

[AccueilRevenir à l'accueilCollectionBoite_028 | Ultimes papiers.CollectionBoite_028-12-chem | Eros. Item\[Dictionnaire : Lichtung, Liebe - suite\]](#)

[Dictionnaire : Lichtung, Liebe - suite]

Auteur : Foucault, Michel

Présentation de la fiche

Coteb028_f0781

SourceBoite_028-12-chem | Eros.

LangueFrançais

TypeFicheLecture

RelationNumérisation d'un manuscrit original consultable à la BnF, département des Manuscrits, cote NAF 28730

Références éditoriales

Éditeuréquipe FFL (projet ANR *Fiches de lecture de Michel Foucault*) ; projet EMAN (Thalim, CNRS-ENS-Sorbonne nouvelle).

Droits

- Image : Avec l'autorisation des ayants droit de Michel Foucault. Tous droits réservés pour la réutilisation des images.
- Notice : équipe FFL ; projet EMAN (Thalim, CNRS-ENS-Sorbonne nouvelle). Licence Creative Commons Attribution - Partage à l'Identique 3.0 (CC BY-SA 3.0 FR).

Notice créée par [équipe FFL](#) Notice créée le 22/03/2021 Dernière modification le 23/04/2021

suchen, der wahre Philosoph zugleich der wahre Gottliebende (verus philosophus amator Dei) [3]. Das Organ der menschlichen L. ist das 'Herz' (cor): Inbegriff und innerster Antrieb der menschlichen Person. Die L. ist die «Schwerkraft» (pondus) im Menschen [4]. Sie rastet und ruht nicht [5]. Überall, wo wir Menschen begegnen, entdecken wir die *eine* treibende Kraft von unermüdlicher Tätigkeit. Ihrem Wesen nach ist sie auf Glückseligkeit gerichtet, und damit zugleich auf Gott: «cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero» [6]. Wo immer nun diese L. intakt, d. h. unentwegt auf ihr Wesensziel gerichtet ist, da bedeutet ihr Wirken Freiheit über allem Gesetz: «Dilige, et quod vis fac!» [7]. «Liebe, und tu, was du willst!» Die L. des Menschen in seinem nachadamitischen Stand ist nicht intakt; sie bedarf zu ihrer Heilung der erbarmenden L. Gottes. Die L. als bewegende Kraft erstreckt sich in drei Dimensionen. Sie ist a) L. des menschlichen Ich zu Gott – amor Dei; b) L. des menschlichen Ich zum Mitmenschen – Nächsten-L., caritas; c) Gottes L. zum menschlichen Wir – Deus est caritas.

a) *Amor Dei*. – Im amor Dei offenbart sich das Seinsgefälle der menschlichen Natur: In ihr verschmelzen die allem Seienden innewohnende Selbstbehauptung und der Drang zur Selbstvollendung mit dem sehnsüchtigen Verlangen nach Gott. Das Subjekt solcher L. ist der Mensch: ein denkendes und mit Entscheidungsfreiheit (liberum arbitrium) begabtes Wesen. Daraus ergeben sich zwei ununterscheidbare, wenn auch nicht trennbare Aspekte des amor Dei: α) er ist fragende, suchende, in der Unruhe der quaestio amoris lebende L.; und er ist β) geordnete, aber in ihrer Ordnung ständig bedrohte L. – der Aspekt des ordo amoris.

α) *Quaestio amoris*. – Wir wollen Gott lieben. Aber wir lieben ihn zunächst immer nur auf irrigen Wegen ohne Klarheit über den Gegenstand unserer L. Diesen wahren Gegenstand und unseren Weg zu ihm müssen wir erst suchen, und dazu treibt uns die Unruhe des Herzens [8]. Die von Unruhe getriebene Suche nach dem Gegenstand der L. vollzieht sich auf einer durch Platon vorgezeichneten, durch Plotin vermittelten Bahn. Die fragende Bewegung auf dieser Bahn, ihrem Wesen nach eine Verbindung von Erkenntnis und Angleichung (cognitio, assimilatio), ist geleitet durch die Frage nach Gott. Als Aufstieg (ascensus) gliedert sie sich nach drei Stufen, und auch darin folgt Augustin dem von Platon im «Symposion» aufgestellten Vorbild: Der Weg führt durch die Außenwelt, die Innenwelt und schließlich über die Welt hinaus [9].

