

Liebe als Prinzip sozialer Einheit

Bedingungen für ihren Status als Tugend bei Aristoteles und Thomas von Aquin¹

Falk Hamann (KU Leuven / Universität Leipzig)

Zusammenfassung: Ein Verständnis der Caritas als Tugend ist nicht unabhängig davon möglich, wie der allgemeine Begriff menschlicher Liebe bestimmt wird. Im Rückgriff auf die aristotelische Behandlung der Freundschaft lässt sich zeigen, dass bereits die Liebe im zwischenmenschlichen Bereich Züge einer Tugend trägt. Von zentraler Bedeutung sind dabei vor allem zwei Akte der Freundschaft, Wohltätigkeit und Eintracht, welche ontologisch auf verschiedene Formen sozialer Einheit verweisen. Auf Grundlage des Begriffs der Freundschaftsliebe lässt sich die Caritas in ihrem Charakter als Tugend erhellen, nämlich insofern auch in ihr Wohltätigkeit und Eintracht wesentliche Elemente sind, die hier jedoch eine spezifische Prägung erfahren.

Keywords: Affekt, Aristoteles, Einheit, Eintracht, Freundschaft, Liebe, Ontologie, Thomas, Tugend, Wohltätigkeit

1 Liebe im Spannungsfeld von Tugend und Affekt

Von Liebe als einer Tugend zu sprechen scheint auf den ersten Blick der Theologie oder theologischen Anthropologie vorbehalten zu sein. Gemeint ist dann Liebe als eine der drei theologischen Tugenden – Glaube, Liebe und Hoffnung. Diese unterscheiden sich von anderen, rein menschlichen Tugenden wie z. B. Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Klugheit oder Mut nicht nur dahingehend, dass sie Gott als ihr primäres Objekt haben. Sie übersteigen zugleich auch das natürliche Vermögen des Menschen, so dass sie sich nicht durch Erziehung, Belehrung oder sittlich gutes Handeln erwerben lassen, sondern der einzelnen Person von Gott selbst geschenkt bzw., wie es heißt, „eingegossen“ (*infundari*) werden müssen.² Die Liebe in diesem Sinne überragt aber nicht nur alle anderen Tugenden, sie unterscheidet sich auch grundlegend von anderen Formen der Liebe, zu denen der Mensch als endliches Wesen fähig ist. Denn diese sind mit der menschlichen Sinnlichkeit verbunden und treten so als Affekt auf. Affekte bzw. Leidenschaften

¹ Erschienen in *Liebe – eine Tugend? Das Dilemma der modernen Ethik und der verdrängte Status der Liebe*, hrsg. von Winfried Rohr. Wiesbaden: Springer VS 2017, S. 147–68.

² Vgl. *Sum. theol.* I-II, q. 62 a. 1 c.

können aber, so Aristoteles, selbst keine Tugenden sein, da es bei ihnen aus sittlicher Perspektive ein Übermaß und einen Mangel geben kann, so dass sie durchaus auch Tadel verdienen können; so z. B. beim Ehrsüchtigen, der zu sehr nach Zuspruch und der Anerkennung anderer giert, oder bei demjenigen, der Reichtum und materiellen Besitz über alles liebt. Im Gegensatz dazu, sind Tugenden wesentlich sittlich lobenswerte Eigenschaften, bei denen es weder Übermaß noch Mangel gibt.³ Zwischen Liebe als theologischer Tugend und Liebe als menschlichem Affekt scheint mithin ein begrifflicher Graben zu verlaufen.

Dieser Gegensatz ist besonders in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts mit den Begriffen „Eros“ und „Agape“ terminologisch fixiert und zugleich als Grunddifferenz zwischen dem christlichen und dem griechischen Liebesverständnis behauptet worden. Nachhaltig hat in diese Richtung Anders Nygrens Studie *Eros und Agape* gewirkt.⁴ Agape als spezifisch christliche Liebe wird hier als ein Abbild der göttlichen Liebe im Menschen verstanden, die ihrem Wesen nach selbstlos und nicht durch die Schönheit oder Attraktivität ihres Objekts motiviert ist. Der Eros ist hingegen wesentlich eine bedürftige Liebe, in welcher es dem Liebenden um das Erlangen, den Besitz, des geliebten Objekts geht – sie ist deshalb in Kern immer Selbstliebe.⁵ Folglich erscheinen beide Gestalten der Liebe als einander diametral entgegengesetzt, und Nygrens Pointe – gegen alle augustinischen und thomistischen Versuche einer Synthese beider – besteht gerade darin, diesen Gegensatz als letztlich unüberbrückbar auszuweisen. „Kein Weg,“ so schreibt er, „auch nicht der der Sublimierung, führt von Eros weiter zu Agape.“⁶

Von hier aus scheint es dann nur folgerichtig, beide Formen der Liebe nicht nur ihrem Wesen nach, sondern auch in Hinblick auf ihren Träger voneinander zu unterscheiden. Während der Eros ganz dem Menschen als endlichem und bedürftigem Wesen entspricht, muss der selbstlose Charakter der Agape als etwas ihm Wesensfremdes erscheinen. Für Nygren ist es deshalb unzureichend, ausschließlich den *Erwerb* der Liebe als theologischer Tugend auf einen Akt göttlicher Gnade zurückzuführen. Vielmehr sei der Mensch auch unfähig, der eigentliche *Träger* dieser Liebe zu sein. Das Subjekt der Agape könne nur Gott selbst sein, während der Mensch sich eher „mit einem Rohre vergleichen [lasse], das durch den Glauben nach oben und durch die Liebe nach

³ Vgl. *EN* II 5, 1106b16–23.

⁴ Vgl. Nygren 1930/37.

⁵ Für eine kurzgefasste Gegenüberstellung vgl. ebd. I, S. 183–86.

⁶ Ebd. I, S. 35.

unten offen ist“.⁷ Auch bei Thomas *übersteigt* die Caritas die menschliche Natur (*supernaturalis*), die Agape Nygrens aber ist mit dieser vollkommen *unvereinbar*. In diesem Verständnis christlicher Liebe findet der anfängliche Gegensatz von Liebe als Tugend und Liebe als Affekt mithin seine extremste Ausformung. Derart zugespitzt gibt es keinen Zweifel mehr daran, dass für die Frage, ob und inwiefern Liebe eine Tugend ist, die Betrachtung spezifisch menschlicher Liebesphänomene keine Bedeutung haben kann. Wenn es eine Liebe gibt, die zugleich Tugend ist, so gehört ihre Behandlung ausschließlich in die Theologie.

Diese Position ist verheerend, weil sie bei genauerer Betrachtung durch die scharfe Entgegensetzung von Eros und Agape gerade den Gedanken, dass Liebe eine Tugend sein kann, unverständlich werden lässt. Das wendet bereits Thomas gegen die Position Petrus Lombardus' ein, der wie Nygren den Menschen nicht als Subjekt der Caritas begreift, sondern diese mit dem Heiligen Geist identifiziert, welcher direkt in der menschlichen Seele wirke.⁸ In diesem Verständnis, so Thomas, werde gerade die Freiwilligkeit und Zurechenbarkeit aller Handlungen aufgehoben, die ein Mensch aus dieser Liebe heraus vollzieht. Der Einzelne ist nicht Akteur, sondern bloß passives Instrument. Unfreiwilligem Handeln kommt jedoch kein sittlicher Wert zu, was zu unserer faktischen Wertschätzung von Handlungen aus Nächstenliebe offensichtlich in Widerspruch steht.⁹ Hätten Nygren und Petrus Lombardus recht, wären Handlungen aus christlicher Nächsten- und Gottesliebe, im Unterschied zu allen anderen tugendhaften Handlungen, nicht lobenswert, da sie dem Handelnden selbst nicht zugerechnet werden könnten. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass eine so verstandene Liebe keine Tugend im eigentlichen Sinne sein kann.

Ein adäquates Verständnis der Liebe als theologischer Tugend ist mithin nicht unabhängig davon, wie andere Formen menschlicher Liebe und deren Verhältnis zueinander begriffen werden. Von daher ist es nötig, zunächst den allgemeinen Begriff zwischenmenschlicher Liebe in den Blick zu nehmen, wofür sich besonders Aristoteles' Behandlung der Freundschaft anbietet. Nicht nur baut beispielsweise Thomas von Aquins Erläuterung der Caritas auf dieser aristotelischen Grundlage auf; bemerkenswert und weitaus wichtiger ist, dass Aristoteles sich selbst die Frage stellt, inwieweit Freundschaft bzw. Liebe den Charakter einer Tugend haben kann. Freundschaft, schreibt er, „ist eine Art von Tugend oder mit Tugend verbunden“.¹⁰ Eine Auseinandersetzung mit

⁷ Ebd. II, S. 557.

