

Franz-Bernhard Stammkötter

*De virtutibus secundum principia philosophica*

Die philosophische Tugendlehre bei  
Albert dem Großen und Ulrich von Straßburg

## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
1.1	Die Entwicklung der philosophischen Tugendlehre bis zu Albert dem Großen	1
1.2	Albert der Große und Ulrich von Straßburg	13
2	Albert der Große: <i>De natura boni</i>	19
2.1	Die Definitionen der bürgerlichen Tugend	21
2.1.1	Die theologischen Definitionen	23
2.1.1.1	Petrus Lombardus	23
2.1.1.2	Augustinus	26
2.1.1.3	Hugo von St. Victor	29
2.1.2	Die philosophischen Definitionen	31
2.1.2.1	Cicero	31
2.1.2.2	Aristoteles	34
2.2	Die Bezeichnung der Tugenden	39
2.2.1	Bürgerliche Tugenden	40
2.2.2	Kardinaltugenden	42
2.2.3	Gewohnheitstugenden	43
2.2.4	Moralische Tugenden	47
2.2.5	Natürliche Tugenden	49
2.3	Die Entstehung der Tugenden in der Mitte	50
2.4	Die philosophische Tugendlehre in <i>De natura boni</i>	52
3	Albert der Große: <i>De bono</i>	55
3.1	Die verschiedenen Definitionen der Tugend	58
3.1.1	Theologische Definitionen	59
3.1.1.1	Petrus Lombardus	59
3.1.1.2	Augustinus	62
3.1.2	Philosophische Definitionen	63
3.1.2.1	Cicero	63
3.1.2.2	Aristoteles	67
3.1.3	Die Anwendbarkeit der Tugenden	71
3.2	Der Kanon der Kardinaltugenden	73
3.3	Die Tugend der Klugheit	77
3.3.1	Funktion und Primat der Klugheit	77

3.3.2	Die Einteilung der Klugheit	81
3.4	Die philosophische Tugendlehre in <i>De bono</i>	84
4	Albert der Große: <i>Commentarii in IV Sententiarum</i>	87
4.1	Die Definition der Tugend	88
4.2	Die Untersuchung der Einzeltugenden	90
4.2.1	Die theologischen Tugenden	90
4.2.2	Die Kardinaltugenden	95
4.2.3	Das Verhältnis von theologischen und Kardinaltugenden	98
4.2.4	Die Tugend der Reue	101
4.3	Die philosophische Tugendlehre in den <i>Commentarii in IV Sententiarum</i>	104
5	Albert der Große: <i>Super ethica</i> und <i>Ethica</i>	107
5.1	Die Definition der Tugend	109
5.1.1	<i>Super Ethica</i>	110
5.1.2	<i>Ethica</i>	112
5.2	Tugend und Gnade	114
5.2.1	<i>Super ethica</i>	116
5.2.2	<i>Ethica</i>	119
5.3	Die Einteilung der Tugenden	120
5.3.1	<i>Super ethica</i>	122
5.3.2	<i>Ethica</i>	125
5.4	Tugend und Glückseligkeit	129
5.4.1	<i>Super ethica</i>	130
5.4.2	<i>Ethica</i>	135
5.5	Die philosophische Tugendlehre in <i>Super ethica</i> und <i>Ethica</i>	138
6	Albert der Große: <i>Summa theologiae</i>	143
6.1	Tugend und Gnade	145
6.2	Die Definition der Tugend	147
6.2.1	Theologische Definitionen	149
6.2.1.1	Petrus Lombardus	149
6.2.1.2	Anselm von Canterbury	151
6.2.2	Philosophische Definitionen	152

6.2.2.1	Aristoteles	152
6.2.2.2	Cicero	157
6.3	Die Einteilung der Tugenden	158
6.4	Die philosophische Tugendlehre in der <i>Summa theologiae</i>	160
7	Ulrich von Straßburg: <i>De summo bono</i>	163
7.1	Aufbau und Inhalt von <i>De summo bono</i>	164
7.2	Der Plan der Tugendlehre in <i>De summo bono</i>	168
7.3	Das Subjekt der Tugenden	172
7.4	Tugend und freie Entscheidung	176
7.5	Die Einteilung der Tugenden	180
7.5.1	Die intellektuellen Tugenden	181
7.5.2	Die moralischen Tugenden	184
7.5.3	Die Kardinaltugenden	188
7.6	Die Definition der Tugend	194
7.7	Die philosophische Tugendlehre bei Ulrich von Straßburg	197
8	De virtutibus secundum principia philosophica. Die philosophische Tugendlehre bei Albert dem Großen und Ulrich von Straßburg: Zusammenfassung und Ausblick	202
9	Literaturverzeichnis	206
9.1	Quellen	206
9.2	Sekundärliteratur	210

# 1 Einleitung

## 1.1 Die Entwicklung der philosophischen Tugendlehre bis zu Albert dem Großen

Als der Bischof von Paris am 7. März 1277 seine berühmte Verurteilung von 219 Lehrsätzen erließ, deren Verbreitung er einigen Pariser Artisten-Professoren vorwarf, hatte er thesenhaft die Auseinandersetzungen um die Rezeption der Aristotelischen Philosophie an den Universitäten und Schulen nach 1250 zusammengefaßt. Der Text der Verurteilung ist daher ein wichtiges Zeugnis des Konfliktes zwischen der traditionellen Orthodoxie und der konsequenten Auslegung der Aristotelischen Texte und ihrer Kommentatoren. Neben naturphilosophischen und metaphysischen Positionen verurteilte der Bischof auch Thesen zur Ethik, die zumeist aus der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles stammten.

Es liegt nahe, daß damit auch die philosophische Tugendlehre Gegenstand der Verurteilung wurde, da die Tugend einen der zentralen Begriffe und Inhalte der Aristotelischen Ethik darstellt. Tatsächlich weist der Bischof auch Thesen zurück, in denen nach seiner Ansicht falsche Auffassungen über die Tugenden vertreten werden. So lehnt er grundsätzlich die Positionen ab, die mit Aristoteles vor allem die Autarkie des Einzelnen und dessen selbstverantwortetes ethisches Handeln betonen. Den Anhängern der beanstandeten Lehren wirft er unter anderem vor: Sie vertreten, daß jedes Gut, das für einen Menschen möglich ist, auf den intellektuellen Tugenden beruht; daß es keine anderen Tugenden als erworbene oder angeborene gibt; daß jeder Mensch durch die intellektuellen und moralischen Tugenden des Aristoteles hinreichend für die ewige Seligkeit ausgestattet ist.<sup>1</sup>

Dieses Beispiel einer Kontroverse um die Aristotelische Tugendlehre zeigt das Konfliktpotential zwischen philosophischen Tugendidealen und theologisch geprägten Vorstellungen. Die verurteilten Sätze betonen den Wert der Tugenden für die ethische Orientierung und sogar ihre ausschließliche Bedeutung für die

---

<sup>1</sup> Vgl. Chart. Univ. Par., Vol. I; p. 551, These 144: „Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus;“ p. 553, These 177: „Quod non sunt possibles alie virtutes, nisi acquisite, vel innate;“ p. 552, These 157: „Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur philosophus in *Ethicis*, est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam.“ Vgl. dazu L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, S. 149-195; ders., *Der Bischof und die Philosophen*, S. 76-80; K. Flasch, *Das philosophische Denken*, S. 371-380; ders., *Aufklärung im Mittelalter?*, S. 212, 230 u. 221; M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus*, S. 7f.; R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles*, S. 263f., 292f. u. 265f.

Seligkeit; äußere Vorgaben wie die Gnade, wie die aus der Offenbarung erkannte Pflicht, bestimmte Gesetze zu befolgen, oder wie die Anerkennung einer entscheidenden Autorität werden nicht nur nicht abgelehnt, sondern gar nicht erst erwähnt. Statt dessen heben sie die Bedeutung des vernunftgeleiteten Urteils und die Selbstverantwortung des Einzelnen hervor. Der Konflikt um die philosophische Tugendlehre bezog sich zwischen 1250 und 1300 also nicht auf bürgerliche Tugendideale, wie sie etwa im 19. Jahrhundert entworfen wurden, und ihre Kritik, sondern auf grundsätzliche philosophische Positionen, die den Ansprüchen von Theologie und Kirche widersprachen.<sup>2</sup>

In der Geschichte der Ethik war der Begriff ‘Tugend’ (ἄρετή/virtus) grundlegend für fast alle Konzepte philosophischer Reflexionen über die Voraussetzungen und Bedingungen menschlichen Handelns, sofern dieses den Anspruch erhebt, rational begründbar zu sein und sich somit auch einer Beurteilung durch rational begründete Kriterien zu unterwerfen. So hat dieser Begriff schon bei Heraklit<sup>3</sup> eine wichtige Bedeutung und wird spätestens bei Platon<sup>4</sup> zu einem zentralen Inhalt der Ethik.

Für die philosophische Ethik des Mittelalters und ihre philosophischen Quellen wurden jedoch besonders die Konzepte von Aristoteles, Cicero, Seneca und Augustinus maßgeblich und erlangten den größten Einfluß. Die Situation, in der Albert der Große und Ulrich von Straßburg ihre philosophischen Tugendlehren entwickelten, läßt sich dabei vor allem auf die Differenzen zwischen den Aristotelischen und den Augustinischen Tugenddefinitionen zuspitzen – besonders als mit der vollständigen Übersetzung der Nikomachischen Ethik deren grundsätzliche Unterschiede deutlich wurden.

Die vorrangige Bedeutung der Tugenden im Aristotelischen Konzept der Ethik<sup>5</sup> war aber auch schon in der Antike auf philosophische Ablehnung gestoßen. Von der

---

<sup>2</sup> Daher geht auch Nietzsches Polemik gegen die Tugenden an dieser philosophischen Auseinandersetzung vorbei; er hat eben zu sehr jenen bürgerlichen Pflichtenkanon im Blick, der seine verklebten Verhaltenscodices allein aus Pflicht und Gewohnheit ableitet: „Alle diese Moralen, die sich an die einzelne Person wenden, zum Zwecke ihres ‘Glückes’, wie es heisst, – was sind sie Anderes als Verhaltens-Vorschläge ... kleine und grosse Klugheiten und Künsteleien, behaftet mit dem Winkelgeruch alter Hausmittel und Altweiberweisheit ... Das ist Alles, intellektuell gemessen, wenig werth und noch lange nicht ‘Wissenschaft’, geschweige denn ‘Weisheit!’“ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (Kap. 198), S. 118

<sup>3</sup> Heraklit, Fragment B 112; p. 176: „ὄυδὸν ἰίᾱσῖ πᾱᾱὸx ἰᾱᾱῖῖὸϙ ...“ Vgl. dazu M. Stemich-Huber, *Heraklit*, S. 81-89

<sup>4</sup> So z. B. Platon, *Prot.* 327a1-2: „ὄyδὸ πᾱᾱὸyδὸ ... „ὄᾱ\_ίᾱ ᾱᾱs κᾱᾱᾱᾱ\_ᾱᾱί.“

<sup>5</sup> Zur Bedeutung der Tugenden in der Aristotelischen Ethik vgl. K. Düsing, *Wandlungen der Tugendlehre*, S. 33-37; E. Garver, *The Moral Virtues*, S. 296-312; O. Gigon, *Die Wege zur*

jeweils eigenen Schule ausgehend, beanstandeten die Kritiker entweder einzelne Thesen zur Tugendlehre oder den Nutzen philosophischer Tugenden insgesamt. Der verbreitete Tugendoptimismus der antiken Philosophie und die Hochschätzung der *virtus* nahm dabei immer mehr ab, wurde dann ganz aufgegeben und schließlich durch die christliche Tugendlehre ersetzt.

So kritisiert Seneca, der als Vertreter der späten Stoa die Bedeutung der Tugenden noch betont,<sup>6</sup> vor allem die Aristotelische These, die Mitte als das grundlegende Prinzip zur Bestimmung der Tugenden zu setzen.<sup>7</sup> Aus diesem Grundsatz der Peripatetiker (Peripatetici) kann für ihn nicht die von den Stoikern geforderte Beherrschung der Leidenschaften (*affectus*) folgen, sondern allenfalls ihre Milderung. Sarkastisch stellt er fest, daß es für den Weisen keine besondere Leistung ist, stärker als der Schwächling, fröhlicher als der Jammerlappen und beherrscher als der Enthemmte zu sein. Für Seneca ist der Einfluß der Leidenschaften vom Einzelnen nicht zu steuern, weder ihr Auftreten noch ihre Heftigkeit liegen in seiner Macht; sie müssen deshalb wie Krankheiten ferngehalten werden – denn niemand kann nur ein bißchen krank sein, irgendwann wird er an dieser Krankheit sterben. Wie die Krankheitskeime sich zunächst unbemerkt im Körper verbreiten, so werden sich auch die verderblichen Anfänge der Leidenschaften erst unerkannt in der Seele einnisten, dann eine Zeitlang beherrschbar sein, um diese aber letztendlich doch zu überwältigen.<sup>8</sup> Er hält also das Aristotelische Prinzip der Mitte nicht für ausreichend, um die Seelenruhe zu gewinnen; es bleibt immer die Gefahr, daß die Leidenschaften nicht genügend unter Kontrolle gehalten werden und doch ihren verderblichen Einfluß ausüben können. Allein ihre völlige Zurückweisung und Ausmerzungen ermöglichen die Seelenruhe.

Sextus Empiricus, der die lange skeptische Tradition noch einmal zusammenfaßt, setzt sich mit dem Aristotelischen Grundsatz auseinander, daß die ethischen Tugenden nicht von der Natur gegeben sind, sondern aus Gewöhnung entstehen – aber nicht gegen die Natur, sondern nach Anlage der Natur.<sup>9</sup> Der Mißerfolg der verschiedenen Tugendsysteme zeigt ihm jedoch, daß es keine solche Naturanlage

---

*virtus*, S. 136-149; M. L. Homiak, *The Pleasure of Virtue*, S. 95-110; D. S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, S. 52-122; Ch. M. Korsgaard, *Aristotle on Function and Virtue*, S. 259-279; N. Sherman, *The Fabric of Character*, S. 13-117; dies., *Making a Necessity of Virtue*, S. 239-283; M. J. White, *Functionalism and the Moral Virtues*, S. 50-55

<sup>6</sup> Vgl. W. Görler, *Zum virtus-Fragment*, S. 466-461; Th. Irwin, *Stoic and Aristotelian Conceptions*, S. 224-242

<sup>7</sup> Aristoteles, *Eth. Nic. II 5*, 1106b15-16.27-28

<sup>8</sup> Seneca, *Ep. mor. ad Luc. XI 85,1-13*; bes. 4: „Non his tollunt (i. e. Peripatetici) affectus sed temperant ...“ Vgl. M. Pohlenz, *Die Stoa*, S. 307-321

<sup>9</sup> Aristoteles, *Eth. Nic. II 1*, 1103a23-26

geben kann, da offensichtlich nicht alle Menschen die Tugenden erlernen und tugendhaft sind, wie die Erfahrung täglich lehrt. Naturanlagen bilden sich dagegen immer aus, wie etwa an den Körperfunktionen deutlich wird. Ebenso wenig kann die Tugend durch Gewöhnung und Lernen eingeübt werden, da alle Philosophenschulen andere Inhalte und Methoden des Lernens vertreten. Wie sollte diese Uneinheitlichkeit das gemeinsame Prinzip der Tugend sein?<sup>10</sup> Sextus bietet somit – anders als Seneca – keine Alternative zur Aristotelischen Tugendlehre, sondern zieht sich allein auf seine skeptische Position zurück, jede philosophische Position unter Hinweis auf die Unterschiedlichkeit der philosophischen Theorien abzulehnen; eine Methode, die er selbst als die zehnte Trope der älteren Skeptiker<sup>11</sup> oder die erste Trope der jüngeren Skeptiker<sup>12</sup> referiert.

Die stoische und die Aristotelische Ethik unterscheiden sich zwar in entscheidenden Punkten ihrer Tugendlehren, sie stimmen jedoch grundsätzlich darin überein, daß die Tugend eine wesentliche Voraussetzung der Glückseligkeit ist.<sup>13</sup> Wenn auch der stoische Rigorismus mit dem eher den Ausgleich suchenden Ideal der Aristotelischen Ethik kollidiert, das Aristoteles sehr eindringlich im Vorbild des Großgesinnten darstellt,<sup>14</sup> ist

---

<sup>10</sup> Sextus Empiricus, *Pyrrh. hyp.*, lib. III, 250-252

<sup>11</sup> *Ibid.*, lib. I, 145-162

<sup>12</sup> *Ibid.*, 165; vgl. W. Bröcker, *Die Tropen der Skeptiker*, S. 497-499

<sup>13</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* I 10, 1100b9-11; z. B. Seneca, *Ep. mor. ad Luc.* XI 85,1; vgl. O. Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, S. 271-282; T. H. Irwin, *Stoic and Aristotelian Conceptions*, S. 205-244; K. Jacobi, *Aristoteles' Einführung des Begriffs εὐδαιμονία*, S. 315-325; A. Kenny, *The Nicomachean Conception of Happiness*, S. 67-80; A. A. Long, *The Harmonics of Stoic Virtue*, S. 97-116

<sup>14</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* IV 7-10, 1123a34-1125b25; vgl. W. Jaeger, *Der Grossgesinnte*, S. 101-105; D. t. D. Held, *ἡ ἀρετή ὡς ἰσορροπία*, S. 98-108



beiden der Tugendoptimismus gemeinsam. Aber bereits bei Cicero stößt dieser Optimismus an seine Grenzen.

Cicero beschreibt zwar die Frage nach dem Glück und dem darauf zielenden richtigen Leben als die höchste Aufgabe der Philosophie. Er gibt aber zu, daß trotz aller Anstrengungen das Schicksal und der Zufall stärker sind; verbittert stellt er fest, wie leicht Krankheit und Schmerz alles tugendhafte Handeln als zweifelhaft erscheinen lassen. Selbst die Seele, deren Ausbildung und Verbesserung für ihn als die zentrale Aufgabe der Philosophie gilt, ist nicht nur eng an den Körper und sein Leiden gebunden, sondern auch selbst schwach und ängstlich. Aus dieser Resignation heraus erwägt er, ob nicht sogar Gebete verlässlicher die Hoffnung auf ein glückseliges Leben erfüllen können als das Vertrauen in die Stärke der eigenen Tugenden.<sup>15</sup> Auch wenn Cicero diese pessimistischen Reflexionen dann wieder zurückweist und sich fast trotzig dennoch zur Philosophie bekennt,<sup>16</sup> wird aus seinen Spekulationen deutlich, wie sehr die Zuversicht, in den philosophischen Tugenden Glück und Seelenruhe zu finden, schon in der Antike erschüttert war.

Für Augustinus, der zunächst von Cicero stark beeinflusst wurde und sich mit ihm auch noch in seinen späten Schriften intensiv auseinandersetzt,<sup>17</sup> haben die philosophischen Tugenden schließlich jeden Wert verloren. Zwar gesteht er in seinen Frühschriften noch zu, daß sie mit der richtigen Vernunft (*recta ratio*) verbunden sind, schränkt ihr Gewicht jedoch zugleich ein, weil sie den wirklichen Anblick und die Schau Gottes (*aspectus et visio dei*) nicht vermitteln können.<sup>18</sup> Da aber die wahre Glückseligkeit darin besteht, Gott zu besitzen,<sup>19</sup> haben die Tugenden auf dem Weg zu diesem Ziel keine Bedeutung. Die Kritik der philosophischen Tugendlehren und ihrer Ansprüche steht für ihn dabei noch nicht im Vordergrund, er sieht noch keine Veranlassung, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, sondern entwickelt seine Auffassung allein aus den ethischen Idealen des Christentums; die Theorien der Philosophen dienen

---

<sup>15</sup> Cicero, *Tusc. disp.*, lib. V, 2-3; bes. 2: „... vereor ne non tam virtutis fiducia nitendum nobis ad spem beate vivendi quam vota facienda videantur.“

<sup>16</sup> *Ibid.*, 5; vgl. W. Burkert, *Cicero als Platoniker und Skeptiker*, S. 197-200

<sup>17</sup> Vgl. K. Flasch, *Augustin*, S. 17-20

<sup>18</sup> Augustinus, *Sol.* I 6, n. 13

<sup>19</sup> Augustinus, *De beat. vit.* II 11

Augustinus bestenfalls dazu, mit ihnen einen Gedankengang zu würdigen.<sup>20</sup>

Deutlich schärfer ist seine Kritik in den Spätschriften. Ausdrücklich betont er nun, niemals den eigenständigen Wert der Tugenden gegenüber der Gnade vertreten zu haben; auch vor dem Auftreten der Pelagianer habe er stets den Vorrang der Gnade betont.<sup>21</sup> Gezielt wirft er den Philosophen vor, daß sie durch ihre Tugenden bereits in dieser Welt glücklich werden wollen – was sie aber trotz aller Anstrengung nicht erreichen werden. Denn mit den Tugenden können sie zwar die Laster (vitia) bekämpfen, aber niemals besiegen; außerdem wird es niemandem möglich sein, äußere Schicksalsschläge völlig beherrschen zu können, immer wieder ist die erstrebte Seelenruhe neuen Angriffen ausgesetzt. Ausführlich zeigt er am Beispiel des Selbstmordes, wie die hohen Tugendideale der Philosophen in für ihn unakzeptablen Aporien enden. Augustinus sieht das Scheitern der philosophischen Tugendlehre besonders deutlich dort, wo eine Philosophie, die das glückliche Leben vermitteln will, keinen anderen Ausweg als den Freitod bieten kann: Auch wenn die Tugenden den höchsten Ansprüchen genügen sollten, kann ein Leben, das bewußt in den eigenen Tod führt, nicht viel mit der wahren Glückseligkeit gemein haben.<sup>22</sup>

Die wahren Tugenden lassen sich für Augustinus deshalb nur in der Frömmigkeit (pietas) finden. Denn sie versprechen nicht, den Einzelnen vor irdischem Elend bewahren zu können, sondern richten sein Augenmerk auf die einzig wahre Seligkeit in der jenseitigen Welt. Nicht ohne Ironie bemerkt er, daß Paulus die fromm lebenden und die wahren Tugenden besitzenden Menschen lobt, nicht aber die Klugen, Tapferen, Mäßigen und Gerechten. Alle, die das erkannt haben und zum Glauben gekommen sind, erwarten daher nichts von den Tugenden, sondern erhoffen in Geduld die zukünftige Seligkeit, in der die Last der irdischen Übel durch die himmlische Freude abgelöst wird. Die falsche Seligkeit der Philosophen ist dagegen um so verlogener, je hochmütiger sie ist.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Ibid., II, 10

<sup>21</sup> Augustinus, Retr. I 9, n. 4

<sup>22</sup> Augustinus, De civ. dei XIX 4

<sup>23</sup> Ibid.; p. 669, 200-202: „Quam beatitudinem isti philosophi, quoniam non uidentes nolunt credere, hic sibi conantur falsissimam fabricare, quanto superbiore, tanto mendaciore uirtute.“

Der Bruch mit der Tradition ist vollständig. Augustinus läßt kein einziges Argument der philosophischen Tugendlehre mehr gelten. Seine Destruktion hält sich dabei nicht an einzelnen Aspekten oder verschiedenen Positionen der einzelnen Schulen auf, er untergräbt die Tugendideale an ihren Fundamenten: Alle Anstrengung, in dieser Welt Glückseligkeit zu erlangen, ist notwendig vergeblich, da die wahre Seligkeit erst im Jenseits geschenkt wird; eigene Anstrengungen, diese Seligkeit, etwa durch tugendhaftes Handeln, zu erreichen, sind grundsätzlich unerheblich, denn Gott schenkt die Seligkeit allein aus Gnade; die philosophischen Tugenden zeigen nur den Hochmut falscher Ideale, der sogar in die persönliche Katastrophe führen kann. Gott wird ihre trügerische Überheblichkeit beenden und die wahrhaft Frommen in die Seligkeit führen – die Philosophie hat ihre Bedeutung, dem Einzelnen eine selbstverantwortete Handlungsorientierung zu ermöglichen, verloren.<sup>24</sup>

Mit dieser Abwertung der Tugenden und der Betonung der Gnade hat Augustinus die weiteren Diskussionen eng an die Theologie gebunden. Der eher an religiösen Idealen und ihrer Erfüllung orientierte Tugendbegriff des Neuen Testaments verdrängte daher die philosophische Auffassung, in den Tugenden die eigenverantwortete Möglichkeit zu einem glücklichen Leben zu sehen. Tugend (*virtus*) ist demnach vor allem die Kraft und die Möglichkeit, den Willen Gottes zu erfüllen.<sup>25</sup> Somit wurde nun die Frage nach der Beziehung von Tugend und Gnade wichtig, da die christliche Theologie in der Augustinischen Tradition zwar einerseits die absolute Notwendigkeit und Voraussetzungslosigkeit der Gnade Gottes betonen mußte, andererseits aber auch deutlich war, daß die Tugend als Prinzip der Ethik auch ohne die Einwirkung der Gnade möglich sein müsse, denn sonst wäre ein göttliches Gericht überflüssig. Daher entwickelte sich die Unterscheidung von theologischen Tugenden – Glaube, Liebe, Hoffnung – und politischen/natürlichen

---

<sup>24</sup> Vgl. J. Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis*, S. 13-27; G. S. Davis, *The Structure and the Function*, S. 9-18; K. Flasch, *Augustin*, S. 172-226; V. Hand, *Augustin und das klassische römische Selbstverständnis*, S. 27-41; G. Hök, *Augustin und die antike Tugendlehre*, S. 104-130; R. Holte, *Béatitude et sagesse*, S. 193-220; Ch. Horn, *Augustinus*, S. 43-49; P. D. Johnson, *Virtus*, S. 121-124; A. Keller, *Aurelius Augustinus und die Musik*, S. 311-324; J. P. Langan, *Augustine on the Unity*, S. 81-95; J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Bd. 1, S. 51-84; C. P. Mayer, *Die theozentrische Ethik Augustins*, S. 238-245; B. Mojsisch, *Meister Eckharts Kritik*, S. 46-51, F.-B. Stammkötter, *Der Konflikt zwischen Aristotelischer und Augustinischer Ethik*, S. 293-296; J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre*, S. 340-343 u. 371-374; N. J. Torchia, *The Significance of the Moral Concept*, S. 3-16; J. Wetzell, *Augustine and the Limits of Virtue*, S. 45-68

<sup>25</sup> Vgl. E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, S. 235-243

Tugenden, deren Kanon verschieden bestimmt wurde.<sup>26</sup> Die theologischen Tugenden sind dabei absolut von der Gnade Gottes abhängig, wogegen die politischen/natürlichen Tugenden trotz aller Notwendigkeit der Gnade auch einen eigenen Beitrag des Einzelnen ermöglichen; wie weit dieser Beitrag geht, war dann wieder ein verbreitetes Thema der Diskussionen. Grundsätzlich gelten jene als von Gott geschenkt und diese als in der Naturanlage des Menschen vorhanden.<sup>27</sup>

Eine allgemeingültige Tugenddefinition wurde im Rahmen dieser Entwicklung noch nicht aufgestellt.<sup>28</sup> Diesen Abschluß findet erst Petrus Lombardus, der in seinen *Sentenzen* die Tugenddefinition formuliert, die für die theologische Tugendlehre grundlegend wurde: „Virtus est, ut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur.“<sup>29</sup> Damit hat er – unter ausdrücklicher Berufung auf die Autorität des Augustinus – den Vorrang der Gnade, durch die Gott allein im Menschen wirkt, für eine theologische Tugendlehre festgelegt.<sup>30</sup>

Neben diesen theologisch bestimmten Untersuchungen entwickelte sich aber auch in der Tradition Senecas<sup>31</sup> und besonders Ciceros<sup>32</sup> im 12. Jahrhundert das Bemühen, eine Tugendlehre zu entwerfen, die sich an nicht-christlichen Texten orientiert und der sich daher das Problem der Beziehung von Tugend und Gnade nicht stellt.<sup>33</sup> So folgt etwa der Aufbau des *Moralium dogma philosophorum* zwar dem Kanon der Kardinaltugenden, es unterläßt jedoch eine genaue Klärung des Tugendbegriffs und zitiert ohne weitere Diskussion die Tugenddefinition Ciceros:

---

<sup>26</sup> Vgl. J. Gründel, Die Lehre von den Umständen, S. 102-129; ders., Die Lehre des Radulfus Ardens, S. 262-272; R. Heinzmann, Die Summe ‘Colligite Fragmenta’, S. 196-227; O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 1, S. 99-150

<sup>27</sup> O. Lottin, *ibid.*, S. 142, nennt diese Entwicklung „Le triomphe de la définition théologique;“ vgl. auch A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Scholastik*, Bd. 1, S. 161-183; G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 222-229

<sup>28</sup> H. Borok, *Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne*, S. 32; O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 1, S. 99

<sup>29</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, lib. II, dist. 27, cap. 1,1; p. 480,8-10; vgl. Ph. Delhaye, *Pierre Lombard*, S. 32-35

<sup>30</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 1, S. 100f.; O. H. Pesch, *Die Theologie der Tugend*, S. 235f.

<sup>31</sup> Vgl. G. Verbeke, *The Presence of Stoicism*, S. 45-70; ders., *L’influence du stoicisme*, S. 98-106; K.-D. Nothdurft, *Studien zum Einfluß Senecas*, S. 93-152

<sup>32</sup> Vgl. W. Rüegg, *Artikel: Cicero im Mittelalter*, Sp. 2063-2071

<sup>33</sup> Vgl. St. B. Cunningham, *Albertus Magnus and the Problem*, S. 84-92; K. Jacobi, *Kategorien der Sittenlehre*, S. 107-109; C. J. Nederman, *Nature, Ethics and the Doctrine of Habitus*; S. 87-110

„Virtus vero est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus.“<sup>34</sup> Der Verfasser des *Florilegium morale Oxoniense* nennt als Tugenddefinition: „Virtus bene constitutae mentis est habitus“ und „virtus est affectio animi in bonam partem difficile mobilis“ von Boethius, sowie ebenfalls die Definition Ciceros.<sup>35</sup> Obwohl beide Texte philosophische Traditionen aufnehmen und systematisieren, haben die Ergebnisse der philosophischen Tugendlehren der Antike und ihre Herausforderungen an die christliche Theologie noch kein Gewicht; sie werden einfach kompiliert und dargestellt.<sup>36</sup>

Die meistgelesenen Traktate und Darstellungen zur Ethik verblieben jedoch im Rahmen der Lombardischen Vorgaben: So unterscheidet etwa Vinzenz von Beauvais in seinem *Speculum morale* zwischen theologischen Tugenden und Kardinaltugenden, ohne jedoch eine Begründung für diese Differenzierung zu geben.<sup>37</sup> Als Tugenddefinition nennt er nur die Augustinische Formulierung, die er zwar kommentiert und erläutert, aber in keiner Weise problematisiert oder gegen philosophische Definitionen absetzt; er hält diese Definition für umfassend genug.<sup>38</sup> Auch Wilhelm Peraldus geht in seiner weitverbreiteten *Summa de vitiis et virtutibus* allein von dieser Definition aus;<sup>39</sup> ebenso Roland von Cremona in seiner *Summa*.<sup>40</sup>

---

<sup>34</sup> Mor. dogm. phil., I; p. 7,11-12; zur Frage nach dessen Verfasser vgl. E. Rauner, Artikel: Das Moraliū dogma, Sp. 827; die Definition bei Cicero, De inv., lib. II 53, 159; p. 147, 20-21

<sup>35</sup> Flor. mor. Ox.; p. 77,3-9; die Definitionen bei Boethius, De diff. top., lib II; col. 1188 u. In cat. Arist., lib II; col. 220

<sup>36</sup> G. Wieland spricht diesen Texten daher auch eine eigene philosophische Qualität ab und betont ihren kompilatorischen Charakter; vgl. ders., Ethica – Scientia practica, S. 229-233

<sup>37</sup> Vincentius Bellovacensis, Spec. mor., lib. I, dist. II, pars III; col. 172-173 u. ibid., dist. XXXV, pars III, col 282

<sup>38</sup> Ibid., lib. I, dist. II, pars III; col. 172-173: „Haec autem diffinitio perfecte complectitur totam rationem virtutis.“

<sup>39</sup> Guilelmus Peraldus, Summa de vitiis et virtutibus, fol. 11v.

<sup>40</sup> Vgl. A. Brungs, Roland von Cremona O. P., S. 37-50

Die Situation änderte sich grundlegend nach der Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles ins Lateinische. Damit wurde ein Konzept von Ethik wieder eingeführt, das den Tugenden eine entscheidende Bedeutung beimißt. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstand zunächst eine Übersetzung des zweiten und dritten Buches, sie wurde als *Ethica vetus* bekannt.<sup>41</sup> Die Übertragung des ersten Buches erschien zu Beginn des 13. Jahrhunderts und wurde als *Ethica nova* bezeichnet. Eine Gesamtübersetzung war zwar wahrscheinlich auch schon erstellt worden, sie blieb aber unbekannt und hatte für die ethischen Diskussionen keine Bedeutung. Die *Ethica vetus* und die *Ethica nova* wurden als der *Liber ethicorum* zusammengefaßt und bildeten den maßgeblichen Aristotelischen Text zur Ethik,<sup>42</sup> der auch bald kommentiert wurde.<sup>43</sup>

Im Zusammenhang der Tugendlehre war es das Hauptproblem dieser Kommentatoren, die Aristotelische Unterscheidung von ethischen und dianoetischen Tugenden zu erklären, da Aristoteles seine Differenzierung im ersten und zweiten Buch zwar erwähnt,<sup>44</sup> aber nicht weiter erläutert, und das sechste Buch, in dem er das Problem ausführt,<sup>45</sup> noch nicht übersetzt war. Neben diesem textimmanenten Problem versuchen sie, die Aristotelische Einteilung der Tugenden mit anderen Kanones zu vergleichen oder zu harmonisieren. Das Verhältnis von Tugend und Gnade scheint noch nicht intensiver untersucht zu werden, allgemein widmen sie den Konflikten zwischen der theologischen und der philosophischen Tradition der Tugendlehren noch wenig Aufmerksamkeit.<sup>46</sup>

Der neue Text war aber nicht nur der Gegenstand von Kommentaren, die Tugendlehre des *Liber ethicorum* wurde auch in systematischen Traktaten über die Tugenden berücksichtigt. Als einer der ersten Pariser Magister versuchte Wilhelm von Auvergne Aristoteles nicht nur eklektisch zu referieren, sondern auch für seine Untersuchungen fruchtbar zu machen. Sein Hauptinteresse ist aber immer noch

---

<sup>41</sup> Das dritte Buch wurde jedoch nicht vollständig übersetzt, die Übersetzung bricht bei III 15, 1119a34 ab.

<sup>42</sup> Vgl. R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, S. 74\*-76\*; G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 34-37

<sup>43</sup> Eine Auflistung und Beschreibung dieser Kommentare bei G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 44-51; vgl. auch A. J. Celano, *The 'Finis Hominis'*, S. 24-30; ders., *The Understanding of the Concept of Felicitas*, S. 31-53; M. Grabmann, *Das Studium der Aristotelischen Ethik*, S. 129-141; ders., *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums*, S. 60-63 u. 112-116; O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. I, S. 505-534; ders., *ibid.*, tom. VI, S. 225-235

<sup>44</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* I 13, 1103a4-7 u. II 1, 1103a14-18

<sup>45</sup> *Ibid.*, VI 13, 1143b35-1145a11

<sup>46</sup> Vgl. G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 243-272

theologisch bestimmt: Er betont den Vorrang der Gnade, die Tugenddefinition des Petrus Lombardus ist für ihn maßgeblich, und er versucht eine Synthese von theologischer und philosophischer Tradition, die aber immer den Primat der geoffenbarten Wahrheit voraussetzt.<sup>47</sup> Die Aristotelische Ethik ist ihm dabei eine Theorie, der er vorbehaltlos entgegentritt und die er für sein System auswertet, wo es ihm nützlich erscheint.<sup>48</sup>

Philipp der Kanzler erinnert nicht nur mit dem Titel seiner *Summa de bono* an Alberts *De natura boni* und *De bono* oder Ulrich von Straßburgs *De summo bono*. Er führt bereits zwei Tugenddefinitionen aus der *Nikomachischen Ethik* gleichberechtigt neben der Lombardischen und den Augustinischen Definitionen an und diskutiert sie ausführlich; Albert wird in *De natura boni* und *De bono* auch von unterschiedlichen Tugenddefinitionen ausgehen. Aber auch Philipp behandelt die Tugendlehre in einem theologischen Rahmen; er betont die Bedeutung der Gnade, die ihm im Zusammenhang der Tugendlehre sehr wichtig ist,<sup>49</sup> untersucht eigens die theologischen Tugenden<sup>50</sup> und faßt alle Tugenden als Geschenk des Hl. Geistes auf.<sup>51</sup> Seine Darstellung zeigt aber, daß für ihn die Auswertung der *Nikomachischen Ethik* selbstverständlich ist und keiner besonderen Rechtfertigung mehr bedarf.

1246-47 übersetzte Robert Grosseteste dann den ganzen Text der *Nikomachischen Ethik*, womit die ethische Hauptschrift des Aristoteles als *Libri ethicorum* bekannt wurde. Außerdem übertrug er noch Kommentare verschiedener griechischer Kommentatoren ins Lateinische.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> H. Borok, Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne, S. 119-152; G. Jüssen, Die Tugend und der gute Wille, S. 21-26

<sup>48</sup> Deshalb H. Borok, Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne, S. 156: „Hier handelt es sich nicht um ein Kompendium verschiedener Lehrmeinungen, sondern um die Rezeption der aristotelischen Ethik schlechthin.“

<sup>49</sup> Philippus Cancellarius Parisiensis, Summ. de bono, De virtute in communi, quaest. 2; p. 543-548

<sup>50</sup> Ibid., De virtutibus theologis; p. 561-743

<sup>51</sup> Ibid., De virtute in communi, quaest. I; p. 1106-1113

<sup>52</sup> Vgl. J. Brams, The revised version, S. 47-55; D. A. Callus, The Date of Grosseteste's Translation, S. 200-209; ders., Robert Grosseteste, S. 62-67; B. G. Dod, Aristoteles latinus, S. 61; J. Dunbabin, Robert Grosseteste as Translator, S. 460-472; R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, L'Éthique à Nicomaque, S. 77\*-79\*; L. W. Keeler, The alleged Revision, S. 412-421; A. Mansion, La version médiévale, S. 401-427; J. McEvoy, The Philosophy of Robert Grosseteste, S. 471-477; F. M. Powicke, Robert Grosseteste, S. 86-104; R. W. Southern, Robert Grosseteste, S. 286-291; G. Wieland, Ethica – Scientia practica, S. 37-40

Somit war dem lateinischen Mittelalter in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ein Konzept von Ethik bekannt,<sup>53</sup> das in zentralen Inhalten mit der christlichen Theologie kollidiert. Die Aristotelische Ethik beansprucht strenge Rationalität, die immer wieder die Bedeutung des Vernunft betont und auch in der Tugendlehre die Vernunft als einzigen Maßstab der Entscheidung zuläßt.<sup>54</sup> Die Begründungen für verantwortete Handlungen sind daher nur dem eigenen Urteil und keinen vorgesetzten Autoritäten oder Offenbarungen verpflichtet.<sup>55</sup> Als Ziel der ethischen Bemühungen wird ganz selbstverständlich die Glückseligkeit erstrebt, da diese aus der Tätigkeit der Seele gemäß der erfüllten Tugend folgt.<sup>56</sup> Gerade die enge Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, die Aristoteles im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* darstellt<sup>57</sup> und die deshalb erst mit der Übersetzung des Robert Grosseteste bekannt wurde, mußte die theologische Tradition radikal in Frage stellen. Wenn nach Aristoteles das glückselige Leben vor allem tugendhaft ist und die Glückseligkeit sich in den vorzüglichen Tugenden des Besten zeigt, zu den ihn aber neben seiner Vernunft nur die Anlagen seiner Natur befähigen,<sup>58</sup> ist der Gegensatz zu Augustinus mehr als deutlich. Die Instanz der Gnade und die Verheißung einer Seligkeit nach diesem Leben sind in dieser Ethik nicht vorgesehen; der Einzelne ist vielmehr gefordert, mit den Tugenden seine Glückseligkeit selbständig und in dieser Welt zu erreichen. Mit der Autorität des Aristoteles werden nun die Fundamente der Augustinischen Tugendlehre angegriffen: Deshalb verurteilte der Bischof von Paris 1277 auch Thesen zur Tugendlehre des Aristoteles.<sup>59</sup>

---

<sup>53</sup> Zur Datierung der einzelnen Übersetzungen und Kommentare vgl. B. G. Dod, *Aristoteles latinus*, S. 77

<sup>54</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* II 6, 1106b36-1107a2; vgl. K. Bärthlein, Zur Lehre von der 'recta ratio', S. 125-131; D. P. Dryer, *Aristotle's Conception of 'orthos logos'*, S. 106-119

<sup>55</sup> *Ibid.*, II 2, 1103b31-34

<sup>56</sup> *Ibid.*, I 13, 1102a5-6; vgl. J. L. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, S. 19-33; H. J. Curzer, *Criteria for Happiness*, S. 422-430; I. Düring, *Aristoteles*, S. 459-473; N. Fischer, *Tugend und Glückseligkeit*, S. 3-8 u. 13-17; M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*, S. 1-21; O. Gigon, *Die Eudaimonia*; S. 339-365; R. Heinaman, *Eudaimonia and Self-Sufficiency*, S. 31-53; M. Hester, *Aristotle on the Function of Man*, S. 4-14; A. Kenny, *The Nicomachean Conception of Happiness*, S. 67-80; J. McDowell, *The Role of Eudaimonia*, S. 359-365; Th. Nagel, *Aristotle on Eudaimonia*, S. 8-13; I. Schüssler, *Die Frage nach der Glückseligkeit*, S. 257-294; H. Seidl, *Das sittliche Gute (als Glückseligkeit)*, S. 31-51; P. Stemmer, *Aristoteles' Glücksbegriff*, S. 85-110

<sup>57</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* X 7, 1177 a 12-17

<sup>58</sup> *Ibid.*, X 6, 1177a1-2 u. 7, 1177a12-13

<sup>59</sup> Dazu K. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter?*, S. 75f.: „Unübersehbar waren die Konflikte der ethischen Konzeptionen ... Die Verurteilung von 1277 war auch der Versuch, den paganen



## 1.2 Albert der Große und Ulrich von Straßburg

Die Bedeutung Alberts des Großen für die Geschichte der Philosophie muß nicht eigens begründet oder betont werden. Sein umfangreiches Werk behandelt alle Inhalte des philosophischen Wissens, die im 13. Jahrhundert diskutiert wurden. Dabei zeichnen sich seine Schriften nicht nur durch Breite und Vielfalt ihrer Themen aus, die er in unterschiedlichen literarischen Formen darstellt; hervorzuheben ist auch seine vorurteilslose und allein von philosophischem Interesse geleitete Bereitschaft, sich mit anderen philosophischen Positionen konstruktiv auseinanderzusetzen und sie erst nach ausreichender Prüfung anzunehmen oder abzulehnen. Diese Unvoreingenommenheit bezeugt vor allem seine Leistung, der Philosophie des Mittelalters den Raum für die Rezeption der Aristotelischen Philosophie geöffnet zu haben.<sup>60</sup> Albert hat die Tragweite der Herausforderung durch die neu übersetzten Texte erkannt und angenommen; aber nicht durch weitere Zurückweisung und Verurteilung, sondern durch Kommentierung, Diskussion und philosophische Argumentation.<sup>61</sup>

---

Charakter der Aristotelischen Ethik aufzudecken und Christen vor ihr zu warnen.“ Zu den Auseinandersetzungen um die Ethik, die sich aus der Rezeption der *Nikomachischen Ethik* entwickelten, vgl. A. J. Celano, *The ‘Finis hominis’*, S. 31-53; ders., *Peter of Auvergne’s Questions*, S. 1-6; M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus*, S. 27-60; R. Hissette, *Étienne Tempier et les menaces*, S. 68-72; M. E. Ingham, *The Condemnation of 1277*, S. 93-103; G. Krieger, *Die Stellung und Bedeutung der philosophischen Ethik*, S. 131-137; B. Mojsisch, Artikel: *Glückseligkeit*, Sp. 1517f.; F.-B. Stammkötter, Artikel: *Moralphilosophie*, Sp. 827-829; G. Wieland, *The Reception and Interpretation*, S. 662-668

<sup>60</sup> Dazu M. Grabmann, *Der Einfluß Alberts des Großen*, S. 346: „Er hat hierdurch die aristotelischen Werke für die Scholastik mundgerecht gemacht.“

<sup>61</sup> Dazu K. Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, S. 128: „Albert wollte sachlich bleiben, und die akademische Form, die er wählte, kam dem entgegen.“

Dabei ist sich Albert der Innovation und der Schwierigkeiten seines Vorhabens, alle Schriften des Aristoteles zu kommentieren, durchaus bewußt. Er sieht die Notwendigkeit, die Aristotelische Philosophie den Lateinern bekanntzumachen, um deren Ergebnisse für die eigene Philosophie nutzen zu können; seine ausdrückliche Absichtserklärung zeigt, daß ihm das Fehlen geeigneter Kommentare und Untersuchungen als ein schwerer Mangel erscheint.<sup>62</sup> Albert weiß aber auch, wie ausgeprägt der Widerstand gegen sein Projekt ist. Nachdrücklich weist er alle Versuche zurück, das Studium der Philosophie zu bekämpfen; wohl aus eigener frustrierender Erfahrung gewarnt, erklärt er, sich mit Gegnern nicht mehr auseinanderzusetzen, die nur aus Haß und Ignoranz die Aristotelische Philosophie ablehnen.<sup>63</sup>

Aristoteles ist für Albert dabei keineswegs die uneingeschränkte Autorität, der in allen philosophischen Fragen bedingungslos zu folgen wäre; er räumt ein, daß auch die Aristotelische Philosophie durchaus fehlerhaft sein kann.<sup>64</sup> Philosophie zu betreiben, heißt daher für Albert nicht, einfach unkritisch Aristotelische Positionen zu übernehmen; Philosophie zu betreiben, heißt für Albert vor allem, sich kritisch mit Aristoteles und dessen Kommentatoren auseinanderzusetzen.<sup>65</sup> Er betont aus-

---

<sup>62</sup> Die Schriften Alberts und Ulrichs werden grundsätzlich ohne eine besondere Nennung des Autorennamens zitiert, da sich dieser aus dem Zusammenhang ergibt: *Phys.*, lib. I, tract. 1, cap. 1; p. 1, 48-49: „... nostra intentio est omnes dictas partes facere.“

<sup>63</sup> *De animal.*, epil.; p. 582: „... si autem non legens et comparans reprehenderit, tunc constat ex odio eum reprehendere, vel ex ignorantia: et ego talium hominum parum curo reprehensiones.“

<sup>64</sup> *Phys.*, lib. VIII, tract. 1, cap. 14; p. 578, 23-27: „Et ad illum nos dicimus, quod qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere, quod numquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos.“

<sup>65</sup> Dazu J. A. Aertsen, *Albertus Magnus*, S. 115: „Albert ist der erste im Mittelalter, der sich mit der ganzen Aristotelischen Philosophie auseinandergesetzt hat ... Eine Selbstverständlichkeit war sein großartiges Projekt keineswegs, wie Alberts Polemik ... belegt. Mehr als in den Schriften des Thomas spürt man in Alberts Werken, daß er Neuland betritt.“ K. Flasch, *Das philosophische Denken*, S. 318: „Studium der Philosophie – das hieß von da an vor allem das Studium des Aristoteles.“ B. Mojsisch, *Grundlinien der Philosophie*, S. 31: „Selbst neuplatonisches Gedankengut hinderte Albert also nicht, sich als Aristoteliker und Peripatetiker zu verstehen, als Peripatetiker, d. h. besonders: als Rezipient von Theoremen des Averroes, dies aber an zentraler Stelle seines Denkens.“ Vgl. auch J. Auer, *Albertus Magnus als Philosoph*, S. 45-55; B. Geyer, *De aristotelismo B. Alberti Magni*, S. 68-80; ders., *Albertus Magnus und der Averroismus*, S. 185-192; M. Grabmann, *Zur philosophischen und naturwissenschaftlichen Methode*, S. 50-61; L. Hödl, *Albert der Große*, S. 251-275; ders., *Von der theologischen Wissenschaft*, S. 20-26; A. de Libera, *Albert le Grand*, S. 37-78; ders., *Philosophie et théologie chez Albert le Grand*, S. 51-54; M. Lohrum, *Albert der Große*, S. 38-52; H. P. F. Mercken, *Albertus' Magnus Attitude to Averroes*, S. 731-738; T. B. Noone, *Albert the Great and the Subject of Metaphysics*, S. 33-52; Th. Ricklin, *Albert le Grand, commentateur*, S. 31-33; G. Schwaiger, *Albertus Magnus in der*

drücklich, daß die Philosophie ihr Prinzip in der Vernunft hat,<sup>66</sup> und kein Argument ohne vernünftige Erklärung Geltung beanspruchen kann.<sup>67</sup> Erst die rationale Begründung erhebt eine Behauptung zu einem philosophischen Argument,<sup>68</sup> und daher ist es die erste Bedingung der Philosophie, kein Argument ohne die Prüfung der Vernunft vorzubringen.<sup>69</sup>

Wenn Philosophie für Albert also einerseits die Auseinandersetzung mit Aristoteles und andererseits die Akzeptanz der Vernunft als unerläßlicher Instanz meint, dann hat auch eine Untersuchung seiner philosophischen Tugendlehre sowohl ihre Berechtigung als auch ihren philosophischen Maßstab – aus Alberts eigenem philosophischen Programm.

Die philosophische Ethik Alberts ist trotz dieser Voraussetzungen noch kaum untersucht worden. Meist liegt der Schwerpunkt der Arbeiten zu Alberts Philosophie auf seinen Beiträgen zur Naturphilosophie.<sup>70</sup> Von Einzeluntersuchungen abgesehen wird seine Ethik in umfangreicheren Darstellungen oft ausgespart oder nur kurz berührt, bisweilen wird ihr sogar abgesprochen, die Originalität und Bedeutung seiner Naturphilosophie zu erreichen.<sup>71</sup> Einige Bemerkungen Alberts aus der *Summa theologiae*<sup>72</sup> und vor allem

---

Welt, S. 14-18; F. Van Steenberghen, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, S. 257-273; B. Thomassen, Albertus Magnus und die geistigen Grundlagen, S. 36-41; G. Verbeke, Le hasard et la fortune,

S. 29-47; A. Zimmermann, Albertus Magnus und der lateinische Averroismus, S. 470-493

<sup>66</sup> Met., lib. XI, tract. 3, cap. 7; p. 542, 25-28. „Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare.“

<sup>67</sup> Phys., lib. VIII, tract. 1, cap. 13; p. 577, 43-44: „... foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione.“

<sup>68</sup> De XV prob., prob. VI; p. 38, 31: „Philosophi enim est id quod dicit, dicere cum ratione.“

<sup>69</sup> Met., lib. XI, tract. 2, cap. 10; p. 495, 79-81: „Philosophi enim non est aliquid fingere et non dicere, nisi quod per rationem potest ostendi.“ Zu Alberts Konzept von Philosophie vgl. J. A. Aertsen, Albertus Magnus, S. 114-120; K. Flasch, Das philosophische Denken, S. 317-324; B. Mojsisch, Grundlinien der Philosophie, S. 27-31; L. Sturlese, Die deutsche Philosophie, S. 342-350; ders., Der Rationalismus Alberts des Großen, S. 48-54; zu seiner Erkenntnistheorie C. Feckes, Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft, S. 7-21; M. D. Jordan, Albert the Great, S. 485-488; E. Wéber, La relation de la philosophie, S. 559-588

<sup>70</sup> Dazu L. Sturlese, Die deutsche Philosophie; S. 347, Anm. 397: „Nahezu alle Publikationen, die anlässlich des letzten Jubiläums erschienen, waren naturwissenschaftlichen Themen gewidmet.“ Vgl. C. Wagner, Alberts Naturphilosophie, S. 65-104

<sup>71</sup> So I. Craemer-Ruegenberg, Albertus Magnus, S. 34f.: „Die praktische Philosophie spielt in Alberts Denken offenbar keine so große Rolle ... Es soll hier in keiner Weise bestritten werden, daß Albert auch in Fragen der Ethik und Politik Einsichten gewonnen hat, die vielleicht sogar von

aus dem *Sentenzenkommentar*,<sup>73</sup> die in Fragen der Ethik Augustinus und die Bibel als absolute Autoritäten hervorheben, mögen diesen Eindruck bestätigen. Dann wird aber übersehen, daß Albert mit *Super ethica* nicht nur den ersten Kommentar des lateinischen Mittelalters zur *Nikomachischen Ethik* überhaupt verfaßt hat,<sup>74</sup> sondern diese auch als einzige Schrift des Aristoteles zweimal kommentiert hat. Sein eigenes Interesse an der Ethik ist damit mehr als deutlich. Die Stringenz und die Originalität seiner praktischen Philosophie müssen daher in seinen philosophischen und nicht in seinen theologischen Schriften gezeigt oder kritisiert werden.

Dabei bietet gerade die Ethik die bemerkenswerte Möglichkeit, die Entwicklung der praktischen Philosophie Alberts von seiner ersten Schrift *De natura boni* bis zur letzten und nicht mehr vollendeten *Summa theologiae*<sup>75</sup> zu untersuchen. Besonders interessant ist dabei der Umstand, daß Albert bereits vor der vollständigen Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* mit *De bono* ein systematisches Werk zur Ethik verfaßt hat.<sup>76</sup> Seine Ethik bietet somit auch die Gelegenheit zu zeigen, wie die Kenntnis des neuen Textes sein philosophisches Denken erweitert hat.

Als Thema für eine Darstellung der Entwicklung von Alberts Ethik bietet sich die Tugendlehre an, da sie einen wichtigen Inhalt der Aristotelischen Ethik darstellt, den Albert aber erst mit der vollständigen Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* ganz erfassen konnte, da ihm vorher deren wichtiges sechstes Buch fehlte. Durch die Übersetzung der Aristotelischen Ethik wurden dabei keine grundsätzlich neuen Tugenden bekannt, das Verständnis und die Bedeutung der Tugenden selbst änderte sich: Die Einteilung in moralische und intellektuelle Tugenden<sup>77</sup> läßt sich nur schwer mit dem Kanon der Kardinaltugenden vereinbaren; der Ehrgeiz, durch die Ausübung der Tugenden die Glückseligkeit zu erreichen,<sup>78</sup> stellt die Ansprüche

---

Bedeutung waren ... Insgesamt gesehen, sind die wichtigsten Werke Alberts des Großen sicher seine theologischen Schriften und ... seine zahlreichen Abhandlungen zum Gesamtbereich der damaligen Naturwissenschaften und seine metaphysischen Traktate.“ Dagegen G. Wieland, *Albert der Große und die Entwicklung*, S. 605: „Es scheint mir allerdings kein Zufall, daß er ausgerechnet die Ethik als ersten philosophischen Gegenstand in extenso behandelt, also bevor er mit dem umfassenden Kommentarwerk beginnt ... Das hängt sicher mit seinem großen Interesse an praktischen Fragen zusammen.“

<sup>72</sup> *Summ. theol.*, lib. II, tract. 14, quaest. 84; p. 133b: „... hoc Augustinus aperte dicit, cui contradicere impium est in his quae tangunt fidem et mores.“

<sup>73</sup> *Comm. in II Sent.*, dist. 13, art. 2, sol. ad 1-5; p. 247a: „Unde sciendum, quod Augustinus in his quae sunt de fide et moribus plusquam Philosophis credendum est, si dissentiunt.“

<sup>74</sup> G. Wieland, *Ethica – scientia practica*, S. 203

<sup>75</sup> Zur umstrittenen Authentizität der *Summa theologiae* vgl. unten, Kap. 6.

<sup>76</sup> Vgl. G. Wieland, *Albert der Große und die Entwicklung*, S. 605f.

<sup>77</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* II 1, 1103 a 14-15

<sup>78</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* I 11, 1100 b 9-11

der Theologie in Frage. Die Darstellung von Alberts Tugendlehre richtet sich daher auf diese prinzipiellen Aspekte und nicht auf die Untersuchung bestimmter Einzeltugenden. Sie soll dabei der chronologischen Reihenfolge seiner Schriften folgen: *De natura boni*, *De bono*, *Commentarii in IV Sententiarum*, *Super ethica*, *Ethica* und *Summa theologiae*.<sup>79</sup> Die Berücksichtigung der beiden theologischen Schriften *Commentarii in IV Sententiarum* und *Summa theologiae* ist sinnvoll, da er sich in beiden ausführlich zur Tugendlehre äußert und somit gezeigt werden kann, inwieweit seine philosophische Tugendlehre seine theologische Ethik beeinflusst.

Ulrich von Straßburg war einer der ersten Schüler Alberts. In seinem umfangreichen Hauptwerk *De summo bono* hat er Alberts Philosophie aufgenommen und weitergeführt; ohne den dominierenden Einfluß seines Lehrers zu verleugnen – sein überliefertes Lob Alberts bezeugt große Anerkennung und tiefe Verehrung –,<sup>80</sup> will er dessen Philosophie nutzen und für seine eigene systematische Absicht in *De summo bono* fruchtbar machen.<sup>81</sup>

Da sich Ulrich häufig auf Alberts Dionysius-Kommentare stützt, wurde seine Philosophie zunächst der neuplatonischen Tradition der Albert-Schule zugeordnet,<sup>82</sup> weitere Untersuchungen haben aber gezeigt, daß Ulrich auch die Aristotelische Philosophie gut kennt und verarbeitet.<sup>83</sup> Es ist daher nicht möglich, ihn unvollständig als Neuplatoniker oder Aristoteliker zu etikettieren; sein Werk entzieht sich dieser

---

<sup>79</sup> Eine übersichtliche Chronologie von Alberts Schriften bei W. Kübel, Artikel: Albertus Magnus, Sp. 295-297; P. Simon, Artikel: Albert der Große; S. 179-181; G. Wieland, Artikel: Albert der Große, Sp. 338

<sup>80</sup> „Doctor meus dominus Albertus ... vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit.“ Zitat nach L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie*, S. 387; ders., *Der Rationalismus Alberts des Großen*, S. 46; vgl. auch M. Grabmann, *Der Einfluß Alberts des Großen*, S. 33; ders., *Des Ulrich Engelberti von Straßburg Abhandlung*, S. 22f.; ders., *Studien über Ulrich von Straßburg*, S. 152-155; A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, S. 98-101; ders., *Albert le Grand et la mystique*, S. 29-34; M. Lohrum, *Albert der Große*, S. 54f.; H. Ch. Scheeben, *Albertus Magnus*, S. 132-134; ders., *De Alberti magni discipulis*, 207-212; L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca*, S. 159f.

<sup>81</sup> Vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, *Einleitung*, S. XIIIff.; A. de Libera, *Philosophie et théologie*, S. 54; L. Sturlese, *Albert der Große und die philosophische Tradition*, S. 135-139

<sup>82</sup> C. Baeumker, *Der Anteil des Elsaß*, S. 238-243; M. Grabmann, *Der Einfluß Alberts des Großen*, S. 362; ders., *Des Ulrich Engelberti von Straßburg Abhandlung*, S. 26f.; ders., *Studien über Ulrich von Straßburg*, S. 221; F. J. Lescoe, *God as first Principle*, S. 118-123

<sup>83</sup> I. Backes, *Die Christologie*, S. 123f.; J. Goergen, *Des hl. Albertus Magnus Lehre*, S. 197-201; C. Putnam, *Ulrich of Strasbourg*, S. 142-157; St. J. Seleman, *Law and Justice*, S. 172f.; A. Stohr, *Die Trinitätslehre*, S. 200-205

Einseitigkeit, da er wegen seiner vielseitigen Themenstellung die ganze Breite der philosophischen Tradition rezipiert.<sup>84</sup>

Ulrichs philosophische Tugendlehre war bisher nur in geringem Umfang Gegenstand von Untersuchungen, dabei lag der Schwerpunkt auf seiner Darstellung einiger Einzeltugenden.<sup>85</sup> Die philosophische Grundlegung seiner Tugendlehre wurde noch nie bearbeitet, weil die entsprechenden Textabschnitte von *De summo bono* bisher noch nicht ediert worden sind. Auf der Grundlage der nun erstmals erstellten textkritischen Edition der einschlägigen Kapitel des zweiten und fünften Traktates des sechsten Buches sollen deshalb die Positionen seiner philosophischen Tugendlehre dargestellt werden. Die Untersuchung wird zeigen, in welchem Maße Ulrich die *Nikomachische Ethik* rezipiert, ob seine Tugendlehre dem philosophischen Maßstab Alberts entspricht, wie weit er sich auf dessen Tugendlehre stützt und wo er eigene Akzente setzt.

---

<sup>84</sup> Vgl. K. Flasch, *Von Dietrich zu Albert*, S. 25; R. Imbach, *Albert der Große*, S. 3; A. de Libera u. B. Mojsisch, *Einleitung*, S. Xf.

<sup>85</sup> St. J. Seleman, *Law and Justice*, S. 144-173; E. J. Wisneski, *Ulrich of Strasbourg*, S. 128-212

## 2 Albert der Große: *De natura boni*

Der Traktat *De natura boni* ist das älteste Werk, das von Albert überliefert worden ist; nach der Datierung der Herausgeber hat er 1243/44 an dieser Schrift gearbeitet.<sup>86</sup> Er will darin das geschaffene Gute (*bonum creatum*) untersuchen: das Gute, das der gute Gott allein geschaffen und zu seiner Ehre geordnet hat.<sup>87</sup> Insgesamt war das Gesamtwerk ursprünglich auf sieben Traktate angelegt, die zunächst das Gute der Natur, dann das Gute der politischen Tugend, der Gnade, der Gaben, der Glückseligkeit, der Frucht des Geistes und abschließend der Seligkeit und der Glückseligkeit zum Inhalt haben sollten.<sup>88</sup>

Albert hat das Werk aber nicht abgeschlossen. Bereits im zweiten Traktat bricht die Schrift in der Untersuchung über die Tugend der Mäßigung, nach einer ausführlichen Abhandlung über die Jungfräulichkeit Mariens, ab. Wegen dieses Umfangs – er widmet dieser Passage mehr als zwei Drittel des gesamten Textes – gilt *De natura boni* auch als vor allem für die Mariologie des frühen Albert interessant.<sup>89</sup>

Sein Thema will Albert vorwiegend unter einer ethischen Fragestellung untersuchen, da alle Menschen das Gute anstreben und erreichen wollen.<sup>90</sup> Somit orientiert er sich gleich zu Beginn seines Werkes an der Aristotelischen Auffassung, das Gute vor allem als Ziel menschlicher Anstrengungen und somit als Thema der Ethik zu verstehen, wobei er ausdrücklich auf seine Quelle verweist.<sup>91</sup> Entsprechend kurz fällt daher auch der erste Traktat über das Gute der Natur (*bonum naturae*) aus.<sup>92</sup>

---

<sup>86</sup> Vgl. A. Fries, Artikel: Albertus Magnus, S. 125; ders., Hat Albertus Magnus, S. 421; ders., Zum Traktat Alberts des Großen, S. 237; W. Kübel, Artikel: Albertus Magnus, Sp. 295; P. Simon, Prolegomena, S. VI. F. Pelster hat den Traktat erst 1920 entdeckt und Alberts Autorschaft nachgewiesen, vgl. ders., Der „Tractatus de natura boni,“ S.67-89.

<sup>87</sup> De nat. boni, prooem.; p. 1,1-7 u. tract. I, cap. 1; p. 1,28-31; vgl. A. Tarabochia Canavero, A Proposito del trattato, S. 355-361, zum Vergleich mit *De bono* S. 372f.

<sup>88</sup> De nat. boni, prooem.; p. 1,16-23

<sup>89</sup> A. Fries, Zum Traktat Alberts des Großen, S. 242-254; ders., Die unter dem Namen des Albertus Magnus, S. 133f.; ders., Die Gedanken des hl. Albertus Magnus, S. 9-22; zu Alberts Quellen vgl. A. Tarabochia Canavero, Giobbe e le ombre, S. 106-111

<sup>90</sup> De nat. boni, prooem.; p. 1,8-13

<sup>91</sup> Ibid., prooem.; p. 1,14-15: „... quia secundum Philosophum in Ethicis ‘bonum enuntiant, quod omnes exoptant’.“ Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 1, 1094a1-3

<sup>92</sup> Ibid., tract. I; p. 1,28-8,28

Naturphilosophische oder metaphysische Fragen zur Natur des Guten interessieren ihn in dieser Schrift wenig.

Albert gliedert den zweiten Traktat über das Gute der politischen Tugend (*bonum virtutis politicae*) in drei Teile auf.<sup>93</sup> Zunächst behandelt er knapp die Frage, wie sich das Gute im allgemeinen (*bonum in genere*) im Menschen zeigt und wie es verloren und wiedergewonnen wird.<sup>94</sup> Ausführlicher stellt er dann im zweiten Teil das Gute der Umstände dar, da die Umstände einer Handlung in besonderem Maße für die Tugenden wichtig sind.<sup>95</sup> Neben der breiten Darstellung seiner Zirkumstanzenlehre geht er auch auf den Zusammenhang von Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit ein.<sup>96</sup>

Die eigentliche Untersuchung über die Tugendlehre beginnt im dritten Teil des zweiten Traktates von *De natura boni*. Wiederum gliedert Albert seinen Stoff in drei Abschnitte: Unter der Gesamtthematik der politischen oder bürgerlichen Tugend (*virtus politica sive civilis*) soll diese zunächst an sich und allgemein, dann als bürgerliche und abschließend als Kardinaltugend betrachtet werden.<sup>97</sup> Im zweiten Teil behandelt er aber nur noch die Tugend der Mäßigung, vor allem unter mariologischer Perspektive. Andere Tugenden werden nicht mehr angeführt, der dritte Teil fehlt ganz.

Da Albert im zweiten und dritten Teil die einzelnen Tugenden inhaltlich untersuchen wollte, finden sich die allgemeinen Überlegungen über die Tugenden im ersten Teil. Er nennt für diese Untersuchung vier Fragestellungen: Was ist die bürgerliche Tugend? Warum wird sie Kardinal- oder moralische Tugend genannt? Warum entsteht sie mit allen ihren Teilen immer in der Mitte? Gibt es eine Einheit der Tugenden, und was sind ihre spezifischen Unterschiede?<sup>98</sup>

---

<sup>93</sup> Ibid., tract. II; p. 8,31-36

<sup>94</sup> Ibid., pars I; p. 8,37-10,57; vgl. dazu O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. II, S. 451f.

<sup>95</sup> *De nat. boni*, *ibid.*, pars II; p. 10,61-63

<sup>96</sup> *Ibid.*; p. 10,59-29,76. Zur Zirkumstanzenlehre in *De natura boni* vgl. J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen*, S. 486-492

<sup>97</sup> *De nat. boni*, *ibid.*, pars III; p. 29,79-85

<sup>98</sup> *Ibid.*, cap. I; p. 30,3-10: „Moraliter ergo procedentes et grosse circa primum capitulum quattuor annotabimus paragraphos; primo ostendendo, quid sit virtus civilis; secundo, quare civilis et cardinalis et moralis dicatur; tertio, qualiter generatio eius secundum omnem sui partem sit in medio, quod est ipsius virtutis substantia; quarto et ultimo aliqua de consonantia et differentia earundem subnotabimus.“



## 2.1 Die Definitionen der bürgerlichen Tugend

Albert behandelt die erste Frage ausführlich, indem er zunächst zehn verschiedene Definitionen der Tugend anführt, die ihm aus der philosophischen und theologischen Tradition<sup>99</sup> bekannt sind. Die ersten sechs schreibt er Augustinus zu, wobei die Anfangsdefinition eine Umformulierung der Bestimmung des Petrus Lombardus aus dem zweiten Buch der *Sentenzen* ist und er zur sechsten auch Bernhard von Clairvaux als Autorität anführt:

1. Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus operatur in nobis sine nobis.<sup>100</sup>
2. Virtus est habitus mentis bene constitutae.<sup>101</sup>
3. Virtus est recta ratio perveniens ad finem suum.<sup>102</sup>
4. Virtus est aequalitas vitae rationi consonans.<sup>103</sup>
5. Virtus est bona voluntas.<sup>104</sup>
6. Virtus est ordo amoris vel amor ordinatus.<sup>105</sup>

Für die letzten vier Definitionen greift er auf Hugo von St. Viktor und Cicero sowie zweimal auf Aristoteles zurück:

7. Virtus est affectus cum ratione ordinatus.<sup>106</sup>
8. Virtus est animi habitus naturae modo rationi consentaneus.<sup>107</sup>
9. Virtus est dispositio perfecti ad optimum.<sup>108</sup>
10. Virtus est habitus electivus voluntarius in medietate consistens quoad nos determinata ratione, ut utique sapiens determinabit.<sup>109</sup>

---

<sup>99</sup> Ibid., p.30,13-14: „Diffinitiones omnium philosophorum et sanctorum qui ad nos pervenire potuerunt.“

<sup>100</sup> Ibid.; p. 30,19-21 (Petrus Lombardus, Sent., lib. II, dist. 27, cap. 1,1; p. 480,8-10)

<sup>101</sup> Ibid.; p. 30,44 (Pseudo-Augustinus, De spir. et an. I 4; col. 782)

<sup>102</sup> Ibid., p. 30,57 (Augustinus, Sol. I 6, n. 12; p. 21,21)

<sup>103</sup> Ibid.; p. 30,62-63 (Augustinus, De quant. an. XVI 27;p. 164,6-8)

<sup>104</sup> Ibid.; p. 30,71-72 (Augustinus, De civ. dei XIV 6; p. 421,1-3)

<sup>105</sup> Ibid.; p. 30,76-77 (Augustinus, De mor. eccl. cath. I 15, n. 25; p. 29,10-11)

<sup>106</sup> Ibid.; p. 31,1-2 (Hugo de S. Vict., De sac. christ. fid., lib. I, pars 6, cap. 17; col. 273)

<sup>107</sup> Ibid.; p. 31,8-9 (Cicero, De invent. II 53, n. 159; p. 47,20-21)

<sup>108</sup> Ibid.; p. 31,38-39 (Aristoteles, Phys. VII 3, 246b8)

<sup>109</sup> Ibid.; p. 31,58-61 (Aristoteles, Eth. Nic. II 6, 1106b36-1107a2; Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 2; p. 14,14-16). Weitere Stellenangaben zu den – besonders zu Augustinus – recht ungenauen Zitaten Alberts werden im kritischen Apparat der Edition von *De natura boni* (p. 30-

Mit dieser Liste von Tugenddefinitionen folgt Albert einer Tradition, die sich seit der Abfassung der *Sentenzen* entwickelt hatte. So bietet etwa auch Philipp der Kanzler diese Reihe der Definitionen in seiner *Summa de bono*.<sup>110</sup>

Albert betont nicht ausdrücklich, daß seine Auflistung sowohl theologischen als auch philosophischen Quellen folgt. Mit der ersten und der letzten Definition hat er aber einen Rahmen abgesteckt, der das Spannungsfeld zwischen den beiden Ansätzen deutlich macht: die augustinische Bestimmung des Petrus Lombardus, nach der jede Tugend von Gott abhängig ist und keine ohne ihn gewirkt wird, und die Aristotelische Definition, die dem Weisen und seiner Kompetenz die Entscheidung zuweist.

Seine Auslegung und Interpretation der einzelnen Definitionen muß also ein einheitliches Konzept aus diesen unterschiedlichen Entwürfen herausarbeiten oder sie begründet als unvereinbar nebeneinander stehen lassen. Albert geht diese Aufgabe an, indem er zunächst im Rahmen seiner Aufzählung jede Definition analysiert, ihre Bestandteile erläutert und abschließend noch einmal jede Definition einzeln mit Beispielen illustriert.

Diese Methode läßt seine Darstellung jedoch bisweilen etwas unübersichtlich werden, da die inhaltliche Analyse und die Erklärung durch Beispiele auseinanderfallen. Daher sollen die einzelnen Definitionen in Verbindung mit ihren jeweiligen Beispielen dargestellt und untersucht werden, um ihren Zusammenhang zu verdeutlichen.

Obwohl Albert in seiner methodischen Gliederung keine ausdrückliche Unterscheidung von theologischen und philosophischen Definitionen trifft, sie durch ihre Reihenfolge in der Liste aber andeutet, liegt es nahe, zunächst die Bestimmungen der christlichen Tradition (1-7) und dann die der antiken Philosophie (8-10) zu untersuchen.

Allerdings gilt diese Unterscheidung auch nicht für die untersuchten Tugenden selbst. Albert führt an keiner Stelle in *De natura boni* aus, welche Tugenden er nun genau behandeln will, sondern nennt lediglich die politische (*virtus politica*)<sup>111</sup> oder bürgerliche Tugend (*virtus civilis*),<sup>112</sup> die vier Einzeltugenden umfaßt,<sup>113</sup> die auch

---

31) gegeben.

<sup>110</sup> Philippus Cancellarius Parisiensis, *Summ. de bon.*, *De diffinitionibus diversis virtutis*; p. 525,1-526,15. Wahrscheinlich geht diese Tradition auf Wilhelm von Auxerre zurück, vgl. O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. VI, S. 237-242; J. Schneider, *Die Bestimmung des Tugendbegriffs*, S. 297f.; Schneider untersucht zu den Einzeldefinitionen auch deren jeweilige philosophie- und theologiegeschichtliche Tradition.

<sup>111</sup> *De nat. boni*, prooem.; p. 1,19

<sup>112</sup> *Ibid.*, tract. 2, pars III; p. 29,82

Kardinaltugenden (*virtutes cardinales*)<sup>114</sup> genannt werden. Somit deutet er zwar seinen Untersuchungsgegenstand an, unterläßt aber eine begründete Einteilung: Weder identifiziert er ausdrücklich politische, bürgerliche und Kardinaltugenden, noch unterscheidet er diese von den theologischen Tugenden. Aus seinen jeweiligen Vorbemerkungen wird zwar deutlich, daß er nur die Kardinaltugenden meint, eine terminologisch und inhaltlich begründete Aufzählung der insgesamt zu bezeichnenden Einzeltugenden bietet er aber nicht.

## 2.1.1 Die theologischen Definitionen

### 2.1.1.1 Petrus Lombardus

Albert beginnt seine Darstellung der verschiedenen Tugenddefinitionen mit der verbreiteten, aus mehreren Augustinuszitaten zusammengesetzten Formel: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam deus operatur in nobis sine nobis.“<sup>115</sup> Diese Formulierung ist nicht ganz identisch mit der Lombardischen, die lautet: „Virtus est, *ut ait Augustinus*, bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur.“<sup>116</sup> Obwohl die letzten Halbsätze sich jeweils nicht grundsätzlich voneinander unterscheiden, ist die Fassung, die Albert zitiert, schärfer formuliert: „Deus operatur in nobis sine nobis;“ Petrus Lombardus beschränkt sich dagegen darauf, daß „Deus solus in homine operatur.“ Die von Albert benutzte Formulierung gebraucht auch Phillip der Kanzler, sie entspricht stärker der Augustinischen Theologie der Gnade.<sup>117</sup>

Albert untersucht nun die Definition im einzelnen. „Bona qualitas“ versteht er als den Habitus, der den Geist auf das Gute ausrichtet, da allein der Geist und nicht der Körper für die ethische Relevanz einer Handlung verantwortlich ist; „qua recte vivitur“ bedeutet, das richtige Ziel und die Mitte zu finden und dabei

---

<sup>113</sup> Ibid.; p. 29,83

<sup>114</sup> Ibid.; p. 29,85

<sup>115</sup> Ibid.; p. 30,19-21. Zu den Quellen der Definition vgl. J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 298, Anm. 22

<sup>116</sup> Petrus Lombardus, Sent., lib. II, dist. 27, cap. 1,1; p. 480,8-10

<sup>117</sup> Philippus Cancellarius Parisiensis, Summ. de bon., De diffinitionibus diversis virtutis; p. 525,3-4. Zum Verständnis dieser Definition bei Alberts Vorgängern vgl. J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 298-301, und H. Borok, Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne, S. 29-86

Übertreibungen oder Verengungen zu vermeiden, die zu Fehlern werden können. „Qua nemo male utitur“ soll auf den gleichmäßigen und damit guten Gebrauch der Tugend hinweisen; der Gebrauch soll sich aber nur auf die geschaffenen Dinge beziehen, wobei die Tugend gerade den guten Gebrauch der Dinge verbürgt, da sie nicht für schlechte Handlungen mißbraucht werden kann. Abschließend greift er das Ende der Definition leicht verändert noch einmal auf: „operatur autem in nobis Deus ... et operatur sine nobis.“ Albert gibt zu, daß die Tugend demnach nur durch die Gnade im Menschen entsteht, da niemand allein aus sich heraus die Gnade haben kann. Gleichzeitig betont er aber, daß die Zustimmung des Einzelnen zur Tugend notwendig ist, obwohl Tugend und Gnade dem menschlichen Willen vorausgehen. Er begründet seine Auffassung mit der Bitte um ein reines Herz und den richtigen Verstand aus Ps 50,12.<sup>118</sup>

Auch in der abschließenden Erläuterung durch Beispiele bezieht Albert sich zunächst wieder auf biblische Motive. Das von ihm angeführte Zitat Weish 8,21-9,6 betont, daß niemand weise oder mäßig sein kann, ohne diese Tugenden als Geschenk Gottes erhalten zu haben: Gott hat die Weisheit des Menschen erschaffen, damit dieser in Weisheit und Gerechtigkeit die Welt nach Gottes Gesetz beherrschen kann.

Zur Erläuterung dieser Auffassung beruft er sich zunächst auf die Ansicht des Aristoteles, daß die Mäßigung von Begierden und falschen Handlungen abhalte, diese Mäßigung aber nur aus tugendhaftem Verhalten entsteht.<sup>119</sup> Gleichzeitig betont Albert aber, daß die Tugend nur aus dem Gebet entstehen kann und somit doch allein von Gottes Gnade abhängig ist.<sup>120</sup> Albert versucht so, die Notwendigkeit von Gnade, die er in der zu besprechenden Definition vorfindet, mit der Selbstverantwortung des tugendhaft Handelnden zu verbinden: Das Gesetz und die Tugend werden von Gott vorgegeben und durch seine Offenbarung gelehrt, der Mensch hat sich als aufmerksamer Hörer zu verhalten. Daher sind die Inhalte und Bestimmungen der Tugenden auch nicht für menschliche Kriterien offen, sondern müssen als verbindliche Regeln angenommen werden; sie dienen gleichsam als Werkzeuge für die Ordnung des menschlichen Miteinander: So wie ohne eine Axt nicht gefällt werden kann, so kann ohne die Tugenden nicht gerecht gehandelt werden.<sup>121</sup>

Diese drastische Formulierung soll nun nicht bedeuten, zur Durchsetzung der Tugenden sich stets solch grober Mittel zu bedienen. Indem Albert ihren

---

<sup>118</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 30,18-41

<sup>119</sup> *Ibid.*; p. 32,70-74

<sup>120</sup> *Ibid.*; p. 32,76-80

<sup>121</sup> *Ibid.*; p. 32,94-96

Werkzeugcharakter hervorhebt, will er die Verbindung zur Aristotelischen Funktion der Tugenden knüpfen. Er beruft sich auf Cicero,<sup>122</sup> um zu betonen, daß die geschriebenen Gesetze das sittlich Gute befördern und das Verbotene verhindern sollen, und auf Aristoteles,<sup>123</sup> der als Ziel der Gesetzgebung die Gewöhnung der Bürger an die Ausübung der Tugenden postuliert.<sup>124</sup>

Albert zieht damit die Konsequenzen aus seiner Auffassung, die er schon in seiner Untersuchung über die Freiwilligkeit entwickelt hat: Es steht dem Einzelnen und seinem ethischen Urteil frei, sich für oder gegen das Richtige zu entscheiden.<sup>125</sup> Damit schwächt er aber die ausdrückliche Betonung der absoluten Verfügungsgewalt Gottes über jedes menschliche Handeln ab. Indem die letzte Entscheidung über die Anwendung der Tugend in die Verantwortung des Menschen gelegt wird, werden deterministische und fatalistische Tendenzen abgewehrt. Durch die Abhängigkeit der Inhalte von der Offenbarung wird gleichzeitig die göttliche Autorität gewährleistet.

Damit ist aber nicht viel erreicht. Die Aufgabe des Geistes, der nach der Ausgangsdefinition ja zumindest so gut verfaßt sein muß, daß er die Handlungen entsprechend tugendhaft steuern kann, wird nicht thematisiert. 'Tugend' bedeutet also nach Alberts Verständnis der Definition des Petrus Lombardus, die Offenbarung gläubig anzunehmen und sie als verbindliche Norm für jedweden menschlichen Umgang anzuwenden.

---

<sup>122</sup> Das Zitat ist bei Cicero nicht genau nachzuweisen, wahrscheinlich bezieht er sich auf *De inv.* II 53, n. 159-162; p. 147,15-149,3.

<sup>123</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* I 2, 1103b3-5

<sup>124</sup> *De nat. boni*, *ibid.*; p. 33,5-9

<sup>125</sup> *Ibid.*; p. 29,25-76

### 2.1.1.2 Augustinus

Die zweite Definition der Tugend – „virtus est habitus mentis bene constitutae“ – erläutert Albert vor dem Hintergrund der Aristotelischen Habituslehre:<sup>126</sup> Der Habitus bestimmt die Ordnung der Handlung. Albert bezieht sich zur Erläuterung ausdrücklich auf Augustinus,<sup>127</sup> um die Bedeutung des Habitus für den Geist (mens) zu betonen: Ein richtiger Habitus verbürgt, daß dem Menschen nichts fehlt, wenn er gut handeln will, im Habitus besitzt er alles, was nötig ist. Da jede Tugend immer im Geist ist, ordnet Albert auch den Habitus dem Geist zu; der Habitus als Tugend ordnet dann den Geist im Guten (in bono), damit er gut handelt, und ordnet ihn gut (et bene), damit er die notwendigen Umstände der Handlung betrachtet. Somit wird der Geist durch den Habitus in die zur richtigen Handlung erforderliche Verfassung gesetzt; die Tugend verbürgt die ethische Qualität, deshalb darf der Habitus mit ihr identifiziert werden.<sup>128</sup>

Als Beispiel führt er die Edelsteine an, die in Jes 54,11-12 als Fundamente und Bausteine für das neue Jerusalem beschrieben werden. Allegorisch ordnet Albert jeder der vier Kardinaltugenden einen Edelstein zu, vergleicht die Tore des himmlischen Jerusalem mit dem Willen und der Hand, die für die dem ethischen Urteil unterworfenen Werke zuständig sind. Zahlreiche Persönlichkeiten aus dem Alten Testament konnten sich dann mit diesen Edelsteinen schmücken. Die Mauern der neuen Stadt sind die letzten Ziele des Menschen: Das Herz soll in den drei biblischen Tugenden an Gott glauben, ihn lieben und auf ihn hoffen. Es ist im Leben kostbar, Christi Tod zu betrachten und im Guten bis zum Tod auszuhalten. Dazu dienen die Edelsteine der Tugenden, die den Geist so verfassen, daß er seine Ziele richtig ordnen kann.<sup>129</sup>

Albert läßt aber mit dieser Erklärung die meisten Probleme, die sich aus der besprochenen Definition ergeben, offen und verbleibt statt dessen bei einer die philosophischen Probleme nicht weiter reflektierenden allegorischen Bibelauslegung. Er versucht nicht, den Widerspruch zwischen dem Primat der Gnade, wie er in der ersten Definition betont wird, und der Leitungsfunktion des Habitus aufzulösen. Wenn Gott und seine Gnade nicht explizit in der zweiten Definition genannt werden, stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis sie zum Habitus stehen und wie sie ihn unter der Voraussetzung der alles bestimmenden göttlichen Führung leiten

---

<sup>126</sup> Vgl. z. B. Aristoteles, Eth. Nic. II 5, 1106a22-24

<sup>127</sup> Vgl. Augustinus, De bon. coniug. XXI 25; col. 390

<sup>128</sup> De nat. boni, ibid.; p. 30,43-55; vgl. J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 304

<sup>129</sup> De nat. boni, ibid.; p. 33,14-47

sollen. Der Habitus der Aristotelischen Ethik wird durch Einübung in die Tugend und die tugendgemäßen Handlungen erworben und gefestigt, ist also in die Verantwortung des Einzelnen gestellt.<sup>130</sup> Augustinus betont dagegen in dem von Albert zur Erläuterung herangezogenen Kapitel, daß alle herausragenden Taten der Heiligen nur deshalb möglich waren, weil Gott ihnen die Anlage dazu geschenkt hat.<sup>131</sup> Auch wenn Albert dann die Tugenden mit alttestamentlichen Idealen und Bildern inhaltlich bestimmt und somit deutlich in einen biblisch-theologischen Zusammenhang einordnet, bleibt der Bruch mit seiner zunächst Aristotelisch geprägten Auffassung des Habitusbegriffes unbefriedigend.

Die dritte Tugenddefinition – „*virtus est recta ratio perveniens ad finem suum*“ – erläutert Albert recht allgemein mit der Feststellung, daß die richtige Vernunft (*recta ratio*) dazu anleiten solle, gemäß dem Gesetz und den guten Gewohnheiten zu handeln. Das Ziel der durch die richtige Vernunft geleiteten Handlung ist die Seligkeit und, um sie zu erreichen, gut, fromm und tugendhaft zu werden.<sup>132</sup>

Er illustriert diese Auslegung mit dem Hinweis auf das Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen in Joh 4,5-26: Jesus fordert die Frau auf, ihren Mann zu rufen, obwohl er weiß, daß sie nicht verheiratet ist. Wie dieser Ruf eigentlich bedeutet, Jesus nachzufolgen, so muß auch die Vernunft seine Gesetze beachten und in ihm das Ziel aller Bemühungen sehen.

Wiederum bleibt Albert in seiner Erklärung uneinheitlich. Ohne sich ausdrücklich auf Aristoteles zu beziehen, führt er mit der Teleologie der vernunftgeleiteten Tätigkeit und der Funktion der richtigen Vernunft Aristotelische Motive ein,<sup>133</sup> läßt sie stehen und fügt abermals nur eine allegorische Auslegung der Bibel an. Die Probleme, die eine Instanz wie die richtige Vernunft mit sich bringt, bleiben unberührt; ebenso wird der Unterschied zwischen Aristotelischer und christlicher Lehre vom Ziel menschlicher Handlungen nicht thematisiert.

Ausdrücklich bezieht sich Albert in seinen Ausführungen zur vierten Definition – „*virtus est aequalitas vitae rationi consonans*“ – auf Aristoteles. Zunächst faßt er die ‘*aequalitas*’ als das nicht Gekrümmte auf, das nicht nach rechts und links abweicht und das weder mit Überfluß noch mit Mangel behaftet ist. Die ‘*vita*’ konkretisiert er dann als die ‘*vita civilis*’, deren Gestaltung Aristoteles als vordringliche Aufgabe der Gesetzgeber betrachtet: Sie haben durch kluge Gesetze

---

<sup>130</sup> Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 3, 1105b2-12

<sup>131</sup> Vgl. Augustinus, De bon. coniug. XXI 25; col. 390

<sup>132</sup> De nat. boni, ibid.; p. 30,56-61; vgl. J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 304f.

<sup>133</sup> Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 5, 1097a34-b6 u. II 2, 1103b31-34

gute Bürger heranzubilden.<sup>134</sup> Daß die Tugend mit der Vernunft übereinstimmen muß, versteht sich für Albert aus dem – nach Aristoteles allgemeinen<sup>135</sup> – Grundsatz, nach dem sich tugendgemäßes Handeln an der richtigen Einsicht zu orientieren hat.<sup>136</sup>

Als Beispiele zitiert er mit Jes 30,21 und Num 20,17.19 den geraden Weg, der nicht nach rechts oder links abweicht, als den gottgefälligen Weg: Ebenso gerade war der königliche Weg Christi, den er in der Öffentlichkeit der Tugend und nicht im Dunkel der Laster beschritt. Sein Weg kann somit Vorbild und Ansporn für die Umkehr und den rechten Weg sein.<sup>137</sup>

Da sich die dritte und vierte Definition in ihrer Betonung der richtigen Vernunft als Maßstab der Tugend eher ergänzen als darüber hinaus neue Perspektiven zu eröffnen, überrascht Alberts allegorische Auslegung nicht. Seine theologisch-asketisch orientierte Intention bleibt bei der bloßen Empfehlung des Vorbildes der Person Christi stehen.

Recht kurz behandelt Albert die fünfte Tugenddefinition: „Virtus est bona voluntas.“ Der Wille soll sich im Akt des Willens zum Guten und Ehrbaren wenden; dann wird er gut genannt, weil er das Gute auf gute Weise will.<sup>138</sup>

Er bestimmt diesen guten Willen dann als den Willen Gottes, da nach Lk 2,14 dessen Frieden allen guten Menschen verheißen ist. Den Willen Gottes zu tun, bedeutet, einen guten Willen und einen Willen zum Guten zu haben und damit auch die Tugend zu besitzen.<sup>139</sup>

Obwohl diese Definition das Problem des freien Willens und somit einen zentralen Punkt der Ethik berührt – der gerade im Zusammenhang mit der Betonung der Gnade als Voraussetzung der Tugend, wie diese in der ersten Definition definiert wird, viele Fragen aufwirft –, setzt Albert sich überhaupt nicht mit solchen Schwierigkeiten auseinander. Dabei hätten sowohl Aristoteles und Augustinus als auch die Bibel mehr als genügend Material zur Diskussion der Thematik bereitgestellt.

Die sechste Definition – „virtus est ordo amoris vel amor ordinatus“ – bezieht Albert auf das vernünftige Streben, das im guten Ehrbaren ist. Ein geordnetes Streben ist nichts anderes als die Liebe, die, wenn sie eine geordnete Liebe ist,

---

<sup>134</sup> Vgl. *ibid.* I 13, 1102a9-10 u. II 1, 1103b3-5

<sup>135</sup> Vgl. *ibid.* II 2, 1103b31-32

<sup>136</sup> *De nat. boni, ibid.*; p. 30,61-70; vgl. J. Schneider, *Die Bestimmung des Tugendbegriffs*, S. 305

<sup>137</sup> *De nat. boni, ibid.*; p. 33,57-77

<sup>138</sup> *Ibid.*; p. 30,71-74; vgl. J. Schneider, *Die Bestimmung des Tugendbegriffs*, S. 305f.

<sup>139</sup> *De nat. boni, ibid.*; p. 33,78-34,6



verbürgt, daß weder die Laster noch das Ungeordnete oder das Rechte unter falschen Umständen erstrebt werden.<sup>140</sup>

Zur Erläuterung beschreibt er Christus als den Steuermann und die christliche Liebe (*caritas*) als die Mutter der Tugenden. Wenn die Liebe von Christus gelenkt wird, ist sie wohlgeordnet, Schmuck aller Einzeltugenden und führt die Handlungen auf den richtigen Weg.<sup>141</sup>

Albert hätte den *ordo*-Gedanken intensiver herausarbeiten können, um die Form der Ordnung zu präzisieren. Aber selbst in der nicht-biblischen Erläuterung der Definition läßt er diese Frage unberücksichtigt.

### 2.1.1.3 Hugo von St. Victor

Als siebte und letzte in der Reihe der aus der christlichen Tradition entnommenen Sentenzen zitiert Albert die Definition Hugo von St. Viktor: „*Virtus est affectus cum ratione ordinatus.*“ Damit erweitert er den Aspekt der geordneten Liebe aus der vorherigen Definition um die Affekte: Der Affekt muß seine Ordnung für die Handlung aus der richtigen Vernunft und der Gewohnheit gewinnen, dann ist er Tugend. Bleibt er jedoch ungeordnet und ohne Vernunft, wird er Sünde und Dummheit.<sup>142</sup>

Ausführlich erläutert Albert die Definition mit der sehnsüchtigen Beschreibung des Geliebten im Hohen Lied: Seine Augen sind nach Hld 5,12 wie Tauben an Wasserbächen.<sup>143</sup> Die Augen sollen das Sehen der Vernunft (*ratio*) bezeichnen, die ihr, wie der Gesichtssinn, eine Schau in zwei Richtungen ermöglichen. Die Vernunft kann zurückblicken, um gute und schlechte Handlungen zu beurteilen, und in die Zukunft vorausschauen, um das Gute anzustreben. Aber so, wie der Mond allmonatlich regelmäßig wiederkehrt, jedoch allein von der Sonne erleuchtet wird, so werden auch die Menschen allein durch die Gnade Christi zu Tugend und Gesetz geführt.

Von den Tauben teilt er noch drei bemerkenswerte Eigenschaften mit: Sie haben keine Gallenblase in der Leber, sondern im Darm oder in den Eingeweiden; sie erneuern sich allmonatlich, indem sie einen neuen Fötus gebären; eine ihrer Arten

---

<sup>140</sup> Ibid.; p. 30,75-83; vgl. J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 306f.

<sup>141</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 34,7-25

<sup>142</sup> Ibid.; p. 31,1-7; vgl. J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 307f.

<sup>143</sup> J. Schneider, *ibid.*, S. 308, bemerkt, daß sich Albert „mit einer kurzen Erklärung der einzelnen Termini“ begnügt; er übersieht aber, daß die Illustration durch das Beispiel aus dem Hohen Lied die ausführlichste allegorische Erklärung aller zehn Definitionen ist.

kann durch ihren ausgeprägten Scharfsinn die Raubvögel abwehren. Diese Eigenschaften vergleicht er dann sehr breit: Die Tauben stehen für die Milde des Herzens, da alle schlechten Begierden in der Gallenblase angesiedelt sind. Ihr Scharfsinn hilft ihnen, den Raubvögeln zu entkommen; und wie die Taube auf dem Baum in Sicherheit ist, so bietet das Kreuz Christi dem Menschen die Abwehr allen Übels.<sup>144</sup>

In dieser weitschweifigen Allegorese wird an erster Stelle Alberts Interesse an naturphilosophischen Phänomenen deutlich. Die Verbindung der Beschreibung einer sehnsuchtsvoll liebenden Frau mit den Ergebnissen der Aristotelischen Naturphilosophie muß ihn sehr gereizt haben; so sehr, daß er in diesem Zusammenhang nur noch ganz am Rande auf die eigentliche Tugenddiskussion eingeht.

Eine neue Perspektive eröffnet Albert jedoch durch die allegorische Deutung der Augen als die erkennende Vernunft. Erstmals umschreibt er genauer, welche Aufgaben einer, wie auch immer gedachten, Vernunft zukommen: Sie soll für die Zukunft aus der Vergangenheit lernen, und sie kann dies, weil sie beide selbständig betrachten kann. Mit dieser bloßen Feststellung ist zwar noch kein philosophisches Niveau erreicht; Albert deutet aber an, daß die Vernunft die ethische Entscheidung allein aus ihrer eigenen Wahrnehmung und ihrem eigenen Urteil trifft. Eine andere Instanz ist nicht vorgesehen. Mit dieser Auslegung leitet er, wenn auch verhalten, zu den philosophischen Definitionen über.

## 2.1.2 Die philosophischen Definitionen

### 2.1.2.1 Cicero

Mit der von Cicero übernommenen Formulierung: „Virtus est animi habitus naturae modo rationi consentaneus,“ kommt Albert zu den drei letzten Definitionen, die er der philosophischen Tradition der Antike entnommen hat. Daß er damit eine ganz andere Überlieferung aufnimmt, scheint ihn nicht weiter zu interessieren, dieser Unterschied ist ihm keine Erwähnung wert. Gleichberechtigt stehen sie neben den Definitionen von Augustinus und dessen Tradition.

Zur Erläuterung des Habitus-Begriffs geht Albert zunächst auf die zweite Definition zurück und wiederholt die Aufgabe des Habitus, den Geist zu ordnen

---

<sup>144</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 34,26-35,27

und in die zur guten Handlung erforderliche Verfassung zu versetzen.<sup>145</sup> Diese Leitungsfunktion weist er dem Habitus nun auch für die Seele zu. Wie die Seele als Bewegerin den Willen zur Handlung führt, so wird sie vom Habitus in der Ausrichtung ihres Willens bestimmt. Der Habitus stimmt dabei mit der richtigen Vernunft, die er schon in der Erläuterung zur dritten Definition als Orientierung an Gesetz und Gewohnheit bestimmt hat,<sup>146</sup> auf die Weise der Natur überein. So wie die Natur in ihren Abläufen niemals irrt, so kann auch der Habitus in der Ausübung der Tugend nicht fehlgehen. Beide bewegen sich auf die ihnen eigentümliche Weise: die Natur zum Natürlichen, die Tugend zum Tugendhaften. Albert belegt seine Auffassung mit der Aristotelischen Betonung der Gewohnheit als wichtigem Element der ethischen Tugenden. Ein bloßes Wissen um den Akt und das Wesen der Tugenden verbürgen weniger Sicherheit für das richtige Handeln als ihre Einübung und Gewöhnung in der Seele.<sup>147</sup> Zustimmend bemerkt er, daß das Wissen wenig oder gar nichts zur Tugend beiträgt und sie nicht durch Wissenschaft, Lehre oder Experiment, sondern allein aus der Gewöhnung an tugendhafte Werke entsteht. Das bedeutet für ihn, daß die Tugend auf die Weise der Vernunft mit der richtigen Vernunft übereinstimmt, obwohl die Forderung nach der 'recta ratio' in der Ciceronischen Formulierung gar nicht enthalten ist.<sup>148</sup>

Zur Erläuterung der Definitionen, die er aus der antiken Philosophie übernommen hat, zieht Albert wiederum biblische Belege heran. Aus dem Homosexualitätsverdikt in Röm 1,26-27 und der Kleiderordnung in 1 Kor 11,13-14 fordert er hier die Übereinstimmung mit der von Gott gut geschaffenen Natur. Jede Sünde widerspricht dieser ursprünglichen Güte, und deshalb ermöglicht die Orientierung an der Natur ein tugendhaftes Leben.<sup>149</sup>

Gleichwohl lassen sich in seinen Ausführungen neue Argumentationslinien gegenüber den ersten sieben Tugenddefinitionen feststellen. Er ist nun deutlich bemüht, die einzelnen Glieder der Definition in einen konsistenten Zusammenhang zu bringen. Die Verbindung von Tugend und Natur, Habitus und Seele sowie Habitus und richtiger Vernunft scheidet jedoch an der ungenauen Bestimmung der 'recta ratio'.

Nach Aristoteles ist die richtige Vernunft die allgemeine Voraussetzung für eine

---

<sup>145</sup> Ibid.; p. 30,43-55

<sup>146</sup> Ibid.; p. 30,56-61

<sup>147</sup> Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 3, 1105b2-5

<sup>148</sup> De nat. boni, ibid.; p. 31,8-38; vgl. J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 308-313

<sup>149</sup> De nat. boni, ibid.; p. 35,28-40

als ethisch zu beurteilende Handlung,<sup>150</sup> da sie die Entscheidung herbeiführt; denn gerade die Entscheidung unterscheidet die vernünftige Handlung von der vernunftlosen Begierde, die deshalb auch niemals unter dem Aspekt der Tugendhaftigkeit beurteilt werden kann.<sup>151</sup> Die philosophische Untersuchung, wie die richtige Vernunft das Handeln bestimmt und wie sie zu ihren Entscheidungen kommt, führt er aber erst im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* – das Albert jedoch noch nicht vorlag.<sup>152</sup> Er versucht daher, den für ihn unklaren Begriff der ‘recta ratio’ über die Natur zu verdeutlichen. Deren vorausgesetzte Irrtumsfreiheit und widerspruchslöse Teleologie sollen ein Kriterium vermitteln, das Orientierung ermöglicht. Wenn die richtige Vernunft ihre Entscheidung am Maßstab der Natur ausrichtet und versucht, diesen wegen deren Irrtumsfreiheit stets richtigen Vorgaben zu folgen, kann sie keine Fehler machen. In der Parallele von Natur und Tugend ergibt sich so die Gewißheit, richtig zu handeln.

Gleichzeitig relativiert Albert aber die Instanz der richtigen Vernunft, indem er Gewöhnung und Gesetz betont. Auch damit folgt er dem ihm vorliegenden Textauszug der *Nikomachischen Ethik*, in dem Aristoteles bei der Darstellung der ethischen Tugenden besonders deren Gewohnheits- und Gesetzescharakter betont.<sup>153</sup>

In der Ausrichtung an der Natur, gekoppelt an die gewohnheitsmäßige Einübung des dadurch als richtig Erkannten, sieht er also die Verbindung von Natur, richtiger Vernunft und Habitus. Er macht damit die Natur zum Maßstab – gestützt allein auf das Argument ihrer Irrtumsfreiheit. Das Problem, wie die richtige Vernunft natürliche Gegebenheiten und Abläufe erkennen und als Vorbild nehmen soll, stellt sich ihm nicht. So muß er in einer recht oberflächlich an naturrechtlichen Positionen orientierten Verhältnisbestimmung verbleiben, ohne die einzelnen Begriffe und ihre Verbindungen in der Ciceronischen Definition genau klären zu können.

Daß Albert sich aber um eine schlüssige Lösung bemüht, zeigen seine Belege aus der Bibel. Sie werden nicht mehr allegorisch ausgedeutet, sondern sollen die Betonung seiner an der Natur als Vorbild ausgerichteten Konzeption unterstreichen, indem sie die gute Ordnung Gottes in seiner Schöpfung verdeutlichen.

Trotzdem vertritt er aber keine an der stoisch-ciceronischen Tradition des Naturrechts orientierte Position. Dann hätte er den Natur-Begriff wesentlich

---

<sup>150</sup> Aristoteles, Eth. Nic. II 2, 1103b31-32

<sup>151</sup> Ibid. III 4, 1111b12-13

<sup>152</sup> Zu Alberts Kenntnissen der *Nikomachischen Ethik* in *De natura boni* vgl. O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. VI, S. 316f.; F. Pelster, *Beiträge zur Aristotelesbenutzung*, S. 452f.

<sup>153</sup> Aristoteles, Eth. Nic. II 1, 1103b3-5

schlüssiger und ausführlicher mit den ihm bekannten Cicero-Texten darstellen können. Sein Bemühen, dem Aristotelischen Text gerecht zu werden, zeigt, daß dieser für ihn die größere Autorität war. Da ihm aber mit dem sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* eben genau der systematische Teil fehlt, in dem die richtige Vernunft untersucht und bestimmt wird, muß er nahezu zwangsläufig in die einseitige Gewichtung von Natur und Gewohnheit geraten.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 308f., weist auch darauf hin, daß Albert die Naturrechtslehre Ciceros mit der *Nikomachischen Ethik* verbindet, und betont die Prävalenz Ciceros. Aber gerade weil Albert, wie Schneider ausführlich nachweist, Cicero gut kennt und akzeptiert, zeigt seine Zurückhaltung in diesem Zusammenhang, daß er in seiner Erklärung mehr von Aristoteles ausgeht und dessen Philosophie verdeutlichen will.

### 2.1.2.2 Aristoteles

Zum Abschluß seiner ausführlichen Darstellung der ihm bekannten Tugenddefinitionen führt Albert zwei Aristoteleszitate an, zunächst aus der *Physik*: „Virtus est dispositio perfecti ad optimum.“ Zur Erklärung geht er von der Augustinischen Seelenlehre aus und stellt fest, daß nichts in der Natur so vollkommen ist wie die Vernunftseele (*anima rationalis*), da diese nach dem Abbild Gottes geschaffen worden ist, um Gott und das Gute der Tugend zu erkennen, zu wollen und zu erinnern. Obwohl die Seele durch ihre natürliche Fähigkeit zum Guten eigentlich vollkommen ist, bedarf sie einer weiteren Vollkommenheit, um Fehler und falsche Affekte zu vermeiden. Wenngleich sie diese weitere Vollkommenheit aus der Tugend bezieht, ist die Tugend selbst nicht die Vollkommenheit der Seele, da sie dann das höchste Gute selbst wäre. Die Tugend richtet nur die vollkommene Seele zum Besten aus, indem sie diese auf die Seligkeit lenkt.<sup>155</sup>

Im Anschluß an Jak 1,17 und die dort beschriebenen guten Gaben Gottes legt Albert die Tugend als höchstes Geschenk Gottes aus, dem nichts im Leben des Menschen gleichkommt, da es aus Gnade vom Vater kommt und die Seligkeit vermittelt.<sup>156</sup>

Nach den Ausführungen zu der Ciceronischen Definition überrascht diese Erläuterung. Er hat den Zusammenhang mit der Aristotelischen Naturphilosophie überhaupt nicht beachtet und führt willkürlich eine Seelenlehre ein, deren schlüssige Anwendbarkeit auf das Thema er nicht begründet. Im Zusammenhang mit der Aristotelischen Naturphilosophie hätte er auf dessen Überlegungen zur Seele zurückgreifen können.<sup>157</sup> Alle Schritte seiner Argumentation bleiben jedoch sehr vorläufig. Es wird nicht deutlich, warum die Seele einerseits vollkommen sein soll, andererseits aber der selbst nicht vollkommenen Tugend bedarf, um das höchste Vollkommene zu erkennen; die implizierte Hierarchie ‘Gott – Tugend – Seele’ begründet er nicht. Ebenso unmittelbar erscheint seine Bestimmung der Tugenden als göttliches Geschenk. Da er zunächst gar nicht begründet, warum die Tugend die notwendige Vollkommenheit zur richtigen Aus

---

<sup>155</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 31,37-56; vgl. J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 313f.

<sup>156</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 35,41-56

<sup>157</sup> Von *De anima* lagen bereits zwei Übersetzungen vor; vgl. B. G. Dod, Aristoteles latinus, S. 76.

richtung der Seele sein soll, bleibt auch der schematische Rekurs auf die Autorität letztlich unbefriedigend.

Genaugenommen nimmt Alberts Argumentation die Aristotelische Definition überhaupt nicht zur Kenntnis, sondern benutzt sie nur als Ausgangspunkt, um die Defizite der Seele und ihre Notwendigkeiten zu referieren; wobei auch diese Defizite in keiner Weise begründet werden. Albert gibt keine Gründe an, warum er nicht auf die ihm bekannten Texte der *Nikomachischen Ethik* eingegangen ist. Daß er eine fundierte Textkenntnis besaß, zeigen seine vorausgegangenen Erläuterungen. Im Anschluß daran wäre ihm eine philosophisch schlüssige Darstellung möglich gewesen.<sup>158</sup>

In seiner Einleitung zur zehnten und letzten Definition hebt Albert ausdrücklich die Autorität des Aristoteles hervor, der viel zum Thema beigetragen habe und dessen Bestimmung er deshalb besprechen<sup>159</sup> will: „Virtus est habitus electivus voluntarius in medietate consistens quoad nos determinata ratione, ut utique sapiens determinabit.“ Er untersucht die Definition wiederum in mehreren Schritten.

Die Tugend ist nicht von Natur aus gegeben, sondern entsteht aus der Gewohnheit. Denn nichts, das eine bestimmte Eigenschaft aus der Natur hat, kann diese Eigenschaft verlieren oder verändern; so wird der Stein natürlicherweise immer nach unten fallen und niemals die Gewohnheit annehmen, nach oben zu steigen. Da die Tugenden aber durch Gewohnheit entstehen oder vergehen, erworben oder verloren werden, können sie also nicht von Natur aus gegeben sein, sondern eben nur aus der Gewöhnung durch die Handlungen entstehen.

Albert beschränkt dabei diese Herleitung der Tugenden auf die bürgerlichen Tugenden (*virtutes civiles*), eine Einschränkung, die sich zwar in der Aristotelischen Definition nicht wiederfindet, die Albert aber in seiner Einleitung zur Untersuchung über die Tugenden vorausgesetzt, bei den bisherigen Definitionen jedoch noch nicht wiederholt hat. Er wird die terminologische Unterscheidung der verschiedenen Tugenden später ausführen.<sup>160</sup>

Die Tugenden unterscheiden sich somit grundsätzlich von den übrigen menschlichen Fähigkeiten, die vor ihrer Ausübung bereits vorhanden sein müssen; zunächst muß man sehen können, um dann etwas zu sehen. Eine Tugend muß dagegen ausgeübt werden und Gewohnheit werden, ehe sie als Tugend bestimmt

---

<sup>158</sup> J. Schneider, *Die Bestimmung des Tugendbegriffs*, S. 313f., stellt auch eine „theologische Sprache“ fest, versteht Alberts Ausführungen aber als Darlegung der natürlichen Tugend, allerdings ohne das im einzelnen zu begründen.

<sup>159</sup> *De nat. boni*, *ibid.*; p. 31,56-58: „Aristoteles magis locutus est de scientia virtutis politicae, ideo etiam sua diffinitio ponenda est.“

<sup>160</sup> *Ibid.*; p. 30,1-10 u. p. 36,1-38,37; vgl. unten, Kap. 2.2-2.2.4

werden kann. Sie gleicht daher eher mechanischen Fähigkeiten, die auch erst erlernt und eingeübt werden müssen, bevor jemand behaupten kann, dieses oder jenes Handwerk zu beherrschen.

Trotz dieser ausdrücklichen Betonung der Gewöhnung unterstreicht Albert aber auch die Funktion der Vernunft. Als natürliches Vermögen kann sie die Tugenden gezielt einsetzen, so daß der eigentlichen Ausübung ein Akt der intellektuellen Entscheidung vorausgeht. Durch die Instanz der Vernunft verliert die Handlung dann ihren rein gewohnheitsmäßigen und bloß natürlichen Charakter, die Entscheidung wird zu einer vernunftbestimmten Willensentscheidung.<sup>161</sup>

Das wichtige Verhältnis von Gewohnheit und Vernunft wird in der Beurteilung von Handlungsalternativen deutlich. Albert stellt lapidar fest, daß Gewohnheiten immer die Gefahr von Übermaß und Mangel in sich tragen; daher ist die Mitte immer das Gute, das zu wählen ist, das weder ein Zuviel noch ein Zuwenig sein kann. Dann stellt sich aber das Problem, wie diese Mitte zu bestimmen ist.

Albert verneint die Möglichkeit einer Mitte, die sich aus der Natur der Sache ergeben könnte: Was dem Einen an Nahrung zu viel ist, kann dem Anderen durchaus zu wenig sein. Die Tugend kann ihre Norm nicht allein an ihrem Gegenstand, etwa der Gefahr, orientieren. Ihr Maßstab muß in den menschlichen Möglichkeiten gefunden werden, um überhaupt sinnvoll urteilen zu können. Diese Aufgabe erfüllt die Vernunft jedoch nicht willkürlich, sondern mit einer ihr eigenen Vorgabe: dem Urteil des Weisen (*sapiens*). Unter den verschiedenen Handlungsalternativen soll er durch seine Entscheidung die Auswahl treffen, die tugendhaftes Handeln sichert. Es liegt also ganz allein in der Verantwortung der Vernunft, sich an einer Instanz zu orientieren, die sich als Vorbild allein auf menschliche Entscheidungskriterien gründet und nicht auf starr vorgegebene Normen beruft.<sup>162</sup>

Zur Verdeutlichung greift er eine bekannte Tugenddefinition aus der Aristotelischen Naturphilosophie auf: „*Virtus est ultimum, quod est in re.*“<sup>163</sup> Er betont, daß sich diese Definition nur auf die Güte einer Sache bezieht, etwa die Scharfsichtigkeit des Auges, die dann auch als Tugend bezeichnet werden kann. Solche Tugenden sind aber von Natur gegeben und unterscheiden sich daher grundsätzlich von den bisher dargelegten, aus Gewohnheit und Willen entstehenden Tugenden. Zwar versuchen auch diese immer das Gute und Ehrbare zu erreichen

---

<sup>161</sup> Ibid.; p. 31,56-90. Die folgenden Ausführungen Alberts sind von den Herausgebern als ‘*Explanatio diffinitionum*’ überschrieben worden; sie beziehen sich jedoch ausschließlich auf die 10. Definition und schließen unmittelbar an Alberts Ausführungen zur Funktion der Vernunft an.

<sup>162</sup> Ibid.; p. 32,2-27

<sup>163</sup> Aristoteles, *De cael.* I 11, 281a14-15



und somit möglichst gute Handlungen zu erzeugen. Sie sind aber als moralische Tugenden ihren eigenen Bedingungen und Normen unterworfen, die sich nicht aus der Natur und deren Anforderungen, sondern aus der jeweiligen Situation und der Beurteilung durch die richtige Vernunft ergeben, ohne durch die Naturgesetze fest vorgegebene Zwänge.<sup>164</sup>

Zur Bestätigung seiner Ausführungen zitiert Albert hier Spr 30,7-9, in denen darum gebeten wird, von Reichtum und Armut verschont zu bleiben, um nicht als Reicher hochmütig und als Armer zum Dieb zu werden. Er findet in diesen Versen eine direkte Bestätigung seiner Erklärung der zehnten Definition, wonach die Tugend immer in der Mitte gefunden werden muß. Ohne den Text allegorisch auszulegen, stellt er die Gefahren von Reichtum und Armut dar. Allein die Erkenntnis der Mitte vermeidet beide Fehler, sie hält von Begierde aus Mangel und von Ausschweifung aus Überfluß ab und vermag das Notwendige zu bestimmen.<sup>165</sup>

Albert übernimmt also die Aristotelische Definition, wie er sie in der *Ethica vetus* vorfand,<sup>166</sup> und folgt in seiner Erklärung grundsätzlich dem Gedankengang des Textes. Seine Darstellung der Beziehung von Gewohnheit und Naturanlage bei der Entstehung von Tugenden zeigt aber, daß er sich die Auslegung noch etwas zu einfach gemacht hat. Wenn er die Zu- und Abnahme sowie den Erwerb und Verlust der Tugenden aus der Gewohnheit erklärt, um diese gegen die natürlichen Eigenschaften der Dinge abzusetzen, kann er aus diesem Gegensatz nicht wieder die Entstehung der Tugend aus Gewöhnung folgern: Er begeht einen Zirkelschluß.

