Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriffs in der Scholastik

Autor(en): **McEvoy, James**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **43 (1996)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761252

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

JAMES MCEVOY

Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriffs in der Scholastik*

Einleitung

In der Zeit zwischen dem Tod des Boethius und der Mitte des 13. Jahrhunderts war die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles dem lateinischen Mittelalter bekanntlich nicht zugänglich. In Byzanz war dies zwar anders, doch zeigten die byzantinischen Gelehrten wenig Interesse am Inhalt dieses Aristotelischen Werkes. Alles, was während dieser Zeit wiederum im lateinischen Kulturraum von den ethischen Lehren des Stagiriten zirkulierte, stammte aus den Schriften Senecas und Ciceros, denn Griechischkenntnisse waren ja eine äußerste Seltenheit. Freilich bedeutet dies nicht, daß christliche Schriftsteller sich nicht unabhängig von Aristoteles ihre eigenen Gedanken zu den Fragen der zwischenmenschlichen Beziehungen gemacht hätten. Zum Thema der Freundschaft wurden im letzten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts drei christliche Denker fast gleichzeitig schriftstellerisch tätig, und zwar Ambrosius von Mailand (in seinem Werk *De officiis ministrorum*)[1], Augustinus (hauptsächlich in den *Confessiones*)[2] und schließlich Paulinus von Nola[3], dessen Überlegungen zur Freundschaftsthematik uns in verschiedenen Gedichten sowie in Briefen

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages, der am 23. Februar 1995 auf Einladung von Herrn Prof. Dr. Werner Beierwaltes am Institut für Philosophie der Universität München gehalten wurde. Mein Dank gilt der Alexander-von-Humboldt-Stiftung (Bonn) für die Gewährung eines viermonatigen Forschungsstipendiums, Herrn Prof. Beierwaltes, der meinen deutschen Text Korrektur gelesen hat, und Herrn Dr. Philipp W. Rosemann (Institut supérieur de philosophie, Université catholique de Louvain) für seine Hilfe bei der Veröffentlichung.

[1] Vgl. AMBROSIUS, De officiis III, 21–22; S. 123–137 in der Neuausgabe von TESTARD, M., Saint Ambroise: Les devoirs, II: Livres II–III. Paris 1992 (Collection Guillaume Budé).

[2] Vgl. AUGUSTINUS, Confessiones IV, 4ff. S. dazu den Kommentar von O'DONNELL, J.J., Augustine: Confessions, II: Commentary on Books 1–7. Oxford 1992, 217–234.

[3] Vgl. FABRE, P., Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Paris 1949 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 167). Zum Vergleich mit Augustinus kann man die Studie von J.T. LIENHARD heranziehen: Friendship in Paulinus of Nola and Augustine, in: *Augustiniana* 40 (1990) (= Mélanges T. Van Bavel) 279–296.

an seine Freunde überliefert sind.[4] Den folgenden Jahrhunderten, die diese Werke lasen, war es ebenso wie den genannten Kirchenvätern nicht bewußt, daß bereits Aristoteles in den Büchern VIII und IX der *Nikomachischen Ethik* die tiefsinnigste und umfassendste Analyse der zwischenmenschlichen Beziehungen vorgenommen hatte, die uns aus der Antike überliefert ist. Erst kurz vor 1250 erschien die erste vollständige lateinische Übersetzung der Aristotelischen *Ethik*, also im Rahmen jener Wiederentdeckung der Aristotelischen Philosophie, die das intellektuelle Leben innerhalb der neuen Universitäten zu bereichern begonnen hatte und eine so nachhaltige Wirkung auf die Philosophie des Mittelalters ausüben sollte.

Das Ziel der vorliegenden Abhandlung ist begrenzt. Sie faßt lediglich die Rezeption der Bücher VIII und IX der *Ethik* ins Auge, jener Bücher, die dem affektiven Leben und der Freundschaft gewidmet sind. Ich kann hier nicht auf das Weiterleben Ciceros und Senecas in der Freundschaftsliteratur des 12. Jahrhunderts eingehen, werde mich auch nicht mit dem Nachleben der patristischen Autoren beschäftigen oder die monastische Behandlung des Freundschaftsthemas, etwa bei Anselm von Canterbury[5] und Aelred von Rievaulx[6], näher betrachten können. Statt dessen werde ich es unternehmen, die Bedeutung der neuen Aristotelischen Ideen für die Entwicklung der philosophischen und theologischen Ethik zwischen etwa 1250 und 1300 zu beleuchten. Übrigens käme der Versuch, eine vollständige Geschichte der Freundschaftstheorien der philosophischen und theologischen Denker des Mittelalters zu liefern, wohl zu früh. Dazu gibt es noch zu viele Lücken und Ungewißheiten in unserer Kenntnis der diesbezüglichen Literatur – Lücken allerdings, die nach und nach von neuen Editionen gefüllt werden. Gerade dieser Aufsatz wird zeigen, inwieweit kürzlich erschienene Textausgaben das Bild unseres Forschungsgegenstandes verändert haben.

[4] Zur Freundschaftsthematik in Antike und frühem Christentum, vgl. die zusammenfassende Darstellung von PIZZOLATO, L., L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano. Turin 1993.

[5] Vgl. SOUTHERN, R.W., Saint Anselm. A Portrait in a Landscape. Cambridge 1990, Kap. 7: «The Nature and Importance of Friendship» – eine sehr ausgewogene Darstellung.

[6] Vgl. AELRED VON RIEVAULX, De spirituali amicitia, in: Aelredi Rievallensis Opera Omnia, I: Opera ascetica, hrsg. von A. HOSTE und C.H. TALBOT. Turnhout 1971, 280–350 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 1). Aelreds asketische Theologie beleuchtet aus verschiedenen Perspektiven der folgende Sammelband: S. Aelred de Rievaulx, Le miroir de la charité. Journées d'études à l'Abbaye de Scourmont, 5–9 octobre 1992. Hommage au P. Charles Dumont, in: *Collectanea Cisterciensia* 55 (1993) (Sondernummer).

Robert Grosseteste als Übersetzer der Ethik

Ich wünschte, man könnte heutzutage unter Philosophen, Theologen und Historikern eine gewisse Vertrautheit mit dem Namen Robert Grosseteste voraussetzen, so daß dieser keiner näheren Vorstellung mehr bedürfte! Die Illusion, daß man heute einige Grundkenntnisse seiner wissenschaftlichen Tätigkeit annehmen dürfe, habe ich allerdings schon längst aufgeben müssen.

