

David Tracy

## Das katholische Modell der christlichen Liebe: Selbstüberschreitung und Umgestaltung

### *I. Einige allgemeine Begriffsbestimmungen*

In der katholischen und protestantischen theologischen Literatur werden eine Anzahl von Grundbegriffen verwendet. Da ich solche Begriffe durch diesen ganzen Aufsatz hindurch gebrauche, wird das Verständnis erleichtert, wenn ich gleich zu Beginn einige anfängliche Definitionen für sie vorlege. Das beigefügte Verzeichnis enthält die grundlegenden bibliographischen Angaben. Das Sekundärmaterial bietet weitere wichtige Quellen (z.B. D'Arcy, von Balthasar). Die Begriffsbestimmungen (die ich der Literatur entnommen, aber neu formuliert habe) sind:

*Agape* – die Gabe der Liebe Gottes in Jesus Christus. Sie wird uns geschenkt, nicht von uns errungen. Sie ist reine Gabe, pure Gnade, welche die Christen dazu erhebt, befähigt und antreibt, Gott und die Menschen so aufopferungsvoll zu lieben, wie Gott selbst uns schon zuvor in Jesus Christus geliebt hat.

*Eros* – das Streben, der Drang eines Menschen nach einem Glücksideal, wie es in der konkreten menschlichen Liebe greifbar erlebt wird. Klassisch zum Ausdruck gebracht von Platon, wird der Begriff in fast jedem Zeitalter entsprechend der vorherrschenden Vorstellung über das, worin die echte menschliche Liebe besteht, neu formuliert.

*Libido* – der reine Triebaspekt des Eros, unabhängig vom bewußten Glücksideal des Menschen. Seit Freud oft mit dem mächtigen Sexualtrieb identifiziert.

*Philia* – Freundschaftslove; die auf das Ich und die eigenen Wünsche, Neigungen, Ideale bezogene Liebe zum Mitmenschen (mit der Nächstenliebe zusammenhängend, doch nicht notwendigerweise mit ihr identisch).

*Caritas* – seit Augustinus das vorherrschende katholische Modell: das Anstreben einer Synthese des menschlichen Eros und der in Jesus Christus geschenkten göttlichen Agape. Das genauere Verständnis von Eros und Agape ist von Theologe zu Theologe verschieden. Wie jedoch dieser Aufsatz dartun wird, formuliert man in jedem Fall irgendeine Synthese, ge-

nauer gesagt, denkt man sich eine Umformung des menschlichen Eros (der im Grunde bejaht wird) durch die göttliche Agape aus, um die verwickelte konkrete Erfahrungswirklichkeit der Caritas im christlichen Leben zu erklären.

*Nomos* – das Gesetz: man sucht die Liebe in der Erfüllung des Gesetzes zum Ausdruck zu bringen. Christen nehmen oft (zu Unrecht) an, dies repräsentiere den jüdischen Liebesbegriff, doch im Grunde kann ein solches rein legalistisches Verständnis im Judentum und im Christentum vorkommen.

Man merke sich, daß diese Begriffsbestimmungen meine eigenen Versuche darstellen, zu einer gewissen Verständigung über Faktoren zu kommen, über die man sich in der Literatur streitet. Jede dieser Definitionen unterscheidet sich beispielsweise bewußt von den berühmten Definitionen (namentlich der Agape und des Eros), die Anders Nygren in seinem bahnbrechenden Werk «Eros und Agape» vorgelegt hat.

### *II. Die Theologie und die Aufgabe, die christliche Liebe auf die Wirklichkeit zu beziehen*

Allgemein gesprochen ist die christliche Theologie eine Wissenschaftsdisziplin, die versucht, den Sinn und Wahrheitsgehalt des Christlichen (der christlichen Schriften, Lehren, Riten, Zeugnisse, Sinnbilder usw.) mit dem Sinn und der Wahrheit unserer heutigen Erfahrung in Zusammenhang zu bringen. Auf welche Seite dieser Korrelation dabei der Akzent gelegt wird, hängt für gewöhnlich auch davon ab, auf welche der drei Hauptdisziplinen in der Theologie (fundamentale, systematische oder praktische Theologie) der Theologe sich verlegt. Doch jeder Theologe wird in irgendeiner Form diese beiden Wirklichkeiten aufeinander beziehen.

Für dieses Korrelationsverfahren gibt es verschiedene Hauptmodelle. Die strikt logischen Korrelationsmöglichkeiten laufen auf die drei Hauptmodelle hinaus, die in der Geschichte der christlichen Theologie verwendet worden sind. Die fundamentalsten logischen Unterschiede bestehen zwischen den drei Optionen alles, etwas, nichts. Je nachdem man sich für diese oder jene dieser drei Optionen entscheidet, gibt es drei Modelle, um die christliche und die weltliche Erfahrung aufeinander zu beziehen: das Modell der Identität (alles), das der Konfrontation (nichts), das der Umgestaltung (etwas).

