Ethik-Evangelisch
Eine Initiative des Netzwerks Ethik in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der Lehrstühle für Evangelische Ethik an den bayerischen Universitäten

Liebe (Hass), Eros, Agape

Autor

Apl. Prof. Dr. Lukas Ohly M.A. phil.



Aus Liebe können Menschen fahrlässig handeln, sogar ihre Mitmenschen missbrauchen oder ein Verbrechen begehen. Und selbst wer aus Liebe das Richtige tun will, kann sich dabei unvernünftig verhalten. Es ist nicht gesagt, dass man etwas Gutes tut, wenn man liebt. Damit steht die Liebe auf dem ethischen Prüfstand.

Dass sie im Christentum ethisch hochgeachtet wird, liegt am Doppelgebot der Liebe, das Jesus zum höchsten göttlichen Gebot erklärt, nämlich die Liebe zu Gott und zum Nächsten (Mk 12,29–31 parr.). Dadurch erhält dieses Gebot den Status eines über allem erhabenen ethischen Prinzips. Wenn Liebe zudem die größte ist (1Kor 13,13), gibt es keinen höheren Standpunkt, von dem man sie ethisch kritisieren könnte. Dennoch können sich Menschen gerade dadurch fehlerhaft verhalten, dass sie lieben. Mag man auch diese Fehler damit verzeihen, dass sie aus Liebe geschehen, ist sie jedoch nichts fraglos Gutes.

In der Regel wird das biblische, speziell neutestamentliche Verständnis der Liebe von der leidenschaftlichen oder auf Sympathie beruhenden Liebe abgegrenzt. Schon begrifflich wird hier unterschieden, wenn für die leidenschaftliche, brennende und damit auch stürmische Liebe das griechische Wort "Eros" verwendet wird, ferner für die Liebe unter Freunden "Philia", für die Liebe aus dem biblischen Doppelgebot dagegen "Agape". Maßgeblich ist "Agape" durch

das Christentum geprägt worden (vgl. Gradl 2016: 186f.). Dennoch wird seine Bedeutung im Vergleich mit der leidenschaftlichen Liebe und ihrem Gegenteil, dem leidenschaftlichen Hass, entwickelt: In der Bergpredigt zieht Jesus die Agape gegenüber einer auf Sympathie beruhenden Liebe zu Geschwistern vor (Mt 5,47), so als ob Agape ebenfalls eine Form der Sympathie sei, aber sich auf einen weiteren Personenkreis erstreckt. Ebenso wird die Feindesliebe dem Feindeshass direkt entgegengesetzt (Mt 5,43f.), so als ob sie einfach eine negative Leidenschaft positiv umdreht. Dagegen besitzt die Agape nach Paulus kaum oder gar keine Leidenschaft: "Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe ist nicht von Eifersucht erfüllt, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf" (1Kor 13,4). Es scheint daher hilfreich zu sein, nach einer Bedeutung von Agape zu suchen, die sich von einem Vergleich mit anderen Leidenschaften freimacht. Vielmehr sind leidenschaftliche Liebe, Hass und Agape in ihrer Eigenständigkeit zu würdigen.
Ebenso wie man bezweifeln kann, dass Liebe fraglos etwas Gutes ist, ist es nicht selbstverständlich, dass Hass etwas Schlechtes ist. Auffälligerweise ist er der Gegenbegriff für beide Formen der Liebe. Allerdings weicht sich dieser Gegensatz bei näherem Hinsehen auf: Die erotische Liebe kann Hass einschließen, wenn sie enttäuscht wird. Ähnliches zeigt sich bei der Agape: Zwar scheint die Nächsten- und Feindesliebe den Hass gegen den Menschen abschaffen zu wollen. Jedoch rufen Schriften des Neuen Testaments aus Liebe zum Hass gegen Dinge (Jud 23) und sogar gegen bestimmte Menschen auf (Lk 14,26; Joh 12,25). Dabei handelt es sich um den Hass gegen sich selbst und von dort her gegen die Menschen aus der eigenen Familie, aus der man selbst entstammt. Demnach meint die Agape die Ausweitung der Liebe auf einen weiten Personenkreis, schließt aber zugleich den Hass auf sich selbst ein. Hass kann Agape stören, wenn er die Ausweitung der Liebe auf einen weiten Personenkreis verhindert. Er kann sie aber auch befördern, wenn er die Widerstände bricht, die diese Ausweitung verhindern. Zwischen Liebe und Hass besteht daher biblisch kein Gegensatz, sondern eher ein Unterordnungsverhältnis: Alles soll der Agape dienen. Aber ist das ethisch gerechtfertigt?

Paulus beschreibt die Liebe (1Kor 13) in Abgrenzung von den unterschiedlichen Talenten, die Christen in der Gemeinde haben (1Kor 12). Die naheliegende Frage, welches Talent für Christen am wichtigsten ist, beantwortet Paulus mit einer Gabe, die man selbst nicht besitzt, sondern die einem nur entgegengebracht wird: Am größten ist eine Erkenntnis, die wir nicht

aus uns selbst haben, sondern von jemandem anderen. "Ich erkenne, wie ich erkannt bin" (1Kor 13,12). Diese Erkenntnis kann nur von jemandem anderen ausgehen. Wir können uns nicht selbst ansehen außer über einen Spiegel, aber dann schaut eigentlich der Spiegel uns an und nicht wir uns. Oder wir schauen uns im Spiegel so an, als wären wir unser Gegenüber. Der Blick eines anderen verändert dagegen die Selbsterkenntnis. Für Paulus ist diese Erkenntnis, erkannt zu werden, Agape. Er beschreibt sie so, dass die liebende Person dabei passiv ist (1Kor 8,3).
Nehmen wir an, ich liebe Rüdiger. Dann passiert nach Paulus Folgendes:

1. Ich, die liebende Person, werde erkannt: Rüdiger erkennt mich.
2. Meine Aktivität besteht darin zu lieben, wie ich von Rüdiger erkannt werde. Das setzt voraus, dass ich auch erkenne, wie ich von Rüdiger erkannt werde. Ich kann auch erst lieben, seitdem ich bereits von Rüdiger erkannt worden bin.
3. Meine Liebe ist verbunden mit einem Wohlgefallen daran, wie ich erkannt worden bin (1Kor 13,6).

