

FESTSPIEL-DIALOGE 2004

Liebe als Verlust

Luca di Blasi

18. August 2004

© Copyright by Luca di Blasi

Siegen

Liebe als Verlust

von LUCA DI BLASI

Vor wenigen Wochen jährte sich der 700ste Geburtstag eines der Heroen der leidenschaftlichen Liebe, des italienischen Frühhumanisten und Dichters Francesco Petrarca. Seine Liebessonette hatten den größten Einfluss auf die nachfolgende europäische Liebesdichtung. Man weiß, dass Petrarca seine Gedichte jener schönen Laura gewidmet hatte, in die er sich im Jahr 1327 in einer Kirche in Avignon unsterblich verliebt hatte. Was weniger bekannt ist: Der Ehemann von Laura war offenbar ein gewisser Marquis de Sade, genauer, Marquis Hugo de Sade, ein Vorfahre jenes anderen, berühmteren Marquis. Petrarcas Angebetete hieß mit vollständigem Namen also: Laura de Sade.

Ist es nicht ein aberwitziger Zufall, dass sich hier, in der Morgenröte des leidenschaftlichen Eros, die höchste Liebe an diese Familie bindet, dass der Archetyp der hohen und unerfüllten Liebe ausgerechnet diesen Namen trug? Sollte Donatien Alphonse François de Sade seinen Namen und seine verwandtschaftliche Abstammung von Hugo und Laura de Sade zu einer perfiden, rückwirkenden Schändung der reinen Liebe benutzt haben? Immerhin soll auch bei ihm der Name Laura an entscheidender Stelle auftauchen: Im Jahre 1784 soll sie ihm im Gefängnis in einer Vision erschienen sein und zum Schreiben inspiriert haben. Hier jedenfalls deutet sich, zufällig und jäh, die Nähe von hoher Liebe und sadanischer Überschreitung an, die, wie wir sehen werden, das *basso ostinato* zum Thema Liebe als Verlust bilden wird.

Die Nabelschnur als Spur

Der Schlaf der Vernunft, heißt es, gebiert Ungeheuer; mag sein. Doch die Wachheit der Vernunft gebiert zuweilen Träume. Nicht erst seit dem Faust und dem Marquis de Sade wissen wir, dass Tagträume von Lebensfülle, Unendlichkeit und Exzess besonders gut im Dunkel der Bibliotheken gedeihen. Oder von Kerkern. Und war nicht der Lebensphilosoph Nietzsche – ein Altphilologe? Und der abgründige Erotiker Georges Bataille – ein Bibliothekar?

Die Wachheit der Vernunft gehört zum Reich des Symbolischen, sie hat mit der Sprache zu tun und mit der Schrift. Nach dem zu früh verstorbenen Medientheoretiker Vilém Flusser war es die ikonoklastische Schrift, die uns aus dem Paradies (oder war es eine Angsthölle?) der Imaginationen, der Bilder und der Phantasie gerissen hat, und nach zwei Protagonisten der Toronto-Schule, Eric Havelock und Marshall McLuhan, war es die alphabetische Schrift, die den Beginn der Liebe zur Weisheit einleitete. Lange bevor Massenmedien die Sehnsucht nach dem *real life* erzeugten und ihre Befriedigung simulierten, haben Sprache und Schrift einen Riss in unseren Seelen erzeugt, eine ursprüngliche Differenz, aus der beständig Phantasien vom unmittelbaren Leben und von Überschreitung hervorsprudeln. Und von der Liebe.

Tatsächlich erzählt eines der ersten großen Lehrstücke über die Liebe von einem solchen Riss. Beim großen Erotiker Platon ist die Liebe die Antwort auf einen grundlegenden Verlust: Dem Verlust einer ursprünglichen Einheit. Platon hat diese Vorstellung, nicht ohne Ironie, in einen Mythos gekleidet und ihn dem Komödiendichter Aristophanes in den Mund gelegt:

Danach gab es ursprünglich drei verschiedene Geschlechter, neben den beiden bekannten noch ein drittes, das Mannweibliche. Auch sonst waren Menschen früher anders als heute,

nämlich so etwas wie zufriedene siamesische Zwillinge: Zwei Gesichter, vier Arme, vier Beine. Und Zeus war der Chirurg, der sie halbierte oder trennte, aber nicht aus Mitgefühl, sondern aus Strafe, weil die kugeligen Menschen übermütig geworden waren und den Frevel begangen hatten, den Himmel zu ersteigen und die Götter anzugreifen. Ganz ähnlich übrigens wie die ältesten Schichten der Genesis, die ebenfalls von einer ursprünglichen Rivalität zwischen Menschen und Gott oder den Göttern wissen und die gleichfalls mit Bestrafungen (zum Beispiel Babylonische Sprachverwirrungen) endeten.

Sigmund Freud wird später von „Kastration“ reden, und in der Beschneidung ihre zivilisiertere Variante erblicken. Peter Sloterdijk wird noch später den platonischen Mythos variieren, in dem er die verlorene Einheit des Menschen in den Mutterbauch verlegt und sie als dyadische Beziehung zwischen Fötus und Plazenta darstellt.¹ Gewiss, er wurde dafür mit einer Häme überschüttet, zu der vielleicht nur deutsche Feuilletonisten in der Lage sind, („da hat einer zu heiß im Fruchtwasser gebadet“), aber immerhin hat er Platons *Symposion* genau gelesen:

Auch bei Platons Aristophanes ist der Nabel nämlich die körperliche Spur, die auf die traumatische Trennung und ursprüngliche Einheit des Menschen hinweist. Der Eros aber geht aus diesem ursprünglichen Verlust hervor und ist deswegen ein, wie Platon später sagen wird, dämonisches Wesen, denn als Folge eines Risses ist er sowohl endlich, bedürftig, rau, als auch Ausdruck des Drangs nach einer Wiedervereinigung, einer Begierde und Jagd nach Ganzheit, nach Unendlichkeit.