*1. Konfrontation*: Diese Position ist der Auffassung, daß zwischen den gewöhnlichen menschlichen Liebesweisen (Freundschaft, romantische Liebe, verschiedene Formen der Intimität usw.) und der göttlichen Liebe, die uns in Jesus Christus geschenkt wird, keinerlei Zusammenhang besteht. Genau genommen

ist dies ein Modell der Konfrontation zwischen unserer gewöhnlichen Erfahrung und der reinen Gabe der Offenbarung Gottes. Allgemeiner gefaßt, kommt diese Option klar zum Ausdruck in der bekannten rhetorischen Frage Tertullians: «Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?» Was die Liebe angeht, so drückt sich diese Haltung sehr deutlich darin aus, wie Nygren Luther und Paulus interpretiert, wobei für ihn einzig die Gabe der Agape als christliche Liebe gilt. Diese Gabe dürfe nie mit den verschiedenen Formen des menschlichen Strebens, das die Erosliebe in allen ihren Formen darstelle, verwechselt, nie mit ihnen verbunden, ja nicht einmal auf sie bezogen werden. Eine solche Korrelation ist so paradox, daß es in Wirklichkeit überhaupt keine Korrelation zwischen der Agape und irgendeiner Form des Eros gibt. Setzt man diese beiden Wirklichkeiten nicht zueinander in Gegensatz, so verleugnet man nach dieser Auffassung das christliche Verständnis des Agape-Liebe, indem man sie auf eine vorherrschende Form der Eros-Liebe verkürzt.

2. *Identität*: Diese Position ist der Auffassung, daß zwischen der christlichen Agape-Liebe und der Eros-Liebe in unseren gewöhnlichen Erfahrungen von Freundschaft, Liebe und Intimität eine vollständige Korrelation besteht. Dieses Korrelationsmodell ist in Wirklichkeit das einer Identität. Letztlich ist dann der reine Geschenkcharakter jeder Liebe mit der Liebe identisch, die Gott uns in Jesus Christus schenkt. Um die christliche Liebe zu verstehen, braucht man dann bloß an unsere gewöhnlichen menschlichen Liebeserfahrungen zu denken. Das Mehrdeutige, das in unserer menschlichen Liebeserfahrung enthalten ist, wird kaum zur Kenntnis genommen oder wenigstens berücksichtigt. Man stellt vielmehr die rein positive Seite dieser Erfahrung ins Licht (die Kreativität, die Ekstase, das Grundvertrauen, die in jeder echten menschlichen Liebeserfahrung vorhanden sind). Die negativen Aspekte dieser Erfahrung (das übersteigerte Selbstgefühl, die Enttäuschungen, die Verärgerungen und Eifersüchteleien, die Ängste und Unsicherheiten usw.) werden für gewöhnlich übersehen oder wenigstens verharmlost. Somit wäre die christliche Liebe nicht mehr und nicht weniger als ein klareres, deutlicheres Wissen um die gemeinsame menschliche Erfahrung der Geschenkhaltung, Kreativität und Vertrauenshaltung, die in unseren täglichen positiven Erfahrungen von Intimität und Liebe vorhanden sind.

3. *Umformung*: Die meisten Theologen entwickeln irgendein Umformungsmodell, um die Korrelationen zwischen der in Jesus Christus geschenkten Liebe und unserer gewöhnlichen Liebeserfahrung zu erklären. Die meisten der christlichen Theologen von heute, Katholiken und Protestanten, verwenden ein solches

Korrelationsmodell. Das vorherrschende katholische theologische Verständnis der Beziehungen zwischen Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie, Agape und Eros läßt viele Theologen annehmen, daß das Modell, wonach die Korrelation in einer Umgestaltung besteht, für die einstige und heutige katholische Theologie maßgebend ist.

Was z. B. die Frage des theologischen Verständnisses der Liebe betrifft, so scheint kein Zweifel zu bestehen, daß die Caritas-Tradition, die von Augustinus bis heute in der katholischen Christenheit besteht, das Paradigma ist, das unser gemeinsames Nachdenken verdient. Schon bevor diese angestrebte Synthese des reinen Gnadengeschenks der Agape-Liebe Gottes in Jesus Christus mit der individuellen Suche nach Glück in den berechtigten und notwendigen Strebungen echter Eros-Liebe von Augustinus Caritas genannt wurde, lag in der christlichen Überlieferung diese Korrelation vor. Diese Synthese war schon in den Logos-Theologien des Ostens deutlich vorhanden, wie die mystische Eros- und Agape-Theologie Gregors von Nyssa bezeugt.

Die Korrelationsmöglichkeit im Sinn einer Synthese ist meines Erachtens im Neuen Testament selbst gegeben. Wie sogar Nygren zugibt, findet sie sich wenigstens implizit in der johanneischen Tradition. Viele neuere Bibelstudien haben aufgezeigt, daß sie sowohl bei den Synoptikern vorhanden ist (meiner Meinung nach vor allem auch in den Gleichnissen Jesu) als auch bei Paulus, der so sehr betont, daß die christliche Liebe zugleich Gabe und Aufgabe ist, daß sie alles echte Sehnen des Menschen zugleich hervorruft und erfüllt.

