

Drei Typen der Liebe.

Eine psychologische Analyse.

Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J.

Die Psychologie ist in den letzten Jahrzehnten immer weiter in das Reich des Geistes vorgedrungen. Sie hat neben dem geistigen Erkennen, wie es dem Menschen eigentümlich ist, auch sein Wollen und Fühlen untersucht. Häufig hat sie dabei allerdings vergessen, daß schon die Philosophie der Vergangenheit sich mit diesen Fragen beschäftigt hat. Und doch erscheint es als ein fruchtbareres wissenschaftliches Prinzip, da weiterzubauen, wo die Vergangenheit die Arbeit niedergelegt hat, und das von ihr hinterlassene Fundament zu benützen, statt ganz von neuem anzufangen. Dieses Prinzip hat die Scholastik in ihrer ersten Blütezeit sich zu eigen gemacht, und wieder, als ihr im 16. und 17. Jahrhundert ein neuer Frühling beschieden war. Das will auch die neueste Scholastik des 19. und 20. Jahrhunderts. Dementsprechend soll auch diese Arbeit ausgehen von dem, was Altertum und Mittelalter Vorzügliches über die Liebe gesehen und gesagt haben, aber es erweitern und vertiefen durch das, was die neueste Psychologie dazu beigetragen hat.

Noch ein anderer Ausgangspunkt ist unserer Arbeit eigentümlich. Es schien ebensowenig zweckmäßig, mit einer von vornherein festgelegten Definition zu beginnen, als mit der ganzen Fülle von Schilderungen der Liebe, wie sie sich bei Dichtern und Philosophen findet. So wurde ein Mittelweg gewählt und drei klassische Schilderungen an den Anfang gestellt. Sie heben sich auf den ersten Blick als grundverschieden voneinander ab und haben in der Literatur ihren festen Namen: Platos Eros, des hl. Paulus Agape, des Aristoteles Philia.

Nur eine verhältnismäßig kurze und unvollständige Analyse soll geboten werden. Ganz fehlt die Scheidung von ähnlichen psychischen Phänomenen, wie sie etwa Scheler geliefert hat, und der Einbau jener, die die Liebe begleiten, vor allem

aber der genetische Aufbau der Liebe, zumal des Liebeshabitus. So ist das wesentliche Ergebnis die Feststellung der generischen und spezifischen Momente der drei Liebesarten, und zwar wie sie als Habitus, nicht bloß als Akt, gefaßt werden. Den Abschluß bilden einige Sätze über ihr Ineinandergreifen, die so zur Analyse die Befriedigung einer ersten Synthese fügen.

I. Beschreibung von Eros, Agape und Philia.

1. Eros. Plato schreibt im Symposion:

„Als Aphrodite geboren war, schmausten die Götter, mit den anderen auch der Sohn der Erfindsamkeit, der Reichtum. Als sie nun gespeist, kam bettelnd, da es ja einen Schmaus gab, die Armut hinzu und stand an der Tür. Und der Reichtum, berauscht vom Nektar, ging in den Garten des Zeus und schlief ein. ... Die Armut nun, darauf sinnend, wegen ihres Mangels ein Kind vom Reichtum zu erlangen, nahte sich ihm und empfing den Eros. ... Als Sohn des Reichtums und der Armut befindet sich Eros in solcher Lage: zunächst ist er immer arm und nichts weniger als zart und schön, wie die meisten ihn sich denken, vielmehr rauh und dürr und unbeschuht und heimatlos...; hat er doch die Art seiner Mutter, weshalb er immer mit dem Mangel zusammenwohnt. Nach seinem Vater ist er immer hinter dem Schönen und Guten her, tapfer, keck und energisch, ein gewaltiger Jäger... Im allgemeinen ist unter Eros jedes Verlangen nach dem Guten und dem Glück zu verstehen... [im engeren Sinne aber ist das der Eros, der] darauf ausgeht, ständig das [wahre] Gute zu besitzen. [Die Tat des Eros ist] das Zeugen im Schönen. ... Denn es gibt nicht eine Liebe zum Schönen..., sondern zum Hervorbringen nur und Gebären im Schönen, weil für das Sterbliche das Fortzeugen Ewigkeit und Unsterblichkeit ist. Die Unsterblichkeit begehrt es aber notwendig mit dem Guten, ... wenn die Liebe das Verlangen ist, das Gute immer zu haben. ... Diejenigen, die des Körpers Last zum Zeugen drängt, wenden sich zu den Frauen und sind auf diese Art der Liebe ergeben, indem sie sich durch Kindererzeugung Unsterblichkeit und Andenken und Glückseligkeit, wie sie meinen, für alle Folgezeit verschaffen; die aber, welche der Geist drängt, ... sie gehen schwanger und wollen gebären, was der Seele zukommt, ... Einsicht und jede andere Tugend. Tritt nun einer von diesen, ... in das geeignete Alter, ... so sucht er überall das Schöne, um in ihm zu zeugen... Er fühlt also eine größere Liebe zu den schönen Körpern als zu den häßlichen... Und wenn er auf eine schöne und begabte Seele trifft, dann ist seine Liebesfreude groß über beides, und einem solchen Menschen gegenüber fließt er sogleich über in Reden von der

Tugend...; er übernimmt das Erziehungswerk. ... So zeugt er und bringt hervor, womit er längst sich trug, und zieht zusammen mit ihm das Erzeugte groß, so daß sie eine viel festere Gemeinschaft, als die durch Kinder verbürgte miteinander haben... Haben sie doch Gemeinschaft an schöneren und unsterblicheren Kindern...“ — Als Erziehungsgegenstand werden dann die Stufen des Eros geschildert, auf denen der Liebende den Geliebten hinaufführt, und am Schluß zusammengefaßt: „Das heißt richtig fortschreiten zum Liebesziel, wenn man, mit diesen Dingen hier beginnend, um jenes Schönen willen [das ewig, in sich ruhend, ohne Mangel ist und an dem alles andere Schöne nur Teil hat,] immer hinaufwandelt, als ob man Stufen erklimme, von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Körpern, von den schönen Körpern zu den schönen Handlungen, von den schönen Handlungen zu den schönen Kenntnissen, bis man am Ende von den Kenntnissen zu jener Kenntnis kommt, welche die Kenntnis von nichts anderem als von eben jenem allumfassenden Schönen ist, und man zuletzt das Schöne an sich erkennt. Hier auf dieser Höhe, wenn irgendwo, ist das Leben für den Menschen lebenswert. ... Wenn jemand das Schöne selbst sehen könnte, in lauterer Sonnenklarheit, unvermischt, nicht befleckt von menschlicher Bedürftigkeit und Färbung und von den mancherlei sterblichen Mängeln, sondern wenn er das Göttliche selbst in seiner Schönheit und Einfachheit schauen könnte..., glaubst du, etwas Geringes sei das Leben eines dorthin schauenden und jenes, wozu er bestimmt ist, erblickenden und damit im Umgang stehenden Menschen? Oder bedenkst du nicht, daß es ihm so allein möglich wird, ... nicht Schattenbilder der Tugend zu erzeugen, da er ja nicht nach einem Schatten hascht, sondern wahre Tugend, da er das Wahre ergriffen hat? Wenn er aber die wahre Tugend erzeugt und erzogen hat, dann wird ihm die Liebe Gottes zuteil, und wenn irgendeinem Sterblichen, auch ihm die Unsterblichkeit¹.“

In dieser Schilderung ist der Eros nicht nur dichterisch schön beschrieben, auch sein psychologischer Begriff tritt klar hervor. Eros ist begehrende Liebe. In weiterem Sinn zu jedwedem Schönen und Guten, im engeren nur zu dem wahren Guten und seinem unsterblichen und ewig beglückenden Besitz. Sein Tun, um es zu erlangen, ist Zeugen im Schönen. Das ist zunächst körperlich zu verstehen, von dem wahren Eros aber geistig, als ein Sichbefruchtenlassen von

¹ Vgl. Plato, Symposion, Kap. 23—29. Bd. 83 der Philos. Bibliothek (Lpz. 1880; bzw. die Neubearbeitung [Platon, Gastmahl, Lpz. 1926] Bd. 81 der Philos. Bibl.).

geistiger Schönheit, zumal von der Schönheit selbst, zu großen, Unsterblichkeit bringenden Taten. Die erotische Liebe geht also von dem Wohlgefallen an der dem Guten eigenen Schönheit aus, richtet sich, dadurch angelockt, auf den ewigen Besitz des Guten und verwirklicht ihn durch Zeugen, durch körperliches, das die Unsterblichkeit der Nachkommenschaft, oder durch das geistige der Tugend, das die Unsterblichkeit bei den Göttern bringt. In den folgenden Ausführungen wird Eros im ersten und weiteren Sinn angewandt, wonach er jede ideale Liebe meint, nicht nur die religiöse, auf Gott gerichtete.

Unter den älteren christlichen Denkern steht Augustin der platonischen Auffassung begrifflicher Weise ziemlich nahe. Gerade in der höchsten Liebe, der zu Gott, sieht er vor allem den Eros, das Streben nach Glückseligkeit, und seine Befriedigung im „frui Deo“. Von einer rein selbstlosen Gottesliebe im Sinn etwa des Skotus, redet er wenig. Ihm besteht die Selbstlosigkeit schon darin, daß die Liebe in keinem Geschöpf, sondern nur in Gott Ruhe sucht; seltener faßt er sie in den Begriff der Selbsthingabe an Gott. Er nennt diese Liebe caritas und stellt ihr als cupiditas nur die Weltliebe gegenüber, unterscheidet mithin nicht nach dem Ziel: Gott oder Ich, sondern nach dem Gegenstand der Liebe: Gott oder das Irdische.

Das Mittelalter hat seine Gedanken über die Liebe noch mehr auf die Gottesliebe konzentriert. Dem hl. Augustin steht in seinen Ansichten über sie besonders nahe der große Lehrer der Franziskanerschule, der hl. Bonaventura. Zwar findet sich auch bei ihm die Unterscheidung des amor amicitiae und concupiscentiae; aber sie sind noch nicht so scharf geschieden, wie es später geschieht. Das Erstreben der geschaffenen Güter, der amor mercennarius, ist von der vollkommenen Gottesliebe ausgeschlossen, nicht aber das Begehren des ungeschaffenen Gutes selbst. Weitergeführt hat Bonaventura den Begriff der Liebe vor allem durch genauere Angabe ihrer Wirkung: adhaerere, uniri, transformari. — Die übrige Spekulation des Mittelalters, die durch Thomas eine klare Scheidung der begehrenden und der selbstlosen

Gottesliebe erhält, arbeitet vorzüglich an dem Ausfeilen dieses letzten Begriffes weiter.

Ähnlich wie bei Plato scheint der Liebesbegriff bei Spinoza² zu sein und auf den platonischen Eros zurückzugehen. Ihm ist der amor: „laetitia concomitante idea causae externae.“ Die Freude aber: „Laetitia est transitio hominis a minore ad maiorem perfectionem.“ Ein Wohlgefallen und eine Höherentwicklung oder ein Zeugen ist auch hier vorhanden. Aber es ist bedeutend intellektualistischer und quietistischer als bei Plato. Denn jeder Affekt ist für Spinoza ein konfuses Wissen um Lebenszuwachs. Die Liebe insbesondere richtet sich nicht auf einen zukünftigen Zuwachs, sondern auf einen vergangenen. Deshalb nennt er sie auch: „acquiescentia, . . . quae est in amante ob rei amatae praesentiam, a qua laetitia amantis corroboratur aut saltem movetur.“ Auch diese Gegenwart dürfte nach seiner Auffassung eine rein erkenntnistmäßige sein. Die Richtung des Geistes auf einen zukünftigen Zuwachs, d. h. Besitz des Gegenstandes, bezeichnet er ausdrücklich als eine bloße proprietas der Liebe und nicht als ihre Essenz. Dagegen fällt die höchste Stufe der Liebe bei Spinoza wieder ziemlich mit der bei Plato zusammen. Sie ist Erkennen der Geschöpfe „sub specie aeternitatis“, d. h. als notwendig aus der göttlichen Einheit fließend. „Daraus entsteht Freude mit der Erkenntnis Gottes als ihrer Ursache, und das ist die Liebe Gottes, nicht daß wir ihn uns gegenwärtig vorstellen, vielmehr ihn mit dem Intellekt als ewig erfassen. Und das ist's, was ich amor Dei intellectualis nenne.“

In der neueren Philosophie greifen vor allem Scheler und Spranger auf Plato zurück. Max Scheler versteht es vorzüglich, die Liebe von einer Reihe anderer Sympathiegefühle zu trennen. Für die positive Begriffsbestimmung ist es sein großes Verdienst, ein schon bei Plato vorhandenes, aber seither weniger beachtetes Moment stark in den Vordergrund gerückt zu haben, die Höherbewegung der Liebe. Aber die anderen treten infolgedessen zu stark zurück und durch die

² Ethica, Pars III.