Grosseteste war schon zu seiner Zeit der weitaus bekannteste Magister der 1214 gegründeten Universität von Oxford.[7] Im späteren Teil seiner Karriere erwarb er sich vertiefte Kenntnisse des Griechischen.[8] Als er 1235 Bischof von Lincoln wurde, begann er mit Hilfe von Assistenten, *adiutores* genannt, Werke aus dieser Sprache zu übersetzen oder auch schon vorliegende Versionen (etwa des Johannes Damascenus oder des Pseudo-Dionysius) zu überarbeiten. Doch war Grosseteste mehr als ein bloßer Übersetzer, er war vielmehr ein Denker von eigener Originalität, der die Aristotelische Logik ebenso hervorragend beherrschte (einschließlich der diffizilen *Analytica Posteriora*, die er als erster Lateiner nach Boethius kommentierte) wie die Physik. Sein gründliches Aristotelesverständnis kam Grosseteste natürlich beim Übersetzen sehr zu Hilfe. Es gibt Hinweise darauf, daß er sich schon gegen Ende der 30er Jahre intensiv mit der *Nikomachischen Ethik* beschäftigte und die eigentliche Übersetzung Anfang der 40er Jahre in Angriff nahm. Sie lag innerhalb weniger Jahre vollständig vor, so daß sie sich vielleicht schon ab 1245 in Umlauf befand, mit Sicherheit aber vor 1250, als Albertus Magnus auf der Basis der neuen Übersetzung in Köln seinen eigenen Kommentar begann.

Das Grossetestesche Projekt einer Bearbeitung der Aristotelischen *Ethik* ging weit über die Übersetzung des eigentlichen Textes hinaus. Vielmehr fügte Grosseteste seiner Übersetzung – der ersten vollständigen lateinischen Übertragung der *Ethik* – die lateinische Version eines griechischen Kommentares bei, der selbst wiederum das Werk eines unbekannten byzantinischen Kompilators aus dem 12. Jahrhundert war.[9] Die

[7] Zum philosophischen Denken Robert Grossetestes, vgl. MCEVOY, J., The Philosophy of Robert Grosseteste. Oxford [2]1986. Die allgemeine intellektuelle Entwicklung Grossetestes stellt dar: SOUTHERN, R.W., Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Medieval Europe. Oxford [2]1992. Eine Vielzahl neuerer Forschungen wird zusammengestellt von MCEVOY, J. (Hg.), Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship. Steenbrugge 1996 (Instrumenta Patristica, 27) (mit umfassender Bibliographie).

[8] Zu Grossetestes Griechischkenntnissen sowie dem Inhalt seiner Bibliothek, vgl. die detaillierte Studie von DIONISOTTI, A.C., «On the Greek Studies of Robert Grosseteste», in: DIONISOTTI, A.C./GRAFTON, A./KRAYE, J. (Hgg.), The Uses of Greek and Latin. London 1988, 13–39 (Warburg Institute Surveys and Texts, 16).

[9] Vgl. MERCKEN, H.P.F. (Hg.), The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (†1253),

Kompilation vereinigt Glossen verschiedenster Herkunft und von ganz unterschiedlichem Wert, viele von ihnen anonym. Aus der Feder des Aspasius, des frühesten Kommentators Aristoteles', stammen die leider nur unvollständig erhaltenen Glossen zum VIII. Buch[10], während die Kommentare zu den Büchern IX und X Michael von Ephesos zuzuschreiben sind (12. Jahrhundert). Grosseteste machte einen weiteren Schritt, um seinen lateinischen Lesern das Verständnis der neuen und ihnen wenig vertrauten Aristotelischen Ideen zu erleichtern, indem er seiner Übersetzung unzählige Interlinear- und Randglossen hinzufügte, die meistens historischer und philologischer Art sind, aber auch einige Passagen originellerer Reflexionen beinhalten. Diese Glossen laufen unter dem Namen *Notulae Lincolniensis*; ihre kritische Ausgabe befindet sich zur Zeit in Vorbereitung. Dieses gewaltige *corpus ethicum*, bestehend aus Text, Kommentaren und Glossen, rundete Grosseteste mit einer Zusammenfassung der einzelnen Bücher und Kapitel ab.

H.P.F. Mercken (Utrecht) hat 1991 die Übersetzung der Bücher VII bis X samt der dazugehörigen Kommentare in einer kritischen Ausgabe veröffentlicht.[11] Wir haben gute Gründe zu hoffen, daß innerhalb weniger Jahre der vollständige lateinische Text der *Ethik* zusammen mit den entsprechenden Kommentaren und Glossen vorliegen wird, begleitet von den philologischen und philosophischen Erläuterungen des Herausgebers.

Der fortlaufende Kommentar des Aspasius zum VIII. Buch bricht mitten im 12. Kapitel (1159 a 27) ab; für den Rest des Buches haben wir nur noch einige verstreute Scholien. Der Zustand des Aspasius-Textes in der Version des Robert Grosseteste entspricht genau dem fragmentarischen Charakter des griechischen Originaltextes, so wie ihn Heylbut 1889 in den Berliner *Commentaria in Aristotelem Graeca* veröffentlicht hat.[12] Allerdings hat Grosseteste in eigener Regie die fehlenden Teile des Aspasius-Kommentares ergänzt, so daß das VIII. Buch trotz allem von einem vollständigen Kommentar begleitet wird. (Mercken druckt die von Grosseteste stammenden Texte in Klammern.) Für diese Ergänzungen

Bd. 3. Löwen 1991 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VI/3), Kap. 1: «The Compilation of Greek Commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics*» (S. 3*–33*).

[10] Vgl. Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt Commentaria, hrsg.von G. HEYLBUT. Berlin 1889, 158–186, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 19/1). Die lateinischen Parallelstellen zu dem griechischen Text findet man genau angegeben bei MERCKEN, H.P.F. (Hg.), The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (†1253), Bd. 1. Leiden 1973, 60*–61* (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VI/1).

[11] MERCKEN, H.P.F. (Hg.), The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste ..., Löwen 1991. Bd. 3: The Anonymous Commentary on Book VII, Aspasius on Book VIII, and Michael of Ephesus on Books IX and X, 1–478 (s. Anm. 9).

[12] Vgl. Anm. 10.

war der Bischof von Lincoln nun völlig auf sein eigenes Textverständnis angewiesen.[13] Ganz offenbar verspürte er für den Inhalt des VIII. Buches der *Ethik* eine tiefe Sympathie, die wohl daher rührte, daß die Themen, welche hier von Aristoteles behandelt werden, ihn selbst sowohl als Denker als auch als christlichen Seelsorger besonders ansprachen: So geht es beispielsweise um Fragen der Ehe, der Zeugung von Kindern und deren Erziehung, um die verschiedenen Gründe der Freundschaft und das Verhältnis zwischen König und Volk. Mehreren dieser Themenbereiche widmet Grosseteste über Aristoteles hinausgehende Exkurse, die oft seine tiefsten Überzeugungen widerzuspiegeln scheinen. Ich gebe nur zwei Beispiele.

