

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.¹

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

¹ 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.²

In der Geschichte der Ethik war der Begriff 'Tugend' (πᾶν/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 Heraklit³ eine wichtige Bedeutung und wird spätestens bei Platon⁴ 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 Ethik⁵ war aber auch schon in der Antike auf philosophische Ablehnung gestoßen. Von der

² 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

³ Heraklit, Fragment B 112; p. 176: „ὄυδὸν ἰίᾶσι πᾶν ἰᾶσθόϛ ...“ Vgl. dazu M. Stemich-Huber, *Heraklit*, S. 81-89

⁴ So z. B. Platon, *Prot.* 327a1-2: „ὄυδὸν πᾶν ὄυδὸν ... „ὄᾶ ἰᾶ ᾶσι κᾶεὺᾶ_ᾶεί.“

⁵ 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,⁶ vor allem die Aristotelische These, die Mitte als das grundlegende Prinzip zur Bestimmung der Tugenden zu setzen.⁷ 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.⁸ 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.⁹ 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

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

⁷ Aristoteles, *Eth. Nic. II 5*, 1106b15-16.27-28

⁸ 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

⁹ 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?¹⁰ 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 Skeptiker¹¹ oder die erste Trope der jüngeren Skeptiker¹² 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.¹³ 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,¹⁴ ist

¹⁰ Sextus Empiricus, *Pyrrh. hyp.*, lib. III, 250-252

¹¹ *Ibid.*, lib. I, 145-162

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

¹³ 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 ἀρετή*, S. 315-325; A. Kenny, *The Nicomachean Conception of Happiness*, S. 67-80; A. A. Long, *The Harmonics of Stoic Virtue*, S. 97-116

¹⁴ Aristoteles, *Eth. Nic.* IV 7-10, 1123a34-1125b25; vgl. W. Jaeger, *Der Grossgesinnte*, S. 101-105; D. t. D. Held, *ἡ ἀρετή*, 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.¹⁵ Auch wenn Cicero diese pessimistischen Reflexionen dann wieder zurückweist und sich fast trotzig dennoch zur Philosophie bekennt,¹⁶ 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,¹⁷ 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.¹⁸ Da aber die wahre Glückseligkeit darin besteht, Gott zu besitzen,¹⁹ 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

¹⁵ 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.“

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

¹⁷ Vgl. K. Flasch, *Augustin*, S. 17-20

¹⁸ Augustinus, *Sol.* I 6, n. 13

¹⁹ Augustinus, *De beat. vit.* II 11

Augustinus bestenfalls dazu, mit ihnen einen Gedankengang zu würdigen.²⁰

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.²¹ 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.²²

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.²³

²⁰ Ibid., II, 10

²¹ Augustinus, Retr. I 9, n. 4

²² Augustinus, De civ. dei XIX 4

²³ 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.²⁴

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.²⁵ 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

²⁴ 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

²⁵ Vgl. E. Schockenhoff, *Bonum hominis*, S. 235-243

Tugenden, deren Kanon verschieden bestimmt wurde.²⁶ 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.²⁷

Eine allgemeingültige Tugenddefinition wurde im Rahmen dieser Entwicklung noch nicht aufgestellt.²⁸ 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.“²⁹ 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.³⁰

Neben diesen theologisch bestimmten Untersuchungen entwickelte sich aber auch in der Tradition Senecas³¹ und besonders Ciceros³² 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.³³ 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:

²⁶ 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

²⁷ 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

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

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

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

³¹ 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

³² Vgl. W. Rüegg, Artikel: Cicero im Mittelalter, Sp. 2063-2071

³³ 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.“³⁴ 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.³⁵ 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.³⁶

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.³⁷ 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.³⁸ Auch Wilhelm Peraldus geht in seiner weitverbreiteten *Summa de vitiis et virtutibus* allein von dieser Definition aus;³⁹ ebenso Roland von Cremona in seiner *Summa*.⁴⁰

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

³⁵ 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

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

³⁷ Vincentius Bellocensis, Spec. mor., lib. I, dist. II, pars III; col. 172-173 u. ibid., dist. XXXV, pars III, col 282

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

³⁹ Guilelmus Peraldus, Summa de vitiis et virtutibus, fol. 11v.

⁴⁰ 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.⁴¹ 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,⁴² der auch bald kommentiert wurde.⁴³

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,⁴⁴ aber nicht weiter erläutert, und das sechste Buch, in dem er das Problem ausführt,⁴⁵ 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.⁴⁶

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

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

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

⁴³ 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

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

⁴⁵ *Ibid.*, VI 13, 1143b35-1145a11

⁴⁶ 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.⁴⁷ Die Aristotelische Ethik ist ihm dabei eine Theorie, der er vorbehaltlos entgegentritt und die er für sein System auswertet, wo es ihm nützlich erscheint.⁴⁸

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,⁴⁹ untersucht eigens die theologischen Tugenden⁵⁰ und faßt alle Tugenden als Geschenk des Hl. Geistes auf.⁵¹ 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.⁵²

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

⁴⁸ 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.“

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

⁵⁰ *Ibid.*, *De virtutibus theologis*; p. 561-743

⁵¹ *Ibid.*, *De virtute in communi, quaest. I*; p. 1106-1113

⁵² 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,⁵³ 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.⁵⁴ Die Begründungen für verantwortete Handlungen sind daher nur dem eigenen Urteil und keinen vorgesetzten Autoritäten oder Offenbarungen verpflichtet.⁵⁵ Als Ziel der ethischen Bemühungen wird ganz selbstverständlich die Glückseligkeit erstrebt, da diese aus der Tätigkeit der Seele gemäß der erfüllten Tugend folgt.⁵⁶ Gerade die enge Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, die Aristoteles im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* darstellt⁵⁷ 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,⁵⁸ 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.⁵⁹

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

⁵⁴ 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

⁵⁵ *Ibid.*, II 2, 1103b31-34

⁵⁶ *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

⁵⁷ Aristoteles, *Eth. Nic.* X 7, 1177 a 12-17

⁵⁸ *Ibid.*, X 6, 1177a1-2 u. 7, 1177a12-13

⁵⁹ Dazu K. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter?*, S. 75f.: „Unübersahbar 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.⁶⁰ 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.⁶¹

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

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

⁶¹ 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.⁶² 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.⁶³

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.⁶⁴ 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.⁶⁵ Er betont aus-

⁶² 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.“

⁶³ *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.“

⁶⁴ *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.“

⁶⁵ 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,⁶⁶ und kein Argument ohne vernünftige Erklärung Geltung beanspruchen kann.⁶⁷ Erst die rationale Begründung erhebt eine Behauptung zu einem philosophischen Argument,⁶⁸ und daher ist es die erste Bedingung der Philosophie, kein Argument ohne die Prüfung der Vernunft vorzubringen.⁶⁹

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.⁷⁰ 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.⁷¹ Einige Bemerkungen Alberts aus der *Summa theologiae*⁷² 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

⁶⁶ 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.“

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

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

⁶⁹ 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

⁷⁰ 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

⁷¹ 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*,⁷³ 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,⁷⁴ 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*⁷⁵ 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.⁷⁶ 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 Tugenden⁷⁷ läßt sich nur schwer mit dem Kanon der Kardinaltugenden vereinbaren; der Ehrgeiz, durch die Ausübung der Tugenden die Glückseligkeit zu erreichen,⁷⁸ 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.“

⁷² *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.“

⁷³ *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 dissentiant.“

⁷⁴ G. Wieland, *Ethica – scientia practica*, S. 203

⁷⁵ Zur umstrittenen Authentizität der *Summa theologiae* vgl. unten, Kap. 6.

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

⁷⁷ Aristoteles, *Eth. Nic.* II 1, 1103 a 14-15

⁷⁸ 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*.⁷⁹ 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 –,⁸⁰ will er dessen Philosophie nutzen und für seine eigene systematische Absicht in *De summo bono* fruchtbar machen.⁸¹

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

⁷⁹ 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

⁸⁰ „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.

⁸¹ 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

⁸² 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

⁸³ 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.⁸⁴

Ulrichs philosophische Tugendlehre war bisher nur in geringem Umfang Gegenstand von Untersuchungen, dabei lag der Schwerpunkt auf seiner Darstellung einiger Einzeltugenden.⁸⁵ 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.

⁸⁴ 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.

⁸⁵ 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.⁸⁶ Er will darin das geschaffene Gute (*bonum creatum*) untersuchen: das Gute, das der gute Gott allein geschaffen und zu seiner Ehre geordnet hat.⁸⁷ 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.⁸⁸

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.⁸⁹

Sein Thema will Albert vorwiegend unter einer ethischen Fragestellung untersuchen, da alle Menschen das Gute anstreben und erreichen wollen.⁹⁰ 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.⁹¹ Entsprechend kurz fällt daher auch der erste Traktat über das Gute der Natur (*bonum naturae*) aus.⁹²

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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.

