

Grundsätzliches zur Auffassung der Freundschaft nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin

Von Franz Dander S. J.

Liebe und Freundschaft — das sind Worte, die in grundverschiedenem Sinne von den Menschen gebraucht werden. Unser Heiland hat von seinen Freunden gesprochen (Jo. 15, 14 f.) und die Liebe als sein eigenstes Gebot verkündigt (Jo. 13, 34; 15, 12) und der ganz irdisch gesinnte Lebemensch führt dieselben Worte in seinem Munde. Jedenfalls handelt es sich da um Mächte, die schon im alltäglichen Menschenleben eine gewaltige Rolle spielen, die aber auch, wie wir sehen werden, von großer Bedeutung sind für unsere Auffassung von dem erhabenen Dogma des christlichen Gnadenlebens. Deshalb konnte auch die Philosophie und Theologie der Vorzeit nicht achtlos daran vorbeigehen. Hier soll nur eine ganz einfache, keineswegs erschöpfende Darstellung des Grundsätzlichen versucht werden, und zwar im Geiste des hl. Thomas von Aquin, der hierin wiederum vielfach seinem Lehrmeister Aristoteles (Eth. Nicom. I. 8 u. 9) folgt. Wir können das ganze Lehrgut um drei Fragenkomplexe gruppieren: Freundschaft — was ist sie? — worin gründet sie? — wie wirkt sie sich aus?

A. Das Wesen der Freundschaft

„*Amicitia est perfectissimum inter ea, quae ad amorem pertinent*“ (3 d. 27 q. 2 a. 1). Ist die Freundschaft eine vollendete Form der Liebe, so muß sie aus dem Wesen der Liebe heraus verstanden werden. Und da ist nun grundlegend die eigentümliche, von Thomas klar hervorgehobene Doppeltendenz der Liebe, die mit den Fachausdrücken „*amor benevolentiae*“ — „*amor concupiscentiae*“ bezeichnet zu werden pflegt. Denken wir uns einen Menschen, der es seinem Nachbar aufrichtig gut meint. Er wünscht ihm von Herzen ein gutes zeitliches Auskommen, z. B. eine gute Ernte. Dieses „Gut meinen“ und „Wünschen“ ist ein Verhalten des menschlichen Strebevermögens, ist Liebe. Diese Liebe hat aber eine doppelte Zielrichtung. Die eine Tendenz — und das ist die primäre — zielt auf die Person ab, der ich es gut meine, der ich wohl will, „weil sie es ist“, um ihrer selbst willen; nach dieser Tendenz nennt sich die Liebe „Liebe des Wohlwollens“, „*amor benevolentiae*“, oder: „Liebe schlechthin“, „*amor simpliciter*“. Die zweite Tendenz — und das ist die sekundäre — zielt ab auf die Güter, die ich jener

Person wünsche und, wenn es in meiner Macht liegt, vielleicht auch tätig zu verschaffen suche, z. B. gutes Auskommen, gute Gesundheit. Diese Güter liebe ich in diesem Falle nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Person willen, der sie zugute kommen sollen, als Mittel zum Zweck, als „*bonum alteri*“. Nach dieser Tendenz heißt die Liebe „Liebe des Begehrens“, „*amor concupiscentiae*“, oder „Liebe in gewisser Beziehung“, „*amor secundum quid*“ (1, 2 q. 26 a. 4; 2, 2 q. 23 a. 1).

Mit anderen Worten: Ich kann etwas lieben als selbständiges, in sich ruhendes Gut „*ut bonum subsistens*“ — so liebe ich denjenigen, dem ich etwas Gutes wünsche; oder aber als Gut mit Beziehung auf einen andern (oder auf mich selbst), den es vervollkommen soll, „*ut bonum inhaerens sive accidentale*“ — so liebe ich das, was einem andern oder mir selber „zugute kommen“ soll, z. B. Wissenschaft (1 q. 60 a. 3).

Ist nun von Freundschaft die Rede, so muß stets die Liebe des Wohlwollens zugrunde liegen. Umfassen wir ein Gut bloß mit der Liebe des Begehrens, so kann von Freundschaft keine Rede sein; „*nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus*“ (1, 2 q. 26 a. 4 ad 1). Schon aus diesem ersten Glied der Begriffsbestimmung erhellt, daß von eigentlicher Freundschaft nicht gesprochen werden kann, wo ein Mensch den andern rein als Mittel zur Erreichung seiner eigennützigen Zwecke oder zur Befriedigung der eigenen Leidenschaft betrachtet und benützt; das ist Ausnützung, nicht Freundschaft.

Liebe des Wohlwollens kann ich hegen gegen mich selbst und gegen andere. Das Primäre, Naturnotwendige ist die Liebe gegen sich selbst. Das ist nicht mehr Freundschaft, sondern mehr als Freundschaft, denn die Selbstliebe beruht nicht auf irgend welcher Vereinigung, wie die Freundschaft, sondern auf der Einheit, Identität des Liebenden mit sich selber. Doch ist die Selbstliebe Wurzel, Prinzip und Vorbild für unser Wohlwollen gegen andere, also auch für die Freundschaft. Zur Freundschaft gehören also notwendig wenigstens zwei verschiedene Wesen; und sie besteht darin, daß ich mich zum andern ähnlich wohlwollend verhalte, wie zu mir selber (2, 2 q. 25 a. 4). Darum wird das Verhalten eines Menschen zum Freunde immer irgendwie die Züge seines Verhaltens zu sich selbst widerspiegeln, seine gesamte sittliche Lebensauffassung wird nicht ohne Einfluß bleiben können auf die Freundschaft. Wer in sich selber an erster Stelle das Kind Gottes liebt und fördert, der wird auch im Freunde an erster Stelle nicht den Erdenmenschen, sondern das Kind Gottes verehren, lieben, fördern.