1. In Buch VIII, Kapitel 12, stellt Aristoteles eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Rolle des Königs und der des Paterfamilias fest:

> So hat die Gemeinschaft des Vaters zu den Söhnen die Gestalt einer Königsherrschaft, denn die Sorge um die Kinder ist Aufgabe des Vaters. (...) Das Königtum will eben seinem Wesen nach ein väterliches Regiment sein.[14]

Im Zusammenhang mit dieser Analogie stellt sich Grosseteste in seinem Kommentar die folgende Frage: Entspringt die Königsherrschaft, ähnlich der Rolle des Vaters, dem Naturrecht, oder ist sie vielmehr eine Institution *ex constitutione*, also eine «bloß menschliche» Einrichtung? Schärfer gefragt: Widerspricht die Monarchie der Natur, derzufolge alle Menschen gleich sind und jeder nur einen gleichen Teil von Gütern für sich in Anspruch nehmen darf? In Grossetestes Antwort auf diese Frage hört man die Stimme eines gewissenhaften und eifrigen Bischofs heraus, dessen Verhältnis zum englischen König übrigens nicht immer unproblematisch war, zumal wenn die Interessen Heinrichs III. den Rechten der Kirche und der Pastoralpolitik seiner Bischöfe widersprachen. Grossetestes Antwort greift auf politisch-philosophisches Gedankengut zurück, das letzten Endes in dem Platonischen Parallelismus zwischen den drei Teilen der menschlichen Seele und den drei Teilen des idealen Staatswesens wurzelt. Von der Schöpfungsordnung her, so argumentiert Grosseteste, steht dem Menschen zwar die Herrschaft über die Tiere zu, nicht aber über andere Menschen. Der König ist von Gott dazu berufen, jenes Element der Vernunft in das Staatswesen einzubringen, das seinen Untertanen, kollektiv genommen, abgehen mag. Daraus ergibt sich, daß nur ein König, der seine Herrschaft auf der Basis der Vernunft ausübt, als natürlicher Herrscher seines Volkes gelten darf: Nur er ist dazu imstande, die natür-

[13] Vgl. dazu McEvoy, J., «Grosseteste's Reflections on Aristotelian Friendship: A ‹New› Commentary on *Nicomachean Ethics* VIII.8–14», in: Ders. (Hg.), Robert Grosseteste: New Perspectives ..., 149–168 (s. Anm. 7).

[14] Aristoteles, Nikomachische Ethik, übers. von F. Dirlmeier. Berlin [8]1983, 185 (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, 6).

liche Ordnung zu respektieren und daher dem Wohl des eigenen Volkes zu dienen. Der Tyrann dagegen versucht, seine Untertanen anstatt der Vernunft seinem Eigeninteresse zu unterwerfen. Infolgedessen kann er keinen Anspruch erheben, von seinem Volk als vernunftgemäßer und damit natürlicher Herrscher anerkannt zu werden.

2. Aristoteles war der Ansicht, daß jede Art der φιλία in einer κοινωνία wurzle, das heißt in einer Gemeinschaft von Gütern, von Lust oder von Tugend. Die geglückte Beziehung zwischen Ehepartnern stellt dem Stagiriten zufolge eine τέλεια φιλία oder vollendete Freundschaft dar, in der alle Vorzüge der Freundschaft als solcher vereinigt sind. Dazu schreibt Aristoteles in Buch VIII, Kapitel 14:

> Die Freundschaft zwischen Mann und Frau ist nach allgemeiner Annahme eine Naturgegebenheit. Denn der Mensch ist von Natur ein Wesen, das eher auf die Gemeinsamkeit zu zweien als auf die (umfassende) der Polis eingestellt ist, und zwar um so mehr, als die Hausgemeinschaft ursprünglicher als die Polis ist und mehr den Charakter der Notwendigkeit hat und der Trieb nach Fortpflanzung dem Lebewesen in umfassenderer Weise eingepflanzt ist. (...) Daher ist bekanntlich auch Nutzen und Lust in dieser Freundschaft zu finden. Sie kann aber auch sittliche Vortrefflichkeit als Fundament haben, wenn beide Partner gut sind. (...) Kinder sind, wie die Erfahrung zeigt, ein festes Band. Daher tritt bei Kinderlosen rascher die Entfremdung ein. Kinder sind ja ein gemeinsames Gut für die Eltern: Das gemeinsame aber verbindet.[15]

Die Thematik der *amicitia* zwischen Eheleuten kam in der dem Mittelalter überlieferten Theologie hauptsächlich augustinischer Prägung zwar vor, spielte dort aber eine eher geringe Rolle.[16] Grossetestes Übertragung des Aristotelischen Terminus' φιλία als *amicitia* – auch im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Ehepartnern – bereicherte nun die mittelalterliche *amicitia*-Diskussion und erlaubte es ihm, Aristoteles' Gedanken zur Freundschaft zwischen den Geschlechtern in seine eigene Freundschaftstheorie zu übernehmen. Ehepartner, die ein gemeinsames Leben führen – kommentiert Grosseteste –, sind einander von Nutzen und bereiten einander Freude. Kommt noch hinzu, daß ihre Freundschaft in Tugendhaftigkeit gründet, so erreichen Mann und Frau gemeinsam jenes Höchstmaß an Freundschaft, in dem die beiden Freunde sich deswegen gegenseitig schätzen, weil sie beide gut sind. Auf ähnliche Weise kann jede Freundschaft, die ihren Ursprung in der Natur hat, zu einer Freundschaft heranwachsen, die auf Tugendhaftigkeit und das Gute zielt. Auch die Bemerkungen des Philosophen zu dem Vorteil von Kindern für die Ehe gingen an dem christlichen Kommentator nicht vorbei. So erläutert

[15] Ebd., 188f.

[16] Zur Augustinischen Sicht der Frau und damit zusammenhängenden Fragen, vgl. VAN BAVEL, T., Augustine's View on Women, in: *Augustiniana* 39 (1989) 5–53.

Grosseteste in seinem Kommentar auch die *bona matrimonii*, wobei seine Ausführungen an sein früheres Werk über die Zehn Gebote anknüpfen.[17]

Ich fasse zusammen: Grosseteste, der die Aristotelische *Ethik* wohl als erster Lateiner seit Boethius vollständig rezipierte, war von der Kraft der methodisch durchgeführten ethischen Analysen des Aristoteles spürbar beeindruckt. An der *Nikomachischen Ethik* begeisterten ihn sowohl ihre inhaltliche Originalität als auch ihr logischer Aufbau. Dieser Begeisterung eines ansonsten eher nüchternen Denkers verdankt das Mittelalter jenes umfangreiche Korpus ethischer Untersuchungen, das nicht ohne Nachwirkungen bleiben sollte.