---

<sup>164</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 32,28-48; vgl. J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 314-316

<sup>165</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 35,57-90

<sup>166</sup> Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 2; p. 14,14-16

Seine Überlegung ist eine starke Verkürzung der Aristotelischen Argumentation, obwohl er sogar das von Aristoteles gewählte Beispiel der natürlichen Bewegungsrichtung des geworfenen Steines übernimmt.<sup>167</sup> Aristoteles baut seine Argumentation zwar ähnlich auf, vermeidet den Zirkelschluß aber, indem er die natürlichen Eigenschaften der Dinge als Gegenbeispiele anführt. Den ebenfalls wichtigen Hinweis, daß die Entstehung der Tugend immer auch eine natürliche Anlage voraussetzt, die Tugenden daher weder aus der Natur noch gegen die Natur entstehen,<sup>168</sup> greift Albert überhaupt nicht auf.

Dagegen zeigt sich Alberts Bemühen, diese Definition philosophisch zu untersuchen, in der Diskussion der 'recta ratio'. Im zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik* setzt Aristoteles diese zwar als allgemeinen Grundsatz voraus, verschiebt ihre Behandlung aber<sup>169</sup> und bemerkt lediglich am Rande, daß die Bestimmung der Tugenden eine Sache des Fachmanns<sup>170</sup> ist und sich wissentlich auf eine freie Entscheidung gründet<sup>171</sup> – womit er indirekt die Aufgabe der richtigen Vernunft anspricht. Ihre ausführliche philosophische Untersuchung führt er aber erst im sechsten Buch – das Albert noch nicht vorlag. Albert unterstreicht daher die wichtige Funktion der durch die Vernunft getroffenen Entscheidung, die gewohnheitsmäßige Einübung der Tugenden zu leiten und im Akt des ethischen Urteils auch richtig anzuwenden: Eine Handlung allein aus Gewöhnung, die sich nicht näher begründet, kann zwar auch richtig oder falsch sein; sie entzieht sich aber der philosophischen Kritik, da über ihre Gründe keine Rechenschaft gegeben werden kann. Ohne die richtige Vernunft ist daher kein ethisch verantwortbares Handeln möglich. Den Maßstab zur Bewertung von Handlungsmöglichkeiten vermittelt dabei die Instanz des Weisen, dessen angenommene Entscheidung Vorbild sein soll.

Alberts starke Betonung der richtigen Vernunft als eines Regulativs und Richtmaßes zur Bestimmung der Tugend geht also über den ihm bekannten Aristotelischen Text hinaus; eine Selbständigkeit, die sein Problembewußtsein zeigt. Er will sowohl den Begriff der 'recta ratio' ausführlicher erläutern als auch einen Maßstab zur Bewertung von Handlungsalternativen finden; zu beiden Problemen bietet ihm der vorhandene Text der *Nikomachischen Ethik* nur Andeutungen, so daß er selbst eine schlüssige Lösung suchen muß.

Auch das Aristotelische Prinzip der Mitte als jeweiliger Tugend zwischen zwei

---

<sup>167</sup> Eth. Nic. II 1, 1103a17-b2

<sup>168</sup> Ibid. 1103a23-24

<sup>169</sup> Ibid. II 2, 1103b31-34

<sup>170</sup> Ibid. II 5, 1106b5-7

<sup>171</sup> Ibid. II 3, 1105a32-33 u. II 4, 1106a3-4

Lastern begründet er mit einem eigenen Argument. Aristoteles formuliert nur sehr allgemein, daß es bei der ethischen Beurteilung von Situationen, die immer wieder anders sind, stets ein Zuviel und ein Zuwenig gibt, die als Übermaß und Mangel jedoch zu meiden sind; daher postuliert er die Mitte als Bezugsgröße, deren richtige Bestimmung die Aufgabe der ethischen Entscheidung ist, wobei die Schwierigkeit durch die immer anderen Zusammenhänge und Situationen entstehen.<sup>172</sup>

Diese in der *Nikomachischen Ethik* nur recht knapp begründete Ableitung ergänzt Albert, indem er auf die Gewohnheit als Prinzip der Tugend hinweist. Indem er so die Gefahr von Übermaß und Mangel aus der Gewohnheit erklärt, die sich nicht auf veränderte Umstände einstellt und deshalb immer dem Risiko, die richtige Mitte aufzugeben, ausgesetzt ist, erweitert er die Aristotelische Gedankenführung. Er kann so die zu sehr am Mittelmaß der Dinge orientierte Darlegung der *Nikomachischen Ethik* um ein aus der Definition der Tugend selbst entnommenes Argument erweitern und verdeutlichen. Gleichzeitig betont er die zentrale Aufgabe der richtigen Vernunft, die durch ständige Reflexion des gewohnheitsmäßigen Handelns der Gefahr, die Mitte zu verlieren, entgeht; ein Zusammenhang, den Aristoteles nur wenig beachtet.

## 2.2 Die Bezeichnung der Tugenden

Nach der breiten Darstellung und Erläuterung der verschiedenen Tugenddefinitionen versucht Albert die Tugenden inhaltlich einzuteilen und zu bestimmen, indem er sie unter jeweils einer Bezeichnung zusammenfaßt. Er geht dabei von fünf Bestimmungen aus: politische (*civiles et politicae*), Kardinal- (*cardinales*), Gewohnheits- (*consuetudinales*), moralische (*morales*) und natürliche (*naturales*) Tugenden.<sup>173</sup>

Seine Einteilung ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil sie die traditionellen Zusammenstellungen unberücksichtigt läßt. Diese hatten vor allem die Unterscheidung von Glaube, Liebe und Hoffnung als theologischer Tugenden sowie von Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit als Kardinaltugenden, politischer oder natürlicher Tugenden betont.<sup>174</sup> In der Behandlung der Kardinaltugenden lag der Schwerpunkt auf der Herausarbeitung der ihnen jeweils

---

<sup>172</sup> Ibid. II 5, 1106a14-b16

<sup>173</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 36,5-8

<sup>174</sup> Vgl. H. Borok, Der Tugendbegriff, S. 127-153; O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 1, S. 105-150; G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 222-229

zugeordneten Einzeltugenden.<sup>175</sup> Das Interesse galt besonders der Hierarchisierung von theologischen, Kardinal- und Einzeltugenden.

Albert geht in seiner Einteilung jedoch nicht auf die Unterscheidung von natürlicher und theologischer Tugend ein. Vielmehr wird schon aus der Begrifflichkeit 'politisch', 'Gewohnheit' und 'moralisch' deutlich, daß er sich auch in diesem Zusammenhang eher an Aristoteles orientiert und in seiner Untersuchung gegen die Tradition der Betonung der theologischen Tugenden eigene Schwerpunkte setzt. Wiederum unterläßt er es aber auch in diesem Zusammenhang, genau und begründet anzugeben, welche Tugenden er im einzelnen meint.

### 2.2.1 Politische Tugenden

Die politischen Tugenden unterteilt Albert zunächst in drei weitere Ordnungen: die bürgerliche (*civilis*), die aktive (*activa*) und die kontemplative (*contemplativa*).

Ausführlich beschreibt er besonders die bürgerliche: Sie versucht, die Bürger zu einem guten Leben zu erziehen und sie anzuleiten, sich Verdienste zu erwerben. Als Richtschnur für das richtige Handeln dienen dabei die Gesetze und wiederum die Überlegung der menschlichen Vernunft. Albert führt als Autorität nun aber nicht Aristoteles an, sondern nennt Cato und Seneca als Vorbilder, die mit der Tugend ihr Leben geordnet hätten.

Seine Argumente stützt er auf das allgemeine Lob der Tugenden wegen ihrer Nützlichkeit für das Leben, wie es biblisch in Wsh 8,7 beschrieben wird, sowie auf die Naturrechtskonzeption Ciceros<sup>176</sup> und der theologischen Tradition.<sup>177</sup> Aus der Verbindung von menschlicher Vernunft, Nutzen der Tugend und naturrechtlichen Rahmenbedingungen beschreibt Albert ein unaufdringliches und bescheidenes Ideal: Das Leben nach den bürgerlichen Tugenden unterrichtet die Könige, erläßt die Gesetze und teilt die Pflichten ein, damit alle gute Bürger im Rahmen einer geordneten Gemeinschaft werden. Für den Tugendheroismus antiker Stoiker oder christlicher

---

<sup>175</sup> J. Gründel, *Die Lehre des Radulfus Ardens*, S. 255-272, zeigt, daß in den Diskussionen des 12. Jahrhunderts der Kanon der Kardinaltugenden noch unhinterfragt blieb. Die Debatten waren vor allem von dem Problem beherrscht, wie die aus den verschiedenen antiken Traditionen der Stoa und des Neuplatonismus abgeleiteten Einzeltugenden in den christianisierten Kanon eingearbeitet werden konnten.

<sup>176</sup> Cicero, *De inv.* II 53-54, n. 160-162; p. 148,25-149,4

<sup>177</sup> Albert nennt als Quelle nur ganz allgemein die 'Theologie', die Herausgeber von *De natura boni* verweisen auf Wilhelm von Auxerre; vgl. *De nat. boni*, *ibid*; p. 36, Anm. z. Z. 36.

Märtyrer ist kein Raum vorgesehen.<sup>178</sup>

Recht kurz behandelt er das aktive und das kontemplative Lebensideal. Im aktiven Leben versuchen heilige Männer durch ihre verdienstvollen Werke in die himmlische Herrlichkeit einzugehen; Anhänger des kontemplativen Lebens wollen Gott schauen und erstreben ihn in all seiner Herrlichkeit. Zu dieser Form der Gottessuche nennt er auch Beispiele: Frauengestalten aus der Bibel.<sup>179</sup>

Albert macht dann seinen philosophischen Anspruch deutlich, es nicht bei diesen allgemeinen und konventionellen Feststellungen zu belassen. Er fragt, wie sich denn diese drei Bestimmungen des politischen Lebensideals mit den Auffassungen der antiken Philosophen vereinbaren lassen, und zitiert als Beispiel die Aristotelische Dreiteilung der Lebensformen in ein Leben des Genießens, der politischen Ehre und der Betrachtung.<sup>180</sup>

Mit Aristoteles und besonders mit dessen Negativfigur Sardanapal beschreibt und kritisiert er die Genußsucht und schildert die Gefahren einer zu einseitig an politischem Ehrgeiz ausgerichteten Existenz, wobei er auch auf Augustinus und dessen Beispiele aus dem *Gottesstaat* zurückgreift. Eine Verbindung mit der bürgerlichen oder aktiven Lebensform, die er zuvor beschrieben hat, versucht er nicht, auch die Unterschiede interessieren ihn hier nicht weiter. Seine Wertschätzung der Philosophie drückt er in der Beschreibung der betrachtenden Lebensform aus: Ihr Leben voll

---

<sup>178</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 36,10-42

<sup>179</sup> *Ibid.*; p. 36,43-59

<sup>180</sup> *Ibid.*; p. 36, 60-64; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 3, 1095b17-19

zieht sich in der Betrachtung des Guten, Wahren und Ehrbaren – wie das Leben des Philosophen, der nach Wissen und Tugenden strebt.<sup>181</sup>

Wie auch in den vorherigen Diskussionen zu den einzelnen Tugenddefinitionen hat Albert mit seinen abschließenden Bemerkungen über die kontemplative Lebensform der Philosophen und die damit verbundene Funktion der Tugend keine tiefergehenden Analysen zur Problematik des antiken Tugendideals geliefert. Es könnte ihm sogar vorgeworfen werden, daß er es lediglich unkritisch referiert und stehengelassen hat, ohne zu fragen, warum sich dieses Ideal nicht hat verwirklichen lassen und schon in der Antike gescheitert ist. Damit würde seine Intention aber verfehlt werden. Albert stellt das philosophische neben das monastisch-asketische Lebensideal der Kontemplation und läßt beide nebeneinander stehen. Ob er damit beide als gleichberechtigt verstanden wissen will, wird aus seinen Ausführungen nicht deutlich. Da er es aber nicht unternommen hat, den unbedingten Vorrang und die Überlegenheit der christlichen Kontemplation auch nur zu erwähnen, ist die Annahme nicht unbegründet, daß die Philosophie mit ihren eigenen Inhalten und Methoden für ihn schon in *De natura boni* ihre eigene Existenzberechtigung hat.

### 2.2.2 Kardinaltugenden

Den Abschnitt über die Kardinaltugenden hält Albert sehr kurz. Er beschreibt diese Tugenden mit dem Bild eines großen Doppeltors, in dessen vier Türangeln sich das Tor der menschlichen Gewohnheit dreht, wenn politisch und nach Recht und Gesetz gehandelt wird. Zur Begründung zitiert er Hld 8,9, wo es zwar nicht um die Tugenden geht, aber eine Mauer und ein Tor erwähnt werden. In seiner Erklärung greift er wieder auf die allegorische Auslegung zurück: Das Tor ist das Gute und Ehrbare aller Handlungen, das, aufgehängt an den vier Kardinaltugenden, den Eintritt in das Leben der bürgerlichen Tugend ermöglicht.<sup>182</sup>

In seiner Beschreibung der einzelnen Tugenden und ihrer Teile weicht er ohne Angabe von Gründen von dieser Einteilung ab. Zunächst bleibt er zwar im Bild, wenn er der Tapferkeit die Zuversicht, die Geduld und die Großherzigkeit zuordnet sowie der Gerechtigkeit die Gottesfurcht, die Gnade und den Schutz gegen Gewalt. Eine genaue Zuordnung scheint er dabei nicht verfolgt zu haben, da er jeweils ausdrücklich auch andere ähnliche Tugenden vorsieht. Indem er die Klugheit und

---

<sup>181</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 36,64-37,5

<sup>182</sup> Zu diesem Bild vgl. unten, Kap. 5.3

die Umsicht als Wachposten und die Beispiele und Sprichwörter Senecas und Salomos als die Schutzmauer beschreibt, verläßt er das Bild; beiden werden auch keine weiteren Tugenden zugeordnet.<sup>183</sup>

In dieser Darstellung nennt Albert zum ersten Mal in *De natura boni* die Einzeltugenden, denen die gesamte Untersuchung der Tugenden gilt. Neben dieser unvermittelten, nicht näher begründeten Auflistung der Kardinaltugenden überrascht das Fehlen der Mäßigung als vierter Kardinaltugend; die Weisheit Salomos und Senecas können kein sinnvoller Ersatz sein. Obwohl Albert sich ja im weiteren Verlauf von *De natura boni* bei der Diskussion der Einzeltugenden am Kanon der Kardinaltugenden orientiert, scheint ihm dieser auch hier nicht so grundsätzlich wichtig zu sein, um ihn einmal ausführlich zu untersuchen und zu rechtfertigen. Die Ursache für sein Desinteresse wird im Argumentationszusammenhang nicht deutlich, so daß nicht entschieden werden kann, ob der Kanon von ihm einfach als bekannt vorausgesetzt oder seine Begründung schlicht vergessen wird.

### 2.2.3 Gewohnheitstugenden

Am ausführlichsten untersucht Albert, warum Tugenden Gewohnheitstugenden genannt werden. Seine Überlegungen baut er wiederum auf Aristoteles und dessen Bestimmung der Gewohnheit im Prozeß der Entstehung von Tugenden auf: Die Tugenden entstehen durch Gewöhnung an die guten Handlungen (*consuetudo bonorum operum*); aus dem Grad der Gewöhnung erfahren sie Zu- oder Abnahme.<sup>184</sup> Er greift damit auf seine Erklärung der zehnten Definition zurück, in der er bereits die Bedeutung der Gewohnheit stärker als Aristoteles betont hat.<sup>185</sup> Indem er die Handlungen, aus deren Gewöhnung die Tugenden entstehen, als gute Handlungen auch moralisch qualifiziert, erweitert Albert außerdem die Aristotelische Theorie um das Moment der guten Tat. Aristoteles beurteilt die Handlungen dagegen nicht unter moralischem Aspekt, sondern stellt naturphilosophische Gesetze in den Vordergrund; ihm kommt es darauf an, die Genese der Tugend aus der Tätigkeit, die in einer natürlichen Anlage begründet und an diese stets gebunden ist, zu betonen, um einseitig intellektualistische Auffassungen, die den Zusammenhang von Tugend und Natur ablehnen, zurückweisen zu können.<sup>186</sup>

---

<sup>183</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 37,7-24

<sup>184</sup> *Ibid.*; p. 37,26-28; vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II 1, 1103a17-26

<sup>185</sup> Vgl. oben, Kap. 2.1.2.2

<sup>186</sup> Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II 1, 1103 a17-26; deshalb auch II 1, 1103 b2-25. Aristoteles

Zur genaueren Erläuterung der Aufgabe und Bedeutung der Gewohnheit empfiehlt Albert drei Hilfen, um sich an die Tugend zu gewöhnen, und nennt zwei Hinweise, die Entstehung und Zunahme durch Gewöhnung anzeigen.<sup>187</sup>

Die erste Hilfe zur Gewöhnung an die Tugend sind die Häufigkeit und die Beharrlichkeit im Handeln. Wie der Vogel durch sein Gefieder zum Fliegen fähig wird – was er ohne oder mit nur wenigen Federn gar nicht oder nur schwerfällig könnte –, so ist auch der Mensch ohne die Gewohnheit an die Tätigkeit nur faul und langsam, erst längere Einübung führt zur Fähigkeit, d. h. zur Tugend. Er illustriert das Beispiel mit Jes 11,31 und Ps 102,5; da an diesen Stellen aber nicht der Zusammenhang von Tugend und Gewohnheit thematisiert, sondern der Adler als Bild der Beziehung zu Gott beschrieben wird, muß er wieder auf eine allegorische Auslegung zurückgreifen: Die Tugenden sind die Federn, die Tätigkeiten ermöglichen.<sup>188</sup>

Als zweite Hilfe schlägt Albert häufiges Nachdenken über die Tugenden vor; Handlungen sollen sich gleichsam durch meditative Betrachtung verfestigen. Zum Beleg dient ihm die Anweisung zur Herstellung des siebenarmigen Leuchters in Ex 25,40; die Schau des Musters auf dem Berge kann er leicht mit dem Nachsinnen über die Tugend vergleichen.<sup>189</sup>

Zuletzt empfiehlt er, sich nicht zu früh zufrieden zu geben und sich selbst zu kritiklos zuzustimmen; ständige Selbstbetrachtung über die Qualität des eigenen Verhaltens führt zur Gewöhnung an die guten Handlungen. Neben Sir 18,6 und Ps 76,11 verweist er in diesem Zusammenhang sogar auf Seneca,<sup>190</sup> bezieht sich ausführlicher aber auf die Erscheinung Gottes und seiner Engel in Ez 1,13-14 und deutet die flüchtenden Lebewesen als die Anstrengung der Gewöhnung an die Tugend, die Blitze und Feuerstellen als ihre leuchtenden Akte.<sup>191</sup>

Albert zeigt mit seiner Darstellung zur Frage nach der Gewohnheit ein ausgeprägt praktisches Interesse an Problemen der persönlichen Lebensführung.<sup>192</sup> Ähnliche Überlegungen finden sich bei Aristoteles, auf dessen Betonung der Gewohnheit er sich ja beruft, nicht; Aristoteles umreißt deren Bedeutung nur für

---

wendet sich gegen die Platonische Auffassung, die Tugend allein durch die richtige Erkenntnis ohne Anbindung an die Vorgaben der Natur zu begründen; vgl. Men. 98 c8-d1.

<sup>187</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 37,28-31

<sup>188</sup> *Ibid.*; p. 37,32-49

<sup>189</sup> *Ibid.*; p. 37,50-57

<sup>190</sup> Diesen aber nur vermittelt über Bernhard von Clairvaux; vgl. *ibid.*; p. 37, Anm. zu Z. 62.

<sup>191</sup> *Ibid.*; p. 37,58-75

<sup>192</sup> Auch F. Pelster, *Der 'Tractatus de natura boni'*, S. 89, verweist auf „einen moralisch asketischen Einschlag,“ der *De natura boni* insgesamt kennzeichnet.



die Gewöhnung der Bürger an die Gesetze, das Erlernen des Kitharaspieles und die Ausbildung des Baumeisters.<sup>193</sup> Albert stellt also für seine Intention Defizite in der Aristotelischen Vorlage fest und versucht diese auszufüllen; dazu greift er auf biblische Motive zurück. Um beide Stränge zu verbinden, benutzt er wiederum die allegorische Auslegung der biblischen Texte, ohne daß ihn dieser Interpretationsansatz neben seiner nach dem Literalsinn suchenden Aristoteleserklärung stört. Es kommt ihm eben nur darauf an, die für ihn unbefriedigende Klärung des Begriffes zu erweitern.

Daß er, wann immer möglich, ausführlicher mit Aristoteles argumentiert, zeigen seine beiden Hinweise auf Entstehung und Zunahme der Tugend durch Gewöhnung.

Zunächst zitiert er die Aristotelische Feststellung, daß sich jede ethische Tugend auf Lust und Schmerz bezieht, die den Grad der Tugend bestimmen; wenn auch nicht jede Handlung mit Lust und Freude ausgeübt werden muß, so weist doch wenigstens die Abwesenheit von Schmerz auf eine tugendhafte Einstellung als Motiv des Handelns hin.<sup>194</sup> Albert erläutert diese Auffassung durch eine direkte Verbindung von Tugend und Freude: Wird eine Tätigkeit mit Vergnügen ausgeübt, ist sie vom Habitus der Tugend begleitet; ist sie dagegen mit Mühsal verbunden, zeigt sich die mangelnde Unterstützung durch die Tugend. Der Habitus treibt die Handlung durch die Tugend zum guten Erfolg. Der Bemerkung des Aristoteles, Platon habe deshalb strenge Erziehung von Jugend an empfohlen,<sup>195</sup> stimmt er unter Hinweis auf Klgl 3,27 zu – es sei gut für den Menschen, schon in der Jugend das Joch des Herrn zu tragen. Beständige Gewöhnung von Jugend an führt also zur Tugend, deren Erfolg am von Freude oder Mühe begleiteten Verhältnis zu den jeweiligen Tätigkeiten festgestellt werden kann; die Freude an der Arbeit ist für Albert ein deutlicher Hinweis auf die Tugend.

Ähnlich argumentiert er, um darzustellen, daß die Tugend sich auch in der Zielstrebigkeit des Handelns zeigt. Zunächst geht er vom Gleichnis der guten Früchte in Mt 7,16 aus und bezieht Dornen und Disteln, die keine Trauben und Feigen wachsen lassen, auf die verletzten und sündigen Seelen, die keine guten Werke hervorbringen können. Ausführlich zitiert er dann die Aristotelische Analogie von beherrschten und durch Lähmung unbeherrschten Körperteilen einerseits sowie der durch die Vernunft richtig und durch die Unvernunft falsch geleiteten Seele andererseits.<sup>196</sup> Dieser Vergleich zeigt für ihn deutlich: Allein die Tugend kann die

---

<sup>193</sup> Aristoteles, Eth. Nic. II 1, 1103b3-10

<sup>194</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 37,76-83; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 3, 1105a4-18

<sup>195</sup> *Ibid.* II 2, 1104b11-12

<sup>196</sup> *Ibid.* I 13, 1102b16-25

Lähmung der Seele verhindern und durch die Vernunft zur zielgerichteten und richtigen Handlung führen. Es ist ein sicheres Zeichen für die Wirksamkeit der Tugend im Handeln, wenn Fehler vermieden werden können.<sup>197</sup>

Albert beläßt es also nicht bei den Ausführungen über die Notwendigkeit der Gewohnheit zur Entstehung der Tugenden und einer Hilfestellung, wie diese Gewohnheit zu erreichen ist. Ihm ist es genauso wichtig, Hinweise zu geben, wie der Erfolg der Bemühungen festgestellt werden kann. Auch dabei leitet ihn ein eher praktisches Interesse, wie sein Gebrauch der Autoritäten zeigt. Er übernimmt von Aristoteles die ausführliche Betonung der Gewohnheit im Entstehungsprozeß der Tugenden. Dessen philosophische Ausgangsfrage, wie die Entstehung der Tugend erklärt werden kann, wenn keine von Natur aus gegebenen Tugenden existieren, interessiert ihn jedoch nicht.<sup>198</sup> Deshalb untersucht er auch nicht, warum Aristoteles an dieser Stelle die Gewohnheitstugenden ausdrücklich von den intellektuellen Tugenden unterscheidet. Auch wenn Albert das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* noch unbekannt ist, hätte ihm diese Einschränkung auf nur eine Gruppe von Tugenden, wenn er sie unter philosophischer Perspektive untersucht hätte, auffallen müssen.<sup>199</sup> Er übernimmt statt dessen die Ergebnisse der Aristotelischen Diskussionen und formt sie zu einer Paränese über das Ziel der Tugend um.

Insgesamt gesehen widmet sich Albert in seinem umfangreichsten Kapitel über die Bezeichnung der Tugenden also nahezu ausschließlich praktischen Aufforderungen und Hinweisen. Obwohl ihm mit dem Text der *Nikomachischen Ethik* genügend Material zur Reflexion über den Zusammenhang von Gewohnheit und Tugend zur Verfügung steht, interessiert ihn die philosophische Begründung der Gewohnheitstugenden nur am Rande. Er benutzt in diesem Zusammenhang sowohl die Bibel als auch die *Nikomachische Ethik*, um vor allem praktische Ermahnungen zur Einübung in die Tugenden zu geben. Beide Texte dienen ihm dabei eher als Stichwortgeber, entweder um sie allegorisch auszulegen oder als Autorität zur Untermauerung der Paränese zu zitieren. Wenn möglich, setzt er aber seine Schwerpunkte bei Aristoteles; erst wenn dessen *Nikomachische Ethik* keine passenden Textstellen hergibt, greift er auf die Bibel zurück.

---

<sup>197</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 38,5-37

<sup>198</sup> Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II 1, 1103a18-19

<sup>199</sup> Die *Ethica vetus* unterscheidet in II 1, 1103a14-15 zwischen 'virtutes intellectuales' und 'virtutes consuetudinales' (Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 2; p. 5,4-5), die *Libri Ethicorum* zwischen 'virtutes intellectuales' und 'virtutes morales' (Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 3; p. 163,5-6).

## 2.2.4 Moralische Tugenden

In seinen Ausführungen zu den moralischen Tugenden verläßt Albert das bisherige Schema. Er leitet das Kapitel mit der Frage ein, warum die Tugend moralisch genannt wird, und antwortet gleich mit dem Hinweis auf deren Funktion als Regulativ und Norm für die Ehrbarkeit menschlicher Handlungen.<sup>200</sup> Warum er aber im Gegensatz zu den bisherigen Bestimmungen ausdrücklich nur von einer Tugend spricht, begründet er nicht. Darüber hinaus bleibt zunächst unklar, welche Tugend er überhaupt meint; im Laufe des Kapitels führt er dann jeweils ganz unvermittelt und ohne auf Beziehungen der Tugenden untereinander oder ihre in der Einleitung postulierte Einzigartigkeit einzugehen, die Mäßigung,<sup>201</sup> die Klugheit,<sup>202</sup> die Tapferkeit<sup>203</sup> und die Gerechtigkeit<sup>204</sup> ein.<sup>205</sup> Wiederum gibt er keine Begründung, warum gerade die Kardinaltugenden mit der moralischen Tugend identifiziert werden können; er weist nicht einmal darauf hin, daß es sich um die Kardinaltugenden handelt.

Albert geht zunächst von Jes 40,12 aus. An dieser Stelle wird Gott als Allmächtiger gepriesen, der das Meer mit der hohlen Faust und den Himmel mit der ausgestreckten Hand mißt sowie die Last der Erde mit drei Fingern abwiegen kann und die Berge und die Hügel wiegt. Albert legt das Meereswasser als die Säfte der Lüste aus; die messende Faust hält diese zurück und steht für die Tugend der Mäßigung, durch die Gott im Menschen die körperlichen Lüste zurückhält und absperrt, damit sie nicht über die Seele eindringen und den Geist und die Vernunft ertränken. Zur Bestätigung zitiert er dazu Ps 68,1; dort ruft ein Ertrinkender, dem wohl in Todesnot das Wasser bis zur Kehle steht, Gott um Hilfe an.<sup>206</sup>

Die Klugheit wird durch die ausgestreckte Hand symbolisiert, die himmlische Werke ausmißt, um die irdischen zu verbessern. Sie soll sich, wenn sie in sich vernünftig nachdenkt, durch die höheren, also die himmlischen Betrachtungen leiten lassen.<sup>207</sup>

Alle Gefahren, die im irdischen Leben drohen, symbolisiert die Last der Erde. Sie

---

<sup>200</sup> De nat. boni, ibid.; p. 38,39-41: „Consequenter dicamus, quare haec virtus ‘moralis’ dicatur.“

<sup>201</sup> Ibid.; p. 38,48

<sup>202</sup> Ibid.; p. 38,55

<sup>203</sup> Ibid.; p. 38,61

<sup>204</sup> Ibid.; p. 38,63

<sup>205</sup> Wahrscheinlich überschreiben deshalb auch die Herausgeber von *De natura boni* das Kapitel trotzdem ‘Quare morales dicantur’, ibid.; p. 38,38.

<sup>206</sup> Ibid.; p. 38,42-50

<sup>207</sup> Ibid.; p. 38,53-58

werden erleichtert und aufgehoben durch die Tapferkeit, die männlich angreifen, tapfer ertragen und entschlossen beharren kann; somit sind auch die drei Zeigefinger in das Bild eingefügt.<sup>208</sup>

Da die Gerechtigkeit alles mit gleichem Maß wiegt, ordnet Albert sie dem Wiegen der Berge und Hügel zu. Gerechtigkeit bedeutet für ihn dann, jedem gleichgewichtig das ihm Zustehende zukommen zu lassen; Verehrung und Gehorsam dem Vorgesetzten, Gesellschaft, Mitleid und Freundschaft den Gleichen und Niedrigeren.<sup>209</sup>

Neben der unbegründeten Verbindung der einen moralischen Tugend mit den vier Kardinaltugenden fällt in diesem Kapitel das völlige Fehlen Aristotelischer Elemente auf. Diese Auslassung läßt sich mit der Übersetzung von ‘*ἡ ἀρετὴ ἐθική*’ als ‘*virtus consuetudinalis*’ in der Albert vorliegenden *Ethica vetus*<sup>210</sup> erklären; die Übersetzung ‘*virtus moralis*’ der *Libri Ethicorum*<sup>211</sup> hätte ihn sicherlich auf Aristotelische Aspekte hingewiesen. Undeutlich bleibt ebenfalls, warum er in diesem Kapitel, das er der moralischen Tugend widmet, alle vier Kardinaltugenden behandelt, im eigentlichen Kapitel über diese die Mäßigung jedoch ausläßt.

Eine Abkehr von Aristoteles vollzieht Albert jedoch nicht nur durch bloße Nichtberücksichtigung. Obwohl er Augustinus nicht namentlich als Autorität erwähnt, setzt er doch die ihm von Petrus Lombardus zugeschriebene Definition der Tugend, die Albert auch als erste besprochen hat,<sup>212</sup> voraus. Seine allegorischen Auslegungen von Jes 40,12 im Blick auf die Kardinaltugenden gehen zwar nicht direkt auf die Elemente der Augustinischen Formulierung zurück, aber wenn er etwa in der Erklärung der Mäßigung betont, daß durch diese Tugend Gott im Menschen die körperlichen Lüste zurückhält, steht doch eindeutig eine Auffassung von Tugend als Gnade im Hintergrund, die ‘*in nobis sine nobis*’ wirkt.

### 2.2.5 Natürliche Tugenden

Im abschließenden Kapitel seiner Katalogisierung der Tugenden beruft Albert sich auf die Autorität der Heiligen, von der er drei Gründe für die Bezeichnung ‘natürliche Tugenden’ übernimmt: Sie können erstens auch ohne Gnade das Gewünschte bewirken und allein auf natürlichem Weg erlangt werden; sie sind

---

<sup>208</sup> Ibid.; p. 38,58-63

<sup>209</sup> Ibid.; p. 38,63-68

<sup>210</sup> Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 2; p. 5,5

<sup>211</sup> Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 3; p. 163,5-6

<sup>212</sup> Vgl. oben, Kap. 2.1.1.1

zweitens das Ziel der Natur, auf das hin die Natur ausgerichtet ist; die Natur hat drittens ihre Ordnung und Vollkommenheit nach dem Vorbild dieser Tugenden. Albert begründet diese drei Argumente, indem er wiederum einige Bibelstellen auslegt.

So wie die Helfer den Gelähmten nach Mt 9,2-7 zu Christus getragen haben, damit er ihn heile, so können auch die natürlichen Tugenden den Gläubigen zu Christus führen, denn schließlich war der Hauptmann Cornelius aus Apg 10,22 auch ein gerechter und gottesfürchtiger Mann, wegen dieser Eigenschaften besuchte ihn der Engel und schickte ihn zu Petrus.

Nach Koh 12,13 soll jeder Gott fürchten und seine Gesetze beachten, dann ist er ganz Mensch und findet darin sein natürliches Ziel.

Die Weisheit, die vollkommene Schönheit und die verschiedenen Edelsteine aus Ez 28,12-13 versteht er als die Fülle der Gnade und den Schmuck der Tugenden; sie zieren die Kleidung und bewahren ihre Glut. So soll der Habitus des Geistes Schmuck der Seele sein und die Glut des Heiligen Geistes zu Gott und zum Nächsten bewahren.<sup>213</sup>

Albert erläutert somit zwar explizit theologische Auffassungen, geht jedoch nicht auf deren systematische Inhalte ein, sondern zieht sich ganz auf eine Auslegung durch biblische Motive zurück. Auf die im Zusammenhang einer Tugendlehre keineswegs selbstverständlichen Begriffe wie Gnade, natürliche Tugend oder Ordnung der Natur geht er überhaupt nicht ein. Seine Gründe, so vielfältig sie sein mögen, können nur Gegenstand von Hypothesen sein. Aber auch in diesem rein theologischen Zusammenhang überrascht sein Schweigen zu Augustinus. Gerade die erste Begründung der natürlichen Tugenden hätte wegen ihrer Nähe zur klassischen, dem Augustinus zugeschriebenen Definition eine entsprechende Auseinandersetzung erwarten lassen.

### 2.3 Die Entstehung der Tugend in der Mitte

Zum Abschluß seiner allgemeinen Tugendlehre untersucht Albert noch einmal ausführlich, wie die Tugend in der Mitte entsteht und welche Bedeutung die Mitte für diese Tugend hat, da sie ihre Substanz ist; er behält also die Perspektive bei, nur die Entstehung einer Tugend darstellen zu wollen. Welche Tugend er dabei genau meint, wird aus seinen Ausführungen wiederum nicht deutlich.<sup>214</sup> Obwohl er bis hierhin immer von einem größeren Kanon mehrerer bürgerlicher Tugenden ausgegangen ist, will er diese jetzt wohl noch einmal dezidiert von den theologischen Tugenden absetzen und bezieht sie daher alle mit ein.

In seiner Darstellung schließt er sich wieder eng an Aristoteles an und geht von dessen Beziehung der Tugenden zu Schmerz und Lust im Tun des Besten aus, läßt dann aber den für den weiteren Gedankengang der *Nikomachischen Ethik* genauso wichtigen Hinweis, daß sich Schmerz und Lust auch auf das Tun im Schlechten beziehen,<sup>215</sup> aus. Albert beschränkt sich auf ein Referat über die Vorteile der Mitte,

---

<sup>213</sup> De nat. boni, *ibid.*; p. 38,76-39,6

<sup>214</sup> *Ibid.*; p. 39,9-11: „Deinde videamus, qualiter generatio virtutis huius secundum omnem sui partem sit in medio, quod etiam medium ipsius virtutis est substantia.“

<sup>215</sup> Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II 2, 1104b27-29

ohne deren philosophische Begründung genauer zu untersuchen: Die Mitte findet sich immer im Besten und in der Tugend, Überfluß und Mangel stets im Schlechten und im Laster. Er betont, daß es keine Mitte der Dinge an sich gibt, sondern die Mitte in jeder Situation neu bestimmt werden muß; unter Bezug auf die Tugenddefinition aus der *Physik* beschreibt er kurz, wie die Tugend, vergleichbar den Organen und deren Körperfunktionen, die Seele verbessern kann.<sup>216</sup> Eine gute Handlung wird nicht durch die Extreme gefährdet, sondern durch die Mitte gestützt.<sup>217</sup>

Vier Bibelstellen zitiert er zur Bestätigung, legt aber nur die Schlußermahnung von Offb 22,18-19, den prophetischen Worten im Buch der Offenbarung nichts hinzuzufügen oder wegzunehmen, für sein Thema aus: Auch die Häresie entsteht, wenn etwas zur Wahrheit des Glaubens hinzugefügt oder von ihr weggenommen wird.<sup>218</sup>

Albert hat mit dieser Zusammenfassung zur Entstehung der Tugenden aus der Mitte sehr verkürzt seine in der Diskussion der zehnten Tugenddefinition gewonnenen Ergebnisse zusammengefaßt,<sup>219</sup> jedoch ohne die Frage nach der Gewohnheit oder das Problem der richtigen Vernunft genauer zu erläutern. Zur terminologischen Unschärfe in der Anzahl der untersuchten Tugenden kommt das Defizit, daß die angekündigte Begründung, die Mitte als die Substanz der Tugend zu verstehen, nicht geleistet und noch nicht einmal wieder aufgenommen worden ist. Da der Begriff der Substanz einer der zentralen Inhalte der Aristotelischen Philosophie ist, überrascht diese Ungenauigkeit.

Insgesamt hat Albert also nur noch einmal die Wichtigkeit der Mitte betont, um dieses entscheidende Prinzip für die geplante Diskussion der Einzeltugenden einzuschärfen. Obwohl er diesen Zusammenhang bereits ausführlicher untersucht hat, greift er auf seine eigenen weiteren Ergebnisse weder ausdrücklich noch indirekt zurück. Dieser Befund unterstützt den abschließenden, zusammenfassenden und propädeuti

---

<sup>216</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.* VII 3, 246b3-10

<sup>217</sup> *De nat. boni*, *ibid.*; p. 39,11-36

<sup>218</sup> *Ibid.*; p. 39,36-48

<sup>219</sup> Vgl. oben, Kap. 2.1.2.2

schen Charakter des Kapitels, das so den weiteren Verlauf von *De natura boni* vorbereiten sollte.

## 2.4 Die philosophische Tugendlehre in *De natura boni*

Schon häufiger ist an Alberts Frühschrift *De natura boni* Unausgewogenheit, Uneinheitlichkeit und mangelnde Reife kritisiert worden.<sup>220</sup> Dieser Eindruck bestätigt sich auch für ihre Tugendlehre. Albert bietet in diesem Werk zwar eine im Aufbau geschlossene Untersuchung zum Thema, die aber entscheidende Schwächen aufweist.

Seine methodische Vorbemerkung, die Tugend unter vier Fragestellungen zu untersuchen, hält er nicht ein; eine Untersuchung über die Einheit und die spezifischen Unterschiede der Tugenden fehlt. Allerdings haben an der entsprechenden Stelle des Textes beide Handschriften eine Auslassung, so daß nicht entschieden werden kann, ob dieser Teil auch wirklich nicht verfaßt wurde oder einige Folien der Vorlage verloren gingen. Jedoch finden sich an keiner Stelle in *De natura boni* Anspielungen auf eine tatsächliche Behandlung des Themas.<sup>221</sup>

Die Untersuchung der einzelnen Tugenddefinitionen folgt zwar stets dem gleichen Schema: Darstellung der Formulierung, Erklärung der Definitionsglieder und Erläuterung der biblischen Beispiele. Ihr philosophischer Ertrag ist jedoch sehr uneinheitlich; einige Probleme, wie etwa der freie Wille oder die Beziehung von habitus und mens, werden nur angedeutet, das Gewicht der 'recta ratio' wird dagegen sehr ausführlich dargestellt. Insgesamt zeigt Albert in diesem Zusammenhang zwar seine Kenntnisse und Wertschätzung der Aristotelischen Philosophie, er wendet sie aber nicht konsequent als Maßstab an, oft greift er zu schnell auf biblische Allegoresen zurück; allegorische Bibelauslegungen haben meist das gleiche Gewicht wie die Argumente von Cicero und Aristoteles, sie werden ausführlich zu abschließenden Zusammenfassungen herangezogen. Obwohl eine

---

<sup>220</sup> Dazu St. B. Cunningham, *Albertus Magnus and the Problem*, S. 82: „The tractatus ... is an awkward and premature attempt“; A. Fries, *Zum Traktat Alberts des Großen*, S. 241: „... mehr eine Veranschaulichung als eine Darstellung ... ist und vornehmlich der Erbauung dienen will“; J. Schneider, *Die Bestimmung des Tugendbegriffs*, S. 296: „... daß dem Autor bei seinem ersten Unternehmen die Reife der Hochscholastik noch fehlte“. Dagegen F. Pelster, *Der 'Tractatus de natura boni'*, S. 89: „Immer wieder tritt das echte scholastische Streben nach Klarheit und Gliederung sichtlich hervor ... In den Teilen der Ethik ... ist Aristoteles wirklich innerlich verarbeitet und zugrundegelegt.“

<sup>221</sup> *De nat. boni*, *ibid.*; f. 39,53-69; vgl. P. Simon, *Prolegomena*, S. V



systematische Auseinandersetzung mit der *Nikomachischen Ethik* nicht ausreichend geführt wird, ist sein Interesse an diesem Text sehr ausgeprägt, und er versucht nach Möglichkeit, zu einer einsichtigen Auslegung zu gelangen.

Dieses Bemühen zeigt sich vor allem in seinem Bestreben, die 'recta ratio' genauer zu bestimmen und seine in dieser Frage noch ungenaue Aristotelische Vorlage der *Ethica vetus* und der *Ethica nova* zu klären. Wenn er auch den Konflikt zwischen den Instanzen der göttlichen Gnade, wie sie besonders in der ersten Definition betont wird, und der richtigen Vernunft, die er in den Untersuchungen der siebten und zehnten Definition herausstellt, nur erwähnt und nicht ausführlicher problematisiert, so belegen seine breiten Ausführungen zur richtigen Vernunft doch seine Absicht, diesen philosophischen Begriff schlüssig darzulegen. Somit eröffnet er die Perspektive für eine philosophische Tugendlehre.

In diesem Kontext wird aber sein Defizit in der Bestimmung der Einzeltugenden besonders deutlich. Weil er nicht genau angibt, welche Einzeltugenden Gegenstände seiner verschiedenen Definitionen und Einteilungen sind, bleibt nicht nur seine Unterscheidung der fünf Bezeichnungen von Tugenden ohne Zusammenhang und genügende inhaltliche Klärung; er hätte auch das Problem der richtigen Vernunft durch eine Verbindung mit der Klugheit breiter und ergiebiger behandeln können. Seine einzigen inhaltlichen Bemerkungen zur Klugheit macht er bei der Darstellung der moralischen Tugenden und der Kardinaltugenden. Sie lassen diesen Aspekt jedoch völlig unberücksichtigt und gehen über einige Allegorien kaum hinaus; die Bedeutung der Klugheit für die Instanz der richtigen Vernunft spielt in seinen Überlegungen noch keine Rolle. Alle Tugenden bleiben unverbunden nebeneinander stehen, ohne daß ihre Beziehungen untereinander oder ihre spezifischen Bedeutungen geklärt werden.

Obwohl er durch seine Betonung der richtigen Vernunft sein Interesse an einer philosophischen Tugendlehre deutlich macht, hat er keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Tugenddefinitionen herausgearbeitet. Die Frage nach ihrer jeweiligen Anwendbarkeit stellt er nicht einmal, alle Definitionen gelten demnach für alle Tugenden. Auch wenn die von ihm gewählte Reihenfolge von Augustinus bis Aristoteles eine Trennung von theologischen und philosophischen Tugenddefinitionen nahelegt, hat er diese Struktur nicht weiter verfolgt, der Wechsel von einer theologischen zu einer philosophischen Tradition wird nicht einmal angemerkt.

Insgesamt bietet Albert in *De natura boni* noch keine philosophische Untersuchung über die Tugenden, wenn auch sein philosophisches Interesse immer wieder deutlich wird. Er läßt jedoch viele Probleme unberücksichtigt oder deutet sie nur an, ohne sie ausführlich genug zu behandeln; die Vorliebe für beschauliche

Bibelauslegungen vermittelt an einigen Stellen eher den Eindruck einer religiösen Betrachtung. Vielleicht hat Albert diese Defizite selbst gesehen und deshalb seine Arbeit abgebrochen.

### 3 Albert der Große: *De bono*

Während seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit (1243/44-1248)<sup>222</sup> verfaßte Albert sechs systematische Abhandlungen, die als *Summa de creaturis*, in späteren Katalogen seiner Werke auch als *Summa prioris* oder *Summa Parisiensis* zusammengefaßt wurden; *De bono* ist das letzte Werk dieser Gruppe. Wegen der häufigen Selbstzitate im *Sentenzenkommentar* ist es sicher, daß er sie vor der Arbeit am Kommentar zum zweiten *Sentenzenbuch* abgeschlossen hatte, also vor 1246.<sup>223</sup> Obwohl Albert daher immer noch nicht die vollständige *Nikomachische Ethik*, sondern nur die *Ethica nova* und die *Ethica vetus* bekannt waren,<sup>224</sup> gilt *De bono* als die erste systematische Bearbeitung der Aristotelischen Ethik, die eine fruchtbare Auseinandersetzung des neuen Textes mit der Tradition unternimmt.<sup>225</sup>

*De bono* ist in der klassischen Form einer Summa abgefaßt. Albert erläutert kurz die jeweilige Problemstellung, teilt sie in verschiedene Einzelfragen ein und untersucht diese dann in Form einer Quaestio. Eine allgemeine Einführung in das Thema und eine Rechtfertigung seiner Methode gibt er nicht, das Werk beginnt unmittelbar mit der Frage nach dem Guten im allgemeinen (*De bono in genere*).<sup>226</sup>

Obwohl eine Einleitung in den Aufbau und somit Hinweise auf die Gesamthematik von *De bono* fehlen, ist es deutlich, daß auch diese Schrift vornehmlich ethische Probleme thematisiert. Die Fragen nach der Bestimmung des Guten, seiner Kreatürlichkeit, seinen Prädikationen und seinem Verhältnis zum Sein und zur Wahrheit werden als allgemeine Grundfragen in der ersten Quaestio recht knapp abgehandelt.<sup>227</sup> Mit der zweiten Quaestio zur Einteilung des Guten wird bereits die Ethik als Untersuchungsgegenstand aufgenommen. Albert unterscheidet zunächst das Gute der Natur (*bonum naturae*) und das Gute der Sitte (*bonum moris*).<sup>228</sup> Zur ersten Bestimmung untersucht er wiederum dessen mögliche

---

<sup>222</sup> Vgl. M. Lohrum, Albert der Große, S. 38-44; H. Chr. Scheeben, Albertus Magnus, S. 42-49

<sup>223</sup> B. Geyer, Prolegomena, S. IX-XIII; H. Pouillon, La 'Summa de bono' et le Commentaire des Sentences, S. 203-206; J. A. Weisheipl, Albert der Große, S. 19f.

<sup>224</sup> Vgl. O. Lottin, Psychologie et morale, tom. VI, S. 321

<sup>225</sup> Dazu St. B. Cunningham, Albertus Magnus and the Problem, S. 81: „Albert's innovations show up most strikingly in a relatively early work entitled *De bono*.“ C. Ferro, Metafisica ed etica, S. 434-436; B. Geyer, Prolegomena, S. XIVf.

<sup>226</sup> Dazu und zum Vergleich mit Philipp dem Kanzler vgl. O. Lottin, Psychologie et morale, tom. II, S. 452-460

<sup>227</sup> *De bono*, tract. I, quaest. 1, art. 1-10. Die endgültige Gliederung der 'Editio Coloniensis' ist von den Herausgebern vorgenommen worden; vgl. B. Geyer, Prolegomena, S. XIV.

<sup>228</sup> *De bono*, *ibid.*, quaest. 2; p. 40,3-4; zum Aufbau von *De bono* vgl. allgemein St. B.

Unterteilungen, stellt aus den Autoritäten jeweils drei erwägenswerte fest, die sich aber inhaltlich unterscheiden, und vergleicht diese Ternare abschließend mit der göttlichen Trinität.<sup>229</sup>

Nach diesen ebenfalls recht kurzen Ausführungen beginnt er die Untersuchung des Gutes der Sitte. Wiederum teilt er seinen Gegenstand in zwei Themen, das Gute der Gewohnheit (*bonum consuetudinis*) und das Gute der Gnade (*bonum gratiae*).<sup>230</sup> Das Gute der Gewohnheit unterteilt er noch einmal in das Gute im allgemeinen (*bonum in genere*), wobei er das Gute diesmal nicht ontologisch, sondern unter ethischer Perspektive untersucht,<sup>231</sup> das Gute des Umstands (*bonum ex circumstantia*)<sup>232</sup> und das Gute der politischen Tugend (*bonum virtutis politicae*). In dieser Quaestio behandelt er die Wirkursachen der Tugenden, das Freiwillige und das Unfreiwillige sowie den Unterschied von Freiwilligkeit, Überlegung und Entschluß.<sup>233</sup> An diese am Begriff des Guten orientierten Fragekomplexe schließt er eine Quaestio zu den Definitionen der Tugend<sup>234</sup> und eine Quaestio zur Einteilung, Bezeichnung und Ordnung der Tugenden an.<sup>235</sup>

In der Darstellung der Haupttugenden folgt Albert wiederum dem Schema der Kardinaltugenden. Tapferkeit,<sup>236</sup> Mäßigung,<sup>237</sup> Klugheit<sup>238</sup> und Gerechtigkeit<sup>239</sup> werden ausführlich mit ihren jeweiligen Einzeltugenden untersucht. Wie in *De natura boni* behandelt er, diesmal unter der Tugend der Keuschheit, die

---

Cunningham, Albertus Magnus and the Problem, S. 97-99; zu den einzelnen Bestimmungen des Guten vgl. J. Schneider, Das Gute und die Liebe, S. 39-48.

<sup>229</sup> De bono, *ibid.*, art. 1-3; p. 22-28; vgl. C. Ferro, *Metafisica ed etica*, S. 442-446

<sup>230</sup> De bono, *ibid.*; p. 28,12-13

<sup>231</sup> *Ibid.*, art. 4-8; p. 28-36; vgl. St. B. Cunningham, Albertus Magnus and the Problem, S. 102-104. Die ontologisch-metaphysische Untersuchung des Guten hat er ja schon in quaest. 1 geführt; vgl. C. Ferro, *Metafisica ed etica*, S. 436-442.

<sup>232</sup> De bono, *ibid.*, quaest. 3 art. 1-3; p. 37-42. Zur Zirkumstanzenlehre in *De bono* vgl. St. B. Cunningham, Albertus Magnus and the Problem, S. 104-110; J. Gründel, Die Lehre von den Umständen, S. 494-500

<sup>233</sup> De bono, *ibid.*, quaest. 4; p. 43-66; vgl. St. B. Cunningham, Albertus Magnus and the Problem, S. 112-116; C. Ferro, *Metafisica ed etica*, S. 450-456; G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 307-309

<sup>234</sup> De bono, *ibid.*, quaest. 5; p. 67-78

<sup>235</sup> *Ibid.*, quaest. 6; p. 79-81

<sup>236</sup> *Ibid.*, tract. II; p. 82-113

<sup>237</sup> *Ibid.*, tract. III; p. 114-216

<sup>238</sup> *Ibid.*, tract. IV; p. 217-258

<sup>239</sup> *Ibid.*, tract. V; p. 259-307; zur Tugend der Gerechtigkeit in *De bono* vgl. H. Kohlenberger, *Virtus politica*, S. 99-101; A. Tarabochia Canavero, *La virtù della giustizia*, S. 611-618; dies., *Alberto Magno: La giustizia*, S. 113-127

Jungfräulichkeit, allerdings im Vergleich beider Schriften nur äußerst knapp.<sup>240</sup> Dieser deutliche Unterschied im Umfang der Behandlung eines klassischen theologischen Themas deutet bereits an, daß sich Alberts Interessen in *De bono* verstärkt von theologischen auf philosophische Probleme verlagert haben.

Mit dem Traktat über die Gerechtigkeit endet *De bono*; die letzte Quaestio über die spezielle Gerechtigkeit ist gar nur von einer Handschrift überliefert.<sup>241</sup> Da die angekündigte Untersuchung nach dem Guten der Gnade nicht mehr aufgegriffen wird, ist vielleicht auch *De bono* unvollendet geblieben.<sup>242</sup> Der Aufbau und die Gliederung von *De bono* zeigen jedoch deutlich, daß es sich um eine selbständige Untersuchung zur Ethik mit dem Schwerpunkt auf der Tugendlehre handelt. Somit unterscheidet sich das Werk in seiner betont ethischen Fragestellung sowohl von breiter und allgemeiner angelegten Schriften über das Gute, wie z. B. Philipp des Kanzlers *Summa de bono* oder Ulrich von Straßburgs *De summo bono*, als auch von Alberts eigener nicht abgeschlossener und stark mariologisch ausgerichteter Schrift *De natura boni*.<sup>243</sup>

---

<sup>240</sup> *De bono*, tract. III, quaest. 3, art. 4-9; p. 157-171; zur Lehre über die Keuschheit in *De bono* vgl. C. Feckes, Die Behandlung der Tugend der Keuschheit, S. 90-100 u. S. 111; zur Mariologie vgl. A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus, S. 135; ders., Die Gedanken des hl. Albertus Magnus, S. 51-55

<sup>241</sup> Vgl. B. Geyer, Prolegomena, S. XIII

<sup>242</sup> So W. Kübel, Artikel: Albertus Magnus, Sp. 295; A. Tarabochia Canavero, La virtù della giustizia, S. 628, stellt fest: „La riflessione sulla giustizia è incompleta e confusa.“

<sup>243</sup> Albert hat *De bono* zwar im Gesamtzusammenhang einer Summe konzipiert, wie auch die zahlreichen internen Verweise (infra, supra), die sich nicht auf *De bono* beziehen, zeigen. Die einzelnen Schriften dieser *Summa de creaturis* sind jedoch so selbständig, daß sie auch von den Herausgebern der 'Editio Coloniensis' als Einzelbände und nicht gemeinsam als Summe herausgegeben werden; vgl. O. Grönemann, Das Werk Alberts des Großen, S. 145-147; B. Geyer, Prolegomena, S. IX f.

### 3.1 Die verschiedenen Definitionen der Tugend

Die für eine Darstellung seiner Entwicklung einer philosophischen Tugendlehre bedeutsamen Diskussionen führt Albert in den Quaestiones über die Definitionen, die Einteilung, die Ordnung und die Bezeichnungen der Tugenden. Somit ist der Aufbau der Untersuchung in *De bono* ähnlich wie in *De natura boni*, die Analyse wird aber wichtige Unterschiede und einen Fortschritt in der philosophischen Entwicklung Alberts erkennen lassen. Wie auch in *De natura boni* beginnt er seine allgemeinen Überlegungen zur Tugend mit der Frage nach den Definitionen von Tugenden; er setzt nun aber andere methodische Schwerpunkte, indem er die Fragestellung über die bloße Darstellung und Untersuchung der einzelnen Definitionen hinaus um deren Anwendbarkeit auf die einzelnen Tugenden erweitert.<sup>244</sup>

Albert führt einleitend wiederum einzelne Tugenddefinitionen an, der Kanon ist in *De bono* jedoch auf vier Definitionen reduziert. Zunächst zitiert er zwei bereits bekannte Definitionen von Petrus Lombardus und von Augustinus:

1. Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam deus in nobis sine nobis operatur.<sup>245</sup>
2. Virtus est ordo amoris.<sup>246</sup>

Beide Definitionen schreibt er Augustinus zu und setzt sie ausdrücklich gegen zwei weitere Bestimmungen von Cicero und von Aristoteles ab, die ihm als klassische Definitionen der Philosophen gelten.<sup>247</sup>

3. Virtus est animi habitus naturae modo rationi consentaneus.<sup>248</sup>
4. Virtus est habitus voluntarius in medietate consistens quoad nos, determinata ratione, et ut sapiens determinabit.<sup>249</sup>

Mit dem Hinweis auf die philosophische Tradition der beiden letzten

---

<sup>244</sup> De bono, tract. II, quaest. 5; p. 67,3-5

<sup>245</sup> Ibid., art. 1; p. 67,7-10 (Petrus Lombardus, Sent., lib. II, dist. 27, art. 1,1; p. 480,8-10); vgl. oben, Kap. 2.1

<sup>246</sup> De bono, ibid.; p. 67,11 (Augustinus, De mor. eccl. cath. I 15, n. 25; p. 29,10-11); vgl. oben, Kap. 2.1

<sup>247</sup> De bono, ibid.; p. 67,12: „Duae etiam diffinitiones accipiuntur a philosophis.“

<sup>248</sup> Ibid.; p. 67,14-15 (Cicero, De inv. II 53, n. 159; p. 147,20-21); vgl. oben, Kap. 2.1

<sup>249</sup> Ibid., p. 67,16-18 (Aristoteles, Eth. Nic. II 6, 1106b36-1107a2; Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 2; p. 14,14-16); vgl. oben, Kap. 2.1

Tugenddefinitionen konkretisiert Albert eine Unterscheidung, die er bereits zu Beginn von *De bono* eingeführt hat: Die theologischen Tugenden werden nicht über die richtige Mitte bestimmt, sondern über ihre Ausrichtung auf ein Ziel;<sup>250</sup> die Gewohnheitstugenden dagegen beziehen sich auf die richtige Mitte und werden von der Handlung verursacht.<sup>251</sup> Diese wichtige Differenzierung wird er in seinen Untersuchungen zu den einzelnen Tugenddefinitionen noch weiter ausführen. Da Albert an dieser Stelle die Definition der Gewohnheitstugenden – auf die sich die Aristotelische Tugenddefinition ja bezieht – als philosophische Definition qualifiziert, stellt er somit eine grundsätzliche Trennung von theologischen und philosophischen Tugenden fest.

### 3.1.1 Theologische Definitionen

#### 3.1.1.1 Petrus Lombardus

Albert beginnt seine Behandlung der theologischen Tugenden mit einer eingehenden Analyse<sup>252</sup> der Tugenddefinition des Petrus Lombardus „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam deus in nobis sine nobis operatur;“<sup>253</sup> er stellt vorab fest, daß er diese Definition ausdrücklich auf die eingegossene Tugend beschränken will, mit denen die Gnade das Gewünschte erreicht.<sup>254</sup> Damit greift er seine Unterscheidung von philosophischen und theologischen Tugenden auf und ordnet diese Definition wegen ihrer Anbindung an die Gnade dem theologischen Diskurs zu.

Zunächst untersucht er einige sprachphilosophische Aspekte der Prädikation von ‘bonum’, den ontologischen Status von ‘bonitas’ und ‘qualitas’ in Beziehung zum ‘honestum’ sowie die Probleme der Verbindung von ‘virtus’ und ‘bonum’.<sup>255</sup> Die Notwendigkeit der Unterscheidung von theologischen und philosophischen Tugenden zeigt sich ihm auch in der Analyse der mens, die im Rahmen der

---

<sup>250</sup> De bono, tract. I, quaest. 2, art. 2; p. 24,82-84: „... theologicae virtutes non habent esse in medio, sed secundum ordinem ad finem ...“

<sup>251</sup> Ibid., p. 24,80-82 u. quaest. 4, art. 2; p. 49,3-4: „Dicimus cum Philosopho, quod virtus consuetudinalis causatur ab opere ...“

<sup>252</sup> Vgl. J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 301-303

<sup>253</sup> Zur Originalformulierung in den *Sentenzen* vgl. oben, Kap. 2.1.1.1

<sup>254</sup> De bono, tract. I, quaest. 5, art. 1; p. 71,71-72: „... principaliter intelligitur de virtute infusa cum gratia gratum faciente.“

<sup>255</sup> Ibid., quaest. 5, art. 1; p. 67,19-62 u. p. 71,73-72,69; vgl. dazu J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 301f.

behandelten Definition für die richtige Steuerung und Ausübung der Handlung verantwortlich ist. Wird die mens daher als Wirkursache für die gute Handlung aufgefaßt, widerspricht das unmittelbar dem zweiten Teil der Definition, daß Gott allein im Menschen ohne den Menschen wirkt. Wenn sie zur Empfängerin der Tugenden erklärt wird, kollidieren die Augustinische Bestimmung der mens als dem höchsten Teil der Seele und die Zuordnung der Gewohnheitstugenden zum unvernünftigen Seelenteil.<sup>256</sup> Obwohl Albert sich an dieser Stelle nicht auf Aristoteles beruft, bildet dessen Unterscheidung von ethischen und dianoetischen Tugenden den Hintergrund.<sup>257</sup> Sie macht es in diesem Zusammenhang unmöglich, die Identität von Intellekt und mens anzunehmen, da die Gewohnheitstugenden eben nicht im Intellekt entstehen.<sup>258</sup>

Albert vermeidet das Problem, indem er die Aufgabe der mens auf den Empfang der eingegossenen Tugend einschränkt. Er würdigt ausdrücklich die Augustinische Bestimmung der mens als den höheren Teil der Seele (*superior pars animae*), der Gott am nächsten ist (*propinquissimum deo*) und deshalb diese Tugenden als Geschenk der Gnade empfangen kann. Aber auch die Gewohnheitstugenden versucht er an die mens anzubinden: Sie sind zwar dem unvernünftigen Seelenteil zugeordnet, haben aber trotzdem an der Vernunft (*ratio*) Anteil und somit auch indirekt an der mens, da die Vernunft an der mens partizipiert.<sup>259</sup>

Er löst also das Problem, indem er sich auf die bloße Definition zurückzieht und der Tugend die Funktion einer eigenständigen Wirkursache von guten Handlungen abspricht. Durch die Reduktion des Geltungsbereiches der Lombardischen Definition auf die theologischen Tugenden hat er diese einem von den philosophischen Tugenden deutlich unterschiedenen Bereich zugeordnet, für den

<sup>256</sup> De bono, *ibid.*; p. 68,1-7; vgl. Augustinus, De Gen. ad litt. VII 12; p. 211-212 u. De trin. XV 7, n. 11; p. 474-475

<sup>257</sup> Die *Libri ethicorum* übersetzen die eigentliche Unterscheidung und Bestimmung der *virtutes morales* von Eth. Nic. I 13, 1103a5 als 'virtutes morales' (Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 3; p. 162,12). Da Albert die 'virtutes consuetudinales' als Gegenargument anführt, geht sein Argument wahrscheinlich auf die *Ethica vetus* (Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 2; p. 5,5) zurück, die zwar diese Übersetzung wählt, aber erst mit dem zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik* beginnt. Im Zusammenhang von Eth. Nic. II 1, 1103a14-18 wird die Zuordnung der 'virtutes consuetudinales' zum vernunftlosen Teil der Seele aber nicht ausdrücklich dargestellt, so daß Albert seine richtige Interpretation des Textes wohl nicht direkt als Aristoteleszitat ausgeben wollte. Zu Alberts Aristoteleskenntnissen in *De bono* vgl. O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. VI, S. 319-321; F. Pelster, *Beiträge zur Aristotelesbenutzung*, S. 452f.

<sup>258</sup> De bono, *ibid.*; p. 68,8-11; als Vertreter dieser Auffassung führt Albert Johannes Damascenus an: „Si forte diceretur, quod mens ponitur pro intellectu, sic summit Damascenus mentem, hoc adhuc est impossibilius, quia virtutes consuetudinales non sunt in intellectu.“

<sup>259</sup> *Ibid.*; p. 72,70-79



die charakteristischen Aspekte der Entstehung von philosophischen Tugenden, wie rechte Einsicht oder Gewöhnung, offensichtlich nicht gelten. Alleinige Ursache ist Gott, in Anlehnung an Jak 1,17 der Vater der Lichter, von dem diese Gnadengaben ausfließen.<sup>260</sup>

Es ist ihm aber trotzdem wichtig, in dieses Konzept auch die philosophischen Tugenden zu integrieren. Obwohl sie nur durch die Teilhabe an der Vernunft mit der mens verbunden sind, interessiert ihn in diesem Zusammenhang die Frage nach einer Über- oder Unterordnung von theologischen und philosophischen Tugenden nicht. Er will vor allem die Konsistenz der Definition zeigen, die auch die philosophischen Tugenden einschließt.

Diese Unterscheidung betont er in allen weiteren Fällen, in denen diese Definition mit den Ergebnissen der Aristotelischen Ethik kollidiert. So widerspricht die Feststellung, daß „Deus in nobis sine nobis operatur“ ja Alberts eigener Ansicht, daß Wille, Überlegung und Entscheidung die Ursache der Tugenden sind.<sup>261</sup> Er weist daher noch einmal darauf hin, daß diese Genese nur für die philosophischen Tugenden gilt. Wenn also genau unterschieden wird, dann bewirkt Gott nur die eingegossenen Tugenden – denen der einzelne aber zustimmen muß –, und die philosophischen Tugenden werden nicht durch Gnadeneinwirkung abgeschwächt.<sup>262</sup> Den Unterschied von Gnade und Tugend macht er deshalb abschließend noch einmal deutlich. Als Theologe muß er dabei zugeben, daß die Gnade so umfassend ist, daß sie das Sein der Seele und all ihre Qualitäten umfaßt. Es gehört aber nicht substantiell zum Wesen der Gnade, eine Handlung zu überdenken, richtig oder falsch zu machen – dies ist allein die Aufgabe der Tugend, die somit Voraussetzung für das richtige Verhalten ist.<sup>263</sup>

Für Albert ist die Unterscheidung von theologischen und philosophischen Tugenden also von grundsätzlicher Bedeutung. Er vermeidet dabei stets, eine Hierarchie zwischen beiden zu bestimmen, wie es in der Tradition der eher theologisch ausgerichteten Abhandlungen über die Tugenden durchaus üblich war.<sup>264</sup> Deshalb bedarf es für ihn auch keiner Apologie der Philosophie gegen den Anspruch der Theologie, beide haben mit gleichem Recht ihre jeweilige

---

<sup>260</sup> Ibid.; p. 72,72-73: „Dona enim, quae fluunt a patre luminum.“

<sup>261</sup> Ibid.; p. 68,43-46: „... causae efficientes virtutis sunt voluntas, consilium et prohaeresis.“  
Zur Untersuchung über die Ursache der Tugenden vgl. *ibid.*, quaest. 4, art. 2; p. 49,3-17

<sup>262</sup> Ibid., quaest. 5, art. 1; p. 73,6-12

<sup>263</sup> Ibid.; p. 73,20-24

<sup>264</sup> Vgl. O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 1, S. 142-150; J. Gründel, *Die Lehre des Radulfus Ardens*, S. 237-239; H. Borok, *Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne*, S. 127-152; G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 222-229

Zuständigkeit.

### 3.1.1.2 Augustinus

Die zweite theologische Definition „virtus est ordo amoris“ behandelt Albert recht kurz, geht aber einen Schritt weiter. Er betont die philosophische Perspektive, indem er überhaupt keine theologischen Bezüge mehr untersucht; dieser Ansatz ist auch naheliegend, da die Definition keine speziell theologischen Begriffe enthält. Albert sieht eine Schwierigkeit in der Beziehung von Tugend und Liebe: Ordnet die Tugend die Liebe (amorem ordinans), ist sie geordnete Liebe (amor ordinatus), oder ist sie die Regel der Ordnung der Liebe (ratio ordinis amoris)?<sup>265</sup> Dann läßt sich diese Definition aber nicht mit der Klugheit verbinden, da diese die Vernunft und nicht die Liebe lenkt und auch keine geordnete Liebe ist; sie läßt sich nicht auf die Tapferkeit anwenden, da diese gegen den Feind auch ohne Liebe vorgehen muß. Außerdem ist der Begriff der Liebe (amor/caritas) zu unscharf, da die Liebe als ‘caritas’ in vielen Gewohnheitstugenden nicht enthalten ist und die Gefahr einer unzulässigen Verwechslung mit einer theologischen Tugend besteht.<sup>266</sup>

Albert weist diese Verbindung von Tugend und Liebe grundsätzlich zurück. Die Liebe (amor) ist vielmehr die Motivation einer Handlung, die sich auf eine bestimmte Sache bezieht, ein allgemeines Strebevermögen, das in sich ungeordnet ist. Sie richtet sich dabei nicht auf eine einzelne Tugend oder Potenz der Seele, sondern bildet als allgemeines Strebevermögen die umfassende Voraussetzung der Möglichkeit, überhaupt eine Entscheidung anzustreben. Die Ordnung (ordo) der Entscheidung wird dabei von der Vernunft geleitet, die – unter Hinweis auf Aristoteles – in der Sache die Mitte suchen und bestimmen soll.

Durch diese Verlagerung der unbestimmten Ordnung in die Entscheidung der urteilenden Vernunft wird die Tugend zum Regulativ der Liebe bzw. des allgemeinen Strebevermögens.<sup>267</sup> Albert betont also die Notwendigkeit eines vernünftigen Urteils, das immer mit einer Tugend verbunden ist. Ein allgemeines, nicht durch die Vernunft geleitetes Strebevermögen wäre daher gar nicht mit der Tugend zu verbinden.

Um diese Auffassung zu verdeutlichen, formuliert er die Definition neu: „Virtus est ratio huius amoris.“<sup>268</sup> Somit umgeht er auch die Schwierigkeit, daß

---

<sup>265</sup> De bono, *ibid.*; p. 68,53-54

<sup>266</sup> *Ibid.*; p. 68,61-70; vgl. dazu J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 307

<sup>267</sup> De bono, *ibid.*; p. 73,24-35

<sup>268</sup> *Ibid.*; p. 73,34-35

philosophische und theologische Tugenden verwechselt werden könnten, denn die Leitungsfunktion der Klugheit gewährleistet die Unterscheidung.

### 3.1.2 Philosophische Definitionen

#### 3.1.2.1 Cicero

Zur Analyse der beiden von ihm ausdrücklich als philosophische Definitionen qualifizierten Bestimmungen der Tugend nimmt Albert diese Unterscheidung nicht noch einmal auf. Er zitiert die zu untersuchende Ciceronische Definition „Virtus est animi habitus naturae modo rationi consentaneus“<sup>269</sup> als „Virtus est habitus rationi consentaneus, ut dicit Tullius“<sup>270</sup> – eine Verkürzung, die seinen Schwerpunkt verdeutlicht. Ihn in

---

<sup>269</sup> Ibid.; p. 67,13-15

<sup>270</sup> Ibid.; p. 73,54-55

teressiert wiederum besonders, wie sich die Tugend zur richtigen Vernunft verhält.<sup>271</sup>

Ohne Aristoteles als Autorität zu zitieren, geht er in seiner Diskussion der Ciceronischen Definition wieder von der *Nikomachischen Ethik* aus, die ja eher die Entstehung der Verhaltenstugenden aus Gewohnheit und körperlichen Erfahrungen betont und den Einfluß der Vernunft auf diese Tugenden zwar nicht ausschließt, aber doch als deutlich geringer beurteilt. Albert wendet daher ein, daß für die vornehmlich von Begehren und Leidenschaft geprägten Tugenden die Vernunft nicht allein als Prinzip angenommen werden kann.<sup>272</sup> Dabei argumentiert er mit den Ergebnissen der Aristotelischen Psychologie; eine Verbindung von Naturphilosophie und Ethik, die auch Aristoteles selbst mehrfach hervorhebt.<sup>273</sup> Albert stellt fest, daß der Intellekt immer richtig urteilt und die falsche Entscheidung von der irrenden Vorstellung verursacht wird. Wenn das niedere Vermögen (*vis inferior*) der Seele der Vernunft zustimmt, haben die Tugenden über diese Zustimmung Anteil an der Vernunft (*ratio*) und können somit diese als ihr Prinzip auffassen.<sup>274</sup>

Allerdings ist Alberts Argumentation aus mehreren Gründen nicht stichhaltig. Aristoteles unterstreicht zwar auch, daß die Vernunftentscheidung immer richtig ist, und führt den Irrtum auf falsche Vorstellungen und falsches Streben zurück. Dieses Ergebnis ist ihm aber im Rahmen seiner philosophischen Psychologie wichtig, um die praktische Philosophie von der theoretischen zu unterscheiden. Deshalb ordnet er in *De anima* die Vernunft der theoretischen und die Vorstellung und das Streben der praktischen Philosophie als Prinzipien zu und betont deren grundsätzliche Differenz, die er in diesem Zusammenhang auch an den jeweils verschiedenen

---

<sup>271</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 2, S. 548, stellt fest, daß Albert die Aufgabe der Vernunft (*ratio*) in *De bono* nur im Rahmen der Ciceronischen Definition diskutiert: „Il est remarquable toutefois que, dans son exposé, il en parle à peine.“ Er übersieht dann aber, wie Albert die ‘*recta ratio*’ immer wieder als die zentrale Instanz betont und sogar – wie gezeigt – zur Erweiterung der zu einseitig die Gnade betonenden Lombardischen Definition anwendet; H. Kohlenberger, *Virtus politica*, S. 97, sieht dagegen auch gerade in der Betonung der *ratio* Alberts innovativen Schwerpunkt: „Damit setzt sich bei Albert die *ratio* als der ausschlaggebende Gesichtspunkt zur Begründung und Beurteilung des sittlichen Handelns gegen traditionelle Bestimmungen durch.“ Vgl. auch J. Schneider, *Die Bestimmung des Tugendbegriffs*, S. 311f.

<sup>272</sup> *De bono*, *ibid.*; p. 68,71-74: „... cum virtus non sit tantum rationis, sed et irascibilis et concupiscibilis.“ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II 2, 1104b13-16 u. II 3, 1105b1-3

<sup>273</sup> *Eth. Nic.* I 13, 1102a26-17; *De an.* III 7, 431b10-13 u. III 10, 433a10-18

<sup>274</sup> *De bono*, *ibid.*; p. 73,55-61; vgl. Aristoteles, *De an.* III 10, 433b26-27

Zwecken festmacht.<sup>275</sup> Albert kann also nicht einfach diese Prinzipientrennung übergehen und die Irrtumsfreiheit der Vernunft auf die praktische Philosophie anwenden.

Darüber hinaus läßt er gänzlich ungeklärt, in welchem Verhältnis Intellekt und Vernunft zueinander stehen. Eine Hierarchie der Instanzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit muß er in einer Untersuchung, die ja gerade den philosophischen Diskurs für sich in Anspruch nimmt, genauer begründen, zumal er auch mit keinem Hinweis andeutet, mit welcher Autorität oder Tradition er seine These stützt. Die Zuordnung der Tugenden zum niederen Seelenteil entspricht dabei zwar der Aristotelischen Unterscheidung von zwei verschiedenen Tugendarten in der *Nikomachischen Ethik*, die dort vor allem aus den Ergebnissen der Psychologie entwickelt wird, jedoch kann keine darin begründete Anbindung der Verhaltenstugenden, die Albert in diesem Kapitel diskutiert, an die Vernunft und den Intellekt abgeleitet werden. Aristoteles will ja gerade den Platonisch/Sokratischen Intellektualismus in der Ethik zurückweisen.

Albert ist es an diesem Punkt der Untersuchung wichtiger, die Rolle der Vernunft zu betonen, als um jeden Preis die Theorie der *Nikomachischen Ethik* zu teilen; seine Motive mögen vielfältig sein, aber er will vor allem den Primat der 'recta ratio' auch in der Tugendlehre nicht aufgeben. Die Tugend bestimmt er dabei als Wirkung (effectus) der 'recta ratio', da sie von dieser auf ihr richtiges Ziel hingeeordnet wird.<sup>276</sup> Damit bleiben Vernunft und Tugend zwar unterschieden, aber eine Abhängigkeit ist deutlich.<sup>277</sup>

Zur Stützung seiner These scheut er auch nicht davor zurück, Aristoteles, der ihm ansonsten in ethischen Fragen als nahezu uneingeschränkte Autorität gilt, in einigen Punkten zu kritisieren. Unter Hinweis auf dessen Naturphilosophie baut er das Gegenargument auf, daß die Tugend niemals über den 'modus naturae' beurteilt werden kann: So, wie Aristoteles in der *Physik* Form, Materie und Akt der Natur unterscheidet, ist es völlig absurd, deren Prinzipien auf die Vernunft als Prinzip der

---

<sup>275</sup> Ibid. III 10, 433a10-18

<sup>276</sup> De bono, ibid.; p. 73,62-64

<sup>277</sup> J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 312, weist darauf hin, daß Albert „die Tugend nicht zu einer Haltung der Vernunft machen“ will, und betont stattdessen den naturrechtlichen Hintergrund der Diskussion. Dieser Schwerpunkt ist im Rahmen der Ciceronischen Philosophie aber selbstverständlich und nicht weiter überraschend, die Betonung der 'recta ratio' als konstitutives Element der Tugend zeigt Alberts Selbständigkeit; zum Naturrecht in *De bono* vgl. M. Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik, S. 90-97; H. Kohlenberger, *Virtus politica*, S. 102f; St. B. Cunningham, *Albertus Magnus on Natural Law*, S. 485-502.

Tugend zu übertragen.<sup>278</sup> Denn die Natur unterliegt festen Gesetzen, die erkannt werden können; aus einem Menschen entsteht immer ein Mensch, und selbst dann, wenn aus dem Holz des Baumes eine Liege gebaut wird, unterliegt der Bauplan den Regeln, die etwa von der Materie des Holzes und der Form der Liege vorgegeben werden.<sup>279</sup> Der Gegensatz zur Tugend als Inhalt der Ethik kann mit Aristoteles sogar noch deutlicher formuliert werden: Es ist ja gerade die Besonderheit der praktischen Philosophie, daß sie sich im Gegensatz zur Naturphilosophie mit Problemen beschäftigt, deren Lösungen nicht eindeutig sind und eben keine festen Prinzipien voraussetzen können.<sup>280</sup>

In seiner Lösung stimmt Albert diesem Prinzip der Naturphilosophie zu und überträgt es einfach auf die Ethik. So wie die Naturvorgänge nach ihren Gesetzen stets sicher und festgelegt (*certe et determinate*) ablaufen, so sucht die Tugend – unter der vorausgesetzten Leitung der Vernunft – stets sicher und festgelegt die Mitte.<sup>281</sup> Warum die Tugend aber die Mitte suchen soll, da sie doch eigentlich selbst als die Mitte zwischen zwei Extremen definiert wird, bleibt allerdings unklar. Und obwohl auch Aristoteles die ‘*recta ratio*’ als allgemeinen Grundsatz voraussetzt,<sup>282</sup> denn sonst wäre die Ethik als philosophische Disziplin wirklich überflüssig, widerspricht diese schlichte Analogie den Ergebnissen der Aristotelischen Philosophie. Besonders die Trennung von praktischer und theoretischer Philosophie, auch wegen ihrer jeweils verschiedenen Inhalte und Prinzipien, wird von ihm ja immer wieder betont.

Ein weiteres Problem umgeht Albert: Die Tugend hat als Mitte zwischen zwei Extremen stets zwei Gegensätze, die sich aus Überfluß oder Mangel der jeweiligen Tugend bestimmen lassen. Er gibt zwar zu, daß nach der Aristotelischen Logik die Gegensätze schärfer definiert werden müssen, da diese für bestimmte Gegensätze deren Eindeutigkeit fordert.<sup>283</sup> Er macht sich aber nicht die Mühe, genau herauszuarbeiten, wie diese doppelte Gegensätzlichkeit der Tugenden mit Aristotelischen Forderungen übereinstimmen kann, sondern postuliert, daß die Tugend eindeutig bestimmt ist und keine unscharfen Gegensätze hat.<sup>284</sup> Viel

---

<sup>278</sup> De bono, *ibid.*; p. 69,1-4: „Si autem dicatur ibi natura forma vel materia vel actus naturae, sicut dividit Aristoteles in II Physicorum, totum est absurdum, eo quod virtus nullo horum modorum se habet ad rationem.“

<sup>279</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.* II 1, 193b8-12

<sup>280</sup> Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II 2, 1104a1-3

<sup>281</sup> De bono, *ibid.*; p. 73,71-77

<sup>282</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* II 2, 1104a1-3

<sup>283</sup> De bono, *ibid.*; p. 69,5-17; vgl. Aristoteles, *Met.* X 4, 1055a3-b29

<sup>284</sup> De bono, *ibid.*; p. 73,78-80

wichtiger ist es ihm, an dieser Stelle die Frage nach der Irrtumsmöglichkeit der Vernunft zu lösen; denn wenn diese sich stets sicher und festgelegt auf die Bestimmung der Tugend richtet, wie er ja analog zur Naturphilosophie gezeigt hat, wie ist dann ein Irrtum möglich, da die Natur nicht irrt und falsches Handeln trotzdem alltägliche Erfahrung ist?

Um die Ursache des Irrtums in der Vernunft auszuschließen, greift er wieder auf seine bereits getroffene Unterscheidung von Vernunft und Vorstellung zurück. Die Vernunft kann in ihrem Akt behindert werden und wird, wenn sie sich nicht neu orientiert, zur irrenden Vorstellung.<sup>285</sup>

Aber auch diese Lösung vermag nicht zu überzeugen. Weder geht Albert genügend auf das gestellte Problem der Eindeutigkeit des Gegensatzes ein, noch ist die Unterscheidung von Vernunft und Vorstellung genügend differenziert, um die Möglichkeit des Irrtums außerhalb der Vernunft plausibel zu machen. Es kommt Albert offenbar hauptsächlich darauf an, mit Hilfe der Ciceronischen Definition die entscheidende Rolle der 'recta ratio' zu betonen – wenn nötig, auch mit schwachen Argumenten gegen Aristoteles.

### 3.1.2.2 Aristoteles

Für seine Diskussion der vierten und letzten Definition schränkt Albert deren Geltungsbereich von Anfang an auf die Gewohnheitstugenden ein; er setzt sie also ausdrücklich von der Lombardischen Definition ab, die er auf die eingegossenen Tugenden beschränkt hat.<sup>286</sup> In Anlehnung an ihren Aristotelischen Ursprung hält er diesen Aspekt und ihre Beziehung zum Habitus für besonders wichtig.<sup>287</sup> Mit dieser Bemerkung macht er auch deutlich, daß es ihm in seiner Erläuterung der Definition nicht darum geht, diese zu kritisieren oder mit den anderen Definitionen zu vergleichen. Er will sie nur auf der Grundlage der Aristotelischen Ethik erklären, eventuelle Unklarheiten verdeutlichen und scheinbare Widersprüche auflösen. Eine Auseinandersetzung mit anderen Konzepten von Tugend will er nicht führen.

Zunächst klärt er den Begriff der Leidenschaft (*passio*) und des Habitus, da sich eine unklare Trennung dieser Begriffe vor allem der Gefahr einer falschen Bestimmung der Tugend als Mitte zwischen zwei Extremen aussetzt.<sup>288</sup> Die Tugend

---

<sup>285</sup> Ibid.; p. 73,80-83

<sup>286</sup> Vgl. oben, Kap. 3.1.1.1

<sup>287</sup> Ibid.; p. 74,12-13: „Illa data est de virtute consuetudinali et est in genere habitus, sicut probat Aristoteles.“

<sup>288</sup> Ibid.; p. 69,40-45

darf daher nicht als Kompositum ihrer beiden Gegensätze verstanden werden, so daß sie als richtige Mitte erst aus diesen Extremen entstehen würde. Albert betont vielmehr, daß die Gegensätze aus Verderbtheit und Mangel der Tugend entstehen; eine Tugend erhält weder ihren Namen noch ihre Inhalte aus ihren Gegensätzen, sondern diese sind sowohl in ihrer formalen als auch inhaltlichen Bestimmung ganz auf die jeweilige Tugend ausgerichtet.<sup>289</sup> Er will die Tugend aber nicht nur gegen jegliche Abhängigkeit von negativen Ursprüngen absichern, sondern auch ihren Einfluß auf die von der Vernunft geleiteten Instanzen der Entscheidung beschränken. Daher betont er ausdrücklich, daß die Leidenschaften keinerlei Einfluß auf die Tugend haben, da sie, wie auch Aristoteles ausführe, nicht der Willensentscheidung unterliegen und deshalb auch unter keine ethische Beurteilung fallen. Erst das Verhalten der Vernunft im Gebrauch der Tugenden, das den Habitus erzeugt, ist für eine Handlung relevant.<sup>290</sup>

Obwohl Albert in diesem Zusammenhang die Aufgabe der richtigen Vernunft nicht eigens hervorhebt, wird ihre Priorität aus seinen bisherigen Ausführungen deutlich. Er muß die Tugend als konstitutiv für ihre Gegensätze definieren, um sie nicht von diesen abhängig zu machen; er muß die Tugend von den Leidenschaften absetzen und sie an den Habitus anbinden, sonst wäre die richtige Vernunft, die mit der Tugend die ethisch relevante richtige Entscheidung trifft, in dieser Entscheidung von der Vernunft nicht zugänglichen Einflüssen abhängig und müßte ihre Entscheidung für das Gute aus dem Schlechten ableiten.

---

<sup>289</sup> Ibid.; p. 74,15-29

<sup>290</sup> Ibid.; p. 74,35-52. Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 4, 1005b19-1006a13



Dieses Ergebnis diskutiert er noch an einigen weiteren Einzelfragen, allerdings ohne das Problem der Beziehung von Habitus und Tugend, das auch in der *Nikomachischen Ethik* nur unbefriedigend behandelt wird, genauer zu untersuchen. Seine Überlegungen,<sup>291</sup> in denen er auch die wichtige Funktion des Willens herausarbeitet,<sup>292</sup> beendet er mit dem erneuten Hinweis, daß die Vernunft die Tugend als Mitte bestimmt<sup>293</sup> und sie daher nicht aus ihren Gegensätzen entsteht.<sup>294</sup>

Mit der Herausarbeitung und Betonung der wichtigen Funktion der richtigen Vernunft sind die Probleme und Schwerpunkte der Aristotelischen Definition, wie Albert sie sieht, aber noch nicht gelöst. Schließlich kommt der Begriff 'recta ratio' in der Formulierung gar nicht vor; die Mitte wird 'quoad nos' durch die Vernunft bestimmt, als Maßstab dient der Weise (sapiens), an dessen voraussichtlicher Zustimmung sich die jeweilige Entscheidung orientieren soll. Albert muß also noch klären, wie die Instanzen des 'quoad nos' und des Weisen genauer zu fassen sind.

Albert geht zur Klärung des 'quoad nos' wiederum von der richtigen Mitte aus und stellt fest, daß sowohl eine in der Sache fest begründete Mitte als auch eine von den jeweiligen Umständen der Handlung und des Handelnden abhängige Mitte denkbar ist.<sup>295</sup> Unter Hinweis auf die Erfahrung, daß dem einen zuviel oder zuwenig ist, was dem anderen die Mitte ist, lehnt er eine aus der Sache heraus genau festlegbare Mitte jedoch ab. Zur Bestätigung seiner Auffassung, daß die Bestimmung der Mitte auch die jeweilige Entscheidungssituation berücksichtigen muß, argumentiert er mit dem Beispiel der Tapferkeit: Bei vielen Gelegenheiten wird Tapferkeit zur Tollkühnheit oder zur Feigheit und umgekehrt. Es kommt für den Einzelnen immer wieder neu darauf an, einzuschätzen, wie sich die Gefahr im aktuellen Moment der Entscheidung darstellt.<sup>296</sup>

Er übernimmt damit die Aristotelische Vorgabe und führt dessen Autorität auch als eigentlichen Beweis seiner Auffassung an.<sup>297</sup> Im Bereich der Gewohnheitstugenden gibt es für Albert also keine festen Tugend- und Lasterkataloge oder Instanzen, die für die Begründung einer endgültigen und plausiblen Entscheidung zuständig sind. Allein 'quoad nos' muß das Urteil getroffen

---

<sup>291</sup> De bono, *ibid.*; p. 69,59-70,46 u. p. 74,53-75,29

<sup>292</sup> Vgl. dazu C. Ferro, *Metafisica ed etica*, S. 448-456; J. Schneider, *Die Bestimmung des Tugendbegriffs*, S. 318

<sup>293</sup> De bono, *ibid.*; p. 70,47-59 u. p. 75,30-32: „ ... intelligitur medium quoad nos, et hoc est de substantia virtutis.“

<sup>294</sup> *Ibid.*; p. 71,3-7 u. p. 75,37-40

<sup>295</sup> *Ibid.*; p. 71,24-40

<sup>296</sup> *Ibid.*; p. 75,50-58

<sup>297</sup> *Ibid.*; p. 75,59-61. Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II 5,1006a24-68

werden. Auch wenn er an dieser Stelle die richtige Vernunft wiederum nicht ausdrücklich erwähnt, muß sie, wie er noch zeigen wird, als alleinige Instanz entscheiden.

Abschließend untersucht Albert, wie der Begriff des Weisen (*sapiens*), der bei der Bestimmung der Mitte der Maßstab sein soll, zu verstehen ist. Zur Problematisierung beruft er sich auf Aristoteles, der einerseits die Schwierigkeiten der menschlichen Vernunft, die höchsten und letzten Ursachen zu erkennen, beschreibt und andererseits betont, daß das bloße Wissen nur sehr wenig oder nichts zur Erkenntnis der Tugend beiträgt.<sup>298</sup>

In seiner Lösung geht Albert nicht auf die unterschiedlichen Inhalte und Prinzipien von theoretischem und praktischem Wissen ein, sondern führt das Wort ‘*sapiens*’ etymologisch auf den Begriff der ‘*sapientia*’ zurück. Zur Erläuterung zitiert er die Stelle aus dem ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*, in der Aristoteles die Weisheit zu den Verstandestugenden zählt.<sup>299</sup> Die ‘*sapientia*’ erklärt er aber nicht nur als Substantiv von ‘weise sein’ (*sapere*), sondern weist darauf hin, daß dieses Wort sich auch von der ‘Geschmackserfahrung’ (*sapor*) ableiten läßt.<sup>300</sup>

Diese Argumentation überrascht und kann nicht überzeugen. Albert hätte zumindest erwähnen müssen, daß es sich bei dem ihm vorliegenden Text um eine Übersetzung handelt und von daher eine etymologische Analyse der Aristotelischen Begrifflichkeit allenfalls für das griechische Original zulässig wäre. Aber noch scheint ihn dieses Problem überhaupt nicht zu stören. Trotzdem zeigt das Argument, wenn dieser grundsätzliche Einwand einmal unberücksichtigt bleibt, daß Albert die Aristotelische Theorie der praktischen Vernunft im Kern richtig verstanden hat. Denn der ‘*sapiens*’ der *Nikomachischen Ethik* hat natürlich ein gewisses Maß an Weisheit, ist also mit dem Begriff ‘*sapere*’ durchaus treffend umschrieben. Seine Urteile in der Bestimmung von Handlungen trifft er aber vor allem aus seiner Lebenserfahrung. Somit beschreibt also ‘*sapor*’ im Sinne von Geschmackserfahrung/Geschmacksurteil nicht abschließend den ‘*sapiens*’ des ethischen Urteils. Da aber ein Geschmacksurteil, etwa zu Speisen oder zu Getränken, neben einigem Wissen auch die Erfahrung langer und vieler Geschmacksproben verlangt, sind einige Parallelen deutlich. Ein begründeter ‘*sapor*’ setzt eine ausreichende Erfahrung voraus, daher eignet sich ein junger Mensch nur sehr beschränkt als ‘*sapiens*’, da ihm einfach die nötige Erfahrung fehlt.<sup>301</sup>

---

<sup>298</sup> De bono, *ibid.*; p. 71,55-61; vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I 1, 1094b27-1095a6; II 2, 1103b31-1104a11; *Met.* I 1, 981b28-29 u. I 2, 982a10-11

<sup>299</sup> Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I 13, 1103a5

<sup>300</sup> De bono, *ibid.*; p. 75,78-85

<sup>301</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* I 1, 1095a2-4; vgl. dazu J. Schneider, Die Bestimmung des

Dem Einwand, daß das Wissen nur sehr wenig oder nichts zur Tugend beiträgt, begegnet Albert abschließend mit dem Hinweis auf zwei Arten des Wissens. Rein betrachtendes Wissen (*scire contemplativum*) nützt dabei weniger zur Erkenntnis der Tugend; ein Wissen, das mit der Praxis verbunden ist und daraus die Unterscheidung der Handlungsansätze kennt, ist dagegen besonders zur schwierigen Findung der richtigen Mitte geeignet.<sup>302</sup>

Somit hat Albert, obwohl er keine wissenschaftstheoretische Diskussion der verschiedenen Weisen und Prinzipien von theoretischem und praktischem Wissen führt, den 'sapiens' doch konsequent herausgearbeitet. Lange Erfahrung und ein aus der Praxis gewonnenes Wissen ermöglichen diesem die Entscheidung im Urteil über die rechte Mitte. Da dieser 'sapiens' im Rahmen der Aristotelischen Definition an dieser Stelle der *Nikomachischen Ethik*<sup>303</sup> eher ein Abstraktum als eine konkrete Person darstellt, hat Albert mit dieser Darstellung vor allem die Voraussetzungen für ein verantwortbares ethisches Handeln aufgezeigt: ein aus der Erfahrung gewonnenes und von der rechten Vernunft geleitetes Wissen.

### 3.1.3 Die Anwendbarkeit der Tugenden

Zum Abschluß seiner breit angelegten Untersuchung der einzelnen Tugenddefinitionen zeigt Albert noch einmal, auf welche Tugenden die einzelnen Definitionen jeweils angewendet werden können. Er sieht das Problem mehrerer Definitionen für den einen Begriff: die Tugend.<sup>304</sup> In seiner Lösung unterscheidet er die einzelnen Zuordnungen:

Die Lombardische Tugenddefinition gilt für die eingegossene Tugend, da sie in der Gnade eine besondere Wirkursache hat. Als weiteren Grund führt er die Bestimmung von Gattung und Differenz an, die in seiner Untersuchung dieser Definition für die Zuordnung zu den eingegossenen Tugenden aber unerheblich ist. Das Definitionsglied der mens nennt er dagegen nicht, obwohl er an diesem Begriff die Gültigkeit der Definition für die eingegossenen Tugenden gezeigt hat.<sup>305</sup>

Die zweite Definition bezieht sich auf die Entstehung der natürlichen Affekte und die damit verbundene Handlung; die dritte Definition beschreibt das

---

Tugendbegriffs, S. 319

<sup>302</sup> De bono, *ibid.*; p. 75,86-90

<sup>303</sup> Aristoteles, *Eth. Nic. II 6*, 1106b36-1107a2

<sup>304</sup> *Ibid.*; p. 71,67-69

<sup>305</sup> *Ibid.*; p. 76,3-5: „ ... prima diffinitio data est de virtute infusa ...“

Verhältnis von Tugend und Vernunft.<sup>306</sup>

Die vierte Definition gilt für die Gewohnheitstugenden, da sie durch ihren Bezug auf die richtige Mitte eine spezifische Ursache und eigene Inhalte hat.<sup>307</sup>

Albert faßt seine Ergebnisse aus den Diskussionen der einzelnen Tugenddefinitionen also nur ganz knapp zusammen, ohne noch einmal neue Argumente zu entwickeln. Er wiederholt ausdrücklich seine Unterscheidung von eingegossener Tugend und Gewohnheitstugend; jene wird von der Definition des Petrus Lombardus, diese von der Definition des Aristoteles beschrieben. Den Definitionen von Augustinus und Cicero ordnet er keine eigenen Tugenden zu, sie klären für ihn lediglich einige allgemeine Aspekte der Tugend. Nachdem Albert diese Unterscheidung abschließend betont hat, kann er nun zur Untersuchung der einzelnen Tugenden und ihrer Inhalte übergehen.

Daß er dabei von der Aristotelischen Tugenddefinition ausgeht, zeigen seine Vorüberlegungen. Bevor er die grundsätzliche Einteilung im Kanon der Kardinaltugenden untersucht, wendet er das Prinzip der Mitte auf die verschiedenen Gewohnheitstugenden an, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* anführt.<sup>308</sup> Obwohl Albert angibt, die Anwendung aller Definitionen behandeln zu wollen,<sup>309</sup> referiert er nur die Aristotelischen Überlegungen und stellt als Fazit fest, daß zu jeder Tugend eine lobenswerte Mitte und abzulehnende Extreme gefunden werden müssen.<sup>310</sup> Selbst dem Augustinischen Einwand, das Laster des Hochmuts nicht in Worten und Handlungen, sondern im falschen Streben zu begründen,<sup>311</sup> weist er mit einem bloßen Aristoteles-Zitat zurück:<sup>312</sup> Der Hochmut ist wie die Heuchelei ein schlechtes Extrem der Wahrhaftigkeit. An einer ausführlichen Diskussion zwischen Aristotelischen und Augustinischen Auffassungen ist Albert hier nicht mehr interessiert.

### 3.2 Der Kanon der Kardinaltugenden

---

<sup>306</sup> Ibid.; p. 76,5-9

<sup>307</sup> Ibid.; p. 76,9-11: „Quarta vero data est de virtute consuetudinali ...“

<sup>308</sup> Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 7, 1107a29-1108b7

<sup>309</sup> De bono, ibid., art. 2; p. 76,16-17: „... quaeritur, qualiter dictae definitiones singulis virtutibus applicantur.“

<sup>310</sup> Ibid.; 76,19-77,30; p. 77,52-54: „Dicendum, quod in singulis virtutibus invenitur medietas laudabilis et excellentia et defectus vituperabilia.“

<sup>311</sup> Ibid.; p. 77,49-51; vgl. Augustinus, De Gen. ad. lit. XI 14; p. 346

<sup>312</sup> De bono, ibid.; p. 78,4-10; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 7, 1108a19-21

Bevor sich Albert nun nach einer Untersuchung über die Probleme einer grundsätzlichen Definition von Tugend den einzelnen Kardinaltugenden zuwendet, muß er zunächst deren Kanon begründen. Eine bloße Übernahme aus der Tradition hätte seinem philosophischen Anspruch in *De bono* nicht genügt;<sup>313</sup> außerdem läßt sich diese Einteilung und Betonung der vier Tugenden ja nicht aus der *Nikomachischen Ethik* herleiten.<sup>314</sup> Er muß also begründen, daß es vier Kardinaltugenden gibt, warum sie diesen Namen tragen und in welcher Ordnung sie zueinander stehen.

Wiederum bietet bereits in der Frage der Zahl der Kardinaltugenden die Aristotelische Herleitung der Tugenden für ihn die größten Schwierigkeiten. Denn die Bestimmung der Tugenden als Vervollkommnung der Seelenvermögen (*perfectio potentiarum animae*) wie auch als Subjekte der Seelenkräfte (*vires animae*) Vernunft, Begierde und Streben ermöglichen für Albert nur drei Haupttugenden.<sup>315</sup> Diese Interpretation entspricht jedoch nicht der Einteilung der Seelenkräfte und der Klassifizierung der Tugenden in der *Nikomachischen Ethik*, in der Aristoteles versucht, durch seine Dichotomie von ethischen und dianoetischen Tugenden den platonischen Kanon der Kardinaltugenden zwar nicht ausdrücklich zurückzuweisen, aber doch, indem er mehrere Einzeltugenden annimmt und deren Zahl offenläßt, zu umgehen. Albert kommt es aber in seiner weiteren Darstellung auch gar nicht darauf an, etwa drei Aristotelische Haupttugenden gegen die vier Kardinaltugenden der Tradition auszuspielen; er will lediglich, wenn auch mit einer ungenauen Aristotelesinterpretation, zeigen, daß es mehrere Systeme von Tugendeinteilung geben kann.

Seine Auflistung der Argumente für den traditionellen Kanon ist dagegen wesentlich ausführlicher. Er versucht durchaus, den verschiedenen Ansätzen über die Ordnung im Guten wie im Schlechten,<sup>316</sup> der Augustinischen Auffassung der vierfachen Liebe,<sup>317</sup> der Unterscheidung von Natur- und positivem Recht<sup>318</sup> oder dem Zusammenhang von Tugend und Sünde, von Handlung und Überlegung<sup>319</sup> gerecht zu werden. Trotzdem sind dies für ihn wenig überzeugende Adaptionen, die

---

<sup>313</sup> Zu Alberts Quellen seiner verschiedenen Begründungen des Kanons der Kardinaltugenden vgl. O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 1, S. 153-174, zu seiner Abhängigkeit von Cicero und Macrobius *ibid.*, S. 191-194.

<sup>314</sup> Vgl. unten, Kap. 5.3

<sup>315</sup> *De bono*, tract. I, quaest. 6, art. 1; p. 79,7-21; vgl. *Eth. Nic.* I 13, 1102b30-1103a1

<sup>316</sup> *Ibid.*; p. 79,32-41

<sup>317</sup> *Ibid.*; p. 79,42-52

<sup>318</sup> *Ibid.*; p. 79,53-63

<sup>319</sup> *Ibid.*; p. 79,64-80,17

leicht widerlegt werden können.<sup>320</sup> Seine Geringschätzung wird von ihm noch betont, indem er es nicht mehr unternimmt, die Argumente einzeln zu widerlegen, sondern es bei dieser allgemeinen Polemik beläßt. Die Begründung für die Annahme von vier Kardinaltugenden will er selbst entwickeln.

Dazu greift er den Aristotelischen Ansatz, daß die Tugenden Vervollkommnungen der Seelenvermögen sind, wieder auf. Diese können in ordnende und geordnete Vermögen unterschieden werden (*potentia animae ordinans et ordinata*), die als Potenzen der Seele nicht isoliert, sondern immer in Beziehung zueinander gesehen werden müssen; als ordnendes Vermögen bestimmt er die Vernunft (*ratio*), als geordnete das Zorn- und das Strebevermögen (*potentia irascibilis et concupiscibilis*). Die Vernunft hat nun auf das Ziel einer guten Handlung hin deren Umstände zu untersuchen und – unter Orientierung an der rechten Mitte oder im Vergleich mit anderen – eine entsprechende Ausrichtung zu ermöglichen. Daher gibt es auch zwei Tugenden, die der Vernunft zugeordnet sind: Die Klugheit bestimmt die rechte Mitte, die Gerechtigkeit vergleicht verschiedene Handlungen und beachtet die Verpflichtung gegenüber anderen. Den geordneten Seelenvermögen entsprechen die Mäßigung, die das Strebevermögen regelt, und die Tapferkeit, die das Zornvermögen leitet.<sup>321</sup>

Somit hat Albert diese vier Tugenden aus den Seelenvermögen abgeleitet und begründet. Wiederum betont er die beherrschende Aufgabe der Vernunft gegenüber den irrationalen Seelenvermögen und sieht in der Ermittlung der rechten Mitte das wichtigste Kriterium für eine ethische Entscheidung. Mit seinen Überlegungen geht er zwar von der Aristotelischen Unterscheidung der Seelenvermögen und einer daraus folgenden unterschiedlichen Einteilung der Tugenden aus, er nimmt sie jedoch nur als Ausgangsposition, um dann seine eigene Theorie zu entwickeln. Die Frage nach der Anzahl der Kardinaltugenden beantwortet er nicht mehr ausdrücklich. Insgesamt ist es ihm wichtig, überzeugend zu zeigen, wie deren Kanon philosophisch abgeleitet werden kann und daß die Klugheit als leitende Tugend der Vernunft die höchste Tugend und Instanz der ethischen Entscheidung ist.

Die Herkunft und Berechtigung der Bezeichnung ‘Kardinaltugenden’ erläutert Albert wieder mit der Erklärung,<sup>322</sup> daß diese vier Tugenden die übrigen so stützen, wie Türangeln die Tür des Hauses festhalten, und durch diese vier Tugenden auch

---

<sup>320</sup> Ibid.; p. 80,18-20: „Et haec omnia non ostendunt numerum virtutum, sed sunt adaptiones quaedam, quae facile improbari possunt.“

<sup>321</sup> Ibid.; p. 80,21-41

<sup>322</sup> Vgl. O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 1, S. 153-174; vgl. oben, Kap. 2.2.2 u. unten, Kap. 5.3

jede Bewegung der Seele gestützt wird.<sup>323</sup> Ausnahmsweise geht er in diesem Zusammenhang auch auf die theologischen Haupttugenden Glaube, Hoffnung und Liebe ein und wirft als Argument gegen die Bezeichnung ‘Kardinaltugenden’ ein, daß jene drei sich nicht auf diese zurückführen lassen.<sup>324</sup> Seine Lösung ist ebenso knapp wie eindeutig: Die theologischen Tugenden werden nicht durch die rechte Mitte bestimmt, sondern von ihrem Ziel gelenkt und sind daher nicht auf die Kardinaltugenden zurückführbar.<sup>325</sup>

Obwohl er diesen Artikel mit einem längeren Zitat des Bernhard von Clairvaux abschließt, ist sein Desinteresse an den theologischen Tugenden sehr deutlich. Er gibt sich keine Mühe, ihr Verhältnis zu den Kardinaltugenden genauer zu untersuchen oder auf bereits ausgearbeitete Lösungen in einer seiner anderen Schriften zu verweisen; ebenso fehlt jedweder Bezug auf die Bibel. Der bloße Hinweis auf die scharfe und notwendige Trennung beider reicht ihm aus. Seine knappe Begründung, daß die theologischen Tugenden nicht in der rechten Mitte zu finden seien, zeigt darüber hinaus, daß er den Unterschied sehr wohl auch inhaltlich festzumachen weiß – er aber in diesem Zusammenhang keine theologischen Fragen erörtern will.

Ausdrücklich identifiziert er daher die Kardinaltugenden auch mit den politischen Tugenden.<sup>326</sup> Da keine theologischen Einwände oder Vorbehalte zu berücksichtigen sind, kann der Aufbau der staatlichen Gemeinschaft mit ihnen begründet und organisiert werden. Ganz Aristotelisch weist Albert darauf hin, daß alle klugen Staatsverfassungen auf der Grundlage auch dieser Tugenden formuliert sind.<sup>327</sup>

Den absoluten Vorrang, den er der Vernunft und der Klugheit zuweist, hat er in seinen bisherigen Ausführungen bereits mehrmals deutlich gemacht. Es überrascht daher nicht, daß er in der abschließenden Frage nach der Ordnung der Tugenden recht knapp und fast beiläufig die selbstverständliche Präferenz der Klugheit feststellt: Die Auswahl aus den Handlungsalternativen beginnt vor den Handlungen,

---

<sup>323</sup> De bono, *ibid.*, art. 2; p. 80,61-82

<sup>324</sup> *Ibid.*; p. 80,48-50

<sup>325</sup> *Ibid.*; p. 80,82-86: „... fides, spes et caritas non sunt virtutes consistentes in medio, sed potius dirigentes in finem et ideo ad istas (i. e. virtutes cardinales) non reducuntur.“

<sup>326</sup> *Ibid.*; p. 80,61-62 u. 77-78: „Dicendum, quod istae quattuor ideo cardinales dicuntur ... Politicae vero, idest civiles, dicuntur ...“ G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 274, behauptet dagegen, daß „sich hier (i. e. *De bono*) nirgends ausdrücklich eine Identifizierung von politischen Tugenden mit den Kardinaltugenden“ finden läßt; zum Begriff der ‘*virtus politica*’ in *De bono* vgl. H. Kohlenberger, *Virtus politica*, S. 95-99, auch er meint, „daß *virtus politica* und *virtus cardinalis* austauschbare Begriffe sind,“ *ibid.*, S. 95.

<sup>327</sup> De bono, *ibid.*; p. 80,77-82; vgl. Aristoteles, *Eth. Nic. II 1*, 1103b2-6

und die Klugheit trifft diese Entscheidung.<sup>328</sup>

Albert gibt zwar die Möglichkeiten anderer Reihenfolgen und Ordnungen der Tugenden zu, nimmt diese aber nicht wichtig genug, um sie noch einmal ernsthaft zu überprüfen.<sup>329</sup> Er referiert, warum nach der Genesis-Glosse die Gerechtigkeit an erster Stelle stehen könnte,<sup>330</sup> welche Argumente es für eine eventuelle Hierarchisierung von Mäßigung und Tapferkeit gibt,<sup>331</sup> und betont noch einmal, warum aus der auf eine Handlung bezogenen Entscheidungssituation der Primat der Klugheit folgt.<sup>332</sup> Abschließend stellt er fest, daß auch Argumente für eine andere Reihenfolge möglich sind;<sup>333</sup> sie interessieren ihn jedoch nicht, da er sich auf die Präferenz der Klugheit festgelegt hat.

### 3.3 Die Tugend der Klugheit

Alberts Überlegungen zur Klugheit sind aus zwei Gründen von besonderem Interesse. Zum einen hat er durch seine ausgeprägte Betonung des Prinzips der 'recta ratio' dieser Einzeltugend eine entscheidende Aufgabe im Prozeß der ethischen Urteilsfindung zugewiesen. Zum anderen fehlt ihm das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* als Vorlage,<sup>334</sup> so daß er für seine Darstellung auf die wenigen Hinweise am Ende des ersten und zu Beginn des zweiten Buches sowie die traditionelle Interpretation dieser Tugend angewiesen ist. Seine Schwierigkeiten gibt er deshalb selbst zu: Die verschiedenen Philosophen haben zur Klugheit unterschiedliche Meinungen entwickelt, und die Theorie des Aristoteles kann nur hypothetisch dargestellt werden.<sup>335</sup>

Vielleicht ist es eine Konsequenz dieser für ihn unklaren Situation, daß Albert die Untersuchung über die Klugheit so breit wie zu keiner anderen der Kardinaltugenden führt. Trotzdem kommt er zu keinem endgültigen Ergebnis. Diese Unsicherheit zeigt sich in allen grundsätzlichen Fragen, die er im Zusammen-

---

<sup>328</sup> De bono, ibid., art. 3; p. 81,29-31: „Electio enim operabilium est ante operari. Prudentia vero docet eligere operabilia.“

<sup>329</sup> Ibid.; p. 81,39: „Et quia facile est de hoc disputare.“

<sup>330</sup> Ibid.; p. 81,33-38

<sup>331</sup> Ibid.; p. 81,53-64

<sup>332</sup> Ibid.; p. 81,47-52

<sup>333</sup> Ibid.; p. 81,65: „Alios etiam ordines possibile est invenire.“

<sup>334</sup> Zu Alberts Kenntnissen der *Nikomachischen Ethik* in *De bono* vgl. F. Pelster, Beiträge zur Aristotelesbenutzung, S. 451f.; O. Lottin, Psychologie et morale, tom. VI, S. 319-321.

<sup>335</sup> De bono, ibid., tract. IV, quaest. 1, art. 5; p. 236,48-52: „A philosophis etiam invenitur prudentia diversimode accepta ... Aristoteles autem videtur prudentiam accipere pro habitu cognitionis operabilium ...“ Zum Vergleich mit Philipp dem Kanzler O. Lottin, Psychologie et morale, tom. III 1, S. 265-270.



hang mit der Bestimmung der Klugheit aufwirft.

### 3.3.1 Funktion und Primat der Klugheit

So stellt sich für ihn allein bei der Klugheit das Problem, ob sie überhaupt als Tugend bezeichnet werden kann, zu den anderen Kardinaltugenden untersucht er nur inhaltliche Themen. Die Diskussion der Klugheit eröffnet er jedoch mit einer sehr ausführlichen Erörterung eben dieser Frage.<sup>336</sup> Er bringt Argumente verschiedenster Herkunft und muß sich gerade bei seinen philosophischen Autoritäten auf das bloße Referat der jeweiligen Behauptungen beschränken, seien sie nun negativ<sup>337</sup> oder positiv.<sup>338</sup> Dementsprechend kann er auch für seine Entscheidung, die Klugheit zu den Tugenden zu zählen, keine eigene, seine Überlegungen zusammenfassende Argumentation entwickeln, sondern muß sich allein auf die übereinstimmende Tradition der Heiligen und der Philosophen berufen.<sup>339</sup> Seiner Begründung fehlen daher die Analyse und ein ausführliches, über das bloße Referat hinausgehende Ergebnis; er versucht nur, die Argumente gegen die Bestimmung der Klugheit als Kardinaltugend einzeln zu entkräften.<sup>340</sup>

Noch schwieriger ist es für ihn, eine einheitliche Bestimmung der Klugheit zu geben. Insgesamt sieben Formulierungen von Cicero, Macrobius, Augustinus, der Glosse und eines gewissen Hartialdus<sup>341</sup> diskutiert er ausführlichst,<sup>342</sup> ohne zu einer einheitlichen Definition zu gelangen. Schon fast resignierend konstatiert er deren Gültigkeit unter ihren jeweiligen Perspektiven,<sup>343</sup> wiederum ohne daß es ihm gelingt, sich für eine bestimmte Definition zu entscheiden oder gar eine eigene zu entwickeln. An dieser Stelle wird besonders das Fehlen der Pragmatien über die intellektuellen Tugenden der *Nikomachischen Ethik* deutlich, die Albert eine

---

<sup>336</sup> De bono, *ibid.*, art. 1; p. 217,13-218,81

<sup>337</sup> *Ibid.*; p. 217,24-25: „Prima probatur per Tullium, qui scribit eam.“

<sup>338</sup> *Ibid.*; p. 218,29-49; z. B. p. 218,29-35: „Sed contra dicit Philosophus: [folgt Zitat Eth. Nic. I 13, 1103a3-7]. Ex hoc accipitur, quod prudentia, quae est intellectualis virtus, virtus est.“

<sup>339</sup> *Ibid.*, *sol.*; p. 218,82-84: „Dicendum, quod in veritate prudentia virtus est ..., ut dicunt sancti et philosophi.“

<sup>340</sup> *Ibid.*; p. 218,82-221,36

<sup>341</sup> *Ibid.*, art. 2; p. 221,42-65. Zur Person des Hartialdus bemerkt der Herausgeber: „Quis sit iste Hartialdus, indagare non potui,“ und führt das Zitat auf Philipp den Kanzler zurück, *ibid.*, Anm. zu Z. 63.

