

THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae



Thomas von Aquin  
Quaestiones Disputatae

THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae

Vollständige Ausgabe der Quaestionen  
in deutscher Übersetzung

Herausgegeben von Rolf Schönberger

Band 10

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

THOMAS VON AQUIN

Über die Tugenden  
*De virtutibus*

Übersetzt von Winfried Rohr

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der  
Universitätsstiftung Lucia und Dr. Otfried Eberz, Regensburg.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1910-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2012. Alle Rechte, auch die des  
auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der  
Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und  
Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speiche-  
rung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und  
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.  
– Satz: post scriptum, [www.post-scriptum.biz](http://www.post-scriptum.biz). Druck: Strauss Buch, Mör-  
lenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Gedruckt auf alterungs-  
beständigem, säurefreiem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

# INHALT

## I.

### ÜBER DIE TUGENDEN IM ALLGEMEINEN

1. Artikel	Sind die Tugenden Habitus? . . . . .	4
2. Artikel	Ist die Definition, die Augustinus vorlegt, zutreffend? . . . . .	14
3. Artikel	Kann ein Vermögen der Seele Träger einer Tugend sein? . . . . .	27
4. Artikel	Können das zornmütige und das begehrlische Strebevermögen Träger der Tugend sein? . . . . .	30
5. Artikel	Ist der Wille Träger der Tugend? . . . . .	41
6. Artikel	Ist die Tugend im praktischen Verstand als ihrem Träger? . . . . .	48
7. Artikel	Liegt im theoretischen Verstand eine Tugend? . . . . .	54
8. Artikel	Sind die Tugenden von Natur aus in uns? . . . . .	60
9. Artikel	Werden die Tugenden durch Handlungen erworben? . . . . .	71
10. Artikel	Gehören zum Menschen auch Tugenden durch Eingießung? . . . . .	84
11. Artikel	Nimmt die eingegossene Tugend an Stärke zu? . . . . .	98
12. Artikel	Über die Unterscheidung der Tugenden . . . . .	110
13. Artikel	Besteht die Tugend in der Mitte? . . . . .	127

## II.

### ÜBER DIE HEILIGE LIEBE

1. Artikel	Ist die heilige Liebe etwas Geschaffenes in der Seele oder ist sie der heilige Geist selbst? . . . . .	141
2. Artikel	Ist die heilige Liebe eine Tugend? . . . . .	154
3. Artikel	Ist die heilige Liebe die Form der Tugenden? . . . . .	162

4. Artikel	Ist die heilige Liebe <i>eine</i> Tugend? . . . . .	170
5. Artikel	Ist die heilige Liebe eine besondere Tugend? . . .	177
6. Artikel	Kann die heilige Liebe zusammen mit der Todsünde bestehen? . . . . .	182
7. Artikel	Ist der Gegenstand, der mit heiliger Liebe geliebt werden kann, vernünftiger Natur? . . . . .	191
8. Artikel	Gehört die Feindesliebe zur Vollkommenheit des Rates? . . . . .	200
9. Artikel	Gibt es in der heiligen Liebe eine Ordnung? . . .	210
10. Artikel	Ist es möglich, daß es in diesem Leben vollkommene heilige Liebe gibt? . . . . .	219
11. Artikel	Sind alle Menschen zur vollkommenen heiligen Liebe verpflichtet? . . . . .	226
12. Artikel	Kann die heilige Liebe, die man einmal erworben hat, verloren gehen? . . . . .	235
13. Artikel	Kann die heilige Liebe durch einen Akt der Todsünde verloren gehen? . . . . .	251

## III.

## ÜBER DIE BRÜDERLICHE ZURECHTWEISUNG

1. Artikel	Ist die Zurechtweisung im göttlichen Gebot enthalten? . . . . .	257
2. Artikel	Gibt es eine Ordnung der brüderlichen Zurechtweisung? . . . . .	270

## IV.

## ÜBER DIE HOFFNUNG

1. Artikel	Ist die Hoffnung eine Tugend? . . . . .	285
2. Artikel	Ist die Hoffnung im Willen als ihrem Träger? . .	297
3. Artikel	Ist die Hoffnung früher als die heilige Liebe? . .	299
4. Artikel	Gibt es die Hoffnung nur im Pilgerstand? . . . .	306

V.  
 ÜBER DIE KARDINALTUGENDEN

1. Artikel	Sind Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhalten Kardinaltugenden? . . . . .	317
2. Artikel	Sind die Tugenden so untereinander verbunden, daß, wer die eine besitzt, alle besitzt? . . . . .	328
3. Artikel	Sind alle Tugenden im Menschen gleich? . . . . .	341
4. Artikel	Bleiben die Kardinaltugenden in der ewigen Heimat erhalten? . . . . .	354

NACHWORT

1.	Textgestalt und Übersetzung . . . . .	365
2.	Historische Einordnung und die Begründung des Gesamtaufbaus von »De virtutibus« . . . . .	368
3.	Inhaltliche Hinführung zu den Quaestiones disputatae de virtutibus . . . . .	377
	Abkürzungsverzeichnis . . . . .	403



THOMAS VON AQUIN

Über die Tugenden



## I. ÜBER DIE TUGENDEN IM ALLGEMEINEN

Die hier behandelten Fragen lauten:

1. Sind die Tugenden Habitus?
2. Ist die Definition, die Augustinus vorlegt, zutreffend?
3. Kann ein Vermögen der Seele Träger einer Tugend sein?
4. Können das zornmütige und das begehrlische Strebevermögen Träger der Tugend sein?
5. Ist der Wille Träger der Tugend?
6. Ist die Tugend im praktischen Verstand als ihrem Träger?
7. Liegt im theoretischen Verstand eine Tugend?
8. Sind die Tugenden von Natur aus in uns?
9. Werden die Tugenden durch Handlungen erworben?
10. Gehören zum Menschen auch Tugenden durch Eingießung?<sup>1</sup>
11. Nimmt die eingegossene Tugend an Stärke zu?
12. Über die Unterscheidung der Tugenden.
13. Besteht die Tugend in der Mitte?

1 Die Metapher der *Eingießung* geht auf Röm. 5, 5 zurück: »Die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden, weil die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt wurde«. Die metaphorische Verwendung des Begriffs *Eingießung* besagt schon, daß es hier nicht um Tugenden geht, die der Mensch durch Übung und Gewöhnung erworben hat, sondern deren Ursprung die unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes ist, wodurch im Menschen die Fähigkeit zu einem übernatürlichen sittlichen Leben eingestiftet wird, das er in Freiheit entfalten kann. In dieser Eigenschaft bildet der Begriff der *Eingießung* das zentrale theoretische Bindeglied zwischen dem übernatürlichen und dem natürlichen sittlichen Leben des Menschen.

## 1. ARTIKEL

Die erste Frage lautet: Sind die Tugenden Habitus?<sup>2</sup> Dies scheint nicht der Fall zu sein, sondern sie sind eher ein Akt;<sup>3</sup> denn:

1. Augustinus sagt nämlich in den *Retraktationen*, daß »die Tugend der gute Gebrauch des freien Willens ist.«<sup>4</sup> Der Gebrauch des freien Willens aber ist ein Akt. Deshalb ist die Tugend ein Akt.

2. Jemandem wird nur aufgrund eines Aktes der Lohn geschuldet. Er wird aber jedem verliehen, der Tugend besitzt; denn jeder, der in der heiligen Liebe<sup>5</sup> stirbt, gelangt zur Glückseligkeit. Daher ist die Tugend ein Verdienst. Ein Verdienst aber ist ein Akt und daher auch die Tugend.

3. In dem Maße irgendetwas in uns Gott ähnlicher ist, um soviel ist es auch besser. Wir ähneln aber Gott am meisten, sofern wir in Tätigkeit sind, denn er ist reine Tätigkeit; darum ist der Akt das Höchste in uns. »Die Tugenden aber sind die höchsten Güter in uns«,<sup>6</sup>

2 Paralleltex-te: Sent. III, d. 23 q. 1 a. 3; Sum. theol. I–II, q. 49 und q. 55; Sum. theol. I–II, q. 82 a. 1c; In Eth. VI, l. 10, n. 4.

3 Der Begriff *actus* deckt in *De virtutibus* verschiedene Bedeutungsfelder ab, die auseinandergehalten werden müssen. Im Kontext des Hylemorphismus ist er das Begriffs-korrelat zur Potenz und wird als »Akt« übersetzt. Innerhalb der thomasischen Tugendlehre übernimmt der Habitus – wie im vorliegenden Artikel thematisiert – die spezifisch ethische Bedeutung von Potenz, so daß diese Verwendung von *actus* als prinzipielle Bestimmung der Verwirklichung sowohl mit »Akt« als auch mit »Tätigkeit« wiedergegeben wird. Sofern Thomas die Verwirklichung des im Habitus Angelegten in seiner Konkretion benennt, wird *actus* sowohl allgemein mit »Tätigkeit« als auch spezifiziert auf den Menschen mit »Handlung« oder auch »Tat« übersetzt.

4 Augustinus, *Retract.* I, 9, 6 (CCSL, 57, 26).

5 Die Übersetzung von *caritas* mit »heiliger Liebe« liegt darin begründet, daß *caritas* dem Gegenstand nach zwar die Gottes- und Nächstenliebe meint, aber darin nicht der subjektive Vollzug dieser Liebe zum Ausdruck kommt. Die Übersetzung »heilige Liebe« ermöglicht, die Liebe Gottes selbst, das gnadenhafte Wirken Gottes und die Vereinigung von Gnade und Natur im Menschen, der dadurch Gott und den Nächsten liebt, zu bezeichnen.

6 Augustinus, *De lib. arb.* II, 19 (CCSL 29, 271).

wie Augustinus im Buch *Über den freien Willen* sagt. Also sind die Tugenden Akte.

4. Die Form der Vollkommenheit im Pilgerstand entspricht der Vollkommenheit der ewigen Heimat. Aber die Vollkommenheit der ewigen Heimat ist Tätigkeit, nämlich das Glück, das, gemäß Aristoteles, in Tätigkeit besteht.<sup>7</sup> Darum ist auch die Vollkommenheit im Pilgerstand, nämlich die Tugend, Tätigkeit.

5. Ein konträrer Gegensatz besteht zwischen den Gegenständen, die in derselben Gattung gesetzt werden und sich gegenseitig ausschließen. Die Tat der Sünde aber schließt die Tugend aufgrund des Gegensatzes, den sie zu ihr hat, aus. Also gehört die Tugend zur Gattung der Tätigkeit.