⁸ Vgl. Petrus Lombardus 1971, lib. I, dist. XVII, cap. 1.

⁹ Vgl. *Sum. theol.* II-II, q. 23 a. 2 c.

¹⁰ EN VIII 1, 1155a3 f.

dem aristotelischen Freundschafts- und Liebesbegriffs kann deshalb als eine vielversprechende Vorstudie für das Verständnis der Caritas dienen. Die folgenden Ausführungen gehen der aristotelischen Frage nach, inwieweit bereits Freundschaft Züge einer Tugend hat. Hierfür werden vor allem zwei spezifische Akte der Freundschaft diskutiert, Wohltätigkeit und Eintracht, an denen deutlich wird, dass Liebe wesentlich eine *virtus unitiva* (Dionysius), ein Prinzip sozialer Einheit, ist. Inwieweit Liebe und Freundschaft Charakterzüge einer Tugend tragen, hängt wesentlich, so wird sich zeigen, mit der Weise zusammen, in der sie ontologisch ein Prinzip sozialer Einheit sind.

2 Freundschaft als eine Gestalt der Liebe

In einem ersten Zugriff werden Freundschaft und Liebe oft als verschiedene, zuweilen sogar einander ausschließende Formen interpersonaler Beziehung aufgefasst. Freundschaft erscheint dann als eine Gemeinschaftsform, die auf gegenseitiger Sympathie und Wertschätzung beruht, die Ebene der Sexualität aber zumeist ausklammert. Liebe sei dagegen von letzterer nicht zu trennen und steht damit in einem engen Bezug zur Familie. Entsprechend reden wir auch (obgleich in einem anderen Sinn) von der Liebe zwischen Eltern und Kindern, während ‚Freundschaft‘ als Ausdruck hier zu unverbindlich scheint. Diese vage Abgrenzung mag zunächst eine bloß alltägliche, theoretisch unreflektierte sein, hat sich jedoch auch in der philosophischen Diskussion etabliert und ist mithin systematisch ernstzunehmen. So schreibt etwa Angelika Krebs:

One way to distinguish friendship from love is by conceiving of friendship as limited and of love as not limited to certain joint activities. Love is all-embracing. It includes, importantly, forms of cooperation that – like sex – focus on the embodiment of the other.¹¹

Entgegensetzungen dieser Art operieren jedoch mit einem sehr eingeschränkten Blick auf die Phänomene Liebe und Freundschaft und verdecken damit den Zusammenhang zwischen beiden, wie er gerade von Aristoteles herausgearbeitet wird. Dieser bestimmt das Verhältnis von Liebe und Freundschaft nämlich nicht im Sinne graduell oder qualitativ verschiedener Beziehungsformen, sondern beschreibt es als Unterschied zwischen einem Affekt und dem zugehörigen Habitus: „Liebe [φίλησις] scheint eine Art von Leidenschaft zu sein, die Freundschaft [φιλία] ein Habitus.“¹² Beide stehen bei ihm nicht

¹¹ Krebs 2014, S. 14.

¹² EN VIII 7, 1157b28 f. (Übersetzung leicht verändert, F.H.)

unverbunden nebeneinander, sondern sind in ihrer Verschiedenheit wesentlich aufeinander bezogen. Freundschaft als Habitus gründet in Liebe und muss mithin auch von dieser her verstanden werden.

Ein akkurates Verständnis der Liebe ist entscheidend in Hinblick auf den Begriff der Freundschaft. Im Wesentlichen sind es zwei Missverständnisse, die es hier zu korrigieren gilt: Zum einen wird Liebe als menschlicher Affekt seit Descartes oft als ein arationales Phänomen gefasst. Die Ursache dafür, dass jemand etwas liebt bzw. sich von ihm angezogen fühlt, liegt entsprechend nicht in der Erkenntnis der Attraktivität bzw. Güte des geliebten Objekts, so dass es auch keinen *Grund* geben, durch dessen Einsicht eine Person dazu gebracht werden könnte, dieses Objekt zu lieben. Das Entstehen von Liebe verdankt sich vielmehr einer natürlichen *Ursache*, die als solche in der subjektiven Perspektive des Liebenden nicht vorkommt. Wir können hier von einem *non-kognitivistischen Verständnis der Liebe* sprechen. Eine solche Auffassung vertritt gegenwärtig etwa Harry Frankfurt, insofern er behauptet, dass Liebe nicht in einer Erkenntnis der Liebeswürdigkeit ihres Gegenstands gründet, sondern umgekehrt uns dieser erst aufgrund der liebenden Bezugnahme auf ihn als gut bzw. wertvoll erscheint. „It is not necessarily as a *result* of recognizing their value and of being captivated by it that we love things. Rather, what we love necessarily *acquires* value for us *because* we love it.“¹³ Der Umstand, dass wir bestimmte Dinge lieben, andere aber nicht, könne laut Frankfurt nur durch Verweis auf eine „disparate variety of natural causes“ bzw. „biological and other natural conditions“ erklärt werden.¹⁴ Menschliche Liebe habe rein natürliche Ursachen und lasse sich darüber hinaus rational nicht weiter erhellen. Die Bejahung eines solchen non-kognitivistischen Verständnisses muss auch Auswirkungen darauf haben, wie der Begriff der Freundschaft gefasst wird. Denn die Habitualisierung bzw. Verstetigung eines arationalen Affekts kann letztlich nur eine rein biologische Disposition oder blinde Gewohnheit sein, ähnlich wie ein Hund durch Abrichtung dazu gebracht werden kann, sich bei bestimmten sinnlichen Reizen zu freuen. An diesem Punkt wird klar, dass jede Überlegung, inwiefern sich in der Freundschaft Züge einer Tugend aufweisen lassen, von vornherein zurückgewiesen werden muss. Bilden Gewohnheiten oder Dispositionen sind weit von Tugenden entfernt, da diese gerade ein rationales Moment der Wahl (*προαίρεσις*) enthalten.

Ein non-kognitivistisches Verständnis menschlicher Affekte ist aber schon für sich betrachtet nicht haltbar, weil es zentrale Phänomene nicht einzuholen vermag. Bei na-

¹³ Frankfurt 2004, S. 28 f. (Hervorhebungen i. Orig.)

¹⁴ Vgl. ebd., S. 38, 48.

hezu allen Affekten zeigt sich, dass ihnen eine gewisse Form von Erkenntnis zugrunde liegt. Anders als bloße Gefühle wie z. B. Schmerz oder Hunger haben Affekte einen *intentionalen Gehalt*, sind auf ein bestimmtes Objekt gerichtet.¹⁵ Empfinden wir Furcht, so fürchten wir uns *vor etwas*; auch unser Begehren ist stets Begehren *nach etwas*; freuen wir uns, so ist es Freude *über etwas*; etc. Das Objekt verursacht den jeweiligen Affekt nicht so, dass es dem mentalen Erleben selbst äußerlich bliebe. Es ist vielmehr das, was in der Phänomenologie als *intentionales Objekt* bezeichnet wird, und als solches integraler Bestandteil des Affekts selbst. In einer bloßen Schmerzempfindung ist kein Verweis auf ihre Ursache zu finden. In einem Affekt wie z. B. der Begierde ist dagegen wesentlich eine Repräsentation des begehrten Objekts enthalten. Ein Objekt kann einen Affekt nur dann hervorrufen, wenn es wahrgenommen, vorgestellt oder auf eine andere Weise erkannt wird – und dies auf eine für den jeweiligen Affekt spezifische Weise. Nicht alles, was wir wahrnehmen, ruft beispielsweise Furcht hervor, sondern nur das, was uns *bedrohlich* erscheint. Ein freilaufender Löwe kann Furcht hervorrufen, ein ausgestopfter dagegen nicht oder kaum. Ein non-kognitivistisches Verständnis, dem zufolge es sich bei der Furcht bloß um instinktive Reaktionen auf sinnliche Reize handelt, scheitert an der Erklärungen dieser phänomenalen Unterschiede. Genau wie Begierde, Freude, Hass oder Trauer ist Furcht kein arationales Phänomen, sondern gründet in einer Erkenntnis ihres Objekts.