<sup>342</sup> *Ibid.*; p. 221,66-224,31 u. p. 224,35-228,33

<sup>343</sup> *Ibid.*; p. 224,32-34: „Dicendum, quod omnes istae definitiones satis bene determinant, quid sit prudentia, sed non determinant respiciendo ad idem.“

schlüssige Definition der Klugheit ermöglicht hätten.

Deutlicher und sicherer ist sein Urteil über den speziellen Akt und die mit ihm verbundenen eigentümlichen Inhalte der Klugheit. Gerade unter dieser Perspektive muß für ihn der Diskussion über die Tugend der Klugheit eine entscheidende Bedeutung zukommen, da er in diesem Zusammenhang die bisher noch zu ungenau bestimmte Funktion der 'recta ratio' klären kann. Er legt deshalb auch zunächst fest, daß die Klugheit ihre Aufgabe in der Auswahl und sicheren Bestimmung der richtigen Hand-

lung hat.<sup>344</sup> Ihr Akt der richtigen Entscheidung für diese Auswahl ist dabei vielfältig, aber immer an die Prinzipien der Vernunft gebunden.

Albert unterscheidet in seiner Analyse der Entscheidung einen vorausgehenden (antecedens) Akt, der die Problemstellung und ihre Lösungsmöglichkeiten untersucht, und einen folgenden (consequens), der sich auf die Vervollkommnung und die Ausführung der Entscheidung richtet. Der vorausgehende Akt ordnet zunächst mit der Vernunft (per rationem) die Handlungsmöglichkeiten, untersucht dann, inwieweit juristische Argumente oder Aspekte der allgemeinen Nützlichkeit und Schicklichkeit berücksichtigt werden müssen (rationes iuris et expedientis et honesti), und bildet nach gründlicher Abwägung eine Hierarchie von Handlungsvorschlägen. Der folgernde Akt schließlich trifft die Entscheidung und ist auch für deren Ausführung verantwortlich.<sup>345</sup>

Mit diesem Ergebnis kann Albert auch endlich eine Bestimmung der Klugheit geben, die er zwar nicht als strenge Definition prägt, die ihr aber wegen ihrer Formulierung schon sehr nahekommt: Die Klugheit wird im gleichen Akt vollzogen wie die praktische Vernunft; die Wirkung der Vernunft auf den Akt der Entscheidung wird von der Klugheit durch die Einprägung von Vernunftgründen geleistet.<sup>346</sup>

Somit hat Albert also die Funktion der Klugheit in ihrem eigentümlichen Akt deutlich analysieren können und ist auch zu einer indirekten Definition gelangt, nach der sie durchaus als praktische Vernunft bezeichnet werden darf; eine auch im Rahmen der Aristotelischen Ethik richtige Auffassung, die er aber noch nicht stichhaltig begründen kann. Wohl deshalb bleibt er bei seiner vorsichtigen Formulierung. Ihre herausragende Position unter den Kardinaltugenden stellt er jedoch zum Abschluß seiner allgemeinen Untersuchung der Klugheit noch einmal heraus.

Schon am Ende seiner Überlegungen zu den Kardinaltugenden im allgemeinen hat er den Primat der Klugheit bekräftigt, jedoch auch andere Hierarchien für möglich gehalten, allerdings ohne diese im einzelnen zu untersuchen.<sup>347</sup> Diese Meinung zitiert er zum Abschluß der Untersuchung über die Relation von Klugheit und Tugend; dort beurteilt er ihre Stellung noch deutlich vorsichtiger und stellt fest, daß sie zwar die erste (principalis) in ihrer Funktion als leitende Tugend ist, die anderen

---

<sup>344</sup> Ibid., art. 3; p. 230,3-6: „... materia prudentiae est eligibile ad opus rectum et gratia illius etiam considerat fugibile propter privationem eligibilitatis ad opus rectum in ipso inventum.“

<sup>345</sup> Ibid., art. 4; p. 234,18-30

<sup>346</sup> Ibid.; p. 234,34-36: „Prudentia enim et ratio practica eosdem habent actus, eo quod ratio actum dat, prudentia autem informat eum per rationes iuris et expedientis et honesti.“

<sup>347</sup> Ibid., tract. I, quaest. 4, art. 3; p. 81,27-66

jedoch in bezug auf anderes (quoad alia) durchaus auch die ersten sein können.<sup>348</sup> Nun ist seine Auffassung aber eindeutig. Unter Berufung auf Bernhard von Clairvaux behauptet er sogar, daß die Klugheit eher Lenkerin der Tugenden (auriga virtutum) als selbst Tugend genannt werden kann,<sup>349</sup> um ihre Leitungsfunktion gegenüber den anderen Tugenden durch die richtige Vernunft (ratio recta) zu betonen. Die drei anderen Tugenden haben ihre genauen Zuständigkeiten: Die Tapferkeit räumt die Schwierigkeiten aus, die Mäßigung betrachtet die Art des Vorgehens und die Gerechtigkeit beachtet die Einhaltung der Ordnung. Alle sind in ihrer Funktion aber stets auf die Leitung durch die Klugheit angewiesen, weshalb diese keinen eigenen Inhalt außerhalb der Tugenden hat, sondern sich stets nur auf die anderen Tugenden richtet – und deshalb auch keine Tugend im eigentlichen Sinne ist.<sup>350</sup>

Wichtig für den Gesamtzusammenhang seiner philosophischen Tugendlehre ist aber Alberts Argumentation, mit der er – von Aristoteles ausgehend – den Primat der Klugheit stützt. Zwei Gedanken führt er an: Zunächst, daß alles Regierende würdiger ist als das Regierte; die Klugheit regiert die anderen Tugenden und ist daher würdiger als diese.<sup>351</sup> Das Argument faßt jedoch nur in Kurzform die Meinung des Bernhard von Clairvaux zusammen.

Das weiterführende Argument betont die Aufgabe der Vernunft. Albert beruft sich auf seinen eigenen *De anima-Kommentar*, in dem er gezeigt hat, wie der Habitus der Vernunft das Leben und die Handlungen insgesamt leitet.<sup>352</sup> Diesen Gedanken greift er auf und macht ihn für die Beurteilung der Klugheit konstitutiv: Allein durch die Vernunft erhält die Klugheit ihre Leitungsfunktion. Daher ist die Vernunft die alleinige Instanz, die, vermittelt durch die Klugheit, über Recht und Unrecht einer jeden Handlung und einer jeden Tugend entscheidet.<sup>353</sup>

Albert hat also den Kreis seiner Argumentation zur philosophischen Tugendlehre in *De bono* geschlossen, indem er gezeigt hat, wie die so oft von ihm betonte

---

<sup>348</sup> Ibid., tract. IV, quaest. 1, art. 1; p. 221,29-36

<sup>349</sup> Ibid., art. 6; p. 243,46-47: „Dicimus cum beato Bernardo, quod prudentia non tam est virtus quam auriga virtutum.“ Der Begriff ‘auriga virtutum’ findet sich in dem von den Herausgebern angegebenen Bernhard-Zitat jedoch nicht; vgl. Bernardus Claraevallensis, *De cons.*, lib. I, cap. VIII 9-IX 12

<sup>350</sup> *De bono*, *ibid.*; p. 243,75-244,7

<sup>351</sup> *Ibid.*; p. 243,15-17

<sup>352</sup> Vgl. *De an.*, lib. III, tract. 4, cap. 10, p. 240,66-68

<sup>353</sup> *De bono*, *ibid.*; p. 243,48-53: „... ratio est dirigens inferiores vires ... ita etiam habitus rationis est dirigens in tota vita et opere habitus aliarum virtutum et prospiciens, quid rectum vel non rectum sit in omni virtute.“ Vgl. dazu O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 2, S. 539-550; zu den Diskussionen vor Albert, *ibid.*, S. 550-556

Aufgabe der Vernunft sich im Akt des ethischen Urteils vollzieht. Über die Klugheit als Lenkerin leitet sie die anderen Tugenden und somit jede Entscheidung; die Vernunft allein ist die Instanz, um deren Richtigkeit zu verbürgen.

### 3.3.2 Die Einteilung der Klugheit

Die Ausführungen Alberts zu den einzelnen Teilen der Klugheit sind wiederum wegen seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles von Interesse. In seiner Einleitung der entsprechenden Quaestio erklärt er, zunächst die Unterteilungen von Cicero und Macrobius zu untersuchen und anschließend die Einteilung des Aristoteles, wie sie am Ende des ersten Buches der *Nikomachischen Ethik* angedeutet wird.<sup>354</sup> Dieses Programm zeigt sein stetes Bemühen, bei seinen Erörterungen – wenn irgendmöglich – alle relevanten Autoritäten zu behandeln. Sein Versuch einer Darstellung der Aristotelischen Theorie ist bemerkenswert, da Albert wiederum wegen des fehlenden sechsten Buches der *Nikomachischen Ethik* keine Vorlage hat und einen eigenen Erklärungsversuch unternehmen muß.

Albert beginnt mit der Einteilung Ciceros und behandelt nacheinander ausführlich die Erinnerung (*memoria*), die Einsicht (*intelligentia*) und die Voraussicht (*providentia*); den Abschnitt über die Erinnerung ergänzt er um einen Artikel über die Technik der Erinnerung (*De arte memorandi*).<sup>355</sup> Wesentlich knapper setzt er sich mit der Einteilung des Macrobius auseinander,<sup>356</sup> da dieser nach seiner Ansicht in den

---

<sup>354</sup> De bono, *ibid.*, tract. IV, quaest. 2; p. 245,3-8

<sup>355</sup> *Ibid.*, art. 1-4; p. 245,9-254,20

<sup>356</sup> *Ibid.*, art. 5; p. 254,21-257,23

wesentlichen Punkten mit Cicero übereinstimmt und nur zum Problem der Bedingungen des Aktes der Klugheit einige neue Perspektiven hinzufügt.<sup>357</sup>

Obwohl Albert in *De bono* niemals auf Bücher der *Nikomachischen Ethik* hinweist, die ihm nicht vorliegen und die er deshalb nicht bearbeiten kann, ist ihm doch bewußt, daß die kurzen Bemerkungen des Aristoteles am Ende des ersten Buches zu den Teilen der Klugheit nur vorläufig sind. Wiederum referiert er dessen Einteilung nur unter Vorbehalt; eine Vorsicht, die sein Bemühen um eine möglichst getreue Auseinandersetzung mit Aristoteles verdeutlicht.<sup>358</sup> Ein Vergleich der Begrifflichkeit zeigt die Schwierigkeiten, die ihn wohl zu dieser Zurückhaltung veranlaßt haben.

Aristoteles führt an der fraglichen Stelle<sup>359</sup> die Weisheit (σοφία), die Einsicht (σοφία) und den praktischen Verstand (φρόνησις) als Beispiele für intellektuelle Tugenden an. Alberts Übersetzung, die *Ethica nova*, überträgt diese Begriffe mit 'sapientia', 'phronesis' und 'intelligentia';<sup>360</sup> die *Libri ethicorum* übersetzen besser mit 'sapientia', 'intellectus' und 'prudentia'.<sup>361</sup> Von der falschen Reihenfolge in der Aufzählung abgesehen, stellt die schlechte Übersetzung der *Ethica nova* ihre Interpreten vor erhebliche Schwierigkeiten.

Albert, der sowohl die Reihenfolge als auch die schlechte Übersetzung der *Ethica nova* übernimmt,<sup>362</sup> steht somit vor dem Problem, eine Kardinaltugend, die er für die einzige intellektuelle Tugend des Aristoteles hält,<sup>363</sup> mit ihren Einzeltugenden zu erklären, obwohl die zu besprechende Tugend nach Aristoteles ja eine Einzeltugend innerhalb der Gruppe der intellektuellen Tugenden ist. Ihm ist also nicht klar, daß Aristoteles mehrere intellektuelle Tugenden kennt und daß die 'phronesis' keine Einzeltugend der prudentia, sondern die prudentia die richtige Übersetzung der φρόνησις ist. Seine schlechte Textvorlage zwingt ihn, einen Begriff

---

<sup>357</sup> Ibid.; p. 254,25-28 u. p. 255,64-77

<sup>358</sup> Ibid., art. 6; p. 257,26-27: „ ... ubi virtutem intellectualem videtur hoc modo dividere ...“

<sup>359</sup> Aristoteles, Eth. Nic. I 13, 1103a5-6

<sup>360</sup> Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 2; p. 94,19-95,1

<sup>361</sup> Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 3; p. 162,12-13

<sup>362</sup> De bono, ibid.; p. 257,28

<sup>363</sup> Ibid.; p. 257,36-37

(ὄννῆσις) als inhaltliches Teilgebiet seiner eigentlichen Übersetzung (prudentia) zu analysieren.<sup>364</sup>

Zunächst bezieht sich Albert wohl auf die *Metaphysik* des Aristoteles, wenn er bemerkt, daß die sapientia als Wissenschaft (scientia) die ersten Ursachen untersucht.<sup>365</sup> Auf die Ethik übertragen, ist die sapientia daher für die Erkenntnis der Glückseligkeit und des Ehrbaren (felicitas et honestum) zuständig, da diese als Zielursache (causa finalis) und Endzweck allen Strebens die vorzügliche (praecipue) Ursache der moralischen Anstrengung sind. Diese Ursächlichkeit ist der spezifische moralische Habitus der sapientia.<sup>366</sup>

Die phronesis richtet sich auf die Untersuchung der Zusammenhänge von Recht und Unrecht, sowohl – Albert betont dies ausdrücklich – in der Prüfung des positiven Rechts als auch des Naturrechts. Sie muß so die Grundlagen für die Entscheidung der prudentia hervorbringen, die selbst nicht mehr prüft, sondern von den Ergebnissen ihrer Einzeltugenden ausgeht. Für den Akt der Klugheit reicht die Erkenntnis des ‘daß’ (quia), während dagegen die phronesis und die sapientia das ‘warum’ (propter quid) bestimmen.<sup>367</sup>

Die intelligentia identifiziert er mit der prudentia, ordnet ihr jedoch die Erkenntnis der Entscheidungsmöglichkeiten für die einzelne Handlung zu. Da die Funktion der prudentia allgemein für alle ethischen Urteile gilt, unterscheidet sie sich von der intelligentia nur im Bereich der Zuständigkeit; die jeweiligen Urteilsprozesse sind gleich.<sup>368</sup>

Mit seiner Lösung hat Albert zwar ein für seinen Kenntnisstand schlüssiges Ergebnis gewonnen, er geht aber an der Theorie der *Nikomachischen Ethik* vorbei. Da er wegen seiner unvollständigen und schlechten Vorlage die Auffassung des Aristoteles jedoch kaum richtig erkennen konnte, darf ihm diese Mißdeutung nicht zum Vorwurf gemacht werden.<sup>369</sup> Albert will zeigen, daß seine Erklärung der Klugheit als der Haupttugend, die mit den ihr von der richtigen Vernunft vermittelten Einsichten die anderen Tugenden lenkt, auch mit der Aristotelischen

---

<sup>364</sup> G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 273, bemerkt, daß Albert seine Interpretation ausdrücklich als „persönliche Leistung“ bezeichnet.

<sup>365</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* I 1, 981b27-29

<sup>366</sup> *De bono*, *ibid.*; p. 257,71-78

<sup>367</sup> *Ibid.*; p. 257,78-86

<sup>368</sup> *Ibid.*; p. 257,86-88

<sup>369</sup> G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 273f., hebt gleichfalls die falsche Aristoteles-Interpretation Alberts an dieser Stelle hervor, erklärt sie aber ebenso mit der schlechten Textvorlage. Insgesamt betont auch er die Leistung Alberts, durch seine „eigenwillige und selbständige Interpretation“ die prudentia im Rahmen einer philosophischen Ethik zu erklären; vgl. auch O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 1, S. 273-276.

Einteilung der Klugheit am Ende des ersten Buches der *Nikomachischen Ethik* übereinstimmt. So folgt aus seinen Analysen der Beziehung von Vernunft und Klugheit in ihren verschiedenen Akten grundsätzlich die gleiche Bestimmung der Funktion der Klugheit: Sie leitet im ethischen Urteil durch die richtige Vernunft die Handlungen. Er hat mit seiner Aristoteles-Interpretation gezeigt, daß deren Resultate mit seiner Ansicht nicht kollidieren, sondern sich in bezug auf die Klugheit decken, daß also seine Theorie des ethischen Urteils auch im Rahmen der praktischen Philosophie des Aristoteles – soweit sie ihm bekannt war – schlüssig ist.

### 3.4 Die philosophische Tugendlehre in *De bono*

Die Entwicklung im Denken Alberts von *De natura boni* zu *De bono* ist deutlich zu erkennen, der direkte Vergleich bietet sich schon durch den ähnlichen Aufbau an. Ein wesentlicher Unterschied ist zunächst, daß er *De bono* ganz oder doch fast ganz fertiggestellt hat. Aber auch die inhaltlichen Fortschritte sind klar erkennbar. Wichtige Defizite, die den philosophischen Wert von *De natura boni* noch eingeschränkt haben, werden in *De bono* aufgehoben.

Albert trennt nun deutlich zwischen philosophischen und theologischen Tugenden, sowohl der Definition als auch dem Inhalt nach. Er ordnet die Definitionen der augustiniischen Tradition, und speziell die Formulierung des Petrus Lombardus, den theologischen Tugenden zu und unterscheidet sie ausdrücklich von den Formulierungen, die Cicero und Aristoteles für die philosophischen Tugenden entwickelt haben. Diese definatorische Schärfe erlaubt es ihm, die Kardinaltugenden nicht nur inhaltlich von den theologischen Tugenden abzusetzen, sondern auch zu zeigen, daß sie per definitionem ganz anderen Bedingungen unterliegen, da sich die theologischen Tugenden nicht an der Mitte, sondern an ihrem Ziel orientieren, und sie auch nicht mit den Handlungen verbunden sind. Albert stellt den Unterschied fest und untersucht die theologischen Tugenden nicht weiter; er hat mit *De bono* eine philosophische Tugendlehre verfaßt, in der die theologischen Tugenden nicht berücksichtigt werden.

Seine deutliche Trennung von Philosophie und Theologie zeigt sich aber nicht zuletzt auch in der geringen Zahl biblischer Argumente; die Bibel ist für ihn im Rahmen einer philosophischen Untersuchung keine Autorität mehr, Allegoresen oder praktische Anwendungen auf ein gottgefälliges Leben interessieren ihn nicht.

Die genaue inhaltliche Bestimmung und Zuordnung der einzelnen Kardinaltugenden erlauben es Albert in *De bono*, eine schlüssige Erklärung der 'recta ratio' zu entwickeln. Da ihm das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* noch



unbekannt ist, kann er zwar keine Lösung im Rahmen der Aristotelischen Philosophie finden. Die Anbindung der richtigen Vernunft an die Klugheit und die Betonung ihrer Leitungsfunktion zeigen aber seine selbständigen Ergebnisse. Er kann so die Bedeutung der Klugheit im Akt der ethischen Entscheidung und ihre Korrelation mit der richtigen Vernunft im Zusammenhang einer philosophischen Untersuchung über die Tugenden verdeutlichen: Beide ermöglichen durch ihr Zusammenwirken die richtige Handlung. Somit lassen sich auch einige Schwächen in der Konfrontation von Aristotelischen und Ciceronischen Motiven mit diesem Hauptinteresse erklären.

Wenn ihm also auch immer noch wichtige Teile der *Nikomachischen Ethik* fehlen, so hat Albert in *De bono* trotzdem eine philosophisch tragfähige Position entwickelt und wird von daher dem Urteil gerecht, in dieser Schrift eine der ersten intensiven Auseinandersetzungen der Philosophie des Mittelalters mit dem neuen Text geführt zu haben.<sup>370</sup> Da eine Auseinandersetzung immer mehr als das bloße Referat von Thesen bedeutet, wird sich zeigen, wie er diese weiterführen wird, wenn er bald nach *De bono* den ganzen Text der *Nikomachischen Ethik* kennenlernt.

Die Darstellung seiner philosophischen Tugendlehre hat aber auch deutlich gemacht, daß es verfehlt ist, Alberts Hinwendung zur Philosophie erst mit dem Projekt der Aristoteles-Kommentare beginnen zu lassen: *De bono* zeigt bereits seinen philosophischen Anspruch, eine Tugendlehre zu entwickeln, die er von theologischen Vorgaben abhält – eine Position, die er in seinen Ethik-Kommentaren weiterentwickelt und ausbaut.<sup>371</sup>

---

<sup>370</sup> Dazu St. B. Cunningham, *Albertus Magnus and the Problem*, S. 81: „Albert the Great appears to have been one of the first to respond enthusiastically to the challenge of Aristotle’s *Ethics*.“ A. Fries, *Hat Albertus Magnus*, S. 421: „*De natura boni* zeigt eine über das Normale hinausgehende aristotelische Prägung, ... *De bono* eine noch stärkere Stoffbeherrschung.“ M. Grabmann, *Der Einfluß Alberts des Großen*; S. 326: „Sein großes Werk *De bono* ... ist ein schon mehr als zwanzig Jahre vor der *Secunda* des heiligen Thomas entstandenes und auch schon vor dem Bekanntwerden der ganzen *Nikomachischen Ethik* ... hergestelltes, scharf durchdachtes, selbständiges System der Ethik.“ Dagegen L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie*, S. 333: „Aber selbst wenn Albertus damit sein sorgfältiges Studium der *libri gentilium* unter Beweis stellte, ... so läßt sich doch nicht feststellen, daß sich seine Haltung gegenüber diesen Texten von vielen seiner ebensogut informierten Kollegen unterschied.“ Sturlese gibt aber auch zu, daß „eine eingehende Untersuchung der Frühschriften Alberts ein dringendes Forschungsdesiderat bleibt,“ *ibid.*, Anm. 582.

<sup>371</sup> Dagegen sieht L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie*, S. 333, erst mit dem Beginn der Aristoteleskommentierung Alberts Wende zur Philosophie: „Bis 1248 hatte Albert ganz als Theologe gehandelt und gedacht.“ Dieses Urteil läßt sich für die philosophische Tugendlehre in *De bono* nicht halten.



Albert war von seinem Orden nach Paris geschickt worden, um dort zum Magister der Theologie zu promovieren; seine Promotion erfolgte im Frühjahr 1245.<sup>372</sup> Da es vornehmlich die Aufgabe der Bakkalaurei sententiarum war, über die *Sentenzen* zu lesen, wird er mindestens ein Jahr vorher mit seinen kommentierenden Vorlesungen begonnen haben. Die Arbeit an der endgültigen Ausgabe seines *Sentenzenkommentares* zog sich jedoch noch länger hin. Bei dem abgeschlossenen Text handelt es sich daher auch nicht um eine bloße Vorlesungsmitschrift, sondern um eine voll ausgearbeitete *ordinatio*, die für den Vertrieb in den Universitätsbuchhandlungen vorgesehen war.<sup>373</sup>

Wegen dieser intensiven Bearbeitung konnte er seinen *Sentenzenkommentar* nicht mehr in Paris abschließen; er hat die Manuskripte 1248 bei seiner Versetzung mit nach Köln genommen und das Werk dort 1249 beendet.<sup>374</sup> Chronologisch sicher ist, daß er *De bono* bereits abgeschlossen hatte, als er 1246 den Kommentar zum zweiten Buch der *Sentenzen* schrieb.<sup>375</sup> Ein direkter Hinweis darauf findet sich auch im Zusammenhang mit seiner Darstellung der Tugendlehre. Albert gibt im *Sentenzenkommentar* an, bereits über die Definition der Tugend gehandelt zu haben.<sup>376</sup> Mit dem von ihm als 'alia summa' bezeichneten Text kann aber keineswegs, wie in der Borgnet-Ausgabe angegeben wird,<sup>377</sup> die *Summa theologiae* gemeint sein, da diese erst um 1270 verfaßt wurde; er weist vielmehr auf die *Summa de creaturis* und deren Abhandlung *De bono* hin. Allerdings war diese Schrift bei der Drucklegung der Borgnet-Ausgabe nicht ediert und daher – zumindest dem Inhalt nach – noch weitgehend unbekannt.<sup>378</sup>

Auch der *Sentenzenkommentar* ist durchgängig in der Quaestionenform gehalten. Albert faßt die jeweilige *Distinctio* ganz knapp zusammen, problematisiert ihre Hauptinhalte und wirft dann die *Quaestiones* auf, mit denen er das Problem lösen

<sup>372</sup> M. Lohrum, Albert der Große, S. 38-45; H. Ch. Scheeben, Albertus Magnus, S. 39-49

<sup>373</sup> J. A. Weisheipl, Albert der Große, S. 18f.

<sup>374</sup> Vgl. M. Schmaus, Die trinitarische Gottesebenenbildlichkeit, S. 277; W. Kübel, Albertus Magnus, Sp. 295

<sup>375</sup> Vgl. H. Pouillon, La 'Summa de bono' et le Commentaire, S. 203-206; J. A. Weisheipl, Albert der Große, S. 20

<sup>376</sup> Comm. in II Sent., dist. 27, art. 1; p. 477a: „Et de hac etiam in aliis definitionibus et virtutibus in communi disputatum est in alia summa prolixè valde et diligenter.“

<sup>377</sup> Ibid., Anm. 1

<sup>378</sup> Vgl. O. Grönemann, Das Werk Alberts des Großen, S. 146-148; zum Problem einer mehrfachen Redaktion des *Sentenzenkommentares* vgl. H. Kühle, Zum Problem der *Summa theologiae*, S. 596-602; O. Lottin, Psychologie et morale, tom. VI, S. 242-284

will. Wie alle Pariser Magister in der Mitte des 13. Jahrhunderts kommentierte er noch jede einzelne *Distinctio*, spätere Magister faßten dagegen mehrere *Distinctiones* unter einer Thematik zusammen.<sup>379</sup> Die Untersuchungen über die Tugend führt er daher in den Diskussionen der jeweiligen *Distinctiones*, die ihm dieses Thema vorgeben.

#### 4.1 Die Definition der Tugend

Petrus Lombardus hat mit seiner berühmten augustinischen Definition der Tugend der 27. *Distinctio* des zweiten Buches der *Sentenzen* eine Formulierung gefunden, die sich als die klassische theologische Bestimmung durchgesetzt hat,<sup>380</sup> und die auch Albert schon in *De natura boni* und *De bono* in abgewandelter Form jeweils an erster Stelle anführt: „Virtus est, ut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur.“<sup>381</sup> Daher ist die Untersuchung über die Definition der Tugend im Rahmen eines *Sentenzenkommentares* in der Diskussion eben dieser *Distinctio* zu erwarten.

An dieser Stelle der *Sentenzen* steht die Definition der Tugend aber nicht im Mittelpunkt; mit ihr beginnt zwar die *Distinctio*, deren Themen sind aber vor allem die Gnade, der freie Wille und die Rechtfertigung.<sup>382</sup> In diesem Zusammenhang wird die Tugend nicht mehr eigens hinterfragt; Petrus Lombardus kann mit seiner Bestimmung auskommen, da konkurrierende philosophische Theorien noch nicht diskutiert werden.

Dagegen betont Albert die Bedeutung der Lombardischen Tugenddefinition. Er untersucht zu dieser *Distinctio* allein diese Definition; zu den

---

<sup>379</sup> Vgl. A. Hiedl, Die ursprüngliche Einteilung, S. 191-201; V. Marcolino, Der Augustinertheologe, S. 155-165, zur Tradition der *Sentenzenkommentare* in Paris und die speziellen Vorschriften für die Mendikanten, *ibid.*, S. 131-183; W. Senner, Zur Wissenschaftstheorie der Theologie, S. 340-343

<sup>380</sup> Vgl. O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 1, S. 100-102; O. H. Pesch, *Die Theologie der Tugend*, S. 234

<sup>381</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, lib. II, dist. 27, cap. 1,1; p. 480,8-10

<sup>382</sup> *Ibid.*; p. 480-487; vgl. Ph. Delhay, Pierre Lombard, S. 32-35

übrigen Inhalten bemerkt er nur kurz, daß sie an anderer Stelle ausführlich genug besprochen werden.<sup>383</sup>

In seiner Untersuchung geht er die Glieder der Definition einzeln durch: Die Tugend kann „bona qualitas mentis“ genannt werden, da sie nur durch ihren Akt und nicht durch ihr Sein eine Qualität bezeichnet und nicht substantiell vermittelt; sie entsteht in der mens, die dem höheren Teil der Seele zugeordnet ist. Damit weist er den Aristotelischen Einwand<sup>384</sup> zurück, daß einige Tugenden auch mit den irrationalen Seelenteilen verbunden sind und somit vom höchsten Teil der Seele – der mens – unterschieden werden müssen. Zur Begründung beruft er sich auf die Augustinische Lehre von der gnadenhaften Schenkung der Tugenden,<sup>385</sup> um so ihre ausschließliche Anbindung an die mens darzulegen: Die von Gott aus Gnade eingegossenen Tugenden müssen auch im höchsten, dem Göttlichen am nächsten stehenden Teil der Seele empfangen werden.<sup>386</sup> Somit schränkt er aber die Gültigkeit der Definition auf bestimmte Tugenden ein und schließt die anderen, die mit dem irrationalen Seelenteil verbundenen sind, aus.

Er konkretisiert diese Abgrenzung durch eine Unterscheidung von theologischen und politischen Tugenden: Theologische Tugenden sind direkt auf ihr Ziel gerichtet und versuchen dieses ohne Umwege zu erreichen; politische Tugenden werden dagegen durch die richtige Mitte bestimmt und sind daher an eine weitere Instanz gebunden.<sup>387</sup> Daß die Ziele der Tugenden jedoch auch verschieden sind, hier die richtige Handlung, dort die rechte Erkenntnis Gottes, erwähnt Albert in diesem Zusammenhang nicht.

Ohne die politischen Tugenden ausführlicher zu behandeln, hebt er nur die theologischen ausdrücklich von ihnen ab. Deshalb ist für ihn auch die starke Betonung der Gnade in der Lombardischen Tugenddefinition zutreffend. Zwar wird die Zustimmung zur Tugend nicht aus-

---

<sup>383</sup> Comm. in II Sent., *ibid.*; 476b u. 478b

<sup>384</sup> Vgl. z. B. Aristoteles, *Eth. Nic.* I 13, 1102b23-25

<sup>385</sup> Vgl. z. B. Augustinus, *De civ. dei* IV 20

<sup>386</sup> Comm. in II Sent., *ibid.*, quaest. 1-2, sol. ad 1-2; p. 477a-b, bes. 477 b.: „Huiusmodi autem ut in primo subiecto recipitur in eo quod est proximum deo: hoc autem est mens per descensum.“

<sup>387</sup> *Ibid.*, quaest. 3, sol. ad 3; p. 477a-478b, bes. 478a: „... virtus politica attingit medium sine curvatione ad malitias superfluitatis et defectus.“

geschlossen, aber unter theologischer Rücksicht entsteht das richtige Verhalten aus gnadenhafter Eingießung.<sup>388</sup>

Albert schränkt die Gültigkeit der Definition des Petrus Lombardus also auf die theologischen Tugenden ein. Die Unterschiede zu den politischen Tugenden oder Tugenddefinitionen aus der philosophischen Tradition interessieren ihn dabei nicht besonders; er setzt ihre Kenntnis voraus und weist nur einmal auf sie hin, um Mißverständnisse abzuwehren. Die Theorien von Aristoteles oder Cicero werden als Autoritätsargumente nicht angeführt. Er bleibt im theologischen Rahmen eines *Sentenzenkommentars*, den er jedoch sehr genau absteckt. Eine theologische Definition der Tugend sagt etwas ganz anderes aus als eine philosophische; beide Geltungsbereiche müssen streng getrennt werden. So gewinnt er zwar keine neuen philosophischen Erkenntnisse zur Tugend, was aber auch nicht seine Absicht ist. Er bestätigt der Philosophie mit seiner Eingrenzung auch an einer wichtigen Stelle seines *Sentenzenkommentars* eine eigene Zuständigkeit, die dem Urteil der Theologie entzogen ist.

## 4.2 Die Untersuchung der Einzeltugenden

Da Albert die Gültigkeit der Lombardischen Definition auf die theologischen Tugenden beschränkt und keine weitere Behandlung der politischen Tugenden anschließt, ist der Ertrag für eine Darstellung seiner philosophischen Tugendlehre nicht besonders groß. Eine Untersuchung seiner Kommentierung der *Distinctiones*, die sich auf die theologischen und politischen Einzeltugenden beziehen, soll daher gleichsam am Objekt der Definitionen zeigen, ob er die Unterschiede noch genauer herausarbeitet.

### 4.2.1 Die theologischen Tugenden

Nach der Reihenfolge seiner Textvorlage behandelt Albert zunächst den Glauben (*fides*). Er kommt dabei mit den gleichen Argumenten wie bei seiner Kommentierung der Lombardischen Definition zu dem grundsätzlich gleichen Ergebnis, daß der Glaube eine theologische Tugend ist. Er ist unmittelbar auf Gott ausgerichtet und findet seine Ordnung im Wahren, Guten und Vollkommenen. Die philosophischen Tugenden sind dagegen auf die Erkenntnis der rechten Mitte

---

<sup>388</sup> Ibid., sol. ad 2-6; p. 477b-478b

gerichtet und orientieren sich an der Handlung (actus).<sup>389</sup>

Gegen diese theologische Zuordnung führt Albert Cicero und Aristoteles als Autoritäten an, um die Bestimmung des Glaubens als Tugend in Frage zu stellen. Von Cicero zitiert er die gleiche Definition wie in *De natura boni* und *De bono*: „Virtus est habitus voluntarius per modum naturae rationi consentaneus.“<sup>390</sup> Unter dieser Perspektive kann der Glaube keine Tugend sein, da er nicht im Willen entschieden wird und daher kein habitus des Willens ist; er kann nicht auf die Weise der Natur (modum naturae) entstehen, da er auch auf der Erkenntnis (cognitio) Gottes beruht und die Natur sich niemals nach der Erkenntnis des Menschen richtet.

Zur Widerlegung beruft sich Albert auf den Doppelcharakter des Glaubens. Dieser benötigt trotz der Gnade die persönliche Zustimmung und ist daher auch an den Willen gebunden; da er aber zunächst von der eingegossenen Gnade bewirkt und ihm erst dann intellektuelle Einsicht ermöglicht wird, widerspricht er nicht durch seine Einsicht der Natur.<sup>391</sup> Daß aber die Wirkung der eingegossenen Gnade auch nicht zwingend auf die Weise der Natur geschieht, stört ihn nicht weiter.

Mit Aristoteles formuliert er zwei Einwände gegen die Identität von Glaube und Tugend. Sein Zitat einer Aristotelischen Tugenddefinition gibt dabei nicht die gängige Definition aus dem zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik* wieder, die er ebenfalls in *De natura boni* und *De bono* anführt.<sup>392</sup> Die Formulierung „Virtus est in passionibus et operationibus optimorum operativa“<sup>393</sup> findet sich in der Aristotelischen Ethik so nicht, entspricht aber in der Anbindung der Tugend an die Leidenschaften und Handlungen durchaus dessen Theorie.<sup>394</sup>

Nach dieser Tugenddefinition kann aber der Glaube, der sich nicht auf Leidenschaften oder Handlungen bezieht, keine Tugend sein, da jede Handlung immer an Vorgaben gebunden ist, die von der Materie des Handlungsgegenstandes abhängen. Der Glaube wird jedoch immer nur vom Wahren begründet und hat von daher keine physischen Beschränkungen.<sup>395</sup>

Ebenso widerspricht die Unterscheidung von praktischem und theoretischem Wissen, wie Aristoteles sie in seiner *Metaphysik* entwickelt, einer Gleichsetzung von

---

<sup>389</sup> Comm. in III Sent., dist. 23, art. 2, sol.; p. 407b

<sup>390</sup> Ibid., obiec. 1; p. 406a; vgl. Cicero, De inv. II 53, n. 159; p. 147,20-21 u. Kap. 2.1.2.1 u. 3.1.2.1

<sup>391</sup> Comm. in III Sent., ibid., obiec. 1 u. sol. ad 1; p. 406a u. 407b

<sup>392</sup> Vgl. Kap. 2.1.2.2 u. 3.1.2.2

<sup>393</sup> Comm. in III Sent., ibid., obiec. 2; p. 406b

<sup>394</sup> Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 9, 1109a20-24

<sup>395</sup> Comm. in III Sent., ibid., obiec. 2; p. 406b

Glaube und Tugend. Theoretische Erkenntnis (*intelligentia*) ist auf das Wahre bezogen, die praktische auf die Handlung (*opus*). Da der Glaube sich auf Gott als die Wahrheit richtet, gehört er also in die Zuständigkeit der theoretischen Philosophie und nicht zur praktischen Philosophie, die sich mit den nicht ewig unveränderlich wahren Tugenden befaßt; der Glaube kann als Inhalt der ersten Philosophie keine Tugend als Inhalt der Ethik sein.<sup>396</sup> Albert baut sein Argument somit auch auf der Einsicht auf, daß im Rahmen der Aristotelischen Philosophie die Gotteslehre der Metaphysik zuzuordnen ist.

Zur Stärkung der theologischen Position, die eine Gleichsetzung vertritt, argumentiert er zunächst wiederum mit Aristoteles und bezieht sich auf dessen naturphilosophische Bestimmung der Tugend: „*Virtus est dispositio perfecti ad optimum*;<sup>397</sup> diese Definition untersucht er auch in *De natura boni*.<sup>398</sup> Unter dieser Rücksicht ist der Glaube, der alles zum Besten – Gott – hin ordnet, dann auch als Tugend aufzufassen.<sup>399</sup> Grundsätzlicher ist jedoch sein Hinweis auf die Unterscheidung der Tugenden innerhalb der Aristotelischen Ethik. Er weist die notwendige Anbindung der Tugenden an die Leidenschaften und Handlungen zurück und betont, daß diese nur für die politischen Tugenden oder Gewohnheitstugenden wie die Tapferkeit und die Mäßigung gilt. Die Klugheit (*prudentia/ὀνείσις*) wird aber über ihre Funktion im Vorgang des ethischen Urteils als Tugend definiert. Da der Glaube, wie er mit einigen Bibelziten belegt, ebenfalls urteilsbildende Aufgaben hat, kann er ebenso wie die Klugheit als Tugend bezeichnet werden.<sup>400</sup>

Darüber hinaus unterscheidet er das Wahre als ein Objekt der theoretischen Erkenntnis einerseits und als ein durch die praktische Tätigkeit angestrebtes Ziel andererseits. Diese soll die Handlungen in ihren Anstrengungen leiten, jene als Motivation die Erkenntnis befördern.<sup>401</sup> Der Glaube muß deshalb nicht notwendig allein Inhalt der theoretischen Philosophie sein, er kann auch als Tugend der praktischen Philosophie zugeordnet werden.

Bemerkenswert ist, daß Albert wiederum auf den Sonderstatus der Klugheit hinweist und ihn in seine Überlegungen einbezieht. Er kann die genauen Bestimmungen dieser Tugend wegen seiner mangelnden Textkenntnis noch immer

---

<sup>396</sup> Ibid., obic. 3; p. 406b

<sup>397</sup> Ibid., sed cont. 2; p. 407a; vgl. Aristoteles, Phys. VII 3, 246b8-9

<sup>398</sup> Vgl. Kap. 2.1.2.2

<sup>399</sup> Comm. in III Sent., ibid.

<sup>400</sup> Ibid., sed cont. 2, sol. ad 3; 407a-408a

<sup>401</sup> Ibid., sed cont. 3 u. ad 2-3; 407a-408a



nicht darstellen,<sup>402</sup> aber die ihm von Aristoteles nur andeutungsweise bekannte Unterscheidung zu den Gewohnheitstugenden hat er in ihrer Tragweite voll erkannt und als willkommenes Argument genutzt.

Grundsätzlich bleibt Albert auch bei den beiden anderen theologischen Tugenden – der Hoffnung und der Liebe<sup>403</sup> – bei seiner theologischen Zuordnung; er führt die Diskussion jedoch nicht mehr so ausführlich. Eine Untersuchung dieser theologischen Tugenden mit den philosophischen Tugenddefinitionen unterläßt er; nun stehen deutlich die theologischen Probleme im Mittelpunkt.

So zählt er die Hoffnung zu den theologischen Tugenden, da auch sie sich unmittelbar an Gott orientiert und nicht wie die Kardinaltugenden die rechte Mitte zwischen zwei Extremen sucht; er wiederholt also das Argument aus der Untersuchung über den Glauben.<sup>404</sup> Interessanterweise wirft er aber auch den Einwand auf, daß die Hoffnung keine theologische Tugend sein kann, da sie die rechte Mitte zwischen übertriebener Erwar-

---

<sup>402</sup> Albert verweist an dieser Stelle zwar auf das 5. Buch der *Nikomachischen Ethik*, jedoch ohne seinen Hinweis weiter auszuführen. Diese Angabe ist aber nicht korrekt und O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 1, S. 231 u. tom. VI, S. 325, hat gezeigt, daß Albert bei der Abfassung des dritten Bandes seines *Sentenzenkommentares* die *Nikomachische Ethik* noch nicht vollständig kannte; er geht auch auf diese Stelle ein und weist nach, daß Albert im dritten Buch seines *Sentenzenkommentares* auch andere Fehler bei der Darstellung der Aristotelischen Ethik macht, indem er völlig falsch zitiert und inhaltliche Zusammenhänge nicht erkennt, die ihm bei seinem ersten Ethikkommentar sehr wichtig sind. Deshalb kommt O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. VI, S. 321-331, zu dem Ergebnis (S. 321): „Il paraît donc certain que, en rédigeant son Commentaire sur le livre III des Sentences, Albert ne connaît pas encore la traduction de Robert Grossetête sur toute l’Ethique.“

<sup>403</sup> In dieser Reihenfolge werden sie auch von Petrus Lombardus behandelt.

<sup>404</sup> Comm. in III Sent., *ibid.*, dist. 26, art. 1, sol.; p. 491a

tung und unberechtigter Verzweiflung bildet und somit zu den politischen Tugenden gezählt werden muß.<sup>405</sup>

Er weist diese Ansicht mit dem Hinweis auf Gottes Freigebigkeit und Güte zurück, die sich nicht mit den starren Grenzen von Überfluß und Mangel beschreiben lassen.<sup>406</sup> Somit verwirft er mit theologischen Gründen ein Argument, das eine philosophische Tugenddefinition zur Kritik einer theologisch begründeten These anführt.

Die Zuordnung der Liebe (*dilectio/caritas*) unter die theologischen Tugenden begründet Albert nicht mehr argumentativ, er beruft sich schlicht auf das übereinstimmende Zeugnis der Heiligen.<sup>407</sup> Allein das philosophische Argument, in der Freundschaft den Freund um seiner selbst zu lieben, ist ihm noch einmal der Aufmerksamkeit wert.<sup>408</sup> Unter Hinweis auf Aristoteles betont er dazu die menschliche Qualität, die im Freund geliebt wird; wie auch die philosophische Ethik allein das rein menschliche Zusammenleben und dessen mehr oder weniger ausgeprägte Beziehungen zum Inhalt hat. Die theologische Tugend der Liebe richtet sich dagegen ganz auf Gott, der als Höchstes um seiner selbst willen geliebt wird.<sup>409</sup>

Albert erkennt also den inhaltlichen Unterschied zwischen theologischen und philosophischen Tugenden an. Als Hauptkriterium der philosophischen Tugenden betont er dabei wiederum deren Bestimmung als rechte Mitte zwischen zwei Extremen; obwohl er auch von Cicero Argumente übernimmt und philosophisch anwendet, ist für ihn diese Aristotelische Bestimmung der Tugend auch zur Untersuchung der theologischen Tugenden im *Sententzenkommentar* maßgeblich, auch wenn er die entsprechende Tugenddefinition aus der *Nikomachischen Ethik* nicht zitiert. Sein Bemühen, diese drei theologischen Tugenden von den politischen Tugenden zu unterscheiden, setzt sich aber dem Vorwurf der Inkonsequenz aus, wenn er sich gleichzeitig bemüht zu zeigen, daß Glaube, Liebe und Hoffnung auch unter philosophischen Prämissen als Tugenden bezeichnet werden können.

Da er in diesem Zusammenhang jedoch nicht auf die Hauptdefinition der *Nikomachischen Ethik* zurückgreift, sondern mit Cicero und allgemeineren Elementen der Aristotelischen Tugendlehre argumentiert, will er die starre Aristotelische Dichotomie, die keine theologischen Tugenden kennt, vermeiden und seine Untersuchungen über die Einordnung der Tugenden breiter führen. Er kann

---

<sup>405</sup> Ibid., obiec. 8; p. 490b: „... spes autem est medium inter superfluum et diminutum: ergo non est virtus theologica.“

<sup>406</sup> Ibid., ad 8; p. 492b

<sup>407</sup> Ibid., dist. 27, art. 1, sol., p. 509a: „... sicut omnes Sancti concorditer testantur.“

<sup>408</sup> Ibid., obiec. 1-2; p. 508a-b

<sup>409</sup> Ibid., ad 1-2; p. 509a-b; vgl. A. Stévaux, *La doctrine de la charité*; S. 66-90

so auch, wie er an der Tugend des Glaubens zeigt, theologische Probleme mit philosophischen Ansätzen lösen. Er hat aber im theologischen Diskurs seines *Sentenzenkommentares* keine Synthese von theologischer und philosophischer Tugendlehre versucht. Sein Ziel war es nur zu zeigen, daß die theologischen Tugenden auch nach allgemeiner philosophischer Definition mit Recht als Tugenden bezeichnet werden. Aber so wie es auch unter den philosophischen Tugenden eine Differenzierung gibt, wie er am Beispiel der Klugheit zeigt, unterscheiden sich die theologischen Tugenden von den Gewohnheits- oder Kardinaltugenden, ohne deshalb den Charakter der Tugenden zu verlieren.

#### 4.2.2 Die Kardinaltugenden

Nach der breiten Darstellung der theologischen Tugenden fügt Petrus Lombardus vor den *Distinctiones* über die sieben Gnadengaben des Hl. Geistes eine *Distinctio* über die Kardinaltugenden ein.<sup>410</sup> Albert hat hier also Stelle die Gelegenheit, diese Tugenden genauer zu behandeln. Dabei bietet sich ihm vor allem die Untersuchung ihres spezifisch philosophischen Gehaltes an, da Petrus Lombardus die vier Kardinaltugenden nur aufzählt und nicht weiter in ihren philosophischen Zusammenhang einordnet,<sup>411</sup> sondern lediglich einige Sentenzen über ihr Verhältnis zu Christus und ihren Gebrauch im zukünftigen Leben zusammenstellt.<sup>412</sup> Albert weist deshalb gleich zu Beginn seiner Überlegungen selbst auf die thematische Ausnahmestellung dieser *Distinctio* im Gesamtwerk der *Sentenzen* hin.<sup>413</sup>

---

<sup>410</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, lib. III, dist. 33; p. 187-189

<sup>411</sup> *Ibid.*; p. 187

<sup>412</sup> *Ibid.*; p. 188-189; dazu L. Jeßberger, *Das Abhängigkeitsverhältnis*, S. 171: „Die Behandlung der vier Kardinaltugenden ist beim Magister nur äußerst dürftig.“

<sup>413</sup> *Comm. in III Sent.*, dist. 33, div. text.; p. 605a: „Hic ponit Magister unicam et parvam distinctionem de quattuor cardinalibus virtutibus.“

Seine Untersuchung dieser *Distinctio* will er mit den jeweiligen Definitionen der Einzeltugenden beginnen;<sup>414</sup> eine eigene *Quaestio* zur allgemeinen Definition der Kardinaltugenden hält er nicht für nötig, da er diese Frage bereits im zweiten Buch der *Sentenzen* behandelt hat.<sup>415</sup> In seiner Kommentierung der Lombardischen Definition zeigt er aber, daß sie nur für die theologischen Tugenden gilt, da die definierte Mitwirkung der Gnade diese Tugenden zu eingegossenen Tugenden macht. Die politischen Tugenden haben dagegen, wie Albert in seinem *Sentenzenkommentar* selbst bemerkt,<sup>416</sup> nach philosophischer Definition ihre eigentümliche Aufgabe in der Bestimmung der richtigen Mitte. Albert hat ja auch am Beispiel des Glaubens recht ausführlich gezeigt, wie wichtig dieser Unterschied ist, wenn die Zuordnung zu den theologischen Tugenden auch mit rationalen Argumenten vertreten werden soll.

Von daher überrascht sein Verzicht auf eine entsprechende Untersuchung über eine allgemeine philosophische Definition der Kardinaltugenden und eine jeweilige Einzelprüfung ihrer begründeten Zuordnung. Albert beläßt es bei seinem Hinweis auf das zweite Buch der *Sentenzen* und beginnt sofort mit der Frage nach der Vierzahl der Tugenden.

Zur Begründung der philosophischen Tugend-Tetrade muß er jedoch wenigstens eine Bestimmung finden, die jeder dieser Tugenden zukommt und nur von diesen erfüllt wird; sonst könnte ja auch irgendeine andere Gruppe von Tugenden ohne Angabe von Gründen behauptet werden. Albert greift deshalb auf eine Formulierung zurück, die er nicht als spezifische Definition, sondern eher als allgemeine Zuschreibung verstanden wissen will, und betont, daß schon viel zu diesem Thema gesagt worden ist.<sup>417</sup> Zu seiner in diesen Fragen sonst üblichen Wertschätzung von Aristoteles und Cicero äußert er sich überhaupt nicht; er wählt eine allgemeine Formulierung, die für ihn allen philosophischen Definitionen gemeinsam ist: „*Virtus civilis est, quae pertinet ad bonum statum civitatis.*“<sup>418</sup> Dieser gute Zustand des Gemeinwesens wird durch zwei *Habitus* gewährleistet: Die Klugheit gewährleistet die richtigen Entscheidungen; Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkeit ordnen die zur wohlgeordneten Regierung nötigen Tätigkeiten.<sup>419</sup>

---

<sup>414</sup> Ibid.

<sup>415</sup> Ibid.: „*Notandum autem, quod quid sit virtus in genere, determinatum est in libro II Sententiarum.*“

<sup>416</sup> Vgl. oben, Kap. 4.1

<sup>417</sup> *Comm. in III Sent.*, *ibid.*, art. 1, sol.; p. 606b: „*Multi hic multas fecerunt huius assignationes.*“

<sup>418</sup> Ibid.: „*Sed una est substantialis.*“

<sup>419</sup> Ibid.; p. 606b-607a

Damit ist für Albert der Kanon der Kardinaltugenden der Anzahl und dem Inhalt nach ausreichend begründet. Wiederum erwähnt er nicht einmal die Aristotelische Bestimmung der Tugend als richtiger Mitte, ein Aspekt, auf den er bei der Behandlung der theologischen Tugenden noch größere Aufmerksamkeit gerichtet hatte. Auch Cicero findet keine Beachtung.

Die gesamte Einzeldiskussion der Quaestio kreist nur um das Problem von Zahl und Inhalt der Tugenden. Aristoteles und Cicero werden zwar als Autoritäten angeführt, aber nur, um inhaltliche Fragen der Tapferkeit und der Mäßigung zu klären.<sup>420</sup> Grundsätzliche Fragen nach verschiedenen Definitionen von politischen Tugenden stellt er nicht.

Im Vergleich mit seiner Kommentierung der Distinctiones zu den theologischen Tugenden findet sich jedoch eine interessante Parallele. Zumindest die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung untersucht er ja, indem er sie mit Definitionen der politischen Tugenden konfrontiert. Zur Frage nach der Anzahl der Kardinaltugenden zitiert er nun eine Augustinische Definition, um für eine höchste Tugend und gegen die Vierzahl zu argumentieren: „Virtus est ordo amoris, vel ordinatus amor;“<sup>421</sup> – diese Bestimmung diskutiert er auch in *De natura boni* und *De bono*.<sup>422</sup>

Aus dieser Tugenddefinition läßt sich für Albert jedoch nicht folgern, daß die Liebe die höchste oder einzige Tugend ist. So wie auch das einfache Gute sich in verschiedenen Individualitäten findet – etwa auch in der Liebe –, so hat auch jede einzelne Tugend Anteil an der Liebe.<sup>423</sup> Die Definition ist also auf jede einzelne Tugend als Trägerin der Liebe anzuwenden und widerspricht nicht einer Mehrzahl von Tugenden.

---

<sup>420</sup> Ibid., sed cont. 7-8 u. ad 7 et 8; p. 606a-b u. p. 607b-608a; vgl. L. Jeßberger, Das Abhängigkeitsverhältnis, S. 165-171

<sup>421</sup> Comm. in III Sent., ibid., obiec. 1; p. 605b

<sup>422</sup> Vgl. oben, Kap. 2.1.1.2 u. 3.1.1.2

<sup>423</sup> Comm. in III Sent., ibid., sol. ad 1; p. 607a: „... amor secundum quod cadit in diffinitione virtutis ... non est habitus charitatis, sed potius generalis amor, quo omne quod est amat suam perfectionem.“

### 4.2.3 Das Verhältnis von theologischen Tugenden und Kardinaltugenden

In der nächsten *Distinctio* untersucht Albert, ob die Tugenden zu den sieben Gnadengaben des Hl. Geistes gehören und schließt die Kardinaltugenden ausdrücklich ein.<sup>424</sup> In der ganzen *Quaestio* übergeht er deren spezifische Merkmale, lediglich einmal erwähnt er beiläufig die Naturanlage der Gewohnheitstugenden, jedoch nur, um ein Argument des Bernhard von Clairvaux zu stützen, und nicht, um eine Gegenposition aufzubauen. Aber gerade die Aristotelische Theorie, daß die Verhaltenstugenden durch Einübung und Gewohnheit entstehen und die Klugheit sich durch den selbständigen Gebrauch der Vernunft entwickelt, wäre ein gewichtiges Argument gegen das Geschenk einer äußeren Instanz, die damit die bewußte Entscheidung des Einzelnen für die Tugend aushöhlt. Er behauptet statt dessen die grundsätzliche Identität von theologischen und philosophischen Tugenden. Beide streben ein Ziel an, das sie erreichen wollen; die theologischen richten sich nur mehr auf das Ziel selbst, die philosophischen behandeln eher die praktischen Aspekte auf dem Weg dahin.<sup>425</sup>

Die Lombardische Definition der Tugend ist ihm ebenfalls ein Argument für den Geschenkcharakter der Tugenden. Ausdrücklich betont er, daß sie für die theologischen und die Kardinaltugenden gilt und die allgemeine Definition aller sieben ist. Jedes ihrer einzelnen Glieder ist aber auch auf die Gnadengeschenke des Hl. Geistes anzuwenden, die sich deshalb nicht von den Tugenden unterscheiden und sie als Gnadengaben verbürgen.<sup>426</sup>

Noch einmal greift Albert das Thema in der *Distinctio* über die Verbindung der Tugenden untereinander auf.<sup>427</sup> Diese Problemstellung zeigt zunächst noch einmal sein Interesse an der philosophischen Tugendlehre, da Petrus Lombardus in dieser *Distinctio* die Kardinaltugenden überhaupt nicht thematisiert, sondern sich auf eine bloße Diskussion der theologischen Tugenden beschränkt. Albert behandelt dagegen in seiner Untersuchung die Kardinaltugenden vor den theologischen Tugenden; eine Begründung, warum er von seiner Vorlage abweicht, gibt er jedoch nicht.

Albert lehnt eine Verbindung der philosophischen Tugenden untereinander ab; im Gegensatz zu den theologischen Tugenden, für die gilt, daß der Besitz einer auch den Besitz der anderen garantiert.<sup>428</sup> Zur Erklärung referiert er ausführlich die

---

<sup>424</sup> Ibid., dist. 33, art. 1; p. 616b-620a

<sup>425</sup> Ibid., sol. ad omn.; p. 619b

<sup>426</sup> Ibid., ad 5; p. 617a: „Ergo videtur, quod dona sint virtutes.“

<sup>427</sup> Petrus Lombardus, Sent., lib. III, dist. 36; p. 202-206

<sup>428</sup> Comm. in III Sent., dist. 33, art. 2, sol.; p. 668b

stoische Tugendlehre, nach der die Tugend vor allem der Vervollkommnung des Weisen dient. Da sich dieser vornehmlich aus dem Habitus, alle Tugenden zu besitzen, definiert, wäre er bei dem Fehlen der einen oder anderen defizitär. Von daher gilt, daß der Habitus des Weisen aller Tugenden bedarf und die Tugenden untereinander verbunden sind.<sup>429</sup>

An diesem elitären und intellektualistischen Konzept kritisiert er mit Augustinus, daß die Stoiker nicht die nützlichen, sondern nur die vollkommenen Tugenden besitzen wollen. Ohne daß Albert den Gegensatz genauer erklärt, steht wohl die Augustinische Mißbilligung des antiken Tugendoptimismus, der die wahren christlichen Tugenden nicht genügend berücksichtigt, im Hintergrund.<sup>430</sup>

Er beläßt es aber nicht bei dieser antiphilosophischen Polemik, sondern begründet die Trennung der politischen Tugenden auch mit Aristotelischen Argumenten. Sein Befund ist aber nicht eindeutig. Für die Verbindung der politischen Tugenden spricht die Leitungsfunktion der Klugheit, die sie mit den drei anderen Tugenden verbindet; diese können ohne deren Leitung nicht wirksam werden, jene wäre ohne diese überflüssig, da sie kein Objekt ihrer Leitung besäße.<sup>431</sup> Albert weist diesen Einwand jedoch zurück. Zwischen den Gewohnheitstugenden, die aus den Handlungen entstehen, und den intellektuellen Tugenden, die sich mit der Zeit aus Erfahrung bilden, besteht ein wesentlicher Unterschied, der keine grundsätzliche Verbindung zuläßt.<sup>432</sup> Aber auch die jeweilige Zielsetzung der drei anderen Kardinaltugenden ist so verschieden, daß sie untereinander nicht verbunden sein können.<sup>433</sup>

---

<sup>429</sup> Ibid., art. 1, sol.; p. 666a-b

<sup>430</sup> Ibid.; p. 666b; vgl. Kap. 1

<sup>431</sup> Ibid., obiec. 8; p. 665b

<sup>432</sup> Ibid., sol.; p. 666b

<sup>433</sup> Ibid., ad auct.; p. 666b-667a, bes. 666b: „... quidam sunt generales actus virtutum, penes quoad non distinguuntur: et quoad illos aliquid est de qualibet in qualibet virtute.“ Zu Alberts Bestimmung der Einzeltugenden im *Sentenzenkommentar* vgl. H. Lauer, *Die Moraltheologie Alberts des Großen*, S. 87-92

Insgesamt wird aber nicht deutlich, warum Albert sich gegen eine Verbindung der politischen Tugenden ausspricht. Sein Ergebnis deckt sich zwar mit der Aristotelischen Tugendlehre, die, bis auf die Zusammenfassung der Gruppen der ethischen und der intellektuellen Tugenden, keine Verbindung der Einzeltugenden annimmt; allerdings wird die Frage nach einer solchen Verbindung in der *Nikomachischen Ethik* auch überhaupt nicht gestellt. Von daher wäre eine Rechtfertigung seiner Intention zu erwarten, denn immerhin geht er nicht unerheblich über seine zu kommentierende Vorlage hinaus. Der Gebrauch Aristotelischer Argumente ist dabei im Gesamtzusammenhang gegenüber theologischen Begründungen so gering, daß keine beabsichtigte Entgegensetzung von theologischen Tugenden und Kardinaltugenden erkennbar wird; er benutzt die Aristotelische Ethik zwar an einem zentralen Punkt der Diskussion, jedoch ohne auf ein besonderes Konfliktpotential hinzuweisen. An dieser Stelle wird jedoch auch noch einmal deutlich, daß Albert das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* noch nicht kennt. Aristoteles bemerkt in der Zusammenfassung seiner Überlegungen zu den intellektuellen Tugenden und speziell zur Klugheit: Wer die Klugheit besitzt, wird zugleich alle Tugenden besitzen.<sup>434</sup>

Beachtung verdient allerdings, daß er die Aristotelische Begrifflichkeit genauer berücksichtigt. Grundsätzlich trennt er politische und theologische Tugenden. Seine zur Begründung angeführte Unterscheidung von Gewohnheitstugenden und intellektuellen Tugenden stimmt aber genau mit dem Text der *Nikomachischen Ethik* überein;<sup>435</sup> weder in *De natura boni* noch in *De bono* hat er den Unterschied so scharf gesehen und so exakt herausgearbeitet. Da er diese Feststellung nicht eigens betont oder hervorhebt, sondern fast wie selbstverständlich nur bemerkt, scheint seine Vertrautheit mit dem Text größer geworden zu sein.

#### 4.2.4 Die Tugend der Reue

Im Rahmen seiner Darstellung der Sakramente behandelt Petrus Lombardus ausführlich die verschiedenen Aspekte der Reue (*poenitentia*);<sup>436</sup> Albert kommentiert diese *Distinctiones* umfassend. Da Petrus feststellt, daß die Reue ein Sakrament und eine Tugend des Geistes genannt wird,<sup>437</sup> erörtert Albert die Fragen,

---

<sup>434</sup> Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* VI 13, 1145a1-2

<sup>435</sup> *Ibid.* II 1, 1103a14-17

<sup>436</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, lib. IV, dist. 14-24; p. 336-393

<sup>437</sup> *Ibid.*, dist. 14, cap. 1, 2; p. 316,6-7: „... sed poenitentia dicitur et sacramentum et virtus mentis.“



ob die Reue tatsächlich eine Tugend ist und, falls das zutrifft, ob sie dann eine allgemeine (virtus generalis) oder eine spezielle Tugend (virtus specialis) ist.<sup>438</sup>

Seine Ausführungen sind für die Entwicklung seiner philosophischen Tugendlehre nicht wegen des theologischen Themas interessant; er untersucht auch den Zusammenhang von Taufe und Tugend<sup>439</sup> oder Almosengeben und Tugend.<sup>440</sup> Die Fragestellung hat eine besondere Bedeutung, weil Albert nun den ganzen Text der *Nikomachischen Ethik* kennt und seine erweiterten Kenntnisse in die Argumentation einarbeitet. Einleitend bemerkt er sogar ausdrücklich, daß die Frage nach der Identität von Reue und Tugend sowohl durch die Vernunft als auch durch die Befragung der Autoritäten beantwortet werden kann.<sup>441</sup>

In seiner Lösung unterscheidet er zwischen einer eigentümlichen (proprie) und einer allgemeinen (communiter) Bestimmung von Tugend.<sup>442</sup> Zur Darstellung der eigentümlichen Bestimmung referiert er ausführlich die verschiedenen Aspekte der jeweiligen Einzeltugenden, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* entwickelt: Die intellektuellen Tugenden leiten die moralischen Tugenden, da sie mit der richtigen Vernunft die Willensentscheidungen bestimmen, die Voraussetzungen einer bewußten Handlung sind; sie entstehen aus Überlegung und sind nicht an Gewöhnung und Naturanlage gebunden. Die moralischen Tugenden sind vor allem durch das Prinzip der richtigen Mitte gekennzeichnet. Aber auch dieses Merkmal ist nicht einheitlich. Obwohl die Gerechtigkeit auch eine moralische Tugend ist, unterscheidet sie sich von den übrigen moralischen Tugenden – Albert verbleibt hier im Schema der Kardinaltugenden und nennt nur Tapferkeit und Mäßigung – durch ihre besondere Bestimmung der richtigen Mitte. Diese ist einerseits bisweilen überhaupt nicht festzulegen, da es verschiedene Ungerechtigkeiten in bezug auf eine Gerechtigkeit gibt, andererseits ist sie häufig durch Recht und Gesetz genau festgelegt und deshalb nicht ‘quoad nos’ zu bestimmen, wie es die Aristotelische Definition der Gewohnheitstugend fordert. Den für Aristoteles wichtigen Aspekt, daß die Gerechtigkeit die Mitte sogar erst durch ihre Entscheidung selbst schafft, erwähnt Albert allerdings nicht.<sup>443</sup>

---

<sup>438</sup> Comm. in IV Sent., dist. 14, art. 3; p. 406b

<sup>439</sup> Ibid., dist. 4, art. 13; p. 100a-101b

<sup>440</sup> Ibid., dist. 15, art. 14; p. 490b-492a

<sup>441</sup> Ibid., dist. 14, art. 3; p. 406a: „Quod autem sit virtus, videtur ratione et auctoritate.“ Zur Behandlung von Sünde und Reue im *Sentenzenkommentar* vgl. J. Gründel, Die Lehre von den Umständen, S. 501-506

<sup>442</sup> Ibid., sol.; p. 408b-409a: „...virtus sumitur proprie et communiter: proprie quidem a philosopho in *Ethicis* ... aliter ... et hoc praecipue a Theologo ...“

<sup>443</sup> Ibid.; p. 408b-409a; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. V 6, 1131a10 - V 9, 1134a16 u. VI 13, 1143b18-1145a11

Aus diesen Überlegungen schließt Albert nun, daß die Reue keine Tugend ist,<sup>444</sup> ohne jedoch dieses Ergebnis im einzelnen zu begründen. Seine Ausführungen lassen aber durch ihre Schwerpunkte seine Gründe erkennen: Die Reue ist keine Tugend, da sie keine Leitungsfunktion wie die intellektuellen Tugenden hat und das Prinzip der richtigen Mitte für sie weder wie bei der Tapferkeit oder der Mäßigung noch wie bei der Gerechtigkeit gilt.

Als Gegenargumente führt Albert nur einige Zitate von theologischen Autoritäten an, die zeigen, wie die Reue einer allgemeinen Bestimmung von Tugend zugeordnet werden kann.<sup>445</sup> Allerdings ist ihm klar, damit keine gleichgewichtigen Argumente gefunden zu haben; er kann sich – wie andere – nur auf seine Meinung und nicht auf ein schlüssiges Ergebnis berufen.<sup>446</sup> Auch seine weiteren Diskussionen zu dieser Frage lösen dieses Defizit nicht.

Nachdem er also gegen die philosophischen Argumente die Reue doch den Tugenden zugeordnet hat, diskutiert Albert auch, wie angekündigt, ob sie eine allgemeine oder eine spezielle Tugend ist. Wiederum unterscheidet er dazu zwischen einer philosophischen Bestimmung und einer aus der theologischen Tradition.

Zur Darstellung einer philosophischen Auffassung zitiert er jedoch keine der allgemeinen Tugenddefinitionen, sondern faßt die Aristotelische Theorie zum besonderen Charakter der Gerechtigkeit zusammen: Moralische Tugend bewirkt eine individuelle Verbesserung der Handlungen und der handelnden Personen – Albert beschreibt diesen Vorgang als Verbesserung der Seele. Die Gerechtigkeit zielt dagegen auf allgemeine Zusammenhänge ab, da ihre Bedeutung für den Einzelnen nicht primär im persönlichen Verhalten liegt, wie etwa bei der Besonnenheit, sondern vor allem in den allgemeinen Rechtsbeziehungen. Da die Reue aber weder die Handlungen verbessert noch allgemein verbindliche Regeln zur Vermeidung von Lastern aufstellt, ist sie nach diesem philosophischen Verständnis keine allgemeine Tugend.<sup>447</sup> Albert muß sich wieder an die Autorität der Heiligen und der Tradition halten, um seine Auffassung zu begründen, daß die Reue doch eine allgemeine Tugend ist.<sup>448</sup>

Alberts Darstellung ergibt deshalb insgesamt einen sehr uneinheitlichen Eindruck. Er läßt die Argumentationsstränge zu scharf getrennt nebeneinander stehen, ohne sich die Mühe einer genaueren Ausarbeitung zu machen. Auch wenn

---

<sup>444</sup> Comm. in IV Sent., *ibid.*; p. 409a

<sup>445</sup> *Ibid.*: „ ... mihi autem et quibusdam aliis *videtur*, quod sit virtus.“

<sup>446</sup> *Ibid.*, art. 4, sol.; p. 412b; vgl. Aristoteles, *Eth. Nic. V 2*, 1129b25-1130a8

<sup>447</sup> Comm. in IV Sent., *ibid.*, art. 4, sol.; p. 412b; vgl. Aristoteles, *Eth. Nic. V 2*, 1129b25-1130a8

<sup>448</sup> Comm. in IV sent., *ibid.*; p. 413a-b

er in den vorherigen Büchern seines *Sentenzenkommentares* ebenfalls immer zwischen einer theologischen und einer philosophischen Bestimmung der Tugend unterscheidet, ist er dabei mehr bemüht, beide Positionen gegeneinander abzuwägen und angemessen einzuordnen. So wird in seiner Untersuchung nicht deutlich, warum er etwa mit Aristoteles die Besonderheit der Gerechtigkeit anführt, um die Zugehörigkeit der Reue zu den allgemeinen Tugenden zu ermitteln. Davon abgesehen, daß diese Fragestellung unaristotelisch ist, hätte er aus der *Nikomaischen Ethik* besser geeignete Passagen anführen können. Der ganze Abschnitt steht auch im Zusammenhang seiner weiteren Ausführungen zur Reue recht isoliert, was diesen Eindruck verstärkt.

Die Lombardische Bemerkung war ihm wohl ein willkommener Anlaß, seine neuen Kenntnisse der Aristotelischen Ethik anzuwenden. Immerhin bleibt das eigentliche Problem, daß die Reue eine Tugend des Geistes (*virtus mentis*) ist, völlig unberücksichtigt, obwohl sie ihm auch einige weitere Fragestellungen eröffnet hätte. Insgesamt hat Albert an zahlreichen Stellen im vierten Buch seines *Sentenzenkommentares* die ihm nun auch bekannten restlichen Bücher der *Nikomaischen Ethik* berücksichtigt<sup>449</sup> und somit sein Interesse an einer immer tiefergehenden Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Ethik verdeutlicht. Dieser erste Ansatz im Rahmen seiner allgemeineren Untersuchungen zur philosophischen Tugendlehre macht unter dieser Perspektive auch seine Überlegungen zur Reue interessant.

#### 4.3 Die philosophische Tugendlehre in den *Commentarii in IV Sententiarum*

Albert hat sich bei der Kommentierung der *Sentenzen* eng an seine Vorlage gehalten und den Schwerpunkt auf die Behandlung theologischer Probleme gelegt. Deshalb gewinnt er zur Thematik der philosophischen Tugendlehre auch keine neuen Ergebnisse, den philosophischen Aspekten vieler Probleme widmet er wenig Aufmerksamkeit.

So fehlt eine Auseinandersetzung mit den philosophischen Tugenddefinitionen sowohl bei der Diskussion der bekannten Lombardischen Tugenddefinition als auch bei der Behandlung der Kardinaltugenden. Obwohl er mit einigen Argumenten von Aristoteles und Cicero arbeitet, hinterfragt er deren Tugenddefinitionen nicht als grundsätzlich andere Theorien von Tugend. Seine bloße Erwähnung ihrer

---

<sup>449</sup> Dazu O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. VI, S. 327: „Albert n’a utilisé cette dernière traduction (i. e. *Libri ethicorum*) qu’en rédigeant son Commentaire sur le livre IV des Sentences.“ Vgl. auch F. Pelster, *Beiträge zur Aristotelesbenutzung*, S. 454

Prinzipien, etwa der rechten Mitte oder der richtigen Vernunft, sollen zwar die Unterschiede von politischen und theologischen Tugenden deutlich machen; die Trennung bleibt in dieser Kürze jedoch zu oberflächlich und daher auch zu punktuell.

Ebenso unscharf bleibt seine terminologische Differenzierung. Er setzt zwar die theologischen Tugenden von den politischen Tugenden ab, bezeichnet diese aber auch als bürgerliche Tugenden oder Kardinaltugenden und betont häufig, daß sie nach philosophischen Kriterien beurteilt werden. Somit hat er zwar die Unterscheidung von theologischen und philosophischen Tugenden angedeutet, jedoch nicht ausreichend präzisiert. Allerdings gilt diese Differenzierung auch nicht immer, da er zur Frage nach den Gnadengaben alle Tugenden zusammenfaßt.

Trotzdem hat Albert aber insgesamt ein durchgängiges Interesse auch an philosophischen Argumenten zur Tugendlehre. An vielen Stellen geht er über seine Textvorlage hinaus und problematisiert philosophische Probleme, die sich in den *Sentenzen* nicht finden. Er entwickelt auch an keiner Stelle eine Hierarchie von theologischen und philosophischen Tugenden, sondern läßt beide eher nebeneinander stehen. Einzelne spezifisch theologische Inhalte, wie etwa den Glauben oder die Reue, untersucht er sogar ausführlich mit philosophischen Bestimmungen der Tugend.

Mit den Ergebnissen der Aristotelischen Ethik kann Albert somit auch einige theologische Zusammenhänge deutlich machen; seine besseren Kenntnisse der *Nikomachischen Ethik* zeigen sich in der genaueren Unterscheidung von Gewohnheitstugenden und intellektuellen Tugenden. Im vierten Buch argumentiert er ausführlich mit dem ihm inzwischen bekannten Text der *Libri Ethicorum*; er ist also immer bemüht, seine neuesten Erkenntnisse zu verarbeiten.

Insgesamt zeigen Alberts Ausführungen zur philosophischen Tugendlehre im *Sentenzenkommentar*, daß er im theologischen Rahmen seiner Textvorlage geblieben ist.<sup>450</sup> Er trennt zwischen theologischen und philosophischen Bestimmungen der Tugend und versucht nicht, beide Ansätze zu harmonisieren. Seine Ausgangsfragen stellen sich ihm durch die Inhalte der jeweiligen *Distinctiones*, er entwickelt also keine eigene Systematik, macht aber seine philosophischen Interessen deutlich, indem er in Einzelfragen philosophische Probleme erörtert, die sich im Text der *Sentenzen* so nicht finden.

---

<sup>450</sup> Dazu St. B. Cunningham, *Albertus Magnus and the Problem*, S. 82: „In the *Scripta*, Albert is not concentrating exclusively on morals alone, but rather composing a theological *Summa* along lines laid down ninety years earlier by Peter the Lombard.“ K. Flasch, *Von Dietrich zu Albert*, S. 21: „Albert in seinen Aristoteleskommentaren ist ein anderer als Albert im *Sentenzenkommentar*.“

Daher ist der *Sentenzenkommentar* im Vergleich zu dem in *De bono* erreichten philosophischen Niveau – abgesehen von der nun vollständigen Kenntnis der Nikomachischen Ethik – kein Fortschritt, aber auch kein Rückschritt. Albert hat das philosophische Wissen, daß er mit *De bono* erreicht hat, für die theologischen Fragen seines *Sentenzenkommentares* genutzt, bei denen es ihm sinnvoll erschien.

Mit seinem ersten Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* begann Albert sein großes Vorhaben, alle ihm bekannten Aristotelischen Schriften zu kommentieren und darüber hinaus auch die Themen zu behandeln, die er im Corpus Aristotelicum vermißte oder von denen er wußte, daß die entsprechenden Bücher verlorengegangen waren. Er wollte so die Bitte seiner Ordensbrüder um eine fundierte Aristoteleserklärung erfüllen und gleichzeitig die immer noch verbreiteten Widerstände gegen die Aristotelische Philosophie zurückweisen. Daß die Ethik ein Schwerpunkt seiner Interessen war, zeigt seine besonders ausführliche Bearbeitung: Die *Nikomachische Ethik* ist die einzige Aristotelische Schrift, die er zweimal kommentiert hat.<sup>451</sup>

Der erste Kommentar *Super Ethica* eröffnet nicht nur die Reihe von Alberts Aristoteles-Kommentaren, er ist auch der erste Kommentar des lateinischen Mittelalters zur *Nikomachischen Ethik* überhaupt;<sup>452</sup> das Werk gewann daher eine rasche Verbreitung.<sup>453</sup> Albert arbeitete von 1250-1252 in Köln an diesem Kommentar, also bald nachdem Robert Grosseteste 1247 seine Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* abgeschlossen hatte;<sup>454</sup> Albert hatte diese Übersetzung ja auch schon im vierten Buch seines *Sentenzenkommentares* benutzt.<sup>455</sup>

Wie in seinen vorausgegangenen Pariser Kommentaren zu Pseudo-Dionysius paraphrasiert und gliedert Albert zunächst den Aristotelischen Text. An den Stellen, die ihm besonders wichtig sind, schließt er darüber hinaus insgesamt 504<sup>456</sup> verschiedene Quaestiones zur genaueren Untersuchung der Probleme an. Seine Paraphrasen sind dabei keine bloßen Referate der Textvorlage; Albert ist zwar immer bemüht, dem Aristotelischen Gedankengang gerecht zu werden, er zieht zu seiner Darstellung aber auch verschiedene Kommentatoren heran oder zitiert

---

<sup>451</sup> Vgl. oben, Kap. 1.2

<sup>452</sup> M. Grabmann, Das Studium der Aristotelischen Ethik, S. 141; G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 203

<sup>453</sup> Vgl. A. J. Celano, Peter of Auvergne's Questions, S. 6-30; J. Dunbabin, The two Commentaries, S. 232; R. A. Gauthier, Trois commentaires 'averroistes', S. 269 u. 283; M. Grabmann, Die Aristoteleskommentare des Heinrich von Brüssel, S. 43f., 49 u. 57; ders., Die Stuttgarter Handschrift, S. 321f.; ders., Der Anteil Deutschlands am Aristotelismus, S. 226; ders., Der Einfluß Alberts des Großen, S. 402f.; L. Sturlese, Die deutsche Philosophie, S. 338f.; G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 203

<sup>454</sup> B. G. Dod, Aristoteles latinus, S. 77; W. Kübel, Albertus Magnus, Sp. 295; ders., *Prolegomena*, S. VI

<sup>455</sup> Vgl. Kap. 4.2.4

<sup>456</sup> M. Grabmann, Das Studium der Aristotelischen Ethik, S. 141

abweichende Meinungen anderer Philosophen und Theologen. In den *Quaestiones* spitzt er die Probleme zu und prüft sie unter verschiedenen Aspekten.<sup>457</sup>

Wann Albert seinen zweiten Ethik-Kommentar, die *Ethica*,<sup>458</sup> geschrieben hat, läßt sich nicht so genau bestimmen; er zählt aber zu den letzten Aristoteles-Kommentaren, die Alberts großes Projekt der Aristoteleserklärung abschließen, und ist daher auf ca. 1265-70 zu datieren.<sup>459</sup> Somit steht die Beschäftigung mit der Nikomachischen Ethik nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende seiner Kommentierung – ein weiteres Indiz für sein Interesse an ethischen Fragestellungen.

Die *Ethica* sind wie die meisten anderen Aristoteles-Kommentare Alberts vornehmlich aus Paraphrasen aufgebaut. Er gliedert den Text der *Nikomachischen Ethik* sehr gründlich und erreicht damit eine übersichtliche Systematik seiner Vorlage. Seine Auseinandersetzung mit anderen Autoritäten ist uneinheitlich; weit ausholende Darstellungen abweichender philosophischer Traditionen und Referate der Erklärungen anderer Kommentatoren wechseln mit genauen, sich eng am Aristotelischen Text orientierenden Analysen. Besonders in den ausführlichen Diskussionen anderer philosophischer Auffassungen verläßt Albert häufig das Schema der Paraphrasen; er arbeitet dann auch *Quaestiones* ein oder setzt sich ausdrücklich mit *obiectioes* auseinander, die der Aristotelischen Ethik widersprechen.<sup>460</sup>

Albert stellt jedem Kommentar einen Prolog voran,<sup>461</sup> in dem er jeweils untersucht, welche besonderen Merkmale die Ethik als Disziplin der Philosophie kennzeichnen und wie sich ihre Prinzipien von anderen philosophischen Inhalten unterscheiden. Beide Prologe setzen jeweils eigene Schwerpunkte, so ist etwa die Gliederung der *Nikomachischen Ethik* insgesamt in *Super Ethica* eher an der Leitfrage nach den Bedingungen der Ethik als Moralwissenschaft (*scientia moralis*) orientiert, die der *Ethica* mehr an der Frage nach dem Guten (*De bono*) und seiner

---

<sup>457</sup> Vgl. A. Pelzer, *Un cours inédit*, S. 344-348

<sup>458</sup> Die Bezeichnung dieses Kommentars ist in der Borgnet-Ausgabe uneinheitlich; die Bezeichnung auf dem Titelblatt lautet *Ethicorum lib. X*, auf Seite 1 ist der Kommentar nur als *Ethica* überschrieben, die zweite Bezeichnung hat sich fast allgemein durchgesetzt; vgl. *Ethica*, p. III u. 1.

<sup>459</sup> Vgl. W. Kübel, *Albertus Magnus*, Sp. 297

<sup>460</sup> Zu Alberts Methode in seinen Aristoteleskommentaren vgl. I. Craemer-Ruegenberg, *Albertus Magnus*, S. 35-37; R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *L'Étique a Nicomaque*, S. 78\*-85\*; M. Grabmann, *Methoden und Hilfsmittel*, S. 39-42; P. Hoßfeld, *Albertus Magnus als Naturphilosoph*, S. 7-15; ders., *Die Arbeitsweise des Albertus Magnus*; S. 195-199; ders., *Über die Bewegungs- und Veränderungsarten*, S. 141-143

<sup>461</sup> *Super Ethica*, prol.; p. 1-4; *Ethica*, lib. I, tract. 1; p. 1-16

Bedeutung für die Ethik.<sup>462</sup> Albert bleibt aber stets in dem Rahmen, der ihm durch die *Nikomachische Ethik* vorgegeben ist. Er diskutiert fast nur Fragen, die sich aus dem Text ergeben, und arbeitet dann an einer Lösung dieser Probleme. Grundsätzliche Differenzen mit anderen Ethik-Konzepten werden in beiden Prologen nur ganz selten berührt. Obwohl er noch im *Sentenzenkommentar* festgestellt hat, daß Augustinus in Fragen der Moralphilosophie größere Autorität hat als die Philosophie,<sup>463</sup> geht er auf diesen Zusammenhang nicht ein. Er macht also schon in den Einleitungen beider Kommentare deutlich, daß er diese philosophischen Schriften vor allem aus der Perspektive des Philosophen erklärt; inwieweit ihn dabei theologische Einwürfe interessieren, wird die Untersuchung seiner Kommentare im einzelnen zeigen.

Da dem Begriff der Tugend eine entscheidende Bedeutung im Aristotelischen Konzept der Ethik zukommt, ist er in der *Nikomachischen Ethik* zu fast jedem Thema relevant. Albert, der sich eng an den Text der Vorlage hält, beabsichtigt daher in seinen Kommentaren zur *Nikomachischen Ethik* nicht, eine spezielle, systematisch ausgearbeitete Untersuchung über die Tugenden darzustellen, wie in *De natura boni* und *De bono*. Die philosophische Tugendlehre in *Super Ethica* und *Ethica* wird vielmehr in seiner Untersuchung von Einzelproblemen der *Nikomachischen Ethik* deutlich, von denen er einige auch schon in *De natura boni* und *De bono* behandelt hat. Weil er nun aber den ganzen Text kommentiert, stellen sich ihm andere Probleme neu, oder bereits behandelte werden in veränderten Zusammenhängen interessant.

---

<sup>462</sup> Vgl. A. J. Celano, *The 'Finis hominis'*, S. 31-34; C. Vansteenkiste, *Das erste Buch der Nikomachischen Ethik*, S. 375-378

<sup>463</sup> *Comm. in II Sent.*, dist. 13, art. 2, sol. ad 1-5; p. 247a: „Unde sciendum, quod Augustinus in his quae sunt de fide et moribus plusquam Philosophis credendum est, si dissentiunt.“ Vgl. oben, Kap. 1.2



## 5.1 Die Definition der Tugend

Aristoteles entwickelt in der *Nikomachischen Ethik* drei Tugenddefinitionen, die zwar grundsätzlich übereinstimmen, jedoch bestimmte Schwerpunkte zeigen:

1. Die Tugend ist ein Habitus der Entscheidung, in der Mitte begründet und auf uns bezogen, gefunden durch die Vernunft und wie der Weise sie festlegen würde.<sup>464</sup>
2. Die ethische Tugend ist eine Mitte, und zwar so, daß sie die Mitte von zwei Schlechtigkeiten ist, nämlich von Überfluß und Mangel; und daß sie so scharfsinnig ist, in den Leidenschaften und Handlungen diese Mitte zu finden.<sup>465</sup>
3. Die Tugenden sind eine Mitte und ein Habitus, die im Ausüben ihrer selbst entstehen; sie sind in unserer Gewalt und freiwillig und so, wie es die richtige Vernunft vorgibt.<sup>466</sup>

Alle drei Definitionen betonen, daß die Tugend eine Mitte zwischen zwei Schlechtigkeiten ist, die auf das richtige Verhalten und die richtigen Handlungen abzielt. Die erste Definition betont dabei die Instanz des Verständigen (ὄντι ἐπιεικῶς), dessen Urteil – so wie er es fällen würde – Maßstab der Entscheidung sein soll;<sup>467</sup> die dritte Definition weist diese Aufgabe der richtigen Vernunft (τὴν ἐπιεικῆν) zu;<sup>468</sup> die zweite Definition bezeichnet die Bestimmung der richtigen Mitte als die scharfsinnige (ὀρθῶς ἀποφασίζουσα) Fähigkeit, die tugendhaftes Handeln auszeichnet.<sup>469</sup> Die Tugend ist also ein durch die Mitte bestimmtes Verhalten; für die Erkenntnis dieser Mitte ist allein die Vernunft oder zumindest jemand, der in dieser Hinsicht als besonders kompetent gilt, zuständig.<sup>470</sup>

Von diesen Bestimmungen hatte sich die erste als die geläufige Tugenddefinition der *Nikomachischen Ethik* durchgesetzt, und Albert hat sie auch in *De natura boni*

---

<sup>464</sup> Aristoteles, Eth. Nic. II 6, 1106b36-1107a2

<sup>465</sup> Ibid. II 9, 1109a20-23

<sup>466</sup> Ibid. III 8, 1114b27-30

<sup>467</sup> Ibid. II 6, 1107a1-2

<sup>468</sup> Ibid. III 8, 1115b29

<sup>469</sup> Ibid. II 9, 1109a22

<sup>470</sup> Zu den Aristotelischen Tugenddefinitionen vgl. P. O. Bodunrin, *The Meaning and Definition*, S. 114-117; D. P. Dryer, *Aristotle's Conception of 'orthos logos'*, S. 106-119; K. Düsing, *Wandlungen der Tugendlehre*, S. 32-35; P. Gottlieb, *Aristotle's Measure Doctrine*, S. 31-46; E. Telfer, *The Unity of the Moral Virtues*, S. 35-48; U. Wolf, *Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre*, S. 54-75.

und *De bono* ausführlich untersucht.<sup>471</sup> Die Gelegenheit zur Diskussion verschiedener Tugenddefinitionen, etwa der von ihm auch mehrmals untersuchten Formulierung des Petrus Lombardus,<sup>472</sup> ergibt sich für ihn daher bei der Kommentierung des Abschnittes der *Nikomachischen Ethik*, in dem Aristoteles die erste Definition entwickelt.

### 5.1.1 *Super Ethica*

Albert beginnt seine Darstellung mit einer ausführlichen Diskussion des Problems der richtigen Mitte. Er untersucht, ob sich die Mitte, die sich auf eine Tugend bezieht, von anderen Mitten unterscheidet und wie das Verhältnis zu ihren Extremen ist, wie viele Mitten es gibt und wie sich unter dieser Perspektive die Tugend von der Kunst (*ars*) unterscheidet.<sup>473</sup> Er widmet also der von Aristoteles recht knapp gehaltenen Einführung der Mitte als Prinzip der Tugend größere Aufmerksamkeit. Dabei kommt es ihm darauf an, den Text zu erklären und die Bedeutung dieses Prinzips zu betonen. Seine Darlegungen sind eng an der Vorlage orientiert; er zieht zwar Cicero, Averroes und die griechischen Kommentatoren der *Nikomachischen Ethik* heran, um Gegenargumente zu verdeutlichen, das Prinzip der Mitte wird von Albert aber nicht in Frage gestellt.

Zur Tugenddefinition leitet er mit der Feststellung über, die Frage nach der Mitte (*quid sit medium*) gelöst zu haben.<sup>474</sup> Seine Paraphrase des Textes der *Nikomachischen Ethik* beginnt er an der Stelle, an der Aristoteles feststellt, daß der Fachmann stets Überfluß und Mangel vermeidet und die Mitte dagegen sucht.<sup>475</sup> Aristoteles rekapituliert anschließend seine vorherigen Überlegungen und leitet aus dieser Zusammenfassung die Tugenddefinition ab.<sup>476</sup> Albert beschränkt sich auf eine Paraphrase dieses Abschnittes; er stellt keine eigenen *Quaestiones* und beginnt unmittelbar nach der Darstellung der Aristotelischen Tugenddefinition eine neue *lectio*.<sup>477</sup>

Die einzelnen Definitionsglieder erläutert er nacheinander, so wie sie ihm die

---

<sup>471</sup> Vgl. oben, Kap. 2.1.2.2 u. 3.1.2.2

<sup>472</sup> „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus operatur in nobis sine nobis.“ Vgl. oben, Kap. 2.1.1.1 u. 3.1.1.1

<sup>473</sup> *Super ethica*, lib. III, lect. 6, quaest. 1-7; p. 116,86-121,48

<sup>474</sup> *Ibid.*; p. 121,50-51

<sup>475</sup> *Ibid.*; p. 121,53; Aristoteles, *Eth. Nic.* II 5,1106b5

<sup>476</sup> *Ibid.*, 1106b5-1107a7

<sup>477</sup> *Super ethica*, *ibid.*; p. 123,69

Aristotelische Formulierung vorgibt.<sup>478</sup> Demnach ist die Tugend ein Habitus; sie wird durch Vergleichen für eine Handlung ausgewählt; sie ist in der Mitte, wie diese sich aus den Umständen der Handlung ergibt; sie ist orientiert an uns und nicht an der Sache; sie unterscheidet mit dem Urteil des Weisen und nicht irgendeines Anderen.<sup>479</sup> Die erläuternden Bemerkungen des Aristoteles über die Bedeutung der Mitte faßt Albert ebenso zusammen.<sup>480</sup>

Albert weist zwar darauf hin, daß Aristoteles an dieser Stelle seine Tugenddefinition einführt,<sup>481</sup> geht aber überhaupt nicht näher auf diesen Umstand ein. Er beläßt es bei seiner Erläuterung, die er nicht durch Quaestiones problematisiert, und stellt auch keinen Vergleich mit anderen Tugenddefinitionen an. Diese Beschränkung auf den Text macht deutlich, daß für Albert die Kommentierung der *Nikomachischen Ethik* im Vordergrund steht. Weder interessiert ihn in diesem Zusammenhang die Entwicklung einer systematischen Tugendlehre, noch trägt er Fragen an den Text heran, die sich nicht unmittelbar aus dem behandelten Abschnitt ergeben. Offensichtlich will er zunächst die nun vollständige *Nikomachische Ethik* ganz bekanntmachen und erklären, bevor er sich wieder systematisch speziellen Themen widmet. Den Konflikt zwischen Aristotelischer und theologischer Tugendlehre läßt er aber nicht aus, sondern untersucht ihn dort, wo der Text der *Nikomachischen Ethik* ihm einen geeigneten Ansatzpunkt bietet.

Die zweite Tugenddefinition untersucht Albert nicht ausführlicher, da sie für ihn keine neuen Erkenntnisse vermittelt. Er bemerkt nur, daß in

---

<sup>478</sup> Aristoteles, Eth. Nic. II 6, 1106b36-1107a2; (Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 3; p. 171,7-8): „Est ergo virtus habitus electivus in medietate existens, quae ad nos determinata ratione; et ut utique sapiens determinabit.“

<sup>479</sup> Super ethica, ibid.; p. 126,46-53

<sup>480</sup> Ibid.; 126,53-68

<sup>481</sup> Ibid.; p. 126,45-46: „Deinde cum dicit: *Est ergo virtus*, concludit diffinitionem virtutis.“

dieser Formulierung lediglich das zusammengefaßt wird, was schon aus dem bereits Dargelegten klar ist.<sup>482</sup>

Zur dritten Aristotelischen Definition wirft Albert zwar eine Quaestio auf, er fragt aber nur, ob die Mitte die der Tugend nahe Gattung (*genus propinquum*) ist.<sup>483</sup> Diese Auffassung lehnt er ab und schließt sich den griechischen Kommentatoren zur *Nikomachischen Ethik* an, die Mitte als die nächste Gattung (*proximum genus*) der Tugend aufzufassen.<sup>484</sup> Wiederum zieht er keine anderen Tugenddefinitionen zum Vergleich heran und untersucht keine Differenzen zu theologischen Positionen im Rahmen der Tugendlehre. Albert sieht auch in dieser Definition keine gravierenden inhaltlichen Unterschiede zur ersten Formulierung; die Frage nach dem Zusammenhang von Mitte und Gattung ist für ihn ein eher nebensächliches Problem, das ihm von der Kommentierungstradition vorgegeben wird.

Einen genauen Vergleich der unterschiedlichen Schwerpunkte aller drei Tugenddefinitionen führt er nicht durch; Albert bleibt in seinem Kommentar so eng am Text, daß er weder die Tugenddefinitionen anderer Autoren noch die übrigen Formulierungen des Aristoteles zur Erklärung heranzieht.

### 5.1.2 *Ethica*

In seinem zweiten Kommentar geht Albert wie im ersten vor. Zunächst zitiert er die Formulierung des Aristoteles<sup>485</sup> und erläutert dann die einzelnen Definitionsglieder; er setzt dabei aber andere Schwerpunkte. Die Tugend ist nach seiner Erklärung ein Habitus, weil sie sich von den Leidenschaften (*passiones*) und Potenzen (*potentiae*) der Seele unterscheidet; sie ist ein Habitus der Entscheidung (*habitus electivus*), der sich auf Handlungen bezieht und nicht wie der intellektuelle Habitus (*habitus intellectualis*) theoretische Probleme allein in der Vernunft durch Syllogismen entscheidet; sie ist immer die Mitte zwischen zwei Extremen, worin sie sich auch von den Leidenschaften unterscheidet; sie bezieht sich auf die Situation des urteilenden Einzelnen und nicht auf eine Sache; sie wird von der Vernunft bestimmt und unterscheidet sich darin von der Bosheit; sie wird so bestimmt, wie der Weise sie bestimmen würde, der seine Entscheidung vernünftig begründen

---

<sup>482</sup> Ibid., lect. VIII; p. 134,65-66: „... recapitulat ea quae dixerat, quae plana sunt ex dictis.“

<sup>483</sup> Ibid. lib. III, lect. 8; p. 177,73-74

<sup>484</sup> Ibid.; p. 178,25-30

<sup>485</sup> *Ethica*, lib. II, tract. 2, cap. 5; p. 178b: „Est ergo virtus per diffinitionem habitus electivus in medietate existens medium quoad nos determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit.“

(rationem reddere) und daher die verschiedenen Situationen besser mit der Vernunft beurteilen kann.<sup>486</sup>

Wiederum verzichtet Albert auf eine Auseinandersetzung mit anderen Tugenddefinitionen. Da er die Bedeutung der Vernunft besonders hervorhebt, betont er den philosophischen Gehalt der Aristotelischen Bestimmung und bleibt seiner Absicht treu, einen philosophischen Kommentar zu schreiben.

Die zweite Definition erklärt er, wie auch im ersten Kommentar, nicht ausführlicher. Albert faßt den Gedankengang kurz zusammen und weist darauf hin, daß die Tugend die Mitte in den Leidenschaften und Handlungen ist<sup>487</sup> und er dies alles schon zur Genüge ausgeführt hat.<sup>488</sup>

Auch der dritten Definition widmet Albert keine eigene Untersuchung, sondern faßt die Ergebnisse noch einmal zusammen.<sup>489</sup> Er betont nun auch das Prinzip der Freiwilligkeit und die Eigenverantwortung des ethisch Handelnden, die sich im Urteil der richtigen Vernunft und im angenommenen Urteil des Weisen zeigen; außerdem hebt er hervor, daß die Tugenden aus der Gewohnheit entstehen.<sup>490</sup>

In seiner knappen Auflistung der wichtigsten Inhalte der Aristotelischen Tugendlehre verbindet er also die Instanz des Weisen aus der ersten Definition mit dem Urteil der richtigen Vernunft aus der dritten Definition und weist somit noch einmal auf die entscheidende Bedeutung der Vernunft hin. Die Betonung der Freiwilligkeit und Eigenverantwortung steht im Gegensatz zu der starken Betonung der Gnade (*in nobis sine nobis*) der von Petrus Lombardus überlieferten Tugenddefinition. Da Albert auch an dieser Stelle keine anderen Definitionen untersucht oder vergleicht, macht der resümierende Charakter dieses Abschnittes deutlich, daß er diese Probleme bereits ausführlicher behandelt hat.

---

<sup>486</sup> Ibid.

<sup>487</sup> Ibid., cap. 10; p. 190b

<sup>488</sup> Ibid.: „De his igitur sufficienter dictum sit.“

<sup>489</sup> Ibid., lib. III, tract. 1, cap. 23; p. 232b; Albert gebraucht fünf Mal das Wort ‘diximus’.

<sup>490</sup> Ibid.

Aristoteles untersucht im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* ausführlich die Bedeutung der Entscheidung (ἡ ἀποφασίσις), da sie die notwendige Voraussetzung ist, um überhaupt ein ethisches Urteil über Handlungen fällen zu können; denn die Entscheidung ist das überlegte Streben nach etwas, das in der Verfügbarkeit des Einzelnen steht, der die Entscheidung trifft.<sup>491</sup> Sie unterscheidet sich daher von Freiwilligkeit, da jeder auch freiwillig zustimmen oder ablehnen kann, ohne über sein Handeln vorher eine vernünftige Überlegung angestellt zu haben, wie die Alltagserfahrung der kindlichen Handlungen und der spontanen Entschlüsse – die deshalb auch keine Entscheidungen sind – zeigt.<sup>492</sup> Ebensowenig ist sie deshalb mit Zorn oder Begierde gleichzusetzen, da diese Motive auch nicht von einer Überlegung geleitet werden.<sup>493</sup>

Es ist für Aristoteles ebenso wichtig herauszustellen, daß die Entscheidung aber nur das Ergebnis bestimmter Überlegungen sein kann; denn Untersuchungen zu Problemen der theoretischen Philosophie enden niemals in einer Entscheidung, da sie Einsichten und Lösungen vermitteln, die sich stets an ihren jeweiligen Prinzipien orientieren; so ist es unsinnig, etwa eine Entscheidung über den Lauf der Gestirne oder über die arithmetischen Verhältnisse bei geometrischen Formen und Figuren herbeizuführen: Das Ergebnis einer Überlegung zu diesen Problemen ist immer die Erkenntnis von Gesetzen oder Prinzipien, die sich notwendig immer gleich und niemals anders verhalten, weshalb sie auch dem Urteil – der Entscheidung – des Einzelnen entzogen sind. Der gleiche Vorbehalt gilt für den Zufall. Niemand kann eine sinnvolle Überlegung über das Auffinden eines Schatzes anstellen. Auch wenn das Studium alter Karten oder angeblicher Berichte die Wahrscheinlichkeit des Erfolgs zu erhöhen vermag, so ist die Entdeckung des Schatzes selbst nur Sache des Glücks und des Zufalls. Die Entscheidung bezieht sich nur auf Ort und Zeit der Suche.<sup>494</sup>

Aber auch im Bereich der praktischen Philosophie ist nicht jeder Entschluß eine Entscheidung. So geht Aristoteles davon aus, daß alle Menschen glücklich sein wollen und die Glückseligkeit als Ziel ihrer Handlungen erstreben. Dieses Wollen ist aber keine Entscheidung, sondern die Absicht eines Zieles. Die Entscheidungen werden vielmehr auf dem Weg zum Ziel getroffen, in den verschiedenen Situationen, die entschieden werden müssen. Nicht das Ziel ist der Gegenstand von

<sup>491</sup> Aristotels, *Eth. Nic.* III 5, 113a10-11

<sup>492</sup> *Ibid.* III 4, 1111b6-12

<sup>493</sup> *Ibid.* III 4, 1116b12-19

<sup>494</sup> *Ibid.* III 5, 1112a18-b2

Überlegung und Entscheidung, sondern der Weg zum Ziel.<sup>495</sup> Bei diesen Unterscheidungen muß aber berücksichtigt werden, daß Aristoteles das richtige Handeln und die Glückseligkeit als Ziel der Ethik so selbstverständlich voraussetzt, daß darüber eben auch keine Entscheidung möglich ist.<sup>496</sup>

Aristoteles hebt also ausdrücklich die Notwendigkeit der freien Entscheidung für oder gegen eine Handlung hervor; er betont die Überlegung des Einzelnen und sein selbstverantwortetes Urteil, das für das weitere Handeln maßgeblich ist.<sup>497</sup> Die Beziehung von Entscheidung und Tugend ist damit unmittelbar gegeben, denn er fordert in seinen Tugenddefinitionen ebenfalls Freiwilligkeit und durch Vernunft begründetes Urteil.<sup>498</sup> Die Tugend ist daher das Resultat der Verbindung von einer Entscheidung zu Handlungsalternativen, die der Einzelne allein trifft, und der durch die Vernunft richtig bestimmten Mitte. Daraus folgt ein entscheidender Grundsatz der Aristotelischen Ethik: Die Tugend ist ebenso wie die Bosheit (ἐσθήρα) allein von jedem Einzelnen und von keiner äußeren Instanz abhängig.<sup>499</sup>

Diese enge Verknüpfung von freier Entscheidung und Tugend widerspricht natürlich deutlich der hervorgehobenen Bedeutung der Gnade, wie sie die augustinische Tugenddefinition des Petrus Lombardus betont;<sup>500</sup> auch Albert hat sie in *De natura boni*<sup>501</sup> und *De bono*<sup>502</sup> ausführlich untersucht und dabei ausdrücklich auf die besondere Wirksamkeit der Gnade hingewiesen. Auch wenn er in *De bono* diese Lombardische Definition auf die theologischen Tugenden einschränkt, ist sie ihm in dieser Schrift, in der er systematisch eine philosophische Tugendlehre

---

<sup>495</sup> Ibid. III 4, 1111b19-31 u. III 5, 1112b33-34

<sup>496</sup> Ibid. I 5, 1097a20-21 u. II 2, 1103b27-29, vgl. O. Gigon, Die Eudaimonia, S. 339-361; K. Jacobi, Aristoteles' Einführung des Begriffs 'ἁ\_ἄἄἔἰ ἰ ἰβἄ', S. 300-323

<sup>497</sup> Ibid. III 6, 1113a9-14

<sup>498</sup> Vgl. Kap. 5.1

<sup>499</sup> Aristoteles, Eth. Nic. III 7, 1113b6-7; vgl. O. Höffe, Aristoteles, S. 196-203; G. Krieger, Der Begriff der praktischen Vernunft, S. 86-92; M. L. Homiak, Virtue and Self-Love, S. 634-641; A. R. Mele, Choice and Virtue in the Nicomachean Ethics, S. 406-422; R. Heinaman, Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia; S. 33-56

<sup>500</sup> Petrus Lombardus, Sent., lib. II, dist. 27, cap. 1; p. 480,10: „ ... quam Deus solus in homine operatur.“

<sup>501</sup> Vgl. Kap. 2.1.1.1; Albert untersucht in *De natura boni* nur die Freiwilligkeit und die Unfreiwilligkeit, jedoch ohne die Aristotelischen Unterscheidungen näher zu berücksichtigen, er wählt eher biblische Beispiele, um die Freiwilligkeit darzustellen; vgl. *De nat. boni*, tract. II, pars 1, cap. 2; p. 26,12-29,76

<sup>502</sup> Vgl. Kap. 3.1.1.1; Albert behandelt die Verbindung von Entscheidung, Freiwilligkeit und Tugend zwar auch in *De bono*, dort aber nur sehr knapp und vor der eigentlichen Untersuchung der Tugenden; vgl. *De bono*, tract. I, quaest. 4, art. 8; p. 64,88-66,46

entwickelt, noch einer Erwähnung und Untersuchung wert. Albert hat nun an dieser Stelle der *Nikomachischen Ethik* die Gelegenheit, in seinen Kommentaren das Verhältnis von philosophischer Tugend und Gnade zu klären.

### 5.2.1 *Super ethica*

Albert paraphrasiert zunächst den entsprechenden Abschnitt der *Nikomachischen Ethik*; die Feststellung, daß sowohl die Tugend als auch die Bosheit allein von der Entscheidung des Einzelnen abhängig sind,<sup>503</sup> erläutert er durch einige erklärende Bemerkungen, jedoch ohne andere Autoren heranzuziehen oder weiterführende Fragestellungen oder Probleme anzudeuten.<sup>504</sup> Nach der Paraphrase formuliert er als erste Quaestio, inwieweit der Einzelne Ursache der guten Handlungen sein kann.<sup>505</sup>

Zur Beantwortung der Quaestio bietet er verschiedene Gegenargumente, um zu zeigen, daß niemand selbst Ursache der guten Handlungen sein kann. Die ersten fünf bauen auf dem Potenz/Akt-Schema, dem Verhältnis von Natur und Seele sowie der notwendigen Reihenfolge natürlicher Vorgänge auf,<sup>506</sup> und Albert weist sie auch mit Gründen, die aus diesen Problembereichen stammen, zurück.<sup>507</sup> Für das Verhältnis von Tugend und Gnade sind seine beiden letzten Einwände interessant.

Er wendet in der sechsten obiectio ein, daß die durch Tugend geleiteten Handlungen (*operationes virtutum*) Verdienste für die Seligkeit (*beatitudo*) erwirken sollen; da aber die Seligkeit nicht vom Willen des Einzelnen abhängt, wie tugendhaft seine Handlungen auch immer sein mögen, kann das Argument in diesem Zusammenhang keinen Wert haben.<sup>508</sup> Die Seligkeit hängt nicht von den aus freiem Willen entscheidbaren Tugenden ab, und daher ist das Gute – die Seligkeit – nicht aus der Ursache des Handelnden zu erklären. Obwohl Albert nicht selbst darauf hinweist, ist es deutlich, daß nur Gott die Seligkeit aus Gnade schenken kann.

Als siebten und letzten Einwand führt er Joh 15,5 an: „Ohne mich könnt ihr nichts!“ und bemerkt, daß auf diesem Hintergrund die Ausgangsfrage unmittelbar dem Glauben widerspricht, da nach diesem Zitat niemand durch seine Werke aus

---

<sup>503</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* III 7, 1113b6-7

<sup>504</sup> *Super ethica*, lib. III, lect. 6; p. 167,68

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 169,65: „Utrum nos simus causa bonorum.“

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 169,67-95

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 170,19-64

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 169,96-170,2



eigener Anstrengung tugendhaft (*virtuosus*) werden kann.<sup>509</sup>

In seiner Lösung geht Albert direkt auf diesen Konflikt von göttlich geschenkter Gnade und aus eigener Entscheidung erreichter Tugend ein. Er weist auf die Ansicht anderer Autoren hin, daß niemand zu einem guten Werk fähig sei, dem nicht die göttliche Gnade eingegeben worden ist. Er räumt ein, daß sie Recht haben, wenn sie diese göttliche Gnade nur auf die natürlichen Güter (*bona naturalia*) beschränken, die auch wirklich von Gott geschenkt worden sind. Wenn sie aber behaupten, daß es eine eingegossene Gnade gibt, die zu den natürlichen Anlagen und Fähigkeiten des Menschen notwendig hinzukommen muß, damit er seine Handlungen mit den politischen Tugenden leiten kann, dann ist ihre Ansicht falsch. Der Wille ist in jedem frei und nicht nur auf Eines gerichtet; jeder kann frei zwischen den Extremen wählen.<sup>510</sup>

Albert gibt also die Möglichkeit einer aus göttlicher Gnade geschenkter Befähigung zu, er betont aber deren Ausnahmecharakter. Grundsätzlich reicht der freie, nicht vorherbestimmte Wille aus, um die politischen Tugenden aus eigener Anstrengung zu erwerben. Die philosophische Ethik bleibt von theologischen Vorgaben unberührt.

Diese strikte Trennung führt er in der Diskussion der einzelnen *obiectio*es weiter aus. Er unterscheidet in seiner Widerlegung der sechsten *obiectio* scharf zwischen der bürgerlichen oder kontemplativen Glückseligkeit (*beatitudo civilis vel contemplativa*) und der zukünftigen Glückseligkeit (*beatitudo futura*). Jene wird von den Philosophen behandelt, liegt in der Macht des Einzelnen und wird durch die aus eigener Entscheidung geleiteten Handlungen erreicht. Diese wird als gnadenhaftes Verdienst geschenkt, das niemand aus eigener Anstrengung erreichen kann.<sup>511</sup> Albert schließt also wiederum die Möglichkeit der Gnade nicht aus, bestreitet ihre Notwendigkeit aber ausdrücklich für die Tugenden, die von den Philosophen untersucht werden.

Nicht weniger deutlich behält er diesen Unterschied auch in seiner Widerlegung der auf Joh 15,5 gestützten siebten *obiectio* bei. Er bestätigt zunächst, daß Gott die

---

<sup>509</sup> Ibid., p. 170,3-6

<sup>510</sup> Ibid., p. 170,9-18: „Dicendum, quod quidam dicunt, quod in nullum bonum opus possumus, nisi infundatur nobis divina gratia aliqua. Et si quidem velint dicere gratiam divinam ipsa naturalia bona quae habemus a deo, verum dicunt. Si autem velint dicere, quod sit aliqua gratia infusa superaddita naturalibus, sine qua non possumus ad opera, quibus acquirimus virtutes politicas, falsum dicunt, quia voluntas in nobis libera est et non determinata ad unum, sed potest ad utrumque oppositorum.“

<sup>511</sup> Ibid., p. 170,65-70: „... beatitudo civilis vel contemplativa, de qua considerant philosophi, est in potestate nostra, quia acquiritur per operationes nostras. Sed *obiectio* procedit de futura beatitudine, quam per opera meritoria meremur, in quae non possumus ex nobis.“

allgemeine Ursache von allem ist, der alles im Sein erhält und von dem auch die Möglichkeit tugendgeleiteten Handelns gegeben wird; nicht einmal die Maus könnte ohne ihn laufen. Er gibt als Theologe also die Allmacht Gottes, als erste und allgemeine Ursache zu wirken, zu; auch die natürlichen Tugenden sind ursprünglich von Gott geschenkt worden. Aber er weist dann noch einmal darauf hin, daß die Einübung und der Erwerb der Tugenden allein aus der Vergleichung der Natur (*collatio naturae*) entstehen, ohne daß der Natur etwas hinzugefügt wird.<sup>512</sup>

Die Befähigung zur Tugend ist von Gott in der Schöpfung geschenkt; sie zu erwerben und auszuüben ist aber allein die Aufgabe des Einzelnen. Da die Tugenden durch die Vergleichung der Natur entstehen, hätte die übernatürliche Gnade in diesem Zusammenhang auch überhaupt keinen Sinn. Im Rahmen der philosophischen Tugendlehre ist für Albert die Gnade unerheblich;<sup>513</sup> die philosophische Untersuchung der Tugenden richtet sich nur auf die menschlichen Handlungen und ihre Bedingungen in der Natur. Damit beabsichtigt er aber nicht, die Natur als Entscheidungsinstanz einzuführen und damit etwa auf stoische Elemente zurückzugreifen; Albert akzeptiert vielmehr den Aristotelischen Grundsatz, daß die Tugenden von der Natur vorgebildet sind und nicht gegen sie erworben werden können.<sup>514</sup> Damit ist auch klar, daß er in diesem Zusammenhang – wie Aristoteles – die Gewohnheitstugenden meint.

