
Caritas als Vollendung der Liebe

Zur Bedeutung von Tugend und Liebe nach Josef Pieper

Berthold Wald

Zusammenfassung

Der Beitrag verfolgt ein doppeltes Ziel. Es soll zunächst gezeigt werden, dass die Begriffe „Liebe“ und „Tugend“ abhängig sind von dem jeweils vorausgesetzten Begriff einer menschlichen Natur. Im Rückgriff auf Thomas von Aquin entwickelt Josef Pieper sowohl den Tugendbegriff wie den Begriff der Liebe als Fortsetzung und Weiterführung einer naturhaft (von Schöpfungs wegen) vorgegebenen Verwirklichungsdynamik in der Entgegensetzung zur neuzeitlichen Konzeption naturhafter Selbstbezüglichkeit. Tugenden werden so als Tugendpflichten (miss-) verstanden, weil die naturhafte Selbstliebe ethisch nicht anschlussfähig ist. Vor diesem Hintergrund werden dann Piepers inhaltliche Unterscheidungen am Phänomen „Liebe“ dargelegt mit dem Ziel, den Horizont der Ethik auf die mit der *caritas*-Liebe verbundene Wahrnehmung des Einzelnen zu weiten. Liebe bedeutet immer Gutheißung, welche nicht zuerst die Eigenschaften, sondern die Existenz des Anderen meint. Ihre Wirkung sieht Pieper in der Öffnung des Daseinsraums, die den Liebenden über sich selbst hinausführt und in der Teilhabe am Sein des Anderen glücklich macht. Erst durch die Liebe tritt der Andere als Subjekt in Erscheinung. Das Fehlen der Perspektive der Liebe ist der entscheidende Mangel in den neuzeitlichen Ethiktheorien.

Schlüsselbegriffe

Liebe, *caritas*, amor, dilectio, amicitia, Gutheißung, Tugend, Existenzsachverhalt, Daseinsraum, Hinzubedenkung, Tugendethik, bedürftige Liebe, Glück, Eros, Klugheit, *potentia*, *actus*, *passio amoris*, Pieper, Thomas von Aquin, Marquard, Scheler, Anscombe, Geach, MacIntyre, Kant, Heidegger

1 Einleitende Vorbemerkungen

1.1 *Caritas* als Gegenstand der Philosophie?

Dass menschliche Tugenden für das öffentliche Leben und das private Lebensglück unverzichtbar sind, ist auch in der akademischen Philosophie (wieder) anerkannt. Die Reduktion ethischer Fragen auf normative Fragen des Erlaubten und Verbotenen hat sich in mehrfacher Hinsicht als zu eng erwiesen. Um moralische Konflikte zu verstehen und zu überwinden, lässt sich nicht absehen von den Einstellungen der handelnden Personen. Lebenserfahrungen, charakterliche Dispositionen und damit verbundene Erwartungen bestimmen zu einem erheblichen Teil unser Denken. Vielfach wird einfach nicht verstanden, was daran gut sein soll, sich im Handeln an Normen und Geboten zu orientieren, wenn deren Bezug auf das eigene Lebensglück nicht erkennbar ist. Der Appell an sittliche Pflichten hat dann aus solcher Perspektive die absurde Form eines „Ich soll, weil ich soll“, dem der Bezug fehlt auf das, was ich selber will. Um das Sollen plausibel zu machen, ist beim Wollen anzusetzen, also bei dem, wozu der Handelnde von Natur geneigt ist. Das war in Antike und Mittelalter der Ausgangspunkt einer Ethik, die das Moralische von dem für uns und für andere guten und richtigen Leben her versteht.

Die Höchstform des guten Lebens ist einmal als Gottesliebe gedacht worden im Begriff der *caritas*. Dieser Begriff kommt in der Philosophie der Moderne nicht mehr vor. Der Grund dafür ist leicht einzusehen, ist doch die *caritas* nach Aussage der christlichen Theologie eine „übernatürliche“ Tugend: eine von Gott gewirkte Befähigung des Menschen, ihn über alles zu lieben. Weshalb sollte die Gottesliebe als übernatürliche Vollendung des Menschen den Philosophierenden etwas angehen, es sei denn, er wäre zugleich ein Glaubender? Thomas von Aquin war allerdings sehr daran gelegen zu zeigen, dass es einen philosophischen Zugang zu dieser vollkommensten Gestalt der Liebe gibt und zur Aufdeckung des Wirklichkeitsbezugs theologischer Aussagen auch geben muss. Um wahr sein zu können, setzt die These vom übernatürlichen Ursprung der Liebe als Wurzel und Höchstform menschlicher Vollkommenheit ein Subjekt voraus, zu dessen Seinsmöglichkeiten die *caritas*-Liebe gehört. Was Liebe ist und bewirkt, muss sich daher nicht bloß theologisch von Gott her ausweisen, sondern philosophisch auch vom Menschen her als möglich und wahr erweisen lassen. Die *caritas* als übernatürliche Vollendung menschlicher Liebe kann jedenfalls nicht losgelöst vom Sein der menschlichen Person gedacht werden. Der Mensch ist als Person niemals bloß Adressat gottgewirkter Vollkommenheit, sondern auch Subjekt, dem mit der seinshaften Möglichkeit auch die Fähigkeit zu lieben wirklich zu eigen sein muss. Zu klären ist so die Liebe als Seinsmöglichkeit

und Wesensvollzug des Menschen, um zu verstehen, wie die von Gott gewirkte *caritas* eine Tugend der menschlichen Person sein kann.

1.2 Piepers Rückgriff auf Thomas von Aquin

Josef Pieper hat einen solchen Klärungsversuch auf dem Boden der Philosophie unternommen. Er ist unter den Philosophen des 20. Jahrhundert nicht bloß in dieser Hinsicht eine Ausnahmeerscheinung. Mit seinem Buch ›Über die Liebe‹ (1972) gelangt eine Serie von Monographien über die Tugenden zum Abschluss, die er 1934 mit seinem ›Traktat über die Tapferkeit‹ begonnen hatte. Als einziger unter den Philosophen des vergangenen Jahrhunderts behandelt er alle sieben Tugenden monographisch, also die vier Kardinaltugenden und ebenso die drei übernatürlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Er tut dies als Philosophierender im ausdrücklichen Rückgriff auf Thomas von Aquin, aber weder im Sinn einer reinen Thomas-Interpretation noch im Ausgang von der bei Thomas gegebenen Fragesituation. Für Pieper heißt Philosophieren „weder Vollzug der Tradition noch deren Interpretation“, wie er sich einmal gegen Odo Marquards Missdeutung seiner Position zur Wehr setzt.¹ Pieper ist vielmehr an einer Klärung dessen interessiert, was den heutigen Menschen angeht, sofern dieser bemüht sein sollte, die eigene Existenzverfassung zu verstehen. In seinem Buch ›Über die Liebe‹ findet sich darum wenig überraschend ein breites Spektrum neuzeitlicher und moderner Bezüge aus den Bereichen von Philosophie, Theologie, Psychologie, Soziologie und Literatur. Für die Formulierung der eigenen Position ist dieser faktisch gegebene Referenzrahmen unverzichtbar, auf den hin Pieper die bei Thomas von Aquin anzutreffende Vorstellung von der Liebe einzuholen und fruchtbar zu machen sucht.

1.3 Ansatzpunkte der Deutung und Vorgehensweise

Das „Phänomen Liebe“ gehört für Pieper zu den fundamentalen „Existenzsachverhalten“² wie auch die Hoffnung und der Tod. Auffällig ist allerdings, dass Pieper nur andeutungsweise von der *caritas* als Tugend spricht, obwohl er doch mit dem ursprünglichen Plan einer monographischen Behandlung aller sieben Tugenden eine systematische Darlegung des siebenfältigen „christlichen Menschenbildes“ vorlegen wollte. ›Über das christliche Menschenbild‹ (1936), Piepers früheste mehr

1 Pieper 1995, S. 293 f.

2 Vgl. Pieper 1997, S. 391.

thesenartige Darlegung der gesamten Tugendlehre bei Thomas von Aquin, enthält nur einen einzigen Satz über die *caritas*: „Die Liebe ist die wirklichkeitsgemäße Antwort aller Bejahungskräfte des begnadeten Menschen auf die unausschöpfbare, seinshafte Liebenswürdigkeit Gottes.“³ Seine Monographie ›Über die Liebe‹ kommt erst im Schlusskapitel auf die *caritas* zu sprechen, als einer „besondere[n] Gestalt der Liebe, [...] von der wir noch nicht ausdrücklich gesprochen haben, die aber schlechterdings nicht außer Betracht bleiben kann.“⁴ Wieso erst zum Schluss und wieso überhaupt? Es handelt sich zwar klarerweise um eine Anleihe bei der Theologie, aber nicht aus der Perspektive der Theologie. Denn auch jetzt bleibt der Blick weiterhin „auf das unserer Erfahrung begegnende Phänomen der Liebe gerichtet. Die Frage ist allerdings, ob nicht, auf Grund der Hinzubedenkung von etwas Geglaubtem, im Erfahrungsfaktum selber etwas erst deutlich und deutbar werden könnte, das sonst dunkel und unbegriffen bliebe.“⁵