6. Aristoteles sagt im 1. Buch von *Über den Himmel und die Welt*, daß die Tugend das Äußerste eines Vermögens ist.<sup>8</sup> Das Beste eines Vermögens aber ist die Tätigkeit. Also ist die Tugend eine Tätigkeit.

7. Der vernünftige Teil ist vornehmer und vollkommener als der sinnliche Teil. Aber die sinnliche Kraft kommt nicht durch einen Habitus oder eine vermittelnde Qualität zu ihrer Tätigkeit. Daher ist es auch für den verstandesmäßigen Teil nicht nötig, einen Habitus anzunehmen, durch dessen Vermittlung er über eine vollkommene Tätigkeit verfügt.

8. Aristoteles sagt im 7. Buch der *Physik*, daß die Tugend Hinordnung des Vollkommenen auf das Beste ist.<sup>9</sup> Das Beste aber ist der Akt, und die Hinordnung gehört derselben Gattung an wie das, auf das sie hingeeordnet ist. Also ist die Tugend ein Akt.

9. Augustinus sagt in *Über die Sitten der Kirche*, daß die Tugend die Ordnung der Liebe ist.<sup>10</sup> Die Ordnung aber ist, wie er selbst im 19. Buch von *Über den Gottesstaat* sagt, die Verteilung der gleichartigen und ungleichartigen Dinge an ihren jeweiligen Ort, der

7 Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I, 6; 1098 a 16.

8 Vgl. Aristoteles, De caelo I, 12; 281 a 15. Vgl. dazu auch Aristoteles, Eth. Nic. II, 6; 1107 a 9.

9 Vgl. Aristoteles, Phys. VII, 3; 246 a 13.

10 Vgl. Augustinus, De mor. eccl. cath. et de mor. Manich. I, 15 (PL 32, col. 1322).

ihnen zugeteilt ist.<sup>11</sup> Die Tugend ist daher eine Hinordnung, nicht ein Habitus.

10. Der Habitus ist eine Qualität, die schwer veränderlich ist. Die Tugend aber ist leicht veränderlich, weil sie durch einen Akt der Todsünde verloren geht. Daher ist die Tugend kein Habitus.

11. Wenn wir Habitus, die Tugenden sind, brauchen, dann entweder für natürliche Handlungen oder für Verdienste, die gewissermaßen übernatürlich sind. Für die natürlichen Handlungen brauchen wir sie nicht, denn wenn eine Natur – sowohl die sinnenhafte als auch die nicht-sinnenhafte – ihre Handlung ohne Habitus vollenden kann, vermag dies die vernünftige Natur viel besser. Ähnlich ist es auch bei den verdienstvollen Handlungen, denn bei diesen handelt Gott in uns, der in uns das Wollen und Vollbringen über den guten Willen hinaus bewirkt.<sup>12</sup> Darum sind die Tugenden in keinem Sinne Habitus.

12. Alles, was seiner Form entsprechend tätig ist, folgt immer der Erfordernis jener Form. So ist beispielsweise das Warme immer tätig, indem es erwärmt. Wenn es also im Geist eine habituelle Form gibt, die Tugend genannt wird, muß derjenige, der Tugend besitzt, ihr entsprechend handeln. Das aber ist falsch, weil auf diese Weise jeder, der Tugend besitzt, schon in ihr gefestigt wäre. Also sind die Tugenden keine Habitus.

13. Die Habitus sind in den Vermögen, damit sie ihnen die Leichtigkeit des Handelns gewähren. Zur Verwirklichung der Tugenden bedürfen wir, wie es scheint, nicht einen, der die Leichtigkeit hervorbringt, denn sie werden prinzipiell durch Wahl und Willen konstituiert. Nichts aber ist leichter als das, was im Willen konstituiert ist. Deshalb sind die Tugenden keine Habitus.

14. Die Wirkung kann nicht edler sein als ihre Ursache. Wenn aber die Tugend ein Habitus ist, wird sie Ursache des Aktes sein, der edler als der Habitus ist. Daher scheint es nicht angemessen zu sein, daß die Tugend ein Habitus ist.

15. Die Mitte und die Extreme gehören zu einer Gattung. Die sittliche Tugend ist nun aber die Mitte zwischen den Leidenschaf-

11 Vgl. Augustinus, *De civ. Dei* XIX, 13 (CCSL 48/2, 679).

12 *Phil.* 2, 13.

ten. Die Leidenschaften aber gehören zur Gattung der Akte. Also, usw.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Nach Augustinus »ist die Tugend die gute Beschaffenheit des Geistes«. <sup>13</sup> Sie kann aber in keiner Art außer der ersten, die der Habitus ist, sein. Deshalb ist die Tugend ein Habitus.

2. Aristoteles sagt im 2. Buch der *Ethik*, daß »die Tugend ein durch Wahl bestimmter, im Geist sich konstituierender Habitus ist«. <sup>14</sup>

3. Bei den Schlafenden gibt es Tugenden, weil sie nur durch eine Todsünde verloren gehen. Aber die Akte der Tugenden sind nicht in ihnen, weil sie den freien Willen nicht gebrauchen. Daher sind die Tugenden keine Akte.

ANTWORT:

Die Tugend bezeichnet, ihrem Namen entsprechend, die Vollendung eines Vermögens. Danach wird auch die Kraft benannt, nach der eine Sache dank der vollendeten Fähigkeit, <sup>15</sup> die sie besitzt, ihrem Antrieb oder ihrer Bewegung folgen kann. Die Tugend zeigt nämlich, wie ihr Name sagt, die Vollkommenheit einer Fähigkeit. Daher sagt Aristoteles im 1. Buch in *Über den Himmel und die Welt*, daß die Tugend das Äußerste innerhalb eines Vermögens ist. <sup>16</sup> Weil aber das Vermögen in Bezug auf den Akt benannt wird, richtet sich die Vollendung des Vermögens auf das, was der vollkommenen Handlung zugute kommt. Da aber die Handlung das Ziel des Handelnden ist, besteht jedes Ding, wie Aristoteles im 1. Buch *Über den Himmel und die Welt* sagt, um seiner Handlung bzw. des nächsten

13 Vgl. Anm. 31.

14 Aristoteles, *Eth. Nic.* II, 6; 1106 b 36–1107 a 2.

15 Mit »Fähigkeit« wird hier das lateinische *potestas* übersetzt, weil das vernunftbegabte Lebewesen durch die erworbene oder eingegossene Tugend sowohl in spezifischer Weise und als auch jederzeit abrufbar über das Vermögen verfügen kann. Dadurch wird der unbestimmte Begriff der Kraft näher bestimmt.

16 Vgl. Aristoteles, *De caelo* I, 11; 281 a 15.

Zieles willen,<sup>17</sup> jedes einzelne Ding ist nämlich gut, sofern es eine vollkommene Hinordnung auf sein Ziel hin besitzt. Deshalb ist es so, daß »die Tugend den, der sie besitzt, gut macht und sein Werk gut macht«,<sup>18</sup> wie Aristoteles im 2. Buch der *Ethik* sagt. So ist auch klar, was die Hinordnung des Vollkommenen auf das Beste<sup>19</sup> meint, wie es im 7. Buch der *Metaphysik* heißt.

Dies alles kommt mit der Tugend einer jeden Sache zu. Denn die Tugend des Pferdes macht seine Gutheit und seine Tätigkeit aus; ähnlich ist es bei der Tugend des Steines oder des Menschen oder irgendetwas anderem. Entsprechend der unterschiedlichen Bedingung der Vermögen jedoch ist auch ihre Verknüpfung verschieden. Es gibt nämlich Vermögen, die nur tätig sind, andere sind nur angetrieben oder bewegt, wieder andere aber sind tätig und angetrieben.

Das Vermögen also, das nur tätig ist, bedarf für den Anfang der Tätigkeit keines Anstoßes. Daher ist die Kraft<sup>20</sup> eines solchen Vermögens nichts anderes als das Vermögen selbst. Ein solches Vermögen aber ist das göttliche Vermögen, der tätige Verstand und die natürlichen Vermögen. Daher sind die Kräfte dieser Vermögen nicht irgendwelche Haltungen, sondern die in sich selbst vollendeten Vermögen selbst.

Die Vermögen aber, die nur bewegt werden, sind dann tätig, wenn sie von anderen bewegt werden. Sie sind weder an sich tätig, noch sind sie untätig, sondern sie sind entsprechend dem Einfluß der bewegenden Kraft tätig. Von dieser Art sind die sinnlichen Kräfte für sich betrachtet. Darum heißt es im 3. Buch der *Ethik*, daß »der Sinn kein Prinzip des Handelns ist«. <sup>21</sup> Diese Vermögen werden durch et-

17 Aristoteles, *De caelo* II, 3; 286 a 8.

18 Aristoteles, *Eth. Nic.* II, 5; 1106 a 17.

19 Thomas bezieht sich vielmehr auf: Aristoteles, *Met.* V; 1021 b 21–30.

20 Thomas verwendet *virtus* in der Doppelbedeutung von Kraft und Tugend. Der Begriff Kraft zeigt die Ausübung eines Vermögens in der Gestalt einer bestimmten Fähigkeit oder Tugend an, während der Begriff Tugend die spezifische Bestimmung dieser Ausübung bezeichnet. Mit zunehmender Präzisierung des allgemeinen Tugendbegriffs in den folgenden Artikeln wird die Unterscheidung immer klarer sichtbar.

21 Der fragliche Text findet sich vielmehr in: vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* VI, 2; 1139 a 19.

was von außen sie Beeinflussendes zu ihren Akten vervollkommenet. Das jedoch ist in ihnen nicht im Sinne einer Form, die im Träger bleibt, sondern im Sinne des Bildes in der Pupille, nämlich auf die Weise des Erleidens. Daher sind die Kräfte dieser Vermögen keine Habitus, sondern eher selbst Vermögen, sofern sie durch das wirklich sind, was sie von den auf sie Einwirkenden erlitten haben.