Verbindung von platonischer und johanneischer Liebesauffassung und seiner eigenen, an Rickert orientierten Wertlehre wird seine Begriffsbestimmung ein Gemisch von genialer Phänomenologie und logischer Konstruktion, das nicht leicht befriedigt. Liebe ist ihm „die intentionale Bewegung, in der sich von einem gegebenen Wert A eines Gegenstandes her die Erscheinung eines höheren Wertes realisiert“³. Gegeben ist vor dem Lieben der niedere Wert. Der höhere Wert, der nur in der Anlage vorhanden ist, wird durch die Bewegung der Liebe zum Auftauchen gebracht, als ob er aus dem Gegenstand der Liebe von selbst herausströmte. Die Liebe ist nicht Reaktion auf Wertfühlen, nicht Aufsuchen von Werten, nicht Streben nach Werterhöhung, noch Schaffen eines objektiven physischen Wertes, sondern offenbar Realisieren des Wertes im subjektiven Reich der Werte. Soweit es auf den Liebenden selbst ankommt, hat Scheler sehr gut das Lieben erst als das vollkommene Werterfassen betrachtet. Aber die Bewegung auf den höheren Wert hin oder das Zum-Auftauchen-Bringen desselben, das weder ein Erkennen noch ein Schaffen ist, noch ein Streben, müßte, falls sie überhaupt denkbar ist, wenigstens klarer positiv definiert werden. Durch das Wort „Einsbewegung“, das Scheler aber nicht gebraucht, scheint das geschehen zu können. Bei ihm muß man schließlich zweifeln, ob er nicht in den von ihm bekämpften Intellektualismus zurückfällt, da ihm Lieben zum Aufleuchten des höheren Wertes wird, oder ob er die Liebe, infolge zu starker Assimilierung der geschöpflichen an die göttliche Liebe, unmittelbar schöpferisch sein läßt.

Spranger⁴ wird durch die moderne Jugendbewegung angeregt, den Begriff des Eros darzustellen und zu erklären. Aus praktischen Gründen kommt es ihm darauf an, Eros und Geschlechtstrieb zu scheiden. Aber das Wesentliche ist für ihn, den Eros als die große Lebenskraft zu erweisen, die allein in den Dingen, den körperlichen, mehr aber den geistigen, den Seelen, das absolute Ideal, die Idee des Schönen und

³ Wesen und Formen der Sympathiegefühle, 2. Aufl. (Bonn 1923) 177.

⁴ Eros. Kunstwart 1921/2, 1. Halbjahr S. 257—263.

Guten, erschauen und das Erschaute in ihnen und in sich verwirklichen läßt.

Aus den angeführten Beschreibungen des Eros oder des idealen *amor concupiscentiae* dürften sich in einer vorläufigen Zusammenfassung vier Elemente ergeben, zwei statische und zwei dynamische; oder: eine doppelte Lust, am Gegenstand an sich und an seinem Erwerb, eine doppelte Bewegung, eine auf den Gegenstand, Sache oder Person, hin, sowie ein Höherstreben des Ichs auf ein idealeres Ich zu, das durch das Nehmen des Gegenstandes verwirklicht werden soll. Dieses ideale Ich kann natürlich sehr verschieden vorgestellt werden, aber irgendwie schwebt es dem begehrenden Geist immer vor. Eros ist nicht bloßer Genuß, sondern auch eine gewaltige Kraft und ein kühnes Vorwärtstreben; so macht er das Leben erst lebenswert.

2. **Agape.** Dem Eros, der in Plato nicht nur seinen höchsten Lobredner, sondern auch seinen Führer zur idealsten Höhe gefunden hat, steht die Agape zur Seite. Ihr Hohes Lied hat P a u l u s im 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes gesungen:

„Wenn ich auch die Sprache der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte und alle Geheimnisse und Wissenschaften kennte, und wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Habe austeilte, um Arme zu speisen, und wenn ich meinen Leib hingäbe zum Verbrennen, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts.

Die Liebe ist langmütig, ist gütig; die Liebe beneidet nicht, prahlt nicht, bläht sich nicht auf. Sie ist nicht ehrsüchtig, sucht nicht ihren Vorteil, sie läßt sich nicht aufreizen, sie trägt nichts Böses nach. Sie freut sich nicht am Unrecht, hat vielmehr Freude an der Wahrheit. Alles erträgt sie, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles versteht sie.

Die Liebe hört nie auf, wenn auch die Weissagungen ein Ende haben, die Sprachen aufhören und die Erkenntnis zunichte wird. ... Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Das größte unter ihnen aber ist die Liebe⁵.“

Diese klassische Schilderung, die viel weniger noch als

⁵ 1 Kor 13, 1–13.

die von Plato psychologisch sein will, da sie ganz in die Beantwortung konkreter und praktischer Fragen eingebettet ist, läßt doch schon einiges ganz Wesentliche durchleuchten. Nur die Liebe ist die Form, das Leben und der Wesenskern des Menschen: ohne sie ist das Wissen, das Tun und das Leiden, also alle höhere Lebenstätigkeit, nichts. Die Wirkungen der Liebe zeigen diese selbst als eine Beziehung zum Mitmenschen, die ein Geben des Guten und ein Tragen des Bösen ist, die das Ich als Hindernis dieser Beziehung vernachlässigt, die mit dem anderen fühlt, wie mit dem eigenen Ich, kurz, sie ist ein warmes Verbundenheitsgefühl, das zur Tat drängt. Gegenüber den anderen Gaben in der Gemeinde: Lehre, Krankenheilung, Sprachengabe, ist sie die fundamentalste, weil das einende Band, während jene anderen Gaben ihre Besitzer differenzieren. Sie ist zugleich die höchste, die mehr als jene alle erstrebt werden, und darum die Norm, nach der jene geschätzt und geübt werden sollen. Sie ist schließlich ihnen gegenüber unveränderlich und dauerhaft, selbst übers Grab hinaus. Damit charakterisiert sie Paulus als eine ganz geistige Liebe, die mit sinnlichen Bildern und Trieben nichts zu tun hat.

Wie in der heidnischen Literatur der Eros, so tritt in der christlichen Literatur, auch der späteren Jahrhunderte, die Agape so stark hervor, daß man geneigt sein könnte, einfachhin dem heidnischen Eros eine christliche Agape gegenüberzustellen. Das ist im Prinzip nicht richtig, weil sie einander ergänzen, nicht verdrängen^{5a}. Mehr berechtigen die Tatsachen dazu. Schon die erste Verkündigung der Agape in der Bergpredigt hebt einen Gegensatz und die Neuheit der Auffassung recht kräftig hervor, zunächst dem Judentum, aber einschlußweise noch stärker dem Heidentum gegenüber: „Den Alten ist gesagt worden: Du sollst nicht töten; ich aber sage

^{5a} Von Neueren hat das H. Scholz richtig erkannt und klar ausgesprochen in seinem Werk: Eros und Caritas (Halle 1929, Niemeyer), während H. Arendt bei Augustin einen unausgeglichenen Liebesbegriff feststellen zu müssen glaubt, weil sie das Trennende, nicht aber das Ergänzende der beiden Liebesarten sieht: Der Liebesbegriff bei Augustin (Berlin 1929, Springer). Man vgl. in diesem Heft „Aufsätze und Bücher“ Nr. 9 u. 106.

euch: Wer seinem Bruder zürnt, ist des Gerichtes schuldig . . . Liebet eure Feinde . . . Wenn einer dich auf die rechte Wange schlägt, so reiche ihm auch die andere dar.“

Mit dem Aufkommen der Scholastik mußte notwendig auch diese Lehre des Evangeliums einen philosophischen Unterbau erhalten. Am harmonischsten hat ihn Thomas von Aquin⁶ errichtet, der die Liebe in ihrer ganzen Ausdehnung und im Zusammenhang mit den verschiedenen *passiones animi* behandelt. Er scheidet genau den *amor amicitiae* vom *amor concupiscentiae* und erkennt die doppelte Bewegung auf das Mittel und das Ziel hin. Besonders hat er die Bedeutung der *unio* für die Liebe herausgestellt. Sie ist deren Grundlage, ihr Wesen und Ziel. Allerdings liegen gerade hier Schwierigkeiten, die noch lange weitergewirkt haben. Ist nämlich die Grundlage auch der selbstlosen Liebe die Einheit des eigenen Ich, wie man es nach Aristoteles annehmen muß, dann gerät das Moment der Selbstlosigkeit der Agape in Gefahr. Ist sie jedoch die vom Neuplatonismus übernommene höhere Einheit des Seins, so kommt man dem Pantheismus bedenklich nahe⁷. Gerade weil hier Thomas nicht restlos klar geschrieben hat, konnten die Meinungen auseinandergehen, von einer Gottesliebe, die nur die eigene Seligkeit sucht, bis zu einer solchen, die das eigene Ich vollkommen vernachlässigt. Gerade nach der psychologischen Seite hat später der hl. Franz von Sales in seinem Buch über die Liebe Gottes eine Fülle feiner Beobachtungen geboten. In neuerer Zeit hat Horwicz in seinen „Psychologischen Analysen“⁸ die selbstlose Liebe in ihren verschiedenen Formen musterhaft dargestellt.

Um nun auf die Psychologie der Agape näher einzugehen, so ist sie zuerst als innere Gesinnung zu charakterisieren gegenüber dem bloß äußeren Werk der Liebe. Ihr Wesen ist die Haltung des Gebens, die sich bald als einfaches Wohltun,

⁶ S. th. 1, 2 qq. 26—28; 2, 2 qq. 23—33.

⁷ Vgl. R. Egenter, Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts (Augsburg 1928) 7—36.

⁸ Halle 1872 und 1875; Magdeburg 1878.

bald als Vergeben, bald als Opfern, bald als Ertragen oder Sichberaubenlassen äußert. Es ist also in allem ein ganz selbstloses Geben. Darum sagt das Mittelalter im Anschluß an Aristoteles immer wieder: „Amare est velle bonum alicui.“ Von der Nutzensfreundschaft oder Lohnliebe scheidet es die Agape, die Karitas durch die Eigenschaften der *spontaneitas* und *gratuitas*: sie gibt frei von innen heraus und umsonst, ohne eine bestimmte Gegenleistung zu erwarten⁹. Wie die Einsbewegung des Eros die Richtung auf ein Ideal-Ich, so hat die Agape die Richtung auf ein Ideal-Du. Mit dieser geistigen Bewegung auf die Person hin ist sekundär eine solche auf das Gute im allgemeinen verbunden, das man zu geben geneigt ist. Denn die Agape ist ebensowenig bloße Gesinnung wie bloße Tat. Ein Wohlgefallen, möchte man meinen, gehört nicht notwendig zu ihr; man soll ja auch die Feinde lieben, an denen man schwerlich ein Wohlgefallen haben kann. Auch Paulus redet nur von ihrer Tat und ihren Opfern. Und doch ist sogar ein doppeltes Wohlgefallen vorhanden, ein solches zur Person und vor allem ein solches zum Akt des Gebens. Denn wie könnte man dem wohlgesinnt sein, an dem man unter keiner Rücksicht ein Wohlgefallen hat? Trotzdem ist es kein unnatürliches Wohlgefallen an eigenem Schaden oder fremder Bosheit oder fremden Leid; es ist Wohlgefallen an dem Subjekt, das Leidträger oder Bosheitsverüßer ist. Es gründet sich dieses Wohlgefallen darauf, daß wir im Mitmenschen ein anderes Ich sehen oder ein Kind des gemeinsamen Vaters, und das bleibt er auch trotz seiner lieblosen Tat. Die erste Auffassung bildet die Grundlage der Worte: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; und: Was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut auch ihr ihnen. Die zweite ist in dem anderen Wort enthalten, das die Feindesliebe damit rechtfertigt, daß auch der himmlische Vater über Gute und Böse seine Sonne aufgehen und es regnen lasse. Darauf, daß man auch am Akt und an der Gesinnung der Liebe Freude hat, weist das Wort hin: Geben ist seliger als Nehmen. Diesen Gedanken hat schon Augustin,

⁹ S. Bernardus, De diligendo Deo cap. 12.

dann auch die Scholastik weiter ausgeführt, wenn sie die Frage ausführlich behandeln und bejahend beantworten, ob man beim Lieben auch das Lieben selbst liebt. Dabei faßt Augustin, über Plato hinausgehend, das Lieben nicht nur als Anteilnahme an der ewigen Idee der Liebe, sondern als Anteilnahme an der realen persönlichen Liebe selbst, die Gott ist. Das Lieben der Liebe begründet die Scholastik eingehender mit dem Hinweis, daß die Liebe wie das Erkennen ein reflexer Akt ist; wie man sein Erkennen erkennt, sich dessen bewußt ist, so liebt man sein Lieben, wenn man einen Menschen liebt¹⁰. Der tiefste Grund dafür ist, daß Lieben Nachahmung der Gesinnung Gottes ist, der uns zuerst geliebt hat, also sicher eine überaus wertvolle Seelenhaltung.