⁸⁸ De nat. boni, prooem.; p. 1,16-23

⁸⁹ 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

⁹⁰ De nat. boni, prooem.; p. 1,8-13

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

⁹² 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.⁹³ 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.⁹⁴ 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.⁹⁵ Neben der breiten Darstellung seiner Zirkumstanzenlehre geht er auch auf den Zusammenhang von Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit ein.⁹⁶

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.⁹⁷ 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?⁹⁸

⁹³ Ibid., tract. II; p. 8,31-36

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

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

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

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

⁹⁸ *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 Tradition⁹⁹ 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.¹⁰⁰
2. Virtus est habitus mentis bene constitutae.¹⁰¹
3. Virtus est recta ratio perveniens ad finem suum.¹⁰²
4. Virtus est aequalitas vitae rationi consonans.¹⁰³
5. Virtus est bona voluntas.¹⁰⁴
6. Virtus est ordo amoris vel amor ordinatus.¹⁰⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁹ 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*.¹¹⁰

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*)¹¹¹ oder bürgerliche Tugend (*virtus civilis*),¹¹² die vier Einzeltugenden umfaßt,¹¹³ die auch

31) gegeben.

¹¹⁰ 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.

¹¹¹ *De nat. boni*, prooem.; p. 1,19

¹¹² *Ibid.*, tract. 2, pars III; p. 29,82

Kardinaltugenden (*virtutes cardinales*)¹¹⁴ 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.“¹¹⁵ 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.“¹¹⁶ 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.¹¹⁷

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

¹¹³ Ibid.; p. 29,83

¹¹⁴ Ibid.; p. 29,85

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

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

¹¹⁷ 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: „operator autem in nobis Deus ... et operator 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 50,12.¹¹⁸

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.¹¹⁹ Gleichzeitig betont Albert aber, daß die Tugend nur aus dem Gebet entstehen kann und somit doch allein von Gottes Gnade abhängig ist.¹²⁰ 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.¹²¹

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

¹¹⁸ De nat. boni, *ibid.*; p. 30,18-41

¹¹⁹ *Ibid.*; p. 32,70-74

¹²⁰ *Ibid.*; p. 32,76-80

¹²¹ *Ibid.*; p. 32,94-96

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

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.¹²⁵ 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.

¹²² 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.

¹²³ Aristoteles, *Eth. Nic.* I 2, 1103b3-5

¹²⁴ *De nat. boni*, *ibid.*; p. 33,5-9

¹²⁵ *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:¹²⁶ Der Habitus bestimmt die Ordnung der Handlung. Albert bezieht sich zur Erläuterung ausdrücklich auf Augustinus,¹²⁷ 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.¹²⁸

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.¹²⁹

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

¹²⁶ Vgl. z. B. Aristoteles, Eth. Nic. II 5, 1106a22-24

¹²⁷ Vgl. Augustinus, De bon. coniug. XXI 25; col. 390

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

¹²⁹ 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.¹³⁰ 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.¹³¹ 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.¹³²

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,¹³³ 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

¹³⁰ Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 3, 1105b2-12

¹³¹ Vgl. Augustinus, De bon. coniug. XXI 25; col. 390

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

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

gute Bürger heranzubilden.¹³⁴ Daß die Tugend mit der Vernunft übereinstimmen muß, versteht sich für Albert aus dem – nach Aristoteles allgemeinen¹³⁵ – Grundsatz, nach dem sich tugendgemäßes Handeln an der richtigen Einsicht zu orientieren hat.¹³⁶

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.¹³⁷

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.¹³⁸

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

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,

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

¹³⁵ Vgl. *ibid.* II 2, 1103b31-32

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

¹³⁷ *De nat. boni, ibid.*; p. 33,57-77

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

¹³⁹ *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.¹⁴⁰

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.¹⁴¹

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.¹⁴²

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.¹⁴³ 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

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

¹⁴¹ De nat. boni, *ibid.*; p. 34,7-25

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

¹⁴³ 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.¹⁴⁴

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

¹⁴⁴ De nat. boni, *ibid.*; p. 34,26-35,27

und in die zur guten Handlung erforderliche Verfassung zu versetzen.¹⁴⁵ 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,¹⁴⁶ 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.¹⁴⁷ 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.¹⁴⁸

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.¹⁴⁹

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

¹⁴⁵ Ibid.; p. 30,43-55

¹⁴⁶ Ibid.; p. 30,56-61

¹⁴⁷ Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 3, 1105b2-5

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

¹⁴⁹ De nat. boni, ibid.; p. 35,28-40

als ethisch zu beurteilende Handlung,¹⁵⁰ 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.¹⁵¹ 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.¹⁵² 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.¹⁵³

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

¹⁵⁰ Aristoteles, Eth. Nic. II 2, 1103b31-32

¹⁵¹ Ibid. III 4, 1111b12-13

¹⁵² 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.

¹⁵³ 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.¹⁵⁴

¹⁵⁴ 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.¹⁵⁵

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.¹⁵⁶

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.¹⁵⁷ 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

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

¹⁵⁶ De nat. boni, *ibid.*; p. 35,41-56

¹⁵⁷ 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.¹⁵⁸

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 besprechen¹⁵⁹ 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.¹⁶⁰

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

¹⁵⁸ 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.

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

¹⁶⁰ *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.¹⁶¹

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.¹⁶²

Zur Verdeutlichung greift er eine bekannte Tugenddefinition aus der Aristotelischen Naturphilosophie auf: „*Virtus est ultimum, quod est in re.*“¹⁶³ 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

¹⁶¹ 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.

¹⁶² Ibid.; p. 32,2-27

¹⁶³ 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.¹⁶⁴

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.¹⁶⁵

Albert übernimmt also die Aristotelische Definition, wie er sie in der *Ethica vetus* vorfand,¹⁶⁶ 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.

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

¹⁶⁵ De nat. boni, *ibid.*; p. 35,57-90

¹⁶⁶ 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.¹⁶⁷ 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,¹⁶⁸ 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 aber¹⁶⁹ und bemerkt lediglich am Rande, daß die Bestimmung der Tugenden eine Sache des Fachmanns¹⁷⁰ ist und sich wissentlich auf eine freie Entscheidung gründet¹⁷¹ – 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

¹⁶⁷ Eth. Nic. II 1, 1103a17-b2

¹⁶⁸ Ibid. 1103a23-24

¹⁶⁹ Ibid. II 2, 1103b31-34

¹⁷⁰ Ibid. II 5, 1106b5-7

¹⁷¹ 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.¹⁷²

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.¹⁷³

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.¹⁷⁴ In der Behandlung der Kardinaltugenden lag der Schwerpunkt auf der Herausarbeitung der ihnen jeweils

¹⁷² Ibid. II 5, 1106a14-b16

¹⁷³ De nat. boni, *ibid.*; p. 36,5-8

¹⁷⁴ 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.¹⁷⁵ 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 Ciceros¹⁷⁶ und der theologischen Tradition.¹⁷⁷ 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

¹⁷⁵ 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.

¹⁷⁶ Cicero, De inv. II 53-54, n. 160-162; p. 148,25-149,4

¹⁷⁷ 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.¹⁷⁸

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.¹⁷⁹

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.¹⁸⁰

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

¹⁷⁸ De nat. boni, ibid.; p. 36,10-42

¹⁷⁹ Ibid.; p. 36,43-59

¹⁸⁰ 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.¹⁸¹

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.¹⁸²

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

¹⁸¹ De nat. boni, *ibid.*; p. 36,64-37,5

¹⁸² 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.¹⁸³

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.¹⁸⁴ Er greift damit auf seine Erklärung der zehnten Definition zurück, in der er bereits die Bedeutung der Gewohnheit stärker als Aristoteles betont hat.¹⁸⁵ 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.¹⁸⁶

¹⁸³ De nat. boni, *ibid.*; p. 37,7-24

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

¹⁸⁵ Vgl. oben, Kap. 2.1.2.2

¹⁸⁶ 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.¹⁸⁷

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.¹⁸⁸

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.¹⁸⁹

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,¹⁹⁰ 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.¹⁹¹

Albert zeigt mit seiner Darstellung zur Frage nach der Gewohnheit ein ausgeprägt praktisches Interesse an Problemen der persönlichen Lebensführung.¹⁹² 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.

¹⁸⁷ De nat. boni, *ibid.*; p. 37,28-31

¹⁸⁸ *Ibid.*; p. 37,32-49

¹⁸⁹ *Ibid.*; p. 37,50-57

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

¹⁹¹ *Ibid.*; p. 37,58-75

¹⁹² 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.¹⁹³ 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.¹⁹⁴ 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,¹⁹⁵ 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.¹⁹⁶ Dieser Vergleich zeigt für ihn deutlich: Allein die Tugend kann die

¹⁹³ Aristoteles, Eth. Nic. II 1, 1103b3-10

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

¹⁹⁵ *Ibid.* II 2, 1104b11-12

¹⁹⁶ *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.¹⁹⁷

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.¹⁹⁸ 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.¹⁹⁹ 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.

