

Josef Pieper

Alles Glück ist Liebesglück

Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe¹

Meine Antwort auf die im Untertitel dieser Betrachtung verborgene Frage beginnt kühnlich mit der These: Alle Liebe hat nicht nur zur natürlichen Frucht die *Freude*, sondern alles menschliche Glücklichein – wonach wir unhemmbar und gar nicht notwendig «selbstisch» und daher auch durchweg unbeirrten Gewissens verlangen – ist im Grunde *Glück der Liebe*, heiße sie nun Eros oder *caritas* oder *agape*, und meine sie den Freund, die Geliebte, den Sohn, den Nächsten oder Gott selbst. «Glück der Liebe», «Liebesglück», «Glück in der Liebe» (oder gar: «Glück mit der Liebe») – das sind, wie jeder weiß, ziemlich vieldeutige und sprachgebräuchlich auch weithin verwilderte Vorstellungen, die zunächst einmal etwas zurechtgerückt werden müssen. – Natürlich reden wir jetzt nicht vom *Glückhaben* in der Liebe, von der *fortuna* also dessen, der den richtigen Partner findet. So etwas gibt es durchaus, und es ist nicht das mindeste dagegen zu sagen – wiewohl es klarerweise einen Unterschied macht, ob, was einer da sucht und findet, «die Frau fürs Leben» ist («bis daß der Tod uns scheidet») oder ob es das ist, was Harvey Cox den «Playboy-Zubehör» nennt.

Wir also sprechen jedenfalls von etwas anderem, nämlich von der wesentlichen Zuordnung, die das *Glücklichsein* und die Freude mit der Liebe verknüpft, von einer Zuordnung, die, wie sich zeigen wird, gar nicht so eindeutig ist, wie man zunächst vermutet.

Freude ist ja ihrer Natur nach etwas Zweites und Nachgeordnetes. Zwar ist es unsinnig, jemanden zu fragen, «warum» er sich freuen wolle; und so könnte man meinen, die Freude sei etwas um ihrer selbstwillen Gesuchtes – und also nicht etwas «Zweites». Augustinus sagt einmal: Wenn er, in öffentlicher Rede, die Menschen fragen würde, ob sie glücklich sein und sich freuen wollten, dann würde

1. Inwiefern unterscheidet sich Piepers hier formulierte These von der These, alle Liebe habe zur natürlichen Frucht die Freude?

2. Worin besteht die wesentliche Zuordnung, die das *Glücklichsein* und die Freude mit der Liebe verknüpft?

3. Welcher Grund spricht zugunsten der Ansicht, daß Freude nicht etwas Zweites ist?

¹ Hamburg: Katholische Akademie, 1992.

ein tausendstimmiges Ja die Antwort sein. Doch dieses Ja besagt, bei genauerem Zusehen, nicht, daß jedermann sich einfachhin und bedingungslos in dem seelischen Zustand des Sich-freuens befinden möchte. Vielmehr möchte dieser Jedermann, wenn es mit rechten Dingen zugeht, einen Grund haben, sich zu freuen. «Grund» aber heißt ratio, raison, reason und hat also mit Erkenntnis zu tun, und Erkenntnis zielt auf *Realität!* Es soll, nach jedermanns Meinung, einen Grund zur Freude geben. Ich sagte: «wenn es mit rechten Dingen zugeht». Es kann möglicherweise auch «mit unrechten Dingen zugehen» – zum Beispiel dann, wenn, anstelle eines nicht vorhandenen «Grundes», durch eine Art Manipulation eine «Ursache» zur Funktion gebracht wird, die nicht wirkliche Freude, sondern die trügerische, gerade nicht «begründete» Empfindung von Freude künstlich bewirkt – ob nun diese Ursache eine Droge ist oder die elektrische Reizung bestimmter Hirnzentren. Auf dem immer wieder einmal zitierten Londoner Symposion (1962) über die Zukunft des Menschen (Man and his future) hat der berühmte Physiologe und Nobelpreisträger Julian Huxley tatsächlich und unglaublicherweise die These vertreten, das durch solche Reizung verursachte «Glück» verdiene sehr wohl diesen Namen: Electric happiness is still happiness – womit der Bruder von Aldous Huxley offenkundig in die Rolle einer Romanfigur der «Schönen neuen Welt» geschlüpft ist.

Im Gegensatz dazu bleibe ich bis auf weiteres davon überzeugt, daß (wiederum) Augustinus den wahren Sachverhalt – und übrigens auch die Meinung des Durchschnittsmenschen – weit zutreffender wiedergibt, wenn er sagt: «Es gibt niemanden, der nicht lieber gesunden Sinnes Schmerz erliden möchte als sich im Wahnsinn freuen». Wirklich freuen kann (und will) der Mensch sich nur, wenn es einen Grund zur Freude gibt. Und dieser Grund ist also das Erste, die Freude selbst das Zweite.

Gibt es aber nicht ungezählte Gründe zur Freude? Ja! Aber sie gehen alle auf einen einzigen Nenner: daß man nämlich empfängt oder besitzt, was man liebt – und wäre dieses Empfangen und Besitzen auch nur als etwas Künftiges erhofft oder nur als etwas schon Vergangenes erinnert. Wer nichts und niemanden liebt, kann sich nicht freuen, und wenn er auch noch so verzweifelt danach verlangt (dies ist dann die Situation, in der die Versuchung zum Selbstbetrug mit den «künstlichen Paradiesen» Kraft gewinnt).

Bis hierher scheint die Zusammengehörigkeit von Liebe und Freude eine klare, unproblematische Sache zu sein. – Ich wünsche mir etwas, das ich «mag» und «liebe» – und

4. Inwiefern ist das, was Jedermann will, nicht , sich einfachhin und bedingungslos freuen?

5. Wie argumentiert Pieper dahingehend, daß Jedermann, der sich freuen will, Realität will?

6. Was steckt hinter der Unterscheidung von Freude und der Empfindung von Freude?

7. Unter welcher Bedingung geben wir dem Schmerz den Vorzug gegenüber Freude?

8. Was ist das Gemeinsame aller Gründe zur Freude?

nun bekomme ich es geschenkt; etwas, das ich mit liebevoller Anstrengung, wir nennen sie «Liebesmüh», zustande zu bringen versucht habe, gerät mir endlich (ein wissenschaftlicher Nachweis, die Züchtung einer Rosen-Neuheit, ein Gedicht). Oder da ist Helmut Gollwitzers Bericht von den beiden Kriegsgefangenen in Sibirien, die sich fragen, wann und wodurch man eigentlich glücklich sei, und die zu der Antwort gelangen: Zusammensein mit denen, die man liebt. In all diesen Beispielen ist die Verknüpfung von Liebe und Freude unmittelbar plausibel. – Auch das vielbesungene «Glück, geliebt zu werden» ist ein relativ klarer, wengleich auch ein nicht ganz «reiner» Fall – weil in die Freude darüber, von jemand anders gesagt zu bekommen: «Wie wunderbar, daß du da bist», sich möglicherweise noch mancherlei Fremdes mischt (befriedigte Eitelkeit, bestätigter Geltungsdrang – und so fort).

