

ROBERT SPAEMANN

---

SCHRITTE  
ÜBER UNS  
HINAUS

*Gesammelte Reden und Aufsätze II*

KLETT-COTTA

Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

© 2011 by J. G. Cotta'sche Buchhandlung

Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Schutzumschlag: buero-jorge-schmidt.de

unter Verwendung eines Fotos von © Hanns-Gregor Nissing, 2007

Gesetzt aus der Bembo BQ von Kösel, Krugzell

Auf säure- und holzfreiem Werkdruckpapier gedruckt

und gebunden von CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISBN 978-3-608-94249-1

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

# Inhalt

---

## Sein und Gewordensein

Antinomien der Liebe .....	9
Über die Bedeutung der Worte »ist«, »existiert« und »es gibt« .....	27
Ähnlichkeit .....	50
Nähe und Ferne .....	58
Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie? .....	60
Zum Begriff des Lebens .....	82
Menschenwürde und menschliche Natur .....	93
Die Unvollendbarkeit der Entfinalisierung .....	102
Seelen .....	126
Hirnforschung und Willensfreiheit .....	146
Die Zweideutigkeit des Naturbegriffs im 18. Jahrhundert ..	165
Wirklichkeit als Anthropomorphismus .....	188
Wie konntest du tun, was du getan hast? Rede über Scham und Schamlosigkeit .....	216
Zur Frage der Notwendigkeit des Schöpferwillens Gottes	236

**Das Schöne und die Kunst**

Schönheit und Zweckmäßigkeit in der Natur .....	251
Perspektive und View from nowhere .....	267
Das Unsichtbare gestalten .....	278
Das Gezeugte, das Gemachte und das Geschaffene .....	301
Was heißt: »Die Kunst ahmt die Natur nach«? .....	321

SEIN UND  
GEWORDENSEIN

---

---

## Antinomien der Liebe

---

(2007)

»We never advance one step beyond ourselves.« Mit diesem Satz hat David Hume den Kern der modernen Weltanschauung ausgesprochen. Vielleicht wird dieser Umstand noch klarer, wenn wir den Satz von Thomas Hobbes hinzufügen, der sagt, eine Sache erkennen heiÙe »to know what we can do with it when we have it«. Bedenken wir, dass das hebräische »Jadah«, also das Wort für Erkennen, in der Bibel zum ersten Mal vorkommt, wo es heißt: »Adam erkannte sein Weib, und sie gebar ihren ersten Sohn.« Der Satz des Aristoteles *Intelligere in actu et intellectum in actu sunt idem* (wirkliches Erkennen und wirklich Erkanntes sind dasselbe) lebt auch noch von dieser Sicht: Erkennen als Einswerden mit dem Erkannten, bei welchem Einswerden das Erkannte zu sich selbst kommt.

Die cartesische Sicht ist anders. Prototyp der Erkenntnis ist die fensterlose Helle des bei sich bleibenden Subjekts, das seine Herrschaft sichert. Aber der Satz Humes sagt: Das Subjekt bleibt sowieso bei sich selbst, und alles AuÙer-sich-Sein ist Illusion. Es ist hier nicht meine Aufgabe, den logischen Widersinn dieses Satzes aufzuzeigen. Wenn er wahr wäre, dann wäre es nämlich unmöglich, dies zu wissen und es auszusprechen. Mir kommt es nur darauf an, darauf aufmerksam zu machen, dass dieser Satz den Mainstream des modernen Bewusstseins kennzeichnet. Das heißt nicht, dass die meisten Menschen so denken. Der common sense kann so nicht denken. Aber der common sense findet sich nicht mehr wieder in dem, was die offiziellen Interpreten der Wirklichkeit uns glauben machen wollen. Sie wollen uns glauben machen, dass wir nicht sind, wofür wir uns halten. Sie wol-

len uns glauben machen, dass es das nicht gibt, was wir unter Wahrheit verstehen, und das nicht, was das Wort »Liebe« meint.