Um Freundschaft zu heißen, muß die wohlwollende Liebe ferner eine gegenseitige sein, *requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus*“ (2, 2 q. 23 a. 1), „*amicitiam dicimus esse benevolentiam in contrapassis*“ (In Eth. 8, lect. 2). Mithin kann Freundschafts Liebe nur zwischen Vernunftwesen, zwischen persönlichen Wesen bestehen. Jede Anhänglichkeit an vernunftlose Wesen, wollte sie die Züge der Freundschaft annehmen, wäre eine Verirrung des Affekts.

Aber die bloß tatsächliche Gegenseitigkeit des Wohlwollens genügt noch nicht zur Freundschaft; es muß eine beiden Freunden bewußte Gegenseitigkeit sein. Begegnen zwei Menschen einander in tatsächlicher gegenseitiger Hochachtung und aufrichtigem Wohlwollen, ohne daß aber der eine von dieser Neigung des anderen weiß, so ist das noch nicht Freundschaft. „*Benevolentia mutua non latens*“ (In Eth. 8, lect. 2) ist erforderlich; die Freundschafts Liebe erblüht erst auf dem Grunde der Überzeugung, daß sie Erwidderung finde.

So ergibt sich denn als Begriffsbestimmung der Freundschaft: Bewußt gegenseitige Liebe des Wohlwollens zwischen verschiedenen Personen.

Nun gilt es noch, den eben gewonnenen Begriff abzugrenzen gegen andere, irgendwie verwandte Begriffe.

a) Wo wir im Deutschen bloß das eine Wort „Liebe“ haben, ist die lateinische Sprache reicher: „*amor*“ — „*caritas*“ — „*dilectio*“. Wie verhält sich „*amicitia*“ zu ihnen? Zunächst besagt Freundschaft stets eine mehr minder dauernde Zuneigung, eine Art „*habitus*“, während „*amor*“ und „*dilectio*“ vielmehr im Sinne von Akten, bzw. „*amor*“ auch zur Bezeichnung der Grundleidenschaft des sinnlichen Strebevermögens gebraucht wird; „*caritas*“ endlich kann in beiden Bedeutungen, als vorübergehender Akt und als bleibender Zustand, als Tugend verstanden werden. Vergleicht man weiter „*amor*“, „*dilectio*“, „*caritas*“ als Akte, so erscheint „*amor*“ als der allgemeinste Begriff: Hinneigung des (sinnlichen oder geistigen) Strebevermögens zu einem Gut. Jede „*dilectio*“ und „*caritas*“ ist „*amor*“, aber nicht umgekehrt: bei der „*dilectio*“ kommt noch eine gewisse Auswahl, „*electio*“, dazu, auf die sich die Liebe gründet; und da „Auswahl“ nur Sache eines Willens sein kann, dem die Vernunft voranleuchtet (1, 2 q. 13 a. 1), schreibt man „*dilectio*“ nur dem geistigen Strebevermögen, dem Willen, zu. *Caritas* aber besagt eine ganz besondere Vollendung der Liebe, insofern sie ihren Gegenstand als sehr wertvoll, als „*res cara*“ einschätzt (1, 2 q. 26 a. 3). Dazu kommt noch, daß „*caritas*“ oft im engsten Sinne gebraucht wird für die ibernatürliche Tugend der christlichen Liebe (2, 2 q. 23 a. 4). In diesem letztgenannten Sinne sagt Thomas: „*Caritas est amicitia, sed aliquid addit supra ipsam, scilicet determinationem amici: quia est amicitia ad Deum, quae omnibus pretiosior est et carior*“ (3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 7).

b) Ein anderer verwandter Begriff ist — wie auch der deutsche Name es besagt — die „Freundlichkeit“ = *affabilitas*. Sie ist eine besondere Tugend und bestimmt uns

dazu, im gewöhnlichen Umgang mit allen Menschen uns in Wort und Werk richtig, höflich, liebevoll zu verhalten.

Affabilitas ist der äußere Ausdruck jener allgemeinen Liebe, die wir den Menschen im allgemeinen schulden, auch wenn wir sie gar nicht näher kennen; während Freundschaft im eigentlichen Sinne ein höheres Maß von gegenseitiger Liebe und von Vertrauen (*familiaritas*) voraussetzt (2, 2 q. 114 a. 1).

B. Grundlagen und Arten der Freundschaft

1. Ganz allgemein kann zunächst gesagt werden: Gegenseitige, wohlwollende Liebe gründet sich auf irgend eine Gemeinsamkeit, Gemeinschaft, „*super aliqua communicatione*“ (2, 2 q. 23 a. 1 et 5). Daher kann keine Freundschaft aufkommen, wo man weder glaubt noch hofft, eine Gemeinschaft, eine gegenseitige Mitteilung herbeiführen zu können; daraus erklärt es der hl. Thomas, daß die übernatürliche Gottesliebe den Glauben und die Hoffnung zur Voraussetzung hat: „*Sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso, ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere*“ (1, 2 q. 65 a. 5). Diese „*familiaris conversatio*“ des Menschen mit Gott in der übernatürlichen Ordnung wird in diesem Leben begonnen durch die Gnade, im anderen Leben vollendet durch die Glorie (ib.).