Wie aber ist es mit der Freude des Liebens selbst, mit der Freude, die darin liegt, zu lieben? Einerseits stimmt die Erfahrung sogleich entschieden zu: Ja, diese Freude gibt es ganz gewiß! Aber wieso kann die Freude etwas Zweites sein, nämlich die Antwort darauf, daß man etwas Geliebtes empfängt oder besitzt? Die Antwort auf diese Frage ist erstaunlich einfach: wir lieben es nämlich, zu lieben! Wir empfangen in der Tat etwas Geliebtes, *indem* wir lieben. Unser ganzes Wesen ist darauf angelegt, mit Grund sagen zu können: Wie gut, daß es das gibt; wie wunderbar, daß du da bist! Der «Grund» freilich, der einzige auch für das eigene Bewußtsein standhaltende Grund kann nichts anderes sein, als daß die Existenz jener gepriesenen Dinge oder Menschen tatsächlich «gut» und «wunderbar» *ist*. Hierin erweist sich das «Reelle» des Lebenszusammenhangs im Ganzen: daß Liebe und Freude nicht ein illusionistisches Spiel abgetrennter Emotionen oder isolierbarer physiologischer Reizungen ist, sondern der Bescheid und die Antwort auf Realität – vor allem natürlich auf das wirkliche Zueinanderpassen und Für-einander-geschaffen-sein von Menschen, die einander «gut» sind. Hier bringt sich der Geschenkcharakter der Liebe in Erinnerung, nicht nur des Geliebtwerdens, sondern auch des Liebens selbst. Und auch das Element von Dank, schon in der allerersten Regung der Liebe, wird so begreiflicher; es ist der Dank dafür, daß uns wirklich zuteil geworden ist, was wir von Natur ersehnen und lieben: etwas oder jemanden aus ganzem Herzen «gut» heißen zu können.

Man darf sich diese Einsicht, in welcher sich die Grundverfaßtheit der Schöpfung insgesamt reflektiert, nicht ins bloß Lyrische und Unverbindliche abdrängen lassen (obwohl andererseits die Goethesche Liedzeile «Glücklich al-

9. Inwiefern ist das Glück, geliebt zu werden, kein reiner Fall der Verknüpfung von Liebe und Freude?

10. Warum ist die Freude des Liebens selbst für Pieper ein Problem?

11. Was ist die Lösung zu diesem Problem?

12. Was bezeichnet Pieper als das Reelle des Lebenszusammenhangs im Ganzen?

13. Wie ist das Element des Dankes in der Liebe zu verstehen?

14. Welchen Vorbehalt hat Pieper gegenüber der Goetheschen Liedzeile «Glücklich allein/Ist die Seele, die liebt»?

lein/Ist die Seele, die liebt» unvergleichlich präzise und realistisch ist).

Wahrscheinlich bringt man sich auch hier den widerständigen Realitätskern des Sachverhalts unverstellt vor den Blick, wenn man die Kehrseite der Münze betrachtet. Die Kehrseite ist das Nichtliebenkönnen, die prinzipielle Teilnahmslosigkeit, *the despairing possibility that nothing matters*. Nicht der Haß ist das wahre Widerspiel der Liebe, sondern die verzweifelnde Gleichgültigkeit, für die nichts von Belang ist. Aus einem Amerika-Semester erinnere ich mich an den Bericht, den der Leiter des Gesundheitszentrums einer Staats-Universität veröffentlicht hat zum Thema «Sexualverhalten der Studentinnen», von denen er sagt, daß sie weithin in Promiskuität leben. Die Auskunft, die er durchweg erhalten habe, sei: *It's just too much trouble to say No*, es sei ihnen einfach zu lästig, Nein zu sagen. Das hört sich auf den ersten Blick nach unerhörter Freiheit an; dem zweiten Blick aber zeigt sich, daß diese Antwort bedeutet: *Es ist doch egal, it doesn't matter*. Wenn aber dies «egal» ist, *what then does matter*; was ist dann von Belang für Sex ohne Liebe? So hat der Bericht die Überschrift: *The roots of students' despair*, die Wurzeln studentischer Verzweiflung! Diese Haltung solch radikaler «Wurstigkeit» hat wirklich etwas zu tun mit der Geisteshaltung der Verdammten. Wenn man vom «Himmel auf Erden» hat reden können, dann vielleicht auch von der «Hölle auf Erden»! In Dostojewskis Roman von den Brüdern Karamasow sagt der Starez Sossima: «Ihr Väter und Lehrer, was ist die Hölle? Ich denke, sie ist der Schmerz darüber, daß man nicht mehr zu lieben vermag. Nur einmal wird im unendlichen Sein, außerhalb von Zeit und Raum, einem geistigen Wesen mit seinem Erscheinen auf der Erde die Möglichkeit gewährt, zu sich selbst zu sprechen: *«Ich bin, und ich liebe»*.» – Wer das zu mystisch findet oder zu theologisch, dem mag vielleicht mehr Eindruck machen, was ein aus der Emigration zurückgekehrter deutscher Schriftsteller dieser Zeit, Carl Zuckmayer, als unmittelbare Erfahrung zu berichten hat. Es ist, persönlicher formuliert, im Grunde nichts anderes als die Weisheit des russischen Mönchs. «Zweierlei Glück»; so lautet seine Konklusion, sei ihm bei der Heimkehr zuteil geworden: «das eine: helfen zu können, Not zu lindern. Das andere – vielleicht das größte und gnadenvollste, das mir in meinem ganzen Leben beschieden war: *nicht hassen zu müssen*».

Gibt es aber nicht auch «*unglückliche Liebe*»? Und ist also die zunächst so plausibel erscheinende Zuordnung von Liebe und Freude nicht doch problematisch? – Hierauf ist vorweg zu sagen, daß es das Faktum «*unglückliche Lie-*

15. Warum behandelt Pieper an dieser Stelle die Gleichgültigkeit?

16. Wie wird die Hölle in den *Brüdern Karamasow* erklärt?

17. Warum ist die Lehre des Starez Sossima über die Hölle dieselbe Lehre wie die von Carl Zuckmayer?

18. Warum stellt die Existenz von unglücklicher Liebe für Pieper ein Problem dar?

be» nicht nur gibt, sondern daß nur der Liebende, er allein, unglücklich sein kann. «Niemand sind wir ungeschützter gegen das Leiden, als wenn wir lieben», sagt Sigmund Freud; und ein amerikanischer Psychologe nennt geradezu die Liebe selbst «eine Erfahrung größerer Verwundbarkeit». Das hat man seit eh und je gewußt und ausgesprochen; es steht zu lesen in der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen: «Sine dolore non vivitur in amore», und auch in C. S. Lewis' Buch über die Liebe heißt es: «Liebe irgend etwas – und dein Herz wird ganz gewiß Qual erleiden und vielleicht zerbrechen. Willst du sichergehen, es davor zu bewahren, dann darfst du niemandem dein Herz geben, noch nicht einmal einem Tier».