Agape ist zwar mit Gefühlen verbunden, ist aber nicht selbst ein Gefühl. Vielmehr beschreibt sie einen Prozess, der sich zwischen Menschen ereignet und sie aneinander bindet.
Damit entfällt der Einwand, dass man Liebe nicht gebieten könne (vgl. Härle 2011: 183). Gefühle lassen sich zwar nicht erzwingen, aber Liebe ist nicht nur ein Gefühl, sondern nur mit Gefühlen verbunden. Besser lässt sich Liebe als Bindung verstehen. Und Bindung enthält von sich aus einen gebietenden Charakter: Wenn ich an Rüdiger gebunden bin, kann ich nicht mehr tun, was ich will, sondern achte in meinem Verhalten darauf, dass ich der Bindung zu Rüdiger gerecht werde. Meine Bindung geht von Rüdiger aus und macht mein Wohlgefallen zu einem Begleitumstand. Wenn ich Rüdiger aus Nächstenliebe helfe, tue ich dies letztendlich nicht, weil ich dabei ein Wohlgefallen empfinde, sondern um der Situation willen, die meine Nächstenliebe zu Rüdiger erfordert (vgl. Fischer 2012: 213f.).
Im Gegensatz zur Agape, die ihr Zentrum beim Anderen und damit außerhalb der liebenden Person hat, wird die erotische Liebe oft als selbstbezogen kritisiert (Werner 2016: 94; Härle 2011: 182): Dann liebe ich Kirsten, weil ich von ihr angezogen bin, ihre Attraktivität genieße und gerne Zeit mit ihr verbringe. Noch stärker wird Verliebtheit als defizitäre Liebe beschrieben (Herms 1999: 130; 2017: 1865ff.): Jetzt berauscht mich Kirsten so sehr, dass ich

nicht merke, was ihr guttut, sondern mich vor allem von ihr begeistern lassen will. In dieser Kritik werden jedoch die Gefühle der erotischen Liebe überschätzt und zugleich ihre Bindungskraft unterschätzt. Zum einen wird übersehen, dass auch die Agape einen Selbstbezug enthält ("Liebe deinen Nächsten wie dich selbst"). Zum anderen erzeugt auch die erotische und enttäuschte Liebe bleibende Verbundenheit (vgl. Herms 2017: 1867). Zwar werden nach einer Trennung die Pflichten füreinander unbestimmter, flammen aber zu bestimmten Ereignissen wieder auf. So kann es mir unerwartet nahegehen, wenn meine Ex-Partnerin eine neue Beziehung aufbaut, ein Kind bekommt oder auch schwer erkrankt. Diese plötzliche Nähe zur getrennten Person kann auch dann auftreten, wenn wir damals die Partnerschaft im Einvernehmen gelöst hatten (vgl. Ohly 2016: 65).
Was im Allgemeinen "platonische Liebe" genannt wird, nämlich ein intensives Begehren des Anderen, ohne dabei ein sexuelles Bedürfnis zu entwickeln, steht in fundamentalem Widerspruch zu Platon selbst. Der griechische Philosoph der Antike sah in der Begierde vielmehr den Ansporn, das Schöne zu suchen. Liebe sei ein gottgewirkter "Wahnsinn" (ebd. 249D) voller ungestillter Sehnsucht nach dem Schönen (ebd. 251E). Platonische Liebe ist durch und durch erotische Liebe.
Eine Unterscheidung zwischen Agape und Eros sollte nicht mit einer Abwertung der erotischen Liebe verbunden werden. Eine solche Abwertung stellt eine Rangfolge auf, als seien beide Formen im Grunde ähnlich, nur nicht ebenso gut. Eine Abwertung der erotischen Liebe verbietet sich schon deshalb, weil sich beide Formen theologisch deuten lassen.

1. Sowohl der Eros als auch die Agape treffen mich, sie sind für mich ein Widerfahrnis. Ich kann nichts dafür, dass ich Kirsten attraktiv finde oder davon überrascht bin, wie ich von Rüdiger erkannt bin.
2. Beide Widerfahrnisse sind an Menschen gebunden, die sich mir zu erkennen geben (vgl. Mayer 2016: 111); und in beiden Fällen können es diese Menschen nicht "machen", dass sie geliebt werden. Auch Kirsten kann nichts dafür, dass sie von mir geliebt wird. Ich muss nicht lieben, wie sie mich erkannt hat. Und sie kann sich so schön machen, wie sie will, und ich kann trotzdem nicht garantieren, dass ich ihr verfalle. Meine Liebe bleibt uns beiden unverfügbar.
3. Und schließlich erzeugen beide Liebesformen bleibende Bindungen, die sogar über die konkrete Beziehung und über den Tod eines Partners hinausgehen.