β) *Der ordo amoris*. – Die aufsteigende L. ist für Augustin zugleich geordnete L. (amor ordinatus). Die geordnete L. gibt jedem das Seine, d. h. jedem Ding oder Wesen das seinem Rang entsprechende Maß von L. Doch liegt dieser Rangordnung mit ihren vielfachen Abstufungen die absolute Unterscheidung von 'genießen' (frui) und 'gebrauchen' (uti) zugrunde, wobei das in seinem Gegenstand befriedete und beharrende 'frui' Gott allein zukommt: alles andere wird letztlich nur um seinetwillen geliebt. Die mit dieser Unterscheidung gesetzte harte Forderung gilt auch und vor allem für die Beziehung des Menschen zum Menschen. Das Gebot lautet: den Menschen menschlich, d. h. nicht wie einen Gott zu lieben [10]. Die grundstürzende Verirrung ist die maßlose, d. h. sich als Maß setzende Selbst-L. Der Hochmut (superbia), Ausdruck der falschen L. zum eigenen Selbst, ist eine «perversa imitatio Dei» [11]. Durch ihn maßt sich der Mensch eine Macht an, die nur dem allmächtigen Gott zusteht. Das Böse, seinem Wesen nach das Nicht-Lie-

benswerte, die Freiheit jenseits der menschlich-göttlichen Ordnungen, wird zum Gegenstand einer sich selbst verneinenden L.

b) *Nächsten-L.* – Augustin leitet die Nächsten-L. von der Gottes-L. ab. Der antike Gedanke der Freundes-L. überschattet dabei bis zu einem gewissen Grade den der neutestamentlichen Nächsten-L.: «Der liebt seinen Freund wahrhaft, der in dem Freund Gott liebt» entweder, weil Gott in ihm ist oder damit er in ihm sein möge [12]. Demgemäß wird auch der Nächste geliebt, weil er als Mensch Gottes Ebenbild ist. Im Verhältnis zu dem geliebten Mitmenschen wird das Streben nach Gott zu einem 'rapere ad Deum'. Der Freund wird in die eigene Aufwärtsbewegung der L. mithineingerissen. Diese der L. innewohnende Mitteilsamkeit durchdringt und gestaltet die natürlichen L.-Beziehungen, die die Eltern mit den Kindern, die Geschwister und die Bürger untereinander zu L.-Gemeinschaften verbinden. Das Mitlieben bedeutet zugleich ein Mitleiden und Mitfreuen [13]. Während die beseligende Schau bei Plotin wie überhaupt in der neuplatonischen Tradition als einsamer Akt zu denken ist, stellt sich Augustin die Seligkeit als das Leben einer L.-Gemeinschaft vor, für die L. und Gerechtigkeit eines geworden sind [14] – ein Gedanke, den die Scholastik, voran der Sentenzenkommentar des THOMAS VON AQUIN, aufgenommen und DANTE zu einer dichterischen Vision gestaltet hat [15].

Die von den Griechen vorgeprägten Begriffe der Freundes-L. (φιλία) und der Strebens-L. (ἐρωσ) sind jedoch nicht ohne weiteres geeignet, die theozentrische L. des Neuen Testaments begrifflich auszudrücken. Die aristotelische Philia ist nur in vermittelter Weise selbstlos. Zwar will sie das Gute für den anderen um des anderen willen. Aber das Gute ist politisch gedacht, d. h. es gewinnt seinen Inhalt aus dem Gemeingut einer mich und den anderen umfassenden Gemeinschaft. Die Forderung der neutestamentlichen L. hingegen ist absolut und unvermittelt. Die Agape – sinnfällig im Gleichnis vom barmherzigen Samariter – schlägt quer durch alle politischen Ordnungen mit dem in ihnen herrschenden Prinzip 'do ut des' hindurch. Ihrem Prinzip nach steht sie nicht nur jenseits dieser Ordnungen, sondern versteht sich als ihre Verkehrung: Die Letzten sollen die Ersten sein (Matth. 19, 30), und die Sanftmütigen werden das Erdreich besitzen (Matth. 5, 4). Augustin sucht der Schwierigkeiten, die sich aus seinen Leitbegriffen ergeben, dadurch Herr zu werden, daß er, auch hierin dem platonischen Beispiel folgend, den schöpferischen Charakter der L. ins Licht rückt [16].

c) *Gottes L. zur Kreatur*. – L. ist ihrer Natur nach auf das Gute gerichtet. Das Gute seinerseits aber als Seinsvollendung ist der Inhalt der L. Gottes in seiner Eigenschaft als Schöpfer wie auch als Erlöser. Dem Menschen ist aufgegeben, die Gegenstände seiner L. so zu lieben, wie Gott sie liebt. Das gilt sowohl für die L. zum Mitmenschen wie auch für die L. zum eigenen Selbst. So hat die L. einen zweifachen ontologischen Wert. Indem der Liebende den Gegenstand seiner L. gottförmiger macht, vollzieht sich eine entsprechende Verwandlung und Angleichung in ihm selber «ad imaginem Dei» [17]. Ohne Erkenntnis des Guten gibt es jedoch keine L., und umgekehrt gilt: ohne L. keine Erkenntnis [18]. Dem ontologischen Vorrang des Guten gegenüber dem Sein entspricht der Vorrang der L. gegenüber der Erkenntnis. Die Ordnung der L. besteht darin, daß sie sich jeweils nach ihrem Gegenstand bemißt. Es folgt, daß Gott, der nicht nur liebt, sondern die L. ist, vor allem sich selbst lieben muß.

BnF
MSS