Das Neue Testament verwehrt es, die christliche Liebe und die Liebesweisen unserer gewöhnlichen menschlichen Erfahrung ohne weiteres als ein und dasselbe zu nehmen. Gottes Liebe zu uns in Christus Jesus und im Bunde mit Israel wird stets als pures Geschenk aufgefaßt, als Gnade, die uns zur Liebe befähigt, ermächtigt, befreit, da Gott in Christus Jesus uns zuerst geliebt hat. Der reine Geschenkcharakter der echten christlichen Liebe und in diesem eigentlich theologischen Sinn der reine Agape-Charakter dieser Liebe wird von der ganzen christlichen Überlieferung von der Bibel an bis heute klar und beständig bezeugt.

Jedes implizite oder explizite Identitätsmodell für die Beziehungen zwischen dieser Liebe und unserer gewöhnlichen menschlichen Erfahrung müßte deshalb dardun können, daß dieses allgemeine Zeugnis außer acht gelassen oder in diese Alternative der Identität gebracht werden kann (und zwar aus rein hermeneutischen Gründen). Was mich betrifft, so sehe ich nicht, wie ein Identitätsmodell dem reinen Geschenkcharakter, dem Gnadengeschehnischarakter der Agape-Lie-

be, der in der echten christlichen Tradition vorliegt, gerecht zu werden vermöchte.

Dieses Urteil erscheint noch gesicherter, wenn man die «extremen» menschlichen Liebesmöglichkeiten bezieht, die das Neue Testament zum Gebot macht: die Feindesliebe; die radikal sich selbst opfernde Liebe, die in der Kreuzesliebe Christi entscheidend zum Ausdruck kommt; die Liebe zu jedwedem Mitmenschen als Menschen (nicht nur als «Freund»). Alle diese Gebote sind extreme, außerordentliche Gebote; nimmt man sie ernst, so stimmen sie nicht mit unserer gewöhnlichen Erfahrung von Liebe, Intimität, Freundschaft überein. Es liegt denn auch eine tiefe Wahrheit in der von Friedrich Nietzsche aufgestellten Behauptung, daß das Christentum des Neuen Testaments eine Umwertung aller alten Werte vornimmt. Dies ist eben deshalb der Fall, weil es durch seine Betonung der wirklichen Nächstenliebe, ja der Feindesliebe und der sich selbst opfernden Kreuzesliebe das damals geltende Liebesmodell – das «Freundschafts»-Modell der alten Griechen – in Frage stellte.

Die Nächstenliebe ist für den Christen ein Gebot, ein Geheiß zu einem Leben an den Grenzen. Doch dieses Geheiß ist nicht einfach Gebot, denn nach dem christlichen Selbstverständnis ist der Christ erhoben, befähigt, beschenkt, begnadet, um dieses Gebot zu vernehmen und zu erfüllen.

Besagen also diese biblischen Überlegungen, daß für das Verhältnis zwischen der christlichen Agape und dem menschlichen Eros einzig ein Konfrontationsmodell richtig ist? Wie ich weiter oben angedeutet habe, wird ein reines Konfrontationsmodell sowohl durch die Schrift als auch durch die Haupttradition des christlichen Zeugnisses abgelehnt – und ganz gewiß durch das katholische Caritas-Modell für die Liebe. Somit haben wir über den Charakter eines theologischen Umgestaltungsmodells weitere Überlegungen anzustellen.

Wie gesagt, liegen in der katholischen theologischen Tradition keine bedeutsamen Ausnahmen von der Tradition vor, die sowohl ein reines Identitätsmodell als auch ein reines Konfrontationsmodell zurückweist. Vielmehr arbeitet jeder bedeutendere katholische Theologe, wenn er über die Wirklichkeit der Liebe in der katholischen Erfahrung nachdenkt, ein besonderes Umgestaltungsmodell aus, worin Agape wie Eros in die klassische katholische Synthese der Caritas gebracht und so aufeinander bezogen werden.

Zudem bildet die katholische Caritas-Position zur Liebe keineswegs eine Ausnahme, die nicht mit den andern Grundhaltungen in der katholischen Theologie zusammenhinge: Das Vertrauen auf die Vernunft im Verein mit der Anerkennung des puren Geschenkcha-

rakters des Glaubens bestimmt die verschiedenen Formulierungen über die Beziehungen zwischen «Glaube» und «Vernunft»; ein tiefes religiöses Überzeugtsein von der Radikalität und Universalität der Gnade Gottes bestimmt das klassische Dictum, wonach die Gnade die Natur (einschließlich des Eros) vervollkommnet, nicht zerstört; eine Anthropologie, die zwar um die Wirklichkeit der Sünde in der Daseinsituation des Menschen weiß, betont, daß durch die Macht der Gnade Gottes sogar die Sünde zu etwas anderem wird. Somit entwickelt die katholische Anthropologie eine Sicht unseres Menschseins, die realistisch erscheint (sämtliches Tun des Menschen ist zweideutig) und doch auch wieder optimistisch, indem sie annimmt, daß im Geist und in der Geschichte des Menschen immer wieder die Gnade triumphieren wird. Mit Albert Camus ist das echte katholische Empfinden für gewöhnlich der Meinung, daß «an den Menschen mehr zu bewundern als zu verachten» ist. Das gleiche Empfinden läßt eine analoge Vorstellung aus sich hervorgehen, welche die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen, der Natur und der Geschichte, der Gerechtigkeit und der Liebe, zwischen Agape und Eros im Licht der umgestaltenden Gnade Gottes in Christus Jesus zu sehen und zu ordnen sucht.