### 5.2.2 *Ethica*

Die gleiche Auffassung vertritt Albert auch in den *Ethica*. Er setzt sich jetzt aber nicht mehr mit möglichen Gegenargumenten auseinander, sondern faßt den Aristotelischen Text sofort zusammen: Jeder ist Ursache der Tugenden, wie er auch Ursache der Bosheiten (*malitiae*) ist, denn sowohl die Tugenden als auch die Bosheiten entstehen allein aus den Handlungen des Einzelnen. Es liegt daher nur in der Entscheidung des Einzelnen, diese Handlung auszuführen und jene zu

---

<sup>512</sup> Ibid., p. 170, 71-78, bes. 75-78: „... sed virtutem agendi huiusmodi operationes, de quibus hic loquitur Philosophus, dat nobis in collatione naturae, non per aliquod superadditum naturae.“

<sup>513</sup> Dazu A. J. Celano, *The 'Finis hominis'*, S. 35: „As a Christian, Albert is unable to deny totally the divine role in the *finis hominis*, but as a commentator of the *Eth. Nic.* he recognizes his task to be to identify those human actions which are the best in man.“ Vgl. auch J. Dunbabin, *The two Commentaries*, S. 237-245; L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie*; S. 337-342

<sup>514</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* II 1, 1103a23-25; vgl. L. Hödl, *Die averroistische Wende*, S. 172: „Mit dieser Hinwendung zur aristotelischen Moralphilosophie vollzog Albert die Abkehr von der *Ethica civilis*, der pol. Ethik der (lat.) Stoa, und entschied sich für die Individualethik des Aristoteles.“

unterlassen; eine Entscheidung, die sich in veränderten Situationen immer neu stellt.<sup>515</sup>

Zur Begründung beruft er sich auf seinen eigenen *Physikkommentar*, in dem er gezeigt hat, daß alles, das die Fähigkeit hat, sich selbst aus sich selbst zu bewegen, auch das Prinzip von Bewegung und Ruhe in sich hat.<sup>516</sup> Von diesem Hinweis ausgehend betont er, daß es zwar allgemeine ethische Maßstäbe wie die Mäßigung und die Gerechtigkeit gibt. Sie müssen jedoch stets von der Entscheidung des Einzelnen ausgehen und aus den jeweiligen Handlungen entstehen. Auch wenn das Urteil über die Qualität einer Entscheidung oder einer Handlung von anderen gefällt wird, die äußere Maßstäbe heranziehen, bleibt die Verantwortung im Entschluß des Einzelnen. Gut und nicht schlecht zu handeln macht den Einzelnen gut, schlecht und nicht gut zu handeln macht ihn schlecht.<sup>517</sup>

Albert zeigt also, daß die Entscheidung des Einzelnen für oder gegen eine Handlung der alleinige Grund für oder gegen diese Handlung ist. Inwieweit sie dann tugendgeleitet ist, hängt daher wiederum allein von der vorausgegangenen Entscheidung ab. Ausdrücklich zieht er die Parallele zur Aristotelischen Naturphilosophie: Jede aus sich selbst entstehende Bewegung trägt das Prinzip ihrer Bewegung in sich – jede tugendhafte Handlung schließt die Tugend als ihr Prinzip ein. Somit ist die Verschärfung seiner Position im Vergleich zu *Super ethica* deutlich. Er behandelt das Problem wesentlich kürzer und verzichtet auf eine Diskussion in *Quaestiones*, es kommt ihm nur darauf an zu verdeutlichen, wie sehr die Tugend an die freie Entscheidung des Einzelnen gebunden ist. Eine Auseinandersetzung mit der Lombardischen Tugenddefinition oder theologischen Einwänden, von denen die Notwendigkeit der Gnade betont wird, läßt er aus; die Gnade hat in diesem philosophischen Zusammenhang keine Bedeutung. Statt dessen unterstreicht er mit dem Hinweis auf seinen *Physikkommentar*, daß für ihn aus dem Gesamt der Aristotelischen Philosophie auch gar kein anderes Ergebnis möglich ist.

### 5.3 Die Einteilung der Tugenden

Der Kanon der Kardinaltugenden geht auf Platon zurück, der in diesen vier Tugenden die Grundlagen der Ordnung einer guten Polis sieht, sie aber noch nicht als ‘Kardinaltugenden’ bezeichnet. Er geht dabei von der Gerechtigkeit aus und

---

<sup>515</sup> *Ethica*, lib. III, tract. 1, cap. 21; p. 227b: „Sequitur ergo quod et virtus sit in nobis sive in nostra potestate.“

<sup>516</sup> Vgl. *Phys.*, lib. VIII, tract. 1, cap. 2; p. 551,25-30

<sup>517</sup> *Ethica*, *ibid.*, p. 228a-b

zeigt, wie diese Tugenden untereinander verbunden und gleichberechtigt sind und daß die Erkenntnis einer dieser Tugenden immer zur Erkenntnis der drei anderen führen wird.<sup>518</sup> Über die Stoa,<sup>519</sup> Cicero<sup>520</sup> und den Neuplatonismus<sup>521</sup> wurde der Kanon dann an das Christentum vermittelt,<sup>522</sup> wobei die Eingliederung durch seine Erwähnung in Wsh 8,7 begünstigt wurde. Die Tetrade fand Eingang sowohl in die westliche<sup>523</sup> als auch die östliche Moralthologie<sup>524</sup> und bildete neben den drei theologischen Tugenden aus 1 Kor 13,13 das allgemeine Schema der Tugenden, das auch in die philosophische Ethik übernommen wurde. Der Begriff ‘Kardinaltugenden’ stammt von Ambrosius von Mailand,<sup>525</sup> der ihn jedoch nicht näher erläutert; die Erklärung, daß an diesen vier Tugenden alle anderen Tugenden wie an Türangeln (cardines) hängen, bietet schon Albert,<sup>526</sup> sie dürfte aber älter sein.

In der *Nikomachischen Ethik* werden diese Tugenden jedoch nicht besonders hervorgehoben; für Aristoteles ist die Unterscheidung von ethischen und dianoetischen Tugenden die grundlegende Einteilung der Tugenden. Trotzdem werden die vier Tugenden auch in der *Nikomachischen Ethik* ausführlich und an pointierten Stellen behandelt; die Tapferkeit und die Mäßigkeit leiten die Untersuchung über die ethischen Tugenden ein,<sup>527</sup> der Gerechtigkeit und der

---

<sup>518</sup> Platon, Resp. 427d1-434d1

<sup>519</sup> Vgl. M. Forschner, *Stoische Ethik*, S. 212-226; A. A. Long, *The Harmonics of Stoic Virtue*, S. 105-107; G. Verbeke, *L'influence du stoicisme*, S. 95-99

<sup>520</sup> Vgl. M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius*, S. 15-23; M. C. Colish, *Cicero, Ambrose and the Stoic ethics*, S. 95-112; O. Hiltbrunner, *Die Schrift ‘De officiis ministrorum’*, S. 182-184

<sup>521</sup> Vgl. C. J. Classen, *Der platonisch-stoische Kern der Kardinaltugenden*, S. 69-88; J. Dillon, *Plotinus, Philon and Origen on the Grades of Virtue*, S. 92-105

<sup>522</sup> Vgl. N. Brox, *Von der apokalyptischen Naherwartung zur christlichen Tugendlehre*, S. 234-240; P. Keseling, *Die vier Kardinaltugenden*, S. 284-287; U. Klein, *Artikel: Kardinaltugenden*, Sp. 695

<sup>523</sup> Vgl. E. G. Konstantinou, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa*, S. 125-159; U. Kühneweg, *Die griechischen Apologeten*, S. 113-118

<sup>524</sup> Vgl. J.-M. Aubert, *Les vertus humaines*, S. 417-418; J. Gründel, *Die Lehre des Radulfus Ardens*, S. 255-262; P. Keseling, *Die vier Kardinaltugenden*, S. 284-287; O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. III 1, S. 153-190; J. Stelzenberger, *Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre*, S. 355-378

<sup>525</sup> Z. B. Ambrosius, *Exp. Ev. sec. Luc. V 62*; p. 207,7-8; vgl. M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius*, S. 15; O. Hiltbrunner, *Die Schrift ‘De officiis ministrorum’*, S. 183; U. Klein, *Artikel: Kardinaltugenden*, Sp. 695

<sup>526</sup> Meist wird diese Erklärung des Begriffs Thomas von Aquin zugeschrieben, vgl. U. Klein, *ibid.*; Albert erwähnt sie aber bereits in *De bono*, tract. I, quaest. 6, art. 2; p. 80,61-72, vgl. Kap. 3.2.

<sup>527</sup> Aristoteles, *Eth. Nic. III 9, 1115a3 - III 14, 1119b18*

Klugheit werden eigene Bücher gewidmet. Es lag daher für die Kommentatoren der *Nikomachischen Ethik* nahe, das Schema der vier Kardinaltugenden auch im Aristotelischen Text wiederzufinden und zum Leitfaden ihrer Erklärung zu machen.

Albert orientiert sich im Aufbau von *De natura boni* und *De bono* ebenfalls an dieser Gliederung<sup>528</sup> und untersucht nach den allgemeinen Ausführungen zur Tugend die Kardinaltugenden einzeln (*De bono*) bzw. plant, sie einzeln zu untersuchen (*De natura boni*). Da er nun mit seinen beiden Ethikkommentaren den ganzen Text der *Nikomachischen Ethik* kennt und behandelt, ist zu fragen, ob er dieses Schema aufgibt und die Aristotelische Unterscheidung herausstellt oder ob er in dem traditionel-

---

<sup>528</sup> Vgl. Kap. 2 u. 3

len Schema der Kardinaltugenden bleibt. Alberts Lösung wird seine zunehmende Vertrautheit mit dem Aristotelischen Text zeigen.

### 5.3.1 *Super ethica*

Albert stellt das Schema der Kardinaltugenden in *Super ethica* nicht in Frage und untersucht an keiner Stelle, ob es sich mit der Aristotelischen Einteilung der Tugenden verbinden läßt. Er behandelt das Problem nur am Rande, es interessiert ihn an den Stellen der *Nikomachischen Ethik*, an denen Aristoteles die Tugenden einteilt oder Einzeltugenden einführt, nur beiläufig.

So fragt Albert im Zusammenhang der Aristotelischen Unterscheidung von ethischen und dianoetischen Tugenden,<sup>529</sup> ob diese Einteilung vielleicht ungeeignet (incompetens) ist.<sup>530</sup> In seiner Lösung betont er zunächst die Bedeutung des Willens und stellt dar, daß jede Tugend aus einer bewußten Willensentscheidung entsteht und daher stets das Urteil des Einzelnen voraussetzt. Der Habitus dagegen wird aus Gewohnheit ausgeübt, er gründet sich auf keine Entscheidung, sondern ist das Ergebnis der Einübung in die Tugenden.<sup>531</sup> Die Tugenden unterscheiden sich dabei durch ihre Gegenstände und Inhalte als intellektuelle Tugenden (*virtutes intellectuales*), die das Urteil der Vernunft bestimmen, und Gewohnheitstugenden (*virtutes morales*), die das praktische Verhalten leiten sollen.<sup>532</sup> Albert stellt also nur die Aristotelische Unterscheidung dar, das Schema der Kardinaltugenden berücksichtigt er nicht.

In diesem Rahmen bleibt er auch, wenn er den Anfang des zweiten Buches der *Nikomachischen Ethik* kommentiert, in dem Aristoteles seine Unterscheidung wieder aufgreift und ausführlicher darlegt.<sup>533</sup> Albert hält sich auch hier eng an seine Vorlage, erläutert den Text und betont, daß die Aristotelische Einteilung genügend (sufficiens) deutlich ist und sich aus

---

<sup>529</sup> Aristoteles, Eth. Nic. I 13, 1103a5-6

<sup>530</sup> *Super ethica*, lib. I, lect. 16, quaest. 5; p. 87,54-88,29

<sup>531</sup> *Ibid.*; p. 87,74-88,2

<sup>532</sup> *Ibid.*; p. 88,17-29

<sup>533</sup> Aristoteles, Eth. Nic. II 1, 1103a14-19

der Struktur der Vernunft ableiten läßt.<sup>534</sup> Die Kardinaltugenden läßt er wiederum aus und erwähnt sie nicht einmal.

Die erste ausführlichere Behandlung widmet Albert dem Problem zu Beginn seiner Untersuchung über die Tapferkeit. Zunächst fragt er ganz allgemein, ob die Tapferkeit eine Kardinaltugend ist,<sup>535</sup> und stellt fest, daß sie auch die erste (*principalis*) und die allgemeine (*generalis*) Tugend ist.<sup>536</sup> Er will also eine einheitliche Bestimmung der Kardinaltugenden geben und darlegen, ob sich auch andere Klassifizierungen dieser Tugenden vertreten lassen.

In seiner Lösung greift Albert auf den Vergleich der Kardinaltugenden mit der Türangel zurück: Wie die Pforte des Hauses an der Türangel gedreht wird, so werden die anderen Tugenden über die Kardinaltugenden gedreht.<sup>537</sup> Die Kardinaltugenden bestimmen ihre Mitte und ihren Gegenstand vor den anderen Tugenden, die ihnen daher untergeordnet sind. Albert führt das Beispiel der Großgesinntheit (*magnanimitas*) an: Die Tapferkeit bestimmt vor allen anderen Tugenden die richtige Mitte in bezug auf das Furchterregende; die Großgesinntheit muß sich auf dieses Urteil beziehen, da es den Großgesinnten auch auszeichnet, tapfer zu sein. Da die Tapferkeit so der Großgesinntheit wichtige Inhalte vorgibt, lenkt sie deren Verhalten. Die Großgesinntheit hängt also an der Tapferkeit wie die Tür an der Türangel.<sup>538</sup>

Mit einem ähnlichen Argument begründet Albert ebenfalls, warum diese Tugenden auch 'erste Tugenden' genannt werden können. Sie sind stets auf alle Aspekte einer Handlung ausgerichtet, da sie jede Möglichkeit berücksichtigen und ihr allgemeines Ziel untersuchen. Singuläre Tugenden richten sich dagegen nur auf einzelne Aspekte und Folgen einer Handlung, die sich zudem an den Vorgaben der ersten Tugend orientieren. Die Kenntnis der ersten Tugend gewährleistet daher Sicherheit in der Auffindung und Bestimmung der untergeordneten Tugenden.<sup>539</sup>

---

<sup>534</sup> *Super ethica*, lib. II, lect. 1, quaest. 2; p. 90,64-91,11

<sup>535</sup> *Ibid.*, lib. III, lect. 8, quaest. 2; p. 180,58-70

<sup>536</sup> *Ibid.*; p. 180,71-72

<sup>537</sup> *Ibid.*; p. 180,73-75: „*Cardo enim est, super quod volvitur ostium domus; unde virtus cardinalis dicitur, super quam volvuntur aliae virtutes.*“

<sup>538</sup> *Ibid.*; p. 180,79-82

<sup>539</sup> *Ibid.*; p. 180,82-88

Auch der Begriff der allgemeinen Tugend drückt die umfassende Breite dieser Tugenden aus. Die nachgeordneten Tugenden sind nicht nur von deren Vorgaben abhängig oder behandeln nur deren Teilbereiche, sie müssen sich auch methodisch auf sie beziehen. Albert betont zwar, daß jede einzelne Tugend ihren eigenen Gegenstand und daher auch ihre eigenen Voraussetzungen hat, die bei einem Urteil berücksichtigt werden müssen, sonst könnten sie ja gar nicht genau unterschieden werden. Aber jede Einzeltugend läßt sich auch mit ihren spezifischen Voraussetzungen unter die Bedingungen einer allgemeinen Tugend zusammenfassen; die Bestimmung der richtigen Mitte einer Sekundärtugend ist immer an den Rahmen gebunden, den die allgemeine Tugend vorgibt.<sup>540</sup>

Albert greift das Problem noch einmal bei der Untersuchung der Großgesinntheit auf. Wieder hebt er hervor, daß sie keine Kardinaltugend oder erste Tugend ist, sondern nur eine abhängige Tugend (*virtus adiuncta*). Sie ist an die Tapferkeit und an die Mäßigung gebunden, weil diese die allgemeineren Inhalte haben und die Großgesinntheit sie berücksichtigen muß. Er zeigt damit, daß diese Unterordnung nicht nur aus der Perspektive der vier Kardinaltugenden, sondern auch aus der Perspektive der abhängigen Tugenden gilt, da diesen stets die Inhalte der Kardinaltugenden übergeordnet werden können.<sup>541</sup>

Weder bei der Mäßigung, der Gerechtigkeit oder der Klugheit noch bei einer abhängigen Tugend kommt Albert auf das Thema der Kardinaltugenden zurück, er bleibt in seinen Diskussionen in den Problemstellungen, die sich ihm aus dem Text der *Nikomachischen Ethik* ergeben. Insgesamt ist das Schema der Kardinaltugenden in *Super ethica* also nicht besonders wichtig. Albert geht zwar noch von dieser Einteilung aus, er gebraucht sie aber nicht mehr als systematische Gliederung seines Textes, sondern erarbeitet durch sie eine Hierarchie von ersten und abhängigen Tugenden. Diese Auffassung findet im Text der *Nikomachischen Ethik* aber keine Entsprechung; für Aristoteles ist die Großgesinntheit als Tugend genauso wichtig wie Tapferkeit, und gerade die Großgesinntheit ist eine der Haupttugenden, die das Ideal des Aristotelischen Weisen auszeichnen.<sup>542</sup>

Auch wenn Albert also in *Super ethica* noch mit Elementen anderer ethischer Theorien an die *Nikomachische Ethik* herantritt, die sich in deren Konzept nicht wiederfinden, so unterläßt er doch eine unzulässige Verbindung beider Systematiken. Seine Darlegungen zeigen, daß er sich soweit mit seiner Vorlage vertraut gemacht hat, daß er sie von anderen Einteilungen freihalten kann.

---

<sup>540</sup> Ibid.; p. 180,88-181,3

<sup>541</sup> Ibid., lib IV, lect. 9, quaest. 1-2; p. 258,76-79 u. 259,54-58

<sup>542</sup> Vgl. W. Jaeger, *Der Großgesinnthe*, S. 102-104; D. t. D. Held, *ἡ ἀρετή*, S. 98-107



Trotzdem hat er die prinzipielle Unvereinbarkeit nicht scharf genug erkannt, sonst hätte ihm die unaristotelische Verhältnisbestimmung von Tapferkeit und Großgesinntheit auffallen müssen; Albert hat das Problem nicht gesehen und sich wohl mehr auf Einzelfragen der *Nikomachischen Ethik* konzentriert. Nicht zuletzt ist es in diesem Zusammenhang auch wichtig zu betonen, daß er theologische Unterscheidungen völlig unberücksichtigt läßt. Er untersucht die Probleme der Tugendeinteilung nun allein aus der philosophischen Perspektive und hält es – anders als noch in *De bono*<sup>543</sup> – nicht mehr für nötig, die aus Gnade geschenkten theologischen Tugenden von den philosophischen Tugenden abzusetzen. Die *Nikomachische Ethik* kommentiert er als Philosoph, der keine theologischen Rücksichten nötig hat.

### 5.3.2 *Ethica*

In den *Ethica* widmet Albert dem Thema der Kardinaltugenden ein eigenes Kapitel, das er zwischen der dritten Tugenddefinition des Aristoteles und der Darstellung der Tapferkeit einfügt; er unterbricht also den Gedankengang der *Nikomachischen Ethik*, indem er den Übergang von der allgemeinen Definition der ethischen Tugend zur Tapferkeit nutzt, um eine eigene Untersuchung durchzuführen. Einen Hinweis auf diese Ergänzung seiner Textvorlage gibt er dabei jedoch nicht; allein das Fehlen Aristotelischer Argumente in diesem Kapitel deutet seinen Einschub an. Albert begründet seine Erweiterung auch nicht näher, er weist nur auf die Notwendigkeit hin, vor der Tapferkeit die Kardinaltugenden zu untersuchen.<sup>544</sup>

Er beginnt das Kapitel mit einer Erläuterung des Begriffs ‘Kardinaltugenden’. Wiederum erklärt er ihn mit dem Bild der Türangel, doch erfährt das Bild nun eine Erweiterung, indem es auf die Welt übertragen wird: Die Welt dreht sich in ihrer Ordnung an den Gesetzen, wie die Kardinaltugenden an den Türangeln. Auf die Tugenden bezogen, bedeutet das Bild, daß die abhängigen Tugenden (*virtutes adiunctae*) ebenfalls an den Kardinaltugenden wie an Türangeln hängen.<sup>545</sup> Albert nennt daher die Kardinaltugenden auch ‘erste Tugenden’ (*virtutes principales*).

Diese Bezeichnung tritt nun in seinen weiteren Ausführungen in den Vordergrund, er gibt den Begriff ‘Kardinaltugend’ auf und erwähnt nur noch die ersten Tugenden. Für deren Ordnung und Verhältnis entwickelt er eine Systematik.

---

<sup>543</sup> Vgl. oben, Kap. 3.1.1.1

<sup>544</sup> *Ethica*, lib. III, tract. 2, cap. 1; p. 234a

<sup>545</sup> *Ibid.*; p. 234a-b

Ausgangspunkt ist ihm die plotinische Bestimmung, daß die moralischen Tugenden die Leidenschaften ordnen (*ordo passionum*)<sup>546</sup> und die Leidenschaften die Seele bewegen.<sup>547</sup> Die Leidenschaften können dabei in hinzugefügte (*passiones illatae*) und eingeborene (*passiones innatae*) unterteilt werden, jene wirken von außen (*ab extrinseco*), und diese sind in der menschlichen Natur (*insunt nobis*). Beide beeinflussen die Seele, und zu ihrer Beherrschung gebraucht die Seele die Tugenden.<sup>548</sup>

Die Tugenden wiederum ordnen die Leidenschaften (*ordinans in passionibus*) oder werden in den Leidenschaften geordnet (*ordinata in passionibus*). Die größte Bedeutung kommt dabei der Klugheit zu, sie regelt zunächst (*primum ordinans*) die Leidenschaften (*ordinatrix est*) und bestimmt mit der richtigen Vernunft (*ratio recta*) die rechte Mitte, durch die sie die anderen Tugenden in den Leidenschaften koordiniert.<sup>549</sup> Da sich die Klugheit ihr Urteil nur mit der richtigen Vernunft bildet, handelt sie als Tugend nach Prinzipien, die nur den Menschen als Menschen betreffen (*homo ut homo est*) und daher letztlich in der Verantwortung des Einzelnen stehen.<sup>550</sup>

Die Gerechtigkeit ordnet ebenfalls die Leidenschaften, aber geleitet durch das Urteil der Klugheit, das sie übernimmt und anwendet (*ordinans ordinatum*), und unter Berücksichtigung der Gemeinschaft (*ut homo est civilis*). Sie wird auch nicht in einer richtigen Mitte gefunden, sondern in eigenen Prinzipien, die das bürgerliche Leben gerecht organisieren. Diese starke Betonung des Gemeinschaftscharakters der Gerechtigkeit unterscheidet sie deutlich von den drei anderen Tugenden, die das Verhalten des Einzelnen immer für diesen allein ordnen: Jeder ist selbständig tapfer, mäßig und klug; sobald sich Konflikte mit der Gemeinschaft ergeben, ändern sich diese Tugenden nicht, sondern die Tugend der Gerechtigkeit muß im Urteil mit berücksichtigt werden.

Konsequent bestimmt Albert daher auch die Tapferkeit und die Mäßigung als Tugend des Einzelnen (*homo ut homo est*). Auch sie werden vom Urteil der Klugheit geleitet und ermöglichen so eine Orientierung in den Leidenschaften. Auch ihre Wirkung ist genau bestimmt. Die Tapferkeit richtet sich auf die hinzugefügten Leidenschaften (*passiones illatae*), die oft mit Gewalt verbunden sind;

---

<sup>546</sup> Albert beruft sich zwar ausdrücklich auf Plotin, dessen Theorie hat er aber wohl von Macrobius übernommen; vgl. Macrobius, *Comm. in somn. Scip.*, lib. I 8,5-9; p. 37,22-38,28

<sup>547</sup> *Ethica*, *ibid.*; p. 234b

<sup>548</sup> *Ibid.*; p. 234b-235a

<sup>549</sup> *Ibid.*; p. 235a-b

<sup>550</sup> *Ibid.*; p. 235b-236a

die Mäßigung richtet sich auf die eingeborenen Leidenschaften (*passiones innatae*), die sich meist in ungezügelm Begehren ausdrücken.<sup>551</sup>

Somit hat Albert also alle vier Kardinaltugenden auch inhaltlich als erste Tugenden bestimmt, von denen alle anderen abhängigen Tugenden ausgehen. Die Klugheit ist die führende Tugend, die das Urteil fällt und alle anderen Tugenden leitet. Die Gerechtigkeit ordnet das Verhalten der Einzelnen in der Gemeinschaft, die Tapferkeit wird von der Klugheit in den von außen einwirkenden Leidenschaften geordnet und die Mäßigung in den eingeborenen. Sein Schema der hinzugefügten und eingeborenen Leidenschaften, der individuellen und der auf die Gemeinschaft bezogenen Tugenden sowie der ordnenden und der geordneten Tugend ist damit erfüllt. Für jede aus diesen einzelnen Gliedern abgeleitete Tugend hat er eine erste Tugend bestimmt. Alle anderen Tugenden beziehen sich auf diese vier Tugenden und sind deshalb nur abgeleitete Tugenden.

Dieses System von ersten Tugenden findet jedoch keine Entsprechung in der *Nikomachischen Ethik*, und daher überraschen Alberts Ausführungen in einem Kommentar zu diesem Text. Er hat aber schon in *De bono* gezeigt, daß sich seine philosophische Tugendlehre zwar eng an Aristoteles anschließt, er aber auch andere Theorien da einarbeitet, wo es ihm sinnvoll erscheint. Ihm ist die Theorie der vier Kardinaltugenden/ersten Tugenden also wichtig genug, um ihr eine eigene Untersuchung zu widmen, für die er auch andere Quellen heranzieht. Daß diese vier Tugenden bei Aristoteles keinen eigenen Kanon bilden, stört ihn dabei nicht. Da er keine besondere Erklärung gibt, warum er so weit über den Text der *Nikomachischen Ethik* hinausgeht, ist ihm dieses Problem vielleicht gar nicht aufgefallen.

Ausdrücklich betont Albert aber am Ende dieses Kapitels, warum für ihn eine philosophische Begründung dieses Kanons, die er ja auch ausführlich entwickelt hat, so wichtig ist. Er weist darauf hin, daß auch andere Meinungen über die Tugenden vertreten werden, die er jedoch ablehnt.<sup>552</sup> Demnach gibt es in jeder Tugend vier erste Prinzipien (*principalia*), die das ethische Urteil ermöglichen. Diesen vier Prinzipien kann dieselbe Funktion zugeordnet werden wie den ersten Tugenden, sie sind selbst aber keine Tugenden. Denn für jede Tugend gilt, daß sie die Mitte sucht und bestimmt, daß sie äußere Schwierigkeiten abwehrt, daß sie das richtige Maß findet und daß sie gerecht und gut handelt.<sup>553</sup> Damit behalten die spezifischen Inhalte der ersten Tugenden zwar ihr Gewicht, die anderen Tugenden werden aber

---

<sup>551</sup> Ibid.; p. 235b

<sup>552</sup> Ibid.; p. 236a: „Sunt tamen, qui non ita dixerunt, opinantes ...“

<sup>553</sup> Ibid.; p. 236a-b

nicht mehr auf diese ersten Tugenden zurückgeführt, sondern durch die Berücksichtigung dieser Inhalte zu Tugenden, die nicht von anderen Tugenden abhängig sind.

Albert setzt sich mit dieser von ihm nur kurz referierten Auffassung nicht weiter inhaltlich auseinander. Er kritisiert vielmehr, daß sie aus theologischen Traditionen stammt und nicht als Argument der Vernunft aufgefaßt werden darf, da sie nicht dem Gegenstand angemessen, sondern nur metaphorisch argumentiert. Deshalb hält er es nicht für nötig, sich weiter mit dieser Theorie zu befassen.<sup>554</sup> Er betont lediglich noch einmal, daß es ein schwerer methodischer Fehler (*peccatum*) ist, die speziellen Aspekte und Bedingungen einer Problemstellung nicht zu berücksichtigen und stattdessen mit Metaphern zu argumentieren (*ex metaphoricis syllogizare*).<sup>555</sup>

Er betont also wiederum sehr scharf – in diesem Zusammenhang sogar sehr polemisch – den Wert und die Notwendigkeit einer philosophischen Tugendlehre. Sowohl die Aufnahme eines unaristotelischen Theorieteils in einen Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* als auch der ausdrückliche Hinweis, vernünftige Argumente metaphorischen Unschärfen vorzuziehen, zeigen, wie wichtig ihm die philosophische Begründung des Kanons der Kardinaltugenden ist. Im weiteren Verlauf seines Kommentares behandelt er das Thema jedoch nicht mehr so vordringlich. Er stellt kurz dar, warum die Freigebigkeit die erste der abhängigen Tugenden ist und faßt dazu seine früheren Ergebnisse zusammen;<sup>556</sup> genauso verfährt er noch einmal, wenn er begründet, warum die Klugheit die erste unter den Kardinaltugenden ist.<sup>557</sup> Die Aristotelische Unterscheidung von ethischen/moralischen und dianoetischen/intellektuellen Tugenden zieht er dagegen immer wieder heran; sie ist ihm insgesamt in seinem Kommentar doch viel wichtiger.

## 5.4 Tugend und Glückseligkeit

Aristoteles sieht das Ziel aller Handlungen, Entschlüsse und Lehren in der Glückseligkeit (*ἡ ἀρετή*), die er damit auch zu einem Ziel der Philosophie

---

<sup>554</sup> Ibid.; p. 236b: „Haec autem in theologis dicta sunt, et non habent rationem perfectae veritatis: non enim ex propriis, sed per metaphoram ista cardinalibus adaptantur. Et ideo de dictis talibus non curamus.“

<sup>555</sup> Ibid.

<sup>556</sup> Ibid., lib. IV, tract. 1, cap. 1; p. 271a-272b

<sup>557</sup> Ibid., lib. VI, tract. 4, cap. 3; p. 456b-459a

insgesamt macht;<sup>558</sup> die Aufgabe der praktischen Philosophie ist es dabei, diese Glückseligkeit inhaltlich zu bestimmen und die Wege aufzuzeigen, sie zu erreichen. Aus dem Vergleich mehrerer Lebensformen<sup>559</sup> und einer Untersuchung der menschlichen Psychologie<sup>560</sup> begründet er, daß die theoretische Lebensform (ἀβῖδ̄ ἐὰν ᾗ ἀεὶ ἐϋδ̄) die höchste und beste ist, da sich in ihr die erkennende Vernunft den höchsten und besten Inhalten zuwendet; eine Erkenntnis, die dem Menschen durch seinen Geist (ἰῖ™δ̄) möglich ist. Deshalb fordert er, das Leben nach den Inhalten dieses Geistes zu richten, um somit zu suchen, die höchste Glückseligkeit zu erreichen.<sup>561</sup>

Er ist aber auch realistisch genug zuzugeben, daß solch ein Leben im Grunde nur den Göttern möglich ist und die Möglichkeiten des Einzelnen als Mensch übersteigt. Niemand kann als Mensch immer so wie die Götter existieren, sondern nur, insofern er etwas Göttliches in sich hat – eben den Geist.<sup>562</sup> Diese grundsätzliche Einschränkung hat für ihn zwei Konsequenzen: Das Streben nach den höchsten Inhalten des Geistes darf nicht aufgegeben werden, um dieser Glückseligkeit wenigstens nahezukommen oder sie sogar hin und wieder zu erreichen;<sup>563</sup> und: Trotzdem müssen auch die Möglichkeiten genutzt werden, die eben nicht göttlich, sondern menschlich sind. Ein Leben, das sich nach diesen Grundsätzen richtet, vermittelt eine menschliche Glückseligkeit, die aber genauso wichtig ist.<sup>564</sup> Aristoteles betont in der *Politik* ausdrücklich den Status des Menschen, der notwendig in der Gemeinschaft (ᾗ ἐϋδ̄) lebt; wer diese Lebensform nicht teilt, ist eine Bestie oder ein Gott (ἐϗ ᾗ βῖῖ ~ ἐὰν δ̄).<sup>565</sup> Es ist daher für jeden Menschen unerlässlich, sich in seiner Gemeinschaft zu orientieren und durch seine Handlungen diese menschliche Glückseligkeit zu erreichen.

Aristoteles verknüpft dazu die Glückseligkeit eng mit der Tugend. Das tugendgeleitete Handeln ist die maßgebliche Voraussetzung, um dieses Ziel zu erreichen;<sup>566</sup> aus der Handlung entsteht erst die Gelegenheit, dem Geist die erforderliche Autarkie zur Betrachtung seiner Inhalte zu ermöglichen.<sup>567</sup> Daher ist die Glückseligkeit eine Tätigkeit (δῖ ᾗ ἀεὶ ἐϋδ̄) der Seele gemäß ihrer vollendeten

<sup>558</sup> Aristoteles, Eth. Nic. I 1, 1094a1-2 u. 5, 1097b20-21

<sup>559</sup> Ibid. I 3, 1095b14-1096a10

<sup>560</sup> Ibid. I 6, 1097b33-1098a18

<sup>561</sup> Ibid., X 7, 1177b30-1178a8 u. 8, 1178b22-27

<sup>562</sup> Ibid., X 7, 1177b26-29

<sup>563</sup> Ibid., X 7, 1177b30-1178a8

<sup>564</sup> Ibid., X 8, 1178a9-23

<sup>565</sup> Aristoteles, Pol. I 2, 1253a25-29

<sup>566</sup> Aristoteles, Eth. Nic. I 11, 1107b9-11

<sup>567</sup> Ibid. X 7, 1177a7-29

(ὁ\_εἰς\_τὴν) Tugend.<sup>568</sup> Die Handlung, die von der besten (τῆς\_ἀρίστης) Tugend geleitet wird, vermittelt die höchste Glückseligkeit – die Betrachtung der höchsten Inhalte.<sup>569</sup> Aristoteles benennt diese Tugend nicht. Er unterstreicht aber auch in diesem Zusammenhang, daß die ethischen Tugenden von der Klugheit (ἡ\_σοφία) geleitet werden, wenn sie die Leidenschaften des Körpers ordnen.<sup>570</sup> Die ethischen Tugenden ermöglichen es, die Angelegenheiten der Menschen untereinander richtig zu gestalten und einzurichten; eine Tätigkeit, die für jeden Menschen als Mitglied der Gemeinschaft absolut notwendig ist. Deshalb sind die ethischen Tugenden auch für jeden Menschen eine Voraussetzung, um als Mensch leben zu können; Aristoteles betont, daß niemand allein aus der Betrachtung der höchsten Inhalte die Kenntnisse erlangt, die nötig sind, um einen Staat zu regieren.<sup>571</sup>

Somit ist deutlich: Für Aristoteles ist sowohl die Glückseligkeit der theoretischen Betrachtung als auch die Glückseligkeit in der menschlichen Gemeinschaft an die Tugenden gebunden. Jede überlegte Handlung, die ja immer dieses Ziel hat, muß daher tugendgeleitet sein. Das Urteil des Einzelnen, das als Prinzip der richtigen Entscheidung die Voraussetzung bildet, ist also nicht nur die Grundlage der Tugend, sondern – über die Anwendung der Tugend – auch der Glückseligkeit. Es liegt allein an der Anstrengung und im Willen des Einzelnen, die Glückseligkeit durch die Tugenden zu erreichen.<sup>572</sup>

#### 5.4.1 *Super ethica*

Wegen der vielen verstreuten Aussagen über den Zusammenhang von Glückseligkeit und Tugend in der *Nikomachischen Ethik* hat Albert mehrere Gelegenheiten, das Problem zu behandeln. Im Kommentar *Super ethica* untersucht er das Problem aber nicht an den Stellen, an denen Aristoteles den Zusammenhang von Glückseligkeit und Tugend betont, sondern indem er eine von diesem gestellte Frage aufgreift und auf die christliche Theologie überträgt: Ist die Glückseligkeit ein

---

<sup>568</sup> Ibid. I 13, 1102a5-6

<sup>569</sup> Ibid. X 7, 1177a12-18

<sup>570</sup> Ibid. X 8, 1178a16-19

<sup>571</sup> Ibid. X 7, 1177b6-18

<sup>572</sup> Vgl. I. Düring, Aristoteles, S. 469-473; N. Fischer, Tugend und Glückseligkeit, S. 3-8 u. 13-17; R. Heinaman, Eudaimonia and Self-sufficiency, S. 32-51; O. Höffe, Aristoteles, S. 212-235; A. Kenny, The Nicomachean Concept of Happiness, S. 70-79; L. Nannery, The Problem of the two Lives, S. 280-291

Geschenk der Götter? – so Aristoteles –;<sup>573</sup> kommt sie von Gott? – so Albert.<sup>574</sup> Als eine Möglichkeit, diese Frage positiv zu beantworten, führt Albert gleich im ersten Argument die Lombardische Tugenddefinition an.<sup>575</sup> Demnach kommt die Glückseligkeit allein von Gott, da Gott alles im Menschen bewirkt und die Glückseligkeit eine Tätigkeit gemäß der Tugend ist. Ist die Tugend als Ursache von Gott aus Gnade geschenkt, geht auch ihre Wirkung – die Glückseligkeit – auf Gott zurück.<sup>576</sup>

Albert lehnt in seiner *solutio* dieses Argument jedoch ab. Er gibt zwar zu, daß Gott die erste Ursache alles Guten ist, also auch die erste Ursache einer guten, mit der Tugend geleiteten Handlung. Dagegen betont er jedoch, daß die Handlungen des Einzelnen die direkte Ursache für die Tugenden sind und in der Ethik nicht die erste, sondern die nahe Ursache (*causa propinqua*) untersucht wird. Außerdem gilt die Lombardische Definition für die eingegossenen Tugenden, die aber die philosophische Ethik ebenfalls nicht betreffen.<sup>577</sup>

Er bleibt damit bei seiner Trennung von theologischer und philosophischer Zuständigkeit. Gott als die erste Ursache von allem ist in einer ethischen Diskussion als Argument nicht relevant. Die Tugenden sind die unmittelbare Ursache für die Glückseligkeit und müssen daher in der Entscheidung des Einzelnen gefunden werden; dabei werden die eingegossenen Tugenden nicht berücksichtigt. Albert bekräftigt die Eigenverantwortung für die Glückseligkeit noch einmal mit einem Bild: Die Glückseligkeit wird nicht als Lohn für die Liebe zu den Tugenden geschenkt, sie ist das Ergebnis (*finis*) der Tugenden, wie die Ernte der Lohn der Mühen des Bauern ist.<sup>578</sup>

Albert betont aber nicht nur, daß die Glückseligkeit allein aus den durch die Tugenden richtig geleiteten Handlungen entsteht, er bestimmt die Glückseligkeit auch inhaltlich nur unter philosophischer Perspektive. Er geht dabei vom höchsten Guten (*summum bonum*) aus und fragt, was dieses für den Menschen ist und wie es für ihn verwirklicht werden kann. Dazu stellt er fest, daß der Begriff 'höchstes Gute' auf zweifache Weise gebraucht werden kann. Einmal als das einfache und daher ein-

---

<sup>573</sup> Ibid. I 10, 1099b11-12

<sup>574</sup> *Super ethica*, lib. I, lect. 10; p. 55,1-2

<sup>575</sup> Vgl. oben, Kap. 2.1.1.1

<sup>576</sup> *Super ethica*, *ibid.*; p. 55,3-5

<sup>577</sup> *Ibid.*; p. 55,44-52: „*Operationes nostrae sunt causa felicitatis, de qua hic loquitur Philosophus ... Augustinus loquitur de virtutibus infusis, de quibus nihil pertinet ad moralem philosophum.*“ M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus*, S. 62, zitiert diese Stelle zwar auch, jedoch ohne die Konsequenzen von Alberts Auffassung zu betrachten.

<sup>578</sup> *Ibid.*; p. 55,85-88: „... *felicitas non est praemium virtutis quasi ab aliquo pro amore virtutum datum, sed quia est finis eius, sicut dicitur fructus agricolae praemium laboris.*“

zige 'höchste Gute', das ihn in diesem Zusammenhang aber nicht interessiert, weil Gott kein Gegenstand der Ethik ist. Er will dagegen vom höchsten Guten des Menschen ausgehen, auf das hin alle Handlungen geordnet werden.<sup>579</sup>

Von der Vernunftseele ausgehend, die für ihn das grundlegende Prinzip des Menschen ist,<sup>580</sup> unterscheidet er zwei Arten der Glückseligkeit: Die bürgerliche Glückseligkeit (*felicitas civilis*) folgt aus den Handlungen, mit denen der Einzelne seine äußeren Werke (*exteriora opera*) mit der Vernunft ordnet; die betrachtende Glückseligkeit (*felicitas contemplativa*) entsteht in der reinen intellektuellen Tätigkeit – der Betrachtung. Dabei ist die bürgerliche Glückseligkeit auf die intellektuelle hingeordnet, da jene die Voraussetzungen für diese schafft, denn die Ordnung der äußeren Verhältnisse schafft erst die Freiheit und die Ruhe, die für die Betrachtung (*contemplatio*) notwendig sind. Daher ist die betrachtende Glückseligkeit auch das höchste Ziel, für das die Handlungen an den Tugenden orientiert werden sollen;<sup>581</sup> denn alles, was um seiner selbst willen erstrebt wird, ist ehrwürdiger (*honorabilius*) als etwas, das als Zweck zu etwas anderem erstrebt wird.<sup>582</sup>

Die bürgerliche Glückseligkeit ist für Albert also in der vollkommenen Ordnung der politischen Gemeinschaft begründet,<sup>583</sup> um die betrachtende Glückseligkeit als höchstes Ziel zu ermöglichen.<sup>584</sup> Damit bleibt er ausdrücklich im Rahmen einer philosophischen Theorie der Glückseligkeit, die allein aus der richtigen Vernunft und den tugendgeleiteten Handlungen entsteht. Denn beide Weisen der Glückseligkeit erwachsen aus jeweils einer Tugend: Die betrachtende aus der Weisheit (*sapientia*), da sie die anderen Wissenschaften, die nur Einzelerkenntnisse hervorbringen, zusammenfaßt und damit einheitliches Wissen erreicht; die bürgerliche aus der Klugheit (*prudentia*), weil sie die Richtigkeit der moralischen Tugenden erkennt und stützt.<sup>585</sup>

Albert schränkt die Bedeutung der moralischen Tugenden aber nicht nur auf die Ordnung der politischen Gemeinschaft ein. Er betont, daß sie auch den Einzelnen

---

<sup>579</sup> Ibid., lib. I, lect. 7; p. 32,74-80: „... summum dicitur dupliciter: vel simpliciter, et sic est unum tantum, quod est deus; et sic non quaeritur hic. Vel summum alicui, et hoc est, ad quod ordinantur omnes operationes propriae illius rei; et sic quaeritur hic summum bonum hominis, et ad quod ordinantur omnes operationes propriae quae sunt eius, in quantum est homo ...“

<sup>580</sup> Ibid.; p. 32,82-83: „Natura autem animae rationalis, per quam homo est homo.“ Vgl. B. Thomassen, *Metaphysik als Lebensform*, S. 113-115.

<sup>581</sup> *Super ethica*, ibid.; p. 33,1-15

<sup>582</sup> Ibid.; p. 35,31-40

<sup>583</sup> Ibid.; p. 34,27-28: „Civilis felicitas est perfectum bonum in ordine civilium.“

<sup>584</sup> Ibid.; p. 33,12: „Finis et optimum est contemplativa felicitas.“

<sup>585</sup> Ibid., lib. X, lect. 11; p. 748,21-30



in seinen Bemühungen unterstützen, das Ziel der betrachtenden Glückseligkeit zu erreichen, da sie von den Verwirrungen (*perturbationes*) der Leidenschaften befreien. Die Sicherheit in der Bestimmung der richtigen Mitte ist ein wirksames Mittel, alle Störungen zurückzuweisen und damit eine ungehinderte Betrachtung zu ermöglichen. Wenn die Leidenschaften so abgehalten werden, kann der Intellekt seine höchste Leistung ausüben und sich in der Betrachtung der höchsten Inhalte seiner glücklichsten Tätigkeit (*operatio felicissima*) widmen.<sup>586</sup>

Albert verbindet so das stoische Motiv, durch die Tugenden die Leidenschaften fernzuhalten, mit dem Aristotelischen Prinzip der richtigen Mitte.<sup>587</sup> Damit geht er über den Text der *Nikomachischen Ethik* hinaus. Diese Ergänzung ist ihm aber wichtig, um die Bedeutung der Tugenden auch für das hohe Ziel der Glückseligkeit zu betonen.

Indirekt hebt Albert noch einmal das Gewicht der Tugenden hervor, wenn er in einer grundsätzlichen Zusammenfassung, mit der er die Kommentierung der Kapitel über die Glückseligkeit im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* abschließt. Er vergleicht und unterscheidet dazu die theologische Betrachtung und die philosophische Reflexion: Der Philosoph hat die Gewißheit des Beweises, durch die er gestützt wird. Der Theologe wird dagegen durch die Wahrheit an sich und nicht durch die Vernunft gestützt, selbst wenn diese die Vernunft enthält. Deshalb wundert sich der Theologe, aber nicht der Philosoph.<sup>588</sup> Die theologische Betrachtung geht von den eingegossenen Tugenden aus und nicht von den erworbenen, wie die philosophische.<sup>589</sup> Da die erworbenen Tugenden aber alle aus der Bestimmung der rechten Mitte durch das Urteil der richtigen Vernunft entstehen, ist die Bedeutung der philosophischen Tugenden für eine philosophische Betrachtung noch einmal bestärkt.<sup>590</sup>

#### 5.4.2 *Ethica*

Die Verbindung von Glückseligkeit und Tugend stellt sich für Albert in den *Ethica*

---

<sup>586</sup> Ibid., lib. X, lect. 16; p. 774,23-40

<sup>587</sup> Vg. Kap. 1.1 u. 5.1

<sup>588</sup> Ibid.; p. 775,9-13: „... philosophus habet certitudinem demonstrationis, cui innititur, sed theologus innititur primae veritati propter se et non propter rationem, etiamsi habet ipsam, et ideo theologus miratur, sed non philosophus.“

<sup>589</sup> Ibid.; p. 774,89-91

<sup>590</sup> Vgl. M. Grabmann, Der lateinische Averroismus, S. 61f.; G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 203-207

nicht mehr als grundsätzliches Problem der *Nikomachischen Ethik*, er setzt nun ihre Evidenz voraus. Seine Darstellung und die Diskussion zu diesem Thema sind daher auch nicht so ausführlich wie in *Super ethica*. Es kommt ihm jetzt mehr darauf an, die Aristotelische Auffassung gegen andere Positionen zu verteidigen, als ihre Schlüssigkeit zu begründen. Dazu setzt er sich mit Theorien auseinander, die entweder in der *Nikomachischen Ethik* selbst kritisiert werden oder die in den griechischen Ethik-Kommentaren diskutiert werden.

So lehnt Albert ausdrücklich die Lehre ab, daß die Tugenden Geschenke der Götter sind, und nennt Sokrates und Platon als die Hauptvertreter dieser Auffassung. In der *Nikomachischen Ethik* werden an der Stelle, an der Aristoteles diese Lehre zurückweist, aber beide nicht genannt, und auch Eustratius erwähnt sie nicht,<sup>591</sup> obwohl Albert sie als Quelle für dessen Erklärung angibt.<sup>592</sup> Es kommt Albert in diesem Zusammenhang hauptsächlich darauf an, eine Gegenposition aufzubauen, um den Aristotelischen Gedankengang darstellen zu können. Er will so zeigen, daß die Tugenden nicht von außen kommen, sondern im Einzelnen selbst entstehen.

Recht knapp und deutlich lehnt er deshalb auch einen Einwand ab, der den Sonderstatus der eingegossenen Tugenden betont. Wieder einmal weist er darauf hin, keine Theologie zu betreiben und daher nur die natürlichen (*physicae*) Tugenden zu untersuchen.<sup>593</sup> Weiter geht er auf dieses Problem nicht mehr ein; weder diskutiert er etwa die Lombardische Tugenddefinition, die ja den gnadenhaften Geschenkcharakter der Tugenden betont,<sup>594</sup> noch unterscheidet er verschiedene Arten der Glückseligkeit. Seine Trennung von Philosophie und Theologie ist so streng, daß er eine tiefergehende Diskussion nicht für nötig hält.<sup>595</sup>

Mit der gleichen Schärfe wehrt er aber auch astrologische Spekulationen ab, die er auf Hermes Trismegistos und Ptolemaeus zurückführt. Demnach sind sowohl die Tugenden als auch die Glückseligkeit nur das Ergebnis des Schicksals und eher von der Sternenkonstellation als von persönlicher Anstrengung abhängig.<sup>596</sup> Ausführlich

---

<sup>591</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* I 10, 1099b11-12; Eustratius, *En. in prim. Arist.*, lib. I, cap. 13; p. 127,50-61

<sup>592</sup> *Ethica*, lib. I, cap. 5; p. 114a

<sup>593</sup> *Ibid.*; p. 114b: „Si quis nobis obiciat de virtutibus infusis a Deo, quas theologi praedicant et laudant, dicemus quod nihil ad nos: quia iam non de theologicis, sed de physicis disputamus.“ M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus*, S. 62, zitiert auch diese Stelle, ohne sie im einzelnen zu untersuchen.

<sup>594</sup> Vgl. oben, Kap. 2.1.1.1

<sup>595</sup> Vgl. J. Dunbabin, *The Two Commentaries*, S. 246

<sup>596</sup> *Ethica*, lib. I, cap. 6; p. 115a

stellt er die verschiedenen Theorien über den Einfluß der Himmelskörper dar<sup>597</sup> und lehnt sie dann kurz und kategorisch ab: Der tätige und der praktische Intellekt sind frei und weder von der Stellung der Gestirne noch vom Schicksal oder vom Zufall abhängig; und weil die Glückseligkeit aus der Tätigkeit des Intellekts entsteht, ist es unvernünftig, sie mit dem Zufall als Ursache zu begründen.<sup>598</sup> Alleinige Ursache der Glückseligkeit sind die Tugenden, mit denen durch die richtige Vernunft die richtige Entscheidung getroffen wird.

Die Definition der Glückseligkeit, die Albert gibt, nachdem er diese anderen Theorien, die den Tugenden nur eine untergeordnete Bedeutung zumessen, zurückgewiesen hat, ist zunächst eher ein Referat des betreffenden Abschnitts der *Nikomachischen Ethik* als eine selbständige philosophische Argumentation. Er weist darauf hin, daß in der Eingangsformulierung der *Nikomachischen Ethik* alle wichtigen Merkmale der Glückseligkeit bereits genannt sind: Sie ist das Beste und das Ziel jeder politischen Wissenschaft und Tugend, sie entsteht aus den guten Handlungen und nicht aus Schicksal. Seine Definition lautet daher: Die Glückseligkeit ist eine Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend, mit Lust verbunden oder zumindest nicht ohne Lust, im vollkommenen Leben, die durch die Tugenden und durch Disziplin, Studium und Übung erreicht wird.<sup>599</sup>

Alberts Definition faßt mehrere Motive zusammen. Seine Voraussetzung betont, daß die Glückseligkeit aus den guten Handlungen und nicht aus Schicksal entsteht – nochmals ein Hinweis auf die Bedeutung der Tugenden, die eine Handlung gut machen. Die Definition selbst steht so nicht in der *Nikomachischen Ethik*. Albert erweitert die Bestimmung der Glückseligkeit im ersten Buch – die Glückseligkeit ist eine Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend<sup>600</sup> – mit dem Aristotelischen Hinweis im zehnten Buch, daß die Glückseligkeit immer mit Lust (ἡδονή) verbunden sein muß,<sup>601</sup> da die Lust jede Tätigkeit vollkommen macht<sup>602</sup> – wer will schon schon freudlos glücklich sein. Zudem formuliert er seine Definition viel eher als

---

<sup>597</sup> Ibid.; p. 115b-116a

<sup>598</sup> Ibid.; p. 116b: „Cum igitur felicitatis operationes ab intellectu sint secundum quod liber est et non obiectus vinculis constellationis vel fortunae vel fati, penitus irrationabile est felicitatem reducere ad fortunam sicut ad causam.“

<sup>599</sup> Ibid., lib. I, cap. 8; p. 118b-119a: „... felicitas est operatio animae secundum virtutem perfectam cum delectatione vel non sine delectatione in vita perfecta ... possessivum per virtutes et disciplinam bonam et studium et exercitationem.“

<sup>600</sup> Aristoteles, Eth. Nic. I 13, 1102a5-6

<sup>601</sup> Ibid., X 7, 1177a22-23

<sup>602</sup> Ibid., X 4, 1174b21-23; vgl. J. C. B. Gosling u. C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, S. 264-238; M. L. Homiak, *The Pleasure of Virtue*, S. 95-101

Aristoteles. Der leitet an dieser Stelle,<sup>603</sup> die Albert hier kommentiert, die Untersuchung über den Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit erst ein, und gibt von daher noch keine Definition, sondern nur einen Hinweis auf diesen Zusammenhang.

Obwohl Albert sich bei der Herleitung seiner Definition also zunächst sehr eng an der *Nikomachischen Ethik* orientiert, machen sowohl die Formulierung als auch der Zusammenhang, in dem er seine Definition vorstellt, seine Absicht und seine Selbständigkeit deutlich. Er will die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit von Anfang an betonen; sie ist ihm so wichtig, daß er mit seiner Definition – gleichsam als Voraussetzung – die Untersuchung des Themas beginnt und damit ihr Ergebnis vorwegnimmt.

Auf der Grundlage dieses philosophischen Ertrages kommentiert Albert auch die Kapitel des zehnten Buches der *Nikomachischen Ethik*, in denen Aristoteles die Glückseligkeit ausführlich erörtert. Unter ausdrücklicher Berufung auf seine Erläuterung des ersten Buches wiederholt er, daß die Glückseligkeit eine Tätigkeit der Seele gemäß ihrer vollkommenen Tugend ist.<sup>604</sup> Die höchste Glückseligkeit (*optima felicitas*) entsteht daher aus der besten Tätigkeit der höchsten Tugend, die sich deshalb auch auf das Beste richtet. Da das Höchste und Beste im Menschen der Intellekt ist, besteht die höchste Glückseligkeit also in der Tätigkeit des Intellekts gemäß seiner Tugend.<sup>605</sup>

Dieses Ergebnis diskutiert er dann ausführlich, ohne jedoch die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit noch einmal in Frage zu stellen. Als Problem interessiert ihn vielmehr, ob der Intellekt wirklich das Beste im Menschen ist und wie der Intellekt dann gedacht werden muß. Dazu untersucht er die antike philosophische Tradition, die er selber als Peripatetiker, Stoiker, Epikureer und Platoniker bezeichnet.<sup>606</sup> Auch diese Zusammenstellung von philosophischen Positionen macht deutlich, daß Albert das Problem der Glückseligkeit in den *Ethica* als ein philosophisches Problem sieht; daß seine Diskussion dabei weit über die Aristotelische Vorlage hinausgeht, zeigt sein ausgeprägtes Interesse an diesem Thema. Weder Augustinus noch ein anderer Autor der theologischen Tradition werden berücksichtigt.<sup>607</sup>

---

<sup>603</sup> Ibid., I 10, 1099b26-27

<sup>604</sup> *Ethica*, lib. X, cap. 2; p. 623b

<sup>605</sup> Ibid.; p. 624a; vgl. insgesamt auch B. Thomassen, *Metaphysik als Lebensform*, S. 107-113, der ebenfalls den engen Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit in den *Ethica* herausstellt.

<sup>606</sup> Ibid.; p. 624b-627a

<sup>607</sup> Dazu J. Dunbabin, *The two Commentaries*, S. 250: „Albertus went on to build up a purely

Albert bleibt also auch hier seinem Prinzip treu, philosophische Probleme philosophisch zu untersuchen. Die Frage, ob es auch eine andere Glückseligkeit als die Tätigkeit des Intellekts gemäß seiner Tugend gibt oder ob sie auch anders als durch die Tugenden erreicht werden kann, interessiert ihn daher nicht; diese Probleme gehören in einen anderen Zusammenhang. Die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit ist ein gesichertes Ergebnis seiner philosophischen Tugendlehre.

## 5.5 Die philosophische Tugendlehre in *Super ethica* und *Ethica*

Beide Ethikkommentare zeigen, wie Albert seine philosophische Tugendlehre weiterentwickelt und geschärft hat. Dabei ist er seinem philosophischen Prinzip treu geblieben: Die Vernunft hat die ausschlaggebende Bedeutung bei der Beurteilung einer Situation und der Entscheidung für oder gegen Handlungsalternativen. Er hebt sie als wesentlichen Inhalt der Aristotelischen Tugenddefinition hervor, betont ihre Wichtigkeit im Prozeß der Entscheidungsfindung und ist auch in seiner Untersuchung der Kardinaltugenden weniger daran interessiert, diesen Kanon mit der Aristotelischen Einteilung der Tugenden zu verbinden, als die herausragende Rolle der Klugheit gegenüber den drei anderen Kardinaltugenden zu begründen. Albert erfüllt also die Ansprüche, die er selbst an eine philosophische Argumentation stellt:<sup>608</sup> Weil die Vernunft stets die maßgebliche Instanz einer ethischen Entscheidung und Begründung ist, führt allein sie die tugendgeleiteten Handlungen; ihr Stellenwert verbürgt damit den philosophischen Gehalt seiner Tugendlehre. Damit folgt Albert seiner Tugendlehre in *De bono*, die ja ebenfalls den hohen Rang der Vernunft hervorhebt.

Die Weiterentwicklung gegenüber *De bono* wird dagegen in Alberts Darstellung der Einzelthemen deutlich. Im Rahmen der Kommentierung eines Textes muß er sich zwar an seiner Vorlage orientieren, wogegen ihm der systematische Traktat die Möglichkeit eröffnet, seinen Stoff nach eigenen Gesichtspunkten zu gliedern. Aber da Albert sich in *De bono* auch ausführlich mit der *Nikomachischen Ethik* auseinandersetzt, sind viele Probleme in den Kommentaren und in *De bono* wichtig, ihr Vergleich zeigt die Veränderung seiner Tugendlehre. Das wichtigste Ergebnis ist dabei, daß Albert nun noch konsequenter zwischen Theologie und Philosophie trennt.

---

naturalistic interpretation of the *Ethics*, concerned only to refute the opinions of other philosophers, whether of antiquity or of own time.“

<sup>608</sup> Vgl. oben, Kap. 1.2

So unterläßt er bei der Untersuchung der Aristotelischen Tugenddefinitionen in *Super ethica* und *Ethica* jede Auseinandersetzung mit anderen Tugenddefinitionen. Er beschränkt sich auf die philosophisch schlüssige Erklärung des Textes; ein Vergleich mit der Tugenddefinition des Petrus Lombardus ist ihm nicht mehr wichtig. Die Aristotelische Bestimmung ist für ihn offensichtlich so umfassend, daß er keinen Bedarf sieht, sie gegen andere abzusetzen oder sie zu ergänzen.

Die Lombardische Definition führt er zwar in *Super ethica* noch einmal an, aber nicht, um sie als ernsthafte Alternative der Aristotelischen Ethik zu diskutieren, sondern nur, um sie mit dem Argument abzulehnen, daß die Gnade im Rahmen einer philosophischen Ethik unerheblich ist. Für Albert bestimmt die bewußte Entscheidung des Einzelnen die Tugend und nicht die göttliche Eingießung. In den *Ethica* ist es für ihn sogar wichtiger, astrologische Spekulationen zurückzuweisen, als sich mit Petrus Lombardus auseinanderzusetzen. Dessen Definition hat in der philosophischen Tugendlehre Alberts keine Bedeutung mehr.

Die Kardinaltugenden werden von Albert in beiden Kommentaren untersucht, sie haben aber ebenfalls an Gewicht verloren. Er behandelt diesen Kanon offenbar nur, weil er ihm von der Tradition vorgegeben ist; eine systematische Einordnung in seine Tugendlehre liegt nicht in seiner Absicht. Deshalb will er ihn auch nur philosophisch begründen und nicht versuchen, einen Ausgleich mit der Aristotelischen Einteilung der Tugenden zu schaffen. Aber auch die theologischen Tugenden bleiben unberücksichtigt. In den *Ethica* werden theologische Bestimmungen zwar angedeutet, aber nicht als mögliche Alternative einer anderen Einteilung von Tugenden, sondern als Gelegenheit, noch einmal den Unterschied zwischen einer philosophischen und einer theologischen Tugendlehre zu verdeutlichen.

Mit der Verbindung von Glückseligkeit und Tugend greift Albert ein Problem auf, dessen ganze Tragweite ihm nun mit der vollständigen Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* bewußt ist. In *De bono* hat er diese Frage noch nicht in seine Überlegungen mit einbezogen – in seinen Kommentaren muß er wegen seiner Textvorlage darauf eingehen, und er behandelt auch dieses Thema allein aus der philosophischen Perspektive: Die ethischen Tugenden befähigen den Einzelnen zu einem guten Leben in der Gemeinschaft, das ihm wiederum das Glück in der Betrachtung der höchsten philosophischen Inhalte ermöglicht. Vernunft und Tugend sind die einzigen Voraussetzungen dieser Glückseligkeit, Gnade oder eingegossene Tugenden spielen in diesem philosophischen Konzept keine Rolle.

Insgesamt ist die strikte Trennung von Philosophie und Theologie ein

durchgängiges Element beider Kommentare.<sup>609</sup> In *Super ethica* setzt er sich dabei noch eher mit theologischen Argumenten auseinander, in den *Ethica* geht er fast gar nicht mehr darauf ein; ein deutlicher Hinweis, daß er seine Position verschärft hat.

Mit dieser konsequenten Trennung bestreitet Albert jedoch nicht die Zulässigkeit oder die Möglichkeit von Theologie überhaupt, er trennt nur genau: Es ist eine theologische Frage, wie Gott den Menschen aus Gnade geschaffen und zur Tugend befähigt hat; diese Schöpfung zu deuten und die Gnade zu erklären ist allein die Aufgabe der Theologie. Die Philosophie soll dagegen die Anwendung der Tugenden leiten, die – aus welchen Gründen auch immer – in der Natur des Menschen angelegt sind. Weder will die Philosophie die göttliche Schöpfung erklären, noch kann die Theologie den philosophischen Gebrauch der Tugenden lenken. Die eine betrachtet die göttliche Wahrheit, die andere handelt nach der Reflexion der Vernunft. Albert reklamiert in seinen Kommentaren zur *Nikomachischen Ethik* also die gleiche scharfe Trennung wie für die Naturphilosophie:<sup>610</sup> Wie der Naturphilosoph sich nicht um Wunder kümmert,<sup>611</sup> braucht der Moralphilosoph sich nicht für die Gnade zu interessieren.

Die Frage, ob Albert in diesen Kommentaren seine eigene Meinung äußert oder allein Aristoteles kommentiert,<sup>612</sup> ist daher unerheblich. Er hat den Text der *Nikomachischen Ethik* mit allen Konsequenzen dargestellt und erklärt, ohne den Versuch zu unternehmen, bestimmte Theorien aufzuweichen oder zu glätten. Damit hat er eine Möglichkeit von philosophischer Ethik bekannt gemacht und zwei Hilfsmittel bereitgestellt, um deren Positionen zu erschließen und als philosophisches Konzept der Lebensführung ernstzunehmen. Aber schon in *De bono* unterscheidet Albert eine philosophische und eine theologische Tugendlehre, und

---

<sup>609</sup> Vgl. M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus*, S. 668f.; A. J. Celano, *The Finis hominis*, S. 34f.; J. Dunbabin, *The two Commentaries*, S. 241f.; G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 275

<sup>610</sup> Vgl. L. Hödl, *Über die averroistische Wende*, S. 172; P. Hoßfeld, *Albertus Magnus als Naturphilosoph*, S. 76; H. P. F. Mercken, *Albertus Magnus' Attitude to Averroes*, S. 735-738; B. Mojsisch, *Grundlinien der Philosophie*, S. 27-29; L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie*, S. 342-350

<sup>611</sup> *De caelo*, lib. I, tract. 4, cap. 10; p. 103,7-12: „... nos in naturalibus habemus inquirere, qualiter deus opifex secundum suam liberrimam voluntatem creatis ab ipso utatur ad miraculum, quo declaret potentiam suam, sed potius quid in rebus naturalibus secundum causas naturae insitas naturaliter fieri posit.“ *De gen. et corr.*, lib. I, tract. 1, cap. 22; p. 363b: „... dico quod nihil ad me de Dei miraculis, cum ergo de naturalibus disseram.“

<sup>612</sup> Vgl. R. Kaiser, *Zur Frage der eigenen Anschauung*, S. 52-62; L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie*, S. 336f.; F. Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 273-285

die deutlichen Bemerkungen in seinen anderen Kommentaren – besonders zur Naturphilosophie – zeigen, daß er auch andere Fächer der Philosophie strikt von theologischen Einwänden freihält. Wenn also überhaupt nach der eigenen Meinung Alberts in seinen Aristoteles-Kommentaren gefragt werden soll, kann die Antwort nur lauten: Alberts Meinung ist es, daß Philosophie und Theologie nicht durcheinandergeworfen werden dürfen, sondern genau auseinandergehalten werden müssen.



Gegen die Verfasserschaft Alberts für die unter seinem Namen überlieferte *Summa theologiae* sind mehrere Einwände erhoben worden. Die vielen Parallelen in Aufbau und Inhalt zur *Summa theologica* des Alexander von Hales,<sup>613</sup> die stilistischen und formalen Unterschiede im Vergleich mit anderen Schriften<sup>614</sup> sowie die deutlichen Unterschiede zu verschiedenen Problemen und Positionen, die Albert außerhalb der *Summa theologiae* vertritt,<sup>615</sup> werden als Argumente angeführt. Neben diesen aus dem Text erhobenen Schwierigkeiten wird auch kritisch in Frage gestellt, ob er in seinem fortgeschrittenen Alter und den damit verbundenen körperlichen Beschwerden noch die Motivation und Muße für ein so umfangreiches Werk gefunden hat, besonders da er durch die Arbeit an kleineren Schriften und sein zeitaufwendiges politisches und innerkirchliches Engagement zusätzlich belastet war,<sup>616</sup> weshalb auch die ausgedehnte Mitwirkung eines Mitarbeiters möglich ist.<sup>617</sup> Als Autoren der *Summa theologiae* gelten aber auch Alberts Sekretär Gottfried von Duisburg<sup>618</sup> oder ein unbekannter Dominikaner, der, als Gegner von Alberts Wertschätzung des Aristoteles, mit dieser Schrift unter Alberts angesehenem Namen den traditionellen Augustinismus stärken wollte.<sup>619</sup>

Für die Verfasserschaft sprechen dagegen die Zeugnisse schon sehr früher Bibliothekskataloge<sup>620</sup> und zahlreicher Zitate, die Gottfried von Fontaine aus der *Summa theologiae* entnimmt;<sup>621</sup> auch ein Hinweis Bertholds von Moosburg legt Albert als Autor nahe.<sup>622</sup> Zudem gehen die Parallelen zur *Summa theologica* des Alexander von Hales längst nicht weit genug, um die *Summa* Alberts als deren bloße Kompilation zu bezeichnen; beide Werke sind in Stil, Aufbau und Inhalt sehr unter-

---

<sup>613</sup> H. Neufeld, Zum Problem des Verhältnisses, S. 22-28; D. Siedler u. P. Simon, Prolegomena, S. XIII

<sup>614</sup> A. Fries, Zur Problematik der 'Summa theologiae', S. 69; A. Hufnagel, Zur Echtheitsfrage der Summa theologiae, S. 36-39.

<sup>615</sup> A. Fries, *ibid.*, S. 82-90; ders., Zwei ungedruckte Quästionen, S. 166-170; ders., Zum Verhältnis des Albertus Magnus, S. 123-137; D. Siedler u. P. Simon, Prolegomena, S. V

<sup>616</sup> A. Fries, Zur Problematik der 'Summa theologiae', S. 80f. u. 91

<sup>617</sup> B. Geyer, Albertus Magnus und der Averroismus, S. 191

<sup>618</sup> A. Fries, Zur Problematik der 'Summa theologiae', S. 82; ders., Zwei ungedruckte Quästionen, S. 170f.

<sup>619</sup> Ders., Zur Problematik der 'Summa theologiae', S. 77 u. 91

<sup>620</sup> *Ibid.*, S. 68; H. Kühle, Zum Problem der Summa theologiae, S. 606-609; D. Siedler u. P. Simon, Prolegomena, S. V

<sup>621</sup> R. Wielockx, Gottfried von Fontaine als Zeuge, S. 209-215

<sup>622</sup> A. Fries, Zur Problematik der 'Summa theologiae', S. 68

schiedlich.<sup>623</sup> So behandelt Albert im ersten Buch einige Abschnitte ausdrücklich in der Reihenfolge, wie sie von den *Sentenzen* des Petrus Lombardus vorgegeben wird;<sup>624</sup> das zweite Buch baut er insgesamt nach deren Schema auf.<sup>625</sup> Diese enge Anlehnung ist für die *Summa theologiae* charakteristisch und wird durch zahlreiche Zitate aus den *Sentenzen* ergänzt; die *Summa theologica* des Alexander von Hales orientiert sich weniger eng an den *Sentenzen*.<sup>626</sup>

Im Zusammenhang der Tugendlehre können überhaupt keine Abhängigkeiten festgestellt werden, da dieses Thema in der *Summa theologica* nicht mehr behandelt wird. Alexander überschreibt zwar den letzten Abschnitt seiner *Summa* als „Inquisitio de gratia et virtutibus“ – der Text bricht jedoch vor der Untersuchung der Tugenden ab.<sup>627</sup> Eine 1509 erschienene *Summa de virtutibus* gibt sich zwar als der fehlende Teil von Alexanders *Summa* aus, sie ist aber sicher eine spätere Kompilation;<sup>628</sup> diese über 300 Jahre jüngere Schrift kann Albert kaum gekannt haben.

Wegen der schlechten Qualität der Borgnet-Ausgabe lassen sich auch keine hinreichend exakten Stilanalysen durchführen, die eine endgültige Entscheidung sicher unterstützen könnten.<sup>629</sup> Darüber hinaus sind die Unterschiede zu den von Albert in anderen Schriften vertretenen Positionen doch nicht in allen Fällen so deutlich ausgeprägt, daß ein anderer Autor als Albert angenommen werden müßte.<sup>630</sup>

Die Herausgeber der Kölner Albert-Ausgabe haben sich wegen dieser Argumente für die Echtheit der *Summa theologiae* entschieden und sie in ihre Edition aufgenommen. Als Zeitraum ihrer Entstehung geben sie aus inhaltlichen Gründen die Jahre 1266-1274 an.<sup>631</sup>

Da Albert das zweite Buch seiner *Summa theologiae* nach dem Aufbau der *Sentenzen* des Petrus Lombardus gliedert, stehen die Quaestiones über die Tugenden im direkten Zusammenhang mit den Quaestiones über die Gnade;<sup>632</sup> die

---

<sup>623</sup> H. Neufeld, *Zum Problem des Verhältnisses*, S. 83f.; O. Lottin, *Psychologie et morale*, tom. VI, S. 292-297; D. Siedler u. P. Simon, *Prolegomena*, S. IX-XII

<sup>624</sup> *Summ. theol.*, lib. II, prim. pars, tract. 15, intr.; p. 598. Vgl. H. Neufeld, *Zum Problem des Verhältnisses*, S. 24-28

<sup>625</sup> *Ibid.*, sec. pars, prol.; p. 1

<sup>626</sup> Vgl. H. Neufeld, *Zum Problem des Verhältnisses*, S. 24 u. 80

<sup>627</sup> Alexander Halensis, *Summ. theol.*, lib. III, pars 3, inq. 1, tract. 1; p. 943

<sup>628</sup> *Ibid.*, prol.; tom. IV, p. CCCXXXIV-CCCXXXIX

<sup>629</sup> R. Wielockx, *Zur 'Summa theologiae'*, S. 78-91

<sup>630</sup> *Ibid.*, S. 81-105 u. 108f.; D. Siedler u. P. Simon, *Prolegomena*, S. V-IX

<sup>631</sup> *Ibid.*, S. XVII

<sup>632</sup> *Summ. theol.*, *ibid.*, tract. 16; p. 223a-275b: 'De gratia qua perficitur anima in gratuitis, de voluntate et virtute'.

Übereinstimmung geht sogar so weit, daß er die Untersuchung der Tugenden zwar um eine Quaestio über die Gerechtigkeit erweitert,<sup>633</sup> daran aber wieder eine Quaestio über die Häresien des Pelagius, des Jovinian und der Manichäer anschließt,<sup>634</sup> wodurch zwar der systematische Zusammenhang von Gnade, Tugend und Sünde unterbrochen wird, die Ordnung der Lombardischen Vorlage jedoch gewahrt bleibt.

## 6.1 Tugend und Gnade

Da Albert in der *Summa theologiae* vor allem theologische Fragen behandelt, beginnt er die Untersuchung über die Tugend mit der Frage nach ihrem Verhältnis zur Gnade und arbeitet den Unterschied beider heraus. Ausgangspunkt ist wiederum die bekannte Definition des Petrus Lombardus,<sup>635</sup> die sich ihm sowohl wegen des theologischen Kontextes als auch wegen der thematischen Vorgabe der *Sentenzen* anbietet.

Von dieser Definition ausgehend, betont er zunächst eine Identität von Tugend und Gnade. Sein Hauptargument ist die allgemeine Gültigkeit der Lombardischen Definition. Da alle ihre Elemente nicht nur für die Tugend, sondern auch für die Gnade gelten, müssen beide identisch sein. Außerdem streben Tugend und Gnade als Wirkung (*effectus*) das gleiche Ziel an, ein Verdienst für das ewige Leben zu erlangen; die eingegossenen Tugenden (*virtutes infusae*) werden wie die Gnade unentgeltlich geschenkt.<sup>636</sup>

Trotzdem zeigt ihm die Erfahrung, daß die Ausübung der Kardinaltugenden nicht notwendig durch die Gnade begleitet oder vermittelt wird – worauf schon immer wieder die Kirchenväter in ihrer Kritik am Hochmut der antiken Philosophen hingewiesen haben. Da die Gnade aber immer vom Glauben begleitet sein muß, kann sie also nicht mit allen Tugenden identifiziert werden, sondern nur mit einigen – den theologischen.<sup>637</sup>

In seiner Lösung unterscheidet Albert die Gnade als allgemeine Gabe Gottes und

---

<sup>633</sup> Ibid., quaest. 104; p. 264a-269b: 'De justitia'

<sup>634</sup> Ibid., quaest. 105; p. 270a-275b: 'De tribus haeresibus inimicis gratiae, scilicet Pelagii, Joviniani et Manichaei'.

<sup>635</sup> Ibid., quaest. 101, memb. III; p. 254b-255a: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam deus operatur in nobis sine nobis.“

<sup>636</sup> Ibid., (1-3); p. 255a

<sup>637</sup> Ibid., cont. 1-2; p. 255a: „Videtur ergo, quod gratia non sit idem cum omni virtute, sed cum quadam.“

als speziellen theologischen Begriff. Allgemein als Geschenk aufgefaßt, kann jede Tugend eine Gabe Gottes und somit identisch mit der Gnade sein. Das speziell theologische Moment beschreibt ein gnadenhaftes Handeln, das nur durch die Eingießung der Gnade und nicht aus einer tugendgeleiteten Entscheidung erfolgt; ist allein diese Entscheidung Ausgang einer Handlung, sind Tugend und Gnade verschieden.<sup>638</sup>

Albert betont den Aspekt der Handlung und wendet ihn auch auf die theologischen Tugenden (*virtutes theologicae*) an. Der Glaube sucht die erste Wahrheit als Ziel zu erreichen und ist daher ebenso mit Anstrengungen verbunden wie die Kardinaltugenden, die auf die Erkenntnis der richtigen Mitte zielen. Die gute Verfaßtheit des Geistes (*bona qualitas mentis*) läßt sich für alle Tugenden daher nur aus dem Ziel der Handlung und der Handlung selbst ableiten, jedoch nicht aus dem gnadenhaften Geschenk Gottes.<sup>639</sup> Damit gilt auch für die theologischen Tugenden, daß sie immer den Aspekt der bewußten Handlung und der damit verbundenen Entscheidung voraussetzen. Zwar können die Tugenden und die Gnade dann von ihrer Wirkung her identifiziert werden, wenn Gott als Ziel ihrer Bemühungen erreicht wird;<sup>640</sup> aber der Anstoß zu einer von Gnade geleiteten Handlung unterscheidet sich durchgängig von der Entscheidung zu einer von der Tugend geleiteten Handlung.

Somit ist die Trennung von Tugend und Gnade für Albert vor allem in der praktischen Ausübung der Tugend begründet. Er unterscheidet nicht zwischen theologischen und philosophischen Tugenden, sondern fordert für alle gleichermaßen den Primat der Praxis, wendet also die Aristotelischen Prinzipien der Ethik auf alle Tugenden an. Der eigentliche Unterschied von gnadenhaft geschenkten und philosophisch erworbenen Tugenden kann also unter dieser Perspektive nicht bestimmt werden; entscheidend ist für seine Konzeption, die Inhalte der theologischen Gnade von den philosophischen Tugenden zu trennen, um so ihre jeweiligen Merkmale zu betonen.

Trotzdem kann Albert nicht übersehen, daß es im Gebrauch der Tugenden Unterschiede zwischen theologischen und philosophischen Tugenden geben muß, da beide wegen ihrer speziellen Ziele – Ausrichtung auf Gott und das ewige Leben oder Ordnung der menschlichen Angelegenheiten untereinander – durchaus verschieden gebraucht und beurteilt werden können. Deshalb geht er noch einmal auf den Augustinischen Einwand ein, die antiken Philosophen hätten aus Hochmut

---

<sup>638</sup> Ibid., sol.; p. 255a-b

<sup>639</sup> Ibid., ad 1; p. 255b

<sup>640</sup> Ibid., ad 2-3; p. 255b

und Arroganz die Tugenden um ihrer selbst willen geliebt und deshalb das rechte Ziel verfehlt:<sup>641</sup> Es reicht eben nicht aus, die Tugenden allein als höchstes und unveränderliches Gut zu erstreben.<sup>642</sup>

Um diesem Einwand, der für einen Theologen in einer theologischen Schrift sicherlich auch einiges Gewicht hat, zu begegnen, greift Albert dann doch wieder auf den Unterschied von eingegossenen und erworbenen Tugenden zurück. Die eingegossenen können, da sie von Gott gegeben werden, nicht fehlgehen, da sie immer das richtige Ziel voraussetzen. Für die erworbenen Tugenden ist es dagegen kennzeichnend, auf ein äußeres Ziel zu verweisen. Sie werden deshalb auch nicht um ihrer selbst willen geliebt und erstrebt, sondern nur als Mittel, das dieses äußere Ziel erreichen und vermitteln soll. Albert zitiert in diesem Zusammenhang Cicero und setzt als allgemeines Beispiel für ein solches Ziel die Ehrhaftigkeit,<sup>643</sup> nicht ohne zu unterstreichen, daß auch Sokrates, Platon und Aristoteles den Eigenwert der Verhaltenstugenden in diesem Sinn verstanden haben.<sup>644</sup>

Es bleibt also zwischen den theologischen und den erworbenen Tugenden ein Unterschied in der Ausrichtung auf das jeweilige Ziel, trotz der gemeinsamen Differenz zur Gnade. Albert nimmt aber keine Wertung vor, um den Vorrang der einen vor der anderen zu betonen, sondern läßt, indem er die jeweiligen Zuständigkeiten betont, den Eigenwert beider bestehen.

---

<sup>641</sup> Vgl. oben, Kap. 1

<sup>642</sup> Ibid., quaest. 102, memb. 3 (1-2); p. 259a-b

<sup>643</sup> Ibid., sol.; p. 259b

<sup>644</sup> Ibid., ad 1; p. 259b-260a

## 6.2 Die Definition der Tugend

Nach seinen Vorüberlegungen zum Verhältnis von Tugend und Gnade widmet Albert der Tugend noch einmal eine eigene Quaestio; ausdrücklich schließt er sich dabei an seine Lombardische Vorlage und deren Gliederung an.<sup>645</sup> Zur Diskussion der Frage greift er aber auf weiteres Material zurück und geht so über den eng gesteckten, vor allem auf der augustinischen Definition aufgebauten Rahmen hinaus. Er beginnt zwar wiederum mit dieser, fügt aber noch vier weitere Definitionen hinzu, die in den *Sentenzen* nicht genannt werden:<sup>646</sup>

1. Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus Deus in homine operatur.
2. Virtus in genere est habitus circa difficile et bonum, optimorum operativus.
3. Virtus est in passionibus et operationibus medium duarum malitiarum, quarum una est in superabundantia et altera in defectu, sed in bono est extremum.
4. Virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus.
5. Virtus est dispositio mentis bene constitutae.

Die erste Definition, die ja von Petrus Lombardus stammt,<sup>647</sup> schreibt Albert wiederum Augustinus zu, die zweite und dritte Aristoteles, die vierte Cicero und die fünfte Anselm von Canterbury.<sup>648</sup> Von diesen verschiedenen Bestimmungen hält er die Lombardische für besonders gelungen und passend<sup>649</sup> und trifft somit eine theologische Vorentscheidung. Eine ausdrückliche inhaltliche Unterscheidung der einzelnen Formulierungen, wie etwa in *De bono*, trifft er jedoch nicht. Trotzdem ermöglichen seine Autoritäten auch in der *Summa theologiae* die Trennung von theologischen (Augustinus/Petrus Lombardus und Anselm) sowie philosophischen (Aristoteles/Cicero) Tugenddefinitionen.

### 6.2.1 Theologische Definitionen

#### 6.2.1.1 Petrus Lombardus

Wegen ihrer Priorität und wohl auch, um in seiner Reihenfolge zu bleiben,

---

<sup>645</sup> Ibid., quaest. 103; p. 260a-264b: 'De virtute'; ibid; p. 260a: „Deinde tractanda sunt ea, quae continentur in libro II *Sententiarum*, dist. XXVII.“

<sup>646</sup> Alle Definitionen ibid.; p. 260a-b

<sup>647</sup> Vgl oben, Kap. 2.1.1.1

<sup>648</sup> Ibid.

<sup>649</sup> Ibid., sol.; p. 261b: „ ... inter omnes definitiones melior est Augustini, et etiam convenientior.“

untersucht Albert zuerst die Lombardische Definition. In seiner Diskussion der einzelnen Definitionsglieder interessiert ihn – neben einigen sprachlogischen Problemen zur Tragweite der Definition –<sup>650</sup> besonders der Konflikt zwischen einem autarken Gebrauch der Tugend und deren gnadenhafter Eingießung, die in Konsequenz ja die Verantwortung des jeweils Handelnden aufhebt.<sup>651</sup> Im Rahmen einer *Summa theologiae* sind diese Zusammenhänge besonders aus der theologischen Perspektive grundsätzlich: Der Hochmut der Pharisäer über ihre eigene Tugendhaftigkeit zeigt dem Theologen einerseits die Gefahr eines autonomen Gebrauchs der Tugend; die Aufgabe der individuellen Verantwortung durch ein allein von der Gnade bestimmtes und geleitetes richtiges Handeln macht andererseits jede moralische Unterweisung und letztendlich sogar ein göttliches Gericht überflüssig.

Albert findet seine Lösung, indem er die freie Entscheidung und Selbstverantwortung gegen einseitige Mißverständnisse betont. Dabei ist für ihn die Konsistenz der Aristotelischen Tugendlehre Ausgangspunkt und Fundament. Da die Aufgabe einer Tugend zunächst nur in der Bestimmung der rechten Mitte und des richtigen Zieles besteht, kann sie nicht an sich – auch nicht für den Theologen – falsch und Sünde sein. Verfehlungen entstehen erst aus dem falschen Gebrauch der Tugend, für den aber stets nur der Handelnde verantwortlich sein kann, indem er vor allem ihr Ziel verfehlt und sich so Hochmut vorwerfen lassen muß.<sup>652</sup>

An dieser Argumentation wird deutlich, wie Albert bemüht ist, die Ergebnisse der Aristotelischen Ethik gegen einseitig theologisch motivierte Kritik zu rechtfertigen; der Vorwurf des Pharisäertums scheint ihm der klassische Angriff auf eine philosophische Tugendlehre zu sein. Wenn nur die Entscheidung des Handelnden für die Beurteilung relevant ist, dann ist nicht die ethische Theorie die Ursache des möglichen Fehlverhaltens, sondern allein die falsche Entscheidung. Denn die Bestimmung der rechten Mitte und des richtigen Zieles ist grundsätzlich immer sachgemäß und entzieht sich daher jeder Kritik. Deshalb ist es für Albert auch unzulässig, dagegen etwa die Möglichkeit einer ungenauen Mitte oder eines falschen Zieles einzuwenden. Die jeweilige Mitte zwischen zwei Extremen und das Ziel einer Handlung sind stets richtig zu bestimmen; eine falsche Entscheidung darüber ist nur das Ergebnis einer falschen Überlegung und nicht eines Fehlers der Tugend.

Mit dem gleichen Argument warnt Albert auch vor einer Übertreibung der Bedeutung der Gnade in der Lombardischen Definition. Der Mensch kann zwar

---

<sup>650</sup> Ibid.; p. 260b-261a

<sup>651</sup> Ibid., sol.; p. 261a

<sup>652</sup> Ibid., ad 2-3; p. 262a

niemals die Ursache für die Eingießung einer Tugend sein, dies geschieht allein aus göttlicher Gnade. Damit ist er aber keineswegs der Verantwortung für sein Handeln enthoben, sondern es ist ihm aus Gnade nur ein Hindernis (*obstaculum*) zur Erfüllung des göttlichen Willens aus dem Weg geräumt. Die Beurteilung Gottes richtet sich allein nach dem Willen und der Absicht des Handelnden,<sup>653</sup> die Entscheidung für oder gegen eine Handlungsalternative wird niemandem abgenommen.

Albert versucht so, die theologisch ausgerichtete Definition der *Sentenzen* mit Elementen der philosophischen Definition des Aristoteles zu erläutern und zu stützen. In seiner Erklärung verbindet er die objektive Richtigkeit einer Tugend mit deren aus Gnade geschenkter Eingießung durch die freie Entscheidung des Handelnden, die letztlich alleiniger Maßstab der Beurteilung ist. Eine falsche Überlegung zur Bestimmung der Tugend oder die unrechte Motivation sind die Ursachen für eine fehlgeleitete Handlung. Damit hat die philosophische Tugendbestimmung auch im theologischen Zusammenhang eine wichtige Funktion, die sich als gleichsam technische Voraussetzung der Gefahr des Hochmutes entzieht. Warum Albert aber die Lombardische Definition für die treffensde hält, obwohl er sie mit Aristoteles stützen und gegen ein einseitiges, aber naheliegendes Gnadenverständnis absetzen muß, erläutert er nicht mehr.

### 6.2.1.2 Anselm von Canterbury

Die Tugenddefinition „*virtus est dispositio mentis bene constitutae*“ schreibt Albert Anselm von Canterbury zu, der sie jedoch an keiner Stelle erwähnt. Sie hat sich wohl aus ähnlichen Formulierungen von Pseudo-Augustinus<sup>654</sup> und Boethius<sup>655</sup> entwickelt. Albert untersucht sie ausführlich auch in *De natura boni* und schreibt sie dort richtiger Augustinus zu.<sup>656</sup> Vielleicht geht diese falsche Zuschreibung an Anselm von Canterbury auch nicht auf Albert selbst zurück, sondern auf spätere Schreibfehler, was wegen der nicht immer zuverlässigen Borgnet-Ausgabe jedoch noch nicht entschieden werden kann. Es ist ja zumindest ungewöhnlich, daß Albert sich nicht mehr an seine früheren Schriften und Zitate erinnern haben sollte.

Gegen die Definition erhebt er zwei Einwände: Sie sagt einmal nichts

---

<sup>653</sup> Ibid.; ad 4; p. 262a: „Deus enim non iustificat invitum, sed volentem et consentientem ...“

<sup>654</sup> Pseudo-Augustinus, *De spir. et an.* I 4; col. 782: „Virtus est habitus mentis bene compositae.“

<sup>655</sup> Boethius, *De diff. top.*, lib. II; col. 188: „Virtus bene constitutae mentis est habitus.“

<sup>656</sup> Albert wußte noch nicht, daß *De spiritu et anima* eine pseudo-augustinische Schrift ist; vgl oben, Kap. 2.1.1.2



Wesentliches über die Tugend aus, da der Verstand (mens) nicht das Wesen der Tugend ist. Außerdem unterscheidet sich die Qualität des Habitus von der Qualität der Ausrichtung (dispositio) des Verstandes; wenn die Tugend aber mit dem Habitus identisch ist, kann sie nicht zugleich Ausrichtung des gut geordneten Verstandes sein.<sup>657</sup>

Gegen den ersten Einwand stellt er überraschend fest, daß die Definition gar keine Bestimmung der Tugend bietet, sondern nur beschreibt, wie sie den Verstand und die Seele gut ausrichtet.<sup>658</sup> Mit dieser Feststellung widerlegt er auch den zweiten Einwand. Während der Habitus die gefestigte Qualität der Seele bestimmt, kann die Ausrichtung des Verstandes deren leicht veränderbare Qualitäten steuern; er hat somit eine ganz andere Funktion als der Habitus. Ein Konflikt aus der Identität von Tugend und Habitus ergibt sich daher nicht; zumal Anselm eben keine Definition der Tugend und keine Analyse des Habitus gibt. Der Unterschied zwischen Habitus und Ausrichtung des Verstandes bleibt gewahrt.<sup>659</sup>

Albert widmet dieser Bestimmung also keine große Aufmerksamkeit und hält sie noch nicht einmal für eine Tugenddefinition. Die Formulierung birgt in sich aber auch keine Probleme, die zu einem Konflikt von theologisch oder philosophisch bestimmten Auffassungen führen könnten. Sie ist entstanden, als die Aristotelische Ethik noch völlig unbekannt war, und ist so allgemein, daß sie mit den späteren Definitionen harmoniert oder zumindest nicht kollidiert.

## 6.2.2 Philosophische Definitionen

### 6.2.2.1 Aristoteles

An den beiden aristotelischen Tugenddefinitionen „virtus in genere est habitus circa difficile et bonum, optimorum operativus“ und „virtus est in passionibus et operationibus medium duarum malitiarum, quarum una est superabundantia et altera in defectu, sed in bono est extremum“ ist zunächst bemerkenswert, daß sie unter den vielen von Albert diskutierten Bestimmungen seiner systematischen Schriften *De natura boni* und *De bono* nicht angeführt werden. Albert gesteht sogar zu, daß die erste so gar nicht in den Schriften des Aristoteles auftaucht, sondern eine

---

<sup>657</sup> Ibid., obiec.; p. 261b

<sup>658</sup> Ibid., sol., ad def. Ans. 1; p. 262b: „ ... dicendum, quod Anselmus non intendit ibidem definire virtutem ...“

<sup>659</sup> Ibid., ad def. Ans. 2; p. 262b

Kompilation aus verschiedenen Zitaten darstellt.<sup>660</sup> Aber auch die zweite Definition, für die er das dritte Buch der *Nikomachischen Ethik* als Quelle angibt,<sup>661</sup> läßt sich in dieser Formulierung weder dort noch in einem anderen Buch der *Nikomachischen Ethik* finden; sie gibt – mehr oder weniger vollständig – die verschiedenen Aristotelischen Definitionen der Tugend wieder.<sup>662</sup>

Bei einem Vergleich mit der sonst – nicht nur bei Albert – gewöhnlich zitierten Aristotelischen Definition „virtus est habitus voluntarius in medietate consistens quoad nos, determinata ratione et ut sapiens determinabit“<sup>663</sup> fallen einige erhebliche Unterschiede auf. Albert unterläßt jetzt jeden Hinweis auf die Bestimmung der Mitte durch den Weisen oder die rechte Vernunft, und weder der Habitus noch die Ausrichtung der Mitte in den Bezug auf uns (quoad nos) werden erwähnt. Seine Ergänzung, im Guten das Äußerste anzusiedeln, fehlt nicht nur in der üblichen Formulierung, sondern wird auch in der *Nikomachischen Ethik* weder entwickelt noch behauptet.

---

<sup>660</sup> Ibid., obic.; p. 260b: „Ex dictis Aristotelis trahitur ista ...“

<sup>661</sup> Ibid.

<sup>662</sup> Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 6, 1107a2-6; II 9, 1109a20-24; III 8, 1114b26-30; vgl. oben, Kap. 5.1

<sup>663</sup> Ibid. II 6, 1106b36-1107a2

Die erste, aus Zitaten kompilierte Definition diskutiert Albert nur kurz. Im Anschluß an die Homerische Beschreibung vom Heldenmut des Hektor als Beispiel eines besonders ausgeprägt tugendhaften Verhaltens<sup>664</sup> wirft er ein, daß eine solche Tugend nur wenigen Menschen möglich ist, da sie den durchschnittlichen, nicht mit den Eigenschaften eines Halbgottes ausgestatteten Einzelnen doch überfordert. Diese Definition trifft dann aber nur auf einige wenige Fälle zu und kann daher keine Definition menschlichen Verhaltens sein, die allgemein und wesentlich für alle Menschen gelten muß.<sup>665</sup>

Albert weist den Einwand mit dem Hinweis auf den Ausnahmehelden Hektor zurück. Dessen tugendhaftes Verhalten unterscheidet sich nicht von der ethischen Entscheidung anderer, die auch die rechte Mitte suchen. Lediglich die Entscheidungssituationen, in denen Hektor Tapferkeit oder Mäßigung beweisen mußte, waren extremer ausgeprägt als unter normalen Bedingungen, weshalb er durchaus als heldenhaft bezeichnet werden darf. Die Definition verlangt daher keine ausgeprägten Heldentaten, sondern nur das Bemühen, auch in jeder alltäglichen Entscheidungssituation für sich die Tugend als rechte Mitte zu finden und auch konsequent umzusetzen. Dann ist sie allgemeingültig und gilt für jeden Einzelnen.<sup>666</sup>

Mit dieser Lösung bleibt Albert im Rahmen der *Nikomachischen Ethik*, die ja die Unvollkommenheit und Durchschnittlichkeit des Menschen betont, der gerade deshalb – im Gegensatz zu den Göttern – auf die Bestimmung der Tugend angewiesen ist.<sup>667</sup> Seine erweiterten Textkenntnisse benutzt er aber nicht, die Argumente bleiben im Rahmen der *Ethica vetus* und der *Ethica nova*, wie etwa die alleinigen Hinweise auf die Tapferkeit und die Mäßigung zeigen; er hätte in den anderen Büchern genügend weitere Beispiele finden können. Seine Beschränkung auf den durch die Definition vorgegebenen philosophischen Zusammenhang verdeutlicht die strikte Auslassung theologischer Argumente. Die verschiedenen Heiligenlegenden hätten ihm zahlreiche Gelegenheiten geboten, den christlichen Heldenmut im Beistand der Gnade darzustellen, um die Kraft und die Überlegenheit des Glaubens zu zeigen.

Mit der Untersuchung der zweiten Aristotelischen Definition greift er auch theologische Probleme auf. Da ihm ja inzwischen der gesamte Text der *Nikomachischen Ethik* bekannt ist, betont er zunächst, daß die Definition der

---

<sup>664</sup> Vgl. *ibid.* VII 1, 1145a20-22

<sup>665</sup> *Summ. theol.*, *ibid.*; p. 261a: „... hoc enim non videtur convenire virtuti in genere, sed cuidam virtuti quam vocant heroicam ...“

<sup>666</sup> *Ibid.*; p. 262a

<sup>667</sup> Vgl. z. B. Aristoteles, *Eth. Nic.* VII 1, 1145a25-27; X 7, 1177b26-28

Tugend als rechter Mitte zwischen zwei Extremen nicht mehr ohne genauere Erläuterungen haltbar ist, da sie nur auf die moralischen und nicht auf die intellektuellen Tugenden zutrifft. Diese werden über den rechten Gebrauch der Vernunft bestimmt und fallen somit aus der Definition heraus, die dann aber ebenfalls nicht mehr den Anspruch einer allgemeinen Definition erfüllt, da sie nicht mehr umfassend ist.<sup>668</sup>

Damit hat er richtig erkannt, daß die Definition der Verhaltenstugenden in der *Nikomachischen Ethik* nicht auf die intellektuellen Tugenden übertragbar ist und Aristoteles eine allgemeine Definition der intellektuellen Tugend nicht gibt. Nur die Klugheit (ὀρθότης/prudentia) wird ausführlich als die Tugend dargestellt, die für das tugendhafte Handeln die in der Definition geforderte rechte Einsicht (ῥητὴ ὀρθὴ εὐαίθετος/recta ratio) ermöglicht. Trotzdem bleibt sie immer eng mit der Verhaltenstugend verbunden, da das bloße Wissen des Richtigen die Handlung noch nicht tugendhaft macht, sondern allein die praktische Tätigkeit.<sup>669</sup>

Albert übernimmt diese Ansätze und löst das Problem, indem er der intellektuellen Tugend im Rahmen der diskutierten Definition die Aufgabe der richtigen Vernunft zuweist. In dieser findet sie ihre Mitte, die dann zwar keine Mitte zwischen zwei schlechten Extremen ist, sondern eine ihr eigene Mitte, die sich eben durch die Bestimmung der rechten Mitte definiert. Daher lassen sich beide Arten von Tugenden durch ihre Beziehung zur rechten Mitte von der Aristotelischen Definition erfassen. Die Verhaltenstugenden werden durch die rechte Einsicht als Mitte bestimmt; die intellektuellen Tugenden, insbesondere die Klugheit als rechte Einsicht, legen diese rechte Mitte fest.

Diese Erklärung vermag allerdings nicht zu überzeugen. Auch wenn die Klugheit durch die rechte Einsicht entscheidend für die Bestimmung der rechten Mitte ist, kann sie nicht mit dieser identifiziert werden. Die gängige Definition der *Nikomachischen Ethik* macht ja gerade deutlich, daß die Bestimmung der Mitte erst durch das Urteil des Einsichtigen (ὀρθότης) möglich ist<sup>670</sup> und daher von diesem abhängig und keinesfalls so selbständig ist, daß sie mit der dieses Urteil treffenden rechten Einsicht identifiziert werden kann.

Vor theologische Probleme stellt Albert die Frage nach der Bedeutung des Guten (bonum), in dem das Äußerste (extremum) als Alternative zu Überfluß und Mangel (superabundantia et defectus) die richtige Mitte ist. Daß diese Auffassung nicht der Theorie der *Nikomachischen Ethik* entspricht, scheint ihm bewußt zu sein, da er in

---

<sup>668</sup> Summ. theol., *ibid.*; p. 261b

<sup>669</sup> Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II 3, 1105b9-14; VI 13, 1144b12-14

<sup>670</sup> Vgl. *ibid.* II 6, 1107a1-2

der Untersuchung der Definition diesen Theorieteil nicht mehr Aristoteles, sondern ganz allgemein den (antiken) Philosophen zuspricht.<sup>671</sup> Albert referiert deren Ansicht, nach der dieses äußerste Gute nur jeweils einer Tugend durch Überfluß zukommen kann: der Liebe unter den theologischen und der Klugheit unter den philosophischen Tugenden.<sup>672</sup> Albert gibt keine genaueren Quellen an, aber der Hintergrund popularisierter neuplatonischer Lehren ist deutlich. Albert hebt dabei besonders die Präferenz von Liebe und Klugheit in ihrem jeweiligen Tugendkanon hervor. Wenn diese Priorität der beiden Tugenden aber besteht, dann gilt die Definition nur für diese beiden und keine anderen Tugenden,<sup>673</sup> sie kann also nicht allgemein sein.

Diese unklare Erweiterung der Definition um die Instanz des Guten macht aber ihre Gültigkeit auch grundsätzlich problematisch. Sowohl Aristoteles als auch Augustinus sehen die Glückseligkeit (*felicitas*) als das eigentliche Ziel der praktischen Anstrengungen.<sup>674</sup> Albert übernimmt diese Auffassung, unterscheidet aber in der *Summa theologiae* zwischen einem philosophischen und einem theologischen Verständnis von Glückseligkeit.<sup>675</sup> Dann ist aber die Glückseligkeit als höchstes Ziel das Äußerste im Guten (*extremum in bono*) und nicht die Tugend; die Definition kann daher nicht für die Tugend gelten, sondern nur für die Glückseligkeit.<sup>676</sup>

Zur Entkräftung dieser Einwände versucht Albert den gegenseitigen Ausschluß von Glückseligkeit und Tugend wieder aufzuheben, um die Einbindung der Tugend in das Gute zu verdeutlichen. Dazu unterscheidet er zwischen der grundsätzlichen Identität von Tugend und Gutem in ihrem Wesen einerseits und dem Grad der Tugend andererseits. Jede Tugend ist als äußerstes Gut zwischen zwei Schlechtigkeiten; sie ist wesentlich immer im Guten, eine Bestimmung, die jeder Tugend zukommt und völlig unabhängig von ihrem jeweiligen Inhalt ist. Für die Identität von Tugend und Gutem ist es unerheblich, um welche Tugend es sich handelt oder wie ausgeprägt sie ist, allein ihr Wesen als Tugend ist hinreichend; das Verhältnis zwischen beiden wird durch die Vernunft geordnet. Die Tugend als ein

---

<sup>671</sup> *Summ. theol.*, *ibid.*; p. 261b: „Secundum doctrinam philosophorum ...“

<sup>672</sup> *Ibid.*; p. 261b

<sup>673</sup> *Summ. theol.*, *ibid.*; p. 261b

<sup>674</sup> Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I 5, 1197b20-21 und Augustinus, *De civ. dei* V, *prol.*; p. 128,1-2

<sup>675</sup> *Summ. theol.*, *ibid.*, *tract.* 18, *quaest.* 120, *memb.* 1, *art.* 3, *quaest.* 2, *ad* 1; p. 382b-383a: „*Ethicus enim intendit felicitatem civilem, ... theologus autem intendit felicitatem aeternam.*“

<sup>676</sup> *Ibid.*, *tract.* 16, *quaest.* 103, *memb.* 1, *obiec.*; p. 261b, an dieser Stelle unterscheidet Albert jedoch nicht zwischen einer philosophischen und einer theologischen Glückseligkeit: „*Magis videtur felicitas extremum esse in bono quam virtus: et sic definitio magis convenit felicitati, quam virtuti.*“

durch die Vernunft bestimmtes richtiges Verhalten – Albert greift also auf die von ihm in der *Summa theologiae*<sup>677</sup> auch angeführte Ciceronische Definition zurück – kann dann als Vernunft/Begründung des Guten (ratio boni) beschrieben werden. Im Rahmen dieser Beziehung gibt es ebenfalls keine Dominanz einzelner Tugenden, da sich jede einzelne aus ihrem jeweiligen Gegensatz und nicht dem Verhältnis zu einer anderen Tugend bestimmen läßt.

Wegen der Gleichartigkeit der Gegensätze innerhalb derselben Gattung – Albert verweist auf die Aristotelische Gegensatzlehre – ist die Ausprägung der einzelnen Tugend wiederum unerheblich. Der Gegensatz einer stärkeren Tugend zu ihrem schlechten Extrem ist gleichartig mit dem Gegensatz einer schwächeren Tugend zu deren schlechtem Extrem.<sup>678</sup>

Die Gültigkeit der Definition allein für die Tugend ergibt sich ebenfalls aus der Verbindung von Tugend und Vernunft. Zwar kann die Glückseligkeit als Ziel aller menschlichen Handlungen durchaus als deren höchstes Ziel bestimmt werden. Die Tugenden sind jedoch durch ihre vernunftleitende Funktion notwendige Voraussetzungen und ermöglichen somit überhaupt erst die Glückseligkeit. Beide sind daher mit dem Guten identifizierbar;: die Glückseligkeit als äußerstes Ziel und die Tugend als äußerster Gegensatz zum Schlechten.<sup>679</sup>

Alberts Ausführungen sind an dieser Stelle unklar und bieten keine wirkliche Lösung des Problems. Die willkürliche Ergänzung der Aristotelischen Theorie einer Mitte zwischen zwei Extremen um die Instanz des äußersten Guten ist so nicht zu erklären; es wird vielmehr deutlich, daß die Aristotelische Position eigentlich gar nicht mit diesem platonisierenden Gedanken zu vereinbaren ist – Aristoteles hat ja ausführlich gegen die Annahme eines höchsten Guten als ethischer Instanz argumentiert.<sup>680</sup> Es gelingt Albert daher nicht, diese divergierenden Theorieteile schlüssig zu verbinden. Weder erläutert er den metaphysischen Begriff des Guten im ethischen Zusammenhang, noch wird deutlich, was der Gehalt des Guten (ratio boni) genau ist und worin seine Aufgabe besteht. Obwohl er in früheren Schriften und auch zu Beginn der *Summa theologiae* ausführlich die Metaphysik des Guten behandelt hat,<sup>681</sup> fehlt jeder erklärende Hinweis. Da er die Aristotelische Tugendlehre gut kennt und bereits umfassend bearbeitet hat, überrascht dieser Befund um so mehr. Eigentlich hätte Albert das Problem auffallen müssen, und er hätte die Definition nicht als Aristotelisch ausgeben dürfen. Daß er trotzdem – aus

---

<sup>677</sup> Vgl. unten, Kap. 6.2.2.2

<sup>678</sup> Summ. theol., ibid., sol., ad def. Arist. 2, ad 2; p. 262a. Vgl. Aristoteles Top. II 8

<sup>679</sup> Summ. theol., ibid., sol., ad def. Arist. 2, ad 3; p. 262a

<sup>680</sup> Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 4, 1096a11-1097a14

<sup>681</sup> Vgl. oben, Kap. 2 u. 3, Summ. theol., lib. I, tract. 6, quaest. 26; p. 169-198

welchen Gründen auch immer – eine schlüssige Erklärung versucht hat, zeugt jedoch einmal mehr für seine außerordentliche Wertschätzung der Aristotelischen Philosophie.

#### 6.2.2.2 Cicero

Recht knapp setzt er sich mit der Ciceronischen Tugenddefinition „virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus“<sup>682</sup> auseinander, für die er das Hauptproblem im Naturbegriff sieht, da eine an der Natur orientierte Ausrichtung des Handelns (in modum naturae) zu allgemein gefaßt ist. Die Tugend erscheint eher als eine Ergänzung der Natur und kann sich nicht auf die Natur insgesamt beziehen, wie es die Definition voraussetzt; die Tugend richtet sich vielmehr überhaupt nicht auf das Sein der Natur, sondern auf das Gut-sein, was in der Definition ebenfalls nicht ausgedrückt wird.<sup>683</sup>

Als Lösung weist Albert nur kurz darauf hin, daß die Tugendlehre sich – wohl im Gegensatz zur Naturphilosophie – nicht mit dem Wesen der Natur befaßt, sondern mit dem Verhältnis von Vernunft und Tugend.

---

<sup>682</sup> Cicero, De inv. II 53, n. 159; p. 147,20-21

<sup>683</sup> Summ. theol., ibid., obiec.; p. 261b

Dabei ist es nur wichtig, die Natur und keine künstlichen Instanzen als Richtschnur für die Vernunftentscheidung anzusehen.<sup>684</sup>

Abschließend faßt Albert noch einmal die Diskussion zusammen; dazu hebt er besonders die augustinische Definition aus den *Sentenzen* und Cicero hervor. Abermals preist er die Lombardische als die beste, weil sie das Wesen der Tugend am deutlichsten aufzeigt und in besonderem Maße für die eingegossenen, also die theologischen gilt; ausdrücklich favorisiert er sie auch gegen die Aristotelische Bestimmung, allerdings ohne diese Auffassung zu begründen. An der Definition Ciceros betont er deren Einbindung der Natur als Entscheidungsinstanz; wiederum erscheint ihm das als ein probates Argument, relativistische Willkürlichkeiten zurückzuweisen<sup>685</sup> und naturrechtlich begründete Beurteilungskriterien zu ermöglichen.<sup>686</sup> Aristoteles führt er zu dieser Feststellung lediglich als beipflichtende Autorität an, wieder ohne eine ausführliche Begründung; zu Anselm stellt er schlicht fest, bereits alles gesagt zu haben.<sup>687</sup>

### 6.3 Die Einteilung der Tugenden

Mit einer grundsätzlichen Einteilung der Tugenden beendet Albert die Untersuchung über diesen Gegenstand in der *Summa theologiae*. Von den vielen überlieferten Zusammenstellungen ist für ihn keine eindeutig vorzuziehen;<sup>688</sup> er referiert daher nur drei, die ihm am wichtigsten zu sein scheinen.

Die geläufige Unterscheidung von theologischen Tugenden und Kardinaltugenden ergibt sich für ihn aus deren verschiedenen Zielen. Diese ermitteln durch die Klugheit die richtige Mitte, ordnen die Leidenschaften und werden durch Gewohnheit und Unterricht erworben; jene erstreben das höchste Wahre, die höchste Seligkeit und das höchste Gute, sie führen also zum göttlichen Ziel und werden von Gott eingegossen. Als Autorität für die Bestimmung der Funktion der Kardinaltugenden zitiert Albert je-

---

<sup>684</sup> Ibid., sol., ad def. Cic., p. 262b

<sup>685</sup> Ibid., ad ult.; p. 263a: „... movet enim in modum naturae et non in modum artis.“

<sup>686</sup> Zu Albert und dem Naturrecht vgl. St. B.: Cunningham, Albertus Magnus on Natural Law, S. 479-502

<sup>687</sup> Summ. theol., ibid.; p. 263a. Dort auch: „De Anselmi definitione iam dictum est.“

<sup>688</sup> Ibid., memb. II; p. 263a: „...omnium oportet assignare rationes.“



doch Bernhard von Clairvaux, mit Aristoteles begründet er nur den eigentümlichen Erwerb der Kardinaltugenden.<sup>689</sup>

Von Bernhard übernimmt er auch die Auffassung Plotins, daß die Tugenden vor allem der Reinigung der Seele von den Leidenschaften dienen und deshalb auch „virtutes purgantes, purgatorias et purgationis“ genannt werden.<sup>690</sup> Diese Überlieferung stammt jedoch von Macrobius,<sup>691</sup> und Albert kennt dessen Ausführungen, da er sie ausführlich in der *Ethica* untersucht.<sup>692</sup> Auch hier überrascht also wieder sein ungenaues Zitat.

Mit Platon, für den er Aristoteles als Quelle zitiert,<sup>693</sup> unterteilt er die Seele in ein vernünftiges, ein zürnendes und ein begehrendes Vermögen; die Kardinaltugend der Klugheit ist für die Vernunft, die Tapferkeit für den Zorn und die Mäßigung für das Begehren zuständig – die Gerechtigkeit soll die Seele als ganze lenken. Als weitere Funktion kommt der Klugheit die Bestimmung der Mitte zu, Albert betont – diesmal unter Berufung auf Aristoteles – daß der alle Tugenden besitzt, der die Klugheit besitzt.<sup>694</sup>

Albert diskutiert diese Einteilungen nicht weiter, sondern läßt sie unverbunden nebeneinander stehen, somit bleibt eine systematische Lücke. Er hat zwar mehrmals in der *Summa theologiae* den Unterschied von philosophischen und theologischen Tugenden betont, die Gelegenheit zu einer grundsätzlichen Klärung und Einordnung nutzt er an dieser Stelle jedoch nicht. Diesen Befund bestärkt auch seine Methode, von Autoritäten überlieferte Einteilungen lediglich zu zitieren, obwohl er sie in seinen früheren Schriften ausführlich untersucht hat. Vielleicht meint er, alles schon klar genug gezeigt zu haben; insgesamt entsteht jedoch eher der Eindruck eines gewissen Desinteresses.

Abschließend verweist Albert auf den dritten Band – den er allerdings nicht mehr geschrieben hat – in dem er sich ausführlicher über die Tugenden als Geschenke äußern will; auch damit bleibt er seiner Lombardischen Vorlage treu, die ebenfalls im dritten Buch der *Sentenzen* die aus Gnade geschenkten Gaben behandelt.<sup>695</sup>

#### 6. 4 Die philosophische Tugendlehre in der *Summa theologiae*

---

<sup>689</sup> Ibid., p. 263a-b

<sup>690</sup> Ibid.; p. 263b; vgl. H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts des Großen, S. 92f.

<sup>691</sup> Macrobius, Comm. in somn. Scip., lib. I 8; p. 37,22-28

<sup>692</sup> Vgl. *Ethica*, lib. VII, tract. 1, cap. 1; p. 463b

<sup>693</sup> Vgl. Aristoteles, De virt. et vit. 1, 49 b26-30

<sup>694</sup> Summ. theol., ibid.; p. 263b-264b; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. VI 13, 1145 a1-2

<sup>695</sup> Summ. theol., ibid.; p. 264b: „De omnibus tamen his tractatum faciemus in tertio, ubi de virtutibus et donis agetur.“

Albert bemüht sich auch in der *Summa theologiae*, die theologischen und philosophischen Tugenden zu trennen. Sein Interesse richtet sich dabei mehr auf die theologischen Tugenden, was aber im Rahmen einer *Summa theologiae* auch naheliegend ist. Seine Schätzung der Lombardischen Tugenddefinition und die häufige Betonung ihrer hervorragenden Gültigkeit ist jedoch im Vergleich zu seinen anderen Schriften auffällig. Um eine zu einseitige Betonung der Gnade zu vermeiden, zieht er jedoch auch Elemente der Aristotelischen Tugendlehre heran. Indem er den von Aristoteles geforderten Primat der Praxis auch für die theologischen Tugenden fordert, kann er diese von der Gnade trennen und das Prinzip der Eigenverantwortlichkeit auch für das religiöse Leben fordern. Die Gnade kann zwar immer frei geschenkt werden, die religiöse Praxis ist aber stets auch mit persönlichem Einsatz verbunden. Albert berücksichtigt also die religiöse Alltagserfahrung und weist unter Rückgriff auf die Aristotelische Tugendlehre fatalistische Tendenzen, die aus einem zu engen Gnadenverständnis entstehen, zurück.

Obwohl er mehrmals die philosophischen und die theologischen Tugenden nach Inhalt und Zielsetzung trennt, unterläßt er eine eingehende Diskussion ihrer Unterschiede und Besonderheiten. Er greift auf die Auffassungen seiner Autoritäten zurück oder setzt Ergebnisse aus früheren Schriften als bekannt voraus und teilt sie einfach mit, ohne sie im einzelnen noch einmal zu begründen. Für eine philosophische Analyse ergeben sich somit keine neuen Ergebnisse; allerdings darf der theologische Charakter der *Summa* nicht übersehen werden.

Sehr uneinheitlich ist Alberts Umgang mit der philosophischen Tradition. Er argumentiert mit dem gesamten Text der *Nikomachischen Ethik*, ohne diese Kenntnisse besonders hervorzuheben, sie sind ihm inzwischen wohl selbstverständlich. Die Tugendlehre von Cicero schätzt er besonders hoch; allerdings berücksichtigt er die Funktion der Vernunft, die in früheren Schriften für ihn den Kern dieser Tugenddefinition ausmachte, nur am Rande, er betont nun viel mehr die Aufgabe der Natur, um relativistische Tendenzen abzuwehren.