Nur einem Liebenden kann es ja widerfahren, etwas Geliebtes nicht zu empfangen oder es zu verlieren; und eben das heißt: unglücklich sein – wobei auch das Nicht-Empfangen und der Verlust als etwas Gegenwärtiges erfahren oder als etwas Vergangenes erinnert oder, in der Verzweiflung, vorweggenommen sein kann. Die «Unfähigkeit zu trauern» beruht auf der Unfähigkeit zu lieben.

Das Nicht-Empfangen dessen, was wir lieben, kann sich freilich auf die unterschiedlichste Weise zutragen – nicht nur, woran man zunächst zu denken pflegt, in Gestalt der unerwiderten Liebe: der Geliebte wendet sich ab. Die Mystiker sprechen gleichfalls von diesem Schmerz: Gott schweigt; er zeigt sich nicht. Sie nennen es «Dürre» und «karge Zeit». – Aber auch wenn das geliebte Wesen auf schlimme Wege gerät und Unrecht tut, wird der Liebende notwendig unglücklich, da er ja dem Geliebten, indem er ihn liebt, wünscht, daß es ganz und gar wohl um ihn bestellt, daß er rundherum «richtig» sei, nicht bloß *happy*, sondern ein guter Mensch.

Wie also steht es? Gilt nun beides nebeneinander: Liebe und Freude gehören zusammen, aber genau ebenso Liebe und Trauer *auch* – wie Thomas es in seiner sozusagen ungerührten Sachlichkeit sagt: *ex amore procedit et gaudium et tristitia*, «aus der Liebe erwächst Freude wie Traurigkeit»? Also ein schlichtes Sowohl-Als-auch? – Nein, so einfach liegt die Sache nicht.

Erstens: Liebe ohne Schmerz und Trauer kann es durchaus geben, Liebe ohne Freude jedoch *nicht*.

Zweitens aber und vor allem: Selbst der unglücklich Liebende ist glücklicher als der Nicht-Liebende, mit dem er niemals tauschen würde – nicht nur weil ihm, rein in dem Faktum des Liebens selbst, etwas Geliebtes zuteil geworden ist, sondern weil er sogar an dem Sichabwendenden, dem Undankbaren, dem auf Abwege Geratenen, an dem also mit Schmerzen Geliebten noch immer Anteil hat und behält; weil der Liebende mit ihm auf irgendeine

19. Wie reagiert Pieper zuerst auf dieses Problem?

20. Was bedeutet es genau betrachtet, unglücklich zu sein?

21. In welchen drei zeitbedingten Weisen kann man unglücklich sein?

22. Woher kommt die Unfähigkeit zu trauern?

23. Warum leiden wir, wenn eine geliebte Person auf schlimme Wege gerät?

24. Bedeutet Liebe immer Leid?

25. Wie ist es zu erklären, daß selbst der unglücklich Liebende glücklicher als der Nicht-Liebende sei?

Weise verbunden und eins bleibt; weil selbst die unglückliche Liebe das Prinzip der Geschiedenheit, auf dem, wie es bei C. S. Lewis heißt, «die ganze Philosophie der Hölle beruht», dennoch durchbricht und so einen realen Grund zur Freude sich bewahrt, ein wenn auch nur winziges Stück «Paradies».

So begreift man es, daß nicht wenige Versuche, die Liebe zu definieren, als wesentliches Begriffselement die Freude nennen. Ich denke hier an die großartige Kennzeichnung der Liebe durch Leibniz, und zwar in einem Zusammenhang, in dem man sie kaum erwartet. Es ist sein *Codex iuris gentium diplomaticus*, worin es heißt: «Liebe bedeutet: sich freuen am Glück des anderen». Genauer freilich (da man schließlich fragen muß: wie denn nun, wenn der andere nicht glücklich ist?) – genauer formuliert Leibniz den Sachverhalt später in seinen *Nouveaux Essais*: Lieben heißt geneigt sein, sich zu freuen an der Vollkommenheit, an dem Gut oder an dem Glück des anderen. – Das trifft ganz nahe an den Kern des Phänomens und ist nicht sehr verschieden von dem Ausruf: Wie gut, daß es dich gibt! – Hundert Jahre zuvor hat Franz von Sales fast das Gleiche gesagt; seine Formulierung ist sogar noch um eine Nuance genauer: Liebe, so heißt es im *Traité de l'amour de Dieu*, sei der Akt, worin sich der Wille vereint und verbündet mit der Freude und dem Wohl von jemand anders.

Mitfreude ist, wenn man die eigene Erfahrung mit den Menschen befragt, in der Tat ein verlässlicheres Zeichen wirklicher Liebe als Mitleid; sie ist auch weit seltener.

Man braucht beileibe nicht schon dem zynischen Aphorismus des Herzogs von La Rochefoucauld zuzustimmen, wonach im Unglück unserer besten Freunde etwas sei, das uns nicht mißfällt, einem Satz immerhin, der einen im ersten Augenblick schockiert – und dann nachdenklich macht. Jedenfalls gibt er zu bedenken, daß Mitleid, weil darin mancherlei einfließen kann, das mit Liebe nichts zu tun hat, ein (wiederum) nicht so «reiner» Fall ist wie Mitfreude.

Sogar Immanuel Kant, der allem, was einer aus «Neigung», das heißt aus Freude, tut, von Grund auf mißtraut; der die Achtung vor der *Pflicht* das einzige ernste moralische Gefühl nennt; der darauf besteht, das Gute sei immer schwer und für den, genau genommen, der «Arbeitscharakter» der Maßstab allen sittlichen Wertes ist – sogar er muß, unter der Nötigung der Sache selbst, den Zusammenhang von Liebe und Freude bezeugen. Sein unnachgiebiger Hinweis auf das Tun als wahren Erweis der Liebe verdient übrigens durchaus Beachtung und Respekt; und man soll ihn nur ja nicht zu rasch als «Rigorismus» beisei-

26. Wieso durchbricht selbst die unglückliche Liebe das Prinzip der Geschiedenheit?

27. Wie kennzeichnet Leibniz die Liebe?

28. Warum ist die Formulierung von Franz von Sales genauer als die Formulierung von Leibniz?

29. In welchem Sinne ist Mitfreude besser als Mitleid?

te schieben. Im Neuen Testament finden sich gelegentlich ganz verwandte Formulierungen («Wenn ihr mich liebt, so haltet meine Gebote»: Joh. 14, 15). Wenn aber Kant von der Liebe sagt: «Den Nächsten lieben heißt: alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben» – was heißt denn dies, in der «Kritik der praktischen Vernunft» gesperrt gedruckte Wort «gerne»? Es heißt natürlich nichts anderes als: mit Freuden!

