

# Der mythische Sinn der Liebe

Von Leszek Kolakowski

1. Die verstehende Erhellung der Welt der Dinge ist ein Werk des Mythos. Die Bewegung unserer auf den Inhalt des Mythos bezogenen Intention ist aber nicht nur Verstehen. Sie ist der gleichzeitige Akt der dreifachen Ergebung, den die Christen in die Dreifaltigkeit aufteilen, die sie als theologische Tugenden bezeichneten. Jene dreifache Bewegung scheint von der nämlichen Energie erfüllt, wenn sie wirksam wird im Gravitationsfeld des Mythos wie auch dann, wenn ein anderer Mensch der Ort ihrer Erfüllung ist. Es hat den Anschein, als ob die menschliche Person selber die Rolle jenes Ausstrahlungszentrums übernehmen könnte, das die mythenbildende Intention der Liebe, der Hoffnung und des Glaubens erweckt und befreit, als ob dasjenige, was in bezug auf die andere Person Liebe, Hoffnung und Glaube ist, eine Spezifizierung der undifferenzierten Energie wäre, die auf die mythischen Werte gerichtet ist. Daher finden wir die mythische Bindung in jeder Liebe, in jedem Glauben und in jeder Hoffnung wieder, sofern wir sie von den homonymen Akten zu unterscheiden vermögen, die in den bedingten Realitäten eingeschlossen sind.

2. Im Wort »Glaube« schimmert jedoch eine leicht aufzudeckende Zweideutigkeit durch. Wenn wir nach ihm greifen, um die auf Vertrauen bauende Überzeugung zu benennen, oder gemäß der Intention des Apostels Paulus - eher dieses Vertrauen selbst, so fällt uns auf, daß das Vertrauen genausogut ein rationaler Akt sein kann wie ein beliebiger Grundsatz, der die Glaubwürdigkeit von Beliebigen bestimmt. Glauben oder Vertrauen zu jemandem hegen können wir aufgrund dessen, daß jener bis zu dem gegebenen Zeitpunkt verlässlich war; wir vertrauen ihm also in derselben Weise, wie man einer Uhr vertraut, indem wir in rationaler Weise annehmen, daß die bisherigen Grenzen der bewiesenen Zuverlässigkeit weiterhin bestehen bleiben werden. Ein anderes ist jedoch das persönliche Vertrauen, ein Vertrauen also, das nicht auf eine Uhr gerichtet werden kann. Es ist keine Überzeugung im allgemeinen, sondern die Akzeptierung eines anderen Menschen als Ganzheit, ohne Gründe, ohne das Bedürfnis nach Rechtfertigung, ohne Berechnung. In dieser Akzeptation ist der stillschweigende Bezug auf die andere Person als eine enthalten, die etwas anderes darstellt als die Ganzheit der geäußerten, in bestimmte Regelmäßigkeiten gefaßten Verhaltensweisen. Im empirischen Sinn sind nur die Verhaltensweisen »gegeben«, die zu Voraussagen berechtigen, denn nur soviel braucht man zum sachlichen Vertrauen. Das persönliche Vertrauen übersteigt jedoch die in den empirischen Gegebenheiten enthaltenen Fertigkeiten; es ist ein jeweiliges Erfahren der Person als einer jeweiligen Totalität, eine Bindung, die nicht zurückführbar ist auf die rational organisierte Wahrnehmung; wie wenn in uns eine besondere Kraft gegeben wäre, die das alter ego unmittelbar in seinen nichtempirischen personalen Qualitäten erfaßte, in seiner Freiheit, in seinem absoluten Sein. Im Vertrauen, im Glauben akzeptieren wir also die andere Person im Hinblick auf ihre mythische Konstitution, in der wissenschaftlichen glaubwürdigen Erfahrung existiert die Persönlichkeit dagegen lediglich als ein selbstregulierendes Nebeneinander von Qualitäten, und ihr Dasein als absolute Realität ist in der Seinsverfassung des Mythos enthalten. Dieser Mythos ist in jener personalen Hinwendung gegeben, die wir Glauben nennen.