So zeigt auch der Vergleich mit seinen früheren Schriften, daß Albert seine Untersuchung zwar ähnlich aufbaut, etwa wie in *De natura boni* und *De bono*, indem er einzelne Tugenddefinitionen diskutiert und anschließend die Einteilung der Tugenden untersucht. Seine Argumente haben sich in der *Summa theologiae* aber deutlich geändert. Er bewertet nicht nur die Ciceronische Definition anders, sondern führt auch Aristoteleszitate an, die so nicht aus der *Nikomachischen Ethik* stammen. Diese Zitate widersprechen streckenweise sogar der Aristotelischen Theorie, etwa durch die Einführung einer Instanz des äußersten Guten (*extremum*

bonum), und lassen wichtige Elemente, so die Bedeutung der richtigen Vernunft, unberücksichtigt. Aristoteles bleibt auch in der *Summa theologiae* für Albert eine große Autorität; von daher überrascht es, daß er nun ganz andere Akzente setzt. Völlig unklar ist es jedoch, warum er nach Jahrzehnten der intensiven Auseinandersetzung mit der *Nikomachischen Ethik* auf einmal deren grundlegende Tugenddefinition übergeht und statt dessen Formulierungen anführt, die lediglich Aspekte der Aristotelischen Theorie beinhalten, wichtige Punkte aber auslassen und der Aristotelischen Ethik direkt widersprechende Inhalte aufnehmen.

Die gleiche Ungenauigkeit zeigt er mit der falschen Zuschreibung des Pseudo-Augustinus-Zitates an Anselm von Canterbury. Es ist auch hier unklar, warum er auf einmal die richtige Herkunft des Zitates vergessen haben sollte; außerdem kommt er im Vergleich zu *De natura boni*<sup>696</sup> zu ganz anderen Ergebnissen.

Die Einteilung der Tugenden untersucht er nur sehr knapp und beschränkt sich auf das Referat einiger Autoritäten. Ein Vergleich mit seinen Ausführungen in *De bono*<sup>697</sup> zeigt, daß er dort die Untersuchung nicht nur viel breiter angelegt hat, sondern auch viel mehr bemüht ist, die verschiedenen Traditionen zu bewerten und eine eigene Lösung zu erarbeiten.

Insgesamt bleibt die *Summa theologiae* also in der Tradition Alberts, Philosophie und Theologie auch im Bereich der Ethik zu trennen. Daß in dieser Schrift der Schwerpunkt auf theologischen Problemen liegt, kann mit dem speziellen Diskurs der *Summa theologiae* erklärt werden. Die ganz andere und teilweise falsche Aristoteles- und Cicerointerpretation in Verbindung mit der ständigen Betonung und Hervorhebung der Lombardisch/augustinischen Tugenddefinition ist jedoch für Albert ungewöhnlich. Damit kann die Vermutung eines sehr selbständigen Mitarbeiters oder eines anderen, eher an der augustinischen Tradition orientierten Verfassers zwar noch nicht nachgewiesen werden; sie verliert aber etwas von ihrer Unwahrscheinlichkeit.

---

<sup>696</sup> Vgl. oben, Kap. 2.1.1.2

<sup>697</sup> Vgl. oben, Kap. 3.2

Ulrich von Straßburg verfaßte sein Hauptwerk *De summo bono* als einen systematischen Entwurf, der alle Aspekte einer Wissenschaft vom höchsten Guten berücksichtigen soll. Mit diesem Anspruch geht er weit über Albert den Großen hinaus, der im Rahmen seiner systematischen Schriften *De natura boni* und *De bono* dieses Thema nicht so umfassend, sondern vor allem unter ethischer Perspektive untersucht hat.

Mit seinem Vorhaben, eine Wissenschaft vom höchsten Guten (*scientia summi boni*)<sup>698</sup> darzustellen, steht Ulrich in einer Tradition, wie auch die Titel zeigen, programmatisch ähnlicher Schriften, jedoch behandelt er sein Thema nicht – wie etwa Philipp der Kanzler<sup>699</sup> und Albert der Große<sup>700</sup> – in verschiedenen *Quaestiones*, sondern – wie Peter Abaelard<sup>701</sup> – in Büchern und Traktaten. Ausdrücklich beruft sich Ulrich dabei methodisch auf Pseudo-Dionysius: Die Wahrheit und ihre Argumente müssen durch die Vernunft aus ihr selbst herausgearbeitet werden, deshalb sind Traktate die geeignete Form.<sup>702</sup>

Ulrich teilt sein Werk daher in Bücher, Traktate, Kapitel und Paragraphen ein, die, aufeinander aufbauend, den Gedankengang gliedern, den geschlossenen Charakter des Gesamtwerkes hervorheben und so das mitdenkende Nachvollziehen ermöglichen sollen. Deshalb untersagt er ausdrücklich Kompilationen und Exzerpte; sie verdunkeln durch Auslassungen den Sinn und nehmen die Möglichkeit, gewonnene Ergebnisse auch wirklich zu prüfen, sie können lediglich zur Kenntnis genommen werden – ein für ihn unbefriedigendes und fehlerhaftes Vorgehen, denn das, was herausgenommen wird, kann nicht bedacht werden, da es dem Verständnis nicht zugänglich ist.<sup>703</sup>

Diese kurzen, aber gewichtigen Bedingungen, die Ulrich damit einleitend formuliert, stellen zwar kein ausgearbeitetes hermeneutisches Programm dar, sie machen aber gleich zu Beginn seines Werkes dessen Zielsetzung deutlich: Die Inhalte, die er vermitteln will, sollen nicht durch bloße Zuspitzung auf griffige Formulierungen, unterstützt durch entsprechende Autoritäten, reduziert werden. Sein Anspruch ist es, eine Wissenschaft vom höchsten Guten darzubieten, die sich

---

<sup>698</sup> De summ. bono, lib. I, tract. 1, cap. 1; p. 5,62

<sup>699</sup> Philippus Cancellarius Parisiensis, *Summa de bono*

<sup>700</sup> Vgl. oben, Kap. 2 u. 3

<sup>701</sup> Petrus Abaelardus, *Theologia summi boni: Tractatus de unitate et trinitate divina*

<sup>702</sup> De summ. bono, *ibid.*; p. 4,49-5,59, vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. IXf.

<sup>703</sup> De summ. bono, *ibid.*; p. 5,75-83

auf Argumente stützt, sich somit dem kritischen Urteil öffnet und Vereinfachungen und Verengungen abweisen muß.

## 7.1 Aufbau und Inhalt von *De summo bono*

Ursprünglich war *De summo bono* auf acht Bücher angelegt. Jedes Buch sollte ein eigenes Thema unter dem Aspekt des höchsten Guten behandeln. Theologische Fragestellungen bilden dabei die Orientierungspunkte, jedoch werden philosophische Probleme und Positionen stets mit einbezogen. Ulrichs Ansatz, eine Wissenschaft vom höchsten Guten zu entwickeln, macht für ihn den Rückgriff auf die Diskussion philosophischer Inhalte unumgänglich. Immer wieder setzt er sich mit philosophischen Argumenten auseinander, um seinem Programm gerecht zu werden und eine möglichst umfassende Darstellung seiner Wissenschaft zu erreichen.<sup>704</sup> Die Darstellung seiner Tugendlehre wird zeigen, daß er eine explizit philosophische Untersuchung unter ausdrücklichem Verzicht auf theologische Fragestellungen durchführen will.<sup>705</sup> Gleichwohl behandelt er auch rein theologische Themen, wie etwa das Problem der Gotteserkenntnis. Ulrich verbindet sein System der Theologie mit der Philosophie, jedoch ohne diese deshalb zu beschränken; philosophische Argumente bestätigen für ihn den autonomen Wert der Philosophie.<sup>706</sup>

Die ersten beiden Bücher behandeln zunächst allgemeine Fragen einer Untersuchung über das höchste Gute: die Besonderheiten seiner Wissenschaft, die Theologie genannt wird, und seinen ontologischen Status. Den Hauptteil bilden die folgenden vier Bücher über die Trinität und die Einheit der Personen im allgemeinen, den Vater und die Schöpfung der Dinge und Lebewesen, den Sohn und die Inkarnation mit ihren Geheimnissen sowie den Hl. Geist und die ihm eigenen Wirkungen, nämlich Gnade, Gaben und Tugenden. Buch sieben sollte über die Sakramente handeln, die für Ulrich medizinische Gefäße des höchsten Gutes sind, Buch acht über die Glückseligkeit, die Teilhabe am höchsten Guten ist, insofern es höchstes Gut und letztes Ziel ist.

Ulrich hat sein Werk nicht vollendet, es bricht im 5. Traktat des 6. Buches während der Darstellung der intellektuellen Tugenden ab;<sup>707</sup> der Grund ist

<sup>704</sup> A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XXI: „Immer dann, wenn es erforderlich war, auf philosophische Einsichten zu rekurrieren, ließ sich Ulrich auf eine Diskussion derartiger Einsichten ein ...“

<sup>705</sup> Vgl. unten, Kap. 7.2

<sup>706</sup> Vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XXIII

<sup>707</sup> Dieses abrupte Ende ist in einer Arbeit zur Ethik Ulrichs besonders ärgerlich, da sich zu-

unbekannt, wahrscheinlich starb er zu früh. Seine Darstellung des Gesamtentwurfs<sup>708</sup> ermöglicht es aber, die einzelnen Fragen und Probleme, die er behandelt, in den jeweiligen Zusammenhang des Buches und der gesamten Schrift einzuordnen.<sup>709</sup>

Trotz dieser methodischen Vorgaben macht Ulrich seine theologische Grundintention deutlich. Er hat den Titel *De summo bono* gewählt, um im Anschluß an Jer 9,24 das Wissen über die Herrlichkeit Gottes zu vermehren; sein Ziel ist die Erleuchtung des rechten Glaubens zur Herrlichkeit Gottes,<sup>710</sup> und daher hat auch die Ethik ihren Ort in seinem Werk.

Ulrich muß aber zur Darstellung seiner Ethik und besonders seiner Tugendlehre philosophische Positionen berücksichtigen, wenn er seinem Anliegen gerecht werden will. Sein systematischer Ansatz, eine Wissenschaft vom höchsten Guten zu entwickeln, darf die *Nikomachische Ethik* nicht ignorieren; er kann aber bereits – nicht zuletzt durch die Leistung Alberts des Großen – auf die ersten Kommentare zur *Nikomachischen Ethik* zurückzugreifen.

*De summo bono* steht – insgesamt gesehen – in diesem Spannungsverhältnis von philosophisch rational erworbenem Wissen einerseits und theologisch auf die Offenbarung zurückgeführten Wahrheiten andererseits. Ulrich will keine neuen philosophischen Erkenntnisse entwickeln, sondern eben eine Wissenschaft vom höchsten Guten, die er Theologie nennt,<sup>711</sup> darstellen. Daß ihm aber philosophische Stringenz und ein entsprechendes theoretisches Niveau wichtig sind, wird deutlich, wenn er die Aristotelischen Bestimmungen der durch die Vernunft gewonnenen Wissensinhalte, wie sie vor allem in der *Metaphysik*<sup>712</sup> postuliert werden, auf seine Wissenschaft oder Theologie anwendet.

Nach der Untersuchung von 12 Bedingungen,<sup>713</sup> die als Bestimmungen des Wissens dieses Wissen als philosophisch haltbar ausweisen sollen<sup>714</sup>, kommt Ulrich zu dem Ergebnis, daß ohne Zweifel das Wissen vom höchsten Guten göttlich und

---

sätzliche interessante Fragestellungen im 8. Buch ergeben hätten.

<sup>708</sup> *De summ. bono*, *ibid.*; p. 5,62-74

<sup>709</sup> Zum Aufbau und Programm von *De summo bono* vgl. J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg, S. 12\*-14\*; M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg, S. 188-196; F. J. Lescoe, God as first Principle, S. 36-40; A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XII; G. Théry, Originalité du plan, S. 378-380

<sup>710</sup> *De summ. bono*, *ibid.*; p. 4,31-33.38

<sup>711</sup> *Ibid.*; p. 5,63-64: „... ad scientiam summi boni, quae theologia vocatur.“

<sup>712</sup> Aristoteles, *Met.* I 2, 982a4-983a23

<sup>713</sup> *De summ. bono*, *ibid.*, tract. 2, cap. 5-6; p. 39,24-45,62

<sup>714</sup> *Ibid.*, cap. 5; p. 39,22-23: „Unde videndum est, quae condiciones sapientiae ei convenient inter eas, quas ponit Philosophus I *Metaphysicae*.“

damit höher zu bewerten ist als die Weisheit der Philosophen,<sup>715</sup> Trotz dieser Einschränkung ist das Gesamtkonzept von *De summo bono* deutlich: Ulrich nimmt für sein Werk philosophische Rationalitätskriterien in Anspruch. Insbesondere Aristoteles und die mit seiner Philosophie verbundenen Grundsätze von Wissenschaftlichkeit bilden den Maßstab, den es zu beachten gilt und hinter den nicht zurückgegangen werden kann.<sup>716</sup>

Im Rahmen dieser methodischen Vorüberlegungen entwickelt Ulrich auch die Themen, die für ihn die Behandlung ethischer Probleme unter philosophischer Fragestellung wichtig werden lassen. Aber wiederum schränkt er zunächst die Zuständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie ein. Dabei übernimmt er noch einmal die Aristotelische Wissenschaftstheorie,<sup>717</sup> nach der sich alle philosophischen Disziplinen grundsätzlich entweder dem Bereich der theoretischen oder der praktischen Philosophie zuordnen lassen und beide Bereiche für ihre jeweiligen Einzelfächer zudem spezielle inhaltliche Bestimmungen haben.<sup>718</sup> Demgegenüber zeichnet es – so Ulrich – die Theologie aus, daß sie als Einheitswissenschaft diese Unterschiede nicht kennt, da sie das höchste Gute zum Inhalt hat und dieser eine höchste Inhalt die Zusammenfassung und Gesamtuntersuchung der durch die Aristotelische Einteilung aufgesplitterten Einzelwissenschaften ermöglicht.<sup>719</sup>

Somit hat die Ethik – und besonders die philosophische Ethik – in der Wissenschaft vom höchsten Guten ihren Ort. Die Theologie muß zeigen, wenn sie ihren Anspruch, die einzelnen Disziplinen auf höherer Ebene zusammenzufassen, einhalten will, daß sie sich mit ethischen Fragen auf einer Argumentationsebene auseinandersetzen kann, die philosophischen Rationalitätskriterien genügt.

Im Anschluß an die 12 Bedingungen, die er in Anlehnung an Aristoteles postuliert, um die Wissenschaftlichkeit der Lehre vom höchsten Guten zu erweisen, hebt er deshalb die Defizite einer auf rein theoretische Inhalte beschränkten Untersuchung hervor. Sie kann zur Ordnung der menschlichen Verhaltensregeln keinen Beitrag leisten und bleibt daher, gemessen an dem umfassenden Anspruch, den Ulrich an sein Werk stellt, immer unvollkommen. Daher betont er ausdrücklich, daß eine vollständige Lehre vom höchsten Guten auch eine Untersuchung über die Tugenden beinhalten muß, die er als notwendige Vor-

---

<sup>715</sup> Ibid., cap. 6; p. 45,62-65

<sup>716</sup> Zur Beurteilung dieses Anspruchs Ulrichs vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XX-XXII

<sup>717</sup> Aristoteles, Met. VI 1, 1025b18-1026a32

<sup>718</sup> De summ. bono, ibid., cap. 4; p. 35,1-6

<sup>719</sup> Ibid.; p. 36,31-32 u. 37,39-42

aussetzung für ethisch verantwortetes Verhalten sieht.<sup>720</sup>

Diese deutliche Orientierung an Aristoteles und der Funktion der Tugenden in der *Nikomachischen Ethik* unterstreicht auch sein Rückgriff auf die Aristotelische Habitus-Lehre: Der Intellekt muß sich vervollkommen, indem er sich auf die höchsten, die göttlichen Inhalte richtet; die Handlungen sind so zu vervollkommen, daß sie sich an Gottes Willen orientieren.<sup>721</sup> Die Theologie als Wissenschaft vom höchsten Guten vereinigt dann in sich alle Inhalte und Habitus der verschiedenen Einzelwissenschaften; sie ist spekulativ, affektiv und operativ, es gibt keinen Bereich des Wissens, den sie nicht einschließen würde.<sup>722</sup>

Um zu zeigen, daß die Darstellung der Wissenschaft vom höchsten Guten auch methodisch den Anspruch an Vollständigkeit einhalten kann, unterscheidet er sechs modi, die speziell der Theologie eigen sind und die Breite der Thematik abdecken;<sup>723</sup> dabei ordnet er allein der Ethik drei modi zu.

Im 'modus moralis' werden die Fehler getadelt und die Tugenden befördert; Gott wird nicht als Inhalt an sich, sondern als das ewige Gesetz betrachtet, nach dem sich menschliches Verhalten richten soll.<sup>724</sup>

Im 'modus legalis' wird das Schlechte verboten und das zum Heil Notwendige bestärkt. Nun ist aber nicht die 'lex aeterna' der Maßstab, sondern das Aristotelische Prinzip, daß die Ethik als Wissenschaft die Seele zum Guten führen solle.<sup>725</sup>

Im 'modus scientialis' schließlich werden die Inhalte reflektiert, die überhaupt gewußt und von der Vernunft sicher erfaßt werden können. Obwohl grundsätzlich die Schrift als leitende Autorität gilt, werden auch rationale Argumente gefordert, um die Wahrheit des Glaubens und der Sitten zu entwickeln.<sup>726</sup>

Ulrich ist mit diesen Überlegungen in seinem vorgegebenen Rahmen geblieben, eine theologische Untersuchung über das höchste Gute vorzulegen. Eine eingehende Untersuchung über die Möglichkeiten und Besonderheiten von Theologie oder Philosophie lag nicht in seiner Absicht, obwohl die Konfliktbereiche in seinem akademischen Umfeld schon längst offensichtlich waren.<sup>727</sup> Entscheidend ist, und das macht den Rang von Ulrichs Werk aus, daß er es nicht bei bloßen naturphiloso-

---

<sup>720</sup> Ibid., cap. 6; p. 45,65-74

<sup>721</sup> Ibid.; p. 45,75-81

<sup>722</sup> Ibid.; p. 46,94-97

<sup>723</sup> Auch Albert der Große unterscheidet mehrere modi der Theologie, vgl. Summ. theol., lib. I, tract. 1, quaest. 5; p. 15-22

<sup>724</sup> De summ. bono, ibid., cap. 9; p. 53,47-59

<sup>725</sup> Ibid.; p. 53,57-69; vgl. Eth. Nic. I 13, 1102 a 13-15

<sup>726</sup> De summ. bono, ibid.; p. 53,60-54,86

<sup>727</sup> Vgl. oben, Kap. 1.2



phischen und metaphysischen Untersuchungen über die notwendigen Bestimmungen des höchsten Guten beläßt, sondern umfassend alle Bereiche des Wissens in der Wissenschaft vom höchsten Guten vereinigen und behandeln will.

## 7.2 Der Plan der Tugendlehre in *De summo bono*

Ulrich behandelt die Tugenden im sechsten Buch von *De summo bono*, das den Hl. Geist, dessen Geschenke und die Sünden gegen diese zum Inhalt hat.<sup>728</sup> Im ersten Traktat stellt er zunächst seine Lehren über das Paradies und den Status des Menschen in Unschuld dar. Diese Unschuld war die erste Gnade (*gratia prima*) des Hl. Geistes, die ihn von sündhaftem Handeln bewahren sollte; sie ermöglichte nicht nur das bloße Fernhalten der Sünde, sondern vermittelte auch einen übernatürlichen Habitus, der die Sünde unmöglich machte.<sup>729</sup> Die aus dieser Gnade entstandenen Tugenden erwirkten gnadenhafte Verdienste;<sup>730</sup> die natürlichen Tugenden der Philosophie waren in diesem Gnadenstand zwar noch nicht notwendig,<sup>731</sup> der erste Mensch besaß aber dennoch diesen vollkommenen Habitus der natürlichen Tugenden, die seit dem Sündenfall durch Gewohnheit erworben werden müssen – durch die vollkommene Teilhabe der Vernunft am göttlichen Licht.<sup>732</sup>

Nach dem Sündenfall war es dann die zweite Gnade (*secunda gratia*) des Hl. Geistes, die Tugenden im Menschen zu verwurzeln (*radicatio virtutum*). So wurde es möglich, sie auch als Prinzipien der Natur auszuüben – der erste Mensch besaß dazu noch die Eingießung (*infusio*) der Tugenden.<sup>733</sup>

Damit hat sich für Ulrich auch die Verfahrensweise zur Untersuchung der Tugenden geändert. Die Tugenden, die vom Hl. Geist eingegossen wurden, sind ein Thema der Theologie, und Ulrich behandelt sie im ersten Traktat des sechsten Buches von *De summo bono*. Die natürlichen Tugenden der Philosophen, die nun nicht mehr aus direkter Eingießung erkannt werden können, werden Gegenstand einer eigenen Analyse. Ulrich weist deshalb zu Beginn des zweiten Traktates

---

<sup>728</sup> *De summ. bono*, lib. VI; p. 219,2-3: „De Spiritu Sancto et de donis eis appropriatis, et de peccatis, quae illis donis opposita sunt.“

<sup>729</sup> *Ibid.*, tract. 1, cap. 2; p. 222,10-23

<sup>730</sup> *Ibid.*; p. 226,164-166

<sup>731</sup> *Ibid.*, cap. 4; p. 235,54-66

<sup>732</sup> *Ibid.*, cap. 2; p. 228,233-242. Zu Ulrichs Lehren über das Paradies und den Urzustand vgl. W. Breuning, *Erhebung und Fall des Menschen*, S. 49-99

<sup>733</sup> *De summ. bono*, lib. VI, tract. 2, cap. 1; p. A2,10-13

ausdrücklich darauf hin, daß er die Tugenden nun wie die Philosophen untersuchen will – als philosophische Tugenden mit philosophischen Prinzipien und nicht als eingegossene Tugenden.<sup>734</sup>

Die Anlage der einzelnen Kapitel seiner Tugendlehre orientiert Ulrich grundsätzlich am Aufbau der *Nikomachischen Ethik*. Er geht wie Aristoteles von den verschiedenen Seelenteilen aus, untersucht deren Vermögen und leitet aus ihnen die Voraussetzungen und die Einteilung der Tugenden ab.<sup>735</sup> Einige Themen, die Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* vor dieser Pragmatie über die Seele behandelt, ergänzt Ulrich deshalb im weiteren Verlauf seiner Darstellung; so die Mahnung, daß zu junge Hörer für eine Vorlesung über die praktische Philosophie ungeeignet sind,<sup>736</sup> oder die Frage, ob die Tugenden göttliche Geschenke sind.<sup>737</sup>

Andere Punkte läßt er dagegen unberücksichtigt, etwa die ausführliche Methodendiskussion<sup>738</sup> und die Kritik an Platons Theorie des höchsten Guten.<sup>739</sup> Gerade dieses Problem wäre im Rahmen einer Schrift wie *De summo bono* zu erwarten, aber vielleicht meint Ulrich, schon im ersten Buch ausführlich genug darüber gehandelt zu haben, er gibt jedoch keine Begründung seiner Auslassung. Den Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit erwähnt Ulrich nur am Rande<sup>740</sup> und geht nicht weiter auf die Analysen der *Nikomachischen Ethik* ein. Dieser Zusammenhang ist ihm an dieser Stelle wohl nicht so wichtig, da er zur Darstellung der Glückseligkeit das achte Buch von *De summo bono* vorgesehen hatte.<sup>741</sup>

Im weiteren Verlauf von *De summo bono* wird die Parallele zur *Nikomachischen Ethik* noch deutlicher. Ulrich untersucht die moralischen Tugenden, vor allem ihre Definition und das Prinzip der rechten Mitte, und ergänzt sie um die entsprechenden Laster.<sup>742</sup> Daran schließt er eine Erörterung der Freiwilligkeit<sup>743</sup> und der Entscheidung an.<sup>744</sup> Die nun bei Aristoteles folgende Definition der ethischen

---

<sup>734</sup> Ibid.; p. A2,13-15: „De his ergo virtutibus, secundum quod philosophi de eis tractaverunt per principia philosophica et non, prout sunt infusae, erit sequens sermo noster.“

<sup>735</sup> Ibid.; p. A2,16-A5,96; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 13

<sup>736</sup> De summ. bono, ibid.; p. A6,105-A7,128; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 1, 1095a2-8

<sup>737</sup> De summ. bono, ibid.; p. A8,165-A9,201; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 10, 1099b15-17

<sup>738</sup> Ibid., I 2, 1095a30-b13

<sup>739</sup> Ibid., I 4, 1096 a11-1097a14

<sup>740</sup> De summ. bono, ibid.; p. A5,81-91

<sup>741</sup> Ibid., lib. I, cap. 1; p. 5,73-74

<sup>742</sup> Ibid., lib. VI, tract. 2, cap. 2; p. A17-A32; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II

<sup>743</sup> De summ. bono, ibid., cap. 3; p. A35-A45; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III 1-3

<sup>744</sup> De summ. bono, ibid., cap. 4; p. A47-A53; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III 4-7

Tugenden<sup>745</sup> greift er jedoch nicht auf, da er sie im zweiten Kapitel bereits erwähnt hat, sondern begründet den Kanon der Kardinaltugenden<sup>746</sup> und geht dann zur Tapferkeit und ihren Gegensätzen über.<sup>747</sup> Die fünf Weisen der Tapferkeit,<sup>748</sup> die auch Aristoteles aufzählt und darstellt, ergänzt er aber um weitere fünf;<sup>749</sup> mit der Mäßigung schließt er den zweiten Traktat ab.<sup>750</sup>

Er bleibt im dritten Traktat zwar weiterhin im Rahmen der Aristotelischen Ethik<sup>751</sup> und bringt eine Untersuchung der Freigebigkeit; diese erweitert er jedoch um verschiedene andere Themen wie die Simonie, die Immunität der Kirche oder das Recht der Priester auf Eigentum.<sup>752</sup> Die anderen von Aristoteles<sup>753</sup> angeführten Tugenden, wie die Großgesinntheit, die Sanftmut und das komische Talent, folgen;<sup>754</sup> und auch die Scham sieht Ulrich eher als eine Leidenschaft und nicht als Tugend.<sup>755</sup> Ulrich betrachtet diese Tugenden – anders als Aristoteles – aber als von den Kardinaltugenden abhängige Tugenden (*virtutes adiunctae*).<sup>756</sup>

Der Gerechtigkeit widmet er einen eigenen Traktat,<sup>757</sup> seine Aristotelische Vorlage<sup>758</sup> erweitert er dabei um zahlreiche kirchenrechtliche Fragen wie etwa Ort und Zeit des rechten Gebetes,<sup>759</sup> die richtige Frömmigkeit und den Gehorsam gegenüber Geistlichen, aber auch nach der Berechtigung von kirchlicher Hierarchie und Gerichtsbarkeit.<sup>760</sup> Für den fünften Traktat hatte Ulrich die Behandlung der intellektuellen Tugenden vorgesehen, der Text bricht jedoch nach dem ersten Kapitel ab.<sup>761</sup>

Ulrich hält sich also einerseits an das Schema der Kardinaltugenden, indem er

---

<sup>745</sup> Ibid. III 8

<sup>746</sup> De summ. bono, *ibid.*, cap. 5; p. A44,5-A57,70

<sup>747</sup> *Ibid.*; p. A57,71-A64; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III 9-10

<sup>748</sup> De summ. bono, *ibid.*, cap. 6; p. A67-A80

<sup>749</sup> De summ. bono, *ibid.*, cap. 7; p. A81-A90

<sup>750</sup> J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg, S. 25<sup>\*</sup>; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III 13-15

<sup>751</sup> *Ibid.* IV 1-3

<sup>752</sup> J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg, S. 26<sup>\*</sup>

<sup>753</sup> Aristoteles, Eth. Nic. IV 7-14

<sup>754</sup> De summ. bono, *ibid.*, tract. 3, cap. 22-28; p. 14-83

<sup>755</sup> *Ibid.*, cap. 29; p. 83-90; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. IV 15

<sup>756</sup> J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg, S. 25<sup>\*</sup>; zu Ulrichs Darstellung der Tugenden aus Eth. Nic. IV 7-15 vgl. E. J. Wisneski, Ulrich of Strasbourg, S. 129-207

<sup>757</sup> De summ. bono, *ibid.*, tract. 4, cap. 1-5; p. 57-142

<sup>758</sup> Aristoteles, Eth. Nic. V

<sup>759</sup> De summ. bono, *ibid.*, cap. 7-10; p. 19-37 u. 89-102

<sup>760</sup> Vgl. J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg, S. 27<sup>\*</sup>-29<sup>\*</sup>; zu Ulrichs philosophischer Lehre über die Gerechtigkeit vgl. St. J. Seleman, Law and Justice, S. 144-170

<sup>761</sup> De summ. bono, *ibid.*, tract. 5; p. A92-A103

Einzelugenden, die für Aristoteles selbständige Tugenden sind, als abhängige Tugenden auffaßt; andererseits überschreibt er sein letztes Kapitel nicht mit der Kardinaltugend der Klugheit, sondern mit den intellektuellen Tugenden der Aristotelischen Tugendlehre und hält sich auch sonst – von seinen theologisch motivierten Erweiterungen abgesehen – recht eng an den Aufbau der *Nikomachischen Ethik*. Er stützt seine Untersuchung der Tugenden auf zwei Traditionen, ohne diese besonders gegeneinander abzugrenzen; er legt auf eine genaue Unterscheidung der beiden Gliederungen keinen Wert, sondern ergänzt sie dort, wo es ihm sinnvoll und zweckmäßig erscheint.

Ulrich beginnt seine Ausführungen mit der Frage, wie die menschliche Seele das Subjekt der Tugenden sein kann, er zieht dabei zur Illustration ein Bild heran, das er von Aristoteles übernimmt.<sup>762</sup> Der Arzt muß die einzelnen Teile des Körpers kennen, ihre fehlerhaften Verhältnisse untereinander und dann die Krankheit bestimmen, um den Kranken heilen zu können. Ebenso muß der Philosoph als geistlicher Arzt (*medicus spiritualis*) die Seele und ihre Teile kennen, um ihre Verfassung und die Tugenden zu untersuchen. Deshalb greift Ulrich auf seine Seelenlehre aus dem vierten Buch von *De summo bono* zurück und unterscheidet zwei grundsätzliche Seelenteile, einen vernünftigen und einen unvernünftigen.<sup>763</sup> Den unvernünftigen unterteilt er wiederum: Ein gänzlich unvernünftiger kann in keiner Weise die Form der Vernunft annehmen; dieser vegetative Teil der Seele ist allem Lebendigen gemeinsam, keine besondere Fähigkeit, die den Menschen als Menschen auszeichnet, und ist in keiner Weise zur Tugend fähig. Er steuert lediglich die elementaren Lebensfunktionen, die etwa im Schlaf unbewußt weiter funktionieren müssen.<sup>764</sup>

Der andere unvernünftige Seelenteil kann zwar an der Vernunft teilhaben, da er aber als das Empfindungsvermögen (*appetitus sensibilis*) für Begierde und Zorn empfänglich ist, widersetzt er sich durch diese Leidenschaften der Vernunft. Obwohl er grundsätzlich für die Vernunft und die menschlichen Tugenden empfänglich ist, kann er nicht immer von der Vernunft gelenkt werden, die Leidenschaften entziehen sich oft der Steuerung.<sup>765</sup> Ulrich schließt sich also der Aristotelischen Auffassung an, daß die Leidenschaften nur sehr bedingt durch die

---

<sup>762</sup> De summ. bono, lib. VI, tract. 2, cap. 1; p. A2,24-A3,27; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 13, 1102a15-25

<sup>763</sup> De summ. bono, *ibid.*; p. A3,28-29; dieser Rückverweis auf seine Seelenlehre ist wichtig, da der vierte und der fünfte Traktat des vierten Buches nur in einer Handschrift überliefert sind und darin Johannes von Mecheln als Autor genannt wird. A. Fries, Die Abhandlung *De anima*, S. 329-331, und F. J. Lescoe, God as first Principle, S. 73-82, halten diesen Traktat jedoch, auch unter Berufung auf den Beginn des zweiten Traktates des sechsten Buches von *De summo bono*, für ein Werk Ulrichs. Dagegen schreiben L. A. Kennedy, The 'De homine', S. 344-347, und A. Pattin, Le *Tractatus de homine*, S. 436f., diesen Traktat wiederum Johannes von Mecheln zu. Die Frage der Echtheit kann hier nicht endgültig entschieden werden, aber die erwähnte Trennung der Seele in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil wird auch in diesem Traktat entwickelt (A. Pattin, *ibid.*; p. 445,74-80). Diese Parallele reicht aber nicht aus, den Traktat endgültig Ulrich zuzuschreiben.

<sup>764</sup> De summ. bono, *ibid.*; p. A3,29-44

<sup>765</sup> *Ibid.*; p. A3,45-A4,52

Vernunft zu leiten sind und es daher einer besonderen Anstrengung der Vernunft bedarf, um die Folgen der Leidenschaften zu kontrollieren: Niemandem darf der Zorn zum Vorwurf gemacht werden, aber seine aus Zorn erwachsenen Handlungen muß jeder durch die Tugenden beherrschen können.<sup>766</sup>

Auch beim vernünftigen Seelenteil unterscheidet Ulrich zwei Teile, einen spekulativen und einen praktischen. Den praktischen Teil des vernünftigen Seelenteils gliedert er noch einmal, hier nimmt er einen praktischen, einen väterlichen (*paternum*) und einen nach der Art des Sohnes (*filiale*) an. Diese einzelnen Teile bestimmen in einer absteigenden Hierarchie die vernünftige Leitung des Lebens, der praktische faßt zusammen und entscheidet, der väterliche lenkt und der nach der Art des Sohnes gehorcht, er kann die Überlegungen der höheren Teile nur aufnehmen.<sup>767</sup>

Ulrich unterscheidet also insgesamt vier Seelenteile: einen gänzlich unvernünftigen, einen an der Vernunft teilhabenden, einen praktischen und einen spekulativen. Damit übernimmt er die Aristotelische Seelenlehre, die in der *Nikomachischen Ethik* die Grundlage für die Einteilung der Tugenden ist.<sup>768</sup> Die verschiedenen Bezeichnungen, die Ulrich den einzelnen Seelenteilen zuordnet, stammen allerdings nicht von Aristoteles, sondern von Albert dem Großen. Vor allem die Gliederung des praktischen Teils des vernünftigen Seelenteils in drei Vermögen findet sich so nicht in der *Nikomachischen Ethik*, sondern wird von Albert in den *Ethica* breit ausgeführt.<sup>769</sup>

Von diesen Teilen der Seele kann allein der vernünftige Teil die Tugenden bestimmen und ausüben, die anderen nur in dem Maße, in dem sie an der Vernunft teilhaben; Ulrich nennt dazu den vegetativen, den sensitiven und den intellektuellen Teil der Seele.<sup>770</sup> Allerdings stimmt diese Einteilung nicht mit seiner vorherigen Unterscheidung der Seelenteile überein, so daß unklar bleibt, in welchem Zusammenhang der intellektuelle Seelenteil mit dem vernünftigen Teil der Seele steht. Er geht nicht wieder auf die Zweiteilung des vernünftigen Seelenteils ein, um diese Frage zu klären; somit wird auch nicht deutlich, ob sich beide vernünftigen Seelenteile in ihrer Möglichkeit zur Tugend unterscheiden. Ulrich übergeht außerdem das in der *Nikomachischen Ethik*<sup>771</sup> schwierige Problem, wie die Tugenden am sensitiven Seelenteil mitwirken können und damit die affektiven Handlungen

---

<sup>766</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* II 4, 1105b26-1106a1

<sup>767</sup> *De summ. bono*, *ibid.*; A 4,53-59

<sup>768</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* I 13, 1102a25-1103a5

<sup>769</sup> *Ethica*, lib. I, tract. 9, cap. 6; p. 146a-b

<sup>770</sup> *De summ. bono*, *ibid.*; p. A4,60-65

<sup>771</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* I 13, 1102b23-27

beeinflussen, die ja auch an der Vernunft teilhaben. Er ordnet die Tugenden einseitig dem vernünftigen Seelenteil zu, da dieser den Menschen zum Menschen macht; kein Lebewesen kann Subjekt der Tugenden sein, das nicht die Vernunft besitzt.

Ulrich kommt jedoch noch einmal auf seine Unterscheidung zurück und beschreibt den praktischen Intellekt (*intellectus practicus*) als das erste Prinzip der Handlung, das durch die Vernunft angeregt wird und daher auch die Ursache der Tugend ist. Daneben hat auch das Streben (*appetitus*) an der Vernunft Anteil, es ist als Wille zwar die nächste Ursache der Handlung (*proximum eliciens*), kann dabei aber nur den Einzelfall entscheiden.<sup>772</sup> Wichtig ist für Ulrich, daß auch die Entstehung der Tugenden dem allgemeinen Schema folgt, wonach alles von der Potenz in den Akt überführt wird. Sie entstehen durch die Handlungen und werden so der Potenz der Seele hinzugefügt, die in dieser als vollkommene Form der Tugend bereits vorhanden ist. Die Disposition der Seele ermöglicht es also der Vernunft, durch die Entscheidung für oder gegen eine Handlung die Tugend aus der vorhandenen Potenz in den Akt zu überführen.<sup>773</sup> Auch wenn der Wille dann eine Tugend aus einer Handlung hervorbringen kann, ist letztlich doch die Vernunft die grundsätzliche Voraussetzung, da der Wille diese Möglichkeit nur über die Teilhabe an der Vernunft hat.

Zur Begründung des hohen Ranges der Vernunft erläutert Ulrich die Natur der menschlichen Vernunft: Sie hat Anteil am göttlichen Licht, sie ist ein Abbild dieses Lichtes und nimmt dieses göttliche Licht durch Teilhabe wie ein Erhaltenes und ein Besessenes auf. Erst durch diesen Einfluß ist die Vernunft zur Tugend fähig, der erlangte, angegliche und heilige Intellekt (*intellectus adeptus, assimilativus et sanctus*) nimmt das Licht auf und teilt es der Vernunft mit, die es dann an das wahrnehmende Streben (*appetitus sensibilis*) weiterleitet.<sup>774</sup>

Es kommt Ulrich in dieser kurzen Darstellung nicht darauf an, eine ausführliche Theorie des Intellekts zu bieten.<sup>775</sup> Seine neuplatonisch bestimmte Abfolge von göttlichem Licht, heiligem Intellekt und menschlicher Vernunft soll vor allem die Erhabenheit und die Bedeutung der Vernunft hervorheben, um so ihre Würde als Trägerin der Tugenden zu betonen. Für eine intellekttheoretische Untersuchung sind seine Ausführungen einerseits viel zu knapp, sie ergänzen andererseits seine vorherigen Ergebnisse um die Instanz eines Intellekts, der unvermittelt und ohne

---

<sup>772</sup> De summ. bono, *ibid.*; p. A13-268-273

<sup>773</sup> *Ibid.*; p. A13,281-A14,291

<sup>774</sup> *Ibid.*; p. A4,66-A5,80

<sup>775</sup> Ulrichs Intellekttheorie ist breit ausgeführt in De summ. bono, lib. I, tract. 1; vgl. dazu A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XII-XVI u. XVIII-XIX

Begründung eingeführt wird. Der Bruch zwischen seiner eher an der Aristotelischen Psychologie orientierten Zuordnung der Tugenden und dieser auf Motive von Pseudo-Dionysius und Avicenna zurückgehende Hierarchie der Vernunft<sup>776</sup> scheint ihn dabei nicht weiter zu stören. Eine ähnliche Theorie hat auch Albert der Große in seiner *Ethica* dargestellt, allerdings wesentlich ausführlicher und mit wichtigen Unterschieden: Albert beschreibt das Licht des Intellekts nicht als göttliches Licht, sondern nennt als Quelle die erste Ursache, außerdem erwähnt er nur die Angleichung durch einen erlangten Intellekt (*assimulatio per intellectum adeptum*), den er – anders als Ulrich – jedoch nicht als heilig bezeichnet.<sup>777</sup> Ulrich wird auch diese Theorie verkürzt übernommen haben, ohne Albert als Autorität ausdrücklich zu nennen. Seine Ergänzungen zeigen, daß Ulrichs theologische Interessen deutlicher ausgeprägt sind als Alberts.

Ulrich sieht also nur den vernünftigen Teil der Seele als das Subjekt der Tugenden an. Die Vernunft, die den Menschen als Menschen bestimmt, hat allein die Fähigkeit, die Tugenden auszuüben; alle anderen Seelenvermögen haben diese Möglichkeit nur, insofern sie an der Vernunft teilhaben. Um diese herausgehobene Stellung der Vernunft zu begründen, betont er ihre Teilhabe am Licht des göttlichen Intellekts, das sie vor allen anderen Funktionen der Seele auszeichnet.

---

<sup>776</sup> Vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XV

<sup>777</sup> *Ethica*, lib. I, tract. 6, cap. 7; p. 94a-b; zu Alberts Intellekttheorie vgl. M. L. Führer, *The Contemplative Function*, S. 305-319; A. de Libera, *Albert le Grand*, S. 216-256; B. Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 23f.; zu Ulrichs Intellekttheorie vgl. M. L. Führer, *Ulrich of Strasbourg*, S. 226-230; L. Thomas, *Ulrich of Strasbourg*, S. 25-29



Warum Ulrich so ausdrücklich betont, daß die Tugenden nur vom vernünftigen Seelenteil ausgeübt werden, wird deutlich, wenn er die Entscheidungsfähigkeit des Einzelnen für oder gegen die Tugenden untersucht. Er zitiert zustimmend die Auffassung einiger antiker Philosophen, die auch eine gewisse göttliche Beteiligung an der Entstehung der Tugenden annehmen, insbesondere im Zusammenhang mit der Glückseligkeit.<sup>778</sup> Diese göttliche Beteiligung bestimmt er als den tätigen Intellekt, der Anteil am Göttlichen hat und auch die Tugenden des Einzelnen lenkt. Daraus ergeben sich zwei gewichtige Konsequenzen: Über die Verbindung der Tugend mit dem Göttlichen ist die Aristotelische Forderung gesichert, daß die Tugend die Seele nicht verändert, sondern vervollkommnet; die Teilhabe am Göttlichen verbürgt, daß die Potenzen der Seele zur Tugend nicht falsch geleitet werden können. Entscheidender ist aber die zweite Konsequenz: Der tätige Intellekt ist abgetrennt und daher frei; da alle bewußt entschiedenen Handlungen von ihm geleitet werden, ist somit auch die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen gewährleistet. Ulrich hält dieses Ergebnis ausdrücklich fest: Wegen der Freiheit des tätigen Intellekts ist jeder Herr seiner Tätigkeit.<sup>779</sup>

Wiederum hat Ulrich also Ergebnisse einer Intellekttheorie übernommen, um eine ethische Position zu begründen, und damit wird auch deutlich, warum er bei der Bestimmung des Subjekts der Tugenden so nachdrücklich deren Anbindung an den vernünftigen Seelenteil herausgehoben hat: Er hat so die Voraussetzung für seine Betonung der freien Entscheidungsmöglichkeit geschaffen. Auch in diesem Zusammenhang will er keine Untersuchung über den tätigen Intellekt führen, sondern nur die Resultate einer ausgearbeiteten Intellekttheorie als Argumentationsstützen für seine ethische Theorie benutzen. Wahrscheinlich hat er die Theorie auch wieder aus den *Ethica* Alberts des Großen entnommen; Albert untersucht diesen Zusammenhang ausführlich und kommt zu den Ergebnissen, mit denen Ulrich hier argumentiert.<sup>780</sup>

Ulrich sieht aber auch, daß seine These gerade wegen der Teilhabe des tätigen Intellekts am Göttlichen angreifbar ist. Denn über diese Teilhabe könnte ja auch Einfluß auf die Vernunft genommen werden, die ihre Inhalte dann nicht mehr aus freier Entscheidung, sondern durch göttliche Eingebung erhalten würde. Daher hebt Ulrich ausdrücklich hervor, daß die Tugenden nur in der Seele entstehen können

<sup>778</sup> De summ. bono, *ibid.*; p. A5,81-83

<sup>779</sup> *Ibid.*; p. A5,85-91; A5,85-86: „Ex hoc autem, quod separatus est, liber est et facit nos dominos actuum nostrorum.“

<sup>780</sup> *Ethica*, lib. I, tract. 7, cap. 5; p. 114b-115a

und alles, was von außen an die Seele herangetragen wird, deshalb niemals eine Tugend sein kann. Der Wille muß aus eigener Neigung und in eigener Verantwortung entscheiden, denn kein menschliches Werk darf gelobt oder getadelt werden, daß nicht auf eine selbstbestimmte Ausführung zurückgeht.<sup>781</sup> Zur Bekräftigung zitiert er gleich drei Autoritäten unterschiedlichen Gewichts – Homer als Dichter, Aristoteles als Philosophen und Hieronymus als Theologen –, die seine Lehrmeinung bestätigen: Nur der ist der Beste, der sich allein entscheidet, die Tugenden zum Prinzip seiner Handlungen zu erheben, und das nur mit der Erfahrung und der Güte der eigenen Natur begründet.<sup>782</sup>

Damit hat er zwar die Notwendigkeit einer bewußten Entscheidung unterstrichen, aber seine Kriterien noch nicht ausreichend begründet. Er fordert zwar, daß alle Tugenden ihre Ursache allein im Willen und im Urteil des Einzelnen haben sollen, aber genauso kann behauptet werden, daß die Tugenden ein Geschenk Gottes sind. Ulrich sieht dieses Problem und stellt seine Auffassung ausführlicher dar.

Zunächst referiert er als Ausgangspunkt seiner Untersuchung eine extreme Gegenposition: Alle Tugenden sind Geschenke Gottes und deshalb entstehen sie allein aus Eingießung (*infusio*); sie entstehen nicht aus den Handlungen, sondern ordnen diese so, daß sie die Eingießung der göttlichen Geschenke richtig aufnehmen und gebrauchen.<sup>783</sup>

Ulrich lehnt die Wahrheit dieser Auffassung nicht grundsätzlich ab, er beschränkt ihre Gültigkeit jedoch ausdrücklich auf die übernatürlichen Tugenden, ohne aber genauer zu erläutern, welche er damit meint. Für die natürlichen Tugenden gilt diese Möglichkeit nicht. Er zitiert zwar Jak 1,17, wonach alles Gute und jedes vollkommene Geschenk von Gott kommt, weist aber selbst dieses biblisch begründete Argument in diesem Zusammenhang als offensichtlich falsch zurück.<sup>784</sup> Da jeder natürliche Gegenstand auf seine natürliche Tugend als Vollkommenheit der Natur angelegt ist, kann eine Vervollkommnung zu dieser Tugend auch nur im Rahmen der Natur geschehen. Jedes Eingreifen einer äußeren Instanz – sei es nun grundsätzlich möglich oder nicht – würde diesen natürlichen Vorgang unterbrechen, die Verbesserung wäre unnatürlich. Es würde dann keine Vervollkommnung im Rahmen natürlicher Anlagen, sondern eine Veränderung von außen stattfinden. Dies gilt in besonderem Maße für ein Geschenk Gottes, das immer ganz außernatürlich ist und daher stets Veränderung und niemals natürliche

---

<sup>781</sup> De summ. bono; p. A7,129-136

<sup>782</sup> Ibid.; p. A7,141-145

<sup>783</sup> Ibid.; p. A8,166-171

<sup>784</sup> Ibid.; p. A9,177: „... tamen hoc falsum est.“

Tugend bewirkt.<sup>785</sup>

Somit schließt Ulrich die Möglichkeit eines Eingriffs Gottes in die Natur nicht aus, er betont aber, daß dann die Naturgesetze aufgehoben sind und nicht mehr gelten. Für die natürlichen Tugenden fordert er aber diese Naturgesetze, indem er die Tugenddefinition der Aristotelischen Naturphilosophie voraussetzt, nach der eine Tugend den, der sie besitzt, immer im Rahmen seiner naturgegebenen Anlagen verbessert.<sup>786</sup> Ein übernatürliches Eingreifen Gottes kann daher nur übernatürliche Tugenden bewirken, für die eigene Regeln gelten. Auch wenn er dieses Axiom aus der Aristotelischen *Physik* nicht extra erwähnt, ist der Hintergrund deutlich. Ulrich referiert statt dessen zur Bekräftigung die Feststellung, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* aus dieser Vorgabe ableitet: Kein Gegenstand kann eine Eigenschaft annehmen, die gegen seine Natur ist, eine Verbesserung von Eigenschaften kann nur im Rahmen der Naturanlagen stattfinden.<sup>787</sup>

Die Konsequenzen aus diesen Überlegungen überträgt Ulrich dann auf die menschliche Natur, die auch eine natürliche Anlage und daher natürliche Tugenden hat. Im Menschen ist diese Anlage, die ihn überhaupt erst zum Menschen macht, besonders herausgehoben, eben in der Vernunft. Da diese über den tätigen Intellekt frei und abgetrennt ist, muß ihre Vervollkommnung durch die Tugend aus ihr selbst erfolgen, sonst wäre ihre natürliche Verfaßtheit aufgehoben. Wenn die Vernunft nur durch äußere Einwirkung beeinflusst wird, dann hat auch sie sich nicht verbessert, sondern nur verändert.<sup>788</sup> Davon bleibt natürlich unberührt, ob Gott nicht doch direkt auf den Einzelnen einwirken kann – Ulrich interessiert diese Frage in diesem Zusammenhang allerdings nicht. Für ihn ist entscheidend, daß er mit den Prinzipien der Aristotelischen Naturphilosophie gezeigt hat, wie begründet die Gewißheit einer freien Entscheidung ist.

Ulrich geht bei seiner Darstellung nicht so weit wie Albert der Große, der bei seiner Behandlung dieser Probleme stets betont, daß ihn theologische oder übernatürliche Einwände im Rahmen einer philosophischen Untersuchung nicht interessieren.<sup>789</sup> Aber die Hinweise und Bezüge auf die Aristotelische Naturphilosophie und seine Argumentation zeigen, daß Ulrich dieser Trennung zustimmt. Schließlich geht auch er nur von philosophischen Theorien aus, um die

---

<sup>785</sup> Ibid.; p. A8,174-A9,181 u. 185-186

<sup>786</sup> Aristoteles, Phys. VII 3, 246b3-10

<sup>787</sup> De summ. bono, ibid.; A9,194-201

<sup>788</sup> Ibid.; A9,182-184: „Multo fortius etiam in humana natura est virtus hominis, quam cum perfecte attingit, non est homo alteratus, sed perfectus, per quam ipse operatur bene opera humana.“

<sup>789</sup> Vgl. oben, Kap. 5.5

Schlüssigkeit seiner philosophischen Tugendlehre zu erweisen. Obwohl Augustinus für ihn eine herausragende Autorität ist,<sup>790</sup> fehlt – wie auch bei Albert – jede Auseinandersetzung mit dessen Gnadenlehre, ein Thema, das zur Frage der göttlichen Geschenke naheliegt. Ulrichs Aussparung dieses Themas zeigt daher noch einmal deutlich, daß er sein Programm, die natürlichen Tugenden mit den Prinzipien der Philosophie zu untersuchen, einhalten will.

Mit diesem Ergebnis weist Ulrich auch alle fatalistischen oder deterministischen Tendenzen zurück, das Schicksal (*fortuna*) in irgendeiner Form für die Geschicke des Einzelnen verantwortlich zu machen. Schon das Durcheinander der verschiedenen Methoden, die aus den astrologischen Verhältnissen der Geburt eine festgelegte Ursache für das weitere Leben bestimmen wollen, scheint ihm eigentlich schon Argument genug zu sein.<sup>791</sup> Wie Albert der Große<sup>792</sup> betont er noch einmal ausdrücklich: Die Tugend des Menschen ist im Intellekt, und der Intellekt ist frei und an keine Fesseln gebunden, besonders nicht an die Konstellationen von Schicksal oder Zufall. Wenn jemand davon bestimmt ist, dann höchstens körperlich. Die Freiheit des Intellekts verbürgt, daß die Tugenden und ihre Handlungen keiner Vorherbestimmung unterliegen.<sup>793</sup>

Damit hat Ulrich den Zusammenhang von Tugend und freier Entscheidung ausführlich untersucht und philosophisch begründet. Er widmet der Entscheidung in *De summo bono* aber noch ein eigenes Kapitel. Darin zitiert er Aristoteles und weist noch einmal darauf hin, wie eng sie mit der Tugend verbunden ist.<sup>794</sup> Mit Aristoteles betont er, daß eine Entscheidung nur dann möglich ist, wenn Handlungsalternativen vorhanden sind, die in der Verfügung des Einzelnen stehen.<sup>795</sup> Aber wie Aristoteles beläßt es auch Ulrich bei diesen Hinweisen und untersucht nur noch die Inhalte sowie Möglichkeiten und Grenzen von Entscheidungen. Die Verbindung von Tugend und Entscheidung greift er nicht mehr auf, da er sie schon im ersten Kapitel ausführlich behandelt hat.

## 7.5 Die Einteilung der Tugenden

<sup>790</sup> A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XI, betonen „die eminente Rolle, die Augustin im Denken Ulrichs spielt.“

<sup>791</sup> De summ. bono, *ibid.*; A11,245-A12,259

<sup>792</sup> Vgl. oben, Kap. 5.4.2

<sup>793</sup> *Ibid.*; p. A12,260-267: „... nec virtus, nec sua operatio subsit fortunae, quia intellectus, prout est imago primae lucis, liber est omnino et non est addictus vinculis constellationis vel fati vel fortunae ...“

<sup>794</sup> *Ibid.*, cap. 4; p. A47: „Virtutis definitio tota dependet ab electione.“

<sup>795</sup> *Ibid.*; p. A51,89-90; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III 4, 1112a30-31

Ulrich geht bei seiner Einteilung der Tugenden wie Aristoteles von den vernünftigen Seelenteilen aus, die ja allein zur Tugend fähig sind,<sup>796</sup> und unterscheidet grundsätzlich intellektuelle Tugenden (*virtutes intellectuales*) und moralische Tugenden (*virtutes morales*), die er auch als Gewohnheits- (*consuetudinales*) oder ethische (*ethicae*) Tugenden bezeichnet.<sup>797</sup> Diese Unterscheidung macht zunächst noch einmal deutlich, daß Ulrich die Tugenden allein aus philosophischer Perspektive untersuchen will; der Kanon der theologischen Tugenden interessiert ihn in diesem Zusammenhang nicht. Darüber hinaus ist für ihn auch die Tetrade der Kardinaltugenden als Einteilungskriterium nicht mehr wichtig, da er sie an dieser Stelle nicht erwähnt. Auch wenn er sie dann vor seiner Darstellung der Tapferkeit doch noch einmal aufgreift und beschreibt,<sup>798</sup> hat sie ihre grundlegende Bedeutung als Gliederungsprinzip einer Tugendlehre verloren; Albert der Große hat dagegen sowohl *De natura boni* als auch *De bono* nach diesem Schema aufgebaut.<sup>799</sup> Ulrich lehnt sich also wesentlich enger an den Aufbau der *Nikomachischen Ethik* an als Albert in seinen systematischen Schriften. Aber auch Albert behandelt in seinen beiden Kommentaren zur *Nikomachischen Ethik* die Kardinaltugenden nur noch am Rande.<sup>800</sup> Da er sie in den *Ethica* aber ebenfalls vor der Tapferkeit untersucht,<sup>801</sup> wird wieder deutlich, daß Ulrich diesen Kommentar zur Darstellung seiner Tugendlehre herangezogen hat.

### 7.5.1 Die intellektuellen Tugenden

Wie eng sich Ulrich dabei an die Theorie der *Nikomachischen Ethik* anlehnt, wird auch aus seiner Darstellung der intellektuellen Tugenden klar. Er führt aus, daß sie ihre Bezeichnung nicht nur deshalb tragen, weil sie im Intellekt sind, sondern auch wegen ihrer Wirkursache, die in der intellektuellen Betätigung beginnt. Sie entstehen vor allem durch Belehrung (*doctrina*) und können deshalb auch vermehrt werden, sie müssen also durch die Tätigkeit des Intellekts erst erarbeitet werden; je breiter und häufiger die Belehrung ist, um so besser wird die Schulung der intellektuellen Tugenden sein, ein Prinzip der optimalen Betreuung, das für alle

---

<sup>796</sup> Vgl. oben, Kap. 7.3

<sup>797</sup> *De summ. bono*, *ibid.*, cap. 1; p. A5,92-94; vgl. Aristoteles, *Eth. Nic. I* 13, 1103a3-4

<sup>798</sup> Vgl. unten, Kap. 7.5.3

<sup>799</sup> Vgl. oben, Kap. 2 u. 3

<sup>800</sup> Vgl. oben, Kap. 5.3.1 u. 5.3.2

<sup>801</sup> Vgl. oben, Kap. 5.3.2

Naturvorgänge gilt. Daher wird zu ihrer Ausbildung auch viel Erfahrung und Zeit benötigt.<sup>802</sup> Die gleichen Merkmale nennt auch Aristoteles bei seiner ersten Erwähnung der intellektuellen Tugenden.<sup>803</sup>

Ihre Entstehung durch Belehrung gewährleistet für Ulrich auch, daß die intellektuellen Tugenden nicht von außen an die Seele herangetragen werden, und dann keine Tugenden wären. Denn die Belehrung geschieht zwar fast immer durch äußere Einflüsse, die den Einzelnen belehren, aber das Wissen und das Verständnis, das aus dem Gelehrten das Gelernte werden läßt, muß die Seele mit der Vernunft selbst bewirken.<sup>804</sup> Damit ist sichergestellt, daß die Entwicklung der intellektuellen Tugenden zwar durch die äußere Belehrung angeregt wird, die Entstehung aber in der Seele stattfindet und nicht von außen eingegeben wird.

Die entscheidende Bedeutung der intellektuellen Tugenden liegt für Ulrich in ihrer Aufgabe, aus der richtigen Vernunft die rechte Mitte zu bestimmen.<sup>805</sup> Mit dieser Betonung schließt er sich wiederum an die *Ethica* Alberts an, der auch gleich zu Beginn seiner Kommentierung des sechsten Buches der *Nikomachischen Ethik* diesen Zusammenhang hervorhebt.<sup>806</sup> Aristoteles hält sich dagegen mit dieser Zuordnung zurück; er thematisiert zwar die Notwendigkeit, einen Grundsatz zu finden, der bei der Bestimmung der rechten Mitte leitend ist, und auch die richtige Vernunft genauer zu beschreiben.<sup>807</sup> Er weist die Aufgabe, diesen Grundsatz zu finden, aber nicht unmittelbar den intellektuellen Tugenden zu, sondern entwickelt seine Auffassung – wie so häufig – merklich vorsichtiger und zurückhaltender als seine Kommentatoren.

Ulrich weist den intellektuellen Tugenden also eine entscheidende Funktion im Prozeß der ethischen Urteilsbildung zu, da sie die rechte Mitte der moralischen Tugenden bestimmen sollen. Diese Herausstellung ergänzt er noch, indem er sie auch als die allgemeinsten (*magis generales*) und notwendigsten (*magis necessariae*) Tugenden bezeichnet. Im Akt (*actus*) dieser Tugenden vollzieht sich die substantielle Tätigkeit der menschlichen Natur, da jeder Akt eine substantielle Tätigkeit ausdrückt, so wie es der Akt des Lichtes ist zu leuchten. Da aber die Vernunft das höchste menschliche Vermögen ist, das den Menschen als Menschen ausmacht, ist der Akt dieser Vernunft auch ihre substantielle Tätigkeit, also die höchste Tätigkeit. Wenn nun die intellektuellen Tugenden in der richtigen

---

<sup>802</sup> De summ. bono, *ibid.*; p. A5,97-A6,102

<sup>803</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* I 13, 1103a3-4 u. II 1, 1103a15-17

<sup>804</sup> De summ. bono, *ibid.*; p. A7,129-135; tract. 5, cap. 6; p. A93,29-34

<sup>805</sup> *Ibid.*; p. A92,6-8

<sup>806</sup> *Ethica*, lib. VI, tract. 1, cap. 2; p. 393b

<sup>807</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* VI 1, 1138b33-34

Vernunft ausgeübt werden, über die sie ja die rechte Mitte der moralischen Tugenden bestimmen, ist der Akt der intellektuellen Tugenden auch der beste und höchste.<sup>808</sup> Ulrich setzt wohl voraus, daß er dann auch der allgemeinste und notwendigste Akt ist, ohne diese Auffassung im einzelnen zu begründen.

Ulrichs knappe Ausführungen sollen besonders die herausgehobene Stellung der intellektuellen Tugenden hervorheben, um ihre Bedeutung für die ethische Urteilsfindung nicht nur zu behaupten, sondern sie auch begründen zu können. Dazu führt er unvermittelt einige Thesen über den Akt ein, die er nicht näher erklärt; da aber diese Theorie ausführlich in Alberts *Ethica* entwickelt wird,<sup>809</sup> hat Ulrich wohl auch in diesem Zusammenhang nur Alberts Ergebnis zusammengefaßt und zur Grundlage seiner Argumentation gemacht.

Zur weiteren Begründung weist Ulrich dann noch einmal darauf hin, daß der Mensch nur durch die Vernunft Mensch ist und deshalb menschliche Tugenden nur mit der Vernunft und nicht mit irgendeinem Strebevermögen, sei es wahrnehmend oder wünschend, verbunden sein können, es sei denn, daß dieses Strebevermögen an der Vernunft teilhat. Weil aber die intellektuellen Tugenden wesentlich (essentialiter) durch die Vernunft aufgenommen werden, können die moralischen Tugenden im Strebevermögen nur entstehen, insofern es an der Vernunft teilhat. Die Teilhabe an der Vernunft ist dabei für die moralischen Tugenden eine notwendige Voraussetzung, um überhaupt als Tugend gelten zu können, denn Ulrich unterstreicht ja mehrmals, daß es keine Tugend ohne Vernunft gibt. Da also die intellektuellen Tugenden die Tugenden im Akt der Vernunft sind, die moralischen Tugenden aber nur Anteil an dieser Vernunft haben, ist gezeigt, daß die intellektuellen Tugenden die moralischen Tugenden bestimmen. Ulrich faßt seine Ausführungen zur Betonung zugespitzt zusammen: Eine Mitte, die nicht durch die Vernunft bestimmt wird, ist keine Tugend; und ohne die intellektuellen Tugenden sind überhaupt keine anderen Tugenden möglich. Deshalb sind die intellektuellen Tugenden so notwendig.<sup>810</sup>

In diesem Konzept bleibt aber unklar, warum die moralischen Tugenden nur Anteil an der Vernunft haben sollen, besonders, da Ulrich zu Beginn seiner Tugendlehre ja die Notwendigkeit der Verbindung von Tugend und Vernunft

---

<sup>808</sup> De summ. bono, *ibid.*; p. A93,35-45

<sup>809</sup> *Ethica*, lib. VI, tract. 1, cap. 2; p. 395b

<sup>810</sup> De summ. bono, *ibid.*; p. A93,46-94,56, bes. 96,51-54: „Secundum verum praedictorum patet per hoc, quod medium moralium virtutum non potest determinari nisi per virtutes intellectuales; medio autem non determinato nulla virtus habet virtutis rationem; ergo sine intellectualibus nihil virtutis in nobis est.“

ausdrücklich betont.<sup>811</sup> Eine Lösung könnte darin liegen, daß Ulrich nun die von ihm zunächst nicht näher erläuterte Unterscheidung von spekulativer und praktischer Vernunft aufgreift.<sup>812</sup> Aber er hat dazu die praktische Vernunft nicht ausdrücklich auf eine bloße Teilhabe an der spekulativen Vernunft reduziert. Auch wenn er noch einmal verschiedene Möglichkeiten der Seele unterscheidet und dem spekulativen Intellekt die wissende (*scientificum*) sowie dem praktischen Intellekt die überlegende (*ratiocinativum*) Potenz zuordnet,<sup>813</sup> bleibt die Unklarheit bestehen, da er in diesem Zusammenhang nicht mehr auf die Tugenden eingeht.

Vielleicht hatte Ulrich geplant, diese Schwierigkeiten im weiteren Verlauf von *De summo bono* zu klären. Die weiteren Inhalte dieses Kapitels folgen wie die anderen Kapitel seiner Tugendlehre dem Aufbau der *Nikomachischen Ethik*, er geht daher nach diesen eher allgemeinen Vorüberlegungen zur Einteilung der Tugenden zu Fragen über, die vor allem noch einmal die Seele, die Erkenntnisbedingungen des praktischen Wissens und die praktische Wahrheit betreffen.<sup>814</sup> Ulrichs Werk bricht – immer im Vergleich mit dem Aufbau der *Nikomachischen Ethik* – an der Stelle ab, an der Aristoteles die Frage nach den Voraussetzungen und Bedingungen der verschiedenen Arten des Wissens wieder aufgreift.<sup>815</sup> Er hat also die letzten Kapitel dieses Traktates, in denen er – wie Aristoteles in den letzten Kapiteln des sechsten Buches der *Nikomachischen Ethik* – diese Probleme wahrscheinlich ausführlicher untersucht hätte, nicht mehr verfaßt.

Trotz dieser Lücke ist aber Ulrichs Interesse deutlich, die herausragende Rolle der intellektuellen Tugenden zu betonen. Er bestimmt die Vernunft als die grundlegende Instanz, welche die Inhalte der Tugenden bestimmt, ja sie überhaupt erst zu Tugenden werden läßt. Auch damit bleibt er in der Tradition der philosophischen Tugendlehre.

## 7.5.2 Die moralischen Tugenden

Die Bezeichnung ‘moralische Tugenden’ leitet Ulrich aus Brauch (*mos*) und Gewohnheit (*consuetudo*) ab,<sup>816</sup> er übernimmt also wieder die Aristotelische

---

<sup>811</sup> Ibid., tract. 2, cap. 1; p. A4,60-65

<sup>812</sup> Ibid.; p. A4,53: „Rationale etiam duplex est, scilicet speculativum et practicum.“

<sup>813</sup> Ibid.; tract. 5, cap. 1; p. A95,77-80

<sup>814</sup> Vgl. *ibid.*; p. A94,57-A103,241

<sup>815</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* VI 3, 1139b14

<sup>816</sup> *De summ. bono*, *ibid.*, tract. 2, cap. 1; p. A7,150-151



Erklärung.<sup>817</sup> Dazu ergänzt er aber, daß sie aus der Gewohnheit nur wie aus einem verwandten Prinzip (*principium propinquum*) entsteht, weil die Gewohnheit eine Tugend nur in der Ordnung der Vernunft und der Klugheit hervorbringen kann.<sup>818</sup> Ulrich betont also auch für die moralischen Tugenden die Bedeutung der Vernunft und legt dar, daß sie die moralischen Tugenden lenkt, indem sie die Mitte so bestimmt, wie sie auch der Weise festlegen würde.<sup>819</sup> Somit hat er unmittelbar zwei wichtige Elemente seiner Tugendlehre hervorgehoben, die Mitte als Prinzip der

---

<sup>817</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* II 1, 1103a17-18

<sup>818</sup> *De summ. bono*, *ibid.*; p. A7,151-A8,152

<sup>819</sup> *Ibid.*; p. A8,162-164: „... virtus est in medio facultatis naturae quoad nos determinata ratione, prout sapiens determinabit.“

moralischen Tugend und die Leitung der moralischen Tugenden durch die Vernunft, die über die intellektuellen Tugenden vermittelt wird.

Auch zur Darstellung der moralischen Tugenden greift Ulrich auf Aristoteles zurück und schließt sich dessen Ansatz<sup>820</sup> an, daß sich alle moralischen Tugenden auf Lust und Schmerz (*delectatio et tristitia*) beziehen, weil sie sich auf Handlungen richten und Handlungen immer mit Lust und Schmerz verbunden sind.<sup>821</sup> Zusätzlich hat er wiederum Alberts *Ethica* als Kommentar herangezogen, denn Aristoteles stellt nur ganz allgemein fest, daß diese Tugenden deshalb auch als Leidenschaftslosigkeit (*ἡμετέριον*) bestimmt werden;<sup>822</sup> wie Albert schreibt Ulrich diese Auffassung den Stoikern zu.<sup>823</sup> Er lehnt diese Position ebenfalls ab und sieht die Funktion der moralischen Tugenden nicht in der Unterdrückung der Leidenschaften, sondern in ihrer Mäßigung, die aber auch das Leiden abhalten soll.<sup>824</sup>

Für Ulrich ist es eine wichtige Voraussetzung, daß sich die moralischen Tugenden auch wirklich aus einer bewußten Entscheidung herleiten, um die Leidenschaften mit Erfolg mäßigen zu können. Die moralischen Tugenden entstehen zwar aus der Handlung, aber sie entstehen im Handelnden, der die Entscheidung für die Handlung getroffen hat. In der Handlung selbst – ohne den Handelnden – ist keine Tugend, es sei denn wie in einem Zeichen, daß eine Wirkung ausübt.<sup>825</sup> Ulrich stellt also das Motiv des Handelnden in den Mittelpunkt seiner Theorie der moralischen Tugend, die bloße gute Tat hält er für bedeutungslos. Auch damit folgt er einer grundsätzlichen Forderung des Aristoteles: Gerecht und besonnen ist nicht, wer sich nur so verhält – also keine Entscheidung getroffen hat –, sondern gerecht und besonnen ist, wer wie ein Gerechter und Besonnener vorgeht, weil er sich sein Verhalten vorher überlegt hat.<sup>826</sup>

Aristoteles betont dazu aber auch, daß der gute Vorsatz oder das Wissen von den moralischen Tugenden allein nicht ausreichen: Sie entstehen eben erst in der Handlung. Gegen die reinen Theoretiker der Tugend, die diesen entscheidenden Aspekt vernachlässigen, formuliert er deshalb drastisch: Sie meinen nur zu philosophieren (*ἡμετέριον*), weil sie nicht so handeln, wie es die

---

<sup>820</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* II 2, 1104b13-15

<sup>821</sup> *De summ. bono*, *ibid.*, cap. 2; p. A20,88-92

<sup>822</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* II 2, 1104b23-24

<sup>823</sup> *De summ. bono*, *ibid.*; p. A20,92-94; *Ethica*, lib. II, tract. 1, cap. 8; p. 161b

<sup>824</sup> *De summ. bono*, *ibid.*; p. A20,95

<sup>825</sup> *Ibid.*; p. A22,127-133, bes. 132-133: „ ... bene autem virtutis simpliciter consistit in operantibus, et in opere non est nisi sicut in signo, quod est effectus.“

<sup>826</sup> *Eth. Nic.* II 3, 1105b5-9

philosophische Tugendlehre fordert.<sup>827</sup>

Ulrich unterstützt diese enge Verbindung von Theorie und Praxis und stellt fünf Kriterien auf, die eine Beurteilung des moralischen Gehalts einer Handlung ermöglichen:

1. Sie muß bewußt ausgeübt werden, sonst wäre sie rein zufällig oder aus Unkenntnis und nicht aus Tugend.
2. Sie muß bewußt gewählt werden, sonst wäre sie nicht freiwillig.
3. Sie muß mit dem Wissen um eine entsprechende Tugend ausgeübt werden, sonst wären nur minderwertige Motive, wie Reichtum oder Eitelkeit, ihre Ursache.
4. Sie muß standhaft ausgeübt werden, sonst könnte sie sich nicht zur Festigkeit im Habitus entwickeln.
5. Sie muß unbeirrbar ausgeführt werden, sonst würde sie sich zu sehr dem Einfluß der Leidenschaften aussetzen.<sup>828</sup>

Ulrich zählt dann die gleichen Argumente auf wie Aristoteles: Das bloße Wissen allein nutzt nicht viel zur moralischen Tugend, es stellt aber sicher, daß eine Handlung nicht unfreiwillig oder aus Unkenntnis geschieht; nicht jeder, der gerecht und fromm handelt, ist auch schon gerecht und fromm, sondern nur, wenn er auch im Habitus gerecht und fromm ist, sich also bewußt entschieden hat. Ulrich sieht in den fünf Be-

---

<sup>827</sup> Ibid., 1105b12-14

<sup>828</sup> De summ. bono, ibid.; p. A22,134-147: „Et hoc probatur ex hoc, quod bene virtutis est in quinque, quae omnia sunt ex parte operantis.

Unum est, si sciens operatur; aliter enim opus esset casuale vel per ignorantiam factum potius quam ex virtute.

Secundum est, si eligens operatur; aliter non esset opus voluntarium.

Tertium est, si operatur eligens propter hoc, scilicet propter ipsum bene virtutis; aliter enim operaretur ipsa per accidens vel per aliquam occasionem, ut si faceret huiusmodi propter lucrum vel propter laudem vel aliud huiusmodi.

Quartum est, si firmiter operatur, quia aliter potentia operans non esset firmata per habitum.

Quintum est, si immobiliter operetur, quia aliter motus a passione operaretur difficulter et non delectabiliter.“

dingungen einer tugendgeleiteten Handlung ein geeignetes Mittel zur Erfüllung seiner Forderungen.<sup>829</sup>

Um dieses Ergebnis zu begründen, erläutert er auch, warum die Tugend ein Habitus sein muß. Dazu faßt er die entsprechenden Ausführungen in der *Nikomachischen Ethik* zusammen und unterscheidet in der Seele Leidenschaft (*passio*), Möglichkeit (*potentia*) und Habitus. Die moralische Tugend hat aber mit den Leidenschaften und den Potenzen keine grundsätzlichen Gemeinsamkeiten, denn keine Leidenschaft oder Möglichkeit wird als gut oder schlecht bezeichnet, und niemand wird wegen seiner Leidenschaften oder Möglichkeiten gelobt oder getadelt. Da alle diese Bestimmungen auf die moralischen Tugenden und den Habitus zutreffen, ist die moralische Tugend ein Habitus.<sup>830</sup> Ulrich stimmt also mit Aristoteles überein, daß niemand etwa wegen seines Zornes oder seiner Dummheit getadelt oder gelobt werden darf, sondern nur sein Umgang damit lobens- oder tadelnswert ist.

Aus diesen verschiedenen Überlegungen zur Entstehung und Funktion der moralischen Tugenden ergibt sich für Ulrich auch deren zentrale Bedeutung für die Beurteilung des Wertes einer Tätigkeit. Die moralische Tugend ist das Prinzip des Handelns und bestimmt jedes Werk. Wie die Sehschärfe das Auge gut sehen läßt, so bewirkt die moralische Tugend die Verbesserung der menschlichen Praxis; sie bestimmt deren Qualität.<sup>831</sup>

Damit geht Ulrich nicht über Aristoteles hinaus, fällt aber auch nicht hinter ihn zurück. Er übernimmt die Tugendlehre der *Nikomachischen Ethik* – allerdings reduziert auf die für ihn wichtigen Motive. Besonderen Wert legt er dabei auf die Selbstbestimmung und Eigenverantwortung einer Handlung und betont so noch einmal die herausragende Rolle der Vernunft. Die notwendige Verbindung von moralischer Tugend und Tätigkeit ist ihm jedoch genauso wichtig, er weist die Möglichkeit einer nur theoretischen Erkenntnis der moralischen Tugenden zurück. Die Aristotelische Tugendlehre mit ihrer Unterscheidung der Tugenden ist für ihn also ausreichend, um seine Tugendlehre in *De summo bono* auf deren Grundlagen aufzubauen. Seine Darstellung zeigt, daß er es nicht für nötig hält, Korrekturen anzubringen oder Ergänzungen vorzunehmen. Wie weit er Aristoteles folgt, macht seine Diskussion der Tugenddefinition deutlich, in der er auch die Prinzipien und Inhalte der moralischen Tugenden ausführlicher behandelt.<sup>832</sup>

---

<sup>829</sup> Ibid.; p. A22,149-A23,155

<sup>830</sup> Ibid.; p. A24,176-185; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 4

<sup>831</sup> De summ. bono, ibid.; p. A24,191-A25,197

<sup>832</sup> Vgl. unten, Kap. 7.6

### 7.5.3 Die Kardinaltugenden

Die Untersuchung der Einzeltugenden beginnt Ulrich, dem Aufbau der *Nikomachischen Ethik* entsprechend, mit der Tapferkeit. Zuvor fügt er aber noch einen Abschnitt über die Kardinaltugenden ein; auch Albert behandelt sie in den *Ethica* unmittelbar vor der Tapferkeit.<sup>833</sup> Ulrich widmet der Thematik aber kein eigenes Kapitel, er nutzt sie eher, um noch einmal knapp einige Ergebnisse seiner Tugendlehre zusammenzufassen. Der Kanon der Kardinaltugenden hat auch für ihn offenbar keine große Bedeutung mehr.<sup>834</sup>

Da Ulrich im dritten Kapitel<sup>835</sup> die Freiwilligkeit und im vierten Kapitel<sup>836</sup> die Entscheidung behandelt hat, wiederholt er zunächst noch einmal einige Ergebnisse seiner bisherigen Überlegungen: Die nun folgenden Tugenden werden moralische Tugenden genannt, weil sie das Verhalten der Menschen bestimmen; sie richten sich durch Überlegung und Entscheidung auf die Leidenschaften. Außerdem können sie Gewohnheitstugenden genannt werden, weil sie auch aus Gewohnheit entstehen; als bürgerliche Tugenden (*virtutes civiles*) werden sie bezeichnet, da sie der bürgerlichen Glückseligkeit (*felicitas civilis*) dienen, also den Umgang der Menschen miteinander regeln.<sup>837</sup> Diese Bezeichnungen gelten allgemein für alle Tugenden, die von Aristoteles als moralische Tugenden bezeichnet werden.

Einige dieser Tugenden werden aber auch ‘erste’ (*principales*) oder ‘allgemeine’ (*generales*) Tugenden oder eben ‘Kardinaltugenden’ (*virtutes cardinales*) genannt, andere als abhängige (*adiunctae*) oder begleitende (*comites*) Tugenden bezeichnet. Den Ausdruck ‘Kardinaltugenden’ erklärt Ulrich – wie Albert – mit dem Bild von den Türangeln (*cardines*): Ein Leben, das sich bewußt an den Kardinaltugenden orientiert, ist an diesen wie an Türangeln aufgehängt. Alle Leidenschaften, die den Einzelnen beeinflussen, sollen von den Kardinaltugenden geordnet werden, die sich dabei auf alle Bereiche des Lebens richten.<sup>838</sup> Ulrich hebt also die jeweilige Breite dieser Tugenden hervor.

‘Erste Tugenden’ werden sie auch genannt, weil sie hauptsächlich und wesentlich (*essentialiter*) die bürgerliche Gemeinschaft ordnen. Die Bezeichnung ‘allgemeine

---

<sup>833</sup> Vgl. oben, Kap. 5.3.2

<sup>834</sup> Vgl. oben, Kap. 5.3

<sup>835</sup> *De summ. bono*, *ibid.*, cap. 3; p. A35-A46

<sup>836</sup> *Ibid.*; cap. 4; p. A47-A54

<sup>837</sup> *Ibid.*; cap. 5; p. A55,5-9

<sup>838</sup> *Ibid.*; p. A55,10-18, bes. 17-18: „Vocantur autem praefatae virtutes cardinales, quia in ipsis sicut in cardine revolvitur tota conversatio moralis vitae.“

Tugenden' erhalten sie nicht, weil die anderen Tugenden allgemein an ihnen teilhaben, sondern weil sie 'abhängige Tugenden' (*virtutes adiunctae*) einschließen, wie das Mächtige in seiner Allgemeinheit die einzelnen wirksamen Teile einschließt.<sup>839</sup>

Die abhängigen Tugenden zielen wie die Kardinaltugenden auch auf die Glückseligkeit, ihnen kommt aber keine so breite Wirksamkeit wie diesen zu; sie richten sich nur auf bestimmte Leidenschaften. Ihr Einfluß auf die Glückseligkeit ist eher wie der eines Hilfsmittels (*instrumentaliter*), und auch ihren Gehalt als Tugend (*ratio virtutis*) gewinnen sie, indem sie die Kardinaltugenden nachahmen (*imitari*).<sup>840</sup> Ulrich erläutert seine Theorie an einem Beispiel: Die Tugenden der Freigebigkeit und der Großherzigkeit ahmen die Tapferkeit nach, der Freigebige scheut keine großen Kosten, der Großherzige erschrickt nicht vor teuren Geschenken.<sup>841</sup>

'Begleitende Tugenden' werden sie schließlich genannt, weil sie mit den Kräften der Seele (*vires animae*) verbunden sind, die sich über das Schädliche erheben, sein Gegenteil begehren und die Handlungen überlegen.<sup>842</sup> Ulrich geht also von den Leitungskräften der vier Kardinaltugenden aus, von denen auch die begleitenden Tugenden ihre Kraft erhalten.

Den Kanon der vier Kardinaltugenden leitet Ulrich nicht aus der philosophischen Tradition ab, er zitiert statt dessen Weish 8,7, wo der überaus große Nutzen dieser Tugenden beschrieben wird; allerdings muß er die biblische Aufzählung um die Tapferkeit ergänzen.<sup>843</sup> Seine Begründung für dieses Zitat ist zunächst unklar: Die moralische Tugend ist die Ordnung der Leidenschaft (*ordo passionis*), entweder ordnet (*ordinans*) sie in den Leidenschaften, oder sie ist in ihnen geordnet (*ordinata*).<sup>844</sup> Der Zusammenhang wird aber deutlich, da Ulrich mit dieser Feststellung seine Lösung der Frage einleitet, wie sich die Aristotelische Trennung von moralischen und intellektuellen Tugenden einerseits und der Kanon der Kardinaltugenden andererseits verbinden lassen. Denn wenn sich die Klugheit als intellektuelle Tugend grundsätzlich von der Tapferkeit, der Besonnenheit und der Gerechtigkeit als moralische Tugenden unterscheidet, wie können sie dann den gemeinsamen Kanon der Kardinaltugenden bilden? Die Zuordnung der Tugenden muß also geklärt werden. Dazu unterscheidet Ulrich diese zwei Bestimmungen von

---

<sup>839</sup> Ibid.; p. A55,18-25

<sup>840</sup> Ibid.; p. A55,25-A56,29

<sup>841</sup> Ibid.; p. A56,31-33

<sup>842</sup> Ibid.; p. A56,33-38

<sup>843</sup> Ibid.; p. A56,39-42

<sup>844</sup> Ibid.; p. A56,42-44

moralischen Tugenden: 'In den Leidenschaften ordnend' (*ordinans in passionibus*) und 'In den Leidenschaften geordnet' (*in passionibus ordinata*).<sup>845</sup>

Die erste Bestimmung wendet Ulrich auf die Klugheit an, obwohl sie – wie er richtig bemerkt – formal (formaliter) keine moralische Tugend ist; sie ist für ihn eine intellektuelle Tugend, weil ihre richtige Mitte die rechte Vernunft ist und Aristoteles sie zu den intellektuellen Tugenden zählt.<sup>846</sup> Sie ist für Ulrich aber der Sache nach (materialiter) auch eine moralische Tugend, weil sie sich auf die Sitten (*mores*) richtet. Unter den moralischen Tugenden hat sie den höchsten Rang, weil sie als Vernunft die anderen moralischen Tugenden leitet, wenn diese die Handlungen steuern. Die Klugheit ist die entscheidende Instanz bei der Bestimmung der rechten Mitte; deshalb ist ihr eigentlicher Akt so allgemein, daß er alle anderen umfaßt. Daher ist sie auch eher Lenkerin (*auriga*) der Tugenden als selbst eine Tugend.<sup>847</sup>

Nach der anderen Bestimmung der moralischen Tugenden legen die Leidenschaften deren Einteilung fest, aber ohne deshalb die Tugenden zu lenken, die ja umgekehrt die Leidenschaften mäßigen sollen. Ulrich will mit dieser Einteilung nur zeigen, daß sich jeder Leidenschaft eine Tugend zuordnen läßt. Dazu unterscheidet er zwei grundsätzliche Arten von Leidenschaften: Einige zielen auf den Menschen als Menschen (*homo ut homo est*), andere auf den Menschen als Lebewesen in der Gemeinschaft (*prout est animal civile*). Alle Leidenschaften, die den Menschen als Menschen betreffen, sind dabei entweder von außen an die Seele herangetragen (*illata*) oder eingeboren (*innata*). Die von außen herangetragenen Leidenschaften werden von der Tapferkeit gesteuert und die eingeborenen von der Mäßigung. Ulrich weist also die Beherrschung aller äußeren Herausforderungen, seien es der angreifende Feind oder die persönliche Schwierigkeit einer zu lösenden Aufgabe, der Tapferkeit zu; die Mäßigung soll die Schwächen zurückhalten, die aus der eigenen menschlichen Anlage folgen. Die Gerechtigkeit steuert die Leidenschaften, die den Einzelnen in der Gemeinschaft betreffen; sie ordnet mit der Vernunft die Probleme, die aus dem Zusammenleben der Menschen entstehen.<sup>848</sup> Ulrich berücksichtigt also, daß die Gerechtigkeit der vernünftigen Auseinandersetzung und Begründung bedarf, schließlich muß sich ein gerechtes Urteil rechtfertigen lassen. Sie ist der Vernunft aber auch enger verbunden, weil es einfacher ist, wegen einer Vernunftüberlegung gerecht zu sein, als sich aus Vernunft tapfer oder mäßig zu verhalten. Weil die individuellen Leidenschaften aber immer

---

<sup>845</sup> Ibid.; p. A56,43-44

<sup>846</sup> Ibid.; p. A56,45-48

<sup>847</sup> Ibid.; p. A56,45-A57,55

<sup>848</sup> Ibid.; p. A57,56-68

Einfluß auf das Verhalten des Einzelnen in der Gemeinschaft haben, werden auch die Tapferkeit und die Mäßigung über die Gerechtigkeit von der Vernunft gesteuert; denn ohne Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit würden sie den Einzelnen aus der Gemeinschaft ausschließen und hätten so ihr Ziel verfehlt.

Damit ist für Ulrich der Kanon der Kardinaltugenden nach Zahl und Inhalt ausreichend begründet. Die Tapferkeit und die Mäßigung ordnen die Leidenschaften der Seele, die von außen an sie herangetragen werden oder eingeboren sind; die Gerechtigkeit ordnet die Leidenschaften, die im Umgang mit der Gemeinschaft entstehen, wobei ihr Urteil durch die Klugheit gestützt wird.

Ulrich versucht so, das Aristotelische Modell mit dem Kanon der Kardinaltugenden zu verbinden. Dazu muß er einerseits die strikte Trennung zwischen moralischen und intellektuellen Tugenden aufheben und andererseits der Klugheit eine herausragende Bedeutung gegenüber den drei anderen Kardinaltugenden zumessen. Er behauptet deshalb, daß nach Aristoteles die Klugheit die rechte Mitte der richtigen Vernunft sei. Diese Feststellung trifft aber so nicht zu, denn Aristoteles führt zu diesem Zusammenhang nur aus, daß die Klugheit sowohl ein mit der richtigen Vernunft verbundenes Verhalten ist<sup>849</sup> als auch – aus der Perspektive der moralischen Tugenden – mit der richtigen Vernunft identifiziert werden kann.<sup>850</sup> Von daher ist es zwar nicht ganz falsch, wenn Ulrich die Leitungsfunktion der Klugheit gegenüber den moralischen Tugenden hervorhebt; aber weil gerade das die Aufgabe der Klugheit ist, darf sie nicht mit den moralischen Tugenden identifiziert werden. Wichtige andere Unterschiede der beiden Arten von Tugenden, die Aristoteles herausstellt, übergeht Ulrich: Die dianoetischen Tugenden entstehen durch Belehrung, die ethischen Tugenden ergeben sich aus der Gewohnheit; die dianoetischen Tugenden bedürfen auch einer langen Erfahrung, die ethischen Tugenden setzen eine Naturanlage voraus.<sup>851</sup> Auch aus diesen Gründen kann Ulrich die intellektuelle Tugend der Klugheit nicht mit den moralischen Tugenden identifizieren.

Da Ulrich aber im Kanon der Kardinaltugenden die Klugheit besonders hervorhebt, ergänzt er diesen um die für die Aristotelische Theorie wichtige Betonung der Klugheit. Seine Unterscheidung der Tugenden, die von den verschiedenen Leidenschaften ausgeht, läßt die leitende Funktion der Klugheit ja unberührt; sie ist keiner besonderen Leidenschaft zugeordnet und leitet die anderen Kardinaltugenden, auch wenn sie der Gerechtigkeit am nächsten steht.

---

<sup>849</sup> Aristoteles, Eth. Nic. VI 5, 1140b4-6

<sup>850</sup> Ibid., VI 13, 1144b27-28

<sup>851</sup> Ibid., II 1, 1103a14-24



Damit hat Ulrich insgesamt die Aristotelische Position gestärkt. Er hat zwar unaristotelisch die Klugheit den moralischen Tugenden angenähert, aber gleichzeitig ihre Leitungsfunktion gegenüber den anderen Tugenden herausgestellt; Aristoteles sieht diese Verbindung auch, wenn er feststellt, daß es keine Tugend ohne Klugheit geben kann und ohne die Tugenden keine Klugheit, da die Tugenden nicht voneinander getrennt werden dürfen.<sup>852</sup> Daß der Kanon der Kardinaltugenden für Ulrich keine große Bedeutung mehr hat, zeigt sich also nicht nur darin, daß er ihm nicht einmal mehr ein eigenes Kapitel widmet, sondern auch, wie er ihn mit wichtigen Positionen der *Nikomachischen Ethik* auslegt und damit den Kanon der Kardinaltugenden umdeutet. Seine an Aristoteles orientierte Auffassung wird noch einmal zu Beginn des fünften Traktates deutlich, wenn er als Überschrift – der Aristotelischen Tugendeinteilung entsprechend – nicht die Klugheit, sondern die intellektuellen Tugenden wählt, nachdem er zuvor die Tapferkeit, die Mäßigung und die Gerechtigkeit in den anderen Kapitelüberschriften herausgehoben hat.<sup>853</sup>

Ulrich behandelt die Kardinaltugenden nicht nur wie Albert der Große unmittelbar vor seiner Darstellung der Tapferkeit, er benutzt auch die *Ethica* als inhaltliche Vorlage. So übernimmt er etwa die Unterscheidung der Tugenden, ihre Zuordnung und ihr Verhältnis zu den eingeborenen und den von außen herantretenden Leidenschaften.<sup>854</sup> Aber bei Albert fehlt die Beschreibung der begleitenden Tugenden und er zitiert nicht Cicero, Macrobius und Aristoteles, sondern Plotin, Aspasius und Augustinus als Autoritäten. Ulrich hat also Alberts Kommentar als Vorlage für seine Untersuchung genutzt, aber er ist über seine Vorlage hinausgegangen. Das zeigt er besonders in seiner herausgehobenen Darstellung der Klugheit. Albert will die Tetrade der Kardinaltugenden als philosophischen Kanon begründen, Aristotelische Positionen sind für ihn dabei nicht so wichtig.<sup>855</sup> Ulrich orientiert sich in viel stärkerem Maße an der *Nikomachischen Ethik* und zeigt durch seine Betonung der Klugheit, wie wichtig ihm die Vernunft auch an dieser Stelle seiner Tugendlehre ist. Er geht von Albert aus, bezieht sich aber mehr auf Aristoteles und kann so seine philosophische Position entwickeln. Das zeigt – exemplarisch an diesem Problem dargestellt – trotz aller Abhängigkeit Ulrichs Selbständigkeit gegenüber Albert.<sup>856</sup>

---

<sup>852</sup> Ibid., VI 13, 1144b31-1145a3

<sup>853</sup> Vgl. J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg, S. 25\*-29\*

<sup>854</sup> *Ethica*, lib. VI, tract. 2, cap. 1; p. 235a-236a

<sup>855</sup> Vgl. oben, Kap. 5.3.2

<sup>856</sup> Vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XI: „So war schon für Ulrich Albert ein Gewährsmann, dessen Gedanken bereits im Vorgang des Rezipierens ein Fortdenken erfuhren.“

Philipp der Kanzler leitet in der *Summa de bono* seine Untersuchung der Tugenden mit einer Diskussion verschiedener Tugenddefinitionen ein,<sup>857</sup> Albert der Große geht in *De natura boni* und *De bono* ebenso vor.<sup>858</sup> Ulrich dagegen beginnt die Darstellung seiner philosophischen Tugendlehre, indem er zunächst allgemein die Einteilung der Tugenden und die Prinzipien ihrer Entstehung beschreibt.<sup>859</sup> Eine Tugenddefinition wird von ihm erst im weiteren Verlauf von *De summo bono* eingeführt. Auch dieser Unterschied in der Gliederung macht deutlich, daß er nicht dem Aufbau von Alberts frühen Schriften zur Ethik folgt, sondern sich an der *Nikomachischen Ethik* und den *Ethica* orientiert. Er stellt daher keine Definition vor, um sie dann zu erklären; wie Aristoteles erläutert er vorab die einzelnen Inhalte der Definition, die er dann zusammenfassend formuliert.

Ulrich folgt seiner Vorlage auch in der genauen Zuordnung der Definition. Albert und Philipp zählen die Aristotelische Bestimmung der Tugenden in der *Nikomachischen Ethik* noch einfach als eine allgemeine Tugenddefinition neben anderen auf, Ulrich entwickelt sie wie Aristoteles ausdrücklich im Zusammenhang der moralischen Tugenden.<sup>860</sup>

So bemerkt er gleich zu Beginn des Kapitels, daß die moralische Tugend immer mit der richtigen Vernunft verbunden sein muß,<sup>861</sup> deren zentrale Bedeutung hebt er ja immer wieder hervor, vor allem um die Freiheit der Entscheidung und des ethischen Urteils zu gewährleisten.<sup>862</sup> Deshalb weist er auch in seinen fünf Kriterien der moralischen Tugenden<sup>863</sup> mehrfach darauf hin, daß die Entscheidung eine bewußte und überlegte Auswahl unter mehreren Handlungsalternativen ist.<sup>864</sup> Eine vernunftgeleitete Entscheidung begründet ihr Ergebnis dabei in der Gewißheit der richtigen Mitte, deren richtige Bestimmung die Hauptschwierigkeit der ethischen Urteilsfindung ist, da sie nie als feste Größe erscheint, sondern in jeder Situation immer neu ermittelt werden muß.<sup>865</sup> Um die anstrengende und im Extremfall

---

<sup>857</sup> Philippus Cancellarius Parisiensis, *Summ. de bono, De diffinitionibus diversis virtutis*; vol. II, p. 525,1-542,493

<sup>858</sup> Vgl. oben, Kap. 2.1 u. 3.1

<sup>859</sup> *De summ. bono*, *ibid.*, cap. 1; p. A2,9-10

<sup>860</sup> *Ibid.*, cap. 2; p. A17,2-4

<sup>861</sup> *Ibid.*; p. A17,17-19

<sup>862</sup> Vgl. oben, Kap. 7.4

<sup>863</sup> Vgl. oben, Kap. 7.5.2

<sup>864</sup> *De summ. bono*, *ibid.*; p. A22,136-139

<sup>865</sup> *Ibid.*; p. A23,158-A24,175

uferlose Anhäufung von immer wieder neuen Entscheidungssituationen, die eine kluge Bestimmung der richtigen Mitte erfordern, zu vermeiden, zeigt Ulrich, daß die eingeübte Tugend ein Habitus wird und so das richtige Verhalten nicht immer wieder neu entschieden werden muß, sondern zur Gewohnheit geworden ist.<sup>866</sup>

Ausführlich stellt er die Problematik der richtigen Mitte dar, die nicht nur von verschiedenen Standpunkten aus immer wieder neu erscheint,<sup>867</sup> sondern auch unter gleichen Bedingungen und gleicher Perspektive für jeden Einzelnen jeweils anders ist. Daraus folgt für ihn, daß jeder für sich immer eine richtige Mitte suchen und bestimmen muß, die sich ganz individuell auf seine Person und seine spezielle Situation bezieht; ein Vergleich mag zwar hilfreich sein, aber was dem Einen zuviel ist, kann dem Anderen zu wenig sein.<sup>868</sup> Die richtige Mitte muß also nach dem Prinzip 'in bezug auf uns' (quoad nos) gefunden werden, um die Berücksichtigung der individuellen Umstände zu gewährleisten.<sup>869</sup> Wiederum betont Ulrich in diesem Zusammenhang die Wichtigkeit der richtigen Vernunft, ohne die niemals die richtige Mitte bestimmt werden kann.<sup>870</sup>

Ausdrücklich weist Ulrich nach diesen Vorüberlegungen noch einmal darauf hin, nur die moralischen und nicht die intellektuellen Tugenden zu erklären, und stellt abschließend fest: Die Tugend ist ein guter Habitus, der in der Mitte liegt, die von der Vernunft bestimmt wird.<sup>871</sup>

Ulrich hat damit die einzelnen Inhalte der Aristotelischen Tugenddefinition angeführt und begründet: den Habitus, die richtige Vernunft und die richtige Mitte mit ihrem Bezug auf uns. Diese Begriffe faßt er zu einer Tugenddefinition zusammen, nennt Aristoteles als deren Urheber und betont wiederum, daß damit nur die moralischen Tugenden definiert werden.<sup>872</sup> Wie Albert in den *Ethica*<sup>873</sup> erläutert er die einzelnen Definitionsglieder nacheinander.

Die Tugend ist demnach ein Habitus, weil sie keine Möglichkeit und keine Leidenschaft der Seele ist; sie ist ein auswählender (electivus) Habitus, weil sie sich vom intellektuellen Habitus unterscheidet, der nicht durch Auswahl (electio), son-

---

<sup>866</sup> Ibid.; p. A24,185 u. A25,198-201

<sup>867</sup> Ibid.; p. A25,202-214

<sup>868</sup> Ibid.; p. A26,217-232

<sup>869</sup> Ibid.; p. A25,213-215

<sup>870</sup> Ibid.; p. A26,237-A27,242

<sup>871</sup> Ibid.; p. A27,242-245. „Et ex hoc habet virtus, quod est bonus habitus, quia bonum ita consistit in medio, quod, sicut contingere centrum circuli non contingit nisi uno modo, scilicet per rationem circuli aequilateri ...“

<sup>872</sup> Ibid.; p. A27,253-254: „Ex his Philosophus concludit formalem definitionem virtutis moralis ...“

<sup>873</sup> Vgl. oben, Kap. 5.2

dern durch Vernunft und Syllogismus entscheidet; sie zeigt sich in der Mitte, weil sie zwischen zwei Schlechtigkeiten gefunden werden muß; sie wird in Bezug auf uns durch die Vernunft bestimmt, weil sie im Gegensatz zur Mitte einer Sache keine feste Größe ist; sie wird bestimmt, wie der Weise sie bestimmen würde, weil sie im einzelnen verschieden scheinen mag, und die Vernunft des Weisen sie deshalb bestimmen und Rechenschaft über diese Entscheidung geben kann.<sup>874</sup>

Damit hat Ulrich die erste Definition der moralischen Tugend aus der *Nikomachischen Ethik* zitiert.<sup>875</sup> Die Herleitung und die Begründung der einzelnen Definitionsglieder entsprechen dabei den jeweiligen Gedankengängen seiner Vorlage. Obwohl Ulrich im weiteren Verlauf der Tugendlehre von *De summo bono* viele theologische Inhalte untersucht, erwähnt er – anders als Albert in *De natura boni* und *De bono* – keine theologische Tugenddefinition, selbst die augustinische Bestimmung des Petrus Lombardus wird von ihm nicht herangezogen. Die philosophische Tugenddefinition des Aristoteles ist für Ulrich so weit gültig, daß er darauf seine gesamte Tugendlehre aufbauen kann.

Seine Erklärung der einzelnen Definitionsglieder der Aristotelischen Formulierung hat er eng an die *Ethica* Alberts angelehnt.<sup>876</sup> Allerdings erwähnt Albert nicht, daß diese Tugenddefinition nur für die moralischen Tugenden gilt. Ulrichs wiederholte Betonung dieser Einschränkung zeigt jedoch, daß er die *Nikomachische Ethik* nicht nur aus der Perspektive von Alberts Kommentar gelesen hat, sondern durchaus selbständig seine Schwerpunkte setzt.

## 7.7 Die philosophische Tugendlehre bei Ulrich von Straßburg

Ulrichs philosophische Grundlegung seiner Tugendlehre ist durch zwei Momente gekennzeichnet: Die nachdrückliche Betonung der Bedeutung der Vernunft und die enge Orientierung an Aufbau und Inhalt der *Nikomachischen Ethik*. Die Vernunft ist für ihn die entscheidende Voraussetzung, um eine Tätigkeit überhaupt als tugendgeleitet qualifizieren zu können; ohne ein durch die Vernunft begründetes Urteil findet keine Entscheidung für oder gegen eine Handlungsalternative statt, so daß sich der einzelne nicht auf seine Tugend berufen darf. Aus der Handlung allein entsteht keine Tugend, sie setzt immer die entsprechende Absicht voraus. Obwohl Ulrich auch darauf hinweist, daß ein bloßes Wissen um die Tugenden ebenfalls

---

<sup>874</sup> De summ. bono, *ibid.*; p. A27,253-A28,265

<sup>875</sup> Vgl. oben Kap. 5.1; Aristoteles, *Eth. Nic.* II 6, 1106b36-1107a2 (*Aristoteles latinus* XXVI 1-3, fasc. 3; p. 171,7-8)

<sup>876</sup> *Ethica*, lib. II, tract. 2, cap. 5; p. 178b-179a; vgl. oben, Kap. 5.1.2

nicht ausreicht, sondern das Wissen erst tugendhaft wird, wenn es auch mit der Praxis verbunden wird, ist seine Betonung des vernünftigen Entschlusses durchgängig. Die maßgebliche Instanz sind dabei die intellektuellen Tugenden und speziell die Klugheit, von der die moralischen Tugenden geleitet werden.

Im Aufbau seiner Tugendlehre orientiert Ulrich sich grundsätzlich an der Gliederung der *Nikomachischen Ethik*, die er aber um eine Diskussion des Kanons der Kardinaltugenden erweitert. Dieser Kanon hat für Ulrich jedoch keine große Bedeutung mehr, so daß er im Gesamtkonzept von *De summo bono* keinen großen Stellenwert hat. Allerdings geht Ulrich in seiner Darstellung der Einzeltugenden weit über Aristoteles hinaus und ergänzt dessen Liste aus der *Nikomachischen Ethik* um zahlreiche theologisch ausgerichtete Tugenden. Seine Bezeichnung 'abhängige Tugenden' (*virtutes adiunctae*) ist ebenfalls unaristotelisch und entstammt der Tradition. Ulrichs grundsätzliche Wertschätzung der Aristotelischen Tugendlehre wird aber trotzdem deutlich, da er deren Tugenddefinition übernimmt und die Bestimmung des Petrus Lombardus nicht erwähnt; die Tugenddefinition des Aristoteles ist für seine Tugendlehre umfassend genug. Auch die theologischen Tugenden bleiben unberücksichtigt.

Ulrich leitet die Darstellung seiner Tugendlehre mit der Absichtserklärung ein, die Tugenden mit philosophischen Prinzipien (*per principia philosophica*) zu untersuchen, und diesem Anspruch wird er gerecht. Auch wenn er sich im weiteren Verlauf von *De summo bono* verstärkt theologischen Inhalten zuwendet, ist seine Grundlegung der Tugendlehre doch philosophisch. Seine Traktate weisen aber eine unausgesprochene Trennung von ethischer Theorie und theologischer Praxis auf: Ulrich reflektiert die Tugenden mit Aristoteles philosophisch, um sie dann auch in der Praxis der Theologie anzuwenden. Weil aber für die Grundlegung seiner Tugendlehre Aristoteles und dessen Theorie aus der *Nikomachischen Ethik* einerseits sowie das Prinzip der Vernunft andererseits die maßgeblichen Voraussetzungen sind, kann sie – auch nach den von Albert dem Großen für eine philosophische Untersuchung geforderten Maßstäben – eine philosophische Tugendlehre genannt werden.

Der entscheidende und umfassende Einfluß, den Albert der Große auf Ulrich von Straßburg ausgeübt hat, ist in allen Büchern von *De summo bono* offensichtlich und zu vielen Einzelthemen bestätigt worden;<sup>877</sup> dabei wurde aber auch gezeigt, daß

---

<sup>877</sup> Vgl. B. Faes de Mottoni, *La distinzione tra causa agente*, S. 316-344; M. L. Fuehrer, *Ulrich of Strassbourg*, S. 226-230 u. 236f.; J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen*, S. 523f.; U. R. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum*, S. 289-295; A. de Libera, *Ulrich de Strasbourg*, S. 107-135; B. de Mottoni Faes, *Il problema del male*, S. 32-37; S. Pieperhoff, *Ulrich von Straßburg*, S. 258-274; C. Putnam, *Ulrich of Strasbourg*,

er oft über seinen Lehrer hinausgeht.<sup>878</sup> In der Tugendlehre ist Alberts weitgehender Einfluß ebenfalls nachweisbar.<sup>879</sup> Ulrich stützt sich jedoch nicht auf Alberts erste ethische Schriften *De natura boni* und *De bono*, obwohl die Titel eine enge Verbindung nahelegen. Ulrichs *De summo bono* ist viel breiter angelegt, er will eine allgemeine Wissenschaft vom höchsten Guten darstellen,<sup>880</sup> die Ethik ist darin nur ein Thema neben anderen. Beide Schriften Alberts sind ganz anders aufgebaut, sie sind noch am Kanon der Kardinaltugenden orientiert,<sup>881</sup> der bei Ulrich nur noch eine untergeordnete Rolle spielt.<sup>882</sup> Auch die unterschiedliche literarische Form – Quaestiones bei Albert, Traktate bei Ulrich – spricht gegen eine Abhängigkeit. Entscheidend ist aber, daß Ulrich die ganze *Nikomachische Ethik* kennt, wogegen Albert während der Abfassung von *De natura boni* und *De bono* nur die *Ethica vetus* und die *Ethica nova* vorlagen.<sup>883</sup>

Die Untersuchung von Ulrichs Tugendlehre hat gezeigt, wie eng er sich an den Aufbau und den Inhalt der *Nikomachischen Ethik* anlehnt. Seine Auslegung des Textes wird dabei entscheidend von Alberts *Ethica* bestimmt, während er dessen ersten Ethikkommentar unberücksichtigt läßt. Er übernimmt wichtige Theorien von Albert und arbeitet sie in seine Darstellung ein. Dabei reicht es ihm aus, Alberts Ergebnisse anzuwenden und mit ihnen eine Argumentation aufzubauen; die Untersuchung des Problems und die Begründung der Lösung stellt er nicht immer dar. Ein Beispiel ist die Übernahme der Intellekttheorie zur Sicherung der freien Entscheidung.<sup>884</sup> Aber auch Alberts Ergänzungen zur Erklärung Aristotelischer

---

S. 143-152; R. Schenk, Die Gnade vollendeter Endlichkeit, S. 291-297; L. Sturlese, Storia della filosofia tedesca, S. 162f.; L. Thomas, Ulrich of Strasbourg, S. 28-30

<sup>878</sup> J. A. Aertsen, Die Frage nach der Transzendentalität, S. 16f.; I. Backes, Der Aufbau der Christologie, S. 650-666; ders., Die Christologie, S. 136-138; ders., Die von Ulrich von Straßburg verfaßte erste scholastische Abhandlung, S. 157-159; W. Breuning, Erhebung und Fall, S. 213-216; J. Goergen, Des hl. Albertus Magnus Lehre, S. 152, 192-197 u. 216f.; M. Grabmann, Des Ulrich Engelberti von Straßburg Abhandlung, S. 26; S. Pieperhoff, Ulrich von Straßburg, S. 263-265; A. Stohr, Die Trinitätslehre, S. 218-221

<sup>879</sup> So zur Gerechtigkeit, vgl. St. J. Seleman, Law and Justice, S. 163-170, und den mit der Tapferkeit und der Mäßigung verbundenen Einzeltugenden, vgl. E. J. Wisneski, Ulrich of Strasbourg, S. 208-212

<sup>880</sup> Vgl. oben, Kap. 7.1

<sup>881</sup> Vgl. oben, Kap. 2 u. 3

<sup>882</sup> Vgl. oben, Kap. 7.5.3

<sup>883</sup> Damit ist auch die Frage von M. Grabmann, Des Ulrich Engelberti von Straßburg Abhandlung, S. 27, negativ beantwortet: „Inwieweit Ulrich im sechsten Buche, in seiner Moral die von mir festgestellte und beschriebene, ungedruckte Ethik Alberts, die ein Teil seiner Summa de creaturis ist, verwertet hat, läßt sich erst durch Vergleichung dartun.“

<sup>884</sup> Vgl. oben, Kap. 7.4

Positionen übernimmt Ulrich, so etwa die fünf Kriterien einer tugendgeleiteten Handlung.<sup>885</sup>

Trotz aller Abhängigkeit lassen sich aber auch Unterschiede feststellen. Ulrich nennt andere Autoritäten, so zitiert er häufiger Augustinus oder die Bibel. Die gesamte Anlage der Tugendlehre in *De summo bono* geht weit über den Rahmen der *Nikomachischen Ethik* hinaus<sup>886</sup> und kann daher auch nicht auf Alberts *Ethica* zurückgeführt werden. Diese Erweiterung zeigt sich bereits in Ulrichs Darstellung der Tapferkeit. Über die von Albert und Aristoteles erwähnten fünf Arten der Tapferkeit hinaus<sup>887</sup> untersucht Ulrich noch fünf weitere abhängige Tugenden, die Geduld,<sup>888</sup> die Beharrlichkeit,<sup>889</sup> die Beherztheit (*eupsychia*),<sup>890</sup> die Mannhaftigkeit<sup>891</sup> und die Tüchtigkeit (*andragathia*)<sup>892</sup>. Außerdem ist sein Interesse an den Lastern als den Gegensätzen der Tugenden viel stärker ausgeprägt.<sup>893</sup> Diese Erweiterungen zeigen Ulrichs thematische Selbständigkeit.

Aber auch wenn Ulrich Alberts *Ethica* als Vorlage auswertet, setzt er eigene Akzente, wie er etwa bei der Diskussion der Kardinaltugenden und seiner Betonung der Vernunft zeigt.<sup>894</sup>

Die scharfe Trennung zwischen Philosophie und Theologie, die Albert in den *Ethica* mehrfach betont,<sup>895</sup> hebt Ulrich nicht so deutlich hervor. Auch wenn er zu Beginn seiner Untersuchung ausdrücklich bemerkt, die Tugenden nach philosophischen Prinzipien zu untersuchen,<sup>896</sup> und von Gott geschenkte Tugenden eigens aus seiner Untersuchung ausschließt,<sup>897</sup> argumentiert er häufig mit Bibelziten und behandelt im weiteren Verlauf von *De summo bono* viele theologische Fragen im Zusammenhang der Tugendlehre.<sup>898</sup>

Daher darf Alberts Einfluß nicht überschätzt werden. Der Einfluß der *Nikomachischen Ethik* ist genauso deutlich. Es ist deshalb nicht zu entscheiden, ob

---

<sup>885</sup> Vgl. oben, Kap. 7.5.2

<sup>886</sup> Vgl. oben, Kap. 7.1

<sup>887</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* III 11, 1116a17-1117a28

<sup>888</sup> *De summ. bono*, *ibid.*, cap. 7; p. A83,5

<sup>889</sup> *Ibid.*; p. A84,41

<sup>890</sup> *Ibid.*; p. A85,66

<sup>891</sup> *Ibid.*; p. A87,111

<sup>892</sup> *Ibid.*; p. A89,138

<sup>893</sup> *Ibid.*, cap. 6; p. A67,2-4 u. cap. 7; p. A83,2

<sup>894</sup> Vgl. oben, Kap. 7.5.3

<sup>895</sup> Vgl. oben, Kap. 5.5

<sup>896</sup> Vgl. oben, Kap. 7.2

<sup>897</sup> Vgl. oben, Kap. 7.4

<sup>898</sup> Vgl. oben, Kap. 7.1

Ulrich eher von Aristoteles oder eher von Albert ausgeht. Ulrich hat in der *Nikomachischen Ethik* eine Theorie zur Begründung seiner Tugendlehre gefunden und diese als Grundlage seiner Tugendlehre in *De summo bono* verarbeitet. Die *Ethica* Alberts war ihm bei der Auslegung des Textes ein willkommenes Hilfsmittel, das er ausgiebig benutzt hat.<sup>899</sup>

Damit gewinnt aber vor allem Ulrich von Straßburgs Stellung in der Geschichte der Philosophie deutlichere Konturen: Ulrich ist ein Schüler Alberts des Großen, jedoch ohne seinen Lehrer lediglich zu kopieren oder bloß zusammenzufassen. Er konzipierte einen eigenen Traktat zur Ethik, der über Alberts Aristoteleserklärung hinausgeht und somit eigene Akzente setzt. Darüber hinaus ist es offensichtlich falsch, Ulrichs Philosophie einseitig mit dem Etikett 'Neuplatonismus' zu bezeichnen.<sup>900</sup> Auch wenn diese Zuordnung für einige Pragmatien von *De summo bono* zutreffen mag, so ist sie für seine Ethik verfehlt: Aristoteles ist für Ulrichs philosophische Tugendlehre die zentrale Autorität, neben der er weder Augustinus noch andere antike Traditionen gelten läßt oder sich auch nur mit ihnen auseinandersetzt.