Wir haben demnach auch bei dieser Liebesart ein doppeltes Wohlgefallen und eine doppelte Bewegung: ein Wohlgefallen an der Person, das hauptsächlich vorausgeht und eines an der Gesinnung, das mehr begleitet, eine Bewegung zur Person hin mit der Richtung auf ihr Ideal-Du und eine auf das ihr zuge dachte Gut. Und wie der Eros kein bloßes Genießen ist, sondern ein starkes Voranstreben, so ist die Agape kein bloßes Mitfühlen, sondern ein opferbereites Geben.

3. **Philia.** Aristoteles beginnt das achte Buch seiner Nikomachischen Ethik:

„Nach diesem kommt die Erörterung der Freundschaft an die Reihe. Denn sie ist eine Tugend oder mit der Tugend verbunden. Ferner ist sie fürs Leben das Notwendigste. Ohne Freundschaft möchte niemand leben, hätte er auch alle anderen Güter. ... Doch nicht bloß notwendig ist sie, auch schön, auch sittlich gut. Denn Sinn für Freundschaft erheben wir mit Lob und den Besitz vieler Freunde halten wir für schön, und mancher glaubt, die braven Männer müßten auch Freunde sein.“

K a p. 2. „Zur Freundschaft gehört, daß man sich gegenseitig wohlwolle und Gutes wünsche, ohne daß einem diese gegenseitige Gesinnung verborgen bleibe, und zwar [will man es wohl] aus einer der angeführten Ursachen [weil der andere gut, lustbringend oder nützlich ist].“

K a p. 3. „Die sich also des Nutzens wegen lieben, lieben nicht einer den anderen an sich, sondern insofern als ihnen voneinander

¹⁰ Aug., De Trinitate lib. 8 cap. 8; S. th. 2, 2 q. 25 a. 2.

Gutes widerfährt, und ebenso ist es mit denen, die sich der Lust wegen lieben.“

K a p. 4. „Vollkommen aber ist die Freundschaft guter und sich an Tugend ähnlicher Menschen; denn sie wünschen einander gleichmäßig Gutes, insofern sie gut sind, und sie sind gut an sich. Daher bleibt die Freundschaft zwischen solchen Menschen bestehen, solange sie tugendhaft sind; Tugend aber ist beständig.“ „In solchem Freundschaftsverhältnis ist jeder der beiden Freunde schlechthin gut und auch gut für den Freund. Denn die Tugendhaften sind gleichzeitig schlechthin gut und einander nützlich, und in der nämlichen Weise sind sie lustbringend, sofern der Tugendhafte, wie schlechthin, so auch der eine beim anderen Gefallen erweckt.“

K a p. 7. „Das Lieben scheint aber den Charakter eines aktuellen sinnlichen Gefühls, die Freundschaft den eines Habitus zu haben. Denn ein Lieben gibt es auch gegenüber dem Unbeseelten, Gegenliebe aber erfordert Willenswahl, und Willenswahl geht von einem Habitus aus. Auch wünscht man denen, die man liebt, um ihretwillen Gutes, nicht aus sinnlichem aktuellem Gefühl, sondern aus einem Habitus heraus. Wer so den Freund liebt, liebt zugleich, was ihm selbst gut ist. Denn der Gute wird, zum Freund geworden, für den ein Gut, dessen Freund er ist.“

K a p. 8. „Die bezeichneten Freundschaften beruhen also auf der Gleichheit. In ihnen leisten und wünschen sich beide Teile dasselbe oder tauschen eines gegen das andere. ... Es gibt aber auch noch eine andere Art von Freundschaft, bei der ein Verhältnis der Überlegenheit besteht. So die Freundschaft des Vaters mit dem Sohn und überhaupt eines Älteren mit einem Jüngeren, die des Mannes mit der Frau und die eines Vorgesetzten mit einem Untergebenen. Diese Freundschaften sind auch unter sich verschieden. ... Jede dieser Personen hat nämlich eine andere Tugend und eigentümliche Verrichtung und jede ein anderes Motiv der Liebe, und darum ist auch die Liebe und die Freundschaft jedesmal eine andere. So leisten denn hier beide Teile einander nicht das gleiche, und man darf das auch nicht verlangen. [Vielmehr] muß die Liebe eine verhältnismäßige sein. Denn dann, wenn beide Teile nach Würde geliebt werden, entsteht gewissermaßen Gleichheit, was ja als Grundzug der Freundschaft gilt.“

K a p. 10. „Da aber die Freundschaft mehr im Lieben liegt [als im Geliebtwerden] und diejenigen Lob ernten, die ihre Freunde lieben, so erscheint als Tugend der Freunde das Lieben¹¹.“

Ist Plato der Philosoph des Eros, so Aristoteles der der Philia, der Freundschaft. Von ihm ist Ciceros Laelius inspiriert; aus ihm hat das Mittelalter, etwa ein Aelred von Rie-

¹¹ Nikomachische Ethik. Bd. 5 der Philos. Bibliothek (Lpz. 1921).

vaulx, geschöpft, aus ihm Franz von Sales, der große Theoretiker und Praktiker religiöser Freundschaft. Von Neueren hat Horwicz sein Bestes über die verschiedenen Arten der Verbandsgefühle dem 8. und 9. Buch der Nikomachischen Ethik entlehnt. Die neueste Sozialphilosophie und -psychologie kommt auf diese Gedanken zurück und verarbeitet sie weiter. So Othmar Spann¹², der Wiener Volkswirtschaftslehrer, in seiner „Gesellschaftslehre“. Er hebt vor allem die schöpferische oder gegenseitig weckende Kraft der Liebe hervor und das ganz Neue, das durch sie erzeugt wird: die „Gezweigung“, die Gemeinschaft.

Aristoteles teilt, wie wir sahen, in eine Nützlichkeits-, Annehmlichkeits- und Tugendfreundschaft ein. Dabei ist nur zu bemerken, daß er Tugend in einem weiteren Sinn nimmt, als wir es zu tun gewöhnt sind, indem er ähnlich wie der Weise der Bibel alles darunter faßt, was zur Lebensführung, wenigstens zur höheren, geistigen, gehört. Das Wort Tugend bei ihm entspricht also unseren Worten Tugend und Tüchtigkeit zusammen.

Wahre Freundschaft ist nur die dritte Art, die Tugendfreundschaft, und zwar wegen zweier, eng verwandter Gründe. Die beiden ersten Arten sind selbstsüchtig, genauer gesagt, vorwiegend selbstsüchtig; denn das Geben gehört notwendig zu jeder Freundschaft, aber bei ihnen ist es ein Geben, nur um Nutzen oder Vergnügen dafür zu erhalten. Die Tugendfreundschaft ist dagegen wesentlich selbstlos. Sie gibt, um zu geben. Daneben will sie allerdings auch Gaben empfangen, aber nicht als Lohn und eigentlichen Entgelt, wie der Eros, sondern als Unterpfand der Seelengemeinschaft.

Begünstigt wird die Selbstlosigkeit durch die Eigenart des Gegenstandes der Freundschaft, nämlich der Tugend. Tugend als geistiges Gut hat am wenigsten Ausschließlichkeit, während materielle Güter einen anderen Besitzer ausschließen und daher leicht Neid und Selbstsucht wecken. Aristoteles macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Unterscheidung der drei Freundschaften nur gilt, wenn man ihre spezifischen

¹² Gesellschaftslehre. 2. Aufl. (Lpz. 1923).

Merkmale ins Auge faßt, daß aber die Tugendfreundschaft die beiden anderen in sich schließe, also zugleich das größte Vergnügen und den größten Nutzen biete. Von diesen können wir daher als von Arten des Eros absehen und einfach sagen, daß Freundschaft Eros und Agape vereint. Was zu beiden hinzukommen muß, um Freundschaft aus ihnen werden zu lassen, ist Wechselseitigkeit, und zwar so, daß beide davon wissen. Das führt zum Hauptelement, das die Freundschaft über die beiden anderen hinaus hat, die *κοινωνία*, die Gemeinschaft. Es ist dauernde, am vollkommensten: Lebensgemeinschaft. Auch daraus ergibt sich die Unvollkommenheit der Nützlichkeits- und Annehmlichkeitsfreundschaft, die ihrer Natur nach zeitlich beschränkt sind. Aufbauend auf die Scholastik hat vor allem die Mystik diese *unio* und *transformatio* des Freundes in den Freund für die Gottesfreundschaft der Seele vertiefend ausgeführt¹³.

Für diesen Gedanken der Freundschaft hat Aristophanes in Platos Symposion das Wort von den getrennten Hälften geprägt, und viele nach ihm haben das Wesen der Freundschaft ähnlich ausgedrückt. Die Freundschaft zielt auf höhere Einheit, auf „Wirbildung“ (Allers), und zwar so, daß sie gleichzeitig sich und den anderen ergänzen will. Diese eigentümliche Verbindung der Seelenhaltung des Eros und der Agape ist ihr Wesensmerkmal, das sie nicht wie ein bloßes Kompositum von beiden unterscheidet, sondern als etwas ganz Neues, indem ihre Spitze weder auf das Ich, noch auf das Du, sondern auf ein ideales, teils schon realisiertes, teils immer mehr zu realisierendes Wir gerichtet ist. Vom Eros aus gesehen, sucht sie also nicht letztlich die Güter des Freundes, sondern ihn selbst, aber auch ihn nicht als Sachbesitz, sondern als eine ganz neue Art von Besitz, in Seeleneinheit des eigenen und des *alter ego*. Von der Agape aus gesehen, ist sie auch ein Geben, aber kein bloßes Hineinlegen in den anderen, sondern ein gleichzeitiges Empfangen des anderen. Während so Haltung oder Bewegung der Seele verschieden sind und zwischen Eros und Agape ihr Feld haben, ist das Wohlge-

¹³ R. Egenter, Gottesfreundschaft.

fallen ganz ähnlich wie bei den anderen Arten. Die Freundschaft beginnt mit dem Wohlgefallen an einem wahrgenommenen Vorzug des anderen, sie hat an ihrem Akt oder Vollzug ein ständiges Wohlgefallen und ebenso an ihrer Wirkung, der stets wachsenden Einheit, in der sie immer mehr ruht. Doch gilt es noch festzustellen, was diese Einheit, diese „Wirbildung“ besagt. Sicher ist es keine physische, noch weniger eine metaphysische Einheit der Freunde, es ist eine moralische, die sich äußert im körperlichen Zusammenweilen, soweit das möglich ist, die besteht in der Angleichung der Gedanken, der Gefühle, des Strebens und in gegenseitiger Ergänzung durch Geben und Nehmen. Dabei bleibt auch die moralische Selbständigkeit der Personen gewahrt, sonst würde der eine der Freunde zur Sache und es bestände keine echte Freundschaft mehr. Aber gerade die physische und moralische Selbständigkeit und Eigenart der beiden „Hälften“ bedingt und ermöglicht erst die höhere Einheit, zu der sie sich gegenseitig ergänzen.

Wir können mithin vorläufig die charakteristischen Merkmale der Freundschaft so zusammenfassen: Wohlgefallen, Wahlentscheidung, Bewegung mit der Richtung auf ein Einswerden, Freude an der Einsbewegung und an ihrem Erfolg, beiderseitiges Wissen um dieses Verhältnis. Auch die Freundschaft ist eine Liebeskraft, und sie vereint die vorherrschenden Momente von Eros und Agape, das Tun und das Opfern, in sich. Ihr größtes Werk ist jedoch die neue beglückende Gemeinschaft.

II. Die gemeinsamen Elemente.

Daß Eros, Agape, Philia gemeinsame Elemente haben, lehrt der unmittelbare Vergleich und die oben angestellte erste Analyse. Wir können sie zusammenfassend bezeichnen als die Gefühle des Wohlgefallens, die Bewegung der Seele, zugleich auf die Person oder Sache hin und nach aufwärts, endlich das Ziel der Liebe, die Einigung.