Ob Liebe etwas ethisch Gutes ist, bemessen beide Formen an ihren jeweiligen Bindungen. Die Liebesformen bestimmen also für sich selbst, was das ethisch Gute ist. Wenn ich in Kirsten verliebt bin, kann und möchte ich nicht ohne sie leben. Gut ist von diesem Standpunkt aus, was dazu dient, dass unsere Beziehung erhalten bleibt. Ich liebe dich, heißt: Du wirst nicht sterben (vgl. Marcel 1949: 205). Wenn ich dagegen meinen Nächsten Rüdiger liebe und erkenne, wie ich erkannt bin, werde ich mich daran orientieren, was Rüdiger von mir erkennt. Egoistische Verhaltensweisen werde ich dann als Rückschritt empfinden, weil sie mir den Blick in die Erkenntnis Rüdigers verstellen.
Beide Liebesformen können sich vertragen, aber in manchen Situationen auch in Konflikt miteinander geraten: Ich kann Kirsten so sehr bevorzugen, dass andere Personen darunter leiden oder vernachlässigt werden. Umgekehrt könnten sich Kirsten und ich voneinander entfremden, weil wir uns so sehr für Hilfsbedürftige einsetzen, dass wir keine gemeinsame Zeit füreinander haben. Solche Konflikte lassen sich nur so lösen, dass man zur Diskussion stellt, ob Liebe etwas Gutes ist. Es hilft also nicht, so zu tun, als sei Liebe die Lösung. Manchmal ist sie auch das Problem.
Dabei ist es keine ethische Lösung, selbstverständlich zu unterstellen, dass Agape grundsätzlich besser ist als die erotische Liebe. Wer das selbstverständlich findet, kann diese Position auch nicht ethisch rechtfertigen: Das Selbstverständliche bedarf keiner Begründung. Dasselbe trifft zu, wenn man die Agape deshalb am besten findet, weil in der Bibel behauptet wird, dass sie die größte und das Gebot zur Agape das höchste sei. Denn ob die Bibel recht hat, kann sich nicht daran bemessen, dass die Bibel sagt, dass sie recht hat.
Eine ethische Entscheidung, was in Konflikten zwischen Agape und Eros zu tun ist, wird berücksichtigen, dass beide Liebesformen einen theologischen Charakter tragen, der sich mit Widerfahrnis, Unverfügbarkeit der Liebe und bleibender Bindung beschreiben lässt (vgl. Ohly 2016: 336). Wenn in bestimmten Situationen ein Konflikt zwischen beiden Liebesformen auftritt, kann die Lösung nicht unterhalb dieser drei Momente gefunden werden. Vielmehr muss die Lösung selbst eine Bindungskraft erzeugen, die dabei achtsam mit dem Widerfahrnis und der Unverfügbarkeit beider Liebesformen umgeht.

Die gegenwärtigen Debatten um Liebe werden interdisziplinär geführt, ohne dass sie alle ethisch einen Ertrag bringen. Vielmehr ist die Ethik selbst nur eine Disziplin, sich mit dem Thema zu befassen. Dabei fällt jedoch auf, dass die Agape kein interdisziplinäres Thema ist, sondern an die Theologie zurückfällt. Offenbar sehen andere Wissenschaften in ihr kein Phänomen. Vielmehr wird sie in Aspekte unter den Wissenschaften aufgeteilt, etwa in Empathie- (vgl. Klein 2010: 168ff.) und Altruismusforschung (vgl. Dawkins 2014: 519).
Mit der wissenschaftlichen Entzauberung der Liebe gerät zudem der Widerfahrenscharakter der Liebe aus dem Blickfeld. Auch die bleibende Bindung unter Partnern, selbst nach einer Trennung, wird allenfalls in der (pastoral-)psychologischen Trauer- (vgl. Wagner-Rau 2005: 453ff.) oder Traumaforschung (vgl. Müller-Lange 2001: 77) erfasst, selten jedoch ethisch ausgewertet. Selbst die römisch-katholische Moraltheologie öffnet sich vorsichtig für eine Liberalisierung von Paartrennungen und verliert dabei den Fokus auf Bleibendes (vgl. Demmer 2014: 116). Im interdisziplinären Diskurs wird Liebe auf Gehalte reduziert, wobei nur fraglich zu sein scheint, welche Gehalte relevant sind.
So zeigen sich folgende Trends: Humanwissenschaftlich wird einer Naturalisierung der Liebe Vorschub geleistet, psychologisch einer Pathologisierung, soziologisch einer Konstruktivierung, ethisch einer Liberalisierung. Die evangelische Theologie folgt diesen Trends weitgehend, ohne ihre eigenen Kategorien selbstbewusst ins Spiel zu bringen. Eine Ausnahme bildet E. Herms, der jedoch seine theologischen Kategorien in anwendungsethischen Überidentifizierungen verspielt (zur Kritik vgl. Ohly 2018: 129).

a. Naturalisierung der Liebe

Für das Verliebtsein lassen sich Hormone identifizieren: Dopamin steigert Glücksgefühle, während der herabgesetzte Serotonin-Haushalt den verliebten Menschen unausgeglichen und empfindlich macht (vgl. Marazziti/Akiskal/Rossi u.a. 1999: 741ff.). Beide Hormone führen zu Realitätsverzerrungen und sowohl zu einer höheren Risikobereitschaft, um die geliebte Person für sich zu gewinnen, als auch zu einer übertriebenen Getroffenheit, wenn ungeplante Zurückweisungen eintreten. Für eine anhaltende Bindungsbereitschaft wiederum sind bei Männern vor allem das Hormon Vasopressin und bei Frauen Oxytozin ausschlaggebend (vgl. Bartels 2016: 404f.). Sogar die Manipulation von Bindungsbereitschaft lässt sich mit diesen

