

„Du bist schön, meine Freundin ...“

Liebe als Geschenk Gottes und Zeichen des Bundes

Jörg Splett, Frankfurt

„Schön bist du, meine Freundin, ja du bist schön! Zwei Tauben sind deine Augen. – Schön bist du, Geliebter, verlockend!“ (Hld 1, 15f.) – Zwiegespräch aus dem „Lied der Lieder“, einer Sammlung erotischer Lyrik, die unter dem Namen König Salomos in die Heilige Schrift aufgenommen worden ist. Ob es sich ursprünglich um profane Liebeslieder gehandelt hat oder um kultische Texte aus dem Tammuz-Ishtar-Kreis, muß man nicht klären; denn hier spielt eins ins andere: Die Liebe zwischen Mann und Frau reicht in mythische Dimensionen und die Göttermythen feiern Tiefe und Höhe des zwischenmenschlichen Geschehens.

So meint in Griechenland Eros zugleich die menschliche Leidenschaft in ihrer übermenschlichen (Halb-)Göttlichkeit und – nach deren Bild – die Grundgewalt des kosmischen Geschehens überhaupt.

Und mag die Sammlung nur aufgrund ihrer allegorischen Auslegung auf Jahwe und Israel hin in die Bibel Aufnahme gefunden haben („allegorisch“ besagt „andersdeutend“, anders als im erstgemeinten Sinn): auf den ursprünglichen Wortsinn bleibt auch die große Tradition einer mystischen Auslegung im christlichen Altertum und Mittelalter bezogen. Um diese wörtliche Perspektive geht es jetzt auch uns.

Freude an der Schönheit

Eros als erschütternde, „um-werfende“ Freuden-Erfahrung, das ist das erste. Dem Mann geht die Schönheit der Frau auf und ihr die seine. Schön heißt, was im Anschauen gefällt, hat der Aquinate geschrieben¹; und warum gefällt es? Drei Dinge gehören zur Schönheit, antwortet Thomas: Ganzheit oder Vollkommenheit, gebotene Stimmigkeit oder Zusammenklang und schließlich *claritas*, das heißt Helle, Deutlichkeit, Aufglanz (I 39,8).

Was aber glänzt im Schönen auf? Eben sein Ganz- und Vollkommensein, und seine Stimmigkeit darin: das, was es wirklich ist und was es darin für den Sehenden bedeutet. – In der Schönheit begegnet uns also der *Glanz* beglückender *Wahrheit* des Begegnenden. Aufgang der guten Wahrheit von etwas,

¹ STh I 54 ad 1.

Aufgang von etwas in seiner erfüllenden Wahrheit: das meint Schönheit, der Eros erwidert.

Im Eros geht demnach dem Mann auf, was die Frau ist: ihre Wahrheit und ihr Einklang in sich wie ihr Zusammenklang mit ihm, der sie erblickt: fremd und vertraut zumal, Gefährtin, Ergänzung und Antwort auf die unbestimmte Frage seiner Einsamkeit: „Männin“ (Gen 2,23). Und es geht der Frau auf, was der Mann ist, wiederum in seinem Eigensein für sich wie im treffenden Einklang mit ihrer sehnsuchtsvollen Erwartung.

Solche Erfahrung bedeutet nicht bloß die Lösung vorheriger Not. Sie antwortet nicht nur auf bislang offene Fragen der Suchenden, stillt nicht einfach ihr Bedürfnis. Blicke es dabei, würde man aufatmen und wäre befriedigt. Hier aber brechen Feier und Tanz auf. Überfluß wird Ereignis, die Not wird zum Fest, das Wort zum Gesang.

Woher kommt dieser Überschuß, dieser Überschwang in der Feier des Eros? Es ließe sich denken: daher, daß der Mensch hier eben auf mehr trifft, als er zu hoffen gewagt hat. Er findet nicht einfachhin einen Partner, sondern – so kommt es den Liebenden vor – man gewinnt einen Königssohn, „ausgezeichnet vor Tausenden“ (Hld 5,10), oder eine Prinzessin wie „eine Lilie unter Disteln“ (2,2).

