

Mirja Kutzer

Gott leidenschaftlich liebend

**Analysen an den Schnittfeldern von
Systematischer Theologie und Kulturwissenschaft**



FREIBURG · BASEL · WIEN

Die Forschung zum vorliegenden Buch wurde im Rahmen eines
APART-Stipendiums von der Österreichischen Akademie der
Wissenschaften gefördert.



MIX
Papier | Fördert
gute Waldnutzung
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02416-0

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83427-1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
1. Einleitung	13
1.1. Liebe als Thema der Kulturwissenschaften	22
1.2. Jenseits der Leidenschaften – theologische Liebes- spekulation	31
1.3. Theologiegeschichte als Möglichkeitsraum	42
1.4. Aufbau und Methodik	48
1.4.1. Der Bezugsrahmen	48
1.4.2. Das Material	51
1.4.3. Systematisierungen	57
2. Diskurse und Codes – kulturtheoretische Grundlegung	61
2.1. Figuren der Liebe – Roland Barthes	63
2.1.1. Die Schreibweise	66
2.1.1.1. Die Figuren – zwischen Meta- und Objektsprache	67
2.1.1.2. Der Diskurs – zwischen <i>langue</i> und <i>parole</i>	68
2.1.1.3. Das historische Inventar – zwischen den Texten	70
2.1.1.4. Das lesende und schreibende Subjekt – zwischen Lust und Wollust	74
2.1.2. Das Thema – die Liebe	79
2.1.2.1. Einsamkeit – eine Frage der Philosophie	81
2.1.2.2. Wahrheit – Handeln im eigenen Bezugssystem	85
2.1.2.3. Der göttliche Andere	88
2.1.2.4. SprachKörper	93
2.1.2.5. Das Subjekt der Liebe	97
2.1.3. Aufmerksamkeiten: Diskursformen	103
2.2. Geschichten von der Liebe – Julia Kristeva	106
2.2.1. Vor-Geschichte – Sprachliches	109
2.2.2. Subjekt im Prozess	118
2.2.3. (Narzisstische) Liebe	124
2.2.4. Religion vermittelnder Liebe – Christentum	134

2.2.5.	Die Entontologisierung der Metapher	140
2.2.6.	Aufmerksamkeiten: Genealogie	145
2.3.	Liebe als Codierung von Intimbeziehungen – Niklas Luhmann	148
2.3.1.	Code und Medium – Begriffe der Systemtheorie	150
2.3.2.	Semantik der Liebe	153
2.3.2.1.	Entwicklungsfaktor Individualität	154
2.3.2.2.	Im Rahmen höchstpersönlicher Kommunikation	157
2.3.3.	Aufmerksamkeiten: Soziale Funktionen der Gottesliebe	160
3.	Leidenschaftliche Gottesliebe – Liebestraktate des 12. und 13. Jahrhunderts	165
3.1.	Das Diskursumfeld – die „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts	168
3.1.1.	Differenzierungsprozesse und Intimbeziehungen	168
3.1.2.	Die Wertschätzung der Ehe als Nagelprobe des Wertes der Welt als Welt	174
3.1.3.	Der innere Mensch im Spiegel des Narziss	178
3.1.3.1.	<i>Amor ordinatus</i> – Augustinus	184
3.1.2.2.	Liebe als Weltprinzip – Pseudo-Dionysius Areopagita	190
3.2.	Formationen des Übergangs – Hugo von St. Viktor	196
3.2.1.	Liebend lesen lernen	198
3.2.2.	De sacramentis – die Doktrin	206
3.2.2.1.	Heilsgeschichtliche Pädagogik	206
3.2.2.2.	Verhältnisbestimmungen: Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe	212
3.2.2.3.	Dynamische Einheit: Innen und Außen	218
3.2.2.4.	Eheliche Liebe	224
3.2.3.	Symbolik von Braut und Bräutigam – die affektiven Schriften	230
3.2.3.1.	Inszeniertes Sprachgeschehen – De amore sponsi ad sponsam	233
3.2.3.2.	Sich selbst fremd werden – Soliloquium de arrha animae	241
3.2.3.3.	Gott bezwingende Liebe – De laude caritatis	252
3.2.4.	Resümee: Störungen der Ordnung	257
3.3.	Lieben bis zur Selbstaufgabe – Bernhard von Clairvaux	264
3.3.1.	De diligendo Deo – der Traktat	268
3.3.1.1.	Der Mensch als Schuldner der Liebe – (Um)Deutung feudaler Beziehungen	270
3.3.1.2.	<i>Amor carnalis</i> – der Ausgangspunkt	280

3.3.1.3. Stufenweg – Subjekt im Prozess	284
3.3.1.4. Körperliche Auferstehung	295
3.3.2. Ekstase – die Predigten über das Hohelied	298
3.3.2.1. Ästhetisch vermittelte Liebeserfahrung – Bibelhermeneutik	300
3.3.2.2. Rechtfertigung des Affekts – Soteriologie	314
3.3.2.3. Interdependenzen – Der Mensch an der Spitze des Kosmos	318
3.3.2.4. Dynamik des Gesetzes – <i>Ordo caritatis</i>	323
3.3.3. Resümee: Zerrissenes Selbst	330
3.4. Ethisierung der Liebe – Petrus Abaelard	336
3.4.1. Liebe in den systematischen Werken Abaelards	339
3.4.1.1. Altruistische Liebe – die Definition	341
3.4.1.2. Einheit von Gottes- und Nächstenliebe	343
3.4.1.3. Abseits von Begehren und Genuss	348
3.4.1.4. Sittlicher Fortschritt als Dynamik des Selbst	353
3.4.1.5. Gottes „irrationale“ Liebe – Inkarnation	364
3.4.1.6. Analogie der <i>caritas</i> – der Heilige Geist	368
3.4.1.7. Die Ethik – Handeln aus Liebe	380
3.4.2. Abaelard und Heloisa – Liebe als literarische Biographie	393
3.4.2.1. Die Gattungen und die Frage nach der Authentizität	394
3.4.2.2. Erzählte Liebe – <i>Historia Calamitatum</i>	403
3.4.2.3. Der Beginn des Briefwechsels – HELOISAS „Liebesbrief“ (Ep. II)	431
3.4.2.4. Die Provokation – ABAELARDS Antwort (Ep. III)	453
3.4.2.5. ABAELARD statt Gott – HELOISAS zweiter Brief (Ep. IV)	459
3.4.2.6. <i>Remedium amoris</i> – ABAELARDS zweite Antwort (Ep. V)	466
3.4.2.7. Heilende Wirkung? – HELOISAS Reaktion (Ep. VI)	480
3.4.3. Resümee: Die Fiktion des Parakleten	486
3.5. Das laikale Umfeld – literarische Liebesreflexionen	495
3.5.1. <i>Amour courtois</i> – ein umstrittener Begriff	497
3.5.2. Die Ankunft der Sprache in der Liebe – Trobadorlyrik	507
3.5.3. Fiktionale „Bändigung“ – die höfischen Romane	515
3.6. Gewalttätige Liebe – Richard von St. Viktor	521
3.6.1. Das Liebesideal – Trinitätslehre	522
3.6.2. Neusortierte Stufen – Über die Gewalt der Gottesliebe	530
3.6.2.1. Der Auftakt – ein Sänger der Liebe	536
3.6.2.2. Die Stufen – geschult an weltlicher Literatur	540
3.6.2.3. Der Übergang – irdisches Glück, himmlische Unruhe	550
3.6.2.4. Das Ziel – bis zur Unendlichkeit und wieder zurück	552
3.6.3. Resümee: Eine neue Weltlichkeit	561

3.7.	Der höfisch liebende Gott – Mechthild von Magdeburg . .	565
3.7.1.	Ortswechsel	566
3.7.2.	Das schreibende Subjekt	574
3.7.3.	Die Metaphorik der Minneflut	580
3.7.4.	Die Dynamik von Vereinigung und Trennung	584
3.7.5.	Bleibendes Warten	589
3.7.6.	Das Weltbegehren Gottes	599
3.7.7.	Sein in der Welt	605
3.7.8.	Resümee: Gehaltene Balance	610
4.	Funktionen der Leidenschaften – Systematisierungen	615
4.1.	In der Sprache der Liebe – Gottesrede zwischen Poesie und Begriff	619
4.1.1.	Zwischen Diskurs und Metadiskurs – die Schreibweise . .	620
4.1.1.1.	Materialerweiterung – das Ineinander von Poesie und Begriff	621
4.1.1.2.	Bedeutungsproduktion – die Ebene des <i>discours</i>	624
4.1.2.	(Gottes)Liebe als Redegeschehen und ästhetische Erfahrung	628
4.1.2.1.	Das Repertoire der (Gottes)Liebe	630
4.1.2.2.	Poetische Referenz	632
4.1.2.3.	Körperlichkeit	633
4.1.3.	Erkenntnis durch Liebe – Sprachbewegungen	635
4.1.3.1.	In id venire quod creditur	636
4.1.3.2.	Dynamiken der Metapher	638
4.1.3.3.	Mystik der Dunkelheit	639
4.1.3.4.	Pragmatik	642
4.1.3.5.	Fragile Situierung	645
4.2.	Ordnungsverlust	647
4.2.1.	Dynamisierung des <i>ordo</i> – Hugo von St. Viktor	649
4.2.2.	Selbstnichtung – Bernhard von Clarivaux	651
4.2.3.	Ethischer Altruismus – Abaelard	653
4.2.4.	Zurück in die Welt – Richard von St. Viktor	656
4.2.5.	Zwischen Tod und Tod – Mechthild von Magdeburg	658
4.3.	<i>Homo affectus est</i> – theologische Anthropologie	661
4.3.1.	Selbstentzogenheit – Begehren	662
4.3.2.	Pathisches Selbst – der Einbruch des Anderen	665
4.3.3.	Der ambivalente Körper	668
4.3.4.	Freiheit und Vernunft	674