Hormonen erreichen (ebd. 406). Körpergerüche spielen eine unbewusste Rolle bei der Partnerwahl: Menschen, die gleich riechen, werden sich eher unsympathisch finden als Menschen, die einen anderen Körpergeruch haben.
Während diese naturalistischen Beschreibungen eine Korrelation zwischen biochemischen Substanzen und menschlichem Liebesverhalten herstellen können, bleibt doch offen, in welchem Bedingungsverhältnis sie zueinanderstehen: Zwar scheinen hormonelle Eigenschaften als notwendige Bedingung für Paarungs- und Bindungsverhalten zu fungieren. Jedoch trifft das nur auf Bindungsverhalten zu, das man über naturalistische Korrelate identifiziert. In diesem Bedingungsverhältnis steckt also ein logischer Zirkel: Unter Bindung wird ein Verhalten verstanden, das sich mit diesen naturalistischen Korrelaten identifizieren lässt. Agape fällt so aus dem Blick, denn sie erzeugt zwar eine Bindung, die jedoch nicht mit den gleichen Gefühlen verbunden sein muss.
Darüber hinaus sind biochemische Daten auch keine hinreichende Bedingung für Bindung: Denn nicht jede Person, die für eine Liebesbeziehung mit günstigen biochemischen Voraussetzungen zur Verfügung steht, wird faktisch auch gewählt.
Daher bleibt letztlich offen, ob die naturalistische Beschreibung der Liebe Auswirkungen auf die Phänomenbeschreibung und auf die ethische Wertung hat. Eine verliebte Person wird sich nicht damit zufriedengeben, wenn ihr eine Neuromedizinerin bescheinigt, dass eine andere Kombination "besser passt". Ethisch könnte aus der Naturalisierung folgen, dass monogame Beziehungen eine Illusion sind, was jedoch nichts darüber aussagt, wie Menschen miteinander leben wollen und sollten.

b. Pathologisierung

Liebe wird psychologisch oder sozial (vgl. Luhmann 1994: 31) mit einer Krankheit verglichen. Sie gilt als kindliches Bedürfnis (vgl. Schmidbauer 2009: 130), als emotionale Abhängigkeit (ebd. 25) oder illusorische Idealisierung der Liebespartnerin (ebd. 25). Hier vermischen sich medizinische (Krankheit) mit sozialen Kategorien (wie weit geht die gesellschaftliche Toleranz gegenüber Liebenden? Vgl. Luhmann 1994: 38). In ethischer Hinsicht bleibt offen, wer für die Liebe zuständig ist: die 1. Person der Betroffenen oder die 3. Person der Analysanten. Mit dieser Offenheit entstehen neue Angebote auf dem Beziehungsmarkt (vgl. Illouz 2012: 319): Die Algorithmen der Internet-Partnersuchmaschinen errechnen inzwischen die günstigsten

Paarkonstellationen für Singles. Nach der scheinbaren Befreiung der Partnerwahl in westlichen Gesellschaften seit dem 19. Jahrhundert entwickeln sich so neue Rationalisierungen, die soziale Kontrolle über die Betroffenen ausüben und Gefühle kanalisieren. Deren Normen aufzudecken und ethisch zu evaluieren, ist ein Desiderat in der Ethik.
Wird psychologisch die Agape in den Blick genommen, so werden wieder naturalistische Modelle bemüht. Die Natur wendet Tricks an, um Menschen zu einem Verhalten zu disponieren, das eigentlich ihren Selbstinteressen widerspricht. Hierzu gehört etwa die Entdeckung von Spiegelneuronen, die Empathie auslösen (vgl. Klein 2010: 169f.) oder die These vom "egoistischen Gen", das Altruismus fördert, indem es die Individuen einer Spezies so disponiert, dass sie nicht primär wollen, selbst zu überleben, sondern ihr biologisches Erbgut (vgl. Dawkins 2014). Aber abgesehen davon, dass unklar bleibt, ob damit der gesamte Phänomenbereich der Agape abgedeckt wird (wie lässt sich Gottesliebe "von ganzem Herzen" erklären, wie die Verantwortung gegenüber den "fernen Nächsten"?), können Empathie und Altruismus der Agape sogar offen widersprechen: Empathie ist auch eine Bedingung dafür, Menschen zu quälen (vgl. Klein 2010: 173); aus altruistischen Motiven wiederum können Menschen Selbstmordattentate verüben.

c. Konstruktivistische Modellierung von Liebe

Soziologisch wird die Kontingenz von Beziehungsmodellen rekonstruiert und damit die Möglichkeit in Aussicht gestellt, Liebe neu zu leben. Die Wahl der Partnerin verdankt sich gesellschaftlicher, kultureller und individueller Voraussetzungen, einer variablen "Ökologie der Wahl" (Illouz 2012: 41ff.). Zugleich erfüllt Liebe eine Kompensationsfunktion (vgl. Gernsheim-Beck/Beck 1990: 69ff.), nämlich komplementär zu gesellschaftlichen Trends unpersönlicher Kommunikation eine Semantik auszuprägen, die den Bedarf der Individualität und Nahwelt aufrecht erhält vgl. (Luhmann 1994: 18). Liebe reagiert hier auf einen gesellschaftlichen Druck. Die soziologische Beschreibung erweitert den Phänomenbereich, indem sie Liebe nicht auf Gefühle konzentriert, sondern unterschiedliche Bindungsformen und -motive offenlegt. Sie schwankt ethisch zwischen einer Emanzipations-Emphase (vgl. Illouz 2012: 426) und einer skeptischen Überforderungsdiagnose (vgl. Luhmann 1994: 212ff.). Nächstenliebe kann hier ein Korrektiv darstellen, weil sie sich am Einzelnen (dem Nächsten) orientiert anstatt an

generalisierten Mustern (vgl. Fischer 2012: 51f.), ohne sich jedoch in inkommunikablen Kontingenzen zu verlieren.