Es gibt zwar in der katholischen Lehrtradition immer wieder bedeutsame Ausnahmen von zumindest einer der angeführten Positionen. Der späte Augustinus und Pascal z.B. sind in bezug auf die Daseinssituation des Menschen weniger optimistisch als die meisten Theologen, so daß die Gnade bei ihnen mehr auf die Sünde als auf die Natur bezogen wird. Und doch wird selbst bei Augustinus und Pascal an den Endsieg der Gnade geglaubt und die Caritassynthese klar bejaht. Von Augustin über Bernhard, Thomas von Aquin, Bonaventura, Dante, Pascal und Newman bis zu D'Arcy, Scheler, von Balthasar, Rahner, Lonergan und Küng ertönt, wenn auch in verschiedenen Tonarten und unterschiedlichen Formulierungen in bezug auf den genaueren Charakter der Umformung, immer wieder das gleiche Leitmotiv: die christliche Liebe wird anhand des synthetischen Umgestaltungsmodells der Caritas am besten verstanden. Agape und Eros sind zu bejahen und in einer höheren Synthese miteinander zu verbinden, wenn man die Daseinssituation des Menschen umschreiben und die Haltungen, Einstellungen und Grundzüge fördern will, die der «Liebe» entsprechen.

Die Auffassungen über die genaue Natur der Korrelation von Agape und Eros werden sich von Zeitalter zu Zeitalter und selbst von Theologe zu Theologe ändern, je nachdem, wie die neutestamentliche Agape gedeutet und der Eros jeweils verstanden wird. Bei-

spielsweise kann für einen Theologen der «Kanon im Kanon» zum Verständnis der Agape im Neuen Testament das radikal kenotische Modell der Selbstaufopferung in der paulinischen Kreuzestheologie sein. Oder dieser Kanon kann das johanneische Inkarnationsmodell sein, das den «Gegenseitigkeits»-Faktor in der Liebe betont und die kosmische Realität der im Logos niedersteigenden Liebe Gottes und der in der Christengemeinde aufsteigenden Liebe. Andere Theologen hinwieder werden sich mehr an die Gleichnisse oder an das große Liebesgebot bei den Synoptikern halten, um daraus ihr Liebesverständnis abzuleiten. Darin wird betont, daß die Liebe reine Gabe (in den Gleichnissen) und das Hauptgebot (Gott und den Nächsten zu lieben) ist. Wie zentral auch ein besonderes Paradigma für die Liebe im Sinn des Neuen Testaments sein mag («Selbstaufopferung», «Gegenseitigkeit», «Liebe zu Gott», «Liebe zum Nächsten» – oft als im Grunde gleichwertig formuliert), so kann es doch keinem Leser des Neuen Testaments verborgen bleiben, daß darin die echte Liebe als pures Gnadengeschenk *und* als Hauptgebot dargestellt wird. Katholische Interpreten werden für gewöhnlich auch bemerken, daß die Agape den Eros nicht einfach verdrängt oder zerstört, sondern – wie in der inkarnatorischen und sakramentalen Sicht bei Johannes – den Eros jeweils in echte Caritas umformt.

Welche genaue Gestalt das Transformationsmodell annimmt, hängt auch von der jeweiligen (für gewöhnlich kulturbedingten) Auffassung über den Eros ab, die der Theologe zu seinem Verständnis der Eros-Liebe unserer gewöhnlichen Erfahrung verwendet. Man kann (wie Gregor von Nyssa) sich eines neuplatonischen Modells bedienen mit seiner Metapher der Läuterung des Eros, indem man auf der «Liebesleiter» von unteren Liebesformen zur Wirklichkeit des «geistigen» Eros aufsteigt – zur Liebe zum liebenden Gott. Man kann (wie Thomas von Aquin) das aristotelische Modell echter Freundschaft verwenden, um unsere Beziehungen zueinander und zu Gott zu verstehen. Oder man kann zum Modell der höfischen oder der romantischen Liebe oder auch zu irgendeinem modernen psychologischen Modell (Freud, Jung, Erikson, Fromm u.a.) greifen, um zu verstehen, was der Eros unserer kulturellen Erfahrung nach ist.