Das gilt auch für die Liebe, denn jede Liebe hat ein intentionales Objekt. Ob wir einen Gegenstand oder eine Person lieben, hängt deshalb davon ab, wie uns dieser bzw. diese erscheint. Wir können etwa die Werke eines Komponisten für ihre Virtuosität und Ausdruckskraft lieben. Wenn wir aber bei näherer Beschäftigung feststellen, dass es sich dabei eher um große Gesten und bloß erhaschte Effekte handelt, wird die anfängliche Liebe abnehmen oder sich sogar in ihr Gegenteil verkehren. Bei Augustinus finden wir das Beispiel eines Menschen, der wegen seines Glaubens und Muts geliebt und bewundert wird, denn er scheint auch unter Anfeindungen zu dem zu stehen, was er für wahr hält. Erfahren wir aber, dass er dies allein deshalb tut, um bei seinen Freunden Eindruck zu machen, wird sich das auch auf unsere Liebe auswirken. Denn Täuschung und Angeberei sind keine liebenswerten Eigenschaften.¹⁶ Phänomene wie die eben genannten sprechen eher für ein *kognitivistisches Verständnis der Liebe*. Als Affekt enthält die Liebe wesentlich ein rationales Moment: Etwas kann nur geliebt werden, insofern es als

¹⁵ Der Intentionalitätsbegriff erlangte in der Philosophie des 20. Jahrhunderts vor allem durch Franz Brentano und Edmund Husserl große Bedeutung. Für einen entsprechenden Ansatz in der Analytischen Philosophie vgl. etwa Searle 1983, chap. 1, sec. I.

¹⁶ Vgl. *De trin.* IX, 6.11.

liebenswert erkannt wird. Auf die Frage, was die eigentliche Ursache der Liebe sei, gibt Thomas deshalb eine zweifache Antwort. Zum einen werde nämlich ein Objekt geliebt, insofern es gut ist (*amoris proprium objectum est bonum*); denn insofern etwas schlecht ist, erscheint es gerade nicht liebenswert. Zum anderen könne aber kein Gegenstand Liebe hervorrufen, wenn er nicht in der entsprechenden Hinsicht erkannt wird (*non potest amari nisi cogitum*).¹⁷

Neben dem non-kognitivistischen Missverständnis besteht ein zweiter Fehler in der Annahme, jede Form menschlicher Liebe gründe letztlich in einer Bedürftigkeit des Liebenden, die durch das geliebte Objekt befriedigt werden soll. Wir lieben dann folglich nur das, was uns hilft, unsere eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. Bereits von Platon wird diese Vorstellung diskutiert und gezeigt, dass sie verheerende Konsequenzen für den Begriff der Freundschaft hat.¹⁸ Denn sie führt nicht nur zu einem rein instrumentellen Freundschaftsverständnis, sondern in letzter Instanz auch zu der unplausiblen Folgerung, dass eine Person desto weniger Freunde benötigt, je vollkommener sie ist. Vom Ideal eines tugendhaften und selbstgenügsamen Lebens wäre Freundschaft mit hin ausgeschlossen. Sie wird vielmehr zu einem auf reine Nützlichkeit reduzierten Kooperationsverhältnis, bei dem sich nicht mehr sinnvoll fragen lässt, ob es selbst etwas Tugendhaftes an sich habe. Aristoteles betont deshalb, dass zwischen verschiedenen Formen der Liebe zu unterscheiden ist: Wir lieben beispielsweise einen guten Wein auf andere Weise als einen Freund – ersteren zu lieben bedeute, ihn genießen wollen, letzteren zu lieben dagegen, ihm Gutes zu wünschen.¹⁹ Diese Unterscheidung wird später von Thomas mit den Begriffen *amor concupiscentiae* und *amor benevolentiae* terminologisch fixiert. Menschliche Liebe kann demnach entweder einen begehrenden oder wohlwollenden Charakter haben, und nur im letzteren Sinn bildet sie die Grundlage der Freundschaft, ist sie „Freundschaftslove“ (*amor amicitiae*).

Aber, so könnte man einwenden, wird damit nicht lediglich behauptet, was eigentlich zu beweisen wäre, nämlich dass es so etwas wie wohlwollende Liebe gibt? Selbst wenn wir zugestehen, dass wir unseren Freunden Gutes wünschen, bleibt damit nicht offen, dass dies selbst nur eine Erscheinungsform begehrender Liebe sein kann? Dies würde bedeuten, dass Freunde einander nur deshalb und insoweit Gutes wünschen, als sie den jeweils anderen für ihr eigenes Wohl benötigen. Mit Thomas lässt sich gegen eine solche Auflösung wohlwollender in begehrende Liebe jedoch einwenden, dass begeh-

¹⁷ Vgl. *Sum. theol.* I-II, q. 27 a. 1 f.

¹⁸ Vgl. *Lysis*, 215A–C.

¹⁹ Vgl. *EN* VIII 2, 1155b28–31.

rende Liebe selbst überhaupt erst auf der Grundlage wohlwollender möglich ist. „Denn was mit Freundschaftslove [wohlwollender Liebe; F.H.] geliebt wird, wird schlechthin und an sich geliebt; was aber mit begehrender Liebe geliebt wird, wird nicht schlechthin und für sich geliebt, sondern zugunsten von etwas anderem.“²⁰ Etwas in dem Sinne zu lieben, dass man es besitzen bzw. genießen möchte, setzt bereits voraus, dass es jemanden gibt, dem man es als ein Gut wünscht. Wir können ein bestimmtes Gut nur begehren, wenn wir jemandem gegenüber wohlwollende Liebe haben. Das gilt in erster Instanz in Bezug auf uns je selbst, denn alle Güter, die wir begehren – sei es Gesundheit, Anerkennung, materielle Güter oder Tugend –, wünschen wir uns zunächst um unser selbst willen. Auf ähnliche Weise können wir aber auch andere Personen lieben, d. h. ihnen um ihrer selbst willen Gutes wünschen. Freilich ist diese wohlwollende Liebe niemals ganz selbstlos, da Freunde immer auch für einen selbst etwas Gutes darstellen. Wer jedoch seine Freunde primär aus dem Grund liebt, dass er selbst von ihnen profitiert, der ist allein zu Schwundformen der Freundschaft fähig, wie sie Aristoteles unter den Titeln Lust- und Nutzfrenschaft beschreibt.²¹ Wohlwollende Liebe gegenüber anderen Personen und damit echte Freundschaft gründet dagegen in einer Form von Attraktivität oder Liebenswürdigkeit, die unabhängig von den Bedürfnissen des Liebenden ist. Robert Spaemann spricht in diesem Zusammenhang daher vom „Sichzeigen der Wirklichkeit des Anderen“ im Wohlwollen.²²

Die Unterscheidung von Liebe und Freundschaft im Sinne von Affekt und Habitus setzt beim Begriff wohlwollender Liebe an. So wie sie sich in der Freundschaft findet, ist wohlwollende Liebe jedoch kein bloßer Affekt bzw. flüchtiger Akt, sondern eine dauerhafte Disposition der Freunde gegenüber einander und wird in diesem Sinne von Aristoteles als Habitus bezeichnet. Freundschaft als soziale Beziehung baut ontologisch auf diesen individuellen Dispositionen der Freunde auf, so dass wir um willen terminologischer Exaktheit zwischen Freundschaft als Relation und individueller Freundschaftslove unterscheiden müssen. Bei der Freundschaftslove lassen sich Analogien zu anderen Habitus finden:

Zum einen ist die Liebe keine natürliche Disposition, sondern muss erst ausgebildet werden, wofür es eines längeren Umgangs der betreffenden Personen bedarf, in welchem sie sich kennenlernen und einander als liebenswert erweisen können. Voll-

²⁰ „Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri.“ (*Sum. theol.* I-II, q. 26 a. 4 c; meine Übersetzung, F.H.)

²¹ Vgl. *EN* VIII 3; *Sum. theol.* I-II, q. 26 a. 4 ad 3.