Albertus Magnus

«Eustratius» oder «Commentator» – die Kollektivbezeichnung, unter der das Korpus der von Grosseteste übertragenen griechischen *Ethik*-Kommentare im Mittelalter bekannt war – sollte die Leser der lateinischen *Ethik*-Übersetzung bis zum Ausgang des Mittelalters begleiten. Die Arbeit des ersten lateinischen Kommentators, Robert Grosseteste, war das Werk eines philologisch geschulten Geistes, dem gleichzeitig vor allem Fragen der Seelsorge am Herzen lagen. Beide Kommentarwerke aber, das des «Eustratius» und das des Bischofs von Lincoln, sind in der ausführlichen Interpretation der *Nikomachischen Ethik*, die Albertus Magnus von 1250 bis 1252 in Köln verfaßte, allgegenwärtig.[18] Alberts Ethikauslegung besitzt die Form eines vollständigen Literalkommentares der lateinischen Fassung; dieser ist begleitet von einer Vielzahl von Quaestionen. Die Quaestionen verleihen dem Werk einen ganz und gar scholastischen Charakter. Durchgängig ist in dem Text offensichtlich, wie sehr Albert sich bei seiner Aristoteles-Interpretation auf seine Vorgänger stützt – eine Tatsache, die Albert übrigens selbst freimütig einräumt. Insbesondere benutzt der Kölner ständig Grossetestes Kommentar zu Buch VIII, wobei er den Bischof von Lincoln als «Commentator» bezeichnet. Es entgeht Albert allerdings, daß dieser Text stillschweigend von dem von Aspasius verfaßten Teil zu dem eigentlichen Kommentar Grossetestes übergeht. Albert übernimmt aus dem reichen Bestand Grossetestescher philologischer Bemerkungen die Erklärung einiger schwieriger griechischer Termini, wie zum Beispiel *eranistae* (die Mahlgemeinschaften Athens) oder *klerotes* (jemand, der durch das Los einen Posten erhalten hat). Das Hauptinteresse Alberts aber gilt zweifellos der Substanz des

[17] Vgl. ROBERT GROSSETESTE, De decem mandatis, hrsg.von R.C. DALES und E.B. KING. London 1987 (Auctores Britannici Medii Aevi, 10).

[18] Vgl. Alberti Magni Opera Omnia, Bd. XIV, 2: Super Ethica, libri VI–X, hrsg.von W. KÜBEL. Münster i.W. 1987.

Werkes und deren korrektem philosophischem Verständnis; doch bemüht er sich gleichzeitig, seinen Lesern all jene philologischen Informationen weiterzugeben, die ihm selbst zugänglich waren.

Thomas von Aquin

In den letzten Jahren seines kurzen Lebens brachte Thomas von Aquin noch einen Literalkommentar zur *Ethik* zum Abschluß, und zwar genau zu der Zeit, da er sich auch mit der Abfassung der *Secunda secundae* der *Summa theologiae* beschäftigte.[19] Der Kommentar bezeugt zwar den tiefen Einfluß, den die Aristotelische *Ethik* auf Thomas ausgeübt hat, doch wird erst in der *Summa* die Rezeption Aristotelischer Ideen durch Thomas eigentlich deutlich. Denn in dem Kommentarwerk geht es dem Aquinaten vor allem darum, das Denken des Philosophen als solches darzustellen. Dies tut er mit einer Genauigkeit, welche eine sehr detaillierte Auseinandersetzung mit der Thematik der *Ethik* verrät. Nur äußerst selten fühlt Thomas sich dazu veranlaßt, seinen Leser darauf hinzuweisen, daß die *Ethik* ja vorchristliche Ideale und Voraussetzungen widerspiegelt. An seiner grundsätzlichen Zustimmung zu dem Werk des Aristoteles läßt er keinerlei Zweifel.

In der *Summa* bedient sich Thomas bekanntlich der Quaestionenform, was ihm einen größeren geistigen Spielraum einräumt als die Kommentarform. Vor allem in zwei Abhandlungen, nämlich *De amore* (S.T. I^aII^{ae}, qu. 26–28) und *De caritate* (II^aII^{ae}, qu. 23–28), tritt Thomas' selbständige Aufnahme und Umformung der Aristotelischen Freundschaftslehre am deutlichsten zutage. Aus *De amore* ist für uns in erster Linie qu. 26, art. 4 von Interesse, da dieser Artikel die berühmte Unterscheidung von *amor concupiscentiae* und *amor amicitiae* enthält. Auf die Bedeutung dieser wichtigen Unterscheidung kann ich hier allerdings nur kurz eingehen.[20]

Zunächst ist anzumerken, daß der Unterschied zwischen dem Griechischen und dem Lateinischen es Thomas nicht gestattet, die griechische Diskussion um die Freundschaft (φιλία) ohne jede Richtungsänderung in der lateinischen Sprache wiederzugeben. Denn aufgrund der lateinischen Sprache und kulturellen Tradition kann Thomas nicht umhin, die Freundschaft als eine Form von Liebe zu betrachten. Dies war im Griechischen anders: Hier waren ἔρως und φιλία nämlich zwei Wörter mit unterschiedlichen Wurzeln und Bedeutungen. Im Lateinischen aber entspringen *amor* und *amicitia* einer einzigen sprachlichen Wurzel, worauf schon

[19] Vgl. WEISHEIPL, J.A., Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Graz, Wien, Köln 1980, 336. Weisheipl bezieht sich auf Forschungsergebnisse Gauthiers.

[20] Ausführlicheres bei MCEVOY, J., Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin, in: *Revue philosophique de Louvain* 91 (1993) 383–408.

Cicero hingewiesen hatte.[21] Thomas siedelt also durch seinen Terminus *amor amicitiae* gezwungenermaßen die Diskussion der Freundschaftsthematik (*amicitia*) im Umfeld der Liebe (*amor*) an, obwohl er eigentlich umgekehrt die höchste Form der Liebe als eine Form von Freundschaft zu verstehen sucht. Denn *amor amicitiae* definiert er als eine Art der Liebe zum anderen, in der die *benevolentia* die Oberhand über jene Formen von Bedürfnissen und Begehren gewinnt, wie sie den *amor concupiscentiae* charakterisieren.

Untersuchen wir nun, was Thomas unter *amor* versteht, um von da aus der Frage nachzugehen, wie *amor* in seiner ethischen Dimension durch *amicitia* und *benevolentia* verdeutlicht oder sogar erst konstituiert wird.