Beispielsweise möchten wir als eine Gruppe wissen, wie es um die «Intimität» unter den Menschen von heute steht, da dies unser vorherrschendes, gültiges Eros-Modell für liebendes Handeln und Verhalten unter den Menschen ist. Stets ist irgendeine Vorstellung von dem vorhanden, was die klassischen Schriftsteller «Eros» nannten, um die Wirklichkeit der Liebe in unserem Leben zu verstehen mit all ihrem Geschenkcha-

rakter, ihrer Kreativität *und* Mehrdeutigkeit. Darum versuchen die heutigen katholischen Autoren implizit oder ausdrücklich die Caritas-Synthese des katholischen Christentums zu verstehen und von *ihrer* kulturellen Erfahrung her Beiträge dazu zu leisten. Auf dem Weg einiger erster, zaghafter Anregungen, die diesen Leitlinien entsprechen, will ich diesen kurzen Aufsatz mit einer Erörterung darüber abschließen, wie ein Modell theologischer Umgestaltung auf gewisse heutige Eros-Modelle bezogen werden kann.

### III. Umformung und Selbstüberstieg

Von der christlichen Theologie her gesehen kann die Liebe als die konkrete Erfahrungsform der Gnade gelten. Gnade ist ja das christliche theologische Wort, um das Ereignis, Geschehen, Geschenk der Selbstmitteilung Gottes in der Schöpfung und Erlösung zu bezeichnen. Auf seiten der Erfahrung wird die Gnadenwirklichkeit in der reinen Geschenktheit des Lebens selbst und in den Geschenk-Erfahrungen der explizit «theologischen Tugenden» – Glaube, Hoffnung und Liebe – erlebt. Der Geschenkcharakter des Lebens kann in solchen positiven «Grenzerfahrungen» erfahren werden und wird erfahren als erhöhtes Kreativitätsbewußtsein, als Ur- und Grundvertrauen in die Sinnhaftigkeit unseres Daseins trotz all seiner Bedrohtheit, als bleibende Freude und als das beglückende Gefühl, daß unser Leben durch den Einsatz für eine gerechte Sache erhöht wird. Die gleiche Erfahrungsrealität purer Geschenktheit wird in der das Ich übersteigenden Macht und Gewalt jeder echten menschlichen Liebe verspürt: in der Liebe zu einer Tradition, einer Nation, einer Kirche, einer ganz großen Sache; in der Liebe zu Personen – zu Freunden, Familie, Mitmenschen und Gott. Die Intensität dieser Liebeserfahrungen kann von den mehr gewöhnlichen Erfahrungen unseres täglichen Empfindens von Vertrauen, Kreativität und Treue bis zu den ganz intensiven Erfahrungen von Glaube, Hoffnung und Liebe gehen, die wir mystische Bewußtseinszustände nennen.

Für den Christen besagen alle diese Erfahrungen nicht nur die Gabe, das Ereignis, das Geschehnis, daß das Ich sein übliches, oft glanzloses Bewußtsein übersteigt, sondern pure Gnade: die Erfahrungswirklichkeit der Selbstmitteilung Gottes an uns in Jesus Christus. Die entscheidende Mitteilung, Manifestation, Offenbarung dieser radikalen Gnade liegt ja für den Christen eben darin, daß Gott uns kundgibt, wer wir sind und was er selbst ist in Jesus Christus. In Christus – und somit im Wort und Sakrament der Kirche

Christi – kennen und benennen wir diese allgemeine menschliche Erfahrung purer Geschenktheit als «Gnade». Indem wir diese Geschenktheit in unserem Bewußtsein wahrnehmen und annehmen, erkennen und benennen wir die Realität selbst trotz aller gegenteiligen Hinweise als schließlich gnadenhaft; wir werden inne, daß die Endwirklichkeit, mit der wir es alle zu tun haben, weder in unseren pathetischen Selbsterlösungsversuchen noch in der Tragödie des Lebens in allen ihren Gestalten besteht und auch nicht in der erschreckenden Realität der Sünde bei unseren beständigen Versuchen, uns selbst und andere zu täuschen, sondern in der harten, unnachgiebigen Wirklichkeit der reinen, grundlosen Liebe, die sich uns erschließt in Gottes Offenbarung, wer Gott ist und wer schließlich auch wir sind in Christus Jesus.

Die Gnade ist somit dieses Geschenk; sie wird am klarsten erfahren in dem, was die Christen radikalen Glauben nennen, in echter Hoffnung und in Agape-Liebe. Als pures Gnadengeschenk formt sie unsere gewöhnliche Erfahrung auf drei Hauptweisen um.

Erstens ersetzt sie «unser Herz von Stein durch ein Herz von Fleisch». Sie setzt sich an die Stelle unserer beständigen Versuchung, uns in uns selbst zu verschließen, uns zu weigern, dem «curvatus in se»-Ich den Abschied zu geben, uns gegen den Glauben und die Hoffnung zu sperren, daß wir uns vor Gott, den andern und vor uns selbst nicht erst zu rechtfertigen brauchen. Radikale Vergebung und Annahme ist uns bereits geschenkt als die pure rechtfertigende Gnade Jesu Christi.

