

Winfried Rohr *Hrsg.*

Liebe – eine Tugend?

Das Dilemma der modernen Ethik
und der verdrängte Status der Liebe



Springer VS

Liebe – eine Tugend?

Winfried Rohr
(Hrsg.)

Liebe – eine Tugend?

Das Dilemma der modernen Ethik
und der verdrängte Status der Liebe

Herausgeber
Winfried Rohr
Eichstätt, Deutschland

ISBN 978-3-658-17873-4 ISBN 978-3-658-17874-1 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-658-17874-1

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2018

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Lektorat: Frank Schindler

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature

Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhalt

Vorwort	IX
Einleitung	1
<i>Winfried Rohr</i>	
I Einführung in die Fragestellung	
Der Begriff der Liebe, die Bestimmung der Tugend und die Kategorie des Habitus. Die Neubestimmung der Tugendlehre bei Thomas von Aquin ..	15
<i>Rolf Schönberger</i>	
<i>Caritas</i> als Vollendung der Liebe. Zur Bedeutung von Tugend und Liebe nach Josef Pieper	51
<i>Berthold Wald</i>	
Liebe und ‚Haben der Natur‘. R. Spaemanns Reaktion auf die Grundlegungen neuzeitlicher Ethik	77
<i>Winfried Rohr</i>	
Ein Mangel an Liebe? Die Konzepte der Fürsorge und des Naheseins in der modernen Tugendethik	103
<i>Kathi Beier</i>	

II Liebe als Fundament einer Tugendethik

- Liebe als Affekt und Tugend. Reflexionen über eine komplexe Denkfigur bei Thomas von Aquin 129
Henning Tegtmeier
- Liebe als Prinzip sozialer Einheit. Bedingungen für ihren Status als Tugend bei Aristoteles und Thomas von Aquin 147
Falk Hamann
- Moralität im Licht der *caritas*. Über die Liebe als Höchstform des Wohlwollens 169
Stephan Herzberg
- Das Verhältnis von Lieben und Erkennen bei Thomas von Aquin 185
Peter Heuer
- Zur Frage „Kann man Gott über alles lieben?“ bei Johannes Duns Scotus 209
Thomas Möllenbeck

III Liebe als Tugend in der Moderne – Grenze, Vorstoß und Bedingung

- Liebe und praktische Philosophie bei Harry Frankfurt 237
Johannes Hattler
- Liebe als „affektivste Wertantwort“. Dietrich von Hildebrands (1889-1977) wertphilosophisches Verständnis der Liebe und seine tugendethischen Implikationen 265
Markus Enders
- Liebe als Haltung. Eine reizvolle Herausforderung für die zeitgenössische Tugendethik? 293
Dagmar Borchers
- Die Liebe als Tugend oder Gabe? Auf der Suche nach ihrer Spezifität 311
Martin Hähnel

Demut und Großsinntheit. Apologie zweier schwieriger Tugenden	335
<i>Christoph Halbig</i>	
Abkürzungsverzeichnis	357
Autorinnen und Autoren	361

Vorwort

Der vorliegende Band geht auf die öffentliche fachphilosophische Tagung „Liebe – eine Tugend? Zur Bedeutung des Rückgriffs auf den Caritas-Begriff von Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert – J. Pieper, R. Spaemann, Moderne Tugendethik“ zurück, die am Lehrstuhl für Philosophie der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt vom 14.11. bis 15.11.2014 stattfand. Die Tagung wurde so konzipiert, dass sich an die vier Impulsreferate, die in die jeweilige Fragestellung einführten, jeweils eine Diskussion anschloss, die das Ziel hatte, die Frage nach dem Status der Liebe für die moderne Ethik soweit aufzuschließen, dass die eingeladenen Diskutanten von den gemeinsamen Ergebnissen aus, sich einem eigenen Thema widmen konnten. Die Impulsreferate liegen in Teil I in überarbeiteter Fassung vor. Das rege Interesse an der vorliegenden Problematik, das sich in den Diskussionen schon gezeigt hat, schlägt sich in der thematischen Breite und der gedanklichen Tiefe der Beiträge in den Teilen II und III nieder. Allen Autoren, die sich dieses Forschungsanliegens angenommen haben und sich inspirieren ließen, gilt mein herzlicher Dank.

Die Tagung wurde vollständig von der *Hans Albert und Denise Schwarz-Liebermann von Wahlendorf'sche Stiftung zur Förderung des Studiums der Erkenntnisformen* getragen. Für die großzügige Unterstützung danke ich an dieser Stelle sehr herzlich. Mein Dank gilt ebenfalls dem Verlag Springer VS und seinem Cheflektor Frank Schindler für die Aufnahme des Bandes in das Verlagsprogramm, die entgegenkommende Drucklegung und die hilfreiche Zusammenarbeit.

Eichstätt im Februar 2017
Winfried Rohr

Einleitung

Winfried Rohr

Schlüsselbegriffe

Liebe, Tugend, caritas, Tugendethik, Konsequentialismus, Deontologismus, missing link, Normative Ethik, Handelnder, Handlung, Zirkel, Gründe, Motive Halbig, Spaemann, Fénelon, Bossuet, Anscombe, Stocker, Thomas von Aquin

1 Die ethischen Schizophrenien

In den modernen Ethik-Diskurs hinein die Frage zu stellen, ob die Liebe eine Tugend ist oder nicht, wirkt auf den ersten Blick sicherlich ein wenig befremdlich. Ist es nicht so, dass der Begriff der Liebe zwar im alltäglichen Gebrauch durchaus hoch im Kurs stehen kann, aber als ein Begriff, der wissenschaftlich und systematisch Entscheidendes zu bieten hätte, spätestens seit dem teilweisen (!) Verdikt Kants nach wie vor als obsolet gilt? Wie eine gelinde Mahnung wird er in jüngerer Zeit mehrfach in Erinnerung gerufen¹, so dass seine Wichtigkeit irgendwie vor Augen tritt, aber all diese Bemühungen haben ihre innere Grenze vor dem Richterstuhl der etablierten Ethiken, die mit ihren Methoden ihm nichts Wesentliches abgewinnen, geschweige denn einen systematischen Status zuerkennen können. Eine mögliche Verbindung der Liebe zur Tugend verbessert diese Situation nicht unbedingt. Der Begriff der Tugend geht in einem ersten Zugriff auf seinen Gehalt von der Haltung des Handelnden aus und hat von diesem Ansatz aus keineswegs Karriere in der Moderne machen können, obgleich es eine moderne Tugendethik gibt, die seit der

1 Vgl. z. B. das jüngste Buch: W. Schüßler, M. Röbel (Hg.). 2016. LIEBE – mehr als ein Gefühl.

zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts bemerkenswerte Spuren im ethischen Diskurs hinterlassen hat. Zwei wenig anerkannte und daher ethisch schwach geladene Begriffe werden hier also thematisiert.

Sich dennoch mit beiden Begriffen wissenschaftlich begründet befassen zu wollen, ergibt nur einen Sinn, wenn ein prinzipieller Zusammenhang zwischen dem hochgradig und dem wenig Anerkannten ersichtlich wird, sonst verliert das Anliegen an Tragfähigkeit und verliert sich in schöngeistigen Betrachtungen. Der Frage, ob eine solche Beziehung besteht, muss darum als erstes nachgegangen werden. Am Prinzipiellen zeigen sich Größe und Grenze am deutlichsten und wenn Liebe und Tugend darin eine Bedeutung haben sollten, wird es sich zeigen.

Jede Ausarbeitung einer Ethik, gleichgültig welcher Art, hat den Anspruch, dem menschlichen Handeln möglichst umfassend gerecht zu werden. In der Bestimmung des richtigen Handelns kulminieren alle handlungstheoretischen, erkenntnistheoretischen und ontologischen Voraussetzungen, die zum Verständnis des Maßstabs für das Handeln grundgelegt sind. Die beiden systematisch entgegengesetzten Hauptrichtungen der Ethik Deontologismus und Konsequentialismus stellen in vielen Varianten konkurrierende Systematiken zur Verfügung, die hinsichtlich anderer Ethikansätze als konkurrenzlos gelten. Der die Debatte prägende ethische Diskurs bewegt sich in diesem neuzeitlich gesetzten Rahmen. Die beiden Gegensätze heißen: Gesinnung des handelnden Subjekts *versus* die verantwortbaren Folgen, die das Handlungsobjekt bestimmen; komplementär dazu: Verallgemeinerbarkeit des meiner Maxime zugrundeliegenden Gesetzes *versus* der bestmögliche Nutzen der Handlung für den Gesamtzustand der Welt. Beide Ethikrichtungen treffen sich im Primat der Normativität, aus der allein Richtigkeit des Handelns ableitbar ist.