Jene Vermögen aber sind tätig und bewegt, die so von den auf sie Einwirkenden bewegt werden, daß sie dennoch durch sie nicht auf eine Tätigkeit festgelegt werden, sondern in ihnen ein Tätigsein ist wie bei den irgendwie vernünftigen Kräften. Diese Vermögen werden zu dem, was getan werden soll, durch einen von außen kommenden Einfluß vollendet, der in ihnen nicht nur auf die Weise des Erleidens, sondern auch auf die Weise der ruhenden und im Träger bleibenden Form ist, obgleich so, daß das Vermögen durch sie nicht zu einer Tätigkeit gezwungen wird, denn sonst wäre das Vermögen nicht Herr seiner Akte. Die Kräfte dieser Vermögen sind nicht die Vermögen selbst – weder die Leidenschaften, wie bei den sinnlichen Vermögen noch die Qualitäten bei den notwendig Tätigen, wie die Qualitäten der natürlichen Dinge. Vielmehr sind sie Habitus, dank derer jemand nach seinem Willen tätig sein kann,<sup>22</sup> wie es Averroes im 3. Buch in *Über die Seele* sagt. Auch Augustinus sagt im Buch *Über das Gut der Ehe*, daß der Habitus das ist, durch den jemand tätig ist, wenn die Zeit dafür gekommen ist.<sup>23</sup>

So ist also klar, daß die Tugenden Habitus sind. Ebenso ist leicht zu verstehen, wie die Habitus sich sowohl von der zweiten und dritten Art der Qualität, als auch von der vierten unterscheiden, denn die Figur besagt nicht eine Hinordnung auf den Akt, sofern er in sich ist.<sup>24</sup>

22 Vgl. Averroes, In III De anima com. 6 (Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Suppl. II, 188 E und 191 B–C).

23 Vgl. Augustinus, De bono coniugali XXI (PL 40, col. 390 f.).

24 Thomas bezieht sich auf Aristoteles, Cat. 8; 8 b 25–11 a. Dort werden vier Arten der Qualität unterschieden: 1. Habitus (z. B. Wissenschaft oder Tugend) und Disposition (vorübergehender Zustand), 2. natürliche Veranlagung (z. B. gute oder schlechte Gesundheit), 3. sinnenhafte Qualitäten (z. B. Süßigkeit), 4. Figur (äußere Form der Dinge).

Daraus kann erschlossen werden, daß wir den Habitus der Tugenden für dreierlei benötigen:

*Erstens:* damit es in der Handlung des Menschen eine gleichbleibende Form gibt. Was nämlich nur von einer einzigen Handlung abhängig ist, kann leicht verändert werden, wenn sie nicht durch eine habituelle Neigung gefestigt gewesen sind.

*Zweitens:* damit man über die vollkommene Handlung mit Leichtigkeit verfügt. Wenn nämlich das vernünftige Vermögen sich in keiner Weise durch einen Habitus zu einer Tätigkeit hinneigt, wird es, wenn es zu handeln gilt, immer nötig sein, daß das Nachdenken über die Handlung vorangeht. So ist es beispielsweise bei dem offensichtlich, der nachdenken will, ohne über den Habitus der Wissenschaft zu verfügen, und auch bei dem, der zwar der Tugend entsprechend handeln will, dem aber der Habitus der Tugend fehlt. Daher sagt Aristoteles im 5. Buch der *Ethik*, daß vom Habitus die Reaktion auf Unvorhergesehenes kommt.<sup>25</sup>

*Drittens:* damit eine vollkommene Handlung in beglückender Weise vollzogen wird. Das geschieht nämlich durch den Habitus. Bringt jemand, wenn es gemäß seiner Natur geschieht, eine ihm eigentümliche, also natürliche Handlung hervor, ist er auch in der Folge von Freude erfüllt, denn die Übereinstimmung ist die Ursache der Freude. Daher sagt Aristoteles im 2. Buch der *Ethik*: Ein Zeichen des Habitus ist die bei der Tätigkeit bestehenden Freude.<sup>26</sup>

Zu 1. Genauso wie die Macht ist auch die Tugend in zweifachem Sinn zu verstehen: Einerseits mit Bezug auf den Inhalt, so wie wir sagen, daß das, was wir können, unser Vermögen ist, und in diesem Sinne sagt Augustinus, daß ›der gute Gebrauch des freien Willens Tugend ist‹; andererseits mit Bezug auf das Wesen und so ist weder das Vermögen noch die Tugend ein Akt.

Zu 2. ›Sich verdient machen‹ ist auf zweifache Weise zu verstehen: Einerseits im eigentlichen Sinn; und so besagt es nichts anderes als eine Handlung zu vollziehen, mit der jemand sich berechtig-

<sup>25</sup> Der angeführte Text bezieht sich vielmehr auf: Aristoteles, *Eth. Nic.* III, 11; 1117 a 22.

<sup>26</sup> Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II, 2; 1104 b 4 f.

ter Weise ein Verdienst erwirbt. Andererseits im nicht eigentlichen Sinn, und so wird eine Beschaffenheit, die den Menschen irgendwie würdig macht, ein Verdienst genannt; wie wenn wir etwa sagen, daß die Gestalt des Priamus die Herrschaft verdient hat, weil er der Herrschaft würdig gewesen ist. Da mit dem Verdienst also ein Lohn geschuldet wird, gilt dies in gewisser Weise auch von der *habituellen* Qualität, durch die jemandem vergolten wird, der den Lohn verdient hat. So wird er den getauften Kindern geschuldet. Ebenso wird er dem *in einem Akt liegenden* Verdienst geschuldet, dann aber nicht der Tugend, sondern dem Akt der Tugend. Dennoch wird er auch den kleinen Kindern auf gewisse Weise nach Maßgabe des *in einem Akt liegenden* Verdienstes vergolten, sofern das Sakrament durch das Verdienst Christi wirksam ist, wodurch sie zum Leben neuerschaffen werden.

Zu 3. Augustinus sagt, daß »die Tugenden die größten Güter sind«, zwar nicht einfachhin, aber innerhalb einer Gattung; so wie auch das Feuer das feinste unter den Körpern genannt wird. Daraus folgt nicht, daß nichts in uns besser als die Tugenden ist, sondern daß sie zur Zahl derer gehören, die die höchsten Güter ihrer Gattung nach sind.

Zu 4. So wie es im Pilgerstand<sup>27</sup> eine *habituelle* Vollkommenheit gibt, die die Tugend ist, und eine *im Akt liegende* Vollkommenheit, die der Akt der Tugend ist, genauso ist auch das Glück in der ewigen Heimat selbst eine *im Akt liegende* Vollkommenheit, die aus irgendeinem zur Vollkommenheit gelangten Habitus hervorgeht. Deshalb sagt auch Aristoteles im 1. Buch der *Ethik*, daß die Glückseligkeit ein Tätigsein gemäß der vollendeten Tugend ist.<sup>28</sup>

Zu 5. Die sündhafte Tat hebt die tugendhafte unmittelbar wegen des Gegensatzes auf. Sie beseitigt aber den Habitus der Tugend selbst nur akzidentell, sofern sie von der Ursache der eingegossenen Tugend, nämlich von Gott, getrennt wird. Darum heißt es in Jes. 59, 2: »Eure Frevel sind zur Scheidung geworden zwischen euch und eurem Gott«. Deswegen werden die erworbenen Tugenden durch eine sündhafte Tat nicht aufgehoben.

<sup>27</sup> Übersetzung von *vita*.

<sup>28</sup> Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I, 9; 1098 b 30 ff. und 1099 a 24.

Zu 6. Jene Definition des Aristoteles kann auf zweifache Weise verstanden werden: Einerseits mit Bezug auf den Inhalt, sofern wir unter Tugend das verstehen, worin sie etwas kann; das ist das Beste innerhalb dessen, was ein Vermögen kann. So ist beispielsweise die Kraft dessen, der hundert Pfund tragen kann, in ihm, sofern er hundert und nicht nur sechzig Pfund tragen kann. Andererseits kann sie mit Bezug auf das Wesen verstanden werden. So wird die Tugend das Beste des Vermögens genannt, weil sie das bezeichnet, *was* das Vermögen erfüllt. Unabhängig davon, ob dadurch das Vermögen schon ganz erfüllt ist oder nicht, ist es etwas anderes als das Vermögen.

Zu 7. Es gibt, wie gesagt, kein vergleichbares Verhältnis von Habitus und Akt zwischen den sinnenhaften und den vernünftigen Vermögen.

Zu 8. Die Anlage zu etwas wird das genannt, wodurch etwas auf das, was erreicht werden soll, hinbewegt wird. Die Bewegung aber hat bisweilen ein Ziel in *derselben* Gattung, wie z. B. die Bewegung im Sinne der Veränderung eine Qualität ist. Daher gehört die Ausrichtung auf dieses Ziel immer zugleich mit dem Ziel zur selben Gattung. Manchmal aber hat die Bewegung ein Ziel, das zu einer *anderen* Gattung gehört, wenn z. B. das Ziel der Veränderung die substantielle Form ist. Deshalb richtet sich die Hinordnung nicht immer auf etwas innerhalb derselben Gattung. So trägt z. B. die Wärme die Hinordnung zur substantiellen Form des Feuers in sich.

Zu 9. ›Hinordnung‹ wird in dreifachem Sinn ausgesagt: *Erstens* in dem Sinne, durch den die Materie auf die Aufnahme der Form hingeordnet ist; so ist beispielsweise die Wärme auf die Form des Feuers hingeordnet; *zweitens* in dem Sinne, durch den ein Tätiges auf das Tun hingeordnet ist, wie die Schnelligkeit auf den Lauf. *Drittens* bezeichnet man als Hinordnung die Ordnung selbst, durch die Dinge einander zugeordnet sind; in diesem Sinne wird Hinordnung von Augustinus verstanden. Hinordnung und Habitus aber werden im ersten Sinn unterschieden. Die Tugend selbst jedoch ist eine Hinordnung im zweiten Sinn.

Zu 10. Keine Sache besitzt eine solche Festigkeit, daß sie nicht sofort von selbst vergeht, sobald ihre Ursache nicht mehr da ist. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn, nachdem die Verbindung zu

Gott durch die Todsünde zerstört wurde, die eingegossene Tugend erlischt. Und dies widerstreitet nicht ihrer Unveränderlichkeit, die nur durch ihre bleibende Ursache verstanden werden kann.

Zu 11. Wir brauchen für beide Handlungen Habitus. Für die natürlichen gelten freilich die drei oben angeführten Gründe; für die Verdienste aber gilt darüber hinaus, daß das natürliche Vermögen durch die eingegossenen Habitus zu dem erhoben wird, was über der Natur ist. Dies wird auch nicht dadurch beseitigt, daß Gott in uns handelt, denn er handelt so in uns, daß auch wir tätig sind. Daher bedürfen wir eines Habitus, durch den wir in angemessener Weise tätig sein können.

Zu 12: Jede Form wird in ihrem Zugrundeliegenden gemäß der Seinsweise des Aufnehmenden aufgenommen. Die Eigenschaft des vernünftigen Vermögens aber ist es, daß es sich auf Gegensätzliches beziehen kann und Herr ihrer Tätigkeit ist. Daher wird das vernünftige Vermögen niemals durch die aufgenommene habituelle Form zu einem gleichartigen Handeln gezwungen, vielmehr kann sie tätig oder nicht tätig sein.