Doch wie die katholische Tradition betont hat, ist dieser entscheidende, radikale Ersetzungsprozeß weder die End- noch die Grundwirklichkeit der umgestaltenden Macht der Gnade. Wir erfahren, daß unsere Sünde uns genommen ist, weil wir erfahren, daß Gott uns all das gibt, wonach wir uns sehnen – durch das pure Geschenk dieser Gnade. Wenn wir dieser Erfahrung in unserem Ich freien Lauf lassen, werden wir der stärkenden und erhebenden Wirklichkeit radikaler, sich selbst aufopfernder christlicher Liebe innwerden (so in den besten Momenten unseres Lebens füreinander; so vorbildhaft in denen, die wir «Heilige» und «Zeugen» nennen; so entscheidend im Kreuz Jesu Christi). Wir werden dann wohl auch innwerden, wie stärkend und das Beste aus uns herausholend die Erfahrung gegenseitiger Liebe ist (wie in den Erfahrungen echter Gemeinschaft, wirklicher Freundschaft und Vertrautheit, wirklicher Treue zu einer Person, zu einer Gruppe, einer Gemeinschaft, einer Sache).

Wenn diese Erfahrung aus irgendwelchen bewußten oder unbewußten Gründen weniger verspürt wird, so müssen wir meines Erachtens die Realität des Gebotes,

Gott und den Nächsten zu lieben, ins Auge fassen und gewahren. In Erfahrungen treuer Freundschaft, in echter Gemeinschaft, in wirklich gegenseitiger Liebe und Selbstaufopferung brauchen wir den Blick nicht auf dieses Gebot zu richten. In solchen Momenten erfahren wir – ob wir dies dann so nennen oder nicht, tut nicht viel zur Sache – in der Gabe echter, sich selbst übersteigender Liebe das pure Gnadengeschenk Gottes. Zu andern Zeiten müssen wir auf das Gebot zu lieben – den Fremden, die zerbrochene Gemeinschaft, den erschreckenden Gott unseres entsetzten Ichs, ja selbst den Feind zu lieben – achten; dieses Gebot muß in solchen Momenten in den Vordergrund unseres Bewußtseins rücken. Denn das Gebot selbst ist Gabe: wir erhalten ein Geheiß, damit wir erhoben und befähigt werden; wir können unsere wahnsinnigen Versuche, uns selbst und andere zu rechtfertigen und zu akzeptieren, aufgeben, weil wir in Jesus Christus bereits gerechtfertigt und angenommen sind. Wir brauchen unserem Ich nicht mehr die meiste Aufmerksamkeit zu widmen, weil dieses selbstische Ich bereits ersetzt worden ist durch das Geschenk der Agape-Liebe Gottes und durch die von ihr vermittelte Freiheit, auf das Liebesgebot zu hören und ihm zu entsprechen zu suchen.

Und doch braucht diese Absetzungs- und Ersetzungsbewegung der Umgestaltung gemäß der katholischen Lehrüberlieferung nicht (wie in einigen Doktrinen «forensischer Rechtfertigung») in bloß extrinseztischem Sinn verstanden zu werden. Das eigene Ich ist nämlich nicht von Grund auf böse, durch und durch verdorben, hoffnungslos gefallen, sondern nach katholischer Ansicht ist dieses Ich zwar verwundet, aber nicht – außer bei einer unwahrscheinlichen vollständigen, radikalen Hinwendung zum Bösen – ganz und gar verdorben. Kurz, nicht alle Anstrengungen des Ichs sind unbedingt selbstsüchtig. Nicht jedes Interesse an sich selbst ist bloße Selbstverherrlichung. Die Treue zu sich selbst im Streben und tätigen Verlangen nach einem besseren Ich, einer lautereren Liebe (nach dem Eros) – all dies muß nicht als schlimme Verdorbenheit, reine «Werkgerechtigkeit» verworfen werden. Jede echte Erosliebe – die Sehnsucht des Menschenherzens nach der wahren Glückseligkeit, wie Augustinus dies nannte, das natürliche Verlangen unseres Geistes und Herzens, Gott zu sehen, wovon Thomas von Aquin sprach – wird von Gottes Agape bejaht, umgeformt und bekehrt.

Der Absetzungs-Ersetzungs-Prozeß der Umformung durch Gottes Gnade in Jesus Christus richtet unsere geschwächte und verwundete, doch tatsächlich vorhandene Befähigung zu echtem Eros wieder auf und vervollkommnet die beständige, mächtige, trei-

bende Kraft der Eros-Liebe in allen ihren Formen. Denn die Agape erschließt, was Gott in Wirklichkeit ist: pure, ungeschuldete Liebe, und was wir in Wirklichkeit sind: begnadete, beschenkte, angenommene Personen, die vom Gott Jesu Christi geliebt und erhoben, befähigt, geheißt werden, einander alle zu lieben. Die beständige Umgestaltung all unserer Eros-Liebe durch Gottes Agape führt zu dem, was die Caritas eigentlich ist; die Caritas nimmt an, daß die Strebungen des Eros gegenüber der Gabe der Agape weder bedeutungslos noch schlecht sind.