Aber meint dieses Wort überhaupt etwas Eindeutiges? Ist Liebe eine *clara et distincta perceptio*? Tatsächlich gibt es doch kein Wort – außer dem Wort »Freiheit« vielleicht –, das ein solches Sammelsurium von Bedeutungen in sich vereinigt, und zwar von einander diametral entgegengesetzten Bedeutungen, wie das Wort »Liebe«. Es bezeichnet Gefühle, die Eltern ihren Kindern, Kinder ihren Eltern, Freunde ihren Freunden entgegenbringen. Aber auch und vor allem das berühmte und nie genug gerühmte Gefühl, das einen Mann und eine Frau miteinander verbindet und das in den heiligen Büchern der Juden und der Christen ebenso wie bei vielen Heiligen als Metapher zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk oder zwischen Gott und dem Frommen dient. Und dann sprechen wir von Vaterlandsliebe. Wenn einer unserer früheren Bundespräsidenten, auf seine Vaterlandsliebe angesprochen, antwortete: »Ich liebe meine Frau, nicht den Staat«, so hieß das, die Frage verdrehen. Niemand muss den Staat lieben, um seine Heimat und sein Vaterland zu lieben, und zwar bis zur Opferung des eigenen Lebens. Aber das Wort »Liebe« benutzen wir auch, um das pure sexuelle Begehren und dessen Befriedigung zu bezeichnen. Die Zweideutigkeit dieses Wortes wird hier am offenkundigsten. Denn der gleiche Akt der sexuellen Vereinigung kann als tiefster Ausdruck von Liebe erfahren werden und als pure Instrumentalisierung im Dienste des krassesten Egoismus. Aber die Sache ist in Wirklichkeit noch weit subtiler. Auch das enthusiastischste Gefühl der Liebe kann ein bloßes Mittel zur Steigerung des eigenen Lebensgefühls sein und der Andere ein Mittel, dieses Gefühl zu erleben, geliebt also nur, solange diese Droge wirkt. Und wenn ein Treueversprechen dadurch gebrochen wird, absolviert die Intensität der neuen Liebe alles, wie der alte Schlager sagt: »Kann denn Liebe Sünde sein?«

Aber hier muss ich die am Anfang gegebene Bezeichnung der Liebe als Gefühl in Frage stellen.

Einerseits scheint sie ein Gefühl zu sein. Wenn eine Frau ihren Mann fragt – oder vice versa –, ob er sie noch liebt, und er würde antworten, dass er sie liebt, aber dass er nichts für sie empfindet, dann würde die Frau – oder der Mann – das mit Recht sehr sonderbar finden. Dennoch – niemand würde sagen, er hätte heute Vormittag seine Frau nicht geliebt, weil er nämlich den ganzen Vormittag keine Zeit hatte, an sie zu denken. Der Liebende ist dadurch ein Liebender, dass er, wenn er an den geliebten Menschen denkt, mit dem Gefühl der Liebe an sie denkt. Daraus folgt, dass er gern an sie denkt, und daraus folgt, dass er oft an sie denkt und dass er gern in ihrer Nähe ist. Genau das ist es aber, was Aristoteles eine *hexis* und die Lateiner einen *habitus* nennen. In diesem Sinne ist zum Beispiel Wissen ein *habitus*. Man muss nicht immer an alles denken, was man weiß. Aber wenn man daran denkt, dann mit jener Art von Überzeugung, die man Wissen nennt. Wobei allerdings beim Wissen noch etwas hinzukommt, was überhaupt nicht als bloß mentaler Zustand beschrieben werden kann. Denn es gehört zwar zum Wissen, dass man sich in einem bestimmten mentalen Zustand befindet, das heißt, dass man überzeugt ist zu wissen. Aber diese Überzeugung kann ein Irrtum sein. Wissen liegt nur dann vor, wenn die Dinge tatsächlich so sind, wie ich denke, dass sie sind. Mit der Liebe verhält es sich anders. Ich kann mich zwar auch hier täuschen. Ich kann glauben zu lieben, während ich tatsächlich nicht liebe. Aber diese Täuschung ist nicht eine Täuschung über Tatsachen der Welt, sondern über mich selbst.