4.4.	Die Gott bezwingende Liebe	676
4.4.1.	Umformung feudalrechtlicher Beziehungen	677
4.4.2.	Gottes Begehren	680
4.4.3.	Erlösung durch Liebe – Passionale Überkreuzungen	685
4.5.	Der Wert der Welt als Welt	689
4.5.1.	Vom Nutzen zur Bedürftigkeit – Nächstenliebe	690
4.5.2.	Die Sakramentalität der erwählenden Liebe	694
4.6.	Am Ende: Passionen der Gottesliebe – im Horizont einer Theologie der Welt	700
	Literaturverzeichnis	709
	Quellen	709
	Sekundärliteratur	717

Vorwort

Dieses Buch hat mich weit länger beschäftigt, als es je geplant war. 2014 wurde es von der Universität Wien als Habilitationsschrift angenommen und hatte damit einen pragmatischen, aber darin auch vorläufigen Abschluss gefunden. Die „heroische“ Erklärungsvariante, warum die Arbeit erst jetzt als Buch erscheint, sucht die Gründe im Gegenstand der Untersuchung. Denn was wäre die Liebe in ihrer Verheißung von Fülle anderes denn ein Lebensthema, und was würde dieses vollkommene Gefühl anderes verlangen denn einen vollkommenen Text, dem man wiederum ein Leben lang nachjagt? Freilich begann dieses Buch gerade mit einem Unbehagen daran, dass die theologische Rede von der (Gottes)Liebe so gerne die Vorläufigkeiten und Ambivalenzen des Liebeslebens zudeckt. Die Unvollkommenheiten der Liebe bedeuten aber auch eine Absage an den vollkommenen Text – ein Zusammenhang, dem hier noch breite Beachtung geschenkt wird. Und so sind die Erklärungen für ein spät erscheinendes Buch tatsächlich viel „kleiner“ und wiederum pragmatischer. Begleitet war die Zeit der Fertigstellung von Standortwechseln, geborenen Kindern, einer übernommenen Professur, anderen Projekten und so vielem, was das Leben reich und die Zeit knapp macht. Kurz: Ich bin sehr froh, dass das Buch jetzt erscheint.

Mein Dank gebührt denjenigen, die an der Entstehung beteiligt waren. Zu nennen ist hier zuvorderst Prof. Dr. Saskia Wendel, die mich – dieses Thema schon im Gepäck – 2009 auf ihre wissenschaftliche Mitarbeiter:innen-Stelle nach Köln geholt und relativ kurz danach für ein Stipendium wieder frei gestellt hat. Ohne diese in keiner Weise selbstverständliche Förderung hätte ich womöglich eine Professur, aber keine Kinder, oder umgekehrt. Dafür danke ich ihr von Herzen sowie ebenso für ihre herausfordernd-inspirierende, stets wohlwollende fachliche Begleitung und die freundschaftliche Atmosphäre, die ich an ihrem Lehrstuhl wie im Oberseminar erfahren durfte.

Die Österreichischen Akademie der Wissenschaften hat das Forschungsprojekt mit einem dreijährigen APART-Stipendium gefördert. Vielen Dank für diese wunderbare Möglichkeit konzentrierten wissenschaftlichen Arbeitens!

Das Habilitationsverfahren wurde von Prof. Dr. Jan Heiner Tück geleitet. Die Gutachten dafür haben Prof. Dr. Franz Gruber, Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer und Prof. Dr. Knut Wenzel übernommen. Im Zuge des

Nihil obstat-Verfahrens noch einmal gelesen und gegutachtet haben Prof. Dr. Kurt Appel und Prof. Dr. Joachim Negel. Ihnen allen sei sehr herzlich gedankt.

Danken möchte ich auch Dr. Stephan Weber vom Verlag Herder für die ebenso professionelle wie unkomplizierte Zusammenarbeit und nicht zuletzt dafür, dass er die Fertigstellung des Buches mit einer dringend notwendigen Deadline versehen hat. Für einen großzügigen Zuschuss zur Drucklegung danke ich Bischof Dr. Michael Gerber und dem Bistum Fulda.

Mein Dank gilt außerdem Dr. Julian Tappen, der damals noch als Studentische Hilfskraft die von Saskia Wendel so bezeichnete „Hebammen-Funktion“ übernommen und den Text mit peniblem Auge für die Einreichversion korrektur gelesen hat; meinem Wissenschaftlichen Mitarbeiter Johannes Thüne für seine große, fachlich-profunde und immer auch inhaltlich interessierte Unterstützung beim Erstellen des Fußnotenapparats; Tina Krasenbrink, Dagmar Knauf und wiederum Johannes Thüne für das abschließende Korrekturlesen; schließlich für verschiedentlich angelegte Hände Amelie Liebst und Alina Laufs damals in Köln, Dorothea Günter, Mirjam Lachnitt, Franz Bechmann, Jan Becker und Patricia Witzel in Kassel.

Tiefer Dank gebührt schließlich meiner Familie: meinem Mann Richard Hüttemann und meinen Töchtern Karla und Merit. Auch hier: Ohne die beständige, umfassende und in keiner Weise selbstverständliche Unterstützung meines Mannes hätte ich womöglich Kinder, aber keine Professur, oder umgekehrt. Und ohne dass meine Familie der wissenschaftlichen Arbeit immer auch zeitliche Grenzen setzen würde, wäre die Balance, die Leben und Liebe ermöglicht, für mich nur sehr schwer zu halten. Ich bin jeden Tag froh und dankbar, dass durch sie Liebe für mich nicht allein Gegenstand der Reflexion, sondern Erfahrung ist.

Kassel, im Juli 2024

Mirja Kutzer

1. Einleitung

Liebe ist ein außerordentliches Phänomen – „unordentlich“¹, in ihrer Affektivität weder durch Autorität noch durch Argument kontrollierbar. Ein Freiheitsgeschehen, zweifellos, lässt sie sich doch nicht verordnen. Ebenso aber ist sie eine Abhängigkeit, denn alles droht verloren zu gehen, wenn der geliebte Andere uns ablehnt oder verlässt. Außerordentlich ist sie auch in ihrem Verhältnis zur Sprache: Wie kaum etwas anderes drängt sie dazu, lässt den Mund überfließen, bringt „die Wörter zum Glühen“.² Gleichzeitig entzieht sie sich. Jede Äußerung, jeder Satz, selbst die gelingende Metapher und schon gar der Begriff verfehlt, was das liebende Subjekt fühlt und ersehnt. Worte sind bestenfalls Ausdruck, nie aber Definition, die das Maßlose begrenzen, den Affekt auf Distanz halten oder seine Widersprüche tilgen würde. Letztere äußern sich in Paradoxen: Himmelhohes Jauchzen grenzt an bodenlose Trübsal, Selbstgewinn an Selbstverlust. Eine außerhalb der Liebe absurd anmutende Gleichzeitigkeit stört die Logik, stellt selbst den Satz vom Widerspruch infrage: „Ich hasse und ich liebe!“³ Das von Catull besungene Empfinden verunmöglicht nicht nur den Begriff. Es bedroht das Ich: *excrucior* – „es zerreißt mich“. So spiegelt sich in den Paradoxen der Liebessprache eine Fragilität des Subjekts, das in der Liebe der äußersten Lebendigkeit so nahe ist wie dem Tod. Gegenüber dieser Form der Liebe, in der der Andere zu etwas Letztem wird und die den Wahn normalisiert, ist die Liebesgeschichte bereits etwas Nachträgliches.⁴ Das erzählende Ich hat seine Stabilität bereits wiedergefunden.

Dieses Ineinander von Stabilisierung und Destabilisierung des Subjekts in der Liebe, die Mischung aus Aktivität und Passivität, die mit Erotik zu tun hat, mit ihr aber keineswegs deckungsgleich ist, hat eine Bezeichnung gefunden: Sie ist Passion, Leidenschaft. Niklas Luhmann hat als leidenschaftliche Liebe zunächst einen Code⁵ des Adels im 17. Jahr-

¹ So der Titel bei Richard D. Precht, *Liebe. Ein unordentliches Gefühl*, München 2010 [2009].