Spezifischer gesprochen ist es, wie Thomas von Aquin erkannt hat, für den Christen nicht bedeutungslos, sich dem aristotelischen Modell echter Freundschaft zuzuwenden und es nicht als «heidnisch», «verdorben», «selbstsüchtig» abzulehnen, sondern es im Licht der Selbstoffenbarung Gottes in der Agape Jesu Christi umzuformen. In einer Zeit, da das aristotelische Freundschaftsmodell, Platos Modell der aufsteigenden Eros-Leiter, Dantes Modell der höfischen Liebe wohl kaum Hauptmodelle zu einem heutigen Selbstverständnis der Eros-Tradition darstellen, ist es für Christen naheliegend und gegeben, ein eigenes modernes Eros-Modell zu formulieren, das sich mit den modernen Auffassungen über echte «Intimität» trifft. Dadurch sind wir dann imstande, den Eros so zu verstehen, wie wir ihn tatsächlich erleben. Wenn wir uns an dieses Modell (oder diese Modelle) echter Intimität halten, wie wir sie in unserer Welt erleben, wie wir sie in den Wissensdisziplinen in unserer nachklassischen Kultur verstehen, in ihrem Bezug auf die klassischen Modelle für Eros-Liebe, die in unserer langen, reichen katholischen Tradition vorliegen, so steht zu hoffen, daß die modernen Verständnisse von Intimität in eine neue, aufschließende Caritas-Synthese umgeformt werden, die uns und unsere Zeitgenossen mit der gleichen Macht anspricht, mit der Augustinus, Thomas von Aquin und Dante zu ihrem Zeitalter und für ihr Zeitalter sprechen konnten.

Wenn wir unsere Kultur besehen, so können wir denn auch, glaube ich, Analogien finden zu den theologischen Identitäts-, Konfrontations- und Umformungsmodellen, die ich skizziert habe. Die weltliche Entsprechung zum theologischen Identitätsmodell ist das in der amerikanischen Kultur weit verbreitete Modell purer Selbsterfüllung. Das, was Kulturanthropologen «Kulturen der Freude» genannt haben, findet in vielen Aspekten des heutigen Verlangens nach echter Selbsterfüllung bereitwillig Annahme. Für eine Tradition, die ein Caritas-Modell annimmt, liegt kein guter theologischer Grund vor, den Zug nach Selbsterfüllung zu verwerfen. Freude, Kreativität, Ekstase (ein erfülltes Selbst) sind schließlich berechnete, berei-

chernde Anliegen des Menscheingestes. Doch wenn einzig und allein die Selbsterfüllung zum erstrebenswerten Ideal gemacht wird, so scheint der Weg zum «Neonarzissmus» oder, radikaler gesprochen, zu dem «curvatus in se»-Selbst allzunahe zu liegen.

Die weltliche Entsprechung zum Konfrontationsmodell findet sich in verschiedenen Modellen für eine «Selbstbeherrschungskultur». Einige weltliche Kritiker können über den anscheinend unbezähmbaren Drang unserer Kultur nach Selbsterfüllung so erschrocken werden, daß eine ganze Reihe von Positionen (vom gemäßigten Liberalismus des Freudianischen Kritikers Philip Rieff bis zu verschiedenen Formen eines Neo-Konservatismus) aufgetaucht ist, die nach einer neuen, weltlichen Form einer «Kultur der Selbstbeherrschung» rufen. In jeder Gesellschaft, die auch eine Zivilisation ist, muß die Notwendigkeit der Selbstdisziplin, ja selbst der Unterdrückung einzelner Wünsche nach Selbsterfüllung zugunsten des Allgemeinwohls, kurz einer vernünftigen Selbstbeherrschung, anerkannt werden. Diese Forderung gilt für unsere Kultur ebenso klar wie für jede frühere. Freud selbst traf sich mit dem Pessimismus des späten Augustinus darin, daß er betonte, zu einer «Zivilisation» bedürfte es der Disziplin, ja der Triebrepression. Eine Tradition, die die Wirklichkeit der Sünde, die Zweideutigkeit von allem, was man tut, die Notwendigkeit disziplinierter Reflexion und Unterscheidung in den Stadien des geistlichen Lebens anerkennt – kurz, die katholische theologische Tradition –, sollte nicht zögern, diese berechtigten Kritiken in eine katholische «Caritas»-Sicht einzuverleiben. Doch so wie die «Kulturen der Freude» allzuleicht zu einem «Neonarzissmus» werden können, so kann die «Kultur der Selbstbeherrschung» allzuleicht zu einer «Wiederkehr des verkrampten, verstimmten, schwächlichen Menschen» führen.