Piepers Zugang zur Frage der *caritas* als Tugend ist ein indirekter, sofern er den Begriff der Liebe nicht im Ausgang von seiner höchsten Verwirklichung in der Gottesliebe (*agape/caritas*), sondern von der Grundgestalt menschlicher Liebe (*eros/amor*) in ihrem Doppelcharakter von Verlangen und Gutheißung her gewinnt. Für seine Darlegung eines erfahrungsbezogenen Begriffs der Liebe werde ich mich an seine Schrift ›Über die Liebe‹ halten, bei der Entwicklung des Gedankens aber von der bei Pieper gegebenen Ordnung der Gesichtspunkte abweichen. Die Rechtfertigung dafür findet sich an anderer Stelle bei Pieper selbst, wo er seiner Explikation des Tugendbegriffs eine kurze Verfallsgeschichte des Begriffs voranstellt, die das moderne (Miss)verstehen leitet. Hier werde ich nun meinerseits einsetzen, weil „Tugend“ und „Liebe“ im Begriff der *caritas* in einem konzeptuellen Zusammenhang stehen. Auf beiden Begriffsfeldern hat sich in nachreformatorischer Zeit ein folgenreicher Bedeutungswandel vollzogen. Indiz dafür ist eine schon bei Martin Luther erkennbare Symmetrie zwischen der Umdeutung des Vorrangs der Klugheit als Formgrund der natürlichen Tugenden und der Umdeutung des Vorrangs der *caritas* als Formgrund aller Tugenden. Die Klugheit verstanden als „Klugheit des Fleisches“ wird zur instrumentellen Vernunft, während Luther die *caritas* als vollkommen selbstlose Liebe zum Gegenbegriff bedürftender menschlicher Liebe erklärt und diese bedürftende Liebe als selbstische Liebe versteht.⁶ Der moderne Blick auf das Phänomen Liebe ist so durch die Entgegensetzung von bedürftender Liebe und absolut selbstloser *caritas* – Liebe bestimmt mit der Folge, menschliche

3 Pieper, 1936, S. 112.

4 Pieper, 1996, S. 408.

5 Ebd.

6 Vgl. Wald 2005, Kap. 1, S. 62 ff.

Liebe entweder als Selbstliebe zu diskreditieren oder im Gegenzug als absolut selbstlos zu behaupten.⁷ Piepers Rückgriff auf den bei Thomas entwickelten Begriff der *caritas* als gottgewirkter Aktualisierung menschlicher Seinsmöglichkeiten hat auch den Sinn, diese Voraussetzung des heutigen Verstehens zu destruieren, um die zentrale Bedeutung der bedürftigen Liebe als „Öffnung des Daseinsraums“⁸ für die Ermöglichung der *caritas* wieder neu in Blick zu bekommen.

Es sind also zwei Gründe, die eine neuerliche philosophische Befassung mit der *caritas*-Liebe als Tugend erschweren. In der Sache selbst begründet ist die Schwierigkeit, wie sich die *caritas* als theologische Tugend in den philosophischen Diskurs einbringen lässt. Die andere Schwierigkeit hat zu tun mit dem, was Charles Taylor einen „shift in background“⁹ genannt hat, wodurch das ursprünglich Gemeinte sich dem heutigen Verstehen und der Anerkennung verweigert. „Tugend“ hat seit Kant den Sinn von „Tugendpflicht“ angenommen und die „*caritas*-Liebe“ seit Luther den Sinn von „selbstlos tätiger Nächstenliebe“. Die Affinität zu den in der Neuzeit dominierenden deontologischen und utilitaristischen Auffassungen des sittlichen Handelns liegt nahe und wäre selbst ein lohnendes Forschungsthema.¹⁰ Ziel meines Beitrags wird es sein, einen Weg aufzuweisen, wie mit Josef Pieper der Boden zurückgewonnen werden kann für ein Verständnis von Liebe als Tugend, das in der modernen ethischen Diskussion nicht bloß anschlussfähig, sondern in einer grundlegenden Hinsicht deontologischen und utilitaristischen Theorien überlegen ist.

2 Rehabilitation der Tugend – notwendige Abgrenzungen

2.1 Tugendlehre als Aussage über den Menschen¹¹

Piepers Beitrag zu der von Max Scheler angeregten „Rehabilitation der Tugend“ ist an Thomas von Aquin orientiert. Er gilt über das in engerem Sinn philosophi-

7 Vgl. Wald 2012.

8 Pieper 1996, S. 389 f.

9 Taylor 2007, S. 13.

10 Für Martin Luther habe ich das versucht zu zeigen in Wald 2017.

11 Ein kurzer, aber grundlegender Beitrag von Josef Pieper zur Tugendlehre (1963) ist so überschrieben. In einem späteren Beitrag (1974) kommt er noch einmal auf dieselbe Thematik zurück (Die Aktualität der Kardinaltugenden).

sche Erkenntnisinteresse hinaus der Frage, wie „das mit der Vokabel [Tugend] ursprünglich Gemeinte, der weithin gleichfalls unkenntlich gewordene Begriff ‚Tugend‘ für das Gemeinbewußtsein zurückgewonnen werden kann.“¹² Dabei sind zwei Schwierigkeiten zu unterscheiden. Die eine betrifft den Begriff der Tugend, der philosophiegeschichtlich gesehen ganz unterschiedliche Ausprägungen gefunden hat. Doch würde es zur Klärung des Sachverhalts nicht genügen, eine an Thomas orientierte lehrbuchmäßige Darstellung der Tugend vorzulegen. Die eigentliche Schwierigkeit liegt tiefer und betrifft auch das angemessene Verständnis von Thomas selbst. Klärungsbedürftig ist nicht allein die materiale Bestimmung des Tugendbegriffs, sondern auch dessen Bedeutung im Rahmen einer ethischen Theorie, die als Tugendlehre konzipiert ist. Die zu klärende Frage ist hier, was die Tugendlehre als ethische Theorie leisten soll. Obwohl die Antwort für Thomas auf der Hand zu liegen scheint, ist das Unterscheidende gegenüber anderen ethischen Theorien selbst innerhalb der Thomas-Rezeption aus dem Blick geraten. Wer die Tugendlehre bei Thomas verstehen will, muss sich von der Vorstellung freimachen, die weithin unser Verständnis von Ethik bestimmt. In neuzeitlicher Perspektive ist die Ethik gleich welcher Gestalt eine „Lehre vom Tun und vor allem vom Lassen, vom Dürfen und vor allem vom Nicht-Dürfen, vom Gebotenen und vor allem vom Verbotenen.“¹³ Dieser Hauptaspekt ethischer Theorien von Kant über Mill bis hin zu Hare ist bei Thomas ein Nebenaspekt. Wenn er den moraltheologischen zweiten Teil seiner ‚Summa theologica‘ mit dem Hinweis beginnt, hier werde nun im Folgenden vom Menschen als „Ebenbild Gottes“ die Rede sein, dann ist damit einschliessweise etwas über den Sinn von Ethik gesagt. „Dieser erste Satz der Moraltheologie drückt einen Sachverhalt aus, der uns Christen von heute ein wenig aus dem Bewußtsein gekommen ist: nämlich den Sachverhalt, daß die Morallehre zuerst und vor allem Lehre vom Menschen ist, daß die Morallehre das Menschenbild sichtbar machen muß, und daß also die christliche Morallehre über das christliche Richtbild des Menschen handeln muß.“¹⁴ Natürlich ist es so, dass auch die Tugendethik vom richtigen Handeln reden muss, von Geboten und Verboten, vom Sollen und Nicht-dürfen. Doch ist das sittliche Tun, selbst wo es

12 Pieper 2005a, S. 242.

13 Pieper 2000, S. 95.

14 Ebd., S. 94. „Die Antwort auf diese Frage nach dem christlichen Richtbild des Menschen kann in einem einzigen Satz, ja in einem einzigen Wort erschöpfend gegeben werden: Christus. Der Christ soll ein ‚anderer Christus‘ sein; er soll vollkommen sein wie der Vater Jesu Christi.“ (Ebd.) In der näheren Bestimmung dessen, was diese „Vollkommenheit“ besagt, wäre dann von der *caritas* – Liebe zu reden (vgl. Anm. 4).

für sich genommen als gut oder böse beurteilt wird, immer bezogen gedacht auf das Sein des Menschen, das im Tun und Lassen Gestalt gewinnt.

Das soll nun näher in den Blick genommen und gegen Missverständnisse abgegrenzt werden. Wenn für Thomas vom Gottesverhältnis des Menschen her das Zielbild seiner Vollkommenheit aufzudecken ist, bedarf es gleichwohl einer „vom empirischen Wesen des Menschen ausgehenden Interpretation“.¹⁵ Eine rein begriffliche Bestimmung menschlicher Vollkommenheit auf der Basis der Ebenbildlichkeitsrelation wäre ein „seinswidriger ‚Kurzschluß‘“¹⁶, weil im Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf jede Ähnlichkeit als begrenzt durch eine stets größere Unähnlichkeit zu denken ist. Pieper erinnert daran, dass für Thomas aus theologischen Gründen eine „allzu unmittelbare Vergöttlichkeit des Menschen“¹⁷ auszuschließen ist, auch wenn erst vom Zielbild her deutlich wird, was der Mensch sein *soll*. Was er sein *kann*, muss seinen Grund auch in ihm selber haben und von dorthin aufgewiesen werden. Genau das aber ist es, was in der Tugendlehre geleistet und vor Augen gebracht werden soll. Die Tugendethik geht wie andere Formen der Ethik davon aus, „daß der Mensch überhaupt etwas ‚soll‘, daß, anders gesagt, in seinem Tun und Verhalten nicht alles Faktische sowieso richtig ist und gut.“¹⁸ Das „Sollen“ gehört in so spezifischer Weise zum Sein des Menschen, dass es außerhalb des Menschlichen gar nicht sinnvoll gedacht werden kann. Dinge sind, was sie sind, und Lebewesen mit Ausnahme des Menschen werden naturhaft zu dem, was sie sein können. Der Appell zu werden, was er sein soll, hat nur für den Menschen Sinn. Die grundlegende Voraussetzung jeder ethischen Lebenslehre ist darum die folgende:

„Wer nicht anerkennt, daß der Mensch auf völlig andere Weise *homo sapiens* ‚ist‘, als das Wasser gleich H_2O ‚ist‘; daß vielmehr der Mensch erst *werden* muß, was er ist (und es also nicht schon *eo ipso* ‚ist‘!); daß man von allen Wesen sonst in der Welt im Indikativ sprechen kann, in simplen Aussagesätzen, vom Menschen aber, wenn man sein Eigentliches treffen will, nur im Imperativ – wer das nicht sieht oder nicht wahrhaben will, für den hat es begreiflicher Weise gar keinen vertretbaren Sinn, vom ‚Sollen‘ überhaupt zu sprechen und also eine Sollenslehre eigens darzulegen, sei dies nun die Tugendlehre oder etwas anderes dieser Art.“¹⁹

15 Ebd., S. 95.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 J. Pieper 2005b, S. 289.

19 Ebd., S. 289 f.

Mit anderen Worten, wer vom Sollen spricht, setzt immer eine bestimmte Auffassung vom Sein und Wesen des Menschen voraus.²⁰ Es gibt jedoch verschiedene Typen von ethischen Sollenslehren in Abhängigkeit davon, wie der Mensch jeweils verstanden wird, der etwas soll. Pieper nennt und erläutert hier als möglichen Alternativen zur Tugendlehre die jüdisch-christliche Gebotelehre, die stoische Pflichtenlehre und die monastischen Lehren vom stufenweisen Aufstieg zur Vollkommenheit. Thomas hat diese Auffassungen keineswegs ignoriert, sondern in das Konzept der Tugendlehre zu integrieren gesucht, während die heute vertretenen Auffassungen vom Sollen, seien sie utilitaristisch oder deontologisch gedacht, der Tugendlehre gegenüber bestreiten, zu einer konkreten Bestimmung des Sollens zu kommen. Zur Begründung wird darauf verwiesen, dass eine Tugendlehre „in praktischen Fragen [wie z. B. Abtreibung, Sterbehilfe, Embryonenexperimente] keine Orientierung zu liefern vermag.“²¹ Wenn das so wäre, fiel Piepers Versuch einer Rehabilitation der Tugend gleichermaßen unter das Verdikt einer „Überforderung der Tugend“, sofern moderne Tugendethiker wie Elisabeth Anscombe, Peter Geach und Alasdair MacIntyre für die eingeforderte Rückkehr zur Tugendethik in Anspruch nehmen, „ein drittes, eigenständiges Paradigma der normativen Ethik zu formulieren.“²²

Nun redet Thomas als Tugendethiker, wie Aristoteles übrigens auch,²³ sehr wohl über konkrete Normen des Tun und Lassens, gerade weil der Inhalt des Sollens nur aus dem Bezug auf das Sein des Menschen als seinsgemäss oder seinswidrig zu bestimmen ist. Als „Norm des Sollens“²⁴ liegt dem sittlichen Tun das naturgegebene Sein des Menschen voraus, das in theologischer Perspektive als schöpfungshaftes Sein zu denken ist und dessen Normativität damit einen nicht zu überbietenden Zuwachs an Verbindlichkeit erfährt. Dieses naturgegebene wesenhafte Sein des Menschen wird in der Tugendethik in seinem Charakter als dynamisches geschehendes Sein ernstgenommen, „daß nämlich der Mensch, lange bevor er sich aus eigenem Entschluß auf den Weg machen kann, sich tatsächlich bereits ‚auf dem Wege‘ befindet! Lange bevor er, als ein sittlich sich Entscheidender, Ja sagen kann

20 Natürlich lässt sich bestreiten, dass es ein Wesen des Menschen gibt. Pieper verweist hier auf die zu seiner Zeit einflussreiche Philosophie des Existentialismus, speziell auf Jean-Paul Sartre. Wo das der Fall ist, steht mit dem Begründungsdefizit für das Sollen auch der Sinn von Ethik überhaupt zur Disposition.

21 So die Herausgeber Klaus Peter Rippe und Peter Schaber in der Einleitung zu *Tugendethik* (1994, S. 13) mit Verweis auf Loudon 1984.

22 Halbig 2013, S. 13.

23 Vgl. dazu Herzberg 2016.

24 Vgl. Pieper 2005a, S. 245 f.

(freilich auch Nein!), *ist* er bereits ein Ja.²⁵ Um Missverständnisse zu vermeiden, ist es für Pieper wichtig, die im Ausgang vom lebendigen Seinsvollzug mitgedachten, aber bei Thomas nicht immer thematisierten Implikationen deutlich zu machen. Diese müssen auch in seiner auf begriffliche Sparsamkeit bedachten Definition der Tugend mitwahrgenommen werden: „Tugend ist die Kraft, durch welche ein Wesen mit der vollen, ihm eigenen Seinsgewalt (*potestas*) seinem Werdedrang (*impetus*) [...] zu folgen vermag“.²⁶ Dieser dem Menschen eigene „Weredrang“, dessen Verwirklichung der Formung und Stützung durch die Tugend bedarf, ist zu verstehen als der *Urimpuls des Wollens*, worin der Mensch vor aller Entscheidung nach dem ihm gemäßen Guten verlangt.²⁷ Das will sagen: „Längst bevor von einer bewußten Willensentscheidung die Rede sein kann, ist der Wollende schon unterwegs zu dem ihm von Natur zugeordneten Gut.“²⁸ Die Pointe der Tugendethik, wie Pieper sie mit Thomas versteht, liegt darin, dass ihr Ausgangspunkt das wirkliche Sein des Menschen ist, von woher bereits mitgegeben ist, was er soll. Das Sollen wird nicht beziehungslos von außen durch eine fremde Instanz dem Menschen zur Anerkennung aufgenötigt, sondern hat seinen Grund im naturhaft gegebenen Verwirklichungswillen des Menschen selbst. „Indem aber so das wirkliche Sein des Menschen mit seinem Sollen zusammengedacht ist, wird dem Sittlichen zugleich seine unverkrampfte Natürlichkeit gewahrt: [...] daß sie das Gute *mit Freude* tun lasse.“²⁹ Das bisher Darlegte lässt sich so zusammenfassen:

„Der Begriff ‚Tugend‘[...] besagt also, daß alle menschliche Moralität den Charakter der Weiterführung, der Fortsetzung von etwas längst Begonnenem hat; sie ist die Vollendung (genauer gesagt: der *Versuch* der Vollendung) von dem, was der Mensch kraft der *creatio* ist und ‚will‘, von Schöpfungs wegen; man kann auch sagen: Vollendung und Weiterführung von dem, was der Mensch ‚von Natur‘ ist und mitbringt.“³⁰

Eine andere Definition der Tugend, die einen grundlegenden Aspekt des sittlichen Könnens betrifft, nimmt Bezug auf den *habitus*. Sie lautet so: „Tugenden [...] sind

25 Pieper 2005b, S.295.

26 Pieper 2005b, S.246 mit Bezug auf *De virt.*, q. 1. a. 1: „[V]irtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; und et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum.“

27 Dieser Aspekt wird später wieder aufgegriffen bei der Frage nach dem Wesen der menschlichen Liebe (vgl. 3.1).

28 Pieper 2005a, S.246.

29 Ebd.

30 Pieper, 2005b, S.295.

habitus, denen gemäß jemand im Stande ist zu handeln, wie er möchte.³¹ Die Schwierigkeit, für das Wort *habitus* eine angemessene deutsche Übersetzung zu finden, zeigt bereits an, dass das von Thomas explizit Gesagte, um heute verstanden zu werden, weiterer Verdeutlichung bedarf. „Gehaben“, wie die deutsche Thomas-Ausgabe übersetzt, ist offensichtlich keine Hilfe zum Verstehen. Stattdessen hat sich der Terminus „Disposition“ durchgesetzt, der zwar keine Übersetzung ist, aber schon näher an den gemeinten Sachverhalt herankommt. Das entscheidende Bedeutungselement von *habitus* ist jedoch auch darin nicht getroffen. Um deutlich zu machen, was gemeint ist, weist Pieper darauf hin, dass der Ausdruck *habitus* sich nur im Kontext der flankierenden Begriffe *potentia* und *actus* erschließt, die seine Bedeutung mitbestimmen. *Potentia* meint das bloße Sein- und Tun-können und *actus* dessen Verwirklichung. Das nackte Können ist Naturanlage, die Verwirklichung ein Akt der Person. Dazwischen liegt der *habitus* als die notwendige Vermittlung zwischen der naturgegebenen Unbestimmtheit des Vermögens und dessen selbstbestimmter Festlegung auf ein konkretes Tun. Diese Vermittlung kann als ein gleichsam „Auf-dem-Sprunge-sein‘ zum Tun des Guten“³² zwar auch als stabile Charakterhaltung oder Disposition verstanden werden. Sie wäre dann verstanden als eine Art zweiter Natur, in welcher die Unbestimmtheit der naturhaften Vermögen auf einen bestimmten Gebrauch hin ausgerichtet und eingeschränkt ist. Das Entscheidende am *habitus* ist aber nicht die quasi naturhaft wirksame Festlegung des Tuns, sondern das subjekthaft Personale daran. „Gemeint ist eine besondere Weise des Sich-selber-Habens, des Selbstbesitzes, wodurch sich der Mensch dessen, was er ist, erst eigentlich versichert.“³³ Tugend definiert als *habitus* will dann besagen: „Erst durch dies neue Sich-selbst-in-die-Hand-Nehmen ist der Mensch ‚richtig‘.“³⁴ Sie ist „etwas Unterscheidend Menschliches“, weil „der Mensch ein Wesen ist, dessen Möglichkeiten weder mit naturhaft wirkender Notwendigkeit sich verwirklichen noch auch bereits von Anfang an verwirklicht sind.“³⁵ Wie Pieper auch gegenüber bestimmten Thomasauslegungen hervorhebt, ist „der Mensch (wie die Wirklichkeit insgesamt) nicht als ein statischer Bestand gedacht [...], sondern als dynamische Wirklichkeit, als geschehendes Sein, und [...] Tugend die Kraft [...], diesem *impetus* des eigenen geschehenden Seins mit

31 *De virt.*, q. 1 a. 1: „Virtutes [...] sunt habitus secundum quos potest quis agere cum voluerit.“

32 Pieper 2005a, S.245.

33 Ebd., S.244.

34 Pieper 2005b, S.294.

35 Pieper, 2005a, S.245.

uneingedämmter Energie in Freiheit zu folgen.³⁶ Dieser ebenso dynamische wie personale Aspekt des Sittlichen ist als Aussage über den Menschen in besonderer Weise kennzeichnend für die Tugendlehre des Thomas von Aquin.