Genauer betrachtet, wird mit und in der „*communicatio*“ irgend eine Ähnlichkeit, „*similitudo*“ der Freunde untereinander gegeben sein. Kommen zwei Menschen bereits im tatsächlichen Besitz ein und derselben Eigenschaft überein, z. B. in derselben Weltanschauung, Lebensführung, Berufsaufgabe, so ist damit die Grundlage für eine tiefergehende, innigere Interessengemeinschaft gegeben (1, 2 q. 27 a. 3; q. 99 a. 2); es sei denn, daß die Ähnlichkeit des Berufes oder des fehlerhaften Charakters zu Neid und anderen Reibungen Anlaß gibt. Nun können aber Menschen offenbar in den verschiedensten Eigenschaften, guten und schlechten, einander nahestehen.

2. So ist auch eine *Einteilung* der Freundschaften auf Grund der verschiedenen gemeinschaftsbildenden Faktoren ermöglicht (2, 2 q. 23 a. 5; ausführlicher im Anschluß an Aristot. Eth. Nic. 8, lect. 9, 11, 12).

a) Da sind zunächst die mehr äußerlichen Vereinigungen der Reisegefährten, Stammesgenossen im weiteren Sinne, der Mitbürger, Kriegskameraden,

Studiengenossen. Engere Bande mögen jene umschließen, die eine gemeinschaftliche Erziehung, gemeinsamen Bildungsgang durchgemacht haben. Noch enger sind die Bande der Natur, die in der Familiengemeinschaft wurzeln: *Gattenliebe*, die in den großen gottgewollten Zielen der Ehe, der ersten und notwendigsten natürlichen Gemeinschaft, ihr einigendes Band, im Kinde aber das Unterpfand ihrer Dauer und Beständigkeit hat; ist doch das Kind das „*commune bonum amborum, scilicet viri et uxoris*“ (In Eth. 8, lect. 12). *Elternliebe* zum Kind; erblicken doch die Eltern im Kinde einen Teil ihres eigenen Selbst, „*aliquid ipsorum*“ (l. c.). „*Unde haec amicitia propinquissima est dilectioni, qua quis amat seipsum, a qua omnis amicitia derivatur*“ (l. c.). Eines ist der Elternliebe und der ihr entsprechenden Kindesliebe eigentümlich: es ist dies keine Freundschaft zwischen Gleichen, sondern die Kinder schauen zu den Eltern auf „*sicut ad quoddam bonum superexcellens*“ (l. c.), die Eltern lassen sich zum Kinde herab als Prinzip seines Daseins, seines Fortbestandes, seiner Erziehung. Dieser Art gleicht die Freundschaft zwischen Gott und Mensch. Gott der Herr setzt das Fundament der Freundschaft, die Ebenbildlichkeit mit ihm, in uns nicht voraus, er verleiht uns das selber; und darin liegt der gewaltige Unterschied zwischen unserer Freundschafts-*liebe*, die wir etwa einem Menschen erzeigen, und Gottes Liebe zu uns: „*voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto . . . Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*“ (1 q. 20 a. 2. Vgl. 1, 2 q. 110 a. 1). Suarez bemerkt, zur Freundschaft sei nicht absolute Gleichheit der Freunde erforderlich, es genüge, wenn der eine wenigstens irgendwie in die Seinsordnung des anderen emporgehoben werde, wenn er auch noch immerhin weit von ihm abstehe; in solchem Falle rede man von einer „*amicitia excellentiae*“. So könne der Mensch allerdings im reinen Naturzustand nicht eigentlich „*Freund*“ Gottes, sondern nur „*Diener*“ Gottes sein; durch die heiligmachende Gnade aber wird er in eine ganz neue, in die göttliche Seinsordnung emporgehoben, wird er aufgenommen zu einem *consortium physicum divinae naturae* und das genügt zur Begründung eines *consortium amicabile* „*quia homo fit per gratiam quodammodo Deus per participationem, et ideo dignum obiectum est amoris amicitiae apud Deum*“ (De gratia habit. VII c. 1 n. 32 = ed. Vivès IX, 103; vgl. De gratia habit. VI c. 13 n. 2 = ed. Vivès IX, 76 s.; De caritate disp. 3 sect. 2 = ed. Vivès XII, 651 s.). Es folgt die geschwisterliche Freundschaft, *amicitia fraterna*, gegründet auf gemeinsame Abstammung: „*Identitas filiorum . . . ad*

parentes facit ipsos filios quodammodo esse idem“ (In Eth. 8, lect. 12), auf Verwandtschaft des Charakters und der Sitten, auf das enge Zusammensein von Kindheit an (l. c.). Daran schließt sich endlich die Freundschaft unter den übrigen Blutsverwandten in ihren verschiedenen Graden.