Zu 13. Bei dem, was nur durch Wahl konstituiert ist, ist es leicht, daß es auf irgendeine Weise geschieht. Daß dies aber so geschieht, wie es sein soll, und zwar ohne Schwierigkeit, sicher und freudig, ist nicht leicht. Daher bedürfen wir dazu des Habitus der Tugenden.

Zu 14. Jede Bewegung von Tier oder Mensch, die in Gang kommt, geschieht durch ein bewegendes Bewegtes und hängt von einem vorangegangenen wirklich vollzogenen Akt ab. Auf diese Weise ruft der Habitus nicht von sich aus den Akt hervor, es sei denn, er ist von einem anderen Tätigen angetrieben.

Zu 15. Die Tugend ist die Mitte zwischen Leidenschaften, nicht etwa irgendeine mittlere Leidenschaft, sondern vielmehr diejenige Tätigkeit, die unter den Leidenschaften die Mitte ausmacht.

## 2. ARTIKEL

Die zweite Frage lautet: Ist die Definition der Tugend, die Augustinus vorlegt, zutreffend?<sup>29</sup> Seine Definition ist folgende: Die Tugend ist die gute Beschaffenheit des Geistes, durch die man in rechter Weise lebt, die niemand schlecht gebraucht, und die Gott in uns ohne uns wirkt.<sup>30</sup> Das scheint nicht richtig zu sein; denn:

1. Die Tugend ist eine Art von Gutheit. Wenn sie also selbst gut ist, dann entweder durch ihre eigene Gutheit oder durch eine andere. Wenn durch eine andere, gerät man in einen unendlichen Regreß. Wenn aber durch ihre eigene, dann ist die Tugend die erste Gutheit, weil nur die erste Gutheit durch sich selbst gut ist.

2. Das, was allen Seienden gemeinsam ist, darf nicht in die Definition eines bestimmten Seienden aufgenommen werden. Das Gute jedoch, das mit dem Seienden vertauschbar ist, ist allen Seienden gemeinsam. Darum darf es auch nicht in die Definition der Tugend aufgenommen werden.

3. Das Gute liegt im Sittlichen genauso vor wie im Natürlichen. Das Gute und das Schlechte setzen jedoch im Natürlichen jedoch keinen Unterschied der Art. Daher darf auch in der Definition der Tugend das Gute nicht aufgenommen werden als wäre es die spezifische Differenz der Tugend selbst.

4. Der Unterschied wird nicht zur Bestimmung der Gattung in die Definition aufgenommen. Das Gute aber wird, genauso wie das Seiende zur Bestimmung der Beschaffenheit in die Definition aufgenommen. Daher darf es auch nicht zur Definition der Tugend hinzugefügt werden, wie es oben heißt: ›Die Tugend ist die gute Beschaffenheit des Geistes‹, etc.

29 Paralleltexzte: Sent. II, d. 27 q. 1 a. 2; Sent. III, d. 34 q. 1 a. 1 obj. 4 und ad 4; Sum. theol. I–II, q. 55 a. 4; Sum. theol. I–II, q. 63 a. 2; In De div. nom. IV, 15.

30 Diese Definition schreibt Thomas Augustinus auch in Sent. II, d. 27 q. 1 a. 2 zu. In diesem Wortlaut findet sich diese Angabe bei Augustinus nicht, wird aber spätestens seit Petrus Lombardus so angeführt und bezieht sich auf Augustinus, De lib. arb. II, 19 (CCSL 29, 271); Retract. I, 9, 4 (CCSL 57, 25) u. a.

5. Gut und schlecht sind Gegensätze, aber das Schlechte konstituiert keine Art, denn es ist eine Beraubung. Darum gilt dasselbe auch für das Gute und daher darf dieses nicht als artbildender Unterschied in die Definition der Tugend aufgenommen werden.

6. Das Gute ist in mehr als nur in der Kategorie der Qualität. Deshalb unterscheidet sich die eine Qualität von der anderen nicht durch das Gute. Das Gute darf darum nicht in die Definition der Tugend aufgenommen werden wie der Unterschied, der die Qualität oder die Tugend bestimmt.

7. Aus zwei Akten entsteht nichts. Das Gute meint aber wie die Qualität einen Akt. Also ist es schlecht gesagt, daß ›die Tugend eine gute Qualität‹ sei.

8. Abstrakt Ausgesagtes wird nicht konkret ausgesagt, wie beispielsweise das Weißsein eine Farbe ist, jedoch kein Gefärbtes. Die Gutheit wird aber von der Tugend abstrakt ausgesagt, also nicht konkret. Daher kann man nicht gut sagen: ›Die Tugend ist eine gute Qualität.‹

9. Keine spezifische Differenz wird abstrakt von der Art ausgesagt. Deshalb sagt Avicenna, daß der Mensch nicht Vernünftigkeit ist, sondern vernünftig.<sup>31</sup> Die Tugend aber ist eine Gutheit. Also ist die Gutheit nicht die spezifische Differenz der Tugend. Darum kann man nicht gut sagen: ›Die Tugend ist eine gute Qualität.‹

10. Sittliches Übel ist dasselbe wie Laster; darum ist auch das sittliche Gute dasselbe wie Tugend. Also darf das Gute nicht in die Definition der Tugend gesetzt werden, weil sonst dasselbe sich selbst definieren würde.

11. Der Geist gehört zum Verstand, die Tugend aber bezieht sich mehr auf das Gemüt. Man kann darum nur schlecht sagen, daß ›die Tugend eine gute Beschaffenheit des Geistes‹ sei.

12. Gemäß Augustinus bezeichnet der Geist den höheren Teil der Seele.<sup>32</sup> Es gibt aber auch Tugenden in den unteren Vermögen. Also wird zu Unrecht in die Definition der Tugend ›die gute Qualität des Geistes‹ aufgenommen.

31 Vgl. Avicenna, Liber de philosophia prima sive scientia divina V, 6 (ed. Van Riet, 279).

32 Vgl. Augustinus, De trin. XII, 1, 3 (CCSL 50, 356).

13. Der Träger der Tugend bezeichnet das Vermögen, nicht das Wesen. Der Geist aber scheint das Wesen der Seele zu bezeichnen, denn Augustinus sagt, daß im Geist der Verstand, die Erinnerung und der Wille sind.<sup>33</sup> Daher muß der Geist nicht in die Definition der Tugend aufgenommen werden.

14. Das, was einer Art eigentümlich ist, darf nicht in die Definition der Gattung aufgenommen werden. Die rechte Gesinnung aber ist das der Gerechtigkeit Eigentümliche. Daher darf die rechte Gesinnung nicht mit den Worten in die Definition der Tugend aufgenommen werden: ›Die gute Qualität des Geistes, durch die man in rechter Weise lebt.

15. Bei Lebewesen besagt Leben Sein. Aber die Tugend findet ihre Vollkommenheit nicht im Sein, sondern in der Handlung. Darum heißt es zu Unrecht ›durch die man in rechter Weise lebt.

16. Jeder, der auf eine Sache stolz ist, gebraucht sie in schlechter Weise. Auf die Tugenden aber ist man stolz. Also gebraucht man die Tugenden in schlechter Weise.

17. Augustinus sagt im Buch *Über den freien Willen*, daß einzig die größten Güter niemand schlecht gebraucht.<sup>34</sup> Die Tugend aber gehört nicht zu den größten Gütern, denn die größten Güter werden um ihretwillen erstrebt. Das stimmt mit den Tugenden nicht überein, weil sie wegen etwas anderem erstrebt werden, nämlich wegen der Glückseligkeit. Daher ist der Passus ›die niemand schlecht gebraucht‹ zu Unrecht in die Definition aufgenommen.

18. Etwas wird vom Gleichartigen gezeugt, ernährt und vermehrt. Die Tugend aber wird durch unsere Akte ernährt und vermehrt, weil die Minderung der Begierde die Stärkung der heiligen Liebe ist. Darum wird durch unsere Akte die Tugend erzeugt, weshalb der Passus ›den Gott in uns ohne uns vollbringt‹, zu Unrecht in die Definition aufgenommen ist.

19. Das, was ein Hindernis beseitigt, ist als Bewegungsursache zu verstehen.<sup>35</sup> Der freie Wille aber ist sozusagen das, was das Hin-

33 Vgl. Augustinus, *De trin.* XIV, 7, 9f. (CCSL 50 A, 433 f.); XV, 7, 11 ff. (CCSL 50 A, 474–479).

34 Vgl. Augustinus, *De lib. arb.* II, 19 (CCSL 29, 271), *Retract.* I, 9, 4 (CCSL 57, 25) u. a.

35 Vgl. Aristoteles, *Phys.* VIII, 4; 256 a 1 f.

dernis für die Tugend beseitigt. Darum ist er in gewisser Weise die Ursache. Also kann nicht zutreffend behauptet werden, daß ›Gott in uns ohne uns die Tugend wirkt.«

20. Augustinus sagt: »Wer dich ohne dich geschaffen hat, wird dich nicht ohne dich rechtfertigen«. <sup>36</sup> Also etc.

21. Diese Definition stimmt, wie es scheint, mit der Gnade überein. Aber die Tugend und die Gnade sind nicht ein und dasselbe. Also kann durch diese Definition die Tugend nicht zutreffend definiert werden.

ANTWORT:

Diese Definition umfaßt die Definition der Tugend, auch dann, wenn man den letzten Teil wegläßt, und sie trifft auf jede menschliche Tugend zu.

Wir haben nämlich schon ganz in diesem Sinne gesagt: Die Tugend vervollkommnet ein Vermögen im Verhältnis zum vollkommenen Akt. <sup>37</sup> Der vollkommene Akt ist nun aber das Ziel des Vermögens bzw. des Handelnden und in Folge dessen macht die Tugend, wie gesagt, sowohl das Vermögen als auch den Handelnden gut. Darum wird in der Definition der Tugend sowohl etwas aufgenommen, das zur Vollkommenheit des Aktes gehört, als auch etwas, das zur Vollkommenheit des Vermögens bzw. des Handelnden gehört.

Zur Vollkommenheit des Aktes gehört zweierlei:

*Erstens* ist erforderlich, daß der Akt richtig ist, und

*zweitens*, daß der Habitus nicht ein Prinzip des entgegengesetzten Aktes sein kann. Das, was nämlich das Prinzip des guten und des schlechten Aktes ist, kann nicht als solches das vollkommene Prinzip des guten Aktes sein, denn der Habitus ist die Vollkommenheit des Vermögens. Darum muß es das Prinzip des guten und in keiner Weise des schlechten Aktes sein. Deswegen sagt Aristoteles im 6. Buch der *Ethik*, daß die Meinung, die wahr und falsch sein kann, keine Tugend ist. Vielmehr ist die Tugend das Wissen, das

<sup>36</sup> Augustinus, Sermon. 169, 11 (PL 38, col. 923).

