
Moralität im Licht der *caritas*

Über die Liebe als Höchstform des Wohlwollens

Stephan Herzberg

Zusammenfassung

Schon Aristoteles hat die Untersuchung der Freundschaft nicht nur zum Gegenstand der Ethik gerechnet, sondern ihr darin auch eine zentrale Stelle zugewiesen. Seine Aussagen über die vollkommene Freundschaft dürfen wir so interpretieren, dass wir hier dessen ansichtig werden, was es in einem höchsten oder paradigmatischen Sinn heißt, moralisch zu sein und moralisch zu handeln. Umstritten ist gegenwärtig die Frage, wie genau die begriffliche Beziehung zwischen Freundschaft und Gerechtigkeit, zwischen Liebe und Moral zu fassen ist. Im Unterschied zu einem Modell der Dissoziation zwischen Liebe und Moral möchte ich mit Aristoteles, Thomas von Aquin und Josef Pieper dafür argumentieren, die Liebe als eine Höchstform des Wohlwollens anzusehen.

Schlüsselbegriffe

caritas, Wohlwollen, Wollen, Liebe, Freundschaft, Gutheißen, unio, volitional, ineffabile, Existenz, Williams, Frankfurt, Aristoteles, Pieper, Kant, Thomas von Aquin, Spaemann

1 Liebe und Moral

Spätestens seit Bernard Williams berühmten Aufsatz ›Persons, Character and Morality‹, in dem Williams die kantische Unparteilichkeitsmoral¹ einer Kritik unterzieht, ist das Verhältnis zwischen Liebe (oder persönlichen Beziehungen im Allgemeinen) und Moral zu einer zentralen Fragestellung der Ethik geworden. Wie ist, so lautet eine oft gestellte Frage, die radikale Parteilichkeit der Liebe, die sich in der affektiv begründeten Bevorzugung der geliebten Person vor anderen Personen oder in einem besonderen Wohltun für die geliebte Person manifestieren kann, mit den Unparteilichkeitsforderungen von universalistischen Prinzipienethiken, deontologischer wie utilitaristischer Provenienz, zu vereinbaren?²

Williams' grundsätzlicher Kritikpunkt ist, dass Ethiken wie die kantische aufgrund ihrer Abtrennung moralischer von nichtmoralischen Motivationen nicht in der Lage sind, unseren persönlichen Beziehungen diejenige Bedeutung und strukturelle Wichtigkeit beizumessen, die sie manchmal für uns haben.³ Sein spezieller Kritikpunkt besteht darin, dass ein Mann, der vor der Wahl steht, entweder seine Frau oder eine andere fremde Person vor dem Ertrinken zu retten, und der schließlich seine Frau rettet, dann falsch liegt, wenn er nach übergeordneten Moralprinzipien sucht, um seine Wahl, d. h. die Bevorzugung seiner Frau bzw. die Ungleichbehandlung zweier Menschen in Not, zu rechtfertigen. Von einer solchen Rechtfertigung verspricht man sich die Konklusion, dass es in Situationen solcher Art zumindest moralisch erlaubt ist, die eigene Frau zu retten. Dann aber hat der Mann nach Williams „eine[n] „Gedanken zuviel“.⁴ Tiefgreifende Bindungen an andere Personen, so Williams, äußern sich in der Welt auf eine Weise, die nicht zugleich die unparteiische Sicht verkörpern, sondern vielmehr mit dem Risiko be-

1 Williams 1984, S. 11 f., führt folgende kantianischen Elemente in der jüngeren Moralphilosophie an: (i) Der moralische Standpunkt ist vom nichtmoralischen grundlegend und der Art nach verschieden; (ii) der moralische Standpunkt ist insbesondere durch seine Unparteilichkeit und Indifferenz gegenüber beliebigen besonderen Beziehungen zu besonderen Personen ausgezeichnet; (iii) moralisches Denken erfordert es, von besonderen Umständen und Eigentümlichkeiten der Beteiligten abzusehen; (iv) die moralische Motivation schließt eine rationale Anwendung unparteiischer Prinzipien ein.

2 Vgl. etwa Honneth 2000.

3 Vgl. Williams 1984, S. 12.

4 Ebd., S. 27: „Von manchen (beispielsweise von seiner Frau) hätte gehofft werden können, daß sein Beweggrund im Klartext der Gedanke wäre, daß es sich um seine Frau handelt, und nicht, daß es sich um seine Frau handelt und es in Situationen dieser Art erlaubt ist, seine Frau zu retten.“

haftet sind, gegen eine solche Sicht zu verstoßen. Solche persönlichen Beziehungen sind aber gerade für die Ausbildung unseres Charakters und, auf seiner Grundlage, unserer moralischen Identität unverzichtbar:

„Das Leben braucht Substanz, wenn überhaupt etwas, einschließlich der Anhänglichkeit an das unparteiische System, Sinn haben soll. Hat es jedoch Substanz, dann kann es dem unparteiischen System nicht die höchste Bedeutung einräumen, und die Macht dieses Systems darüber wird, im äußersten Fall, ungesichert sein.“⁶⁵

In den persönlichen Bindungen zu anderen Personen findet die Moral nach Williams ihre Grenze; sie wird gerade in solchen Bindungen ihres (transmoralischen) Grundes ansichtig.