²² Spaemann 1989, S. 130.

kommene Freundschaft, in der es also nicht primär um den individuellen Nutzen oder die eigene Lust geht, benötigt deshalb, wie Aristoteles sagt, „Zeit und Vertrautheit“.²³ Da ferner die Zuneigung zu einer anderen Person im Prinzip auch einseitig sein kann, was den Umgang miteinander einschränkt und so den Weg zur Freundschaft versperert, muss die Liebe zudem auch gegenseitig sein. Freundschaftslove lässt sich im Vollsinn nur in dieser Gegenseitigkeit ausbilden. Zudem müssen die beteiligten Personen voneinander und von ihrer Liebe zueinander wissen, da sonst ebenfalls die Ausbildung der Freundschaftslove unmöglich ist.²⁴ Dieser wesentlich soziale Modus der Aneignung unterscheidet die Freundschaftslove als individuellen Habitus wesentlich von den Tugenden, die eine Person durch ihr individuelles Handeln ausbilden kann.

Zum anderen findet sich bei der Freundschaftslove wie bei anderen Habitus auch der Kontrast zwischen Fähigkeit (*δύναμις*) und Verwirklichung (*ἐνέργεια*), so dass es neben der wohlwollenden Liebe als Habitus auch entsprechende *Akte der Freundschaft* gibt. Wie beispielsweise Mut von Personen in Gefahrensituationen verwirklicht wird, und zwar indem sie Gefahren standhalten, damit ein größeres Übel von den Freunden oder Mitbürgern abgewehrt wird, so verwirklicht sich die Freundschaftslove im Zusammenleben (*συνζῆν*), d. h. im Umgang miteinander und im gemeinsamen Handeln.

Die einen, die zusammenleben, freuen sich aneinander und verschaffen einander Gutes; die andern aber, die schlafen oder räumlich getrennt sind, verwirklichen die Freundschaft zwar nicht, bewahren aber die Fähigkeit zu freundschaftlichen Akten. Denn die Distanz hebt nicht die Freundschaft schlechthin auf, sondern nur ihre Verwirklichung.²⁵

Mit dem Ausdruck ‚Zusammenleben‘ sind hier die Akte der Freundschaft allgemein umrissen. Da sich aber das Wesen jedes Vermögens bzw. jeder Fähigkeit erst in deren Betätigung zeigt, sind für ein genaueres Verständnis der Freundschaft ihre Akte genauer zu bestimmen. Bei Aristoteles finden wir zwei solcher Akte der Freundschaft benannt, Wohltätigkeit und Eintracht, von denen her klar werden sollte, inwieweit wir der Freundschaft Charakterzüge einer Tugend zuschreiben können.

²³ EN VIII 4, 1156b25 f. (meine Übersetzung, F.H.)

²⁴ Vgl. ebd. VIII 2. Den Aspekt der Gegenseitigkeit betont ganz besonders auch Philippe 2010, S. 52 f.

²⁵ Ebd. VIII 6, 1157b7–10. (Übersetzung korrigiert, F.H.)

3 Wohltätigkeit und die affektive Einheit der Freundschaft

Aus Liebe zueinander wünschen Freunde einander Gutes und verwirklichen diese innere Haltung in einer Vielzahl von Handlungen: Sie stehen einander mit Rat zur Seite, unterstützen den jeweils anderen, wenn er Hilfe benötigt, bereiten einander eine Freude, erweisen einander Anerkennung und Respekt, etc. All diese Handlungen innerhalb einer Freundschaft lassen sich unter dem Begriff der *Wohltätigkeit* (*beneficentia*) zusammenfassen, der Aristoteles und Thomas zufolge einen spezifischen Akt der Freundschaft bezeichnet. Wohltätigkeit bedeutet dabei einer anderen Person Gutes zu tun (*facere bonum alicui*).²⁶ Es lässt sich allerdings fragen, ob damit wirklich etwas für Freundschaft Spezifisches getroffen ist, denn anderen Personen etwas Gutes tun scheint auf den ersten Blick eher eine generelle Beschreibung sittlich guten Handelns und mit hin nicht auf den Bereich der Freundschaft beschränkt zu sein. Um den Begriff der Wohltätigkeit, wie er hier als spezifischer Akt der Freundschaft gemeint ist, genauer zu fassen, empfiehlt es sich daher, Wohltätigkeit mit anderen Phänomenen zu vergleichen und von ihnen abzugrenzen.

Es sind vor allem zwei ethische Tugenden, zu denen die Wohltätigkeit eine besondere Nähe aufweist, nämlich Gerechtigkeit (*iustitia*) und Freigebigkeit (*liberalitas*). Andere gerecht zu behandeln bedeutet faktisch, ihnen etwas Gutes zu tun, und gleiches gilt für den, der andere freiwillig an seinem Reichtum Anteil haben lässt. Wohltätigkeit könnte nominell als Sammelbegriff verstanden werden, unter welchen die Akte dieser beiden Tugenden fallen, was dann eben bedeuten würde, dass sie selbst kein spezifischer Akt der Freundschaft ist. Das wohltätige Handeln von Freunden unterscheidet sich der Sache nach nicht vom gerechten und freigebigen Handeln beliebiger tugendhafter Personen.

Wie Thomas von Aquin zeigt, sind dies jedoch nur oberflächliche Überschneidungen, denn Gerechtigkeit wie auch Freigebigkeit unterscheidet sich bei näherer Betrachtung ihrem Wesen nach von der Wohltätigkeit unter Freunden. Eine gerechte Handlung zielt wesentlich auf die Herstellung von Gleichheit zwischen Personen, wobei traditionell zwischen zwei Formen von Gleichheit unterschieden wird. Die Gleichheit kann entweder in einem direkten Sinne verstanden werden, d. h. als Gleichwertigkeit zweier Handlungen, Güter etc., oder in einem vermittelten Sinne als Gleichwertigkeit eines Verhältnisses, z. B. von Personen hinsichtlich ihrer Leistungen. Gemäß dieser Unterscheidung spricht man entweder von kommutativer oder von distributiver Gerechtig-

²⁶ Vgl. *Sum. theol.* II-II, q. 31 a. 1 c und ebenso, in direkter Auseinandersetzung mit Aristoteles, *In Eth.* IX, l. 4 n. 1798.

keit. Die Entlohnung etwa von geleisteten Arbeiten oder der Austausch von Waren gehören zur ersten Form, da es hier primär um die Gleichwertigkeit dessen geht, was jemand gibt und was er dafür erhält. Verteilende Gerechtigkeit bezieht bei der Bestimmung von Gleichwertigkeit dagegen immer eine Art von Würdigkeit oder Bedürftigkeit der betreffenden Personen ein, z. B. bei Ehrungen, die unter den Angehörigen eines Heers gemäß ihres individuellen Verdiensts verliehen werden.²⁷ Jedem Akt der Gerechtigkeit liegt somit wesentlich ein Maßstab zugrunde, der bestimmt, was man anderen Personen schuldig ist (*debitum*). Ein Maßstab dieser Art ist für die Akte der Wohltätigkeit nicht konstitutiv. Freunde tun einander nicht nur deswegen und insoweit Gutes, als sie es einander schuldig sind. Das bedeutet nicht, dass in Freundschaften Fragen der Gerechtigkeit gar keine Rolle spielen, sondern nur dass Wohltätigkeit nicht auf den Bereich des Gerechten beschränkt ist. Die Art und Weise, in der Freunde einander Gutes wünschen und tun, übersteigt die Maßstäbe des fairen Ausgleichs und der gerechten Verteilung. Denn Freunde helfen und unterstützen einander nicht allein dort, wo sie es dem anderen schuldig sind, sondern schlechthin um des jeweils anderen willen. Gerechtigkeit zielt auf das Wohl des anderen in einer ganz bestimmten Hinsicht, Wohltätigkeit hingegen allgemein und ohne jede Einschränkung. „Wie die Freundschaft [...]“, schreibt Thomas, „in der mitgeteilten Wohltat den allgemeinen Begriff des Guten sieht, so sieht die Gerechtigkeit darin den Begriff dessen, was man dem anderen schuldig ist.“²⁸

Je klarer der Unterschied der Wohltätigkeit zur Gerechtigkeit zutage tritt, desto näher scheint sie der Freigebigkeit zu stehen, denn auch für diese ist der Maßstab der Schuldigkeit nicht konstitutiv. Freigebig sein bedeutet gerade, wie bei Aristoteles zu lesen ist, „beim Geben so weit über das Maß hinauszugehen, daß [man] für sich den geringeren Teil zurückbehält. Denn der Freigebig schaut nicht auf das Eigene.“²⁹ Doch auch hier lassen sich wesentliche Unterschiede zur Wohltätigkeit in der Freundschaft aufzeigen. Zum einen bezieht sich die Tugend der Freigebigkeit auf den richtigen Umgang mit materiellen Gütern, so dass Verschwendungssucht und Geiz die ihr entgegengesetzten Laster sind. Wohltätigkeit aber bezieht sich auf weit mehr als nur materielle Güter: Freunden mit Rat zur Seite zu stehen und ihnen zu helfen sind ebenfalls Formen der Wohltätigkeit, bei denen es jedoch kein Übermaß im Sinne der Verschwendung geben kann. Verschwenden lassen sich nur materielle Güter, da man bei ihnen das, was

²⁷ Vgl. *EN* V 4–7.