² Julia Kristeva, *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt/Main 1989 [frz. 1983], 9.

³ C. Valerius Catullus, *Odi et amo: ders., Carmina. Gedichte*, übers. u. hg. v. Niklas Holzberg, Düsseldorf 2009, 174f.

⁴ Kristeva, *Geschichten*, 11f.

⁵ Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/Main

¹³ 2015 [1982]. Codieren meint dabei, dass das Angesprochene in einem kommunika-

hundert betitelt, nach dem insbesondere Männer ihre außerehelichen Beziehungen gestalteten, während die Ehe ein Raum von Vernunft, Nützlichkeit und Pflicht war. Die spätere romantische Liebe, in Literatur und Benimmbüchern im ausgehenden 18. Jahrhundert als Code des Bürgertums geformt, hat die Passionen mit den Erwartungen an die Ehe bzw. die lebenslange Partnerschaft verknüpft.⁶ Jenseits von Standesschränken, finanziellen Abhängigkeiten und geschlechtlichen Machtgefällen verbindet die romantische Liebe zwei Freiheiten miteinander, um auf diesem Fundament gemeinsam das Leben zu meistern. Dieser Code hat sich als außerordentlich wirkmächtig erwiesen. Heute werden, jedenfalls in westlich orientierten Ländern, Paarbeziehungen in aller Regel aus Liebe eingegangen, und den *einen*, quasi schicksalhaft bestimmten Menschen fürs Leben zu finden, ist ein vorrangiges Ziel, das Menschen sich für ihr Leben erhoffen. Zwar ist zu Beginn des 21. Jahrhunderts angesichts der Fragmentierung von Lebens- und Liebesbiographien, von wiederholten Eheschließungen und Scheidungen, von Patchwork-Familien, der Vervielfältigung von Beziehungsformen und einer ausgeprägten Single-Kultur auch der Zweifel an den Möglichkeiten des Gelingens dieser romantischen Liebe groß. Doch auch eine eher skeptisch zu nennende Liebesrhetorik bleibt geprägt von der Sehnsucht und ist bei aller Vorsicht und Ironisierung des Pathos „liebesverliebt“.⁷

Dabei trägt der Code der romantischen Liebe Züge, die bereits zur Zeit seiner Entstehung als analog zur Religion beschrieben wurden. Liebe ist „Sehnsucht nach dem Unendlichen“⁸, Anbetung des geliebten

tiven Raum (in einer Gesellschaft) mit einer bestimmten Bedeutung versehen wird, die es zu anderen Bedeutungen in Beziehung setzt und von diesen unterscheidet. Zum Codebegriff Luhmanns sowie speziell zu dessen Abhandlungen über die Liebe s.u. 2.3.

⁶ Reinhard Sieder, Patchworks – das Familienleben getrennter Eltern und ihrer Kinder, Stuttgart 2008, 23–47; Andreas Reckwitz, Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne, erw. Neuaufl., Berlin 2020, 224–230.

⁷ Reinhard Sieder, Von der romantischen Liebe zur skeptischen Liebe?: ders., Die Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften, Wien 2004, 170.

⁸ Paul Böckmann, Die romantische Poesie Brentanos und ihre Grundlagen bei Friedrich Schlegel und Tieck. Ein Beitrag zur Entwicklung der Formensprache der deutschen Romantik: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1934/35, hg. v. Ernst Beutler, Halle an der Saale 1934, 62f.; vgl. Julia Augart, Eine romantische Liebe in Briefen. Zur Liebeskonzeption im Briefwechsel von Sophie Mereau und Clemens Brentano, Würzburg 2006; Hans J. Münk, Die deutsche Romantik in Religion und Theologie: Helmut Schanze (Hg.), Romantik-Handbuch, Stuttgart² 2003 [1994], 558–591, bes. 558f.

Anderen, Sinnsuche. Friedrich Schlegel bezeichnet sie denn auch als Religion,⁹ ebenso wie knapp zweihundert Jahre später Roland Barthes in seinen wunderbaren *Fragmenten einer Sprache der Liebe*, in denen er den Diskurs eines Liebenden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts figuriert und dazu Anleihen bei Goethes *Die Leiden des jungen Werther* wie der christlichen Mystik nimmt.¹⁰ In soziologischer Perspektive hat Ulrich Beck ihre Rolle als „Nachreligion“¹¹ skizziert, und die Titulierung als „Ersatzreligion“¹² geistert durch die Medien. So kritisierbar diese Zuschreibungen im Einzelnen sind,¹³ so begegnet die Liebe in den gegenwärtigen Lebensentwürfen von Menschen doch zweifellos in Verbindung mit Themen, die (in früheren Zeiten?) die Religion besetzt hielt. Über sie werden die Fragen nach Identität, Glück und Wahrheit verhandelt.¹⁴ Sie stellt Narrationen zur Verfügung, die dem eigenen Handeln Orientierung geben.¹⁵ Sie ist eine „Utopie *jenseits* der großen Sinntraditionen, eine nichttraditionale (nicht codifizierbare, nicht institutionalisierbare, nicht legitimationspflichtige), auf die individualisierte Existenzlage zugeschnittene, sie in ihrem Versprechen aufhebende Utopie.“¹⁶

Historisch kommt die Nähe dieser Liebe, die im geliebten Anderen etwas Letztes sieht, zur Religion nicht von ungefähr. Sie ist Ergebnis eines „Bühnenwechsels“ (Michel de Certeau), der seinen Ausgang im 12. Jahrhundert nimmt und sich zunächst im Literarischen vollzieht – in der wesentlich von Laien getragenen höfischen Literatur. Ihre Liebesdichtungen entstehen in einer Zeit, in der auch in der Theologie die Liebe das kardi-

⁹ Friedrich Schlegel, Lucinde, zitiert nach: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 5, Abt. 1: Dichtungen, München u. a. 1962, 12.

¹⁰ Roland Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt/Main 1988 [frz. 1977].

¹¹ Vgl. Ulrich Beck, *Die irdische Religion der Liebe*: ders./Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/Main ¹¹2005 [1990], 222–266.

¹² Markus Günther, *Egoistische Zweisamkeit*. Ersatzreligion Liebe: FAZ, 25.09.2014; Tobias Becker, *Die befreite Liebe*: *Der Spiegel* 7/2024 (10.2.2024), 99.

¹³ Zur Kritik an der Konzeption Becks Mirja Kutzer, *Hunger nach Liebe*. Theologische Reflexionen zu einem säkularen Heilsversprechen: Knut Wenzel (Hg.), *Lebens-Lüste*. Von der Ambivalenz der menschlichen Lebensenergie, Ostfildern 2010, 68–97.

¹⁴ Jutta Greis, *Drama Liebe*. Zur Entstehungsgeschichte der modernen Liebe im Drama des 18. Jahrhunderts (Germanistische Abhandlungen 69), Stuttgart 1991, 2.

¹⁵ Alexandra Kofler, *Liebe und Konversion*. Narrative Identität in biografischen Erzählungen: Reinhard Sieder/ /Franz X. Eder/Daniela Hammer-Tugendhat (Hg.), *Liebe: Diskurse und Praktiken*. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 18 (2007/Heft 3), 26–42.

¹⁶ Beck, *Die irdische Religion der Liebe*, 223.

nale Thema ist. Hugo und Richard von St. Viktor, Wilhelm von St. Thierry, Bernhard von Clairvaux, Petrus Abaelard, Aelred von Rievaulx oder Mechthild von Magdeburg schildern die Gottesliebe als ein höchst affektives, Körper wie Geist in Anspruch nehmendes und das Ich zutiefst gefährdendes Geschehen. Theologische wie laikal-literarische Liebesdiskurse generieren ein teils austauschbares Sprachmaterial, das ermutigt Affekte auszubilden und religiöse wie säkulare Praktiken beeinflusst. Es sind nicht zuletzt die Bruchlinien¹⁷ des theologischen Diskurses, die einen Raum eröffnen, in dem nicht mehr Gott, sondern der geliebte Andere im Zentrum steht. Eine „allmähliche Entmythifizierung des Religiösen“ geht mit einer „fortschreitenden Mythifizierung der Liebe“ einher: „Das Einzige wechselt die Bühne. Es ist nicht mehr Gott, sondern der andere und, in einer Männerliteratur, die Frau.“¹⁸ Um sie organisiert sich ein Universum, das nun kein allgemein-kosmisches mehr ist, sondern eine (im Medium des Fiktionalen entworfene) fragile Sinnkonstruktion als ein offenes Angebot. Und während die Leidenschaften aus der Theologie verschwinden, bleiben ihre Sprachfiguren in den Subströmungen (der Mystik, dem Pietismus) und vor allem in den literarischen Diskursen bewahrt. Über diese Vermittlung prägen sie das Liebesleben von Menschen bis heute.