In jeglichem Glauben ist also die Qualität des Mythos mitenthalten, aber auch umgekehrt: in jeder Bezogenheit auf den Mythos ist ein Glaubensakt mitenthalten, auch dann, wenn er keine personale Realität ist. Indem wir uns an den Mythos als an eine Instanz wenden, im Hinblick auf welche die Erfahrung verständlich ist, statten wir ihn mit unserer Zuversicht aus, doch die Quelle dieser Zuversicht sehen wir nicht in uns, sondern in dem, auf das diese Zuversicht gerichtet ist.

Die Hinwendung zum Mythos ist kein Wissen, sondern ein Akt totaler und zuversichtlicher Akzeption, die kein Bedürfnis nach Rechtfertigungen erfährt. Daher bezieht eine solche Akzeption, wenn sie sich auf eine Person richtet, diese in die mythische Realität mit ein. Das, was Jaspers als existentielle Kommunikation bezeichnet hat, ist Teilnahme am Mythos, ist das Verkehren der Personen innerhalb seines Bereiches.

3. Doch dieselbe Spaltung, die den Glauben betrifft, betrifft auch die Hoffnung. Es gibt einen sachlichen Gebrauchsmodus dieses Wortes. Dort bedeutet es den Grad der rational ermeßbaren Wahrscheinlichkeit, daß der erwartete Zustand eintritt, oder aber die Voraussage mit einem Unsicherheitskoeffizienten, und in dieser Bedeutung erscheint es in den probabilistischen Überlegungen und im Alltag.

Doch die Energie der mythisch gebundenen Hoffnung richtet sich auf keine Einzelsituation, deren Eintreten erwartet wird. Die Hoffnung ist derjenige Akt, durch den ich die Realität der eigenen Verbindung mit einer beliebigen mythischen Realität festige und fähig bin, auf dem Weg fortzuschreiten, auf dem ich Furchen zu entdecken hoffe, die zur Begegnung mit dieser Realität führen. Die Hoffnung stützt sich auf die gegenseitige Akzeption, verschafft also die Perspektive der vollen beiderseitigen Aneignung dessen, was ich bin, und dessen, woran ich mich bei der Aneignung des Mythos wende. In der Hoffnung ist somit die Erfahrung der Gebrechlichkeit und des Mangels sowie die Zuversicht in ihre Heilbarkeit enthalten.

Einer zweiten Person gegenüber ist die Hoffnung der Ort des Auftriebs all jener Anstrengung, durch die ich den Austausch der Existenzen erneuern möchte; ich bringe diesen Austausch nie zur Vollendung; wenn ich diese Vollendung jedoch herbeiwünsche, so ist dieser Wunsch von Hoffnung erfüllt, für die sich kein Grund finden läßt. In der Bewegung der Hoffnung wende ich mich somit auch an die andere Person als an einen Teilnehmer des mythischen Feldes, auf dem der Austausch zwischen uns sich vollzieht. Ich wende mich an sie als an die Perspektive der Befriedigung, um die eigene Gebrechlichkeit, die eigene Unzulänglichkeit, die Nichtselbstgenügsamkeit zu erfahren.

Der Glaube ist somit ähnlich wie die Hoffnung in jeder meiner Hinwendung zur mythischen Welt mitenthalten, und ähnlich findet in jeder Hoffnung die Übertragung dessen in den Bereich des Mythos statt, worauf sie gerichtet ist. Denn auch dann ist die zweite Persönlichkeit, sofern sie Ort meiner Hoffnung ist, nur als globale, ihre empirischen Qualitäten übersteigende, absolut genuine Qualität erfaßbar, die unfähig ist, sich in dem gegenseitigen Verkehr in ein Ding zu verwandeln, von dem man Besitz ergreifen könnte.