²⁸ „[S]icut amicitia [...] respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia respicit ibi rationem debiti.“ (*Sum. theol.* II-II, q. 31 a. 1 ad 3)

²⁹ *EN* IV 2, 1120b4 ff.

man gibt, zugleich selbst verliert. Zum anderen ist Freigebigkeit eine Tugend, bei der es primär um das richtige Begehren dieser Güter geht, denn der Freigebige zeichnet nicht dadurch aus, dass er von seinem Reichtum abgibt, sondern vielmehr dass er es, wie Aristoteles sagt, „mit Freude oder doch ohne Schmerz tut“.³⁰ Wohltätigkeit und Freigebigkeit kommen aus diesem Grund nur partiell in der äußeren Handlung des Gebens bzw. Schenkens überein, unterscheiden sich aber wesentlich in Hinblick auf die Motivation und Absicht des Handelnden: Freigebigkeit reguliert allein das Begehren von materiellen Gütern und mindert so das Verlangen, diese für sich zu behalten, während Wohltätigkeit das Wohl des anderen als solches in den Blick nimmt. Der Wohltätige gibt von beschenkt und hilft seinem Freunden, nicht weil er die richtige innere Haltung zu materiellem Besitz hat, sondern weil er den anderen liebt.³¹

Wohltätigkeit lässt sich nicht auf Gerechtigkeit und Freigebigkeit reduzieren und erweist sich so als eine eigenständige Form des Handelns, welche für das Verhältnis von Freunden spezifisch ist. Wohltätige Handlungen werden aus Liebe zum Freund vollzogen, was die Frage aufwirft, wie genau sie aus dieser Liebe hervorgehen, d. h. wie Wohltätigkeit als Verwirklichung der Freundschaftslove zu begreifen ist. Den Ursprung, das Fundament der wohlwollenden Liebe zum Freund verortet Aristoteles in der Selbstliebe, weshalb er den Freund auch als ein „anderes Selbst“ (ἄλλος αὐτός) bezeichnet.³² Nicht selten wird diese Formel im Sinne einer Ähnlichkeitsbeziehung gedeutet, die auf Eigenschaften beruht, welche beide Freunde miteinander teilen.³³ Eine Person ist demzufolge für eine andere genau dann ein anderes Selbst, wenn sich beide in bestimmter Hinsicht ähnlich sind, so dass sie füreinander im gleichen Maße liebenswert sind wie jeweils für sich selbst: „They have the same reasons for loving each other that they have for loving themselves.“³⁴ Das Problem dieser Lesart besteht jedoch darin, dass sie nicht das spezifische Verhältnis von Freunden verständlich zu machen vermag. Ähnlichkeiten in liebenswerten Eigenschaften finden sich nicht allein zwischen Freunden, sondern auch zwischen all jenen Personen, die prinzipiell miteinander befreundet sein können, sich aber vielleicht nicht einmal kennen. Faktische Ähnlichkeit und Liebens-

³⁰ Ebd., 1120a26.

³¹ Vgl. *Sum. theol.* I-II, q. 31 a. 1 ad 2.

³² Vgl. *EN* IX 4.

³³ Interpretationen dieser Art beziehen sich hier entweder auf die menschliche Vernunftbegabung bzw. -tätigkeit überhaupt (vgl. Kahn 1981, S. 34–39) oder, um die Verbindung zur Tugendfreundschaft zu begründen, auf die vollkommene Aktualisierung der Vernunft in den verschiedenen Tugenden (vgl. Irwin 1988, S. 396; Schollmeier 1994, S. 28 f. und Stern-Gillet 1995, S. 39).

³⁴ Irwin 1988, S. 396.

würdigkeit allein etabliert noch keine Freundschaft. Es ist aber gerade der Freund, den Aristoteles als anderes Selbst beschreibt.

Der Terminus ‚anderes Selbst‘ charakterisiert nicht eine abstrakte Ähnlichkeitsbeziehung von Personen, sondern das spezifische Verhältnis von Freunden *als solchen*, ihre Beziehung wohlwollender Liebe.³⁵ Dass der Freund als ein anderes Selbst bezeichnet wird, führt das Verhältnis zu ihm auf das personale Selbstverhältnis, Freundschafts-*liebe* auf Selbst*liebe* zurück. Mit Selbst*liebe* ist dabei – anders als Egoismus und Narzissmus, die Persionen der Selbst*liebe* sind – nichts anderes als das je eigene personale Selbstverhältnis gemeint, welches Voraussetzung dafür ist, dass wir überhaupt etwas lieben, begehren und uns an ihm erfreuen können. Wie schon oben angedeutet, ist jeder Liebesakt nur auf der Grundlage möglich, dass sich der Liebende selbst Gutes wünscht, was in letzter Instanz bedeutet: sich *Glückseligkeit* (εὐδαιμονία), ein gutes Leben, zu wünschen. Jeder Akt begehrender Liebe geht aus dieser basalen Form der Selbst*liebe* hervor. Dies gilt in analoger Weise auch für die wohlwollende Liebe zu anderen Personen. Dass der Freund als ein anderes Selbst bezeichnet werden kann, zeigt dabei an, dass die Freundschafts*liebe* eine Ausweitung oder Übertragung der basalen Selbst*liebe* ist, was nur dadurch möglich ist, dass sich Freunde im gewissen Sinne miteinander *identifizieren*. Als Freund wird der andere zu einem Teil des eigenen Lebens, mithin sein Wohlergehen zu einem Teil des eigenen. Für diese liebende Identifikation liefert uns Thomas eine ontologische Beschreibung, indem er Selbst*liebe* und Freundschafts*liebe* ontologisch auf zwei Arten von Einheit zurückführt:

[D]er Tugendhafte verhält sich so zum Freund wie zu sich selbst, denn der Freund ist gewissermaßen ein anderes Selbst. Wie es also für jeden Tugendhaften erstrebenswert und angenehm ist, dass er selbst ist, so ist es für ihn erstrebenswert und angenehm, dass der Freund ist; wenn auch nicht in gleicher, so doch in ähnlicher Weise. Denn die *natürliche Einheit*, die jemand mit sich selbst hat, ist stärker als die *affektive Einheit*, die er mit dem Freund hat.³⁶

³⁵ Vgl. Pakaluk 1998, S. 172 f. sowie *Sum. theol.* I-II, q. 28 a. 1 c.

³⁶ „virtuosus ita se habet ad amicum sicut ad seipsum, quia amicus quodammodo est alter ipse. Sicut igitur unicuique virtuoso est eligibile et delectabile quod ipse sit, sic est ei eligibile et delectabile quod amicus sit. Et si non aequaliter, tamen propinque. Maior est enim unitas naturalis quae est alicuius ad seipsum, quam unitas affectus quae est ad amicum.“ (*In Eth.* IX, l. 4 n. 1909; meine Übersetzung und Hervorhebungen, F.H.) Vgl. auch *In Sent.* III, d. 28, q. 1 a. 6 c: „affectus amantis primo figitur in ipso amante, et ex eo derivatur ad alios“.