b) Handelte es sich bisher um Bande, wie sie durch Fleisch und Blut oder durch die äußeren Verhältnisse geknüpft werden, so muß jetzt als Grundlage echter und dauernder Freundschaft eine noch tiefer gehende Gemeinsamkeit genannt werden: beiderseitige Tugenden. Jeder Mangel, jede Trübung der Tugend bei den Freunden ist ein Hindernis wahrer Freundschaft, jeder Zug von echter Tugend ist eine Förderung der Freundschaft (2, 2 q. 106 a. 1 ad 3). Man könnte also sagen, die menschliche Freundschaft ist nicht so sehr eine selbständige, von anderen unterschiedene Tugend; sie ist nicht aus ihrem Wesen heraus unbedingt lobenswert, sondern erhält vielmehr den Charakter des mehr oder minder Lobenswerten von dem Wert, auf den sie sich gründet (2, 2 q. 23 a. 3 ad 1). Von der in Tugend gegründeten, daher auch dauerhaften Freundschaft mag man das Lob der Heiligen Schrift auf den treuen Freund verstehen: „*Amicus fidelis protectio fortis: qui autem invenit illum, invenit thesaurum. Amico fideli nulla est comparatio, et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius. Amicus fidelis medicamentum vitae et immortalitatis: et qui metuunt Dominum, invenient illum. Qui timet Deum, aequè habebit amicitiam bonam: quoniam secundum illum erit amicus illius*“ (Eccli 6, 14—17).

c) Das Letzte und Tiefste aber, was zwei Menschen einigen kann, ist ihre Gemeinschaft in Gott, dem gemeinsamen Vater. Zwar darf die Rücksicht auf Gottes Ehre bei keiner Art menschlicher Freundschaft ausgeschaltet werden, soll nicht das letzte Ziel in die Menschen selber verlegt und so die sittliche Weltordnung arg verletzt werden. Doch nur dann, wenn eine Freundschaft ihrem innersten Wesen nach den Hinblick auf Gott einschließt, wie er in der gegenwärtigen Heilsordnung uns allen Vater und Beseliger sein will, ist es eigentlich christliche, übernatürliche Freundschaft, *caritas* (vgl. Suarez, *Relectio theologica de libertate voluntatis divinae* disp. 1 sect. 2 n. 18 = ed. Vivès XI, 405). Die Gemeinschaft zwischen uns und Gott besteht darin, daß er gewillt ist, uns einmal mitzuteilen von seiner eigenen Seligkeit und diese Mitteilung bereits in diesem Leben vorbereitet und einleitet durch die Eingießung der Kindschaftsgnade. Die auf dieser Gemeinschaft beruhende Freundschaft mit Gott ist die *caritas theologica*, die göttliche Tugend der Liebe (2, 2 q. 23 a. 1). Diese Gemeinschaft der

Bestimmung zur übernatürlichen ewigen Heimat umschließt nun alle Menschen. Darum dürfen wir niemanden ausschließen von der allgemeinen christlichen Nächstenliebe. Und diese Nächstenliebe ist nicht eine zweite Tugend neben der Gottesliebe, sondern ist eins mit ihr. Wie es spezifisch dasselbe Sehen ist, mit dem wir das Licht und mit dem wir eine bestimmte Farbe, einen bestimmten Gegenstand leuchten sehen, so ist es auch bei der übernatürlichen Liebe: das Licht, in dem uns der Nebenmensch der christlichen Liebe wert erscheint, ist Gottes eigene Güte, von der wir am Mitmenschen einen Zug, einen Abglanz erblicken; mit andern Worten: das belebende Motiv und die tragende Kraft, das Formalobjekt der christlichen Nächstenliebe, ist die ewige, unerschaffene Güte Gottes selber, deren Ebenbild wir in unserem Mitmenschen verehren, schätzen, lieben, dessen Reich wir in ihm zu fördern trachten. „*Ratio autem diligendi proximum Deus est; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit*“ (2, 2 q. 25 a. 1). Gilt das von der allgemein geschuldeten Nächstenliebe, dann gilt es in verstärktem Maße von der vertrauteren, innigen Freundschaft. „*Diligimus enim proximum et Deum, inquantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus*“ (2, 2 q. 25 a. 2 ad 1). In diesen eben angeführten schlichten Sätzen des hl. Thomas voll unvergleichlicher Tiefe haben wir das endgültige Maß, an dem jede Freundschaft geprüft werden muß. So hat der Heiland seine Freundschaft zu den Menschen aufgefaßt: „Wer den Willen meines himmlischen Vaters tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter“ (Mt. 12, 50). Und wie er uns geliebt hat, so sollen wir einander lieben und an dieser reinen christlichen Liebe soll man uns als seine Jünger erkennen (Jo. 13, 34 f.). Das ist denn auch die Auffassung der betenden Kirche von der Freundschaft. Unter den *Orationes diversae* des römischen Meßbuches findet sich auch eine „*pro devotis amicis*“. Ursprung und Streben der echten, übernatürlichen Freundschaft kommen da treffend zum Ausdruck: „*Deus, qui caritatis dona per gratiam Sancti Spiritus tuorum fidelium cordibus infudisti: da famulis et famulabus tuis, pro quibus tuam deprecamur clementiam, salutem mentis et corporis; ut te tota virtute diligant, et quae tibi placita sunt, tota dilectione perficiant. Per Dominum . . .*“ Einzigartig schön spricht die Kirche ihre Gedanken über die Menschenliebe um Gottes willen aus in einer Antiphon zum Ritus der Fußwaschung in der Gründonnerstagsliturgie: „*Ubi caritas et amor, Deus ibi est. Congregavit nos in unum Christi amor. Exsulemus et in ipso iucundemur. Timeamus et amemus Deum vivum. Et ex corde diligamus nos sincero . . . Et in medio nostri sit*