„Nachdem nun“, schreibt Platon, „so die Natur entzweigeschnitten war, ging sehnsüchtig jede Hälfte ihrer anderen Hälfte nach und indem sie sich mit den Armen umschlangen und sich zusammenflochten voll Begierde zusammenzuwachsen, starben sie aus Hunger und gänzlicher Untätigkeit, weil sie nichts getrennt voneinander tun wollten...Und so gingen sie zugrunde.“²

Was häufig überlesen, aber für die Geschichte des Eros von großer Bedeutung ist: In diesem Moment betreten zwei weitere Figuren die Bühne des Mythos, als Zwillingenpaar, wenn man so will: eine noch etwas embryonale Karitas, und die ineinander zeugende Sexualität, beide in direkter Antwort auf das Leiden der Menschen. Zeus erbarmte sich nämlich der Menschen, heißt es, und als Folge dieses karitativen Impulses erschuf er die menschliche Sexualität. Er versetzt hierzu die Schamteile, die bisher außen waren, nach vorne, sodass die Menschen bei ihren Eros-bewirkten Umarmungen ineinander zeugen konnten „oder wenigstens Sättigung würde aus der Vereinigung und sie sich beruhigten und zum Werke wendeten und auf das andere Leben bedacht seien.“³

Damit sind in diesem kleinen Kunstmythos im Grunde schon alle großen Themen der Liebe angesprochen: Der Unterschied zwischen Eros und der verglichen damit banalen Erfüllung durch Sexualität, der Unterschied zwischen Eros und Karitas, und natürlich der Grundgedanke der Liebe als Verlust. Was hier jedoch zu kurz kommt, ist neben der nur angedeuteten Karitas – diesen Mangel wird das Christentum mehr als kompensieren - die Abgründigkeit und Ambivalenz der Liebe als Verlust. Und vielleicht ist es ein zweifelhaftes Privileg unserer terroristischen Zeiten, die Dämonie des Eros mit größerer Deutlichkeit zu fassen.

¹ Vgl. P. SLOTERDIJK, *Sphären I. Blasen*, Frankfurt 1998.

² PLATON, *Symposion*, 191a.

³ Ebd., 191b,c. Damit steht die ineinander zeugende, erlösende Sexualität eben dort, wo die Gnostiker später in einer analogen Systemstelle die Erschaffung Christi einsetzen, der als Erlöser tätig wird. Und das bedeutet: Sex ist die Alternative zu Christus – und umgekehrt.

Der Mythos von der häretischen leidenschaftlichen Liebe

Man kann es als Ironie der Kulturgeschichte bezeichnen, dass jene dämonische und zweideutige Liebe, die aus einem ursprünglichen Verlust erwachsen war und deren Folgen heilen sollte, in der Folge zum Gegenstand wütender Kämpfe und selbst auseinander gerissen und gespalten wird. Die Geschichte des Eros ist die Geschichte des Verlustes seiner dämonischen Einheit in eine übersichtlichere Spaltung von guter und böser Liebe.

Ein Paradebeispiel für eine solche Trennung bietet ein moderner Mythos über die leidenschaftliche Liebe, nämlich derjenige des Gegensatzes von häretischer Leidenschaft und christlicher Liebe. Zu finden ist er im 1939 erschienen Standardwerk „Die Liebe und das Abendland“ des Schweizer Literaten Denis de Rougemont, und dessen Grundthese lautet: Die Wurzeln der leidenschaftlichen Liebe liegen im Mittelalter, in der höfischen Liebe. Und diese, so die bis heute umstrittene These, sei in Abhängigkeit zu der damals bedeutenden Sekte der Katharer entstanden.⁴

Relativ unumstritten ist, dass wir in der höfischen Liebe den Beginn einer passionalen Liebe vorfinden. Und dass diese leidenschaftliche Liebe zur fernen Herrin im Liebestod mündet, in „Tristan und Isolde“, einem Archetyp der abendländischen leidenschaftlichen Liebe. Aus der Liebe als Verlust bei Platon ist hier die Liebe zum Verlust, Liebe zum Tod geworden, und Rougemont zieht alle Register, um die Dunkelheit dieser Todesliebe bis in die Gegenwart zu verfolgen.

Die Katharer nun hatten eindeutig manichäische Züge und der Manichäismus wiederum lässt sich unmittelbar auf den spätantiken Gnostizismus zurückführen, der ersten großen Rivalin des Christentums. Damit erschien es möglich, für das Konzept der leidenschaftlichen Liebe „häretische“ Wurzeln anzuführen – und sie der christlichen Caritas diametral entgegen zu setzen. Und vielleicht ist es kein Zufall, dass dieser Gedanke in zeitlicher Nähe zu der These des Ideengeschichtlers Eric Voegelin steht, der die Neuzeit insgesamt der gnostischen Häresie beschuldigte, worauf sich der Nietzscheaner Blumenberg wiederum zu einer Verteidigung der *Legitimität der Neuzeit* aufgerufen sah.

Der Mythos lebt weiter. Nun sei er tatsächlich einem leibhaftigen Gnostiker begegnet, erzählte Voegelin einmal, und meinte den großen jüdischen Religionsphilosophen Jacob Taubes, dessen Assistent später ein gewisser Norbert Bolz wurde, in dessen Buch „Das konsumistische Manifest“ aus dem Jahr 2002 sich eine Ultrakurzgeschichte der Liebe findet, die genau nach dem Schema von antikem Eros, christlicher Caritas und häretisch-nachchristlicher Leidenschaft strukturiert ist.

Die Caritas sei die Überwindung eines im Narzissmus und im Imaginären verstrickten antiken Eros gewesen: „Das Abendmahl hat das Symposion überlagert“. Und wie die christliche Liebe gegen den antiken Eros gerichtet gewesen sei: „denn das Begehren wiederholt die Revolte gegen Gott“, so sei die leidenschaftliche Liebe oder „Eros-Gnosis“ gegen die christliche Ehe und Liebe gerichtet.⁵

⁴ D. D. ROUGEMONT, *Die Liebe und das Abendland*, Köln, Berlin 1966.