---

<sup>899</sup> Vgl. St. J. Seleman, *Law and Justice*, S. 169: „Ulrich follows the actual topics already discussed by Aristotle and Albert.“ E. J. Wisneski, *Ulrich of Strasbourg*, S. 212: „In accepting Aristotelian ethics, he was consciously continuing the work of St. Albert.“

<sup>900</sup> Die Einordnung von Ulrichs Philosophie unter dem Schlagwort 'Neuplatonismus' wurde von M. Grabmann, *Des Ulrich Engelberti von Straßburg Abhandlung*, S. 202, begründet: „Was die Lehrrichtung Ulrichs und die Stellung seiner *Summa* in der Entwicklung des scholastischen Denkens betrifft, so kommt hier der philosophische und theologische Standpunkt Alberts des Großen mit einer Weiterbildung und schärferen Betonung von dessen neuplatonischer Seite am entschiedensten zum Ausdruck.“ Dieses Urteil läßt sich damit erklären, daß Grabmann in dieser Abhandlung Ulrichs Traktat *De pulchro* untersucht hat, der stark von Pseudo-Dionysius abhängig ist. Seit Beginn der Arbeiten an der kritischen Ausgabe von *De summo bono* ist auf diese Fehleinschätzung von Ulrichs Denken hingewiesen worden, z. B. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. X: „Eine enge Verbindung zwischen Albert und Ulrich anzunehmen lag auf der Hand, ... hingegen war es ... grobe Einfalt ..., das Denken Ulrichs einseitig mit dem Etikett des Neuplatonismus zu versehen, ... da der Ideenreichtum, der ... bei Ulrich ... vorliegt, durch eine derartige Reduktion minimalisiert wird.“ Trotzdem wird diese Zuordnung immer noch vertreten, so z. B. von R. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, S. 201: „Da Alberts Werk das ganze Wissen seiner Zeit umfaßte, ist seine Wirkungsgeschichte breit gestreut und im einzelnen nur schwer greifbar. Eine Schule hat er nicht begründet. Die neuplatonischen Elemente wurden vor allem von *Ulrich von Straßburg* aufgenommen.“



## Die philosophische Tugendlehre bei Albert dem Großen und Ulrich von Straßburg: Zusammenfassung und Ausblick

Die Darstellung der philosophischen Tugendlehre hat gezeigt, wie sich das ethische Denken Alberts des Großen entwickelt hat und wie sein Schüler Ulrich von Straßburg in der Tradition seines Lehrers steht. Für beide ist Aristoteles die überragende Autorität, deren Positionen die Diskussionsgrundlagen und den Maßstab vorgeben, an der sich die philosophische Ethik orientieren muß – will sie ihrem Anspruch gerecht werden. Albert befindet sich in seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles dabei in einer besonderen Situation, weil ihm zunächst nur einige Bücher und erst später die vollständige Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* zur Verfügung stehen. Ulrich kennt dagegen bereits den ganzen Text und kann dazu auf Alberts Kommentierung zurückgreifen.

Alberts Frühschrift *De natura boni* bietet noch keine einheitliche philosophische Tugendlehre. Verschiedene Konzepte von Tugend stehen undifferenziert nebeneinander. Er unterscheidet noch nicht zwischen den verschiedenen Tugenddefinitionen, entwickelt noch keine genau begründeten Einteilungen der Tugenden und hat eine ausgeprägte Neigung zu biblischen Allegoresen, die für ihn das gleiche Gewicht wie rationale Argumente haben. Daher ist seine Tugendlehre in *De natura boni* sehr uneinheitlich und zeigt noch keine geschlossene philosophische Ausrichtung. Trotzdem betont Albert bereits in dieser Schrift die Bedeutung der Vernunft als Prinzip der ethischen Überlegung und eröffnet so philosophische Perspektiven.

Mit *De bono* hat sich seine philosophische Position gefestigt. Albert unterscheidet nun genau zwischen theologischen und philosophischen Inhalten der Tugendlehre. Obwohl er noch theologische Tugenddefinitionen untersucht, ist *De bono* eine ausgearbeitete philosophische Tugendlehre, da Albert die theologischen Bestimmungen zwar anführt und erläutert, dann aber seine philosophische Position entwickelt und in der weiteren Darstellung nur noch philosophisch argumentiert. Besonders wichtig ist ihm dabei eine schlüssige Bestimmung der Klugheit und der Vernunft. Da ihm das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* noch nicht vorliegt, bemüht er sich, eine eigene Erklärung dieser für die Aristotelische Ethik wichtigen Begriffe zu entwickeln. Auch wenn seine Lösung nicht mit der Aristotelischen Theorie übereinstimmt, ist sie eine eigenständige philosophische Leistung Alberts. Insgesamt ist *De bono* Alberts daher ein selbständiger Beitrag zur philosophischen Ethik und zur philosophischen Tugendlehre; Albert beginnt also bereits vor seinem Projekt der Aristoteleskommentierung mit eigenen philosophischen Arbeiten.

In den beiden Ethikkommentaren *Super ethica* und *Ethica* entwickelt Albert seine philosophischen Auffassungen weiter. Deutlich und konsequent unterscheidet er immer wieder zwischen Philosophie und Theologie, er weist alle Versuche zurück, mit theologischen Inhalten in der philosophischen Tugendlehre zu argumentieren. Damit übernimmt er seinen philosophischen Ansatz aus *De bono* und betont ihn stärker. Mit der vollständigen Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* ergeben sich für ihn zudem neue Aspekte der Tugendlehre, die er ebenfalls philosophisch behandelt. Der Kanon der Kardinaltugenden, der ihm in *De natura boni* und *De bono* noch als Gliederungsprinzip diente, hat für ihn seine Bedeutung verloren und wird durch die Aristotelische Unterscheidung von intellektuellen und moralischen Tugenden ersetzt; auch wenn er diese Tetrade noch untersucht, ist sie für seine Tugendlehre in *Super ethica* und *Ethica* unerheblich. Albert lehnt es ab, bei der Untersuchung der freien Entscheidung und der Glückseligkeit die Gnade als Argument zuzulassen, und betont dagegen, seine Darstellung allein im Rahmen einer philosophischen Tugendlehre durchzuführen; seine Trennung zwischen Theologie und philosophischer Tugendlehre ist genauso konsequent wie zwischen Theologie und Naturphilosophie: Als Ethiker interessiert ihn die Gnade nicht, als Naturphilosoph läßt er die Wunder unberücksichtigt. Seine philosophische Position ist nun so ausgeprägt, daß er auch keine theologischen Tugenddefinitionen oder -einteilungen mehr diskutiert.

Er darf aber trotzdem nicht nur als Philosoph gesehen werden. In seinem *Sentenzenkommentar* und der *Summa theologiae* hat er die theologischen Aspekte der Gnade und der Tugenden behandelt und dabei auch auf die Ergebnisse seiner philosophischen Tugendlehre zurückgegriffen. So wie er einerseits die Philosophie von der Theologie trennt, gibt er andererseits die Eigenständigkeit der Theologie nicht auf. Philosophische Positionen sind für ihn zwar Argumente, um die Schlüssigkeit seiner theologischen Argumente zu prüfen, er richtet sie aber nicht grundsätzlich gegen theologische Auffassungen. Weder eine Synthese von Theologie und Philosophie noch die Ablösung der einen durch die andere sind in seinem Interesse. Albert will nur genau unterscheiden: In der Theologie argumentiert er theologisch, in der Philosophie philosophisch. Das Problem einer doppelten Wahrheit stellt sich ihm im Zusammenhang der Tugendlehre dabei nicht, weil es keine Überschneidungen gibt; beide Bereiche werden von ihm so deutlich getrennt, daß die Konflikte ausbleiben.

Ulrich von Straßburg folgt in seiner philosophischen Tugendlehre dem philosophischen Standard Alberts. Auch wenn er mit *De summo bono* von theologischen Fragestellungen ausgeht und in seiner Tugendlehre viele spezifisch theologische Inhalte untersucht, begründet er seine Tugendlehre ausdrücklich mit

philosophischen Prinzipien. Ulrich betont zwar nicht so häufig wie Albert die Eigenständigkeit der Philosophie, aber auch er legt ausführlich dar, warum die aus Gnade eingegossenen Tugenden in einer philosophischen Tugendlehre nicht berücksichtigt werden dürfen. Die Vernunft ist die alleinige Instanz, von der die Freiheit der Entscheidung gewährleistet wird und die somit überhaupt erst tugendgeleitete Handlungen ermöglicht. Seine Argumentation orientiert sich ebenfalls an Aufbau und Inhalt der *Nikomachischen Ethik*, ohne deren Konzeption auch nur einmal zu kritisieren. Die philosophische Tugendlehre Ulrichs ist vor allem Aristoteles verpflichtet, dessen Positionen er aber auch weiterentwickelt, wenn er die Notwendigkeit sieht. Er hat also die zentralen Motive der Ethik Alberts übernommen: Betonung der Vernunft, Orientierung an Aristoteles und genaue Trennung von Philosophie und Theologie. Auch wenn er im weiteren Verlauf die Aristotelische Vorlage großzügig um theologische Fragestellungen erweitert, bietet ihm die *Nikomachische Ethik* die philosophische Basis, um seine Tugendlehre zu begründen. Die theologische Tradition der Tugendlehre läßt Ulrich dabei gänzlich unberücksichtigt. Somit ist deutlich, daß in der Ethik der deutschen Albert-Schule – zumindest was die Tugendlehre betrifft – die Aristotelische Philosophie in ihren zentralen Positionen vertreten wurde.

Weiteren Untersuchungen eröffnen sich damit interessante Perspektiven. Die bisherigen Darstellungen haben gezeigt, wie Albert seine philosophische Grundlegung der Tugendlehre entwickelt hat; Einzeltugenden wie die Klugheit oder die Reue wurden dazu nur untersucht, um die philosophische Relevanz von Alberts Positionen zu überprüfen. Wegen der besonderen Situation, daß Albert mit *De natura boni* und *De bono* vor der vollständigen Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* Schriften zur Ethik verfaßt hat, bieten sich nun konkrete Einzeluntersuchungen an, die den Rahmen einer Darstellung seiner Grundlegung der philosophischen Tugendlehre überschritten hätten. So werden etwa der freie Wille, die Gerechtigkeit oder die Klugheit von Albert ausführlich genug behandelt, um die Entwicklung seiner Positionen zu diesen Themen jeweils in einer eigenen Darstellung zu zeigen. Darüber hinaus wäre es interessant zu fragen, ob Albert seine strikte Trennung von Philosophie und Theologie beibehält, wenn Aristotelische Ideale konkret mit christlich-monastischen Vorstellungen kollidieren, etwa bei der Aristotelischen Feststellung, daß ein gewisser Wohlstand und gut geratene Nachkommen auch zur Glückseligkeit beitragen.<sup>901</sup>

---

<sup>901</sup> Aristoteles, Eth. Nic. I 9, 1099a30-b8; erste Untersuchungen über die Entwicklung von Alberts Positionen sind auch schon erfolgt, so zur Gerechtigkeit A. Tarabochia Canavero, Alberto Magno: La giustizia, S. 111-129 u. dies., La virtù della giustizia, S. 608-631; zum freien Willen G. Wieland, Ethica – Scientia practica, S. 307-314; zur Klugheit

Wenn also die Betonung der Vernunft die enge Orientierung an Aristoteles und die konsequente Trennung von Philosophie und Theologie die entscheidenden Grundlagen von Alberts Ethik sind, dann bieten sich auch Untersuchungen an, wie weit diese Positionen übernommen wurden. Für Ulrich ist der große Einfluß Alberts – trotz der Eigenständigkeit Ulrichs – gezeigt, Ulrich hat diese Prinzipien der Ethik Alberts geteilt. Da die Wirkung Alberts aber weit über Ulrich von Straßburg und die deutsche Dominikanerschule hinausgeht, dürfen noch viele weitergehende Ergebnisse erwartet werden.

## 9 Literaturverzeichnis

### 9.1 Quellen

Albertus Magnus, *Commentarii in IV Sententiarum*, ed. A. Borgnet, *Opera omnia*, Tom. 25-30, Paris 1894

- *De anima*, ed. C. Stroick, *Editio Coloniensis VII 1*, Münster 1968
- *De animalibus libri XXVI*, ed. A. Borgnet, *Opera omnia*, Tom. 12, Paris 1891
- *De bono*, ed. H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer, W. Kübel, *Editio Coloniensis XXVIII*, Münster 1951
- *De caelo et mundo*, ed. P. Hoßfeld, *Editio Coloniensis V 1*, Münster 1971
- *De generatione et corruptione*, ed. A. Borgnet, *Opera omnia*, Tom. 4, Paris 1891
- *De natura boni*, ed. E. Filthaut, *Editio Coloniensis XXV 1*, Münster 1974
- *De XV problematibus*, ed. B. Geyer, *Editio Coloniensis XVII 1*, Münster 1975
- *Ethica*, ed. A. Borgnet, *Opera omnia*, Tom. 7, Paris 1891
- *Metaphysica*, ed. B. Geyer, *Editio Coloniensis XVI 1-2*, Münster 1960 u. 1964
- *Physica*, ed. P. Hossfeld, *Editio Coloniensis IV 1-2*, Münster 1987 u. 1993
- *Summa theologiae, prima et secunda pars*, ed. A. Borgnet, *Opera omnia*, Tom. 31-33, Paris 1895
- *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei (Lib. I pars I, quaestiones 1-50a)*, ed. D. Siedler, W. Kübel, H. G. Vogels, *Editio Coloniensis XXXIV 1*, Münster 1978
- *Super Dionysii epistulas*, ed. P. Simon, *Editio Coloniensis XXXVII 2*, Münster 1978
- *Super Ethica*, ed. W. Kübel, *Editio Coloniensis XIV 1-2*, Münster 1968 u. 1987

Alexander Halensis, *Summa theologiae*, Tom. I-IV, Quarachi 1924-41

Ambrosius Milanensis, *Expositio evangelii secundum Lucam*, ed. H. Schenkl, CSEL XXXII 4, Wien 1902

Aristoteles, *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford 1956

- *De caelo*, D. J. Allan, Oxford 1936
- *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford 1988
- *Ethica Nicomachea*, *Translatio antiquissima libr. II-III sive 'Ethica vetus' et translatio antiquiora libr. I sive 'Ethica nova'*, ed. R. A. Gauthier, *Aristoteles Latinus XXVI* 1-3, fasc. 2, Leiden 1972
- *Ethica Nicomachea*, *Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'*, ed. R. A. Gauthier, *Aristoteles Latinus XXVI* 1-3, fasc. 3, Leiden 1972
- *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford 1957
- *Physica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1982
- *Politica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1962
- *Topica et Sophistici Elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford 1958

Augustinus, *De beata vita*, ed. W. M. Green, CCL XXIX, Turnhout 1970, p. 63-85

- *De bono coniugali*, ed. I. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, p. 185-231
- *De civitate dei*, ed. B. Dombart et A. Kalb, CCL XIV 1-2, Turnhout 1955
- *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. I. Zycha, CSEL 28, Wien 1894, p. 1-456
- *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo*, ed. J. B. Bauer, CSEL 90, Wien 1992
- *De quantitate animae liber unus*, ed. W. Hörmann, CSEL 89, Wien 1986, p. 129-231
- *Retractationum libri II*, ed. A. Mutzenbecher, CCL LVII, Turnhout 1984
- *Sermones*, PL 38
- *Soliloquiorum libri duo*, ed. W. Hörmann, CSEL 89, Wien 1992, p. 1-98

Bernardus Claraevallensis, *De consideratione ad Eugenium Papam*, ed. J. Leclercq et H. M. Rochais, *Opera omnia Vol. III (Editiones Cistercienses)*, Rom 1963, p. 379-493

*Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, rec. R. Weber, Tom. I & II, Stuttgart <sup>3</sup>1983 u. 1985

Boethius, *De differentiis topicis*, PL 64, col. 1173-1218

- *In Categorias Aristotelis*, PL 64, col. 159-294

- Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. H. Denifle, Tom. I, Paris 1899
- Cicero, De inventione, ed. E. Stroebel, Stuttgart 1965  
- Tusculanae disputationes, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1967
- Eustratius, Enarratio in primum Aristotelis Moraliū ad Nicomachum, ed. H. P. F. Mercken. In: Mercken, H. P. F., Aristoteles over de menselijke volkomenheid, Brüssel 1964, S. 1-171
- Florilegium morale Oxoniense, ed. Ph. Delhaye, Analecta Mediaevalia Namurcensia 5, Löwen 1961
- Guilelmus Peraldus, Summa de vitiis et virtutibus, Basel 1469
- Heraklit, Fragmente. In: Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. von H. Diels u. W. Kranz, Zürich/ Berlin <sup>11</sup>1964 p. 139-190
- Hugo de Sancto Victore, De sacramentis Christianae fidei, PL 176, col. 173-618
- Macrobius, Commentarii in somnium Scipionis, ed. I. Willis, Leipzig 1963
- Moraliū dogma philosophorum, ed. J. Holmberg, Uppsala 1929
- Petrus Abaelardus, Theologia summi boni: tractatus de unitate et trinitate divina, übers. u. mit einer Einl. u. Anm. hrsg. von U. Niggli, Hamburg 1991
- Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, ed. PP. collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Tom. I & II, Grottaferata <sup>3</sup>1971 u. 1981
- Philippus Cancellarius Parisiensis, Summa de bono, ed. N. Wicki, Tom. I & II, Bern 1985
- Platon, Meno, ed. I. Burnet, Oxford 1903  
- Protagoras, ed. I. Burnet, Oxford 1903  
- Res publica, ed. I. Burnet Oxford 1902
- Pseudo-Augustinus, De spiritu et anima liber unus, PL 40, col. 779-832

Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. F. Préchac, Tom. III, Paris <sup>2</sup>1965

Sextus Empiricus, *Pyrrhoneae hypotyposes*, ed. H. Mutschmann et I. Mau, *Opera*, Vol. I, Leipzig 1958

Ulricus de Argentina, *De summo bono I*, ed. B. Mojsisch, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi I 1*, Hamburg 1989

- *De summo bono VI 1*, ed. W. Breuning, in: Breuning, W., *Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg*, *Trierer Theologische Studien 10*, Trier 1959, S. 217-271
- *De summo bono VI 3,22-28*, ed. E. J. Wisneski, in: Wisneski, E. J., *Ulrich of Strasbourg, 'Summa de bono': De virtutibus*, Boston 1976 (Diss. UMI 7813791), S. 14-127
- *De summo bono VI 4,1-5*, ed. St. J. Seleman, in: Seleman, St. J., *Law and Justice in the Philosophical Doctrine of the 'Summa de bono' of Ulrich of Strasbourg: Edited Text and Philosophical Study*, New York 1979 (Diss. UMI 7910706), S. 28-142
- *De summo bono VI 4,7-10*, ed. G. Théry, in: Théry, G., *La 'Somme' d'Ulrich de Strasbourg*, in: *La vie spirituelle, Supplément*, Mai 1926, S. 19-37 u. 98-102

Vincentius Bellovacensis, *Bibliotheca mundi seu Speculi maioris tomus tertius qui Speculum morale inscribitur*, Douai 1624 (Nachdr. Graz 1964/65)



## 9.2 Sekundärliteratur

Ackrill, J. L., Aristotle on *Eudaimonia*. In: Essays on Aristotle's Ethics, ed. by A. O. Rorty, Berkeley 1980, S. 15-33

Aertsen, J. A., Die Frage nach der Transzendentalität des Schönen im Mittelalter. In: *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Festschrift für K. Flasch, hrsg. von B. Mojsisch u. O. Pluta, Amsterdam 1991, S. 1-22

- Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21 (1996), S. 111-128

Aubert, J.-M., Les vertus humaines dans l'enseignement scolastique. In: *Seminarium* 21 (1969), S. 417-433

Auer, J., Albertus Magnus als Philosoph und Theologe. In: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 14 (1980), S. 41-62

Backes, I., Der Aufbau der Christologie Ulrichs von Straßburg. In: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Festschrift für M. Grabmann, hrsg. von A. Lang, J. Lechner u. M. Schmaus, Münster 1935, S. 650-666

- Die von Ulrich von Straßburg verfaßte erste scholastische Abhandlung über Christus den König. In: *Pastor bonus* 49 (1938), S. 157-164

- Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg (Teil II, geschichtlicher Kommentar), Trier 1975

Bärthlein, K., Die Lehre von der 'recta ratio' in der Geschichte der Ethik von der Stoa bis Christian Wolf. In: *Kant-Studien* 56 (1965), S. 125-155

Baeumker, C., Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. In: ders., *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von M. Grabmann, Münster 1927, S. 215-255

Becker, M., *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis*, Basel 1994

Bianchi, L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990

- *Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277.* In: *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, hrsg. von K. Flasch u. U. R. Jeck, München 1997, S. 70-83

Bodunrin, P., *The Meaning and Definition of 'ethike arete' in Aristotle's Nicomachean Ethics.* In: *Diálogos* 30 (1991), S. 115-117

Borok, H., *Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne. Eine moralhistorische Untersuchung zur ideengeschichtlichen Rezeption der aristotelischen Ethik*, Düsseldorf 1977

Brechtken, J., *Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeitsethik*, Meisenheim a. Glan 1975

Breuning, W., *Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg*, Trier 1959

Bröcker, W., *Die Tropen der Skeptiker.* In: *Hermes* 86 (1958), S. 497-499

Brams, J., *The revised version of Grosseteste's translation of the Nicomachean Ethics.* In: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 36 (1994), S. 45-55

Brox, N., *Von der apokalyptischen Naherwartung zur christlichen Tugendlehre.* In: *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, hrsg. von C. Colpe, L. Honnefelder u. M. Lutz-Bachmann, Berlin 1992, S. 229-248

Brungs, A., *Roland von Cremona O. P., Die Geschichte des geistigen Lebens im frühen 13. Jahrhundert und die Definition der Tugend.* In: *Roma, magistra mundi – Itineraria culturae mediaevalis. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle à l'occasion de son 75<sup>e</sup> anniversaire*, ed. de la Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 1998, S. 27-51

Burkert, W., *Cicero als Platoniker und Skeptiker.* In: *Gymnasium* 72 (1965), S. 175-203

Callus, D. A., The Date of Grosseteste's Translations and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 14 (1947), S. 200-209

- Robert Grosseteste. Scholar and Bishop. Oxford 1955

Celano, A. J., Peter of Auvergne's Questions on Book I and II of the *Ethica Nicomachea*: A Study and Critical Edition. In: *Mediaeval Studies* 48 (1986), S. 1-110

- The 'Finis hominis' in the Thirteenth Century Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 53 (1986), S. 23-53

- The Understanding of the Concept of *Felicitas* in the pre-1250 Commentaries of the *Ethica Nicomachea*. In: *Medioevo* 12 (1986), S. 29-53

Classen, C. J., Der platonisch-stoische Kern der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes. In: *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Festschrift für C. Andresen, hrsg. von A. M. Ritter, Göttingen 1979, S. 68-88

Colish, M. L., Cicero, Ambrose and the Stoic Ethics. Transmission or Transformation? In: *The Classics in the Middle-Ages*, ed. by A. S. Bernardo u. S. Levin, Binghamton 1990, S. 95-112

Craemer-Ruegenberg, I., Albertus Magnus, München 1980

Cunningham, St. B., Albertus Magnus on Natural Law. In: *Journal of the History of Ideas* 28 (1967), S. 479-502

- Albertus Magnus and the Problem of Moral Virtue. In: *Vivarium* 7 (1969), S. 81-119

Curzer, H. J., Criteria for Happiness in Nicomachean Ethics I 7 and X 6-8. In: *Classical Quarterly* 84 (1990), S. 421-432

Daguillon, J., Ulrich de Strasbourg O.P. La 'Summa de bono', Paris 1930

Davis, G. S., The Structure and the Function of the Virtues in the Moral Theology of St. Augustine. In: *Studia Ephemeridis 'Augustinianum'* 26 (1987), S. 9-18

Delhaye, Ph., Pierre Lombard. Sa vie, ses œuvres, sa morale, Paris 1961

Dillon, J., Plotinus, Philon and Origen on the Grades of Virtue. In: Platonismus und Christentum, Festschrift für H. Dörrie, hrsg. von H.-D. Blume u. F. Mann, Münster 1983, S. 92-105

Dod, B. G., Aristoteles latinus. In: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, ed. by N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg, Cambridge 1982, S. 45-79

Dryer, D. P., Aristotle's conception of 'orthos logos'. In: The Monist 66 (1983), S. 106-119

Düring, I., Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966

Düsing, K., Wandlungen der Tugendlehre bei Platon und Aristoteles. In: Eros und Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology - Liber Amicorum for Adriaan Peperzak, ed. by P. van Tongeren, P. Sars, Ch. Bremmers u. K. Boey, Dordrecht 1992, S. 25-37

Dunbabin, J., The two Commentaries of Albertus Magnus on the Nicomachean Ethics. In: Recherches de théologie ancienne et médiévale 30 (1963), S. 232-250  
- Robert Grosseteste as Translator, Transmitter and Commentator: The 'Nicomachean Ethics'. In: Traditio 28 (1978), S. 460-472

Faes de Mottoni, B., La distinzione tra causa agente e causa motrice nella 'Summa de summo bono' di Ulrico di Strasburgo. In: Studi medievali 20 (1970), S. 313-355

- Il problema del male nella 'Summa de bono' di Ulrico di Strasburgo. In: Medioevo 1 (1975), S. 29-61

Feckes, C., Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Grossen. In: Zeitschrift für katholische Theologie 54 (1930), S. 1-39

- Die Behandlung der Tugend der Keuschheit im Schrifttum Alberts des Grossen. In: Studia Albertina. Festschrift für B. Geyer, hrsg. von

H. Ostlender, Münster 1952, S. 90-111

Ferro, C., *Metafisica ed etica nel 'De bono' di S. Alberto Magno*. In: *Rivista di filosofia neoscolastica* 45 (1953), S. 434-464

Fischer, N., *Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant*. In: *Kant Studien* 74 (1983), S. 1-21

Flasch, K., *Von Dietrich zu Albert*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985), S. 7-26

- *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986
- *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277, Mainz* 1986
- *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1986
- *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart <sup>2</sup>1994

Forschner, M., *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt <sup>2</sup>1994

- *Die stoische Ethik*, Darmstadt <sup>2</sup>1995

Fries, A., *Die Abhandlung *De anima* des Ulrich Engelberti O. P.* In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 17 (1950), S. 328-331

- *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften*, Münster 1954
- *Zum Traktat Alberts des Großen 'De natura boni'*. In: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Festschrift für M. Schmaus, hrsg. von J. Auer u. H. Volk, München 1957, S. 237-254
- *Die Gedanken des hl. Albertus Magnus über die Gottesmutter*, Freiburg 1958
- *Artikel: Albertus Magnus*. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, hrsg. von K. Ruh, Bd. 1, Berlin 1978, Sp. 124-133
- *Hat Albertus Magnus in Paris studiert?* In: *Theologie und Philosophie* 59 (1984), S. 414-429

- Zwei ungedruckte Quästionen des Albertus Magnus und die 'Summa theologia'
- In: Franziskanische Studien 69 (1987), S. 159-172
- Zur Problematik der 'Summa theologiae' unter dem Namen des Albertus Magnus. In: Franziskanische Studien 70 (1988), S. 68-91
- Zum Verhältnis des Albertus Magnus zur 'Summa theologiae' unter seinem Namen. In: Franziskanische Studien 71 (1989), S. 123-137

Führer, M. L., Ulrich of Strasbourg and Nicholas of Cusa's Theory of Mind. In: *Classica et medievalia* 36 (1985), S. 225-239

- The Contemplative Function of the Agent Intellect in the Psychology of Albert the Great. In: *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Festschrift für K. Flasch, hrsg. von B. Mojsisch u. O. Pluta, Amsterdam 1991, S. 305-319

Garver, E., The Moral Virtues and the two Sides of Energeia. In: *Ancient Philosophy* 9 (1989), S. 293-312

Gauthier, R. A., Trois commentaires 'averroistes' sur l'Éthique à Nicomaque. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 16 (1947-48), S. 187-336

Gauthier, R. A. et Jolif, J. Y., L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire, Löwen 1958

Geyer, B., De aristotelismo B. Alberti Magni. In: *Atti della Settimana Albertina celebrata in Roma nei giorni 9-14 nov. 1931*, Rom 1931, S. 63-80

- Prolegomena zu: Albertus Magnus, *De bono*, Münster 1951, S. IX-XXII
- Albertus Magnus und der Averroismus nach dem 'Opusculum de XV problematibus'. In: *Urbild und Abglanz. Beiträge zu einer Synopse von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit*, Festschrift für H. Doms, hrsg. von J. Tenzler, Regensburg 1972, S. 185-192

Gigon, O., *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Bern 1959

- Die Eudaimonia im ersten Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. In: *Aristoteles. Werk und Wirkung*, Festschrift für P. Moraux, hrsg. von J. Wiesner, Berlin 1985, S. 339-365
- Die Wege zur  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\upsilon\alpha$  bei Platon und Aristoteles. In: *Museum Helveticum* 42 (1985), S. 133-150

Goergen, J., Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Straßburg, Vechta 1932

Görler, W. Zum virtus-Fragment des Lucilius und zur Geschichte der stoischen Güterlehre. In: Hermes 112 (1984), S. 445-468

Gosling, J. C. B. and Taylor, C. C. W., The Greeks on Pleasure, Oxford 1982

Gottlieb, P., Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 75 (1993), S. 31-46

Grabmann, M., Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin. In: ders., Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Bd. 1, München 1926, S. 65-103

- Des Ulrich Engelberti von Strassburg O. Pr. (†1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte, München 1926
- Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, München 1931
- Der Einfluß Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben. Das deutsche Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik. In: ders., Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Bd. 2, München 1936, S. 324-412
- Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkomentars Alberts des Großen. In: ders., Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Bd. 2, München 1936, S. 313-323
- Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter, München 1939
- Die Aristoteleskommentare des Heinrich von Brüssel und der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben, München 1944
- Zur philosophischen und naturwissenschaftlichen Methode in den Aristoteleskommentaren Alberts des Großen. In: Angelicum 21 (1944), S. 50-64
-

Das Studium der Aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. In: ders., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. III, München 1956, S. 129-141

- Der Anteil Deutschlands am Aristotelismus des Mittelalters. In: ders., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. III, München 1956, S. 219-231

Grönemann, O., Das Werk Alberts des Großen und die Kölner Ausgabe der Opera Omnia. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59 (1992), S. 125-154

Gründel, J., *Die Lehre von den Umständen menschlicher Handlung im Mittelalter*, Münster 1963

- *Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden*, München 1976

Hand, V., Augustin und das klassisch römische Selbstverständnis. Eine Untersuchung über die Begriffe 'gloria', 'virtus', 'iustitia' und 'res publica' in *De civitate dei*, Hamburg 1969

Heinaman, R., Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics. In: *Phronesis* 33 (1988), S. 31-53

- Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle. In: *Phronesis* 38 (1993), S. 31-56

Heinzmann, R., *Die Summe 'Colligite Fragmenta' des Magister Hubertus. Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik*, München 1974

- *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1992

Held, D. t. D., ἡ ἀρετή in Nicomachean Ethics VI. In: *Ancient Philosophy* 13 (1993), S. 95-110

Hester, M., Aristotle on the Function of Man in Relation to Eudaimonia. In: *History of Philosophy Quarterly*, S. 3-14



Hiedl, A., Die ursprüngliche Einteilung des Sentenzenkommentares Alberts des Großen. In: *Studia Albertina*. Festschrift für B. Geyer, hrsg. von H. Ostlender, Münster 1952, S. 189-201

Hiltbrunner, O., Die Schrift 'De officiis ministrorum' des hl. Ambrosius und ihr Ciceronisches Vorbild. In: *Gymnasium* 71 (1964), S. 174-189

Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Löwen 1977

- Étienne Tempier et les menaces contre l'éthique chrétienne. In: *Bulletin de philosophie médiévale* 21 (1979), S. 68-72

Hödl, L., Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), S. 171-204

- Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert. In: *Virtus politica*, Festschrift für A. Hufnagel, hrsg. von J. Möller u. H. Kohlenberger, Stuttgart 1974, S. 251-275

- Von der theologischen Wissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie bei den Kölner Theologen Albert, Thomas und Duns Scotus. In: *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin 1989, S. 19-35

Höffe, O., *Aristoteles*, München 1996

Hök, G., Augustin und die antike Tugendlehre. In: *Kerygma und Dogma* 6 (1960), S. 104-130

Holte, R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962

Homiak, M. L., Virtue and Self-Love in Aristotle's Ethics. In: *Canadian Journal of Philosophy* 11 (1981), S. 633-651

- The Pleasure of Virtue in Aristotle's Moral Theory. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), S. 93-110

Horn, Ch., *Augustinus*, München 1995

Hoßfeld, P., Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturwissenschaftlichen Schriften. In: Albertus Magnus. Doctor Universalis 1280/1980, hrsg. von G. Meyer u. A. Zimmermann, Mainz 1980, S.195-204

- Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler, Bonn 1983
- Über die Bewegungs- und Veränderungsarten nach Albertus Magnus. In: Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin 1989, S. 128-143

Hufnagel, A., Zur Echtheitsfrage der Summa theologiae Alberts d. Gr. In: Tübinger Theologische Quartalsschrift (1966), S. 8-39

Hutchinson, D. S., The Virtues of Aristotle, London 1986

Imbach, R., Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Aspekte. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 32 (1985), S. 3-5

Ingham, M. E., The Condemnation of 1277: Another Light on Scotist Ethics. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 37 (1990), S. 91-103

Irwin, T. H., Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness. In: The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics, ed. by M. Schofield and G. Striker, Cambridge 1986, S. 205-242

Jacobi, K., Aristoteles' Einführung des Begriffs ἀρετή im I. Buch der 'Nikomachischen Ethik'. In: Philosophisches Jahrbuch 86 (1979), S. 300-325

- Kategorien der Sittenlehre. Gedanken zur Sprache der Moral in einem Logik-Kompendium des 12. Jahrhunderts. In: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, hrsg. von J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf u. G. Wieland, Hamburg 1987, S. 103-124

Jaeger, W., Der Grossgesinnte aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. In: Die Antike 7 (1931), S. 97-105

Jeck, U. R., Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert, Amsterdam 1994

- Jeßberger, L., Das Abhängigkeitsverhältnis des hl. Thomas von Aquin von Albertus Magnus und Bonaventura im dritten Buche des Sentenzenkommentares, Würzburg 1936
- Jordan, M. D., Albert the Great and the Hierarchy of Sciences. In: Faith and Philosophy 9 (1992), S. 483-489
- Jüssen, G., Die Tugend und der gute Wille: Wilhelm von Auvergues Auseinandersetzung mit der aristotelischen Ethik. In: Philosophisches Jahrbuch 102 (1994), S. 20-32
- Johnson, P. D., Virtus: Transition from Classical Latin to the 'De civitate dei'. In: Augustinian Studies 6 (1975), S. 117-124
- Kaiser, R., Zur Frage der eigenen Anschauung Alberts des Großen in seinen philosophischen Kommentaren. Eine grundsätzliche Betrachtung. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 9 (1962), S. 53-62
- Keeler, L. W., The alleged Revision of Robert Grosseteste's Translation of the Ethics. In: Gregorianum 18 (1937), S. 410-425
- Keller, A., Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu 'De musica' im Kontext seines Schrifttums, Würzburg 1993
- Kennedy, L. A., The 'De homine' of Ulrich of Strasbourg. In: Mediaeval Studies 27 (1965), S. 344-347
- Kenny, A., The Nicomachean Conception of Happiness. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy (Supplementary Volume) 1991, S. 67-80
- Keseling, P., Die vier Kardinaltugenden. Ein Beitrag zu dem Thema Antike und Christentum. In: Philosophisches Jahrbuch 58 (1948), S. 283-288
- Klein, U., Artikel: Kardinaltugend. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel 1976, Sp. 695f.
- Kohlenberger, H., Virtus politica. Einige terminologische Hinweise zum Verhältnis

von Ethik und Politik bei Albertus Magnus. In: *Virtus politica*, Festschrift für A. Hufnagel, hrsg. von J. Müller u. H. Kohlenberger, Stuttgart 1974, S. 95-106

Konstantinou, E. A., *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition*, Würzburg 1966

Krieger, G., *Die Stellung und Bedeutung der philosophischen Ethik bei Johannes Buridanus*. In: *Medioevo* 12 (1986), S. 131-195

- *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus*, Münster 1986

Korsgard, Ch. M., *Aristotle on Function and Virtue*. In: *History of Philosophy Quarterly* 3 (1986), S. 259-279

Kübel, W., *Prolegomena zu: Albertus Magnus, Super Ethica*, Münster 1968, S. V-XIV

- *Artikel: Albertus Magnus*. In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, München 1980, Sp. 294-299

Kühle, H., *Zum Problem der Summa theologiae und der Sentenzenkommentare Alberts des Großen*. In: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift für Martin Grabmann*, hrsg., von A. Lang, J. Lechner u. M. Schmaus, Münster 1935, S. 591-610

Kühneweg, U., *Die griechischen Apologeten und die Ethik*. In: *Vigiliae Christianae* 42 (1988), S. 112-120

Landgraf, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Bd. 1, Regensburg 1952

Langan, J. P., *Augustine on the Unity and the Interconnection of the Virtues*. In: *The Harvard Theological Review* 72 (1979), S. 81-95

Lauer, H., *Die Moraltheologie Alberts des Großen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas*, Freiburg 1911

Lescoe, F. J., *God as first Principle in Ulrich of Strasbourg*, New York 1979

Libera, A. de, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1984

- Ulrich de Strasbourg, lecteur d'Albert le Grand. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 32 (1985), S. 105-136
- Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande. In: Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin 1989, S. 48-67
- Albert le Grand et la philosophie, Paris 1990
- Albert le Grand et la mystique allemande. In: Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages, hrsg. von M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider u. G. Wieland, Leiden 1995, S. 29-42

Libera, A. de u. Mojsisch, B., Einleitung zu: Ulrich von Straßburg, De summo bono (lib. I), Hamburg S. 1989, S. IX-XXVIII

Lohrum, M., Albert der Große. Forscher – Lehrer – Anwalt des Friedens, Mainz 1991

Long, A. A., The Harmonics of Stoic Virtue. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy (Supplementary Volume) 1991, S. 97-116

Lottin, O., Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, tom. I, Paris <sup>2</sup>1957, tom. II, Löwen 1948, tom. III 1-2, Löwen 1949, tom. VI, Gembloux 1960

Mansion, A., La version médiévale de l'Éthique à Nicomaque. In: Revue néoscholastique 41 (1938), S. 401-427

Marcolino, V., Der Augustinertheologe an der Universität Paris. In: Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, hrsg. von H. A. Obermann Berlin 1982, S. 127-194

Mausbach, J., Die Ethik des heiligen Augustinus, Bd. 1 u. 2, Freiburg 1909

Mayer, C. P., Die theozentrische Ethik Augustins. In: La ciudad de Dios 200 (1987), S. 233-245

McDowell, J., The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics. In: Essays on Aristotle's Ethics, ed. by A. O. Rorty, Berkely 1980, S. 359-376

McEvoy, J., The Philosophy of Robert Grosseteste, Oxford 1982

Mele, A. R., Choice and Virtue in the Nicomachean Ethics, in: Journal of the History of Philosophy 19 (1981), S. 405-423

Mercken, H. P. F., Albertus Magnus' Attitude to Averroes in his first Commentary on the Ethics (1250-1252). In: Actas del V congreso internacional de filosofia medieval, vol. II, Madrid 1979, S. 731-738

Mojsisch, B., Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983

- Meister Eckharts Kritik der teleologisch-theokratischen Ethik Augustins. In: Medioevo 9 (1983), S. 43-59

- Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 32 (1985), S. 27-44

- Artikel: Glückseligkeit. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, München 1989, Sp. 1517f.

Nagel, Th., Aristotle on *Eudaimonia*. In: Essays on Aristotle's Ethics, ed. by A. O. Rorty, Berkely 1980, S. 7-14

Nannery, L., The Problem of the two Lives in Aristotle's Ethics: The Human Good and the best Life for a Man. In: International Philosophical Quarterly 21 (1981), S. 277-293

Nederman, C. J., Nature, Ethics and the Doctrine of 'Habitus': Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century. In: Traditio 45 (1989/90), S. 87-110

Neufeld, H., Zum Problem des Verhältnisses der theologischen Summe Alberts des Gr. zur theologischen Summe Alex. von Hales. In: Franziskanische Studien 27 (1940), S. 22-50 u. 65-87

Nietzsche, F., Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (KSA, Bd. 5), München 1980

Noone, T. B., Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demonstrating the Existence of God. In: Medieval Philosophy and Theology 2 (1992), S. 31-52

Nothdurft, K.-D., Studien zum Einfluß Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts, Leiden 1963

Pattin, A., *Le Tractatus de homine* de Jean de Malines. Contribution à l'histoire de l'albertisme à l'université de Cologne. In: Tijdschrift voor Filosofie 39 (1977), S. 435-521

Pelster, F., Der 'Tractatus de natura boni'. Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit Alberts des Großen. In: Theologische Quartalsschrift 101 (1920), S. 64-90  
- Beiträge zu Aristotelesbenutzung Alberts des Großen. In: Philosophisches Jahrbuch 46 (1933), S. 450-463 u. 47 (1934), S. 55-64

Pelzer, A., Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin. In: Revue néo-scholastique de philosophie 24 (1922), S. 333-361 u. 478-520

Pesch, O. H., Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden. In: Concilium 23 (1987), S. 233-245

Pieperhoff, S., Ulrich von Straßburg: De summo bono IV 1. Stemma, Text, Studie, Bochum (Diss. masch.) 1982

Pohlenz, M., Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen <sup>5</sup>1978

Pouillon, H., La 'Summa de bono' et le Commentaire des Sentences d'Albert le Grand. In: Recherches de théologie ancienne et médiévale 8 (1936), S. 203-206

Powicke, F. M., Robert Grosseteste and the Nicomachean Ethics. In: Proceedings of the British Academy 16 (1930), S. 85-104

Putnam, C., Ulrich of Strasbourg and the Aristotelian Causes. In: Studies in Philosophy and the History of Philosophy 1 (1961), S. 139-159

Rauner, E., Artikel: Moraliū dogma philosophorum. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München 1993, Sp. 827

Ricklin, Th., Albert le Grand, commentateur: L'exemple du *De somno et vigilia III, 1*. In: Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza, éd. par F. Cheneval, R. Imbach et Th. Ricklin, Fribourg 1998, S. 31-55

Rüegg, W., Artikel: Cicero im Mittelalter. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 2, München 1986, Sp. 2063-2071

Scheeben, H. C., De Alberti Magni discipulis. In: Atti della Settimana Albertina, celebrata in Roma nei giorni 9-14 nov. 1931, Rom 1931, S. 179-212

- Albertus Magnus. Ordensmann, Bischof, Gelehrter, Mann des Volkes, Köln<sup>3</sup>1980

Schenk, R., Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentalphilosophischen Auslegung der thomanischen Anthropologie, Freiburg 1989

Schmaus, M., Die trinitarische Gottesebenenbildlichkeit nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen. In: Virtus politica, Festschrift für A. Hufnagel, hrsg. von J. Müller u. H. Kohlenberger, Stuttgart 1974, S. 277-306

Schneider, J., Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen, München 1967

- Die Bestimmung des Tugendbegriffs in den Schriften Alberts 'De natura boni' und 'Summa de bono'. In: Albertus Magnus. Doctor Universalis 1280/1980, hrsg. von G. Meyer u. A. Zimmermann, Mainz 1980, S. 295-322

Schüssler, I., Die Frage der *ἀρετή* in der Nikomachischen Ethik des



- Aristoteles. In: Perspektiven der Philosophie 19 (1993), S. 257-294
- Schwaiger, G., Albertus Magnus in der Welt des hohen Mittelalters. In: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 14 (1980), S. 7-22
- Seidl, H., Das sittliche Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles. Formale Bestimmtheit und metaphysische Voraussetzung. In: Philosophisches Jahrbuch 82 (1975), S. 31-51
- Seleman, St. J., Law and Justice in the Philosophical Doctrine of the 'Summa de bono' of Ulrich of Strasbourg: Edited Text and Philosophical Study, New York 1979 (Diss. UMI 7910706)
- Senner, W., Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen. In: Albertus Magnus. Doctor Universalis 1280/1980, hrsg. von G. Meyer u. A. Zimmermann, Mainz 1980, S. 323-343
- Sherman, N., The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtues, Oxford 1989  
- Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue, Cambridge 1997
- Siedler, D. u. Simon, P., Prolegomena zu: Albertus Magnus, Summa theologiae sive de mirabili scientia dei (Lib. I pars 1), Münster 1978, S. V-XXVI
- Simon, P., Prolegomena zu: Albertus Magnus, De natura boni, Münster 1974, S. V-VII  
- Artikel: Albert der Große. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 2, Berlin 1978, S. 177-184
- Southern, R. W., Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Europe, Oxford 1986
- Stammkötter, F.-B., Artikel: Moralphilosophie. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München 1993, Sp. 827-829  
- Der Konflikt zwischen Aristotelischer und Augustinischer Ethik bei Ägidius von Rom und Gregor von Rimini. In: Analecta Augustiniana 59 (1996), S. 291-311
- Stelzenberger, J., Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der

Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie, München 1933

Stemich-Huber, M., Heraklit. Der Werdegang des Weisen, Amsterdam 1996, S. 81-89

Stemmer, P., Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von EN I 7, 1079 b 2-5. In: Phronesis 37 (1992), S. 85-110

Stévaux, A., La doctrine de la charité dans les commentaires des Sentences de Saint Albert, de Saint Bonaventure et de Saint Thomas. In: Ephemerides theologicae Lovanienses 24 (1948), S. 59-97

Stohr, A., Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin, Münster 1928

Sturlese, L., Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters. In: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 28 (1981), S. 132-147

- Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen, München 1993
- Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII, Florenz 1996
- Der Rationalismus Alberts des Großen. In: Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter, hrsg. von K. Flasch u. U. R. Jeck, München 1997, S. 46-55

Tarabochia Canavero, A., A proposito del trattato *De bono naturae* nel *Tractatus de natura boni* di Alberto Magno. In: *Rivista di filosofia neoscolastica* 76 (1984), S. 353-373

- Alberto Magno: La giustizia dopo la lettura del V libro dell'*Etica Nicomachea*. In: *Medioevo* 12 (1986), S. 111-129
- Giobbe e le ombre: Nota su due fonti del 'Tractatus de natura boni' di Alberto Magno. In: *Rivista di filosofia neoscolastica* 78 (1986), S. 106-111
- La virtù della giustizia: da 'habitus' ad 'habitus'. A proposito della giustizia 'metaphorice dicta' in Alberto Magno et Tommaso d'Aquino. In: *Rivista di filosofia neoscolastica* 84 (1992), S. 608-631

Telfer, E., The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 90 (1989/90), S. 35-48

Théry, G., Originalité du plan de la 'Summa de bono' d'Ulrich of Strasbourg. In: *Revue thomiste* 27 (1922), S. 376-397

Thomas, L., Ulrich of Strasbourg: His Doctrine of the Divine Ideas. In: *Modern Schoolman* 30 (1952), S. 21-32

Thomassen, B., *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen*, Münster 1985

- Albertus Magnus und die geistigen Grundlagen der mittelalterlichen Universität. In: *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin/ New York 1989, S. 36-48

Torchia, N. J., The Significance of the Moral Concept of Virtue in St. Augustine's *Ethics*. In: *The Modern Schoolman* 68 (1990/ 91), S. 1-17

Van Steenberghen, F., *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München 1977

Vansteenkiste, C., Das erste Buch der *Nikomachischen Ethik* bei Albertus Magnus. In: *Albertus Magnus. Doctor Universalis 1280/1980*, hrsg. von G. Meyer u. A. Zimmermann, Mainz 1980, S. 373-384

Verbeke, G., Le hasard et la fortune. *Réflexions d'Albert le Grand sur la doctrine d'Aristote*. In: *Rivista di filosofia neoscolastica* 70 (1978), S. 29-48

- L'influence du stoicisme sur la pensée médiévale en occident. In: Actas del V congreso internacional de filosofia medieval, Madrid 1979, S. 95-109
- The Presence of Stoicism in Medieval Thought, Washington 1983

Wagner, C., Alberts Naturphilosophie im Licht der neueren Forschung (1979-1983). In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 32 (1985), S. 65-104

Wald, B., Genetrix virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs praktischer Vernunft, Münster 1986

Wéber, E., La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand. In: Archives de philosophie 43 (1980), S. 559-588

Weisheipl, J. A., Albert der Große – Leben und Werke. In: Albert der Große. Sein Leben und seine Bedeutung, hrsg. von M. Entrich, Graz 1982, S. 9-60

Wetzel, J., Augustine and the Limits of Virtue, Cambridge 1992

White, M. J., Functionalism and the Moral Virtues in Aristotle's Ethics. In: International Studies in Philosophy 11 (1979), S. 49-57

Wieland, G., Albert der Große und die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 34 (1980), S. 590-607

- Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster 1981
- The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics. In: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge 1982, S. 657-672
- Artikel: Albertus Magnus. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, Freiburg<sup>3</sup>1993, Sp. 337-339

Wielockx, R., Gottfried von Fontaines als Zeuge der Echtheit der theologischen Summe Alberts des Großen. In: Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin 1982, S. 209-225

- Zur 'Summa theologiae' des Albertus Magnus. In: Ephemerides Theologicae Lovanienses 66 (1990), S. 78-110

Wisneski, E. J., Ulrich of Strasbourg, 'Summa de bono': De virtutibus, Boston 1976  
(Diss. UMI 7813791)

Wolf, U., Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre. In: Phronesis 33 (1988),  
S. 54-75

Zimmermann, A., Albertus Magnus und der lateinische Averroismus. In: Albertus  
Magnus. Doctor Universalis 1280/1980, hrsg. von G. Meyer u. A.  
Zimmermann, Mainz 1980, S. 465-493

# **Anhang**

**ULRICH VON STRAßBURG**

**DE SUMMO BONO VI**

## **Tractatus secundus (1-7)**

De virtute in communi  
et  
specialiter de illis  
virtutibus, quae inter morales  
praecipue sunt morales, id est  
de fortitudine et temperantia

## **Tractatus quintus**

De virtutibus intellectualibus

## Inhaltsverzeichnis

### Prolegomena

1	Handschriftliche Überlieferung	A IV
2	Handschriftenverhältnis	A V
2.1	Die wechselseitige Unabhängigkeit der Codices A B D E K N P R U	A VII
2.2	Wiederherstellung gemeinsamer Textvorlagen	A XVI
2.3	Stemma codicum	A XXIII
3	Technische Erläuterungen	A XXIII
4	Abkürzungsverzeichnis	A XXIV
5	Literaturverzeichnis	A XXV
5.1	Quellen	A XXV
5.2	Sekundärliteratur	A XXVII

### Ulrici Engelberti de Argentina

#### De sumo bono

#### Liber sextus

**Tractatus secundus:** De virtute in communi et specialiter de illis virtutibus, quae inter morales praecipue sunt morales, id est de fortitudine et temperantia

**Cap. 1** De subiecto virtutis et eius divisione et de principiis generantibus ipsam in nobis

A 2

**Cap. 2** Qualia oportet esse principia, quae sunt virtutis moralis generativa, et de materia, circa quam est virtus moralis, et de formali eius definitione et de oppositione vitiorum et virtutum et de arte inveniendi medium

A 17

**Cap. 3** De involuntario per vim et per ignorantiam et de voluntario, quod opponitur utrique eorum

A 35

**Cap. 4** De electione et de consilio

A 47

**Cap. 5** De nominibus et distinctionibus virtutum moralium. In quo est sufficientia virtutum cardinalium, et in quo specialiter agitur de fortitudine vera et de extremis eius

A 55

**Cap. 6** De fortitudinibus non veris, sed dictis per similitudinem ad veram fortitudinem et de quibusdam virtutibus annexis verae fortitudini et de vitiis, quae illis opponuntur

A 67

**Cap. 7** De residuis virtutibus annexis verae fortitudini et de vitiis eis contrariis

A 83



**Tractatus quintus:** De virtutibus intellectualibus

A 92

**Cap. 1** Qualiter praeter virtutes morales istae virtutes ad bonum hominis requiruntur

A 92

## Prolegomena

### 1 Handschriftliche Überlieferung

Das 6. Buch von Ulrichs Hauptwerk *De summo bono* ist in 9 Handschriften überliefert. Alle Manuskripte enthalten den kompletten Text des unvollendeten Buches und somit auch den letzten Teil des Gesamtwerkes überhaupt, da Ulrich seine ursprüngliche Konzeption, die 8 Bücher vorsah, nicht abschließen konnte<sup>1</sup>. Lediglich Cod. N bricht auf f. 333va bereits mit dem Ende des 4. Traktates ab<sup>2</sup>.

Für die Bezeichnung der Codd. werden die in den Editionen von *De summo bono* I und II, 1-4 festgelegten Majuskeln übernommen, auch um den besseren Vergleich der Stemmata zu ermöglichen. Diese Übernahme ist gerechtfertigt, da die Codd. St. Omer 120 (N) und 152<sup>3</sup>, Paris 15900 (P) und 15901<sup>4</sup> sowie Wien, Dominikanerkloster 204/170 (U) und 152/122<sup>5</sup> jeweils eine Einheit bilden und, bis auf den verlorenen zweiten Band von Wien, den gesamten Text von *De summo bono* überliefern. Somit ergibt sich zwar eine Abweichung zur Edition von *De summo bono* IV, 1-2(1-7), da der Cod. St. Omer 152 dort nicht als 'N', sondern als 'O' geführt wird<sup>6</sup>; sie läßt sich jedoch auch mit dem Stemma begründen, da sich die Ergebnisse dieser Edition grundsätzlich von den beiden anderen Stemmata unterscheiden<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XII.

<sup>2</sup> Zu den Handschriften des 6. Buches vgl. J. Daguillon, La 'Summa de bono', S. 102<sup>\*</sup>; F. Stegmüller, Repertorium commentariorum, S. 424 und Th. Kaeppli/ E. Panella, Scriptores Ordinis Praedicatorum IV, S. 419. J. Daguillon hat dabei den Cod. N nicht aufgenommen, obwohl sie in dessen Beschreibung richtig auch die Bücher IV - VI nennt, vgl. J. Daguillon, La 'Summa de bono', S. 52<sup>\*</sup> f. Der Cod. F (Frankfurt) überliefert entgegen der Angabe von F. Stegmüller nur die Bücher 1-4, vgl. S. Pieperhoff, Prolegomena, S. VII. Die von F. Stegmüller aufgeführte Handschrift 'Basel A VII 39' beinhaltet auf f. 308r-309r nur ein kurzes Exzerpt und nicht den Text des 6. Buches; ebenso fehlt der Text in der von ihm angegebenen Handschrift 'Wien Cod. 4948', auch dort findet sich nur ein kurzes Exzerpt auf f. 65r-65v. Th. Kaeppli/ E. Panella haben den fragmentarischen Charakter dieser Handschriften erkannt; sie übersehen aber, daß auch Cod. N das 6. Buch (mit Ausnahme von tract. 5) enthält; sie verzeichnen außerdem nicht den Inhalt von Cod. B.

<sup>3</sup> Vgl. J. Daguillon *ibid.*, S. 49<sup>\*</sup>.

<sup>4</sup> Vgl. J. Daguillon *ibid.*, S. 44<sup>\*</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. J. Daguillon *ibid.*, S. 76<sup>\*</sup>; allerdings stimmen die Signaturen nicht mehr überein, der früher als 204/170a bezeichnete Cod. trägt heute die Signatur 152/122.

<sup>6</sup> Vgl. S. Pieperhoff, Prolegomena, S. VII.

<sup>7</sup> Vgl. S. Pieperhoff *ibid.*, S. XVIII.

Folgende Handschriften bieten also - bis auf den bei Cod. N fehlenden tract. 5 - den vollständigen Text von lib. VI, tract. 2,1-7 und tract. 5:

- A Berlin, Staatsbibliothek - Preußischer Kulturbesitz, Ms. lat. fol. 766 (f. 70va-83vb; 220ra-221vb)
- B Berlin, Staatsbibliothek - Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. fol. 233 (f. 180va-196vb; 283ra-283vb)
- D Dôle, Bibliothèque Municipale, Cod. 79 (f. 639b-658b; 893a-895b)
- E Erlangen-Nürnberg, Universitätsbibliothek, Cod. 530/2 (f. 77r-90v; 247r-249r)
- K Köln, Historisches Archiv, GB fol. 170 (f. 8va-19rb; 132va-133vb)
- N St. Omer, Bibliothèque Municipale et Archives, Ms. 152 (f. 199rb-210va)
- P Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. 15901 (f. 81ra-98ra; 261rb-262ra)
- R Rom, Biblioteca Vaticana, Cod. Vat. lat. 1311 (f. 154ra-159ra; 215ra-215vb)
- U Wien, Dominikanerkloster, Ms. 152/122 (f. 8ra-16va; 101ra-102ra)

## 2 Handschriftenverhältnis

Bei der Erstellung des *Stemma codicum* wurden nahezu die gleichen Verhältnisse wie bei der Edition von *De summo bono* I und II, 1-4 festgestellt<sup>8</sup>; nur für die Codd. D und E ergab sich eine geringe Abweichung, die allerdings auch die unterschiedlichen Zuordnungen in diesen beiden Stemmata widerspiegelt. Mit B. Mojsisch ist die Zusammengehörigkeit der Gruppe D, N und P - in vorliegender Edition erweitert um die Codd. A und K - unter einer gemeinsamen Vorlage nach dem Hyparchetypen sicher<sup>9</sup>; mit A. de Libera ergibt sich eine geringere Anzahl gemeinsamer Vorlagen von Cod. E und Cod. D<sup>10</sup>.

Aus dieser Abstufung darf jedoch nicht auf eine höhere Qualität von Cod. E geschlossen werden; da die Codd. L (Löwen) und M (München) das 6. Buch nicht überliefern, können die weiteren Abhängigkeiten von Cod. E für diese Edition nicht rekonstruiert werden. Die zahlreichen singulären Fehler von Cod. E zeigen aber deutlich dessen schlechte Überlieferung, und daß von weiteren, verlorenen Vorlagen ausgegangen werden muß.

Ein Vergleich mit der Edition von *De summo bono* IV, 1-2(1-7) ist schwierig, da die Handschriftenlage sehr unterschiedlich ist. Aber auch S. Pieperhoff nimmt eine

<sup>8</sup> Vgl. B. Mojsisch, *Prolegomena*, S. LX u. A. de Libera, *Prolegomena*, S. XXVI.

<sup>9</sup> Hier Vorlage, bei Mojsisch.

<sup>10</sup> Vgl. B. Mojsisch *ibid.*, S. LX; A. de Libera *ibid.* S. XXVI.

gemeinsame Gruppe D, N<sup>11</sup>, und P an; ihre Verbindung von Cod. E und Cod. R zum Hyparchetypen ergibt sich wohl aus dem Verlust des zweiten Bandes von Cod. U, der das 4. Buch überliefert hat<sup>12</sup>.

Insgesamt decken sich diese Ergebnisse auch überwiegend mit den bisherigen Editionen des 6. Buches von *De summo bono*, obwohl diese Arbeiten nicht alle heute bekannten Handschriften herangezogen haben.

W. Breuning benutzt zur Edition von *De summo bono* VI, 1 die Codd. B, E, K, P, R und U; er entwickelt kein eigenes Stemma, erkennt aber richtig die gute Qualität von Cod. R und seine Verwandtschaft mit Cod. U, ebenso die Verbindung der Codd. P und K bei besserem Text von Cod. P<sup>13</sup>.

St. J. Seleman bearbeitet die Codd. A, B, E, N, P, R und U zur Edition von *De summo bono* VI 3,1-5; er bietet nur ein sehr oberflächliches Stemma und nimmt eine Verwandtschaft der Codd. B, N und P sowie A, E, R und U an<sup>14</sup>.

E. J. Wisneski zieht zur Edition von *De summo bono* VI 3,22-29 die Codd. B, E, N, P und R heran; er geht von Cod. P als Führungshandschrift aus und erstellt weder ein Stemma, noch untersucht er die Verhältnisse der Codd. untereinander<sup>15</sup>.

G. Théry hat von *De summo bono* VI 4,7-10 nur den Cod. P unkritisch transkribiert und von daher kein Stemma erarbeitet<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> In ihrer Edition Cod. O.

<sup>12</sup> Vgl. S. Pieperhoff, *Prolegomena*, S. XVIII.

<sup>13</sup> Vgl. W. Breuning, *Erhebung und Fall*, S. 4.

<sup>14</sup> Vgl. St. J. Seleman, *Law and Justice*, S. 47-52.

<sup>15</sup> Vgl. E. J. Wisneski, *Ulrich of Strasbourg*, S. 6-8.

<sup>16</sup> Vgl. G. Théry, *La Somme d'Ulrich de Strasbourg*, S. 19.

## 2.1 Die wechselseitige Unabhängigkeit der Codices A B D E K N P R U

Beim Nachweis der Varianten werden zunächst der Traktat und die Kapitelnummer angegeben, in Klammern dann die Seitenzahl und die Anmerkungsnummer.

### *Sonderlesarten von A*

VI 2,1 (A 6, 63)

...ad opus et potius ex (: quam A) amore recipit...

VI 2,1 (A 18, 26)

...inquantum natura rei (add. tunc A) recipit...

VI 2,3 (A 38, 50)

Quamvis *enim* (: autem A) haec semper vitiosa sint...

VI 2,3 (A 39, 65)

...involuntarium *contristat* (: contristet A), et...

VI 2,4 (A 52, 88)

...et *in his* (: ita A) procedimus...

VI 2,5 (A 55, 3)

...autem ex *eis* (: ipsis A) vocantur...

VI 2,5 (A 55, 7)

Generales *quoque* (: enim A) dicuntur non...

VI 2,6 (A 67, 3)

...sicut et ipsa, *id est* (om. A) verecundiam turpis...

VI 2,6 (A 68, 28)

...virtutem erige, *scilicet* (: salis A) super furorem...

VI 2,7 (A 84, 29)

...ideo *dicitur* (: dicit A) lac. I...

VI 2,7 (A 89, 118)

...quos vidit in tormentis *vel* (: et A) blandimentis...

*Sonderlesarten von B*

VI 2,1 (A 12, 146)

...refertur ad *effecta* (: essentiam B), causa sit...

VI 2,1 (A 13, 168)

...forma primi *formativi* (: informati B) de potentia...

VI 2,2 (A 30, 202)

...cum potentia *concupiscibilis* (: concupiscibilem B) ultimum sui...

VI 2,5 (A 59, 64)

...sic sunt pericula maris *vel* (om. B) ignis...

VI 2,6 (A 69, 48)

...per talenta loqui, *id est inter* (: et inter id est B) fortissima computatur...

VI 2,6 (A 72, 106)

...sed veniale *et* (: vel B) levissimum.

VI 2,6 (A 77, 184)

...fieri summus, *et* (: sic B) per hoc cogitur...

VI 2,6 (A 78, 187)

...Hanc indiscretionem *Bernhardus* (: oppositum B) in se vocavit...

VI 5,1 (A 97, 93)

Haec autem sunt *tria* (: ita B), ut dicit...

VI 5,1 (A 97, 97)

...fiat de *motu* (: modo B), sive per sensus...

*Sonderlesarten von D*

VI 2,1 (A 3, 20)

...reducitur anima per *partes* (: virtutem D).

VI 2,1 (A 7, 72)

...nihil operum *hominis* (: hominem D) habet rationem...

VI 2,2 (A 23, 101)

...et *sic* (: sicut D) dicit Aristoteles...

VI 2,2 (A 27, 155)

...multis modis, *dirigere* (: digne D) vero non est...

VI 2,3 (A 35, 14)

...diversa sunt,..., *quae simpliciter* (: metus quae D) coacta sunt...

VI 2,3 (A 41, 104)

...in hoc *malus* (: enim D) non erat...

VI 2,4 (A 52, 96)

...non...requirit, *nisi* (om. D) indigeat per hoc...

VI 2,4 (A 52, 98)

...velut non *sufficientibus* (om. D) dinoscere...

VI 2,5 (A 55, 11)

...includit in *sua* (: se D) generalitate...

VI 2,5 (A 60, 89)

...facit *operationem* (: apperceptionem D) et iudicium...

VI 2,6 (A 67, 3)

...sicut et ipsa, *id est* (om. D) verecundiam turpis...

VI 2,6 (A 76, 154)

...pertinacia *talis est etiam* (: talis peccatum est D) mortale peccatum...

VI 2,7 (A 88, 100)

...non impulsus nec *illectus* (: electus D) illud facit...

VI 5,1 (A 94, 40)

...in *septem* (: sitem D) sint potentiis...

### *Sonderlesarten von E*

VI 2,1 (A 2, 9)

...quod sumitur *divisio* (: definitio E) passionum...

VI 2,1 (A 4, 36)

...potentia humana *aliqua* (: etiam E) et capax est...

VI 2,2 (A 23, 91)

...propter gradus *profectus* (: in profectu E) ipsius.

VI 2,2 (A 29, 194)

...in hac materia *hoc* (: illud E) pro regula...

VI 2,3 (A 38, 53)

Quaedam add. autem E) sunt contra haec...

VI 2,3 (A 40, 89)

...facere *ignoranter* (: ignorantiam E), facere per ignorantiam...

VI 2,4 (A 48, 26)

...quia utrumque *ipsorum* (: eorum E) componitur

VI 2,4 (A 51, 74)

Quaedam *vero* (: etiam E) sunt operabilia...

VI 2,5 (A 55, 7)

Generales *quoque* (: vero E) dicuntur non...

VI 2,5 (A 60, 84)

Diximus *quoque* (: etiam E) cuius gratia...



VI 2,6 (A 72, 96)

...consistit circa *magnum* (: magna E), haec tamen...

VI 2,6 (A 75, 146)

...qui...perpetravit *parricidium* (: homicidium E).

VI 2,7 (A 83, 14)

...extremi mali *poenam* (: poena E), quod est mors.

VI 2,7 (A 86, 60)

...quae, *sicut* (: si est E) defectus consequens...

VI 5,1 (A 94, 39)

...rationem habens et *irrationale* (: rationale E).

VI 5,1 (A 96, 82)

...ad causas stantis, *et ideo* (: nam E) de illis est scientia.

### *Sonderlesarten von K*

VI 2,1 (A 5, 46)

Quia *tamen* (: cum K) lumen primae causae...

VI 2,1 (A 12, 158)

...et non est *addictus* (: astrictus K) vinculis constellationis...

VI 2,2 (A 23, 85)

...scilicet *ne sit* (: nescit K) involuntarium...

VI 2,3 (A 39, 77)

...forma quidem est, quia *informat* (: forma K) voluntatem...

VI 2,3 (A 43, 134)

...quantum ad *aliquid* (:aliquod K) latens in opere...

VI 2,4 (A 48, 21)

...sed non est *idem* (: eadem K) ei...

VI 2,4 (A 50, 55)

Sic enim (: ratio K) in electione...

VI 2,5 (A 60, 87)

...secundum habitum, *id est secundum* (: in K) similitudinem...

VI 2,5 (A 61, 103)

...iste vocatur formidolosus,..., *quis* (: quod K) est homo formidolosus

VI 2,6 (A 69, 45)

...huiusmodi *eveniant* (: veniant K), et ex improviso...

VI 2,6 (A 77, 176)

...quantitas peccati inconstantiae, *quae* (: quando K) tamen omnia...

VI 2,7 (A 89, 108)

...quod ipsa *contra hanc* (: contrahat K) virtutem dividitur...

VI 5,1 (A 94, 34)

per quod autem *omnis* (: aliqua K) virtus in nobis...

VI 5,1 (A 98, 109)

quando fit *nuntium* (om. K) ex potentiis...

### *Sonderlesarten von N*

VI 2,1 (A 11, 127)

Sic ergo est *etiam* (om. N) in anima.

VI 2,1 (A 11, 128)

...donec iudicat in *ipso* (: ipsum N) forma agentis...

VI 2,2 (A 21, 59)

...bonum simpliciter, *quod* (: quae N) sua natura...

VI 2,2 (A 23, 100)

...uno modo est,..., *et* (: ac N) sic dicit Aristoteles...

VI 2,3 (A 39, 65)

...involuntarium *contristat* (: contristatur N), et ideo...

VI 2,3 (A 44, 147)

...ut patet fortiter ad *legem* (: id est N) Aquilani.

VI 2,4 (A 52, 98)

...velut non *sufficientibus* (: sufficientes N) dinoscere...

VI 2,5 (A 55, 7)

Generales *quoque* (: verum N) dicuntur non...

VI 2,5 (A 60, 71)

...debito modo *secundum omnes* (: cum dicitur N) circumstantias...

VI 2,6 (A 68, 12)

...est habitus acceptus (: exceptus N) per experimentum...

VI 2,6 (A 71, 79)

...virtuosus *communiter* (: convenienter N) dictus a quacumque....

VI 2,7 (A 89, 108)

...quod ipsa *contra hanc* (: contrahat N) virtutem dividitur...

### *Sonderlesarten von P*

VI 2,1 (A 4, 38)

...scilicet *practicum* (: partium P), quod rationatur...

VI 2,1 (A 4, 45)

...per participationem et *possessum* (: possessio P) et non ut ...

VI 2,2 (A 19, 34)

...efficimur temperati, et *facti* (: tamen P) temperati...

VI 2,3 (A 37, 32)

Involuntarium *vero* (: autem P) penitus privat...

VI 2,3 (A 44, 151)

...quid operetur et cuius gratia (add. et P).

VI 2,6 (A 71, 79)

...virtuosus *communiter* (: convenitur P) a quacumque...

VI 2,7 (A 85, 45)

...quae sunt *omnia* (: omnino P) laudabilia et...

VI 2,7 (A 86, 60)

...quae, *sicut* (: si sit P) defectus consequens originale peccatum...

### *Sonderlesarten von R*

VI 2,1 (A 5, 54)

...ex eisdem *multiplicatis* (: multiplicitatis R) augentur...

VI 2,1 (A 10, 108)

...quia multa *iusta* (om. R) operando efficimur...

VI 2,2 (A 17, 10)

Nam *operantes* (: operationes R) in communicationibus...

VI 2,2 (A 19, 38)

...confestim ex *iuvenibus* (: viventibus R), tam propter hic...

VI 2,3 (A 42, 107)

...numquam *dominum* (: deum R) gloriae crucifixissent...

VI 2,3 (A 44, 150)

...id est *quiete* (: quiesce R) vel impetuosus...

VI 2,4 (A 47, 17)

...nec est in pueris nec (add. est R) in brutis...

VI 2,5 (A 56, 24)

...operabilium *ordinat* (: ordinatur R) omne, quod operabile est...

VI 2,5 (A 63, 120)

...sciendum est (: autem R), quod ista nomina...

VI 2,6 (A 68, 29)

...super furorem, *ne* (: ut R) furor electionem...

VI 2,6 (A 70, 66)

...quae ei *adiungit* (: adiungunt R) Philosophus in libro...

VI 2,7 (A 83, 14)

... extremi mali *poenam* (: poenas R), quod est mors.

VI 2,7 (A 89, 118)

...in tormentis vel (: *sive* R) blandimentis deficere...

VI 5,1 (A 94, 34)

...per quod autem *omnis* (om. R) virtus in nobis est...

VI 5,1 (A 99, 137)

...eam accipi in *determinabili* (: determinate R), appetibili vel operabili...

### *Sonderlesarten von U*

VI 2,2 (A 21, 83)

Quantum *enim* (: vero U) ad laudabilitatem operis...

VI 2,2 (A 23, 101)

...et *sic* (om. U) dicit Aristoteles..

VI 2,3 (A 39, 66)

...quae vi et *involuntarii* (: voluntarii U) facimus...

VI 2,3 (A 41, 96)

...committendo *operationem* (: operis U) rei illicitae...

VI 2,4 (A 47, 17)

...nec est in pueris nec in (add. in U) brutis.

VI 2,4 (A 48, 27)

...nec est *aliquid* (: aliud U) cadens in formali...

VI 2,5 (A58, 45)

...haec timet,..., *quae* (: qui U), ut dicit Damascenus...

VI 2,6 (A 71, 72)

...pravis et studiosis, *supple* (: super U): in his, *quae*,...

VI 5,1 (A 93, 21)

...in unoquoque *operatur* (: optimum U) et ultimum accipitur...

VI 5,1 (A 102, 194)

...in effectu, ad quam *actus* (: necessario U) sequitur.

## 2.2 Wiederherstellung gemeinsamer Textvorlagen

Gemeinsame Textvorlagen lassen sich aus konjunktiven Fehlern einzelner Handschriften rekonstruieren<sup>17</sup>.

*Rekonstruktion der Vorlage ζ: Gemeinsame Fehler von  
A K N*

VI 2,1 (A 7, 72)

...nihil operum *hominis* (: hominum AKN) habet rationem...

VI 2,1 (A 8, 86)

...vocans scientiam, *inquantum* (: quantum AKN) scientia est...

VI 2,2 (A 17, 16)

...per eadem *obiecta moventia* (: opera manentia AKN) contrario modo...

VI 2,2 (A 19, 34)

...efficimur temperati, et *facti* (: cum AKN) temperati...

---

<sup>17</sup> Bei der Analyse der Handschriftenverhältnisse muß beachtet werden, daß der Cod. N den tract. 5,1 nicht überliefert.

VI 2,3 (A 35, 12)

...haec duo *distinguat* (: distinguit AKN) Praetor...

VI 2,3 (A 38, 45)

...durissima pati *et mori, quam* (: quod AKN) fiant talia.

VI 2,4 (A 48, 30)

...quod vult, *similiter* (: sicut AKN) enim voluntas...

VI 2,4 (A 51, 78)

...et in *aedificando* (: aedificandis AKN), quia multa dubia...

VI 2,5 (A 56, 20)

...quibus in vita *et cetera* (om. AKN).

VI 2,5 (A 61, 104)

*Tamen* (: Et cum AKN) dicit Philosophus...

VI 2,6 (A 67, 6)

luxta *hanc* (: hoc AKN) est fortitudo consistens...

VI 2,6 (A 70, 54)

...prout est (om. AKN) unus simplex habitus...

VI 2, 7 (A 85, 45)

...quae sunt *omnia* (: omnio AKN) laudabilia et honesta...

VI 2,7 (A 87, 85)

...nihil enim est (: sit AKN) adeo veniale...

VI 5,1 (A 93, 15)

In his autem *proficimus* (: perficimus AK) nos ex studiis...

VI 5,1 (A 94, 44)

...non fit in *potentia* (: potentiam AK) secundum causam...

Rekonstruktion der Vorlage ε: Gemeinsame Fehler von  
A K N P

VI 2,1 (A 2, 9)

...quod sumitur *divisio* (: differentia AKNP) passionum...

VI 2,1 (A 5, 49)

...tota perfectio *animae* (: naturae AKNP) humanae...

VI 2,2 (A 17, 17)

...inquantum *informata* (: formata AKNP) sunt forma...

VI 2,2 (A 18, 22)

...multo *amplius* (: fortius AKNP) micant...

VI 2,3 (A 35, 14)

...per vim fiunt, *quae simpliciter* (: metus AKNP) coacta sunt...

VI 2,3 (A 38, 54)

Quaedam sunt *contra* (om. AKNP) haec omnia...

VI 2,4 (A 47, 5)

...iudicat mores..., *quia* (: nam AKNP), ut supra diximus...

VI 2,4 (A 48, 26)

...quia utrumque *ipsorum* (om. AKNP) componitur ex ratione...

VI 2,5 (A 55,5)

...in cardine *revolvitur* (: volvitur AKNP) tota conversatio...

VI 2,5 (A 60, 72)

...secundum omnes circumstantias (add. omnes AKNP), quia timet vel audet...

VI 2,6 (A 68, 31)

...etiam bestiae *veram haberent* (: haberent veram AKNP) fortitudinem...

VI 2,6 (A 70, 56)

...a timoribus, *qui* (: quae AKNP) sunt citra mortem...



VI 2,7 (A 84, 18)

...ut fur *vel* (: aut AKNP) latro potius volens...

VI 2,7 (A 85, 52)

...ad *perficiendum* (: percipiendum AKNP) opera ipsius...

VI 5,1 (A 92, 5)

...ut *recta ratio* (: ratio recta AKP) dictat...

*Rekonstruktion der Vorlage δ: Gemeinsame Fehler von  
A D K N P*

VI 2,1 (A 3, 21)

...partium animae hoc *quidem est* (om. ADKNP) irrationale...

VI 2,1 (A 4, 40)

...potens in se *recipere* (: suscipere ADKNP) formam rationis.

VI 2,2 (A 18, 21)

...cuncta fecit Deus bona *in* (om. ADKNP) in tempore suo.

VI 2,2 (A 19, 40)

...facit *differentiam* (: dominium ADKNP) in profectu...

VI 2,3 (A 35, 15)

...quae timore maiorum (add. vel ADKNP) sunt facta...

VI 2,3 (A 37, 33)

...ponit...dissensum *voluntatis* (om. ADKNP) a voluto.

VI 2,4 (A 49, 50)

...quod *haec* (om. ADKNP) ex aequo veniant...

VI 2,4 (A 50, 64)

...ut dicitur (add. in ADKNP) III *Ethicorum*...

VI 2,5 (A 56, 16)

...principales *virtutes* (om. ADKNP), scilicet fortitudo, temperantia...

VI 2,5 (A 57, 36)

...ordinata *autem* (: vero ADKNP) in passionibus...

VI 2,6 (A 67, 10)

...experimentalis *vocatur* (om. ADKNP) eo, quod milites...

VI 2,6 (A 70, 53)

...modi fortitudinis *dictae* (: dicti ADKNP) de eis...

VI 2,7 (A 85, 36)

...immanendum et non immanendum et *neutrorum* (: neutrum eorum ADKNP).

VI 2,7 (A 86, 54)

...ab intellectu habet, quod *est* (: sit ADKNP) anima perfecta...

VI 5,1 (A 94, 29)

...sunt magis *connaturales* (: generales ADKP) homini quam morales...

VI 5,1 (A 96, 72)

Id autem...*aliquid* (: aliud ADKP) addit, per quod ratiocinatio stat...

*Rekonstruktion der Vorlage  $\gamma$ : Gemeinsame Fehler von  
A D E K N P*

VI 2,1 (A 8, 94)

...dona dei non proiciuntur ad indignos (add. et ADEKNP).

VI 2,1 (A 10,122)

...iam inerat *ex natura* (om. ADEKNP), sed secundum esse...

VI 2,2 (A 21, 54)

...ex absentia *delectabilis* (: delectationis ADEKNP) vel ex praesentia...

VI 2,2 (A 22, 69)

...quidam *multo* (om. ADEKNP) dulcius est melle stillante...

VI 2,3 (A 37, 38)

...ut per *haec* (: hoc ADEKNP) acquirant vel salventur...

VI 2, 3 (A 40, 91)

...facere per ignorantiam, facere propter (add. et ADEKNP) ignorantiam.

VI 2,4 (A 49, 44)

...unum ipsorum obnitiur *alii* (: alteri ADEKNP) secundum illud...

VI 2,4 (A 51, 77)

...scribere secundum *rectam* (: veram ADEKNP) orthographiam....

VI 2,5 (A 56, 19)

...docet...virtutem *et* (: id est ADEKNP) fortitudinem...

VI 2,6 (A 68, 20)

...in tali loco *aut* (: vel ADEKNP) in tali tempore...

VI 2, 6 (A 69, 34)

...si essent in silva vel *in* (om. ADEKNP) palude, ubi nihil...

*Rekonstruktion des Hyparchetypen β: Gemeinsame Fehler von R U*

VI 2,1 (A 2, 15)

...id, quod est *secundum* (: praeter RU) naturam...

VI 2,1 (A 8, 88)

...determinata *ratione* (: determinatione RU), prout sapiens determinabit.

VI 2,3 (A 35, 13)

...haec duo distinguat *Praetor* (: Praecor RU), cum dicit...

VI 2,3 (A 37, 37)

...scilicet *aliquid* (: aliud RU) triste vel turpe...

VI 2,5 (A 57, 29)

...passiones, quae *sunt* (: sicut RU) motus animae...

VI 2,6 (A 68, 30)

...et intentionem *finis* (: filiis RU) obnubilet...

VI 2,6 (A 74, 128)

*Secundum* (: Sed RU) haec ipsa vel nullum...

VI 2,6 (A 76, 165)

Unde...talis (add. est RU) inconstantia est mortale peccatum...

VI 2,6 (A 77, 173)

...mollis et dissolutus, *et* (: hac RU) per hoc est inconstans...

VI 5,1 (A 96, 79)

...proprie sunt sola *vera* (: vero RU) contingentia...

VI 5,1 (A 97, 101)

...ad cibum, vel *secundum* (: secundo RU) per compositionem...

VI 5,1 (A 101, 174)

...appetitus intellectivus vel intellectus *appetitivus* (: appetitens RU).

VI 5,1 (A 102, 187)

...et sic electio est intellectus *appetitivus* (: appetitens RU).

*Rekonstruktion des Hyparchetypen  $\alpha$ : Gemeinsame Fehler von  
A B D E K N P*

VI 2,2 (A 18, 31)

...et constat, *quod* (: quia ABDEKNP) unum motum oportet esse...

VI 2,2 (A 27, 157)

...difficile autem est (om. ABDEKNP) bene facere.

VI 2,3 (A 39, 63)

...per hoc, quod *illiciunt* (: alliciunt AB<sup>c</sup>DEKNP eliciunt B<sup>\*</sup>) animum concupiscentiis...

VI 2,4 (A 47, 7)

...est in operante per electionem essentialiter (add. ut patet intuenti et AB<sup>c</sup>DEKNP), in opere autem...

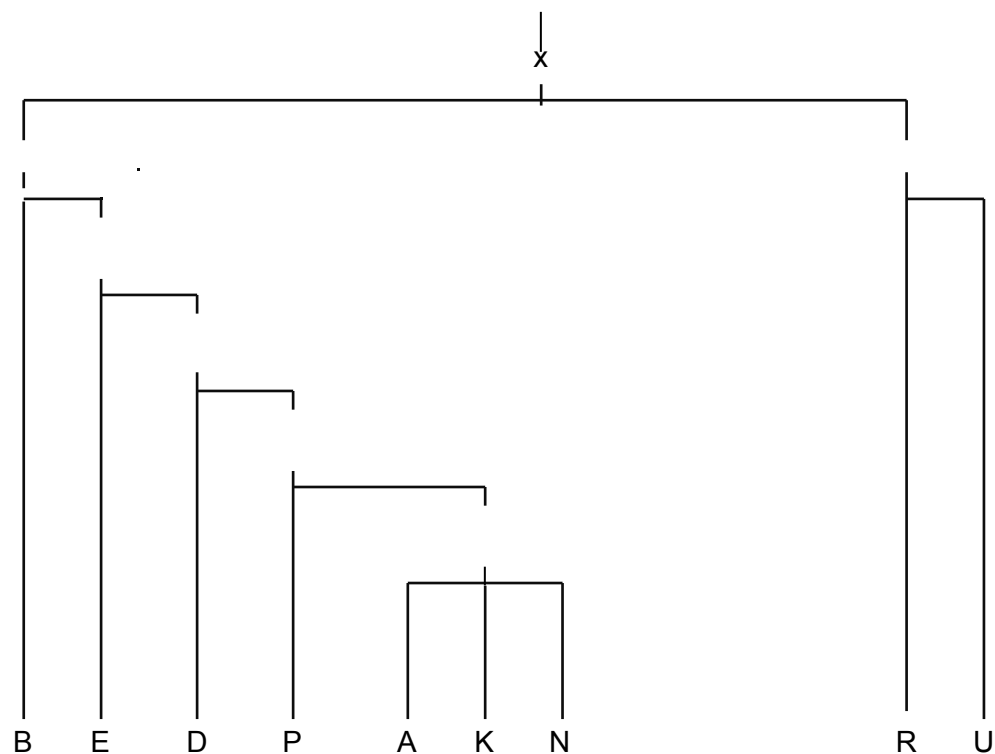
VI 2,5 (A 58, 42)

...definiunt timorem, *quod* (: quia ABDEKNP) timor est expectatio...

VI 2,7 (A 88, 91)

...prout est habitus *perducens* (: producens ABDEKNP), quamlibet virtutem...

### 2.3 Stemma codicum



### 3 Technische Erläuterungen

Zur besseren Lesbarkeit wurde die mittelalterliche Schreibweise der klassischen angeglichen (z. B. habundat: abundat; pocius: potius; ymago: imago), die verschiedenen Quellenangaben und Namensformen wurden vereinheitlicht, die Interpunktion wurde den modernen Regeln angepaßt.

Wörtliche Zitate werden durch Anführungszeichen im Text kenntlich gemacht und im Quellenapparat nachgewiesen; für die übrigen Zitate werden im Quellenapparat die entsprechenden Stellen bei den von Ulrich

genannten Autoritäten aufgeführt. Allen Angaben liegen dabei - soweit möglich - neuere Editionen zugrunde.

Die textimmanenten Zitate (praediximus, supra diximus, praedictus) werden nur nachgewiesen, wenn Ulrich offensichtlich aus einem anderen Kapitel zitiert. Seine Hinweise auf das 4. Buch von *De summo bono* werden aus dem umstrittenen *Tractatus de anima* des Johannes von Mecheln belegt, ohne daß damit eine Entscheidung für oder gegen seine Authentizität getroffen wäre<sup>1</sup>

Der Variantenapparat ist negativ angelegt, nur die vom edierten Text abweichenden Lesarten werden angegeben; singuläre Lesarten werden dabei prinzipiell nicht berücksichtigt, lediglich wenn sie den korrekten Text bieten<sup>2</sup>.

#### 4 Abkürzungen

A*	A ante correctionem
A <sup>C</sup>	A post correctionem
a	Kolumne 1
a, b, c etc.	Segmentierung des Platontextes nach Stephanus
add.	addidit (-erunt etc.)
b	Kolumne 2
cap.	capitulum
cf.	conferatur
cod.	codex
codd.	codices
f.	folgend/ folio
lib.	liber
om.	omisit
prol.	prologus
r	recto
tract.	tractatus
v	verso

---

<sup>1</sup> Für Ulrich als Autor spricht sich A. Fries aus, vgl. ders., Die Abhandlung *De anima*, S. 329-331; dagegen A. Pattin, vgl. ders., *Le Tractatus de homine*, S. 436-437

<sup>2</sup> Zu den Editionsprinzipien vgl. allgemein auch K. Flasch u. L. Sturlese, Philologische Vorbemerkung, S. X-XI.

## 5 Literaturverzeichnis

### 5.1 Quellen

Albertus Magnus, De bono, ed. H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer, W. Kübel, Münster 1951 = Alberti Magni opera omnia (Ed. Col.) XXVIII

- Ethica, ed. A. Borgnet, Paris 1891 = Opera omnia 7
- Super Ethica. Commentum et quaestiones, tom. I & II, ed. W. Kübel, Münster 1968 u. 1987 = Alberti Magni opera omnia (Ed. Col.) XIV, 1-2

Anonymus, Commentarium in secundum Moraliū Aristotelis ad Nicomachum, ed. H. P. F. Mercken, in: Mercken, H. P. F., Aristoteles over de menselijke volkomenheid, S. 172-209, Brüssel 1964

Aristoteles, De anima, ed. W. D. Ross, Oxford 1964

- De virtutibus et vitiis, ed. C. Bussemaker, Paris 1850 = Aristoteles opera omnia, tom. II, p. 243-247 (ND Hildesheim 1973)
- Ethica Nicomachea, ed. L. Bywater, Oxford 1894
- Ethica Nicomachea, translatio Roberti Grosseteste, ed. R.A. Gauthier, Leiden Brüssel 1972 = Aristoteles Latinus 26, 1-3
- Moraliū magnorum, ed. C. Bussemaker, Paris 1850 = Aristoteles opera omnia, tom. II, p. 131-183 (ND Hildesheim 1973)
- Physica, ed. W. D. Ross, Oxford<sup>4</sup> 1966
- Topica, ed. W. D. Ross, Oxford 1958

Augustinus, De civitate Dei, ed. B. Dombart/ A. Kalb, Turnhout 1955 = Corpus Christianorum. Series Latina 47-48

- De diversis quaestionibus LXXXIII, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975 = Corpus Christianorum. Series Latina 44 A
- Ennarationes in Psalmos CI-CL, ed. E. Dekkers/ J. Fraipont, Turnhout 1956 = Corpus Christianorum. Series Latina 40
- Sermones, PL 38

Averroes, In Moralia Nicomachia expositione; Venedig 1562 (ND Frankfurt a. M. 1962)

Bernhardus Claraevallensis, De consideratione ad Eugenium, rec. J. Leclercq / H. M. Rochais, Rom 1963 = Sancti Bernardi opera omnia (Ed. cist.), Vol. III, p. 382-493



- Biblia sacra, iuxta vulgatam versionem, tom. I & II, rec. R. Weber, Stuttgart<sup>3</sup> 1985
- Cicero, De inventione, ed. E. Stroebel, Leipzig 1915
- Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels/ W. Kranz, Vol. 1-3, Zürich/ Berlin<sup>11</sup> 1964
- Glossa ordinaria (ad. Lib. Sap.), PL 113, Sp. 1167-1184
- Gregorius Magnus, Moralia in Iob, PL 76
- Hieronymus, Commentaria in Esaiam libri XVIII, ed. M. Adriaen, Turnhout 1963 = Corpus Christianorum. Series Latina 73-73A
- Ioannes Damascenus, De fide orthodoxa, Translatio Burgundionis, ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure 1955 = Franciscan Institute Publications, Text Series 8
- Iohannes de Mechelinia, Tractatus de homine, lib. IV, tract. 4-6, ed. A. Pattin. In: A. Pattin, *Le Tractatus de homine* de Jean de Malines. Contribution à l'histoire de l'albertisme à l'université de Cologne, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 39 (1977), S. 435-521, S. 437-521
- Macrobius, Commentarii in Somnium Scipionis, ed. I. Willis, Leipzig 1963
- Platon, Leges, ed. I. Burnet, Oxford 1900  
- Menon, ed. I. Burnet, Oxford 1900
- Plotin, Opera tom. I, ed. P. H./ H. R. Schwyzer, Paris/ Brüssel 1951
- Ptolemaeus, Tetrabiblos, ed. F. E. Robbins, London 1940
- Ulricus de Argentina, De summo bono VI 1,1, ed. W. Breuning, in: Breuning, W., *Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg*, S. 217-259, Trier 1959 = *Trierer theologische Studien*, Bd. 10

## 5.2 Sekundärliteratur

Breuning, W., Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg (Trierer Theologische Studien, Bd. 10), Trier 1959.

Daguillon, J., Ulrich de Strasbourg, O.P., La „Summa de bono“, livre 1. Introduction et Edition critique (Bibliothèque Thomiste, Vol. XII), Paris 1930.

Flasch, K. u. Sturlese, L., Philologische Vorbemerkung zur Edition Ulrich von Straßburg, De summo bono. In: Ulrich von Straßburg, De summo bono, Liber 2, Tractatus 1-4, hrsg. von A. de Libera [Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. I,2(1)], Hamburg 1987, S. IX-XI.

Fries, A., Die Abhandlung *De anima* des Ulrich Engelberti O. P. In: Recherches de théologie ancienne et médiévale 17 (1950), S. 328-331.

Kaeppli, Th. u. Panella, E., Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, Vol. IV, T-Z, Rom 1993.

Libera, A. de, Prolegomena zu: Ulrich von Straßburg, De summo bono, Liber 2, Tractatus 1-4. In: Ulrich von Straßburg, De summo bono, Liber 2, Tractatus 1-4, hrsg. von A. de Libera [Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. I,2(1)], Hamburg 1987, S. XV-XXXII.

- u. Mojsisch, B., Einleitung zu: Ulrich von Straßburg, De summo bono, Liber 1. In: Ulrich von Straßburg, De summo bono, Liber 1, hrsg. von B. Mojsisch [Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. I,1], Hamburg 1989, S. IX-XXVIII.

Mojsisch, B., Prolegomena zu: Ulrich von Straßburg, De summo bono, Liber 1. In: Ulrich von Straßburg, De summo bono, Liber 1, hrsg. von B. Mojsisch [Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. I,1], Hamburg 1989, S. XXXIII-LXIII.

Pattin, A., Le *Tractatus de homine* de Jean de Malines. Contribution à l'histoire de l'Albertisme à l'université de Cologne. In: Tijdschrift voor Filosofie 39 (1977), S. 435-521.

Pieperhoff, S., Prolegomena zu: Ulrich von Straßburg, De summo bono, Liber 4, Tractatus 1-2,7. In: Ulrich von Straßburg, De summo bono, Liber 4, Tractatus 1-2,7, hrsg. von S. Pieperhoff [Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. I,4(1)], Hamburg 1987, S. VII-XIX.

Seleman, St. J., Law and Justice in the Philosophical Doctrine of the „Summa de Bono“ of Ulrich of Strasbourg: Edited Text and Philosophical Study, Fordham University 1979 (Diss., UMI 7910706).

Stegmüller, F., Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi, Vol. I, Würzburg 1947.

Théry, G., La *Somme* d'Ulrich de Strasbourg. In: La Vie Spirituelle, Supplément, Mai 1926, S. 19-37 u. 89-102.

Wisneski, E. J., Ulrich of Strasbourg, „Summa de bono“: De virtutibus, Boston College 1978 (Diss., UMI 7813791).

**Ulrich von Straßburg**  
**De summo bono VI**

Tractatus secundus (1-7)

Tractatus quintus

## Tractatus secundus

De virtute in communi et specialiter de illis virtutibus, quae inter morales praecipue sunt morales<sup>3</sup>, id est de fortitudine et temperantia

### Capitulum primum

De subiecto virtutis<sup>4</sup> et<sup>5</sup> eius divisione et de principiis generantibus ipsam in nobis<sup>6</sup>

Secunda gratia est radicatio virtutum in natura nostra ita, quod<sup>7</sup> principia naturae possunt de hac potentia perducere ad actum, sicut in primo homine fuerunt per infusionem<sup>8</sup>, ut praediximus<sup>9</sup>. De his ergo virtutibus, secundum quod philosophi de eis tractaverunt per principia philosophica<sup>9</sup> et non, prout sunt infusae, erit sequens sermo noster.

Sed quia anima secundum suas potentias est per se subiectum virtutum, quia cadit in definitione suae passionis et<sup>10</sup> penes quod sumitur divisio<sup>11</sup> passionum, ideo repetendum est in parte, id est<sup>12</sup> quantum sufficit ad propositum, id quod de divisionibus potentiarum animae diximus plenius supra<sup>13</sup> IV libro<sup>10</sup>, praecipue quia, ut dicit Damascenus<sup>11</sup>, peccatum nihil aliud est nisi<sup>14</sup> discessio ab eo, quod est naturale, in id, quod est praeter naturam, et e contrario<sup>15</sup> iustificatio, quae est virtutum acquisitio, nihil aliud<sup>16</sup> est nisi reditus in id, quod est „secundum<sup>17</sup> naturam“, ab eo, „quod“ est „praeter naturam“. Et ideo, sicut medicum oportet cognoscere partes corporis, quas<sup>18</sup> vult reducere a passione innaturali<sup>19</sup> ad naturam

---

<sup>3</sup> morales om. AE

<sup>4</sup> virtutis: virtutum ADNP

<sup>5</sup> et add. de ADNU

<sup>6</sup> in nobis om. DNP

<sup>7</sup> quod: ut per ADKNPU

<sup>8</sup> fuerunt per infusionem: per infusionem fuerunt BERU

<sup>9</sup> philosophica: praehabita AKP

<sup>10</sup> et om. AN

<sup>11</sup> divisio: differentia AKNP definitio E

<sup>12</sup> id est: idem ADKN

<sup>13</sup> supra: super KP

<sup>14</sup> nisi: quam ABDKNP

<sup>15</sup> e contrario: e converso AN

<sup>16</sup> aliud om. ANP

<sup>17</sup> secundum: praeter RU

<sup>18</sup> quas: quod BRU

<sup>19</sup> innaturali: materiali KN

propriae<sup>20</sup> complexionis, sic et<sup>21</sup> medicum spiritualem oportet scire naturam, ad quam reducitur anima per partes<sup>22</sup>.

Diximus ergo supra, quod partium animae hoc quidem est<sup>23</sup> irrationale, hoc vero rationale<sup>24</sup>. Irrationale autem duplex est, quoddam, quod penitus est irrationale ita, quod formam rationis nullo modo potest suscipere, scilicet pars vegetativa animae, quae communis est omnibus vivis, et non est potentia humana, id est hominis, secundum quod homo est, sed<sup>25</sup> est penitus expers humanae virtutis, ut patet per hoc, quod ipsa maxime operatur in somnis, quia somnus est quies animae secundum virtutes et operationes, secundum quas anima dicitur prava vel studiosa. Et ideo malus et bonus<sup>26</sup> nequaquam manifesti sunt secundum somnum in tantum, quod etiam proverbium<sup>iv)</sup> est, „felices a miseris nihil differre<sup>27</sup> secundum dimidium vitae“, nisi inquantum effectus virtutum relinquitur in somnis. Quia enim virtuosi temperati sunt in cibo et potu nec in vigilia mente tractant<sup>28</sup> nisi bona, ideo dicit Philosophus in I *Ethicorum*<sup>v)</sup>, quod, si in aliquo motus phantasmatum „paulatim pertranseunt“ ad operationem aliquam in somno factam, tunc „phantasmata iustorum meliora sunt quam phantasmata<sup>29</sup> quorumlibet“, id est malorum, qui neutrum praedictorum habent. Et sic etiam in somno differunt studiosi a pravis<sup>30</sup>.

Aliud autem est<sup>31</sup> irrationale, quod aliqualiter potest participare rationem<sup>32</sup>, scilicet appetitus sensibilis<sup>33</sup> divisus<sup>34</sup> in concupiscibilem et in irascibilem. Hoc enim quamvis passione<sup>35</sup> infusum adversetur rationi, tamen in continente ratio fortiter tenet ipsum, ne deducatur a passione. Sic autem ratio non posset ipsum tenere et extrahere<sup>36</sup>, ut exaudiat ipsam et

---

20 propriae add. passionis ADEP<sup>c</sup>  
 21 etiam: et ADKNP  
 22 partes: virtutes AEKNPU virtutem D  
 23 quidem est om. ADKNP  
 24 rationale add. est AKNP  
 25 sed: et ABDEKNOU  
 26 malus et bonus: bonus et malus AE  
 27 differre add. nisi AKNP\*  
 28 mente tractant: pertractant mente AKNP mente pertractant D  
 29 phantasmata om. ADKNP  
 30 in ... pravis: studiosi a pravis in somno differunt ADNP  
 31 est om. ADKNP  
 32 rationem: ratione KP  
 33 sensibilis: sensitivus ADKNP  
 34 divisus add. est ADKNP  
 35 passione: passioni AKNP  
 36 extrahere: contrahere B trahere ADEKNPU

oboediat, nisi ipsum ex sua natura esset capax formae rationis. Et sic patet, quod ipsum est potentia humana<sup>37</sup> aliququaliter<sup>38</sup> et capax est virtutis humanae.

Rationale etiam duplex est, scilicet speculativum et practicum. Et ulterius rationale practicum triplex est<sup>39</sup>, scilicet practicum<sup>40</sup>, quod ratiocinatur de conferentibus ad vitam, et paternum, quod ad modum patris est promissum et gubernativum inferiorum secundum rationem propriam, et rationale filiale, quod est persuasibile et exauditivum et oboeditivum et quod ratiocinatur ad formam rationis patris, quod supra vocavimus irrationale<sup>41</sup> potens in se recipere<sup>42</sup> formam rationis.

Cum autem virtus et operatio virtutis sit hominis, secundum quod homo est, et hoc habeat homo per rationem et non per vegetabilem vel sensitivam vel intellectualem naturam, patet, quod proprium et per se subiectum virtutis humanae non est nisi ratio ita, quod alia non sunt subiecta virtutum, nisi secundum quod, ut<sup>43</sup> praediximus, participant formam rationis.

Nec ei, quod diximus<sup>44</sup> naturam hominis<sup>45</sup> consistere in ratione, obstat illud, quod dicit Philosophus in *Ethicis*<sup>vij</sup>, quod homo est solus intellectus, quia ipse vocat intellectum rationem, secundum quod ipsa participatione luminis divini effecta est imago illius luminis<sup>46</sup> et recipit lumen intellectuale divinum ut habitum per participationem et possessum<sup>47</sup> et non ut substantiam suam, sicut hoc lumen est in intelligentiis. Et ideo dicit Commentator *Super I Ethicorum*<sup>vij</sup>, quod anima humana non est intellectualis, id est cuius substantia sit purum lumen intellectuale, sed est intelligibilis, id est participans hoc lumen et obumbrans ipsum, propter quod vocatur imago illius lucis. Quia tamen<sup>48</sup> lumen primae causae format se ipso<sup>49</sup> omnia et perficit, ideo etiam<sup>50</sup> tota perfectio animae<sup>51</sup> humanae

---

37 esset ... humana om. ANP\*

38 aliququaliter om. D: etiam E

39 triplex est: est triplex ADKNP

40 practicum: paternum E partium P

41 irrationale om. ADNKP

42 recipere: suscipere ADKNP

43 ut om. ADKNP

44 participant ... diximus om. AKN

45 hominis: humanam ADKNP

46 luminis: hominis BR

47 possessum: possessam DK possessio P

48 tamen om. E: cum K

49 ipso: ipsa ABNPRU

50 etiam om. EN

secundum virtutes est<sup>52</sup> secundum influxum<sup>53</sup> huius luminis. Hoc enim intellectus adeptus et assimilativus et sanctus haurit continue, et cum suo lumine communicat illud rationi, et ratio cum suae formae diffusionem influit ipsum appetitui sensibili.

Et sic antiqui philosophi<sup>viii)</sup> bene<sup>54</sup> dixerunt virtutem et felicitatem convenire homini per quandam divinam particulam, id est intellectum agentem, qui ex hoc, quod divina particula est, non secundum substantiam deitatis, sed secundum participationem proprietatis et virtutis divinae format ad esse et bene esse divinum. Ex hoc autem, quod separatus est, liber est et facit nos dominos actuum nostrorum. Et ideo haec particula est causa omnis virtutis in nobis. Patet etiam ex hoc, quod bene dicit Aristoteles in VII *Physicorum*<sup>ix)</sup>, quod accipiens virtutem non est alteratus, sed perfectus, quia nihil alterum sive a natura animae extraneum inducitur in ipsam, cum accipit virtutem, sed id, quod inerat, deducitur ad perfectum.

Secundum praedictas ergo potentias dividitur virtus in virtutes intellectuales, quae sunt in rationali essentialiter dicto, et in virtutes ethicas, id est morales vel consuetudinales. Nam secundum Graecos ethos, si sit brevis, est idem, quod mos, si vero sit longa, tunc sonat consuetudinem.

Virtutes autem praedictae non solum vocantur intellectuales propter subiectum, in quo sunt, sed etiam propter suam causam efficientem, quae ut in pluribus ex operatione intellectuali, id est ex doctrina, habent generationem et augmentum. Ex quibus enim generantur<sup>55</sup>, scilicet ex doctrinis, ex eisdem multiplicatis<sup>56</sup> augentur, sicut et omnia alia naturalia. Et ideo virtus intellectualis experimento indiget vel<sup>57</sup> tempore, secundum quod „experientia est alienarum operationum observatio“, ut dicit Eustratius in *Commento super Ethica Aristotelis*<sup>x)</sup>.

Non autem loquimur hic de doctrina, quae est per solum<sup>58</sup> auditum in scholis, quia sic quidam<sup>59</sup> sunt semper addiscentes „et numquam ad

---

51 animae: naturae AKNP

52 est: et B\* DKNR

53 influxum add. est ADKNPR

54 bene om. AB\* KNP

55 generantur: generatur AKNP

56 multiplicatis: multiplicatur K multiplicatis R

57 vel: ex KNP\* et ADPCU

58 est per solum: solum est per ADKNP

59 quidam: quidem ADKNP



scientiam veritatis<sup>60</sup> pervenientes“ secundum Apostolum<sup>xj</sup> eo, quod, sicut dicit Philosophus<sup>xij</sup>, ipsi faciunt sicut infirmi, „qui medicos audiunt“ et contrarium faciunt. Unde, sicut nec isti<sup>61</sup> corpora, sic nec illi animas umquam<sup>62</sup> sanas habebunt. Loquimur autem hic de doctrina, cuius finis est opus, quam ille solus audit, qui in scientia utenti sive, quae est<sup>63</sup> in usu<sup>64</sup> morum, auditum refert ad electionem et ad opus et potius ex<sup>65</sup> amore recipit audita<sup>66</sup> quam ex probatione, quia plus amplectitur in eis pulchritudinem et bonitatem quam veritatem. Sic enim vere dicit Aristoteles in I *Ethicorum*<sup>xiii</sup>, quod moralis scientiae „non est proprie auditor iuvenis“ aetate<sup>67</sup> nec iuvenis moribus, qui insequitur iuveniles<sup>68</sup> motus passionum<sup>69</sup>, secundum quod Aspasius in *Commento super Ethica Aristotelis*<sup>xiv</sup> describit passionem, scilicet quod „passio est irrationalis animae motus“ secundum aliquam „quattuor passionum“ sensibillum, „quae sunt tristitia, timor, concupiscentia, voluptas“, quae secundum ipsum nihil aliud est quam naturae diffusio et effusio super actum et operationem ex proprio et naturali<sup>70</sup> habitu. Hoc est enim, de quo scriptum est *Is. 65*<sup>xv</sup>: „Puer centum annorum morietur, et peccator centum annorum maledictus erit.“ Unde, quia neuter istorum puerorum expertus est, neuter est idoneus auditor huius scientiae secundum praefatum modum audiendi, quia non eligit, quod ipse non diiudicat nec diiudicare potest, nisi de quibus est eruditus; eruditio autem non est nisi per experientiam singularium, in quibus est actus.

Diximus autem virtutem intellectualem generari ex praedicto modo doctrinae, quia secundum quod a<sup>71</sup> rebus extra generantur<sup>72</sup> in anima hominis, sic non possunt<sup>73</sup> habere nomen virtutum, et non sunt a nobis, sed a rebus extra. Ad inclinationem voluntatis ad ipsas propter suam honestatem et pulchritudinem accipiunt formam et rationem et nomen

---

60 veritatis: virtutis BD  
 61 nec isti: illi ABDKNP  
 62 umquam: numquam BNR  
 63 quae est: est om. AN qui DEKPU  
 64 usu: usum AKDN  
 65 ex om. B \*ER: quam A  
 66 audita:auctoritate KNP  
 67 aetate om. ABDKNP  
 68 iuveniles: iuvenales AN  
 69 passionum ad. sensibillum AB \*KNP  
 70 naturali: connaturali ABDKNPU  
 71 a: in BRU ex DE  
 72 generantur: generatur AK  
 73 possunt: potest KN

virtutis, quia nihil operum hominis<sup>74</sup> habet rationem laudabilis et virtutis, nisi in quantum causatur ab homine, prout ipse habet dominium suorum operum. Hoc autem plene non habet nisi per voluntatem<sup>75</sup>, quia intellectus compellitur dicere verum ex principiis demonstrationis.

Oportet ergo non solum morales virtutes, sed etiam intellectuales procedere a voluntate sicut a causa, secundum quod sunt de numero bonorum laudabilium. Similiter etiam diximus ut in pluribus ipsas generari a<sup>76</sup> doctrina, quia non semper est hoc verum. Vera est enim distinctio Homeri<sup>xvi)77</sup>, quam Aristoteles<sup>xvij)</sup> commendat et<sup>78</sup> Hieronymus in *Originali super Isaiam*<sup>xviii)</sup> magno praeconio extollit, scilicet: Ille quidem optimus est, qui ex se habet principium operationum virtutum, id est ex bonitate suae naturae et ex aliqua experientia. Bonus autem rursus et ille est, qui dicenti oboedit<sup>79</sup> facile. Qui<sup>80</sup> autem nec ipsemet intelligit nec alium perfectum in virtute audiens ponit in animo, id est in<sup>81</sup> animositate irae, indignationis contra se ipsum, quod non similiter illi<sup>82</sup> perfectus est, hic prorsus inutilis est vir.

Morales autem virtutes sunt, quae per morem sive consuetudinem tamquam ex propinquo principio generantur. Dico autem „tamquam ex propinquo principio“, quia consuetudo non generat virtutem, nisi ipsa habeat ordinem<sup>83</sup> et formam rationis secundum formam prudentiae.

Unde forma rationis est primum constitutivum<sup>84</sup> principium<sup>85</sup> virtutis. Et sic aliquid<sup>86</sup> veritatis habet opinio Socratis<sup>xix)</sup>, qui dixit virtutes esse quid disciplinabile, quia dixit eas esse scientias et sapientias; prudentiam<sup>87</sup> vocans scientiam, in quantum<sup>88</sup> scientia est discretio agendorum, eandem vocans sapientiam, in quantum inducit virtutem, quae est altissimum et divinissimum bonum. Nam quantum ad virtutes intellectuales aequaliter

---

74 hominis: hominum AKN hominem D  
 75 voluntatem: voluntate DK  
 76 a: ex AEKNP  
 77 Homeri: hominum ADKNP  
 78 et add. etiam AN  
 79 oboedit: oboediat A oboediet DKNPU  
 80 qui: quod DK  
 81 in om. ANP  
 82 illi: ille DKU  
 83 habeat ordinem: ordinem habeat ADKNP  
 84 constitutivum: constitivum KP  
 85 principium om. ABNPR  
 86 aliquid: aliud DU  
 87 prudentiam: prudentia AN  
 88 in quantum: quantum AKN

secundum supra dictum modum verum dixit, quantum vero ad morales virtutes nihil veritatis habet sua opinio, nisi quia scientia sive sapientia<sup>89</sup> iam dicto modo sumpta aliquid est virtutis, inquantum virtus est in medio facultatis naturae quoad nos determinata ratione<sup>90</sup>, prout sapiens determinabit.

Qualiter vero virtus generetur per consuetudinem<sup>91</sup>, magna quaestio est et in qua praecipui philosophi<sup>xx)</sup> dissentiunt. Quidam<sup>xxi)</sup> enim dicunt virtutem<sup>92</sup> totaliter venire ab extrinseco<sup>93</sup>, quia sunt dona dei, et ita effective generantur per infusionem, et per operum assuetudinem<sup>94</sup> generantur tantum dispositive, quia operationes, quae frequentantur ad virtutis acquisitionem, tantum disponunt ad idoneitatem recipiendi praedictam influentiam eo, quod dona dei non<sup>95</sup> proiciuntur ad indignos<sup>96</sup>. Haec est opinio Socratis et Platonis in libro *Menonis*<sup>xxij)</sup> et Eustratii in *Commento super Ethica Aristotelis*<sup>xxij)97</sup>.

Et quamvis hoc verum sit de virtutibus supernaturalibus et etiam de virtutibus naturalibus secundum illum modum, quo deus operatur in natura, qualiter „omne datum optimum et omne donum perfectum“ descendit „a Patre luminum“<sup>xxiv)</sup>, tamen hoc falsum est, quod totaliter sint virtutes naturales ab extra, cum<sup>98</sup> in tota natura omnis res<sup>99</sup> habeat in se suam naturalem<sup>100</sup> virtutem, et quando attingit perfectam potestatem huius<sup>101</sup> virtutis, tunc est perfecta et non alterata, et<sup>102</sup> tunc per ipsam bene operatur opera suae naturae.

Multo fortius etiam in humana natura est virtus hominis, secundum quod est homo<sup>103</sup>, quam cum perfecte attingit, non est homo alteratus, sed perfectus, per quam ipse operatur bene opera humana.

---

89 scientia sive sapientia: sapientia sive scientia ADKNP

90 ratione om. P: determinatione RU

91 consuetudinem: assuefactionem AB<sup>C</sup>DKNPU

92 virtutem: virtutes EP

93 extrinseco: extrinsecus KP

94 assuetudinem: assuefactionem B<sup>C</sup> consuetudinem E

95 non om. B \* R

96 indignos add. et ADEKNP

97 Aristotelis om. ADKNP

98 cum: quia codd.

99 res add. naturalis AB<sup>C</sup>DKNP

100 naturalem om. NP

101 huius: illius ADKNP

102 et om. AKNP

103 est homo: homo est AB \* KNP

Quod autem ex dono advenit, penitus est extra naturam et per ipsum subiectum suscipiens alteratur.

E contrario<sup>104</sup> vero Damascenus et multi philosophorum<sup>xxv)</sup> dicunt virtutem totaliter esse intra nos, scilicet secundum essentiam et secundum esse, sed non apparere, cum latet sub passionibus vitiorum. Et tunc effulgere dicunt ipsam, quando per exercitium sublata et moderata fuerit passio; tunc enim sine omni alterius formae inductione virtus puritatis animae nitet et emicat<sup>105</sup>, sicut in auro vel<sup>106</sup> argento. Virtus naturalis vigoris statim emicat sine alicuius formae inductione, quando per lunam sublata fuerit rubigo. Hunc autem errorem bene reprobatur Aristoteles in II *Ethicorum*<sup>xxvi)</sup> per hoc, quod omne, quod per<sup>107</sup> naturalem formam est determinatum et perfectum, de necessitate habet consequentia illam formam, quae sunt operatio propria et motus et locus, sicut dicitur in VIII *Physicorum*<sup>xxvii)</sup>, ita, quod prior est forma quam operatio secundum ipsam, et nulla consuetudine potest disponi ad contrarias operationes vel motus vel loca, sicut „lapis“ numquam assuescit „ferri sursum nec ignis deorsum“.

Si ergo homo ex solis naturalibus est determinatus et perfectus per virtutem, numquam posset<sup>108</sup> aliquod malum<sup>109</sup> operari, et prius haberet virtutem quam opera virtutum, sicut prius est habere sensum quam uti sensu. Huius autem contrarium experimur, quia multa iusta<sup>110</sup> operando efficimur iusti et non e converso<sup>111</sup>, sicut est in omnibus artibus, quod operando secundum ipsas<sup>112</sup> discimus eas. Unde etiam lex<sup>113</sup> positiva intendit per assuefactionem operum ducere cives ad virtutes<sup>114</sup>.