2.2 Verdeutlichung durch Entgegensetzung zum neuzeitlichen Tugendbegriff

Diese Konzeption der Tugend ist nicht nur verschiedenen Einwänden ausgesetzt, sondern auch durch eine gänzliche andere Konzeption heute faktisch außer Kraft gesetzt. Die Einwände von philosophischer Seite betreffen vor allem die (vorgeblich) normative Unbestimmtheit der Tugendlehre. Von theologischer Seite wird nicht selten eingewandt, dass eine genuin christliche Ethik ihr Fundament in den biblischen Geboten und Verheißungen nehmen muss, die dem Glaubenden mit Gottes Hilfe den Weg zur Umkehr in ein neues Leben eröffnen. Richtig daran ist, dass die Tugendlehre eine philosophisch begründete Ethik ist und so auch etwas „Griechisches“, was aber darum „nicht schon dasselbe wie ‚unchristlich‘ oder ‚widerchristlich,“³⁷ ist, jedenfalls für Thomas von Aquin so wenig wie für Augustinus. Der von Martin Luther geführte Kampf gegen die „scholastische Theologie“ und die ursprünglich in der protestantischen Theologie beheimatete Forderung nach einer „Enthellenisierung“ der christlichen Ethik hat aber weit über den theologischen Kontext hinaus auch Einfluss auf das philosophische Denken genommen. Gerade die neuzeitliche Tugendlehre bietet dafür nicht bloß reiches Anschauungsmaterial, sondern verdeckt vielfach unbemerkt auch den Zugang zu einem anderen Verständnis der menschlichen Natur und zu der „Leistung des in der abendländischen Tugendlehre eingekörperten Denkens über den sittlichen Menschen.“³⁸

Das wird klar, wenn man den von Thomas formulierten Gedanken der Tugend gewissermaßen einem Test unterzieht mit der Bitte, eine bei Thomas anzutreffende Bestimmung der Tugend zu ergänzen. Nahezu jedermann, auch der philosophische Kenner der Ethik, wird den Fehler machen, den Satz von Thomas im Sinne Kants zu ergänzen. Dieser Satz lautet: „Die Tugend setzt uns in den Stand, unserer natürlichen Neigung“ – und wie selbstverständlich würde hier ergänzt werden – „Herr zu werden“. Bei Thomas heißt es jedoch: „zu folgen“! Diese zur Selbstverständlichkeit gewordene Ahnungslosigkeit hat ihre Wurzel in einem grundlegend anderen Verständnis des Menschen, was dann ans Licht kommt, wenn man das Spezifische

36 Pieper 2005b, S. 294f.

37 Ebd., S. 291.

38 Pieper 2005a, S. 246.

und weithin Unverständene der Tugendlehre in der „Entgegensetzung zu seinem äußersten Widerpart“³⁹ in den Blick nimmt. Piepers etwas vereinfachende und zugespitzte Formulierung lautet folgendermaßen:

„Dieser Widerpart ist die nicht selten hinter einer ausschließlichen Pflicht- und Gebote-Ethik wirksame Vorstellung, die das, was der Mensch ‚soll‘, gänzlich abgetrennt denkt von dem, was er ‚ist‘. Aus einer beziehungslos ‚anderen‘ Welt her werden einem in sich selbst nichtigen und nichtswürdigen Menschenwesen Anweisungen gegeben, die mit dem Sein des also Angeredeten, das völlig unwichtig und belanglos bleibt, nichts zu tun haben, ihn aber dennoch unbedingt verpflichten sollen. Demgegenüber geschieht in der Tugendlehre vor allem zweierlei: *Erstens* wird ausdrücklich das *Sein* des sittlichen Menschen ins Auge gefaßt, sowohl das von Natur, von Schöpfungs wegen, ‚mitgebrachte‘ Sein wie auch das Richtig-Sein, die Seinsvollendung, wozu er sich durch sein Tun erst verwirklichen soll; *zweitens* wird das Sein des sittlichen Menschen nicht als bloßes ‚Material‘ für den beziehungslosen Eingriff willkürlicher Maßregeln betrachtet, sondern als ein Stück verehrungswürdiger Schöpfungswirklichkeit, das emporgedeihen soll zu der ihm zugedachten Entfaltung.“⁴⁰

Belege für den neuzeitlichen Widerpart zum Denken der Tugendlehre lassen sich unschwer dem II. Teil von Kants „Metaphysik der Sitten“ entnehmen, der von den „metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Tugendlehre handelt. Im Kapitel über die „Tugendpflichten“ (!) wird Tugend definiert als „Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht“, und erläuternd fügt Kant hinzu, dass Stärke „nur durch Hindernisse erkannt“ wird und solche Hindernisse „bei der Tugend [...] die Naturneigungen“ sind. Insofern ist Tugend „nicht bloß ein Selbstzwang“, sondern näherhin „ein Zwang nach einem Prinzip der inneren Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht, nach dem formalen Gesetz derselben.“⁴¹ In der Tat sind es „Anfangsgründe“, die der Bestimmung der Tugendpflicht aus dem Gegensatz zur Neigung zugrunde liegen. Aber diese Anfangsgründe „metaphysisch“ zu nennen, ist doch recht ungenau. Man könnte, mit einer Anleihe bei Martin Heidegger sagen, dass Kants metaphysische Sicht des Menschen „fundamentalontologisch“ auf dem reformatorischen Verständnis der menschlichen Natur beruht, für das das Naturhafte nicht länger Fundament des Sittlichen, sondern dessen Widerpart ist. Darum ist es Kant nicht möglich, Tugend als Befreiung zum eigenen Sein-können zu denken, im Unterschied zu Thomas von Aquin, der Tugend als die Befähigung versteht, der „natürlichen Neigung“ auf angemessene Weise „zu folgen“. Stattdessen wird bei Kant Tugend als Verinnerlichung „reglementierender Einengung

39 Ebd.

40 Ebd.

41 MS, A 28.

und Unterdrückung“ notwendig, um den Forderungen des moralischen Gesetzes Wirksamkeit zu verschaffen. Von Thomas her, „von einem konsequent durchdachten Tugendbegriff her ist weder die im autonomistischen Idealismus üblich gewesene Überschätzung der Ethik noch die Vorstellung vertretbar, als bringe der Mensch in seiner sittlichen Entscheidung das Gute wie etwas völlig unabhängig Neues allererst zustande.“⁴²

Der eigentliche Differenzpunkt im Verständnis der Tugend ist deshalb nicht im Übergang von antiker Philosophie zu mittelalterlicher Theologie zu finden. Die Differenz beruht vielmehr auf zwei unterschiedlichen Auffassungen vom Menschen, die beide im Raum abendländisch-christlichen Denkens formuliert worden sind. Es ist die reformatorische Sicht des Menschen, die das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen bestimmt hat, das in den späteren Ethikkonzeptionen vorausgesetzt ist und damit implizit weite Teile der modernen Moralphilosophie beherrscht. In diesem Kontext wird der im Begriff des Sollens mitgedachte Mangel allein negativ – als ein zu überwindendes Hindernis auf dem Weg zu moralischer Vollkommenheit – gedeutet. Ethische Forderungen dienen der Bewusstmachung und Kompensation eines in der Durchsetzung eigener Interessen und Neigungen fehlgeleiteten Selbstverhältnisses der Person. Dieses naturwüchsige Selbstverhältnis, das unmittelbar dem Bedürfnis der menschlichen Natur und nicht der Vernünftigkeit des freien Willens entspringt, soll durch ein reflektiertes Selbstverhältnis ersetzt werden. Sittliche Tugend ist darum in erster Linie zu begreifen als eine moralische Nachbesserung des Menschen in der Hinsicht, in welcher ihn seine Natur als sittliches Wesen im Stich gelassen hat und fortwährend in die entgegengesetzte Richtung drängt.