1. Das Wohlgefallen ist eine durch irgendeinen Vorzug des Gegenstandes hervorgerufene Erregung des Gemütes. Man wird das oftmals schon Liebe nennen, und nicht ganz mit

Unrecht, weil es der natürliche Ausgangspunkt der Liebe ist. So lautet eine Definition von Thomas, auf die schon oben hingewiesen wurde: „Amor est complacentia in bono¹⁴.“ Die so bestimmte Liebe stellt er an den Anfang aller Gemütsbewegungen, und deswegen nennt er sie mit Recht eine *coaptatio*, also die erste Anpassung des Subjektes an das Objekt. Unsere Wortverbindung: Lust und Liebe weist in dieselbe Richtung des Gedankens. Doch ist Liebe mehr als zständige, manchmal rein subjektive Lust; sie ist eine gewollte und gebilligte Lust, sei es eine sinnliche oder geistige. Diese Lust, die schon der Liebe vorhergeht, begleitet sie auch und folgt ihr in mehr oder minder fühlbarer Stärke. Platos *Eros* hat zuerst das Wohlgefallen am Guten und Schönen. Wenn er ihm als tapferer Jäger nachjagt, so begleitet ihn auch des Jägers Lust an seiner Tätigkeit und an der Hoffnung auf die Beute. Das Endziel, das ständig dem Geist vorschwebt und ihn bewegt, nennt Plato selbst die Glückseligkeit. Augustinus hat für die Gottesliebe den prägnanteren Ausdruck: *frui Deo*. — Daß auch der Agape die Lust eigentümlich ist, wurde im Anschlusse an die scholastische Spekulation schon oben gezeigt. Die natürliche und übernatürliche Ähnlichkeit ruft das erste Wohlgefallen hervor. Die Lust am Geben tritt meist so klar ins Bewußtsein, daß sie keines Beweises bedarf. In die Endlust wird sich am leichtesten ein selbstisches Moment hineinmischen, die Befriedigung am erreichten Ziel. Doch wird dadurch die selbstlose Freude keineswegs notwendig beeinträchtigt. — Die wahre Freundschaft, das ist die Tugendfreundschaft, hat nach Aristoteles gerade darin ihren Vorzug, daß der Freund nicht bloß schlechthin gut ist, sondern zugleich nützlich und lustbringend für den Freund. Das gilt nicht nur für den Anfang, sondern auch für die Liebesbewegung und am meisten für die Liebeseinigung.

Nach der formellen Seite ist schon das Wohlgefallen, wie die zweite Komponente des Liebesaktes, eine Bewegung der Seele, die unter dem Einfluß des Gegenstandes zustande kommt. Aber sie ist noch nicht die spezifische Liebesbewe-

¹⁴ S. th. 2, 2 q. 25 a. 2.

gung, nämlich die Eins- und Aufwärtsbewegung. Das Wohlgefallen hat vielmehr nur soviel Bewegung, als ihm notwendig ist, um nicht taten- und lebloser Zustand zu sein. Es ist im gleichen Sinn Bewegung, wie man jedes andere Gefühl als Bewegung der Seele bezeichnen kann. Besonders gering ist diese am Schlusse der Liebesbewegung, die darum auch einfach „Ruhe“ heißt.

Das Lustgefühl, das sozusagen die unterste Schicht der Liebe ausmacht, ist jedoch keineswegs immer das gleiche. Bei der Agape scheint es am einheitlichsten zu sein und unabhängig von ihren verschiedenen Objekten. Es ist das Zärtlichkeitsgefühl, das am stärksten mit der Mutterliebe im angeborenen Trieb verbunden ist. In schwächerem Maße hat es aber jeder Mensch, und es ist der Ähnlichkeit wegen weder nötig noch wahrscheinlich, ein neues, erworbenes Gefühl dafür anzunehmen. Dagegen geht mit dieser triebhaften Zärtlichkeit eine doppelte Veränderung vor sich. Einmal wird sie schon in ihrem niedern, sinnlichen Teil durch die Erfahrung modifiziert; ferner kommt, wenn es überhaupt geistige Affekte gibt¹⁵, eine mehr oder minder starke geistige Freude hinzu. — Die Philia kann eine ganze Reihe von Gefühlen zur Grundlage haben. Sicher das erotische Gefühl der Schwärmerei, ebenso ästhetische Gefühle. Sexuelle Gefühle sind immer möglich, bei verschiedener Geschlechtlichkeit der Freunde sogar wahrscheinlich. Bei der ehelichen oder auf den ehelichen Akt abzielenden Liebe ist der sexuelle Trieb integrierender Bestandteil, nicht nur als Selbstzweck der in ihr enthaltenen begehrenden Liebe, sondern auch als Bewahrungsmittel der Freundschaftslove. Zumal bei großen Altersunterschieden mischt sich auch in gleichgeschlechtliche Freundschaft, wie schon aus Plato herauszulesen ist, leicht der Sexualtrieb mit seiner Lust ein. Trotzdem ist das Hauptelement stets, solange es sich um wahre Freundschaft handelt, die Freude im höheren Teil der Seele, teils an der Nützlichkeit, vor allem aber an dem innern Wert, zumal der Tugend des Freundes,

¹⁵ Vgl. die guten Beweise dafür in dieser Zeitschrift 5 (1930) 169—191, von Jos. Fröbes S. J.

worauf gerade Aristoteles hinweist. — Der Eros scheint die größte Zahl sinnlicher Gefühle zur Verfügung zu haben. Ihm kommen die durch die Empfindungen der verschiedenen Sinne charakterisierten Lustgefühle zu, soweit sie auf der von Plato aufgestellten Skala Platz haben; ferner, je nach dem Objekt, sexuelle, ästhetische, romantische Gefühle. Doch wie diese immer mehr vergeistigt werden müssen, bis zum Genuß an der ganz geistigen Gottesschau, hat auch keiner schöner als Plato dargetan. Ob man diese geistigen Gefühle außer nach dem Objekt und der Intensität auch qualitativ unterscheiden kann, darüber ist vorläufig noch nichts ausgemacht.

2. Die Bewegung der Liebe. Das erste Wohlgefallen ist noch nicht die Liebe selbst. Es kann bei diesem Wohlgefallen bleiben, ohne daß es sich zur Liebe entwickelt — so faßt man gelegentlich, aber fälschlich, die sog. platonische Liebe auf —, oder es kann bloß zu einfacheren Gefühlen, etwa der Bewunderung, der Freude weiterwachsen. Doch häufig genug ist es das Feuer, an dem sich die wahre Liebe entzündet. Dieses zweite Element im Gesamtbild der Liebe kann man vorläufig als die Bewegung der Liebe bezeichnen. So stellt Thomas¹⁶ den *motus amoris* der *complacentia*, Franz von Sales¹⁷ das *mouvement* der *complaisance*, Malebranche¹⁸ das *mouvement* dem *sentiment* gegenüber. Von den Neueren nennt Scheler¹⁹ die Liebe eine intentionale Bewegung, Pfänder²⁰ ein zentrifugales Strömen, Ausströmen eines Gefühlsstoffes. Da der Ausdruck Bewegung aber aus dem materiellen Gebiet ins geistige herübergewandert ist, bedarf er einer näheren Erklärung. Unserem Vorgehen entsprechend soll sie aus den drei klassischen Autoren herausgelesen werden. Plato schildert den Eros, wie er nach dem Schönen und Guten und dem Glück verlangt, wie er zeugt, körperlich

¹⁶ S. th. 2, 2 q. 26 a. 1.

¹⁷ Traité de l'amour de Dieu I. 1 ch. 7.

¹⁸ Recherche de la Vérité I. 5 ch. 9.

¹⁹ Wesen und Formen der Sympathiegefühle, 2. Aufl. (Bonn 1923) 177.

²⁰ Zur Psychologie der Gesinnungen. Jahrbuch f. Philosophie und phänomen. Forschung 1913 S. 363 f.

und geistig, wie er zum Liebesziel fortschreitet von Stufe zu Stufe. In einfacheren Termini heißt das: Verlangen, Mitteilen und Empfangen geistiger Güter, Höherstreben zu einem Ideal-Ich, alles seelische Vorgänge, die man mit Recht als Bewegung bezeichnet. Dem dritten entspricht Schelers Realisieren von Werten und Sprangers Verwirklichen des erschauten Ideals. — Die Bewegung der *Agape* bei Paulus möchte man in dem kurzen Wort der Scholastik *velle bonum* zusammenfassen. Doch liegt wohl noch mehr darin. Zum Wohlgefallen kommt ein Mitfühlen und Einsfühlen, ein Wohlwollen, das sich im Wohltun auswirkt, ein mehr passives Vom-anderen-Gutes-Erwarten und Böses-Ertragen. Hier erscheint also das Verlangen, das sicher nicht fehlt, neu verwurzelt in einem eigenartigen Gefühl, dem Mit- und Einsfühlen; das Wesentlichste ist aber ein geistiges Sich-Hinneigen zum anderen, um ihm, unter materiellen und geistigen Gütern, sich selbst oder wenigstens vom eigenen Ich zu geben. Darin ist die Tendenz auf Höherbildung des anderen eingeschlossen. So ist es auch hier nicht unberechtigt, von einer Liebesbewegung zu reden. — Deutlicher noch, wiewgleich etwas verändert, tritt diese in der Freundschaft hervor. Aristoteles spricht vom Gutes-wollen und -wünschen und -geben. Aber da diese Liebe notwendig gegenseitig ist, kommt die geistige Bewegung des Empfangens hinzu. Charakteristisch ist ihr aber gegenüber der Bewegung von Eros und Agape, daß sie auf eine Seelengemeinschaft und eine gegenseitige Höherbildung tendiert, also Streben zur Einheit und zum Ideal-Wir ist.

Zusammenfassend kann man also bei allen drei Liebesarten von einer doppelten seelischen Bewegung sprechen: auf den realen Gegenstand und auf das zu realisierende Ideal zu.

Doch läßt sich weiter in dieser Bewegung ein doppeltes Moment unterscheiden, ein passives und ein aktives, ein Hingezogenwerden und ein Sich-Hinbewegen. Auch wo diese Scheidung nicht ausdrücklich gemacht wird, weisen die angewandten Wörter oft darauf hin. Ribot²¹ spricht von

²¹ Essai sur les passions 64 u. anderswo.

attraction und *tendance*. Die häufigeren Ausdrücke: *inclinatio* (Thomas²²) und *inclination* (Malebranche²³), Neigung, Zuneigung, wie wir gewöhnlich sagen, lassen die aktive Seite deutlicher hervortreten, *ravissement*, *raptus*, Ekstase die passive. Besonders gut tritt dieser Doppelcharakter in den Protokollen von Gruehn²⁴ hervor. Seine Versuchspersonen werten häufig in Akten, die man nur als Liebesakte bezeichnen kann. Es sind Wertungen religiöser Wahrheiten, die sowohl in sich als wegen der dahintergeschauten Realwerte geliebt werden. Da kommen nun die Wörter: Angezogenwerden und Sich-Hinneigen in allen ihren Schattierungen und Entwicklungsstadien vor, bis zum Hingerissenwerden und Sich-Losstürzen-auf, und in ihrem verschiedenen Wechselverhältnis, besonders wie sie sich gegenseitig unterstützen. Für gewöhnlich wird man sagen können, daß die passive Bewegung unmittelbar, die aktive mittelbar durch das Wohlgefallen hervorgerufen ist. Bewegung ist somit Eros, Agape, Philia gemeinsam; verschieden und daher spezifizierend ist das Ziel: Ich, Du, Wir.

Es gilt noch, die psychologische Kategorie festzustellen, der die Liebesbewegung einzuordnen ist. Wie wir sie geschildert finden, kann man sie sicher kein bloßes Gefühl nennen, und wenn sie ein wesentlicher Bestandteil der Liebe ist, wird man auch diese mit Unrecht auf die Sphäre des Gefühls einschränken. Die Bewegung gehört vielmehr, nach der passiven sowohl wie vor allem nach der aktiven Seite, dem Strebevermögen zu. Denn jedes Streben besagt eine doppelte Zugkraft, die des Objekts und die des Subjekts. Das Überwiegen des Passiven oder Aktiven bedingt nur eine unwesentliche Verschiedenheit, eine wesentliche dagegen die Art des Strebevermögens. Die Liebe des Tieres zu seiner Nahrung, seinen Jungen, seinen Herdegenossen ist von der menschlichen so verschieden, daß man sie nur analog als Liebe bezeichnet. Vom Dichter wird diese Analogie allerdings noch weiter-

²² S. th. 2, 2 q. 27 a. 4.

