisierung humanistischer Liebe, Wunschdenken, Objektivität der Liebe, Originalität einer virtuellen Liebe, Widersprüche, Liebe ohne Zugehörigkeit, farbenfrohe und instinktive Liebe (Vergnügen), Feindschaft zwischen Vernunft und Liebe, Förderung von Hedonismus und Promiskuität, Egoismus und Familienfeindlichkeit im Namen der Liebe.

Garivani schlussfolgert, dass Liebe und Mystik nicht in alldem vorhanden sind, was nicht zu einer unmittelbaren Vervollkommenung der menschlichen Seele führt. Dem Autor geht es nicht um das Verwerfen der sogenannten Pseudomystik, sondern er möchte auf einer Ebene der Erkenntnistheorie darauf hinweisen, dass der islamischen Mystik in Theorie wie Praxis eine Vervollkommenung inhärent ist.

Diese Überlegungen entfaltet Garivani in einer leicht verständlichen Sprache und folgt einer geordneten Darstellung der Themen. Dieses Buch ist ein Grundlagenwerk der monotheistischen Erziehung basierend auf einer vernunftgeleiteten Lebensführung.

Fahimeh Nasiri

Shirkhodai, Maliha (2023). *Liebe im Hinduismus, Christentum und Islam mit Schwerpunkt auf der Bhagavad Gita Purana, dem Neuen Testament und dem Heiligen Koran*. Universität für Religionen, Qom/Iran: ISBN 978-622-79672-9-6 [252 S.].

Liebe ist ein Phänomen, das so alt ist wie die Menschheit selbst. Sie markiert eine leidenschaftliche Sehnsucht des Menschen nach dem eigenen Weltgrund und höheren Perspektiven in der äußeren Welt. Liebe, als eines der wichtigsten menschlichen Anliegen und ein wesentliches Thema der Existenz, scheint diejenige Schöpfungskraft zu sein, die alles Seiende im Kern zusammenhält und motiviert, die eigene Existenz in der Existenz des Anderen zu suchen.

Die komparative Studie von Maliha Shirkhodai mit Schwerpunkt Hinduismus, Christentum und Islam ist ein Versuch, Perspektiven und Dimensionen der Liebe im Kontext dieser drei Religionen zu ergründen. Das Werk gliedert sich in drei Kapitel, die mit einem Fazit beschlossen werden: Liebe in der hinduistischen Tradition, insbesondere in der Bhagavad Gita Purana, Liebe in der christlichen Tradition mit Schwerpunkt auf dem Neuen Testament, und Liebe in der islamischen Tradition mit dem Fokus auf dem Heiligen Koran.

In der hinduistischen Tradition wird Liebe als ›Bhakti‹ bezeichnet. Das Konzept dieser Liebe ist in allen heiligen Texten der Hindus auffindbar. Es findet sich aber insbesondere im Text der Bhagavad Gita Purana. ›Bhakti‹ verweist auf kontinuierliche Liebe und aufrichtige Anbetung. Eine brennende Liebe in der Seele des Suchenden wird zur Ursache neuen Lebens und verwirklicht sich in der Verbindung mit Gott.

Im Christentum wird mit dem Begriff ›Agape‹ die Liebe zu Gott, dem Vater, hervorgehoben. Die Erlösung des Menschen kann durch die Liebe zu Jesus Christus erfolgen. Der Mensch erreicht die Ebenen der Vollkommenheit und geht durch die Vermittlung von Jesus Christus in Gott, dem Vater, auf.

Dieses Konzept wird insbesondere im Neuen Testament in den Briefen des Paulus diskutiert.

In der islamischen Tradition ist das Konzept der Liebe, das im Koran mit dem Wort ›hubb‹ gekennzeichnet ist, eine der Stufen mystischen Verhaltens, das in einem Menschen nach dem Gefühl des Suchens und Wollens auftritt. ›Hubb‹ bzw. ›eshq‹, Liebe, verhält sich wie ein Samen, der in einem wohlwollenden Herzen wächst. Die Liebe zu Gott und seinen Heiligen ist eine der höchsten Ebenen der Liebe und bringt menschliches Glück.

In allen drei Traditionen wird die Liebe in unterschiedliche Arten und verschiedene Intensitäten unterteilt. Gemeinsam ist ihnen eine Gliederung der Arten von Liebe in ihrer Intensität, wenngleich jede einzelne von ihnen unterschiedlich zum Ausdruck gebracht wird. Die Ebenen reichen von einer niedrigsten Ebene des Herzens bis zur höchsten Ebene der göttlichen Liebe, in welcher der Mensch sich selbst vergisst und als Ganzes ein neues Wesen wird.

In allen drei Traditionen wird angenommen, dass die göttliche Motivation für die Schöpfung die Liebe gewesen ist. Auch gibt es in allen drei Traditionen den Glauben an die Existenz einer einzigen allgemeinen Seele, die alle Existenzen und Wesen durchdringt. Liebe und Zuneigung werden als der beste und geradeste Weg angenommen, um Gott zu erreichen.