Christus Deus.“ Weltlich gesinnte Freunde, die unserer Annäherung an Gott, unserem Fortschritt in der Gottesliebe im Wege stehen, nennt Thomas „*amici carnales*“; er warnt vor ihnen bei Behandlung der Frage, ob einer, der an den Eintritt in den Ordensstand denkt, sich zuvor darüber eingehend mit Freunden beraten sollte (2, 2 q. 189 a. 10 ad 2).

3. Eine andere Einteilung stützt sich auf den Unterschied der Güter, die bei einem Freundschaftsverhältnis im Vordergrund des Interesses stehen können. Drei Arten von Gütern sind es, die zur Gemeinschaft einladen können: das schlechthin Gute (*b. honestum*), das Lustbringende (*b. delectabile*), das Nutzbringende (*b. utile*). In allen diesen Fällen kann Freundschaft in irgend einer Weise verwirklicht werden, weil alle diese Gütergruppen Motiv von Liebe und bewußter Gegenliebe werden können. Es kann der eine dem andern vor allem Fortschritt in wahrer Tugend wünschen, oder vor allem einen zeitlichen Nutzen, oder endlich vor allem Lust und Wohlsein, bzw. sich in diesen Gütern von seinem Freunde geschätzt, geliebt, gefördert sehen. Allein nur die erste Art, wo der Freund wirklich um seiner selbst willen geliebt wird, um dessentwillen, was er vor Gott ist, nicht um dessentwillen, was er mir zu bieten vermag, ist Freundschaft *per se*, im Vollsinn des Wortes; „*amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae*“ (1, 2 q. 26 a. 4 ad 3). Den beiden letztgenannten Arten ist meist auch keine lange Dauer beschieden; sind sie ja gegründet auf Werte, die nicht zum innersten Wesen oder Besitz des Geliebten gehören, sondern ihm mehr^{oder} minder zufällig anhaften, nämlich die Beziehung des Nutz- oder Lustbringenden für den Liebenden. Ebenso wandelbar und hinfällig wie diese Beziehung wird auch die darauf beruhende Freundschaft sein. Wo ich heute Aussicht auf Nutzen habe, besteht vielleicht morgen keine mehr (z. B. durch Verarmung des Freundes); was heute das niedere Ich des Menschen als lustbringend anspricht, hat morgen vielleicht schon seinen Reiz verloren. Auch diese Art von Freunden wird in der Hl. Schrift geschildert: „*Est enim amicus secundum tempus suum, et non permanebit in die tribulationis. Et est amicus qui convertitur ad inimicitiam; et est amicus, qui odium et rixam et convicia denudabit. Est autem amicus socius mensae, et non permanebit in die necessitatis*“ (Eccli 6, 8—10). Zu den Freundschaften, die sich vornehmlich auf das Lustbringende gründen, zählen nach Aristoteles und Thomas vor allem Jugendfreundschaften. Gewohnt, nicht so sehr dem ruhigen Urteil der Vernunft als vielmehr dem ersten Antrieb des Affektes Folge zu leisten, faßt man bei der-

artigen Jugendfreundschaften oft nur die augenblickliche Ergötzung ins Auge, schließt kurzerhand Freundschaft, erkaltet aber ebenso rasch darin, um dann wieder eine andere einzugehen. „*Transmutato delectabili, transit amicitia. Juvenilis autem delectationis est velox transmutatio, eo quod tota eius natura in quadam transmutatione consistit . . . Juvenes sunt amativi, idest prompti et vehementes in amore, quia scilicet amant non ex electione, sed secundum passionem et in quantum concupiscunt delectationem . . . Sed quamdiu amicitia durat, volunt tales per totum diem sibi invicem commanere, et convivere sibiipsis, in quantum sunt sibi mutuo delectabiles*“ (In Eth. 8, lect. 3). Es ist klar, daß bei derartigen Freundschaftsverhältnissen — vielleicht ohne klares Wissen der Beteiligten — die sinnliche Seite der Menschennatur eine sehr bedeutsame, wenn auch versteckte Rolle spielen kann.