Noch in einer anderen Hinsicht unterscheidet sich der *Habitus* der Liebe von dem des Wissens. Ich weiß etwas, wenn ich das Gewusste durch Gründe einfügen kann in alles andere, was ich weiß, wenn ich es mit der Gesamtheit meiner Überzeugungen so verknüpft habe, dass es zu einem Teil meiner Identität geworden ist. Auch dann allerdings kann es sich noch um einen Irrtum handeln. Die Relation, die eine Überzeugung zum Wissen macht, also die Wahrheitsrelation, ist eine rein objektive, die den mentalen Zustand des Glaubens, dass ich weiß, gar nicht



tangiert und modifiziert. Insofern gilt hier in einem gewissen Sinn tatsächlich das Wort Humes: »We never advance one step beyond ourselves.« Aber wir möchten diesen Schritt tun. Und der mentale Zustand des Glaubens zu wissen ist der Glaube, diesen Schritt tatsächlich zu tun. Descartes hat gezeigt, dass wir diesen Glauben immer wieder in Frage stellen können, dass wir aber in einem Fall gewiss sein können, dass wir diesen Schritt wirklich getan haben, nämlich dann, wenn wir den Satz Humes denken oder aussprechen. Wir beanspruchen nämlich Realität für das »ourselves«. »Ich denke« bedeutet zugleich: »Es wird gedacht.« Das heißt: Ich denke nicht nur, dass ich denke, sondern mein Denken findet in einem Raum statt, der größer ist als mein Bewusstseinsraum und in dem mein Denken als objektive Tatsache vorkommt. Es ist die Gottesidee, die diesen Raum eröffnet. Und die Idee Gottes ist es auch, die mich glauben lässt, es gebe so etwas wie eine Wahrheitsrelation meines Denkens. Einen direkten Weg zum Anderen meiner selbst gibt es nicht, also nicht so etwas wie eine wirkliche Berührung. Und es gibt sie auch nicht für die Leibniz'sche Monade, wenn sie träumt, beim Andern zu sein. Wir alle träumen lebenslang von Gott koordinierte Träume.

Mit der Liebe scheint es sich anders zu verhalten. Was das Wort »erkennen« meint, scheint nur durch die Liebe eingelöst zu werden. *Ubi amor, ibi oculus* heißt es bei Richard von St. Viktor: »Wo Liebe ist, da ist Auge.« Ob es sich bei einem bestimmten intentionalen Zustand um Erkenntnis handelt, kann nicht durch Beobachtung dieses Zustandes entschieden werden, sondern nur durch Umstände, die diesem Zustand ganz äußerlich sind. Ob es sich um Liebe handelt, ergibt sich einzig aus der Art eines bestimmten Gemütszustandes.

Aber bedeutet das nicht, dass Liebe eben gerade nicht mit Erkenntnis und Wissen auf eine Stufe gestellt werden kann, also mit mentalen Zuständen, die sich selbst transzendieren, sondern mit mentalen Zuständen, zu deren Definition solche Transzendenz nicht gehört? *Amor oculus est* heißt es bei Richard von