¹⁹⁷ De nat. boni, *ibid.*; p. 38,5-37

¹⁹⁸ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II 1, 1103a18-19

¹⁹⁹ 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.²⁰⁰ 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,²⁰¹ die Klugheit,²⁰² die Tapferkeit²⁰³ und die Gerechtigkeit²⁰⁴ ein.²⁰⁵ 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.²⁰⁶

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.²⁰⁷

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

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

²⁰¹ Ibid.; p. 38,48

²⁰² Ibid.; p. 38,55

²⁰³ Ibid.; p. 38,61

²⁰⁴ Ibid.; p. 38,63

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

²⁰⁶ Ibid.; p. 38,42-50

²⁰⁷ 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.²⁰⁸

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.²⁰⁹

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*²¹⁰ erklären; die Übersetzung 'virtus moralis' der *Libri Ethicorum*²¹¹ 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,²¹² 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

²⁰⁸ Ibid.; p. 38,58-63

²⁰⁹ Ibid.; p. 38,63-68

²¹⁰ Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 2; p. 5,5

²¹¹ Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 3; p. 163,5-6

²¹² 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.²¹³

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.²¹⁴ 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,²¹⁵ aus. Albert beschränkt sich auf ein Referat über die Vorteile der Mitte,

²¹³ De nat. boni, *ibid.*; p. 38,76-39,6

²¹⁴ *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.“

²¹⁵ 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.²¹⁶ Eine gute Handlung wird nicht durch die Extreme gefährdet, sondern durch die Mitte gestützt.²¹⁷

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.²¹⁸

Albert hat mit dieser Zusammenfassung zur Entstehung der Tugenden aus der Mitte sehr verkürzt seine in der Diskussion der zehnten Tugenddefinition gewonnenen Ergebnisse zusammengefaßt,²¹⁹ 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

²¹⁶ Vgl. Aristoteles, *Phys.* VII 3, 246b3-10

²¹⁷ *De nat. boni*, *ibid.*; p. 39,11-36

²¹⁸ *Ibid.*; p. 39,36-48

²¹⁹ 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.²²⁰ 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.²²¹

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

²²⁰ 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.“

²²¹ *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)²²² 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 1246.²²³ Obwohl Albert daher immer noch nicht die vollständige *Nikomachische Ethik*, sondern nur die *Ethica nova* und die *Ethica vetus* bekannt waren,²²⁴ gilt *De bono* als die erste systematische Bearbeitung der Aristotelischen Ethik, die eine fruchtbare Auseinandersetzung des neuen Textes mit der Tradition unternimmt.²²⁵

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*).²²⁶

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.²²⁷ 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*).²²⁸ Zur ersten Bestimmung untersucht er wiederum dessen mögliche

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

²²³ 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.

²²⁴ Vgl. O. Lottin, Psychologie et morale, tom. VI, S. 321

²²⁵ 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.

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

²²⁷ *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.

²²⁸ *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.²²⁹

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*).²³⁰ 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,²³¹ das Gute des Umstands (*bonum ex circumstantia*)²³² 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.²³³ An diese am Begriff des Guten orientierten Fragekomplexe schließt er eine Quaestio zu den Definitionen der Tugend²³⁴ und eine Quaestio zur Einteilung, Bezeichnung und Ordnung der Tugenden an.²³⁵

In der Darstellung der Haupttugenden folgt Albert wiederum dem Schema der Kardinaltugenden. Tapferkeit,²³⁶ Mäßigung,²³⁷ Klugheit²³⁸ und Gerechtigkeit²³⁹ 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.

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

²³⁰ De bono, *ibid.*; p. 28,12-13

²³¹ *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.

²³² 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

²³³ 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

²³⁴ De bono, *ibid.*, quaest. 5; p. 67-78

²³⁵ *Ibid.*, quaest. 6; p. 79-81

²³⁶ *Ibid.*, tract. II; p. 82-113

²³⁷ *Ibid.*, tract. III; p. 114-216

²³⁸ *Ibid.*, tract. IV; p. 217-258

²³⁹ *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.²⁴⁰ 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.²⁴¹ Da die angekündigte Untersuchung nach dem Guten der Gnade nicht mehr aufgegriffen wird, ist vielleicht auch *De bono* unvollendet geblieben.²⁴² 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*.²⁴³

²⁴⁰ *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

²⁴¹ Vgl. B. Geyer, Prolegomena, S. XIII

²⁴² 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.“

²⁴³ 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.²⁴⁴

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.²⁴⁵
2. Virtus est ordo amoris.²⁴⁶

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.²⁴⁷

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

Mit dem Hinweis auf die philosophische Tradition der beiden letzten

²⁴⁴ De bono, tract. II, quaest. 5; p. 67,3-5

²⁴⁵ 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

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

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

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

²⁴⁹ 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;²⁵⁰ die Gewohnheitstugenden dagegen beziehen sich auf die richtige Mitte und werden von der Handlung verursacht.²⁵¹ 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 Analyse²⁵² der Tugenddefinition des Petrus Lombardus „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam deus in nobis sine nobis operatur;“²⁵³ er stellt vorab fest, daß er diese Definition ausdrücklich auf die eingegossene Tugend beschränken will, mit denen die Gnade das Gewünschte erreicht.²⁵⁴ 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’.²⁵⁵ Die Notwendigkeit der Unterscheidung von theologischen und philosophischen Tugenden zeigt sich ihm auch in der Analyse der mens, die im Rahmen der

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

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

²⁵² Vgl. J. Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffs, S. 301-303

²⁵³ Zur Originalformulierung in den *Sentenzen* vgl. oben, Kap. 2.1.1.1

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

²⁵⁵ 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.²⁵⁶ Obwohl Albert sich an dieser Stelle nicht auf Aristoteles beruft, bildet dessen Unterscheidung von ethischen und dianoetischen Tugenden den Hintergrund.²⁵⁷ Sie macht es in diesem Zusammenhang unmöglich, die Identität von Intellekt und mens anzunehmen, da die Gewohnheitstugenden eben nicht im Intellekt entstehen.²⁵⁸

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.²⁵⁹

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

²⁵⁶ 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

²⁵⁷ 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.

²⁵⁸ 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.“

²⁵⁹ *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.²⁶⁰

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.²⁶¹ 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.²⁶² 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.²⁶³

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.²⁶⁴ Deshalb bedarf es für ihn auch keiner Apologie der Philosophie gegen den Anspruch der Theologie, beide haben mit gleichem Recht ihre jeweilige

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

²⁶¹ 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

²⁶² Ibid., quaest. 5, art. 1; p. 73,6-12

²⁶³ Ibid.; p. 73,20-24

²⁶⁴ 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)?²⁶⁵ 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.²⁶⁶

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.²⁶⁷ 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.“²⁶⁸ Somit umgeht er auch die Schwierigkeit, daß

²⁶⁵ De bono, *ibid.*; p. 68,53-54

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

²⁶⁷ De bono, *ibid.*; p. 73,24-35

²⁶⁸ *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“²⁶⁹ als „Virtus est habitus rationi consentaneus, ut dicit Tullius“²⁷⁰ – eine Verkürzung, die seinen Schwerpunkt verdeutlicht. Ihn in

²⁶⁹ Ibid.; p. 67,13-15

²⁷⁰ Ibid.; p. 73,54-55

teressiert wiederum besonders, wie sich die Tugend zur richtigen Vernunft verhält.²⁷¹

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.²⁷² Dabei argumentiert er mit den Ergebnissen der Aristotelischen Psychologie; eine Verbindung von Naturphilosophie und Ethik, die auch Aristoteles selbst mehrfach hervorhebt.²⁷³ 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.²⁷⁴

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

²⁷¹ 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.

²⁷² *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

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

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

Zwecken festmacht.²⁷⁵ 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.²⁷⁶ Damit bleiben Vernunft und Tugend zwar unterschieden, aber eine Abhängigkeit ist deutlich.²⁷⁷

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

²⁷⁵ Ibid. III 10, 433a10-18

²⁷⁶ De bono, ibid.; p. 73,62-64

²⁷⁷ 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.²⁷⁸ 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.²⁷⁹ 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.²⁸⁰

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.²⁸¹ 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,²⁸² 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.²⁸³ 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.²⁸⁴ Viel

²⁷⁸ 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.“

²⁷⁹ Vgl. Aristoteles, *Phys.* II 1, 193b8-12

²⁸⁰ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II 2, 1104a1-3

²⁸¹ De bono, *ibid.*; p. 73,71-77

²⁸² Aristoteles, *Eth. Nic.* II 2, 1104a1-3

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

²⁸⁴ 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.²⁸⁵

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.²⁸⁶ In Anlehnung an ihren Aristotelischen Ursprung hält er diesen Aspekt und ihre Beziehung zum Habitus für besonders wichtig.²⁸⁷ 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.²⁸⁸ Die Tugend

²⁸⁵ Ibid.; p. 73,80-83

²⁸⁶ Vgl. oben, Kap. 3.1.1.1

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

²⁸⁸ 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.²⁸⁹ 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.²⁹⁰

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.