Zu den irgendwie fehlerhaften, ungeordneten Freundschaften, die nicht um Gottes willen unterhalten werden, gehört auch alles, was man unter dem Namen „Partikularfreundschaften“ zusammenfaßt, wo es sich um besondere Vertraulichkeiten zweier oder einiger weniger handelt, sei es bloß um ihrer persönlichen Unterhaltung willen, sei es zu Zwecken der Opposition gegen andere, Gleichgestellte oder Vorgesetzte. Suarez (De relig. Soc. Jesu I. 8. c. 7 n. 16—18. = Vivès 16, 954) führt einige Kennzeichen solcher Privatfreundschaften an. Vor allem — und das ist das wesentlichste Merkmal — kränken diese Freundschaften schon im innersten Motiv, in der Triebfeder. Motiv sind da nicht die Gottesliebe, der Seeleneifer, sondern andere Mächte. Allerdings wird einer, der in solcher Freundschaft befangen ist, sich das falsche Motiv nicht immer so leicht eingestehen; ein ehrenvoller Deckmantel dafür wird sich unschwer finden lassen. Darum mögen noch einige andere Anzeichen angedeutet werden. Wenn die Zuneigung zu einem bestimmten Menschen abwendig macht von allen andern Gliedern derselben Gemeinschaft — es ist hier nicht die Rede von der Gattenliebe —, zur Abschließung und Absonderung hindrängt, die Gesellschaft der andern als lästig, störend empfinden läßt — „*signum apertum est, excessum illum non ex ordine caritatis, sed ex privata affectione oriri*“ (Suarez I. c.). Eines steht fest: Die echte Liebe, die aus Gott stammt, wird immer etwas von der Weite und Universalität der ewigen Liebe Gottes selber an sich tragen, jedenfalls ihr nicht hinderlich in den Weg treten. Eine Freundschaft, die das Herz eng und enger macht, ist ganz gewiß kein Abbild von der Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Erlösers, der für alle Menschen gestorben ist. Endlich wird sich die falsche Vertraulichkeit verraten in den Störungen des innern Lebens und sonstigen Unordnungen, die sie im Gefolge hat. „*Nam caritatis amor est ordinatissimus, et non nisi debito tempore et loco, sine cuiusque offensione ostenditur*“ (Suarez I. c.). Verleitet also so eine Neigung zur Vergeudung der Zeit, zu Dingen, die dem Ernst des Berufes zuwider sind, zu gegenseitiger Unterstützung im Leichtsinne, in liebloser Kritik der Umwelt und namentlich der Obern, führt sie so weit, daß die Gedanken des einen fort und fort um den andern kreisen, daß er sich vielleicht auch ungebührlicher Weise in das Innere und die Herzensgeheimnisse des andern einzudrängen sucht; führte sie dahin, daß der eine den andern mit einer förmlichen Eifersucht beherr-

sehen und besitzen will, daß er dem andern die gebührende Selbständigkeit des Urteils und der Entschließungen nicht läßt oder umgekehrt die seinige einbüßt: dann verdient solche Neigung nicht mehr den Namen Freundschaft im christlichen Sinne. Dieses ausgeartete Zerrbild der Freundschaft ist es, was von den Lehrern des geistlichen Lebens bekämpft wird, was namentlich eine geistliche Gemeinschaft arg verunstaltet. Im übrigen ist alles gesagt mit dem schönen Wort P. Meschlers: „In der Gottesliebe ist doch die wahre Menschenliebe. Und wer Gott mehr liebt als die Menschen, der ist der Menschen bester Freund“ (Apostolat [= Gesammelte kleinere Schriften VII] 88).

Der Freundschaft, die es auf Nutzen und Genuß abgesehen hat, steht gegenüber die in der Tugend gründende Freundschaft. Sie ist dauerhaft wie ihre Grundlage. Ist doch die Tugend ein „*habitus permanens et non de facili transiens*“ (In Eth. 8, lect. 3). Solcher Art war Jesu Freundschaft zu den Menschen. „*Cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos*“ (Jo. 13, 1). Es war eine Freundschaft über das Grab hinaus, auch der glorreiche Heiland hat auf seine Jünger nicht vergessen, bei ihnen will er sein bis ans Ende der Zeiten (Mt. 28, 20).

Doch muß beachtet werden, daß diese „*amicitia honesti*“ die wirklichen Güter der „*amicitia utilis*“ und „*delectabilis*“ keineswegs ausschließt, sondern vielmehr in geläuterter, reinsten Form einschließt. Zwei, die miteinander eins im Tugendstreben, in Hochschätzung und hilfsbereiter Liebe einander zugetan sind, sind tatsächlich auch einander förderlich, nützlich und bereiten einander Trost, Freude. Wer hat mehr gewonnen an innerem Fortschritt als die Jünger Jesu aus der Freundschaft mit ihrem Meister! Aber auch an wahrer Freude und an Herzensfrieden! Wie wunderbar hat es der Heiland verstanden, schon in seinem sterblichen Leben seine Getreuen in allen Bitterkeiten zu trösten — denken wir nur an die Seewunder, an die Verklärung auf dem Berge, an die Abschiedsstunde im Abendmahlsaal; aber erst nach der Auferstehung, wenn er den versammelten Aposteln erscheint, wenn er den beiden traurigen Wanderern auf dem Weg nach Emmaus die Last der bangen Zweifel vom Herzen nimmt! Allerdings, solche Freundschaft wird unter bloßen Menschen nicht allzu häufig sein; einmal, weil sie ganz edle Charaktere voraussetzt, die wirklich ganz in Gott verankert sind; dann auch, weil sie sich nicht so rasch anknüpft, sondern eine gewisse Zeit braucht zur Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses und Vertrauens.