²³ Recherche de la Vérité I. 5 ch. 9.

²⁴ Das Werterlebnis (Leipzig 1924).

geführt, wenn er vom Lieben der Blume spricht, die sich der Sonne zuwendet, und des Steines, der der Erde zustrebt. Beim Menschen gehört zum Vollbegriff der Liebe nicht nur ein geistiges, sondern auch ein aktives und freies Streben. Trotzdem wirkt auch bei ihm das sinnliche Strebevermögen, selbst der Instinkt meist in größerer oder geringerer Stärke mit.

3. **Das Ziel der Liebe.** Wenn die Liebe sich als ein Streben kundgetan hat, gehört notwendig zu ihrem Wesen das Ziel, d. h. das erreichte Ziel. Bei Platos niederem Eros ist es das frohe Bewußtsein, in den erzeugten Kindern selbst weiterzuleben, beim höheren die Vereinigung mit dem höchsten Gut in der Gottesschau, also ein Zustand des erworbenen, erkämpften Besitzes, der Einheit mit einem Gut und darum auch der inneren Harmonie. — Das Ziel der Freundschaft ist der Besitz des Freundes und der von ihm mitgeteilten Güter, vorzüglich die Seelengemeinschaft und -einheit. Eingehender und tiefer als Aristoteles hat Thomas sie behandelt²⁵: Der Geliebte ist stets im Denken des Liebenden und der Liebende denkend im Geliebten, da er immer tiefer in ihn und seine Vorzüge einzudringen wünscht. Der Geliebte ist im Affekt des Liebenden, indem er ihm Freude macht oder Verlangen nach sich erregt, und in seinem Streben, da dieser ihm das gleiche will und wünscht wie sich; der Liebende ist im Geliebten, indem er sein eigenes Fühlen und Streben dem des Geliebten angleicht. Die Gegenseitigkeit macht diese Einheit noch besonders innig. — Daß die Erreichung des Zieles hienieden keine endgültige, sondern bloß eine vorläufige, immer neu werdende ist, beweist klarer noch als der Eros die Agape. Sie neigt sich immer wieder gebend dem anderen zu. Aber gerade dadurch wächst ständig die Seelengemeinschaft zum Mitmenschen im allgemeinen und auch zum Einzelnen, aber dann häufig zur Form der Freundschaft übergehend. So erweist sich das Ziel der Liebe in jedem Fall als ein Glückszustand.

²⁵ S. th. 2, 2 q. 23 a. 1.

III. Ursachen und Wirkungen der Liebe.

Um diese beiden Faktoren zu behandeln, müssen wir ziemlich weit über das hinausgreifen, was die klassischen Texte bieten.

1. Als Ursachen der Liebe sollen nicht nur eigentliche Wirkursachen gelten, sondern alles, was ihr vorausgeht und eine Grundlage für sie bildet. Als Ursache im eigentlichen Sinn ist der Gegenstand der Liebe anzusehen, der sie motiviert und das Ziel, dem sie zustrebt. Daß zu den subjektiven Grundlagen der Liebe fürs gewöhnliche eine Erkenntnis des Gegenstandes gehört, und zwar eine solche, die einen Vorzug an ihm entdeckt, ist allgemein zugegeben. Die Kontroverse beginnt, wo die Liebe stärker wird, sei es geschlechtliche oder Freundschaftsliche. Es ist die Liebe „auf den ersten Blick“, die Erkenntnis nicht vorauszusetzen, sondern erst zu wirken scheint. Dafür kann man Scheler zitieren, der schreibt: Liebe und Haß „stellen ein eigentümliches Verhalten zu Wertgegenständen dar, das sicher keine Erkenntnisfunktion ist. Eine Funktion des Aufnehmens der Werte — Fühlen, Vorziehen fehlt dabei ebenso, wie eine Wertbeurteilung oder ein Vorhergegebensein des Wertes in einer besonderen Intention. Daher es auch unmöglich ist, Liebe rational zu begründen: Nach Gründen gefragt, sucht der Liebende solche mühsam auf, konstruiert sie, ohne je sich und dem anderen damit eine Befriedigung geben zu können²⁶.“ Entsprechend verschwindet auch die Liebe: „Schließlich kann auch echte Liebe schwinden. Am wenigsten wohl dadurch, daß der Liebende zur Einsicht von gewissen Eigenschaften des Geliebten kommt, die ihm bislang unbekannt, verborgen geblieben. Zu solcher Einsicht kann man erst gelangen, wenn die Liebe schwindet. Der Vorgang des Verschwindens reicht ebenso tief in die verstandesmäßiger Durchdringung unzugänglichen Schichten der Persönlichkeit hinunter wie jener der Liebesentstehung. Auch Haß ent-

²⁶ Wesen und Formen der Sympathiegefühle, 2. Aufl. (Bonn 1923) 170 f.; vgl. R. Allers, Psychologie des Geschlechtslebens 463 (im 3. Bd. v. Kafka, Handbuch der vergl. Psychologie [München 1922]).

steht nicht aus Entdeckung hassenswerter Eigenschaften, sondern bewirkt diese Entdeckung²⁷. In ähnlicher Anlehnung an Scheler sagt auch K. Jaspers, man liebe nicht, weil etwas wertvoll ist, vielmehr leuchte erst in der Liebesbewegung der Wert auf²⁸.

Dieser Auffassung steht diametral die der alten Philosophie gegenüber, die das Lieben auch der *vis appetitiva* zurechnet, mit ihrem: *Nihil volitum, nisi praecognitum*²⁹. Thomas sagt: „*Cognitio boni est condicio amoris*³⁰.“ Noch darüber hinaus geht Brentano, wenn er nicht nur eine Vorstellung, sondern ein Urteil dem Lieben und Hassen vorausgehen läßt³¹.

Zur Lösung der Schwierigkeit hat schon Horwicz Gutes beigetragen. Er schraubt das Staunen über die „Liebe auf den ersten Blick“ zunächst dadurch zurück, daß es hier Übergänge gebe, daß auch Freundschaft, Bekanntschaft und jede Art von Zuneigung auf diese Art entstehen können und daß diese Liebe nicht weniger dem Wechsel unterliege als jede andere. Deshalb braucht man „die Unerklärlichkeit nicht gleich auf Rechnung übernatürlicher, dämonischer Einflüsse zu setzen; sie beruht vielmehr auf der Mitwirkung zahlreicher, feiner, in ihrer Feinheit gar nicht mehr definierbarer und in ihrer Wirkungsweise nicht mehr abzuschätzender Momente, Ideenverbindungen, Gefühle, Triebe und Begierden aller Art. Wer ist imstande, den Ausdruck eines Auges, das Spiel der Mienen und Gebärden, Haltung, Bewegung des Körpers usw. zu zergliedern, zu beschreiben, auf ihre Ursprungsmomente zurückzuführen? Das spottet jeder Analyse und man könnte über ein Auge dicke Bände vollschreiben³².“ Am Beginn der Mutterliebe steht die Vorstellung, daß das Neugeborene gewissermaßen ein Stück des eigenen Organismus ist. Für alles aber, was zum eigenen Ich gehört, hat

²⁷ R. Allers, *Psychologie des Geschlechtslebens* 471 u. 483.

²⁸ *Psychologie der Weltanschauungen*.

²⁹ Vgl. S. th. 1, 2 q. 6 a. 1 2.

³⁰ S. th. 1, 2 q. 27 a. 7.

³¹ *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Buch 2 Kap. 9 (Bd. 193 der *Philos. Bibl.*, Lpz. 1925).

³² *Psychologische Analysen* II 2, 387.

man eine merkliche Vorliebe, weil es mehr durchlebt und tiefer empfunden wird. Dazu kommt die Persönlichkeitsvorstellung bei der Mutter, d. h. daß das Kind ihresgleichen ist³³. Handelt es sich hier auch nicht um eine Liebe auf den ersten Blick, so doch um eine solche, wo Erkenntnismomente weniger leicht ersichtlich sind. Damit hat Horwicz gezeigt, daß Vorstellungen vorhanden sein können, wo man sie gar nicht bemerkt. Etwas Ähnliches hat Girgensohn für das religiöse Gefühl aufgedeckt, das auch reines Gefühl sein sollte. Davon stellt sich nun ein wichtiger Teil, abgesehen von verschiedenen Vorstellungen und Empfindungen, mit der Sicherheit des Experimentes als unanschauliches Denken heraus. Was aber die Schwierigkeit betrifft, für seine Liebe Gründe anzugeben, so dürfte das wesentlich mit der Individualität der Wahl zusammenhängen. Das Individuelle, Persönliche und gerade das Tiefste kann wohl intuitiv in einem Augenblick aus einer Summe von imponderablen Symptomen erschaut, aber darum noch nicht begrifflich klar fixiert werden. Auch die durch Reflexion herausgeschälten Gründe erscheinen zwar nicht gerade als falsch, aber leicht als unzureichend. Ein weiterer Anlaß, die vorausgehende Erkenntnis zu leugnen, ist, daß die mächtigen Instinkte und Gefühle gerade bei der geschlechtlichen Liebe die Aufmerksamkeit so auf sich konzentrieren, daß Vorstellungen und noch mehr unanschauliche Begriffe kaum oder gar nicht beachtet werden. Hier wäre jedenfalls ein Punkt, wo das Experiment noch positiver aufklären kann. Mit Brentano anzunehmen, daß der Liebe stets ein eigentliches Urteil vorausgeht, ist aber doch zuviel. Das verstößt schon gegen unsere Auffassung, die den Tieren, wenigstens den höheren, nicht nur Artinstinkt, sondern echte Affekte und so eine gewisse Liebe zuschreibt. Allerdings genügt das nicht für die menschliche Liebe; bei ihr müssen auch geistige Elemente hinzukommen.

Aber es scheinen noch andere Gründe als die Tatsache der Liebe auf den ersten Blick und die Unbegründbarkeit der

³³ Ebd. 365.

Liebe zum Irrtum von der „blinden“ Liebe geführt zu haben. Weniger wohl der, daß die leidenschaftliche Liebe für den Augenblick blind, ja vielleicht wie andere Leidenschaften bewußtlos machen kann, als umgekehrt, daß die Liebe erst sehend macht. Das Licht, das die Liebe über den geliebten Gegenstand verbreitet, ist oft so stark, daß die vorhergehende Erkenntnis als Dunkelheit, als Abwesenheit jeglicher Erkenntnis erscheint. Das gilt am meisten von jenen beiden Liebesarten, die die größte Intensität besitzen, sei es sinnliche, sei es geistige, nämlich von der geschlechtlichen und von der mystisch-religiösen, von anderen dagegen nur in geringerem Grade. Für die erste Art bedarf es keiner Belege. Aber auch die zweite hat den Psychologen nicht wenig Schwierigkeiten gemacht, wenn sie etwa die Behauptung lesen, daß in der Beschauung das erste spezifische Element die Liebe sei, auf die erst die neuartige Erkenntnis folge. Hören wir einen aus der mystischen Schule der hl. Theresia:

„Igitur fidelis mystici mens, Deum centrum amabilitatis cognoscit, qua cognitione delicias percipit, quod commune esse cuicumque potentiae suum obiectum attingenti non diffitemur. ... In has ergo delicias ut sibi prae omnibus amabiles fertur voluntas, illas degustat, percipit, experitur. Et actum, quo has delicias degustat voluntas, nominant mystae notitiam experimentalem. Hac experimentali notitia invitatus intellectus doctiorque seipso factus regreditur ad cognoscendum illud obiectum prius a se cognitum et a voluntate degustatum. Et hic actus est, qui tendit in obiectum ut expertum et in quo mystica et experimentalis theologia consistit³⁴.“

Also einer gewöhnlichen Erkenntnis folgt der außergewöhnliche Gefühlszustand und daraus erst die höhere, erfahrungsartige geistige Erkenntnis, das Schauen. Auf etwas breiterer Grundlage hatte das Augustin so ausgedrückt: „Bonum, quod non amatur, nemo potest perfecte habere vel nosse,“ und Bernhard hatte gesagt: „[Deus] nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur³⁵.“ Gruehn hat sogar experimentell etwas Ähnliches festgestellt, eine Vertiefung des Verständnisses des Reizwortes durch das

³⁴ Joseph a Spiritu Sancto O. C. Disc., *Cursus Theologiae mystico-scholasticae* (Brugis 1924) t. 1 cap. 8 n. 176.

³⁵ *Sermones in Cantica*, sermo 8 n. 9 (ML 183, 814).