Für wie stichhaltig man auch immer Williams' Kritik hält und was auch immer für Folgerungen man aus seinem Gedankengang zieht⁶⁶, persönliche Beziehungen wie die Liebe lassen sich nicht, so lässt sich der gegenwärtige moralphilosophische Konsens formulieren, *a priori* aus dem Bereich der Moral ausgliedern. Eine Moralphilosophie muss vielmehr auch ‚Formen des Wohlwollens aus Neigung‘⁶⁷ in ihrem Gegenstandsbereich zulassen und imstande sein, diesen in ihrer Theoriebildung Rechnung zu tragen. Darauf weist uns nach Axel Honneth schon die folgende schlichte Beobachtung hin:

„Unsere Vorstellung dessen, was einen moralisch guten Menschen ausmacht, ja, was Moralität überhaupt bedeuten mag, ist doch nicht zuletzt an jenen zahllosen,

5 Ebd., S. 27. Hierzu die Erläuterung von Honneth 2000, S. 231: „[D]enn nur diejenige Person, die sich hinreichend an ihr eigenes Leben gebunden weiß, weil sie als wesentlich empfundene Aufgaben zu erfüllen hat, vermag sich auch als Adressat moralischer Verpflichtungen zu verstehen. Insofern würde die Einnahme des moralischen Standpunktes in dem besagten Fall bedeuten, gedanklich mit der Option einer Preisgabe der existentiell tragenden Bindungen zu spielen, die einer Person ihrerseits erst die Kraft zur Ausübung der Rolle eines moralischen Aktors verleiht.“

6 Frankfurt 2005, S. 41 f., präzisiert das von Williams verwendete Beispiel dahingehend, dass es darauf ankomme, dass der Mann seine Frau *liebt*: „Wenn er sie wirklich liebt, dann verfügt er notwendigerweise schon über einen solchen Grund: Sie ist in Not und braucht seine Hilfe [...]. Jemanden oder etwas zu lieben *bedeutet* unter anderem ganz wesentlich, seine Interessen als Gründe heranzuziehen, um diesen Interessen zu dienen, ja, es *besteht* ganz wesentlich daraus. Für den Liebenden ist die Liebe eine Quelle von Gründen. Sie schafft die Gründe, die seine Handlungen liebevoller Zuwendung und Hingabe inspirieren.“ Honneth 2000, S. 223, kritisiert Williams darin, dass er nicht in der Lage sei, in der Liebe eine eigene Sphäre des Moralischen zu sehen, sie vielmehr in einen Gegensatz zur Moral bringe.

7 Vgl. Honneth 2000, S. 226 f.

facettenreichen Beispielen einer selbstlosen Hingabe, Aufopferung und Fürsorge gewonnen, deren Quelle die entschiedene Zuneigung zu einem anderen Menschen ist.“⁸

Schon Aristoteles hat die Untersuchung der Freundschaft nicht nur zum Gegenstand der Ethik gerechnet, sondern ihr darin auch eine zentrale Stelle zugewiesen.⁹ Seine Aussagen über die vollkommene Freundschaft, d. h. die Freundschaft zwischen Menschen, die gut und gleich an Tugend sind, dürfen wir so interpretieren, dass wir hier dessen ansichtig werden, was es in einem höchsten oder paradigmatischen Sinn heißt, moralisch zu sein und moralisch zu handeln. Aristoteles beginnt seine Freundschaftsabhandlung mit dem folgenden zentralen Satz:

„Und wenn Menschen Freunde sind, bedarf es nicht der Gerechtigkeit; hingegen bedarf es, wenn sie gerecht sind, zusätzlich der Freundschaft, und als das Gerechteste innerhalb des Gerechten gilt das Freundschaftliche (καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ).“¹⁰

Umstritten ist gegenwärtig die Frage, wie genau die begriffliche Beziehung zwischen Freundschaft und Gerechtigkeit, zwischen Liebe und Moral zu fassen ist. Sind persönliche Beziehungen wie die Liebe eine *Spezies* moralischer Beziehungen (A), oder setzen persönliche Beziehungen moralische Beziehungen bloß voraus (B), oder bilden persönliche Beziehungen einen Bereich *sui generis* mit eigener Kraft und Verbindlichkeit, weshalb sie grundsätzlich in einen Konflikt mit der Moral geraten können (C)?¹¹ Im Unterschied zu einem Modell der Dissoziation zwischen Liebe und Moral (C) und im Unterschied zu einem Modell der bloßen Voraussetzung der Liebe von der Moral (B) möchte ich im Folgenden für die These argumentieren, die Liebe als eine besondere Form einer moralischen Beziehung zu einer anderen Person anzusehen (A), und zwar, ausgehend vom obigen Satz aus der *Nikomachischen Ethik*, als eine *Höchstform* des Wohlwollens.¹² Im Unterschied zu Williams bin ich der Meinung, dass auch in einem solchen Modell persönliche Beziehungen

8 Ebd. S. 227.

9 Vgl. v. Siemens 2007, S. 17.

10 EN VIII 1, 1155a26-28 (Übers. U. Wolf). Vgl. auch die Übersetzung von Ross 1984, S. 1825: „and the truest form of justice is thought to be a friendly quality.“

11 In dieser Unterscheidung folge ich Williams 1984, S. 24 f.

12 Die folgenden Überlegungen beanspruchen, weder eine Interpretation des aristotelischen Freundschaftsbegriffs zu sein noch eine Interpretation des thomasischen Liebesbegriffs. Vielmehr verstehen sie sich als ein Versuch, mit Hilfe der aristotelisch-thomistischen Tradition einen Begriff von Liebe zu verteidigen, gemäß dem Liebe eine spezifische Form einer moralischen Beziehung zu einer anderen Person ist.

ernst genommen werden können und ihnen die Wichtigkeit beigemessen werden kann, die sie manchmal für uns haben.

2 Die Natur der Liebe

Was ist eigentlich Liebe? *Prima facie* scheint es sich um eine grundlegend positive Einstellung zu einer anderen Person zu handeln. Doch worin unterscheidet sich die Liebe von ähnlichen Phänomenen (z. B. Sympathie, Respekt, Achtung, Wohlwollen etc.), was ist ihr *Spezifikum*? Ist es die Intensität des Gefühls, die Intimität der Beziehung, ihre Festigkeit und Dauer oder die Unvertretbarkeit und Einmaligkeit der geliebten Person? Man kann hier noch weitergehen und fragen, ob solche Phänomene wie Liebe, Sympathie, Respekt etc. überhaupt in einem gemeinsamen *generischen* Merkmal übereinkommen. Demgegenüber möchte ich hier die These vertreten, dass es hier einen gemeinsamen Kern gibt, den ich mit Aristoteles und Thomas von Aquin im *Wohlwollen* festmache. Die Liebe ist eine Form des Wohlwollens. Nach Aristoteles besteht das Wohlwollen darin, dem Freund, d. h. der wertgeschätzten Person, *um seiner selbst willen* Gutes zu wünschen.¹³ Nach Thomas von Aquin gehört es zum eigentlichen Begriff der Liebe, „dass der Liebende das Gute des Geliebten will.“¹⁴ Über den Akt der Liebe sagt Thomas:

„Der Akt der Liebe strebt immer auf ein Doppeltes, auf das Gute, das man jemandem will, und auf den, dem man das Gute will; denn das heißt eigentlich jemanden lieben: ihm Gutes wollen.“¹⁵

13 Vgl. *ENVIII* 2, 1155 b 31–34: „Hingegen heißt es, dass man dem Freund um seiner selbst willen Gutes wünschen muss (τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα). Diejenigen, die in dieser Weise Gutes wünschen, nennt man wohlwollend, wenn nicht derselbe Wunsch auch von der Gegenseite kommt; denn das Wohlwollen, das gegenseitig ist, nennt man Freundschaft“ (Übers. U. Wolf). „Freundschaft“ definiert Aristoteles als ein gegenseitiges Wohlwollen, das nicht verborgen bleibt (also tätigen Ausdruck findet), aufgrund eines der drei von ihm zuvor genannten Motive (Lust, Nutzen, charakterliches Gutsein).

14 *ScG I*, c. 91 n. 2: „[A]mans bonum amati velit.“

15 *Sum. theol. I*, q.20 a.1 ad 3: „[A]ctus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum.“ Vgl. auch *Sum. theol. I-II*, q.26 a.4. Thomas beruft sich für die Definition „Lieben heißt, einem Gutes wollen“ (*amare est velle alicui bonum*) auf Aristoteles. Vgl. *Rhet. II* 4, 1380 b 35 f.: „Es sei also das Lieben: für jemanden das zu wollen, was man für

In der Liebe will man etwas für jemanden (*aliquid alicui velle*).¹⁶ Es handelt sich um eine dreistellige Relation: Hier gibt es immer einen Liebenden, eine geliebte Person und das Gute, das für die geliebte Person (man kann auch sagen: der geliebten Person zuliebe oder um der geliebten Person willen) gewollt wird.

Auf die Besonderheit dieser Relation werde ich im nächsten Abschnitt noch eingehen. Hier kommt es mir allein darauf an hervorzuheben, dass sowohl Aristoteles als auch Thomas von Aquin das Lieben durch Bezugnahme auf ein Wollen (*βούλεσθαι*; *velle*) definieren. Wie diese Art von Wollen genauer verstanden werden muss, hat Josef Pieper in einer überzeugenden Weise dargelegt. Pieper stellt sich die Frage, ob angesichts der Vieldeutigkeit des Worts „Liebe“ die Frage nach dem Wesen der Liebe überhaupt einen Sinn hat. Seine These lautet: „In jedem denkbaren Fall besagt Liebe soviel wie Gutheißen. Das ist zunächst ganz wörtlich zu nehmen. Jemanden oder etwas lieben heißt: diesen Jemand oder dieses Etwas ‚gut‘ nennen und, zu ihm gewendet, sagen: Gut, daß es das gibt; gut, daß du auf der Welt bist!“¹⁷ Die Natur dieses allen Arten der Liebe gemeinsamen *Gutheißen*s kann mit Hilfe von Pieper anhand der folgenden Merkmale bestimmt werden:

1. Es handelt sich nicht (nur) um das bloße Fällen eines Werturteils, sondern um eine Willensäußerung; Liebe ist eine bestimmte Form des Wollens: „Die hier gemeinte Gutheißung ist [...] eine Willensäußerung; sie bedeutet also das Gegenteil von distanzierter, rein ‚theoretischer‘ Neutralität; sie besagt: einverstanden sein, beipflichten, Billigung, Beifall, Bejahung, Lob, Rühmung und Preisung. So deutlich der Intensitätsunterschied zwischen bloßem Einverstandensein und enthusiastisch rühmender Affirmation auch ist – *eines* ist allen Gliedern der Reihe [...] gemeinsam: es sind ausnahmslos Formen der Willensäußerung. Alle haben sie den Sinn: Ich will, daß es dich [das] gibt! Lieben ist also eine Weise zu wollen.“¹⁸ Die Liebe ist in ihrem Kern kein Gefühl, auch wenn sie mit Gefühlen einhergeht, und sie ist auch kein Für-wahr-Halten, auch wenn sie in einer bestimmten Weise von Urteilen abhängen mag, sondern sie ist eine Weise des Wollens.¹⁹

Güter hält, um jener Person, aber nicht um seiner selbst willen, und nach Möglichkeit dafür tätig zu sein“ (Übers. C. Rapp).

16 Vgl. ScG I 91.

17 Pieper ⁸2008, S. 38 f.

18 Pieper ⁸2008, S. 39. Für Pieper ist das Wohlwollen eine notwendige Bedingung der Liebe (Vgl. ebd., S. 77 f.)

19 Vgl. Frankfurt 2005, S. 47: „Wie bei anderen Modi der Sorge geht es im Wesentlichen nicht um Affektives oder Kognitives. Es geht um Volitionales. Etwas zu lieben hat

2. Dieses Wollen zielt aber nicht darauf, etwas zu tun, d. h. durch eigenes Handeln den gegenwärtigen Weltzustand zu verändern bzw. aktiv aufrechtzuerhalten. Das wäre ein aktivistisches Missverständnis von Liebe.²⁰ Pieper bringt hier folgende Analogie: So wie es im Bereich des Erkennens neben dem diskursiven, suchenden Denken auch den „einfachen Schaublick“ gibt, in dem uns Grund-sachverhalte des Denkens wie der Existenz unmittelbar gewiss sind, so gibt es auch im Bereich des Wollens neben dem ‚Tun-Wollen‘ auch „die rein bejahende Zustimmung zu dem, was schon ist“:

„Genau ebenso aber gibt es eine Gestalt des Wollens, die nicht darauf zielt, etwas noch Ungetanes zu tun und so, in die Zukunft hinein, den gegenwärtigen Stand der Dinge zu ändern. Es gibt vielmehr, außer dem Tun-Wollen, auch die rein bejahende Zustimmung zu dem, was schon ist [...] Etwas bereits Verwirklichtes bestätigen und bejahen – eben das heißt: Lieben.“²¹

Diese Analogie führt Pieper noch weiter aus: So wie die unmittelbaren Gewissheiten grundlegend für alle diskursiven Tätigkeiten sind, so ist „auch die Liebe der Ur-Akt des Wollens überhaupt, der alles Tun-Wollen vom Grunde her durchströmt.“²² Die Liebe ist, so könnte man sagen, als Zustimmung zur Welt und zum Dasein überhaupt die Quelle unseres volitionalen Lebens.