Wenn aber wirklich Liebe, Glücksverlangen, Freude so eng ineinander geschlungen sind, ist dann nicht zugegebenermaßen doch alle Liebe eine wenn auch noch so sublime Gestalt der Selbstliebe? Wie aber soll das zusammengedacht werden mit der anderen Überzeugung, die uns gleichfalls völlig selbstverständlich ist, daß die Liebe, wenn sie echt ist, niemals «das Ihre sucht»?

Um hier zu einiger Klarheit zu kommen, muß man sich das zunächst in der Tat schwer Begreifliche in die Erinnerung rufen, daß auch in den geistigen Akten des Menschen, auch in seinem Wollen also und keineswegs nur in seinem sinnlichen Begehren, das Erste immer etwas *naturhaft* Geschehendes ist, etwas folglich, worüber wir nicht verfügen, etwas, das vielmehr, über unseren Kopf hinweg und aller Freiheit der Entscheidung voraus und zuvor, bereits verfügt worden *ist*. Schwer begreiflich ist uns das deswegen, weil wir uns daran gewöhnt haben, die Begriffe «Natur» und «Geist» als einander ausschließende Begriffe zu verstehen. Nach dieser Denkgewohnheit ist, zum Beispiel, Wollen *entweder* ein geistiger Akt und folglich nicht etwas Naturhaftes; *oder* es ist ein Naturgeschehen und folglich weder ein Willensakt noch überhaupt ein geistiger Akt. Demgegenüber bestehen die großen Lehrer der Christenheit darauf, es gebe *ein* Wesen, das im völlig genauen Sinn beides zugleich ist: Geist und Natur; und dieses Wesen sei der *geschaffene Geist*.

Man muß es immer wieder einmal sagen: Was «naturhaft» geschieht, das geschieht «von Schöpfungs wegen», auf Grund der Erschaffung; und das heißt, es geschieht einerseits aus dem innersten und eigensten Impuls der Kreatur, andererseits stammt der allererste Anstoß dieses Impulses nicht aus dem Herzen dieses gleichen geschaffenen Wesens, sondern aus dem alle Dynamik in der Welt in Gang bringenden Akt der *creatio*; man könnte sagen: er stammt «von anderswoher» – wäre nicht der *Creator* uns innerlicher als wir uns selbst. Wer also den Begriff der Kreatürlichkeit konsequent realisiert und durchhält, der kommt nicht daran vorbei, zugleich zu denken, daß in der Mitte des geschaffenen Geistes und im allerfrühesten, aber innebleibenden Ursprung seines Lebensvollzuges etwas geschieht, das zwar ganz und gar sein eigener und also ein

30. Wie zeigt Pieper, daß Kants Reduktion der Nächstenliebe auf Pflicht kein Gegensatz zu seinen eigenen Auffassung ist?

31. Wieso stellt die christliche Auffassung, daß die Liebe nicht das Ihre sucht, einen Einwand gegen Piepers Position dar?

32. Wieso ist es für uns schwer zu begreifen, daß menschliche Liebe etwas Naturhaftes ist?

33. Welche zwei Aspekte hat der Zustand der Kreatürlichkeit?

geistiger Akt ist, aber dennoch zugleich ein «Geschehen von Schöpfungen wegen» und insofern ein Naturvorgang.

Von genau dieser Art aber ist das Wirken des Eros – wofern man unter Eros das Verlangen nach der vollen Existenz versteht, nach Daseinserhöhung, nach Glück und Glückseligkeit; ein Verlangen, das gar nicht außer Kurs und außer Kraft zu setzen ist und das natürlicherweise sämtliche Regungen und auch alle bewußten Entscheidungen, vor allem aber unsere liebende Zuwendung zur Welt und zu anderen Menschen beherrscht und durchwirkt. Also nochmals: «Der Mensch will die Glückseligkeit naturhaft und mit Notwendigkeit», «glücklich sein wollen ist nicht Sache freier Entscheidung». Das sind Thomas-Sätze! Die Glückseligkeit kann geradezu definiert werden als der Inbegriff all der Dinge, die «nicht zu wollen der Wille unvermögend ist».

Daß sich an diesem Punkt, gerade in bezug auf die Deutung und Wertung des Eros, die Geister scheiden, ist nicht im mindesten verwunderlich; es ist gar nichts anderes zu erwarten. Wiederum zeigt sich hier, daß aller Vorstellung von der Liebe eine Konzeption vom Menschen vorausliegt. Wer, ob ausdrücklich oder nicht, den Menschen und also auch sich selbst als ein wenigstens in seinem geistigen Leben schlechthin freies, unbedürftiges, selbstmächtiges Wesen versteht, der kann unmöglich den Gedanken vollziehen, der geistige Wille sei unfähig, die eigene Vollen- dung und Erfüllung, wofür «Glückseligkeit» nur ein anderes Wort ist, nicht zu wollen; es muß ihm fast als eine Entwürdigung des autonomen Subjekts erscheinen. Wer aber andererseits den Menschen und also auch sich selbst bis in die Tiefe der geistigen Existenz hinein als *creatura* begreift, der weiß zugleich, daß wir im Akt der Erschaffung, ohne gefragt worden zu sein, ja, ohne auch nur gefragt werden zu können, auf unser Ziel hin, wie ein Pfeil, abgeschossen worden sind und daß also in unserem Glückseligkeitsverlangen eine Schwerkraft wirkt, über die wir keine Gewalt haben, und zwar deshalb nicht, weil wir selber diese Schwerkraft *sind*.

Dennoch heißt dies nicht, der Mensch sei folglich ein «von Natur» ohnmächtiges Nichts, für das Gott als der letztlich allein Wirkende einspringen müsse. Nicht nur nämlich wächst aus dem Wurzelgrund des naturhaft Gewollten die Freiheit unserer selbsteigenen Entscheidungen, sondern auch in eben diesem naturhaften Wollen sind wir selber es, die da, aus dem Herzen unseres Herzens (sozusagen), nach Glückseligkeit verlangen, nach *unserer eigenen* Glückseligkeit, natürlich.