Werten ³⁶. Versuchsperson B. schildert, wie in dem Satz: „Gott der Reine bleibt mir ewig treu“, das Wort ‚treu‘ in ihr Sympathie erweckte, „wodurch ich schließlich mich entschloß, hierin die wahrscheinlich richtige Stellungnahme zu finden [auf die hin Reaktion verlangt war], indem ich mich dem Satz anschloß, wobei gerade der Begriff des Wortes ‚treu‘ in all seiner Tiefe sich mir quasi erschloß, indem es plötzlich seinen Inhalt ganz kundtat, von sich aus.“ Dieses Phänomen tritt ferner deutlich hervor in jener Erweiterung des Selbstbewußtseins, in der die Mutter das Kind, der Freund den Freund sozusagen in das eigene Ich aufnimmt und ganz anders ihn versteht, als es bei anderer Liebe der Fall ist, und wo außerdem, wie Scheler gut bemerkt, durch den anderen hindurch auch das eigene Ich besser und tiefer verstanden wird.

Zur Erklärung dieser merkwürdigen Tatsache hat schon Thomas darauf hingewiesen, daß es für eine vollkommene Liebe durchaus nicht notwendig sei, ihren Gegenstand vorher schon vollkommen zu erfassen; es genüge etwa schon eine Kenntnis aus den Wirkungen der Person oder ein Lob aus dem Munde anderer ³⁷. Noch schöner und klarer hat diese Ansicht Franz von Sales ausgesprochen, wo er eigens die Wechselwirkung von Erkennen und Lieben behandelt: „Wer hat mehr Kraft, sag’ mir, die Liebe, den Geliebten erkennen zu lassen, oder die Erkenntnis, die Liebe zu ihm zu mehren? Theotimus, die Erkenntnis ist zum Hervorbringen der Liebe erfordert; denn nie vermögen wir zu lieben, was wir nicht kennen, und in dem Maße, wie die achtsame Erkenntnis des Gutes wächst, nimmt auch die Liebe zu, falls nichts sie in ihrer Bewegung hindert. Nichtsdestoweniger geschieht es manchmal, daß, nachdem die Erkenntnis die heilige Liebe erzeugt hat, die Liebe sich nicht innerhalb der Schranken der Verstandeserkenntnis hält, sondern voranschreitet und weit darüber hinausgeht. So können wir in diesem sterblichen Leben mehr Liebe als Kenntnis Gottes haben...; denn das

³⁶ Neuere Untersuchungen zum Wertproblem (Dorpat 1920).

³⁷ S. th. 1, 2 q. 27 a. 2.

Erkennen des Guten gibt der Liebe das Entstehen, aber nicht das Maß ³⁸.“ Beide Tatsachen: die Erweiterung der Erkenntnis durch die Liebe und die intimere Erfassung des Gegenstandes in der Liebe, beweisen mithin nicht, daß vor der Liebe gar keine Erkenntnis da ist. Wohl aber zeigt die erste die große Triebkraft der Liebe an, die mit ihr in der gleichen Seele verwurzelten Erkenntnisfunktionen zu größerer Tätigkeit anzuregen, die zweite ihre stärkere Einigungskraft.

Nur kurzer Erwähnung bedürfen einige andere psychische Akte, die auch als Ausgangspunkte der Liebe angesprochen werden können. Der erste ist ein *Lustgefühl*. Doch ist dieses, vor allem wenn man darunter auch eine geistige Lust, ein Wohlgefallen, versteht, nicht so sehr Ursache als Wesens-*teil* der Liebe. — Schwieriger, wenngleich weniger bedeutungsvoll, ist eine durch die Affektlehre Descartes' und Malebranches angeregte Frage: ob nicht an den Anfang aller Affekte, auch der Liebe, die *Verwunderung* zu stellen ist. Nach Descartes ist das Formalobjekt dieses Gefühls nicht der Wert des Gegenstandes, sondern das Ungewohnte an ihm, seine Größe oder Kleinheit, sein Verhältnis zum eigenen Ich ³⁹. Malebranche drückt das noch klarer so aus: „Wenn wir etwas zum erstenmal erblicken oder, falls wir es schon öfter unter bestimmten Begleiterscheinungen gesehen haben, es nun in anderer Umgebung erblicken, so sind wir überrascht und wir bewundern es. So verursacht ein neuer Gedanke oder eine neue Gedankenverbindung in uns einen unvollkommenen Affekt, den ersten von allen, der Verwunderung heißt. Ich nenne ihn einen unvollkommenen Affekt, weil er weder durch die Idee noch durch das Gefühl eines Gutes wachgerufen worden ist... In der Verwunderung als solcher betrachtet man die Dinge nur nach ihrem Sein in sich oder nach ihrem Schein, nicht aber in ihrer Beziehung zum Betrachtenden als gut oder schlecht ⁴⁰.“ Unter den Neueren hat Shand ⁴¹ die Bedeutung der Verwunderung und

³⁸ *Traité de l'amour de Dieu* I. 6 ch. 6.

³⁹ *Les passions de l'âme*, partie II a. 53.

⁴⁰ *Recherche de la Vérité* I. 5 ch. 5.

⁴¹ *The foundations of character*. 2. Aufl. (London 1920) 562—564.

der Neugier für das Werden der Liebe hervorgehoben. Sicher lenkt sie den Blick auf den Gegenstand hin und befördert so das Wohlgefallen an ihm. Doch kann sie ebensogut zu einer bloß erkenntnismäßigen Erfassung des Gegenstandes ablenken oder gar Furcht vor dem Unbekannten verursachen, und sie ist überflüssig, wo der klar erkannte Wert unmittelbares Wohlgefallen erweckt. Das ist aber sowohl bei der auf dem Trieb aufbauenden wie bei der geistigen Liebe häufig der Fall.

Eine andere Wurzel des Liebesaffektes könnte noch das *Begehren* sein. Zwar scheint dem entgegenzustehen, daß das Begehren erst auf das Gefallen, das erste Moment der Liebe, folgt, nicht ihm vorhergeht. Doch gilt dieser Einwand höchstens für das aktuelle Begehren. Das habituelle, der angeborene sinnliche Instinkt, der Selbst- und Arterhaltungstrieb, und der geistige *appetitus naturalis in bonum*, gehen sicher dem Liebesgefallen voraus. Ist dieses aber einmal vorhanden, so verbinden sie sich von innen her mit jenem Zug, den die Objekte von außen her auf die Seele ausüben, und entfalten jetzt erst ihre ganze Wirkkraft. — Als eigenartige Wurzel der Liebe muß man die bezeichnen, von der die Scholastik spricht, die *Einheit*. Nach Thomas geht die Liebe von der *unio similitudinis* aus, ist selbst die *unio affectus* und führt zur *unio realis* ⁴². Schon bei Plato, besonders aber bei den Neuplatonikern findet sich dieser Gedanke. Hier kommt er nicht nach seiner metaphysischen Seite in Betracht, sondern nur insoweit er ins Bewußtsein tritt. Daß nicht bloß bei der Familienliebe, sondern überhaupt bei der Menschenliebe dieses Bewußtsein mitwirkt, ist kaum zu leugnen, so sehr es auch der bewußten Vertiefung bedarf. Selbst bei der begehrenden Liebe wird man dieses Bewußtsein der Einheit, d. h. der Zuordnung des Gegenstandes auf das eigene Ich zu dessen Ergänzung, kaum leugnen können. Das meint aber offenbar Thomas, wenn er die Einheit darin findet, daß Subjekt und Objekt die gleiche Form, jedoch das eine *in potentia*, das andere *in actu*, besitzen ⁴³. Natürlich besteht diese Zu-

⁴² S. th. 1, 2 q. 29 a. 1. — ⁴³ S. th. 1, 2 q. 27 a. 3.

ordnung meist nur generisch, nur selten für ein determiniertes Objekt.

2. Die Liebe ist zwar eine Vereinigung, die wesentlich im Inneren der Seele stattfindet, ohne direkte Beziehung auf etwas Äußeres, sie ist die Verbindung von Seele und Seele oder von Seele und Sache, als unmittelbarste Wirkung des gegenseitigen oder einseitigen Wohlgefallens. Aber diese Bewegung zieht ganz spontan weitere Kreise und damit offenbart sich die *Wirksamkeit* der Liebe. Bei der Agape ist die erste Wirkung schon im Wohlwollen enthalten, wo die innere Bewegung gewissermaßen einen äußeren Gegenstand mitgreift und in die Verbindung von Seele zu Seele mit hineinzieht; denn wohlwollen heißt ja: jemandem der Absicht nach ein Gut zuwenden, es ihm wünschen. Beim Wohltun liegt nicht nur der Gegenstand außerhalb, der Akt selbst hat sich ausgeweitet und greift auf die geistige oder körperliche Außenwelt über. Aus der Bewegung, der motorischen Funktion der Seele, wird eine motorische Funktion des Körpers, ohne daß natürlich die seelische verlorengeht, wofern man die Bewegung noch als Liebesakt bezeichnen darf. Entsprechend ist es bei Eros und Philia. Die rein geistige Vereinigung genügt der Liebe nicht. Aus der *unio affectus* soll eine *unio realis* werden. So greift die Bewegung der Liebe hier zuerst auf ein reales Ziel über, über die gedankliche und affektive hinaus auf eine körperliche oder Seinsvereinigung. Weitere Akte, wie Streben und Tun, gehen dann auf die Mittel der Verwirklichung bzw. auf diese selbst.

Klarer wird uns die Wirkkraft der Liebe noch werden, wenn wir sie in der entgegengesetzten Richtung verfolgen, nämlich nach innen. Das will besagen, daß die Liebe immer mehr vom eigenen Ich in ihre Kreise hineinzieht. Pfänder⁴⁴ und Allers⁴⁵ sprechen hier von einem Eindringen der Liebe in die Tiefe, von einem Durchbrechen von Schichten und Krusten, das ihr durchaus nicht immer vollkommen gelingt, auch gar nicht immer zu gelingen braucht. Diese Tiefenbe-

⁴⁴ Zur Psychologie der Gesinnungen 361.

⁴⁵ Psychologie des Geschlechtslebens 470.

wegung bietet einen doppelten Anblick. Sie ist ein Hineinnehmen des Gegenstandes in das Ich und ein Herausnehmen des Ich an den Gegenstand. Das gilt sowohl vom Eros als von der Agape, wenigstens im gewöhnlichen Sprachgebrauch. Man führt sich normalerweise kulinarische Genüsse nicht so tief zu Gemüte wie ästhetische, wissenschaftliche, religiöse und verschenkt auch sein Herz nicht in gleicher Weise an sie. Tut man es trotzdem, so ist die Liebe zunächst übermäßig, schließlich wird die Sachliebe zur Personenliebe, oder besser zu einem Zerrbild von ihr: die Sache wird zum Götzen. Sicher sind die eben gebrauchten Ausdrücke oder auch ähnliche, wie: sich etwas sehr oder wenig zu Herzen nehmen, sein Herz sehr, nicht sehr an etwas hängen, Metaphern. Aber es liegt ihnen ebenso sicher eine Abstufung der Liebeswirkung zugrunde.

Die Liebe auf ihrem Eroberungszug zu begleiten, wie sie allmählich alles sich dienstbar macht, würde zu weit führen.

IV. Eigenschaften der Liebe: Ausdehnung und Intensität.

1. Die Wirkkraft der Liebe gibt uns zugleich von einer anderen ihrer Eigenschaften Zeugnis, von ihrer *Ausdehnung*. Die Liebe kann sich auf viele und auf wenige Gegenstände erstrecken. Eine weit verbreitete Auffassung ist, daß die Ausdehnung der Liebe in umgekehrtem Verhältnis steht zu ihrer Intensität. Doch gilt das nicht schlechthin. Beim Eros wird man am leichtesten übereinkommen, daß, wer vielen Idealen nachjagt, seine Liebeskraft zersplittert. Doch ist auch hier ein Ausweg möglich, weite Ausdehnung mit großer Stärke zu verbinden, wenn man nämlich die Liebesobjekte hierarchisch abstuft und schließlich alle einem höchsten Liebesziel unterordnet. So wird die Liebe zu den Mittelobjekten zwar gemindert, aber sie bleibt doch noch Liebe. Das Genie, sei es auf dem religiösen, sei es auf einem anderen Gebiet, interessiert sich für vieles, liebt vieles, leistet vieles, weil es ein großes Liebesziel im Auge hat. So schildert Plato, wie die Liebe sich fortschreitend auf immer neue Objekte ausdehnt, und ein Napoleon oder Edison sind ebenso ein Beweis dafür wie ein Franz Xaver, der die Welt für Christus

erobert. — Für die Agape wird man umgekehrt leicht den Gleichschritt von Ausdehnung und Stärke zugeben. Die Nächstenliebe im wörtlichen Sinn, die sich auf die Nahestehenden beschränkt, ist schwächer als jene, die zur „Fernstenliebe“ sich weitet. — Die Philia endlich ist fast notwendig auf ganz wenige, ja auf einen Freund beschränkt. Die Natur selbst gibt hier in der Ehe einen Fingerzeig. Das Menschenherz scheint zu klein, als daß es mehrere ohne Abbruch der Liebe umfassen könnte. Im Jenseits wird die ewige Gottesfreundschaft sicher diese Enge weiten zu einem allgemeinen Freundschaftsbund aller, hienieden vermag der Gedanke der Einheit in Gott wenigstens ein schwaches Vorspiel zu geben.