Doch reicht diese Erklärung nicht zu. Gewiß sehen Liebende im Geliebten den Schönsten, die Schönste vor sich. Aber der Grund ihres Entzückens liegt nicht in Qualitäten, er bezieht sich nicht auf ein *Was*, sondern gilt dem *Daß*: der Tatsache, daß dieser Schönste gerade mich meint.

Schon in der Schönheit als solcher gilt es dieses unselbstverständliche Daß zu erblicken. Sie sagt ja nicht allein Ganzheit und Symmetrie; sie sagt vor allem Glanz, das heißt: strahlenden Aufgang. Und was geht hier auf? Nicht bloß ein Antlitz, ein Mann, eine Frau in ihrer Ingestalt, sondern zugleich und dem zuvor geht dem Schauenden auf, *daß* es überhaupt „so etwas Schönes geben kann und gibt“. Das heißt: eben der Aufgang selbst geht dem Liebenden auf und reißt ihn hin.

Darum ist seine erste Antwort auch nicht etwa der Zugriff, sondern wie geschlagenes Entzücken: „Ist das denn möglich?“ Erst als zweites wagt er zu reden, zu handeln: zu antworten auf den Blitz, der ihn aus dem Auge des Schönsten getroffen.

Nun staunt er nicht mehr bloß, daß *es* so etwas Schönes gibt, sondern oben-
drein, daß *er* bzw. *sie*, der Schöne und die Schöne selbst *sich* gibt – und zwar ihm. Und Eros ist so lange in ihm lebendig, als dieses doppelte Erstaunen in ihm lebt. Goethe hat es in seinem „Hohenlied“, dem Buch Suleika, zu den Versen geformt²:

² Hamb. Ausg. 2, 64.

Ist's möglich, daß ich Liebchen dich kose,
 Vernehme der göttlichen Stimme Schall!
 Unmöglich scheint immer die Rose,
 Unbegreiflich die Nachtigall.

Eros als Gottesgabe

Auf dem Grund von Lebensschwung, Begehren, Stolz ist die Freude des Eros also erstlich Dankbarkeit. Deren Staunen bezeugt seine Echtheit – gemäß der bedenkenswerten Tagebucheintragung Theodor Haeckers: „Mißtraue jeder Freude, die nicht auch Dankbarkeit ist.“³

1. Fragt sich nun: dankbar wem? – Natürlich dem anderen, der Geliebten, die mich entzückt, weil sie schön und weil sie mein ist. Die wiederum ist voll Dankbarkeit mir gegenüber: doch was soll mir dieser Dank? Kann ich mir danken lassen dafür, daß ihre Schönheit mich hinreißt?

Man sieht: Liebende suchen *gemeinsam* einen Adressaten ihres Danks. Kann dies der „Zufall“ sein, das „Geschick“, die „Natur“? Wir stehen hier vor einer Wurzel der Religion, die nicht minder tief reicht als Gerechtigkeitsverlangen, Furcht und Sicherheitsbedürfnis, die man sonst als Ausgangspunkt des religiösen Verhaltens zu berufen pflegt. Der Mensch sucht eine Macht, bei der er sich bedanken könne.

Antoine de Saint-Exupéry läßt den Herrn der Zitadelle sagen: „Empfangen ist vor allem ein Geschenk, mit dem du dich selber hingibst. Nicht der ist geizig, der sich nicht durch Geschenke zugrunde richtet, wohl aber jener, der nicht das Leuchten seines eigenen Gesichts im Austausch gegen deine Gabe hingibt.“⁴

Fassen wir das Bisherige mit den Worten des Religionsphilosophen Bernhard Welte zusammen: „Immer ist den Liebenden das schlechthin Ungewöhnliche begegnet, das alle Geschlossenheit der Alltagswelt durchdringt, alle Sicherungsinteressen durchschlägt, jede Weltgestalt durchstrahlt bis in ihre Tiefe hinein, die Liebenden selbst aber aus allen Verfestigungen in den Ursprung wirft. Was aber vernehmen die Liebenden, vorausgesetzt, daß sie lauter in ihrer Liebe leben? In dem Liebeslied Rilkes können wir es ausgesprochen finden:

Auf welches Instrument sind wir gespannt?
 Und welcher Spieler hat uns in der Hand?
 O süßes Lied!