3. Was will der Liebende eigentlich, wenn er jemanden liebt? Hier lässt sich mit Aristoteles und Thomas von Aquin kurz und bündig sagen: Der Liebende will, dass die geliebte Person existiert und lebt.²³ In den unterschiedlichen Beschreibungen der Intention des Liebenden, die von der „Parteinahme für das Dasein

weniger mit dem zu tun, was eine Person glaubt oder fühlt, als mit der Konfiguration des Willens, der es um die praktische Sorge geht, was für das geliebte Wesen gut ist.“

- 20 Zu einer grundsätzlichen Kritik an einer teleologischen Konzeption der Liebe vgl. Velleman 2008, S. 80–87
- 21 Pieper ⁸2008, S. 40.
- 22 Ebd., S. 42. Für Thomas von Aquin ist die Liebe in einem weiten Sinn (*amor*) „der letzte Ursprungsgrund im Sinne eines wirkenden Prinzips allen sinnengebundenen Strebens und in einem umfassenderen Sinne sogar allen Strebens überhaupt“ (Brungs 2002, S. 121). Thomas spricht von der „gemeinsamen Wurzel des Strebens“ (*communis radix appetitus*): „Weil nämlich die Liebe die allgemeine Wurzel des Strebens ist, ist klar, dass jeder Strebevorgang aus der Liebe verursacht wird. Weil weiterhin jede Tätigkeit jedes Dinges auch immer aus dem Streben verursacht wird, folgt, dass jede Tätigkeit jedwelchen Dinges aus der Liebe verursacht wird“ (*In de div.nom.*, IV, l. 9 n. 408).
- 23 Vgl. *EN IX 4, 1166 a 2–5*: „Denn als Freund bezeichnet man einen Menschen, der das, was gut ist oder gut erscheint, wünscht und tut um des anderen willen, oder einen, der um des Freundes selbst willen wünscht, dass dieser existiert und lebt“ (Übers. U. Wolf). Hierzu Pieper, ⁸2008, S. 43 f.

des Geliebten“ über die „Erhaltung des Geliebten im Dasein“²⁴ bis hin zur Negation seiner Sterblichkeit reichen, wird, so Pieper, der Liebe eine „geradezu existenzsetzende Kraft“²⁵ zuerkannt, die sich implizit oder explizit am Begriff der *creatio*, „der äußerste[n] Gestalt der Bejahung“²⁶, orientiert.²⁷ Jeder Liebende geht vor aller Reflexion schon immer davon aus, dass er mit seiner Gutheißung am Existieren des geliebten Menschen in bestimmter Weise „teilnimmt und mitwirkt“. Solche Wirkungen der Liebe im Geliebten sind vor allem das Bestätigtwerden oder das Wichtig-genommen-Werden durch einen anderen Menschen wie etwa durch die Mutter aber auch die Vergebung, in welcher der schuldig gewordenen Person zugestanden wird, sich selbst von ihrem faktischen Sosein, das sich in einer bestimmten Handlung manifestierte, zu distanzieren. Pieper interpretiert die Mitwirkung des Liebenden am Existieren des Geliebten als einen „wiederholende[n] Nachvollzug der göttlichen, kreaturischen Ur-Bejahung, kraft deren alles, was ist, und also auch das von uns *in concreto* Geliebte, Existenz und Gutheit in eins empfangen hat.“²⁸ Das Gutheißen bezieht sich nicht auf bestimmte Qualitäten oder schätzenswerte Eigenschaften der geliebten Person, sondern auf ihre Existenz: „Was nämlich der Liebende, mit dem Blick auf die Geliebte, sagt und meint, ist *nicht*: Wie gut, daß du *so* bist [so klug, brauchbar, tüchtig, geschickt], sondern: Gut, daß du da bist; wie wunderbar, daß es dich gibt!“²⁹ Das Objekt der Liebe ist also, um einen anderen Ausdruck zu wählen, die Person selbst, oder mit Kant gesprochen: „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst“.³⁰ Ein solcher Zweck muss nicht erst bewirkt werden, sondern er existiert bereits. Es handelt sich um einen „selbständigen Zweck“: „Das heißt, die vernünftige Natur einer Person existiert

24 Beide Teilzitate von Alexander Pfänder zitiert nach Pieper ⁸2008, S. 44.

25 Pieper ⁸2008, S. 46.

26 Ebd., S. 47.

27 Pieper ⁸2008, S. 43–48.

28 Ebd., S. 48: „*Aber*: Wenn es mit rechten, glücklichen Dingen zugeht, dann geschieht, auch in der menschlichen Liebe, *mehr* als ein bloßes Wiederholen und Nachsprechen; es geschieht zugleich eine Fortsetzung und in bestimmtem Sinn sogar eine Vollendung des in der Erschaffung Begonnenen.“

29 Pieper ⁸2008, S. 46f.

30 GMS B 64. Den Begriff der Person im engeren Sinn verwende ich gemäß Friedo Ricken so, dass dieser Begriff hervorhebt, „dass der Mensch aufgrund seiner Natur einen absoluten Wert hat.“ Die Begriffe ‚Person‘ und ‚Mensch‘ haben dieselbe Extension: ‚Person‘ greift ein Merkmal des Begriffs ‚Mensch‘, seine Vernunftnatur, heraus und verbindet mit diesem Merkmal eine Wertung: Dass der Mensch Person ist, besagt, dass ihm aufgrund seiner Vernunftnatur ein absoluter Wert zukommt“ (Ricken 2010, S. 76).