4. » ... major autem harum est caritas.« Die Liebe teilt diese Zweideutigkeit nicht in derselben Weise mit den beiden Qualitäten, von denen die Rede war, da das Wort Liebe keinen Gebrauch kennt, der auf einen Überzeugungszustand hinwiese. Dennoch ist ein Analogon derselben Spaltung in der Unterscheidung zwischen der Liebe enthalten, die ein Streben nach sachlichem Besitz, und jener, die die Ahnung einer freien Einheit gebiert, die in der Hingebung sich erfüllt. Von dieser zweiten sprechen wir.

Ähnlich wie im Falle jener Qualitäten, ist der mythische Sinn der Liebe zweifach bestimmt: in der Liebe ist eine auf die mythisch konstituierte Realität bezogene Intention mitenthalten und umgekehrt: jegliche Energie, die auf die mythische Welt gerichtet ist, trägt einen erotischen Impetus.

Unter diesem Gesichtspunkt sind folgende Bestimmtheiten des Eros wichtig: die Totalität des Verlangens, das Erlebnis der Ursprünglichkeit, die Unfehlbarkeit, die Abwesenheit von Ansprüchen und Befugnissen, der Versuch, die Zeit zu suspendieren, die Originarität des

Ganzen gegenüber den Teilen.

Zum ersten: die Liebe ist das Verlangen nach vollkommener Überwindung der Distanz zu dem, was geliebt wird, das heißt, das Verlangen nach vollkommener Vereinigung. Sie enthält also die Erfahrung der unerträglichen Separierung, die Hoffnung auf Abschaffung der Separierung und das Bedürfnis, sich bis zur Auflösung aufzuopfern. Diese Erfahrung, diese Hoffnung und dieses Bedürfnis können nur auf den mythischen Bereich bezogen werden: was immer das Zentrum darstellen mag, das den Liebeswillen anzieht, es ist stets über seine empirische Plazierung hinausgehoben; Gott für den Mystiker, der sich mit der Seinsquelle identifizieren will; die Idee der Menschlichkeit für denjenigen, der diese Idee in der wirklichen Geschichte verwirklichen möchte; die andere Person für die liebesverblendeten Augen, selbst die Wahrheit für den rastlosen Geist, der nach Gewißheit verlangt. Die Kommunikation, die gleichsam den Unterschied zwischen dem recipiens und dem receptum, zwischen dem Liebenden und dem Geliebten aufhebt, erfüllt sich nur in der Endgültigkeit des Mythos, d. h., dort, wo die Wirklichkeit, für die sich die vereinigende Opferung erfüllen soll, als unbedingte, unüberschreitbare, endgültige Wirklichkeit erscheint, die sich durch nichts bestimmen läßt, was nicht sie selbst ist. Die autoaggressive, letale Energie der Liebe ist in ihr dank dessen gegeben, daß der Endpunkt, den sie ihrer Bewegung setzt, die Erfahrung des Absoluten gibt.

Zum zweiten: die Liebe enthält das euphorische Erlebnis der Ursprünglichkeit, das Erlebnis des »am-Anfang-Seins«; es ist verschmolzen in einer ununterscheidbaren Ganzheit mit dem Erlebnis der heilbaren Separation. Solange die Liebe währt, kann sie nur eine permanent erneuerte Erwartung in Bewegung sein, nie das Gefühl der Befriedigung. Darin besteht die Inkohärenz der Vorstellungen vom Paradies in religiösen Mythologien: das Paradies sollte nämlich zugleich das Erlebnis der vollkommenen Zufriedenheit und der unaufhörlichen Liebe sein: es wäre demnach ein quadratischer Kreis Bernhard von Clairveaux dürfte (doch ich entsinne mich nicht ganz genau) der Autor des Ausspruchs sein, daß es im Himmel nur Beginnen gibt, ewiges Beginnen, ewigen Frühling. Die himmlische Welt wäre in dieser Vorstellung ein Paradies der Liebe, doch sie wäre kein Paradies der Genugtuung. Das eine und das andere bilden eine Alternativsituation.