Die Frage des Dichters hat keine Antwort als das Schweigen, sie fällt in den Brunnen ohne Boden, ins Unaussprechliche, Unbegreifbare, Unvergleichba-

³ *Tag- und Nachtbücher. 1939–1945*, Olten 1946, die erste Notiz.

⁴ *Die Stadt in der Wüste*, Nr. 63. Ges. Schriften, München 1978, II 215.

re, dessen Ferne doch das Herz durchbohrt, durch alles direkte Ergreifen würde es und damit aber das süße Lied der Liebe selbst erniedrigt. So sind die Liebenden, sofern sie dies wesenhaft sind, einfach durch ihre Liebe fromm, und diese selbst in ihrer reinen Macht zeigt den Charakter des Heiligen.“⁵

2. Dankbarkeit als frohe Annahme einer Gabe besagt als erstes, das Geschenk sei „akzeptabel“, annehmbar, der Annahme und solchen Dankes wert. Es ist also unfromm, dem Eros mit Mißtrauen, gar mit Verachtung und selbstbewahrendem Widerwillen zu begegnen. Hier hat die christliche Tradition erhebliche Versäumnisse und schlimme Verfehlungen zu bekennen.

Zwar nötigt Gerechtigkeit zu der Frage, ob es wirklich das Christentum war, das den Eros vergiftete⁶. Waren hier nicht vielmehr das asiatische Nein zu Leib und Leben und griechische Materie-Feindschaft entscheidend im Spiel? Und waren es in der Neuzeit nicht eher das Leistungs- und Sparsamkeitsethos des Bürgertums, das zu der Reserve gegenüber der Verschwendungsmacht des Eros geführt hat? Insofern wäre nicht das Christentum die Ursache der Leibfeindlichkeit, sondern umgekehrt hätten andere Ursachen die Christenheit in diese Einstellung gebracht.

Gleichwohl, die Tatsache besteht, mit schlimmsten Folgen bis in die jüngste Vergangenheit hinein, vielleicht gar noch darüber hinaus. Und zu den Einflüssen von außen sind im Lauf der Kirchengeschichte unbestreitbar auch starke Kräfte von innen getreten, dank der bestimmenden Wirkung großer Einzelner wie insbesondere Augustins mit seiner starken Sinnlichkeit, seiner manichäischen Prägung und seinen massiven Schuldgefühlen sowie überhaupt aufgrund der führenden Rolle klösterlicher und zölibatärer Spiritualität, neben denen sich kaum eine eigenständige Laienfrömmigkeit und eine unverstellte Spiritualität erotischer wie ehelicher Liebe zu entwickeln vermochten.

Daraus erklären sich Wucht und Höhe im Gegensatz des theologischen Pendels heute: die Plädoyers für „Unbefangenheit“ im Umgang mit dem Eros gerade von seiten christlicher Theologen. Man liest zwar, „einem Laissez-faire (sei) ja wohl kaum das Wort zu reden“⁷. Das Hohelied bedeute keinen „Freibrief zum unkümmerten Ausleben der Sexualität“⁸. – Aber zugleich werden, weil sexuelle Harmonie so wichtig sei, Probeerfahrungen vor der Ehe empfohlen (Haag 40f.). Und es heißt „Filzokratie“ der Kirche mit Gesell-

⁵ *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg 1965, 135f. (*Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*). Rilkes Gedicht „Liebes-Lied“: SW, Wiesbaden 1955ff. 1 482 (Neue Gedichte I).

⁶ F. Nietzsche: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken – er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster.“ *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 168 (Krit. Stud. Ausg. 5, 102).

⁷ H. Haag, *Du hast mich verzaubert*, Einsiedeln 1980, 11 (Warum „wohl kaum“ statt eines klaren „natürlich nicht“?).