St. Viktor. Aber der Volksmund sagt das Gegenteil: Liebe macht blind. Der Verliebte macht sich ein Bild von der Geliebten, das die späteren Tests der Erfahrung nicht aushält. Andererseits transzendiert personale Liebe alle Bilder, alle Qualitäten der Geliebten und geht auf die Person jenseits dieser Qualitäten. Die Qualitäten sind es, an denen sich die Liebe entzündet. Aber wenn sie einmal entzündet ist, dann lässt sie die Qualitäten hinter sich. Wer auf die Frage, warum er diesen Menschen liebt, eine Antwort geben kann, der liebt noch nicht wirklich. Der Liebende ist deshalb bereit, sich auf alle künftigen Wandlungen des geliebten Menschen einzulassen und die eigenen Wandlungen, die eigene Biografie mit der des Anderen unabänderlich, auf Gedeih und Verderb zu verknüpfen. Eine der Antinomien, über die ich sprechen möchte, liegt hier. Die Bedingungslosigkeit der Hingabe, d. h. das Versprechen der Treue, ist konstitutiv für die Liebe. Aber wieder stoßen wir auf eine Antinomie. Denn der Fall, dass das Versprechen nicht gehalten wird, ist sehr, sehr häufig. Und zwar wird es nicht gehalten, weil der Andere sich mehr geändert hat, als der Liebende es verkraftet, oder weil dem Liebenden seine Liebe abhanden kommt »wie ein Stock oder ein Hut«. Weil die Bedingungslosigkeit und die Perspektive der Unabänderlichkeit aber konstitutiv für die Liebe ist, darum erscheint es dem ehemals Liebenden im Rückblick so, als habe er eigentlich gar nicht wirklich geliebt. Und dies vor allem dann, wenn eine neue Liebe die alte ihres Glanzes beraubt. Und in der Tat: Es gehört zur katholischen Lehre von der Gottes- und Nächstenliebe, dass niemand mit Sicherheit wissen kann, ob er sie besitzt oder nicht.

Nun kann man natürlich sehr wohl wissen, ob man verliebt ist oder nicht. Es ist in dieser Glaubenslehre daher nicht von Verliebtheit die Rede, sondern von dem Habitus des *amor benevolentiae*, der wohlwollenden Liebe.

Hier stoßen wir nun auf den Kern aller Antinomien, die im Zusammenhang mit dem Begriff der Liebe auftreten. Das Wort scheint tatsächlich zwei ganz verschiedene Dinge zu bezeich-

nen, zwei Haltungen, die Aristoteles schon unterscheidet, wenn er von den drei Formen der Freundschaft spricht: jener, die um des Vergnügens willen gepflegt wird, jener um des Nutzens willen und jener deshalb, weil der Freund es wert ist, um seiner selbst willen geliebt zu werden.

Die Tradition hat dann von *amor concupiscentiae* und *amor benevolentiae* gesprochen. Das Neue Testament nennt die Freundschaft um des Freundes willen *agape, caritas* – wobei für den, der Gott in Freundschaft verbunden ist, potentiell jeder Mensch Freund ist. Auch hier allerdings schleicht sich schon wieder ein Widerspruch ein: Wenn jeder Mensch Freund ist, bräuchten wir ein neues Wort, um das Phänomen exklusiver Freundschaft zu bezeichnen, das ja im Christentum nicht verloren geht und das in der Bibel zudem das Modell abgibt für die besondere Beziehung zwischen Gott und dem Volk Gottes. Andererseits scheinen *amor concupiscentiae* und *amor benevolentiae* so entgegengesetzte Phänomene zu bezeichnen, dass es Wunder nimmt, wenn für beide das Wort Liebe gebraucht wird. Das eine muss mit dem anderen zu tun haben. Und dass sie miteinander etwas zu tun haben, ist ja wohl auch die wichtigste Botschaft in der Enzyklika Benedikts XVI. »Deus caritas est«, in der der *amor concupiscentiae* dadurch aufgewertet wird, dass er Gott selbst zugeschrieben wird: Gott erscheint bei den Propheten als eifersüchtiger Liebhaber seiner Braut, des Volkes Israel. Und in der Inkarnation begibt sich Gott sogar in die Lage dessen, der der Liebe anderer bedürftig und auf sie angewiesen ist.