Das Erlebnis der Anfänglichkeit, das in der Liebesbewegung mitgegeben ist, ist auch als Ahnung der absoluten Erfüllung gegeben, wendet sich somit an eine mythisch bestimmte Situation.

Zum dritten: in der Liebe, namentlich in der, in der sich die Gegenseitigkeit denken läßt (denn undenkbar ist sie in der intellektuellen Liebe zum Gott Spinozas wie in der Liebe zur Menschheit), ist eine besondere Art von Unfehlbarkeit oder auch nicht-intellektueller Gewißheit gegeben, die über das hinausgeht, was der rationalen Legitimierung zugänglich ist. Das, was wir in der Liebe wissen, wissen wir nicht dank der Beobachtung, die deskriptiven Wert besäße, sondern dank jener Intuition, die nur im persönlichen Austausch entsteht; umgekehrt: auch das, was wir dank dieser Intuition wissen, wissen wir mit Sicherheit. Daher ist in den Liebesverbindungen zwischen den Menschen »an jemandes Liebe glauben« fast gleichbedeutend mit gegenseitiger Liebe. Daher sind die mit Überzeugung ausgesprochenen Worte »du liebst mich nicht mehr« immer wahr. Der Irrtum bezüglich einer faktischen Sache ist in der Liebe nur Selbstverbergung, böser Glaube, der Irrtum ist somit unverzeihlich oder zumindest ungerechtfertigt. Die Unfehlbarkeit der Empathie in der Liebesbegegnung ist eine Qualität, die jegliche Berührung zweier Existenzen in sich trägt, d. h., zweier absoluter, unerklärlicher Realitäten, die im Bereich des Mythos gegenwärtig sind.

Zum vierten: die Zuversicht, die die Liebesbewegung miterzeugt, ist nicht an Berechnung, Anspruch, Pflicht gebunden. Im gegenseitigen Lieben ist keiner zu etwas verpflichtet, keiner

zu etwas befugt. Die Gegenseitigkeit ist ein Geschenk der Gnade, und die Gnade kann man sich weder verdienen noch kann man sie einfordern: sie wird einem umsonst gegeben und pflegt wegen nichts entzogen zu werden. Auch in dieser Qualität übersteigt die Liebesbindung jegliche sachliche Kommunikation; sie übersteigt sie, weil sie keine Beziehung zwischen empirischen Individuen ist, sondern eine Begegnung, in der Anstrengung des gegenseitigen Austauschs, zwischen unaustauschbaren und unbedingten Realitäten.