Parallel zur Wichtigkeit von Liebe als zwischenmenschlich-säkularer Code ist auch in der Theologie des 20. und 21. Jahrhunderts die Liebe wieder zu einer Schlüsselkategorie¹⁹ in der Gottesrede avanciert – allerdings ohne die Nähe in den Sprachfiguren, wie sie das 12. Jahrhundert gekannt hat. Die Unterschiede zwischen dem, was als romantische Liebe lebensbestimmend ist und bei aller kritischen Auseinandersetzung damit²⁰ immer noch die Sehnsucht von Menschen antreibt, und dem, wo-

¹⁷ S.u. S. 147.

¹⁸ Michel de Certeau, *Die mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Berlin 2010 [frz. 1982], 12.

¹⁹ Überblick über die Liebesthematik in der systematischen Theologie der Gegenwart bieten Andrea Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts* (IThSt 37), Innsbruck u. a. 1992; Werner G. Jeanrond, *A Theology of Love*, London-New York (NY) 2010; Markus Mühling-Schlappekohl, *Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott* (Marburger Theologische Studien 58), Marburg 2000.

²⁰ Aus soziologischer Perspektive etwa Andrea Newerla, *Das Ende des Romantikdiktats. Warum wir Nähe, Beziehungen und Liebe neu denken sollten*, München 2023; Eva Illouz, *Warum Liebe endet. Eine Soziologie negativer Beziehungen*, Frankfurt/Main 2018.

von theologisch bzw. philosophisch die Rede ist, sind unverkennbar. Spielarten von Liebe, die hier mit der Orientierungskategorie²¹ der Leidenschaft bezeichnet werden, sind aus dem Gottesdiskurs weitgehend ausgeklammert.²² Zwar spielt die Paarbeziehung als Analogon zur Beziehung zwischen Gott und Mensch oft eine Schlüsselrolle in den Überlegungen, doch wird letztere wesentlich als etwas gezeichnet, das Zuverlässigkeit, Sicherheit und Identitätsgewinn verspricht.²³ Momente des Chaotischen, Gefährlichen, den Alltag und die Vernunft Sprengenden, die Dimensionen einer auch körperlich empfundenen Erotik und Zärtlichkeit, schließlich einer fundamentalen Unsicherheit, die die leidenschaftliche Liebe so wesentlich bestimmen, sind außen vor.

Dies hat zunächst formale Gründe: Die Theologie partizipiert an einem Wissensideal, das ursprünglich qualitative Erfahrungsgehalte aufteilt in emotiv-körperliche und kognitive Bestandteile, wobei nur den kognitiven Erkenntniswert zugesprochen wird.²⁴ Da die Leidenschaften der Liebe wesentlich dem Affektiven und Körperlichen zugerechnet werden, bleiben sie in der begrifflichen Bestimmung entsprechend ausgeblendet. Dieses Auseinanderdriften bestimmt keineswegs nur die Theologie, sondern ebenso die Philosophie wie die übrigen Diskurse mit Anspruch auf Objektivität und Rationalität. Der Diskurs der leidenschaftlichen Liebe, so formuliert Roland Barthes, „wird wahrscheinlich (wer weiß?) von Tausenden von Subjekten geführt, aber von niemandem verteidigt; er

²¹ Zum Begriff „Orientierungskategorie“ s.u. S. 50.

²² Grundlinien der Reflexion der Gottesliebe in der Theologie der Gegenwart s.u. 1.2.

²³ Dies gilt auch dort, wo etwa die Entwürfe Eberhard Jüngels oder Hans Urs von Balthasars deutlich eine durch die Gottesliebe provozierte Gefährdung des Selbst hervorheben, die allerdings in der im Glauben vermittelten Gewissheit, von Gott geliebt zu werden, immer schon als aufgehoben erscheint. Vgl. Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus, 8. erneut durchges. Aufl., Tübingen 2010 [1977], 430–470, bes. 445; 465f. Bei Balthasar ist diese Gefährdung deutlich ausgemalt im Motiv der ans Kreuz führenden Kenosis des Gottessohnes, wie er sie in der *Theologie der drei Tage* ausführt. Als Teil des kosmischen Geschehens, in dem die ganze (sündhafte) Weltgeschichte darauf zuläuft, Gottes Liebe zu erweisen, ist diese Gefährdung freilich eine Figur des Übergangs und immer schon aufgehoben im Gesamt des Theodramas (*Theologie der drei Tage*, Freiburg/Br. ²2011 [1969], 83–137.) Zur Rede vom Pathos Gottes s.u. S. 40f.

²⁴ Zur Kritik an diesem Wissensideal vgl. pars pro toto Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, 1. Aufl. (erweit. Ausgabe), Frankfurt/Main 2015 [2005]; Paul Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*; ders. (Hg.), *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, hg., übers. u. mit einem Nachw. vers. von Veronika Hoffmann, Freiburg/Br. – München 2008 [frz. 1977], 41–83.

wird von den angrenzenden Sprachen völlig im Stich gelassen: entweder ignoriert oder entwertet oder gar verspottet, abgeschnitten nicht nur von der Macht, sondern auch von ihren Mechanismen (Techniken, Wissenschaften, Künsten).²⁵

Diese formale Seite korreliert mit einer inhaltlichen: Das Ausklammern der Leidenschaften aus der systematischen Theologie resultiert nicht zuletzt aus dem berechtigten Beharren auf einer Differenz zwischen göttlicher und zwischenmenschlicher Liebe. Während die zwischenmenschliche Liebe bei allen Erfahrungen von Fülle eben auch ein Feld der Unsicherheit und Gefährdung ist, gelte dies für die Zuwendung eines Gottes, der selbst Liebe ist (1 Joh 4,8.16), eben nicht. Diese Kontrastierung, die in der gegenwärtigen dogmatischen Theologie eine Art Common Sense bildet, ist allerdings nicht so unproblematisch, wie es auf den ersten Blick aussieht. Als Denkfigur riskiert sie einen Bedeutungsverlust von Dimensionen, die sich paradoxerweise heute deutlich höherer theologischer Wertschätzung erfreuen als noch im hohen Mittelalter – des Körpers einschließlich der Sexualität sowie der affektiv-emotionalen Bindungen von Menschen aneinander. Denn nicht nur enthält sie eine latente Abwertung zwischenmenschlicher Liebesbeziehungen, die als mangelbesetzt und vorläufig qualifiziert werden.²⁶ Unterbelichtet wird damit vor allem, dass Liebe wie kaum etwas anderes darauf zielt, *erfahren* zu werden, und so verwiesen ist auf das körperliche wie emotionale Repertoire menschlichen Erlebens in seiner Zweideutigkeit und Ambivalenz. Wollte die Rede von der Gottesliebe die Rückbindung daran bewahren, wäre dann aber auch die Rolle der damit verbundenen Kontingenzen – Mehrdeutigkeit, Ambivalenz, Unsicherheit – für den Gottesdiskurs durchzubuchstabieren.

Ist folglich das Fehlen der leidenschaftlichen Momente der Liebe in der Theologie der Gegenwart eine Defizitanzeige, die die Gottesspekulation nicht nur vom Erfahrungsbereich der Menschen entfernt, sondern auch eine Verkürzung dessen darstellt, was die Rede von Gott als Liebe bedeuten kann? Die Annahme liegt nahe, dass eine definierbar gedachte Liebe, die die Momente des Unverrechenbaren außen vor lässt, auch Gott in den Bereich des Verrechenbaren hineinzieht.²⁷ Wenigstens erhält

²⁵ Barthes, Fragmente, 17.

²⁶ Jeanrond problematisiert entsprechend ein Ideal von Liebe, das der (innertrinitarischen) Gottesliebe abgerungen wird, als Normvorstellung für menschliche Liebe. Vgl. A Theology of Love, bes. 241.

²⁷ Eine Parallelität zwischen dem Phänomen Liebe, das sich begrifflich nicht erfassen

die Gottesliebe einen Grad an begrifflich formaler Reduktion, die jeglichen qualitativen Erfahrungsgehalt ausblendet und mittels der das Verhältnis des Menschen zu Gott jenseits materialer Leiblichkeit und Geschichtlichkeit erörtert wird. Neben diesen Verkürzungen tilgt eine bestimmbar gedachte Liebe aber vor allem gerade die Liebe selbst: Sie wird übersetzbar, rückführbar auf anderes. Liebe wird zum grundsätzlich substituierbaren Begriff. Daraus ergibt sich die Leitfrage dieser Untersuchung: Was geht tatsächlich verloren, wo die Liebe Gottes zum Menschen wie die Liebe des Menschen zu Gott von den leidenschaftlichen Momenten getrennt wird? Und gälte es heute etwas wiederzugewinnen?