Ideo media opinio, quae est Aristotelis<sup>xxviii)</sup>, vera est, scilicet quod „innatis nobis eas suscipere“ perficiuntur in nobis<sup>115</sup> „per consuetudinem“. Cum enim anima humana nullius rei per<sup>116</sup> naturam sit susceptibilis, nisi eius inchoatio quasi seminalis, et<sup>117</sup> instrumenta sunt in ipsa, sicut patet in

104 e contrario: e converso AKNP

105 emicat: micat BEOU

106 vel add. in ADEKNPU

107 per om. RB\*

108 posset: possit DN

109 malum: mali ADKNP

110 iusta operando: iusta om. R operando iusta ADKNPU

111 e converso: e contrario BDKPR

112 ipsas: eas DN

113 lex: legis B\* EKNPRU

114 virtutes: virtutem ADKNPU

115 eas ... nobis om. KNP\*: eis perficiuntur per doctrinam vel per DA

116 per om. ADKNP

117 et add. quasi AB<sup>C</sup>DKNP

intellectu, ille enim nullo studio reciperet scientiam, nisi ipsa in lumine intellectuali esset incohata in ipso, et insuper haberet instrumenta, quibus illa potentia reduceretur ad actum, quae sunt principia scientiarum per se nota, nec virtutis esset anima susceptibilis, nisi prima semina virtutum essent sparsa in ipsa et nisi insuper haberet instrumenta, quibus illa potentia reduceretur ad actum, quae sunt<sup>118</sup> ipsae operationes. Nam<sup>119</sup> inquantum mediant<sup>120</sup> circa passiones et moderantur eas et ordinant<sup>121</sup>, sic tantum disponunt subiectum<sup>122</sup> ad virtutem; inquantum vero habent in se formam rationis, prout sapiens determinavit, sic generat virtutem<sup>123</sup> non secundum essentiam, quia sic iam inerat ex natura<sup>124</sup>, sed secundum esse producens ipsam de potentia ad actum<sup>125</sup> completum, sicut omnes formae naturales generantur. Omne enim movens secundum formam aliquam movet id, quod ab ipso<sup>126</sup> movetur, ad eandem formam, reducit et educit<sup>127</sup> ipsum de potentia ad actum. Sic ergo est<sup>128</sup> etiam<sup>129</sup> in anima.

Quantum ad virtutes frequentare autem oportet operationes, quia omnis motus moventis tamdiu frequentatur circa patiens, donec inducat in ipso<sup>130</sup> formam agentis secundum omne<sup>131</sup> esse completum. Simile autem huius est in omni natura generabilium et corruptibilium. In omnibus enim<sup>132</sup> illis generans generat secundum formam suam, et<sup>133</sup> tamen utitur instrumentis activorum et passivorum ad materiae praeparationem.

Quod autem virtus iam dicto modo sit nobis innata, patet per duo signa. Unum ponit Avicenna<sup>xxix)</sup><sup>134</sup>, scilicet „quod in nullo animalium statim ab ineunti aetate est verecundia turpitudinis et gloria honestatis“, praeterquam<sup>135</sup> in homine. Haec enim non sunt in nobis<sup>136</sup> nisi ex naturali

<sup>118</sup> principia ... sunt om. ADEKNP

<sup>119</sup> nam add. illae ABDEKNPU

<sup>120</sup> mediant: impediunt KNP\*

<sup>121</sup> ordinant: ordinat KN

<sup>122</sup> subiectum om. ADKNP

<sup>123</sup> inquantum ... virtutem om. KNP

<sup>124</sup> ex natura om. ADEKNP

<sup>125</sup> actum: esse in actu RU

<sup>126</sup> ipso: ipsa KNP

<sup>127</sup> et educit om. ADKNP

<sup>128</sup> est om. ADKNP

<sup>129</sup> etiam om. N: enim BDKR

<sup>130</sup> ipso: eo D ipsum N

<sup>131</sup> omne om. ABDEKNPU

<sup>132</sup> enim om. ADKNP

<sup>133</sup> et om. AB<sup>C</sup>DKNP

<sup>134</sup> Avicenna: Augustinus AKNP

<sup>135</sup> praeterquam: praeter B\*R

inclinatione appetitus ad honestum. Quae inclinatio non potest esse nisi per assimilationem nostri ad bonum honestum per formam convenientem cum honesto. Secundum est, quod<sup>137</sup>, cum in omnibus moralibus medium determinetur<sup>138</sup> ad nos, oportet aliquid esse in nobis, quod sit mensura medii. Nihil<sup>139</sup> autem mensuratur nisi per aliquid primum et simplicissimum suae naturae in nobis. Ergo est aliquid primum et simplicissimum de natura medii virtutis, et hoc est, per<sup>140</sup> quod innati sumus suscipere virtutes.

Ex his sequitur, quod male senserunt quidam philosophi<sup>xxx)</sup>, qui dixerunt illud<sup>141</sup> intra nos<sup>142</sup> existens esse, per quod innati<sup>143</sup> sumus suscipere virtutem<sup>144</sup>, quod ab eis<sup>145</sup> vocatur fortuna<sup>146</sup>. Dicunt<sup>147xxxj)</sup> enim, quod, quamvis fortuna, prout refertur ad effecta<sup>148</sup>, causa sit<sup>149</sup> per accidens, ut dicitur in II *Physicorum*<sup>xxxij)</sup>, tamen secundum quod est effectus fati existens in homine, ut potentia vel impotentia ad fausta<sup>150</sup>, a qua quis vocatur<sup>151</sup> fortunatus<sup>152</sup>, sic fortuna<sup>153</sup> est qualitas adhaerens nato ex omni implexione<sup>154</sup> causarum a primo movente usque ad ultimum motum<sup>155</sup>, quod est centrum nati. Et quia multa concurrunt ad circulum nativitatis eo, quod ipse componitur ex duodecim circulis<sup>156</sup> oblique vel recte circa centrum nati<sup>157</sup> circumductis, quorum quilibet ulterius dividitur in duodecim signa diversimode ipsum respicientia, et quodlibet signum

---

136 in nobis om. ADKNP  
 137 quod om. D: quia E  
 138 determinetur add. quo AB<sup>C</sup>DKNP  
 139 nihil: non ABKNP  
 140 per om. ADKNP  
 141 illud om. ADKNP  
 142 nos add. id AKNP  
 143 innati: nati ADKNP  
 144 virtutem: virtutes ADKNP  
 145 eis add. forma B \*R  
 146 vocatur fortuna: fortuna vocatur AB \*DKNP  
 147 dicunt: dicit BR  
 148 effecta: essentiam B effectus AKNP effectum DE  
 149 causa sit: sit causa ADKNP  
 150 fausta: fata DN  
 151 quis vocatur: vocatur quis ADKNP  
 152 fortunatus add. vel infortunatus ADEKNPU  
 153 fortuna: forma KN  
 154 implexione: complexione AD  
 155 motum: moti ER  
 156 circulis: circules KPR  
 157 circa ... nati om. ADKNP

quinque modis respicit centrum nati, et in quolibet respectu multae<sup>158</sup> sunt radiationes oppositionis, coniunctionis, quadrati, trigoni et sextilis, ideo fortuna causata ex his valde variabilis est.

Sed cum, ut supra diximus, virtus sit in intellectu, prout ipse est imago primae lucis intellectualis, et operatio virtutis etiam sic<sup>159</sup> sit ab ipso, sequitur necessario, quod nec virtus nec sua operatio subsit fortunae, quia intellectus, prout est imago primae lucis, liber est omnino et non est addictus<sup>160</sup> vinculis constellationis vel fati vel fortunae, sed potius, ut dicit Ptolemaeus in *Quadripartito*<sup>xxxiii</sup>, dominatur astris<sup>161</sup>, et, si praedictis vinculis<sup>162</sup> inclinatur, hoc est per accidens, scilicet in quantum est in corpore.

Cum autem supra<sup>163</sup> diximus operationem informatam forma rationis effectivam esse virtutis, nomine rationis<sup>164</sup> non solum accepimus intellectum practicum, qui est primum principium operationis<sup>165</sup>, sed etiam appetitum, prout participat rationem et<sup>166</sup> est proximum eliciens<sup>167</sup> operationem<sup>168</sup> per voluntarium<sup>169</sup>, cuius principium est in ipso consciente singularia, in quibus est actus. Operatio ergo egrediens in forma primi agentis et proximi elicentis generativa est virtutis, sicut primae quattuor qualitates, scilicet calidum et frigidum, humidum et siccum, informatae forma primi formativi<sup>170</sup> de potentia ad actum ducunt omne, quod generatur. Et sic est hic<sup>171</sup> generatio univoca. Et quia in tota natura eductum de potentia ad actum non sit secundum essentiam additum, sed potius unum cum eo, quod fuit in potentia, sed secundum esse perfectius et perfectius non est intra, sed est continue<sup>172</sup> additio formae post formam, id est esse formae post esse, donec sit status in esse completo, oportet similiter esse in virtutibus, quod ipsae secundum essentiam non sunt additae potentiis,

---

<sup>158</sup> multae om. AKNP

<sup>159</sup> sic: si B<sup>\*</sup>R

<sup>160</sup> addictus: additus D astrictus K

<sup>161</sup> astris om. ADKNP

<sup>162</sup> vinculis om. AKNP<sup>\*</sup>

<sup>163</sup> supra om. AKN

<sup>164</sup> effectiva ... rationis om. KNP<sup>\*</sup>

<sup>165</sup> operationis: operis ADEKNP

<sup>166</sup> et om. AD: etiam KNP

<sup>167</sup> eliciens add. et BKNP

<sup>168</sup> operationem: operationum BEKP

<sup>169</sup> voluntarium: voluntariam ADP

<sup>170</sup> formativi: informati B informativi E

<sup>171</sup> hic om. AKNP

<sup>172</sup> continue: continua AN

sed unum sunt<sup>173</sup> cum ipsis, sed per esse perfectius et perfectius sunt additae ipsis potentiis per operationes; et quia idem secundum diversum esse potest esse in diversis praedicamentis<sup>174</sup> et in diversis speciebus eiusdem praedicamenti<sup>175</sup>, ideo sic est etiam<sup>176</sup> in proposito, quia potentia<sup>177</sup> animae secundum esse potentiae naturalis est in tertia specie qualitatis, quae est naturalis potentia<sup>178</sup>, sed secundum quod habet esse formae virtutis<sup>179</sup> inchoatae vel perfectae, est in specie dispositionis et habitus, quae est prima species qualitatis<sup>180</sup>. Et per hoc excluditur dubitatio.

---

<sup>173</sup> unum sunt: sunt unum AEKNPR

<sup>174</sup> praedicamentis: praesentis ADKNP

<sup>175</sup> praedicamenti: praesenti AKNP

<sup>176</sup> etiam om. ADKNP

<sup>177</sup> potentia: potentiae AK

<sup>178</sup> potentia add. vel impotentia ADKNP

<sup>179</sup> virtutis om. ADKNP

<sup>180</sup> qualitatis om. ADKNP





## Capitulum secundum

Qualia<sup>181</sup> oportet esse principia, quae sunt virtutis moralis generativa, et de materia, circa quam est virtus moralis, et de formali eius definitione et de oppositione vitiorum et virtutum<sup>182</sup> et de arte inveniendi medium

Oportet autem consequenter determinare, quae qualitates sunt<sup>183</sup> attendendae in operationibus, quae virtutes generant. Nam<sup>184</sup>, sicut<sup>185</sup> est in artibus mechanicis, quod<sup>186</sup> ex similibus<sup>187</sup> operationibus bonis vel malis fiunt habitus boni vel mali - ex bene enim<sup>188</sup> aedificare boni fiunt<sup>189</sup> aedificatores et ex male mali - sic etiam est in virtutibus. Nam operantes<sup>190</sup> in communicationibus secundum aequalitatem damni et<sup>191</sup> lucri efficiuntur<sup>192</sup> iusti, operantes autem secundum inaequale<sup>193</sup> efficiuntur<sup>194</sup> iniusti. Et hoc est, quod quidam<sup>xxxiv)</sup> dicunt, quod ex<sup>195</sup> eisdem operationibus et per eadem obiecta moventia<sup>196</sup> contrario modo se habentia generatur omnis virtus et corrumpitur.

Quandoque autem sunt qualitates, quae attendendae sunt in operationibus, quae generant virtutes.

Una est, quod sint factae secundum rectam rationem, quia, ut praediximus<sup>xxxv)</sup>, non educunt potentiam virtutis ad actum, in quantum opera sunt, sed in quantum informata<sup>197</sup> sunt forma rectae rationis.

Secunda est, quod difficilia sint huiusmodi opera propter difficultatem determinandi ea per sermonem ad rectam rationem singulorum, quia, sicut dicitur<sup>198</sup> in I *Ethicorum*<sup>xxxvi)</sup>, opera humana ex eo, quod sunt a libero

---

181 Pualia: Pualiter EB\*R

182 vitiorum et virtutum: virtutum et vitiorum ANP

183 sunt: sint BDR

184 nam: namque ADKNP

185 sicut: sic AKN

186 quod: quae ADKNP

187 similibus: sensibilibus ADKNP

188 enim om. ADKNP

189 boni fiunt: fiunt boni DE

190 operantes: operationibus E operationes R

191 et: vel AKNP

192 efficiuntur: effimur E<sup>C</sup>KPU

193 inaequale: inaequalitatem DE<sup>C</sup>

194 iusti ... efficiuntur om. AE\*KNP\*U\* efficiuntur: effimur E<sup>C</sup>U

195 ex: de AKNP\*

196 obiecta moventia: opera manentia AKN

197 informata: formata AKNP

198 dicitur om. ABEKNP

arbitrio, sunt contingentia ad utrumlibet, et bona et iusta. In eis tantam<sup>199</sup> habent diversitatem et errorem, ut videantur sola lege esse scita<sup>200</sup> secundum voluntatem humanam et non ex natura, praecipue quia oportet respicere in eis differentias temporis, quia „cuncta fecit“ Deus „bona in<sup>201</sup> tempore suo“ *Eccl.* 4<sup>xxxvii</sup>. Et si sic micant in universali, multo amplius<sup>202</sup> micant, quando adaptantur singularibus, et ideo<sup>203</sup> de his tantum potest esse determinatio per probabilia signa et grossa exempla, per quae potius auxiliamur, ut possimus consentire<sup>204</sup> huic difficultati, quam certitudinaliter aliquid demonstramus. Immo aequè imperiti est in mathematicis contentum esse persuasionibus et in rhetoricis vel moralibus expetere demonstrationes, quia, ut dicitur in II<sup>205</sup> *Ethicorum*<sup>xxxviii</sup>: „Sermones secundum materiam“ sunt „expetendi“. „Disciplinati enim“, id est docti, „est in tantum certitudinem inquirere secundum unumquodque genus, in quantum natura rei<sup>206</sup> recipit“, ut dicitur in I *Ethicorum*<sup>xxxix</sup>.

Tertia qualitas est, quod huiusmodi operationes sint reducibiles ad medium, quia illud solum est factivum et augmentativum et salvativum virtutis, quia ab indigentia et superabundantia corrumpitur. Cum vero<sup>207</sup> dicimus virtutem<sup>208</sup> esse medium passionum, non loquimur de medio dicto per participationem extremorum, quia tunc virtus esset passio eo, quod omne tale medium est eiusdem generis cum extremis. Motus enim unus est de extremo in<sup>209</sup> extremum per tale medium, et constat<sup>210</sup>, quod<sup>211</sup> unum motum oportet esse<sup>212</sup> in uno genere. Loquimur autem de medio dicto per proportionem analogiae ad alterum, id est ad naturam et facultatem hominis, et tale medium est in specie proportionati, quam speciem<sup>213</sup> non habet excellentia vel diminutio passionis; unde hoc medium est in alia specie ab extremis.

---

<sup>199</sup> in eis tantam: tantam in eis EKP

<sup>200</sup> scita: sanctita BER

<sup>201</sup> in om. ADKNP

<sup>202</sup> amplius: fortius AKNP

<sup>203</sup> ideo: sic ADKNP

<sup>204</sup> consentire om. AB\*DEKNPRU

<sup>205</sup> secundo om. ADKNP

<sup>206</sup> rei: tunc KP\* add. tunc A

<sup>207</sup> vero: enim AKNP

<sup>208</sup> dicimus virtutem: virtutem dicimus ABER

<sup>209</sup> in: ad ADKNP

<sup>210</sup> et constat om. AKNP

<sup>211</sup> quod: quia ABDEKNP

<sup>212</sup> oportet esse: esse oportet AKP

<sup>213</sup> speciem: sic ADKNP\*U

Quarta est, quod operationes sint eiusdem generis cum illis operationibus, quas virtus iam perfecta elicit. Ex recedere enim a voluptatibus efficimur temperati, et facti<sup>214</sup> temperati maxime possumus recedere ab ipsis.

Quinta est, quod est signum iam generati habitus delectatio in opere. Qui enim recedit a corporalibus voluptatibus et hoc ipso gaudet, temperatus est, qui autem tristatur, intemperatus est, quia voluntate fruitur huiusmodi voluptate<sup>215</sup>. Et<sup>216</sup> dicit Plato<sup>xij</sup>, quod oportet qualiter, id est ad qualitatem virtutis<sup>217</sup> „duci confestim ex iuvenibus“<sup>218</sup>, tam propter hoc, quod prima naturae habilitas facilius transponitur ad bonum quam natura disposita per contrarium, quam etiam ideo, quia, sicut dicitur in II *Ethicorum*<sup>xij</sup>, non parvam<sup>219</sup> facit differentiam<sup>220</sup> in profectu et perfectione virtutis „ex iuvene“<sup>221</sup> confestim assuefieri“ per operationes virtutum, sed potius facit omnem differentiam. Exercitium enim, ut dicit Victorinus<sup>xiii</sup>, „causa est potestatis in omni operativa potentia“. Est autem haec delectatio signum generati habitus virtutis, quia, cum iste habitus generatus sit eductus de natura potentiae, ipse perfectus est connaturalis et propria perfectio potentiae.

Forma vero connaturalis, cum perfecta fuerit et pura, habet non impeditam operationem, quia impedimentum non posset esse nisi ex permixtione contrarii, et tunc<sup>222</sup> forma non esset perfecta nec pura. Ergo habitus virtutis, cum generatus fuerit, elicit operationes connaturales potentiae et non impeditas. Omnis autem talis operatio necessario est delectabilis, quia descriptio delectationis est, quod est operatio connaturalis non impedita. Ergo patet propositum.

Operationes ergo habentes praedictas qualitates, generant virtutes<sup>223</sup> frequenter iteratae, quia, licet ipsae secundum suam naturam divisae sint substantia et tempore, tamen secundum formam rectae rationis non sunt divisae, et ideo, sicut in tota natura, in eo, quod successive exit de potentia ad actum, est forma post formam secundum esse et esse et non

---

<sup>214</sup> facti: cum AKN tamen P

<sup>215</sup> voluptate: voluptatibus A voluptatis B\*DKNP

<sup>216</sup> et: ut ANR

<sup>217</sup> qualitatem virtutis: virtutis qualitatem ADKNP

<sup>218</sup> iuvenibus: vincentibus B\* viventibus R

<sup>219</sup> parvam: parvum ADKNP

<sup>220</sup> differentiam: dominium ADKNP

<sup>221</sup> ex iuvene: qualitatem duci AKNP\*

<sup>222</sup> tunc: sic AKNP

<sup>223</sup> virtutes: virtutem ADKNPU

secundum essentiam<sup>224</sup> et essentiam. Et ideo principia disponentia materiam, frequenter iterata super ipsam non relinquunt diversam formam, sed eandem formam deducunt ad puriorem actum secundum esse et esse, donec ad perfectam puritatem sit deducta. Sic etiam frequentia operationum<sup>225</sup> deducit rationale, quod diximus esse seminarium virtutum, ad perfectam virtutem, et non relinquunt in subiecto nisi unam essentiam diversam secundum esse et esse imperfecti exeuntis<sup>226</sup> ad actum, quae esse omnia uniuntur in ultimo et perfecto<sup>227</sup> esse, quia semper unum esse est in potentia ad sequens et est perfectum et determinatum in ipso.

Cum autem virtutes sint circa actiones et passiones, oportet virtutes morales esse circa delectationes et tristitias, quia ad omnem passionem et ad omnem actum, si connaturales sunt vel ad similitudinem connaturalitatis<sup>228</sup> redactae per consuetudinem, quae est altera natura<sup>229</sup>, sequitur delectatio vel tristitia. Et ideo Stoici<sup>xliii)</sup> non omnino bene determinaverunt virtutes dicentes eas esse quietes quasdam et impassibilitates, quia hoc non est verum simpliciter, sed secundum quid, scilicet quia moralis virtus non est ablativa passionum, sed moderativa, et non permittit pati, ut non oportet, et quaecumque talia<sup>230</sup> de circumstantiis rhetoricis apponi consueverunt. Est ergo virtus moralis circa voluptates et tristitias sensibiles optimorum operativa; malitia autem sive vitium e contrario malorum est operativa. Delectationem autem hic<sup>231</sup> vocamus omnem diffusionem appetitus super id, quod reputatur<sup>232</sup> conveniens sibi. Tristitiam vero dicimus omnem contractionem appetitus causatam<sup>233</sup> ex absentia talis delectabilis<sup>234</sup> vel ex praesentia contrarii.

Magis tamen est virtus circa delectationes quam circa tristitias vel iras, quia, cum semper ars et virtus sint circa difficilius<sup>235</sup> eo, quod facile sub naturae facultate est, difficile autem<sup>236</sup>, ut fiat delectabile, indiget

---

<sup>224</sup> essentiam: formam BR

<sup>225</sup> operationum: per operationem AKN

<sup>226</sup> exeuntis: euntis B\* R

<sup>227</sup> perfecto: perfectio DPR

<sup>228</sup> connaturalitatis: naturalitatis A materialitatis KN

<sup>229</sup> altera natura: natura altera ADKNP

<sup>230</sup> talia add. quae ADKNP

<sup>231</sup> hic om. AN

<sup>232</sup> reputatur: reputat ADKNPU

<sup>233</sup> causatam: causata AR

<sup>234</sup> delectabilis: delectationis ADEKNP

<sup>235</sup> difficilius: difficile AEKNP

<sup>236</sup> autem: vero ADKNP

altioribus principiis iuantibus naturam; difficilius est moderari delectationes quam tristitias vel iras.

Nam delectatio radicata est in hominibus secundum animalitatem<sup>237</sup> eo, quod communis est omnibus animalibus et etiam communis omnibus eligibilibus<sup>238</sup>, quae sunt bonum simpliciter, quod<sup>239</sup> sua natura est delectabile, et bonum conferens, quod est delectabile, inquantum est factivum boni, et bonum delectabile, et est ligans ex radicatione et<sup>240</sup> caeca ex inconsideratione, in quo vel quando vel quantum<sup>241</sup> delectetur, et amens eo, quod, sicut dicit Aristoteles<sup>xiv)</sup>, ipsa non utitur legibus et ex pure omnibus connutritur.

Tristitia vero non est<sup>242</sup> sic<sup>243</sup> radicata in natura animali, nec consequitur electionem alicuius animalis, nec est nobis a puero connutrita.

Insuper autem ira, ut dicit Aristoteles<sup>xv)</sup>, assimilatur utenti malis legibus, quae, licet, ut leges sunt<sup>244</sup>, ligent et<sup>245</sup> trahant, tamen, ut malae sunt, removent<sup>246</sup> electionem a se, et ideo facilius est eam moderari quam delectationem, quamvis pugnet impetu et legibus, nisi voluptas sit causa irae, sicut cum quis irascitur ei, qui impedit suas delicias. De illo enim bene dicit Heraclitus<sup>xvi)</sup>, quod voluptas, quemadmodum fumus<sup>247</sup> quidam<sup>248</sup> multo<sup>249</sup> dulcius est melle stillante<sup>250</sup> in virorum pectoribus, ita<sup>251</sup> etiam iram, quae in se amara est, dulcem facit reputari.

Quamvis etiam<sup>252</sup> supra diximus artem et virtutem generari ex operibus, tamen non est omnino simile. Nam in artibus bene et optime consistit in artificiatis et non in artificibus, sicut bene domus non consistit in hoc, quod facta sit ab optimo artifice, sed si bene habet finem domus, scilicet ut<sup>253</sup> sit cooperimentum ab intemperie aeris et huiusmodi; bene

<sup>237</sup> animalitatem: alteritatem AB\*DEKNPRU

<sup>238</sup> iuantibus ... eligibilibus om. KNP\*

<sup>239</sup> quod: quae N ex R

<sup>240</sup> et om. AKNP

<sup>241</sup> quantum: inquantum ABC<sup>C</sup>KNP

<sup>242</sup> est om. DEKNP

<sup>243</sup> sic add. est DKNP

<sup>244</sup> sunt om. AKNP\*

<sup>245</sup> et om. KN

<sup>246</sup> removent: revocant BERU

<sup>247</sup> fumus add. est AKNP\*

<sup>248</sup> quidam: quidem EKP

<sup>249</sup> multo om. ADEKNP

<sup>250</sup> stillante: stillanti AKNP

<sup>251</sup> ita add. quod ADKNP ut BERU

<sup>252</sup> etiam om. AKNP: autem E

<sup>253</sup> ut: quod AKNP

autem virtutis simpliciter<sup>254</sup> consistit in operantibus, et in opere non est<sup>255</sup> nisi<sup>256</sup> sicut in signo, quod est effectus.

Et hoc probatur ex hoc, quod bene virtutis est in quinque, quae omnia sunt ex parte operantis.

Unum est, si sciens operatur; aliter enim opus esset casuale vel<sup>257</sup> per ignorantiam factum potius quam ex<sup>258</sup> virtute.

Secundum est, si eligens operatur; aliter non esset opus voluntarium.

Tertium est, si operatur eligens propter hoc, scilicet propter ipsum bene virtutis; aliter enim operaretur ipsa per accidens vel per aliquam occasionem, ut si faceret huiusmodi propter lucrum vel propter laudem vel aliud<sup>259</sup> huiusmodi.

Quartum est, si firmiter operatur, quia aliter potentia operans non esset firmata<sup>260</sup> per habitum.

Quintum est, si immobiliter operetur, quia aliter motus a passione<sup>261</sup> operaretur difficulter et non delectabiliter.

Nullum autem horum pertinet ad bene artis praeter primum, scilicet scire, et hoc parum vel nihil prodest ad virtutem. Quantum<sup>262</sup> enim<sup>263</sup> ad laudabilitatem operis nihil prodest. Ad hoc vero, ut opus fiat, prodest quidem, sed parum, scilicet<sup>264</sup> ne sit<sup>265</sup> involuntarium per ignorantiam. Et hoc est tantum prima et valde imperfecta<sup>266</sup> dispositio operis ad bene. Unde patet, quod non omnis, qui operatur iusta vel casta, est iustus vel castus, sed oportet, quod operetur iuste et<sup>267</sup> caste, id est<sup>268</sup> per habitum<sup>269</sup> virtutis secundum praedictas quinque condiciones. Et ideo dicit Augustinus<sup>xlvij</sup>, quod nemo invitus bene facit, etiam<sup>270</sup> si bonum est, quod facit.

---

<sup>254</sup> simpliciter om. AKNP

<sup>255</sup> est om. KNP add. sic AD

<sup>256</sup> nisi om. EU

<sup>257</sup> vel: et ADKNP

<sup>258</sup> ex: in AKN

<sup>259</sup> aliud: aliquod ADKNP aliquid E

<sup>260</sup> firmata: firma AKNP

<sup>261</sup> passione add. non AKN

<sup>262</sup> quantum: quantum AD quarum BEKNRU

<sup>263</sup> enim: autem ABDKNP vero U

<sup>264</sup> scilicet: sed ADEKN

<sup>265</sup> ne sit: nescit K nescit N

<sup>266</sup> valde imperfecta: imperfecta valde ADKNP

<sup>267</sup> et: vel AEKN

<sup>268</sup> id est om. ADKNP

<sup>269</sup> habitum: habitus AKN

<sup>270</sup> etiam: et ADKNP

Ponimus autem in virtute bene et optime propter gradus profectus<sup>271</sup> ipsius. Nam virtus non solum consistit in medio, sed etiam<sup>272</sup> circa medium propter difficultatem contingendi medium, ut dicit Aristoteles<sup>xviii)</sup>.

Inquantum ergo est<sup>273</sup> iuxta medium, sic patet, quod potest proficere in melius et in optimum, quanto plus et plus<sup>274</sup> accedit ad medium, donec tandem plene<sup>275</sup> attingat medium.

Inquantum vero est in medio, sic adhuc dupliciter consideratur, sicut et ipsum medium<sup>276</sup>. Illud enim vel consideratur secundum proportionem naturae simplicitatis aut secundum proportionem potentiae naturalis cum virtute. Primo modo non potest augeri virtus, quia<sup>277</sup> sic est medium in uno operante tantum uno modo, licet in diversis sit diversimode. Quia autem uno modo<sup>278</sup> est<sup>279</sup>, non capit intensionem et remissionem, et<sup>280</sup> sic<sup>281</sup> dicit Aristoteles<sup>xlix)</sup>, quod virtus est extremum in bono. Extremum autem nihil potest habere supra se. Est autem virtus extremum<sup>282</sup> in ratione boni<sup>283</sup>, licet sit medium secundum rationem definitivam virtutis. Secundo vero<sup>284</sup> modo medium non stat, quia virtus, quae est in potentia, semper maiorem et maiorem facilitatem<sup>285</sup> confert ei per ampliorem<sup>286</sup> radicationem<sup>287</sup> et usum.

Ut autem formale esse<sup>288</sup> virtutis et definitivum<sup>289</sup> sciatur, sumamus primo, quod virtus est<sup>290</sup> in genere habitus. Cum enim bene virtutis totum sit in anima operantis, oportet etiam ipsam virtutem esse de numero eorum, quae sunt in anima. Haec autem sunt tria, scilicet passiones,

---

271 profectus: perfectionis AKP in profectu E

272 etiam: est AKNP

273 est om. DU

274 et plus om. AKNP

275 tandem plene: plene tandem ADKNP

276 medium om. ADKNP

277 quia om. AKNP

278 licet ... modo om. AB \*DKNP

279 est om. B \*R: et ADKNP

280 et om. D: ac N

281 sic om. U: sicut D

282 in ... extremum om. ADKNP

283 in ratione boni: boni in ratione medii AKN

284 vero om. AN

285 facilitatem: facultatem AKNP\*

286 ampliorem: maiorem ADKNP

287 radicationem: ratificationem ADKNP

288 esse om. B \*ERU add. est BR

289 virtutis et definitum: et definitum virtutis AKNP

290 virtus est: est virtus B<sup>C</sup>R



potentia et<sup>291</sup> habitus. Virtus vero nec est in genere passionis nec in genere potentiae, quia ei non conveniunt illa, quae generaliter conveniunt passioni vel potentiae, cum tamen<sup>292</sup> genus sit in qualibet specierum secundum omnia convenientia sibi per se. Nam passionibus vel potentiis nec<sup>293</sup> dicuntur pravi nec<sup>294</sup> studiosi nec eis laudamur vel<sup>295</sup> vituperamur. Et totum<sup>296</sup> contrarium est in virtute. Est ergo virtus in genere habitus.

Differentia autem definitiva virtutis est, quod est habitus bonus, qui, ut dicit Socrates<sup>l)</sup>, bonum facit habentem, scilicet secundum rationem sui generis, id est<sup>297</sup> in quantum est habitus sive<sup>298</sup> forma, quia sic habet operationem ad suum subiectum, sine quo non potest esse, et ideo illud facit bonum.

Insuper etiam<sup>299</sup> opus eius bene reddit, scilicet ex differentia contrahente, id est in quantum est virtus et<sup>300</sup> principium agendi. Sic enim, ut dicit Avicenna<sup>h)</sup>, „virtus non determinatur nisi ad opus“ ita, quod peccat, qui absolute definit eam, quia relative dicitur ad id, respectu cuius est. Nam in omnibus naturalibus virtus<sup>301</sup> id, cuius est<sup>302</sup>, bene habens<sup>303</sup> perficit et opus eius bene<sup>304</sup> reddit, ut oculi virtus<sup>305</sup> oculum bonum facit et opus eius, scilicet videre, reddit bene<sup>306</sup>. Hominis ergo virtus similiter est.<sup>307</sup>

Causa vero bonitatis huius habitus est, quod ipse est medium et coniectator est medii. Medium quidem est, quia<sup>308</sup>, sicut dicit Eustratius<sup>ii)</sup>, quamvis delectatio, ut dicit Aristoteles in *X Ethicorum*<sup>iii)</sup>, sit indivisibilis, et similiter operatio, in quibus duobus consistit virtus.

Et sic virtus non videatur consistere in medio, quia indivisibile non habet plus nec minus nec medium, tamen delectatio vel tristitia, prout est

---

291 et om. DKPRU  
 292 cum tamen: tamen cum ER  
 293 nec: non AEKNP  
 294 nec: vel AE  
 295 vel: nec DKNPU  
 296 totum add. et B\* in R  
 297 id est: et AKN  
 298 sive: seu A sine BDKN  
 299 etiam: et ADEKNP  
 300 opus ... et om. ADKNP  
 301 virtus: virtutis ABDKNP  
 302 nam ... est om. ADKNP  
 303 bene habens: unde habentem ADKNP  
 304 bene: bonum ADEKNP  
 305 virtus add. et BR  
 306 reddit bene: bonum reddit ADEKNPU  
 307 est: erit B\*R  
 308 quia: quod AKNU

in fieri, sic per totum motum alterationis passionis diffusa est; et ideo est divisibilis in infinitum. Insuper in delectante participatur secundum omnes partes potentiales simpliciter vel per redundantiam, et sic iterum in multa partibilis est. Et ratione utriusque mensuratur tempore, et ratione actus multos habet modos, et ratione<sup>309</sup> materiae, circa quam delectatio est<sup>310</sup>, multas habet proprietates, ex parte etiam loci multas habet diversitates, in quibus omnibus est plus et minus et<sup>311</sup> aequale. Similiter etiam operatio, in quantum est circa passiones, est in forma qualitatis passionis et dividitur divisione eius; in quantum etiam in motu est vel non sine motu, sic dividitur divisione motus<sup>312</sup> et per consequens divisione temporis. Et sic virtus in medio consistit, non quidem in medio absolute sumpto secundum rem, sed in medio comparato ad nos secundum proportionem.

Medium enim<sup>313</sup> rei est, quod ut excedens et excessum aequaliter distat ab extremis, et hoc est idem apud omnes, sicut sex sunt medium inter octo<sup>314</sup> et quattuor secundum arithmeticos. Medium autem ad nos est, quod secundum proportionem et ordinem ad bonum nostrum nec<sup>315</sup> abundat nec deficit; et hoc non est idem apud omnes. Sed quod, ut dicit Aristoteles<sup>lv)</sup>, „Miloni“<sup>316</sup> giganti parum fuisset<sup>317</sup> in cibo, hoc „dominatori gymnasiarum“, id est luctarum<sup>318</sup>, esset „multum“<sup>319</sup>, quia ipse propter agilitatem non debet<sup>320</sup> praegravatus esse multo cibo. Nec sequitur, si comedere decem minas sit ei plus et comedere quattuor sit ei minus, quod comedere sex sit<sup>321</sup> ei medium, quia quinque vel septem vel octo vel novem possunt ei esse medium<sup>322</sup>. Sicut autem virtus, in quantum est habitus, tendit ad medium in modum naturae, quae, ut dicitur in libro *De memoria et reminiscencia*<sup>lv)</sup>, nec abundat in<sup>323</sup> superfluis nec deficit in

---

309 actus ... ratione om. AKN

310 delectatio est: est delectatio ADEKNPU

311 et om. AKNP\*

312 in quantum ... motus om. ADKNP

313 enim: autem AKNP\*

314 octo: decem AN

315 nec: non E ut N

316 Miloni: uni ADKNP

317 fuisset: fuisse KNP\* U

318 luctarum: literarum AKN

319 multum add. et KNP

320 non debet: nondum KN

321 sit om. B`R

322 quia ... medium om. ADKNP

323 in om. ERU

necessariis, sed consistit in medio, sic etiam<sup>324</sup> ratione sui subiecti<sup>325</sup>, quod est rationale simpliciter<sup>326</sup> vel secundum participationem, est coniectrix medii.

Nam cum ars inspiciendo ad medium opus suum bene perficiat<sup>327</sup> ducens artificiatam ad<sup>328</sup> medium, quantum potest, intantum quod proverbium<sup>lvj)</sup> est in laude<sup>329</sup> artificiatorum, quod „neque auferre neque apponere est aliquid“, multo fortius hoc est in virtute, quae melior est arte et certior est ex eo, quod ars non habet certitudinem contingendi medium, nisi in quantum investigat ipsum per rationem, „quod nec certum semper natura contingit“, in quantum eius opus est intelligentiae opus et virtutis, ut dicit Tullius<sup>lvij)</sup>. In modis naturae etiam contingit medium praeter certitudinem, quam habet ex iudicio rationis<sup>330</sup>. Certissimum ergo inter haec est natura, et virtus est certior arte in contingendo medium. Hoc autem dicimus de virtute morali et non de<sup>331</sup> intellectuali. Et ex hoc habet virtus, quod est bonus habitus, quia bonum ita consistit in medio, quod, sicut contingere centrum circuli<sup>332</sup> non contingit nisi uno modo, scilicet per rationem circuli aequilateri et per suppositionem, quod omnes lineae rectae a centro<sup>333</sup> protractae ad circumferentiam sunt aequales, non contingere vero potest multipliciter, et ideo illud est difficile, hoc<sup>334</sup> autem facile, ita etiam peccare contingit multis modis, dirigere<sup>335</sup> vero non est nisi uno modo. Et ideo Pythagoras<sup>lviii)</sup> inter principia mala posuit infinitum et inter principia bona posuit finitum<sup>336</sup>, et ideo facile est peccare, difficile autem est<sup>337</sup> bene facere.

Ex his Philosophus<sup>lix)</sup> concludit formalem definitionem virtutis moralis, quod<sup>338</sup> „virtus est habitus“ ad differentiam potentiarum et passionum ani-

---

324 etiam: et B \* R  
 325 sui subiecti: subiecti sui ADKP  
 326 simpliciter: similiter ADEKN  
 327 perficiat: perficit ADKNP  
 328 ad: in B \* RU  
 329 laude: laudem ADKNP  
 330 nisi ... rationis om. ADKNP  
 331 de om. ABDKNP  
 332 circuli om. B \* C  
 333 a centro om. AKNP  
 334 hoc: illud ADKNP  
 335 dirigere: digne D diligere N  
 336 et inter ... finitum om. AD  
 337 est om. ABDEKNP  
 338 quod: quia AKNP

mae<sup>339</sup>, „electivus“ ad differentiam habituum intellectualium, qui nihil operantur per electionem, sed per rationem et syllogismum, „in medietate existens“ duarum malitiarum<sup>340</sup> ad differentiam quarundam laudabilium passionum, quae, licet habeant medietates, tamen non sunt medietates duarum malitiarum<sup>341</sup>, sicut verecundia et nemesis, quia, quamvis verecundari sit, quando et<sup>342</sup> quantum et ubi oportet, tamen multum verecundari non est malitia, „quoad nos determinata<sup>343</sup> ratione“ ad differentiam illorum, quae sunt media<sup>344</sup> secundum rem, „et ut sapiens determinabit“, quia, cum medium<sup>345</sup> varietur in singulis, oportet, quod determinetur per rationem sapientis, cuius est de singulis reddere rationem, prout res se habet.

Sicut autem in per se bonis non sunt extrema, id est superabundantia et defectus, quia aliter medium esset extremum, ita in per se malis secundum primum modum dicendi per se, in quorum nomine et nominis definitione cadit malitia, non est aliquod medium, sive sint passiones, ut invidia et inverecundia, sive<sup>346</sup> sint operationes, ut adulterium, mendacium, furtum et similia, quia ista ab ipsa forma sua et nomine sunt superabundantiae<sup>347</sup> vel defectus. In eo autem, quod totum est superabundantia, non potest esse medium nec etiam in eo, quod totum est defectus, quia oporteret<sup>348</sup> in eis etiam esse extrema, et ita esset superabundantia superabundantiae et defectus esset<sup>349</sup> defectus, et hoc iret in infinitum. Tribus ergo dispositionibus existentibus in qualibet passione, quarum duae sunt malitiae et una est medium, omnes<sup>350</sup> omnibus opponuntur<sup>351</sup> ita, quod quaelibet opponitur duabus et e converso cuilibet uni earum opponuntur duae aliae.

Virtus enim consistit in commensuratione aequalitatis quoad nos, malitia autem est incommensuratio. Hoc autem est<sup>352</sup> dupliciter, quia

---

339 animae om. ADKNP  
 340 malitiarum add. et AN  
 341 habeant ... medietates om. NP\* tamen ... medietates om. AD  
 342 et om. AKNP  
 343 determinata: determinatus KN  
 344 media: medium ADKNP  
 345 medium om. A: media BRE  
 346 sive: tum KN  
 347 superabundantiae: superabundantia ER  
 348 oporteret om. B\* : oportet DR  
 349 esset om. AEN  
 350 omnes: omnis ADKNPU  
 351 opponuntur add. et ADKNP  
 352 est om. B\* R

incommensuratorum necessario<sup>353</sup> unum excedit<sup>354</sup> ad superabundantiam et alterum deficit a commensurato in minus. Cum ergo deficiens opponatur excellenti et<sup>355</sup> eidem etiam opponatur<sup>356</sup> commensuratum eo, quod ipsum est incommensuratum<sup>357</sup>, patet, quod haec duo opponuntur uni, scilicet excellenti, et e converso ipsum opponitur duobus. Eadem etiam ratio est de oppositione<sup>358</sup> excellentis et medii ad deficiens. Medium vero, ut commensuratum<sup>359</sup>, opponitur utrique extremorum<sup>360</sup> tamquam incommensuratis, sicut aequale opponitur maiori et minori eo, quod medium comparatum extremo est extremum, ut dicitur in *V Physicorum*<sup>lx)</sup>, quia participat utrumque ipsorum<sup>361</sup>. Patet verum esse, quod diximus.

Ex hoc etiam<sup>362</sup> est, quod quandoque virtutes vocantur<sup>363</sup> nomine vitiorum. Sicut enim aequale comparatum ad minus est maius et comparatum ad maius est minus, sic<sup>364</sup> fortis comparatus timido audax videtur, ad audacem vero comparatus videtur timidus<sup>365</sup>, et<sup>366</sup> similiter est in aliis. Et ideo<sup>367</sup> dicit Philosophus<sup>lxj)</sup>, quod proverbium est, quod extrema sibi invicem „proiciunt medium, alter ad alterum“. Maior tamen est oppositio<sup>368</sup> extremorum ad invicem quam ad medium, quia, quae magis distant ab invicem, dissimilitudine illa magis sibi contrariantur; extrema autem longius distant ab invicem quam a medio, et habent etiam maiorem similitudinem ad medium quam ad invicem<sup>369</sup>, et ideo magis contrariantur inter se quam ad medium, ad medium autem<sup>370</sup> in quibusdam<sup>371</sup>: „Magis opponitur in quibusdam<sup>372</sup> defectio<sup>373</sup> et in quibusdam superabundantia.“<sup>lxij)</sup> Et in hac

---

<sup>353</sup> necessario om. AKNP

<sup>354</sup> excedit: accedit AKNP accidit D

<sup>355</sup> et: in KN

<sup>356</sup> opponatur: opponitur ADKNP

<sup>357</sup> eo ... incommensuratum om. ADKNP

<sup>358</sup> oppositione: opposito AKN

<sup>359</sup> commensuratum: commensurans ADKN

<sup>360</sup> extremorum om. AKNP

<sup>361</sup> ipsorum: extremorum AEKNP extremorum ipsorum D

<sup>362</sup> etiam om. B \*ER

<sup>363</sup> virtutes vocantur: vocantur virtutes ADKNP

<sup>364</sup> sic: sicut AKN

<sup>365</sup> videtur timidus: timidus videtur ADKNP

<sup>366</sup> et add. ideo EP<sup>C</sup>

<sup>367</sup> similiter ... ideo om. AKNP

<sup>368</sup> est oppositio: oppositio est ADKNP

<sup>369</sup> quam a medio ... invicem om. AKNP

<sup>370</sup> autem om. ADKNP

<sup>371</sup> in quibusdam om. B<sup>C</sup>E

<sup>372</sup> in quibusdam om. B<sup>C</sup>E

materia hoc<sup>374</sup> pro regula habendum est, quod illud extremum, quod potentiam operativam magis ponit in ultimo et in maximo sui, illud minus opponitur medio virtutis duplici ratione, scilicet quia<sup>375</sup> illud similius est medietati, quia medietas est extremum in bonitate et ultimum in posse, et quia nos ex naturali dispositione non sumus adeo inclinati<sup>376</sup> ad huiusmodi ardua sicut ad<sup>377</sup> alia eis contraria, et ideo non opponuntur adeo virtuti sumptae secundum huiusmodi<sup>378</sup> esse, quod habet<sup>379</sup> in nobis, sicut illa, ad quae naturaliter magis sumus inclinati. Unde, cum potentia irascibilis, quae insurgit<sup>380</sup> in arduum, ultimum suum<sup>381</sup> habeat in audendo, timiditas autem sit eius defectus, audacia similior est fortitudini quam timiditas. E contrario autem, cum potentia concupiscibilis<sup>382</sup> ultimum sui<sup>383</sup> habeat in abstinendo ab omnibus delectabilibus, et insensibilitas<sup>384</sup> similior temperantiae est<sup>385</sup> quam luxuria et etiam ad extrema similia, praedictis<sup>386</sup> virtutibus minus sumus proni<sup>387</sup> quam ad alia. Et ideo minus sunt contraria mediis virtutum<sup>388</sup> quam alia extrema.

Et secundum hoc duo Philosophus<sup>(ixiii)</sup> dat<sup>389</sup> documenta inveniendi medium.

Unum est, quod oportet studiosum niti ad recedendum ab illo extremo, quod est magis contrarium virtuti. Per hoc enim appropinquat ad medium per similitudinem. Similium autem facilius est<sup>390</sup> transmutatio ad invicem.

Secundum est, quod oportet maxime niti contra ea, ad quae nos magis proni sumus ex inclinatione naturae vel consuetudinis, sicut qui

---

373 quibusdam defectio: defectus AD

374 hoc om. R: illud E

375 quia: quod AKN

376 adeo inclinati: ordinati ADKNP

377 ad om. ADKNP

378 huiusmodi om. B \* ERU

379 habet: habent ADKNP

380 insurgit: consurgit E insurget KU

381 suum om. AKNP

382 concupiscibilis: concupiscibilem B irascibilis N

383 sui: suum ADEKNP

384 insensibilitas: sensibilitas B \* RU insensualitas DKN

385 temperantiae est: est temperantiae ADEKNP

386 praedictis: dictis ADKNP

387 sumus proni: proni sumus ADKP

388 virtutum: virtutibus DEKNP

389 dat add. duo AB<sup>c</sup>DP

390 est om. B \* RU

dirigunt ligna curva. Illi enim curvant ipsa in oppositum<sup>391</sup>, ut stent in medio per rectitudinem. Inter omnia autem maxime hoc<sup>392</sup> observandum est circa delectationes innatas nobis et concorporatas. Nam, ut dicit Philosophus<sup>bxi</sup>, ad huiusmodi oportet nos hoc<sup>393</sup> pati, quod „patiebantur senes plebis ad Helenam“, scilicet fugam, et in omnibus illorum dicere vocem<sup>394</sup>, scilicet qua<sup>395</sup> dixerunt Helenam esse fugiendam; unde<sup>396</sup> I *Cor.* 6<sup>bxi</sup>: „Fugite fornicationem!“ et II *Tim.* 2<sup>bxi</sup>: „Iuvenilia<sup>397</sup> desideria fuge!“ In omnibus autem, ad quod<sup>398</sup> quisque inclinatus sit, notum potest esse ex delectatione et tristitia obvenientibus in<sup>399</sup> his, quae fiunt circa nos. Quando enim fiunt circa nos ea, ad quae inclinati sumus, delectatio cito oritur et tristitia ex opposito.

His documentis indigemus propter nimiam difficultatem inveniendi medium, quae difficultas causatur ex tribus.

Unum est<sup>400</sup>, quia oportet concurrere omnes debitas circumstantias; et illae multae sunt et difficiles ad observandum. Et ideo, sicut dicit Aristoteles<sup>bxi</sup>, quod sic fit, illud<sup>401</sup> est bene propter esse in medio et est rarum propter difficultatem, et est laudabile<sup>402</sup> propter virtutem et est bonum propter finem.

Secundum est, quia, cum medium sumatur secundum nos determinata ratione, ipsum variatur secundum singulos. Et oportet, quod in quolibet determinetur secundum singulares circumstantias<sup>403</sup> huic vel illi proportionatas. Huiusmodi autem particularia determinare difficile est, sicut et quodlibet aliud sensibile sive particularium.

Tertium est, quia, qui quidem<sup>404</sup> parum a bene sive a<sup>405</sup> medio transgreditur, sive ad maius sive ad minus, non vituperatur, quia, licet illa

---

391 oppositum: optimum AKP  
 392 maxime hoc: hoc maxime ADKNP  
 393 hoc om. ADKNP: hic B  
 394 vocem: nomine ADKNP  
 395 qua: qui ADKNP  
 396 unde: ut AD et KNP  
 397 iuvenilia: inutilia B\*ER  
 398 quod: quae DE  
 399 in om. ADKNP  
 400 est om. ADKNP  
 401 illud: id ADKNP  
 402 est laudabile: laudabile est ADKNP  
 403 circumstantias om. ADKNP\*  
 404 quidem om. DE  
 405 bene sive a om. ADKNP

transgressio peccatum sit, non tamen<sup>406</sup> simpliciter malum est, sed est dispositio ad malum, quae apud omnem legislatorem est venia digna, et ideo apud nos vocatur peccatum veniale. Sed qui plus et plus<sup>407</sup> recedit a medio ita, quod illa elongatio notabilis est nec latere potest, ille vituperabilis est. Usquequo autem et quantum transgredi possit<sup>408</sup>, quod sit<sup>409</sup> vituperabilis, non facile est determinare sermone communi et<sup>410</sup> doctrinali.

---

<sup>406</sup> non tamen: tamen non RD

<sup>407</sup> plus: minus AKNP

<sup>408</sup> possit: possunt AKNP

<sup>409</sup> sit: non sit ABCDPC non KN

<sup>410</sup> et: vel AKNP



## Capitulum tertium

De involuntario per vim et per ignorantiam et de voluntario, quod opponitur utrique eorum<sup>1</sup>

Quamvis de voluntate, prout est pars animae, determinatum<sup>2</sup> sit<sup>3</sup> supra quarto libro<sup>(xviii)</sup>, tamen nunc determinandum est de voluntario, secundum quod operi<sup>4</sup> et operanti confert libertatem, sine<sup>5</sup> qua nulla est operatio virtutum vel vitiorum. Nam tantam connexionem habent ad invicem voluntarium et virtus vel vitium, quod circa eandem materiam sunt, scilicet circa passiones et operationes, et idem habent consequens praemium<sup>6</sup>, scilicet laudem, vel vituperium.

Nam involuntarium non meretur laudem vel vituperium<sup>7</sup>, sed<sup>8</sup> veniam, si excusat a toto, vel misericordiam, si non excusat a toto. Sicut autem dicunt Damascenus III<sup>9</sup> libro 24 capitulo<sup>(xix)</sup> et Philosophus<sup>10</sup> III libro *Ethicorum*<sup>(xx)</sup>, involuntarium dicitur dupliciter, scilicet per violentiam et per ignorantiam.

Involuntarium per violentiam<sup>11</sup> vocamus hic non solum ea, quae vi fiunt, sed etiam quae fiunt metus causa, quia, quamvis haec duo distinguat<sup>12</sup> Praetor<sup>(xxi)</sup><sup>13</sup>, cum dicit, „quod vi metusve causa fit, ratum non habeo eo“, quod haec inter se diversa sunt, quia per vim fiunt, quae simpliciter<sup>14</sup> coacta sunt nullum habentia principium, in vim passo, metus autem causa fiunt, quae timore maiorum<sup>15</sup> malorum sunt facta et principium habent in metuente, qui est proximum principium operationis, licet non sit primum. Tamen quantum ad nostrum propositum non dividuntur, quia non diversificantur in hoc, quod est concedere veniam vel misericordiam.

---

1 eorum: ipsorum ADPNU  
 2 determinatum: determinavimus ABDKNPU  
 3 sit om. codd.  
 4 operi: oportet B \* R  
 5 sine: tunc KN  
 6 praemium: primum ADKNU  
 7 nam .... vituperium om. ADKNP  
 8 sed: vel ADKNP  
 9 tertio: secundo B \* ERU  
 10 Philosophus add. in ADK  
 11 per violentiam et ... violentiam om. KN  
 12 distinguat: distinguit AKN  
 13 Praetor: Praecor RU  
 14 quae simpliciter: metus AKNP metus quae D  
 15 maiorem add. vel ADKNP

Hoc ergo involuntarium<sup>16</sup> describunt concorditer praedicti auctores, quod<sup>17</sup> involuntarium per violentiam est, cuius principium sive, ut dicit Damascenus<sup>18</sup>, factiva causa est extra operantem tale existens, in quo patiens per<sup>18</sup> violentiam vel operans per violentiam nil confert secundum proprium impetum, id est, quod non consentit et quod displicet ei id, quod patitur vel facit per violentiam, et remittitur, quantum potest. Aliter enim aliquid conferret ad violentiam, scilicet consensum vel non<sup>19</sup> dissensum ad operationem.

Dubitatio autem Philosophi<sup>20</sup> est<sup>20</sup> de illis operibus<sup>21</sup>, quae fiunt propter timorem maiorum malorum vel propter spem aliquorum bonorum, quae aliter haberi non possunt, an huiusmodi sint<sup>22</sup> iudicanda voluntaria vel involuntaria.

Solutio autem huius dubii est, quod<sup>23</sup> in huiusmodi operatione duo sunt, scilicet ipsa operatio simpliciter considerata, id est sine circumstantiis, et<sup>24</sup> praecipue loci et temporis et causae operationis, et principium proximum operationis. Quantum ad primum sunt huiusmodi opera involuntaria<sup>25</sup>, quia habent principium extra. Nullus enim sanae mentis ex propriae voluntatis<sup>26</sup> arbitrio eligeret simpliciter<sup>27</sup> secari vel uri, sed tantum propter sanitatem, nec proiceret merces in mare nisi propter metum mortis. Quantum vero ad secundum sunt voluntaria, quia principium eliciens opus habent intra, quamvis primum movens habeant extra, quod tamen sine nobis non sufficit ad eliciendum opus, et hoc est proprie involuntarium, quia tamen operationes humanae accipiuntur in singularibus circumstantiis, et<sup>28</sup> secundum illas voluntariae sunt huiusmodi operationes eo, quod sic habent principium intra. Ideo secundum Augustinum<sup>28</sup> et Philosophum<sup>28</sup> haec magis sunt voluntaria quam involuntaria; quia tamen utrumque habent, ideo vocantur operationes mixtae ex voluntario et involuntario.

---

<sup>16</sup> ergo involuntarium: autem voluntarium AEKN

<sup>17</sup> quod: quia AB<sup>C</sup>KNP

<sup>18</sup> per om. B<sup>\*</sup>RU

<sup>19</sup> non om. AB<sup>C</sup>KNP

<sup>20</sup> Philosophi est: est Philosophi ADKNP

<sup>21</sup> operibus: operationibus BD

<sup>22</sup> sint: sunt AKNP

<sup>23</sup> quod: quia ADKNP

<sup>24</sup> et om. B<sup>\*</sup>RU

<sup>25</sup> involuntaria: voluntaria B<sup>\*</sup>EKNR

<sup>26</sup> voluntatis: facultatis ABDKNPU

<sup>27</sup> simpliciter: similiter BDKNP

<sup>28</sup> et om. ADKNPU

Notandum vero<sup>29</sup>, quod differunt haec tria: voluntarium<sup>30</sup>, involuntarium et non voluntarium. Voluntarium enim ponit voluntatem oppositi. Cum enim dico: Nolo<sup>31</sup> ire, sensus est, id est, volo non ire. Involuntarium vero<sup>32</sup> penitus privat voluntatem et ponit contrarietatem et dissensum voluntatis<sup>33</sup> a voluto. Non voluntarium vero dicit simplicem negationem voluntatis, nec oportet, quod habeat dissensum ad volitum; potest enim ei esse indifferens. Et ideo involuntarium affert tristitiam<sup>34</sup> operandi, ut dicunt Hieronymus<sup>(bxxvi)</sup> et Philosophus<sup>(bxxvii)</sup> et Damascenus<sup>(bxxviii)</sup>, non voluntarium vero non.

Huiusmodi autem mixtorum involuntariorum quadruplex secundum Philosophum<sup>(bxxix)</sup> est differentia.

Quandoque enim operationes<sup>35</sup> laudantur<sup>36</sup>, quando scilicet aliquid<sup>37</sup> triste vel turpe, id est indecens, sustinent, ut per haec<sup>38</sup> acquirant<sup>39</sup> vel salventur magna<sup>40</sup> bona. Si autem e converso pro parvis et non per se bonis sustinent magna mala, turpia vel tristia, vituperantur. Sicut enim dicit Philosophus<sup>(bxxx)</sup>, „turpissima sufferre pro nullo bono<sup>41</sup> vel modico pravi“ hominis est.

Quandoque autem nec laudantur nec vituperantur, sed venia vel misericordia<sup>42</sup> conceditur, scilicet quando aliquis operatur, quae non oportet propter talia, quae excedunt naturam humanam et quae nullus honestus homo sustineret. Haec enim, ut dicunt Stoici<sup>(bxxxj)</sup>, faciunt metum, qui cadit in constantem virum. Quaedam autem<sup>43</sup> sunt, quae non est cogi, sed potius<sup>44</sup> oportet durissima pati et mori, quam<sup>45</sup> fiant talia. Nam quaedam peccata<sup>46</sup> sunt contra rationem tantum, ut mentiri, quaedam<sup>47</sup>

---

<sup>29</sup> vero: autem ADKNP

<sup>30</sup> voluntarium add. et ADNR

<sup>31</sup> nolo: volo AB\* KP

<sup>32</sup> vero: enim ADKN autem P

<sup>33</sup> voluntatis om. ADKNP

<sup>34</sup> tristitiam: iustitiam AKNU

<sup>35</sup> operationes: operantes B\* ERU

<sup>36</sup> operationes laudantur: laudantur operationes B<sup>C</sup>ER

<sup>37</sup> aliquid: ADKN aliud RU

<sup>38</sup> haec: hoc ADEKNP

<sup>39</sup> acquirant: acquirantur ADKNP

<sup>40</sup> magna: magis B\* ER

<sup>41</sup> bono om. AN

<sup>42</sup> venia vel misericordia: venialis misericordia B\* R venia habens E veram vel misericordiam KP

<sup>43</sup> autem: enim AKN

<sup>44</sup> potius om. ADKNP

<sup>45</sup> et mori quam: quod AKN

<sup>46</sup> peccata add. sunt quae AB<sup>C</sup>KNP

contra rationem et virtutem, ut adulteria, et in his conceditur venia secundum ius civile, quando redimuntur utilitate rei publicae, ut si quis mentitur, ut conservet<sup>48</sup> vitam innocentum, vel si aliqua mulier adulteraretur<sup>49</sup>, ut in sinu suo proderet hostem patriae. Quamvis enim<sup>50</sup> haec semper vitiosa<sup>51</sup> sint et mala, tamen a legislatore non puniuntur civiliter; non enim redimuntur ab hoc, quod non sint mala, sed ne imputentur in poenam civilem.

Quaedam vero sunt contra rationem et<sup>52</sup> virtutem et naturam, sicut in affectu impietas in parentes et in effectu sodomia.

Quaedam<sup>53</sup> sunt contra<sup>54</sup> haec omnia et insuper contra consuetudinem, sicut est inventio novorum peccatorum. Et hoc non est cogi, quia redimi<sup>55</sup> nulla utilitate possunt propter nimiam sui<sup>56</sup> obscoenitatem<sup>57</sup>. Licet autem metus<sup>58</sup> tristium vel turpium cadens in constantem virum inducat<sup>59</sup> involuntarium per coactionem, male tamen dixerunt Socrates et Plato<sup>(xxxii)</sup>, quod nos ipsi sumus causa<sup>60</sup> bonorum, turpium autem causa sunt<sup>61</sup> delectabilia exteriora, quae per hoc, quod<sup>62</sup> illiciunt<sup>63</sup> animum concupiscentiis, cogunt nos ad turpes delectationes et sunt violenta, quia ab extra movent sicut violenta. Hoc enim ex praedictis patet esse falsum, quia scilicet<sup>64</sup> involuntarium contristat<sup>65</sup>, et ideo, quae vi et involuntarii<sup>66</sup> facimus, cum tristitia facimus. Quae autem propter<sup>67</sup> delectabilia fiunt<sup>68</sup>; cum delectatione et gaudio fiunt<sup>69</sup>, ergo talia non sunt

---

47 quaedam add. sunt ADKNPU  
48 conservat: conservet AKNP servet E  
49 adulteraretur: adulteratur ADKNP adulteretur BE  
50 enim om. KNP: autem A  
51 vitiosa: pernitiōsa AKN  
52 et om. ADKNP  
53 quaedam add. vero AKNP autem E  
54 contra om. AKNP  
55 redimi: redemi AN  
56 sui: suam AKN  
57 obscoenitatem: obscuritatem AB\*ENR  
58 metus: motus ADKNP  
59 inducat: inducant AKNP  
60 causa om. ADKNP  
61 sunt: sint AKNP  
62 quod om. AKP\*N  
63 illiciunt: alliciunt AB<sup>C</sup>DEKNP eliciunt B\*  
64 scilicet: enim AB<sup>C</sup>KN  
65 contristat: contristet A contristatur N  
66 involuntarii: involuntarie AD voluntarii U  
67 propter om. ADKNP

involuntaria per violentiam. Aliter enim<sup>70</sup> omnia, quae agimus<sup>71</sup>, essent violenta, quia omnia<sup>72</sup> agimus<sup>73</sup> ad fugiendum triste vel ad prosequendum appetibile. Unde gratia delectabilium omnes operamur omnia opera nostra; hoc autem dicere<sup>74</sup> ridiculum est.

Involuntarium vero per ignorantiam alia ratione est involuntarium quam praedictum involuntarium, scilicet per violentiam.

Cum enim voluntarium<sup>75</sup> non dicatur a potentia vel habitu volendi, sed ab actu, patet, quod voluntarium tale est inter duo, scilicet inter volentem, a quo exit, et inter volitum, quod est movens volentem per formam conceptam et affectatam a volente, quia est sicut movens et forma et ratio. Voluntaria<sup>76</sup> forma quidem est, quia informat<sup>77</sup> voluntatem ad hanc formam vel illam. Ratio vero est<sup>78</sup>, quia ex ipsa forma definitur actus, in quantum voluntarius est, ut cum dicitur: fornicatio est improba voluntas circa venerea cum effectu. Finis vero est, quia illo habitu quiescit actus voluntatis.

Involuntarium ergo per violentiam privat voluntarium ex parte volentis. Involuntarium autem per ignorantiam non privat voluntarium ex parte volentis, quia ille habet voluntatem ad actum, quem operatur, sed privat voluntatem ex parte voliti, non quidem secundum substantiam actus voliti, sed secundum formam voliti, ut volitum est. Quae forma consistit in circumstantiis actus, quae faciunt ipsum volitum ut volitum.

Aliquid enim est volitum ex loco vel ex tempore vel ex fine vel ex aliqua circumstantia, quod secundum se non est volitum. Hanc ergo formam, in quantum informat voluntatem, privat ignorantia, et sic facit involuntarium. Unde patet, qualis sit haec ignorantia, quae causat involuntarium.

Non enim est ignorantia privans scientiam contemplativorum, sive illa sit ignorantia privationis, quae est pura nescientia, sive sit<sup>79</sup> ignorantia malae dispositionis alicuius per contraria principiorum.

---

<sup>68</sup> fiunt add. sunt ADKNP

<sup>69</sup> fiunt om. ADKNP

<sup>70</sup> enim: etiam B\*ERU

<sup>71</sup> agimus: facimus ADKNP

<sup>72</sup> omnia add. quae AB<sup>C</sup>DKNP<sup>C</sup>

<sup>73</sup> agimus: facimus AKN

<sup>74</sup> dicere om. KNP

<sup>75</sup> voluntarium: involuntarium ADKN

<sup>76</sup> voluntaria: voluntarii ADKNPU

<sup>77</sup> informat: format AN forma K

<sup>78</sup> est om. ADKNP

<sup>79</sup> est: sit AKN

Nec etiam est ignorantia agendorum, sive illa privet<sup>80</sup> scire<sup>81</sup> in universali sive in particulari sive in agere, quia<sup>82</sup> omnibus his positus potest tamen opus involuntarium esse, sicut Jacob scivit in universali non suam non esse cognoscendam<sup>83</sup>, scivit etiam in particulari<sup>84</sup>, quod<sup>85</sup> Lea non fuit sua, scivit etiam ex his, quid<sup>86</sup> agere debuit, scilicet non ipsam, sed Rachel cognoscere; et tamen involuntarie cognovit Leam non suam ei sub forma suae oblatam.<sup>lxxxiii)</sup>

Sed est ignorantia, quae est privatio notitiae voliti, secundum quod circumstantiae faciunt ei formam voliti et causam. Nec adhuc ista ignorantia<sup>87</sup> causat involuntarium, nisi opus fiat propter<sup>88</sup> ignorantiam.

Differunt enim haec tria: facere ignoranter<sup>89</sup>, facere per<sup>90</sup> ignorantiam<sup>91</sup>, facere propter<sup>92</sup> ignorantiam.

Ignorans enim facit aliquis, quando vel nesciens operatur, sed<sup>93</sup> tamen ipse est causa huius nescientiae, vel ignorantia concomitatur actum.

Primo modo ignorata<sup>94</sup> sunt voluntaria eo, quod causa eorum voluntaria est, et ideo ista ignorantia non causat involuntarium. Et si quidem aliquis sit sibi<sup>95</sup> causa ignorantiae committendo operationem<sup>96</sup> rei illicitae, talis potius meretur duplices maledictiones quam veniam vel misericordiam, sicut est in opere, quod operatur ebrius vel iratus. Si vero operam det rei licitae, tunc excusatur a toto, ut si meditando de honestis ex studio insanus fiat<sup>97</sup>.

---

80 privet: privat AKN  
 81 scire add. sive AN  
 82 quia add. in BE  
 83 cognoscendo: cognoscendam KN  
 84 particulari add. per AN  
 85 quod: quia B \* R  
 86 quid: quae AKN  
 87 ignorantia om. AKNP  
 88 propter: per B<sup>C</sup>U  
 89 ignoranter: ignorantiam E ignorantem RU  
 90 per: propter AKNP  
 91 ignorantiam add. et ADEKNP  
 92 propter: per AKNP  
 93 sed om. ADKNP  
 94 ignorata: ignorantia AK ignoranta DNP  
 95 sit sibi: sibi sit ADKPU  
 96 operationem: operam B \* DPR operis U  
 97 fiat: fuit KN

Secundo modo ignorata<sup>98</sup> etiam sunt voluntaria, nec talis ignorantia excusat, cum sic<sup>99</sup> omnis malus<sup>100</sup> sit<sup>101</sup> ignorans. Est enim haec ignorantia in electione, et est ignorantia<sup>102</sup> minoris propositionis in syllogismo practico, quae non est causa involuntarii, sed est causa malitiae. Nam in syllogismo practico<sup>103</sup> maior propositio est determinatio operabilis, et in hoc malus<sup>104</sup> non errat nec ignorat. Minor vero propositio est impetus appetitus electivi ad opus. Et ibi<sup>105</sup> in malo<sup>106</sup> appetitus dominatur electioni et trahit eam ad se et claudit oculum rationis ad eligibile, secundum quod ex electione determinatum est. Et haec caecitas est ignorantia, qua omnis malus est ignorans, quae non tollit oculum rationis, sed quasi quandam acrisiam facit. *Sap. 2*<sup>bxxxiv</sup>: „Haec cogitaverunt et erraverunt, excaecavit enim“ et cetera.

Per ignorantiam autem fit, quod facit aliquis errans in opere propter ignorantiam privationis, sicut gentiles, de quibus dicitur *I Cor. 2*<sup>bxxxv</sup>: „Si cognovissent, numquam dominum<sup>107</sup> gloriae crucifixissent“, vel propter<sup>108</sup> ignorantiam dispositionis, sicut illi, de quibus dicitur<sup>109</sup> *Act. 3*<sup>bxxxvi</sup>: „Et nunc, fratres, scio, quia per ignorantiam fecistis“ et cetera<sup>110</sup>. Et praedictum errorem vocat Philosophus<sup>bxxxvii</sup> ignorantiam universalis, id est universalium principiorum, quae dirigunt in operandis. Et quia illa principia sunt iuris naturalis vel iuris positivi vel sunt ratione<sup>111</sup> determinata sine<sup>112</sup> auctoritate statuentis, ideo nos vocamus ipsam ignorantiam iuris. Et quia quilibet tenetur ista scire et vituperabilis est, qui ignorat ea, in tantum, quod, qui „ignorat, ignorabitur“ *I Cor. 14*<sup>bxxxviii</sup>, ideo haec ignorantia non excusatur<sup>113</sup>, sed aggravat culpam, nec<sup>114</sup> causat involuntarium, quia causatur a desi-

---

<sup>98</sup> ignorata: ignorantia AKN ignoranta DP

<sup>99</sup> sic: sit KNP\*

<sup>100</sup> omnis malus: malus omnis BD

<sup>101</sup> sit om. KNP\*

<sup>102</sup> ignorantia om. AKNPU

<sup>103</sup> quae ... practico om. ADKNP

<sup>104</sup> malus om. AKN: enim D

<sup>105</sup> ibi om. D: ita AKN

<sup>106</sup> malo: nullo AN

<sup>107</sup> dominum: domini ADKNP deum R

<sup>108</sup> propter om. AKN

<sup>109</sup> dicitur om. B\*ERU

<sup>110</sup> et cetera om. ADKNP

<sup>111</sup> sunt ratione: ratione sunt ADKNP

<sup>112</sup> sine: sive KDNP vel E

<sup>113</sup> excusatur: excusat AB<sup>c</sup>EKNPU

<sup>114</sup> nec: sed AKN

dia<sup>115</sup> voluntatis, per quam quis<sup>116</sup> non intendit ad sciendum ea<sup>117</sup>, quae scire tenetur. Et ex hoc patet, unde<sup>118</sup> haec ignorantia est talium principiorum, quae vel quis non tenetur scire, sicut milites pro re publica pugnantes a scientia iuris legibus excusantur, vel est talium, quae quis non potest scire, sicut simplex laicus non potest scire ea, de quibus etiam sapientes in scripturis inter se dissentiunt; ibi causat rationem involuntarii et excusat a toto; unde dicitur III<sup>119</sup> *Ethicorum*<sup>xxxix</sup>. Ignorantes aliquid<sup>120</sup> eorum, quae in legibus<sup>121</sup> oportet scire et non difficilia<sup>122</sup> sunt, puniunt<sup>123</sup>, scilicet legislatores.

Propter ignorantiam vero fit, quando ignorantia particularium circumstantiarum, in quibus est actus, quae a nobis vocatur ignorantia facti, causa est volendi haec<sup>124</sup> ita, quod, si ipsa non esset, nullo modo vellet. Cuius signum est<sup>125</sup>, si, quando scivit, dolet de facto, ut, qui occidit filium venientem ad<sup>126</sup> se sub<sup>127</sup> specie hostis. Et patet, quod haec ignorantia causat involuntarium, et ideo excusat a toto, et meretur veniam potius quam poenam.

Nec tamen intendimus dicere, quod ad hanc ignorantiam requiratur ignorantia omnium circumstantiarum, quia aliqua est circumstantia, quam nullus non<sup>128</sup> insanus existens<sup>129</sup> potest ignorare.

Octo<sup>130</sup> enim sunt circumstantiae<sup>131</sup>, scilicet quis fecit, quis, inquam, non solum secundum substantiam<sup>132</sup>, sed etiam secundum qualitatem. Et neutro modo potest aliquis non insanus ignorare se ipsum. Et licet haec circumstantia faciat<sup>133</sup> involuntarium, tamen ponitur inter circumstantias,

---

<sup>115</sup> desidia: desiderio AKNP

<sup>116</sup> quis om. B \*ER

<sup>117</sup> ea om. ADKNP

<sup>118</sup> unde: ubi ADEKNPU

<sup>119</sup> tertio om. DK

<sup>120</sup> aliquid: aliud RU

<sup>121</sup> legibus add. quae B \*RU

<sup>122</sup> non difficilia: difficilia non ADKNP

<sup>123</sup> puniunt: puniuntur BERU

<sup>124</sup> haec add. hoc ADEKNP

<sup>125</sup> est om. ADKNP

<sup>126</sup> ad: sub ADK

<sup>127</sup> sub om. D: in AK

<sup>128</sup> non om. BU: nisi AD

<sup>129</sup> existens om. AEKNP

<sup>130</sup> octo: septem ADKNP

<sup>131</sup> circumstantiae om. ADKNP

<sup>132</sup> solum secundum substantiam: secundum substantiam solum ADKNP

<sup>133</sup> facit: faciat ADEKN



quia facit ad aggravationem peccati et commendationem boni, sicut episcopus plus peccat in eodem actu peccati quam inferior, et bene faciens commendabilior est.

Item, quid fecit. Hoc enim potest ignorare quantum ad aliquid<sup>134</sup> latens in opere, sicut *Matth.* 20<sup>xo</sup> dicitur filiis Zebedaei: „Nescitis, quid petatis“, et *Marc.*<sup>135</sup> 9<sup>xo</sup> dicitur de Petro: „Non enim sciebat, quid diceret.“ Unde patet, qualiter hoc, scilicet quid facit<sup>136</sup>, diversimode dicit quandoque substantiam facti et quandoque dicit circumstantiam facti.

Item, circa quid operatus est, sicut<sup>137</sup> qui hostilitatem exercet contra filium nesciens<sup>138</sup> eum esse filium<sup>139</sup>.

Item, quo sicut instrumento operatur, sicut qui vulnerat aliquem<sup>140</sup> proiciendo lapidem, quem credit esse pumicem.

Item, in quo loco<sup>141</sup>; reus enim est, qui vulnerat aliquem<sup>142</sup> mittendo sagittam in loco, ubi homines transire consueverunt, qui<sup>143</sup> excusatur, si idem<sup>144</sup> facit in loco deputato ad huiusmodi exercitia, dummodo det<sup>145</sup> operam rei licitae, ut patet fortiter<sup>146</sup> ad legem<sup>147</sup> Aquilani<sup>xci</sup>.

Item, quo tempore, sicut proiciens saxum in via tempore, quo nullus consuevit ibi ire, excusatur, qui alio tempore reus esset noxae.

Item, cuius gratia operatur. Et hoc est finis, sicut si<sup>148</sup> pugil volens docere artem suam vulnerat.

Item, qualiter operatur, et hoc est dupliciter, scilicet in modo actus, secundum quod exit ab operante, sicut dicimus, qualiter fecit, id est<sup>149</sup> quiete<sup>150</sup> vel impetuose, vel secundum qualitatem, quae regit in opere, sicut quaerimus, qualiter fecit, id est committendo operam rei licitae vel illicitae.

---

<sup>134</sup> aliquid om. D: aliquod K

<sup>135</sup> Marci: Matthei ADKNP

<sup>136</sup> facit: fecit AKNP

<sup>137</sup> sicut: ut AKNP

<sup>138</sup> contra filium nesciens: circa AKP\* N

<sup>139</sup> filium add. nesciens AKN

<sup>140</sup> aliquem: aliquam PR

<sup>141</sup> in quo loco om. AKN

<sup>142</sup> aliquem om. B\* ERU

<sup>143</sup> qui add. bene B<sup>C</sup> add. tamen E

<sup>144</sup> idem: id AEKNP illud D

<sup>145</sup> det: dat BN

<sup>146</sup> fortiter om. ADEKNP

<sup>147</sup> legem: litteram AEK id est N

<sup>148</sup> si om. AEKNP

<sup>149</sup> id est om. AKN

<sup>150</sup> quiete: quietem A quiesce R

Et licet haec omnia faciant ignorantiam, quae est causa involuntarii, tamen hoc maxime faciunt principalissimae circumstantiae, quae sunt duae, ut dicit Philosophus<sup>xciii)</sup>, scilicet quid operetur „et cuius gratia“<sup>151</sup>. Et ideo<sup>152</sup>, sicut in naturis quidditas rei est<sup>153</sup> a forma et a<sup>154</sup> fine, quae<sup>155</sup> tamen res multas potentias habet ab efficiente et materia et tempore et loco et similibus, quibus melius vel peius dicitur esse, sic etiam in moribus praefatae duae circumstantiae dant speciem actu, et omnes aliae circumstantiae<sup>156</sup> conferunt potentiam<sup>157</sup> ad bonitatem vel malitiam, et ideo omnes sunt formales in actu conferentes ei rationem voliti.

Nec obstat huic, quod circumstantiae sunt extrinsecae, cum formae rei et potentiae sint intrinsecae, quia, licet extrinsecae sint ad bene et male, quod in operante est, tamen intrinsecae sunt operationi, cui dant formam et potentiam in bono vel in malo.

Cum autem voluntarium opponatur utrique<sup>158</sup> involuntario, scitur ex praedictis definitio eius. Nam secundum Philosophum<sup>xciv)</sup> et Damascenum<sup>xcv)</sup> „voluntarium“ est, „cuius principium“ operis, principium, inquam, quod ex se ipso principium est et a nullo est principiatum<sup>159</sup>, scilicet voluntas nec vi coacta nec metu territa, est „in ipso“, scilicet faciente, non solum localiter, sed<sup>160</sup> secundum liberae facultatis potestatem, „sciente“ scientia certa et determinata, quia appetitus indiget oculo rationis pro duce, quia ex se non videt, sciente, inquam „singularia“,

---

<sup>151</sup> gratia add. est AN et P

<sup>152</sup> et ideo: item AKNP et D

<sup>153</sup> est quidditas: quidditas est ADKNP

<sup>154</sup> a om. ADKNP

<sup>155</sup> quae: quia E qua R

<sup>156</sup> dant ... circumstantiae om. AKNP \*

<sup>157</sup> potentiam: potentias ADKP

<sup>158</sup> utrique: utrumque KNP

<sup>159</sup> principiatum: principium B \* ER

<sup>160</sup> sed add. etiam AKNP

in quibus est operatio, id est singulares circumstantias, quae dant voluto formam et rationem voliti.

## Capitulum quartum

### De electione et de<sup>1</sup> consilio

Sicut propter virtutem tractare oportuit de volito<sup>2</sup>, sic nunc determinare<sup>3</sup> oportet de electione, quia ipsa, ut dicit Philosophus<sup>xcvj</sup>, „maxime proprium“ est „virtuti“ eo modo, quo definitio proprium vocatur a Philosopho<sup>xcvij</sup>. Nam supra posita<sup>xcviii</sup><sup>4</sup> virtutis definitio tota dependet ab electione, ut patet intuenti, et ideo dicit Philosophus<sup>xcix</sup>, quod ipsa magis iudicat mores quam operationes, quia<sup>5</sup>, ut supra diximus<sup>cj</sup>, bene<sup>6</sup> morale est in operante per electionem essentialiter<sup>7</sup>, in opere autem<sup>8</sup> non est nisi sicut<sup>9</sup> in signo.

Ponitur autem electio a diversis philosophis<sup>cj</sup> in sex generibus.

Quidam<sup>cij</sup> enim dicunt<sup>10</sup> ipsam esse idem, quod voluntarium. Sed contrarium patet ex subiecto et obiecto, ex subiecto quidem, quia voluntarium est in plus. Cum enim<sup>11</sup> voluntarii potentia tripliciter sit, scilicet secundum inchoationem in posse, facere et non facere, qualiter est in<sup>12</sup> brutis, ut dicit Aristoteles<sup>ciii</sup>, et secundum dispositionem habitus naturalis, sicut est in pueris, et secundum perfectionem<sup>13</sup> perfecti usus rationis<sup>14</sup>, qualiter est in adultis, patet, quod analogice voluntarium est<sup>15</sup> in omnibus istis subiectis<sup>16</sup>. Electio vero, cum sit appetitus consiliativus, nec est in pueris nec<sup>17</sup> in brutis. Ex<sup>18</sup> obiecto vero<sup>19</sup>, quia repentina sunt bene voluntaria, quae tamen non sunt secundum electionem.

---

1 de om. ADEN

2 volito: voluntario EP

3 determinare: tractare DP\*

4 posita: ponita PU

5 quia: nam AKNP

6 bene: bonum AEK

7 essentialiter add. ut patet intuenti et AB<sup>C</sup>DEKNP

8 autem om. ADKNP

9 sicut om. ADN: ut sicut E ut KP

10 quidam enim dicunt: dicunt enim quidam AKNPU

11 enim: autem AKNP

12 in om. K\*R

13 perfectionem: dispositionem AB<sup>C</sup>DKNP

14 rationis om. KNP

15 est om. ADKNPU

16 subiectis add. est ADKNPU

17 nec add. est R in U

18 ex add. hoc KNP\*

19 vero add. cum BR

Quidam<sup>civ)</sup> vero<sup>20</sup> dicunt ipsam esse voluntatem. Sed nec isti bene dicunt, quia, cum voluntas sit simplex appetitus rationalis naturae, electio autem sit voluntas iudicata ex ratione, patet, quod electio addit super voluntatem, et ideo propinqua est ei, sed non est idem<sup>21</sup> ei; unde voluntas multorum est, quorum non est electio, scilicet necessariorum et impossibilium et quae non sunt in nobis et finium<sup>22</sup> tantum, electio<sup>23</sup> est possibilium<sup>24</sup> existentium in potestate nostra, quorum etiam est consilium, et est tantum eorum, quae sunt ad finem et non ipsius finis.

Alii<sup>civ)</sup> vero dicunt, quod sit idem, quod<sup>25</sup> liberum arbitrium, quia utrumque ipsorum<sup>26</sup> componitur ex ratione et voluntate. Sed nec hoc verum est, quia potentia animae non est virtus, nec est aliquid<sup>27</sup> cadens in formali ratione virtutis, in qua principale est electio, sed liberum arbitrium est<sup>28</sup> potentia animae. Praedicta quoque componentia aequivoce sumuntur hinc inde. Nam in compositione liberi arbitrii non est ratio, quae<sup>29</sup> ex consilio arbitrando determinet sicut in electione, sed est ratio ut arbitrans arbitrio, quo quilibet arbiter constituitur ad faciendum, quod vult, similiter<sup>30</sup> etiam voluntas<sup>31</sup>, cum<sup>32</sup> in libero arbitrio est, secundum quod ipsa facit hominem liberum sui simpliciter<sup>33</sup>, non determinate<sup>34</sup> ad hoc vel ad illud. Voluntas autem electionis inclinata est ad formam rationis determinantis appetibile per definitionem consilii.

Nec etiam verum est, quod ipsa sit opinio operabilium<sup>35</sup> per nos conferentium<sup>36</sup> ad vitam, ut alii<sup>civ)</sup> dixerunt, quia, licet opinio praecedat electionem eo, quod in iudicio consilii oportet opinari unum esse alteri<sup>37</sup> praefendum et etiam subsequitur eam eo, quod eligens non adhaereret

---

20 vero: enim ABKN  
 21 est idem: idem ANP eadem K  
 22 finium: finunt KNP  
 23 tantum electio: electio tantum ADEKNPU  
 24 possibilium add. est ADKNP  
 25 sicut: quod ADEKNPRU  
 26 ipsorum om. AKNP: eorum E  
 27 aliquid: aliquod ADKN aliud U  
 28 est om. B \*R  
 29 quae add. est AKNP<sup>C</sup>  
 30 similiter: sicut AKN sic DP  
 31 voluntas om. AKNP \*  
     <sup>32</sup> cum om. AB<sup>C</sup>  
 33 similiter: simpliciter AERU  
 34 determinate: determinante ADKNP  
 35 operabilium: comparabilium AB<sup>C</sup>DKNR  
 36 conferentem: conferentium EPRU  
 37 esse alteri: alteri esse AN

electo, nisi opinaretur sibi illud<sup>38</sup> esse conveniens, non tamen est idem ipsi, cum<sup>39</sup> in continente videatur<sup>40</sup>, quod ipse opinatur aliquid melius esse et tamen hoc<sup>41</sup> non eligit<sup>42</sup>, sed contrarium propter malitiam voluntatis.

Male etiam ponitur electio idem esse concupiscentiae, cum concupiscentia contrarietur<sup>43</sup> electioni eo, quod tendunt in contraria et unum ipsorum obnititur alii<sup>44</sup> secundum illud *Gal. 5<sup>cvii</sup>*: „Caro concupiscit adversus spiritum<sup>45</sup>.“

Ex hoc patet, quod multo peius dixerunt<sup>46</sup> illi, qui posuerunt electionem idem esse<sup>47</sup>, quod iram, quia minus convenit cum ira quam cum<sup>48</sup> concupiscentia. Ira enim propter impetuositatem et operationum commixtionem impedit rationem electionis plus quam concupiscentia, quae tantum ligando impedit.

Ut ergo sciatur, quid sit electio, dicimus, quod, cum, ut dicit Damascenus<sup>cviii</sup>, eligere sit duobus vel pluribus propositis et ponderatis consilio rationis unum alteri paeoptare per voluntatem, electio etiam est appetitus ponderatorum et ordinatorum consilio et iudicio rationis. Et ideo dicit Eustratius *Super III Ethicorum<sup>cxix</sup>*, quod electionis genus est intellectus appetitivus, et ipsa est mixta ex ambobus. Quod non est ita<sup>49</sup> intelligendum, quod haec<sup>50</sup> ex aequo<sup>51</sup> veniant in compositionem electionis, sed voluntas est principale, nec etiam sit<sup>52</sup> talis mixtio, quod miscibilia alterentur et<sup>53</sup> ex eis fiat unum<sup>54</sup>, sed secundum quod unum miscibilium est in forma et actu alterius. Sic enim<sup>55</sup> in electione appetitus est<sup>56</sup> in forma rationis consiliantis et iudicantis. Et ideo dicit Philosophus in III

---

38 illud: hoc AN

39 cum add. ADKPU

40 videatur: videamus ADKNPU

41 hoc om. AKNP

42 eligit add. hoc AB<sup>c</sup>KNP

43 contrarietur: contrariatur ADKNPR

44 alii: alteri ADEKNP

45 spiritum add. et cetera ADKNPU

46 dixerunt: dicunt AKNP

47 idem esse: esse idem AN

48 cum om. AKNP

49 ita om. ADKNPR: sic E

50 haec om. ADKNP: ista E

51 aequo: quo B \* R

52 sit om. B\*ER: ibi NP

53 ut: et AB \* DEKNPRU

54 unum: aliud AB \* DKNPRU aliquid E

55 enim om. AD: non N ratio K

56 est om. B \* ER

*Ethicorum*<sup>cx)</sup>, quod, cum consilium non procedat<sup>57</sup> in infinitum nec terminetur nisi in electione eius, quod praeconsiliatum est, et ita<sup>58</sup> electio sit finis consilii, sicut generatio est finis alterationis, patet, quod eligibile<sup>59</sup> est consiliabile et desiderabile existens de numero eorum, quae in nobis sunt.

Cum in definitione prohaeresis sive electionis sit consilium, oportet etiam de ipso tractare<sup>60</sup>. Cum autem consilium sit quaestio, non est tamen<sup>61</sup> quaestio de omnibus, quia tunc omnis quaestio esset consilium, etiam<sup>62</sup> quaestio scientiae speculativae, quod patet esse falsum. Sed cum<sup>63</sup> causae sint quattuor, ut dicitur<sup>64</sup> III *Ethicorum*<sup>cx)</sup>, scilicet necessitas, natura, fortuna<sup>65</sup>, intellectus practicus, consilium non est de necessariis, sive illa sint simplicia, ut<sup>66</sup> intelligentiae dicuntur necessariae, sive sint complexa, ut<sup>67</sup> principia scientiarum et conclusiones demonstrationum, quae omnia vocantur aeterna, quia non possunt aliter se habere, et<sup>68</sup> ideo superfluum et fatuum est de eis consiliari, an sic vel sic se habeant, sive etiam sint in motu, ita tamen, quod semper eadem numero redeant, sicut est in caelestibus; illa enim semper sic sunt. Sicut autem dicitur III *Ethicorum*<sup>cxii)</sup>, illud „dicendum“ est „esse consiliabile, non pro quo“ consiliatur „insipiens vel insanus, sed pro“ quo consiliatur „intellectum habens“. Similiter neque de his, quorum natura est causa, quae frequenter sunt, est consilium, ut de imbribus vel siccitatibus, neque de his<sup>69</sup>, quae a fortuna sunt, ut de inventione thesauri. Relinquitur ergo<sup>70</sup>, quod est de his, quorum causa est intellectus practicus.

Horum autem quaedam non sunt operabilia per nos, sed per extraneos. Et de his non est nostrum consilium, sicut „nullus Lacedaemoniorum consiliatur, qualiter Scythae<sup>71</sup> optime conversentur“, ut

---

57 procedat: procedit AKN

58 ita om. ADKNP

59 eligibile: ineligibile AKNP\*

60 tractare: coactare KN

61 est tamen: tamen est AE

62 etiam: et BD

63 cum: sint B\*R

64 dicitur add. in ADKNP

65 fortuna: forma B\*R

66 ut: sicut AKNP

67 ut: sicut A sicut sunt KNP

68 et om. ADKNP

69 quorum ... his om. AKNP\*

70 ergo om. AN

71 scite: scire B\*R

dicit Philosophus<sup>CXIII</sup>. Dixi enim<sup>72</sup> „per extraneos“, quia, si sunt in potestate nostra constituti ratione iuris alicuius vel ratione amicitiae<sup>73</sup>, de his nostrum est consiliari. Dicit enim Philosophus<sup>CXIV</sup>, quod, quae fiunt „per amicos, per nos sunt; principium enim in nobis“. Quaedam vero<sup>74</sup> sunt operabilia per nos, sed tamen sunt certarum artium vel disciplinarum ita, quod bene vel male operari non variatur in eis secundum nos, sicut non consiliamur, an iotam<sup>75</sup> scribens debeat scribere<sup>76</sup> secundum rectam<sup>77</sup> orthographiam vel non. In medicinalibus vero et in aedificando<sup>78</sup>, quia multa dubia occurrunt, consiliamur. Quaedam autem<sup>79</sup> sunt per nos operabilia, quae potius sunt fines quam operationes, et illorum non est consilium, sed voluntas, sive hoc sit bonum<sup>80</sup> per se et simpliciter, sive sit apparens<sup>81</sup> bonum. Sicut enim in corporibus<sup>82</sup> bene dispositis sana sunt vel amara vel dulcia secundum veritatem talia existentia, in<sup>83</sup> infirmis autem altera, sic<sup>84</sup>, ut dicit Philosophus<sup>CXV</sup>: „Studiosus singula iudicat recte et in singulis verum ei apparet<sup>85</sup>“, pravo<sup>86</sup> autem oppositum<sup>87</sup> contingit. Secundum unumquemque enim habitum propria sunt bona et delectabilissima. Est ergo consilium eorum, quae sunt ad finem, scilicet de operationibus et circumstantiis operum, per quae attingimus vel melius et facilius attingimus finem, et in his<sup>88</sup> procedimus resolvendo usque<sup>89</sup> ad „causam primam“ in opere et generatione, „quae“, ut dicit Philosophus<sup>CXVI</sup>, „ultima est in inventione“ per resolutionem, sicut volens aedificare consiliatur de materia et ulterius de efficiente movente materiam et ulterius de sumptibus<sup>90</sup>, quae ad utrumque requiruntur secundum illud *Lc. 14*<sup>CXVII</sup>: „Quis ex vobis volens turrim

---

<sup>72</sup> enim: autem ADEKNPU

<sup>73</sup> amicitiae add. et AN

<sup>74</sup> vero: enim AB\* NR etiam E

<sup>75</sup> iotam: recte B\* ERU

<sup>76</sup> scribere: scribi AN

<sup>77</sup> rectam: veram ADEKNP

<sup>78</sup> aedificando: aedificandis AKN

<sup>79</sup> autem: etiam ADEKNPU

<sup>80</sup> bonum om. AN

<sup>81</sup> apparens: operans AKN

<sup>82</sup> corporibus: corporalibus B\* ER

<sup>83</sup> in om. codd.

<sup>84</sup> sic: sit AN sint K

<sup>85</sup> ei apparet: apparet ei ADKNP

<sup>86</sup> pravo: prava KN

<sup>87</sup> oppositum: quod B\* RU non E opposita N

<sup>88</sup> in his: ita A inde KNP

<sup>89</sup> usque: ut ANP

<sup>90</sup> sumptibus: simplicibus B\* R



aedificare, non prius“ et cetera. Nec etiam est consilium de singularibus suppositis sensui, quia de illis non est dubitatio, ac per hoc nec quaestio, ut an hoc<sup>91</sup> sit panis<sup>92</sup> vel an hoc digestum sit, ut oportet. In huiusmodi enim quilibet sibi sufficit etiam<sup>93</sup> per solum sensum. Nos autem loquimur hic de consilio passivo, quod aliquis ab aliquo accipit. Et hoc nullus non<sup>94</sup> insipiens existens<sup>95</sup> requirit, nisi<sup>96</sup> indigeat per hoc, quod non est sibi sufficiens. Et ideo dicit Philosophus<sup>cxviii</sup>), quod „consiliatores assumimus in“ his<sup>97</sup>, in quibus discredimus „nobis ipsis velut non sufficientibus<sup>98</sup> dinoscere“. Et ex hoc etiam dicit Philosophus<sup>cxix</sup>), quod consilium non est de parvis, sed de magnis, quia in parvis de facili quilibet sufficit sibi ipsi.

Est ergo consilium de contingentibus existentibus in nobis ordinatis ad finem, in quibus nobis ipsis non sufficimus, quae nec sensu nec arte nec scientia sunt determinata. Haec autem, quae in nobis sunt, non solum sunt opera, sed etiam habitus ex operibus causati. Regula enim est, quod, quorum principia in nobis sunt, illa etiam in nobis sunt, et ideo etiam<sup>99</sup> dicit Philosophus<sup>cxix</sup>), quod, licet iniustus existens, non statim ut vult et quiescit agere perverse, erit iustus, sed homo est „spiritus vadens“ in peccatum „et non rediens“ nisi per dispositionem bonorum operum, ut dicitur in *Ps.*<sup>cxix</sup>), non tamen est excusabilis, quia a principio potuit fieri iustus<sup>100</sup>, sicut per exempla ostendit Philosophus<sup>cxix</sup>)<sup>101</sup>, quod aliquis volens aegrotat faciendo id<sup>102</sup>, per quod incidit in aegritudinem, et tunc in ipso fuit non aegrotare, non tamen est in ipso non aegrotare<sup>103</sup>, cum<sup>104</sup> iam infirmitate occupatus est. Similiter proicienti lapidem non est possibile ipsum resumere vel<sup>105</sup> retinere, et tamen in ipso est proicere vel non proicere<sup>106</sup>; principium enim<sup>107</sup> est in ipso. Sic autem est et in<sup>108</sup> iniusto. Ex principio quidem inerat

---

<sup>91</sup> hoc om. B\*ER

<sup>92</sup> parvis: panis AENU praesens K

<sup>93</sup> etiam om. B\*N: et ER

<sup>94</sup> non om. AKNP\*

<sup>95</sup> existens om. AKNP

<sup>96</sup> nisi om. D: non BERU

<sup>97</sup> in his om. ADKNP

<sup>98</sup> sufficientibus om. D: sufficientes N

<sup>99</sup> etiam om. DEKNP

<sup>100</sup> iustus: non iniustus B\*ER

<sup>101</sup> per exempla ostendit Philosophus: Philosophus ostendit per exempla AKNP

<sup>102</sup> id om. ADKNP

<sup>103</sup> non tamen ... aegrotare om. ADKNP

<sup>104</sup> cum om. DKN

<sup>105</sup> vel: et ADKNP

<sup>106</sup> vel non proicere om. AKNP\*

<sup>107</sup> enim: autem AKN

talem<sup>109</sup> non fieri, propter quod volentes sunt; factis autem non adhuc inest non esse.

---

<sup>108</sup> in om. AN: ex K

<sup>109</sup> talem: talis ADKNP tales U



## Capitulum quintum

De nominibus et distinctionibus virtutum moralium. In quo est sufficientia virtutum cardinalium, et in quo specialiter agitur de fortitudine vera et de<sup>110</sup> extremis eius<sup>111</sup>.

Omnes quidem virtutes, de quibus nunc loquimur, scilicet quae sunt circa passiones et generantur ex operibus moderatis per consilium et electionem, vocantur morales, quia mores hominum formant. Dicuntur etiam consuetudinales, quia per consuetudinem generantur. Vocantur quoque civiles, quia proficiunt ad felicitatem civilem. Quaedam autem ex eis<sup>112</sup> vocantur cardinales et principales et generales, quaedam vero vocantur illis adiunctae a quibusdam. A Tullio vero in *Rhetorica*<sup>cxiii</sup>) et a Macrobio in *Commento super somnium Scipionis*<sup>cxiv</sup>) vocantur partes principalium virtutum<sup>113</sup>. A Philosopho vero III libro *De bonis laudabilibus*<sup>cxv</sup>) vocantur comites ipsarum. Vocantur autem praefatae virtutes cardinales, quia in ipsis sicut in cardine revolvitur<sup>114</sup> tota conversatio moralis vitae. Illa enim tota est circa passiones. Nam, ut dicit Plotinus<sup>cxvi</sup>), virtus moralis nihil aliud est nisi ordo passionum. Virtutes autem illae, quas cardinales vocamus, sunt circa omnia genera humanarum passionum. Principales vero vocantur, quia principaliter<sup>115</sup> et essentialiter faciunt ad felicitatem civilem. Generales quoque<sup>116</sup> dicuntur<sup>117</sup> non a generalitate communis participationis, sicut quidam dicunt omnes alias<sup>118</sup> virtutes percipere modum temperantiae et firmitatem fortitudinis et aequalitatem iustitiae et rectitudinem rationis prudentialis - hoc enim non est verum nisi transumptive -, sed quia includunt in se adiunctas virtutes<sup>119</sup>, sicut totum potestativum includit in sua<sup>120</sup> generalitate partes virtuales. Aliae vero vocantur virtutes<sup>121</sup> adiunctae praemissis, quia sunt circa ea, quae instrumentaliter operantur ad felicitatem, ad quam cardinales virtutes

---

<sup>110</sup> de om. ADNP

<sup>111</sup> extremis eius: oppositis eis ANP

<sup>112</sup> eis: ipsis A hisKNP

<sup>113</sup> principalium virtutum: virtutum principalium AN

<sup>114</sup> revolvitur: volvitur AKNP

<sup>115</sup> quia principaliter: a principio KN

<sup>116</sup> quoque: enim A vero E verum N

<sup>117</sup> dicuntur: vocantur ADKNP

<sup>118</sup> alias: aliae NP

<sup>119</sup> virtutes om. AB\*DEKNPRU

<sup>120</sup> sua: sui AKNP se D

<sup>121</sup> virtutes om. ADEKNPU

essentialiter ordinantur<sup>122</sup>, et quia rationem virtutis habent ex eo, quod imitantur virtutes, quae simpliciter sunt morales, sicut circa divitias, quae instrumentaliter operantur ad felicitatem, sunt liberalitas et magnificentia. Eaedem virtutes imitantur fortitudinem. Nam liberalis est<sup>123</sup>, qui impavidus est ad expensa, magnificus vero, qui<sup>124</sup> ad omnem largitionem est instupectibilis. Partes quoque potentiales sunt principalium virtutum, comites vero ipsarum vocantur, quia, cum principales virtutes sint circa principales actus virium motivarum animae, sicut sunt ratiocinari de operationibus et concupiscere et insurgere contra nocivum, istae virtutes sunt circa ea, quae relata sunt ad actus principalium virtutum, et ita eis adiunguntur.

Quattuor autem sunt tantum cardinales sive principales virtutes<sup>125</sup>, scilicet fortitudo, temperantia, iustitia et<sup>126</sup> prudentia; unde<sup>127</sup> *Sap. 8<sup>cxvii</sup>*: „Sobrietatem, temperantiam et prudentiam docet et iustitiam et virtutem“ et<sup>128</sup> fortitudinem, „quibus in vita“ et cetera<sup>129</sup>. Huius autem ratio est, quia, cum virtus moralis sit ordo passionis, aut est ordinans in passionibus aut ordinata.

Si sit primo modo, tunc est prudentia, quae, licet formaliter non sit virtus moralis, sed intellectualis eo, quod medium eius est ratio recta, propter quod etiam Philosophus<sup>cxviii</sup><sup>130</sup> de ea determinat<sup>131</sup> cum aliis virtutibus intellectualibus, tamen materialiter est virtus moralis eo, quod circa mores est, immo inter virtutes principales habet principatum, quia<sup>132</sup> est eius, quod per se est rationale, et quia eius est ordinare eo, quod per rectam rationem operabilium ordinat<sup>133</sup> omne, quod operabile est, et quia indagatrix est<sup>134</sup> medii per electionem consilii et quia felicitas civilis est actus eius et quia universalis est ita, quod omnes aliae subiciuntur ei<sup>135</sup>

---

<sup>122</sup> essentialiter ordinantur: ordinantur essentialiter ADKNP

<sup>123</sup> est om. AKNP

<sup>124</sup> qui: quae AKP

<sup>125</sup> virtutes om. ADKNP

<sup>126</sup> et om. BRU

<sup>127</sup> unde om. ABDKNP

<sup>128</sup> et: id est ADEKNP

<sup>129</sup> et cetera om. AKN

<sup>130</sup> etiam Philosophus: Philosophus etiam AEKNP

<sup>131</sup> determinat: tractat ADKNP

<sup>132</sup> quia: quod B\*ER

<sup>133</sup> ordinat: operatur AB<sup>C</sup>DKNP ordinatur R

<sup>134</sup> est om. AKNP\*

<sup>135</sup> ei: sibi AD

sicut materia, circa quam est. Et ideo dicit Bernardus<sup>cxix</sup>, quod non tam virtus est quam auriga virtutum.

Si sit secundo modo, tunc illae virtutes accipiuntur secundum divisionem passionum. Nam illae virtutes vel sunt ordinatae in passionibus hominis, ut homo est, vel in passionibus, quae sunt hominis, ut animal est<sup>136</sup> civile<sup>137</sup> per naturam. Homo autem, ut homo est, passiones, quae sunt<sup>138</sup> motus animae, non habet nisi<sup>139</sup> illatas vel innatas. Et ordinata<sup>140</sup> quidem<sup>141</sup> virtus in passionibus illatis est fortitudo, ordinata vero in passionibus innatis<sup>142</sup>, id est<sup>143</sup> quae insunt nobis secundum<sup>144</sup> principia naturae, licet inferantur ab obiectis potentias nostras naturaliter moventibus, est temperantia, ordinata autem<sup>145</sup> in passionibus, quae sunt<sup>146</sup> hominis, prout ipse<sup>147</sup> est animal civile, iustitia est. Illa enim sumens rationem aequitatis a prudentia<sup>148</sup> ordinat cupiditates et delectationes et tristitias circa ea, in quibus est communicatio hominum, quae sunt divitiae, deliciae, honores dignitatum secundum illud I *Ioann.* 2<sup>cxix</sup>: „Omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis“ et cetera. Tantum ergo sunt quattuor virtutes cardinales sive principales et non plures neque<sup>149</sup> pauciores.

Inter istas virtutes primo dicemus de fortitudine. Fortitudo vero cum sit medietas circa timores et audacias, oportet ipsam esse circa terribilia, quae non sunt nisi mala, quia timor et per consequens audacia sunt<sup>150</sup> circa huiusmodi. Nam omnes philosophi<sup>cxix</sup> definiunt timorem, quod<sup>151</sup> timor est exspectatio mali. Non est autem fortitudo circa illa mala, quae non possunt superflue timeri<sup>152</sup>, ut est malum culpae et infamiae et iniuriae circa pueros et uxores et alia huiusmodi, quae turpitudinem aliquam

---

136 ut animal est: in quantum animal ADP in quantum autem KN

137 civile add. est ADKNP

138 sunt: sicut RU

139 nisi om. AKNP\*

140 ordinata: illata KN

141 quidem: quaedam a Puidem DN

142 innatis om. KNP

143 id est om. AKNP

144 secundum: circa KN

145 autem: vero ADKNP

146 nobis secundum principia naturae licet inferantur sunt add. KNP\*

147 ipse om. ADKNP

148 prudentia: potentia KN

149 neque: sive AKNP\*

150 sunt om. KNP\*

151 quod: quia ABDEKNP

152 timeri om. KP\*

continent. Qui<sup>153</sup> enim haec timet, ex verecundia timet, quae<sup>154</sup>, ut dicit Damascenus<sup>cxvii</sup>, „est timor in<sup>155</sup> turpi actu“<sup>156</sup> et non ex terribili contrapugnante nec gratia boni. Et licet eiusdem moris sit velle bonum et honestum et nolle turpe, tamen fortis non immittit se periculis ad vitandum<sup>157</sup> turpe<sup>158</sup>, sed gratia boni, id est<sup>159</sup> velut<sup>160</sup> labefactetur, et ideo talis non est fortis, etsi propter flagella non desistat, quin contrapugnet turpi. Insuper timens huiusmodi decens est et verecundus, et quanto plus timet talia, tanto melius est; qui autem huiusmodi non timet, inverecundus est. Fortitudo autem non est in excessu timoris. Nec etiam est circa illa mala, in quibus ille, qui medio modo audet, non tamen vocatur fortis, ut sunt inopia vel infirmitas et universaliter omnia illa<sup>161</sup>, quae per se non dicunt malitiam diminuentem aliquid de bono honesto, quod solum est finis intentus a forti. Si enim in his esset fortitudo, utique ab ipsa denominaretur fortis, qui in talibus bene audax esset, et hoc non est verum. Quidam enim in bellicis periculis, in quibus solis<sup>162</sup> est fortitudo timidi, existentes bene audaces sunt ad liberaliter emittendum pecunias. Cum autem fortis per ipsum habitum fortitudinis sit bonus, in quantum virtus consistit in medio, et sit optimus, in quantum virtus est extremum in bono, propter quod nullus magis sustinet pericula quam fortis, oportet, quod fortitudo sit circa illa mala, quae maxime terribilia sunt, et haec sunt mors et mortis discrimina. Mors enim est totalis ademptio boni honesti secundum modum, quo hic<sup>163</sup> bono in statu civili utimur<sup>164</sup>. Et ideo dicit Philosophus<sup>cxviii</sup>, quod „mors“ est „terminus“ vitae, „et nihil adhuc<sup>165</sup> mortuis videtur<sup>166</sup>, neque bonum neque malum, esse“ eorum, quae ad hanc vitam pertinent. Est ergo mors privatio omnis boni, quod ad vitam pertinet, et ideo est<sup>167</sup> terribilissima.

---

153 qui: quia KN

154 quae: quia B<sup>C</sup> qua K qui U

155 in add. malo et AB<sup>C</sup>DKNP

156 in malo et turpi actu: malo actu et turpi ADKNP

157 vitandum: utandum DKP

158 turpe om. KNP

159 id est om. AN

160 velut: ne illud AB<sup>\*</sup>DKNPU

161 illa om. ADKNP

162 solis: solum AB<sup>C</sup>DKNP

163 hic: hoc DEU

164 in statu civili utimur: utimur in statu civili AKNP

165 adhuc: addit AN adhoc KP

166 mortuis videtur : videtur mors ADKNP

167 est om. ADKNP

Quia etiam vere fortes viriliter agunt sustinendo vel contrapugnando immobili voluntate in periculis, quae sunt scita et electa propter bonum et<sup>168</sup> honestum, quod per propulsationem<sup>169</sup> persecutorum defenditur, patet, quod fortitudo non est circa quamlibet mortem nec circa quaelibet mortis pericula. Licet enim fortis in his<sup>170</sup> periculis, quae sunt supra hominem, sit impavidus<sup>171</sup>, ut sunt<sup>172</sup> tonitrua et fulgura, quae, ut dicit Philosophus in *Magnis Moralibus*<sup>cxvii</sup>, qui non timet, non est fortis, sed insanus, et sic sunt pericula maris vel<sup>173</sup> ignis vel aegritudinis vel huiusmodi eo, quod<sup>174</sup> fortis contemnit mortem<sup>175</sup>, quae non tollit nisi vitam et non bonum virtutis, tamen circa huiusmodi mortem, quae non tollit nisi vitam<sup>176</sup>, non est vera fortitudo nec circa huiusmodi pericula eo, quod in his nullum praedictorum est, in quibus tamen consistit totum bonum omnis virtutis<sup>177</sup>, et specialiter fortitudinis. Huiusmodi enim non sunt scita nec electa, nec circa ipsa est immobilis voluntas, nec potest quis contrapugnare, nec aliquod per se bonum defenditur per talem mortem. Sed cum fortis sit bonus et optimus, non potest esse nisi in periculis optimaе mortis. Et haec non sunt nisi pericula, quae sunt in bello, in quo contrapugnatur ei, qui nititur demoliri et subvertere bonum honestum. In talibus ergo consistit fortitudo. Unde dixit vir<sup>178</sup> fortissimus, Judas: „Melius est nobis mori in bello quam vivere“ et cetera, I *Macc.* 3<sup>cxvii</sup>. Universaliter autem circa omnia pericula cuiuscumque generis mortis se habet fortis in medio<sup>179</sup> timendo et audendo debito modo secundum omnes<sup>180</sup> circumstantias<sup>181</sup>, quia timet vel audet ea, quae sunt timenda vel audenda, et ut oportet et quando oportet et cuius gratia<sup>182</sup> oportet.

---

168 et om. AD

169 propulsationem: pulsationem AKN

170 his add. mortis AN

171 impavidus: pavidus AB<sup>c</sup>DKN

172 sunt om. KNP\* : sint A

173 vel om. B: et ADKNP

174 eo quod: ea AB\* KNP\*

175 mortem add. contemnit AKNP\*

176 quae ... vitam om. ADKNPU

177 omnis virtutis: virtutis omnis ADEKPRU

178 vir om. B\*ER

179 medio om. ABDKNPU

180 secundum omnes: secundum AP<sup>c</sup> circa KP\* cum dicitur N

181 circumstantias add. omnes AKNP

182 cuius gratia: gratia cuius AKNPR



„Ut oportet“, inquam, quia, cum „fortis“ sit „instupefactibilis ut homo“, ut dicit Philosophus<sup>CXXXVI</sup>, sed tamen timet ea, „ut ratio“ recta<sup>183</sup> dictat, et ideo audebit ea sustinere, si necesse fuerit „boni gratia“<sup>184</sup>. Item<sup>185</sup> terribilia et audibilia proportionata homini differunt magnitudine et parvitate. Unde fortis ea, quorum timor cadit in constantem virum, timet, ut oportet, et in aliis et etiam in istis<sup>186</sup> audet, ut oportet.

Diximus etiam „quando oportet“, quia dicit<sup>187</sup> Philosophus in libro *Magnorum Moraliū*<sup>CXXXVII</sup>: Fortitudo non est circa pericula cuiuscumque et omnis temporis, sed in quo timores sunt et pericula<sup>188</sup>, puta si quis, quod<sup>189</sup> in decimum annum pericula<sup>190</sup> non timeat, qualiter<sup>191</sup> fortis; quidam enim confidunt propter longe distare, si autem prope fiant<sup>192</sup>, moriuntur timore.

Diximus quoque<sup>193</sup> „cuius gratia oportet“, quia<sup>194</sup> forti, ut<sup>195</sup> dicit Philosophus<sup>CXXXVIII</sup>, ipsa fortitudo est finis in operando et patiando. Probat autem hoc per hoc, quod „finis omnis operationis est, qui“ est „secundum habitum“, id est secundum<sup>196</sup> similitudinem habitus elicentis operationem<sup>197</sup> eo, quod, sicut supra probavimus, habitus facit operationem<sup>198</sup> et iudicium et appetitum finis secundum sui<sup>199</sup> similitudinem. Fortis autem operationes elicit habitus fortitudinis, finis vero<sup>200</sup>, cuius gratia operatur omnia et sustinet, est conservatio boni honesti, quod est fortitudo, quamvis finis sub hoc fine existens sit<sup>201</sup> aliquod<sup>202</sup> aliud bonum, scilicet bonum commune vel conservatio virtutis cuiuscumque in se ipso vel aliud huiusmodi.

---

183 ratio recta: recta ratio ADKNP

184 necesse fuerit boni gratia: boni gratia necesse fuerit ADKNP

185 Item: inter KN

186 in istis om. AKNP: in illis D

187 dicit: dixit BEKN

188 pericula add. scilicet AKNP \*

189 quod: quid AKN

190 pericula om. ADKNP

191 qualiter: quomodo ADKNP

192 fiant: fiunt AEN

193 quoque: autem A etiam E

194 quia: quod ADKN

195 ut om. ADKNP

196 id est secundum: et ADN in K

197 operationem: operationes ADKNPU

198 operationem: apparitionem BR apperceptionem D

199 sui om. D: quamdam A suam EN

200 vero: autem ADKNP ergo ERU

201 sit: sicut AKN

202 aliquod: aliquid DKN

Hoc unum<sup>203</sup> medium, quod est fortitudo, habet quattuor extrema secundum rem, quae tamen reducuntur ad duo extrema moris<sup>204</sup>. Quamvis enim quattuor sint, scilicet<sup>205</sup> superabundans in timore, deficiens in timore<sup>206</sup>, superabundans in audacia, deficiens in audacia<sup>207</sup>, tamen non sunt nisi duplicis moris. Eiusdem enim moris sunt abundans in timore et deficiens in audacia, et<sup>208</sup> unum sequitur<sup>209</sup> aliud. Similiter eiusdem moris sunt superabundans in audacia et deficiens in timore. Et sic fortitudo est medium inter duo extrema, scilicet inter superabundantias<sup>210</sup> et defectus.