Zum fünften: die Liebe ist die Erwartung einer solchen Erfüllung, in der die Zeit abwesend ist. Die mythischen Realitäten zeichnen sich selber dadurch aus, daß, gemäß der detaillierten Interpretation von Mircea Eliade, dasjenige, was mit ihnen geschieht, aus dem realen Einfluß der historischen Zeit ausgeschlossen ist; es ist nicht etwas, das in dem Moment geschehen ist, der in unserem Kalender untergebracht ist, sondern etwas, das stets in eben dieser genuinen Authentizität genauso erstmalig geschieht. Die positiven religiösen Doktrinen versuchen die Stilllegung der Zeit in den mythischen Realitäten unbeholfen zu erfassen; einmal dann, wenn sie von der ewigen personalen Präsenz ihrer Propheten sprechen, und dann, wenn sie ihren Riten einen solchen Sinn geben, demgemäß diese nicht ein gewöhnliches Gedächtnis oder ein sekundäres Bildnis, eine Kopie oder Erinnerung an das mythische Ereignis sein sollen, sondern dessen reale Wiederholung (die Aktualität von Christus und das Dogma der Verwandlung in der christlichen Mythologie). Folglich soll die Erfüllung, deren Erwartung die Liebe ist, eine Annullierung der realen Zeit sein, d. h., ein solches Kommunizieren, dem es an der Gegenwärtigkeit der Erinnerung und an Perspektive mangelt und in dem die totale Aufsaugung durch die Gegenwart stattfindet, der Ausschluß vergangener Dinge, endgültige Sorglosigkeit in bezug auf die Zukunft, der Mangel an Skrupel, Reue, Erwartung, Befürchtung, mit einem Wort, der Mangel aller Affekte, die in der Zeit vorwärts oder rückwärts gerichtet sind: die Beseitigung des zeitlichen Vektors aus dem Welterleben. In den Beschreibungen der mystischen Erfahrung ist dieses Motiv permanent gegenwärtig, zusammen mit einem gewissen Nihilismus, den die unio mystica in bezug auf jegliche Verpflichtungen produziert, die mit dem Sein in der Welt verbunden sind (zu beobachten vor allem bei den Quietisten). Doch in der körperlichen und irdischen Liebe finden wir gleichsam eine Kopie desselben Ausschlusses der Zeit wieder; die völlige Identifizierung mit der erlebten Gegenwart, die totale Versenkung in das, was gerade ist, die Abwesenheit des Vergangenen und des Erwarteten im Erleben. Die Zeit der erfüllten Liebe scheint aus dem Fluß der realen Zeit herausgehoben, die in einem jeden Augenblick von Erinnern und Voraussehen gezeichnet ist, d. h., von solchen Erlebnisqualitäten, in denen die Wirklichkeit vermittelt ist; wohingegen in der Erfüllung der Liebe die Vermittlung schwindet. Den Austritt aus der Zeit nannten die Mystiker die Erfüllung der Ewigkeit in der Zeit; doch ist er in jeder Liebe als Möglichkeit gegenwärtig. Er ist somit kein Ereignis aus dem Bereich der rechtmäßig in der Beschreibung der Welt zugelassenen Erfahrung, denn in dieser Erfahrung ist die Zeit homogen oder sie wird als homogene organisiert.

Sogar in einer gewissen Rücksichtslosigkeit im Verhältnis zur restlichen Welt oder in der Grausamkeit, die die Liebespassion oft in sich trägt, entdecken wir die Spur der alles abschließenden Versenkung, jener endgültigen Unvermitteltheit, die unsere Bindung an die mythischen Realitäten auszeichnet.

Sechstens: die Verherrlichung in der Liebe umfaßt alles im Verherrlichten. Sie schreitet demnach nicht von den Teilen zum Ganzen, sondern überträgt die Vollkommenheit des Ganzen auf jeden einzelnen Teil. In der theopathischen Leidenschaft wie in der körperlichen Leidenschaft entdecken wir wiederum den gleichen Aufbau. Wenn die Gottheit der Ort der Adoration ist, muß alles verherrlicht werden, was von ihr kommt; die Theodizeen sind Versuche der unzulänglichen Rationalisierung dieses Verlangens, um einen Ausdruck für den unausweichlich totalen Charakter der Liebe zu finden; als Rationalisierung verraten sie jedoch schlechten Glauben, indem sie nämlich die Gottheit zu rechtfertigen trachten, verzeihen sie ihr eher ihre

Schwächen und ihre Schuld, und die Liebe erfährt nicht das Bedürfnis nach Verzeihung. Ähnlich kann auch ein geliebter Mensch nur in allem geliebt werden; er wird nicht aus dem Grund geliebt, weil er irgendwie ist, sondern deshalb, weil er geliebt wird, wird alles geliebt, was bewirkt, daß er eben irgendwie ist, daß er jeweils so ist, wie er ist, und jeweils vollkommen.

Auch jene im vorhinein alles akzeptierende Verherrlichung bezieht sich nicht auf empirische Qualitäten, sondern nur auf das, was der Mythos durch seine Gegenwärtigkeit erfüllt.

Sowohl also im Verlangen wie in der Stillung des Verlangens offenbart sich die Liebe als eine auf den mythischen Wert bezogene Bewegung.

Quelle: Leszek Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, aus dem Polnischen übersetzt von Peter Lachmann, München: Piper, 1973, S. 61-68.