Man kann das in einem Sollen mitzudenkende Defizit an sittlicher Vollkommenheit jedoch auch positiv verstehen, und das heißt eben: nicht ausschließlich als ein zu behebendes moralisches Defizit, sondern – mit Aristoteles und Thomas von Aquin – als ontologisches Defizit einer auf Erfüllung und Vollendung ausgerichteten menschlichen Natur. Gemeint ist dann die im Wesen des Menschen liegende Möglichkeit „mehr“ sein zu können, als er zunächst einmal faktisch ist. Der im Begriff des Sollens vorausgesetzte Mangel besteht hier in der noch unerfüllten Potentialität menschlicher Anlagen, deren Verwirklichung nicht schon von selbst oder von Natur zustande kommt, sondern an das Selbstverhältnis der handelnden Person gebunden ist. Tugend meint demgemäß vor allem die Entfaltung naturgemäßer Existenzmöglichkeiten und nicht deren Unterdrückung, – die Fortsetzung von etwas, das längst begonnen hat und im richtigen Handeln sein Ziel erreichen soll. Tugend bedeutet, mit einer Formulierung, welche Thomas von Aquin von Aristoteles übernimmt,

42 Pieper 2005a, S. 245 f.

die Realisierung des „ultimum potentiae“⁴³ – die ultimative Verwirklichung nicht bloß dessen, was einer soll, sondern was er im Grunde selber will.

3 Liebe als Öffnung des Daseinsraums

3.1 Gemeinsamer Verstehenshorizont von Tugend und Liebe

Wenn wir uns von hier aus dem Verständnis von Liebe zuwenden, wie Pieper es bei Thomas von Aquin ausgebildet sieht, ist unschwer eine Parallele zwischen dem Tugendbegriff und dem Begriff der Liebe zu erkennen. Unabhängig von der begrifflichen Festlegung hat die Vielfalt des Liebesvokabulars einen gemeinsamen Bedeutungskern. Das Grundwort in der Benennung höchst unterschiedlicher Dinge als Objekte der Liebe ist im Lateinischen der Ausdruck *amor*. Etwas lieben heißt immer, angezogen und hingerissen sein durch das Geliebte. Darum kann Thomas sagen. „Alles Gefallen der Liebe wie auch die sich hingebende Liebe (*caritas*) ist in ihrem Kern begehrende Liebe (*amor*) und nicht umgekehrt.“⁴⁴ Thomas legt großen Wert darauf, dass die anderen Namen für Liebe (*dilectio* – Gefallen, *caritas* – Selbsthingabe, *amicitia* – Freundschaft) dieser Grundbedeutung von Liebe (*amor* – Liebesbegehren) nicht widersprechen, sondern dieser etwas hinzufügen, um so den spezifischen Charakter solcher Liebe jeweils mit Bezug auf das Geliebte zum Ausdruck zu bringen. Alle Gestalten der Liebe sind „[ver]wurzelt in der *passio amoris*, in der Liebe also, die nicht ein geistiger Akt ist, sondern ein gemüthhaft sinnliches Widerfahrnis.“⁴⁵ Die *caritas*-Liebe ist gewissermaßen die Vollendung der *amor*-Liebe, insofern das Geliebte als etwas Kostbares wertgeschätzt ist.⁴⁶

Es ist dieser Zugang zum Phänomen „Liebe“, dem auch Pieper in seiner Darlegung folgt. Daran sind zwei Aspekte von elementarer Wichtigkeit, die gewissermaßen den formalen und materialen Rahmen einer philosophischen Befassung mit der *caritas*-Liebe abstecken. Der erste Aspekt betrifft die Funktion der Sprache bei der philosophischen Wahrheitssuche. „Omnis dilectio vel caritas est amor, sed non e

43 *De virt.*, q. 1 a. 1.

44 *Sum. theol. I-II*, q. 26 a 3: „Omnis dilectio vel caritas est amor, sed non e converso.“

45 Pieper 2005d, S. 27.

46 *Sum. theol. I-II*, q. 26 a 3: „Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quamdam amoris, in quantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.“ (Thomas leitet hier *caritas* von *carus* = lieb, teuer ab).

converso.“ – „Alles liebende Entzücken wie alle Gottesliebe ist [zuerst] begehrende Liebe und nicht umgekehrt.“⁴⁷ Dieser bereits zitierte Satz aus der ›Summa theologiae‹ des Thomas von Aquin ist noch keine philosophisch gerechtfertigte Behauptung. Seine Wahrheit ist elementarer. Es ist schlicht der geltende Sprachgebrauch, auf den Thomas sich beruft. Demzufolge ist nicht *caritas*, sondern *amor* das Grundwort, von dem her sogar die christliche *caritas* verstanden werden muss. Doch wie ist das vereinbar mit der Rangordnung von menschlicher und göttlicher Liebe? Ist nicht die *caritas*, die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott, höheren Ranges als aller *amor* – *amour*, *amore*, *amór*, wie die begehrende Liebe auch in anderen Sprachen genannt wird? Und: kann die menschliche Gottesliebe, wie alle echte Liebe, überhaupt die Gestalt der „begehrenden Liebe“ haben? Muss hier um der Wahrheit willen nicht philosophisch und theologisch klar unterschieden werden? Gegenfrage: sind philosophische bzw. theologische Begriffe ursprünglich genug, um den geltenden Sprach- und Denkgebrauch außer Kraft zu setzen? Pieper insistiert nicht bloß auf einer allgemein verbindlichen Basis denkender Verständigung; er misstraut auch dem Erklärungsanspruch der Vernunft, wo dieser das in der lebendigen Sprache eingekörperte Wissen ignoriert. „Es ist die Chance, ständig durch die Sprache selber aufgefordert zu sein, das dennoch Einheitliche in allen Gestalten der Liebe nicht aus dem Blick zu lassen und dies Gemeinsame, allem einengenden Mißbrauch zum Trotz, dem Bewußtsein präsent zu halten.“⁴⁸ Hören auf die Sprache, nicht Sprachkritik, ist der Ausgangspunkt der Philosophie.

Der zweite – materiale – Aspekt führt zurück auf den Boden, welcher der begrifflichen Bestimmung von Liebe und von Tugend gemeinsam ist und im Fall seiner Negation in einem wie im anderen Fall den Sinn von Tugend und Liebe verändert (hat). Alle Gestalten der Liebe setzen das Geliebte als bewegendes Ziel voraus. Es sind Variationen eines naturhaft wirksamen Hingerissen-seins durch das Geliebte, das den Liebenden motiviert. Wie im Fall der Tugend die naturhafte Neigung das Erste ist, so auch im Fall der Liebe. Weil das Geliebte als begehrenswert und gut erkannt wird, darum lieben wir es. Die Liebe beginnt in der *passio amoris*, in der Einwirkung durch das Geliebte, und vollendet sich im Akt der Person. Diese Einwirkung der Leidenschaft auf den Willen geschieht naturhaft und ist darin die notwendige Vorgabe, die den Willen zu freier Zustimmung motiviert. Man kann daher Piepers Umschreibung der Tugend in gleicher Weise auf die Liebe anwenden, der gemäß dann nicht bloß die Tugend, sondern auch die Liebe „den Charakter der Weiterführung, der Fortsetzung von etwas längst Begonnenem hat.“⁴⁹ Das gilt ohne

47 *Sum. theol. I-II*, q. 26 a. 3.

48 Pieper 1996, S. 300.

49 Pieper, 2005b, S. 295.

Ausnahme auch für die *caritas*-Liebe als *forma virtutum*⁵⁰, als der formgebenden und zugleich höchsten Gestalt von Tugend überhaupt. In ihr ist der Mensch in freier Hingabe mit Gott vereint, wonach er naturhaft verlangt. Liebende Hinwendung, gleich worauf sie sich bezieht, ist immer zugleich naturhaft motiviert vonseiten des Objekts und frei vonseiten des Subjekts. Beides, das naturhafte Wollen wie der Akt der Liebe, sind Vollzugsweisen des menschlichen Willens, ganz so wie das Verlangen nach Glückseligkeit naturhaft ist und dennoch „aus dem Herzen unseres Herzens“⁵¹ kommt. Wofern man unter *amor* als Grundgestalt aller Liebe das naturhafte Verlangen nach dem Geliebten versteht, ist er „Verlangen nach der vollen Existenz [...], nach Daseinserhöhung, nach Glück und Glückseligkeit; ein Verlangen, das gar nicht außer Kurs und außer Kraft zu setzen ist und das natürlicherweise sämtliche Regungen und auch alle bewussten Entscheidungen, vor allem aber unsere liebende Zuwendung zur Welt und zu anderen Menschen beherrscht und durchwirkt.“⁵²

3.2 Guttheißung als das Gemeinsame in allen Akten der Liebe

Das naturhafte Angezogen-werden durch das Geliebte ist so die vorausliegende Bedingung der Liebe, aber noch nicht selber ein Akt des Liebens. Es sind zwar wir selbst, die ganz hingerissen sind von dem, was wir lieben, aber solches Hingerissen-sein ist kein personaler Akt. Fragt man nun, worin der Akt der Liebe besteht, dann zeigt sich wiederum eine überraschende Gemeinsamkeit aller Gestalten der Liebe, diesmal nicht auf der Ebene des naturhaften Begehrens nach dem Geliebten, sondern im Bereich der freien Zuwendung:

„In jedem denkbaren Fall besagt Liebe soviel wie Guttheißen. 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!“⁵³

Solche Guttheißung geht über die bloße Konstatierung „x ist gut“ hinaus. Etwas gutheißen ist nicht primär ein Erkenntnisakt, sondern ein Willensakt, der zum