34. Was versteht Pieper hier unter «Eros»?

35. Wieso ist Eros ein Beispiel für die zweifache Dimension der Kreatürlichkeit?

36. Woher muß man erwarten, daß die Geister sich gerade an der Bewertung des Eros scheiden?

37. Wie drückt Pieper hier die Tatsache aus, daß wir über unser Glücksverlangen keine Gewalt haben?

38. Wieso folgt nicht aus Piepers Position, daß der Mensch ein «von Natur» ohnmächtiges Nichts ist?

Damit sind wir wieder formell bei unserem Thema. Dieses von Schöpfungen wegen in uns wirkende Verlangen nach Existenz Erfüllung ist wirklich im Grunde «Selbstliebe»! Sie ist in der Tat nicht nur die früheste, alles Weitere fundierende und ermöglichende, sondern zugleich auch die uns von innen her vertrauteste Gestalt der Liebe. – Erst wenn man dies mit Bedacht zur Kenntnis genommen hat, versteht man vielleicht ein wenig besser, wieso die Liebe, mit der wir uns selber lieben, der Maßstab sein kann für alle Liebe sonst. Zunächst klingt es, zugegeben, einigermaßen befremdlich und fast wie eine Provokation, daß an der Selbstliebe wie an einem Paradigma soll abgelesen werden können, was überhaupt Liebe ist. Wenn aber für sie die «Test»-Formel gilt: Gut, daß es dich gibt – sagen wir das, vor aller Reflexion, in bezug auf irgend jemanden sonst in der Welt mit so unbeirrter Herzhaftigkeit wie in bezug auf uns selbst, sogar dann, wenn wir uns, auf Grund kritischer Selbstprüfung, gerade durchaus nicht sonderlich liebenswert finden sollten? Die spontane Antwort auf diese Frage ist, scheint mir, so eindeutig, daß man sie gar nicht erst zu formulieren braucht. Natürlich paßt sie schlecht zu der Vorstellung, Liebe und «Selbstlosigkeit» seien einfachhin dasselbe. Und vielleicht sind wir immer ein wenig dabei, jene uns unpassend erscheinende Wahrheit zu verdrängen.

(Zur Vokabel «Selbstlosigkeit» hier eine Zwischenbemerkung. C. S. Lewis rühmt in seinen «*Screwtape Letters*» [deutsch: «Dienstanweisung an einen Unterteufel»] ironisch die Glanzleistung der «philologischen Streitkräfte» der Hölle, denen es gelungen sei, daß man sprachgebräuchlich statt von der Liebe von der «Selbstlosigkeit» rede. Wer sich «selbstlos» nennt, spricht tatsächlich allein von sich selber, während «Liebe» natürlicherweise den Bezug zu einem anderen oder zu etwas anderem impliziert.)

Andererseits liest man mit zögernder Verwunderung die unverblümten Äußerungen der Alten zu diesem Thema – etwa die Sätze aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, der sagt, «die Merkmale, durch die man den Begriff «Freundschaft» bestimmt, (seien) offenbar hergeleitet aus dem Verhalten des Menschen zu sich selbst»; und: «die höchste Gestalt der Freundschaft (gleiche) der Liebe, die man für sich selber hegt». Auch Thomas von Aquin nennt die Freundschaftslove und die Selbstliebe in einem Atem: «Der Freund wird geliebt als derjenige, für den man etwas begehrt; und auf eben diese Weise liebt der Mensch auch sich selbst». Man ist zunächst geneigt, diese Analogie so zu verstehen, als werde damit die Selbstliebe als eine Art Abbild der Freundschaft beschrieben: man liebt sich selbst so, wie man einen Freund liebt.

39. Was bedeutet Selbstliebe in unserem Leben?

40. Ist die Idee der Selbstlosigkeit eine Gegenposition zu der Position Piepers?

41. Warum ist es ein Sieg für den Teufel, wenn wir die Liebe als «Selbstlosigkeit» verstehen?

42. Was sagt Aristoteles über die Selbstliebe?

Aber es ist genau *umgekehrt* gemeint; die Freundschaft ist das Abbild, und das Urbild ist die Selbstliebe; man liebt den Freund so, wie man sich selber liebt. Das «Abgeleitete» ist die Liebe zu dem anderen; «sie geht hervor, *procedit*, aus der Ähnlichkeit mit der Liebe, die man für sich selber hegt». – Man hört so etwas, wie gesagt, zunächst mit ziemlichem Befremden, und man hat den Einwand auf der Zunge, der Mensch sei aber doch, genau genommen, nicht sein eigener Freund; wir hegen doch nicht Freundschaft für uns selbst! Sehr richtig! – sagt Thomas: «Für sich selbst hegt man nicht Freundschaft, aber etwas Größeres als Freundschaft ... Mit sich selber *ist* jedermann eins; und dies Einssein ist mehr als das Eins-*werden* mit einem anderen, auf welches die Freundschaft zielt (*unitas est potior unione*).

Wie also das Eins-sein das Ursprünglichere ist gegenüber der Einswerdung, so ist auch die Liebe, mit der einer sich selber liebt, die Urform und die Wurzel der Freundschaft, die wir für andere hegen, daß wir uns zu ihnen so verhalten wie zu uns selbst». Natürlich ist das nicht, wie etwa bei Voltaire, als zynische Demaskierung einer nur vorübergehlichen «Selbstlosigkeit» gemeint. Allerdings sind wir aufgefordert, zunächst einmal nüchtern das von Thomas fast brutal formulierte Faktum zu akzeptieren: «Jeder liebt sich selber mehr als den anderen». Das *ist* einfach so, und zwar nicht «bedauerlicherweise» (dieweil wir schwache Menschen sind), sondern auf Grund unserer *Kreatürlichkeit*, das heißt, kraft der ehernen Tatsache, daß wir im Akt der Erschaffung unhemmbar auf den Weg zu unserer eigenen Erfüllung gesetzt worden sind, zu unserer Glückseligkeit auch, zur Ausrealisierung dessen, was mit uns gemeint ist – wie es im heiligen Buche der Christenheit heißt: «Gott hat alle Dinge geschaffen, *damit* sie seien» (Weish. 1, 14). Thomas hat diesen Satz viele Male angeführt und interpretiert, worin sich schon zeigt, daß er hier, trotz des Rückgriffs auf die Nikomachische Ethik, nicht einfach als «Aristoteliker» spricht. Augustin hält genau die gleiche Auskunft bereit: «Wenn du dich selbst nicht zu lieben weißt, kannst du auch den Nächsten nicht in Wahrheit lieben». Im «Gottesstaat» heißt es, das Richtmaß, die *regula*, der Liebe zum Nächsten empfangen der Liebende von sich selber her, von seiner Liebe zu sich selbst. Natürlich beruft Augustinus sich dafür nicht auf Aristoteles, dessen Schriften ihm kaum bekannt sind, sondern auf das Neue Testament, das gleichfalls die Selbstliebe zum Maßstab deklariert für alle Liebe unter Menschen sonst: *Wie dich selbst* sollst du deinen Nächsten lieben!