Um die Frage nach den Funktionen der Leidenschaften in der Gottesrede zu beantworten, richtet die Untersuchung ihren Fokus auf das historische Feld: auf diejenigen Texte des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts, die die Gottesliebe in den Spielarten der Leidenschaft verhandeln. Das Interesse gilt den Konsequenzen, die die Passionen haben für die Gottesspekulation sowie für die Situierung des menschlichen Subjekts, das sich in der Liebe zu Gott selbst zum Thema wird. Den Leidenschaften im Gottesdiskurs kommt darin gemäß der zu erweisenden Ausgangsvermutung Systemfunktion zu: Die Passionen sind nicht etwas, das einfach zum Vorhandenen hinzuaddiert werden könnte, sondern das den theologischen Diskurs als Ganzen auf den Prüfstand stellt und verschiebt. Es ist der Einblick in diese Systemfunktionen, von denen sich diese Untersuchung Selbstaufklärung über die theologische Rede von der Gottesliebe heute verspricht.

Dieser von einem systematisch-theologischen Interesse geleitete Blick in die Historie ist nicht selbstverständlich. Zwar besitzt er in der Disziplin der Theologie- bzw. Dogmengeschichte einen etablierten Rahmen. Doch methodisch ist keineswegs klar, inwiefern Diskursen der Vergangenheit Bedeutung für die Gegenwart zukommen sollte. Selbstredend können diese nicht eins zu eins in die Gegenwart transponiert, gegenwärt-

lässt, und der Nichtdefinierbarkeit Gottes hat Wilfried Härle gesehen: „Andererseits ist Liebe offenbar etwas, das sich von seinem Wesen her *nicht vollständig begrifflich erfassen und definieren* lässt. Sie ist etwas Lebendiges und in die Tiefe des Gefühls Reichendes, das sich jedem Zugriff entzieht. Sie *ist* frei und sie *läßt* frei. Liebe kann nur *von innen*, also aus der Situation persönlicher Begegnung und Beteiligung erkannt werden. Jeder Versuch einer begrifflichen Definition geschieht aber von einer *Außenperspektive* her und kann darum nicht *mehr* leisten, als den *Begriff* ‚Liebe‘ abzugrenzen. Letztlich gilt auch von der Liebe – wie von Gott –: ‚definiri nequit‘“. Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin – Boston ⁵2018 [1995], 236.

tige Fragestellungen mit den damaligen verrechnet werden. Dennoch geht diese Untersuchung in aller Vorsicht davon aus, dass mit den Diskursen der Liebe systematisch fassbare Themen verhandelt werden, die in ähnlicher Weise je neu an Brisanz gewinnen und nach Antwort verlangen: Wo die leidenschaftliche Liebe zum säkularen oder theologischen Heilsversprechen wird, ist sich das Individuum selbst zur Frage geworden. Es ist auf der Suche nach einem Absoluten, das dem Leben Sinn verleiht und die Welt lesbar werden lässt. Entsprechend tritt die leidenschaftliche Liebe dort als Thema auf, wo gesellschaftliche wie religiöse Bindungen ihre selbstverständliche Normativität verlieren, die Erkennbarkeit der Welt fraglich und die Unterscheidungen zwischen wahr und falsch, Gut und Böse zum Problem geworden sind.

Im 12. Jahrhundert stehen die theologischen Liebesdiskurse im Kontext dessen, was als frühe „Entzauberung“²⁸ der Welt sowie als „Entdeckung der Individualität“²⁹ bzw. „Geburt des Subjekts“³⁰ im 12. Jahrhundert bezeichnet wurde. Diese Zuschreibungen suggerieren eine Herausbildung typischer Charakteristika der Neuzeit bereits im Hochmittelalter, unter anderem bedingt durch den allmählichen Zusammenbruch der Vorstellung eines kosmischen, prinzipiell platonisch gedachten Universums, in dem alles Irdische auf das Himmlische verwies und auch der soziale wie theologische Ort der Einzelnen bestimmt war. Solche Rückprojektionen neigen dazu, komplexe Gemengelagen zu verkennen und Kontinuitäten anzunehmen, die grundlegende Differenzen überspielen.³¹ Dennoch lenken sie den Blick auf das 12. Jahrhundert als einer Umbruchszeit: Im Aufbrechen der alten Sicherheiten wird die Frage nach der Erkennbarkeit eines Zusammenhangs der Welt ebenso virulent wie das Individuum sich selbst zum Thema. Hier gewinnen auch die Diskurse der Liebe ihre Funktionen: Wo das traditionelle sakrale Kosmosdenken die Einheit der Welt nicht mehr zu garantieren vermag, rücken personal verstandene Liebesbeziehungen in die Lücke, stellen neue Bindungen her oder begründen die alten neu. Dabei tritt das liebende Subjekt als eines hervor, das nicht durch andere vertreten werden kann, wo-

²⁸ James F. Poag/Thomas C. Fox (Hg.), *Entzauberung der Welt*. Deutsche Literatur 1200–1500, Tübingen 1989.

²⁹ Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050–1200*, Toronto – Buffalo – London 1987 [1972].

³⁰ Marie-Dominique Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Conférence Albert-le-Grand 1968), Montréal 1969.

³¹ Zur Kritik s.u. S. 170f.

mit die Liebesdiskurse einen Beitrag zu einem das 12. Jahrhundert kennzeichnenden Subjektivierungsschub leisten.

Ihre Qualifizierung als Nach- oder Ersatzreligion setzt die Diskurse der Liebe heute in den Kontext von Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozessen und den damit einhergehenden Verlust von verbindlichen Sinndeutungen. Die Liebe als Sinn und Sicherheit stiftende Instanz stößt so quasi in eine Lücke, den der Geltungsverlust der Religion hinterlassen hat. Gehandelt wird sie außerdem als Reaktion auf eine Versachlichung und Ökonomisierung der Beziehungen. Erfährt sich der Mensch in seinen ökonomischen Beziehungen ebenso angehalten zur Perfektion wie austauschbar und darin als zutiefst infrage gestellt, nimmt das „Ich“ sich in der Liebe „das Recht [...], außergewöhnlich zu sein“.³² In der Affektivität und Körperlichkeit der Liebe rücken Dimensionen des Menschlichen in den Fokus, die den Dynamiken der Ökonomisierung, Technisierung und Virtualisierung zu widerstehen scheinen. Die Liebe ist damit der Ort, so formuliert es der Wiener Kulturwissenschaftler Reinhard Sieder, wo das Subjekt „wohl unverändert die meisten Hoffnungen hat, aber auch am verletzlichsten scheint“.³³ Schließlich tritt in den aktuellen Liebesdiskursen das zu Tage, was Julia Kristeva das „unglaubliche Bedürfnis zu glauben“³⁴ genannt hat. Angesichts der Fülle an Sinnkonstruktionen, mit denen Menschen sich gegenwärtig konfrontiert sehen, und einer zunehmenden Virtualisierung der Lebenswelten erfährt sich das Subjekt in neuer Weise darauf angewiesen, nicht nur wahrzunehmen, sondern auch *für wahr zu halten*. Diese Sehnsucht nach Sinn, den nicht zuletzt die Liebe verbürgen soll, mündet – explizit oder implizit – in der Frage nach dem Sinn des Ganzen. Darin grenzt der Diskurs der romantischen Liebe an Religion an und verhandelt Dimensionen, die mit dem Subjekt – womöglich unablässig – verbunden sind.

Dabei ist dieses Wahrnehmen von Gemeinsamkeiten zwischen dem 12. Jahrhundert und der Gegenwart nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite steht die grundsätzliche Differenz zwischen zwei durch Jahrhunderte getrennten Zeiten, die verschiedene kulturelle Kontexte markieren. Die systematisch-theologische Perspektive lässt sich damit nicht trennen von der Frage, wie mit dieser Differenz umzugehen ist:

³² Kristeva, *Geschichten*, 13.

³³ Reinhard Sieder, *Zur Einführung*; ders., *Die Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften*, Wien 2004, 13.

³⁴ Julia Kristeva, *Dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben*, Gießen 2014 [it. 2006].

Welcher wissenschaftstheoretische Zugang, welche Methodik ist angemessen, um den Dimensionen von Liebe in diesen unterschiedlichen geschichtlich-kulturellen Ausprägungen auf die Spur zu kommen? Dies verweist auf einen Wissensdiskurs, der unter der Überschrift der Kulturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten die Geisteswissenschaften geformt und in dem auch das Thema Liebe breite Aufmerksamkeit erfahren hat. Was für die Theologie noch ein Eingeständnis sein mag, ist dort längst eine Binsenweisheit: Liebe hat eine Geschichte. In ihren Deutungen und Praktiken ist sie abhängig von den Kulturen, in denen sie sich ereignet. Entsprechend hätte auch die Theologie nicht umstandslos von *der* Gottesliebe zu handeln, sondern von *Kulturen* der Gottesliebe. Das Liebesthema, auf das sich diese Untersuchung konzentriert und das sowohl in den Kulturwissenschaften wie in der Theologie eine Art Schlüsselthema darstellt, kann als Nagelprobe im Verhältnis von Kulturwissenschaft und Theologie angesehen werden. Dies gilt es im Folgenden näher zu erläutern.