C) Die Auswirkungen der echten Freundschaft (3 d. 27 q. 2 a. 1; In Eth. 9, lect. 5—7)

Die unmittelbare Wirkung der Freundschaft ist eine Vereinigung der Freunde. Der Freund verhält sich zum Freund ähnlich wie zu sich selber oder wie zu einem Teil seines eigenen Ich. Diese „*unio secundum coaptationem affectus*“, in der eigentlich die Freundschaft wesentlich und formell besteht, ist nicht zu verwechseln mit der „*unio similitudinis*“, die wir als Grundlage und Voraussetzung der Freundschaft erkannt haben; endlich ist von beiden verschieden die „*unio secundum rem*“, das tatsächliche Beisammensein, physische Gegenwärtigkeit der Freunde. Die Sehnsucht nach diesem letzteren ist wohl eine naturgemäße Auswirkung der Freundschaft, „*quia (amor) movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis*“ (1, 2 q. 28 a. 1); keineswegs jedoch darf man in dem realen Beisammensein letztes Ziel und Wesen der Freundschaft unter Menschen erblicken: „*Amicitia vera desiderat videre amicum et colloquiis mutuis gaudere facit . . . non autem ita, quod delectatio quae est ex amici visione et perfruitione, finis amicitiae ponatur, sicut est in amicitia delectabilis . . .*“ (3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 11).

Das wahre Wohlwollen unter Menschen wird sich oft gerade im Verzicht auf das ersehnte Beisammensein zeigen.

Damit ist weiter gegeben ein gegenseitiges Anhängen („*mutua inhaesio*“), (1, 2 q. 28 a. 2), und zwar der Erkenntnis und dem Affekt nach.

a) Der Geliebte ist im Liebenden, insofern er in dessen Gedanken einen wichtigen, ehrenvollen Platz einnimmt (vgl. Phil. 1, 7 „*eo quod habeam vos in corde*“). Der Liebende aber ist im Geliebten, insofern er sich nicht mit oberflächlicher Erkenntnis des Geliebten begnügt, sondern immer tiefer in das Verständnis seines Wesens, seiner Eigenart, seiner Gesinnungen, seines Adels einzudringen sucht.

b) Fassen wir den Affekt ins Auge, so ist der Geliebte im Liebenden als Gegenstand seines Wohlgefallens, als Gegenstand seiner Freude in seiner Gegenwart, als Gegenstand seiner Sehnsucht in der Ferne; und das alles um seiner selbst willen, nicht um eines andern Gutes willen, dem er zu dienen hätte. Umgekehrt ist der Liebende im Geliebten dem Affekt nach: der *amor benevolentiae* läßt den Liebenden Wohl und Wehe des Geliebten als sein eigenes erachten und den Willen des Freundes als seinen eigenen, so daß er gewissermaßen selbst in seinem Freunde Gutes und Bitteres er-

fährt. Insofern der Liebende um des Geliebten willen gewissermaßen in dessen Person handelt, ist der Geliebte im Liebenden tätig (l. c.). Darum wird denn auch die Liebe im Anschluß an Ps. Dionysius (De div. nom. c. 4 § 15; PG 3, 713) eine „*virtus unitiva et concretiva*“ (δύναμις ἐνωτική καὶ συγκατατική) genannt. Das Strebevermögen wird gleichsam durchtränkt und durchdrungen von dem Gut, das ihm vorschwebt, es ist gewissermaßen daran festgebannt, es erfolgt eine förmliche „*transformatio affectus in rem amatam*“ (3 d. 27 q. 1 a. 1). Ist dieses Ineinander- und Beieinandersein in seinem vollendeten Grade bei der menschlichen Freundschaft unmöglich und auch unzulässig, so ist es dennoch Wirklichkeit in der Gottesfreundschaft, zu der wir durch die heiligmachende Gnade erhoben werden. Und da gibt uns nun jene *virtus unitiva et concretiva*, die in der Freundschaft liegt, einen wichtigen Anhaltspunkt für einiges Verständnis der Einwohnung des Dreieinigen Gottes, im besondern des Hl. Geistes in der Seele des Gerechten. „*Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diligit eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*“ (Jo. 14, 23). Es ist das eigenartige Nahesein des Dreieinigen Gottes, der sich als Urheber der übernatürlichen Ordnung seinen Kindern durch die Gnade mitteilt, also eine Gottesnähe, die über die natürlich erkennbare Allgegenwart hinausgeht, was eben mit der „Einwohnung“ gemeint ist (vgl. Contra Gent. 4, 21).

Zu jeder freundschaftlichen Einigung gehört sodann als ihr Ausdruck und ihre Wirkung die Eintracht. Freunde stimmen überein in einer wahren Harmonie der Interessen, der Freuden und der Leiden: *amicus „concordat cum ipso (scil. amico) quasi in eisdem delectatus et contristatus“* (2, 2 q. 25 a. 7). Doch gehört zur wahren Freundschaft unter Menschen hienieden notwendig nur die Übereinstimmung in praktischen Dingen von einiger Bedeutung, nicht auch in ganz nebensächlichen oder rein theoretischen Meinungen (2, 2 q. 29 a. 3 ad 2).