Dieses Gegeneinander opaker Ethiken, die auch Formen des Zueinander entwickelt haben, wie den moderaten Deontologismus, hat indirekt eine ethische Emanzipationsbewegung herausgefordert, die neben dem unbeirrten Gebrauch beider Systeme, ihr Eigenrecht für einen zwar traditionsbeladenen, aber nach modernen Maßstäben neu entworfenen Begriff geltend machen will: eine Ethik, die vom Begriff der *Tugend* ausgeht. Es ist sicherlich kein leichtes Unterfangen von diesem psychologisch und handlungstheoretisch äußerst komplexen Begriff aus, einen eigenständigen Ethikansatz zu entwickeln, der letztendlich sogar mehr leisten soll als die beiden etablierten Ethiken, da es ja nicht nur um eine Alternative zu ihnen gehen sollte, sondern auch um eine Reaktion auf deren Schwächen bzw. Mängel.

Das Unternehmen der modernen Tugendethik ist sehr ambitioniert, wenn es sein Selbstbewusstsein darauf stützt, das *missing link* der modernen Ethik und damit die Ursache für die Desiderata des Deontologismus und des Konsequentialismus zu thematisieren: den Handelnden selbst. Nimmt eine Ethik von ihm her seinen Anfang, sind seine charakterlichen Eigenschaften, seine Motive samt einer Vielzahl

psychologischer Faktoren, die zur Charakterbildung beitragen, damit angesprochen. Jede Bestimmung einer Handlung rekurriert primär auf den Handelnden. E. Anscombe, die am Anfang dieser ethischen Denkrichtung steht, geht in ihrem Aufsatz ›Modern Moral Philosophy‹ sogar so weit, dass Begriffe wie ‚sollen‘ und ‚müssen‘ mit der, wie sich noch herausstellen wird, interessanten Begründung herauszunehmen sind, dass sie eine personale Beziehung zu einem personalen Gesetzgeber implizieren, der aber gerade in der modernen Ethik nicht mehr gegeben ist.² Sie hat damit einen wunden Punkt der etablierten Ethiken berührt, aber auch ihrem eigenen Ansatz die schwere Bürde auferlegt, primär vom Handelnden selbst aus, die Richtigkeit einer Handlung bestimmen zu können.

In der Folgegeneration der Modernen Tugendethik hat M. Stocker in seinem viel beachteten Aufsatz ›Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien‹ die normative Ethik einer vernichtenden Kritik unterzogen.³ Wie der Titel schon sagt, kommt Stocker zu einer Diagnose der normativen Ethik, die sie des Krankseins überführt, sofern sie nicht nur im eigenen System sich denkerisch aufhält, sondern richtiges Handeln bestimmen will. Da sie aber den Handelnden ausblendet, für den das richtige Handeln erschlossen wird, kann sie keinen Standort im eigenen System einnehmen, der diese von Stocker aufgewiesene Selbsterkenntnis ermöglichen würde. Genau genommen gilt die Diagnose ‚Schizophrenie‘ nicht dem theoretischen Deontologen oder Konsequentialisten – diese agieren in ihrem System –, sondern dem deontologisch oder konsequentialistisch Handelnden, der sich als einzelner Mensch in der theoretischen Ableitung für sein Tun nicht wiederfindet. Stockers Aussage zielt also auf eine *faktische* Zumutung für den Handelnden aufgrund mangelnder theoretischer Durchdringung aller ethischen Faktoren des Handelns. Die Spaltung durchleidet der Handelnde somit selbst, die „Schizophrenie zwischen Gründen und Motiven.“⁴ Das Getrenntsein von beidem bewirkt im Menschen eine negativ erlebte, aber unthematische Beziehung zwischen ihnen. Stocker analysiert den entscheidenden Punkt dieser Spaltung: „In seine Motive die Werte gängiger ethischer Theorien einfließen zu lassen, bedeutet, Menschen auf Grund rein äußerer Faktoren zu behandeln, und andere ebenso wie uns selbst von Liebe, Freundschaft [...] auszuschließen.“⁵ Es ist schwer, noch schärfer als mit der Diagnose der Schizophrenie die normative Ethik treffen zu können.

2 Vgl. Anscombe. 1958, S. 174–176.

3 Vgl. Stocker 1976/1998.

4 Stocker 1976/1998, S. 22. Borchers 2001, S. 121 analysiert Stockers These pointiert: „Ethische Theorien stellen uns dieser These nach vor die Alternative, *ihre Gründe zu Motiven zu machen [...] oder Gründe und Motive zu trennen [...].*“

5 Stocker 1976/1998, S. 31.

Das *missing link* der modernen Ethik, das die moderne Tugendethik ins Feld führt, eröffnet eine neue Dimension, die im Handelnden den Dialog mit seinem eigenen Menschsein und beim Ethiker mit der Anthropologie, wie sie Stocker einfordert⁶, in Gang bringt. Dies führt dazu, einen Tugendbegriff auszuarbeiten, der sich zwar an Aristoteles (A. MacIntyre) oder Thomas von Aquin (P. Foot) anlehnt, aber im Bemühen dieser modernen Tugendethiker, dem modernen humanwissenschaftlich begründeten Menschenbild zu entsprechen, die metaphysische Grundlage ihrer Vorbilder nicht übernehmen. Die Kritikfähigkeit, die Stocker wesentlich kraft der Begriffe ‚Motiv‘ und ‚Handelnder‘ programmatisch unter Beweis stellt, büßt diese junge Ethikrichtung nicht nur durch die nur partielle Übernahme der konstituierenden Faktoren für die Tugendbegriffe aus Antike und Mittelalter ein, sondern auch durch eine unvollständige, weil im Reduktionismus verharrende Entwicklung eines Tugendbegriffs für die Moderne. Die Tragik liegt darin, dass die moderne Tugendethik sich ihrer Schwächen nicht bewusst wird und sich darum nicht selbst korrigieren kann.

Auf diese schleichende und selbstlähmende Entwicklung hat C. Halbig in seiner fundamentalen Analyse ›Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik‹ reagiert. Seine kritische Anfrage richtet sich darauf, ob es sich bei diesem Ansatz im vollen Sinne um eine *Ethik* handelt, die das von Stocker Eingeforderte überzeugend in die ethische Auseinandersetzung importiert oder dieses Anliegen verfehlt. Dafür nimmt er „eine notwendige Flurbereinigung“ durch „Schärfung und Begrenzung des Bedeutungsspektrums der Tugendethik“⁷ vor. Halbigs Herausarbeitung der Unstimmigkeiten im Denken der modernen Tugendethiker – bei den einzelnen in unterschiedlicher Schwere – richtet sich besonders auf die von Stocker als Mangel der normativen Handlungstheorien angeführten Faktoren ‚Motiv‘ und ‚Handelnder‘, so dass die Stärke des Neuansatzes sich sogar als dessen Schwäche erweist, ohne die Berechtigung der ursprünglichen Kritik an den normativen Ethiken zu verlieren.

Halbig trifft die moderne Tugendethik vor allem in ihrem Anspruch, das wesentliche Neue, das sie zu bieten hat, so zu denken, dass sie zugleich der Normativität gerecht werden will, um so als vollwertige Alternative zu den etablierten Ethiken auftreten zu können.⁸ In drei von einander abhängigen Punkten kulminiert seine

6 Stocker 1976/1998, S. 29.

7 Halbig 2013, S. 306.

8 Schon Borchers 2001, S. 308 kommt zu dem Ergebnis, dass „[d]ie Bestandsaufnahme eines moralischen Konflikts innerhalb der Tugendethik [...] durch die Liebe zum Detail, ihren Realismus und ihre Scharfsichtigkeit bestechen [mag] – die normativen Schlussfolgerungen [...] aber nichts anderes als moraltheoretisch verschlüsselte Meinungen oder persönliche Überzeugungen [sind].“

Kritik, die sich an den verschiedenen von ihm vorgebrachten Beispielen immer neu als tragfähig erweisen:

1. Im Zentrum steht eine nur selten vermiedene Zirkularität: „Wer die Richtigkeit von einer Handlung auf Tugenden zurückführt, nur um diese selbst wiederum als Dispositionen zu richtigen Handlungen aufzufassen, läuft in einem derart engen Zirkel, dass beide Kategorien gleichermaßen unverständlich bleiben müssen.“⁹ Aus dieser Selbstbezüglichkeit des Handelnden im Blick auf seinen Charakter ergeben sich Vereinnahmungen normativen Denkens, die z. B. die Tugend zum Faktor eines Handelns, „das insgesamt das Gedeihen zuverlässiger maximiert, als es die Orientierung jeder einzelnen Handlung an diesem Gedeihen tun könnte“, so dass Halbig von einem „Charakterkonsequentialismus“¹⁰ sprechen kann.
2. Eine unmittelbare Folge des ersten Kritikpunktes wird besonders am Beispiel M. Slotes deutlich. Die tugendhafte Haltung als Voraussetzung für richtiges Handeln verhindert, denken zu können, dass richtiges Handeln aus schlechten Motiven möglich ist.¹¹ Wie Halbig diagnostiziert „verstößt dessen Tugendethik gegen das Prinzip ‚Sollen impliziert Können‘.“¹² Der tugendethische Zirkel verhindert einen solchen Durchbruch.
3. Aus den beiden vorangegangenen Kritikpunkten ergibt sich der weitere, dass das eigene, schon vorhandene tugendhafte Gutsein – gemäß dem Zirkel – vorausgesetzt wird, und dann entweder im Sinne der Unterforderung dies zum Maßstab richtigen Handelns erklärt wird, wie z. B. bei J. Martineau¹³, oder im Sinne der Überforderung die vorhandene Tugendhaftigkeit nichts Gegenteiliges zulässt, wie in Punkt 2. erläutert.