1.1. Liebe als Thema der Kulturwissenschaften

Im Zuge der Neujustierung der Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften ist auch und gerade die Liebe zu einem vielbearbeiteten Forschungsfeld avanciert.³⁵ Dies entspricht zum einen der Zentralstellung, die Liebe nach wie vor in den Lebensentwürfen von Menschen einnimmt. Zum anderen aber ist sie gerade für einen kulturwissenschaftlichen Zugriff ein überaus ergiebiges Thema. Liebe kann als Paradebeispiel für

³⁵ Vgl. dazu unter anderem Günther Anders, *Lieben gestern*. Notizen zur Geschichte des Fühlens, München 1986; Helga Arend, *Vom „süssen Rausch“ zur „stillen Neigung“*. Zur Entwicklung der romantischen Liebeskonzeption, Pfaffenweiler 1993; Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/Main ¹¹2005 [1990]; Christian Berthold/Jutta Greis, *Endlich lieben*. Eine moderne Obsession: Michael Jeismann (Hg.), *Obsessionen*. Beherrschende Gedanken im wissenschaftlichen Zeitalter, Frankfurt/Main 1995, 199–223; Greis, *Drama Liebe*; Regina Mahlmann, *Was verstehst du unter Liebe? Ideale und Konflikte von der Frühromantik bis heute*, Darmstadt 2003; Sieder, *Patchworks*; Klaus Tanner (Hg.), „Liebe“ im Wandel der Zeiten, *Kulturwissenschaftliche Perspektiven (Theologie – Kultur – Hermeneutik 3)*, Leipzig 2005; Eva Illouz, *Warum Liebe weh tut*. Eine soziologische Erklärung, Berlin ²2019 [engl. 2011]; dies., *Warum Liebe endet*; Seyda Kurt, *Radikale Zärtlichkeit – Warum Liebe politisch ist*, Hamburg 2021; Josephine Apraku, *Kluft und Liebe*. Warum uns soziale Ungleichheit in Beziehungen trennt und wie wir zueinanderfinden, Berlin 2022.

die Fruchtbarkeit von Analysen unter der Maßgabe des *cultural turn*³⁶ gelten, was auf den allgemeinsten Nenner gebracht bedeutet: Es gibt kein bestimmbares Jenseits des Kulturellen. Zwar zählt die Liebe zu den Grunderfahrungen des Menschen und wird wie kaum ein anderes Gefühl mit Echtheit und Authentizität in Verbindung gebracht. Jedoch haben sozial- und kulturgeschichtliche Forschungen in aller Deutlichkeit herausgestellt, dass es kein „immer gleich“ der Liebe gibt. Sie wird mitbedingt von den gesellschaftlichen Verhältnissen und den Bedürfnissen des Individuums. Sie findet statt im kulturell geprägten Raum und bezieht sich bewusst oder unbewusst auf Texte und Bilder, in denen Liebe entgegentritt.³⁷ Wir lieben entsprechend nicht „natürlich“, sondern so, wie wir es in Romanen gelesen, in Filmen gesehen und in Schlagern gehört haben. Diese Zeugnisse sind nicht zwangsläufig Abbilder gelebter Praxis. Dennoch formen sie die Liebe, indem sie Liebeskonzeptionen und Subjektpositionen zur Verfügung stellen und so ermöglichen, die eigenen Erfahrungen zu „lesen“ und legitim erscheinen zu lassen. Sie statten uns mit symbolischen Mitteln aus, um ein Begehren zum Ausdruck zu bringen, oder rufen durch Idealvorstellungen ein solches Begehren überhaupt erst hervor. Sie reagieren auf ihre gesellschaftliche Umwelt und greifen ihrerseits in soziale Praxis ein, indem sie Modelle vorstellen und Identifikationen ermöglichen, und bringen so Liebe als Code im Sinne Niklas Luhmanns³⁸ und als Diskurs im Sinne Michel Foucaults³⁹ hervor.

In einem allgemeinen Sinn ist der Liebescode „ein (implizites) soziales Regelwerk, das den Handelnden Richtlinien für ihr Tun liefert und ihnen zugleich erlaubt, das Handeln der anderen richtig zu ‚lesen‘ (zu deuten).“⁴⁰ Damit ist er mehr oder minder eine Anleitung, wie „richtig“ zu

³⁶ Zum Begriff und den durch ihn benannten Ausdifferenzierungen der Entwicklung in den Geistes- und Sozialwissenschaften vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg ⁵2014 [2006].

³⁷ Vgl. Sieder, *Patchworks*, 23.

³⁸ S.u. S. 150–154.

³⁹ Der Diskursbegriff nach Foucault, wie er ihn insbesondere in *Die Archäologie des Wissens* entwickelt, versteht Diskurs als Verkettung bzw. Formation von Aussagen, die soziale Gegenstände und die ihnen entsprechenden Subjektivitäten nicht (allein) beschreiben, sondern wesentlich produzieren. In diesem Sinne sind sie Praktiken, „die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen: Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses *mehr* muß man ans Licht bringen und beschreiben.“ (Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/Main 1981 [frz. 1969], 74.)

⁴⁰ Birgit Wagner, *Liebe allein oder zu zweit? Fragmente einer europäischen Diskurs-*

lieben ist bzw. in welchen symbolischen Formen die eigene Gefühlslage ausgedrückt werden kann, um von anderen verstanden zu werden. Dabei beeinflusst der Code nicht allein die Kommunikation zwischen den Liebenden, sondern auch das Erleben, insofern er überhaupt erst ermutigt, entsprechende Gefühle zu bilden.⁴¹ Noch auf viel radikalere Weise als der Code prägt der Diskurs das Subjekt, denn er geht über die Regelung von Verhaltensnormen oder Kommunikationsregeln weit hinaus. Er „gibt vor, was in seinem ‚Geltungsbereich‘ zu sagen ist und was in diesem Bereich überhaupt gesagt oder gedacht werden kann.“⁴² Entsprechend dieser Code- und Diskursabhängigkeit lieben wir nicht einfach „natürlich“. Unser Liebesleben richtet sich nach Vorbildern und, nicht zuletzt, nach Klischees.⁴³

Codes wie Diskurse kommen auf die Einzelnen zu und zwingen sie, sich wie auch immer zu ihnen zu verhalten. Doch bestimmen sie die Praxis keineswegs fraglos. Selbst dort, wo die Liebe etwa in Benimmbüchern als moralische Leitlinie den Alltag bestimmen will, besteht eine Differenz zwischen Code und Praxis, die das Liebesverstehen für die spontane Kreativität des Individuums offenhält und Veränderungen ermöglicht. Es ist nicht zuletzt ihre Bindung an die Unverrechenbarkeiten des Körpers und des Affekts, in der die Liebe sich als widerständig gegenüber den gesellschaftlichen Identifikationsangeboten erweist. Darin scheint es bei aller Kontextbedingtheit und Konstruiertheit etwas „Naturwüchsiges“ in der Liebe zu geben – etwas, das den Codes und hegemonialen Diskursen⁴⁴ widersteht, sie durchbricht und die Liebe gesellschaftlich deplatziert wirken lässt. Sie erscheint als ein Bereich von „Echtheit“ und „Authentizität“, wo sich gegenwärtig angesichts der zunehmenden Vir-

geschichte: Reinhard Sieder/Franz X. Eder/Daniela Hammer-Tugendhat (Hg.), *Liebe: Diskurse und Praktiken*. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 18 (2007/Heft 3), 18.

⁴¹ Vgl. Luhmann, *Liebe als Passion*, 9.

⁴² Wagner, *Liebe allein oder zu zweit*, 21. Dieser Diskursbegriff ist wesentlich angelehnt an Foucault, *Die Archäologie des Wissens*.

⁴³ Vgl. Greis, *Drama Liebe*, 11.

⁴⁴ Sieder spricht vom „hegemonialen Diskurs“ angesichts einer ausufernden Verwendung des Foucaultschen Diskursbegriffs. Hegemonial ist ein Diskurs dann, wenn in einem bestimmten gesellschaftlichen Setting das Denken und Handeln von Individuen durch den Diskurs fraglos bestimmt wird bzw. sie kaum umhinkommen, sich zu ihm zu verhalten. Vgl. Reinhard Sieder, Editorial: ders./Franz X. Eder (Hg.), *Liebe: Diskurse und Praktiken*. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 18 (2007/Heft 3), 5–12.

tualisierung von Lebenswelten ein latentes Gefühl des Artifiziiellen und Unwirklichen breitmacht.⁴⁵ Freilich ist dieses „Echte“ und „Authentische“ nicht (als solches) greifbar, ohne es wiederum kulturell geprägten Deutungen zu unterziehen.