d. Ethische Liberalisierung

Sowohl utilitaristische als auch deontologische Ansätze haben in der Moderne die Autonomie zum ethischen Prinzip erhoben (vgl. Mill 1998: 14; Kant 1974: 143). Damit wird auch die Liebe der Freiheit als einem höheren ethischen Kriterium unterworfen. Das führt zu einer Liberalisierung der Liebe: Ethisch gerechtfertigt sind Beziehungsformen als auch eine Partnerwahl, die die Freiheit der Partner respektiert. Wie weit die Freiheit durch Liebe bedroht ist, darüber gibt es allerdings Diskussionen. Während bereits die Ehe (vgl. Lee 2011: 242) oder auch der heterosexuelle Geschlechtsakt (vgl. Dworkin 2008) als ethische Beziehungsform zurückgewiesen wird, weil sie Frauenrechte beschneiden, erhalten umgekehrt homosexuelle Partnerschaften ethische Legitimation und rechtlichen Schutz, indem die Werte konventional anerkannter heterosexueller Beziehungsformen auf sie übertragen werden. Auch polyamoröse Liebe lässt sich im Zuge dieser Liberalisierung rechtfertigen (vgl. Ohly 2016: 173f.). Hingegen stehen aufgezwungene zölibatäre Lebensformen (katholisches Priesteramt) im Fokus ethischer Verurteilung. Verstärkt hat sich diese Entwicklung dadurch, dass seit 2010 mit immer wieder neuen Enthüllungen die katholische Kirche weltweit als System des sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen enttarnt wurde. Zugleich hat die Institution mit systematischen Vertuschungstaktiken die Täter geschützt (vgl. Dabrock/Augstein/Helfferich 2015: 149). Mit dem Autonomieprinzip lassen sich solche sexuellen Beziehungsformen mit Kindern kritisieren (vgl. Ohly 2016: 86), übrigens auch mit Tieren (ebd. 89).
In der evangelisch-theologischen Ethik wird dieser Trend weitgehend unterstützt und allenfalls durch das Kriterium der Partnerschaftlichkeit verstärkt (vgl. Karle 2012: 273). Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine wirkliche Erweiterung, sondern eher um eine Aufmerksamkeitsverschiebung auf Schutzbedürftige und Schwache (vgl. Dabrock/ Augstein/Helfferich 2015: 65).
Darüber hinaus scheint sich jedoch in der theologischen Ethik eine güter- und tugendethische Wende abzuzeichnen, die solche Liberalisierungen einem Prüfstand unterziehen. Die Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche in Deutschland "Zwischen Autonomie und

Angewiesenheit" (Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland 2013) ging mit ihrer Bejahung der Vielfalt gelebter Familienkonstellationen etlichen Ethikern zu weit, die vielmehr ein Leitbild einforderten (vgl. Körtner 2013: 244; Ochel 2014: 230). Folgt man einem tugend- oder güterethischen Ansatz (vgl. Nussbaum 1999: 187ff.; Stock 1995: 53; Dabrock 2012: 149ff.; Herms 2017: 1172), so ergeben sich Leitbilder gelingender Liebe, die über eine rechtsethische Liberalität von Lebensformen hinausgehen (vgl. Dabrock/Augstein/Helfferich 2015: 69; Herms 2017: 1865ff.).

e. Theologisch-ethische Einschätzung

Wenn Liebe human- und sozialwissenschaftlich unter Verdacht steht und wenn sie ethisch der Freiheit als einem höheren Prinzip unterstellt wird, muss die theologische Ethik rechtfertigen, warum sie der Liebe den höchsten Anspruch des Gebotenen zuschreibt. Die güterethische Wende wird dabei mit dem Widerfahrnis normierender Erfahrungen begründet: "Schlüsselereignisse" (Dabrock 2012: 99) oder "Erschließungsereignisse" (Herms 2017: 126) haben einen Widerfahrenscharakter (vgl. Dabrock 2012: 97; Herms 2017: 126), der schlechthin Neues entbirgt (vgl. Waldenfels 2015: 93) und eine bedrängende Macht über das Erkenntnissubjekt gewinnt. Auch wenn solche Widerfahrnisse als Zumutung und Übergriff empfunden werden, treten sie auch in Begegnung mit geliebten Menschen auf (vgl. Herms 2017: 1860; Waldenfels 2015: 92). Ihre evidente Macht bleibt dabei latent bestehen und kann unerwartet wieder auftauchen, was ihre bleibende Anwesenheit manifestiert (vgl. Ohly 2016: 62).
Stehen nun die zwingenden Charaktere von Widerfahrnissen in Konflikt miteinander – wie etwa beim Konflikt erotischer Liebe vs. Nächstenliebe , ist eine "Prüfung der Geister" unausweichlich (vgl. Fischer 2012: 126). Eine neutrale Position oberhalb der bindenden Macht von Widerfahrnissen kann dabei nicht eingenommen werden. Vielmehr ist nach Implikationen und Gründen zu suchen, die in Widerfahrnissen solche Bindungen erzeugen und warum sie sie erzeugen (vgl. Ohly 2015: 44). Was eine "gelingende Beziehung" ist oder was ein "gelingendes Leben" ausmacht, bemisst sich dann weder an einer Außenperspektive noch an der jeweiligen Betroffenensituation, sondern an den gültigen Bindungsimplikationen, die sich aus der jeweiligen Binnenperspektive rekonstruieren, aber auch generalisieren lassen (vgl. Fischer 2012: 80; vgl. Dalferth 2013: 260).
Zu dieser generalisierbaren Implikation der Bindung gehört, dass der Andere mich