50 Vgl. *De virt.* q. 2, q. 1 a. 3.

51 Pieper, 1972/1996, S. 375.

52 Ebd.

53 Ebd., S. 314.

Ausdruck bringen soll: „Es ist gut, dass x ist. Ich will, dass x existiert.“ „Lieben ist also eine Weise, zu wollen“,⁵⁴ eine Bestätigung und Bejahung, die sich gleichermaßen auf etwas richtet, was unabhängig von unserem Wollen schon da ist, wie auf das, was wir erst erhoffen. Pieper erinnert mit Thomas von Aquin daran, dass der Wille zwar „Strebe kraft“ (*vis appetitiva*) ist. „Doch kennt der Wille nicht allein diesen Akt, anzustreben, was er noch nicht hat, sondern auch den anderen: zu lieben, was er schon besitzt, und sich daran zu freuen.“⁵⁵

Diese Gutheißung ist von existentieller Bedeutung und geht darin prinzipiell über den Akt einer theoretischen Feststellung hinaus. Erkennen und Lieben sind zwar beides Formen der Eins-werdung. Etwas erkennen bedeutet: die Identität mit dem Objekt ist *durch* die erkannte Sache bestimmt. Im Fall der Liebe verläuft die Kausalität jedoch umgekehrt. Wer liebt, identifiziert *sich mit* der geliebten Sache. Die Liebe empfängt nicht bloß etwas, wie das Erkennen, sie gibt auch etwas: sowohl dem Liebenden, wie auch dem, der geliebt wird. Der existentielle Vorrang der Liebe vor der Erkenntnis kann aber darum nach beiden Seiten hin ausbuchstabiert werden, weil, „die Liebe [...] als der Ur-Akt des Willens zugleich der Quellpunkt und die Mitte der Existenz überhaupt“⁵⁶ ist. Es ist nicht bloß gut zu lieben, es ist auch gut, geliebt zu werden. Beides kennen wir unmittelbar aus Erfahrung noch vor aller philosophischen Reflexion. „Alles Glück ist Liebesglück“⁵⁷ – dieser Satz versteht sich von selbst, auch wenn der Zusammenhang zwischen Liebe und Glück dabei unbestimmt bleibt und bei näherem Zusehen nicht so leicht zu fassen ist. Ist es das Lieben, das glücklich macht oder der „Besitz“ des Geliebten? Und wenn das Ziel der Liebe der Besitz des Geliebten ist, ist ein solches Verlangen dann überhaupt Liebe zu nennen? Ist die wahre Liebe nicht selbstlose Liebe, reine Zuwendung zum Geliebten, die nichts für sich selber will?⁵⁸ Andererseits: „auch der Liebend-Geliebte will ja, dass sich der andere freut. Es gibt kein isoliertes, einseitiges Glück [...] – vielmehr besteht Glück in der gegenseitigen Teilhabe und Steigerung durch Resonanz.“⁵⁹

54 Ebd., S. 315.

55 Ebd., S. 315 f.

56 Ebd., S. 317.

57 Pieper 2005d, S. 339.

58 Pieper selbst formuliert diese Bedenken in aller Deutlichkeit: „Gehört es zum Wesen wahrhaft menschlicher Liebe, daß der Liebende schlechterdings nichts für sich selber will, weder Freude noch Glück, noch irgend Bereicherung der Lebenshabe sonst? Gehört also Selbstlosigkeit einfachhin zu den Wesensmerkmalen jeder Liebe unter Menschen, die diesen Namen verdient?“ (Pieper 1996, S. 352).

59 Gerl-Falkovitz 2014, S. 24.

Aber sehen wir etwas genauer zu. Wenn jemanden lieben heißt, zu ihm gewendet sagen „gut, dass es Dich gibt!“ – dann ist doch zu fragen: Gut, für wen – für den Liebenden oder den Geliebten? Und wenn gut für beide: was „hat“ der Liebende davon, dass er liebt, und der Geliebte, dass er geliebt wird? Zunächst zu der Frage, was es für den Liebenden bedeutet zu lieben. Wenn es stimmt, dass alles Glück „Liebesglück“ ist – was ist der Grund dafür, dass Liebe glücklich macht? Darauf lässt sich mehreres antworten, an erster Stelle wohl, dass es schon das Lieben selbst ist, das glücklich macht. Wir lieben es zu lieben, so könnte man sagen.

„Wir empfangen in der Tat etwas Geliebtes, *indem* wir lieben. Unser ganzes Wesen ist darauf angelegt, mit Grund sagen zu können: Wie gut, daß es das gibt; wie wunderbar, daß du da bist! Der ‚Grund‘ freilich, der einzige auch für das eigene Bewußtsein standhaltende Grund kann nichts anderes sein, als daß die Existenz jener gepriesenen Dinge oder Menschen tatsächlich ‚gut‘ und ‚wunderbar‘ ist.“⁶⁰

Das zweite, was zum Glück des Liebens zu sagen ist, hat also zu tun mit der Existenz des Geliebten. Doch was soll das heißen, unser ganzes Wesen sei darauf angelegt, sich an der Existenz des Anderen zu freuen? Was ist das Gute und das Wunderbare daran, das den Liebenden glücklich macht? Es liegt nahe zu antworten: wir sind uns selbst nicht genug. Als verstehensbegabte Wesen sind wir von Natur „Beziehungswesen“, angelegt auf das Leben mit anderen, auf Kommunikation und Freundschaft, wie Aristoteles in den Grundlegungskapiteln seiner Politikschrift und im VIII. Buch der ›Nikomachischen Ethik‹ näher ausgeführt hat.⁶¹ Die Fähigkeit zur Selbstüberschreitung macht die Natur des Geistes aus. Unser Erkennen und Lieben erwächst aus der Spannung von Potentialität und Aktualität, weshalb Thomas, wie wir gesehen haben, Aristoteles folgend Tugend als verwirklichte Potentialität, als das Äußerste des menschlichen Sein-könnens, versteht.⁶² Im Erkennen wie im Lieben widerfährt uns ein Zugewinn an Wirklichkeit. Die Vereinigung mit dem Anderen bedeutet Bereicherung unserer Existenz, Erfüllung unseres Verlangens und Vorahnung vollkommener Glückseligkeit. Pieper beruft sich dafür auf Platons Lehre vom Eros. Im liebenden Begehren sind wir gerade nicht bei uns, sondern über uns hinaus beim Anderen. Wie für Thomas alle menschliche Liebe von der *passio amoris* her seinen Anfang nimmt, so auch für Platon, der gewissermaßen das Vorbild für diese Konzeption geliefert hat. Von Platon wie Thomas her lässt sich die Erfüllung, die dem Liebenden zu Teil wird, so formulieren:

60 Pieper 1996, S. 368.

61 Vgl. dazu Wald 2005e, I. Teil, III, 1., S. 51–65.

62 Vgl. Anm. 43.

„Solange der Eros regiert, verwirklicht er am reinsten die Essenz von Liebe überhaupt. Niemals sonst wird das ‚Wunderbar, daß es dich gibt‘ so sehr von Herzen, so beglückt und beglückend, vor allem aber so frei von irgend anderen Elementen gesagt und gelebt.“⁶³

„Was sich also in der erotischen Liebe ereignet, ist gerade nicht ‚Befriedigung‘ im kompakten Sinn des Wortes, sondern: Öffnung des Daseinsraums auf eine unendliche Stillung hin, die ‚hier‘ gar nicht zu haben ist.“⁶⁴

Soviel dazu, was den Liebenden glücklich macht. Nun ist noch davon zu reden, was es bedeutet, geliebt zu werden. Was „hat“ der Geliebte davon, wenn er geliebt wird und warum ersehnen wir nichts mehr, als geliebt zu werden? Offenbar ist die bloße Existenz in der Welt noch kein hinreichender Grund zur Freude. Es scheint über das bloße Dasein hinaus noch etwas zu fehlen, das nicht bloß Sinn und Halt verleiht, sondern zu allererst zur Liebe fähig macht. Auch hier leuchtet die Antwort unmittelbar ein. Was uns fehlt, in dem wir existieren, ist die Bestätigung unserer Existenz. Solche Bestätigung wird auf denkbar intensivste Weise erfahren, wenn wir geliebt werden. Wir können nicht leben und wir können nicht lieben, ohne zu hoffen und zu erfahren, dass jemand zu uns sagt: „Wie gut und wunderbar, dass du existierst; ich kann und will ohne dich nicht sein!“ Kurz gesagt: wir wollen nicht bloß sein, wir wollen mehr als das. Was wir zutiefst ersehnen, ist, geliebt zu sein.

„Offenbar also genügt es uns nicht, einfach zu existieren, was wir in der Tat, ohnehin‘ und ‚sowieso‘ tun. Es kommt uns darüber hinaus auf die ausdrückliche Bestätigung an: Es ist gut, daß du existierst; wie wunderbar, daß du da bist! Anders gesagt, was wir über das bare Existieren hinaus überdies noch brauchen, ist: von einem Menschen geliebt zu werden.“⁶⁵

Der existentielle Realismus dieser zutiefst ersehnten Existenzbestätigung durch die Liebe eines Anderen ist auf vielfache Weise zu belegen. Das prinzipielle Ausbleiben dieser Bestätigung, die unbestätigte Existenz, ist geradezu *das* Thema der Existenzphilosophie im 20. Jahrhundert gewesen. Nietzsches These vom Nihilismus nach dem Tod Gottes hat dazu den Anstoß gegeben. Nihilismus bedeutet ja nicht einfach „Verneinung des Seins“, sondern „Sein ohne Bedeutung“. Ins Sein „geworfen“ zu sein (Heidegger), von keinem Gott erschaffen und gewollt, ungefragt dazu sein, bei Sartre literarisch als „Absurdität“ einer grundlosen Existenz verarbeitet, wird als Kennzeichen für die Existenzsituation des Menschen gesehen. Soziologen sprechen

63 Pieper 1996, S. 392.

64 Ebd., S. 389f.

65 Ebd., S. 322f.

von der „einsamen Masse“ (David Riesman) und meinen damit die Bedeutungslosigkeit weil Austauschbarkeit des Einzelnen unter den Bedingungen funktionaler Äquivalenz. Äquivalent und austauschbar ist auch der Sexpartner in einem Zeitalter, das Sex erstmals als Massenware verfügt gemacht hat. „Ebendies ist das eigentlich Schlimme und Unmenschliche an dem vom Eros abgetrennten *sex*-Konsum, daß er genau das vereitelt, was den Sinn der Liebesbegegnung im Ganzen des Daseins gerade ausmacht: das Hinaustreten aus der eigenen Begrenzung und Ichhaftigkeit durch das Einswerden mit einer anderen Person.“⁶⁶ Sex ohne Liebe verstärkt die Einsamkeit, statt sie zu durchbrechen.