Abundans autem in timore est duplex, quia vel<sup>211</sup> timet in magnis periculis, in quibus est fortitudo, et iste vocatur formidolosus, *Deut. 20*<sup>cxix</sup>, „quis<sup>212</sup> est homo formidolosus“ et cetera. Tamen<sup>213</sup>, ut dicit Philosophus<sup>cx</sup>, iste in Graeco est innominatus<sup>214</sup>, vel timet etiam minima quaeque, ut illi, de quibus dicitur *Levit. 26*<sup>cxii</sup>: „Fugietis nemine persequente“, et infra<sup>cxiii</sup>: „Terrebit eos sonitus folii volantis, et ita fugient quasi gladium“, et iste a Philosopho<sup>cxiii</sup> vocatur timidus. Haec abundantia timoris vocatur ab Augustino super<sup>cxiv</sup> illud *Ps.*<sup>cxiv</sup> incensa igni et suffossa timor male humilians illa humilitate, quae opponitur non solum malae praesumptioni superfluae audaciae, sed etiam praesumptionibus<sup>215</sup> confidentiae fortitudinis. Sic enim bene dicitur *Sap. 27*<sup>cxvi</sup><sup>216</sup>: „Nihil est timor nisi“ praesumptionis adiutorium, id est medicamentum ipsam comprimens, ut dicit Glossa<sup>cxvii</sup>: „Proditio cogitationis auxiliorum“. Per<sup>217</sup> hoc enim, quod homo de sua virtute non praesumit, ostenditur, quod cogitat de alieno auxilio, ad quod confugere possit.

Dividitur autem iste malus timor in timorem mundanum, quo quis detrimentum patitur boni honesti, ut vitet damna rerum mundi, et

---

203 unum: autem ADKNP autem unum E  
 204 moris: morum KN  
 205 scilicet om. B \*RU  
 206 deficiens in timore om. ADKNP \*R  
 207 deficiens in audacia om. ADKNP  
 208 tamen ... et om. AKN  
 209 sequitur add. ad codd.  
 210 superabundantias: abundantia BE \* superabundantiam N  
 211 quia vel: vel quia AKNP  
 212 quis: qui BR quod K  
 213 tamen: et cum AKN  
 214 est innominatus: innominatus est AKNP  
 215 praesumptionibus: praesumptioni ADKNPU  
 216 17: 16 B<sup>C</sup> 14 E 18 R  
 217 per : propter ADKNP

prohibetur, *Ioel.* 2<sup>cxlviii</sup>): „Noli<sup>218</sup> timere terra exulta<sup>4219</sup> et cetera, et in timorem humanum, quo quis bonum animale praeponit bono rationis et, ne incommodum sustineat, deserit iustitiam, et sicut<sup>220</sup> dicit Philosophus<sup>cxlix</sup>, aliqui ita molles sunt per hunc timorem, quod se ipsos occidunt, ut effugiant<sup>221</sup> inopiam vel angustiam libidinis, ut Dido, vel aliquid<sup>222</sup> aliud triste. Iste timor prohibetur *Mt.* 10<sup>cl</sup>): „Nolite timere eos<sup>223</sup>, qui occidunt corpus“ et cetera<sup>224</sup>.

Similiter abundans in audendo est dupliciter, quia vel in his, circa quae est fortitudo, tamen secundum effectum<sup>225</sup> alicuius vel aliquarum circumstantiarum, scilicet quia non sicut oportet vel quando oportet et similia, et iste vocatur audax, vel est universaliter in omnibus, etiam<sup>226</sup> in quibus non est fortitudo, sed sunt super<sup>227</sup> hominem, ut qui nullum periculum timet, scilicet nec terrae motum hiantem nec inundationes maris supervenientes et similia, et isti, ut dicit Philosophus<sup>cl</sup>, vocantur insani et insensibiles, insani quidem, quia periculum non advertunt, insensibiles vero, quia ultimo se iniciunt periculis, cum<sup>228</sup> dolores non sentiant.

Ad intellectum autem omnium praemissorum sciendum est<sup>229</sup>, quod ista nomina audacia, audax, timor vel<sup>230</sup> timidus non sumuntur hic communiter, prout significant istas passiones vel dispositiones hominis secundum ipsas secundum suas generales intentiones, sed secundum quod proprie significant superabundantias istarum passionum et dispositionum secundum ipsas,<sup>231</sup> similiter privationes harum passionum, scilicet intimidus et<sup>232</sup> inaudax, significant superabundantem privationem harum passionum. Et sic<sup>233</sup> patet, qualiter haec nomina sint<sup>234</sup> vitiorum et<sup>235</sup> non virtutum.

---

218 noli: nolite ADKNP

219 terra exulta: terrae exiliae AKNP terrae auxilia D

220 sicut: sic AKNP

221 effugiant: fugiant AKNP

222 aliquid om. AKNP: aliquod DE

223 eos om. BR

224 et cetera om. ADKNPU

225 effectum : defectum DE

226 etiam: et B \* R

227 super: supra DE

228 cum: quasi ADKNPU

229 est om. ADKNP: autem R

230 vel: et ADKNPU

231 secundum generales ... ipsas om. ADKNP

232 et om. BR

233 sic om. AKNP

234 nomina sint: sint nomina ADKNP sunt nomina ERU

Si autem quaeritur, quale vitium<sup>236</sup> secundum theologos sit praedicta audacia, respondemus, quod, si simpliciter sumatur, tunc est idem, quod inicere sibi ipsi<sup>237</sup> manus, et hoc ad<sup>238</sup> homicidium reducitur. Si vero sit intuitu divini auxilii nulla urgente<sup>239</sup> necessitate, tunc est temptare deum. Unde, cum utrumque horum sit contra praeceptum divinum et contra ius naturale, patet, quod sunt gravia et<sup>240</sup> valde et criminalia peccata.

Quamvis etiam supra dixerimus<sup>241</sup> fortitudinem esse circa audacias et timores et audaciam<sup>242</sup> eius esse in aggrediendo ardua vel sustinendo terribilia, non tamen est aequaliter circa haec, sed magis est in sustinendo terribilia quam in aggrediendo ardua eo, quod sustinenda<sup>243</sup> est a principio durans usque in<sup>244</sup> finem, aggressio autem tantum dicit principium. Et quia sustinenda terribilium necessario infert sensui tristitiam, ideo dicit Philosophus<sup>cliii</sup>, quod fortitudo est quoddam triste. Nec tamen propter hoc<sup>245</sup> caret proprio virtutis, quod est delectatio in opere, quia, licet in sensu doloris tristitia sit, tamen in ratione ex consideratione finis est delectatio<sup>246</sup> secundum illud *Rm.* 5<sup>cliii</sup>: „Gloriamur in tribulationibus scientes, quod tribulatio patientiam operatur“ et cetera. Diximus autem ex<sup>247</sup> consideratione finis, quia absolute loquendo<sup>248</sup> quanto aliquis est<sup>249</sup> virtuosior et felicior, tanto plus dolet etiam secundum rationem de morte sua, quia maioris boni ablatio maiorem infert tristitiam. Unde Augustinus dicit in libro *De civitate dei*<sup>cliv</sup>: In tempestate philosophum timuisse et turpissimum nebulonem animosum fuisse. Et ideo supra hanc diximus esse causam maximi doloris in passione mortis<sup>250</sup> Christi, sicut et ipse dicit in *Jer.* 12<sup>clv</sup>: Tradidi „dilectam animam meam“ et cetera. Ex his patet definitio fortitudinis, scilicet quod fortitudo est habitus potentiae<sup>251</sup> irascibilis

---

<sup>235</sup> et om. ERU

<sup>236</sup> vitium om. BR

<sup>237</sup> ipsi om. B \* ER: ipso N

<sup>238</sup> hoc ad: ad hoc DKNP \*

<sup>239</sup> urgente: vigente DKNP

<sup>240</sup> et om. ADKNPU

<sup>241</sup> dixerimus: diximus ADKNP

<sup>242</sup> audaciam: audacias AN

<sup>243</sup> sustinenda: sustinentia DP

<sup>244</sup> in: ad AD

<sup>245</sup> propter hoc: hoc propter BR

<sup>246</sup> in opere ... delectatio om. KNP \*

<sup>247</sup> ex: in B \* ERU

<sup>248</sup> loquendo add. quia BRU

<sup>249</sup> est om. BE

<sup>250</sup> mortis om. ADKNP

<sup>251</sup> potentiae om. ADKNP

ardua aggrediens et difficilia sustinens gratia boni, in cuius delectatione fortis tristitiam dolorosorum<sup>252</sup> non sentit secundum rationem, quamvis in sensu percipiat.

---

<sup>252</sup> dolorosorum: doloris ADKNP



## Capitulum sextum

De fortitudinibus non veris, sed dictis per similitudinem ad veram fortitudinem et de quibusdam virtutibus annexis verae fortitudini et de vitiis, quae illis opponuntur.

Huic vero fortitudini addit Philosophus in III<sup>253</sup> *Ethicorum*<sup>clvi</sup> et in *Magnis Moralibus*<sup>clvii</sup> quinque fortitudines dictas per similitudinem ad hanc veram fortitudinem.

Prima est fortitudo civilis, scilicet quando quis propter verecundiam increpationis et appetitum honoris sustinet pericula et aggreditur ardua. Et haec<sup>254</sup> maxime assimilatur verae fortitudini, quia habet virtutem pro fine sicut et ipsa, id est<sup>255</sup> verecundiam turpis, scilicet opprobrii et appetitum honesti, scilicet honoris, quorum utrumque dicitur virtus, quia habet modum virtutis in hoc, quod habet medium et extrema, et quia eiusdem moris sunt cum virtutibus. Nam eiusdem moris est amare honestatem<sup>256</sup>, quod est virtutis, et timere turpe sive inhonestum, quod est verecundiae. Similiter eiusdem moris est amare honestum et eius praemium proprium<sup>257</sup>, quod est honor, quamvis non sit eiusdem intentionis vel habitus.

Iuxta hanc<sup>258</sup> est fortitudo consistens in aggressionem et sustinentia terribilium ex timore poenae, et vocatur fortitudo coactiva, ut cum aliqui per coactionem principum vel per<sup>259</sup> praeparata obstacula fugae compelluntur viriliter agere<sup>260</sup> in proelio, et ideo patet, quod isti sunt peiores praemissis.

Secunda est fortitudo militaris, quae et<sup>261</sup> experimentalis vocatur<sup>262</sup> eo, quod milites experti in bellis sciunt multa esse inania<sup>263</sup>, quae imperiti reputant terribilia, et ideo confidenter talia aggrediuntur, et etiam propter ipsam experientiam confidunt de victoria et, quod nihil terribile patientur. Haec imitatur veram fortitudinem, in quantum ipsa est habitus acceptus<sup>264</sup> per experimentum consuetudinis in tantum, quod Socrates in libro, qui

<sup>253</sup> tertio om. U: quarto B\* KNP

<sup>254</sup> haec: hoc AKNP

<sup>255</sup> id est om. A: et KNPU est D

<sup>256</sup> honestatem: honestum ADKNPU

<sup>257</sup> praemium proprium: proprium praemium ADKNPU

<sup>258</sup> hanc: hoc AKN

<sup>259</sup> per om. ER

<sup>260</sup> viriliter agere: agere viriliter ADKNP

<sup>261</sup> et: erit BR est DENP

<sup>262</sup> vocatur om. ADKNP: dicitur B<sup>C</sup>

<sup>263</sup> inania: insania KN

<sup>264</sup> acceptus: conceptus K exceptus N

Latices<sup>clviii)265</sup> vocatur, et Protagoras<sup>clix)266</sup> dixerunt virtutem esse scientiam experimentalem et „fortitudinem esse scientiam“ experimentalem, quae sint<sup>267</sup> pericula et quae non. Hoc tamen reprobatur Aristoteles in<sup>268</sup> *Magnis Moralibus*<sup>clx)</sup> dicens: „Scientia ex<sup>269</sup> consuetudine experientiam“ accipiens „scientia“<sup>270</sup> fit<sup>271</sup>. Eos autem, qui per experimentum sustinent scientes, quod in tali loco aut<sup>272</sup> in tali tempore aut ita habenti impossibile, quid pati, et propter hoc sustinent<sup>273</sup>, bellatores non dicimus fortes; si enim horum nihil est, non sustinent. Non ergo fortitudo scientia utique erit.

Tertia est fortitudo furoris, quando quis propter iram et laesionem aggreditur ardua et<sup>274</sup> sustinet terribilia, et haec imitatur veram fortitudinem, in quantum ipsa habet speciem furoris in aggrediendo ardua et sustinendo terribilia<sup>275</sup>. Unde dicit Homerus<sup>clxi)</sup>: „Virtutem<sup>276</sup> fortitudinis „immitte furori“, id est operibus similibus operibus furoris; et<sup>277</sup> „virtutem<sup>278</sup> erige<sup>279</sup>“, scilicet<sup>280</sup> super furorem, ne<sup>281</sup> furor electionem et intentionem finis<sup>282</sup> obnubilet. Et si haec esset vera fortitudo, tunc etiam bestiae veram haberent<sup>283</sup> fortitudinem, quae feruntur in laedentes se. Sicut enim dicit Philosophus<sup>clxii)284</sup>, „impetuosissimus“ est „furor ad pericula“. Sed hoc non est verum, quia fortes<sup>285</sup> operantur propter bonum et furor cooperatur eis, bestiae autem operantur propter laesionem vel timorem laesionis, ut patet

---

265 latices: laticis ADKNP  
 266 Protagoras: Pythagoras DN  
 267 sint: sunt EU  
 268 in add. libro de ADKNP  
 269 ex: et KN  
 270 scientia: scientiam DKNPU  
 271 fit: sic KN  
 272 aut: vel ADEKNP  
 273 sustinent: sustinentes ADKNP  
 274 et: vel ADEKNPU  
 275 et ... terribilia om. KNP  
 276 virtutem: virtute EKN  
 277 et add. fortitudinem KNP \*  
 278 virtutem: virtute KNU  
 279 erige: exige BER  
 280 scilicet om. E: salis A  
 281 ne: et B\* ut R  
 282 finis: sibi B\* filiis RU  
 283 veram haberent: haberent veram AKNP  
 284 Philosophus add. in KNP  
 285 fortes: forte BER



per hoc, quod, si essent in silva vel in<sup>286</sup> palude, ubi nihil<sup>287</sup> paterentur nec<sup>288</sup> timerent, non advenirent ad aggrediendum huiusmodi terribilia<sup>289</sup>.

Quarta est<sup>290</sup> fortitudo<sup>291</sup>, quae est<sup>292</sup> ex spe vel potius ex praesumptione, per quam quis<sup>293</sup> secure aggreditur terribilia ex confidentia, quam habet ex hoc, quod multotiens et multos vicit. Isti enim vere fortibus consimiles sunt in hoc, quod ambo sunt audaces; sed differunt, quia fortes sunt audaces<sup>294</sup> propter bonum virtutis, isti vero sunt audaces<sup>295</sup>, quia existimant se meliores esse<sup>296</sup> adversariis et nihil contra pati, ut patet ex hoc, quod si contingat eos contra pati, praecipue si repentine huiusmodi eveniant<sup>297</sup>, et ex improvise tunc fugiunt. Fortioris autem est in repentinis timoribus impavidum et imperturbatum esse quam in praemanifestis, quia repentina sunt secundum habitum virtutis operantis in modum naturae. Praemanifesta autem terribilia potest aliquis eligere ex delectatione<sup>298</sup> rationis sive habitu virtutis. Similes etiam his sunt inebriati. Illi etenim<sup>299</sup> bene sperantes fiunt, quia „vinum facit omnia per talenta loqui“, id est<sup>300</sup> inter fortissima computatur, ut legitur in *Apoc.*<sup>301</sup> *Ezr.*<sup>cbiii</sup>.

Quinta est fortitudo, quae est ex ignorantia et inexperientia periculorum belli, quando quis terribilia aggreditur eo, quod non credit<sup>302</sup> esse aliquod<sup>303</sup> periculum etiam in valde terribilibus, et quando hoc cognoscunt, tunc fugiunt. Et ideo per se patet, in quo isti assimilantur vere fortibus et in quibus differunt ab eis.

Hi sunt ergo<sup>304</sup> modi fortitudinis dictae<sup>305</sup> de eis per prius et posterius secundum ordinem, quo ipsos modos enumeramus. Quamvis vero

---

<sup>286</sup> in om. ADEKNP

<sup>287</sup> nihil: nec AKNP

<sup>288</sup> nec: vel DKP

<sup>289</sup> huiusmodi terribilia: terribilia huiusmodi ADKNP

<sup>290</sup> est om. ADN

<sup>291</sup> est fortitudo: fortitudo est KP

<sup>292</sup> est om. AE

<sup>293</sup> quis om. B \* R

<sup>294</sup> sed ... audaces om. BDR \*

<sup>295</sup> propter ... audaces om. E \* U

<sup>296</sup> esse om. ADKNP

<sup>297</sup> eveniant: proveniant E veniant K

<sup>298</sup> delectatione: deliberatione DE

<sup>299</sup> etenim: enim et BU etiam DR enim E

<sup>300</sup> id est: et AKNPU et inter id est B

<sup>301</sup> Apocryphis: Apocrypha ADKNP

<sup>302</sup> credit add. aliquod DU

<sup>303</sup> aliquod om. ADKNPU

<sup>304</sup> sunt ergo: ergo sunt ADKNP

fortitudo vera, prout est<sup>306</sup> unus simplex habitus, habeat tantum unum actum, per quem etiam definitur, cum dicit Philosophus in libro *De bonis laudabilibus*<sup>cbxiv</sup>, quod fortitudo est virtus irascibilis, non facile obstupefactibilis<sup>307</sup> a timoribus, qui<sup>308</sup> sunt citra mortem, tamen, in quantum<sup>309</sup> consistit, ut praediximus<sup>310</sup>, in optimo sive<sup>311</sup> in quantum est<sup>312</sup> extremum in<sup>313</sup> bono, sic est totum potestativum includens in se multa, quia etiam sic<sup>314</sup> habet multos actus. Unde dicit Philosophus in libro *De bonis laudabilibus*<sup>cbxv</sup>: Opera fortitudinis sunt difficile obstupescibile esse<sup>315</sup> a timore eorum, quae circa mortem, et bene confidentem esse intruis et bene audacem esse ad pericula et magis eligere bene mori quam turpiter salvari et victoriae causam fieri per omnia<sup>316</sup>, et laborare et perseverare et eligere et posse<sup>317</sup>. Sic ergo includit in se omnia, quae ei adiungit<sup>318</sup> Philosophus in libro *De bonis laudabilibus*<sup>cbxvi</sup> et Tullius in *Rhetorica*<sup>cbxvii</sup> et Macrobius *Super somnium Scipionis*<sup>cbxviii</sup>. Et illas<sup>319</sup> non sunt virtutes speciales distinctae a fortitudine, sed sunt quaedam qualitates, sine quibus numquam invenitur fortis. Tamen<sup>320</sup> sunt virtutes inter se distinctae, sicut partes potestativae inter se distinguuntur. Haec autem adiuncta sunt decem: magnanimitas, magnificentia, fidentia, constantia, patientia, perseverantia, eupsychia, lenia, virilitas, andragathia<sup>321</sup>.

Magnanimitas secundum Philosophum<sup>cbxix</sup> est habitus plus faciens communiter attente<sup>322</sup> pravis<sup>323</sup> et studiosis, supple<sup>324</sup>: in his, quae ad

---

305 dictae: dicti ADKNP

306 est om. AKN

307 obstupefactibilis: obstupescibilis KNP

308 qui: quae AKNP

309 in quantum om. ADKNP

310 consistit ut praediximus: ut praediximus consistit ADKNP\*

311 sive: sui KN

312 in om. AD

313 in om. BEKNRU

314 sic: ut dicit AKN ut sic DP

315 esse: causae AKP

316 omnia: omne ADKNPU

317 et eligere et posse: et posse et eligere ADKN

318 adiungit: adiunguntur EP adiungunt R

319 illas: illa BDERU

320 tamen: non B\* cum KN

321 andragathia: andragachia ADKNP androgathia B androgachia ERU

322 communiter attente add. contractent KN

323 pravis: parvis DKNP

324 supple: semper BKN super U

fortitudinem pertinent. Nam terribilia optime<sup>325</sup>, ut praediximus<sup>326</sup>, sustinet<sup>327</sup>, et melius quam pravus<sup>328</sup>, et ardua optime aggreditur, et<sup>329</sup> melius quam studiosus vel<sup>330</sup> virtuosus communiter<sup>331</sup> dictus a quacumque speciali virtute. Unde patet, quod haec non est illa magnanimitas, quae est circa honores, de qua infra dicemus. Quia tamen<sup>332</sup> in omni virtute est arduum et difficile<sup>333</sup>, ideo sic fortitudo secundum<sup>334</sup> istam suam speciem habet pro materia omnem virtutem, tamen sub speciali ratione. Et ideo non est virtus generalis, sed specialis, et differt a fortitudine, quia fortitudo tantum est circa arduissima et terribilissima; magnanimitas vero est circa terribilia et ardua, quae communiter accidunt<sup>335</sup>.

Magnificentia est secundum Philosophum<sup>clxxj</sup> habitus superferens habentem ipsum, scilicet ad res magnas et excelsas, et delectationes<sup>336</sup> adimplens etiam in tristibus, sicut supra diximus. Unde huius<sup>337</sup> definitionis expositio est definitio Tullii<sup>clxxj</sup>, scilicet quod „magnificentia est“ pater „magnarum“ in bonitate „et excelsarum“ ex arduitate „cum<sup>338</sup> animi<sup>339</sup> ampla quadam“ quantum ad gaudium<sup>340</sup> et „splendidissima propositione“, id est proposito habente splendorem pulchritudinis ex<sup>341</sup> sua bonitate, „cogitatio<sup>342</sup> atque administratio“. Unde ista virtus facit perfectionem delectationis in bono rationis in tantum, ut etiam gloriamur<sup>343</sup> in tribulationibus, sicut dicitur *Rom. 5*<sup>clxxij</sup>, „et omne gaudium“ existimemus, „cum in varias<sup>344</sup> temptationes“<sup>345</sup> incidimus<sup>346</sup> et cetera<sup>347</sup>, ut dicitur *Iac. 1*<sup>clxxiii</sup>. Et sic patet,

---

325 optime: optima KN  
 326 optime ut praediximus: ut diximus optime ADKNP  
 327 sustinet: sustinent DN  
 328 quam pravus: prava KN  
 329 et om. ADKNP  
 330 vel: sive BDEU  
 331 communiter: convenientur K convenienter N convenitur P  
 332 tamen: cum AKNP  
 333 difficile add. et ADKNP  
 334 secundum om. NPR  
 335 accidunt: coincidunt AKN  
 336 delectationes: delectatione KNPU  
 337 huius: huiusmodi ER  
 338 cum: tamen AKN  
 339 animi om. AN  
 340 gaudium: genus B\*ER  
 341 ex: est ADKNP\*  
 342 cogitatio: communicatio AD  
 343 gloriamur: gloriemur ADEKNPU  
 344 variis: varias DU  
 345 temptationes: tempta ABEKR temptationibus N

quod haec non est illa magnificentia, de qua infra erit sermo, quae consistit circa magnum<sup>348</sup>, haec tamen<sup>349</sup> virtus etiam<sup>350</sup> habet pro materia omnem virtutem sub speciali ratione. Et ideo est specialis virtus differens etiam<sup>351</sup> a fortitudine in eo, quod fortitudini sufficit non tristari in tristibus, haec autem virtus etiam delectatur et gaudet<sup>352</sup> in eis.

Opponitur autem ei acedia, quae est tristitia vel taedium bonorum operum, in quantum sunt difficilia et laboriosa. Et haec est diversorum modorum. Quandoque enim est in solo animo contra nostram voluntatem ex temptatione hostis vel ex hoc, quod nos deus ad tempus deserit propter nostram verberationem<sup>353</sup>, id est, ut sciamus nostram insufficientiam ex nobis, et<sup>354</sup> propter nostram<sup>355</sup> utilitatem, scilicet ut instantius pro gratia devotionis laboremus et habitam diligentius conservemus et grati simus deo et tunc nullum<sup>356</sup> peccatum<sup>357</sup> nisi voluntas sit negligens ad excutiendum se ab huiusmodi torpore; tunc enim peccatum est, sed veniale et<sup>358</sup> levissimum. Quandoque autem ita pertrahit<sup>359</sup> voluntatem ad consensum, quod ipsa omittit opera bona. Et si homo ad illa tenetur ita, quod sunt<sup>360</sup> de necessitate salutis eius, tunc est mortale peccatum, quod, licet materialiter<sup>361</sup> sit peccatum oppositum huic<sup>362</sup> vel illi virtuti. Et sic sint huiusmodi omissiones diversae species peccatorum, tamen, prout ex acedia oriuntur, sic formaliter omnia huiusmodi sunt in specie acediae, quia secundum Philosophum<sup>clxxiv)</sup> omne peccatum est in specie illius peccati, ad cuius finem ordinatur, sicut si quis adulteratur vel occidit, ut ditetur, non dicitur<sup>363</sup> adulter vel homicida, sed avarus. Unde hoc

---

346 incidimus om. ADKNP\* : inciderimus DP<sup>C</sup>  
 347 et cetera om. BD  
 348 magnum: magnanimum AD magna E  
 349 haec tamen: est tamen ANP est tantum DK  
 350 etiam: et ADKNP  
 351 etiam om. ADKNP  
 352 delectatur et gaudet: gaudet et delectatur ADKNP  
 353 verberationem: liberationem BER  
 354 et om. ADKNP: id est E  
 355 nostram om. BER verberationem ... nostram om. AN  
 356 nullum add. est ADPUE  
 357 peccatum: expectat KN  
 358 et om. E: vel B  
 359 pertrahit: protrahit ADKN  
 360 sunt: sint DE  
 361 materialiter: mortaliter KP  
 362 oppositum huic: huic oppositum AN  
 363 dicitur: dicentur A dicitur DKNP

peccatum<sup>364</sup> graviter punitum est<sup>365</sup> in populo, de quo dicitur *Nm.* 11<sup>cbxxv</sup>: „Interea ortum est murmur populi, quasi dolentium pro labore<sup>366</sup>. Si autem sunt opera supererogationis voluntariae vel etiam, ad quae quis tenetur, nec tamen sunt de necessitate salutis, tunc est veniale peccatum, minus in primo casu et<sup>367</sup> maius in secundo. Interdum, ut praediximus, pertrahit<sup>368</sup> usque ad sui ipsius interfectionem ita, quod homo magis eligit mori quam diu vivere in tali tristitia<sup>369</sup>. Et hoc patet immane scelus esse.

Fidentia sive fiducia est certa spes sive confidentia producendi ad finem res incohatas magnas bonitate et excelsas dignitate, de qua virtute dicitur<sup>370</sup> *Ioann.* 17<sup>cbxxvi</sup>: „In mundo pressuram habebitis, sed confidite, ego vici mundum.“ Unde patet, quod etiam haec virtus habet pro materia omne magnum et excelsum sub ratione difficilis ad perducendum<sup>371</sup> in finem; et ideo est specialis virtus. Nec est idem magnificentiae, quia illa attendit magnum in virtute sub<sup>372</sup> ratione magni et differt etiam a fortitudine specialiter dicta, quia, licet fortis permaneat in ratione recta usque in<sup>373</sup> finem, tamen hoc venit ex iam dicta specie<sup>374</sup> et confidentia.

Vitium huic virtuti oppositum est diffidentia, per quam quis ex arduitate magnorum operum honestorum vel ex altitudine nobilitatis<sup>375</sup>, ex qua nobis multa<sup>376</sup> supereminet, frangitur pusillanimitate et timore, ut vel huiusmodi opera aggredi non praesumat<sup>377</sup> vel incohata deserat<sup>378</sup> nec ad finem perducatur. Et sic patet, quod multa genera omissionum includit hoc vitium, quae tamen omnia in una specie sunt, in quantum ex huiusmodi diffidentia oriuntur, sicut diximus etiam de acedia, et sicut ibi diximus de quantitate peccati, sic et hic sciendum est, quod huiusmodi diffidentia vel est temptatio<sup>379</sup> sola animi reluctantis vel animi desidii in resistendo vel

---

<sup>364</sup> hoc peccatum: peccatum hoc AKNP

<sup>365</sup> est om. AKP \*

<sup>366</sup> labore add. et cetera ER

<sup>367</sup> et om. ADKNP

<sup>368</sup> pertrahit: protrahit AKN

<sup>369</sup> vivere in tali tristitia: in tali tristitia vivere ADKNPU

<sup>370</sup> dicitur om. ADKNP

<sup>371</sup> perducendum: producendum DKNP

<sup>372</sup> sub: in ADKNP

<sup>373</sup> in: ad ADEKNP

<sup>374</sup> specie om. KNP

<sup>375</sup> altitudine nobilitatis: nobilitatis altitudine AN

<sup>376</sup> multa om. AKNP

<sup>377</sup> aggredi non praesumat: non praesumat aggredi ADKNP

<sup>378</sup> deserat: desiderat KN

<sup>379</sup> vel est temptatio om. ADKNP

pertrahit ad commissionem venialium vel mortalium peccatorum vel ad omissionem venialem vel mortalem. Secundum<sup>380</sup> haec<sup>381</sup> ipsa<sup>382</sup> vel nullum est peccatum vel est veniale vel mortale peccatum. Considerandum quoque, quod, sicut spes aequivoce dicitur de virtute theologica et<sup>383</sup> de spe cadente in definitione diffidentiae<sup>384</sup>, sic etiam confidentia, quae utrique attribuitur, aequivoce dicitur de securitate perficiendi opus coeptum<sup>385</sup> et de securitate percipiendi aeternum praemium.

Constantia, quam Tullius<sup>clxxvii</sup> vocat confidentiam, est virtus, qua animus imperitus manet in periculis, id est<sup>386</sup> qua animus ita firmiter honesto adhaeret<sup>387</sup>, quod nullo terrore quorumcumque periculorum ab ipso potest<sup>388</sup> deflecti. Unde patet, quod habet hunc<sup>389</sup> actum specialem; et est virtus specialis differens etiam a fortitudine, quia fortitudo habet terribilia pro obiecto et honestum pro fine. Haec autem virtus habet honestum, cui adhaeret propter se pro obiecto<sup>390</sup>, et hunc actum<sup>391</sup> consequitur<sup>392</sup> interdum sustinentia terribilium. Unde licet haec virtus definita sit secundum maximum suum posse, tamen etiam constantiae est dicere illud *Iob*<sup>clxxviii</sup>: „Justificationem meam, quam coepi tenere, non deseram“, sed ex animi levitate etiam sine<sup>393</sup> terrore periculorum.

Haec virtus est inter duo extrema, quae sunt pertinacia et inconstantia. Pertinacia est, quando quis in malitia vel in parvo bono, quod sine praeiudicio virtutis interdum percipi potest, ita permanet, quod nec<sup>394</sup> beneficiis nec flagellis potest removeri<sup>395</sup> a malitia, ut Pharaon<sup>clxxix</sup>. Et haec<sup>396</sup> vocatur obstinatio sive obduratio vel propter parvum bonum deserit maius bonum vel sustinet aliqua turpia vel gravia mala vel etiam perpetrat

---

380 secundum: sed RU

381 haec: hoc EKN

382 ipsa: ipsam DN

383 et: vel AKNP

384 diffidentiae: fidentiae ADKNPU

385 coeptum: inceptum ADEKNP

386 id est: in ADEKNP

387 honesto adhaeret: adhaeret honesto ADEKNPU

388 ab ipso potest: potest ab ipso ADKNP

389 hunc om. ABDKNPU

390 et ... obiecto om. AKNP

391 actum om. AN

392 sequitur: consequitur ADKNP

393 etiam sine: sine etiam AD

394 nec: neque AKNP

395 removeri: revocari B\* DERU

396 haec: hoc ADKN

magnum peccatum<sup>397</sup>. Exemplum primi est in Judaeis<sup>cbxxx</sup>, qui propter legem abiecerunt evangelium; exemplum secundi est in Naboth Israelita<sup>cbxxxj</sup>, quia propter memoriale parentum suorum sustinuit terminationem publicam et mortem; exemplum tertii est in Jephthe<sup>cbxxxij</sup>, qui propter indiscretum votum perpetravit parricidium<sup>398</sup>. Et quale peccatum sit obstinatio, patet.

Alia autem sunt maiora vel minora, secundum quod bonum, quod deserunt, vel mala, quae sustinent, vel peccata, quae committunt, sunt maiora vel minora<sup>399</sup>. Si enim bonum<sup>400</sup>, quod omittit, sit in praecepto, peccat mortaliter, citra hoc est veniale. Et si mala, quae sustinet<sup>401</sup>, sunt pericula mortis vel mors, credo et hoc peccatum mortale<sup>402</sup> esse, quia vel committit se discrimini sine causa vel est sibi ipsi causa necis. Naboth<sup>cbxxxiii</sup> tamen excusatur per ignorantiam facti<sup>403</sup>, quia nescivit talia contra se futura. Citra autem haec pericula<sup>404</sup> est veniale. Similiter autem<sup>405</sup>, si peccatum, quod committit, est mortale, pertinacia talis est etiam<sup>406</sup> mortale peccatum; si est veniale, et peccatum est veniale. Et sic patet, quod multa genera peccatorum includit hoc peccatum, quae tamen omnia, cum accipiunt rationem<sup>407</sup> pertinaciae<sup>408</sup>, sunt unius speciei, quae vocatur pertinacia.

Inconstantia vero est levitas animi<sup>409</sup>, qua quis modica temptatione vel molestia difficultatis operum virtutis vel parvo timore aliquarum<sup>410</sup> exilium adversitatum subito deserit bonum coeptum<sup>411</sup>, de quibus dicitur<sup>412</sup> *Luc. 8*<sup>cbxxxiv</sup><sup>413</sup>: „Ad tempus credunt, et in tempore temptationis recedunt.“ Hoc vitium consequitur omne opus pravum secundum illud *Iac. 3*<sup>cbxxxv</sup>: „Ibi<sup>414</sup>

<sup>397</sup> magnum peccatum: magna peccata ADKNP

<sup>398</sup> parricidium: patricidium BRU homicidium E

<sup>399</sup> secundum ... minora om. DR

<sup>400</sup> bonum: totum AKN

<sup>401</sup> sustinet: sustinent AN

<sup>402</sup> peccatum mortale: mortale peccatum DU

<sup>403</sup> facti om. ADKNP

<sup>404</sup> autem haec: tamen hoc AKNP

<sup>405</sup> autem om. BERU

<sup>406</sup> talis est etiam: enim talis est AKNP talis peccatum est D talis etiam est R

<sup>407</sup> rationem: radicem ADKNP

<sup>408</sup> pertinaciae: pertinacia EK

<sup>409</sup> animi: animae ADKNP

<sup>410</sup> aliquarum: aliquorum ABDRU

<sup>411</sup> coeptum: inceptum AKNP

<sup>412</sup> dicitur om. BERU

<sup>413</sup> Lc. 8: in quarto AKN Lc. 4 B<sup>C</sup>D

<sup>414</sup> ibi: ubi AB

inconstantia et omne opus pravum<sup>415</sup>. Unde, si bonum, quod deserit, est in praecepto, talis<sup>416</sup> inconstantia est mortale peccatum, si citra praeceptum est debitum<sup>417</sup>, inconstantia<sup>418</sup> est veniale peccatum, si neutro modo obligat, sed<sup>419</sup> est consilii, inconstantia non est peccatum, nisi forte adiuncta sibi ingratitude, cum semel loti et curati revertuntur ad volutabrum luti<sup>420</sup> et ad vomitum. Sic enim inconstantia consequitur omne opus pravum, quando animus non tenet se firmiter in bono<sup>421</sup>, sed in vacantem domum<sup>422</sup> a bonis operibus regreditur spiritus immundus assumptis septem spiritibus nequioribus se, per quos universitas vitiorum significatur<sup>423</sup>, ut dicit Gregorius<sup>clxxxvi</sup>.

Et quia per huiusmodi vitia evacuatur meritum omnium praecedentium operum et omnium iustitiarum nostrarum non est deus memor amplius, sed potius „novissima hominis illius fiunt<sup>424</sup> peiora prioribus“<sup>clxxxvii</sup> et melius esset eis viam veritatis non agnoscere quam post agnitam retrocedere, ideo, ut dicitur *Prov. 18*<sup>clxxxviii</sup>: „Qui“ sic per inconstantiam „est mollis et dissolutus“, et<sup>425</sup> per hoc est inconstans, quia mollities carnalitatis et dissolutio lasciviae omnino enervant mentem a vigore constantiae et effeminatam faciunt<sup>426</sup>, „frater est<sup>427</sup> sua opera dissipantis“. De hac levitate scriptum est *Iob 24*<sup>clxxxix</sup>: „Levis est super faciem aquae maledicta pars eius.“ Et secundum quantitatem huiusmodi vitiorum, ex quorum affectu allicitur inconstans, est etiam quantitas peccati inconstantiae, quae<sup>428</sup> tamen omnia peccata, in quantum ex inconstantia procedunt et pro fine habent delectationem, quae est in variatione huius<sup>429</sup> levitatis, sunt in una specie peccati, quamvis inter se sint diversorum generum.

---

415 secundum ... pravum om. KN

416 talis add. est RU

417 debitum om. AR

418 inconstantia om. ADKNP

419 sed add. etiam BERU

420 luti: luci NR

421 in bono om. KNP\*

422 donum om. A: bonum DKN

423 significatur: designatur ADKNPU

424 fiunt: sunt AK

425 et: ac DE hac RU

426 faciunt: faciant DN

427 frater est om. DKNP

428 quae: quando K quamvis P

429 huius: huismi ADKNP



Quamvis etiam ex<sup>430</sup> ex praemissis virtutibus non assignaverimus nisi illa vitia<sup>431</sup> opposita, quae magis eis contrariantur et sunt notiora, tamen etiam ipsae sunt in medio extremorum vitiorum; nam magnanimitas est medium inter indiscretionem<sup>432</sup> et prudentiam carnis. Indiscretio est vitium, quo quis non secundum rationem et<sup>433</sup> proportionem suarum<sup>434</sup> virium tendit ad ea, quae sunt ultra communia opera, sicut facit magnanimitas, sed supergreditur vires suas irrationabiliter volens repente fieri summus, et<sup>435</sup> per hoc cogitur deficere repente, qui<sup>436</sup> debebat<sup>437</sup> paulatim proficere, contra quod dicit Apostolus *Rom. 11*<sup>cxq</sup>: „Rationabile“ sit „obsequium vestrum“. Et alibi<sup>cxci</sup>: „Quia plus“ fecerunt, „quam“ potuerunt, ideo „perierunt“. Unde in omni sacrificio legis debuit apponi sal, et hoc erat pactum salis. Hanc indiscretionem<sup>438</sup> Bernhardus<sup>cxcii</sup><sup>439</sup> in se vocavit sacrilegium transumptive loquens, scilicet quia sacrum locum, id est monasterium<sup>440</sup>, spoliaverunt<sup>441</sup> opera sua. Nam huiusmodi excessum non credo esse mortale peccatum<sup>442</sup>, nisi ad tantum procedat haec indiscretio<sup>443</sup>, quod aliquis discrimen mortis scienter incurrat; hic enim est homicida sui ipsius. Quod<sup>444</sup> autem citra<sup>445</sup> hoc est<sup>446</sup>, non solum non<sup>447</sup> est mortale peccatum, sed etiam ratione devotionis moventis<sup>448</sup> ad hoc est laudabile, licet ratione indiscretionis sit peccatum, etiam quando procedit haec indiscreta devotio ad membri mutilationem. Unde Hieronymus in prologo *Super Marcum*<sup>cxciij</sup> in laudem eiusdem evangelistae dicit: Denique amputasse sibi pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobis haberetur.

---

430 ex om. BDERU  
431 vitia add. eis DP<sup>C</sup>  
432 indiscretionem: discretionem AKNPR  
433 et add. secundum DKNP  
434 suarum om. AKNP  
435 et: ac ADEKNPU sic B  
436 qui: quo K quae N  
437 debebat: debuit AKNP  
438 indiscretionem: discretionem KNP  
439 Bernhardus: oppositum B bene D  
440 monasterium add. sui B suum E: monasteria DKNP  
441 spoliaverunt: spoliavit A spoliaverant N  
442 mortale peccatum: peccatum mortale AN  
443 indiscretio: discretio KNP  
444 quod add. est ADKNP  
445 citra: circa AN  
446 est om. ADKNP  
447 non om. KNPR  
448 moventis om. AKNP

Prudentia vero carnis est<sup>449</sup>, quae declinat omne laboriosum providens carnis commoda exacta diligentia in tantum, quod non solum non plus faciat communiter attente<sup>450</sup> studiosis, sed nec ipsa<sup>451</sup> communia servet<sup>452</sup>. Quantitas vero huius peccati consideranda<sup>453</sup> est ex eo, quod ex ista<sup>454</sup> mollitia<sup>455</sup> omittitur, quia, si ad hoc aliquis tenetur ex praecepto vel voto ita, quod transgressio est contra praeceptum vel contra votum, tunc illa mollities est mortale peccatum; si vero non sit contra, sed praeter praeceptum<sup>456</sup> vel votum, tunc<sup>457</sup> est veniale peccatum. Dicitur autem esse contra praeceptum extremum contrarium actui virtutis, qui per praeceptum importatur<sup>458</sup>. Praeter praeceptum vero est et non contra modica deviatio ab actu praecepti non destruens ipsum actum nec modicum virtutis in actu, sicut primus motus carnalis concupiscentiae non destruit actum temperantiae, qui praecipitur, cum dicitur<sup>CXCIV</sup>: „Non moechaberis.“ Similiter in voto religionis illa sunt contra votum, quae corrumpunt aliquod substantialium<sup>459</sup> religionis, quae sunt paupertas, oboedientia, continentia et alia, super quae haec vel illa specialis religio specialiter<sup>460</sup> est fundata. Praeter votum autem et non contra sunt transgressiones eorum, quae ad faciliorem observationem<sup>461</sup> horum principalium sunt statuta<sup>462</sup>, sicut est frangere silentium, non inclinare modo praescripto et similia.

Similiter magnificentia est medium inter acediam, de qua iam diximus, et vitium innominatum, quod circumloquendo vocamus virtutum fruitionem, sicut illi<sup>CXCV</sup>, qui dixerunt virtutem vel operationem secundum virtutem<sup>463</sup> perfectam esse summum bonum hominis et ultimum finem, non solum in genere boni humani, id est quod est hominis ex natura, qua est homo, sicut Philosophus<sup>CXCVI</sup> bene dixit, sed etiam extra genus ponentes virtutes deas esse. Contra quos dicit Augustinus in libro *De doctrina*

---

449 est om. B \* ER

450 attente: accidente codd.

451 ipsa: ipse AKNP

452 servet: servat EK

453 consideranda: considerata KN

454 ista: illa AKNP

455 mollitia: mollitiae ABDERU

456 praeceptum: praecepta ADKNP

457 votum tunc: vota ADKNP

458 importatur: imperatur ABD

459 substantialium add. illius B<sup>C</sup>KP

460 specialiter om. ADKNP

461 observationem: conservationem AB \* DKNPRU

462 statuta: instituta ADKNP instatuta B<sup>C</sup>

463 virtutem om. NR

*Christiana*<sup>cxvii</sup>, quod, si virtutes persuadent nobis, ut propter se diligantur, iam non sunt virtutes<sup>464</sup>, nam ut<sup>465</sup> idem<sup>466</sup> alibi<sup>cxviii</sup> dicit: Tota „perversitas“ hominis „est uti fruendis et frui utendis“. Unde patet hoc mortale peccatum esse, et est contra illud praeceptum<sup>cxix</sup>: „Diliges dominum deum tuum“ et cetera. Sic enim se totum homo non collocat nisi in fine ultimo, ad quem ipse totus est ordinatus. Qui vero<sup>467</sup> praeter deum ponit sibi alium finem ultimum, deum ab hoc affectu<sup>468</sup> excludit, quia unius naturae<sup>469</sup> non est nisi unus ultimus finis<sup>470</sup>. Talis ergo excidit a caritate dei, quae in hoc praecepto continetur.

---

464 virtutes add. deas KN

465 nam ut: quia sicut B\* ERU

466 idem om. E: ibidem N

467 vero: enim ADKNP

468 affectu: effectu AKNP

469 naturae: negatur AKNP

470 ultimus finis: finis ultimus ADEKNPU



## Capitulum septimum

De residuis virtutibus annexis verae fortitudini et de vitiis eis contrariis

„Patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum et difficilium voluntaria<sup>471</sup> et diuturna<sup>472</sup> perpressio<sup>473(cc)</sup>. Et quia longanimitas non<sup>473</sup> dicit nisi longam, id est longi temporis, animositatem ad sustinendum difficilia ex poenaltate, quae etiam sunt ardua<sup>474</sup>, in quantum modum habent<sup>475</sup> virtutis, patet, quod longanimitas non est specialis virtus, sed est una condicionum virtutis<sup>476</sup> patientiae. Haec autem difficilia non solum sunt mala ab hominibus illata, sed flagella divina, ut patet in patientia Iob et Tobiae, circa quae non est fortitudo<sup>477</sup>. Et ideo haec est<sup>478</sup> virtus specialis differens etiam<sup>479</sup> a fortitudine non solum in nunc dicto, sed etiam quia<sup>480</sup> fortitudo est<sup>481</sup> tantum<sup>482</sup> circa pericula et<sup>483</sup> extremi mali poenam<sup>484</sup>, quod est mors, sed patientia est in quibuscumque minoribus molestiis<sup>485</sup>; item fortitudo huiusmodi pericula propellit, ut potest, patientia vero sustinet.

Media est etiam haec virtus inter patientiam<sup>486</sup>, qua quis involuntarie patitur adversa et declinat ea, quocumque modo potest, etiam deserendo iustitiam et perpetrando culpam, si per adversa ad haec compellitur, et inter vitium innominatum, quod nos possumus vocare perversam patientiam, scilicet cum quis scienter immiscet<sup>487</sup> se periculis non causa honestatis vel utilitatis, sed causa malae concupiscentiae sive cupiditatis patiens voluntarie voluntate condicionata ut fur vel<sup>488</sup> latro potius volens

---

<sup>471</sup> voluntaria om. KNP\*

<sup>472</sup> diuturna: divina KN

<sup>473</sup> non om. B \*ER

<sup>474</sup> ardua om. B \*ER

<sup>475</sup> modum habent: habent modum ADKNP

<sup>476</sup> patet ... virtutis om. B \*ER

<sup>477</sup> est fortitudo: fortitudo est AKN

<sup>478</sup> haec est: est haec ABCP \*U

<sup>479</sup> etiam om. AB \*DE

<sup>480</sup> etiam quia: quia etiam AD

<sup>481</sup> et ... est om. KNP\*

<sup>482</sup> tantum om. AE

<sup>483</sup> et om. AD

<sup>484</sup> poenam: poenae ADKNPU poena E poenas R

<sup>485</sup> molestiis: tribulationibus AD

<sup>486</sup> patientiam: impatientiam DP

<sup>487</sup> immiscet: immittit B \*DERU

<sup>488</sup> vel: aut AKNP et EDRU

adversa sustinere quam pravae voluntati suae resistere. Et ex his<sup>489</sup> descriptionibus patet intuenti qualitas<sup>490</sup> horum peccatorum. Haec virtus multipliciter commendatur in scriptura; laudatur enim ut necessaria, cum dicit Apostolus *Hebr.* 10<sup>ccj</sup>: „Patientia vobis<sup>491</sup> necessaria est“ eo, quod, sicut idem<sup>492</sup> dicit II *Tim.* 4<sup>ccij</sup>: „Omnes, qui pie in Christo<sup>493</sup> volunt vivere, persecutionem patientur“, et propter hanc necessitatem multis aliis praeconiis amabilis nobis<sup>494</sup> redditur in scriptura, quia enim per ipsum<sup>495</sup> deus<sup>496</sup> probat sanctos, sicut aurum per ignem probatur, ut dicitur *Sap.* 3<sup>cciii</sup>: „Et invenit“ eos „dignos se.“ Ideo dicit Apostolus<sup>497</sup> *Rom.* 5<sup>cciv</sup>), quod „patientia“<sup>498</sup> operatur „probationem“ et „probatio spem“. Et quia probata virtus est perfecta, ideo dicitur<sup>499</sup> *Iac.* 1<sup>ccv</sup>): „Patientia opus perfectum habet.“ Quia etiam per ipsam ratio dominatur animositati potentiae irascibilis, ideo dicitur *Luc.* 21<sup>ccvj</sup>): „In patientia vestra possidebitis animas vestras“, id est animositates vestras<sup>500</sup>. Quia vero impatientia praecipitem facit, patientia vero tranquillat animam, ut lumen naturale et regulare sapientiae in ipsa<sup>501</sup> effulgeat, ideo *Prov.* 14<sup>ccvii</sup>) dicitur<sup>502</sup>: „Qui patiens est, multa gubernatur“ sapientia.

„Perseverantia“ secundum Tullium<sup>ccviii</sup>) „est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio<sup>503</sup>“, non secundum diuturnitatem temporis, sed secundum propositum intentionis; nam et<sup>504</sup> ille, qui cadit, prius perseverantiam habuit, cum virtutes sint conexae. Secundum Aristotelem<sup>ccix</sup>) vero perseverantia est habitus eorum, quibus immanendum et non immanendum<sup>505</sup> et neutrorum<sup>506</sup>. Ex prima quidem definitione patet, quod, licet perseverantia, prout dicit diuturnitatem

---

489 his om. AKNP\*

490 quantitas: qualitas B\*ER

491 vobis: nobis ABKNPRU

492 idem: id BRU quod DKNP

493 pie in Christo: in Christo pie BER

494 amabilis nobis: nobis amabilis ADKNP

495 ipsum: ipsam B\*K

496 per ipsum deus: deus per ipsum AKNP

497 dicit Apostolus: Apostolus dicit ADKNPU

498 patientia: sapientia KNP om. B\*

499 dicitur om. BR: dicit A

500 id ... vestras om. ADKNP

501 ipsa: ipso AKNP

502 *Prov.* 14 dicitur: dicitur *Prov.* 14 ADKNPU

503 permansio: mansio BER

504 et om. AKNP

505 et non immanendum om. KNP\*

506 neutrorum: neutrum eorum ADKNP

temporis, non sit specialis virtus, sed sit condicio, quae coniuncta debet esse omni virtuti, de qua est illud *Matth.* 10<sup>ccx)</sup>: „Qui perseveraverit usque<sup>507</sup> in finem, hic<sup>508</sup> salvus erit<sup>509</sup> et cetera, tamen secundum quod elicit actum specialem, per quem definitur in eadem definitione, est virtus<sup>510</sup> specialis. Ex<sup>511</sup> secunda vero descriptione patet, quae<sup>512</sup> sint<sup>513</sup> extrema huius virtutis. Illa<sup>514</sup> enim sunt non manere, in quibus manendum est, quae sunt omnia<sup>515</sup> laudabilia et honesta, et manere in his, in quibus non est manendum, ut sunt omnia inhonesta et vituperabilia, vel in his, quae neutra sunt, id est quae nec semper tenenda sunt nec semper omittenda, sed pro tempore sic vel sic, sicut est labor corporalis et<sup>516</sup> cura<sup>517</sup> serii secundum illud poetae<sup>ccx)</sup>: „Interpone tuis interdum gaudia curis“. Unde vitium est semper his velle insistere. Primum quidem horum extremorum tunc solum est mortale peccatum, quando illa, quibus immanendum est, sunt de necessitate salutis ratione voti vel praecepti. Aliud autem extremum quantum ad ea, quibus non est immanendum, est solum mortale peccatum, quando talia sunt contra<sup>518</sup> abrenuntiationem voti vel contra aliquod praeceptum negativum<sup>519</sup>. Quantum vero ad neutra non est mortale peccatum nisi in casu, in quo discretionem<sup>520</sup> supra diximus esse<sup>521</sup> mortale peccatum.

Eupsychia est robur animae ad perficiendum<sup>522</sup> opera<sup>523</sup> ipsius, quod intelligendum est de anima perfecta, quae est anima rationalis sive humana, quae ab intellectu habet, quod est<sup>524</sup> anima perfecta et operativa, cum aliae animae vel nihil operentur nisi in modum naturae vel agantur

---

507 usque om. ABDKP

508 hic om. NR

509 hic ... erit om. BDEU

510 virtus: virtutis KN

511 ex: de BR

512 quae: quod B \*EKNR

513 sint: sicut B sunt E

514 illa: alia KN

515 omnia: omnino AKN omnino P

516 et: vel B \*ER

517 cura: omnia KNP

518 contra: ad ADKNP

519 negativum: naturae tantum ADKNP

520 discretionem: indiscretionem ADEKNPU

521 esse om. ADEKNP

522 perficiendum: percipiendum: AKNP

523 opera: robur AKNP

524 est: sit ADKNP

potius<sup>525</sup> impetu appetitus quam agant<sup>526</sup> vel operentur<sup>527</sup> libere. Unde sic opera animae sunt opera regulata rectitudine intellectus, quae sunt opera virtutum. Robur autem hic<sup>528</sup> consistit in strenuitate operum propellente omnem infirmitatem ad ardua opera. Infirmitas autem, de qua dicit Apostolus *Rom. 15*<sup>ccxii</sup>, „debemus nos firmiores imbecillitates<sup>529</sup> infirmorum sustinere“, opponitur huic virtuti, quae infirmitas difficilem et inhabilem reddit ad praedicta opera, quae, sicut<sup>530</sup> defectus consequens originale peccatum vel novitatem<sup>531</sup> conversionis a prava consuetudine, tunc potius est poena quam culpa. In quantum vero est ex tepore<sup>532</sup> voluntatis in amore honesti, sic est peccatum, nec tamen est mortale peccatum, nisi procedat ad omissionem necessariorum ad salutem.

Aliud autem extremum oppositum huic virtuti est<sup>533</sup> robur ad infatigabiliter faciendum laboriosa opera peccatorum, de quibus dicunt mali *Sap. 5*<sup>ccxiii</sup>: „Lassati summus in via<sup>534</sup> iniquitatis et perdicionis“ et cetera<sup>535</sup>. De quo robore dicitur in *Is. 5*<sup>ccxiv</sup>: „Vae, qui potentes estis ad bibendum vinum“, et cetera. Et hoc non solum in mortalibus peccatis<sup>536</sup> est damnabile peccatum, sed etiam cum levia peccata producit in tantum affectum, quod homines<sup>537</sup> totaliter incendit et deum et opera divina abicit a corde et ab opere<sup>538</sup>, facit ea esse mortalia peccata, sicut patet in praedicta auctoritate, ubi pro ebriositate imprecatur dominus per prophetam<sup>ccxv</sup> vae aeternae damnationis, cum tamen ebrietas non semper sit<sup>539</sup> crimen.

Levia<sup>540</sup> est habitus promptos<sup>541</sup> et<sup>542</sup> benevolos tribuens ad conaris qualiter oportet<sup>543</sup>, scilicet ad scandendum ardua per iugem profectum de

---

525 appetitus add. potius ABKNPRU  
 526 agant: agantur AK  
 527 operentur: operantur KNPU  
 528 hic: hoc DE  
 529 imbecillitates: inbecillitatem codd.  
 530 sicut: si est E si sit P  
 531 novitatem: novitate AKN  
 532 tepore: corpore AD parte KNP\*  
 533 est om. ADKNP\*  
 534 in via om. B\*R  
 535 et cetera om. AB  
 536 mortalibus peccatis: peccatis mortalibus AN  
 537 homines add. eis ADU: homo ADKNPU  
 538 opere add. et P<sup>C</sup>E  
 539 semper sit: sit semper AKNP  
 540 levia add. id KNP  
 541 promptos om. B\*ER  
 542 et om. E: id est ADKNPU  
 543 qualiter oportet om. ADKNP



virtute in virtutem, et sustinere, quae ratio dicit scilicet<sup>544</sup> esse sustinenda<sup>545</sup>, si contingunt nobis pro tali conversatione aliqua adversa. Unde patet, quod iste conatus non<sup>546</sup> retardabilis etiam<sup>547</sup> per obstacula adversitatum est<sup>548</sup> actus specialis huius virtutis specialis.

Extrema opposita huic virtuti sunt gravitas et malitia. Gravitas est ponderositas voluntatis faciens nos minima contemnendo paulatim defluere et, cum<sup>549</sup> in profundum venerimus, contemnere sive parvi pendere peccata per desperationem, licet interdum concupiscat „desiderare iustificationes“ dei, ut dicitur in *Psalm.*<sup>ccxvi</sup>). Et hoc est<sup>550</sup>, cum aliquis<sup>551</sup> non habet voluntatem ad conversionem, sed vellet habere, sicut exponit Augustinus<sup>ccxvii</sup>). Et hoc non est mortale peccatum, nisi cum facit defluere in mortale peccatum<sup>552</sup>, sive sit peccatum omissionis sive commissionis.

Malitia vero est conatus in malum interdum etiam ultra facultatem perficiendi, et haec malitia est tantus affectus<sup>553</sup> ad<sup>554</sup> malum, quod<sup>555</sup>, quidquid ex ipsa prodit, ex affectu fit mortale peccatum, etiamsi secundum se sit veniale; nihil enim est<sup>556</sup> adeo veniale, quod non sit mortale, dum placet.

Virilitas est habitus per se sufficiens in his, quae sunt secundum virtutem, de qua dicit Apostolus I *Cor.* 12<sup>ccxviii</sup>). Cum autem „factus sum vir, evacuavi“ ea, „quae erant<sup>557</sup> parvuli“. Unde haec per se sufficientia est, qua aliquis<sup>558</sup> non indiget lacte parvulorum nec materno fomento, nec paedagogo, sed per se operatur<sup>559</sup> iusta et aliis est dux<sup>560</sup> et exemplum vitae. Et haec quidem per se sufficientia, prout est condicio consequens

---

544 scilicet om. AKNP  
 545 sustinenda: facienda B\*ER  
 546 non add. est AKNP\*  
 547 etiam om. B\*ER  
 548 est: et AKNP  
 549 cum: tamen KN  
 550 est om. AKNP\*  
 551 aliquis: alii R aliis U  
 552 peccatum om. ADKNP  
 553 affectus: effectus ADKN  
 554 ad: in ADKNP  
 555 quod: quia KN  
 556 est: sit AKN  
 557 erant: sunt ADKNP fuerant BR  
 558 aliquis: quis DK  
 559 operatur: opera KN  
 560 dux: duplex ADK

statum omnis virtutis, non est virtus specialis, sed potius, prout est habitus perducens<sup>561</sup> quamlibet virtutem ad hunc statum ex vigore animi ex nulla parte effeminariti, sed in virilitate rectae rationis<sup>562</sup> semper persistentis<sup>563</sup>.

Extrema ergo<sup>564</sup> eius sunt mala infantia sive pueritia et mala<sup>565</sup> senectus, de quibus est<sup>566</sup> illud *Is.* 65<sup>ccxix)</sup>: „Puer centum annorum morietur et peccator centum annorum maledictus erit.“ Est autem haec pueritia defectus proprii vigoris, per quam<sup>567</sup> quis indiget nova generatione secundum illud Apostoli *Gal.* 4<sup>ccxx)</sup><sup>568</sup>: „Filioli mei, quos iterum parturio“ et cetera, vel saltem indiget parvulorum educatione et supportatione et alimento. Ex se autem loquitur et sapit et facit ut<sup>569</sup> parvulus; quae licet possint esse venialia, tamen Apostolus<sup>ccxxi)</sup> loquitur de mortalibus, quae fecit, cum adhuc erat aemulator legis, quae erat parvulorum paedagogus. Et ideo hoc peccatum est mortale vel veniale secundum diversos modos huius pueritiae. Senectus vero est<sup>570</sup> sapientia, de qua dicitur *Hier.* 4<sup>ccxxii)</sup>: „Sapientes sunt, ut faciant mala, bene autem facere nescierunt.“ Et haec est<sup>571</sup> sapientia, qua quis sibi sufficiens est ad malum ita, quod sine docente hoc novit et ex se novitates peccatorum invenit, et non impulsus nec illectus<sup>572</sup> illud<sup>573</sup> facit, sed<sup>574</sup>, ut dicit Augustinus<sup>ccxxiii)</sup>, temptationem praevenit, quod gravissimum scelus esse nullus ambigit. Nam, ut dicit Gregorius<sup>ccxxiv)</sup>, tot mortibus digni sunt, quot perditionis exempla ad posterios transmiserunt.

Andragathia<sup>575</sup> est viri<sup>576</sup> virtus adinventiva communicabilium operum, quod non est intelligendum de communicabilitate<sup>577</sup> commutationis<sup>578</sup> vel distributionis, quia tunc haec virtus esset pars iustitiae potius quam

<sup>561</sup> perducens: producons ABDEKNP

<sup>562</sup> rectae rationis om. KNP\*

<sup>563</sup> persistentis: persistente codd.

<sup>564</sup> ergo: autem AKNP

<sup>565</sup> et mala: sive ADKNP

<sup>566</sup> est add. etiam ADKNP

<sup>567</sup> quam: quem EU

<sup>568</sup> 4 om. ADKNP

<sup>569</sup> ut: et KN

<sup>570</sup> est add. in AKNP \*

<sup>571</sup> est om. ADKNP \*

<sup>572</sup> illectus: electus D illatus KN

<sup>573</sup> illud add. autem AN: hoc D haec KNP

<sup>574</sup> sed om. AKNP\*

<sup>575</sup> andragathia: andragogia ADKNP androgothia B androgochia E androgachia R

<sup>576</sup> viri om. DE

<sup>577</sup> communicabilitate: communicabilia KN

<sup>578</sup> commutationis: communicationis ABDKNP

fortitudinis, sed de comunicabilitate<sup>579</sup> operum fortitudinis in aggrediendo ardua et sustinendo pericula, non pro iustitia personali, quod proprium est fortitudinis, secundum<sup>580</sup> quod ipsa contra hanc<sup>581</sup> virtutem dividitur, sed pro conservatione<sup>582</sup> boni status communitatis in virtute et in his, quae instrumentaliter operantur ad virtutem, sicut est libertas civitatis et divitiae et potentia et similia. Nec solum operatur ad hoc bonum consueto modo, sed ex studio conservandi hoc bonum novos modos invenit et attemptat<sup>583</sup>. Et sic patet, qualiter est virtus specialis et qualiter differt a fortitudine.

Extrema autem ipsius sunt amor sui ipsius, de quo dicit Apostolus II *Tim.* 3<sup>ccxxv</sup>: „Erunt homines se ipsos amantes“, et *Ez.* 16<sup>ccxxvi</sup>: „Et ecce tempus tuum, tempus amantium“, et tyrannus<sup>584</sup>. Amor sui ipsius est, quando quis potius vult labefactari bonum commune, quam corporalia incommoda subire. Et si hoc facit praelatus, tunc secundum sententiam domini *Ioann.* 10<sup>ccxxvii</sup> „non est pastor“<sup>585</sup>, sed „mercennarius et non pertinet ad eum“ per curam caritatis „de ovibus“, et ideo hoc est mortale peccatum, quia evacuat caritatem. Subdito vero non est hoc<sup>586</sup> mortale peccatum<sup>587</sup>, nisi, cum videt<sup>588</sup> proximum moriturum in anima, nisi ipse pro eius confortatione exponat vitam suam carnalem<sup>589</sup>. Tunc enim verum est illud I *Ioann.* 3<sup>ccxxviii</sup>: „Et nos debemus pro fratribus animas ponere“<sup>590</sup>, sicut sanctus Sebastianus pro confortatione martyrum, quos vidit in tormentis vel<sup>591</sup> blandimentis deficere, se exposuit tandem glorioso martyrio. Ordo enim caritatis exigit, ut quilibet<sup>592</sup> plus diligat animam proximi quam corpus proprium<sup>593</sup>. Tyrannus vero est, cum quis non solum non se exponit periculis pro bono communi, sed etiam, quantum<sup>594</sup> potest, vastat bonum

---

579 comunicabilitate: comunicabili KN

580 secundum: sed B\*RU

581 contra hanc: contrahant K contrahat N

582 conservatione: conversatione B \*R

583 attemptat: acceptat PR

584 tyrannus: tyrannis DEKNPU

585 non est pastor: pastor non est ADKNP est non pastor ER

586 hoc om. ADKNP

587 mortale peccatum: peccatum mortale AN

588 videt om. B\*ER

589 carnalem: corporalem B\*ERU

590 ponere: exponere AB<sup>C</sup>DKNP

591 vel: et A sive R

592 quilibet: quis ADKNP quisque B<sup>C</sup>

593 corpus proprium: proprium corpus DKNP corpora proximi R

594 quantum: quando ADKNP

commune per hoc exponens se bellis et seditionibus et multis laboribus et periculis. Et patet hoc esse criminale peccatum.



**Tractatus quintus**<sup>595</sup>De virtutibus intellectualibus<sup>596</sup>**Capitulum primum**<sup>597</sup>

Qualiter praeter virtutes morales istae virtutes ad bonum hominis requiruntur<sup>598</sup>

Quia ergo omnis virtus moralis consistit in medio, medium autem est, ut ratio recta<sup>599</sup> dicat, oportet consequenter determinare de his, quae faciunt rationem rectam<sup>600</sup>, scilicet de virtutibus intellectualibus.

Est autem apud aliquos<sup>ccxxix</sup><sup>601</sup> dubium, an aliqua virtus sit in intellectu, quia sapientia et scientia<sup>602</sup> et similia causantur in nobis a rebus extra; ergo non sunt a nobis. Virtus autem omnis a nobis est, quia virtus uniuscuiusque determinatur secundum propriam operationem. Ergo tales habitus non habent rationem virtutis.

Ad hoc autem quidam<sup>ccxxx</sup> respondent et dicunt, quod, licet secundum se haec non sint virtutes, ut probatum est, tamen, in quantum sunt a voluntate haec<sup>603</sup> eligente et movente nos ad acquisitionem istorum habituum per studium nostrum, sic sunt virtutes.

Secundum istos ergo virtus habet esse virtutis a voluntate et non a ratione, quod est contra id, quod dicit Aristoteles frequenter in *Ethicis*<sup>ccxxxj</sup>, quod rationis rectae est determinare medium et non est voluntatis, quia ipsa non habet principia, quibus medium determinetur. Cum ergo esse virtutis sit ratio medii, patet, quod virtus habet esse in sola ratione, et si habet esse in voluntate, hoc est, in quantum voluntas participat rationem<sup>604</sup>.

Propter hoc autem<sup>605</sup> patet responsionem praedictam contra Philosophum esse et falsam esse. Et ideo aliter est dicendum, scilicet

---

<sup>595</sup> Tractatus quintus om. ADEKRU

<sup>596</sup> De virtutibus intellectualibus om. ABDEKRU

<sup>597</sup> Capitulum primum om. ADEKRU

<sup>598</sup> Qualiter ... requiruntur om. ADEKRU: De virtutibus intellectualibus in communi P

<sup>599</sup> ratio recta: recta ratio AKP

<sup>600</sup> rationem rectam: rectam rationem DKP

<sup>601</sup> aliquos: alios AD

<sup>602</sup> sapientia et scientia et scientia om. AD: scientia et sapientia ERU

<sup>603</sup> haec: hoc ADEV hac K

<sup>604</sup> rationem: ratione codd.

<sup>605</sup> autem: ergo DEKRU

quod acceptio intellectus non est a solis rebus extra, sed etiam est a studiis nostris, quia intellectus possibilis nihil de intelligibilibus<sup>606</sup> accipit nisi in lumine agentis intellectus, qui facit in eis intelligibilitatem. In his autem optime se habere ad acceptionem intelligibilium virtus et<sup>607</sup> ultimum est<sup>608</sup> intellectus. In his autem proficimus<sup>609</sup> nos ex studiis nostris, quia, ut dicit Eustratius in *Commento super VI Ethicorum*<sup>ccxxxij</sup>, studium est famulatus et cura omnem rem ducens ad id, quod secundum suam<sup>610</sup> naturam est optimum et ultimum. Sic<sup>611</sup> ergo nos horum domini sumus, et sic sunt virtutes.

Nec solum sunt virtutes habitus intellectuales, sed etiam sunt<sup>612</sup> virtutes magis generales homini quam morales et magis neccessariae homini<sup>613</sup>. Primum horum patet per hoc<sup>614</sup>, quod in unoquoque operatur<sup>615</sup> et ultimum accipitur secundum naturalem actum non impeditum, et hoc est virtus eius. Ex hoc enim<sup>616</sup> sequitur, quod etiam hominis ultimum et optimum, quod est virtus eius, accipitur. Sic actus autem naturalis hominis est, qui est eius, secundum quod est homo<sup>617</sup>. Actus enim differt a factione et operatione, quia actus est operatio substantialis eius, cuius<sup>618</sup> est actus et complementum et species, sicut lucis actus est lucere; factio autem est operatio secundum causam super materiam extrinsecam; operatio vero communis<sup>619</sup> est ad utraque.

Homo autem est homo per rationem, ergo virtus hominis consistit in ratione et non in aliquo appetitu, scilicet nec sensibili nec voluntatis, nisi<sup>620</sup> secundum quod<sup>621</sup> appetitus ille reductus est<sup>622</sup> ad formam rationis. Virtutes ergo, quae sunt omnes essentialiter sumptae, sunt magis connaturales<sup>623</sup>

---

<sup>606</sup> de intelligibilibus om. EKPRU

<sup>607</sup> et om. AD: est BK

<sup>608</sup> est om. KP \*

<sup>609</sup> proficimus: perficimus AK profecimus U

<sup>610</sup> suam om. EKPRU

<sup>611</sup> sic: si AKP

<sup>612</sup> sunt om. ABDKP

<sup>613</sup> homini: hominis AEP

<sup>614</sup> hoc: hic AD

<sup>615</sup> operatur: operatio KP optimum U

<sup>616</sup> enim: etiam AB

<sup>617</sup> est homo: homo est ERU

<sup>618</sup> cuius: quod EKPRU

<sup>619</sup> commumis: commune ERU

<sup>620</sup> nisi: nec AB \* D

<sup>621</sup> quod om. ABD

<sup>622</sup> est om. ABD

<sup>623</sup> connaturales: generales ADKP

homini quam morales, quae sunt in appetitu, prout ipse participat rationem. Secundum vero praedictorum patet per<sup>624</sup> hoc, quod medium moralium virtutum non potest determinari nisi per virtutes intellectuales<sup>625</sup>; medio autem non determinato nulla virtus habet virtutis rationem; ergo sine intellectualibus nihil virtutis<sup>626</sup> in nobis est<sup>627</sup>; per quod autem omnis<sup>628</sup> virtus in nobis est, utilius est<sup>629</sup> homini et maxime necessarium; ergo patet intentum.

Quia vero virtutum intellectualium ratio principium est, quae est potentia animae, oportet prius dicere<sup>630</sup> de potentiis animae. Supra<sup>631ccxxxiii</sup> autem divisimus<sup>632</sup> duas partes animae, scilicet rationem habens et irrationale<sup>633</sup>. Nunc autem ulterius dividimus rationem in rationem scientificam, qua speculamur necessaria, quorum principia non possunt aliter se habere, et in rationem, qua speculamur contingentia. Cum enim actus activorum in septem<sup>634</sup> sint potentiis passivis secundum rationem et actum, oportet ad illa obiecta, quae sunt propria agentia<sup>635</sup> in animam et sunt in forma agendi genere altera<sup>636</sup>, esse passivas potentias diversas genere in anima, quia cognitio, quae est actus scibilis<sup>637</sup> in potentia cognoscente, non fit in potentia<sup>638</sup> secundum causam nisi secundum similitudinem potentiae cognoscentis ad cognitum; sed ad agentia diversa genere non potest assimilari<sup>639</sup> eadem potentia genere; ergo agentium differentium in genere diversae genere<sup>640</sup> sunt potentiae passivae.

Necessaria autem et contingentia non habent eadem principia, nec propria nec communia, esse et quiditatis. Et per consequens nec eadem habent principia scientiae, quia eadem sunt principia<sup>641</sup> essendi et sciendi.

---

624 per om. BP  
625 intellectuales: intelligibiles AD  
626 virtutis add. est EKR \*U  
627 est om. ADEKU  
628 omnis om. R: aliqua K  
629 est om. DA  
630 dicere: discendi A descendere B discendi D  
631 supra om. KP\*  
632 autem divisimus: divisimus autem EK  
633 irrationale: irrationabile A rationale E  
634 in septem om. K: in sitem D inserti P<sup>C</sup>  
635 propria agentia: propriae agendae KP  
636 altera add. oportet alteras KP\*  
637 scibilis: subtilis AKPR substantialis B\*D  
638 potentia: potentiam AK  
639 assimilari: assimilare ABD  
640 genere om. AD  
641 scientiae ... principia om. AB\*DKPR



Ergo potentiae passivae, quibus illa accidentia<sup>642</sup> inferunt<sup>643</sup> suas actiones, per eundem confusum habitum non possunt utrique<sup>644</sup> assimilari, sed per diversos<sup>645</sup>. Diversitas autem talium habituum diversitatem facit propriarum potentiarum. Diversae ergo sunt potentiae rationis<sup>646</sup> acceptivae necessarii et acceptivae contingentis.

Scientificum quidem est intellectus, scilicet<sup>647</sup> speculativus, ratiocinativum vero est intellectus practicus. Cum enim idem<sup>648</sup> sit consilium et ratiocinari, ex quo consilium non est nisi de contingentibus, ratiocinatio<sup>649</sup> etiam erit<sup>650</sup> tantum<sup>651</sup> de contingentibus<sup>652</sup>. Hoc tamen intelligendum est<sup>653</sup> de ratione, quae vocatur ratiocinium, non quae vocatur ratiocinatio. Ratiocinium enim est ratio sumpta ex parte rei, de qua est<sup>654</sup> ratio, quia<sup>655</sup> scilicet illa res non habet medium stans, per quod accipi possit, et ideo oportet discurrere ab uno medio in alterum, ut ex multitudine mediorum confirmetur quaesitum, quantum fieri potest. Et talis discursus proprie vocatur<sup>656</sup> ratiocinium, quia ratio est vis animae faciens currere<sup>657</sup> causam in causatum non quoad<sup>658</sup> causam consequentis, sed causam consequentiae<sup>659</sup>. Talis autem discursus non est in parte scientifica, quia accipit per medium stans et necessarium.

Ratiocinatio vero dicitur ratio sumpta ex parte ratiocinantis, et sic ratiocinatio est idem quod argumentatio, et tot sunt<sup>660</sup> species ratiocinationis, quot sunt species argumentationis. Et sic omnis intellectus quocumque<sup>661</sup> modo<sup>662</sup> faciens decurrere causam<sup>663</sup> in causatum per

---

<sup>642</sup> accidentia: activa ADU

<sup>643</sup> inferrunt add. et ABD

<sup>644</sup> utrique om. AB \* KP \* R: utique B<sup>C</sup>DENP<sup>C</sup>U

<sup>645</sup> diversos: diversa ABDKPR diversas E

<sup>646</sup> rationis: rationes KP

<sup>647</sup> scilicet om. AB \* DEKPU

<sup>648</sup> idem om. AD

<sup>649</sup> Ratiocinatio om. B \* E

<sup>650</sup> erit: est AD

<sup>651</sup> tantum om. KP

<sup>652</sup> contingentibus add. tantum KP etiam ... contingentibus om. BE

<sup>653</sup> est om. KP

<sup>654</sup> est add. sumpta KP

<sup>655</sup> quia om. ABD

<sup>656</sup> proprie vocatur: vocatur proprie AD

<sup>657</sup> currere: currem EK

<sup>658</sup> quoad: quod ER quid U

<sup>659</sup> consequentiae add. sed BP

<sup>660</sup> sunt: sicut DKP

<sup>661</sup> quocumque om. KP

rationalem discursum ratio vocatur. Et sic etiam<sup>664</sup> intellectus speculativus est ratiocinativus.

Ex hoc scitur, quare, cum dividitur<sup>665</sup> rationale, illud, quod est de contingentibus, obtinet nomen generis, quia scilicet rationalis nomen et definitio oritur ab eo, quod secundum rem est rationale. Hoc enim simpliciter est rationale habens in se causam ratiocinii et ratiocinationis. Id autem, quod est rationale ab actu ratiocinantis, aliquid<sup>666</sup> addit, per quod ratiocinatio stat, et sic<sup>667</sup> scitur, propter quod illud non dicitur rationale, sed a differentia contrahente<sup>668</sup> ipsum vocatur scientificum.

Patet etiam ex praedictis, qualiter ratiocinativum et consiliativum sunt<sup>669</sup> idem, quia scilicet<sup>670</sup> consilium est tantum de operibus per nos, et haec<sup>671</sup> proprie sunt sola<sup>672</sup> vera<sup>673</sup> contingentia, quia omnia<sup>674</sup> alia, sive sint physica sive mathematica sive divina, vel mediate vel immediate reducuntur ad causas stantis<sup>675</sup>, et ideo<sup>676</sup> de illis est scientia. Sola autem operabilia per nos nihil stans habent, nec mediate nec immediate, et ideo sola talia proprie sunt contingentia, de quibus est ratio tantum, ut praedictum est. Et talis discursus<sup>677</sup> circa operabilia per nos consilium est. Patet ergo<sup>678</sup> propositum.

Cum ergo duae sint potentiae diversarum<sup>679</sup> virtutum, quae<sup>680</sup> habitibus perficiuntur, et quia habitus est<sup>681</sup> ad actum<sup>682</sup> sicut dispositio

---

662 modo om. ABDKP  
 663 discurrere causam: causam discurrere AD  
 664 sic etiam: sicut KP\*  
 665 dividitur: dicitur ABDK  
 666 aliquid: aliud ADKP  
 667 et sic: si AB\*DEKPRU  
 668 a differentia contrahente: ad differentiam contrahentem ABDPR  
 669 sunt: sint EU  
 670 scilicet om. KP\*  
 671 haec: hoc BKR  
 672 sola om. AD  
 673 vera om. ABDKP: vero RU  
 674 omnia om. ABDKP  
 675 stantis: stantes KPU  
 676 et ideo: non AB\*DKP\*RU nam E  
 677 discursus add. est KP\*  
 678 patet ergo: ergo patet KP patet igitur U  
 679 diversarum om. KP\*  
 680 quae om. AB\*DEKPRU  
 681 est om. ABDK  
 682 actum add. est AD

perfecti<sup>683</sup> ad optimum, ut dicitur in VII *Physicorum*<sup>ccxxxiv</sup>, oportet<sup>684</sup> primo considerare, quae et quot sunt<sup>685</sup> dominativa veritatis et actus in homine. Haec „autem sunt<sup>686</sup> tria<sup>687</sup>, ut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*<sup>ccxxxv</sup>, scilicet „sensus“ et „intellectus“ et „appetitus“. Eadem etiam tria ponit Philosophus in III *De anima*<sup>ccxxxvi</sup>, sed ibi<sup>688</sup> loco sensus ponit phantasiam, et dicit haec tria esse motiva. Sumitur enim hic sensus pro sensibili cognitione, quocumque modo<sup>689</sup> sensibile nuntium<sup>690</sup> fiat de motu<sup>691</sup>, sive per sensus exteriores sive per interiores, qui sunt quinque, scilicet sensus communis, imaginatio, phantasia, aestimativa et memoria. Sensibiliter autem dicimus fieri nuntium<sup>692</sup> de motu quadrupliciter<sup>693</sup>, scilicet per sensibile proprium, sicut pecus<sup>694</sup> movetur ad cibum, vel secundo<sup>695</sup> per compositionem vel divisionem sensibillum, sicut componitur album<sup>696</sup> cum dulci vel<sup>697</sup> amaro; tertio modo quando fit motus non per sensibile, sed per id<sup>698</sup>, quod accipitur cum sensibili non separatim<sup>699</sup> ab ipso, sicut ovis fugit<sup>700</sup> lupum non propter calorem vel figuram, sed quia accipit eum ut<sup>701</sup> inimicum naturae<sup>702</sup>; quarto modo, quando fit nuntium<sup>703</sup> ex potentiis reflexivis, sicut ex memoria vel reminiscencia. Nec tamen omnia praedicta aequaliter<sup>704</sup> sunt dominativa actus, sed solus intellectus simpliciter et per se<sup>705</sup> est dominativus actus et veritatis.

---

683 perfecti add. est KP  
684 oportet add. ergo KP  
685 sunt: sint E sit K  
686 sunt om. KU  
687 tria om. K: ista ADP ita B talia U  
688 ibi om. BDA: in KP\*  
689 modo om. AB  
690 nuntium om. K: initium E  
691 motu om. K: modo B  
692 nuntium om. KU: initium E  
693 quadrupliciter: quadruplex: DKP  
694 pecus: porcus AB DK  
695 secundo om. ABD: secundum RU  
696 album om. AB\* DEKP\* R  
697 vel add. cum ERU  
698 id: illud AB DP  
699 separatim: separatim KP  
700 ovis fugit: fugit ovis KP  
701 ut om. AD  
702 naturae: natura ERU  
703 nuntium om. K: initium E  
704 aequaliter om. AB\* DKPR  
705 per se: primo AD

Alia autem duo per intellectum hoc habent: Sensus enim<sup>706</sup> secundum se acceptus non potest esse principium actus, ut<sup>707</sup> patet<sup>708</sup> per hoc, quod bestiae sensum<sup>709</sup> quidem<sup>710</sup> habent, sed non habent actum, ut<sup>711</sup> dicit Damascenus<sup>ccxxxvii</sup>): Potius „aguntur<sup>4712</sup> impetu appetitus „quam agant“, quia talis anima statim visis sensibilibus<sup>713</sup> movetur<sup>714</sup> et ipsa persequitur<sup>715</sup> vel fugit<sup>716</sup> nihil habens in se, quo talis impetus refrenetur vel moderetur.

Sensus autem in forma rationis adductus<sup>717</sup> est principium<sup>718</sup> actus, sed non ex se, sed ex ratione. Similiter appetitus non movet nisi per formam appetibilis; formam autem appetibilis determinat ratio per formam<sup>719</sup> rationis; ergo appetitus non est dominativus actus et veritatis nisi per formam rationis, quae vocatur intellectus. Solus igitur intellectus per se<sup>720</sup> est principium actus et veritatis practicae, quia de illa loquimur hic. Veritas<sup>721</sup> enim<sup>722</sup> speculative nullum praedictorum est dominativum. Intellectus enim separatus est, nulli nihil habens commune, ut dicit Anaxagoras<sup>ccxxxviii</sup><sup>723</sup>, et ex hoc habet in se principia agendi et sic agere et non agere. Habet etiam ipse<sup>724</sup> in se formam propriam intellectus, quae est vera determinatio operabilis sive verum in<sup>725</sup> ratione operabilis<sup>726</sup>. Et ex hoc directe movet ad opus, quia ex hoc stat<sup>4727</sup> actus et singularia, in quibus est actus. Sufficientia autem praedictorum trium dominativorum actus et veritatis sic sumitur, sicut<sup>4728</sup> praemisimus, cum dicimus<sup>729</sup> haec tria esse

---

706 enim: autem AD  
707 ut om. EKPR: quod ABD  
708 patet add. quidem KP  
709 sensum: secundum B \* K  
710 quidem: quemdam KP  
711 ut: sed KP \*  
712 aguntur: agunt AD  
713 sensibilibus om. AB \* DEKRU  
714 movetur: motor DKP  
715 persequitur: prosequitur KPU  
716 fugit: furit ER  
717 adductus: eductus ABDKP \* reductus E  
718 principium om. AD  
719 appetibilis ... formam om. AB \* DKP  
720 per se om. AB \* DKPR  
721 veritas: veritatis KPU  
722 enim om. ADE  
723 Anaxagoras: Alexander AD  
724 ipse om. ABDKP  
725 sive verum in: suum KP \*  
726 sive ... operabilis om. ADE  
727 stat: scit KPU  
728 sicut add. enim KP

dominativa veritatis. Non loquimur de veritate simpliciter, sed de veritate, quae est gratia<sup>730</sup> alterius actus vel operis, quae est practica. Haec autem veritas vel est respersa in sensibilibus acceptione vel separata, et utroque modo oportet eam accipi in determinabili<sup>731</sup>, appetibili vel operabili, quia, si acciperetur separata<sup>732</sup>, sic non esset veritas practica, sed speculativa, cuius dominativa<sup>733</sup> non sunt<sup>734</sup> praedicta tria.

Et primo<sup>735</sup> quidem modo sensus est dominativus veritatis, secundo modo intellectus, tertio modo appetitus. Intellectus autem dominativus actus necessario compositus est, quia non potest determinare operabile nisi in<sup>736</sup> componendo et dividendo<sup>737</sup> et ordinando et disponendo, et ideo mens vocatur, ut dicit Aristoteles VI *Ethicorum*<sup>ccxxxix</sup>, scilicet quod mensurando et ponderando procedit. Mens enim a metiendo dicitur. Cum autem talis mens in ratione iusti dominativi se habeat ad alias potentias animae, non determinat operabile, nisi secundum quod est faciendum<sup>738</sup> sicut a servo; hoc autem non est facere nisi praecipiendo<sup>739</sup>. Decernendo<sup>740</sup>, quod operabile sequendum sit, et inhibendo, quod non est<sup>741</sup> operabile, operandum non sit; unde suum affirmare est<sup>742</sup> decernere<sup>743</sup> et praecipere, et suum negare est inhibere. Quod autem est in domino decernere et praecipere<sup>744</sup>, hoc est in servo prosequi et profiteri, et quod est in domino inhibere, hoc est<sup>745</sup> in servo averti ab illo et fugere. Et ideo patet, quod bene dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*<sup>ccxi</sup>, quod id, quod est<sup>746</sup> „in mente affirmatio et negatio, hoc est in appetitu prosecutio et

---

729 dicimus: diximus EKP\*

730 gratia: actus AD

731 determinabili: determinato EU determinate R

732 et ... separata om. ABD

733 sic ... dominativa om. KP\*

734 sunt om. AD

735 primo: ideo AB vero D illo ER

736 in om. EU

737 dividendo add. et operando KP\*

738 faciendum om. AB\*DEKR: secundum ab appetitu U

739 praecipiendo om. AB\*DEKRU

740 decernendo: determinando ADKP

741 est om. ERU

742 est: et ADU

743 decernere: determinare ADKPU

744 et ... praecipere om. AD

745 est om. KP\*

746 est om. KP\*

fuga“, non, quod rationes ipsorum<sup>747</sup> eaedem sint, sicut nec nomina<sup>748</sup> sunt eadem, sed quod referuntur ad unum<sup>749</sup> et idem secundum morem.

Cum ergo virtus moralis sit habitus electivus, electio autem sit appetitus consiliativus, oportet rationem super<sup>750</sup> mentem practicam veram esse in decernendo et praeciando vel inhibendo. Et oportet appetitum esse<sup>751</sup> ad formam rationis reductum in<sup>752</sup> persequendo<sup>753</sup> vel fugiendo. Electio enim, quae in definitione virtutis cadit, studiosa est sicut et ipsa virtus. Oportet<sup>754</sup> ergo<sup>755</sup>, quod eadem dicat mens practica et appetitus prosequitur. Quamvis autem haec mens sit<sup>756</sup> dominativa<sup>757</sup> actus et virtutis<sup>758</sup>, tamen potius nominatur activa sive practica quam<sup>759</sup> veridica, quia finis eius est opus et non veritas; veritas enim, quae in talibus sumitur, ad operationem refertur. Cum ergo finis det<sup>760</sup> speciem et nomen, patet propositum.

Et licet praedicta tria<sup>761</sup> sint dominativa actus et<sup>762</sup> prima eius principia, tamen proximum eius principium et immediatum est electio, principium, in quantum, unde est motus, sed non cuius gratia, id est principium efficiens, non finis. Ad immediatum enim principium operis duo concurrunt, unum decernens et determinans operabile et aliud impetum faciens ad opus. Haec autem duo non colliguntur<sup>763</sup> nisi in electione. Ipsa enim est appetitus consiliativus, et, in quantum est consiliativa, sic decernit et praecipit; in quantum autem est appetitiva, sic impetum facit ad opus. Electio enim est sufficiens principium operis et immediatum.

Quod autem verum sit, quod electio sit appetitus consiliativus, patet per hoc, quod electio est duobus vel pluribus propositis unius praeoptatio.

---

747 ipsorum: eorum B \* D

748 nomina: notitia KP

749 unum: donum AB \* DR

750 super: sive KPU

751 esse: et AR

752 in: ibi AD

753 persequendo: prosequendo KP

754 oportet: est AB

755 ergo: contra AD

756 sit om. ABDR

757 sit dominativa: dominativa sit KP

758 virtutis: veritatis EPU

759 quam om. ADKP \*

760 det: dat DKP

761 praedicta tria: tria praedicta ABDKP

762 et: ut EPRU

763 colliguntur: intelliguntur AB \* DKP

Propositio autem duorum vel plurium fit<sup>764</sup> per iudicium rationis consiliantis; per illam<sup>765</sup> enim ponderatur, quantum quodlibet illorum valeat ad opus. Praeoptatio vero est appetitus facientis impetum ad opus sibi propositum. Ex his patet, quod electio numquam est sine mente practica nec sine habitu morali. Electio enim est appetitus consiliativus, consilium autem non est<sup>766</sup> sine mente practica. Et cum consilium non sit nisi operabilium per nos et omnia talia reducuntur<sup>767</sup> ad moralem habitum, patet, quod electio non est sine mente practica nec etiam sine habitu morali. Ulterius etiam ex hoc sequitur, quod electio est appetitus intellectivus vel intellectus appetitivus<sup>768</sup>. Si enim sumatur appetitus communiter, qui<sup>769</sup> quocumque modo nuntiato appetibili statim desiderat ipsum, sic electio est appetitus intellectivus<sup>770</sup>. Iste enim appetitus movet primo<sup>771</sup> intellectum practicum, ut determinet<sup>772</sup> de operabili.

Si vero sumatur appetitus, qui impetum<sup>773</sup> facit ad opus, tamen<sup>774</sup> necesse sit operabile sibi determinatum esse per intellectum. Haec operatio incipit<sup>775</sup> ab intellectu et completur per appetitum, et sic electio est intellectus appetitivus<sup>776</sup>. Dicit etiam Philosophus<sup>ccxi)777</sup>, quod „tale principium“ suorum operum habet solus „homo“. Cum enim consilium sit ex indigentia sapientiae et superiora homine indigentiam sapientiae<sup>778</sup> non habeant, bruta autem inquisitionem consilli non attingant, patet, quod solus homo per electionem, quae est appetitus consiliativus, est principium actuum suorum. Cum autem dicimus electionem esse operum humanorum, principium intelligendum est<sup>779</sup> de his, quae per nos fiunt, et non de his, quae per nos facta sunt<sup>780</sup>. De illis<sup>781</sup> enim non est electio, quia

<sup>764</sup> fit om. AD

<sup>765</sup> illam: illa BENRU

<sup>766</sup> est om. AB \*DR

<sup>767</sup> reducuntur: reducuntur codd.

<sup>768</sup> appetitivus: appetens K appetens RU

<sup>769</sup> qui om. AB \*D: in B<sup>c</sup>K

<sup>770</sup> intellectivus: intellectus ERU

<sup>771</sup> movet primo: primo movet AD

<sup>772</sup> determinet: determinat codd.

<sup>773</sup> impetum: impedimentum A impetu K

<sup>774</sup> tamen: cum EK

<sup>775</sup> incipit: recipit AB \*D

<sup>776</sup> appetitivus: appetens RU

<sup>777</sup> Philosophus om. AD

<sup>778</sup> indigentiam sapiente: sapiente indigentiam KP

<sup>779</sup> intelligendum est: est intelligendum AD

<sup>780</sup> et ... sunt om. ABDKP \*R

<sup>781</sup> illis: illo ABDER aliis K

nec est consilium de eis; tamen<sup>782</sup> iam non sint<sup>783</sup> contingentia aliter se habere. Unde bene dicit Agathon<sup>ccxliii</sup> poeta, quod hoc solo „privatur deus ingenita<sup>784</sup> facere, quae<sup>785</sup> utique sunt facta“, cuius supra rationem dedimus<sup>786</sup>. Hoc tamen intelligendum est de potentia dei in effectu<sup>787</sup>, ad quam actus<sup>788</sup> sequitur. Rem fieri de potentia vero dei separata ab actu factionis, deus potest infinita, et ea, quae ipse<sup>789</sup> potest illa potentia frequenter fieri, non possunt<sup>790</sup> eo, quod nulla potentia passiva est in rebus, quae correspondeat potentiae activae dei.

Ex omnibus his est accipere, quod utrique intellectivarum particularum, scilicet speculativae et practicae, proprium opus est veritas, sed diversimode, quia practicae opus est veritas<sup>791</sup> determinata ad opus, speculativae vero opus est veritas simpliciter. Secundum alios<sup>ccxliii</sup> enim habitus perficitur utraque particula ad verum dicendum operatione non impedita. Illi habitus sunt virtutes ambarum particularum, et ideo de his habitibus specialiter restat prosequi.

---

i) cf. De summ. bono VI 1, 2; Breuning 222,10-13

ii) Ioh. de Mech., Tract. de hom., lib. IV, tract. 4, cap. 3; Pattin 445,71-80

iii) Ioann. Damasc., De fid. orthod., cap. 58; Buytaert 226,214-215

iv) Arist., Eth. Nic. I 13, 1102b5-6; Gauthier 161,6

v) Arist., Eth. Nic. I 13, 1102b10-11; Gauthier 161,9-11

vi) cf. Arist., Eth. Nic. I 6, 1098a7-8; Gauthier 151,3-4. X 7, 1177a20; Gauthier 359,3-4

vii) cf. Averr., In Mor. Nic. Exp. I 13; 13,16G

viii) cf. Arist., Eth. Nic. I 8, 1098b30-31; Gauthier 153,1-2. X 7, 1177a15-18; Gauthier 358,28-359,1

ix) cf. Arist., Phys. VII 3, 246a12-14. 247a1-5

x) Anon., Comm. in sec. Mor. Arist. ad Nic.; Mercken 173,26-27

---

782 tamen: cum AKPU

783 sint: fuit AD sunt K

784 ingenita add. non AB \*D

785 quae om. ABD: non ER

786 dedimus: dicimus AB \*D

787 effectu: affectu AD

788 actus: actu ADKP necessario U

789 ipse: ipsa ADE

790 possunt: ponit BDP possit K

791 sed ... veritas om. EU



- 
- xi) II Tim. 3,7
  - xii) Arist., Eth. Nic. II 3, 1105b15; Gauthier 168,16
  - xiii) Arist., Eth. Nic. I 1, 1095a2-3; Gauthier 143,16
  - xiv) Alb., Ethic. I 4,6; Borgnet 56a
  - xv) Is. 65,20
  - xvi) cf. Arist., Eth. Nic. III 5, 1113a5-9; Gauthier 186,14-18
  - xvii) cf. Arist., Eth. Nic. III 5, 1113a5-9; Gauthier 186,14-18
  - xviii) cf. Hieron., In Esaïam XVIII; Adriaen 762,18-26
  - xix) cf. Arist., Eth. Nic. VI 13, 1144b17-30; Gauthier 270,1-14. VII 5, 1147b14-17; Gauthier 278,1-4
  - xx) cf. Alb., Ethic. II 1,3; Borgnet 154a
  - xxi) cf. Alb., Ethic. II 1,3; Borgnet 154a
  - xxii) cf. Platon, Menon 99c6-d8
  - xxiii) Alb., Ethic. I 7,5; Borgnet 114a
  - xxiv) Iac. 1,17
  - xxv) cf. Ioann. Damasc., De fid. orthod., cap. 36 et 58; Buytaert 135,60. 226,210-212
  - xxvi) cf. Arist., Eth. Nic. II 1, 1103a19-23; Gauthier 163,10-14
  - xxvii) cf. Arist., Phys. VIII 3, 253b33-35; Eth. Nic. II 1, 1103a19-21; Gauthier 163,11-13
  - xxviii) Arist., Eth. Nic. II 1,1103a25-26; Gauthier 163,15-16
  - xxix) cf. Alb., Ethic. II 1,2; Borgnet 152b
  - xxx) cf. Alb., Ethic. II 1,2; Borgnet 151b
  - xxxi) cf. Alb., Ethic. I 7, 6; Borgnet 115a
  - xxxii) cf. Arist., Phys. II 5, 197a5-6
  - xxxiii) cf. Ptolem., Tetr. VI 2; Robbins 372-376
  - xxxiv) Alb., Ethic. II 1,4; Borgnet 155a
  - xxxv) cf. De summ. bono VI 2; A 11,214-220
  - xxxvi) cf. Arist., Eth. Nic. II 2, 1103b31-1104a11; Gauthier 165,2-15
  - xxxvii) Eccl. 3,11
  - xxxviii) Arist., Eth. Nic. II 2, 1104a2; Gauthier 165,8
  - xxxix) Arist., Eth. Nic. I 1, 1094b23-25; Gauthier 143,8-9
  - xl) Arist., Eth. Nic. II 2, 1104b11-13; Gauthier 166,12-13; cf. Platon, Leg. 653a1-c4
  - xli) Arist., Eth. Nic. II 1, 1103b24; Gauthier 164,21-22
  - xlii) Alb., Ethic. II 1,4; Borgnet 155b
  - xliii) Alb., Ethic. II 1, 8; Borgnet 161b
  - xliv) cf. Arist., De an. III 7, 431a10-12
  - xlv) cf. Arist., Eth. Nic. III 4, 1111b16-19; Gauthier 183,16-21

- 
- <sup>xlvi</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. II 2, 1105a7-8; Gauthier 167,12-13; Fragmente der Vorsokratiker; Diels/Kranz 22 B 85
- <sup>xlvii</sup>) non inveni.
- <sup>xlviii</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. II 6, 1107a5-8; Gauthier 171,14-17
- <sup>xlix</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. II 6, 1107a7-8; Gauthier 171,15-16
- <sup>l</sup>) cf. Alb., Ethic. II 2,2; Borgnet 171a
- <sup>li</sup>) cf. Alb., Ethic. II 2,2; Borgnet 171b
- <sup>lii</sup>) cf. Alb., Ethic. II 2,3; Borgnet 175a
- <sup>liii</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. X 5, 1175b26-31; Gauthier 355,20-26
- <sup>liv</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. II 5, 1106b2-5; Gauthier 170,6-8
- <sup>lv</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. II 6, 1107a2-8; Gauthier 171,10-15
- <sup>lvi</sup>) Alb., Ethic. II 2,4; Borgnet 176b
- <sup>lvii</sup>) Alb., Ethic. II 2,4; Borgnet 176b
- <sup>lviii</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. II 5, 1106b29-30; Gauthier 171,1-2
- <sup>lix</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. II 6, 1106b36-1107a8; Gauthier 171,7-16
- <sup>lx</sup>) cf. Arist., Phys. V 1, 224b31-35
- <sup>lxi</sup>) Arist., Eth. Nic. II 8, 1108b23-24; Gauthier 176,7-8
- <sup>lxii</sup>) Arist., Eth. Nic. II 9, 1109a1-2; Gauthier 176,17-18
- <sup>lxiii</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. II 7, 1108a19-b7; Gauthier 174,20-175,16. II 8, 1108b19-1109a19; Gauthier 176,3-32
- <sup>lxiv</sup>) Arist., Eth. Nic. II 9, 1109b9; Gauthier 177,25
- <sup>lxv</sup>) I Cor. 6,18
- <sup>lxvi</sup>) II Tim. 2,22
- <sup>lxvii</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. II 9, 1109a24-25; Gauthier 177,4-6. III 7, 1114b3-7; Gauthier 189,22-25
- <sup>lxviii</sup>) Ioh. de Mech., Tract. de hom., lib. IV, tract. 6, cap. 2; Pattin 510,32-513,27
- <sup>lxix</sup>) Ioann. Damasc., De fide orthod., cap. 38; Buytaerd 145,19-20
- <sup>lxx</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. III 1, 1109b35-1110a1; Gauthier 179,11-12
- <sup>lxxi</sup>) Alb., Ethic. III 1,1; Borgnet 196a
- <sup>lxxii</sup>) Ioann. Damasc., De fide orthod., cap. 38; Buytaerd 146,26-27
- <sup>lxxiii</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. III 1, 1110a4-11; Gauthier 179,14-20
- <sup>lxxiv</sup>) cf. Alb., Ethic. III 1,4; Borgnet 199a-b
- <sup>lxxv</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. III 1, 1110b3-6; Gauthier 180,22-26
- <sup>lxxvi</sup>) cf. Alb., Ethic. III 1,8; Borgnet 203b
- <sup>lxxvii</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. III 2, 1110b19-25; Gauthier 181,10-17
- <sup>lxxviii</sup>) cf. Ioann. Damasc., De fide orthod., cap. 38; Buytaerd 145,14-18. 147,44-46
- <sup>lxxix</sup>) cf. Arist., Eth. Nic. III 3, 1111a22-1111b3; Gauthier 182,18-183,4

- 
- lxxx) Arist., Eth. Nic. III 1, 1110a22-23; Gauthier 180,10-11
  - lxxxi) cf. Alb., Ethic. III 1,4; Borgnet 199a
  - lxxxii) cf. Arist., Eth. Nic. VII 3, 1145b25-27; Gauthier 273,2-4; cf. Men. 99a1-5
  - lxxxiii) cf. Gen. 29,23-25
  - lxxxiv) Sap. 2,21
  - lxxxv) I Cor. 2,8
  - lxxxvi) Act. 3,17
  - lxxxvii) cf. Arist., Eth. Nic. III 2, 1111a6; Gauthier 182,3-4
  - lxxxviii) I Cor. 14,38
  - lxxxix) cf. Arist., Eth. Nic. III 2, 1110b31-a2; Gauthier 181,22-26
  - xc) Matth. 20,22
  - xcj) Marc. 9,5
  - xcij) Non inveni.
  - xciii) cf. Arist., Eth. Nic. III 2, 1111a18f.; Gauthier 182,14-15
  - xciv) cf. Arist., Eth. Nic. III 3, 1111a21-23; Gauthier 182,18-20
  - xcv) Ioann. Damasc., De fide orthod., cap. 38; Buytaerd, 146,36-37
  - xcvi) Arist., Eth. Nic. III 4, 1111b5-6; Gauthier 183,7
  - xcvii) cf. Arist., Top. I 5, 102a18-30
  - xcviii) cf. De summ. bono VI 2, 2; A27,253-A28,265
  - xcix) cf. Arist., Eth. Nic. III 4, 1111b6; Gauthier 183,7-8
  - c) cf. De summ. bono VI 2, 3; A41,150-161
  - ci) cf. Alb., Ethic. III 1,14; Borgnet 213b
  - cii) cf. Alb., Ethic. III 1,14; Borgnet 213b
  - ciii) cf. Arist., Eth. Nic. III 1, 1110a17-18; Gauthier 180,4-5
  - civ) cf. Alb., Ethic. III 1,15; Borgnet 215b
  - cv) cf. Alb., Ethic. III 1,16; Borgnet 219a
  - cvi) cf. Alb., Ethic. III 1,15; Borgnet 216b-217a
  - cvij) Gal. 5,17
  - cviii) cf. Ioann. Damasc., De fide orthod., cap. 40; Buytaert 151,10-18
  - cix) Alb., Ethic. III 1,16; Borgnet 218b
  - cx) cf. Arist., Eth. Nic. III 5, 1113a2; Gauthier 186,12
  - cxj) cf. Arist., Eth. Nic. III 5, 1112a21-28; Gauthier 184,22-185,4
  - cxii) Arist., Eth. Nic. III 5, 1112a19-21; Gauthier 184,23-25
  - cxiii) Arist., Eth. Nic. III 5, 1112a28-29.; Gauthier 185,4-5
  - cxiv) Arist., Eth. Nic. III 5, 1113b27-28; Gauthier 186,3-4
  - cxv) cf. Arist., Eth. Nic. III 6, 1113a29-31; Gauthier 187,10-11
  - cxvi) Arist., Eth. Nic. III 5, 1112b18-19; Gauthier 185,25-26

- 
- cxvii) Luc. 14,28
- cxviii) Arist., Eth. Nic. III 5, 1112b10-11; Gauthier 185,18-19
- cxix) cf. Arist., Eth. Nic. III 5, 1112b15-17; Gauthier 185,22-24
- cxx) cf. Arist., Eth. Nic. V 9, 1134a1-2; Gauthier 239,20-21
- cxxi) Ps. 77,39
- cxixii) cf. Arist., Eth. Nic. III, 1114a25-27; Gauthier 189,13-16
- cxixiii) cf. Cic., De inv. II 53, n. 159; Stroebel 147,15-19
- cxixiv) cf. Macr., Comm. in somn. Scip. I 8; Willis 38,24-26
- cxixv) Arist., De virt. et vit. 1,49a29-30
- cxixvi) Plotin, Enn. I 2, 2,13-18
- cxixvii) Sap. 8,7
- cxixviii) cf. Arist., Eth. Nic. VI 13, 1144b26-28; Gauthier 270,10-12
- cxixix) cf. Alb., De bono IV 1,6; Geyer 243,46-47
- cxixxx) I Ioann. 2,16
- cxixxxi) Alb., Ethic. III 2,2; Borgnet 237a
- cxixxxii) Ioann. Damasc., De fide orthod., cap. 29; Buytaert 121,7
- cxixxxiii) Arist., Eth. Nic. III 9, 1115a26-27; Gauthier 191,17-18
- cxixxxiv) cf. Arist., Magn. Mor. I 20, 1191a25-27
- cxixxxv) I Macc. 3,59
- cxixxxvi) Arist., Eth. Nic. III 10, 1115b10-13; Gauthier 192,1-3
- cxixxxvii) cf. Arist., Magn. Mor. I 20, 1191a32-33
- cxixxxviii) Arist., Eth. Nic. III 10, 1115b20-21; Gauthier 192,8-9
- cxixxxix) Deut. 20,8
- cxli) cf. Arist., Eth. Nic. III 10, 1115b25-26; Gauthier 192,13-14
- cxlii) Levit. 26,17
- cxliiii) Levit. 26,36
- cxliiiii) cf. Arist., Eth. Nic. III 11, 1116b15-18; Gauthier 194,7-9
- cxlv) non inveni.
- cxlvi) non inveni.
- cxlvii) Sap. 17,11
- cxlviii) Gloss. ord.; PL 113, 1173
- cxlvix) Ioel. 2,21
- cxlxx) cf. Arist., Eth. Nic. III 11, 1116a31-32; Gauthier 193,18-19
- cxli) Matth. 10,28
- cxlii) cf. Arist., Eth. Nic. III 10, 1115b26-27; Gauthier 192,15
- cxliiii) cf. Arist., Eth. Nic. III 12, 1117b7-8; Gauthier 196,10-11

- 
- cliii) Rom. 5,3  
cliv) Haec sententia ibi non inventa est  
clv) Hier. 12,7  
clvi) cf. Arist., Eth. Nic. III 11, 1116a16-1117a28; Gauthier 193,7-195,23  
clvii) cf. Arist., Magn. Mor. I 20, 1190b21-1191a17  
clviii) Arist., Eth. Nic. III 11, 1116b5; Gauthier 193,26; cf. Lach. 194e8-195a1  
clix) cf. Arist., Eth. Nic. IX 1, 1164a24-26; Gauthier 324,7-9; cf. Prot. 326e2-6  
clx) Arist., Magn. Mor. I 20, 1190b29-30  
clxi) Arist., Eth. Nic. III 11, 1116b27-28; Gauthier 194,17-18  
clxii) Arist., Eth. Nic. III 11, 1116b26-27  
clxiii) III Ezr. 3,18.21  
clxiv) Haec sententia ibi non inventa est.  
clxv) Haec sententia ibi non inventa est.  
clxvi) Arist., De virt. et vit. 4, 50b5-7  
clxvii) cf. Cic., De inv. II 54, n. 163-164; Stroebel 149,4-14  
clxviii) Mac., Comm. in somn. Scip. I 8; Willis 38,6-7  
clxix) cf. Arist., Eth. Nic. IV 7, 1123b28-30; Gauthier 212,32-213,1  
clxx) cf. Arist., Eth. Nic. IV 4, 1122a23-24; Gauthier 208,15-16  
clxxi) Cic., De inv. II 54, n. 163; Stroebel 149,6-8  
clxxii) Rom. 5,3  
clxxiii) Iac. 1,2-3  
clxxiv) cf. Arist., Eth. Nic. V 14, 1137b17-19; Gauthier 249,8-10  
clxxv) Num. 11,1  
clxxvi) Ioann. 16,33  
clxxvii) cf. Cic., De inv. II 54, n. 163; Stroebel 149,5  
clxxviii) Iob 27,6  
clxxix) Exod. 7,1-11,10  
clxxx) cf. Rom. 10,16-19  
clxxxj) III Reg. 21,1-14  
clxxxij) Iudic. 11,30-39  
clxxxiii) III Reg. 21,12-13  
clxxxiv) Luc. 8,13  
clxxxv) Iac. 3,16  
clxxxvi) Greg., Mor. in Iob, lib. 22, cap. 1; PL 76, 211

- 
- clxxxvii) cf. Matth. 12,45
- clxxxviii) Prov. 18,9
- clxxxix) Iob 24,18
- cxc) Rom. 12,1
- cxci) Hier. 48,36
- cxcii) cf. Bernh., De cons. ad Eug., lib. IV, IV 12; Leclercq/Rochais 458,24-459,2
- cxciij) Non inveni.
- cxciiv) Ex. 20,14; cf. Arist., Eth. Nic. II 6, 1107a11; Gauthier 172,1
- cxci v) cf. Alb., Ethic. I 9,1; 139a-140b
- cxci vi) cf. Arist., Eth. Nic. II 1, 1103a18-19.26-26; Gauthier 163,9-10.13-16
- cxci vii) cf. Aug., De civ. dei XIX,25; Dombart/Kalb 696,7-14
- cxci viii) cf. Aug., De div. quaest. LXXXIII,30; Mutzenbecher 38,12-14
- cxci ix) Matth. 22,37; Marc. 12,30; Luc. 10,27
- cc) Cic., De inv. II 54, n. 163; Stroebel 149,11-13
- cc i) Hebr. 10,36
- cc ii) II Tim. 3,12
- cc iii) Sap. 3,5
- cc iv) Rom. 5,4
- cc v) Iac. 1,4
- cc vi) Luc. 21,19
- cc vii) Prov. 13,29
- cc viii) Cic., De inv. II 54, n. 164; Stroebel 149,13-14
- cc ix) cf. Arist., Eth. Nic. VII 1, 1145a35-b2; Gauthier 272,5-7
- cc x) Matth. 10,22
- cc xi) Non inveni.
- cc xii) Rom. 15,1
- cc xiii) Sap. 5,7
- cc xiv) Is. 5,22
- cc xv) cf. Is. 5,11
- cc xvi) Psalm. 118,20
- cc xvii) cf. Aug., Ennar. in Psalm. CXVIII, S. VIII, 4; Dekkers/Fraipont 1689,59-61
- cc xviii) I Cor. 13,11
- cc xix) Is. 65,20
- cc xx) Gal. 4,19
- cc xxi) cf. Rom. 6,10-15
- cc xxii) Hier. 4,22
- cc xxiii) cf. Aug., Serm. LXXI, X 15; PL 38,453

- 
- ccxxiv) cf. Alb., Sup. Ethic. III 6,4; Kübel 172,70-72
- ccxxv) II Tim. 3,2
- ccxxvi) Ez. 16,8
- ccxxvii) Ioann. 10,12-13
- ccxxviii) I Ioann. 3,16
- ccxxix) cf. Alb., Ethic. II 1,1; Borgnet 150a-b
- ccxxx) cf. Alb., Ethic. VI 1,2; Borgnet 394a
- ccxxxi) cf. Arist., Eth. Nic. II 6, 1106b36-37; Gauthier 171,7-8 u. Arist., Eth. Nic. VI 1, 1138b20; Gauthier 252,5-7
- ccxxxii) Alb., Ethic. VI 1,3; Borgnet 396a
- ccxxxiii) De summ. bono VI 2, 1; A3,28-29
- ccxxxiv) cf. Arist., Phys. VII 3, 246a10-14
- ccxxxv) Arist., Eth. Nic. VI 2, 1139a18; Gauthier 254,2-3
- ccxxxvi) cf. Arist., De an. III 10, 433a9-12
- ccxxxvii) Ioann. Damasc., De fide orthod., cap. 41; Buytaert 153,20
- ccxxxviii) cf. Arist., De an. III 4, 429a18-20; Fragmente der Vorsokratiker / Diels-Kranz, 59[46]B12-14
- ccxxxix) cf. Arist., Eth. Nic. VI 2, 1139a4-9.26-28; Gauthier 253,9-14.254,12-14
- ccxl) Arist., Eth. Nic. VI 2, 1139a21-22; Gauthier 254,6-7
- ccxli) cf. Arist., Eth. Nic. VI 2, 1139b4-5; Gauthier 255,2
- ccxlii) Arist., Eth. Nic. VI 2, 1139b10-11; Gauthier 255,6-7
- ccxliii) cf. Alb., Ethic. VI 1,7; Borgnet 406b