konstituiert. "Liebe deinen Nächsten, denn diese Liebe bist du selbst" (Levinas 1988: 117). Wenn nun die Agape ewig bleibt (1Kor 13,13), bleiben Menschen ewig auf diese Konstitution durch den Anderen angewiesen, nämlich darauf, erkannt zu werden. Ewige Seligkeit gibt es nur in der Gemeinschaft der Liebe, d.h. in der Gemeinschaft derer, die auf die Erkenntnis anderer angewiesen sind. Damit ist einem gelingenden Leben oder einer gelingenden Liebe ein Leitbild gegeben, an dem man "die Geister prüfen" kann. Diese Implikation der Bindung erhält Vorrang gegenüber destruktiven Liebesformen, die andere Menschen für den eigenen Genuss missbrauchen oder umgekehrt von ihnen vereinnahmt werden.
Auch in einseitiger Liebe kann diese Bindungsimplikation orientieren: Denn vorläufig ist Agape nicht auf Wechselseitigkeit angewiesen. Eine wechselseitige Erkenntnis "von Angesicht zu Angesicht" (1Kor 13,12) beschreibt vielmehr erst die eschatologische Vollendung der Agape. Indem die Agape nicht zwingend wechselseitig ist, kann ich meinen Nächsten lieben, selbst wenn er mich nicht erkennt: Der barmherzige Samariter macht seine Hilfe unabhängig davon, dass der unter die Räuber gefallene Halbtote ihn wahrnimmt, geschweige denn ihm dankt (Lk 10,25–37). Und Agape kann und soll sich sogar auf Feinde richten. In beiden Fällen ist nicht zu erwarten, dass der Andere mich adäquat erkennt. "Erkennen, wie ich erkannt bin" ist keine Garantie dafür, auch erkannt zu werden, wie ich wirklich bin. Ebenso kann ich mich darin täuschen, wie ich erkannt bin, während ich eigentlich anders erkannt bin. Unbezweifelbar ist aber die Bindung an den Anderen mit der Agape aufgetreten, die für mich konstitutiv ist. Sie besteht sogar dann, wenn der Andere mich gar nicht erkannt hat, wenn ich den Anderen inadäquat oder gar nicht erkenne oder wenn der Andere mich nicht dafür liebt, wie ich ihn erkenne. Die konstitutive Bindung zum Anderen meint: "Gott oder der Heilige Geist tritt zum konkreten Du dazu" (Bonhoeffer 1986: 33). Dadurch ist die zwischenmenschliche Bindung der Liebe unabhängig vom menschlichen Vermögen und kann Menschen auch in Situationen Orientierung geben, in denen ein böser Geist herrscht.

a. Lebensweltliche Voraussetzungen

Der Konfliktstoff um die Liebe entzündet sich an Eifersuchtssituationen, also an der ungerecht empfundenen Verteilung von Liebe. Wenn sich Kinder von ihren Eltern nicht gleichermaßen geliebt fühlen oder wenn sich ein Ehepartner in eine andere Person verliebt, kollidiert die leidenschaftliche Liebe mit dem Gefühl, auf Liebe einen Anspruch zu haben. Hier drängt sich

der fordernde Charakter von Bindungen auf, die Eltern auch dann empfinden, wenn sie wirklich ein Kind mehr lieben als ein anderes. Ebenso wird es den Ehemann aus demselben Grund nicht kalt lassen, wenn er keine erotischen Gefühle mehr für seine Frau hat. Um zu verstehen, was Menschen aneinander bindet, wenn die Gefühle schwächer werden, ist eine Differenz der Liebesphänomene nötig.

b. Liebe als Thema im Religionsunterricht

Der Sexualkundeunterricht bedarf neben der biologischen und sexualpraktischen Dimension auch einer sozialen, emotionalen und spirituellen Aufklärung. Insbesondere Schamerfahrungen sind natürlich, weil sich Liebende bewusst für den Blick eines Anderen öffnen. Vor allem die einseitige mediale Aufbereitung der Liebe als lustvolle Begeisterung lässt Jugendliche mit ihren Ängsten, ihrer Scham und ihrer emotionalen Enttäuschungen allein. Schülerinnen und Schüler werden dagegen als Entlastung erleben, dass Liebe nicht selbstverständlich als etwas Gutes zu fassen ist.
Dazu ist im Religionsunterricht nicht erforderlich, die begrifflichen Unterschiede zwischen Agape, Eros (und Philia) zu erlernen. Wichtiger ist es, dass Schülerinnen und Schüler eigene Unterscheidungen vornehmen können, die eine ähnliche leistungsfähige Signifikanz haben, um zu verstehen, wie sich unterschiedliche Liebesphänomene überlappen. Die klassische Unterscheidung muss hier nicht mehr als ein Angebot sein. An Beispielen unterschiedlicher Liebesformen können Unterscheidungen abgeglichen werden, um konfliktreiche Konstellationen zu verstehen. Dabei wird auch die moralische Frage wichtig werden, wie sich Menschen verhalten sollen, die jemanden nicht (mehr) lieben, zu dem sie gleichwohl eine persönliche Beziehung haben. Hier lässt sich der theologische Aspekt von Bindungen veranschaulichen: Dass eine Bindung unausweichlich empfunden wird, obwohl keine Gefühle füreinander da sind, können Schülerinnen und Schüler gut nachempfinden. In Rollenspielen, Wahrnehmungsübungen oder Bildern, die konflikthafte Liebesbeziehungen zeigen (etwa das Gemälde "Eifersucht" von Edvard Munch, das man je nach Lernziel mit oder ohne Titel präsentieren sollte), lässt sich diese atmosphärische Macht übermenschlicher Bindungen rekonstruieren. Überhaupt lädt das Thema zu erfahrungsnahen Wahrnehmungsübungen ein, die den Leib zum Medium machen. Wie ist es, erkannt zu werden, wenn sich Schülerinnen und Schüler in einer Partnerübung wechselseitig und zeitgleich ins Gesicht sehen? Was ist dabei