Derselbe Sartre jedoch, der in seinen Dramen die Sinnlosigkeit der grundlosen Existenz zum Thema macht, spricht ganz unbekümmert von der Erfahrung der Liebe, die aus dieser trostlosen Lage hinauszuführen vermag. „Dies ist in der Freude der Liebe der Kern: wir fühlen uns darin gerechtfertigt, da zu sein“.⁶⁷ Andere von Pieper genannte Versuche, phänomenologisch zu beschreiben, was durch die Liebe dem anderen zudedacht ist, bestätigen das. Das Gemeinsame dieser Umschreibungen „Erhaltung des Geliebten im Sein“; „Zuerteilung des Lebensrechtes“; „Daseinsermächtigung“ und sogar „Negation des Todesschicksals und der Sterblichkeit“, sieht Pieper in der gleichsam „existenzsetzende[n] Kraft“⁶⁸ der Liebe. Natürlich geriete die liebende Zusicherung der Existenz „sogleich ins Irreale, wollte sie im Ernst dem Menschen [...] irgendeine im strikten Sinn erschaffende, eigentlich kreatorige Macht zusprechen.“⁶⁹ Aber dass es dem Liebenden möglich ist, die tiefste Intention seiner Liebe so auszusprechen, hat seinen Grund darin, dass die Seinsbejahung in der Erschaffung die denkbar größte Intensität besitzt. Pieper zitiert Georg Simmel mit der Feststellung: „Schöpfertum ist der Komparativ des Ja-sagens.“⁷⁰ Der implizite Rückverweis des Liebenden auf den alles menschliche Liebe übersteigenden „Akt der Erschaffung“ macht noch einmal deutlich, was schon zu Beginn in der Bestimmung des sittlichen Handelns und der menschlichen Tugend gesagt wurde. Es ist der Gedanke der Fortsetzung und Weiterführung von dem, was durch unser Sein bereits vorgegeben ist. Wenn mein Sein darin gründet, dass ich von Gott gewollt bin, dann ist menschliche Liebe „immer schon ein *Nachvollzug* und eine Art Wiederholung dieser auf vollkommene Weise und im genauen Sinn des Wortes

66 Ebd., S. 400.

67 Übers. Pieper 1996, S. 322. „C'est là le fond de la joie d'amour [...]: nous sentir justifiés d'exister.“ (Sartre 1948, S. 439).

68 Pieper 1996, S. 320

69 Ebd., S. 321.

70 Ebd., S. 320. (Simmel 1923, S. 24).

ikatorischen Liebe Gottes.⁷¹ Solche Liebe ist bedingungslos. Sie geht nicht auf das Sosein der Eigenschaften, sondern sie greift Partei für die Existenz des Geliebten. Thomas von Aquin stellt nüchtern fest: „Das Erste, das ein Liebender ‚will‘, ist, daß der Geliebte existiert und lebt.“⁷² Maurice Nédoncelle, ein französischer Personalist, bringt es auf den Punkt, wenn er sagt: „Das Ich, das liebt, will vor allem die Existenz des Du.“⁷³

4 Caritas-Liebe und der Horizont der Ethik

Nach dem bisher Darlegten darf man wohl sagen, dass Piepers hier nur ausschnitthaft vorgestellte großräumige Konzeption von Liebe nicht bloß offen ist für die ganze Breite menschlicher Erfahrung. Das würde noch deutlicher zu Tage treten in seiner Kritik an der konstruierten begrifflichen Entgegensetzung von menschliche Liebe als begehrend-bedürftiger Liebe (*eros/amor*) und selbstlos-unmotivierter Gottesliebe (*agape/caritas*).⁷⁴

Eine solche Abtrennung und Entwertung der natürlichen Gestalten menschlicher Liebe scheitert schon an der nicht zu beantwortenden Frage nach dem Subjekt der reinen Gottesliebe.

„Wenn der ‚natürliche‘ Mensch und das, was er von Schöpfungs wegen ist und besitzt, nichts mit der Agape zu schaffen hat – wer ist dann, präzisiert, ihr Subjekt? Wer eigentlich ist hier der Liebende?“⁷⁵ Wie dieser Übergang vom

71 Ebd., S. 321.

72 Übers. Pieper 1996, S. 318. „Primo vult suum amicum esse et vivere“ (*Sum. Theol. II-II*, q. 25 a. 7).

73 Übers. Pieper 1996, S. 318. (Nédoncelle 1957, S. 15).

74 Vgl. Piepers Auseinandersetzung mit den Thesen des protestantischen Theologen Anders Nygren (*Über die Liebe*, Kap. V). In ihrem Vorwort zur Neuausgabe von Piepers ›Über die Liebe‹ bemerkt Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz dazu: „Hinter der Trennung von Eros und Agape entrollt er eine verquere Weltsicht im Ganzen, nicht nur einen Teilbereich von Anthropologie. Vielmehr steckt darin die Frage, wie der Mensch zur Schöpfung steht: Ist sie (protestantisch gesehen) eine ‚unreine‘, gefallene Mitgift, die zugunsten der wahren sittlichen Menschwerdung überwunden werden soll, um gänzlich im Wohlwollen für den Anderen aufzugehen und der eigenen Natur abzusterben? Oder ist Natur, genauer: göttliche Schöpfung (katholisch gesehen) Grund und tragender Boden einer Umwandlung, die zweifellos durch ein ‚Feuer‘ hindurch muss, das Feuer der Liebe nämlich, aber als Umwandlung zu stärkerer Wirklichkeit *derselben* Natur?“ (Gerl-Falkovitz 2014, S. 21).

75 Pieper 1996, S. 218.

naturhaft-natürlichen der Liebe zum gnadenhaft-übernatürlichen der *caritas* zu denken ist, muss uns nicht weiter beschäftigen. Das ist primär Sache der Theologie und nicht der Philosophie, wie auch Pieper nur ganz zum Schluss einige wenige Bemerkungen zum Umriss dieser Frage macht. Es soll hier abschließend um die Frage nach der ethischen Bedeutung von Liebe und vollkommener *caritas*-Liebe gehen, deren Beantwortung bei Pieper zwar angedeutet, aber außerhalb seines Fragehorizonts liegt.

Ansatzpunkt dafür, die *caritas* als Gottesliebe in ihrem Bezug auf den Menschen zu sehen, liegt in der mit aller Liebe verbundenen Erfüllung. Wie alle Liebe, so hat auch *caritas*-Liebe das Glück des Liebenden und des Geliebten zum Ziel. Wie Pieper bei Thomas nachliest, ist „die *caritas* [...] nicht eine irgendwie beschaffene Gottesliebe, sondern eine Liebe zu Gott, die ihn als Gegenstand und Urheber der Glückseligkeit liebt.“⁷⁶ Thomas gibt diesem Gedanken eine überraschende Wendung, worin er die Unteilbarkeit der Glückseligkeit hervorhebt. Die *caritas* als reine Gottesliebe ist nicht solipsistisch exklusiv zu denken, weil auch der Mitmensch Subjekt dieser Glückseligkeit ist, und „als unser Gefährte in der Glückseligkeit“ in gleicher Weise von uns zu lieben ist, wie wir selbst uns lieben.⁷⁷ Es ist ohne weiteres klar, dass diese den Anderen einschließende höchste Form der Liebe positive Auswirkungen auf die sittlichen Beziehungen zwischen den Menschen haben würde, sobald der Andere vom gemeinsamen Lebensziel her gesehen wird. Was würde sich ändern im Verhalten der Menschen zueinander und was wären die Konsequenzen für die Ethik als einer Theorie des sittlich Guten?

Den ersten Teil der Frage beantwortet Pieper selbst folgendermaßen:

„Ich glaube, es würde sich in der Tat sehr viel ändern, wenn ich es zustande brächte, einen anderen Menschen (sei dies der Freund, die Geliebte, der Sohn, der Nachbar, der Gegner und Konkurrent oder auch ein Unbekannter, der meiner Hilfe bedarf) wirklich als einen, ebenso wie ich selbst, zur Vollendung in der Glückseligkeit Berufenen, als meinen ‚socius in participatione beatitudinis‘ zu betrachten; der andere träte damit, für mein Bewußtsein, einfach in eine neue Dimension der Realität. Von einem Augenblick zum anderen würde ich begreifen, daß es ‚gewöhnliche Menschen‘ überhaupt nicht gibt; there are no ordinary people“.⁷⁸

76 Ebd., 412. „Caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis obiectum“ (*Sum. theol. I-II*, q. 65 a. 5 ad 1). – „Diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis“ (*De virt. q. 2, a.7*).

77 Ebd. „Quilibet autem homo debet seipsum ex caritate diligere, ut participet beatitudinem; proximum autem ut socium in participatione beatitudinis“. (*De virt. q. 2, a.7*).