Liebe ist ein allgemeines Naturphänomen, das aber lebendige Organismen in besonderer Weise auszeichnet. Jede Lebensäußerung ist teleologisch zu verstehen, und zwar in dem Sinne, daß Lebewesen in ihrem Verhalten von angeborenen Bedürfnissen und Trieben gesteuert werden, wobei das Streben nach deren Befriedigung Thomas zufolge als eine Art von Liebe aufzufassen ist. Die Grundbedeutung von *amor* im Zusammenhang mit dem Menschen liegt denn auch in diesen vormoralischen Reaktionen auf Stimuli – Stimuli, die in der Umgebung des menschlichen Körpers auftreten und ihm eine gewisse Erfüllung und Befriedigung in Aussicht stellen (thomistisch heißen diese Reaktionen *passiones*, womit vor allem Begehren und Furcht gemeint sind). Unsere physiologische Konstitution (die etwa unser Bedürfnis nach Luft und Licht, Wasser, Nahrung, Bewegung und Zuwendung einschließt) bestimmt Thomas als die Materialursache der Liebe. Die Stimuli sind Bewegungsursachen; die Befriedigung von Begehren schließlich ist Finalursache. Der Aquinate sucht also das Phänomen der Liebe zunächst als Folge bestimmter Ursachen zu begreifen, die er gemäß dem Aristotelischen Viererschema klassifiziert.

Freilich entspringt Liebe auch dem Willen, der unserer intellektuellen Natur zugehört. Eine Person zu lieben bedeutet, daß sich der Wille über die Determination durch äußerliche Ursachen hinaus in bewußter Freiheit dazu entschließt, das Gute für die geliebte Person zu wollen. Mit dieser Definition ist Thomas Aristoteles verpflichtet: *amor est velle alicui bonum*.[22]

Nun kann die Liebe sich in zwei Richtungen hin entwickeln. Entweder ist sie in erster Linie auf eine bloße *Sache* gerichtet, die als Gut für jemanden gewollt wird (wobei dieser Jemand die eigene oder eine andere Person sein kann), oder sie ist umgekehrt auf die *Person* selbst gerichtet, für die diese Sache begehrt wird. Diese beiden Arten von Liebe, deren eine von Begehren charakterisiert ist, während die andere vom Geist der

[21] Vgl. CICERO, Laelius de amicitia VIII, 26.

[22] Summa theologiae $I^{a}II^{ae}$, qu. 26, art. 4, c. Vgl. ARISTOTELES, Rhetorik II, 4; 1380 b 35.

Freundschaft beseelt ist, sind nicht von gleichem Wert. Die Freundschafts-Liebe (*amor amicitiae*) ist von einer substantiellen und essentiellen Qualität, welche die Begehrens-Liebe (*amor concupiscentiae*) im Vergleich dazu als akzidentell und instrumentell erscheinen läßt. Denn einen anderen um dessen selbst willen zu lieben bedeutet, dessen substantielle Natur als eine unabhängige Wirklichkeit zu respektieren – eine Natur, die ihre eigene Individualität besitzt, einen selbständigen Anspruch hat zu sein und einen irreduziblen Wertemittelpunkt darstellt. Nur eine Liebe dieser Art kann für sich in Anspruch nehmen, Freundschaft zu sein. Freundschaft ist etwas wesentlich anderes als das Begehren eines bloßen Attributs, das einer Person nur als einer Art von abhängiger, akzidenteller Wirklichkeit anhängt.

Natürlich hat Thomas' Beitrag zur Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen noch andere Quellen als Aristoteles. Themen wie das der Schönheit als Ursache der Liebe neben dem Guten, die selbst-transzendierende Dimension der Liebe (*ekstasis*), Liebe als *vis unitiva* – all dies sind Ideen, die Thomas vom Pseudo-Dionysius übernommen und umgeformt hat. Sie verleihen der thomistischen Theorie der Liebe eine platonische Färbung. Darüber hinaus finden sich in dieser Theorie aber auch Spuren der stoischen φιλανθρωπία, etwa wenn Thomas ausführt, daß *omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore*.[23] Doch der stoische Einfluß ist noch deutlicher, wo unser Autor sich nicht ausdrücklich dazu bekennt. So lehrt Thomas, die Freundschaft sei eine Tugend, die in jeder Form von Austausch und Vereinigung unter Menschen eine Rolle spiele. Sogar im Umgang mit Fremden verlange das Gebot der Freundschaft eine Aufgeschlossenheit, die äußerlich in Wort und Tat zum Ausdruck kommen müsse. Auch der Einfluß des Augustinus findet sich an fast jeder Stelle des thomistischen Denkens zur Freundschaftsthematik, ja es ist durchaus möglich, daß der Ursprung des thomistischen *amor amicitiae* bei Augustinus zu suchen ist. Augustinus distanzierte sich von den elitären Vorstellungen der Antike, was die Auswahl von Freunden angeht, ebenso wie von der Ciceronischen Betonung des Ideals der Gleichheit zwischen Freunden. Er war vielmehr überzeugt, daß Freundschaft nicht auf einen engen Zirkel eingeschränkt sein dürfe, sondern jedem zu bezeugen sei, der auch ein Recht habe, in christlicher Nächstenliebe geliebt zu werden.[24]

All diese Einflüsse – Pseudo-Dionysius, Stoa, Augustinus – sind in Thomas von Aquins Freundschaftslehre unschwer nachzuweisen. Den-

[23] Summa theologiae, II^{a}II^{ae}, qu. 114, art. 1, ad 2; vgl. dazu McEvoy, J., Amitié, attirance et amour ..., 400 (s. Anm. 20).

[24] Vgl. Augustinus, De diversis quaestionibus LXXXIII, qu. 71 (eine tiefgehende Erörterung der Freundschaftsproblematik im Lichte des Galaterbriefes, VI, 2). Dazu McEvoy, J., *Anima una et cor unum*: Friendship and Spiritual Unity in Augustine, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 53 (1986) 40–92.

noch analysiert Thomas die echte und gegenseitige Freundschaft vor allem in jenen Kategorien, die unmittelbar aus der *Nikomachischen Ethik* stammen: Ich meine Kategorien wie den guten Willen, gegenseitige Zuwendung (*amicus est amico amicus*, wie Thomas den Sachverhalt knapp zusammenfaßt)[25], Gleichheit, Vertrautheit und Ähnlichkeit. Diese wiederum beruhen allesamt auf *communicatio. Communicatio* ist die von Grosseteste herrührende Übersetzung des griechischen Terminus κοινωνία, «Etwas-gemeinsam-Haben». Dieses Wort benennt den Pythagoreischen Kern aller griechischen Freundschafts-Theorien.