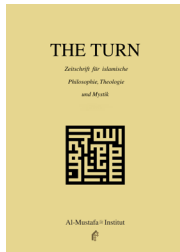
Letztlich zeigt der Vergleich des Liebesbegriffs, dass in allen drei Traditionen die Gottesliebe zur Erlösung und zum Wohlergehen des Menschen führt. Wie die vergleichende Studie fakten gesättigt dokumentiert, dient Liebe in der Bhagavad Gita Purana, im Neuen Testament und im Heiligen Koran letztlich dazu, die Seele des von der Sehnsucht nach Liebe Erfüllten zu verfeinern. Vollkommenheit und Glückseligkeit werden im liebenden Herzen wahrgenommen, in dem das göttliche Ebenbild des Menschen widergespiegelt wird.

Dieses geistreiche Werk ist jedem zu empfehlen, der den tiefen Urgrund der Liebe im Göttlichen als höhere Ordnung aller Existenzen findet: Ein leicht verständliches Werk als Beitrag transkulturellen Denkens und interreligiösen Handelns. Dem Werk ist eine weite Verbreitung zu wünschen.

Mohammad Ghorbanpour Delavar

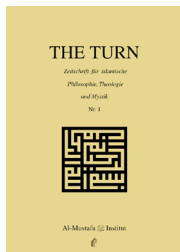


Erschienene Hefte



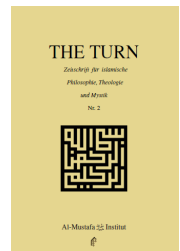
Ausgabe 0

Unter dem Thema ›Daseinsgrenzen‹ geht es in dieser Debüt-Ausgabe von ›The Turn‹ um neue und offene Horizonte des Denkens, welches das Fremde und Andere zum Anlass nimmt, die eigenen Daseinsgrenzen zu verstehen und aus diesem Verständnis heraus neue Betrachtungs- und Erkenntniswege zu gehen.



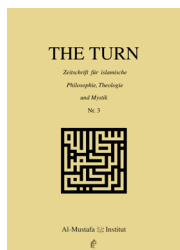
Ausgabe 1

Im Zentrum steht das Thema ›Sinn und Unsinn‹. Festgestellt wird, dass die Suche nach Sinn einer tiefen im Menschen verankerten Sehnsucht entspringt. Der Unbegrenztheit Gottes als der höchsten Form von Sinn und Sinnhaftigkeit steht eine eher weltliche Sichtweise gegenüber, die den modernen ›Wachstumswahnsinn‹ darstellt.



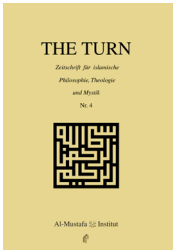
Ausgabe 2

Mit dem Thema ›Sprache und Zeichen‹ verbindet sich eine Vielzahl an Perspektiven, die von der Philosophie, der Linguistik und den modernen Kultur- und Kommunikationswissenschaften über die Theologie, Psychologie und Ethnologie bis hin zu den Naturwissenschaften und anderen Wissenschaftsdisziplinen reichen.



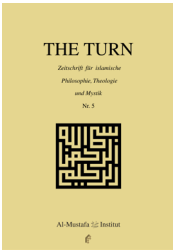
Ausgabe 3

Die Ausgabe ›Mensch und Unmensch‹ erzählt vom Menschsein wie von der Unmenschlichkeit. Sie spannt einen Bogen von den Anfängen des Menschseins, wie sie im Schöpfungsbericht des Alten Testaments beschrieben werden, bis hin zur Unmenschlichkeit in den Todeslagern 20. Jahrhunderts.



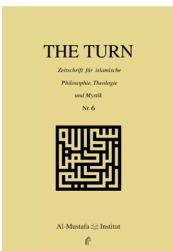
Ausgabe 4

Das Thema ›Homo ethicus‹ behandelt die ›conditio humana‹ mit Blick auf ihre ethischen Erscheinungsformen. Hierzu kommen verschiedene Stimmen aus anderen Wissenschaftsbereichen und Forschungsgebieten zu Wort, die aus ihrer jeweiligen Sichtweise verdeutlichen, was es bedeutet, ein ethischer Mensch zu sein.



Ausgabe 5

In dieser Ausgabe wird das Thema ›Homo politicus‹ von verschiedenen ideengeschichtlichen Facetten her beleuchtet, die von der Welt der Antike über einen theologischen Blick, bürgerliche Weltbilder sowie Sprachbilder moderner Staatlichkeit bis hin zu philosophischen Sichtweisen reichen.



Ausgabe 6

Dieses Heft befasst sich mit dem Thema ›Dialektik der Vernunft‹ in größeren Zusammenhängen, die von der Genese des Begriffs ›Dialektik‹ ausgehen, aber auch Fragen zur menschlichen Willensfreiheit einbeziehen und neurowissenschaftliche und philosophische Denkansätze betrachten.