⁸ H. Gollwitzer, *Das hohe Lied der Liebe*, München 1980, 31.

schaftsmächten, daß sie „als erlaubtes Betätigungsfeld für (den Sexus nur) die von ihr kontrollierte Zweierbeziehung, genannt Ehe, anbot“ (Gollwitzer 28).

Auf solche Überreaktionen, ihrerseits wohl noch Folgen, „Spätfolgen“ bisheriger Gehemmtheit, haben wir noch später einzugehen. Nehmen wir jetzt nur auf: Sexus wie Eros, der Trieb als solcher wie das Entzücken an der Schönheit des andern, am anmutsvollen Gang der Geliebten, an Gradheit und Klarheit des Freundes, beides ist tatsächlich Gottes gute Gabe.

Ihr hat man darum nicht zuerst mit Mißtrauen und Vorbehalt zu begegnen, sondern mit Freude; mit einer Freude zudem, die erst einmal der Gabe selbst gilt – anstatt sie gleich „fromm“ auf den göttlichen Geber hin zu „über-sehen“.

So ist das Hohelied tatsächlich nicht fromm im Sakral-Sinn der Israel umgebenden Kulturen. Mag es Sakraltexte miteinbeziehen, es hat sie jedenfalls ganz „entmythologisiert“: zum reinen Lob zwischen den Liebenden und ihrer selbst. Und so ist es dem Geber recht! Denn er schenkt, um mit seiner Gabe Freude zu machen: auf daß die Beschenkten sich an seiner Gabe freuen.

3. Gleichwohl sollen sie – wie anklang – sich nicht bloß an dem freuen, *was* sie erhalten, sondern obendrein und tiefer daran, *daß* es ihnen geschenkt wird. Nicht etwa darum, weil der Geber darauf angewiesen wäre, sondern weil *sie*, weil die Empfänger erst und einzig so erfassen, *was* ihnen wirklich geschenkt worden ist. Denn das ist ja das eigentlich Gemeinte und Beglückende an einer Gabe: daß sie *Geschenk* ist.

Darum reicht das Lied der Lieder für sich genommen nicht aus, um das Glück des Eros zu fassen. Nimmt man der Liebe ihre Sakraldimension, beraubt man Eros seiner Göttlichkeit, dann kommt entweder alles in das „Allzumenschliche“ herab oder man vergöttlicht nun dafür den Menschen: den Liebenden, den Geliebten oder das Paar als Gesamt. In jedem Fall sind die Folgen antihuman. Vor ihnen bleibt eine Entgöttlichung des Eros einzig dann verschont, wenn sie im Horizont und Namen des wahren Gottes geschieht.

Eben das liegt im Hohenlied vor; denn es ist aufnotiert in Israel, das sich der Schöpfungstat Jahwes verdankt und aus dieser Herkunft sich den Göttern gegenüber frei und souverän weiß. – Es ist darum keineswegs *pure Allegorie*, wenn diese Texte in die Schrift erst dadurch gelangt sind, daß man sie auf Jahwe und sein Volk bezog. So waren sie zwar an sich nicht gemeint; aber daß sie nicht derart gemeint sein mußten, daß sie die Liebe statt sakral rein-menschlich feiern konnten: das verdanken sie eben der Geschichte, die man nun in ihnen fand: der zwischen Israel und seinem Gott.

Die Liebe zwischen Menschen, unvergöttlicht, menschlich, ist von Gott. Und sie bleibt nur menschlich, wenn sie *als* Gabe Gottes bewußt bleibt⁹.

⁹ Vgl. ausführlicher hierzu: J. Splett, *Der Mensch: Mann und Frau, Perspektiven christlicher Philosophie*, Frankfurt 1980; J. u. I. Splett, *Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie*, St. Michael 21981.

Was heißt: Gott gibt?

1. Die Liebe ist Gottes Geschenk und der Liebende selbst ist Gottes Gabe an den Menschen. Eva ist nach dem biblischen Schöpfungsbericht des Schöpfers „passendes“ Geschenk (Gen 2,20.23) an Adam, und natürlich ist dies auch umgekehrt Adam für Eva. – Gott gibt derart, dies das erste, daß er dem Menschen gibt, sich zu geben. Er gibt den Bund zwischen Menschen. Er gibt ihnen Freiheit und befreit diese Freiheit aus vereinsamender Angst um sich selbst zur freien Hingabe aneinander.