bereits, und sie als einen Zweck aufzufassen ist deshalb nicht mit irgendeiner Neigung verbunden, ihre Existenz zu bewirken oder zu befördern.“³¹ Die geliebte Person ist uns um ihrer selbst willen wichtig; was wir für sie tun, tun wir allein ihr zuliebe, oder in ihrem Interesse.³²

4. Dieses für die Liebe wesentliche Gutheißen oder Bejahen des anderen in seiner Existenz³³ kann in verschiedenen *Graden* vorliegen: Von der (bloßen) Achtung des anderen Menschen über die Freundschaftsliebe, die Liebe der Eltern zu ihren Kindern, der Liebe zwischen Mann und Frau bis hin zu der für Pieper „äußerste[n] Gestalt der Bejahung, die überhaupt gedacht werden kann“, der *creatio*, der „göttlichen, kreaturischen Ur-Bejahung“.³⁴

Diese verschiedenen Formen des Wohlwollens, so möchte ich an dieser Stelle Pieper weiterführen, bauen aufeinander auf, insofern sie alle die elementare Achtung des anderen als Person voraussetzen.³⁵ Sie unterscheiden sich in der Weise, wie das Wohlwollen praktisch ausgestaltet oder konkretisiert wird: Auf einer elementaren Stufe äußert es sich im Nicht-Schädigen des anderen, d. h. im Respekt vor seiner Würde als Vernunftwesen, auf einer höheren Stufe in einem Wohltun für die an-

31 Velleman 2008, S. 82 f. Nach Velleman unterscheidet sich die Liebe von der Achtung in zwei Punkten: (1) Sie dämpft unsere Tendenz zum emotionalen Selbstschutz ein, d. h. die Tendenz, uns vor anderen Menschen auf uns selbst zurückzuziehen und uns zu verschließen. Indem sie uns auf diese Weise verwundbar macht, kann sie die unterschiedlichsten Reaktionen auf die andere Person freisetzen (vgl. ebd., S. 86). (2) Ihr unmittelbares Objekt ist nicht der intelligible Aspekt der geliebten Person, sondern „die konkrete, in Fleisch und Blut verkörperte und den Sinnen zugängliche Person“ (ebd., S. 100). Ihre Leiblichkeit ist Ausdruck, Symbol oder Erinnerung für ihren Wert als Person (vgl. ebd.).

32 Vgl. Frankfurt 2005, S. 47: „Es liegt in der Natur der Liebe, dass wir ihren Objekten einen Wert an sich zusprechen, so dass sie uns auch um ihrer selbst willen wichtig sind. Die Liebe ist vor allem eine *interessefreie* Sorge um die Existenz dessen, was geliebt wird, um das, was gut für es ist. Der Liebende wünscht, dass das geliebte Wesen aufblüht und ohne Schaden bleibt, und zwar nicht, um damit einen anderen Zweck zu unterstützen.“

33 Demgegenüber will der Hassende, dass der Gehasste nicht existiert. Zum Unterschied zwischen Zorn und Hass vgl. Aristoteles, *Rhet.* II 4, 1382 a 2–1382 a 15.

34 Pieper ⁸2000, S. 43–48, 87 f.

35 In *diesem* Punkt stimme ich David Velleman zu, wenn er (2008, S. 93) schreibt: „Ich betrachte Achtung und Liebe jeweils als das erforderliche Minimum und das optionale Maximum von Reaktionen auf ein und denselben Wert.“ Liebe ist nach Velleman „eine Antwort auf den Wert der vernünftigen Natur einer Person.“ Unter der „vernünftigen Natur“ versteht er mit Kant die Fähigkeit zur vernünftigen Zwecksetzung, „eine Befähigung zur Würdigung und Wertschätzung – eine Fähigkeit, uns den Dingen in jener nachdenklichen Weise zuzuwenden, die selbstbewußte Wesen wie uns auszeichnet“.

dere Person bis hin zu einer wechselseitigen Anteilgabe und Anteilnahme an den Gedanken und Gefühlen des anderen sowie einer Gemeinsamkeit im Wollen und Tun, in der das Glück der geliebten Person zu einem Teil des eigenen Glücks wird.³⁶ In dieser höchsten Form von Liebe bilden die Liebenden eine *Gemeinschaft* im Glück, ein echtes ‚Wir‘.³⁷ Ihr Wohlergehen überlappt sich, so dass der eine sein Glück nicht ohne das Glück des anderen finden kann. In dieser die Liebe kennzeichnenden ‚Einswerdung‘ (*unio*), die einen affektiven, kognitiven und volitionalen Aspekt umfasst, erfahren die Liebenden eine wirkliche ‚Daseinserweiterung‘: Sie treten heraus aus der Isolation ihrer Egozentrität, die mit einer spezifisch menschlichen Einsamkeit verbunden ist.³⁸ (Jeder Mensch ist erst einmal mit seinem gelebten Leben allein; dieses emotional und kognitiv vermittelte Verhältnis zum eigenen gelebten Leben ist uneinholbar subjektiv.³⁹) Indem die liebende Person in einer affektiven, kognitiven und volitional-praktischen Weise am Selbstsein der jeweils anderen Person *Anteil* nimmt, wird auf diese Weise die menschliche Egozentrität *entschränkt* und ihre spezifischen Lasten und Leiden wechselseitig *mitgetragen*.

Entscheidend ist, dass auch die Liebe in dieser höchsten Partikularität die moralische Integrität der liebenden Personen voraussetzt: Eine Öffnung der eigenen Subjektivität auf den anderen hin ist ohne Erkenntnis seiner Vertrauenswürdigkeit nicht vernünftig; eine Gemeinsamkeit im Wollen und Handeln auf ein gemeinsames Ziel (oder ein Ensemble von Zielen) hin kommt nur dann zustande, wenn es beiden wirklich um das Wohl des jeweils anderen um seiner selbst willen geht.⁴⁰ Auch die Höchstform der menschlichen Liebe hat einen moralischen Kern, der sich in der Hingabe an die geliebte Person *konkretisiert*.