Letzten Endes drängt die Freundschaft, wie jede echte Liebe, zum Wohltun (*Beneficentia*) (2, 2 q. 31 a. 1). Der Gedanke an den Freund wird gewissermaßen zum Tätigkeitsprinzip im Liebenden. Alles tut und leidet der eine für den andern, und zwar bereitwillig und freudig. Die Liebe ruht und rastet nicht; sie wird zur dienenden Liebe, die sich ganz in die Person des Geliebten hineinlebt und hineindenkt (3 d. 27 q. 1 a. 1). Ja der Freund würde sogar körperliches Ungemach und Schaden auf sich nehmen um des Freundes willen (Prov. 12, 26), niemals aber dem andern

zuliebe eine Sünde begehen, da so ja auch die Grundlage der echten Freundschaft, die Verbundenheit mit Gott, Schaden litte (2, 2 q. 26 a. 4 c. et ad 2). Ist der Freund vom rechten Wege abgeirrt, so wird wahre Freundschaft es sich angelegen sein lassen, ihn wieder auf den rechten Weg zurückzuführen. Darf schon die gewöhnliche Freundlichkeit nicht immer und um jeden Preis dem andern zu Gefallen reden (2, 2 q. 115 a. 1), muß sie bereit sein, wo es not tut, dem andern auch ernste Vorstellungen zu machen (2, 2 q. 114 a. 1 ad 3; „*utiliter contristare*“ a. 2 ad 1), so wird das umsomehr von der Freundschaft gelten. Auch die ernste brüderliche Zurechtweisung ist ein Akt der christlichen Liebe und gehört mithin in den Bereich der Freundschaftsdienste (2, 2 q. 33 a. 1). Ist aber das Verderben schon zu tief eingewurzelt, so daß eher Schaden für den Freund als Besserung für den Irrenden zu erwarten steht, dann ist der vertraute Umgang abzubrechen (2, 2 q. 25 a. 6 ad 2).

Starke Liebe erzeugt immer einen gewissen Eifer (*zelus*) (1, 2 q. 28 a. 4). Er besteht in einem Ankämpfen gegen alles, was der Tendenz der Liebe zuwider ist. Bei der Liebe des Begehrens äußert sich dieser Eifer in dem Bestreben, alle andern von dem Genuß des geliebten Gutes auszuschließen, den geliebten Gegenstand, die geliebte Person, für sich allein zu besitzen. Er wird so auch zur Eifersucht im schlimmen Sinne. Bei der eigentlichen Liebe der Freundschaft, des Wohlwollens, kehrt sich der Eifer gegen alles, was das Wohlergehen, die Ehre des Freundes hindert oder bedroht. In diesem letzteren Sinne gibt es auch einen heiligen Eifer für Gott, in dem der Mensch aus allen Kräften zu verhindern oder wenigstens zu betrauern geneigt ist, was immer gegen Gottes Ehre und Willen geschieht. So haben sich die Jünger Jesu angesichts ihres Meisters, der den Tempel reinigte, erinnert an das Psalmwort: „*Zelus domus tuae comedit me*“ (Ps. 68, 10 = Jo 2, 17).

Und wie die dienende Liebe der Freundschaft sich vollendet in der leidenden, opfernden Liebe, das zeigt uns am großartigsten ein Blick auf unsern Heiland. „*Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*“ (Jo 15, 13); „*In hoc cognovimus caritatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit: et nos debemus pro fratribus animas ponere* (1 Jo 3, 16).

Aus all dem ist nun auch leicht zu ersehen, was zur Bewahrung der Freundschaft dienen wird: alles, was geeignet ist, ihre Grundlagen zu festigen. Im einzelnen nennt Thomas vor allem die eifrige Ausübung

der Freundschaftswerke. So wird denn die *caritas*, die Gottesfreundschaft, genährt und gestärkt durch die „*devotio*“ Frömmigkeit (2, 2 q. 82 a. 2 ad 2), die nichts anderes ist als bereitwillige Hingabe an alles, was zum Dienst Gottes gehört (ib. a 1).

Das Wichtigste und Tiefste von dem, was wir bisher unter der Führung des Aquinaten erkannt haben über Wesen und Wert der Freundschaft, hat St. Augustinus niedergeschrieben nicht so sehr in lehrhafter Erörterung als vielmehr als Frucht eigener, bitterer Lebenserfahrung. Im 4. Buch seiner „*Confessiones*“ erwähnt er aus der Zeit seiner beginnenden Lehrtätigkeit in Tagaste eine Jugendfreundschaft mit einem Altersgenossen, Studien- und Spielgenossen. Es war nicht ganz echte, auf Tugend gegründete Freundschaft. Augustin hatte den Freund auch mit in seine religiösen Irrtümer hineingezogen. Da starb der Freund, nachdem der traute Umgang kaum ein Jahr gedauert hatte. Dem entsprach nun die Wirkung bei Augustinus, der sein Herz allzusehr an einen Menschen gehängt hatte: „*Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam, mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat . . .*“ (c. 4; CSEL 33, 70). Reife Überlegung im Lichte des Glaubens hat Augustin später die Ursache dieser übergroßen Erschütterung erkennen lassen: innere Zerrissenheit ist immer die Folge, wenn man sich in ungeordneter Vertraulichkeit an Geschöpfe hängt und diese einem genommen werden; so ward auch ihm das Leben zum Schauder, „*quia nolebam dimidius vivere*“ (c. 6; CSEL 33, 73); „*fuderam in arenam animam meam diligendo moriturum acsi non moriturum*“ (c. 8; CSEL 33, 74). Das Schlußergebnis aber aus der ganzen Überlegung lautet: „*Non est vera (amicitia), nisi cum eam tu (Deus) agglutinas inter haerentes sibi (ut. tibi), caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*“ (c. 4; CSEL 33, 68 s.). „*Beatus, qui amat te et amicum in te et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari, qui non amittitur*“ (c. 9; CSEL 33, 75).