Den Menschen gibt es im Vollsinn für den Menschen einzig so, daß *er*, der Mensch, sich gibt. Solches Sichgebenkönnen und Geben aber wird seinerseits ihm gegeben. – Das haben wir bereits erwogen und darum von Dankbarkeit gesprochen. Gilt aber von dem Geben zwischen Menschen schon, daß wesentlicher als die gegebene Gabe das Geben selbst gegeben wird, dann ist dieser Sachverhalt auch für das Geben Gottes zu bedenken.

2. Auch und gerade hier gilt, daß in dem gegebenen Geschenk vor allem sein Gegebenwerden uns zuteil wird. Und in diesem Gegebenwerden das Geben des Gebers. Gibt aber der Gebende in Wahrheit, dann schenkt er in seinem Geben *sich*.

Franz von Baader hat das im 13. seiner „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik“ auf die Form gebracht: „Der Geber ist nicht die Gabe, und diese nicht jener, und doch gibt der Geber in der Gabe sich selbst, insofern er liebt, und der Empfänger empfängt den Geber in der Gabe, insofern er ihn liebt. Gebe ich in meiner Gabe dir nicht mich selber (mein Herz), so liebe ich dich nicht, und nimmst du in ihr nicht mich selber, so liebst du mich nicht.“¹⁰

Gott gibt dem Menschen also nicht bloß einen Menschen in seiner bezaubernden Schönheit, und mehr: in seiner beglückenden Zukehr. Er gibt ihm darin sich selbst.

Nikolaus von Kues hat darum in seiner Meditation „De dato Patris luminum“ (Über das Geschenk des Vaters der Lichter, nach Jak 1, 17) das Geschöpf „deus datus“ genannt, einen „geschenkten Gott“¹¹. Und was von jedem Geschöpf gesagt werden darf, trifft zuhächst auf die eigentlich „passende Gabe“ zu: auf Eva für Adam und auf ihn für sie. Der Mensch überhaupt ist, was Matthias Claudius einmal vom Kind sagt: „Gabe aller Gaben.“¹²

Erst von hier aus wird die überwältigende Macht des Eros voll verständlich, der strahlende Glanz seines Zaubers. Diesen Glanz entlarven biologische Erklärungen als Schein und Illusion, zur Übertölpelung der Individuen im Dienst

¹⁰ SW IV 189; vgl. IV, 302: „Der Begriff des Dankes oder der Erkenntlichkeit fällt mit jenem der Anerkennung der Gegenwart des Gebers in der Gabe zusammen.“

¹¹ *Philos.-Theolog. Schriften* (L. Gabriel – D. u. W. Dupré), Wien 1964–66, II 654.

¹² *Der Vater* (am Grabe): SW, München 1968, 279.

der Arterhaltung¹³; ebenso wird er von einer Psychoanalyse weg-erklärt, die ihn (juristisch gesprochen) als „Irrtum in der Person“ diagnostiziert, als die Aura einer Verwechslung, aufgrund deren der Mann in der Frau seine Mutter, die Frau im Mann ihren Vater erblickt¹⁴.

All das sei nicht bestritten; denn es hat sein Recht; doch nicht allein und ganz. Denn hinter Charme und Glamour, hinter allen Masken ist der Glanz des Eros, so wird hier vertreten, der Aufglanz der Wahrheit.

3. Diese Wahrheit ist auf dem Grund der Erfahrung von Schönheit und Liebe das Sich-Geben Gottes, seine Selbstzusage. Er gibt sich in seiner Gabe, hat es geheißsen. Aber es ist noch einmal mehr zu sagen: Indem diese Gabe hier ein Mensch ist, der sich gibt, gewinnt das Wort vom „Deus datus“ eine letzte Bedeutung: Gott gibt dem Menschen sich im Menschen so, daß er sich selbst *vom* Menschen geben läßt und derart wörtlich selber „Deus datus“ wird¹⁵.