⁵ N. BOLZ, *Das konsumistische Manifest*, München 2002, S. 123-138.

Wie steht es um die Eros-Gnosis, wie um jene angeblich häretische leidenschaftliche Liebe, die als Schatten oder Widersacher der christlichen Caritas das Abendland bis heute prägen soll? Interessanter Weise ist bei den Gnostikern selbst wenig vom Eros die Rede, dafür aber umso mehr von der himmlischen Sophia oder Weisheit. In komplexen Kunstmythen erzählen uns die Gnostiker die Geschichte von der Liebe der Weisheit:

Obzwar erfüllt, weil Teil einer himmlischen Welt der Fülle, dem so genannten Pleroma, begibt sich die personifizierte Weisheit der Gnostiker auf die Suche nach ihrem Ursprung, dem höchsten Gott. Bei ihrem Aufstieg entbrennt sie, wie es heißt, in eine hybride Leidenschaft, möchte mit ihrem eigenen Grund verschmelzen, was aber ein „unmögliches Unternehmen“ ist, da sie damit die Entfaltung des Göttlichen wieder rückgängig machen würde. Die Folge ist eine Art Urbild des Sündenfalls, ein Vor-Fall im Himmel als Beginn von allem, was der Fall ist.⁶

Damit wird der platonische Mythos verkehrt: Nicht eine anfängliche Hybris führt zu Spaltung und zum Eros, sondern erst die Liebe der Weisheit geht in Leidenschaft und Hybris über und mündet in einem dramatischen Verlust. Liebe ist hier weniger die Folge eines Verlusts, sie ist eher ein Überschuss, der zu einem Verlust führt.

Die Erklärung für diesen merkwürdigen Mythos ist so schwierig nicht: Die Leidenschaft wird nicht nur nicht angestrebt, sie wird für wichtige gnostische Schulen geradewegs zum Inbegriff des Übels. Auf der Suche nach einem geistigen Ursprung dieses Übels gelangten sie an die Stelle, wo die Nähe zwischen Liebe und Geist traditionell ganz eng ist: In der Liebe zur Weisheit des Philosophen. Die Figur der Selbstbescheidung, aufgrund derer Platon den Philosophen bloß als Liebhaber der Weisheit, statt als Weisen selbst bezeichnete,⁷ wird von den „Wissenden“ (daher der Namen „Gnostiker“) ironischer Weise gegen die Philosophen ausgespielt.

Diese Ironie zeigt sich gerade im direkten Vergleich mit der Eros-Lehre der Diotima, hinter deren Maske Platon eine Liebesvorstellung ausdrückt, die, wie wir noch sehen werden, vielleicht das Geheimnis der Liebe als Verlust birgt: Die Lehre vom Eros als Sohn von Poros (Reichtum oder Findigkeit) und Penia (Armut). Als solcher ist er aber, wie Diotima betont, weder zart noch schön, sondern, wie seine Mutter, rau und barfüßig und heimatlos, andererseits, hierin dem Vater gleichend, dem Schönen und Guten nachstellend, tapfer und verwegen und eifrig.

Du [Sokrates] glaubtest aber, (...) Eros sei das Geliebte, nicht das Liebende. Daher meine ich, erschien dir Eros so wunderschön. Denn das Liebenswerte ist auch in der Tat das Schöne, Vollendete, selig zu Preisende. Das Liebende aber hat ein anderes Wesen, so wie ich es beschrieben habe.⁸

Indem die Gnostiker die Weisheit, also das Ziel des Philosophen, negativieren, ist nicht nur die Liebe oder der Eros selbst hässlicher, als Sokrates geglaubt hatte, sondern auch das vom Philosophen geliebte, die Weisheit, hässlicher, als die Philosophen glauben.

⁶ Vgl. dazu L. DI BLASI, *Der Geist in der Revolte. Der Gnostizismus und seine Wiederkehr in der Postmoderne*, München 2002. Geradezu entgegengesetzt zum Luzifer-Mythos besteht ihre Sünde also nicht darin, die eigene individuelle Unabhängigkeit von Gott behaupten, sondern umgekehrt sie im Göttlichen auflösen zu wollen.

⁷ Vgl. PLATON, *Lysis* 218a, *Symposion* 204a, b.

⁸ PLATON, *Symposion*, 204 c.

Die Matrix der Heiligen und Hure

Die Gnostiker waren Feinde, nicht Freunde der Leidenschaft, von einer Eros-Gnosis kann nicht die Rede sein. Es gibt aber einen anderen Weg, den spätantiken Gnostizismus mit der höfischen Liebe zu verbinden. Die spätantiken Gnostiker waren von der Figur der gefallenen Frau besessen. Simon Magus, angeblich der Vater der gnostischer „Häresien“ und den Christen noch heute bekannt für seinen Versuch, den Aposteln „Gottes Gabe“ abzukaufen („Simonie“, Apg. 8, 20) soll seine Begleiterin, Helena, aus einem Bordell befreit haben. Dies scheint übrigens die „reale“ Grundlage für die Spekulationen um die in Leidenschaft geratene und „gefallene“ Sophia zu bilden, deren Schicksal von Gnostikern des 2. Jahrhunderts eindringlich beschrieben wird:

„Manchmal nämlich (...) weinte und trauerte sie, weil sie allein in der Dunkelheit und in der Leere festgehalten wurde; manchmal, wenn sie ins Nachdenken über das Licht kam, das sie verlassen hatte, wurde sie fröhlich und lachte, manchmal befiel sie aber wieder die Angst, und manchmal war sie ratlos und erschrocken.“⁹

Wenn man weiß, dass der Magier Simon auch unter den Namen Faustus bekannt gewesen sein soll, wundert man sich weniger, wenn uns 1600 Jahre später unter dem Titel „Faust“ ein ganz verwandter Ton begegnet:

„Die Zeit wird ihr erbärmlich lang;
Sie steht am Fenster, sieht die Wolken ziehn
Über die alte Stadtmauer hin.
Wenn ich ein Vöglein wär'! so geht ihr Gesang
Tage lang, halbe Nächte lang.
Einmal ist sie munter, meist betrübt,
Einmal recht ausgeweint,
Dann wieder ruhig, wie's scheint,
Und immer verliebt.“¹⁰

Der Gegensatz zwischen der gnostischen Liebe zur gefallenen Frau und der höfischen Liebe zur unerreichbaren Herrin dürfte evident sein: Statt mit einer leidenschaftlichen Liebe, die in den Liebestod mündet, haben wir hier eher die frühe Variante einer christlichen Karitas vor uns. Statt die Herrin in Distanz zu halten und sich auf der anderen Seite mit der Hure schadlos zu halten, erweckt die tragisch zur „Hure“ gewordene und von einer rohen sexuellen Leidenschaft missbrauchte Frau das Mitleid des Gnostikers. Er liebt sie, weil sie zuviel geliebt hat. Und begegnet uns dieser Topos nicht in *Airs* berührendem Videoclip "Cherry Blossom Girl" heute wieder?

Trotzdem dürfen wir die tiefere Gemeinsamkeit nicht übersehen. Immerhin ist es heutzutage beinahe zu einem Gemeinplatz geworden, in der Herrin der höfischen Liebe eine Variante jener „Konstruktionen des Weiblichen“ zu erblicken, die mit der Dissoziation in Lilith und Eva begann und in der Fin de siècle-Spaltung „Femme fragile“ und „Femme fatale“ einen Höhepunkt erreichte. Mit anderen Worten: Obwohl gewissermaßen entgegen gesetzte Extreme, bleiben die unerreichbare Herrin und die gefallene Frau innerhalb einer gemeinsamen Matrix von „Heiliger und Hure“ verbunden.

Und steht dahinter nicht jener „klassische Gegensatz“, jener binäre Code von einer egoistischen Eros-Leidenschaft und einer den Egoismus überwindenden Mitleidsliebe? Arthur

⁹ IRENÄUS VON LYON, *Gegen die Häresien*, I, 4,2.

¹⁰ J. W. v. GOETHE, *Faust I*, Vers 3315-3323. Zu Simon Magus als älteste Wurzel der Faustlegende vergleiche G. QUISPÉL, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, S. 70.

Schopenhauer, immerhin der geistige Lehrer eines, was Fragen der Liebe angeht, wahrhaftigen Dreigestirns, Wagner, Nietzsche, Freud, Schopenhauer hat diesen Gegensatz auf die knappe Formel gebracht: „alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der Eros, Mitleid ist die Agape.“¹¹

Aber wie steht es mit diesem klassischen Gegensatz, in dem sich „Konservative“ und „Subversive“ immer schon einig waren, auch wenn sie in den Wertungen entgegengesetzte Wege einschlugen? Ist nicht auch sie Ausdruck eine Spaltung des dämonischen Eros?

Wenn sie der Fortpflanzung dient, ist die Sexualität selbstverständlich gerade das, was das endliche Ego partiell transzendiert, womit es, um mit Platon zu reden, am Unendlichen teilhat. Aber auch jenseits der Fortpflanzung ist die Vorstellung vom egoistischen sexuellen Begehren einseitig. Wie man wissen sollte, besteht das Begehren wesentlich darin, begehrt zu werden. So schreibt Niklas Luhmann:

„Im körperlichen Zusammenspiel erfährt man, dass man über das eigene Begehren und dessen Erfüllung auch das Begehren des anderen begehrt und damit auch erfährt, dass der andere sich begehrt wünscht. Das schließt aus, ‚Selbstlosigkeit‘ zur Grundlage und Form eigenen Handelns zu machen; vielmehr wird die Stärke des eigenen Wunsches zum Maß dessen, was man zu geben in der Lage ist. Mit all dem durchbricht die Sexualität den Schematismus von Egoismus/Altruismus.“¹²

Und gilt dies schließlich nicht auch für eine recht verstandene christliche Liebe? Ist die Vorstellung ihrer Selbstlosigkeit nicht vielleicht ebenfalls ein Phantasma? In den *Vierzig Sätzen aus einer religiösen Erotik* schreibt der romantische Philosoph Franz von Baader: „(...) nur die freie Neigung ist Liebe, nur wer sich selber hat, kann sich selber geben; und nur diesen empfängt man, den selblosen oder selblos gewordenen nimmt man, und dankt ihm dafür nicht.“¹³

Liebe als kontrollierter Kontrollverlust

Der Eros entsprang bei Platon einer Spaltung, und wir sehen nun, wie er in der Folge immer neu zerrissen wurde. Der Gegensatz von häretischer Eros-Gnosis und christlicher Liebe, von egoistischer Leidenschaft und selbstlosem Mitleid war in vielfacher Hinsicht fragwürdig. Und das hat auch Konsequenzen für unser Verständnis eines Höhepunktes der leidenschaftlichen Liebe, der barocken Liebe als Passion.

„Liebe als Passion“ heißt auch jener Text, der schnell zu einem modernen Klassiker der Liebestheorie avanciert ist. Geschrieben hat ihn, seltsam genug, Niklas Luhmann. Merkwürdig zumindest in Bezug auf das herrschende Luhmann-Bild des trockenen Systemtheoretikers mit einer Vorliebe für schwindelerregende Abstraktionen, der andererseits, nach dem frühen Tod der Ehefrau, zum fürsorglichen, allein erziehenden Vater dreier Kinder wurde. Weniger merkwürdig, wenn Luhmann mit seiner Widmung „In Erinnerung an Friedrich Rudolf Hohl“ einen dezenten Fingerzeig auf verborgene Passionen gegeben haben sollte.

¹¹ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: *Sämtliche Werke I*, Frankfurt 1986, S. 511.

¹² N. LUHMANN, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt 1982, S. 33.