36 Vgl. Pieper ⁸2008, S. 80, 134. Vgl. hierzu genauer *Sum. theol. I-II*, q. 28 a. 2: „In der Freundesliebe dagegen ist der Liebende im Geliebten, sofern er die Güter oder die Übel des Freundes als seine eigenen betrachtet und den Willen des Freundes als seinen eigenen, so daß in seinem Freunde gewissermaßen er selbst Gutes oder Übles zu erleiden und zu erfahren scheint. Deshalb ist bei Freunden dies eigentümlich, nämlich ‚dasselbe zu wollen und im selben sich zu betrüben und zu erfreuen‘. So daß auf diese Weise, sofern einer die Angelegenheiten des Freundes als seine eigenen betrachtet, der Liebende im Geliebten zu sein scheint, als wäre er gewissermaßen eingeworden mit dem Geliebten (*quasi idem factus amato*).“

37 Hierzu ausführlich Nozick 1991, Kap. 8.

38 Vgl. Tugendhat 2003, S. 7. Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Tugendhat im Hinblick auf den Begriff der Liebe vgl. Herzberg 2012.

39 Vgl. hierzu auch Bordt 2015.

40 Vgl. Cottingham 2012, S. 187 f.

5. Das Gutheißen als basaler Willensakt, der sich auf die andere Person als solche bezieht, setzt die Überzeugung voraus, dass sie liebenswert ist. Auch die Liebe, insofern sie ein geistig-personaler Akt ist, hat ihre Gründe. Das darf aber nicht zu einem rationalistischen Zerrbild von Liebe führen. In der Debatte zwischen solchen, für die die Liebe in der Wahrnehmung eines Werts fundiert ist⁴¹, und solchen, für die die Liebe gerade erst die Werte schafft⁴², bezieht Pieper eine Zwischenposition: Gegenüber der Position einer ‚volitionalen Nötigung‘ – etwas ist gerade dadurch wertvoll, weil wir es lieben – ist daran festzuhalten, dass die Erkenntnis des Liebenswertseins der anderen Person eine Vorbedingung für den Willensimpuls ist. Andernfalls wäre der Willensakt unbegründet, die Liebe wäre „blind“: „ich muß vorweg *erkannt* haben, daß tatsächlich die Existenz des anderen, und er selber auch, etwas Gutes und Wunderbares ist.“⁴³ Gegenüber der Position einer ‚rationalen Nötigung‘ – wir lieben etwas, weil uns die Erkenntnis seines Wertes dazu zwingt – ist zu betonen, dass der Schritt vom Liebenswertfinden zum Lieben „aus der Spontaneität des Wollens [...] aus der Freiheit“ kommt: „Jedenfalls ist Liebe nicht so etwas wie eine logische Konsequenz, die zu vollziehen man irgend genötigt werden könnte.“⁴⁴ Man hat kein Recht darauf, aufgrund bestimmter liebenswerter Eigenschaften geliebt zu werden, und ebenso wenig hat man die Pflicht, andere Personen, die genau diejenigen liebenswerten Eigenschaften wie die geliebte Person haben, zu lieben. Die Gründe nötigen hier nicht; die Liebe kann nicht vollständig durch Angabe wertzuschätzender Eigenschaften gerechtfertigt werden.⁴⁵ Vielmehr ist die Liebe letztlich etwas Spontanes, das aus der Freiheit kommt: ein Wagnis für den, der sie gibt, und ein Geschenk für den, der sie empfängt.
6. Dieser letzte, spontane Schritt, der nicht mehr durch Verweis auf *allgemeine* wertzuschätzende Eigenschaften abgesichert werden kann, verweist auf die Einzigartigkeit jeder Person, auf ihr Sein als ein *ineffabile*. Die Überzeugung von der Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit der anderen Person gehört essentiell

41 Vgl. grundsätzlich Aristoteles, *Met.* XII 7, 1072 a 29f.: „Wir erstreben aber etwas vielmehr, weil wir es für gut halten, als daß wir es für gut hielten, weil wir es erstreben. Prinzip ist das Denken“ (Übers. H. Bonitz).

42 Eine solche Position vertritt Frankfurt 2005, S. 43: „Wir lieben die Dinge nicht zwangsläufig deshalb, weil wir ihren Wert erkennen und uns von ihnen fesseln lassen. Vielmehr *gewinnt* das, was wir lieben, notwendig an Wert für uns, weil wir es lieben.“

43 Beide Teilzitate: Pieper, ⁸2008, S. 80.

44 Pieper ⁸2000, S. 81.

45 Vgl. Honneth 2000, S. 221.

zur Natur personaler Liebe.⁴⁶ Strittig ist allerdings, ob diese Einzigartigkeit in der einzigartigen Weise besteht, wie in dieser Person die wertzuschätzenden Eigenschaften zusammentreffen⁴⁷, oder ob diese Einzigartigkeit in einem „Kern“ oder einem Selbst „jenseits“ der wertzuschätzenden Eigenschaften besteht.⁴⁸

3 Das Spezifikum der Liebe

Die Liebe ist, so lassen sich die vorangegangenen Überlegungen zusammenfassen, in ihrem Kern ein Wohlwollen oder Gutheißen, das sich auf die andere Person als solche, d. h. als „vernünftige Natur“, bezieht. (Diese volitionale Einstellung wurzelt in der Aufmerksamkeit für die Realität überhaupt.⁴⁹) Dieses Gutheißen der Existenz der anderen Person kann sich in verschiedenen Graden tätiger Bejahung äußern, was sich aber immer so darstellt, dass ein Gut der geliebten Person *zuliebe* oder *um ihrer selbst willen* erstrebt wird (*amare est velle alicui bonum*). Für die Liebe wesentlich ist die bejahend-wohlwollende Einstellung zum anderen als Person, d. h. als Selbstzweck (Kant)⁵⁰ oder substantiell Seiendes (Boethius, Thomas von Aquin)⁵¹.