78 Ebd., 413. Das Zitat stammt von C. S. Lewis 1962, S. 210.

Es spricht einiges dafür, dass die ursprünglich mit der christlichen Überlieferung gegebene universalistische Auffassung vom Menschen weiterlebt in den Grundlagen der europäischen Rechtskultur. Ohne diesen Boden seien die wesentlichen Elemente der europäischen Kultur und Rechtsverfassung nie entstanden, so Jürgen Habermas in seiner Auseinandersetzung mit Johann Baptist Metz über die Quellen der anamnetischen Vernunft: „Ich meine den Begriff der subjektiven Freiheit und die Forderung des gleichen Rechts für jeden – auch und gerade für den Fremden in seiner Eigenheit und Andersheit. Ich meine den Begriff der Autonomie, einer Selbstbindung des Willens aus moralischer Einsicht, die auf Verhältnisse reziproker Anerkennung angewiesen ist.“⁷⁹ Nur die fortgesetzte Erinnerung an das gemeinsame Erbe Israels und Athens, an die Symbiose von Glaube und Vernunft, vermöge die vormoralischen Grundlagen des modernen europäischen Rechtsstaates im Bewusstsein der Öffentlichkeit lebendig zu erhalten.⁸⁰

Bleibt zum Schluss noch die Frage, welche Konsequenzen die von Pieper entfaltete Auffassung von Liebe als unbedingte Guttheißung des Anderen für die Grundlegung von Ethik als Theorie sittlicher Verpflichtungen haben kann. In der Debatte um die Rehabilitierung der Tugendethik als Alternative zu utilitaristischen und deontologischen Ethikmodellen wurde ein sehr prinzipieller Einwand geltend gemacht. Diese Modelle, so wurde gesagt, beruhen auf einer Sicht des Lebens, „dem es an Wertvollem empfindlich mangelt“, und Menschen, die sich verpflichtet fühlen, „auf der Grundlage dieser ethischen Theorien zu handeln, [...] kompromittieren so ihre Motive.“⁸¹ Verantwortlich dafür ist der modernen ethischen Theorien inhärente externalistische Universalismus, der Personen nur insoweit berücksichtigt, als sie Träger von Gütern bzw. Adressaten von Werten und Normen sind. „Was in diesen Theorien fehlt, ist [...] der Mensch. [...] Der Mensch selbst ist es, der geschätzt werden muß.“ Stattdessen sind es Werte und Güter in ihrer Bedeutsamkeit für den Menschen, die es zu achten gilt, an erster Stelle sogar die Liebe. Gerade die Schätzung solcher „Höchstwerte“ und der Prinzipien unparteiischer Güterverteilung kann leicht zur Selbsttäuschung über die menschenverachtenden Konsequenzen solcher Theorien führen. Sie leiten uns beispielsweise dazu an, die Liebe zu schätzen, ohne den Menschen zu lieben. Wer einfach nur die Liebe schätzt, „verfehlt [...] den geliebten anderen Menschen.“⁸² Der grundlegende Mangel solcher Theorien des „Wertvollen an sich“, der größeren „Summe des Glücks“ und der „Abwägung

79 Habermas 1997, S. 103 f.

80 So Habermas weiter. Vgl. zum Ganzen Wald 2016, S. 227 ff.

81 Stocker, 1976, S. 22.

82 Ebd., S. 28.

der Folgen“ ist erschreckend: „sie sind einfach menschenleer.“⁸³ Menschen kommen darin nur vor als Verkörperungen von Werten und Adressaten von Gütern, aber nicht als sie selbst. Funktional äquivalente Träger des Wertvollen sind austauschbar und ersetzbar. Nicht wer wir sind als Mensch, sondern wieviele wir sind, ist für solche Ethikmodelle sittlich relevant. Diese Konsequenz wird uns spätestens dann schmerzhaft bewusst, wenn es uns selber trifft. Weder möchten wir dazu verpflichtet werden, einen anderen Menschen als bloße „Instantiierung“ von Werten oder Unwerten zu behandeln, noch möchten wir selbst so behandelt werden. Was wir möchten, ist, in unserer Existenz als diese Person geachtet und geliebt zu werden.

5 Fazit

Wir hatten damit begonnen, den bei Thomas von Aquin formulierten Tugendbegriff zu erläutern und gegen die neuzeitliche Auffassung der Tugend als Tugendpflicht abzugrenzen. Der Einwand, der ältere Tugendbegriff sei trotz mancher Vorzüge „normativ leer“, ist wenig überzeugend, weil die Tugendlehre nicht außerhalb des „Sollens“ gedacht worden ist. Sie ist vielmehr eine spezifische Gestalt der Sollenslehre, in welcher die Normen des Sollens aus ihrer Beziehung auf das naturhaft Gewollte gedacht sind. Ebenso ist auch die Liebe nicht zu reduzieren auf das mit ihr verbundene Glücksgefühl und damit auf ein „normativ leeres Glück“. Liebe ist nicht ethisch neutral, sondern in der direkten Beziehung auf die Existenz des Anderen ein höchst bedeutsames Korrektiv. Piepers Untersuchungen über die Liebe sind geeignet, die Scheinobjektivität deontologischer und utilitaristischer Ethikmodelle zu durchschauen und das reale Subjekt des Sollens vor den Blick zu bringen. Von zwei Seiten, vom Begriff der Tugend wie vom Begriff der Liebe her, werden wir so daran erinnert, dass die Ethik es zuerst mit Personen zu tun hat, und erst in zweiter Hinsicht mit Gütern, Werten und Normen.

83 Ebd., S.29.

Literatur

- Gerl-Falkovitz, H.-B. 2014. *Vorwort*. In: J. Pieper, *Über die Liebe*, 11-26. München: Kösel.
- Habermas, J. 1997. *Israel oder Athen. Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*. In: Habermas, J., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, 98–111. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Halbig, C. 2013. *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*. Berlin: Suhrkamp.
- Herzberg, S. 2016. Das Lehrstück von den in sich schlechten Handlungen bei Aristoteles. *Theologie und Philosophie* 91: 196-214.
- Kant, I. 1964. *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. W. Weischedel. Frankfurt a. M.: Insel.
- Lewis, C. S. 1962. *They Asked for a Paper*. London: Bles.
- Louden, R. B. 1984. Einige Laster der Tugendethik. In: *Tugendethik*, hrsg. K. P. Rippe und P. Schaber, 185–212. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Nédoncelle, M. 1957. *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris.
- Pieper, J. 1936. *Über das christliche Menschenbild*. In: *Werke*. 2000, Bd. 7, 94–114.
- Pieper, J., 1963. *Tugendlehre als Aussage über den Menschen*. In: *Werke*. 2005a, Bd. 8,1, 242–247.
- Pieper, J. 1967. *Tod und Unsterblichkeit*. In: *Werke*. 1997, Bd. 5, 280–398.
- Pieper, J. 1970. *Überlieferung, Begriff und Anspruch*. In: *Werke*. 1995, Bd. 3, 236–299.
- Pieper, J. 1972. *Über die Liebe*. In: *Werke*. 1996, Bd. 4, 296–414.
- Pieper, J. 1974. *Die Aktualität der Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*. In: *Werke*. 2005b, Bd. 8, 1, 287–306.
- Pieper, J. 1992. *Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe*. In: *Werke*. 2005c, Bd. 8, 1, 339–356.
- Pieper, J. 1994. *Gottgeschichte Entrückung. Eine Platoninterpretation*. In: *Werke* 2005d, Bd. 8, 1, 14–28.
- Pieper, J. 1995-2005. *Werke in acht Bänden*, hrsg. B. Wald, Hamburg: Felix Meiner.
- Rippe, K. P. und Schaber, P. (Hrsg.) 1998. *Tugendethik*. Stuttgart: Reclam
- Sartre, J.-P., 1948. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Simmel, G. 1923. *Fragmente und Aufsätze*. München: Drei-Masken.
- Stocker, M. 1976/1998. *Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien*. In: *Tugendethik*, hrsg. K. P. Rippe und P. Schaber, 19-41. Stuttgart: Reclam.
- Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thomas von Aquin. 1965. *Quaestiones disputatae*, hrsg. P. Bazzi u. a. Turin/Rom: Marietti
- Thomas von Aquin. 1962. *Summa Theologiae*, Rom: Editiones Paulinae.
- Wald, B. 2005e. *Substantialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*. Paderborn: Mentis.
- Wald, B. 2012. *Über Liebe und Selbstliebe. Eine Erwiderung an Josef Piepers Kritiker*. In: *Liebe und Glück. Annäherungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper*, hrsg. T. Möllenbeck und B. Wald, 87–116. Paderborn: Schöningh.
- Wald, B. 2015. *Person und Handlung bei Martin Luther*. In: *Luthers Theologie und Anthropologie im Spiegel seiner Autobiographie*, hrsg. B. Wald, 55–248. Mainz: Patrimonium.
- Wald, B. 2016. *Anamnetische Vernunft. – Rückbesinnung auf die Grundlagen der europäischen Kultur*. In: *Ambo. Jahrbuch der Hochschule Heiligenkreuz*, Bd. 1, 214–234. Heiligenkreuz: Be&Be.

Wald, B. 2017. *Personbegriff und Handlungssinn bei Martin Luther. Von der Tugendethik zur Ethik der Utilitarismus*. In: Das Gottes- und Menschenbild Martin Luthers, hrsg. A. v. Stockhausen und Graf A. v. Brandenstein-Zeppelin, 77-92. Weilheim: Gustav-Siewerth-Akademie.