Die relativ treffendste weltliche Entsprechung zur Caritas-Umgestaltung scheint mir in dem zu liegen, was wir Modelle des Selbsterstiegs nennen könnten. Auf ähnliche Weise wie die Umgestaltungsforderungen hebt das Selbstüberschreitungsmodell im Wissen um das Verwickelte des Intellekts und das Vieldeutige des Daseins die natürlichen Forderungen nach Selbsterfüllung und Selbstbeherrschung auf («auf-heben» ist hier im doppelten Sinne gemeint; d. Übers.). Denn diese Selbstüberschreitung wahrt den Drang des Ichs nach seiner Erfüllung und das Bedürfnis des Ichs nach wirklicher Selbstzucht; es verwehrt und korrigiert die Neigungen des ersten Modells zum Narzissmus und die des zweiten Modells zu schwächlichem Ressentiment; es hebt beide auf oder formt sie um zu einem Modell, worin die wahre Selbsterfüllung und die not-

wendige Selbstbeherrschung in echter, beständiger Selbstüberschreitung zu finden sind.

Es ist kein bloßer Zufall, daß in der heutigen Theologie die meisten bedeutenden christlichen Theologen sich eines Umgestaltungsmodells nach Art des weltlichen Paradigmas der Selbstüberschreitung bedienen. In der heutigen katholischen Theologie haben z.B. Bernard Lonergan und Karl Rahner eigene Modelle der Umgestaltung und der Selbstüberschreitung entwickelt.

Wenn beispielsweise Lonergan davon spricht, daß die Theologen einer intellektuellen, moralischen und religiösen «Umkehr» bedürfen, so will er damit sagen, daß eine kognitive, moralische und religiöse Selbstüberschreitung vollzogen werden muß. Denn in der kognitiven Selbstüberschreitung geht das echte Ich bei der rigorosen kritischen Forschung, die herauszubringen sucht, wie die Sache sich verhält, und nicht, wie sie sich nach seinem Wunsche verhalten sollte, über seine eigenen Bedürfnisse, Befürchtungen, Wünsche hinweg. Dieses Ich schiebt in moralischem Selbstüberstieg die Begierde nach Befriedigung und die Ängste und Ressentiments weg zugunsten einer Welt echter Werte von dauerndem Charakter. Das gleiche Ich spricht auf die Gabe der Liebe Gottes an, die «unser Herz durchflutet» (Röm 5,5) und uns befreit, in religiöser Selbstüberschreitung uneingeschränkt zu Menschen zu werden, die Gott und den Nächsten lieben.

Merken wir uns hier, wie der Eros des Suchens, der Ruf nach dem wahren Wert in der höheren Synthese

der agapischen und erotischen Caritas-Liebe «aufgehoben» (bewahrt, doch überstiegen) werden. Das echte Streben und Verlangen jedes Ichs nach Selbsterfüllung (nach dem, was die klassischen Schriftsteller Glückseligkeit nannten) wird gewahrt und gesteigert. Das echte Bedürfnis nach Zucht in jedem Stadium (im intellektuellen, moralischen und geistlichen Ringen) wird gewahrt und gesteigert. Doch all dies wird aufgehoben in ein Modell der Selbstüberschreitung, das meines Erachtens heute den klarsten Ausdruck der katholischen Caritas-Synthese darstellt.

Das synthetische Caritas-Modell – und seine Wahrnehmung als Eros und Agape, als Gabe und Aufgabe, als Selbstüberschreitung und Umgestaltung – kann, so meine ich, als geeignetes katholisches theologisches Modell zum Nachdenken über die modernen Verständnisse der menschlichen Intimität dienen. Doch mit diesem Modell ist bloß eine ideale Form zum Nachdenken, aber noch nicht eine verwirklichte Wirklichkeit gegeben. Selbstverständlich bedarf es harter Arbeit, um die neue Form, welche die Caritas-Synthese für unsere Kultur und unser Zeitalter annehmen soll, zu verfeinern, zu berichtigen, zu verbreiten, tatsächlich zu verwirklichen. Und dies ist eine Aufgabe, die nur von den gemeinsamen Anstrengungen unserer verschiedenen Disziplinen und von unsern verschiedenen Wirklichkeitsvorstellungen geleistet werden kann.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

#### *Bibliographie*

- Anders Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, 2 Bde. (Gütersloh 1930–1937).  
 Platon, Symposion.  
 Aristoteles, Nikomachische Ethik.  
 Norman H. Snaith, Distinctive Ideas of the Old Testament (Keifeit and Columbo).  
 Victor Furnish, The Love Command in the New Testament.  
 Anders Nygren, On the Soul and Resurrection.  
 John Burnaby, Amor in St. Augustine.  
 Charles W. Kegley (Hg.), The Philosophy and Theology of Anders Nygren.  
 Martin Luther, Kommentar zum Römerbrief.  
 Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen.  
 Martin Luther, Vorlesungen über den Galaterbrief.

#### DAVID TRACY

1939 in Yonkers, Staat New York geboren; Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut; Doktorat in Theologie an der Universität Gregoriana in Rom; Professor der philosophischen Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Er veröffentlichte: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology* (1975) sowie Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften. Er ist Herausgeber des «*Journal of Religion*» und des «*Journal of the American Academy of Religion*». Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.