Die Stärke des Stockerschen Argumentes gegen die normativen Ethiken hat sich gemäß dieser Kritik vor allem aufgrund der Zirkularität in ihr Gegenteil verwandelt. Halbig zieht daraus in der Beurteilung der modernen Tugendethik die Konsequenz: Der Ausgangspunkt der Kritik Stockers – die Harmonie von Gründen und Motiven – wird von der modernen Tugendethik gerade nicht als Maßstab angewendet, so dass Halbig nicht nur von „fragwürdige[r] Selbstzentriertheit“ spricht, sondern Grund hat, aus neuer Perspektive zur gleichen Diagnose wie Stocker über die normativen

9 Halbig 2013, S. 301.

10 Die beiden Teilzitate ebd., S. 303.

11 Vgl. ebd., S. 319.

12 Ebd.

13 Ebd, S. 317f.

Ethiken zu kommen: „Schizophrenie der Tugendethik.“¹⁴ Diesmal sind es nicht die Motive, die in den Gründen unbeachtet bleiben, sondern die Gründe, die vom Handelnden nicht angemessen in die Motive integriert werden können. Konkreter gesprochen heißt das: Einer Vorstellung der Richtigkeit für das Handeln, die möglicherweise eine Bestätigung von einer normativen Ethik bekommen könnte, dürfte der Handelnde aufgrund des zirkulären Tugendverständnisses nicht folgen, weil der Tugendbegriff selbst entweder schon mit dem Anspruch der Normativität auftritt oder diese Frage vernachlässigt.

In diesen beiden Schizophrenien ist das Dilemma der modernen Ethik erkennbar, ein Dilemma, das jeweils nur durch eine Außenperspektive freigelegt werden konnte. Woher rührt aber die Blindheit für den eigenen Fehler im Grundsätzlichen? Ist es eine Blickverengung, weil man die Eigenständigkeit des Eigenen entweder nur aus der Kohärenz des Systems bezieht oder eines solchen gerade entbehrt und sich um so vehementer von der Übermacht des Systemischen absetzen muss? R. B. Loudon fordert an dieser dilemmatischen Schwelle: „Wir müssen das Projekt in Angriff nehmen, die nicht weiter ableitbaren bzw. zentralen Tugendbegriffe und die nicht weiter ableitbaren bzw. zentralen Begriffe der diversen Handlungstheorien miteinander zu koordinieren und auf unser ethisches Begriffsschema abzustimmen.“ Sein Ziel ist es, dass „dieser Aufruf [...] zu einer realistischeren Beschreibung unserer moralischen Erfahrung führt.“¹⁵ Der Schritt aus den denaturierenden Blickverengungen angesichts des Anspruchs, menschlichem Handeln in der Ethik gerecht werden zu wollen, ist unbedingt angesagt. Wie aber soll der Zugang zum Sittlichen angemessener werden?

2 Die Liebe – Hoffnungsträger für die moderne Ethik?

In eine solch verfahrenere Situation der Ethik hinein „zu koordinieren“ und Kohärenzen aufzuzeigen, ist ein Weg voller unüberwindlicher Hürden, da er den jeweiligen Ansatz von außen ansprechen und letztendlich Fremdes, das das Eigene in Frage stellt, importieren müsste. Scheitern würde wohl Scheitern hervorbringen. Für einen fruchtbaren Dialog muss aus sachlichen Gründen gesehen werden, dass alle angeführten Ethiken nicht nur eine synchrone, sondern auch eine diachrone Dimension aufweisen, die bisher nur rudimentär für die moderne Tugendethik angeklungen ist. Der Blick muss darum auf die je eigene Herkunft hin erweitert werden. So ist

14 Beide Teilzitate ebd., S. 343.

15 Beide Teilzitate Loudon 1984/1998, S. 208.

es ein entscheidendes philosophiegeschichtliches Faktum, dass, wie R. Spaemann offengelegt hat, die Geburtsstunde der neuzeitlichen normativen Ethiken von einer rationalistisch-cartesianischen Interpretation der *caritas* ausgeht, wie sie Thomas von Aquin denkt.¹⁶ Dieser eindeutig aus der christlichen Theologie stammende Begriff wirft ein Licht auf das erwähnte Verdikt E. Anscombes gegenüber dem ‚Sollen‘ und dem ‚Müssen‘. Sie hat recht, wenn sie – sicherlich ein wenig herausfordernd – den theologischen Kontext anmahnt, der in der normativen Ethik nicht gedacht wird und darum seine unvermeidlichen Reste aus der Ethik völlig entfernt sehen möchte.

Im Rekurs auf die *caritas* zeigt er sich nun ganz unmittelbar und ermöglicht einen Zugang zur Selbstverortung sowohl des Konsequentialismus als auch des Deontologismus. Spaemann nimmt eine solche vor: „[D]er Konsequenzialismus [empfehl]t sich] dadurch, daß er den Gottesgedanken entbehrlich macht, nämlich dadurch, daß er selbst durch die Übernahme einer Universalverantwortung den Gottesstandpunkt einnimmt.“¹⁷ Vergleichbar damit ist der Anspruch einer universalen Gesetzgebung für den Deontologismus. Angesichts dieser Beobachtungen ist zu fragen, wie viel Theologie in der normativen Ethik eliminiert und wie viel transformiert ist. Es führt hier zu weit, dieser Frage im einzelnen nachzugehen, aber so viel kann gesagt werden, dass dort die Gottesliebe, die in Gott das Ziel ihrer liebenden Bewegung hat, im Menschen sich völlig neu manifestiert, ohne die Liebe in dieser Höchstform zu würdigen, sondern sie zu eliminieren. Das auf diese Weise vom *caritas*-Begriff Abhängige tritt nun in der Gestalt des Menschen als des umfassenden Verantwortungsträgers bzw. Gesetzgebers auf. Hier stellt sich die Frage: Wie ist der Zusammenhang zwischen *caritas* und Normativität zu verstehen? Dem historischen Vorgang ist jedenfalls zu entnehmen, dass die *caritas* als Höchstform göttlicher und menschlicher Tätigkeit auf den Begriff des

16 Vgl. dazu den Beitrag von W. Rohr im vorliegenden Band, Kap. 2.1. und 2.2. Die neue Übersetzung der Quaestio *De caritate* (q. 2) in der Quaestio disputata *De virtutibus* von Thomas von Aquin ins Deutsche ist Anlass gewesen, sich der Fragestellung des vorliegenden Bandes und der vorangegangenen Tagung ‚Liebe – eine Tugend?‘ zu stellen: Thomas von Aquin. 2012. Über die Tugenden/De virtutibus. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae, Vollständige Ausgabe der Quaestionen in deutscher Übersetzung, hrsg. R. Schönberger, Bd. X, übers. v. W. Rohr. Hamburg: Meiner. Zum 90. Geburtstag von Joseph Ratzinger (Papst emeritus Benedikt XVI.) ist zeitgleich seine frühe Übersetzung von *De caritate* erschienen: Thomas von Aquin. 2017. Untersuchung über die Liebe. Übers. v. J. Ratzinger. Durchgesehen, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen und hrsg. von R. Schönberger, Regensburg: Schnell & Steiner [Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI., hrsg. R. Voderholzer, C. Schaller, F.-X. Heibl, 4].

17 Spaemann 1989, S. 164.

Gesetzes, das vom Menschen spontan für sein Handeln hervorgebracht werden kann, reduziert ist.

An dieser Schwelle eröffnet sich eine neue Dimension des Selbstverständnisses der normativen Ethiken. Das Verhältnis zwischen *caritas* und Verantwortungsbzw. Gesetzesethik ist damit keineswegs geklärt, aber es beleuchtet behutsam die in aller Schärfe diagnostizierten Krankheiten der Ethik. Hinzu kommt, dass mit der Transformierung der *caritas* bis zur Unkenntlichkeit die Liebe in keiner Weise in den Ethiken als Leitbegriff auftaucht, sondern nur als weit nachgeordneter Begriff ohne wesentliche ethische Bedeutung. Liebe in höchster Form als verborgener und unreflektierter Ursprung der neuzeitlichen Ethik und Liebe in systematisch schwach ausgeprägter Form in diesen Ethiken stehen sich hier unaufgearbeitet gegenüber. Aus der Sicht der *caritas* gleicht die moderne Ethik einem Vulkan nach einem Ausbruch: er hat seine Spitze verloren, und es bleibt ein Krater.