46 Das bedeutet, wie Philip Pettit herausarbeitet, dass der Handlungsgrund radikal auf die andere Person hin individualisiert ist (vgl. Honneth 2000, S. 225 f.). Vgl. auch Frankfurt 2005, S. 48: „Für den Liebenden ist das, was er liebt, nicht als Fall oder Exemplar bedeutsam. Die Wichtigkeit des geliebten Wesens ist nicht generisch, sondern unausweichlich besonders.“

47 Vgl. Honneth 2000, S. 222.

48 Vgl. Pieper 2000, S. 91; Spaemann 2011, S. 13, 17. Kritisch hierzu Delaney 2008, S. 122 f.

49 Vgl. Velleman 2008, S. 64.

50 Vgl. Velleman 2008, S. 79: „Ich wage zu behaupten, daß Liebe ihrem Wesen nach eine Einstellung gegenüber der geliebten Person selbst ist, aber keinesfalls irgendein Ergebnis anstrebt.“ (Ich würde sagen: „anstreben muss“). Velleman unterscheidet hier zu Recht zwischen Ziel (ein bestimmtes Ergebnis) und Zweck (der Freund, dem zuliebe man handelt).

51 So schreibt Jan Aertsen im Hinblick auf die Freundschaftslove (*amor amicitiae*) bei Thomas von Aquin: „Die erste Liebe, die auf dasjenige, oder besser: denjenigen gerichtet ist, für welchen man das Gute will, heißt ‚Freundschaftslove‘ (*amor amicitiae*); sie trägt ihren Sinn in sich. Der Gegenstand dieser Liebe kann deshalb nur das substantielle Seiende sein, d. h. im Bereich der *dilectio* die Person. Die Freundschaftslove ist folglich die primäre Liebe. Die Liebe, die auf ein Gut gerichtet ist, das jemand für das Geliebte will, heißt ‚Begehrenslove‘ (*amor concupiscentiae*): ihr Gegenstand ist ein akzidentelles Gut. So lieben wir die Gesundheit, damit es uns durch sie gut gehe“ (Aertsen 2009, S. 201).

Was macht nun aber ein Wohlwollen zur Liebe? Es ist, kurz gesagt, der gut-heißende Bezug auf die konkrete Person, wie sie vor mir steht.⁵² Der eigentliche Grund der Liebe ist hier nicht die vernünftige Natur als abstrakte und intelligible, sondern die vernünftige Natur, wie sie sich in diesem ‚Jemand‘ unüberbietbar singular-charakterlich und konkret-geschichtlich zeigt.⁵³ Daher ist Liebe (im Unterschied zur Achtung) immer ein *ganzheitlicher* Akt, der emotional-sinnliche, volitionale und rationale Aspekte umfasst. Die Liebe entzündet sich an bestimmten schätzenswerten Eigenschaften der geliebten Person, um dann

„vordringen zum Kern der Person, die hinter diesen Eigenschaften steht und sie trägt, zu dem wahren Subjekt jenes unausdenkbaren Aktes, den wir ‚Existieren‘ nennen, zu dem innersten Selbst des Geliebten, welches *bleibt*, auch wenn die liebenswerten Eigenschaften längst verschwunden sein sollten, die, ganz zu Anfang einmal, so etwas wie ein ‚Grund‘ zur Liebe gewesen sein mögen.“⁵⁴

Was anfangs nur Leidenschaft war, so Robert Spaemann, hat allmählich die Tiefe der Person ergriffen und ihre Freiheit engagiert: „Die Leidenschaft bringt uns immer nur in ein erstes Verhältnis zu einem Wert, sie stiftet nicht schon die angemessene freie Antwort auf ihn.“⁵⁵

Ist dieses ‚bleibende Selbst‘ der geliebten Person erreicht, dann bedarf die Liebe ihrer anfänglichen Gründe, die in bestimmten Eigenschaften fundiert waren, nicht mehr: „Wer auf die Frage, warum er diesen Menschen liebt, eine Antwort geben kann, der liebt noch nicht wirklich.“⁵⁶ Im vollkommenen Stadium wird die andere Person wirklich um ihrer selbst willen geliebt und nicht, insofern sie besonders attraktiv oder nützlich für den Liebenden ist. Das Lieben ist an diesem ‚tiefsten Punkt‘ unabhängig geworden von *allgemeinen* Eigenschaften. Die „Kunst des Liebens“, ihr habituellem Aspekt, besteht darin, den anderen immer mehr als den *einmalig Anderen* sich bewusst zu machen und wertzuschätzen.⁵⁷

In der Liebe verläuft also der Weg der Erkenntnis vom Allgemeinen zum Besonderen, während es sich in der ‚Welterkenntnis‘ genau umgekehrt verhält. Die

52 Hier folge ich Velleman 2008, S. 100: „Das unmittelbare Objekt der Liebe ist die konkrete, in Fleisch und Blut verkörperte und den Sinnen zugängliche Person.“

53 Vgl. Spaemann 2011, S. 20: „Die Liebe gibt der geliebten Person die Möglichkeit, Person zu sein, und zwar auf eine einmalige, unverwechselbare Art Person zu sein.“

54 Pieper 2008, S. 91.

55 Spaemann 1999, S. 45.

56 Spaemann 2011, S. 13.

57 Vgl. die von Spaemann oftmals zitierte Definition: „Liebe ist das Wirklichwerden des Anderen für mich.“

Liebe ist, so könnte man sagen, eine konkrete Anschauung dessen, was in der Moral allgemein-begrifflich zugänglich ist: In der Liebe wird an *einem* konkreten Menschen erfahren, was *jeder* Mensch als solcher ist: eine einmalige Person.⁵⁸ Und darüber hinaus: Es wird erfahren, was es heißt, auf eine konkrete, unüberbietbar singuläre Weise, eine Person zu sein. Aus dem Blickwinkel dieser besonderen Erfahrung der Individualität und Einmaligkeit der geliebten Person erkennt man dann auch die Eigenschaften als die Eigenschaften *dieser* Person, d. h. als Eigenschaften, in denen sich diese Person *ausdrückt* (z. B. ihre Art zu lachen, ihre Art ein Gespräch zu führen). Man sieht, mit Aristoteles gesprochen, solche Eigenschaften nicht mehr als zufällige Akzidentien an, sondern als eigentümliche Akzidentien (*propria*), die der geliebten Person *exklusiv* zukommen, ohne doch für ihr Personsein essentiell zu sein.