¹³ F. V. BAADER, *Erotische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1991, S. 145.

Luhmann widmet sich in seinem Buch im Wesentlichen jener passionalen Liebe, deren Blütezeit das 17. Jahrhundert war, ehe mit der Romantik eine neue, Liebe, Sexualität und Ehe erstmals verbindende Liebesvorstellung auftauchte. Den Zentralbegriff „Passion“ bezeichnet Luhmann als die „Paradoxie“, auch das ein Zentralbegriff der passionalen Liebe, sich kontrolliert bestimmten Spielregeln auszusetzen, von denen man weiß, dass sie in den Kontrollverlust (ein dritter Schlüsselbegriff) münden. Und genau darin besteht ihr Reiz. Luhmann:

Die Liebenden beginnen – und ihre Geschichte ist für sie durch den [Liebes-]Code schon programmiert. (...) Man kennt den Code, man liebt sozusagen schon, bevor man sich verliebt, aber zunächst mit Kontrolle über sich selbst. Oft wird der Entschluß, eine Liebesaffaire zu beginnen, wie ein Willensakt dargestellt, mit dem man den Erfordernissen eines notwendigen Gesellschaftsspiels nachkommt. Die Wichtigkeit der richtigen Wahl in diesem Zeitpunkt, bevor man die Kontrolle über sich selbst verliert, wird immer wieder betont.“¹⁴

Es ist offensichtlich, dass dies nichts mit der Antike zu tun hat: Griechisches Denken wollte das Leiden überwinden, nicht zu ihm zurückfinden. Was ist aber mit den Christen? Verteidigten sie nicht gerade die Leidensfähigkeit Gottes, die Passion Christi, und zwar gegen die vehementesten Polemiken heidnischer und gnostischer Gegner, für die die Idee eines leidenden Gottes eine Provokation darstellte?

Wenn aber die positive Umwertung des Leidens Gottes als freiwilliges Leiden eine christliche Erfindung war, sollte man sich da wundern, wenn die Liebe als Passion offensichtlich eine Erfindung des Abendlandes war? Das zumindest steht fest, auch wenn es lieb gewonnene Entgegensetzungen von karitativer und häretischer Liebe durchkreuzt: Es ist leichter, in der freiwilligen Leidenschaft des passionalen Ehebrechers die Karikatur des freiwilligen Leidens des Christen zu erblicken, als sie auf gnostische Häretiker zurückzuführen.

Das wird noch deutlicher, wenn man, was Niklas Luhmann unverständlicher Weise versäumt hat, *l'amour passion* mit *l'amour pur*, der reinen, mystischen Liebe vergleicht, für die sich der Frühaufklärer und Pietist François Fénelon stark gemacht hatte und die in der gleichen Zeit in Frankreich innerhalb der gallikanischen Kirche heftig debattiert wurde.¹⁵ Bei allen Unterschieden erkennt man nämlich auch hier eine interessante Parallele: Beiden gemeinsam ist ein selbsttranszendierendes Moment, die Tendenz der Selbstüberschreitung, die Sehnsucht nach mystischer oder exzessiver Überwindung des kontrollierenden oder egoistischen Ichs.

Damit sind wir an einem Punkt angelangt, an dem erstmalig eine moderne Variante der Liebe als Verlust in Reichweite unserer Beobachtung gerät, deren Bedeutung kaum überschätzt werden kann: Die Liebe zu dem, was verloren zu gehen droht. Wenn Baader Recht hat und tatsächlich „das Bedürfnis einer Sache eintritt, sowie diese abhanden gekommen ist, so wie z.B. die Selbstsucht mit dem Verlust der wahren Selbstheit eintritt“¹⁶, dann ist es nicht allzu gewagt, auch die Sehnsucht nach Selbstverlust (in *l'amour passion*) oder Selbstüberwindung (in *l'amour pur*) auf einen Verlust zurück zu führen, der zugegeben etwas paradox klingen mag: den Verlust des Kontrollverlusts.

Die Neuzeit nämlich kennzeichnet, wie man weiß, die Inthronisierung eines starken Subjekts und der Triumph des Rationalismus. Norbert Elias hat analog dazu den „Prozess der Zivilisation“ als zunehmende Steigerung der Affektkontrolle beschrieben. Das Auftauchen

¹⁴ N. LUHMANN, a.a.O., S. 92.

¹⁵ Vgl. R. SPAEMANN, *Reflexion u. Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1963, S. 9.

¹⁶ F. V. BAADER, a.a.O., S. 131.

der passionalen Liebe im 17. Jahrhundert wäre dann eben das gewesen: Die Um- und Aufwertung des Kontrollverlusts im Moment ihres scheinbaren Verlusts, die Sehnsucht danach und schließlich seine Auferstehung in die paradoxe Form eines kontrollierten Kontrollverlusts. Später wird man in dem Moment, wo sie verloren zu gehen droht, die wilde Natur aufwerten, dann die Individualität, Sozialität und schließlich die hinter den Medien verschwindende Realität, und heute beginnt man, angesichts gentechnischer Verheißungen sogar traditionelle Grundübel wie die Widerständigkeit der Materie oder die Endlichkeit und Sterblichkeit des Menschen aufzuwerten - und zu lieben.

Das Ende der passionalen Liebe und ihre dreifache Auferstehung

Man könnte meinen, dass die Geschichte abendländischer Eros-Spaltereien mit der großen Synthese der romantischen Ehe zu Ende geht und dass ihr überragender und anhaltender Erfolg als Grundlage der modernen bürgerlichen Eheauffassung auf ihre historische Leistung einer erstmaligen Versöhnung von Liebe, Ehe und Sexualität zurückzuführen sei.