Freunde bilden gemeinsam ein soziales Ganzes und zwar insofern, als ihnen aufgrund ihrer gegenseitigen Liebe eine affektive Einheit zukommt. Die Identifikation mit dem anderen lässt beide gewissermaßen *eins* werden. Thomas grenzt diese affektive Einheit aber von der primären natürlichen Einheit der einzelnen Personen ab, insofern nämlich die liebende Identifikation die numerische Verschiedenheit der Freunde nicht aufhebt. Die Selbstliebe bleibt von der Freundschafts Liebe unterschieden und deren ontologisches Fundament. In diesem Sinne ist echte Freundschafts Liebe, wie oben bereits angeklungen ist, zwar *uneigennützig*, insofern dem anderen *um seiner selbst willen* Gutes gewünscht wird, kann aber niemals *selbstlos* sein, denn unsere Freunde lieben wir immer auch als etwas, das unser eigenes Leben bereichert und vollkommener macht. Eine primär eigennützige Bezugnahme auf seine Freunde macht dagegen jede Freundschaft mangelhaft, so dass sie auch weniger zum eigenen guten Leben beitragen kann. Es ist kein Zufall, wie Josef Pieper bemerkt, dass es gerade der uneigennützig Einsatz für unsere Freunde ist, der uns am glücklichsten macht.³⁷

Die affektive Einheit der Freundschaft, die liebende Identifikation mit dem anderen, ist die Grundlage für Akte der Wohltätigkeit. Da jeder Mensch, so Aristoteles, in all seinen Handlungen letztlich nach einem guten Leben strebt, erhält dieses letzte Ziel durch die Freundschaft eine soziale Dimension, insofern nämlich das Wohl der Freunde für das Gelingen des eigenen Lebens konstitutiv wird. Aristoteles wehrt sich deshalb gegen ein rein individualistisches Verständnis von Glückseligkeit, in welchem die Idee der Selbstgenügsamkeit ($\alpha\upsilon\tau\alpha\rho\kappa\acute{\iota}\alpha$) verkürzt aufgefasst wird: Selbstgenügsam ist nicht der Glückselige als Individuum, sondern sein Leben, das neben ihm auch die mit einschließt, mit denen er zusammenlebt und in Liebe verbunden ist.³⁸ In den Akten der Wohltätigkeit, in denen sich die Freundschafts Liebe verwirklicht, wird das Wohl des Freundes und so indirekt auch die eigene Glückseligkeit befördert. Mit der Rückführung und Verankerung der Freundschafts Liebe in der Selbstliebe lässt sich mithin Wohltätigkeit als spezifische Form des Handelns in die allgemeine Grundstruktur menschlichen Handelns einbetten. Zugleich erlaubt uns die so erläuterte Wohltätigkeit auch zu sehen, inwiefern Freundschafts Liebe nach Aristoteles Züge einer Tugend trägt. Denn Tugenden sind allgemein solche Habitus, durch welche das Handeln in vernunftgemäßer Weise auf ein Gut ausgerichtet wird, so dass darin insgesamt das gute Lebens verwirklicht wird. Dies trifft auf die Wohltätigkeit als Akt der Freundschafts Liebe insofern zu, als durch wohltätiges Handeln das Wohl anderer befördert wird, welches

³⁷ Vgl. Pieper 2006, S. 380 f.

³⁸ Vgl. EN I 5.

integraler Bestandteil des eigenen guten Lebens ist. Freundschaft trägt damit dem Umstand Rechnung, dass Glückseligkeit kein rein individueller Begriff ist, sondern gerade das Wohlergehen nahestehender Personen mit einschließt.

4 Eintracht und die reale Einheit der Freundschaft

Das Zusammenleben von Freunden erschöpft sich nicht in den Akten der Wohltätigkeit, sondern besteht ebenso wesentlich im gemeinsamen Handeln. In welchen Bereichen des Lebens Freunde kooperieren und miteinander handeln, lässt sich nicht allgemein angeben, da es von den Interessen der jeweiligen Personen abhängt. „[W]as immer dem Einzelnen das Sein ist und um wessentwillen sie das Leben erstreben, darin wollen sie mit den Freunden zusammenleben“,³⁹ schreibt Aristoteles. Voraussetzung jeder Liebe ist neben der prinzipiellen Liebenswürdigkeit ihres Objekts auch ein gewisser Grad an Ähnlichkeit. Das muss aus Sicht der bereits oben diskutierten Auffassung, die menschliche Liebe in Bedürftigkeit verankert, falsch erscheinen. So verstanden scheint Liebe gerade auf das zu zielen, was dem Liebenden selbst *fehlt*; nicht Ähnlichkeit, sondern Verschiedenheit und Komplementarität scheint hier Voraussetzung des Liebens zu sein. Ohne Bezug auf Ähnlichkeit ist jedoch auch die begehrende Liebe nicht verständlich zu machen, denn Bedürftigkeit ist mehr als das bloße Fehlen von etwas. An einer Person mögen viele Dinge faktisch nicht vorhanden sein, z. B. Krankheit oder die Fähigkeit zu fliegen, ohne dass diese deshalb geliebt würden. Bedürftigkeit enthält vielmehr eine Neigung oder Ausrichtung (*inclinatio*), durch welche das, was begehrt wird, bereits antizipiert und so *auf potentielle Weise* im Begehrenden vorhanden ist. In diesem Sinne besteht auch hier eine Art von Ähnlichkeit zwischen Liebendem und Geliebtem.⁴⁰

Die Form von Ähnlichkeit, die spezifische Voraussetzung der wohlwollenden Liebe ist, bezieht sich jedoch auf *aktual* geteilte Eigenschaften. „Dadurch nämlich,“ schreibt Thomas, „dass zwei einander ähnlich sind und quasi eine Form haben, sind sie gewissermaßen eins in dieser Form [...]. Und daher geht der Affekt des einen auf den anderen, so als wäre dieser mit ihm eins, und er wünscht ihm Gutes wie sich selbst.“⁴¹ Für Freundschaft relevante Hinsichten der Ähnlichkeit sind seelische Eigenschaften, insbesondere gemeinsame Interessen und Überzeugungen. Entsprechend umfasst das

³⁹ ebd. IX 12, 1172a1 ff.

⁴⁰ Vgl. *Sum. theol.* I-II, q. 27 a. 3 c.

⁴¹ „Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa [...]. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi: et vult eo bonum sicut et sibi.“ (ebd.; meine Übersetzung, F.H.)

Zusammenleben von Freunden auch gemeinsame Handlungen, in denen diese Haltungen und Interessen verwirklicht bzw. ausgeübt werden. Das gemeinsame Handeln und Kooperieren von Freunden erlaubt es dabei einen weiteren Akt der Freundschaft auszuweisen, welcher auch als *Effekt* der Freundschaftsliebe beschrieben werden kann, nämlich *Eintracht* (*concordia*). Damit ist weniger eine bestimmte Handlungsform gemeint als vielmehr ein allgemeiner Modus, in dem Freunde miteinander handeln und kooperieren.

Der Begriff der Eintracht stammt primär aus dem Bereich der Politischen Philosophie und wird auch von Aristoteles am Beispiel der Polis eingeführt und erläutert. Eintracht bedeutet nicht, so heißt es, einfach derselben Meinung zu sein (ὁμοδοξία), was auch rein zufällig zwischen fremden Personen vorkommen kann. Auch richte sich Eintracht nicht auf alles Mögliche, worin Personen übereinstimmen können, wie z. B. die Deutung von Kunstwerken oder wissenschaftliche Erkenntnisse.⁴² Vielmehr nennen wir eine Bürgerschaft einträchtig, insofern sie in *praktischen Fragen* übereinstimmt, genauer in solchen, die für das Zusammenleben und das Wohlergehen des Staates von Bedeutung sind. „Man ist also einträchtig im Handeln, und zwar in Dingen, die bedeutend sind und beiden oder allen zukommen können.“⁴³ Von hier aus lässt sich allerdings fragen, ob und wie die Übertragung des Begriffs der Eintracht aus dem politischen Bereich auf Freundschaft im Allgemeinen begründet werden kann, besteht doch zwischen den Bürgern eines Staats keine unmittelbare Freundschaft. Um Eintracht im Fall des Staates zu verstehen, ist es jedoch notwendig die Beziehung zwischen Bürgern und Regierung mit in den Blick zu nehmen. Denn gerade weil zwischen einer so großen Zahl an Menschen unmittelbare Freundschaft nicht möglich ist, bedarf es einer Form von Regierung, welche die Sorge für das gemeinsame Interesse der Bürger übernimmt.⁴⁴ Zwischen Bürgerschaft und Regierung kann es aber eine Art Freundschaft geben, nämlich genau dann, wenn die Regierenden nicht den eigenen Vorteil verfolgen, sondern sich klug für das Wohl des ganzen Staates einsetzen, und die Bürger z. B. die Gesetze einhalten – dies macht jede Seite für die jeweils andere liebenswert.⁴⁵ Die Eintracht zwischen Bürgern ist dann selbst ein Effekt eben dieser Freundschaft, denn nur wenn die Bürger ihre Regierung lieben und ihr vertrauen, werden sie auch in Bezug auf die für das Zusammenleben relevanten Dinge einträchtig handeln. Es ist deshalb kein Zufall,

⁴² Vgl. *EN* IX 6, 1167a22–28.