Eine zweite Eigenschaft der Liebe ist ihre Intensität. Versucht man, sich Rechenschaft zu geben, warum die Liebe das eine Mal so, das andere Mal so stark ist, so scheinen zwei Reihen von Ursachen dafür maßgebend sein zu können. Das eine Mal ist es die mehr oder weniger enge Verbindung, die der Gegenstand mit dem eigenen Ich hat. Man liebt daher Eltern und Kinder natürlicherweise mehr als Geschwister, diese mehr als entferntere Verwandte, letztere mehr als außerhalb des Familienverbandes Stehende. Von Sachwerten liebt man in der Regel die für die körperliche und geistige Selbsterhaltung notwendigen mehr als nebensächliche, weil man sie gleichfalls als weniger mit dem Ich verbunden betrachtet. Doch wird diese Beziehungsreihe von einer anderen stark gekreuzt, nämlich von den Wertstufen, die man für die verschiedenen Gegenstände ansetzt. Die Natur geht hier selbst voran mit dem Mutterinstinkt. Dieser läßt das eigene Leben für das des Kindes opfern. Er erweist sich so als intensiver als der Selbsterhaltungstrieb, da das Kind dem Ich weniger nahesteht als dieses sich selbst. Eine dritte Intensitätsverschiebung im Gegensatze zur natürlichen Verbindung der Gegenstände mit dem Ich tritt noch viel auffallender in die Erscheinung, nämlich in den Leidenschaften, die der Mensch denkend und wollend ausbildet. Sie richten sich oft auf Gegenstände, die in sich gar keine nahe Beziehung zum Ich haben, wie manche Genußmittel, die verschie-

denen Sammelgegenstände oder auch Freunde, Kunst, Wissenschaft, und können doch den höchsten Intensitätsgrad der Liebe vor jeder anderen erreichen. Solange es sich um die Stärke des sinnlichen Gefühles und Triebes handelt, wird man eine Intensitätsskala ohne Schwierigkeit annehmen.

Noch unter einer anderen Rücksicht kann man von einer solchen Skala sprechen, je nachdem nämlich, wie oben erwähnt wurde, der Gegenstand mehr oder weniger tief in das eigene Ich hineingenommen wird. Die verschiedenen Tiefenschichten, wie zumal Scheler sie ⁴⁶ eingehend schildert, besagen jedoch keine geheimnisvolle metaphysische Verbindung, sondern lassen sich durch psychologisch recht gut bekannte Begriffe erklären. Instinkte, Assoziationen, determinierende Tendenzen, die in das Liebesleben eingreifen, knüpfen neue Bande zwischen Objekt und Subjekt, die notwendig die Liebe verstärken. Eine instinktive Zuneigung ist an sich stärker als eine neuerworbene, eine mit vielen Vorstellungen und Gefühlen assoziierte stärker als eine sozusagen isolierte, eine Denken und Wollen stark determinierende, auf sich konzentrierende stärker als eine, die diese Wirkung noch nicht auszuüben vermag. Die Schwierigkeit beschränkt sich also wohl auf die Frage, ob man von einer Intensität der Liebe im geistigen Bereich sprechen kann. Wenn man, wie wir sahen, mit Recht geistige Gefühle und noch unbestrittener geistige Strebungen annimmt, so darf man ihnen zweifelsohne auch Intensität und die Möglichkeit einer Intensitätssteigerung zuschreiben. Die Liebe selbst scheint den Beweis dafür zu liefern, wo sie die Widerstände einer entgegenstehenden Liebe überwindet. — Schließlich kann auch der Glücks- und Ruhezustand am Ende der Liebesbewegung eine verschiedene Stärke oder besser Tiefe besitzen.

V. Abstrakte Wesenselemente und konkrete Verflechtung der Liebesarten.

1. Alles, was wesentlich zur Liebe gehört, ist nun dargestellt worden: Wohlgefallen, Bewegung zur Einheit und Ruhe

⁴⁶ Formalismus in der Ethik, 2. Aufl. (Halle 1921) 340—356.

in der Einheit, die Ursachen und Wirkungen der Liebe, ihre Eigenschaften der Ausdehnung und Intensität. Als Hauptunterschied hat sich die Richtung erwiesen, auf das Ich, das Du, das Wir. Für die Freundschaft kommt noch die Gegenseitigkeit des Wissens und Wollens der Liebe hinzu. Die übrigen Unterschiede scheinen bloß akzidentell zu sein. Die hier abstrakt gebotenen Liebeselemente, wenigstens die hauptsächlichsten, stellt der hl. Franz von Sales in einem hübschen Bild zusammen. Ihm ist die Liebe wie ein schöner Baum, dessen Wurzel die natürliche, objektive Harmonie zwischen dem menschlichen Willen drinnen und dem Guten draußen ist. Der Fuß oder Ansatz seines Stammes ist das Wohlgefallen, das der Mensch ebenfalls von Natur am Guten findet. Sein Stamm ist die Bewegung des Herzens auf das Gute hin. Die äußeren Bemühungen und Anstrengungen der Liebe sind seine Zweige, die Vereinigung mit dem geliebten Gegenstand und die Freude daran sind seine Frucht⁴⁷.

Mit dieser Beschreibung will der Heilige auch seine Stellung zu einer wichtigen Frage kundtun, die hier noch zu beantworten ist. Was ist der eigentliche und letzte Kern der Liebe? Ist es das Wohlgefallen oder die Einsbewegung? Für Franz von Sales ist die Bewegung der Stamm, der eigentliche Lebensträger der Liebe, das Wohlgefallen nur der Fuß. Er betont und rechtfertigt dies besonders Thomas von Aquin gegenüber, dem er sonst ziemlich weitgehend folgt und der das Wohlgefallen als Wesen der Liebe betrachtet. Mit ausdrücklichen Worten ist die Frage später wohl gar nicht mehr gestellt worden; wohl aber eine ähnliche, ob nämlich die Liebe der menschlichen Freiheit unterliege, mit anderen Worten, ob das passive oder das aktive Element ihrer Bewegung ausschlaggebend sei. Wenn Stendhal⁴⁸ die Liebe ein „Fieber“ nennt, „das geboren wird und stirbt ohne den Willen“, ähnlich Scheler sie als ein Aufnehmen von Werten betrachtet, wofür man keine Rechenschaft ablegen kann⁴⁹, so halten sie offenbar die passive Bewegung für die Hauptsache, wenig-

⁴⁷ *Traité de l'amour de Dieu* I. 1 ch. 7.

⁴⁸ Bei Dumas, *Traité de Psychologie* Bd. 2 S. 240.

⁴⁹ *Wesen und Formen der Sympathiegefühle* 171 f.

stens für die starke, große Liebe, den „amour passion“, wie Stendhal sagt. Dem könnte man als anderes Extrem die Ansicht gegenüberstellen, nur die ganz aktive, freie, jedem niederen Zug entgegenstrebende Liebe verdiene diesen Namen. Erreicht werden die Extreme aber nie. Ein wirklich blindes Gezogenwerden ohne aktive Beteiligung des Willens ist Trieb, aber, wie Horwicz und Scheler mit Recht betonen, keine Liebe, sicher nicht für den Menschen. Umgekehrt entbehrt die alleraktivste Liebe nicht des Zuges durch irgendeine, wenn auch noch so feine Eigenschaft ihres Gegenstandes.

Es scheint nun, daß das Wohlgefallen und ebenso das passive Sichgezogenfühlen nur der Ausgangspunkt der Liebe ist, der bloß in einem weiteren Sinn ihren Namen verdient. Die Liebe bezeichnen wir mit Vorzug als eine Gesinnung und damit als etwas Aktives. Dieses Aktive erscheint uns als das eigentlich Wertvolle oder auch Wertentbehrende an ihr. Dieser Ansicht ist von den Neueren vor allem Fr. Brentano⁵⁰. Nicht nur Lieben und Hassen, sondern alle Affekte ordnet er dem Willen ein und schreibt ihnen auch Willensfreiheit zu. Wenn er so das Gefühl als Seelengebiet ganz ausscheidet, geht er wohl zu weit. Denn die Lust des Wohlgefallens in ihrer verschiedenen Färbung ist doch auch etwas Psychisches, aber nur schwer dem Wollen oder Streben einzuordnen und noch schwerer dem Erkennen. Es steht hier nicht zur Entscheidung, wohin die anderen Affekte gehören. Aber für die Liebe scheint es dem Sprachgebrauch und der gewöhnlichen Auffassung am besten zu entsprechen, die aktive, in der Regel freie oder durch freie Gewöhnung hervorgerufene Bewegung der Seele, bei aller Anerkennung der Wichtigkeit der anderen Elemente, als den Kern wenigstens für die sittliche Wertschätzung zu bezeichnen und sie sowohl als Einbewegung wie als Höherbewegung ein Streben zu nennen.

Für die psychologische Beurteilung wird es aber wohl richtiger sein, beide Elemente als gleich wesentlich neben-

⁵⁰ Psychologie vom empirischen Standpunkt. Buch 2 Kap. 8.

einanderzustellen. Dann fällt von selbst Schelers Schwierigkeit, Liebe könne deswegen kein Streben sein, weil sie nach erfülltem Streben weiterbestehe. Liebe ist eine Harmonie aus Bewegung und Ruhe, Verlangen und Freude, Tat und Kontemplation. Darum baut sich auch die mehr tätige Agape meist in einen Eros oder eine Philia ein, zumal in die religiöse.

Das Statische und das Dynamische wechseln dabei derart, daß das Wohlgefallen am Abschluß der Liebesbewegung schon wieder Anfang einer neuen ist, also das *gaudium* zur *complacentia* wird. Das hat Plato mit seiner Höherentwicklung des Eros am besten angedeutet. Das erhebende Idealbild treibt zur Tat, die Tat steigert mit der ganzen Lebentätigkeit auch die Erkenntnis; so entsteht das Idealbild bald in noch schönerem Glanz und vollkommenerem Abbild vor dem Geist und weckt mit der neuen, größeren Freude auch neue Tat.

Des Sprachgebrauches wegen wird es endlich gut sein, von einem dreifachen Begriff und Wesen der Liebe zu sprechen: Im weitesten Sinne ist es das Wohlgefallen als Ausgangspunkt der Liebesbewegung und erste Neigung dazu, das den Namen Liebe sicher nicht mit Unrecht trägt. Im gewöhnlichen Sinne ist Liebe Wohlgefallen und aktive Bewegung, wobei letztere besonders den menschlichen, persönlichen Anteil bezeichnet. Im Vollsinn ist Liebe endlich die einheitliche Bewegung, die von der Ruhe des Wohlgefallens ausgeht und wieder in sie mündet.

Daß jede Art von idealer Liebe diese Wesensbestimmung trägt, ist genügend klar hervorgetreten und bedarf keines weiteren Beweises. Nur die Frage könnte gestellt werden, ob die weniger idealen Arten der begehrenden Liebe, die den Namen Eros nicht verdienen, und die Lust- und Nutzenfreundschaft, die Aristoteles als nicht echte Freundschaften erwähnt, eine ganz andere Definition verlangen. Das ist aber nicht der Fall. Ihre Definition fällt vielmehr mit der des Eros zusammen mit einziger Ausnahme eines Wesensbestandteiles: sie ist nicht auf ein ideales Ich gerichtet, im Gegenteil, häufig dem Ideal-Ich feindlich und abträglich.

2. Die Arbeit der Analyse des Liebesbegriffes erheischt zu ihrer Ergänzung wenigstens eine gewisse Synthese. Diese soll aber nicht alle psychischen Elemente der Liebe zusammentragen, sondern nur das Ineinanderwirken der drei Liebesarten; denn in der konkreten Wirklichkeit finden sie sich ja selten ganz getrennt.