Wenn man Liebe in diesem Sinn versteht, dann kann es im Prinzip keinen Konflikt mit der Moral geben. Die Liebe macht uns vielmehr sensibel für die Einmaligkeit jedes Menschen:

„Der exklusive *amor amicitiae* aber steht tatsächlich nicht in Konkurrenz zu dem Gebot der Nächstenliebe gegen jeden, der durch die Umstände mein Nächster wird. Er gibt dieser Nächstenliebe vielmehr erst ihre Tiefe. Jeder nämlich hat Anspruch darauf, als wirklich wahrgenommen zu werden. Und zwar wirklich als diese einmalige Person.“⁵⁹

Als endliches Vernunftwesen kann und soll ich zwar jede Person achten, ich kann aber nicht jeder Person als *dieser* einmaligen Person gerecht werden, d. h. ich kann nicht jeden Menschen in vollkommener Weise lieben. Das kann nur Gott, der die Liebe ist.⁶⁰ Die Liebe als höchste und damit paradigmatische Instanz einer moralischen Beziehung zu einer anderen Person zu denken, bedeutet letztlich, Moralität im Licht der *caritas* zu sehen.

58 Vgl. Spaemann 2011, S. 23. Vgl. auch Pieper ⁸2008, S. 84.

59 Spaemann 2011, S. 23; Velleman 2008, S. 103.

60 1 Joh 4, 16.

Literatur

- Aertsen, J. A. 2009. *Eros' und 'Agape'. Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe*. In: E. Düsing und H.-D. Klein (Hrsg.), *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*, 191–203. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Aristotle. 1984. *Nicomachean Ethics*. transl. by W. D. Ross, rev. by J. O. Urmson. In: *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Ed. by J. Barnes, Vol. II. Princeton: Princeton University Press.
- Aristoteles. ²1999. *Metaphysik*. Übers. H. Bonitz, neu hrsg. U. Wolf, Reinbek bei Hamburg: rowohlt's enzyklopädie.
- Aristoteles. 2006. *Nikomachische Ethik*. Übers. u. hrsg. U. Wolf, Reinbek bei Hamburg: rowohlt's enzyklopädie.
- Aristoteles. 2002. *Rhetorik*. Übers. u. erl. C. Rapp, Berlin: Akademie.
- Bordt, M. 2015. *Die Kunst, sich selbst zu verstehen. Den Weg ins eigene Leben finden. Ein philosophisches Plädoyer*. München: Elisabeth Sandmann.
- Brungs, A. 2002. *Metaphysik der Sinnlichkeit: Das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin*. Halle: Hallescher Verlag.
- Cottingham, J. 2012. *Meaningful Life*. In: P. K. Moser und M. T. McFall (Hrsg.), *The Wisdom of the Christian Faith*, 175–196. Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- Delaney, N. 2008. *Romantische Liebe und Verpflichtung aus Liebe. Die Artikulierung eines modernen Ideals*. In: A. Honneth und B. Rössler (Hrsg.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, 105–140. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Frankfurt, H. G. 2005. *Gründe der Liebe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Herzberg, S. 2012. *Egozentrität, Liebe, Mystik. Ernst Tugendhats Anthropologie in Auseinandersetzung mit Josef Pieper*. In: T. Möllenbeck und B. Wald (Hrsg.), *Liebe und Glück. Annäherungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper*, 175–209. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Honneth, A. 2000. *Liebe und Moral. Zum moralischen Gehalt affektiver Bindungen*. In: A. Honneth. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, 216–236. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kant, I., 1968. *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. W. Weischedel, Frankfurt a. M.
- Nozick, R. 1991, *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, München/Wien: Carl Hanser.
- Pieper, J., *Über die Liebe*, München: Kösel ²2000.
- Ricken, F. 2010, *Ist die Person oder der Mensch Zweck an sich selbst?* In: F. Ricken, *Warum moralisch sein? Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie*, 73–85 Stuttgart: Kohlhammer.
- v. Siemens, N. 2007, *Aristoteles über Freundschaft. Untersuchungen zur Nikomachischen Ethik VIII und IX*, Freiburg/München: Alber.
- Spaemann, R. ⁶1999. *Moralische Grundbegriffe*. München: C. H. Beck.
- Spaemann, R. 2011, *Antinomien der Liebe*. In: R. Spaemann, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, 9–26, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Thomas von Aquin. 1888 f. *Prima Pars Summa theologiae*. In: *Opera omnia*. Editio Leonina, Bd. IV u. V, hrsg. Frates Praedicatorum, Rom: J. Vrin.
- Thomas von Aquin. 1891. *Prima Secundae Summa theologiae*. In: *Opera omnia*. Editio Leonina, Bd. VI u. VII, hrsg. Frates Praedicatorum, Rom: J. Vrin.

- Thomas von Aquin. 1950. *In librum beati Dionysii De divinis nominibus*, hrsg. C. Pera, Turin/Rom: Marietti.
- Thomas von Aquin. 1974. *Summa contra gentiles*. Hrsg. u. übers. v. K. Albert und P. Engelhardt, Darmstadt: WBG.
- Tugendhat, E. 2003. *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: C. H. Beck.
- Velleman, J. D., *Liebe als ein moralisches Gefühl*. In: A. Honneth und B. Rössler (Hrsg.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, 60–104, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Williams, B. 1976. *Persons, character and Morality*. In: A. Oksenberg Rorty (Hrsg.), *The Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press (dt. Williams, B. 1984. *Personen, Charakter und Moralität*. In: B. Williams (Hrsg.), *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980*, 11–29. Königstein/Ts.: Anton Hain.