Und diese Leistung wird man umso mehr würdigen können, wenn man bedenkt, dass bis in das späte 17. Jahrhundert hinein Liebe und Ehe bzw. Liebe innerhalb und Liebe außerhalb der Ehe getrennte Dinge gewesen waren, sieht man von wenigen Ausnahmen ab. Noch der im 17. Jahrhundert für die Aristokratie formulierte Code der passionalen Liebe wurde für außereheliche Beziehungen entwickelt.¹⁷ Der Aristokrat Graf Roger de Bussy Rabutin konnte zu dieser Zeit schreiben, dass das Eingehen einer Ehe eine ehrenvolle Art sei, mit der Geliebten zu brechen.¹⁸ Erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurden in England Liebe und Ehe unter puritanischen Vorzeichen miteinander gekoppelt.

Tatsächlich aber kann man auch das Gegenteil behaupten: Gerade mit der romantischen Ehe und damit zeitgleich mit ihrem scheinbar endgültigen Verlust, erlebt die passionale Liebe eine Auferstehung, und zwar gleich in dreifacher Weise:

In der Verliebtheit taucht sie als Vorstufe der romantischen Ehe wieder auf, im ökonomistischen Jargon der 90er Jahre könnte man hier von einer feindlichen Übernahme durch die romantische Ehe sprechen, im Zuge derer die passionale Liebe zu ihrem Juniorpartner reduziert und gebändigt wird. Das Verbot vorehelichen Geschlechtsverkehrs als Bedingung der romantischen Ehe wirkte auf die Verliebtheit noch intensivierend und ein Teil des heutigen Unbehagens an der Liebeskultur mag darin ihre Wurzel haben, dass mit der (schwer zu beanstandenden) Freigabe vorehelicher Sexualität auch die aufgeladene Phase der Verliebtheit einen Dämpfer erhielt.

Die Verliebtheit erscheint hier als eine notwendige Vorstufe zur „reifen“, ehelichen Liebe, als *amour passion* im Kleinformat, und erbt als solche eben jene Ambivalenzen, die schon der dämonischeren passionalen Liebe anhafteten. Entsprechend entgegengesetzt fallen die Wertungen aus: Der böse Blick von Stendhal sah in der Verliebtheit die Tätigkeit, dem geliebten Vollkommenheiten zuzuschreiben, die er überhaupt nicht besitzt, weil man nur in der Schönheit lieben könne.

Der Romantiker Baader hingegen deutete sie zwar ebenfalls als eine Phantasmagorie, durch welche „die Liebenden im ersten Stadium ihrer Liebe sich wechselseitig schöner, liebenswürdiger, vollendeter und besser erscheinen, als sie sind“. Das bedeute aber nicht, dass

¹⁷ N. LUHMANN, a.a.O., S. 150. „Nichts wäre abwegiger, als bei Liebe an Ehe zu denken“. Ebd., S. 89.

¹⁸ Nach ebd., S. 96.

sie eine leere Illusion oder gar ein Betrug wäre. Vielmehr sei sie ein „ermunternder Ruf“, durch „gemeinschaftliches Tun das innerlich und wahrhaft zu werden“, was sich im Glanz der Verliebtheit zeige, anstatt „diese flüchtige und sich nur zu bald in eine graue Wolke verlierende Morgenröte der Liebe“ bloß zur wechselseitigen eiteln Selbstbespiegelung zu missbrauchen.¹⁹

Die zweite Form, in der die passionale Liebe wieder auftaucht, ist ein Begehren, dass sich von Liebe und Ehe ablöst, neue Allianzen mit Gewalt und Tod eingeht und damit den genau umgekehrten Weg zur romantischen Ehe einschlägt. Von der passionalen Liebe wird der Aspekt der Überschreitung, des Bruchs mit dem Gesetz übernommen. Wiederholt sich in der Verliebtheit die Ambivalenz der passionalen Liebe im Kleinen, so wird sie bei de Sade und seiner Nachfolge umgekehrt zur dämonischen Kenntlichkeit entstellt.

Schließlich gibt es da noch die unzähligen Romane und Bühnenwerke, insbesondere der Oper des 19. Jahrhunderts. Deren Hauptinhalt bildet, wie man weiß, die leidenschaftliche Liebe, und das deutet nicht nur auf ihre anhaltende Attraktivität hin, sondern auch darauf, dass sie in der Realität faktisch entmachtet und durch eine bürgerliche Variante von Ehe (und Ehebruch) verdrängt wurde.

Doch auch an dieser nagt bereits der Wurm des Verfalls. Mit dem überragenden Erfolg der romantischen Ehe geht ihre bürgerliche Trivialisierung, aber damit in der Folge auch eine Trivialisierung und Entlarvung des Ehebruchs einher. Und eine solche findet sich bereits beim großen nachromantischen Romanautor Gustave Flaubert.

Folgt man dem slowenischen Philosophen Slavoj Žižek, dann wurde Flaubert nicht deswegen vor Gericht gestellt, weil seine *Madame Bovary* den unwiderstehlichen Charme des Ehebruchs dargestellt und damit die bürgerliche Sexualmoral untergraben habe. Vielmehr kehrt *Madame Bovary* die übliche Formel der Bestrafung der ehebrüchigen Liebenden um. Die endliche Bestrafung erhöht nämlich nur die fatale Anziehungskraft der Ehebruchsaffäre und erlaubt zugleich dem Leser, in dieser Anziehung straflos zu schwelgen. *Madame Bovary* aber nimmt uns sogar diese letzte Zuflucht, sie stellt den Ehebruch in seiner ganzen Erbärmlichkeit dar, als einen falschen Ausweg, ein der dumpfen und grauen bürgerlichen Welt innewohnendes Moment.²⁰

Triste societas est post coitum

Wenn das 19. Jahrhundert die Zeit der Popularisierung und Trivialisierung der romantischen Ehe - und des Ehebruchs war, so war das 20. Jahrhundert das der Trivialisierung und Kommerzialisierung von Begehren und Sexualität. Der Weg ging, um eine willkürliche Schneise zu ziehen, von dem „Pansexualismus“ Freuds zur Pansexualität in europäischen Gesellschaften, von der „Pornophonie“ Schostakowitschs zur kommerzialisierten Massenpornographisierung, von der Befreiung sexuellen Genießens zum Über-Ich-Befehl „Genieße!“, vom sexuellen Rausch zum Sex als „Hintergrundrauschen unseres Alltags“.²¹

Damit einhergehend wird, seit Jahrzehnten nun schon, die Sorge um die verschwindende Lust durch ihre übersättigende Dauerbefriedigung geäußert. „Wenn es eine List der

¹⁹ Vgl. F. v. BAADER, a.a.O., S. 137.