Nichtsdestoweniger ist die Tradition der inneren Gegensätzlichkeit im Liebesbegriff dadurch aus dem Weg gegangen, dass sie einfach zwei Arten der Liebe unterschieden hat, ohne nach deren innerer Zusammengehörigkeit zu fragen. Friedrich von Spee unterscheidet in seinem von Leibniz hochgeschätzten »Güldenem Tugendbuch« die »begierliche Liebe« und die »Liebe der Gutwilligkeit«, die er auch Liebe der Freundschaft nennt. Mit Bezug auf Gott identifiziert er den *amor concupiscentiae* mit der Tugend der Hoffnung, ähnlich wie später Fénelon, wenn er

schreibt: »En perdant l'espérance on retrouve la paix.« Für Spee ist von Liebe im vollen Sinn eigentlich nur die Rede, wenn beide zusammenkommen. So schreibt er:

*Dass oft beide zusammen sind, nimm dieses Exempel: Ein Bräutigam liebt seine Braut mit beiden diesen Lieben, denn er liebt sie mit der Liebe der Begierlichkeit, indem er sie für sich begehret und herzlich umfängt, als welche ihm behaglich und, wie er vermeinet, sein Heil und seine Lust ist. Er liebt sie auch mit der Liebe der Gutwilligkeit oder der Freundschaft, indem er ihr auch von Herzen wohl will und ihr alles Gute wünscht und begehrt.*

*Zum anderen: Dass auch oft man etwas liebt allein mit der Liebe der Begierlichkeit und nicht mit der Liebe der Gutwilligkeit oder der Freundschaft, nimm dieses Exempel: Es liebt mancher böse Mensch ein Weibsbild nur allein mit der Liebe der Begierlichkeit; weil er sie seiner Wollust und ihrer Schönheit halben umfängt, da er doch sonst ihr nichts Gutes gönnt noch wünscht, sondern wohl leiden möchte, sie wäre wo der Pfeffer wächst, wenn er nur seiner Begierden ein Genüge hätte. Da liebt er sie dann mit der Liebe der Begierlichkeit und nicht mit der Liebe der Gutwilligkeit oder Freundschaft, da er ihr nichts Gutes gönnt. Gleich auch ich eine gute Speise, Apfel oder Rose liebe mit einer Liebe der Begierlichkeit allein, nicht aber mit einer Liebe der Gutwilligkeit oder der Freundschaft.<sup>1</sup>*

An anderer Stelle stellt er die »reine Liebe«, die reine Freundschaft ohne Begehren vor. Dazu wählt er, ähnlich wiederum wie Thomas von Aquin und wie später Fénelon, Beispiele aus dem politischen Raum. Thomas spricht von der Vaterlandsliebe, Fénelon – bezeichnenderweise – von der Liebe der Bürger zur antiken Republik, Spee von der Liebe zum Kaiser, »unserem gnädigsten Herrn Ferdinandum II, den ich nicht sonderlich liebe mit einer Liebe der Begierlichkeit, aber doch liebe ich ihn mit einer starken Liebe der Gutwilligkeit«; und diese Liebe wird dann ausgemalt als ein Beispiel uneigennütziger Liebe, denn von dem Glück des Kaisers, seinen gewonnenen Schlachten usw. hat

der Untertan keinen unmittelbaren Gewinn, und er kann sich nicht einmal am Anblick seines Triumphes ergötzen, denn der Kaiser ist weit weg.