Die thomistische Philosophie der Freundschaft geht also in wesentlichen Punkten auf Aristoteles zurück. Was in *De caritate* ganz als Thomas' eigener Beitrag betrachtet werden darf, ist hingegen die theologische Einbindung und Auswertung der Aristotelischen Ideen im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen der *caritas*. «Was ist *caritas*?» fragt sich Thomas.[26] Können wir in unserer eigenen Erfahrung ein gedankliches Modell finden, das es uns erlaubt, diese Frucht der Erlösung zu verstehen, das heißt jenes Vertrauen und jene Vertrautheit, die als Wirkung der von Christus gewonnenen Gnade zwischen der Seele und Gott zustande kommen können? Thomas erblickt ein solches Modell in der Freundschaft, wobei er den Entwurf der wesentlichen Elemente menschlicher Freundschaft vor allem bei Aristoteles vorgezeichnet findet.

Wir dürfen die Erörterung des Thomas von Aquin nicht abschließen, ohne noch auf zwei auffällige Züge seiner Freundschaftslehre hinzuweisen, die beide mit seiner Aufnahme der Aristotelischen Doktrin verbunden sind.

Es ist Thomas mit beachtlichem Erfolg gelungen, die drei Begriffe *amor, amicitia* und *caritas* durchzudenken. Was ihn in Stand setzte, diese Begriffe sowohl jeden für sich zu untersuchen als auch sie miteinander in Verbindung zu setzen, ist nichts anderes als die Schlüssigkeit und Kraft seines Begriffes der *amicitia*. Ist es doch *amicitia*, welche die moralische Qualität des *amor* definiert, ebenso wie *amicitia*, die den begrifflichen Übergang vom *amor* zur *caritas* herstellt, jener Liebe, mit der Gott die Menschheit zuerst geliebt hat.

Ich denke, Thomas war zutiefst beeindruckt von der Parallele zwischen der Aristotelischen Formel, nach der der Freund wie ein «anderes Selbst» (*alter ipse*) geliebt werde, und dem Gebot des Evangeliums, den «Nächsten wie sich selbst» zu lieben (Mt 22). Deshalb entwickelte er eine tiefgreifende Vorstellung davon, was es bedeutet, eine andere Person wirklich zu lieben, indem er die christliche Vorstellung mit dem Inhalt der griechischen Theorie hochherziger, gegenseitiger Freundschaft ver-

[25] Summa theologiae $II^{a}II^{ae}$, qu. 21, art. 1, c.
[26] Vgl. ebd., qu. 23, art. 1: «Utrum caritas sit amicitia».

band; damit meine ich den Begriff des Wohlwollens, das heißt, das Gute für den anderen zu wollen, und zwar um des anderen selbst willen.

Heinrich von Gent

Heinrich von Gent war ein äußerst einflußreicher Theologe an der Universität von Paris, der dort während und nach der Verurteilung von 1277 tätig war. Sein Grundprogramm kann man als neo-augustinisch bezeichnen, denn angesichts der Umwälzungen seiner Zeit betonte vor allem die Notwendigkeit, daß die Theologie ihren Sinn für Kontinuität mit der christlichen Vergangenheit erhalten und hegen müsse. Diese Vergangenheit sah er umfassend im Werk des Augustinus repräsentiert.

Unter Heinrichs *Quaestiones disputatae* findet sich auch die Frage: «Utrum amicitia sit virtus?», aufgeworfen durch Aristoteles' bekanntes Zögern zu Beginn seiner Diskussion der Freundschafts-Thematik, ob die Freundschaft eine Tugend (ἀρετή) sei *oder* vielleicht nur «eng mit ihr verbunden».[27] Heinrich führt Cicero an, der die Frage mit einem klaren Ja beantwortete. In dieser *quaestio* werden Aristoteles und Cicero Seite an Seite als antike Autoritäten zur Freundschaft zitiert. Er sieht die Freundschaft ganz in der Weise des Aristoteles, aber er stimmt Cicero entschieden zu, daß diese eine moralische Tugend in sich selbst, ja die Krone der Tugenden darstelle.

Heinrich entwickelt seine Frage in sehr detaillierter Form und erheblicher Breite. Sie läßt sich aber wie folgt zusammenfassen.[28] Der Einwand geht dahin, Freundschaft könne keine Tugend sein, da sie ein Verhältnis zweier oder mehrerer Personen voraussetze, wohingegen eine Tugend einen *habitus* darstelle, der seiner Natur nach einem Individuum als solchem innewohne. Heinrich beantwortet diesen Einwand, indem er eine Distinktion zwischen der Freundschaft einerseits als Verhältnis und andererseits als *habitus* vornimmt. Dabei argumentiert er, daß der *habitus* des gegenseitigen Wohlwollens in jedem der Freunde vorhanden sein müsse und in wenigstens einem von ihnen fortzubestehen in der Lage sei, auch wenn die Freundschaft einmal zu Ende gehen sollte.

Heinrich stellt die antike Freundschaftslehre bewußt in den Kontext der Trinitätstheologie, um, wie mir scheint, die Aristotelische Auffassung zu korrigieren, die Liebe zum anderen könne sich nur auf der Basis von Eigenliebe als ihrer einzigen moralischen Grundlage entwickeln. Er be-

[27] S. Nikomachische Ethik, übers. F. DIRLMEIER, Buch VIII, Kap. 1, 170 (s. Anm. 14): «In organischer Folge wird nun von der Freundschaft zu sprechen sein, denn sie ist irgendwie eine Trefflichkeit menschlichen Wesens oder eng mit ihr verbunden (ἔστι γὰρ ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς).»

[28] Zu Inhalt und Quellen dieser Quaestio vgl. MCEVOY, J., «The Sources and the Significance of Henry of Ghent's Disputed Question, ‹Is Friendship a Virtue?›», in: Henry of Gent, ed. W. Vanhamel (Ancient and Medieval Philosophy, I.XV). Löwen 1996, 121–138.