²⁸⁹ Ibid.; p. 74,15-29

²⁹⁰ 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,²⁹¹ in denen er auch die wichtige Funktion des Willens herausarbeitet,²⁹² beendet er mit dem erneuten Hinweis, daß die Vernunft die Tugend als Mitte bestimmt²⁹³ und sie daher nicht aus ihren Gegensätzen entsteht.²⁹⁴

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.²⁹⁵ 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.²⁹⁶

Er übernimmt damit die Aristotelische Vorgabe und führt dessen Autorität auch als eigentlichen Beweis seiner Auffassung an.²⁹⁷ 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

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

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

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

²⁹⁴ *Ibid.*; p. 71,3-7 u. p. 75,37-40

²⁹⁵ *Ibid.*; p. 71,24-40

²⁹⁶ *Ibid.*; p. 75,50-58

²⁹⁷ *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.²⁹⁸

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.²⁹⁹ 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.³⁰⁰

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.³⁰¹

²⁹⁸ 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

²⁹⁹ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I 13, 1103a5

³⁰⁰ De bono, *ibid.*; p. 75,78-85

³⁰¹ 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.³⁰²

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*³⁰³ 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.³⁰⁴ 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.³⁰⁵

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

Tugendbegriffs, S. 319

³⁰² De bono, *ibid.*; p. 75,86-90

³⁰³ Aristoteles, *Eth. Nic. II 6*, 1106b36-1107a2

³⁰⁴ *Ibid.*; p. 71,67-69

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

Verhältnis von Tugend und Vernunft.³⁰⁶

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

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.³⁰⁸ Obwohl Albert angibt, die Anwendung aller Definitionen behandeln zu wollen,³⁰⁹ referiert er nur die Aristotelischen Überlegungen und stellt als Fazit fest, daß zu jeder Tugend eine lobenswerte Mitte und abzulehnende Extreme gefunden werden müssen.³¹⁰ Selbst dem Augustinischen Einwand, das Laster des Hochmuts nicht in Worten und Handlungen, sondern im falschen Streben zu begründen,³¹¹ weist er mit einem bloßen Aristoteles-Zitat zurück:³¹² 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

³⁰⁶ Ibid.; p. 76,5-9

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

³⁰⁸ Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 7, 1107a29-1108b7

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

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

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

³¹² 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;³¹³ außerdem läßt sich diese Einteilung und Betonung der vier Tugenden ja nicht aus der *Nikomachischen Ethik* herleiten.³¹⁴ 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.³¹⁵ 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,³¹⁶ der Augustinischen Auffassung der vierfachen Liebe,³¹⁷ der Unterscheidung von Natur- und positivem Recht³¹⁸ oder dem Zusammenhang von Tugend und Sünde, von Handlung und Überlegung³¹⁹ gerecht zu werden. Trotzdem sind dies für ihn wenig überzeugende Adaptionen, die

³¹³ 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.

³¹⁴ Vgl. unten, Kap. 5.3

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

³¹⁶ *Ibid.*; p. 79,32-41

³¹⁷ *Ibid.*; p. 79,42-52

³¹⁸ *Ibid.*; p. 79,53-63

³¹⁹ *Ibid.*; p. 79,64-80,17

leicht widerlegt werden können.³²⁰ 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.³²¹

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,³²² daß diese vier Tugenden die übrigen so stützen, wie Türangeln die Tür des Hauses festhalten, und durch diese vier Tugenden auch

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

³²¹ Ibid.; p. 80,21-41

³²² 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.³²³ 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.³²⁴ 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.³²⁵

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.³²⁶ 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.³²⁷

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,

³²³ De bono, *ibid.*, art. 2; p. 80,61-82

³²⁴ *Ibid.*; p. 80,48-50

³²⁵ *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.“

³²⁶ *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.

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

und die Klugheit trifft diese Entscheidung.³²⁸

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.³²⁹ Er referiert, warum nach der Genesis-Glosse die Gerechtigkeit an erster Stelle stehen könnte,³³⁰ welche Argumente es für eine eventuelle Hierarchisierung von Mäßigung und Tapferkeit gibt,³³¹ und betont noch einmal, warum aus der auf eine Handlung bezogenen Entscheidungssituation der Primat der Klugheit folgt.³³² Abschließend stellt er fest, daß auch Argumente für eine andere Reihenfolge möglich sind;³³³ 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,³³⁴ 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.³³⁵

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-

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

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

³³⁰ Ibid.; p. 81,33-38

³³¹ Ibid.; p. 81,53-64

³³² Ibid.; p. 81,47-52

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

³³⁴ 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.

³³⁵ 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.³³⁶ Er bringt Argumente verschiedenster Herkunft und muß sich gerade bei seinen philosophischen Autoritäten auf das bloße Referat der jeweiligen Behauptungen beschränken, seien sie nun negativ³³⁷ oder positiv.³³⁸ 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.³³⁹ 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.³⁴⁰

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 Hartialdus³⁴¹ diskutiert er ausführlichst,³⁴² ohne zu einer einheitlichen Definition zu gelangen. Schon fast resignierend konstatiert er deren Gültigkeit unter ihren jeweiligen Perspektiven,³⁴³ 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

³³⁶ De bono, ibid., art. 1; p. 217,13-218,81

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

³³⁸ 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.“

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

³⁴⁰ Ibid.; p. 218,82-221,36

³⁴¹ 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.

³⁴² Ibid.; p. 221,66-224,31 u. p. 224,35-228,33

³⁴³ 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.³⁴⁴ 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.³⁴⁵

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.³⁴⁶

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.³⁴⁷ 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

³⁴⁴ 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.“

³⁴⁵ Ibid., art. 4; p. 234,18-30

³⁴⁶ 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.“

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

jedoch in bezug auf anderes (quoad alia) durchaus auch die ersten sein können.³⁴⁸ 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,³⁴⁹ 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.³⁵⁰

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.³⁵¹ 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.³⁵² 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.³⁵³

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

³⁴⁸ Ibid., tract. IV, quaest. 1, art. 1; p. 221,29-36

³⁴⁹ 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

³⁵⁰ *De bono*, ibid.; p. 243,75-244,7

³⁵¹ Ibid.; p. 243,15-17

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

³⁵³ *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.³⁵⁴ 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*).³⁵⁵ Wesentlich knapper setzt er sich mit der Einteilung des Macrobius auseinander,³⁵⁶ da dieser nach seiner Ansicht in den

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

³⁵⁵ *Ibid.*, art. 1-4; p. 245,9-254,20

³⁵⁶ *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.³⁵⁷

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.³⁵⁸ Ein Vergleich der Begrifflichkeit zeigt die Schwierigkeiten, die ihn wohl zu dieser Zurückhaltung veranlaßt haben.

Aristoteles führt an der fraglichen Stelle³⁵⁹ 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';³⁶⁰ die *Libri ethicorum* übersetzen besser mit 'sapientia', 'intellectus' und 'prudentia'.³⁶¹ 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,³⁶² steht somit vor dem Problem, eine Kardinaltugend, die er für die einzige intellektuelle Tugend des Aristoteles hält,³⁶³ 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

³⁵⁷ Ibid.; p. 254,25-28 u. p. 255,64-77

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

³⁵⁹ Aristoteles, Eth. Nic. I 13, 1103a5-6

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

³⁶¹ Aristoteles latinus XXVI 1-3, fasc. 3; p. 162,12-13

³⁶² De bono, ibid.; p. 257,28

³⁶³ Ibid.; p. 257,36-37

(ὄννῆσις) als inhaltliches Teilgebiet seiner eigentlichen Übersetzung (prudentia) zu analysieren.³⁶⁴

Zunächst bezieht sich Albert wohl auf die *Metaphysik* des Aristoteles, wenn er bemerkt, daß die sapientia als Wissenschaft (scientia) die ersten Ursachen untersucht.³⁶⁵ 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.³⁶⁶

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.³⁶⁷

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.³⁶⁸

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.³⁶⁹ 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

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

³⁶⁵ Vgl. Aristoteles, *Met.* I 1, 981b27-29

³⁶⁶ *De bono*, *ibid.*; p. 257,71-78

³⁶⁷ *Ibid.*; p. 257,78-86

³⁶⁸ *Ibid.*; p. 257,86-88

³⁶⁹ 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.³⁷⁰ 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.³⁷¹

³⁷⁰ 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.

³⁷¹ 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 1245.³⁷² 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.³⁷³

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.³⁷⁴ Chronologisch sicher ist, daß er *De bono* bereits abgeschlossen hatte, als er 1246 den Kommentar zum zweiten Buch der *Sentenzen* schrieb.³⁷⁵ 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.³⁷⁶ Mit dem von ihm als ‘*alia summa*’ bezeichneten Text kann aber keineswegs, wie in der Borgnet-Ausgabe angegeben wird,³⁷⁷ 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.³⁷⁸

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

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

³⁷³ J. A. Weisheipl, *Albert der Große*, S. 18f.