⁴³ Ebd., a28–30.

⁴⁴ Vgl. *De regno*, Buch I, Kap. 1.

⁴⁵ Vgl. *EN* VIII 13.

dass Uneinigkeit über die Legitimität der Regierung eine Hauptursache von Zwietracht und Bürgerkrieg im Staat ist.

Auch wenn Aristoteles Eintracht somit als eine „politische Freundschaft“ bezeichnet, ist sie, wie Thomas klarstellt, allgemein ein Effekt der Freundschaftsliebe. Denn Freundschaft zeigt sich gerade darin, dass Personen zusammenleben, gemeinsam handeln und miteinander Freude und Schmerz teilen – alles Phänomene, in denen sich Eintracht manifestiert. Das gilt in erster Linie für das gemeinsame Entscheiden und Handeln, was letztlich auch den Kern dessen ausmacht, was mit den Ausdruck ‚Zusammenleben‘ (συνζῆν) bezeichnet wird; das Teilen von Freude und Schmerz ist eine Folge davon, dass gemeinsame Handlungsziele erreicht oder verfehlt werden. Auch in Hinblick auf die Eintracht spricht Thomas von einer Form sozialer Einheit. Diese ist aber eine andere als die *affektive Einheit*, welche oben als Grundlage der Wohltätigkeit ausgewiesen wurde und die, so Thomas, „wesentlich die Liebe selbst“ ist (*essentialiter ipse amor*). Neben der affektiven Einheit der wechselseitigen Freundschaftsliebe gibt es noch eine zweite Einheit, die ontologisch als ein „Effekt der Liebe“ (*effectus amoris*) beschrieben werden müsse. „Und dies ist die *reale Einheit*, welche der Liebende in Bezug auf das Geliebte sucht [...]; nämlich indem sie zusammen sind, miteinander sprechen und sich in weiteren derartigen Hinsichten verbinden.“⁴⁶ Eintracht ist, ontologisch betrachtet, diese reale Einheit von Freunden – ihr Zusammenleben, das sich vor allem im gemeinsamen Handeln und Denken vollzieht.

Wie bei der Wohltätigkeit, so ist auch für die Eintracht zu fragen, wie sie aus der Freundschaft bzw. Freundschaftsliebe hervorgeht. Hierzu ist es nötig, einen Aspekt der Freundschaft in den Blick zu nehmen, der bislang noch nicht thematisiert wurde: Freunde sind als solche nicht nur aufeinander bezogen (in Akten der Wohltätigkeit), sondern zugleich auch auf ein gemeinsames Gutes (*bonum commune*), welches sie miteinander erstreben. Das wird schon an Aristoteles' Einteilung der Freundschaft deutlich, wo allgemein zwischen Nutz-, Lust- und Tugendfreundschaften unterschieden wird, und zwar gemäß der Art des in ihnen erstrebten Guten. Die Ausrichtung auf ein gemeinsames Gutes lässt dabei die Möglichkeit offen, dass dieses, wie im Fall der Tugendfreundschaft, auch im Zusammensein der Freunde selbst bestehen kann. Es kann aber auch z. B. beruflicher Nutzen oder gemeinsamer Kunstgenuss das primär Verbindende sein, im Lichte dessen dann erst die Beziehung zum Freund ihren Wert gewinnt. Das bedeu-

⁴⁶ „Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata [...]; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.“ (*Sum. theol.* I-II, q. 28 a. 1 ad 2; meine Übersetzung und Hervorhebung, F.H.)

tet jedoch umgekehrt nicht, dass in Tugendfreundschaften die partikularen Interessen und Ziele der Freunde keine Rolle spielen. Im Gegenteil, auch hier bestimmen diese die konkrete Gestalt des Zusammenlebens, nur sind es nicht diese partikularen Ziele und Interesse, welche die Freundschaft erstrebenswert machen. In jeder Freundschaft gibt es mithin ein gemeinsames Gut, ein von den Freunden geteiltes Ziel, in Hinblick auf das sie miteinander kooperieren und handeln.

Dieses gemeinsame Gut einer Freundschaft steht nicht im Gegensatz zum *individuellen Gut* der einzelnen Personen, sondern ist vielmehr etwas, das von den betreffenden Personen geteilt wird. Sei es der gemeinsame Kunstgenuss, die philosophische Diskussion, die Wanderung, oder auch das bloße Zusammensein – all diese Dinge sind ein gemeinsames Gut, an dem jeder der Freunde Anteil hat. Den eigentlichen Gegensatz zum *bonum commune* bildet das sogenannte *bonum privatum*, das bloß private Gut, welches in der Übervorteilung des anderen besteht.⁴⁷ Da im kooperativen bzw. gemeinsamen Handeln alle Akteure zum Erreichen des Handlungsziels beitragen, indem sie z. B. arbeitsteilig Aufgaben übernehmen, eröffnet diese kooperative Struktur die Möglichkeit, dass der eine von der Tätigkeit des anderen profitiert, selbst aber nicht seinen Beitrag zum Erreichen des gemeinsamen Ziels leistet – dies bedeutet, den privaten Vorteil über das gemeinsame Gut zu stellen. Das lässt sich bereits am Beispiel alltäglicher sprachlicher Kommunikation sehen, in der es um den kooperativen Austausch von Informationen mit dem gemeinsamen Ziel der Erkenntnis geht. Damit dieses Ziel erreicht werden kann, müssen sich alle Beteiligten *wahrhaftig* verhalten, d. h. sich in ihrem Handeln der Wahrheit verpflichten und nicht des privaten Vorteils wegen falsche Informationen weitergeben oder strategisch die Unterhaltung blockieren. Es versteht sich, dass durch eine solche Übervorteilung des Kooperationspartners der gemeinsame Charakter der Handlung beeinträchtigt und im schlimmsten Fall ganz aufgehoben wird.

Die Eintracht als Effekt der Freundschaftsliebe zeigt sich nun darin, dass Freunde das ihnen gemeinsame Gute verfolgen und keiner dieses zugunsten seines privaten Vorteils aufopfert. Kooperation und gemeinsames Handeln sind deshalb in Freundschaften stabil und dauerhaft. Aristoteles verknüpft den Begriff der Eintracht dabei mit Tugendhaftigkeit überhaupt: Tugendhafte Menschen, so schreibt er „sind mit sich selbst einträchtig und miteinander, da sie sich sozusagen immer gleich bleiben. Ihre Entschlüsse bleiben bestehen [...], und sie wollen das Gerechte und Zuträgliche, und

⁴⁷ Froelich 2008, S. 21.

danach streben sie auch gemeinsam.“⁴⁸ In der Tat sind Tugenden wie Gerechtigkeit oder Mäßigkeit Bedingungen der Möglichkeit von Eintracht, da sie mögliche Motive zur Übervorteilung anderer Personen ausschalten. Aus diesem Grund kann es vollkommene Eintracht nur in Freundschaften geben, in denen die Personen hinreichend tugendhaft sind. Aber Tugendhaftigkeit für sich genommen ist noch nicht hinreichend, um Eintracht zu erklären, denn dafür bedarf es eben noch der Ausrichtung auf ein gemeinsames Ziel, die erst in der Freundschaft gegeben ist.⁴⁹ Denn die in der Freundschaftsliebe vollzogene Identifizierung mit dem anderen, durch welche dieser ein „anderes Selbst“ wird, wie Aristoteles schreibt, bedeutet wesentlich auch eine Identifizierung mit dessen Strebenszielen. Das schließt freilich nicht aus, dass Freunde einander in ihren Zielsetzungen auch kritisieren können, aber das tun sie gerade mit Blick auf und im Rahmen des von ihnen geteilten gemeinsamen Guten, welches ihrem Handeln miteinander Orientierung gibt. Die affektive Einheit der Freundschaftsliebe führt so zugleich zu einer stabilen Ausrichtung auf das ihnen gemeinsame Gute und somit zur realen Einheit im einträchtigen Handeln. Das gilt besonders für die Tugendfreundschaft als vollkommener Freundschaft, in welcher das Zusammenleben mit dem Freund integraler Bestandteil des gemeinsamen Guten ist. Was immer solche Freunde miteinander tun, sei es Sport treiben, philosophieren, jagen etc., ist Ausdruck ihrer freundschaftlichen Bindung, ihrer affektiven Einheit, und deshalb stets auch einträchtig.