Aber die politischen Beispiele zeigen, dass der *amor benevolentiae* ohne alles Begehren ebenfalls nicht jene vollkommene Liebe exemplifiziert, die von Person zu Person geht. Es muss einen inneren, einen konstitutiven Zusammenhang zwischen *amor concupiscentiae* und *amor benevolentiae* geben. *Philia, amor amicitiae* ist etwas anderes als die bloß zufällige Addition zweier Elemente unserer Gemütsverfassung. Eher müsste man von einer Dialektik der Liebe sprechen. Leibniz hat eine Definition der Liebe vorgeschlagen, die ihm dann später auch als geeignet erschien, den berühmten amour-pur-Streit zwischen Bossuet und Fénelon zu schlichten, eine Konkordienformel sozusagen. Die Definition lautete: *delectatio in felicitate alterius*, Freude am Glück des Anderen. In dieser Definition ist beides enthalten: erstens dass Liebe eine Gemütsverfassung des Liebenden ist, eine *delectatio*. Das widersprach Fénelons Jansenismuskritik. Die Jansenisten sprachen ja von der »delectation supérieure«. Sie hatten sich das *Trahit sua quemque voluptas* Vergils zu eigen gemacht. Ob jemand ein Kind der Gnade ist oder nicht, das zeigt sich daran, woran er seine Freude hat. Für Fénelon erweist sich das *desintéressement* der Liebe dagegen in der festen Ausrichtung des Willens auch dort, wo die Seele in der Berührung mit den göttlichen Dingen gar nichts empfindet, also im Zustand jener Trockenheit, der für die Schüler des heiligen Augustinus ein Zeichen der Verlorenheit war. Liebe hat es mit *delectatio* zu tun, darauf insistiert Leibniz. Aber der Inhalt dieser *delectatio* ist das Glück des Anderen. (Nebenbei fällt auf, dass Leibniz als Beispiel für die so definierte Liebe die Freude nennt, die jemand im Anblick eines Bildes von Raphael empfindet, auch wenn er dieses Bild weder besitzen noch irgendeinen Vorteil daraus ziehen will. »Interesseloses Wohlgefallen«, so definiert dann Kant, im Gefolge von Leibniz, das ästhetische Gefühl. Den Einwand, das Beispiel sei schlecht gewählt, Bilder könnten ja nicht glücklich sein, weist Leibniz mit

dem Hinweis darauf zurück, dass *delectatio* nur die subjektive Erlebnisform einer objektiven Vollkommenheit sei, so dass man Liebe auch definieren könne als *delectatio in perfectione alterius*, als Freude an der Vollkommenheit des Anderen. Diese aber könne eben auch einem Bild von Raphael gelten. Übrigens eine unbefriedigende Antwort. Denn personale Liebe gilt einem Jenseits aller wahrnehmbaren Qualitäten, während die Freude an dem Bild nur den Qualitäten gilt und deshalb auch kein Versprechen der Treue durch alle eventuellen Veränderungen des Bildes hindurch enthält.)

*Delectatio in felicitate alterius.* Die Definition lautet nicht *delectatio per felicitatem alterius*. Das ist entscheidend. Wenn das Ziel die eigene Freude ist und das Glück des Anderen nur ein Mittel, um solche Freude zu genießen, dann kann von Liebe nicht die Rede sein. *Delectatio in felicitate alterius*, das heißt: Die *delectatio* ist nicht ein bloßer Zustand des Subjekts, sondern sie hat einen intentionalen Gehalt, durch den sie qualifiziert wird. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, eine kleine Schrift des großen Arnauld zu lesen, die »Dissertation sur le prétendu bonheur des plaisirs des sens«. In dieser Schrift insistiert Arnauld, mitten im 18. Jahrhundert, auf dem intentionalen Charakter der Freude. Freude hat nicht nur Wirkursachen, was ja z.B. auch Psychopharmaka sein können. Freude hat einen Inhalt, durch den sie spezifisch qualifiziert wird. Die Freude an den blühenden Apfelbäumen im Mai, die Freude über das Wiedersehen mit einem lieben Menschen oder die Freude an einer bestimmten Musik haben nicht nur verschiedene Ursachen, sie sind verschiedene Freuden. Arnauld nennt den Inhalt der *delectatio* ihre *causa formalis* im Gegensatz zur *causa efficiens*. In der Sache geht es um dasselbe, wenn Thomas von Aquin die *beatitudo formalis* unterscheidet von der *beatitudo obiectiva*. Die Gottesliebe liebt Gott nicht, weil er in uns einen mentalen Zustand des Wohlbefindens bewirkt, sondern Gott ist der objektive Inhalt dieses Glücks, so dass es in der Gottesliebe nicht darum geht, Gott als Mittel zu einem ihm äußerlichen Zweck zu instrumentalisieren, sondern es geht ein-