Wäre es nach diesen Darlegungen nicht besser gewesen, der Frage nach dem Verhältnis zwischen *caritas* und Normativität eine Priorität zu geben? Aus der Sicht der normativen Ethiken trifft dies, wie nun wohl nachvollziehbar ist, zu. Schaut man allerdings auf den ganzen diagnostizierten Krankheitsbefund der Ethik, entzündet sich der Angriff auf die normativen Ethiken erst durch die Emanzipationsbemühungen der modernen Tugendethik. Die Einforderung der Sphäre des Handelnden ist es, durch den aktuell sowohl von Stocker als auch von Halbig die gesamte Ethik in ihrer Krise sichtbar wird. So wichtig es ist, die Normativität im Kontext der *caritas* zu klären, steht diesem Problemfeld das Verhältnis von *caritas* und Tugend an Bedeutung nicht nach, denn die *caritas* ist der Vollzug einer handelnden Person und steht in engstem Verhältnis zur Tugend. Insofern ist sie aus der dilemmatischen Situation der modernen Ethiken auch von dieser Seite her nicht wegzudenken. Unmittelbarer ist ihr Verhältnis zum thomasischen Begriff der Tugend – sie ist „*radix omnium virtutum*“¹⁸ – als zum neuzeitlich transformierten Gesetz, auch wenn es keinen vergleichbar direkten Weg zum modernen Tugendbegriff gibt. Ein solcher verlief nur über die in diesem Punkt nicht reflektierten Anleihen einiger moderner Tugendethiker bei Thomas von Aquin. Die Frage nach der Tugend ist es, die den Konflikt in und zwischen den Ethiken aufwirft und ein neues Problembewusstsein geschaffen hat. Sie ruft die normativ vermittelte *caritas* tugendethisch *unmittelbar* in den desaströsen Zustand der Ethik – nicht weil sie dort zu finden ist, sondern weil von ihr – aufgrund der Nähe zur Tugend – Klärungspotential zu erwarten ist, das Licht in die sehr komplexe Beziehung der *caritas* zur normativen Ethik werfen kann.

18 *De virt.* q. 2 a. 11 ad 5 u. a.

Darin liegt der Grund für einen Einstieg in die Thematik mit der Fragestellung „Liebe – eine Tugend?“. Die Frage nach dem Status der Normativität verweist über die *caritas* auf die ontologische Frage, die von der Tugend nicht zu trennen ist. Auf diesem Weg erhält auch das Verhältnis von Gesetz und Tugend eine neue Basis, die über das je opake Gegenüberstehen beider hinausführen und einen neuen Horizont der Sinnhaftigkeit für die Ethik eröffnen kann. Anders gesagt, lässt die *caritas* eine sinnvolle Zusammengehörigkeit sowohl von Pflicht und Bedürfnis als auch von Normativität und Tugend erhoffen, die in der Neuzeit nicht denkbar ist und deren Fehlen die scharfe Diagnose herausgefordert hat.

Ein wesentlicher Faktor, der in diesen Erwägungen ins Auge fällt, liegt in der theologischen Herkunft der *caritas*. Ist damit die philosophische Aufgabe nicht schon an ihr Ende gekommen? Hierauf ist historisch und systematisch zu antworten. Die schon angedeutete Herkunft der normativen, handlungstheoretischen Ethiken aus zwei entgegengesetzten Interpretationen des theologischen *caritas*-Begriffs hat ihr kontingentes Gegenstück in der ebenfalls schon erwähnten Selbstüberforderung einerseits der vollkommen selbstlosen, je aktuell vollzogenen, allgemeingültigen Gesetzgebung bzw. der weltumfassenden Verantwortung für die Bedürfnisse der Menschheit. Der theologische Anspruch wird in beiden Fällen strikt philosophisch präsentiert, ohne die Frage beantworten zu können, wie der einzelne dem gerecht werden kann. Das Zurückweisen des *caritas*-Begriffs angesichts der Ethikproblematik würde einer Verdrängung des Status der neuzeitlichen Ethiken gleichkommen. Das Problem der Selbstüberforderung gilt es vielmehr, ohne den Anspruch dieser Ethiken zu reduzieren, zu klären. Hier nun muss systematisch eingesetzt und nach einer Methode gefragt werden, die dieser philosophisch-theologischen Spannung innerhalb der Ethik gerecht werden kann. Es muss gefragt werden: Wie kann auf die *caritas* philosophisch eingegangen werden, ohne offenbarungstheologisch zu argumentieren? Beide Faktoren, das Bewusstsein für die ethische Selbstüberforderung und die methodische Korrektheit müssen bei diesem Vorstoß zur Gesundung der Ethik sorgsam beachtet werden, ohne die Status des Philosophischen als solchen, des philosophisch betrachteten Theologischen, und des Theologischen als solchen zu vermengen.

Aus dem unverhofften dreifachen Verweis der modernen Ethik auf die *caritas* als verborgenes Programm für die Klärung der Diagnose und der möglichen Therapie ergibt sich der Aufbau der Tagung „Liebe – eine Tugend?“ und ihres über sie hinausführenden Tagungsbandes, der eine ertragreiche Reaktion auf die lebendigen und lehrreichen Diskussionen ist. Die vier Impulsreferate der Tagung (Teil I.) reagieren auf das skizzierte Spannungsfeld: Der Rückgriff auf den mittelalterlichen Denker Thomas von Aquin (R. Schönberger) ist aufgrund seines umfassend ausgearbeiteten *caritas*-Begriffs und seiner nicht weniger fundamentalen Tugendlehre

unumgänglich. Auf allen Gebieten der Philosophie ist Thomas von Aquin aus seiner schöpfungstheologischen Denkperspektive entscheidender Interpret des Philosophen Aristoteles für seine Nachwelt bis heute.

Soll nun dieser denkerische Boden durch den Übergang der theologischen Fragestellung in eine philosophische für die Moderne fruchtbar gemacht werden, richtet sich die Suche auf Denker, die die Zentralität der Liebe und ihres tugendethischen Kontextes für die Moderne aufbereiten und gleichzeitig sich der heiklen philosophischen Aufgabe bewusst sind, mit einem theologisch befrachteten Begriff zu tun zu haben. J. Pieper leistet hier Beachtliches sowohl im Blick auf einen philosophischen Zugang zur Frage der *caritas*, ohne ihre theologische Begründung zu schmälern, als auch auf eine behutsam sozialphilosophisch inspirierte Deutung des thomasischen tugendethischen Ansatzes (B. Wald). R. Spaemann dringt zu einer prinzipiellen Dimension der Liebe vor, durch die sein Personbegriff jene Konsistenz erhält, die Grundlage für sein erkenntnistheoretisches und sein ethisches Denken wird. Aus diesem denkerischen Zentrum heraus vermag er den Anschluss an die *caritas* zu denken und bietet einen Ansatz für einen eigenständigen Tugendbegriff, der am ‚Haben der Natur‘ ansetzt (W. Rohr).

Neben diesen Übersetzungen der *caritas* in einen modernen Kontext steht die Frage nach der modernen Tugendethik für den Begriff der Liebe das von C. Halbig diagnostizierte Desaster bestätigt und damit die Frage, ob die Liebe eine Tugend ist, zwar für sich negativ beantwortet, aber angesichts ihrer eigenen Schwäche sich einer neuen Befragung regelrecht anbietet. (K. Beier). Teil I führt mit diesen Beiträgen in die Fragestellung ein.

Teil II. versammelt auf dieser Grundlage Beiträge, die wesentliche Abgrenzungen bzw. Unterscheidungen anhand überlieferter Tugendethiker, vor allem Aristoteles, Thomas von Aquin, aber auch Johannes Duns Scotus vornehmen und diese z. T. von Denkern des 20. Jahrhunderts kritisch absetzen oder durch solche aktualisieren. (z. B. M. Nußbaum, B. Williams, J. Pieper u. a.): Zur Abgrenzung vom Liebesbegriff der modernen Tugendethik ist die wesentliche Unterscheidung von Liebe als Affekt bzw. als Tugend grundlegend (H. Tegtmeier). Ebenso ist die Begründung der Liebe als Prinzip sozialer Einheit nur dann nicht mit dem niederschweligen Liebesbegriff der modernen Tugendethik verwechselbar, wenn sie als Tugend nachweisbar ist (F. Hamann). Die innermenschliche Differenz zum Affekt und die außermenschliche (soziale) Bedeutung der Liebe sind Voraussetzungen, um den sich abzeichnenden Tugendbegriff, der an die Liebe gebunden ist als ein axiologisches Äußerstes, nämlich als „Höchstform des Wohlwollens“ anzusprechen, in der die antike und mittelalterliche Tradition für die Moderne sich begegnen können (S. Herzberg). An diesem Kulminationspunkt, an dem R. Spaemann seinen Liebes- und seinen Personbegriff entwickelt hat, ist ein Rückblick auf die Differenz von Erkennen und

Lieben bei Thomas von Aquin wertvoll, sofern sich hier eine Basisüberlegung schon ankündigt, die die Liebe anthropologisch als eine vernunftzentrierte Tätigkeit ausweist, durch die ihre hohe moralische Bedeutung als *caritas* erklärbar wird (P. Heuer). Ein lehrreicher Abschluss dieses Teils ist der Beweis, dass Duns Scotus in seiner Frage, ob man Gott über alles lieben kann, d. h. in einer radikalen Form die *caritas* verwirklicht, und nur in der Frageähnlichkeit ein Vorbote der neuzeitlichen Problematik – etwa bei Fénelon – ist, aber nicht in seiner Antwort (T. Möllenbeck).