<sup>37</sup> Vgl. De virt. q. 1 a. 1c.

sich nur an der Wahrheit orientiert.<sup>38</sup> Die erste Bedingung ist durch den Ausdruck bestimmt ›wodurch man richtig lebt‹, und die zweite durch den Ausdruck ›die niemand schlecht braucht‹.

Drei Punkte aber sind bei dem, was die Tugend im Träger an Gutem bewirkt, zu bedenken:

*Erstens* der Träger selbst; dieser wird bestimmt, indem man sagt: ›des Geistes‹, denn die menschliche Tugend kann nur in dem sein, was zum Menschen gehört, sofern er Mensch ist.

*Zweitens* ist die Vollkommenheit des Verstandes aber durch das bestimmt, was man gut nennt, denn das Gute wird entsprechend einer Ausrichtung auf das Ziel bezeichnet.

*Drittens* ist die Weise des Innewohnens aber durch das bestimmt, was man ›Qualität‹ nennt, denn die Tugend wohnt dem Menschen, wie schon gesagt, nicht als Erleiden, sondern als Habitus inne.

Dies alles stimmt sowohl mit der sittlichen als auch mit der verstandesmäßigen, der theologischen, der erworbenen und der eingegossenen Tugend überein. Das aber, was Augustinus hinzufügt, daß nämlich ›Gott in uns ohne uns handelt‹, betrifft nur die eingegossenen Tugenden.

Zu 1. Wie die Akzidentien nicht Seiende genannt werden, sofern sie an sich bestehen, sondern sofern durch sie etwas ist, so wird die Tugend nicht gut genannt, sofern sie selbst gut ist, sondern weil durch sie etwas gut ist. Darum ist es nicht nötig, daß die Tugend durch eine andere Gutheit gut ist, als ob sie durch eine andere Gutheit geformt würde.

Zu 2. Nicht das Gute, das mit dem Seienden vertauschbar ist, wird hier in die Definition der Tugend aufgenommen, sondern vielmehr das Gute, das den sittlichen Akt bestimmt.

Zu 3. Tätigkeiten unterscheiden sich aufgrund der Form des Tätigen werden wie das Aufwärmen und das Einfrieren. Das Gute und das Schlechte sind gewissermaßen Form und Gegenstand des Willens, weil das Tätige immer seine Form in das Erleidende und das Bewegende in das Bewegte einprägt. Deshalb werden die sittlichen Akte, deren Prinzip der Wille ist, in ihrer Art aufgrund von gut und

38 Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II, 5; 1106 a 15–22.

schlecht unterschieden. Das Prinzip der natürlichen Tätigkeiten aber ist nicht das Ziel, sondern die Form. Daher werden die Arten der natürlichen Tätigkeiten nicht nach gut und schlecht unterschieden; so aber ist es bei den sittlichen Handlungen.

Zu 4. Die sittliche Gutheit ist nicht im Verständnis der Qualität enthalten. Darum gehört dieses Argument nicht zum Thema.

Zu 5. Das Schlechte konstituiert eine Art nicht aufgrund der Beraubung, sondern aufgrund dessen, was der Beraubung zugrunde liegt, denn die Beraubung trägt<sup>39</sup> nicht den Charakter des Guten in sich. Darum besitzt das Schlechte das, was die Art konstituiert.

Zu 6. Jener Einwand geht vom natürlichen Guten aus, nicht vom sittlichen Guten, das in die Definition der Tugend aufgenommen ist.

Zu 7: Die Gutheit bezeichnet keine andere Gutheit als die Tugend selbst, wie es aus dem oben Gesagten deutlich wird,<sup>40</sup> denn die Tugend ist ihrem Wesen nach eine Qualität. Es ist darum offensichtlich, daß ›gut‹ und ›Qualität‹ nicht verschiedene Akte, sondern einen Akt besagen.

Zu 8.: Dieses Argument geht bei den Transzendentalien fehl, die sich auf jedes Seiende beziehen, denn das Wesen ist seiend, die Gutheit ist gut und die Einheit eines. In diesem Sinn kann man aber nicht sagen, das Weißsein sei weiß. Der Grund dafür ist, daß alles, was immer in den Verstand gelangt, notwendigerweise unter den Begriff des Seienden und folglich unter den des Guten und des Einen fällt. Daher können Wesenheit, Gutheit und Einheit nur unter dem Begriff des Guten, Einen und Seienden verstanden werden. Darum kann gesagt werden: Die Gutheit ist gut und die Einheit eines.

#### ERGÄNZUNG VON VINCENT DE CASTRO NOVO OP (1503):

Zu 9. Die spezifische Differenz wird – genauso wie die Gattung – wesentlich und nicht abgeleiteter Weise von der Art ausgesagt. Die Art wird darum, wenn sie Selbststand hat und zusammengesetzt ist, von dieser spezifischen Differenz nicht abstrakt, sondern konkret ausgesagt.

<sup>39</sup> Übersetzung von *compatitur*.

<sup>40</sup> Vgl. *De virt. q. 1 a. 1c.*

Denn bei den zusammengesetzten Substanzen sagt man, daß die konkreten Namen, die das Zusammengesetzte bezeichnen, im eigentlichen Sinne zu einer Kategorie gehören, wie Art- und Gattungsbestimmungen, z. B. Mensch oder Lebewesen. Wenn die spezifische Differenz von einer solchen Art wesentlich ausgesagt werden soll, muß sie darum konkret bezeichnet werden, denn andernfalls würde sie nicht von der ganzen Art ausgesagt werden.

Wenn die Art aber eine einfache Form ist – z. B. die Akzidentien, bei denen die konkret ausgesagten Namen nicht als Kategorie, wie die Art oder die Gattung, gefaßt werden, etwa das Weiße und das Schwarze, es sei denn im abgeleiteten Sinn, sondern nur sofern sie abstrakt bezeichnet werden, wie das Weißsein, die Musik, die Gerechtigkeit und im allgemeinen Sinn die Tugend – wird von ihr entweder die Gattung oder die spezifische Differenz abstrakt ausgesagt. Deshalb ist die Tugend genauso wie sie ihrem Wesen nach Qualität ist, so auch Gutheit der Vernunft oder des Sittlichen.

Zu 10. Das sittliche Gute wird von der guten Handlung, vom Habitus und dem guten Gegenstand durch die sittliche Gutheit ausgesagt. Ähnlich wird auch das sittliche Übel von der schlechten Handlung, der Sünde, dem schlechten Habitus, dem Laster ausgesagt. Darum ist es »die Tugend, die« durch die Gutheit der Sitte »den, der sie besitzt, gut macht und sein Werk gut macht«. <sup>41</sup> Ähnlich ist es das Laster, das durch die Schlechtigkeit der Sitte den, der es besitzt schlecht macht und sein Werk schlecht macht. Sittliches Übel ist also nicht dasselbe wie Laster, weil das Laster nur einen Habitus bezeichnet, während sittliches Übel vom Habitus, von der Handlung und vom Gegenstand ausgesagt wird. Im selben Sinn ist das sittliche Gute nicht dasselbe wie die Tugend, weil das sittliche Gute auch von der Handlung ausgesagt wird.

In Bezug auf die Tugend selbst können wir nämlich dreierlei betrachten:

*Erstens* das, was das Wesen der Tugend unmittelbar mit sich bringt, nämlich eine Verfaßtheit, durch die etwas gut und in Übereinstimmung mit dem Maß seiner Natur disponiert ist. Aristoteles sagt darum im 7. Buch der *Physik*, daß die Tugend Hinordnung des Vollkommenen auf das Beste ist. <sup>42</sup> Auf diese Weise ist das Laster der Tugend entgegengesetzt, weil es eine Verfaßtheit mit sich bringt, durch die etwas auf das gerichtet

41 Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II; 1106 a 17.

42 Vgl. Aristoteles, Phys. VII, 3; 246 a 13.

ist, was seiner Natur widerspricht. Augustinus sagt darum im 3. Buch von *Über den freien Willen*: »Wenn du siehst, daß einem Ding zur Vollkommenheit seiner Natur etwas fehlt, nenne es Mangel«. <sup>43</sup> Der Mangel einer jeden Sache scheint daher zu rühren, daß seine Ausrichtung nicht mit seiner Natur übereinstimmt.

*Zweitens* das, was ihrem Wesen folgt und die Tugend selbst erst durch das, was aus ihr folgt, verursacht. Auf diese Weise verursacht die Tugend eine gewisse Gutheit, ›die den gut macht, der sie besitzt‹, denn die Gutheit eines jeden Dinges besteht in dem, was sich in Übereinstimmung mit seiner Natur besitzt. Das bringt die Tugend hervor, wie gesagt worden ist. Auf diese Weise ist die Schlechtigkeit der Tugend entgegengesetzt.

*Drittens* das, worauf die Tugend hingeordnet ist, nämlich die gute Tat. Die Tugend ist nämlich auf jene gute Tat hingeordnet, die eine gesollte und der Vernunft entsprechend geordnete ist. Deshalb ist die Tugend die Vollkommenheit des Vermögens in Hinordnung auf den Akt, und sie macht nicht nur den gut, der sie besitzt, sondern macht auch sein Werk gut. <sup>44</sup> Auf diese Weise ist die Sünde, die im eigentlichen Sinn den ungeordneten Akt bezeichnet, der Tugend entgegengesetzt.

Daraus erhellt, daß der lasterhafte Habitus – die Schlechtigkeit und die Sünde – das sittliche Übel genannt werden können und ebenso ist jede Tugend ein sittlich Gutes, und nicht umgekehrt.

Zu 11. ›Geist‹ wird hier in dem Sinn verstanden, daß darin die vernünftigen Vermögen verstanden werden. Er umfaßt darum Verstand und Gemüt. Der Wille ist nämlich seinem Wesen nach ein vernünftiges Vermögen.

Die Tugenden aber können nicht nur im Gemüt, sondern auch im Verstand sein. Die verstandesmäßigen Tugenden bewirken nämlich die Fähigkeit, gut handeln zu können, obwohl sie nicht den guten Gebrauch einer solchen Fähigkeit bewirken. Die sittlichen Tugenden und überhaupt alle anderen Tugenden, die sich auf das Gemüt als Fähigkeit gut zu handeln beziehen, verursachen ebenfalls einen guten Gebrauch, sofern sie machen, daß jemand richtig und gut eine solche Fähigkeit einsetzt. Beispielsweise bewirkt die Gerechtigkeit nicht nur, daß der Mensch geneigt ist zur Vollbringung gerechter Taten, sondern auch, daß er gerecht handelt. Die Gram-

<sup>43</sup> Augustinus, *De lib. arb.* III, 14, 41 (CCSL 29, 300).