Das *Realistische* dieses Gedankens findet man übrigens, unter einem ganz anderen Aspekt, gerade im angelsächsischen Schrifttum über das Thema «Liebe» gelegentlich zur Sprache gebracht. Die Selbstliebe, so wird etwa gesagt,

43. Wie sieht Thomas von Aquin das Verhältnis zwischen wahrer Freundschaft und Selbstliebe?

44. Wie begründet Thomas von Aquin die Ansicht, die Selbstliebe sei sogar größer als die Freundschaftslove?

45. Wie ist die Tatsache, daß jeder sich selber mehr als den anderen liebt, zu erklären, wenn nicht durch menschliche Schwäche oder Sünde?

46. Wie zeigt Pieper, daß Thomas bei seiner Schöpfungslehre nicht einfach als philosophisch, d. h. aristotelisch, zu kennzeichnen ist?

könne wohl auch einmal die Funktion der vernünftigen Urteilskraft übernehmen und die, angeblich oder wirklich, «selbstlose» Liebe vor einer anarchischen Selbstpreisgabe und einer sinnlosen Selbstaufopferung im Dienste enthusiastisch verehrter Idole schützen; die wahrhaft liebende Hingabe setze stets die Gewißheit voraus, daß das Selbst und seine Würde nicht wirklich bedroht seien: erst dann könne der Liebende, ohne zurückzublicken, sich frei und vorbehaltlos hingeben (Martin C. d'Arcy). – Die ganze, in der Sache selbst steckende Problematik, die sich kaum je in handliche Lösungen und Rezepte wird umsetzen lassen, kommt freilich in dieser Bemerkung gleichfalls an den Tag. Um so wichtiger ist es, möglichste Klarheit darüber zu schaffen, was mit der «Selbstliebe» als dem Maßstab für alle einem anderen Menschen und vielleicht sogar Gott selbst zugewendete Liebe sinnvollerweise gemeint sein kann. – Wie also lieben wir denn uns selbst?

Entscheidend scheint mir zu sein, daß wir, in der liebenden Bejahung unserer selbst, uns selber immer als *Person* betrachten, das heißt: als ein um seiner selbst willen existierendes Wesen. Sogar wenn wir uns selber tadeln, denken und werten wir von den eigenen, uns innerlich bewegendem Antrieben, Befürchtungen und Zielsetzungen her. Und eben dies tun wir *nicht*, wenn wir, rein begehrend, den anderen wie einen Gegenstand in den Blick nehmen, als einen bloßen Träger von Reizen, als ein Mittel zum Zweck. Auch das steht übrigens bereits bei Aristoteles, in der Nikomachischen Ethik, zu lesen. Vor allem, so heißt es da, wünscht der Mensch sich selber das Gute um seines eigenen Selbst willen. Auch wünscht man sich das Gute als dem, der man *jetzt* ist; das heißt, man sagt nicht: zuerst muß ich anders oder ein anderer werden, und dann, wenn ich es mehr «verdienne», will ich mir das Gute wünschen; nein, ich will es jetzt, so wie ich im gegenwärtigen Augenblick bin – ob ich mir nun gerade gefalle oder nicht. «Lieben» ist eben nicht dasselbe wie «sympathisch finden». C. S. Lewis bemerkt einmal, es sei ihm lange Zeit als bloße Haarspalterei erschienen, daß man die Sünde hassen, aber den Sünder lieben solle – bis daß er eines Tages entdeckt habe, daß es tatsächlich *einen* Menschen in der Welt gebe, dem gegenüber er das sein Leben lang befolgt habe, nämlich ihn selbst. – Ein anderer Gedanke der Nikomachischen Ethik hört sich zunächst vielleicht allzu selbstverständlich an: daß man, indem man sich selber liebt, gern bei sich selbst verweile, sowohl sich erinnernd wie das Zukünftige erwartend. Aber die Praxis der Übertragung dieser Selbstverständlichkeiten in das Verhältnis zum Mitmenschen ist genau so schwierig wie – eben die «Nächstenliebe» (womit jetzt noch gar nicht etwas spezifisch Christliches gemeint

47. Wieso ist die Selbstliebe nach Martin d'Arcy die Vorbedingung für die freie Hingabe?

48. Was hält Pieper für entscheidend bei der Selbstliebe?

49. Was für eine Bejahung kommt im Selbsttadel vor, die in der Liebe zu einem anderen Menschen als Mittel zum Zweck nicht vorkommt?

50. Wozu dient diese Bemerkung von C. S. Lewis in Piepers Argumentation?

51. Von welcher Übertragung ist hier die Rede?

sein soll; gemeint ist das, wodurch die Zuwendung zu einem anderen Menschen, auch zu dem Partner der im engeren Sinn erotischen Beziehung, überhaupt erst zur «Liebe» wird).

5

Zwei verschiedene Vorstellungen haben sich in unserer Erörterung, wie sich jetzt zeigt, unversehens ineinander geschoben; *erstens* Selbstliebe, Glücksverlangen, Erfüllungstreben als das naturhaft Früheste, als die Wurzel aller Liebe sonst; *zweitens* Selbstliebe als Modell und Richtmaß der Liebe zum anderen Menschen.

10

In beiderlei Hinsicht aber stellt sich die Frage: Wie kommt man aus der Liebe zu sich selbst heraus – mag sie auch noch so sehr die Wurzel sein und das Modell? Wie ist dieser Schritt zu denken? Oder ist es vielleicht weniger ein Schritt als ein Sprung – der eines Augenblicks getan werden muß, über den Abgrund hinweg, der Eros und Caritas-Agape trennt?

15

Daß eine Liebe, die «das Ihre sucht», überhaupt nicht wirkliche Liebe ist, und daß Augustinus recht hat mit seinen Sätzen: «Was nicht um seiner selbst willen geliebt wird, das wird überhaupt nicht geliebt»; und: «Wenn du liebst, dann liebe ohne Entgelt» – das weiß jedermann ganz unmittelbar. Sogar Nietzsche, der viel Witz daran wendet, den «schauderhaften Unsinn» zu entlarven, «daß die Liebe etwas ‚Unegoistisches‘ sein soll», und der die Liebe «diese feinste Besitzlust» nennt und vom Liebenden sagt, er sei «mehr Egoist als je» – selbst Nietzsche gibt zu, daß bei dem Wort «Liebe» sogar «das klügste Weib und der gemeinste Mann... an die verhältnismäßig uneigennützigsten Augenblicke ihres gesamten Lebens denken».