In Teil III. richtet sich der Blick auf aktuelle Ansätze, die die Liebe als ethisches Zentrum verstehen und eine Beziehung zur Tugend integrieren. Die Analyse des non-kognitivistischen und relativistischen Liebesbegriffs bei H. Frankfurt und dessen Verhältnis zu seinem Charakterverständnis ermöglicht eine klare Grenzziehung zum Anliegen des vorliegenden Projektes, obgleich er zu dem interessanten Punkt einer „spezifische[n] Normativität der Liebe“¹⁹ vorstößt, die einen indirekten Dialog nicht ausschließt (J. Hattler). Aus phänomenologischer Perspektive bietet D. v. Hildebrand einen Zugang zu einer liebezentrierten Ethik mit einer Aufmerksamkeit für die Tugend bzw. für „sittliche Grundhaltungen“²⁰ (M. Enders). Nach diesen beiden unterschiedlichen Grenzziehungen folgen zwei Vorstöße in die Richtung einer möglichen Etablierung der Liebe als Tugend. Ganz im Gegensatz zur desillusionierenden Diagnose von K. Beier in diesem Band, findet D. Borchers auf dem Boden der modernen Tugendethik nicht nur eine Ansatzmöglichkeit für eine Haltung der Liebe, sondern sieht sogar die Grundlagen für „eine umfassende Konzeption einer Tugend der Liebe“, die es „zu entwickeln und systematisch zu begründen“²¹ gilt. M. Hähnel's Vorstoß und Forschungsansatz geht von dem traditionsreichen Anliegen aus, die Liebe in ihren Gestalten als Gabe und als Tugend in einer Einheit zu verstehen, die er in dem programmatischen Begriff „Form des Lebens“ fasst; in ihm ist eine Fülle an Differenzierungsmöglichkeiten angelegt.

Im abschließenden Beitrag schlägt C. Halbig ein im Kontext der Liebe als Tugend sehr interessantes Thema an. In seinem Aufsatz kommt der Begriff der Liebe nicht vor, und dennoch entwickelt er in seiner Frage nach dem Status von Demut und Großgesinntheit im kritischen Durchgang durch die Denkgeschichte beide Tugenden in ihrer „Sonderstellung“ als „spezifisch *metastufige* Tugenden“, die auf „die moralische Verfassung des Subjektes selbst“²² sich richten. Er thematisiert damit einen zentralen Faktor der Liebe, nämlich die Fähigkeit, sich selbst angesichts des aktuellen normativen Handlungsauftrags, der das „Höchstmaß des

19 Im vorliegenden Band S. 261.

20 Vgl. den gleichnamigen Titel: v. Hildebrand 1969.

21 Die vorangegangenen Teilzitate im vorliegenden Band, S. 294.

22 Ebd., S. 351.

Wohllollens“ verlangt, realistisch einzuschätzen. Der damit verbundene Schritt zurück zur Bedingung der Möglichkeit der Tugend der *caritas* ist sicherlich eine Schritt nach vorn auf dem Weg einer Neuordnung von Ethik.

Literatur

- Anscombe, G. E. M. 1958/2005. *Modern Moral Philosophy*. In [ND]: Human Life, Action and Ethics, Essays by G. E. M. Anscombe, hrsg. M. Geach u. L. Gormally, 169–194. Exeter: Imprint Academic.
- Borchers, D. 2001, *Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn?*, Paderborn: Mentis.
- Halbig, C. 2013. *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*. Berlin: Suhrkamp.
- v. Hildebrand. D. 1969, *Sittliche Grundhaltungen*. Regensburg: Habel.
- Louden, R. B. 1984/1998. Einige Laster der Tugendethik. In: *Tugendethik*, hrsg. K. P. Rippe und P. Schaber, 185–212. Stuttgart: Reclam.
- Spaemann, R. 1989. *Glück und Wohllollen, Versuch über Ethik*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stocker, M. 1976/1998. Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien. In: *Tugendethik*, hrsg. K. P. Rippe und P. Schaber, 19-41. Stuttgart: Reclam.
- Thomas von Aquin. 1953. *Quaestiones disputatae de virtutibus*. 2 Bde., hrsg. P. Pazzi/P. A. Odetta. Turin/Rom: Marietti.

I

Einführung in die Fragestellung

Der Begriff der Liebe, die Bestimmung der Tugend und die Kategorie des Habitus

Die Neubestimmung der Tugendlehre bei Thomas von Aquin

Rolf Schönberger

Zusammenfassung

Thomas von Aquin versteht wie Aristoteles Liebe (*amor*) als eine Leidenschaft, die heilige Liebe (*caritas*) aber als Tugend. Sie ist freilich nicht eine neben anderen Tugenden, sondern sogar die Form der Tugenden. Damit setzt sich Thomas zwar einerseits von Petrus Lomardus ab, der an die Stelle eines Tugendhabitus den Hl. Geist setzt. Dies macht nämlich die Zuschreibung der Liebe als Haltung des Menschen unverständlich. Wenn Thomas aber anders als Aristoteles die Liebe als Tugend und sogar als deren Form versteht, dann deswegen, weil die Tugenden als Handlungsdispositionen gefasst werden, zu denen zugleich eine Neigung zu entsprechendem Handeln gehört. Dies kann aber nicht als ein psychologischer Gewöhnungseffekt interpretiert werden, da die Tugenden auf endliche Güter gerichtet sind, diese aber ihrerseits auf in dem einen unendlichen Gut begründet liegen. Die Bejahung, die darauf gerichtet ist, fasst Thomas als *caritas*. Diese wird daher auch nicht wie sonstige Tugenden durch entsprechende Akte erworben. Die thomasischen Untersuchungen des Tugendbegriffs sind zugleich von einer ausgearbeiteten Analyse sowohl des Habitus als einem Mittleren zwischen Potenz und Akt wie auch des Tugendbegriffs selbst getragen. Thomas versucht dabei, den handlungstheoretischen Sinn von *virtus* als Tugend mit dem außermoralischen Sinn als Kraft zu verbinden.

Schlüsselbegriffe

caritas, *amor*, *dilectio*, *virtus*, *habitus*, Gottesliebe, *amicitia*, Freundschaft, Handeln, *eros*, *philia*, *potestas*, Freude, Glaube, *fides*, *forma virtutum*, Bern-

hard von Clairvaux, Kant, Jaspers, Heidegger, Hildebrand, Aristoteles, Scheler, Meister Eckart, Augustinus

1 Die Problemstellung

Angesichts der Überfülle von Darstellungen und Thematisierungen der Liebe ist gar nicht auf Anhieb auszumachen, welche Denkaufgabe genau hier der Philosophie und der Theologie gestellt ist. Es scheint sich, wenn um ein „Problem“, dann um ein praktisches zu handeln. Das Thema „Liebe“ betrifft aber nicht nur eine schier unüberschaubare Fülle an Perspektiven: Diese lassen sich immerhin typologisieren. Wenn man nicht nur diesen oder jenen Aspekt der Liebe heraushebt, sondern im Ernst und mit Unnachgiebigkeit fragt, was die Liebe im Wesentlichen ausmacht, dann stellt sich *erstens* die Frage, wie dies zu ermitteln ist, und *zweitens*, wie sich dieser Begriff von Liebe zu den vielfältigen Aspekten der Liebe verhält, die ebenfalls zu ihr zu gehören scheinen. Schon die Kategorie der Liebe anzugeben, steht einem ja gewiss nicht so ohne weiteres zu Gebote. Und wenn zum Beispiel Thomas von Aquin sagt, die Liebe sei in einer ihrer Formen eine Tugend, so fühlt man sich auf Anhieb weniger instruiert, sondern wohl eher irritiert: Ist sie nicht eher ein Zustand, eine Passion oder Emotion? Gefühle kommen in einem auf, können aber auch wieder verblassen und unter Umständen gänzlich verschwinden. Dies kann im Falle der Liebe nicht gut sein, denn zum sog. Gefühl der Liebe gehört gerade das Moment, dieses Gefühl werde niemals wieder verschwinden, was man aber von einem bloßen Gefühl nur schwerlich wird sagen können.¹ Solche Bedenken begründen aber natürlich nicht positiv, die Angemessenheit der Tugendkategorie, zumal sie nicht die einzige Möglichkeit zu sein scheint. Wenn man vermuten darf, dass weder die Liebe im landläufigen Sinne eine Tugend noch die spezifisch hier gemeinte Liebe eine Tugend im landläufigen Sinne ist, dann ergibt sich immerhin ein Ansatz, aber noch keine Lösung.