zig um Gott selbst. Aber in dieser Selbsttranszendenz der Liebe liegt zugleich die Erfüllung des eigenen Wesens. Fénelon sah bei Bossuet eine solche Instrumentalisierung Gottes für ein im Kern endliches Glück. Er selbst beschrieb dagegen die reine Liebe als Sterben, als Tod der endlichen Natur, während Thomas geschrieben hatte, dass *von Natur* jedes Wesen Gott mehr liebt als sich selbst, so wie der Teil das Ganze mehr liebt als sich selbst. Wieder ist es die Vaterlandsliebe, die hier als Paradigma dient.

Im 17. Jahrhundert sind indessen Ontologie und Psychologie so weit auseinandergetreten, dass von der einen keine Brücke mehr zu der anderen führt. Die Akzeptanz der eigenen Verdammnis, wenn sie im Willen Gottes liegt, ist ontologisch bedeutungslos, aber sie ist ein Stadium auf dem Weg der Reinigung des Herzens von jeder egoistischen Reflexion. Die Reflexion findet in der Tat keine Unschuld, sie kann jeden Antrieb uneigennütziger Tätigkeit als von subtiler Eigenliebe motiviert entlarven. Das war ja auch Luthers Problem. Gerade im sexuellen Umgang ist das offenkundig. Die Lust des Anderen ist ein wesentlicher Teil der eigenen: *Delectatio in felicitate alterius*. Ist das Interesse an der Lust des Anderen also egoistisch? Sollte die Dame, der ich einen Blumenstrauß mitbringe, ihn mit der Bemerkung annehmen: »Wie schön, dass Sie sich die Freude gemacht haben, mir einen so schönen Strauß zu schenken«? Wir wären wohl etwas frustriert über diese Reaktion. Aber wir könnten uns natürlich rächen durch die Antwort: »Ach, wissen Sie, mich lässt es eigentlich ganz kalt, ob Sie sich freuen oder nicht. Aber ich finde es einfach richtig, also moralisch gut, einem anderen Menschen Freude zu machen, obwohl es mir selbst gar keine macht.« So können wir uns das Vergnügen subtil und gründlich verderben, das des Schenkens und das des Beschenkt-werdens.

Dass die Reflexion immer nur auf Eigenliebe, auf *amour propre* stößt und nicht auf Liebe, das hat schon La Rochefoucauld bemerkt, aber Fénelon hat den Grund dafür aufgedeckt: Die Refle-

xion selbst entspringt der Eigenliebe. Sie selbst ist es, die die Unschuld zerstört und deshalb bei ihrer Durchsuchung des eigenen Inneren immer nur auf Eigenliebe stoßen kann. »Wer eine Frau ansieht, um sie zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen«, heißt es im Evangelium. Es heißt nicht, »wer eine Frau ansieht und begehrt«, sondern »wer sie ansieht, um sie zu begehren«. Das »Um-zu« ist es, durch das die Angeschaute nicht mehr selbst Gegenstand des *amor concupiscentiae* ist, sondern das Begehren zum Zweck und der begehrte Mensch zum Mittel wird, das Begehren zu erleben. Das ist der Bruch der Ehe, und zwar auch dann, wenn es sich um die eigene Frau handelt. Unschuld hat etwas mit Unmittelbarkeit zu tun. Heinrich von Kleist hat in seinem Essay über das Marionettentheater geschildert, wie durch einen unmerklichen Schritt der Reflexion die Unschuld der Unmittelbarkeit zerstört wird. Wiederhergestellt werden kann sie nur, so schreibt Kleist, wenn »das Bewusstsein durch ein Unendliches gegangen ist«. Denn durch ein unmittelbares Anstreben kann die Unmittelbarkeit nicht zurückgewonnen werden. Im Gegenteil – wo Unmittelbarkeit, Spontaneität zur Berufungsinstanz wird, um Verletzung der Treue und Bruch eines Versprechens zu entschuldigen – »Kann denn Liebe Sünde sein?« –, da ist es schon um sie geschehen: *Corruptio optimi pessima*.