Der Glanz der Liebe entspringt der Erfahrung, daß die Liebenden einander geben, was sie nicht besitzen. – Stimmt das übliche Wort, daß niemand geben könne, was er nicht hat, dann wäre Eros tatsächlich Betrug. Man mag dann über die Blindheit der Liebe sinnieren, ihre „Kristallisationskraft“ erörtern¹⁶; mag metaphysisch erklären, der Mensch sei eben ein Versprechen, das er nicht erfüllen könne; mag die Täuschung sogar religiös zu rechtfertigen suchen, indem man sie als Gottes Angelwurf und uns als seine Köder deutet¹⁷: es bliebe Betrug, und die Liebenden wären letztlich doch betrogene Betrüger.

Aber dieses Wort stimmt nicht (oder jedenfalls nur in genau begrenztem Sinn). Der Mensch hat, wo es Ernst wird, stets zu geben, was er nicht besitzt – und selig gedemütigt erfährt er, daß er es vermag. Sorge und Sorge bergen einander, Frage gibt der Frage Antwort, Armut und Armut schenken sich die Welt, schließlich zutiefst Mensch und Mensch sich gegenseitig ihren Gott.

Menschliche Antwort

Was gibt nun angesichts dessen der Mensch zur Antwort? Wir haben die entscheidende Bestimmung schon bedacht; das „Wohlverhalten als Beschenkter“¹⁸ heißt auf griechisch *Eu-charistia* – Fest der Dankbarkeit.

¹³ So etwa Schopenhauer in seiner Metaphysik der Geschlechtsliebe, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44.

¹⁴ Vgl. dazu etwa E. Drewermann, *Ehe – tiefenpsychologische Erkenntnisse für Dogmatik und Moraltheologie*, in: *Renovatio* 36, 1980, 53–68, 114–126.

¹⁵ Ausführlicher hierüber: J. Splett, *Deus datus. Über Trans-Immanenz als Freiheitsverhältnis*, in: *ThPh* 47, 1972, 321–340. Aufgenommen in: *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg, München ²1978, 137–165, 272–276.

¹⁶ Stendhal, *Über die Liebe*.

¹⁷ P. Claudel, *Der seidene Schuh*, 2. Tag, 14. Szene; 3. Tag, 8. Szene.

¹⁸ J. Betz, *Eucharistie*: SM 1, 1214 (auch in Herders Theolog. Taschenlexikon).

1. Dankbarkeit dem anderen und gemeinsam mit ihm dem Herrn und Geber dieses Glücks gegenüber spricht sich zuerst und vor allem im Entzücken und der Selbstvergessenheit des gegenwärtigen Augenblicks aus. Aber das Wort dieses Augenblicks sagt zugleich: „Von jetzt an für immer!“ Wie könnte es sonst „in der *Ganzheit* der leib-geistigen Begegnung“ (Gollwitzer 33) wirklich Dankbarkeit sein?

Dabei geht es in der Tat nicht um ein „neues repressives Verbot“; aber sehr wohl um „eine Bedingung, ohne die man nicht darf“ (ebd.), das heißt nämlich: ohne die das Reden von Menschlichkeit und Liebe seine Wahrheit verlöre. Um Menschlichkeit gerade und um Liebe geht es, statt etwa allein um „Ehrbarkeit“ und „Legalisierung“, wenn ich gegen Gollwitzers Exegese-Ethik Einspruch erhebe, wonach „die Bibel ... im Hohenlied zur Verbündeten aller Liebenden (werde), die für ihre Liebe keine andere Legitimation haben als ihre Liebe. Ihr ‚Rendezvous‘ ist von keiner gesellschaftlichen Legalisierung geschützt, steht nur unter der Schirmherrschaft der Liebe und muß nach gemeinsam verbrachter Nacht mit dem schmerzlichen Abschied rechnen.“¹⁹

Es wäre dann doch nicht allein das Rendezvous, das nicht geschützt wird, sondern vor allem der schwächere Partner. Und was soll eigentlich hier „Schirmherrschaft der Liebe“ heißen, von welcher Liebe ist dann die Rede, wenn man den „schmerzlichen Abschied“ derart vage, gleichsam schicksalhaft beschwört, ohne in gleicher Schärfe wie gegen Moral und kirchliche „Fitzokratie“ zu klären, wer da dem anderen diesen Schmerz und aus welchen Gründen bereitet?