Ungeachtet dessen gehören zur Begriffsgeschichte der Liebe auch – wie immer zu diesen Bedeutungsmomenten stehen mag – die Begriffsprägungen des Christentums. Vielleicht ist aber an erster Stelle nicht eine gegenüber der Vorgeschichte veränderte Bedeutung auffällig als vielmehr dies, wem Liebe zugeschrieben wird. Für den christlichen Glauben ist sie das wichtigste und höchste dessen, was der Mensch seinem Schöpfer zu erweisen hat und – diesem „gleich“ (ὁμοία) – die Liebe

1 Vgl. R. Spaemann 2007, S. 11.

zu seinem Nächsten.² Und die Liebe ist noch dem zuvor das, was Gott selbst ist.³ Er ist die Liebe und daher ist die Erschaffung der Welt wie die Erlösung des Menschen ein Akt der göttlichen Liebe. Auch die Gesamtheit aller menschlichen Regungen umfasst nicht unter vielem anderen auch noch die Liebe als eine weitere dieser Regungen, vielmehr gehen alle menschlichen Regungen aus der Liebe hervor. Das sagt nicht nur Augustinus⁴, sondern auch Thomas von Aquin⁵. Umfassender kann Liebe nicht verstanden werden. Diese Entgrenzung geht freilich nicht einher mit einer Verschiebung ins Unbestimmte. Und das macht verständlich, dass auch der Ursprung des Bösen mit der Liebe zu tun hat – natürlich mit der Perversion der Liebe: „Wurzel alles Übels ist die Geldgier“.⁶

Aber was besagt überhaupt ‚Liebe‘? Die antike Philosophie, die viel Unersetzliches zu ἔρως (eros) und φιλία (philia) zu sagen vermochte, wird in der mittelalterlichen Philosophie in vieler Hinsicht überboten. Man denke an die Reflexionen des Augustinus, der in der Liebe eine triadische Struktur und so ihren Zusammenhang mit anderen Formen des Geistes herauszuheben versucht. Man denke aber etwa auch die frühmittelalterlichen Reflexionen über die spirituelle Freundschaft⁷ oder die Bestimmung der Gottesliebe bei Bernhard von Clairvaux, die als ein Erstes

2 Mt. 22, 37–39.

3 1 Joh. 4, 8.16 Berger/Nord 1999, S. 70: „Gott ist Liebe“; 1 Joh. 4, 16: „Gott ist ein anderes Wort für Liebe, und die Liebe ist ein anderes Wort für Gott.“

4 *De lib. arb.* III 17, 48 (CCS. 29, 304): „[C]upiditas porro inproba voluntas est“; *De civ. Dei* XIV, 6 (CCS. 48, 421): „Voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt“; *De lib. arb.* III 1, 2 (CCS. 29, 275): „[N]ulla re mentem servam libidinis nisi propria voluntate.“

5 *In De div. nom.* IV, l. 9 (hg. C. Pera, nr. 401): „[A]mor ad appetitum pertinet. Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum“; *ScG I*, 91 (nr. 761): „Omnis affectionis principium est amor“; *Sum. theol. I-II*, q. 27 a. 4c: „[N]ulla alia passio animae est, quae non praesupponit aliquem amorem“; *De virt.*, q. 2 a. 2: „[A]mor est principium omnium voluntarium affectionum.“

6 1 *Tim.* 6, 10: „Radix enim omnium malorum est cupiditas.“

7 Vgl. Aelred von Rievaulx 1971; dt. Übers. R. Haacke: *Über die geistliche Freundschaft*, Trier (Spee) 1978 [Occidens, 3]; Peter von Blois 1855. H. Deku hat immer wieder auf diese Literaturgattung aufmerksam gemacht: *Quod Deus sit* (Deku 2012, S. 97 n. 154); *Toleranz* (Deku 2012, S. 192 n. 119; *Das Humane am Humanismus* (Deku 2012, S. 245 f.); *Studium aeternitatis imitandae* (Deku 2012, S. 215 n. 45); *Saphir oder Schnee* (Deku 2012, S. 402 n. 118).

keines weiteren Grundes bedarf,⁸ durch kein Maß begrenzt wird⁹ und nicht der Entzweigung von Selbstlosigkeit und Erfüllung anheimfällt.¹⁰

Bei den besonders einflussreichen Gestalten der neueren Philosophie spielt, so scheint es, weithin nur im Magnetfeld des Christentums der Begriff der Liebe eine bestimmende Rolle. Bei Kant ist Liebe ein Affekt – und mehr nicht; Karl Jaspers – selbst von einer kantianischen Grundstellung – hat diese Bestimmung unter den „Grenzen“ Kants angeführt.¹¹ Bei Heidegger findet man wohl allenfalls rhetorische Bemerkungen im Anschluss an den Hölderlin-Vers: „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.“¹²

-
- 8 *De dil. Deo* I, 1 (Bd. III, S. 120, 6–7): „[N]on plane aliam mihi dignam occurrere causam diligendi ipsum, praeter ipsum.“
 - 9 *De dil. Deo*, I, 1 (Bd. III, S. 119, 19): „Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere“; vgl. ebd. VII, 16 (Bd. III, S. 132, 17–18). In deutscher Übersetzung zugänglich: Bernhard von Clairvaux. 1990. *Der Weg der Liebe. Aus der geistlichen Lehre des Bernhard von Clairvaux*. Hg., eingel. u. übers. B. Schellenberger OCSO, 219–292. Leipzig: St. Benno.
 - 10 Im zweiten Teil der Abhandlung (ebd. VII, 17f.) wird der Erfüllungscharakter hervorgehoben; in der Lehre der Stufen der Liebe bestimmt dieser Gesichtspunkt die zweite Stufe (VIII, 25); generell sagt er, VII, 17 (Bd. III, S. 133, 21–23): „Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii sit intuitu diligendus. Vacua namque cera caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est.“
 - 11 Jaspers 1957, S. 606: „Von Liebe ist bei Kant kaum, und wenn, dann unangemessen, die Rede. Es ist, als ob Kant den ganzen Umfang der Vernunft erspüre und aufhelle, aber nicht, in welchem Sinne Vernunft Liebe sei, und wie Vernunft in der Liebe wirke. Das blieb außerhalb seines philosophischen Gesichtskreises.“
 - 12 Heidegger 2002, S. 22: „Die nächste Nähe der beiden Verben ‚gedacht‘ und ‚liebt‘ bildet die Mitte dieses Verses. Das Mögen ruht im Denken. Ein wunderlicher Rationalismus, der die Liebe auf das Denken gründet. Ein fatales Denken, das dabei ist, sentimental zu werden. Doch von all dem findet sich in diesem Vers keine Spur. Was er sagt, ermessen wir erst, wenn wir das Denken vermögen.“ Und das Thema Freundschaft? So weit ich sehe, nur als Beispiel für die Wortbildung im selben Buch, Heidegger 2002, S. 6: „Unsere Sprache nennt z. B. das, was zum Wesen des Freundes gehört, das Freundliche.“ In einer Hochzeitsrede (Okt. 1925) für seinen Bruder und dessen Frau kommt er darauf zu sprechen und gleitet doch unversehens wieder davon weg: „Das Fundament der Ehe ist die Liebe. Aber was ist Liebe? Nicht das, was die Menschen geheimhin darüber verstehen und sich wünschen. Zumeist ist der Mensch erstaunt, wenn die Liebe nach einem Jahr, ja oft nach Monaten verschwunden ist. Aber es war gar nicht Liebe, was man dafür hielt. Die wahre Liebe gründet nicht in äußeren Eigenschaften, Verhältnissen und Umständen. Sie ist nichts, was nach Verabredung gegenseitig geschenkt werden könnte. Sie wächst einzig und zuerst aus innerer Wahrhaftigkeit gegen sich selbst. Nur wo diese wach ist, wird die Wahrhaftigkeit zum ändern möglich. So allein ist echter Boden gewonnen für eine fruchtbare und wirksame Gemeinschaft [...] Aus innerer Wahrhaftigkeit und freier Selbstverantwortung sein Leben gestalten, heißt in sich und damit zugleich im ändern die echte Liebe wecken und wachhalten.“ Um aus dieser etwas entlegenen Stelle auch

Überhaupt scheint das Thema Liebe entweder im Umkreis des Christentums als eine Deutung der christlichen Lehre oder doch inspiriert von dieser aufzukommen, oder es wird genau umgekehrt diese zum Gegenstand der Kritik. Liebe gilt dort vielfach etwas, was als vermeintliche Selbstlosigkeit notorisch einer Selbsttäuschung anheimfällt (Nietzsche, Sartre).¹³ Nur innerhalb der Phänomenologie scheint auch gefragt zu werden, in welche Kategorie die Liebe gehört. Max Scheler distanziert sich übrigens in dieser Frage von der älteren Lehre, wonach alles Wollen, auch das der Liebe, in Akten des Strebens bestehe.¹⁴ In dem Werk von Dietrich von Hildebrand ›Das Wesen der Liebe‹¹⁵ hingegen spielen die ältere Konzeptionen der Liebe, etwa bei Augustinus oder Thomas von Aquin, gar keine Rolle. Das Interesse an einer kategorialen Bestimmung der Liebe muss also einige Schritte zurück in die Denkgeschichte tun. Thomas von Aquin hat sich mit dieser Frage auf vielfältige Weise befasst: Im Zusammenhang seiner Gesamtdarstellung der Theologie, in

noch die Auffassung des Glückes zu zitieren: „Wir meinen dabei, das Glück sei etwas, was man sich von außen anwünschen könnte. Aber das ist eine Grundtäuschung. Erst wenn wir verstehen gelernt haben, daß das Glück letztlich von uns selbst herkommt, sind wir vor verhängnisvollen Enttäuschungen sicher“ (Heidegger 2000, S. 52). Hinzuweisen wäre auch noch auf das nicht ganz wörtliche Augustinus-Zitat: „Amo: volo ut sis“, das sowohl im Briefwechsel mit Hannah Arendt, (1998, S. 31, 33 u. 93), eine wichtige Rolle spielt wie auch im Titel eines Gedichtes verwendet wird: Heidegger 2007, 109. Heideggers ehemalige Assistentenkollegin, Edith Stein, hat das Manko in seiner Bestimmung der Grundstruktur des Daseins besonders scharf formuliert: „Aber es ist doch wohl kein Zufall, dass er den Namen ‚Sorge‘ dafür gewählt hat, daß andererseits in seinen Untersuchungen kein Raum ist für das, was dem menschlichen Sein Fülle gibt: Freude, Glück, Liebe. Das Dasein ist bei ihm entleert zu einem Laufen aus dem Nichts ins Nichts“ (Stein. 2006, S. 479).