³⁷⁴ Vgl. M. Schmaus, *Die trinitarische Gottesebenbildlichkeit*, S. 277; W. Kübel, *Albertus Magnus*, Sp. 295

³⁷⁵ Vgl. H. Pouillon, *La ‘Summa de bono’ et le Commentaire*, S. 203-206; J. A. Weisheipl, *Albert der Große*, S. 20

³⁷⁶ *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.“

³⁷⁷ *Ibid.*, Anm. 1

³⁷⁸ 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.³⁷⁹ 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,³⁸⁰ 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.“³⁸¹ 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.³⁸² 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

³⁷⁹ 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

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

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

³⁸² *Ibid.*; p. 480-487; vgl. Ph. Delhayre, Pierre Lombard, S. 32-35

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

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 Einwand³⁸⁴ 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,³⁸⁵ 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.³⁸⁶ 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.³⁸⁷ 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-

³⁸³ Comm. in II Sent., *ibid.*; 476b u. 478b

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

³⁸⁵ Vgl. z. B. Augustinus, *De civ. dei* IV 20

³⁸⁶ 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.“

³⁸⁷ *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.³⁸⁸

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 *Sentenzenkommentares*, 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

³⁸⁸ Ibid., sol. ad 2-6; p. 477b-478b

gerichtet und orientieren sich an der Handlung (actus).³⁸⁹

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.“³⁹⁰ 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.³⁹¹ 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.³⁹² Die Formulierung „Virtus est in passionibus et operationibus optimorum operativa“³⁹³ findet sich in der Aristotelischen Ethik so nicht, entspricht aber in der Anbindung der Tugend an die Leidenschaften und Handlungen durchaus dessen Theorie.³⁹⁴

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.³⁹⁵

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

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

³⁹⁰ 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

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

³⁹² Vgl. Kap. 2.1.2.2 u. 3.1.2.2

³⁹³ Comm. in III Sent., ibid., obiec. 2; p. 406b

³⁹⁴ Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 9, 1109a20-24

³⁹⁵ 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.³⁹⁶ 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*;³⁹⁷ diese Definition untersucht er auch in *De natura boni*.³⁹⁸ Unter dieser Rücksicht ist der Glaube, der alles zum Besten – Gott – hin ordnet, dann auch als Tugend aufzufassen.³⁹⁹ 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 (*prudencia/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.⁴⁰⁰

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.⁴⁰¹ 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

³⁹⁶ Ibid., obic. 3; p. 406b

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

³⁹⁸ Vgl. Kap. 2.1.2.2

³⁹⁹ Comm. in III Sent., ibid.

⁴⁰⁰ Ibid., sed cont. 2, sol. ad 3; 407a-408a

⁴⁰¹ Ibid., sed cont. 3 u. ad 2-3; 407a-408a

nicht darstellen,⁴⁰² 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 Liebe⁴⁰³ – 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.⁴⁰⁴ Interessanterweise wirft er aber auch den Einwand auf, daß die Hoffnung keine theologische Tugend sein kann, da sie die rechte Mitte zwischen übertriebener Erwar-

⁴⁰² 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.“

⁴⁰³ In dieser Reihenfolge werden sie auch von Petrus Lombardus behandelt.

⁴⁰⁴ 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.⁴⁰⁵

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.⁴⁰⁶ 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.⁴⁰⁷ Allein das philosophische Argument, in der Freundschaft den Freund um seiner selbst zu lieben, ist ihm noch einmal der Aufmerksamkeit wert.⁴⁰⁸ 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.⁴⁰⁹

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 *Sententienkommentar* 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

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

⁴⁰⁶ Ibid., ad 8; p. 492b

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

⁴⁰⁸ Ibid., obiec. 1-2; p. 508a-b

⁴⁰⁹ 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.⁴¹⁰ 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,⁴¹¹ sondern lediglich einige Sentenzen über ihr Verhältnis zu Christus und ihren Gebrauch im zukünftigen Leben zusammenstellt.⁴¹² Albert weist deshalb gleich zu Beginn seiner Überlegungen selbst auf die thematische Ausnahmestellung dieser *Distinctio* im Gesamtwerk der *Sentenzen* hin.⁴¹³

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

⁴¹¹ *Ibid.*; p. 187

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

⁴¹³ *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;⁴¹⁴ 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.⁴¹⁵ 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,⁴¹⁶ 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.⁴¹⁷ 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.*“⁴¹⁸ 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.⁴¹⁹

⁴¹⁴ Ibid.

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

⁴¹⁶ Vgl. oben, Kap. 4.1

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

⁴¹⁸ Ibid.: „*Sed una est substantialis.*“

⁴¹⁹ 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.⁴²⁰ 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;“⁴²¹ – diese Bestimmung diskutiert er auch in *De natura boni* und *De bono*.⁴²²

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.⁴²³ Die Definition ist also auf jede einzelne Tugend als Trägerin der Liebe anzuwenden und widerspricht nicht einer Mehrzahl von Tugenden.

⁴²⁰ 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

⁴²¹ Comm. in III Sent., ibid., obiec. 1; p. 605b

⁴²² Vgl. oben, Kap. 2.1.1.2 u. 3.1.1.2

⁴²³ 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.⁴²⁴ 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.⁴²⁵

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.⁴²⁶

Noch einmal greift Albert das Thema in der *Distinctio* über die Verbindung der Tugenden untereinander auf.⁴²⁷ 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.⁴²⁸ Zur Erklärung referiert er ausführlich die

⁴²⁴ Ibid., dist. 33, art. 1; p. 616b-620a

⁴²⁵ Ibid., sol. ad omn.; p. 619b

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

⁴²⁷ Petrus Lombardus, Sent., lib. III, dist. 36; p. 202-206

⁴²⁸ 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.⁴²⁹

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.⁴³⁰

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.⁴³¹ 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.⁴³² Aber auch die jeweilige Zielsetzung der drei anderen Kardinaltugenden ist so verschieden, daß sie untereinander nicht verbunden sein können.⁴³³

⁴²⁹ Ibid., art. 1, sol.; p. 666a-b

⁴³⁰ Ibid.; p. 666b; vgl. Kap. 1

⁴³¹ Ibid., obiec. 8; p. 665b

⁴³² Ibid., sol.; p. 666b

⁴³³ 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.⁴³⁴

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;⁴³⁵ 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*);⁴³⁶ Albert kommentiert diese *Distinctiones* umfassend. Da Petrus feststellt, daß die Reue ein Sakrament und eine Tugend des Geistes genannt wird,⁴³⁷ erörtert Albert die Fragen,

⁴³⁴ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* VI 13, 1145a1-2

⁴³⁵ *Ibid.* II 1, 1103a14-17

⁴³⁶ Petrus Lombardus, *Sent.*, lib. IV, dist. 14-24; p. 336-393

⁴³⁷ *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.⁴³⁸

Seine Ausführungen sind für die Entwicklung seiner philosophischen Tugendlehre nicht wegen des theologischen Themas interessant; er untersucht auch den Zusammenhang von Taufe und Tugend⁴³⁹ oder Almosengeben und Tugend.⁴⁴⁰ 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.⁴⁴¹

In seiner Lösung unterscheidet er zwischen einer eigentümlichen (proprie) und einer allgemeinen (communiter) Bestimmung von Tugend.⁴⁴² 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.⁴⁴³

⁴³⁸ Comm. in IV Sent., dist. 14, art. 3; p. 406b

⁴³⁹ Ibid., dist. 4, art. 13; p. 100a-101b

⁴⁴⁰ Ibid., dist. 15, art. 14; p. 490b-492a

⁴⁴¹ 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

⁴⁴² Ibid., sol.; p. 408b-409a: „...virtus sumitur proprie et communiter: proprie quidem a philosopho in *Ethicis* ... aliter ... et hoc praecipue a Theologo ...“

⁴⁴³ 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,⁴⁴⁴ 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.⁴⁴⁵ 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.⁴⁴⁶ 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.⁴⁴⁷ 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.⁴⁴⁸

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

⁴⁴⁴ Comm. in IV Sent., *ibid.*; p. 409a

⁴⁴⁵ *Ibid.*: „... mihi autem et quibusdam aliis *videtur*, quod sit virtus.“

⁴⁴⁶ *Ibid.*, art. 4, sol.; p. 412b; vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* V 2, 1129b25-1130a8

⁴⁴⁷ Comm. in IV Sent., *ibid.*, art. 4, sol.; p. 412b; vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* V 2, 1129b25-1130a8

⁴⁴⁸ 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* berücksichtigt⁴⁴⁹ 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

⁴⁴⁹ 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.⁴⁵⁰ 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.

⁴⁵⁰ 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.⁴⁵¹

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;⁴⁵² das Werk gewann daher eine rasche Verbreitung.⁴⁵³ Albert arbeitete von 1250-1252 in Köln an diesem Kommentar, also bald nachdem Robert Grosseteste 1247 seine Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* abgeschlossen hatte;⁴⁵⁴ Albert hatte diese Übersetzung ja auch schon im vierten Buch seines *Sentenzenkommentares* benutzt.⁴⁵⁵

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 504⁴⁵⁶ 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

⁴⁵¹ Vgl. oben, Kap. 1.2

⁴⁵² M. Grabmann, Das Studium der Aristotelischen Ethik, S. 141; G. Wieland, *Ethica – Scientia practica*, S. 203

⁴⁵³ 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

⁴⁵⁴ B. G. Dod, Aristoteles latinus, S. 77; W. Kübel, Albertus Magnus, Sp. 295; ders., *Prolegomena*, S. VI

⁴⁵⁵ Vgl. Kap. 4.2.4

⁴⁵⁶ 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.⁴⁵⁷

Wann Albert seinen zweiten Ethik-Kommentar, die *Ethica*,⁴⁵⁸ 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.⁴⁵⁹ 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.⁴⁶⁰

Albert stellt jedem Kommentar einen Prolog voran,⁴⁶¹ 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

⁴⁵⁷ Vgl. A. Pelzer, *Un cours inédit*, S. 344-348

⁴⁵⁸ 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.