Es sind denn auch die kulturellen Deutungen, die den maßgeblichen Gegenstand eines kulturwissenschaftlichen Zugriffs bilden. Liebe wird nicht als ein privat-subjektives Gefühl verhandelt, zu dem man durch „Einfühlung“ Zugang erhält, sondern als ein Gewebe von Bedeutungen, ein Netz von gesellschaftlichen Ausdrucksformen, das vermittelt durch Zeichen, Symbole und Interpretationen auf einer öffentlichen und intersubjektiven Ebene stattfindet.⁴⁶ Einflussreich ist hier das von Clifford Geertz geprägte Verständnis von „Kultur als Text“⁴⁷ geworden. Dieses beinhaltet zum einen eine Aufmerksamkeit für tatsächlich sprachliche Texte, die „ausdrücklich als Gestaltungs- und Triebkräfte sozialen Handelns aufgefasst“⁴⁸ sowie als wesentliche Zeugnisse der Selbstausslegung verstanden werden. Doch wird der Textbegriff erweitert, indem er auch Handlungen, gesellschaftliche Praktiken hinsichtlich ihrer „Lesbarkeit“ betrachtet,⁴⁹ sie textanalog versteht. Dabei ist es wiederum die Liebe in ihrer Verbindung zu den Diskursen der Ehe und der Sexualität, die darauf aufmerksam macht, dass in den kulturellen Deutungen auch „harte“ Gesellschaftsdimensionen, also das Materielle, Ökonomische und So-

⁴⁵ Vgl. Wolfgang Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung*, Wien 2002, 8f.

⁴⁶ Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 65f. Siehe auch 81: „Alle Wissenschaften, die mit (Fremd-)Verstehen konfrontiert sind, werden jedenfalls durch den *interpretive turn* dazu gebracht, nicht den Weg ins Innere anzutreten, sondern die Ebene des Ausdrucks, der Darstellung, der symbolischen Verarbeitung ernst zu nehmen und sie darüber hinaus zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu machen.“

⁴⁷ Clifford Geertz definiert seinen Kulturbegriff in seinem programmatischen Aufsatz *Dichte Beschreibung*: „Der Kulturbegriff, den ich vertrete und dessen Nützlichkeit ich in den folgenden Aufsätzen zeigen möchte, ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mir geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft scheinen.“ Aus: Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/Main ¹³2015 [engl. 1973], 9.

⁴⁸ Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 13.

⁴⁹ Ebd., 72: „Soziale Handlungen werden permanent in Zeichen übersetzt, sodass man ihnen eine Bedeutung zuschreiben kann.“

ziale eine Rolle spielen.⁵⁰ Doch bestimmen auch diese Faktoren die Praktiken nicht unabhängig von kulturellen Interpretationen, die den Dingen ihre Bedeutung geben.⁵¹

In der Liebe zeigt sich zudem in wiederum paradigmatischer Weise, welche Rolle im Selbstverstehen des Menschen künstlerischer Produktion zukommt, die dadurch ebenfalls zum Gegenstand der Kulturwissenschaften wird. Insbesondere für die Herausbildung des Codes bzw. Diskurses der romantischen Liebe ist die Rolle von Literatur wesentlich. Als „Gründungsschrift“ kann Goethes *Die Leiden des jungen Werther* gelten.⁵² Beschrieben wird ein regelrechter Werther-Hype, den der Roman nach seinem Erscheinen hervorgerufen hatte. Junge Männer kleideten sich wie Werther, gaben sich wie Werther, liebten wie Werther. Und auch wenn es umstritten ist, ob tatsächlich etliche in Nachahmung Werthers Selbstmord begangen haben, ist allein die Wahrnehmung bezeichnend, dass dies so gewesen sei. Dabei reagiert der *Werther* auf seine gesellschaftliche Umwelt, wiederum auf einen Code, der als empfindsame Liebe beschrieben wurde.⁵³ Dieser Code ist Teil des Selbstverständnisses des Bürgertums, das sich eine neue Ernsthaftigkeit in den Beziehungen zuschrieb. In bewusster Gegenüberstellung zum Adel, wo Allianzen aufgrund von Nützlichkeitsabwägungen geschlossen wurden, propagierte die bürgerliche Empfindsamkeit einen Gleichklang der Herzen, der Menschen zueinander finden lässt und die Basis stabiler Beziehungen bildet. Trotz der Bedeutung, die dem Emotiven hier zukommt, hatte die empfindsame Liebe auch vernünftig zu sein. Sie blieb ausgerichtet auf den Erhalt der gesellschaftlichen Stellung der Familie, die Weitergabe des Namens, auf Hab und Gut. Dieser bürgerlich-rationalen Empfindsamkeit gehorcht die Liebe Werthers eben nicht. Ihm geht es allein um die geliebte Frau, um Lotte, und deshalb ist seine Liebe *wahr*. In dieser von Goethe aufgegriffenen Differenzierung zwischen Code und Praxis bzw. zwischen Gesellschaft und Individuum erweist sich Liebe als außer-

⁵⁰ Dazu jüngst Apraku, Kluft und Liebe; Kurt, Radikale Zärtlichkeit; Illouz, Warum Liebe endet.

⁵¹ Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 13.

⁵² Vgl. Sieder, Patchworks, 23f.

⁵³ Vgl. Berthold/Greis, Endlich lieben. Berthold/Greis interpretieren empfindsame und romantische als zwei unterschiedliche, sich bis heute immer wieder überlagernde Diskursformationen. Dagegen nimmt etwa Sieder nur einen von den Widersprüchen zwischen einer anarchischen und leidenschaftlichen Liebe und dem Beharren auf ihrer beruhigenden und beruhigenden Kraft durchzogenen und darin letztlich aporetischen Diskurskomplex an. Vgl. Sieder, Patchworks, 24.

ordentlich kulturproduktiv: Aus ihrer Verarbeitung entsteht Kunst, formt sich Literatur.⁵⁴ Poetische Texte gehören zu den Textzeugnissen der Liebe schlechthin. Entsprechend sind sie als Medien der Entwicklung und Erprobung, als Reaktion auf Gesellschaft wie als Angebot von Subjektpositionen für einen kulturwissenschaftlichen Zugriff bedeutsam.

Insbesondere in dieser Aufmerksamkeit für künstlerische Produktion werden in den Kulturwissenschaften gängige Wissenschaftsordnungen auf den Prüfstand gestellt.⁵⁵ Zu diesen gehört unter anderem die gegenwärtig leitende Trennung von diskursiven und poetischen Texten, die den Blick auf vergangene Textproduktion einschränkt. Damit verbunden ist ein verstärktes Interesse für Medialität, denn zwangsläufig stellt sich die Frage, welche Rückwirkungen es auf die Bedeutung eines Textes im kulturellen Setting hat, wenn dieser etwa deutliche Fiktionalitätssignale enthält. Allgemeiner gesprochen: Die Aufmerksamkeit gilt dem konkreten (auch materialen) Medium ebenso wie den Arten und Weisen, wie in den Texten Medialität inszeniert wird. Ist ein Text als privater oder öffentlicher Brief, als gesprochene oder gelesene Predigt verfasst? Wie wird er verbreitet und gelesen? Welche Rolle schreibt sich der Text selbst in der Übermittlung von Inhalten zu? Darin ist die Bedeutung eines Textes nie ohne den *discours*⁵⁶ zu erschließen, also nicht ohne die Art und Weise der Darstellung.

Unter anderen Themen ragt die Liebe schließlich hervor, weil in den Kulturwissenschaften einflussreiche theoretische Entwürfe die Liebe entweder überhaupt in das Zentrum der Kulturentwicklung stellen oder die eigenen Theorien anhand des Liebesthemas exemplifizieren. Die Beiträge von Roland Barthes und Julia Kristeva entstammen der französischen Diskussion, die weit mehr als die deutschsprachige oder anglo-ame-

⁵⁴ Vgl. Sieder, Patchworks, 26.

⁵⁵ Vgl. Christina Lutter, Geschlecht. Wissen. Kultur. Mediävistik als historische Kulturwissenschaft: dies./Margit Szöllösi-Janze/Heidemarie Uhl (Hg.), Kulturgeschichte. Fragestellungen, Konzepte, Annäherungen (Querschnitte 15), Innsbruck u. a. 2004, 118. Unter dem Sammelbegriff der Kulturwissenschaften firmieren nicht zuletzt Wissenschaftstraditionen, die in Distanz zu traditionellen Wissenschaftsordnungen und ihren akademischen Institutionalisierungen entstanden sind.