Aber der Mensch ist nun einmal ein Wesen der Reflexion, das seine anfängliche Unschuld immer schon verloren hat. Und ihre Rückgewinnung geschieht gerade nicht durch das Geltendmachen jener Spontaneität, die im Geltendmachen ja schon verloren ist, sondern im Verzicht auf alle derartigen Schliche und die schlichte Antwort: »Nein. Liebe ist nie Sünde. Aber die Verletzung eines Menschen ist es, die Verletzung der Treue ist es, und der Bruch eines Versprechens ist es.« Und die Redensart: »Ich bin eben so, und du musst mich akzeptieren, wie ich bin«, ist eine Unverschämtheit, auch wenn sie sich theologisch mit dem unsäglichen Unsinn rechtfertigt, Gott akzeptiere uns, wie wir sind. Wenn das der Fall wäre, dann gäbe es keine Verzeihung. Dem Anderen, der mir gegenüber schuldig geworden ist,



sagen: »So bist du eben«, ist das Gegenteil von Verzeihung. Verzeihen heißt, den Anderen nicht festlegen auf das, was er ist, ein Feigling, ein Lügner oder ein Verräter, sondern ihm erlauben, dieses Sosein zu distanzieren und neu anzufangen. Das zu können, ist ja das, was die Person ausmacht. Und weil die Liebe auf die Person geht, darum kann sie auf das »So bist du eben« verzichten und dem Anderen erlauben, sich von sich zu distanzieren und neu anzufangen.

Jemanden akzeptieren, wie er ist, ist die äußerste Form von Resignation. Die Botschaft Jesu beginnt nicht mit den Worten: »Gott nimmt euch, wie ihr seid«, sondern mit den Worten: »Kehrt um. Seid anders, als ihr jetzt seid.« Die Liebe gibt der geliebten Person die Möglichkeit, Person zu sein, und zwar auf eine einmalige, unverwechselbare Art Person zu sein. Und es sind die Augen des Liebenden, die diese Einzigartigkeit wahrnehmen, eine Einzigartigkeit, die mehr ist als die Kombination empirischer Qualitäten. Nicolás Gómez Dávila schreibt: »Jemanden lieben heißt den Grund verstehen, den Gott hatte, diesen Menschen zu erschaffen.« In diesem Sinn macht Liebe sehend: *Ubi amor, ibi oculus*. Sie lässt den Geliebten in einem Glanz erscheinen, den niemand sonst wahrnimmt. Und wenn der Glanz in der Alltäglichkeit zu verblassen beginnt, dann heißt das nicht, dass nun langsam die Wirklichkeit so erscheint, wie sie ist, sondern im Gegenteil. Der Liebende wird die Erinnerung an den gesehenen Glanz bewahren, wie die drei Apostel die Erinnerung an die Verklärung Christi, und er wird wissen, dass ihm damals die eigentliche Wirklichkeit gezeigt wurde, das »Ding an sich«, das, wie Kant sagt, das Ding ist, wie es dem *intellectus archetypus* erscheint. Auch der liebevolle Erzieher braucht diesen Blick, der den Grund verstehen lehrt, warum ein junger Mensch, der ihm anvertraut ist, existiert.

Aber indem ich rede, gehe ich über eine weitere Antinomie hinweg, oder eine weitere Doppeldeutigkeit im Begriff der Liebe. Das sogenannte Liebesgebot des Evangeliums erstreckt sich auf alle Menschen. Jeder Mensch ist eine *Imago Dei*, und wer