⁴⁵⁹ Vgl. W. Kübel, *Albertus Magnus*, Sp. 297

⁴⁶⁰ 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

⁴⁶¹ *Super Ethica*, prol.; p. 1-4; *Ethica*, lib. I, tract. 1; p. 1-16

Bedeutung für die Ethik.⁴⁶² 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,⁴⁶³ 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.

⁴⁶² Vgl. A. J. Celano, *The 'Finis hominis'*, S. 31-34; C. Vansteenkiste, *Das erste Buch der Nikomachischen Ethik*, S. 375-378

⁴⁶³ *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.⁴⁶⁴
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.⁴⁶⁵
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.⁴⁶⁶

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;⁴⁶⁷ die dritte Definition weist diese Aufgabe der richtigen Vernunft (τὴν ἐπιεικῶς) zu;⁴⁶⁸ die zweite Definition bezeichnet die Bestimmung der richtigen Mitte als die scharfsinnige (ὀρθῶς ἀποφασίζουσα) Fähigkeit, die tugendhaftes Handeln auszeichnet.⁴⁶⁹ 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.⁴⁷⁰

Von diesen Bestimmungen hatte sich die erste als die geläufige Tugenddefinition der *Nikomachischen Ethik* durchgesetzt, und Albert hat sie auch in *De natura boni*

⁴⁶⁴ Aristoteles, Eth. Nic. II 6, 1106b36-1107a2

⁴⁶⁵ Ibid. II 9, 1109a20-23

⁴⁶⁶ Ibid. III 8, 1114b27-30

⁴⁶⁷ Ibid. II 6, 1107a1-2

⁴⁶⁸ Ibid. III 8, 1115b29

⁴⁶⁹ Ibid. II 9, 1109a22

⁴⁷⁰ 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.⁴⁷¹ Die Gelegenheit zur Diskussion verschiedener Tugenddefinitionen, etwa der von ihm auch mehrmals untersuchten Formulierung des Petrus Lombardus,⁴⁷² 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.⁴⁷³ 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.⁴⁷⁴ 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.⁴⁷⁵ Aristoteles rekapituliert anschließend seine vorherigen Überlegungen und leitet aus dieser Zusammenfassung die Tugenddefinition ab.⁴⁷⁶ 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*.⁴⁷⁷

Die einzelnen Definitionsglieder erläutert er nacheinander, so wie sie ihm die

⁴⁷¹ Vgl. oben, Kap. 2.1.2.2 u. 3.1.2.2

⁴⁷² „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

⁴⁷³ *Super ethica*, lib. III, lect. 6, quaest. 1-7; p. 116,86-121,48

⁴⁷⁴ *Ibid.*; p. 121,50-51

⁴⁷⁵ *Ibid.*; p. 121,53; Aristoteles, *Eth. Nic.* II 5,1106b5

⁴⁷⁶ *Ibid.*, 1106b5-1107a7

⁴⁷⁷ *Super ethica*, *ibid.*; p. 123,69

Aristotelische Formulierung vorgibt.⁴⁷⁸ 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.⁴⁷⁹ Die erläuternden Bemerkungen des Aristoteles über die Bedeutung der Mitte faßt Albert ebenso zusammen.⁴⁸⁰

Albert weist zwar darauf hin, daß Aristoteles an dieser Stelle seine Tugenddefinition einführt,⁴⁸¹ 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

⁴⁷⁸ 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.“

⁴⁷⁹ Super ethica, ibid.; p. 126,46-53

⁴⁸⁰ Ibid.; 126,53-68

⁴⁸¹ 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.⁴⁸²

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.⁴⁸³ 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.⁴⁸⁴ 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 Aristoteles⁴⁸⁵ 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

⁴⁸² Ibid., lect. VIII; p. 134,65-66: „... recapitulat ea quae dixerat, quae plana sunt ex dictis.“

⁴⁸³ Ibid. lib. III, lect. 8; p. 177,73-74

⁴⁸⁴ Ibid.; p. 178,25-30

⁴⁸⁵ *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.⁴⁸⁶

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 ist⁴⁸⁷ und er dies alles schon zur Genüge ausgeführt hat.⁴⁸⁸

Auch der dritten Definition widmet Albert keine eigene Untersuchung, sondern faßt die Ergebnisse noch einmal zusammen.⁴⁸⁹ 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.⁴⁹⁰

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.

⁴⁸⁶ Ibid.

⁴⁸⁷ Ibid., cap. 10; p. 190b

⁴⁸⁸ Ibid.: „De his igitur sufficienter dictum sit.“

⁴⁸⁹ Ibid., lib. III, tract. 1, cap. 23; p. 232b; Albert gebraucht fünf Mal das Wort ‘diximus’.

⁴⁹⁰ 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.⁴⁹¹ 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.⁴⁹² Ebenso wenig ist sie deshalb mit Zorn oder Begierde gleichzusetzen, da diese Motive auch nicht von einer Überlegung geleitet werden.⁴⁹³

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.⁴⁹⁴

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

⁴⁹¹ Aristotels, *Eth. Nic.* III 5, 113a10-11

⁴⁹² *Ibid.* III 4, 111b6-12

⁴⁹³ *Ibid.* III 4, 111b6-12-19

⁴⁹⁴ *Ibid.* III 5, 1112a18-b2

Überlegung und Entscheidung, sondern der Weg zum Ziel.⁴⁹⁵ 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.⁴⁹⁶

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.⁴⁹⁷ Die Beziehung von Entscheidung und Tugend ist damit unmittelbar gegeben, denn er fordert in seinen Tugenddefinitionen ebenfalls Freiwilligkeit und durch Vernunft begründetes Urteil.⁴⁹⁸ 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 (ἐσθήα) allein von jedem Einzelnen und von keiner äußeren Instanz abhängig.⁴⁹⁹

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;⁵⁰⁰ auch Albert hat sie in *De natura boni*⁵⁰¹ und *De bono*⁵⁰² 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

⁴⁹⁵ Ibid. III 4, 1111b19-31 u. III 5, 1112b33-34

⁴⁹⁶ 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

⁴⁹⁷ Ibid. III 6, 1113a9-14

⁴⁹⁸ Vgl. Kap. 5.1

⁴⁹⁹ 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

⁵⁰⁰ Petrus Lombardus, *Sent.*, lib. II, dist. 27, cap. 1; p. 480,10: „... quam Deus solus in homine operatur.“

⁵⁰¹ 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

⁵⁰² 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,⁵⁰³ erläutert er durch einige erklärende Bemerkungen, jedoch ohne andere Autoren heranzuziehen oder weiterführende Fragestellungen oder Probleme anzudeuten.⁵⁰⁴ Nach der Paraphrase formuliert er als erste Quaestio, inwieweit der Einzelne Ursache der guten Handlungen sein kann.⁵⁰⁵

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,⁵⁰⁶ und Albert weist sie auch mit Gründen, die aus diesen Problembereichen stammen, zurück.⁵⁰⁷ 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.⁵⁰⁸ 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

⁵⁰³ Aristoteles, *Eth. Nic.* III 7, 1113b6-7

⁵⁰⁴ *Super ethica*, lib. III, lect. 6; p. 167,68

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 169,65: „Utrum nos simus causa bonorum.“

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 169,67-95

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 170,19-64

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 169,96-170,2

eigener Anstrengung tugendhaft (*virtuosus*) werden kann.⁵⁰⁹

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.⁵¹⁰

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.⁵¹¹ 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

⁵⁰⁹ Ibid., p. 170,3-6

⁵¹⁰ 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.“

⁵¹¹ 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.⁵¹²

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;⁵¹³ 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.⁵¹⁴ 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

⁵¹² 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.“

⁵¹³ 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

⁵¹⁴ 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.⁵¹⁵

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.⁵¹⁶ 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.⁵¹⁷

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

⁵¹⁵ *Ethica*, lib. III, tract. 1, cap. 21; p. 227b: „Sequitur ergo quod et virtus sit in nobis sive in nostra potestate.“

⁵¹⁶ Vgl. *Phys.*, lib. VIII, tract. 1, cap. 2; p. 551,25-30

⁵¹⁷ *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.⁵¹⁸ Über die Stoa,⁵¹⁹ Cicero⁵²⁰ und den Neuplatonismus⁵²¹ wurde der Kanon dann an das Christentum vermittelt,⁵²² wobei die Eingliederung durch seine Erwähnung in Wsh 8,7 begünstigt wurde. Die Tetrade fand Eingang sowohl in die westliche⁵²³ als auch die östliche Moralthologie⁵²⁴ 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,⁵²⁵ der ihn jedoch nicht näher erläutert; die Erklärung, daß an diesen vier Tugenden alle anderen Tugenden wie an Türangeln (cardines) hängen, bietet schon Albert,⁵²⁶ 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,⁵²⁷ der Gerechtigkeit und der

⁵¹⁸ Platon, Resp. 427d1-434d1

⁵¹⁹ 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

⁵²⁰ 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

⁵²¹ 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

⁵²² 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

⁵²³ Vgl. E. G. Konstantinou, Die Tugendlehre Gregors von Nyssa, S. 125-159; U. Kühneweg, Die griechischen Apologeten, S. 113-118

⁵²⁴ 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

⁵²⁵ 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

⁵²⁶ 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.