mächtiger: den anderen zu sehen oder von ihm gesehen zu werden? Mit solchen Übungen kann der theologische Charakter des "Erkennens, dass ich erkannt bin" erfahrungsnah veranschaulicht werden. In einem Auswertungsgespräch kann verstanden werden, dass die Macht des Blicks auch dann vorherrscht, wenn keiner der Partner Macht ausüben wollte. Sie muss also etwas Drittes sein.
Obwohl leib- und erfahrungsnahe Methoden thematisch naheliegen, ist damit jedoch behutsam umzugehen, so dass Schülerinnen und Schüler jederzeit "aussteigen" dürfen. Enttäuschende oder sogar entwürdigende Erfahrungen mit leiblichen Begegnungen dürften Vorerfahrungen sein, die ein sensibles Vorgehen durch die Lehrperson erfordern.

c. Theologie der Trauung

Die evangelische Herabstufung der Ehe als "weltlich Geschäft" (Luther 1986: 528) führt in eine theologische Orientierungslosigkeit über den Zweck der kirchlichen Trauung. Von allen klassischen Kasualien wird die Trauung am wenigsten begehrt (vgl. Fechtner 2003: 122). Pfarrerinnen und Pfarrer fühlen sich bei dieser Amtshandlung oft als bloßen Programmpunkt einer Familienfeier herabgewürdigt (ebd. 123). Die kirchenrechtliche Situation, auch Wiederverheiratete nach einer Ehescheidung wieder trauen zu dürfen, erschwert liturgisch die Aufmerksamkeit auf lebenslange Bindung. Umgekehrt wird die Trauung zum Kampfplatz um Anerkennung, etwa bei der Frage, ob auch homosexuelle Paare getraut werden dürfen. Darin zeigt sich, welche Bindungskraft im Trauritual zum Ausdruck kommt, die eine theologische Reflexion wert ist. In dieser Bindungskraft liegt ein Ansatzpunkt, eine evangelische Theologie der Trauung überhaupt erst zu entwickeln. Wird Liebe als Bindung verstanden, die sich zwischen Menschen ereignet, wird die Trauung zu einem lebensrelevanten Ritual. Pfarrerinnen und Pfarrer lassen sich in der Regel von Paaren erzählen, wie sie sich kennengelernt haben. Darin zeigt sich die richtige Intuition, dass in diesem Anfang ein Zauber innewohnt (Hermann Hesse), der Menschen dazu veranlassen kann, von Gott zu reden. Es ist das Widerfahrnis dieses Anfangs, das es wert ist, in der Trauung repräsentiert zu werden. Manchmal gelingt es in der Traupredigt, dass dieses Widerfahrnis "wiederkehrt", wenn die damalige Situation nicht einfach nacherzählt, sondern einfühlsam "vor Augen geführt" wird. Oder die Pfarrperson entscheidet sich, die theologische Dimension dieser Situation verständlich zu machen, indem sie vom gegenwärtigen Zeitpunkt darauf rückblickt, was von dieser Situation auch heute noch verzaubern kann: Es ist der Geist der Bindung, der bleibt,

auch wenn die Situation vergangen ist.
Indem die Macht der bleibenden Bindung veranschaulicht wird, wird das Brautpaar davon entlastet, seine Gefühle daraufhin überprüfen zu müssen, ob sie die Beziehung tragen. Gefühle füreinander sind nur Reflexe des Widerfahrnisses dieser Bindung. Sie folgen der Bindung nach und müssen daher auch nicht die Beziehung tragen. Vielmehr ist das Paar vom Geist der Liebe getragen, selbst wenn sich die Gefühle füreinander ändern. Die Bindung kann auch mit Schmerzen empfunden werden, etwa in Konflikten, während einer schweren Erkrankung oder sogar nach einer Persönlichkeitsänderung der Partner.
Die "ewige" Bindung ist zwar kein grundsätzlicher Einwand gegen die Freiheit zur Ehescheidung. Sie relativiert allerdings diese Freiheit: Partner entkommen sich auch dann nicht grundsätzlich, wenn sie sich trennen. Ihre Bindung kann ihnen bleibend widerfahren.

Einführungen

Dalferth, I. U.: Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen, Tübingen 2013.
Härle, W.: Ethik, Berlin/New York 2011.
Herms, E.: Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, Tübingen 2017.
Illouz, E.: Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung, Frankfurt 2012.
Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2013.
Luther, M.: Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1986, 528–541.
Ohly, L.: Ethik der Liebe. Vorlesungen über Intimität und Freundschaft, Leipzig 2016.