13 Dass es sich bei der Stilisierung des Ewig-Weiblichen auf der einen Seite und den geschmacklosen Herabsetzungen der Frau auf der anderen Seite um einen Zusammenhang handeln könnte, gibt H. Deku zu bedenken: *Toleranz* (Deku 2012, S. 124); *Humor* (Deku 2012, S. 466). Die Verächtlichmachungen der Ehe durch Schopenhauer, Nietzsche und viele andere moderne Philosophen brauchen hier nicht zitiert zu werden; eher eine Ausnahme wie K. Jaspers 1974, S. 148: „Die Liebenden wollen in Hausgemeinschaft den Alltag miteinander formen, nicht je nach Situation und neuen Erlebnissen wieder auseinanderlaufen. Sie wollen in der menschlichen Gesellschaft anerkannt sein. Daher die rechtliche, vom Staat geschützte Institution. Die Ehe, dieses kostbare Gut, ist eines der Wunder der Geschichte.“

14 Scheler 1973, S. 150; vgl. S. 153: „Liebe und Haß [stellen] keine Akte des ‚Strebens‘ [dar]“; auch keine Akte des Vorziehens oder Nachsetzens: Scheler 1966, S. 266; dagegen R. Spaemann 1996, S. 69: „[...] Liebe, also einer Intentionalität des Vorziehens und Nachsetzens“; Spaemann fasst Liebe auch als einen Habitus und grenzt diesen von dem des Wissens ab: Spaemann 2007, S. 11.

15 v. Hildebrand 1971.

Kommentaren zu klassischen Texten (Aristoteles, Bibel), aber auch in systematischer Absicht im Zusammenhang des Tugendbegriffs. In seiner ›Introductio specialis‹ hat es P. A. Odetto OP hervorgehoben: „Die übrigen Werke überragt es in der Liebenswürdigkeit der Worte und im Glanz der Lehre.“¹⁶

2 Einiges zum Vokabular

Eine Erörterung des Begriffes und der Kategorie der Liebe hat wohl mit der Reflexion auf das zur Verfügung stehende Vokabular einzusetzen.¹⁷ So verfährt denn auch Thomas von Aquin. Das Lateinische hat dafür eine ganze Reihe von Wörtern, von denen vier in diesen Diskussionen eine Rolle spielen: *amor*, *dilectio*, *caritas* und *amicitia*. Um diese Wörter hinsichtlich ihrer Bedeutungen in ein Verhältnis zueinander zu bringen, macht Thomas eine Unterscheidung von Einzelhandlung und der ihr zugrundeliegenden Haltung, für die er sich auf Aristoteles beruft. Wenn man bei allen menschlichen Handlungen diese von dem ihnen jeweils vorgelagerten Habitus unterscheiden muss, dann kann man sagen, *amicitia* bezeichne den Habitus, *amor* und *dilectio* hingegen die aus diesem Habitus hervorgehenden Handlungen der Liebe; das Wort *caritas* kann demgegenüber beides, eine Haltung und eine Handlung, bedeuten. Das Wort *amor* hat eine weitere Bedeutung als die beiden anderen, jede *dilectio* oder auch *caritas* ist *amor*, aber nicht umgekehrt. Mit dem Wort *di-lectio* werde, so Thomas, ein Moment der Wahl bezeichnet, die damit gefasste Liebe ist sozusagen eine Vor-liebe. Da nun aber Wählen keine Leistung der Sinnlichkeit ist, gehört die *dilectio* zur rationalen Natur des Menschen und nicht zum begehrenden Teil der Seele. Die *caritas* nun fügt zur *dilectio* noch das Moment der Vollkommenheit hinzu. Es ist das Moment der Wertschätzung (*magnum pretium*); etwas ist einem lieb und teuer (*carus*).¹⁸

Eine wichtige biblische Passage – Joh. 21, 15–17 – muss bei der Reflexion des Vokabulars noch eigens erwähnt werden: Die Frage, die Jesus dreimal an Petrus stellt: „Liebst du mich?“ Nach der jeweiligen Bejahung gibt Jesus ihm den Auftrag:

16 In: S. Thomae Aquinatis Doctori Angelici Quaestiones disputatae. 1953, hg. P. Bazzi et al., Bd. II Turin/Rom: Marietti, S. 704: „[C]eteris praeeminet suavitate verborum et splendor doctrinae.“ In den großen biographischen Einführungen in sein Werk (J. A. Weisheipl, J.-P. Torrell) werden diese Untersuchungen nicht eigens berücksichtigt.

17 So macht es zu Recht auch J. Pieper 1996, S. 299 ff.

18 *Sum. theol. I-II*, q. 26 a. 3c. – Der Ausdruck „der liebe Gott“ meint dementsprechend nicht, dass Gott lieb in irgendeinem süßlichen Sinne ist, sondern dass er der mir liebe Gott ist.

„Weide meine Lämmer!“ Nach der drittmaligen Frage antwortet Petrus zuerst, dass er, Jesus, doch alles wisse und also auch, dass er ihn liebe. Und dann erteilt Jesus ein letztes Mal den Auftrag, für die Anvertrauten zu sorgen. Für unseren Zusammenhang ist dies insofern von Bedeutung, weil in der Frage Jesu und der Antwort des Petrus zuerst verschiedene Wörter gebraucht werden. Jesus spricht von (ἀγαπεῖν [agapein]) und Petrus verwendet (φιλεῖν [philein]). Erst bei der dritten Frage gebraucht auch Jesus das Wort des Petrus: Die deutsche Einheitsübersetzung kann hier nur als ein gravierender sprachlicher Missgriff angesehen werden: Jesus fragt doch nicht im Ernst: „Hast du mich lieb?“ Bedauerlich, dass auch in anderen Übersetzungen dieser Ausdruck verwendet wird, etwa auch bei Walter Jens, dem radikalen Kritiker der Einheitsübersetzung.¹⁹ Im Lateinischen werden die beiden Worte mit *diligere* und *amare* wiedergegeben. Augustinus hat dies als Beleg dafür

19 Jens 1998; R. Guardini verwendet durchgängig das Wort „lieben“: Guardini 1937, S. 565 f. – Papst Benedikt XVI. hat in seiner Jesus-Trilogie die Frage mit „Liebst du mich“ wiedergegeben: Joseph Ratzinger 2013, S. 611; in den Katechesen zum Ursprung der Kirche (2006–2007) sagt er zu diesem auffälligen Wortgebrauch: „Hier tritt uns in den Verben ein sehr bedeutsames Wortspiel entgegen. Im Griechischen drückt das Verb ‚philéo‘ die freundschaftliche Liebe aus, die zwar zärtlich, aber nicht allumfassend ist, während das Verb ‚agapáo‘ die vorbehaltlose, allumfassende und bedingungslose Liebe bedeutet.“ Petrus hätte, so der Papst, an sich genau diese vorbehaltlose Liebe bekannt, aber nach der Erfahrung seiner dreimaligen Leugnung antwortet er „voll Demut: ‚Herr, ich habe dich lieb (philo-se)‘, das heißt: ‚Ich liebe dich mit meiner armseligen menschlichen Liebe.‘ [...] Simon versteht, dass Jesus seine armselige Liebe genügt, die einzige, zu der er fähig ist, und trotzdem ist er traurig darüber, dass der Herr so zu ihm sprechen musste [...]. Man möchte fast sagen, dass Jesus sich eher an Petrus angepasst hat als Petrus an Jesus! Gerade dieses göttliche Anpassen schenkt dem Jünger, der das Leid der Untreue kennengelernt hat, Hoffnung. Daraus erwächst das Vertrauen, das ihn zur Nachfolge bis ans Ende fähig macht.“ (Papst Benedikt XVI. 2007, S. 51 f. In dem Kommentar von R. Bultmann (1941, 550–555) spielt diese Episode und der sprachliche Ausdruck ebenso wenig eine Rolle wie bei K. Berger (²2012, 411–414), der allerdings das Schlusskapitel doch dem Evangelisten zuschreibt; für die Übersetzung „lieb haben“ spricht er sich aus im Schlusskapitel seines Buches: Jesus (2004, S. 688): „Denn ‚lieb haben‘ ist im Deutschen mehr als das lexikalisch richtige ‚lieben‘. Denn damit ist mit einem Male eine sehr persönliche Ebene erreicht. Das ist immer etwas Einmaliges, das ist Herzblut, Zärtlichkeit, Mitfühlen mit dem Geliebten und positives Sich-Sorgen um ihn.“ Der Exeget R. Schnackenburg ²1976, S. 432 f. kehrt in gewisser Weise wieder zurück zur augustiniischen Auffassung: „Ebenso können alle Erklärungen, die von einem Bedeutungsunterschied zwischen ἀγαπᾶν und φιλεῖν ausgehen, nicht überzeugen [...] einen Unterschied aus den Fragen Jesu herauszulesen ist künstlich.“ In den gängigen Übersetzungen ins Englische, Italienische werden wie schon in der Übersetzung Martin Luthers die beiden Wörter durch eines wiedergegeben („Do you love me/I love you“; „mi vuoi bene tu più di costoro?“ Gli rispose: „Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene“), anders in der spanischen Übersetzung: „;mi vuoi bene tu più di costoro?“. Gli rispose:

genommen, dass beide Worte gleichbedeutend sind, denn sonst, so das implizite Argument, wäre die Antwort keine Antwort auf die gestellte Frage: „Dabei zeigt es sich auch, daß amor und dilectio ein und dasselbe sind: wenn auch der Herr sagt zuletzt nicht: ‚Diligis me‘, sondern: ‚Amas me?‘“²⁰ Dies zitiert Thomas von Aquin in seiner ›Catena aurea‹.²¹ Auch in seinem Johannes-Kommentar kommt er darauf zu sprechen, wo er wiederum die Bedeutungsfrage aufwirft und Augustins These anführt: „Dies trifft der Sache nach zu, doch sie unterscheiden sich der Bezeichnung nach. Die Liebe ist nämlich ein Streben auf Grund der Vernunft, und wenn nämlich das Streben durch die Vernunft ihr Maß erhält, so ist es die Liebe des Willens, die im eigentlichen Sinne Liebe (*dilectio*) ist, weil sie aus einer Wahl folgt. Daher kommt es, dass man von Tieren nicht sagt, dass sie lieben. Wenn demgegenüber die Bewegung nicht durch die Vernunft ihr Maß erhält, spricht man von (Begierde-) Liebe (*amor*).“²²

Diese Einordnung in eine Struktur seelischer Vermögen und Tätigkeiten bleibt freilich nur formal. Es bedarf darüber hinaus erst noch einer inhaltlichen Bestimmung der Liebe. Auch diese gibt Thomas und auch diese gibt er mit Berufung auf Aristoteles: „amare est velle alicui bonum.“ Diese Bestimmung stammt überraschender Weise nicht aus der ›Nikomachischen Ethik‹, die doch immerhin zwei ihrer zehn Bücher der Freundschaft widmet, sondern aus der ›Rhetorik‹.²³ In der

„Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene.“ Auch die jüngst erschienene ›Neue deutsche Einheitsübersetzung‹ verwendet jetzt für beide griechischen Wörter ‚lieben‘.

- 20 *Tract. in Ioh. ev.* 123, 5 (CCS. 36, S. 678, 30–32): „Ubi etiam demonstratur unum atque idem esse amorem et dilectionem; nam etiam Dominus novissime non ait: Diligis me, sed Amas me“ (Übers. T. Specht).
- 21 *Cat. aur. in Ioh.* 21, 2 (hg. Guarenti, nr. 590 a–b; dt. Übers.: Thomas von Aquin 2012a, S. 593 f.)
- 22 *Super Joh.* 21, 1. 3 (hg. R. Cai, nr. 2620): „Quod est verum secundum rem; sed differunt secundum nomen. Amor enim est motus appetitus ratione, et si quidem reguletur appetitus ratione, sic est amor voluntatis, qui proprie est dilectio, quia sequitur electionem: et inde est quod bruta non dicuntur diligere; si vero motus non reguletur ratione, dicitur amor.“
- 23 *Rhet.* II 4, 1380 b 35–36: „τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινα ἃ ὄνται ἀγαθὰ.“ In der Übersetzung von C. Rapp: „Es sei also das Lieben: für jemanden das zu wollen, was man für Güter hält, um jener Person, aber nicht um seiner selbst willen, und nach Möglichkeit dafür tätig zu sein“ (Aristoteles 2002, S. 79). Thomas führt diese Adagium aus der ›Rhetorik‹ erst relativ spät an: *Sum. theol.* I, q. 20 a. 2c; q. 20 a. 3c; q. 23 a. 4c; q. 59 a. 4 ad 2; I-II, q. 26 a. 4c; II-II, q. 26 a. 6, arg. 3; *De malo*, q. 8 a. 1 ad 19 (Ed. Leon. XXIII, S. 197, 520–521); *De virt.*, q. 2 a. 7; *Super Joh.* 3, 3. (hg. R. Cai, nr. 477); 5, 3 (hg. Cai, nr. 753); *Super Gal.*, 5, 3 (hg. R. Cai, nr. 303); *Super Rom.*, 12, 3. (hg. R. Cai, nr. 996); an mindestens einer Stelle verwendet Thomas diese Bestimmung auch zur Erläuterung des Begriffes „Segen“, *Super Rom.*, 12, 3 (hg. R. Cai, nr. 997): „Et secundum hoc benedicere est bonum alicui velle,

gegebenen Bestimmung sind zwei Relationen enthalten: nämlich die Beziehung zu dem Guten, das man für jemand will (für sich selbst oder für jemand anderen), und die Beziehung zu demjenigen, für den man das Gute will. Die Neigung zum Guten ist eine Liebe des Begehrens (*amor concupiscentiae*), die Beziehung zu demjenigen, dem man dieses Gute wünscht, ist eine Liebe im Sinne von Freundschaft (*amor amicitiae*). Thomas unterscheidet diese beiden Formen jedoch nicht nur der Art nach, sondern auch der Rangordnung nach. Die Freundschaftslove ist ursprünglicher als die Begierdeliebe, denn sie ist Liebe schlechthin, weil unbedingt. Die Liebe zu demjenigen, dem man etwas Gutes will, ist Liebe an sich; das jeweils Gute wird nur deswegen und insofern geliebt, als es für jemanden von Belang ist.²⁴

3 Die geschaffene Wirklichkeit der Liebe

3.1 Die These des Petrus Lombardus: Die Göttlichkeit der Liebe

Thomas untersucht in den späten ›Quaestiones disputatae de virtutibus‹²⁵ den Begriff der Liebe, indem er als erstes die Frage stellt, ob sie denn etwas in der Seele ist, genauer gesagt, etwas Geschaffenes in der Seele – oder etwas Göttliches, konkreter formuliert, der im Menschen anwesende Hl. Geist. Erst nachdem er ausführlich die erste Alternative, dass also die Liebe etwas Geschaffenes in der Seele sei, begründet hat, kommt er zu den Fragen ihrer Kategorisierung: Ist die Liebe eine Tugend (q. 2)? Ist sie sogar die Form der Tugenden (q. 3)? Ist sie überhaupt *eine* Tugend (q. 4)? Und ist sie – wenn ihr doch eine Sonderstatus zukommt – eine besondere und von

et quasi bonum pro aliquo precari.“ Immerhin kann aber auch noch auf zwei Stellen in der *EN* verweisen: VIII 2, 1155 b 31: „[B]ούλέσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἔνεκα“ („Dagegen soll man dem Freunde das Gute wünschen um des Freundes willen“ [Übers. O. Gigon]) und *EN* IX 4, 1166 a 2–4: „[T]ιθέασι γὰρ φίλον τὸν βουλόμενον καὶ πράττοντα τὰγαθὰ ἢ τὰ φαινόμενα ἐκείνου ἔνεκα“ („Man bezeichnet als Freund den, der das Gute oder gut Erscheinende um des andern selbst willen wünscht oder tut“ [Übers. O. Gigon]).

24 *Sum. theol. I-II*, q. 26 a. 4c.

25 J.-P. Torrell datiert sie 1271/1272, also in die letzte Phase des zweiten Pariser Aufenthalts, in der auch *Sum. theol. II-II* entstanden ist: Torrell 1995, S. 350. Die erste deutsche Gesamtübersetzung dieses Werkes, in der die im Folgenden angeführten Stellen in ihrem Zusammenhang gelesen werden können, hat erst vor wenigen Jahren Winfried Rohr vorgelegt: Thomas von Aquin. 2012. *Über die Tugenden/De virtutibus*. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae*, Vollständige Ausgabe der Quaestiones in deutscher Übersetzung, hrsg. R. Schönberger, Bd. X, übers. W. Rohr. Hamburg: Meiner.