⁵²⁷ 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 Gliederung⁵²⁸ 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-

⁵²⁸ 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,⁵²⁹ ob diese Einteilung vielleicht ungeeignet (incompetens) ist.⁵³⁰ 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.⁵³¹ 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.⁵³² 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.⁵³³ 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

⁵²⁹ Aristoteles, Eth. Nic. I 13, 1103a5-6

⁵³⁰ *Super ethica*, lib. I, lect. 16, quaest. 5; p. 87,54-88,29

⁵³¹ *Ibid.*; p. 87,74-88,2

⁵³² *Ibid.*; p. 88,17-29

⁵³³ Aristoteles, Eth. Nic. II 1, 1103a14-19

der Struktur der Vernunft ableiten läßt.⁵³⁴ 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,⁵³⁵ und stellt fest, daß sie auch die erste (*principalis*) und die allgemeine (*generalis*) Tugend ist.⁵³⁶ 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.⁵³⁷ 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.⁵³⁸

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.⁵³⁹

⁵³⁴ *Super ethica*, lib. II, lect. 1, quaest. 2; p. 90,64-91,11

⁵³⁵ *Ibid.*, lib. III, lect. 8, quaest. 2; p. 180,58-70

⁵³⁶ *Ibid.*; p. 180,71-72

⁵³⁷ *Ibid.*; p. 180,73-75: „*Cardo enim est, super quod volvitur ostium domus; unde virtus cardinalis dicitur, super quam volvuntur aliae virtutes.*“

⁵³⁸ *Ibid.*; p. 180,79-82

⁵³⁹ *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.⁵⁴⁰

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.⁵⁴¹

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.⁵⁴²

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.

⁵⁴⁰ Ibid.; p. 180,88-181,3

⁵⁴¹ Ibid., lib IV, lect. 9, quaest. 1-2; p. 258,76-79 u. 259,54-58

⁵⁴² 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*⁵⁴³ – 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.⁵⁴⁴

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.⁵⁴⁵ 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.

⁵⁴³ Vgl. oben, Kap. 3.1.1.1

⁵⁴⁴ *Ethica*, lib. III, tract. 2, cap. 1; p. 234a

⁵⁴⁵ *Ibid.*; p. 234a-b

Ausgangspunkt ist ihm die plotinische Bestimmung, daß die moralischen Tugenden die Leidenschaften ordnen (*ordo passionum*)⁵⁴⁶ und die Leidenschaften die Seele bewegen.⁵⁴⁷ 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.⁵⁴⁸

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.⁵⁴⁹ 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.⁵⁵⁰

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;

⁵⁴⁶ 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

⁵⁴⁷ *Ethica*, *ibid.*; p. 234b

⁵⁴⁸ *Ibid.*; p. 234b-235a

⁵⁴⁹ *Ibid.*; p. 235a-b

⁵⁵⁰ *Ibid.*; p. 235b-236a

die Mäßigung richtet sich auf die eingeborenen Leidenschaften (*passiones innatae*), die sich meist in ungezügelm Begehren ausdrücken.⁵⁵¹

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.⁵⁵² 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.⁵⁵³ Damit behalten die spezifischen Inhalte der ersten Tugenden zwar ihr Gewicht, die anderen Tugenden werden aber

⁵⁵¹ Ibid.; p. 235b

⁵⁵² Ibid.; p. 236a: „Sunt tamen, qui non ita dixerunt, opinantes ...“

⁵⁵³ 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.⁵⁵⁴ 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*).⁵⁵⁵

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;⁵⁵⁶ genauso verfährt er noch einmal, wenn er begründet, warum die Klugheit die erste unter den Kardinaltugenden ist.⁵⁵⁷ 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

⁵⁵⁴ 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.“

⁵⁵⁵ Ibid.

⁵⁵⁶ Ibid., lib. IV, tract. 1, cap. 1; p. 271a-272b

⁵⁵⁷ Ibid., lib. VI, tract. 4, cap. 3; p. 456b-459a

insgesamt macht;⁵⁵⁸ die Aufgabe der praktischen Philosophie ist es dabei, diese Glückseligkeit inhaltlich zu bestimmen und die Wege aufzuzeigen, sie zu erreichen. Aus dem Vergleich mehrerer Lebensformen⁵⁵⁹ und einer Untersuchung der menschlichen Psychologie⁵⁶⁰ 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.⁵⁶¹

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.⁵⁶² 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;⁵⁶³ 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.⁵⁶⁴ Aristoteles betont in der *Politik* ausdrücklich den Status des Menschen, der notwendig in der Gemeinschaft (ϋ̄ēēδ̄) lebt; wer diese Lebensform nicht teilt, ist eine Bestie oder ein Gott (ἐϕ̄ñ̄ãβῖῖ ~ ἐὰϋδ̄).⁵⁶⁵ 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;⁵⁶⁶ aus der Handlung entsteht erst die Gelegenheit, dem Geist die erforderliche Autarkie zur Betrachtung seiner Inhalte zu ermöglichen.⁵⁶⁷ Daher ist die Glückseligkeit eine Tätigkeit (δῖ_ñ̄ããéá) der Seele gemäß ihrer vollendeten

⁵⁵⁸ Aristoteles, Eth. Nic. I 1, 1094a1-2 u. 5, 1097b20-21

⁵⁵⁹ Ibid. I 3, 1095b14-1096a10

⁵⁶⁰ Ibid. I 6, 1097b33-1098a18

⁵⁶¹ Ibid., X 7, 1177b30-1178a8 u. 8, 1178b22-27

⁵⁶² Ibid., X 7, 1177b26-29

⁵⁶³ Ibid., X 7, 1177b30-1178a8

⁵⁶⁴ Ibid., X 8, 1178a9-23

⁵⁶⁵ Aristoteles, Pol. I 2, 1253a25-29

⁵⁶⁶ Aristoteles, Eth. Nic. I 11, 1107b9-11

⁵⁶⁷ Ibid. X 7, 1177a7-29

(ὁ_ἑἄἑ) Tugend.⁵⁶⁸ Die Handlung, die von der besten (τῆ_εὐδαι_μονί_ας) Tugend geleitet wird, vermittelt die höchste Glückseligkeit – die Betrachtung der höchsten Inhalte.⁵⁶⁹ Aristoteles benennt diese Tugend nicht. Er unterstreicht aber auch in diesem Zusammenhang, daß die ethischen Tugenden von der Klugheit (σοφία) geleitet werden, wenn sie die Leidenschaften des Körpers ordnen.⁵⁷⁰ 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.⁵⁷¹

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.⁵⁷²

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

⁵⁶⁸ Ibid. I 13, 1102a5-6

⁵⁶⁹ Ibid. X 7, 1177a12-18

⁵⁷⁰ Ibid. X 8, 1178a16-19

⁵⁷¹ Ibid. X 7, 1177b6-18

⁵⁷² 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 –;⁵⁷³ kommt sie von Gott? – so Albert.⁵⁷⁴ Als eine Möglichkeit, diese Frage positiv zu beantworten, führt Albert gleich im ersten Argument die Lombardische Tugenddefinition an.⁵⁷⁵ 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.⁵⁷⁶

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.⁵⁷⁷

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.⁵⁷⁸

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-

⁵⁷³ Ibid. I 10, 1099b11-12

⁵⁷⁴ *Super ethica*, lib. I, lect. 10; p. 55,1-2

⁵⁷⁵ Vgl. oben, Kap. 2.1.1.1

⁵⁷⁶ *Super ethica*, *ibid.*; p. 55,3-5

⁵⁷⁷ *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.

⁵⁷⁸ *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.⁵⁷⁹

Von der Vernunftseele ausgehend, die für ihn das grundlegende Prinzip des Menschen ist,⁵⁸⁰ 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;⁵⁸¹ denn alles, was um seiner selbst willen erstrebt wird, ist ehrwürdiger (*honorabilius*) als etwas, das als Zweck zu etwas anderem erstrebt wird.⁵⁸²

Die bürgerliche Glückseligkeit ist für Albert also in der vollkommenen Ordnung der politischen Gemeinschaft begründet,⁵⁸³ um die betrachtende Glückseligkeit als höchstes Ziel zu ermöglichen.⁵⁸⁴ 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.⁵⁸⁵

Albert schränkt die Bedeutung der moralischen Tugenden aber nicht nur auf die Ordnung der politischen Gemeinschaft ein. Er betont, daß sie auch den Einzelnen

⁵⁷⁹ 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 ...“

⁵⁸⁰ Ibid.; p. 32,82-83: „Natura autem animae rationalis, per quam homo est homo.“ Vgl. B. Thomassen, *Metaphysik als Lebensform*, S. 113-115.