²⁰ S. ŽIŽEK, *Der zweite Tod der Oper*, Berlin 2003, S. 57.

²¹ J.-C. GUILLEBAUD, *Die Tyrannei der Lust. Sexualität und Gesellschaft*, München 1999, S. 18.

sexualmoralischen Vernunft gäbe, so wäre es die fürwahr dialektische Rache der Moral am Fleisch durch penetranteste Erfüllung.“²² In Abwandlung eines berühmten Wortes kann man sagen: „triste societas est post coitum“.

In dieser Situation feiert die Ehe eine überraschende Wiederkehr, nicht nur als Praxis, sondern auch in der avancierten Theorieszene. Zizek jedenfalls wendet sich in seinem jüngsten Buch „Der zweite Tod der Oper“ gegen „ekstatische Überschreitungen (von Bataille bis zu Foucault und vielleicht Lacan selbst...)“, weil sie von vornherein ‚Teil des Spiels‘ seien, „vom kapitalistischen System nicht nur toleriert, sondern sogar direkt hervorgerufen“ würden“. Stattdessen erblickt er in der christlich inspirierten Ehe die „äußerste Subversion“, die darin besteht, die Liebesverbindung anzumelden, sie öffentlich zu verkünden, statt sie zu verheimlichen.“²³

Wer wundert sich, wenn im Gegenzug auch Überschreitungsphantasien in der Tradition von de Sade und Sacher-Masoch romantisiert werden? Man denke an den Erfolg des eruptiven Performance-Künstlers Jonathan Meese oder an das Revival der Wiener Aktionskunst. Dass die Potentiale von Explorationen in diesen Gebieten nicht ausgeschöpft sind, ist schwerlich zu bestreiten. Nichtsdestoweniger scheinen vibrierend-überschreitende Auslotungen abgründiger Arkana über die Erotik als "ein erstes Erschauern vor dem Tod"²⁴, über tiefe Zusammenhänge von Eros und Gewalt, ihre Hoch-Zeit wohl hinter sich zu haben. Und das liegt nicht nur an der herrschenden „Tyrannei der Lust“.

Powerpoint-Präsentationen, in denen Hirnforscher uns mit Verweis auf die Nachbarschaft entsprechender Hirnareale trocken erklären, warum es besonders bei männlichen Probanden zu einer Überschneidung von Lust und Aggression kommen kann, haben existentiell oder religiös vibrierende Grenz- und Selbsterfahrungen über den Zusammenhang von Eros und Gewalt, wie sie von Georges Bataille, Otto Mühl oder Hermann Nitsch unternommen wurden und noch werden, gewiss nicht überwunden, aber ihnen doch manches von ihrem Geheimnis entrissen.

Auch tiefenpsychologische Ansätze entzaubern die Nähe von Liebe und Gewalt. Wenn wir Dinge aufgrund ihrer Unerreichbarkeit begehren, muss das Subjekt, um dieses Begehren aufrechtzuerhalten, dessen Befriedigung verhindern - Wagners *Tristan* etwa bildet eine gute Vorlage für diesen Lacansche Interpretationsansatz. Und das führt zu einem dämonischen Zirkel: Etwas wird begehrt, was sich entzieht, und dafür, dass es sich entzieht, wird es gehasst. "Paradoxaerweise zerstört der Einzelne oft das, was er am meisten liebt."²⁵

Liebe und Terror

*„Ihr liebt das Leben
und wir lieben den Tod“*

Al-Qaida

²² L. LÜTKEHAUS, „Die Tyrannei der Lust und die Kunst des Begehrens“, in: literaturkritik.de, Nr. 1, Januar 2001.

²³ S. ZIZEK, a.a.O., S. 56.

²⁴ G. BATAILLE, *Die Tränen des Eros*, München 1993, S. 25.

²⁵ R. SALECL, *(Per)Versionen von Liebe und Haß*, Berlin 2000.

Nach all diesen Umkreisungen wollen wir zum Schluss die Frage geradewegs stellen: Was ist die Liebe als Verlust? In Ergänzung einer Liebesdefinition von Max Scheler könnte man sie etwas harmlos als das Fühlen von Werten definieren, die verloren zu gehen drohen, oder genauer: Das Fühlen von Werten, die erst im drohenden Verlust als Werte gefühlt werden. Insofern, so scheint es, muss man sich um diese Liebe weder sorgen noch hat es einen Sinn, sie zu bekämpfen: Muss sie sich nicht stets neu entfachen, sobald ihr Verlust wahrnehmbar wird?

Und doch lässt sich ein Verlust dieser Liebe denken, ein paradoxaler allerdings, nämlich als Verlust des Verlusts. Um hier genauer zu sehen, wollen wir an den Anfang zurückkehren, zu Platons *Gastmahl*. In einem der letzten Anläufe seiner Eros-Lehre betont Platons Diotima, dass die Liebe nicht dem Schönen gelte, wie man meinen könnte, sondern der Zeugung im Schönen.

„Warum aber nun der Zeugung? Weil das Ewige und Unsterbliche im Sterblichen die Zeugung ist. (...) Notwendig ist nach dieser Lehre, dass die Liebe auch nach der Unsterblichkeit trachtet.“²⁶

Die Liebe als Verlust kompensiert – mit anderen Worten – Sterblichkeit und Endlichkeit. Gingen diese verloren, so ginge im Umkehrschluss mit ihnen auch ihre eigene Bedingung zugrunde. Das aber hat zur Folge, dass der Eros nicht nur nach Unsterblichkeit trachtet, wie Platons Diotima sagt, sondern sie – wenn es ihm um seine eigene Unsterblichkeit geht – gleichzeitig fürchten und hassen muss.