dient sich verschiedener Ideen aus Richard von St. Victors *De Trinitate,* um seine anthropologischen Überlegungen auf eine Ebene zu heben, wo der spezifische Beitrag des Christentums zur Freundschaftsproblematik greifbar wird.[29] Seiner Meinung nach ist Freundschaft diejenige natürliche Tugend, welche der *caritas* am nächsten steht. Sie ist ihrer ganzen Natur nach nicht ego-, sondern *alter*zentrisch, wenn man es so nennnen will. Ebensowenig wie Eigenliebe wirklicher *caritas* gleichzukommen vermag, sowenig darf die Freundschaft der Eigenliebe einen besonderen Platz einräumen. Darüber hinaus kann Liebe (*dilectio*) nur dann Freude schenken, wenn sie erwidert wird (*redilectio*), und schließlich kann die erwiderte Liebe nur dann vollkommen sein, wenn die beiden Freunde gemeinsam einen dritten lieben (*condilectio*). So befinden wir uns auf einmal in Gegenwart der Dreifaltigkeit, in welcher jede der göttlichen Personen jede der anderen in gleichem Maße liebt, ebenso wie sich selbst. Richard von St. Victor hatte versucht, zu erklären, warum es nicht mehr und nicht weniger als drei göttliche Personen in der trinitarischen Liebesgemeinschaft geben kann.[30] Heinrich für seinen Teil zieht den Schluß, daß eine vollkommene Freundschaft hier auf Erden nicht zwischen weniger als drei Personen entstehen kann. *Perfecta amicitia* kann es nicht unter weniger als drei Personen geben, soll sie ein wahrer Ausdruck von *caritas* sein: das ist Heinrichs tiefste Überzeugung. Dabei hat er keinerlei Schwierigkeiten, auf den Einwand zu erwidern, daß auch vier oder mehr Personen in Freundschaft miteinander verbunden sein können. Denn unabhängig davon, wieviele Freunde zusammenkommen, ihre Freundschaft bleibt in ihrer Tiefenstruktur immer trinitarisch verfaßt, gibt es doch nur drei Modalitäten der Liebe: *dilectio, redilectio* und *condilectio*.[31]

Heinrich kommt das Verdienst zu, erkannt zu haben, daß Richards *De Trinitate* grundsätzliche Bestimmungen zur Freundschaftsproblematik enthält, obschon das Wort *amicitia* selbst in diesem Werk gar nicht vorkommt. Heinrichs neo-augustinisches Grundprogramm kommt also im Laufe seiner Diskussion der Freundschaft durchaus ans Licht. Denn obwohl Heinrich in der Lage und bemüht ist, philosophisches Gedankengut zu würdigen, begreift er es als der christlichen Theologie grundsätzlich untergeordnet, und nicht etwa als eine in sich selbständige Schöpfung des menschlichen Geistes. Wir haben gesehen, wie auch in seiner Erörterung

[29] Vgl. RICHARD VON ST. VICTOR, De Trinitate, hrsg.von J. RIBAILLIER, Paris 1958 (Textes philosophiques du moyen âge, 6). Der beste Überblick zu Werk und Denken Richards findet sich in dem Artikel von J. CHÂTILLON, «Richard de Saint-Victor», in: Dictionnaire de spiritualité, Faszikel 87, Kol. 593–654 (mit umfassender Bibliographie).

[30] Vgl. De Trinitate III, 15–19.

[31] Diese Termini hat Heinrich alle von Richard von St. Victor übernommen.

von Freundschaft und Tugend die menschliche Wirklichkeit letztlich auf die Quelle alles Geschöpflichen zurückweist, nämlich die Freundschafts-Gemeinschaft der drei Personen innerhalb der einen Gottheit.

Nikolaus von Oresme

Fast genau ein Jahrhundert, nachdem Thomas von Aquin seinen Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* verfaßt hatte, gab Nikolaus Oresme, Professor in Paris, der 1377 Bischof von Lisieux wurde, der Wirkungsgeschichte des Aristoteles eine neue Dimension: Er übersetzte den Text nämlich im Jahre 1370 ins Französische.[32] Die Lektüre seiner Glossen erinnert uns daran, daß die politische Dimension der φιλία sowohl in der Ethik als auch in der Politik des Aristoteles eine zentrale Rolle spielte – und nicht nur bei ihm, sondern in der antiken Auffassung zwischenmenschlicher Beziehungen insgesamt, von Platon bis hin zu den lateinischen Stoikern. In seinem Vorwort dankt Nikolaus König Karl V., auf dessen Geheiß er die Übersetzung und Glossierung des antiken Klassikers übernommen hat. Es ist Nikolaus' Absicht, durch seine Übersetzung und Glossierung das Aristotelische Gedankengut dem König und seinen Beratern zugänglich zu machen und damit dem *bonum commune* zu dienen. Der Leser der Glossen entdeckt leicht die Stellen, an denen die Beziehungen zwischen dem Monarchen und seinen Untertanen besonders hervorgehoben werden. Freundschaft, argumentiert Nikolaus, kann als solche nicht als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung fungieren; dazu ist sie ihrer Natur nach zu unbeständig und zu schwach angesichts der Tatsache, daß das politische Leben von der *libido dominandi* bestimmt wird – Ursache, wie Augustinus sagte, von Übel und Krieg in der Welt. Auf der politischen Ebene kann deshalb nur moralische Verpflichtung zu Eintracht und Übereinstimmung zwischen tugendhaften Menschen führen. Nikolaus' Haltung gegenüber der ethischen Lehre des Aristoteles ist positiv, obzwar er sie mit der christlichen Vorstellung der Liebe des Nächsten kontrastiert. Die φιλία des Philosophen ebnet Nikolaus aber den Weg, eine christliche philosophische Anthropologie zu entwikkeln, da φιλία eine Konstante des Menschseins darstellt, «moyen entre les substances séparées et les bêtes, comme le disent les philosophes».

[32] J. Quillet hat Nikolaus' Glossen zu den Büchern VIII und IX der *Ethik* untersucht: «Nicole Oresme glossateur de la doctrine aristotélicienne de la φιλία», in: MOJSISCH, B./ PLUTA, O. (Hgg.), Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Amsterdam/Philadelphia 1991, Bd. II, 887–897.

Schlußbemerkungen

1. Die gängige Moraltheologie des Mittelalters schöpfte bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts aus den Quellen einer begrenzten Zahl von Werken der Kirchenväter. So war zum Beispiel Ambrosius eine wichtige Autorität, der in seinem dem Mailänder Klerus gewidmeten Werk *De officiis ministrorum* den Versuch unternommen hatte, die Ciceronische Morallehre für das christliche Denken fruchtbar zu machen. Augustinus hatte in seinen Schriften Betrachtungen zu moralischen Themen wie der christlichen Ehe, den Zehn Geboten und der Gottes- und Nächstenliebe angestellt, meist aus seelsorgerischer Perspektive. Die Schriftkommentare des Hieronymus, vor allem seine Erläuterungen zu den Paulusbriefen, hatten auch diesen Kirchenvater in den Rang eines Klassikers der kirchlichen Morallehre erhoben. Schließlich wurde die moralische und geistliche Reflexion des Mittelalters nicht unerheblich durch die *Moralia in Job* von Papst Gregorius gefördert.