Auch mit Blick auf Eintracht als zweiten Akt der Freundschaft liegt es nahe, Freundschaft mit einer Tugend zu vergleichen. Einträchtiges Handeln zeichnet sich zwar nicht durch die Orientierung auf ein spezifisches Ziel aus, aber für die wenigsten Güter im menschlichen Leben gilt, dass sie durch rein individuelles Handeln verwirklicht werden können. Selbst die Aneignung der Tugenden durch Erziehung und Belehrung setzt notwendig Kooperation mit anderen voraus. Wirklich stabile Kooperationsformen sind deshalb für das Erreichen eines guten Lebens notwendig, und diese kann es nur dort geben, wo die beteiligten Akteure einträchtig ein gemeinsames Ziel verfolgen. Freundschaft leistet mithin auch in dieser Hinsicht einen originären Beitrag zum guten Leben. Kontraktualistische und spieltheoretische Erklärungsansätze behaupten zwar, dass die Kooperation mit anderen schon aus rein zweckrationalen Erwägungen heraus vorzuziehen sei, da sie auf lange Sicht und für jedes Individuum die profitablere Strategie darstelle. Solche Argumentationen blenden aber aus, dass Menschen stets unter konkreten

⁴⁸ EN IX 6, 1167b5–9.

⁴⁹ Thomas weist darauf hin, dass dieses Ziel im numerischen, nicht bloß generischen Sinne eines sein muss. Denn die Tatsache, dass zwei Personen allgemein das Zuträgliche und Gerechte erstreben, bedeutet noch nicht, dass sie auch miteinander handeln werden (vgl. *In Eth.* IX, l. 6 n. 1835).

Bedingungen zu kooperieren haben. So kann es unter rein zweckrationalen Gesichtspunkten in einer Situation durchaus rational sein, seine Kooperationspartner zu überverteilen, nämlich dann, wenn der private Gewinn sehr groß und die Gefahr, dass der Betrug bemerkt wird, sehr gering ist. Dauerhafte und stabile Kooperationsbeziehungen sind deshalb auf der Grundlage spieltheoretischer oder kontraktualistischer Prämissen nicht erklärbar. Das Konzept der Eintracht als Effekt wechselseitiger Freundschaftsliebe ist diesen Ansätzen somit klar überlegen.

5 Schluss: Freundschaft und Caritas

Die Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Freundschaftsbegriff nahm ihren Ausgang von der Einsicht, dass ein richtiges Verständnis menschlicher Liebe auch für den Begriff der Caritas als theologischer Tugend relevant sein kann. Die Freundschaftsliebe mag selbst keine Tugend im eigentlichen Sinne sein, da sie sowohl hinsichtlich ihrer Ausbildung als auch ihrer Verwirklichung stets auf einen konkreten sozialen Kontext begrenzt ist. Dennoch trägt sie gewissermaßen Züge einer Tugend, insofern sie als rationaler Habitus das menschliche Handeln im Lichte seines letzten Ziels, dem guten Leben, vervollkommnet.⁵⁰ Im wohltätigen Handeln befördern wir das Wohl unserer Freunde, welches zugleich Teil unseres eigenen guten Lebens ist; einträchtiges Handeln, wie es sich unter Freunden findet, erlaubt es, wichtige Güter gemeinsam und damit erst nachhaltig zu verwirklichen. Die Freundschaftsliebe trägt so insgesamt dem Umstand Rechnung, dass das gute menschliche Leben wesentlich auch ein soziales ist.

Es ist kein Zufall, wenn Thomas genau auf dieses Verständnis der Freundschaft zurückgreift, um den Begriff der Caritas zu erläutern, die es gerade als Tugend zu verstehen gilt. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass das primäre Objekt der Caritas als Form der Liebe Gott selbst ist, in dem allein wir das vollkommene Leben, das „Leben in Fülle“,⁵¹ erreichen können. Dies macht die Caritas zu einer Tugend im eigentlichen Sinne, da sie all unser Handeln auf dieses Ziel hin orientiert. Dennoch finden wir auch in ihr jene Elemente wieder, die schon für die rein menschliche Freundschaftsliebe zentral sind: Die Caritas als Freundschaft zwischen Mensch und Gott besteht ebenfalls in einer Einheit der Liebe, die allerdings aufgrund ihres spezifischen Charakters weniger affektiv bzw. sinnlich ist, sondern mehr im Willen als dem rationalen Strebevermögen des Menschen verortet ist. Dieser Einheit entspringen auch

⁵⁰ Deswegen schreibt Thomas: „amicitia autem est quaedam virtus, in quantum scilicet est habitus electivus“ (ebd. VIII, l. 1 n. 1538).

⁵¹ Joh 10:10.

Akte der Wohltätigkeit, die, wie Thomas hinzufügt, auf Seiten des Menschen allein die Form der Verehrung und Anbetung annehmen, da Gott in seiner Vollkommenheit nicht der Hilfe anderer bedarf.⁵² Ebenso stiftet die Caritas Eintracht, also eine reale Einheit im Handeln der Menschen miteinander, denn die Freundschaftsliebe zu Gott lässt die Menschen in der Nächstenliebe seine Gebote und Gesetze halten. Es wird mithin deutlich, dass ein Verständnis der Liebe als Tugend, wie im Fall der Caritas, durchaus von der allgemeinen Auseinandersetzung mit Liebe und Freundschaft profitiert, ja, erst auf dieser Grundlage möglich wird.

Literatur

- Aristoteles (2007), *Nikomachische Ethik*, übers. von Olof Gigon, Berlin: Artemis & Winkler.
- Aurelius Augustinus (2008), *De trinitate*, übers. von Johann Kreuzer, Hamburg: Meiner.
- Frankfurt, Harry G. (2004), *The Reasons of Love*, Princeton: Princeton University Press.
- Froelich, Gregory (2008), „On the Common Goods“, in: *The Aquinas Review* 15, S. 1–28.
- Irwin, Terence (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon.
- Kahn, Charles H. (1981), „Aristotle and Altruism“, in: *Mind* 90, S. 20–40.
- Krebs, Angelika (2014), „Between I and Thou: On the Dialogical Nature of Love“, in: *Love and Its Objects: What Can We Care For?*, hrsg. von Christian Maurer, Tony Milligan und Kamila Pacovská, New York: Palgrave MacMillan, S. 7–24.
- Nygren, Anders (1930/37), *Eros und Agape: Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh: Bertelsmann.
- Pakaluk, Michael (1998), *Aristotle: Nicomachean Ethics Book VIII and IX*, Oxford: Oxford University Press.
- Petrus Lombardus (1971), *Sententiae in IV libris distinctae*, Rom: Grottaferrata.
- Philippe, Marie-Dominique (2010), „Die Philia-Liebe bei Aristoteles“, in: *Entdeckung der Freundschaft: Von Philia bis Facebook*, hrsg. von Gudrun Kugler und Denis Borel, Freiburg: Herder, S. 46–53.
- Pieper, Josef (2006), „Über die Liebe“, in: *Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg: Meiner, S. 296–414.
- Platon (1922), *Lysis*, übers. von Otto Apelt, Leipzig: Meiner.
- Schollmeier, Paul (1994), *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship*, Albany: State University of New York Press.

⁵² Vgl. *Sum. theol.* II-II, q. 31 a. 1 ad 1.

- Searle, John R. (1983), *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spaemann, Robert (1989), *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stern-Gillet, Suzanne (1995), *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany: State University of New York Press.
- Thomas von Aquin (1956), *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Paris: P. Lethielleux.
- (1961), *Summa Theologiae*, Madrid: Biblioteca de Autores Christianos.
 - (1964), *Commentary on the Nicomachean Ethics*, übers. von C. I. Litzinger O. P., Chicago: Henry Regnery Company.
 - (1981), *Über die Herrschaft der Fürsten [De regno]*, übers. von Friedrich Schreyvogel, Stuttgart: Reclam.