Damit ist die Paradoxie perfekt: Um die angestrebte Unsterblichkeit zu erreichen, müsste der Eros seinen eigenen Tod hinnehmen, und um seine eigene Unsterblichkeit zu garantieren, muss er die Unsterblichkeit hassen.

Somit ist er tatsächlich ein Zwischenwesen, wie Diotima ihn bezeichnet, ein Dämon, und ich erblicke hier, und nicht im anschließenden mystischen Aufstieg, den eigentlichen Höhepunkt des *Gastmahls*. Allerdings hat Platon diese Abgründigkeit nicht weiter vertieft. Der Eros – die Liebe als Verlust – ist tatsächlich etwas Dämonisches, zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit, an beiden teilhabend, beide erstrebend und zugleich fürchtend, die Erfüllung ebenso wie den Verlust. Insofern hasst er nicht nur die Unsterblichen – wie Bolz meinte – sondern er liebt sie auch, und ebenso verhält es sich mit der Sterblichkeit.

Es ist eines der Verdienste Luhmanns, das tief Paradoxale von *l'amour passion* herausgestrichen zu haben: erobernde Selbstunterwerfung; Liebe macht blind – und scharfsinnig; Liebe ist ein Gefängnis, aus dem man nicht entweichen will; eine Krankheit, die man der Gesundheit vorzieht usw. Aber ist dies angesichts der Abgründe nicht zu intellektualistisch formuliert, muss man nicht besser vom dämonisch-Hybriden reden, das die Liebe als Verlust seit jeher so zweideutig macht, so göttlich für die einen und so teuflisch für die anderen?

Und haben nicht alle unterschiedlichen Formen der Liebe, der antike Eros, die christliche Agape, *l'amour passion*, die romantische Liebe, das überschreitende Begehren der Moderne und was es da sonst noch gibt ohne Zahl, wenigstens dieses, die Liebe als Verlust gemeinsam? Ist nicht das Kreuz ein ebenso deutliches Symbol für die Verbindung von Liebe und Verlust wie Tristan und Isolde Liebestod oder die von Bataille aufgespürte Nähe von Eros und Opfer?

Die Liebe als Verlust liebt das, was endgültig verloren zu gehen droht, und hasst das Vernichtende. Aber sie lebt zugleich von der Vernichtung, sie braucht den Verlust. Sie liebt,

²⁶ PLATON, *Symposion*, 206d.

was verloren zu gehen droht, aber uneingestandener Maßen liebt sie auch den Verlust, ohne den sie selbst nicht wäre. Insofern ist es kein Widerspruch, sondern gehört zur Logik der Liebe als Verlust, wenn etwa Jean Baudrillard, mit seiner Besessenheit für jede Art von Verlust (Verlust des Realen im Hyperrealen, Verlust der Sexualität im Hypersexuellen des Pornos, Verlust der Bewegung in Geschwindigkeit und Beschleunigung usw.)²⁷ gleichzeitig mit terroristischen Phantasien sympathisiert.

Nach den vernichtungswütigen Terroranschlägen von Madrid tauchte das altbekannte, asanische Motiv der Liebe zum Tod wieder, in einer Videobotschaft der Al Qaida: „Ihr liebt das Leben und wir lieben den Tod“. Und wo zeigt sich die Dämonie der Liebe als Verlust deutlicher, als in der Vernichtungswut des Attentäters Atta, dessen Diplomarbeit, wie man weiß, ein uraltes, gefährdetes Altstadtteil in der syrischen Stadt Aleppo zum Gegenstand hatte, und sich um Sanierungsmethoden drehte, mit denen das geliebte kulturelle Erbe schonend modernisiert und bewahrt werden sollte?

Was aber, wenn die endgültige Sicherung gelingen würde, die Altstädte ein für alle mal konserviert und vor jedem verändernden Eingriff geschützt wären? Würden nicht sofort die gleichen Erotiker auf den Plan treten, diesmal in Gestalt von Avantgardisten, und für deren Zerstörung plädieren?

Der Historismus war gewissermaßen der Verlust des historischen Verlusts – man konnte nun jeden beliebigen historischen Stil kopieren, ein Triumph der kulturellen Unsterblichkeit. Und dieser Verlust des historischen Verlusts stachelte gleichzeitig den Hass der Avantgarden und ihre Zerstörungsphantasien an. Und waren nicht auch dies durch und durch kulturelle Erzeugnisse? Kultur und Barbarei, meistens entgegengesetzt, erscheinen somit als zueinander gehörig wie Liebe und Verlust im Eros.

Die grundlegenden Mythen unserer Kultur erzählen uns von einem Angriff auf die Unsterblichen, der Eros ist dessen Folge. Aber ist Kultur nicht genau das, ein Streben nach Unsterblichkeit, nach Bewahrung und Sammlung des Endlichen und Vergänglichen in Archiven und Bibliotheken und immer neuen Medien mit unerschöpflichen Speichern, nach Aneignung von Techniken, die das Verlorene wiedererstehen lassen und die Grenzen der Sterblichkeit immer weiter hinausschieben?

Durch endgültige Sicherung droht der Verlust selbst verloren zu gehen. Die Liebe zum Bedrohten kippt in den Hass gegen das Schützende, als Hass auf den Verlust des Verlusts, gegen den Triumph der Sicherung und Sicherheit, der dem Endlichen mit seiner Endlichkeit zugleich Wert und Würde zu nehmen droht. Und wenn man die Kultur als etwas zutiefst Erotisches deutet und damit Dämonisches, dann wird man ihre Sehnsucht nach Unsterblichkeit, nach Überwindung des Verlusts verstehen - und sich zugleich vor ihren Erfolgen fürchten.

© Luca Di Blasi

²⁷ J. BAUDRILLARD, *Die fatalen Strategien*, München 1985, S. 12.