Ich wende mich damit nicht – schon aus Mangel an Kompetenz – gegen die Hohelied-Exegese (obwohl auch sie nicht unstrittig ist), wohl aber gegen deren normierende Ethisierung; also dagegen, wie man derart die Bibel zum „Verbündeten“ eines poetisch verbrämten Egoismus erklärt.

Nun ist hier einmal die protestantische Allergie gegen Gesetz überhaupt in Rechnung zu stellen, und immerhin spricht Gollwitzer nicht – wie H. Haag – von sexueller Erprobung. Dessen Plädoyer verschwendet dabei auch nicht einen Gedanken an jene, die – in den Augen des testenden Partners – ihre Prüfung nicht bestehen. Geschweige denn, daß er sich der weiteren Frage stellt, wie oft man überhaupt probieren könne, ehe man liebesunfähig wird, weil man den Glauben an den Lebensernst der Liebe nicht mehr aufbringt.

Um es ganz drastisch zu sagen: mit der hier angewandten Methode zum Aufbau einer „exegetischen“ Moral ließe sich genauso begründen, man habe im Krieg niemanden zu verschonen: „Töte Männer und Frauen, Kinder und Säuglinge, Rinder und Schafe, Kamele und Esel!“ (1 Sam 15,3)²⁰

¹⁹ Gollwitzer (25) zitiert hier zu Hld 2,6 G. Gerlemann (Biblischer Kommentar, AT XVIII, Neunkirchen 1965, 120).

²⁰ Daß vor allem bei Haag das „hermeneutische Prinzip“ schlichtes Zeitempfinden zu sein scheint,

2. Doch kommen wir nach dieser leidigen Klärung zur „Unterscheidung der Geister“²¹ auf die wahre Antwort der Liebenden zurück. – Gott selbst schenkt sich, indem sie sich einander schenken und darin einander Gottes Selbstzusage sagen. Gott verbündet sich mit ihnen, indem sie aus seiner Zukehr sich miteinander verbünden.

Gott aber ist der getreue Gott, sein Wort ist nicht ja und nein, sondern das schöpferisch getreue Ja. Er hat es in seiner Schöpfung und deren Verlässlichkeit gesprochen, und er hat es endgültig bekräftigt in seinem Sohn (2 Kor 1, 19f.). In dieses Ja dürfen mit ihrer Antwort die Liebenden eintreten, um es in ihrer Freiheit mitzusprechen.

Daß Gott Liebe sei, verkündet nicht nur die christliche Botschaft. Immer wieder indes hat man diesen Satz auch umkehren wollen und die eigene Liebe als göttlich verherrlicht. Die Folgen dieser Überhebung sind uns bekannt. Und doch enthält unsere Liturgie eine Aussage, die dieser Umkehrung fast gleichkommt: „Ubi caritas et amor, ibi Deus est – Wo immer Güte ist und Liebe, da ist Gott.“ Ein herrlich großzügiger Satz, der wie mit einem Schlag den Wall von Abgrenzungen durchbricht, welche ängstliche Kleingläubigkeit meinte errichten zu müssen, und dessen „Bastionen“ man erst kürzlich zu „schleifen“ begann²².

Welcher Gehalt aber ist in diesem Satz mit „Caritas et amor“ angesprochen? Der liturgische Text begleitet am Gründonnerstag das tätige Gedächtnis der *Fußwaschung* beim Gründungsmahl der neuen Gemeinschaft. Er deutet das, was damals geschah und was die Feiernden jetzt nachvollziehen (so wie auch sonst der Mensch seinem Handeln erst durch das Wort seinen eindeutigen Sinn gibt – die *Liebeserklärung* ist kein bloßer Zusatz). Aber er wird zugleich durch das Geschehen gedeutet, das er verdeutlicht (so wie auch sonst der Mensch erst durch sein Handeln seinen Worten ihren Sinn gibt – darum läßt er es nicht bei Erklärungen bewenden).