Spezialthemen zur Liebe

Bartels, A.: Die Liebe im Kopf. Zur Neurobiologie von Partnerwahl, Bindung und Blindheit, in: Schüßler, W., Röbel, M. (Hg.): Liebe – mehr als ein Gefühl. Philosophie – Theologie – Einzelwissenschaften, Paderborn 2016, 391–421.

Dabrock, P., Augstein, R., Helfferich, C. u.a.: Unverschämt – schön: Sexualethik: evangelisch und lebensnah, Gütersloh 2015.
Dworkin, A.: Intercourse, New York 2008.
Gernsheim-Beck, E.: Von der Liebe zur Beziehung? Veränderungen im Verhältnis von Mann und Frau in individualisierten Gesellschaften, in: Beck, U., dies.: Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt 1990, 65–104.
Gradl, H.-G.: Was Liebe ist. Neutestamentliche Einsichten, in: Schüßler, W., Röbel, M. (Hg.): Liebe – mehr als ein Gefühl. Philosophie – Theologie – Einzelwissenschaften, Paderborn 2016, 183–217.
Herms, E.: Liebe, Sexualität, Ehe. Unerledigte Themen der Theologie und der christlichen Kultur, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 96 (1999), 94–135.
Karle, I.: Sexualität in der Moderne. Gendertheoretische und sozialethische Perspektiven, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 56 (2012), 264–278.
Klein, R. A.: Ethische Überforderung? Zur sozialen Ambivalenz der natürlichen Empathie, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 54 (2010), 168–180.
Körtner, U. H. J.: Hauptsache gerecht. Wie die EKD Familie neu zu denken versucht, Zeitschrift für evangelische Ethik 57 (2013), 243–248.
Lee, W. L.: Commentary to E.M. Cave's "Marital Pluralism: Making Pluralism Safer for Love", in: McEvoy, A. L. (Hg.): Sex, Love and Friendship. Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love: 1993–2003, Amsterdam 2011, 241–246.
Luhmann, N.: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt ^{7}1994.
Mayer, V.: Existenzielle Liebe in der Philosophie der Emotionen, in: Schüßler, W., Röbel, M. (Hg.): Liebe – mehr als ein Gefühl. Philosophie – Theologie – Einzelwissenschaften, Paderborn 2016, 97–114.
Ochel, J.: Die Orientierungshilfe der EKD zu Ehe und Familie aus der Perspektive einer heutigen Trauliturgie, Zeitschrift für Theologie und Kirche 111 (2014), 224–237.
Platon: Phaidros, in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 2, Heidelberg o.J., 409–481 (227A–279C).
Schmidbauer, W.: Die heimliche Liebe. Ausrutscher, Seitensprung, Doppelleben, Reinbek bei Hamburg ^{5}2009.
Werner, H.-J.: "Mitleben als Sein ist Liebe." Die dialogische Perspektive Martin Bubers, in: Schüßler, W., Röbel, M. (Hg.): Liebe – mehr als ein Gefühl. Philosophie – Theologie – Einzelwissenschaften, Paderborn 2016, 71–95.

Weitere theologische Literatur

Bonhoeffer, D.: Sanctorum Communio. Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (DBW 1), München 1986.
Dabrock, P.: Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive. Unter Mitarbeit von R. Denkhaus, Gütersloh 2012.
Demmer, K.: Selbstaufklärung theologischer Ethik. Themen – Thesen – Perspektiven, Paderborn 2014.
Fischer, J.: Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart 2012.
Müller-Lange, J.: Akute Belastungsreaktionen/posttraumatische Belastungsstörungen, in: ders. (Hg.): Handbuch Notfallseelsorge, Wien 2001, 68–80.
Ohly, L.: Anwesenheit und Anerkennung. Eine Theologie des Heiligen Geistes, Göttingen 2015.
Ohly, L.: Neue Grundlegungen der Theologischen Ethik bis zur Gegenwart. 13 Modelle von Barth bis Herms, Berlin 2018.
Wagner-Rau, U.: Seelsorgerlicher Umgang mit spiritualistischer Religiosität im Trauerprozess, in: Nord, I., Volz, F. R. (Hg.): An den Rändern. Theologische Lernprozesse mit Yorick Spiegel, FS für Yorick Spiegel zum 70. Geburtstag, Münster 2005, 453–468.

Weitere Literatur

Dawkins, R.: Das egoistische Gen, München ^{2}2014.
Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, in: ders.: Werke, hg. von W. Weischedel, Bd. 7, Frankfurt 1974.
Levinas, E.: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München ^{2}1988.
Marcel, G.: Homo Viator: Philosophie der Hoffnung, Düsseldorf 1949.
Marazziti, D., Akiskal, H. S., Rossi, A., Cassano, G. B.: Alteration of the Platelet Serotonin, Psychological Medicine 29 (1999), 741–745.
Mill, J. St.: On Liberty and Other Essays, Oxford 1998.
Nussbaum, M. C.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt 1999.
Waldenfels, B.: Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung, Berlin 2015.

Veröffentlicht 12.10.2017 (Version 1.0). Zitierweise: Ohly, L.: Art. "Liebe (Hass), Eros, Agape" (Version 1.0 vom 12.10.2017), in: Ethik-Lexikon, verfügbar unter: https://ethik-lexikon.de/lexikon/liebe-hass-eros-agape.

Liebe
Emotion
Gefühl
Ehe