20

25

30

35

An genau *diesem* Punkt zeigt sich aber auch die Möglichkeit der Verknüpfung, *eine* Möglichkeit jedenfalls, sich deutlich zu machen, wie jener Schritt von der Selbstliebe zur «selbstlosen» Liebe zu denken sein könnte. Waren die «uneigennützigsten Augenblicke», an die beim Worte «Liebe» selbst der Klügste und der Gemeinste denkt, nicht zugleich auch die *glücklichsten* (*weil* es die uneigennützigsten waren)? Wenn wirklich der Eros, die Selbstliebe, im Grunde Glücksverlangen ist, dann lautet die Frage: was denn «Glück» wahrhaft besagt und worin es besteht. – Schon vorweg ist dazu zu sagen, daß auf diese Frage niemand einfachhin mit einer «positiven» Beschreibung zu antworten vermag. In diesem Punkt stimmt die platonische Auskunft völlig überein mit der des Thomas von Aquin. In Platons «Symposion» heißt es, die Seele der Liebenden verlange offenbar nach etwas anderem als dem bloßen

40

45

50

52. Was sind die zwei Vorstellungen, die sich in Piepers Erörterungen nun zusammengesamt sind?

53. Welchen Punkt meint Pieper, wenn er schreibt: «An genau *diesem* Punkt zeigt sich aber auch die Möglichkeit der Verknüpfung, *eine* Möglichkeit jedenfalls, sich deutlich zu machen, wie jener Schritt von der Selbstliebe zur «selbstlosen» Liebe zu denken sein könnte»?

54. Was hat die Frage, was «Glück» wahrhaft besagt, mit der Selbstliebe zu tun?

Geschlechtsgenuß, nach etwas, «das sie nicht auszusprechen vermag; sie ahnt nur, was sie in Wahrheit sucht, und spricht sich selber in Rätseln davon». Und Thomas: «Unter Glückseligkeit verstehen wir alle einen auf die höchste
 5 Weise vollkommenen Zustand; worin er jedoch besteht, das bleibt verborgen» – *occultum est*. – Wir wissen ferner aus eigener Erfahrung, daß wir durchweg gar nicht dadurch glücklich werden, daß wir bekommen, was auf den ersten Blick als das eigentlich Ersehnte erscheint. Hier gilt
 10 Ernst Blochs Wort von der «Melancholie der Erfüllung». Wenn es anderseits wahr ist, daß Freude und Glückseligkeit die Antwort sind auf das Zuteilwerden von etwas, das wir lieben; und wenn das Lieben, die einfache «Gut»-heißung, selber etwas Geliebtes ist, dann muß ja gleichfalls wahr
 15 sein, daß unser Glücksverlangen gerade durch solche, den *anderen* meinende Bejahung, durch «uneigennützig» Liebe also, zu stillen ist und daß, wie Goethe sagt, «eigentlich nur in der Teilnahme das wahre Glück besteht». Hier ist auch noch einmal die Definition von Leibniz in die Erinnerung
 20 zu rufen, der das Wesen der Liebe in die Mitfreude setzt; auf solche Weise, so fügt er noch hinzu, löse sich auch «ein schwieriger Knoten... (es ist der «Knoten», mit dem wir es hier zu tun haben), wie es nämlich eine interesselose Liebe, einen *amor non mercenarius*, geben könne... Denn das Glück
 25 derjenigen, an deren Förderung wir Freude haben, bildet einen Teil unseres eigenen Glückes».

Für unsere Ausgangsfrage (wie der Schritt aus der bloßen Selbstliebe in die selbstlose Liebe, die nicht das Ihre
 30 sucht, zu denken sei) bedeutet dies alles miteinander: daß *nicht* ein Abgrund die eine von der anderen trennt, jedenfalls nicht notwendigerweise; daß es im Gegenteil nahezu unmöglich werden kann, zu sagen, wo das eigene Glücksverlangen aufhört und die selbstlose Freude am Glück des
 35 anderen beginnt. Daß es hier ungezählte Möglichkeiten der Selbsttäuschung gibt, der Maskierung und der kaum durchschaubaren Fälschung, ist klar; aber das beweist nur, wie fließend die Grenzen sind zwischen Eros und Agape.

Auch wenn *agape (caritas)* ausdrücklich als etwas «Übernatürliches» verstanden wird, das heißt, als eine «Tugend»,
 40 die nicht einfachhin aus unserer eigenen, sondern aus einer uns gnadenhaft mitgeteilten göttlichen Kraft sich speist, ist sie nicht zu denken als schlechterdings getrennt von der naturhaften, auf Glück und Existenzerfüllung gerichteten Selbstliebe – vorausgesetzt allerdings, daß man *nicht*
 45 der Überzeugung ist, Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade hätten nichts miteinander zu tun. Dies scheint mir in der Tat entscheidend zu sein (und hiermit ist wohl auch ein kontroverstheologisch brisantes Thema berührt): daß der
 50 Begründer und der erste Präsident des Lutherischen Welt-

55. Wieso ist Ernst Blochs Wort von der «Melancholie der Erfüllung» in Piepers Argumentation relevant?

56. Warum steht vor der nächsten Überlegung das Wort «anderseits»?

57. Lassen sich Glücksverlangen und selbstlose Freude voneinander klar unterscheiden?

bundes, der schwedische Bischof von Lund, Anders Nygren, in der Ahnenreihe seiner Lehre von der schlechthin «selbstlosen» Agape auch den manichäisch-gnostischen Sektierer Marcion nennt, von dem sich die Kirche des zweiten Jahrhunderts klar und endgültig distanziert hat. 5 Marcion, so sagt Nygren, habe als einer der ersten Verfechter des Agape-Gedankens darauf bestanden, daß der christliche Gott «nichts mit der Schöpfung zu tun habe», denn gerade «das absolut Unmotivierte» der Agape werde 10 erst verständlich auf Grund solcher Negation «jeder Verbindung zwischen Schöpfung und Erlösung».

Nur wer, im strikten Gegensatz dazu, den alten Satz akzeptiert: *gratia supponit naturam*, die Gnade zerstört nicht 15 nur nicht die Natur (des Menschen), sondern setzt sie voraus und vollendet sie – er allein ist darauf präpariert, das Naturhafte, das heißt, das was der Mensch auf Grund von Erschaffung ist, und das im engeren Sinn Ethische *und* das «Übernatürliche» so eng miteinander verwoben zu finden, 20 daß die Nahtstelle kaum noch auszumachen ist – jedenfalls nicht, solange alle drei Impulse, der naturhafte, der sittlichfreie wie der gnadenhafte, im Einklang miteinander sind. Wenn ich mein Boot in die gleiche Richtung rudere, in die auch der Wind es treibt – wie soll ich dann unterscheiden 25 können zwischen dem, was der eigenen Anstrengung zugeschrieben ist und was dem Wind?