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

matik bewirkt hingegen die Fähigkeit, richtig und angemessen zu sprechen. Dennoch bewirkt sie nicht, daß der Mensch immer angemessen spricht, denn der Grammatiker kann barbarisch reden oder grammatisch falsche Verbindungen verwenden.

Daraus wird klar, daß die Tugend sich entweder auf das strebende oder auf das erkennende Vermögen, die der Geist beide in sich enthält, bezieht.

Zu 12. ›Geist‹ meint jene Gattung von Vermögen, die das Prinzip jener Akte ist, über die der Mensch Herr ist und die im eigentlichen Sinn menschlich genannt werden. Derartige Vermögen sind die Vernunft und der Wille, die das erste Prinzip sind, das den Akt, über den der Mensch Herr ist, bewegt und befiehlt; sie werden ihrem Wesen nach vernünftig genannt. Das zornmütige und das begehrlche Strebevermögen sind, sofern sie an der Vernunft teilhaben, – gleichsam bewegt bewegend – das Prinzip des menschlichen Aktes. Sie werden nämlich vom höheren Strebevermögen bewegt, sofern sie ihm gehorchen. Auf diese Weise, d. h. sofern sie an der Vernunft teilhaben und sie auch geeignet sind, ihr zu gehorchen, können sie der Träger der menschlichen Tugend sein.

Dadurch ist offenkundig, daß die Vernunft und der Wille das erste Prinzip des menschlichen Aktes als gleichsam bewegender und befehlender sind. Das sinnhafte Strebevermögen aber ist das zweite Prinzip als gleichsam bewegt bewegendes. Derartige Vermögen, die der Geist in sich enthält, können Träger der Tugend sein.

Ebenso enthält der Geist das vernünftige Vermögen dem Wesen oder der Teilhabe nach in sich. Deswegen können sie Träger der Tugend sein, sofern sie am Geist teilhaben.

Zu 13. Der Geist bezeichnet das, was das Höchste in der Kraft der Seele ist. Wenn also gemäß dem, was das Höchste in uns ist, das göttliche Bild in uns gefunden wird, muß man sagen, das das Bild nicht zur Seele ihrem Wesen nach gehört, sondern nur dem Geist nach in dem Maße, wie er ihr höchstes Vermögen bezeichnet. Und so wie in ihr das Bild ist, bezeichnet der Geist das Vermögen der Seele und nicht das Wesen. Deshalb umfaßt der Geist jene Vermögen, die in ihren Akten von der Materie und von den Bedingungen der Materie sich loslösen. Im Geist aber sind Verstand, Wille und Gedächtnis nicht wie Akzidentien im Träger, sondern wie Teile im Ganzen.

Zu 14. Die Rechtheit ist von zweifacher Art: Zum einen ist sie nämlich besonders und besteht nur in Bezug auf die äußeren Dinge, die in den Ge-

brauch des Menschen kommen und im eigentlichen Sinn Materie der Gerechtigkeit sind; die Rechtheit dieser Art ist der Gerechtigkeit eigen und wird nicht in die Definition der Tugend aufgenommen. Zum anderen ist die rechte Gesinnung allgemein und schließt die Hinordnung auf das geschuldete Ziel und auf das göttliche Gesetz, das die Richtnorm des menschlichen Willens ist, ein. Ein solche rechte Gesinnung ist jeder Tugend gemeinsam und wird darum in die Definition der Tugend aufgenommen.

Zu 15. ›Leben‹ wird in zweifacher Weise verstanden:

Zum einen in Bezug auf das Sein des Lebewesens; in diesem Sinne gehört es zum Wesen der Seele, die für die Lebewesen das Prinzip des Seins ist. Deshalb sagt Aristoteles im 2. Buch von *Über die Seele*, daß »bei Lebewesen Leben ihr Sein ist.«<sup>45</sup> So verstanden kann darum ›Leben‹ nicht in die Definition der Tugend aufgenommen werden.

Zum anderen wird es in Bezug auf die Tätigkeit des Lebewesens verstanden, sofern Verstehen und Fühlen in gewisser Weise ›Leben‹ meint. Die Tätigkeit also, die den Menschen am meisten erfreut und der er sich besonders zuwendet, wird ›Leben‹ genannt. Deshalb sagt Aristoteles im 1. Buch der *Metaphysik*, daß »das Geschlecht der Menschen mit Kunstfertigkeit und Überlegungen lebt«,<sup>46</sup> d. h. handelt. In dieser Bedeutung<sup>47</sup> wird ›Leben‹ in der Definition der Tugend verwendet, weil der Mensch durch die Tugend richtig lebt, sofern er durch sie in rechter Weise handelt.

Zu 16. Die Tugend schlecht zu gebrauchen, kann in zweifacher Weise verstanden werden:

*Erstens* wenn sie als Gegenstand verstanden wird. In diesem Sinne kann jemand die Tugend schlecht gebrauchen, z. B. wenn er in der Tugend Schlechtes fühlt, oder sie haßt, oder in ihr stolz wird.

*Zweitens* wenn sie als unmittelbares Prinzip eines schlechten Gebrauches verstanden wird, und zwar in der Weise, daß der schlechte Akt von der Tugend unmittelbar hervorgerufen wird. In diesem Sinn kann keiner die Tugend schlecht gebrauchen, denn die Tugend ist ein Habitus, der sich immer zum Guten hinneigt, weil jede Tugend die Fähigkeit gut zu handeln bewirkt. Einige Tugenden bringen mit den Fähigkeiten, gut zu handeln, darüber hinaus auch den guten Gebrauch hervor, sofern sie bewirken, daß

45 De an. II, 4; 415 b 13.

46 Met. I, 1; 981 b 27 f.

47 Übersetzung von *hoc modo*.

jemand in rechter Weise die Fähigkeit gebraucht. Von dieser Art sind die Tugenden, die auf das strebende Vermögen bezogen sind, z. B. bewirkt die Gerechtigkeit nicht nur, daß der Mensch bereitwillig ist zum gerechten Handeln, sondern auch, daß er gerecht handelt.

Zu 17. Allein die größten Güter sind es, die keiner wie Gegenstände schlecht gebraucht, denn sie sind um ihretwillen erstrebbar und können von keinem gehaßt werden. Tugenden, die nicht größte Güter sind, kann jedoch jemand, wie gesagt, wie einen Gegenstand schlecht gebrauchen. Man kann sie aber nicht wie ein unmittelbar wirkendes Prinzip schlecht gebrauchen.

Das muß aber nicht heißen, daß das, was man nicht wie ein unmittelbar wirkendes Prinzip schlechten Gebrauchs schlecht gebrauchen kann, das größte Gut ist. Gemäß Augustinus an derselben Stelle<sup>48</sup> kann man auch sagen, daß die Tugend unter die größten Güter gezählt wird, sofern der Mensch durch sie auf das höchste Gute, das Gott ist hingeordnet wird. Aus diesem Grund gebraucht keiner die Tugend schlecht.

Zu 18. Genauso wie die erworbenen Tugenden durch die Akte, durch die sie verursacht auch vermehrt und genährt werden, so werden die eingegossenen Tugenden durch die Tätigkeit Gottes, durch den sie verursacht werden, vermehrt.

Unsere Akte sind für die Vermehrung der heiligen Liebe und der eingegossenen Tugenden als diejenigen vorgesehen, die in Bereitschaft dazu stehen. Beispielsweise bereitet sich der Mensch, der bewirkt, was in ihm ist, auf die heilige Liebe, die er schon vom Prinzip her in sich haben muß, vor und richtet sich darauf ein, daß er von Gott die heilige Liebe empfängt. Unsere Akte können aber darüber hinaus in Bezug auf die Vermehrung der heiligen Liebe verdienstvoll sein, weil sie die heilige Liebe, die das Prinzip des Verdienstes ist, voraussetzen. Keiner kann aber Verdienste erwerben, die vom Prinzip her zur heiligen Liebe gehören, weil es das Verdienst ohne die heilige Liebe nicht geben kann.

Daraus erhellt, daß die heilige Liebe und die anderen eingegossenen Tugenden nicht aktiv aus den Akten, sondern nur hinordnend und dem Verdienst nach vermehrt werden: Sie werden jedoch durch die Tätigkeit Gottes, die die heilige Liebe, die er zuvor eingießt, vervollkommnet und bewahrt.

<sup>48</sup> Vgl. Augustinus, *De lib. arb.* II, 19 (CCSL 29, 271), *Retract.* I, 9, 4 (CCSL 57, 25) u. a.; *De virt.* q. 1 a. 2.

Zu 19. Die Sünde verhindert die Tugend. Der freie Wille als solcher reicht aber ohne die Tätigkeit Gottes nicht dazu aus, sich von der Sünde zu entfernen, weil Gott allein es ist, der wirksam die Sünden vernichtet, indem er die Sünden vergibt. Jeder der heiligen Liebe vorangehende Hinordnung, Vorbereitung oder Antrieb des freien Willens kommt der heilige Geist zuvor, der den Geist des Menschen mehr oder weniger gemäß seinem Willen bewegt. Die Vergebung der Sünde geschieht nämlich nicht ohne die Gnade. Darum heißt es in Röm. 3, 24: »Geschenkweise sind sie durch seine Gnade gerechtfertigt«.

Zu 20. Die eingegossene Tugend wird in uns von Gott zwar ohne den Anfang der Tätigkeit in uns,<sup>49</sup> nicht aber ohne unsere Zustimmung verursacht. Auf diese Weise rechtfertigt Gott uns nicht ohne unsere Zustimmung, weil wir, während wir gerechtfertigt werden, durch die Bewegung des freien Willens der Gerechtigkeit Gottes zustimmen. Jene Bewegung ist jedoch nicht formal die Ursache der rechtfertigenden Gnade, sondern ihre Wirkung. Darum gehört die ganze Handlung zur Gnade und zu Gott, der durch die Rechtfertigung die Gnade wirksam eingießt. Die Taten, die aber durch uns getan werden und deren Ursache wir sind, verursacht Gott in uns nicht ohne unser Tun, denn er handelt in jedem Willen und in jeder Natur.