⁵⁶ Der Begriff geht zurück auf die Erzähltheorien von Gerard Genette und Tzvetan Todorov. Vgl. Gerard Genette, Diskurs der Erzählung. Ein methodologischer Versuch: ders., Die Erzählung, übers. v. Andreas Knop, überprüft u. berichtigt v. Isabel Kranz, Paderborn ³2010 [frz. 1983], 9–174, bes. 11–15; Tzvetan Todorov, Die Kategorien der literarischen Erzählung: Heinz Blumensath (Hg.), Strukturalismus und Literaturwissenschaft (Neue Wissenschaftliche Bibliothek 43), Köln 1972 [frz. 1966], 263–294.

rikanische von eigenständigen Theorieansätzen geprägt ist.⁵⁷ Sowohl Barthes wie Kristeva entwickeln ihre Theorien in Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus in der Prägung Ferdinand de Saussures und sind an dessen poststrukturalistischer Fortschreibung beteiligt. Beide – Kristeva in weit expliziterer Weise als Barthes – zeigen sich zudem inspiriert von der Psychoanalyse Sigmund Freuds, deren kulturbeschreibende Dimension in Frankreich insbesondere durch Jacques Lacan⁵⁸, aber auch Paul Ricœur⁵⁹ aufgenommen und zu einer Theorie der Interpretation kultureller Zeichenproduktion ausgebaut wurde.

Neben der zeichentheoretischen Ausrichtung eint die Theoriebildungen Barthes' und Kristevas das Interesse am „*Subjekt der Äußerung* mit seinen Bindungen zum Anderen und in die Geschichte“. ⁶⁰ Dies bedeutet zunächst eine kritische Absetzung von der Konstruktion eines selbstmächtigen, sich in der Verwendung von Sprache seiner selbst gewissen Subjekts. Programmatisch hatte Barthes den „Tod des Autors“⁶¹ in seinem so betitelten Aufsatz aus dem Jahr 1967 ausgerufen und damit Kritik geübt an dem Verstehen des schreibenden Subjekts als einer Instanz, die die Bedeutung ihrer Texte kontrollieren kann. Nämliches nimmt Kristeva mit ihrem wirkmächtigen Theorem der Intertextualität⁶² in den Blick. Sie hatte darauf aufmerksam gemacht, dass jedweder Text eingebettet ist in ein Geflecht anderer Texte, deren Bedeutungen im aktuellen Text präsent bleiben und die Fixierung eines Textsinns letztlich unmöglich machen. Doch bei aller Kritik ist weder bei Barthes noch bei Kristeva das Subjekt verabschiedet. Es präsentiert sich als eine stabil-instabile Instanz, als Kreuzungspunkt von Diskursen, in seinem Begehren ebenso widerständig wie verletzlich und in seiner Selbstbezüglichkeit zutiefst vom Anderen abhängig.

In dieser „Rückkehr“⁶³ des Subjekts oder, präziser, in der Reflexion auf eine Subjektinstanz spielt die Liebe in ihren leidenschaftlichen Spiel-

⁵⁷ Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 32.

⁵⁸ S.u. bes. S. 111–113.

⁵⁹ Paul Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/Main 1974 [frz. 1965].

⁶⁰ Kristeva, *Dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben*, 48.

⁶¹ Roland Barthes, *Tod des Autors*: Fotis Jannidis u. a. (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2009 [frz. 1968], 185–197.

⁶² Julia Kristeva, Bachtin, *das Wort, der Dialog und der Roman*: Jens Ihwe (Hg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven*, Bd. 3: *Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft* (Teil 2), Frankfurt/Main 1972 [frz. 1967], 345–375.

⁶³ Vgl. Sieder, *Die Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften*.

arten eine zentrale Rolle. Sowohl Barthes als auch Kristeva haben ein Buch zur Liebe vorgelegt, in dem sich ihre jeweiligen Theoriebildungen verdichten. Barthes' *Fragmente einer Sprache der Liebe* und Kristevas *Geschichten von der Liebe* behandeln Liebe als ein Phänomen, das wie kaum etwas anderes die Fähigkeiten und Grenzen von Sprache auslotet und mit ihnen Positionen des Subjekts, die bis an die Schwelle seiner Aufhebung gehen. Übereinstimmend sehen sie Liebe in einem Begehren gründen: in einer Sehnsucht nach Ganzheit, Heilwerden und Sinn, die in keiner der vorfindlichen Vergegenständlichungen Erfüllung findet und so dazu antreibt, immer neue Symbolisierungen zu finden. Darin rückt Liebe ins Zentrum einer sich beständig verändernden Zeichen- und Kulturproduktion. Sie erweist sich als Motor kultureller Veränderung und bindet das Subjekt an geschichtlichen Wandel.

In die Reihe dieser Kulturtheorien kann auch Niklas Luhmann mit seinem bereits genannten Werk *Liebe als Passion* gestellt werden. Der Theoriehintergrund ist hier ein anderer und die Perspektive auf die Liebe entsprechend different. Luhmann geht es um die gesellschaftlichen Funktionen von Liebeskonzeptionen. In soziologischer bzw. soziohistorischer Perspektive nimmt er Liebe als ein soziales Geschehen, als eine symbolisch geregelte Sozialbeziehung in den Blick. Sie wird zugänglich als geschichtlich-soziales Phänomen, dessen Codes in der Moderne zur Entwicklung von eigentlich unwahrscheinlichen Möglichkeiten der Kommunikation, von Intimbeziehungen beigetragen haben. *Liebe als Passion* ist materiale Exemplifizierung Luhmanns allgemeiner Systemtheorie, mit der er sich gegenüber ontologischen oder transzendentalphilosophischen Theoriebildungen abgrenzt und das soziale Feld in seinen Veränderungen beschreibbar machen will.

Die Kulturwissenschaften im Allgemeinen wie die genannten Kulturtheorien im Besonderen lenken damit die Aufmerksamkeit auf Geschichte – die sich wandelnden kulturellen Diskurse der Liebe als Teil der Verständigungen des Menschen über sich selbst. Dies geschieht einerseits im historischen Interesse: in der Neugier darauf, wie Menschen zu anderen Zeiten über sich gedacht, wie sie gehandelt und geliebt haben. Zum Tragen kommt hier aber auch eine mit Paul Ricœur formulierbare subjekttheoretische Perspektive: Diese fußt auf der Überzeugung, dass über das menschliche Selbst nicht unabhängig von seinen kulturellen Selbstzeugnissen nachgedacht werden kann, sondern nur in Auseinandersetzung mit diesen.⁶⁴ Liebe gilt diesem prinzipiell philosophischen Forschungs-

⁶⁴ Ricœur, Hermeneutik der Idee der Offenbarung, 72.

interesse als ein Thema, das wie kaum ein anderes die Dimensionen menschlicher Subjektivität in ihren Stärken und Gefährdungen sehen lässt. Dabei geht es in der Auseinandersetzung mit den kulturellen Zeugnissen nicht um die Analyse innerer und womöglich überzeitlicher Bewusstseinszustände, sondern um eine Interpretation der „Selbstzeugnisse der Menschen, das, was sie durch ihr Handeln auf dem öffentlichen Feld der Symbolisierungen hinterlassen.“⁶⁵

Diese Öffnung des historischen Feldes für das Nachdenken über das liebende Subjekt beinhaltet eine Adresse an die Theologie. In der weitgehend christlich dominierten Geschichte Europas sind die Diskurse über die Liebe nicht zuletzt theologische. Zu ihnen gehören die christlichen Adaptionen des platonischen Eros, die Umformulierung der neutestamentlichen Agape in die kirchliche Caritas, die Aufnahme der Freundschaftslove bei Cicero und Aristoteles durch Petrus Abaelard und Thomas von Aquin oder die Spielarten der mystischen Liebe. Den Kulturwissenschaften zuzuordnende Forschungen haben das Augenmerk darauf gelegt, dass im theologischen Kontext Symbolisierungen erarbeitet wurden, die das Liebesleben von Menschen nachhaltig beeinflussen. So greift etwa Barthes auf Jan van Ruysbroek zurück, wenn er versucht, den Diskurs eines zeitgenössisch Liebenden darzustellen. Sein Hautbezugspunkt ist Goethes *Werther*, der sich seinerseits vom Pietismus beeinflusst zeigt und über diese Vermittlung affektive Traditionen des Christentums bewahrt und weitergetragen hat.⁶⁶ Auch Kristeva widmet sich in ihren Analysen von Liebeskonzeptionen der europäischen Kulturgeschichte mehrfach dem Christentum – der neutestamentlichen Agape, der affektiven Liebe bei Bernhard von Clairvaux und der Freundschaftslove bei Thomas von Aquin. Darin kennzeichnen die kulturtheoretischen Entwürfe freilich nicht nur die theologische Rede von der Gottesliebe als zutiefst kulturabhängig. Sie lenken den Blick auch auf Spielarten der Gottesliebe, die hier als leidenschaftlich bezeichnet werden, und markieren darin einen blinden Fleck in der systematischen Theologie der Gegenwart.

⁶⁵ Knut Wenzel, *Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie*, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2016, 59; vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 72–75.

⁶⁶ Dazu etwa Wolfgang Braungart, *Naturverhältnisse. Zur poetischen Reflexion eines Aufklärungsproblems beim jungen Goethe*: Christoph Jamme/Gerhard Kurz (Hg.), *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*, Stuttgart 1988, 13–34; Heinz Schlaffer, *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*, München – Wien ²2002, 58f.