Ich habe vorhin das Leibnizsche Wort vom *amor mercenarius* zitiert. Unter diesem Namen «Tagelöhnerliebe», 30 womit das «Schielen» nach dem Entgelt gemeint sein soll, ist die verlangend-bedürftige Liebe, der Eros also, immer wieder einmal, mehr oder weniger summarisch, verächtlich gemacht worden. Doch haben wir es auch hier, wie nicht anders zu erwarten, mit einem einigermaßen verwickelten Sachverhalt zu tun; und wiederum ist oft genug 35 die Grenzlinie zwischen dem sinnvoll Möglichen und der Perversion in *concreto* kaum erkennbar. Augustinus hat seinem schon zitierten Wort von der zu fordernden Unentgeltlichkeit wahrer Liebe noch einen erläuternden Satz 40 hinzugefügt: «Wenn du wahrhaft liebst, dann muß dein Lohn der sein, den du liebst». Es gibt also, nach seiner Meinung, doch einen «Lohn» der Liebe? Hier ist zu bedenken, daß «Lohn» mehreres bedeuten kann. Augustinus gebraucht hier die Vokabel *merces* (*ipse sit merces, quem amas*); 45 aber es spricht einiges für die Vermutung, daß er, in seiner (vielleicht vor den Fischern von Hippos gehaltenen) Predigt diesen Ausdruck, der drastisch und manchmal mit leicht verächtlichem Beiklang den Arbeitslohn, die Bezahlung und Abgeltung bezeichnet, sozusagen in Anführungszeichen gebraucht. 50

58. Inwiefern ist Nygrens Position die Gegenposition zu der Position Piepers?

59. Wieso läßt sich das «Übernatürliche» von dem «Natürlichen» nicht klar trennen?

60. Welche Bemerkung hat Augustinus seiner Forderung der Unentgeltlichkeit wahrer Liebe hinzugefügt?

Anderswo sagt er *praemium* und nicht *merces*: *Praemium dilectionis ipse dilectus*, «der Geliebte selbst ist der Lohn». *Praemium* aber läßt sich zwar gleichfalls mit «Lohn» und «Belohnung» übersetzen; doch impliziert dies Wort, anders
 5 als *merces*, auch das Element des Nicht-Einzufordernden, den Geschenkcharakter also dessen, was einem da, als etwas freilich dennoch Intendiertes und Erhofftes zuteil wird.

Daß «käufliche Liebe», die einen Preis hat, der zu dem,
 10 was zwischen den Partnern geschieht, ohne jede Beziehung ist, mit Liebe nichts zu tun hat – darüber braucht man natürlich kein Wort zu verlieren. Wie aber ist es mit dem in der Liebe selbst gemeinten «Lohn», welcher in dem Beieinandersein der Liebenden besteht? Jeder, der liebt, will
 15 natürlicherweise diesen Lohn. Aber ist das dann selbstisches «Schielen nach dem Entgelt»? Freilich der Möglichkeiten der Sinnverfälschung, des Selbstbetrugs und auch des zynischen Mißbrauchs sind, wie schon gesagt, Legion. Sogar der im Zusammensein mit der Geliebten selbst liegende Lohn kann sinnwidrig isoliert werden, so daß eines
 20 Augenblicks die Umarmung, vielleicht unversehens, Mittel zum selbstischen Zweck wird und der «Liebende» auf einen Weg gerät, an dessen Ende die angeblich oder vermeintlich «Geliebte» gar nicht mehr als Person, sondern als
 25 Sache betrachtet wird. – Wir aber sprechen zunächst noch von dem Lohn, welcher mit der *wirklichen* Liebe selbst, und mit ihr allein, als innewohnende Frucht gegeben ist. Hier von hat, wie mir scheint, niemand so präzise gesprochen wie Bernhard von Clairvaux; und es ist vielleicht *ebenso* charakteristisch, daß seine Formulierung aus seinem Traktat über
 30 die Gottesliebe stammt, wie daß sie den Namen Gottes mit keiner Silbe erwähnt. Die Sentenz lautet so: «Jede wahre Liebe ist ohne Berechnung und hat dennoch zugleich ihren Lohn; sie kann ihren Lohn sogar nur dann empfangen,
 35 wenn sie ohne Berechnung ist... Wer in der Liebe als Lohn nur die Freude der Liebe sucht, der empfängt die Freude der Liebe. Wer aber in der Liebe etwas anderes sucht als die Liebe, der verliert die Liebe und die Freude der Liebe zugleich».

Die – nicht nur auf den ersten Blick – paradoxe Struktur, die hier mit großartiger Einfachheit beschrieben ist, kehrt in allen fundamentalen Existenzsachverhalten wieder. Es sind gerade die unentbehrlichen Güter des Lebens, die man
 40 nur so erlangt, daß sie «hinzugegeben» werden; sie werden einem gerade *nicht* zuteil, wenn man sie direkt intendiert. Eine der wichtigsten Erfahrungen der modernen Psychotherapie zum Beispiel besagt, für die Realisierung seelischer Gesundheit sei nichts so hinderlich wie die ausdrücklich oder gar ausschließlich auf das Gesundwerden oder
 50 Gesundbleiben gerichtete Intention; man muß als geistig-

61. Wie zeigt Pieper, daß der Lohngedanke in der Liebe nicht selbstisch sein muß?

62. Wie kann in der erotischen Liebe der Lohngedanke zu einer verkehrten Beziehung werden?

63. Wie hat Bernhard von Clairvaux den Lohn der wirklichen Liebe erklärt?

64. Was geschieht nicht, wenn man die fundamentalen Werte des Lebens direkt anstrebt?

sittliche Person «richtig» sein wollen: dann wird die Gesundheit «hinzugegeben».

Daß die Liebe, sofern sie wirklich Liebe ist, «nicht das Ihre sucht», bleibt als unantastbare Wahrheit bestehen.

- 5 Dennoch empfängt der Liebende, unter der Voraussetzung solcher nicht-berechnenden Selbstlosigkeit, tatsächlich «das Seine», den Lohn der Liebe. Und dieser Lohn hinwiederum kann ihm natürlich nicht gleichgültig sein. Ich versuche mir vorzustellen, mit welcher Freude an der dia-
- 10 lektischen Formulierung Augustinus, der einmal Professor der Rhetorik gewesen ist – im Anschluß an den biblischen Satz von jener besonderen Liebe, die gerade verliert, was sie zu bewahren sucht – diesen widerstrebig gefügten Sachverhalt zu Wort zu bringen versucht hat: «Liebst du deine
- 15 Seele, so ist Gefahr, daß sie zugrunde geht. Also darfst du sie nicht lieben, da du ja nicht willst, daß sie zugrunde geht. Aber indem du nicht willst, daß sie zugrunde geht, liebst du sie ja».

65. Unter welcher Bedingung empfängt die Liebe doch das Ihre?

66. Welche Lehre über Liebe wird für Pieper in diesem Zitat Augustins zum Ausdruck gebracht?