2. Die neue Verfügbarkeit der *Nikomachischen Ethik* in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts erlaubte es der Scholastik, ihren intellektuellen Horizont erheblich zu erweitern – weit über alles hinaus, was den Denkern des lateinischen Mittelalters bis zu diesem Zeitpunkt von der antiken Ethik bekannt gewesen war. Die Auseinandersetzung mit dem von Robert Grosseteste zugänglich gemachten *corpus ethicum* führte zu bis dahin unbekannten Einsichten in die Errungenschaften vorchristlicher Lebensideale sowie in die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft als solcher, noch vor jeder Erleuchtung durch die Offenbarung.

Der systematische Charakter der Aristotelischen Ethik ließ die ersten Scholastiker nicht unbeeindruckt. Die Leistung des Philosophen in seinen ganz im Vertrauen auf die menschliche Vernunft vorgenommenen Untersuchungen zu den Grundlagen menschlichen Handelns war einfach unübersehbar. Dennoch führte die Entdeckung des Aristotelischen Denkens im dreizehnten Jahrhundert keineswegs dazu, daß die ältere Tradition der Patristik einfach verworfen worden wäre. Vielmehr fühlten sich eine ganze Reihe Denker dazu ermuntert, die christliche und peripatetische Ethik zur gegenseitigen Bereicherung miteinander ins Gespräch zu bringen.

3. Keine Interpretation eines Textes kann je für sich in Anspruch nehmen, endgültig zu sein, weil die Geschichtlichkeit des Menschen jede Auslegung mitprägt. Das gilt natürlich auch für die Rezeption der Aristotelischen Ethik durch die Scholastiker. Die Freundschaftslehre der Aristotelischen Ethik beruht – so würde ich meinen – auf einer in diesem Werk meist stillschweigend gemachten Voraussetzung, nämlich der Gleichsetzung von vollkommener Freundschaft einerseits und andererseits jener Gemeinschaft gleichgesinnter weisheitsliebender Männer, wie sie Aristoteles selbst hat erleben dürfen. Diese Gleichsetzung von engster φιλία auf der einen Seite und φιλοσοφία auf der anderen mag im Werk

des Aristoteles nur selten ausdrücklich werden. Dennoch dürften meines Erachtens die Erfahrungen, die Aristoteles in seiner philosophischen Schule gemacht hat, seine Vorstellungen von den Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen maßgeblich beeinflußt haben. Den «anderen selbst» (ἕτερος/ἄλλος αὐτός) hat Aristoteles in der Erfahrung der täglichen philosophischen Zusammenarbeit kennengelernt. Diese Zusammenarbeit muß von einem Streben nach Wahrheit charakterisiert gewesen sein, das jeden einzelnen der Gruppe zutiefst durchdrang und gleichzeitig die Denkergemeinschaft als ganze zu engster Einheit zusammenschweißte. Ob diese tiefste Dimension der Aristotelischen Freundschaftslehre in ihrer mittelalterlichen Rezeption nicht verlorengegangen ist, muß bezweifelt werden.

4. Die Aufnahme der Ethik durch das Denken des Mittelalters ging aber auch sonst nicht ohne Schwierigkeiten vonstatten. Das größte der Probleme war für die Scholastiker die Vorstellung, es könne eine rein natürliche Tugend geben, sowie die Idee, menschliches Glück lasse sich allein auf der Grundlage der Vernunft schaffen. Deswegen kam es vor der Verurteilung von 1277 unter Mitgliedern der Artistenfakultät zu Konflikten mit der traditionellen Ethik. Trotzdem wurde die Freundschaftslehre der *Nikomachischen Ethik* von den Theologen in keiner Weise angegriffen, ganz im Gegenteil. Diese Lehre wurde von Anfang an begrüßt und als ein Stück echter Weisheit anerkannt, so daß ihr ein fester Platz innerhalb des philosophischen Lehrprogrammes eingeräumt wurde.

5. Das Bekanntwerden der Aristotelischen Ethik stellte für die Theologie in mehrfacher Hinsicht eine Herausforderung dar, insbesondere im Kontext der Theorie der christlichen Liebe. Die Aristotelische Formulierung des Inhaltes der engsten Freundesliebe kam der christlichen Lehre zur Nächstenliebe schon wörtlich so nah, daß sie diese kaum unberührt lassen konnte. Es war das große Verdienst des Thomas von Aquin, zu der Einsicht zu kommen, daß der moralische Inhalt der φιλία-Lehre sich unschwer verallgemeinern und auf jeden «anderen», jeden «Nächsten» übertragen lassen konnte. Man kann in jedem anderen den «anderen selbst», seinen *alter ipse*, sehen. Das Wohl des anderen zu wollen, heißt dann, *jeden* als in sich selbst ruhenden Zweck zu betrachten und ihn entsprechend zu behandeln.

6. Aristoteles' Überzeugung war es, daß das Bedürfnis nach Freundschaft tief in unserer physiologischen Natur wurzelt, weswegen Affektivität zum innersten Kern des Menschenwesens gehört. Diese Aristotelische Grundansicht bestätigte die Scholastiker in ihrer alten Lehre von der natürlichen Geselligkeit des Menschen. In der Moderne wurde dieses Prinzip allerdings ernsthaft in Frage gestellt, etwa durch Macchiavelli und Hobbes. Bei Aristoteles stellt die Lehre von der natürlichen Geselligkeit ein Prinzip im strengsten Sinne des Wortes dar, das heißt eine wesentli

che Einsicht, die selbst nicht mehr von einem höheren Prinzip abgeleitet zu werden vermag, dabei jedoch für das praktische Wissen unverzichtbar ist.

7. Bei einer näheren Untersuchung der Rezeption der *Nikomachischen Ethik* im Mittelalter stellt sich heraus, daß dieser klassische Text der Morallehre bei einem breiten Leserkreis Eingang fand. Niemals in der Antike war Aristoteles von einem so zahlreichen Publikum rezipiert worden wie zu der Zeit, da seine Philosophie den größten Teil des Studiums an den Artistenfakultäten einnahm. Zukünftige Juristen, Ärzte, Staatsdiener und Theologen – kurzum alle diejenigen, die ein Lizentiat für ihre Laufbahn benötigten – gingen im späteren Mittelalter in die Schule des griechischen Philosophen und wurden so mit der Methode und den Grundthesen der Aristotelischen Ethik vertraut gemacht. Auch die heranwachsende volkssprachliche Literatur blieb vom Denken des Aristoteles nicht unbeeinflußt. Auf diese Weise wurde die Rezeption der *Nikomachischen Ethik* zu einem wichtigen Element in der Entwicklung des öffentlichen Bewußtsein der gebildeten Schichten. Es ist nicht abwegig, in dem Ansehen, welches die Aristotelische Ethik im späteren Mittelalter genoß, einen wichtigen Faktor in der Ausbildung der kulturellen Einheit unserer europäischen Zivilisation zu erblicken.