Zu 21. Die recht verstandene Definition der Tugend kommt nicht der Gnade zu. Denn die Gnade wird auf die erste Art der Qualität zurückgeführt, obwohl sie nicht ein Habitus wie die Tugend ist, weil sie nicht unmittelbar auf die Handlung hingeeordnet ist. Vielmehr ist sie im selben Sinne eine Haltung, die der Seele selbst ein Art geistliches und göttliches Sein verleiht und den eingegossenen Tugenden als deren Prinzip und Wurzel vorausgesetzt ist und sich zum Wesen der Seele wie die Gesundheit zum Körper verhält. Darum sagt Chrysostomus, daß »die Gnade die Gesundheit des Geistes ist, weder zu den Wissenschaften gezählt wird, noch zu den Tugenden, noch zu den anderen Qualitäten, die die Philosophen aufzählen, weil sie nur jene Akzidentien der Seele erkannt haben, die auf die Akte hingeeordnet sind, die der menschlichen Natur entsprechen«.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Übersetzung von *agentibus*.

<sup>50</sup> Vgl. Johannes Chrysostomos, Hom. XXIV in ep. ad Eph. (ed. Ba-reille IX, col. 532)

Die Tugend ist also wesentlich Habitus, die Gnade jedoch ist nicht Habitus, sondern eine Art übernatürliche Teilhabe der menschlichen Natur, sofern wir der göttlichen Natur teilhaftig werden, wie es in 1 Petr. 2, 2 heißt, gemäß deren Annahme wir als diejenigen bezeichnet werden, die als Söhne Gottes wiedergeboren werden.

Genauso wie daher das natürliche Licht der Vernunft die Wurzel und das Prinzip der erworbenen Tugend ist, so existiert auch das Licht der Gnade, das im Wesen der Seele Teilhabe an der göttlichen Natur ist, als eine Art Fähigkeit, die das Prinzip und die Wurzel der eingegossenen Tugend ist.

Ebenso ist die Tugend eine ›gute Qualität,<sup>51</sup> die den, der sie besitzt, gut macht,<sup>52</sup> denn diese Gutheit, die die Tugend dem, der sie besitzt, verleiht, ist die Gutheit der Vollkommenheit in Vergleich zur Tätigkeit, von der sie das unmittelbare Prinzip ist. Die Gutheit jedoch, die die Gnade der Seele verleiht, ist die Gutheit der Vollkommenheit im Vergleich zur Handlung nicht in unmittelbarer Weise, sondern zu einer Art geistlichem und göttlichem Sein, sofern diejenigen, die sozusagen die Gnade besitzen, gottförmig verfaßt sind, weswegen sie wie Söhne ›von Gott begnadet‹ genannt werden. Deshalb wird das Gute, das in die Definition der Tugend aufgenommen ist, gemäß der Übereinstimmung mit einer vorher bestehenden Natur wesentlich oder teilhabend bezeichnet. Ein solches Gute wird aber der Gnade nur wie der Wurzel und dem Prinzip einer solchen Gutheit im Menschen hinzugefügt.

Der Geist, der auch schon in die Definition der Tugend aufgenommen ist, bezeichnet das Vermögen der Seele, das das Subjekt der Tugend ist. In der Definition der Gnade bringt das Vermögen das Wesen der Seele mit sich, welches das Subjekt der Gnade selbst ist.

Ebenso verursacht ›Leben‹, das in die Definition der Tugend aufgenommen ist, die Tätigkeit, deren unmittelbares Prinzip die Tugend selbst ist. ›Leben‹ bringt aber, sofern es zur Gnade gehört, eine Art göttliches Sein mit sich, dessen unmittelbares Prinzip es ist, und es bezeichnet nicht die Tätigkeit, auf die man nur mittels der Tugend hingeeordnet ist.

Desgleichen wird die Tugend eine Hinordnung des Vollkommenen auf das Höchste genannt, sofern sie das Vermögen in Hinordnung auf die Tä-

51 Augustinus, *De lib. arb.* II, 19 (CCSL 29, 271); *Retract.* I, 9 (CCSL 57, 25).

52 Aristoteles, *Eth. Nic.* II, 5; 1106 a 17.

tigkeit, durch die die Sache ihrem Ziel folgt, vervollkommenet. Auf diese Weise ist aber die Gnade nicht Hinordnung des Vollkommenen auf das Höchste, zum einen weil sie nicht zuerst das Vermögen vervollkommenet, sondern das Wesen, und zum anderen weil sie sich nicht auf die Tätigkeit bezieht wie auf ihre nächste Wirkung, sondern etwas Göttliches zu sein vermag. Daraus erhellt, daß die Definition der Tugend nicht mit der der Gnade übereinstimmt.

[ENDE DER ERGÄNZUNG.]

### 3. ARTIKEL

Die dritte Frage lautet: Kann ein Vermögen der Seele Träger einer Tugend sein?<sup>53</sup> Es scheint, daß es nicht so ist; denn:

1. Nach Augustinus ist die Tugend das, »wodurch man in rechter Weise lebt.«<sup>54</sup> »Leben« bezieht sich aber nicht auf ein Vermögen, sondern auf das Wesen der Seele. Darum ist der Träger der Tugend nicht ein Vermögen der Seele.

2. Das Sein der Gnade ist edler als das der Natur. Das Sein der Natur aber *ist* durch das Wesen der Seele, das edler ist als seine Vermögen, denn es ist ja deren Prinzip. Das Sein der Gnade also, das durch die Tugenden besteht, liegt nicht im Vermögen begründet. Deshalb ist das Vermögen nicht Träger der Tugend.

3. Ein Akzidens kann nicht Träger sein. Das Vermögen der Seele gehört nun aber zur Gattung der Akzidentien. Das natürliche Vermögen und das Unvermögen gehören nämlich zur zweiten Art der Qualität.<sup>55</sup> Ein Vermögen der Seele kann also nicht Träger der Tugend sein.

4. Wenn irgendein Vermögen der Seele der Träger der Tugend sein kann, dann auch alle, weil jedes Vermögen der Seele durch La-

53 Paralleltex-te: Sent. II, d. 26 q. 1 a. 3; Sent. III, d. 33 q. 2 a. 4 ql. 1; Sum. theol. I-II, q. 55 a. 4 ad 3; Sum. theol. I-II, q. 56 a. 1 und 2.

54 Augustinus, De lib. arb. II, 19 (CCSL 29, 271).

55 Vgl. dazu Anm. 24.

ster angefochten wird, denen die Tugenden entgegengestellt sind. Nicht jedes Vermögen der Seele jedoch kann Träger der Tugend sein, wie noch zu klären sein wird. Also kann kein Vermögen Träger der Tugend sein.

5. Prinzipien der Tätigkeit in den Naturen anderer Tätiger, wie Hitze und Kälte, sind keine Träger. Die Seelenvermögen aber sind gewisse Prinzipien der Tätigkeit, denn sie sind Prinzipien der Tätigkeiten der Seele. Daher können sie nicht Träger anderer Akzidentien sein.

6. Die Seele ist der Träger eines Vermögens. Wenn also ein Vermögen Träger eines anderen Akzidents ist, wird jenes Akzidents in gleicher Hinsicht auch Träger eines anderen Akzidents sein und so wird es endlos weitergehen; das aber ist absurd. Also ist das Vermögen der Seele kein Träger der Tugend.

7. Im 1. Buch der *Zweiten Analytiken* heißt es, daß »es die Qualität der Qualität nicht gibt«. <sup>56</sup> Das Vermögen der Seele aber ist eine Qualität, nämlich eine der zweiten Art. Die Tugend aber gehört zur ersten Art der Qualität. Also kann das Vermögen der Seele nicht Träger der Tugend sein.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Wer der Urheber der Tätigkeit ist, zu dem gehört auch das Tätigkeitsprinzip. Die Tätigkeiten der Tugenden aber gehören zu den Seelenvermögen, also auch die Tugenden selbst.

2. Aristoteles sagt im 1. Buch der *Ethik*, daß die verstandesmäßigen Tugenden durch ihr Wesen vernünftig sind, die sittlichen aber nur durch Teilhabe. <sup>57</sup> Vernünftig durch das Wesen oder durch Teilhabe nennt man aber die Vermögen der Seele. Darum sind die Seelenvermögen Träger der Tugenden.

ANTWORT:

Der Träger ist in dreifacher Weise auf das Akzidents bezogen:

*Erstens* im Sinne eines Bedingenden, denn das Akzidents besteht nicht an sich, sondern wird durch den Träger aufrechterhalten.

<sup>56</sup> Aristoteles, *Anal. post.* I, 22; 83 a 36f.

<sup>57</sup> Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I, 13; 1103 a 3–5.

*Zweitens* wie ein Vermögen zum Akt, denn der Träger ist dem Akzidens genauso unterworfen wie ein Vermögen der Tätigkeit. Deshalb wird auch das Akzidens Form genannt.

*Drittens* wie die Ursache zur Wirkung, denn die Prinzipien, die im Träger gründen, sind an sich Prinzipien des Akzidens.

Zur *ersten* Weise ist daher zu sagen: Das eine Akzidens kann nicht Träger des anderen sein, denn weil kein Akzidens für sich subsistiert, kann es für ein anderes kein Fundament sein, außer man sagt vielleicht, daß es ein anderes Akzidens bedingt, sofern es durch einen Träger bedingt ist.

Zu den *beiden anderen* Weisen aber ist zu sagen: Das eine Akzidens verhält sich zum anderen nach Art des Trägers, denn das eine Akzidens ist in Potenz zum anderen, wie das Scheinen zum Licht und die Oberfläche zur Farbe. Ebenso kann das eine Akzidens die Ursache des anderen sein, wie die Feuchtigkeit für den Geschmack. Auf diese Weise sagt man, daß das eine Akzidens Träger des anderen ist, also nicht weil das eine Akzidens das andere bedingen kann, sondern weil der Träger das eine Akzidens mittels des anderen aufnimmt. Auf diese Weise sagt man, daß das Seelenvermögen der Träger des Habitus ist. Der Habitus tritt nämlich zum Seelenvermögen in ein Verhältnis wie der Akt zur Potenz, weil das Vermögen als solches unbestimmt ist und durch den Habitus zu diesem oder jenem bestimmt wird. Die erworbenen Habitus werden also auch durch die Prinzipien der Vermögen verursacht. So ist also daraus zu schließen, daß die Vermögen die Träger der Tugenden sind, weil die Tugend mittels des Vermögens in der Seele ist.

Zu 1. ›Leben‹ als Teil der Definition der Tugend betrifft, wie oben gesagt,<sup>58</sup> die Tätigkeit.