Caritas et amor – das ist Dienst, und solcher Dienst begründet die neue Gemeinschaft. Der Stolz mag in scheinbarer Demut abwehren: „Mir nicht!“ Doch anders gibt es keine Gemeinschaft. Man muß sich die Füße waschen lassen, um so gedemütigt nun selbst zum Dienst bereit zu sein. Zum Dienst der Herrlichkeit.

erheilt auch daran, wie er mit der gleichen Selbstverständlichkeit, mit der er „biblisch“ vorehelichen Umgang und Masturbation zum „normalen Sexualverhalten“ rechnet (41), andererseits die biblische Verurteilung der Homosexualität verwirft: nicht bloß das biblische Strafrecht mit seinen grausamen Folgen, sondern die (Ab-)Wertung als solche; denn „was heterosexuell veranlagten Menschen recht ist, sollte demnach homosexuellen billig sein“ (45).

²¹ 1 Kor 12, 10; 2 Tim 4, 3 – Vgl. H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg u. a. 1964, 312–343 (503–509) (*Die Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister*).

²² H. U. v. Balthasar, *Schleifung der Bastionen*, Einsiedeln 1952 u. ö.; *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963 u. ö.

3. Herrlichkeit heißt die Herzmitte wirklicher Schönheit. Und Herrlichkeit wiederum heißt in der Sprache des Alten Testaments *Kabód*, von dem Verb *kbd* = lasten. Schönheit, das Schöne besitzt Gewicht. Freilich nicht solches, das uns niederdrückt, sondern umgekehrt: uns erhebt. In den Freiraum der Schönheit gehören darum zwar auch Übermut, Spiel, Tändeleien. Aber sie sind, wie nicht das erste, so nicht das letzte. Nicht von ungefähr wird auch das Hohelied „tod-ernst“. „Stark wie der Tod ist die Liebe, die Leidenschaft hart wie die Unterwelt.“ (Hld 8,6)

Stark muß sein, wer sich auf sie einlassen will und in ihren Dienst tritt. Wer ihr standhält, empfängt das Siegel: das Siegel des Freundes, der Freundin, das Siegel der wechselseitigen Liebe: „Leg mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel an deinen Arm.“ (ebd.) Zuletzt aber ist dieses Siegel gemäß dem Bedachten das Siegel Gottes: Zeichen seines Bundes. Und als solches bedeutet es schließlich – darf man so sagen? – das Unterpfand, ja das „Angeld“ (2 Kor 1, 22) jenes weißen Steines, der einst Bund und Liebe endgültig besiegelt. – In der Ewigkeit dieses Augenblicks hat sich dann auch die Verheißung der Schönheit erfüllt.

„Allen, die siegen, werde ich von dem verborgenen Manna geben. Ich werde jedem von ihnen einen weißen Stein geben, und auf dem Stein ist ein neuer Name geschrieben, den nur der kennt, der ihn empfängt.“ (Offb 2,17)

„Die schnelle Botin“

Begegnung mit der heiligen Elisabeth von Thüringen
anläßlich ihres 750. Todestages

Justin Lang, Freiburg

„Es ist das Recht der Boten, schnell zu sein“ sagt Mechthild von Magdeburg, die in ihrem Werk „Das fließende Licht der Gottheit“, Elisabeth von Thüringen eine „schnelle Botin“ nennt¹. Und in der Tat, schnell, sehr schnell hat die jugendliche Heilige die Wegstrecke in den vierundzwanzig Jahren ihrer Sendung auf Erden zurückgelegt. Wer ihrer Gestalt begegnet, ist ebenso erschrocken über die Kürze ihres Lebens wie über die ungeheure Distanz, die sie in dieser knapp bemessenen Frist zurücklegte. Beides zusammen gibt eine Vorstellung von der Schnelligkeit dieser Botin, die nicht nur in einem Alter ihr Leben

¹ Zitiert nach W. Nigg, *Elisabeth von Thüringen*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 46.