Zunächst geht die Agape mit dem Eros, die selbstlose mit der begehrenden Liebe einen Bund ein. Es mußte gerade dem Christentum mit seinem idealen Liebesbegriff naheliegen, die Frage nach diesem Verhältnis zur Diskussion zu stellen; denn deren Beantwortung war ausschlaggebend für die Lösung des religiösen Problems: In welcher Weise ist Gott und die eigene Seligkeit Ziel des Menschenlebens? Oder konkreter ausgedrückt: Wie verhalten sich theoretisch Hoffnung und Liebe, und wie muß das Individuum sie praktisch in sich vereinen? Gelegentlich entbrannten heftige Kämpfe darüber, etwa zur Zeit des Quietismus im 17. Jahrhundert; aber auch wo das nicht der Fall war, schwankten die Ansichten zwischen einseitiger Betonung der glücksuchenden Liebe und ausschließlichem Geltenlassen der reinen Gottesliebe. Diese wissenschaftlichen Fehden brachten den großen Vorteil mit sich, die Begriffe und die psychologische Analyse zu klären. Schon Aristoteles hatte gelehrt, daß der Mensch nicht das an sich Gute, sondern das für ihn Gute, das ihm als solches erscheine, liebe⁵¹. Die ihm folgende Scholastik hat das genauer dahin bestimmt, daß das Interesse des eigenen Ich nicht zwar als Motiv, wohl aber als Bedingung in jeden Liebesakt, auch den der höchsten Gottesliebe, eintrete. Dieses Interesse hebt aber darum die reine Liebe nicht auf. Denn wenn es sich auch ganz spontan und instinktiv einmischt und die eigene Befriedigung und Ruhe sucht, vergleicht sich doch der so Liebende nicht reflex mit dem Geliebten und zieht sich ihm nicht vor, was allein die *caritas* in den *amor concupiscentiae* verwandeln würde. Das gilt von der Freundschaftslove, die nicht die Gabe des Freundes sucht, sondern ihn selbst und die Seeleneinheit mit ihm, nicht

⁵¹ Nikomachische Ethik. Buch 8 Kap. 5.

das *uti*, sondern das *frui*, wie Augustin sagt. Es gilt auch für die Agape, die nur das Glück des anderen bewußt und ausdrücklich erstrebt. Die moderne Psychologie spricht in demselben Sinne von einem Hineinnehmen der Fremdliebe in die Selbstliebe. So nennt Horwicz die Liebe eine Vermischung von Selbst- und Mitgefühl: „Die Liebe als höchste Gefühls-synthese ist zugleich Egoismus und Selbstverleugnung, zugleich Eigenliebe und Menschenliebe. Sie nimmt die geliebte Person in ihr Ich hinein⁵².“ Der Grund dafür ist, daß das Geben der Liebe selbst als hohe eigene Vollkommenheit angesehen wird.

Wie die Philia Eros und Agape vereint, zeigte schon ihre erste Beschreibung. Wenn man sie gar in dem weiten Sinn nimmt, den ihr das tägliche Leben gibt, so könnte man eine ganze Stufenleiter herstellen, von dem rein selbstsüchtigen Verhalten, das den Mitmenschen zur Sache, man kann auch sagen zum Sklaven macht, über die Nutzensfreundschaft zur wahren Freundschaft, die um so mehr von der Agape in sich enthält, je höher die Güter sind, auf deren Gemeinschaft sie beruht; denn die ganz geistigen Güter werden mit dem geringsten eigenen Verlust mitgeteilt und die Hingabe der niederen Güter wird ihnen gegenüber am ehesten gering angeschlagen.

Zu der Vereinigung der drei Liebesarten im *Sein* kommt die in der *Wirkung*. Der Eros, und zwar vorzüglich der höchste, steigert, wie Plato zeigt, sowohl Agape als Philia, durch die Kraft und das mächtige Gefühl, das ihm innewohnt. Er drängt zum körperlichen oder geistigen Zeugen und wird so Ursprung und Anlaß zur Eltern- und Erzieherliebe. In gewissem Maße tut das aber jede naturgemäße begehrende Liebe. Wird sie, der Nahrungstrieb, der Wissenstrieb usw., bis zu einem bestimmten Grade befriedigt, so ist sie physische und psychische Unterlage und Stütze auch für die Wirksamkeit von Agape und Philia. Erst ein Zuwenig oder Zuviel wirkt ihnen entgegen. Umgekehrt fördern Agape und Philia auch den Eros. Durch die Kräfte, die sie wecken, um den

⁵² Psychologische Analysen II 2, 465.

Geliebten zu beglücken, bereichern sie zuerst den Liebenden selbst.

Ebenso wirken Agape und Philia aufeinander. Die selbstlose Liebe betätigt sich nicht zuletzt dem Freund gegenüber, und die Freundesliebe dehnt die Agape wenigstens auf alle die aus, die der Freund liebt. Das ist besonders eine Wirkung der religiösen Liebe, die ihre eigene Beziehung und die aller Menschen zu Gott als ein Freundschaftsverhältnis auffaßt.

Endlich begegnen und finden sich die drei Liebesarten in ihrer T e n d e n z. Die begehrende Liebe ist zugleich der Ausgangspunkt jeder anderen Liebe, da sie zuerst im bewußten Leben erwacht. Aber die Freundschaft ist der Zielpunkt. Hat der ideale Eros bei Plato fast mit Notwendigkeit zur mitteilenden Liebe geführt, so muß daraus bald eine Freundschaft entstehen. Denn die Person als Gegenstand der Liebe kann nicht auf die Dauer bloß passiver Gegenstand sein; sie muß die Liebe erwidern.

Daher läßt Plato selbst die Knabenliebe zu einem Freundschaftsverhältnis zwischen dem Jugendlichen und dem gereiften Manne werden, wobei auch der Mann empfängt und angeregt wird. Dasselbe gilt vom Eros zur höchsten Schönheit, sobald diese nicht als bloße Idee, sondern als persönliches Wesen aufgefaßt wird, zumal für die christliche Auffassung, der Gott mit Vorzug die wesentliche Liebe selbst ist.

Jede Agape geht in derselben Richtung auf Philia zu, wegen der durch sie wenigstens normalerweise geweckten Erwidierungsgefühle der Dankbarkeit, die den besten Boden für die Gegenliebe bereitet. Daß daraus für jeden Fall das habituelle Verhältnis der Freundschaft wird, läßt sich jedoch nur für ein ideales Reich ausdenken, wie es das von religiösen Menschen erwartete und von Künstlern geschilderte Land der Seligen ist, etwa in Fiesoles Reigen der Himmelsbewohner. Denn nur da sind die Bedingungen gegeben, daß Freundschaft ihre enge Begrenzung aufgebe und sich auf alle Glieder der Gemeinschaft ausdehne. Es fehlen die Abstände, die körperliche und geistige Not und Überfluß schaffen; es herrscht die Gleichheit der Gesinnungen, vor allem der ge-

meinsamen Liebe, die alle auf das *summum bonum* richtet, und der wechselseitigen Liebe, da keinem die Agape mangelt. Zugleich findet schließlich das Streben des Eros im gemeinsamen *bonum universale* seine volle Befriedigung.

Die schönste und vollkommenste Verwirklichung des Liebesbegriffes und die harmonischste Synthese ihrer Arten muß sich aber notwendig in dem finden, der das Urbild aller Liebe nicht bloß in sich trägt, sondern, wie der hl. Johannes sagt, die Liebe selbst ist.

In den Beziehungen Gottes nach außen, zu seinen Geschöpfen, könnte man geneigt sein, den Eros zu finden, wenn die Schrift sagt und die Theologie ausführt, daß Gott alles zu seiner Ehre wirkt. Doch steht dem entgegen, daß der Unendliche eines Zuwachses an Glück und Ehre nicht fähig ist. So handelt es sich hier also um eine rein äußere Ehre, ein Anerkennen Gottes von seiten der Menschen. Es wäre eine Unvollkommenheit, wenn der aus Armut und Reichtum erzeugte Eros in dem sich selbst genügenden absoluten Wesen Platz fände. Vielmehr ist dieses Fehlen gerade einer der wesentlichsten Unterschiede von Schöpfer und Geschöpf. — Um so vollendeter wohnt die Agape in Gott. Sie ist das Vorbild jeder irdischen Agape. Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat, indem er seinen Sohn uns geschenkt hat zur Sühne für unsere Sünden und von seinem Geist uns gegeben hat⁵³. Auch diese Liebe hat das Erkennen zur Voraussetzung, aber der Liebesbewegung geht das Wohlgefallen nicht voraus, sondern es folgt ihr, da diese Liebe ihren Gegenstand liebend ins Dasein ruft. Aber dann hat Gott Wohlgefallen an ihm: „Er sah, daß es gut war“, und bewegt sich von nun an in Liebe dem Menschen zu, um nicht zu ruhen, bis seine Liebe ihr Ziel, das Glück des geliebten Menschen, erreicht hat, falls dieser die Liebe nicht zurückweist. Die Wurzel dieser Liebe ist die göttliche Natur selbst, ihre Wirkkraft, ihre Ausdehnung und Stärke ist ohne Maß. — Daß zwischen Schöpfer und Geschöpf ein Freundesverhältnis bestehen kann, lehrt erst die Offenbarung. Denn sie sagt uns,

⁵³ 1 Jo 3 u. 4.

daß der Mensch göttlicher Natur teilhaftig geworden und so erst die Grundlage der Freundschaft gelegt ist. Dementsprechend nennt der Gottessohn seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde. Es besteht auch zwischen Geschöpf und Schöpfer jetzt jenes Verhältnis, das die Freundschaft charakterisiert: das gegenseitige Mitteilen der eigenen Güter, soweit sie der eine hat und der andere ihrer bedarf⁵⁴.

Merkwürdiger und zum Teil auch für die Psychologie eine Bereicherung ist, was die Offenbarung über die innergöttlichen Beziehungen lehrt. Was der Eros an reiner, ja reinster Vollkommenheit besitzt, muß sich auch hier finden. Das ist natürlich nicht das Werden, sondern das Sein, nicht das Suchen, sondern das Finden und Haben der ewigen Schönheit und des unendlichen Glückes. Die Agape wird in Gott jedoch ganz aufgesogen durch die Philia. So wird diese aber, die vor der Offenbarung als unvollkommener, d. h. als etwas bloß Menschliches und für den einen Gott Begriffswidriges erscheinen mußte, als das Höhere und Wesentlichere dargetan, da sie mit dem dreipersönlichen Sein Gottes notwendig gegeben ist, während die zu den Menschen sich hinabbeugende Agape nicht notwendig ist. Doch bleibt uns die innergöttliche Philia, wenn sie auch nicht mehr begriffswidrig scheinen kann, immer noch unbegreiflich. Aber sie ist vorhanden und verwirklicht ihren Begriff notwendig in der allervollkommensten Weise, da alle drei Personen einander mit ihrem ganzen Sein lieben, da jede ganz die Liebe ist. Außerdem wächst in der Trinität die Wirkkraft der Liebe ins Unendliche, da die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes den Geist, eine göttliche Person, aus ihrem Herzen, bildlich gesprochen, als gegenseitige Liebesgabe hervorgehen läßt. Ein schwaches Abbild davon haben wir in der Ehe, wo das Kind, das die Eltern gemeinsam zeugen, zugleich ihr Bild und ihre gegenseitige Liebesgabe ist.

Für unser unvollkommenes menschliches Erkennen gibt es schließlich noch eine andere Synthese der Liebesarten. Es ist

⁵⁴ Exercitia Spiritualia S. Ignatii, Contemplatio ad amorem obtinendum.

jene, die die geschaffene Liebe bloß als Teilnahme an der ungeschaffenen ansieht, die sich über die Schöpfung ausströmt. Die Liebe ist so als göttlicher Same im Menschen und geht notwendig über auf die anderen Menschen. Umgekehrt verbürgt die Liebe zu den Menschen die Liebe Gottes zu uns. Denn Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm⁵⁵. Vom Menschen aus gesehen, ist es endlich auch nur eine Liebe — daher nur ein Gebot der Liebe —, mit der er Gott und den Nächsten liebt, weil die Quelle nur eine ist, die Liebe Gottes; und weil das Ziel nur eines ist, Gott, der das Streben von Eros, Agape, Philia, allein voll befriedigt und so auch hier wahr macht: Gott alles in allem, d. h. die Liebe Gottes, die einst Gott und Menschen zu einer einzigen Liebesgemeinschaft einen wird. Und da „die Liebe bleibt“, während Glaube und Hoffnung aufhören, bleibt auch ihr Wesen: Das Wohlgefallen, das sich zum Geben und Erlangen neigt und das im eigenen und fremden Glück ruht.

⁵⁵ 1 Jo 4, 16.