Zu 2. Das geistliche Sein ist nicht durch die Tugenden, sondern durch die Gnade, denn die Gnade ist in geistlicher Weise das Seins-, die Tugend aber das Handlungsprinzip.

Zu 3. Das Vermögen ist nicht an sich Träger, sondern nur insofern es durch die Seele erhalten wird.

58 Vgl. De virt. q. 1 a. 2.

Zu 4. Wir sprechen jetzt von den menschlichen Tugenden. Deshalb können jene Vermögen keine Träger der Tugend sein, die in keiner Weise menschlich sein können, d. h., auf die sich die Herrschaft der Vernunft gar nicht erstrecken kann, wie bei den Kräften der vegetativen Seele. Jede Anfechtung, die aus diesen Kräften hervorgeht, geschieht mittels des sinnenhaften Strebevermögens, auf das sich die Herrschaft der Vernunft erstreckt, so daß sie menschlich und Träger der menschlichen Tugend genannt werden kann.

Zu 5. Unter den Seelenvermögen sind nur der tätige Verstand und die Kräfte der vegetativen Seele, die nicht Träger der Habitus sind, tätig. Die anderen Seelenpotenzen aber sind passiv, doch bestehen sie als Prinzipien der Seelentätigkeiten, sofern sie von ihren tätigen Ursachen bewegt sind.

Zu 6. Es ist nicht nötig, ins Unendliche weiterzugehen, weil man zu einem Akzidens gelangt, das sich nicht in Potenz zu einem anderen Akzidens befindet.

Zu 7. Man sagt nicht, daß es die Qualität einer Qualität gibt, etwa so, daß die eine Qualität als solche Träger der anderen wäre. Das trifft jedoch, wie schon gesagt, bei obigem Zitat nicht zu.

#### 4. ARTIKEL

Die vierte Frage lautet: Können das zornmütige und das begehrlische Strebevermögen Träger der Tugend sein?<sup>59</sup> Es scheint, daß es nicht so ist; denn:

1. Gegensätze sind so beschaffen, daß sie in Bezug auf dasselbe bestehen. Der Gegensatz zur Tugend aber ist die Todsünde, die nicht in der Sinnlichkeit, deren Teile das zornmütige und das begehrlische Strebevermögen sind, liegen kann. Daher können das zornmütige und das begehrlische Strebevermögen kein Träger der Tugend sein.

2. Der Habitus und der Akt gehören zu demselben Vermögen. Gemäß Aristoteles im Buch der *Ethik* ist aber der grundlegende Akt der Tugend, der nicht ein zornmütiger und begehrlischer Akt sein

<sup>59</sup> Paralleltexzte: Sent. III, d. 33 q. 2 a. 4 ql. 2 und 3; Sum. theol. I–II, q. 56 a. 4; Sum. theol. II–II, q. 58 a. 4; De malo, q. 4 a. 5.

kann, die Wahl.<sup>60</sup> Also können auch die Habitus der Tugenden nicht im zornmütigen und begehrliehen Strebevermögen sein.

3. Nichts Zerstörbares ist Träger von etwas Unvergänglichem. Daher beweist Augustinus, daß die Seele unvergänglich ist, weil sie Träger der Wahrheit ist, die ihrerseits unvergänglich ist.<sup>61</sup> Das zornmütige und das begehrliehe Strebevermögen jedoch überleben – genauso wie die übrigen sinnhaften Vermögen – den Körper nicht, wie es für einige scheint.<sup>62</sup> Die Tugenden aber bleiben, »denn die Gerechtigkeit währt ewig und ist unsterblich«, wie es in Wsh. 1, 15 heißt. Dies kann im gleichen Sinne von allen Tugenden gesagt werden, weshalb das zornmütige und das begehrliehe Strebevermögen kein Träger der Tugenden sein können.

4. Das zornmütige und das begehrliehe Strebevermögen haben ein körperliches Organ. Wenn also die Tugenden im zornmütigen und begehrliehen Strebevermögen sind, sind sie auch in einem körperlichen Organ. Sie können daher durch die Vorstellung oder die Phantasie ergriffen werden. Auf diese Weise sind sie nicht nur durch den Geist erfaßbar, wie es Augustinus über die Gerechtigkeit sagt: »Sie ist die Rechtheit, die allein durch den Geist erfaßbar ist.«<sup>63</sup>

5. Das zornmütige und das begehrliehe Strebevermögen können Träger der Tugend sein, insofern sie in irgendeiner Weise am Verstand teilhaben. – Dagegen aber steht: Vom zornmütigen und vom begehrliehen Strebevermögen sagt man, daß sie an der Vernunft teilhaben, sofern sie von der Vernunft geordnet werden.<sup>64</sup> Die Ordnung der Vernunft jedoch kann nicht eine Unterstützung für die Tugend sein, da sie nicht etwas ist, das in sich Bestand hat. Daher können auch das zornmütige und das begehrliehe Strebevermögen, insofern sie an der Vernunft teilhaben, keine Träger der Tugend sein.

6. Genauso wie das zornmütige und das begehrliehe Strebevermögen, die zum sinnlichen Strebevermögen gehören, der Vernunft

60 Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. VI, 2; 1139 a 23–25.

61 Vgl. Augustinus, De immortalitate animae V, 9 (PL 32, col. 1025).

62 Vgl. Aristoteles, De an. III, 4; 429 b 4 f.

63 Dieses Zitat stammt von Anselm von Canterbury, De veritate 12 (Schmitt, Bd. 1, 192).

64 Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III, 15; 1119 b 15–18 und ebd. IV, 11; 1125 b 35 / 1126 a 1 u. a.

untergeordnet sind, ist es bei den erkennenden und sinnenhaften Vermögen. In keinem Erfassen der sinnlichen Vermögen jedoch kann es Tugend geben; folglich sind auch das zornmütige und begehrlische Strebevermögen ausgeschlossen.

7. Wenn die Ordnung des Verstandes vom zornmütigen und vom begehrlischen Strebevermögen partizipiert werden kann, könnte das Aufbegehren der Sinnlichkeit, zu dem diese beiden Kräfte gegenüber der Vernunft fähig sind, vermindert werden. Aber das eben erwähnte Aufbegehren ist nicht unendlich, denn die Sinnlichkeit ist eine endliche Kraft und einer endlichen Kraft kann keine unendliche Tätigkeit eigen sein. Also könnte das erwähnte Aufbegehren völlig aufgehoben werden. Denn jedes endliche Ding wird verbraucht, wenn vielfach etwas weggenommen wird,<sup>65</sup> wie Aristoteles im 1. Buch der *Physik* deutlich macht. Auf diese Weise könnte die Sinnlichkeit in diesem Leben völlig geheilt werden. Dies ist aber unmöglich.

8. Gott, der die Tugend eingießt, kann das oben erwähnte Aufbegehren völlig wegnehmen, aber von uns aus kann es nicht völlig überwunden werden. – Dagegen aber steht: Der Mensch ist das, was er ist, insofern er vernünftig ist, weil daraus seine Art geformt ist. Je mehr also das, was im Menschen ist, der Vernunft unterworfen wird, desto mehr entspricht es der menschlichen Natur. Am meisten aber wären die niederen Seelenkräfte der Vernunft unterworfen, wenn das erwähnte Aufbegehren völlig weggenommen wäre. Dies entspräche also der menschlichen Natur am meisten. Deshalb gibt es von uns aus kein Hindernis, daß das erwähnte Aufbegehren völlig überwunden wird.

9. Für den Begriff der Tugend ist es nicht hinreichend, daß die Sünde gemieden wird. Denn die Vollkommenheit der Gerechtigkeit besteht in dem, was im Psalm gesagt wird: »Wende dich vom Bösen ab und tu das Gute.«<sup>66</sup> Aber zum zornmütigen Strebevermögen gehört es, das Böse zu verabscheuen,<sup>67</sup> wie es im Buch *Über Geist und*

65 Vgl. Aristoteles, *Phys.* I, 4; 187 b 26.

66 Ps. 33 (32), 15.

67 Vgl. Alcher (?), *De spiritu et anima*, 45 (PL 40, col. 813).

*Seele* heißt. Also kann im zornmütigen Strebevermögen ein Mindestmaß an Tugend sein.

10. In demselben Buch wird gesagt, daß in der Vernunft eine Sehnsucht nach den Tugenden vorliegt, aber im zornmütigen Strebevermögen der Haß gegen die Laster.<sup>68</sup> Aber in demselben Vermögen sind die Sehnsucht nach Tugend und die Tugend selbst, weil jedes Ding nach seiner eigenen Vollkommenheit strebt. Also ist jede Tugend in der Vernunft und nicht im zornmütigen und im begehrenden Strebevermögen.

11. In keinem Vermögen kann ein Habitus sein, der nur zur Tätigkeit gebracht wird und nicht selbst tätig ist. Deshalb ist dasjenige ein Habitus, wodurch jemand handelt, wenn er will,<sup>69</sup> wie es Averroes im 3. Buch von *De anima* sagt. Das zornmütige und das begehrlische Strebevermögen handeln jedoch nicht, sondern sie werden angetrieben, wie im 3. Buch der *Ethik* gesagt wird: Die Sinne sind keines Aktes Herr.<sup>70</sup> Also kann im zornmütigen und im begehrlischen Strebevermögen kein Habitus der Tugend sein.

12. Das Eigentümliche eines Trägers kommt mit dem Bestimmwerden des Eigentümlichen überein. Die Tugend aber entspricht der Vernunft, nicht jedoch dem zornmütigen und dem begehrlischen Strebevermögen, die uns und den Tieren gemeinsam sind. Die Tugend gibt es wie auch die Vernunft also nur beim Menschen. Darum ist jede Tugend in der Vernunft, aber nicht im zornmütigen und im begehrlischen Strebevermögen.

13. Die *Glosse* zu Röm. 7 sagt: Dasjenige Gesetz ist gut, welches, indem es die Begierde einschränkt, auch alles Böse verhindert.<sup>71</sup> Alle Laster also gehören zum begehrlischen Strebevermögen; dazu zählt auch die Begierde. Aber zu demselben Vermögen gehören Tugenden und Laster. Also haben die Tugenden weniger im begehrlischen als im zornmütigen Strebevermögen ihren Ort.

68 Vgl. Alcher, *De spiritu et anima*, 11 (PL 40, col. 787) und ebd. 45 (PL 40, col. 813).

69 Vgl. Averroes, In III De anima com. 6 (Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Suppl. II, 188 E und 191 B–C).

70 Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* VI, 2; 1139 a 19.

71 Vgl. Petrus Lombardus, *Coll. in epist. Pauli*, in Rom. 7 (PL 191, col. 1416 C und 1420 B).