⁵⁸¹ *Super ethica*, ibid.; p. 33,1-15

⁵⁸² Ibid.; p. 35,31-40

⁵⁸³ Ibid.; p. 34,27-28: „Civilis felicitas est perfectum bonum in ordine civilium.“

⁵⁸⁴ Ibid.; p. 33,12: „Finis et optimum est contemplativa felicitas.“

⁵⁸⁵ 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.⁵⁸⁶

Albert verbindet so das stoische Motiv, durch die Tugenden die Leidenschaften fernzuhalten, mit dem Aristotelischen Prinzip der richtigen Mitte.⁵⁸⁷ 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.⁵⁸⁸ Die theologische Betrachtung geht von den eingegossenen Tugenden aus und nicht von den erworbenen, wie die philosophische.⁵⁸⁹ 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.⁵⁹⁰

5.4.2 *Ethica*

Die Verbindung von Glückseligkeit und Tugend stellt sich für Albert in den *Ethica*

⁵⁸⁶ Ibid., lib. X, lect. 16; p. 774,23-40

⁵⁸⁷ Vg. Kap. 1.1 u. 5.1

⁵⁸⁸ 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.“

⁵⁸⁹ Ibid.; p. 774,89-91

⁵⁹⁰ 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,⁵⁹¹ obwohl Albert sie als Quelle für dessen Erklärung angibt.⁵⁹² 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.⁵⁹³ Weiter geht er auf dieses Problem nicht mehr ein; weder diskutiert er etwa die Lombardische Tugenddefinition, die ja den gnadenhaften Geschenkcharakter der Tugenden betont,⁵⁹⁴ 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.⁵⁹⁵

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.⁵⁹⁶ Ausführlich

⁵⁹¹ Aristoteles, *Eth. Nic.* I 10, 1099b11-12; Eustratius, *En. in prim. Arist.*, lib. I, cap. 13; p. 127,50-61

⁵⁹² *Ethica*, lib. I, cap. 5; p. 114a

⁵⁹³ *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.

⁵⁹⁴ Vgl. oben, Kap. 2.1.1.1

⁵⁹⁵ Vgl. J. Dunbabin, *The Two Commentaries*, S. 246

⁵⁹⁶ *Ethica*, lib. I, cap. 6; p. 115a

stellt er die verschiedenen Theorien über den Einfluß der Himmelskörper dar⁵⁹⁷ 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.⁵⁹⁸ 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.⁵⁹⁹

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 Tugend⁶⁰⁰ – mit dem Aristotelischen Hinweis im zehnten Buch, daß die Glückseligkeit immer mit Lust (ἡδονή) verbunden sein muß,⁶⁰¹ da die Lust jede Tätigkeit vollkommen macht⁶⁰² – wer will schon freudlos glücklich sein. Zudem formuliert er seine Definition viel eher als

⁵⁹⁷ Ibid.; p. 115b-116a

⁵⁹⁸ 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.“

⁵⁹⁹ 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.“

⁶⁰⁰ Aristoteles, Eth. Nic. I 13, 1102a5-6

⁶⁰¹ Ibid., X 7, 1177a22-23

⁶⁰² 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,⁶⁰³ 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.⁶⁰⁴ 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.⁶⁰⁵

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.⁶⁰⁶ 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.⁶⁰⁷

⁶⁰³ Ibid., I 10, 1099b26-27

⁶⁰⁴ *Ethica*, lib. X, cap. 2; p. 623b

⁶⁰⁵ 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.

⁶⁰⁶ Ibid.; p. 624b-627a

⁶⁰⁷ 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:⁶⁰⁸ 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.“

⁶⁰⁸ 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.⁶⁰⁹ 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:⁶¹⁰ Wie der Naturphilosoph sich nicht um Wunder kümmert,⁶¹¹ 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,⁶¹² 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

⁶⁰⁹ 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

⁶¹⁰ 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

⁶¹¹ *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 declarat 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.“

⁶¹² 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,⁶¹³ die stilistischen und formalen Unterschiede im Vergleich mit anderen Schriften⁶¹⁴ sowie die deutlichen Unterschiede zu verschiedenen Problemen und Positionen, die Albert außerhalb der *Summa theologiae* vertritt,⁶¹⁵ 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,⁶¹⁶ weshalb auch die ausgedehnte Mitwirkung eines Mitarbeiters möglich ist.⁶¹⁷ Als Autoren der *Summa theologiae* gelten aber auch Alberts Sekretär Gottfried von Duisburg⁶¹⁸ oder ein unbekannter Dominikaner, der, als Gegner von Alberts Wertschätzung des Aristoteles, mit dieser Schrift unter Alberts angesehenem Namen den traditionellen Augustinismus stärken wollte.⁶¹⁹

Für die Verfasserschaft sprechen dagegen die Zeugnisse schon sehr früher Bibliothekskataloge⁶²⁰ und zahlreicher Zitate, die Gottfried von Fontaine aus der *Summa theologiae* entnimmt;⁶²¹ auch ein Hinweis Bertholds von Moosburg legt Albert als Autor nahe.⁶²² 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-

⁶¹³ H. Neufeld, Zum Problem des Verhältnisses, S. 22-28; D. Siedler u. P. Simon, Prolegomena, S. XIII

⁶¹⁴ A. Fries, Zur Problematik der 'Summa theologiae', S. 69; A. Hufnagel, Zur Echtheitsfrage der Summa theologiae, S. 36-39.

⁶¹⁵ 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

⁶¹⁶ A. Fries, Zur Problematik der 'Summa theologiae', S. 80f. u. 91

⁶¹⁷ B. Geyer, Albertus Magnus und der Averroismus, S. 191

⁶¹⁸ A. Fries, Zur Problematik der 'Summa theologiae', S. 82; ders., Zwei ungedruckte Quästionen, S. 170f.

⁶¹⁹ Ders., Zur Problematik der 'Summa theologiae', S. 77 u. 91

⁶²⁰ *Ibid.*, S. 68; H. Kühle, Zum Problem der Summa theologiae, S. 606-609; D. Siedler u. P. Simon, Prolegomena, S. V

⁶²¹ R. Wielockx, Gottfried von Fontaine als Zeuge, S. 209-215

⁶²² A. Fries, Zur Problematik der 'Summa theologiae', S. 68

schiedlich.⁶²³ So behandelt Albert im ersten Buch einige Abschnitte ausdrücklich in der Reihenfolge, wie sie von den *Sentenzen* des Petrus Lombardus vorgegeben wird;⁶²⁴ das zweite Buch baut er insgesamt nach deren Schema auf.⁶²⁵ 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*.⁶²⁶

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.⁶²⁷ Eine 1509 erschienene *Summa de virtutibus* gibt sich zwar als der fehlende Teil von Alexanders *Summa* aus, sie ist aber sicher eine spätere Kompilation;⁶²⁸ 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.⁶²⁹ 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.⁶³⁰

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.⁶³¹

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;⁶³² die

⁶²³ 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

⁶²⁴ *Summ. theol.*, lib. II, prim. pars, tract. 15, intr.; p. 598. Vgl. H. Neufeld, *Zum Problem des Verhältnisses*, S. 24-28

⁶²⁵ *Ibid.*, sec. pars, prol.; p. 1

⁶²⁶ Vgl. H. Neufeld, *Zum Problem des Verhältnisses*, S. 24 u. 80

⁶²⁷ Alexander Halensis, *Summ. theol.*, lib. III, pars 3, inq. 1, tract. 1; p. 943

⁶²⁸ *Ibid.*, prol.; tom. IV, p. CCCXXXIV-CCCXXXIX

⁶²⁹ R. Wielockx, *Zur 'Summa theologiae'*, S. 78-91

⁶³⁰ *Ibid.*, S. 81-105 u. 108f.; D. Siedler u. P. Simon, *Prolegomena*, S. V-IX

⁶³¹ *Ibid.*, S. XVII

⁶³² *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,⁶³³ daran aber wieder eine Quaestio über die Häresien des Pelagius, des Jovinian und der Manichäer anschließt,⁶³⁴ 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,⁶³⁵ 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.⁶³⁶

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.⁶³⁷

In seiner Lösung unterscheidet Albert die Gnade als allgemeine Gabe Gottes und

⁶³³ Ibid., quaest. 104; p. 264a-269b: 'De justitia'

⁶³⁴ Ibid., quaest. 105; p. 270a-275b: 'De tribus haeresibus inimicis gratiae, scilicet Pelagii, Joviniani et Manichaei'.

⁶³⁵ 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.“

⁶³⁶ Ibid., (1-3); p. 255a

⁶³⁷ 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.⁶³⁸

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.⁶³⁹ 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;⁶⁴⁰ 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

⁶³⁸ Ibid., sol.; p. 255a-b

⁶³⁹ Ibid., ad 1; p. 255b

⁶⁴⁰ Ibid., ad 2-3; p. 255b

und Arroganz die Tugenden um ihrer selbst willen geliebt und deshalb das rechte Ziel verfehlt:⁶⁴¹ Es reicht eben nicht aus, die Tugenden allein als höchstes und unveränderliches Gut zu erstreben.⁶⁴²

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,⁶⁴³ nicht ohne zu unterstreichen, daß auch Sokrates, Platon und Aristoteles den Eigenwert der Verhaltenstugenden in diesem Sinn verstanden haben.⁶⁴⁴

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.

⁶⁴¹ Vgl. oben, Kap. 1

⁶⁴² Ibid., quaest. 102, memb. 3 (1-2); p. 259a-b

⁶⁴³ Ibid., sol.; p. 259b

⁶⁴⁴ 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.⁶⁴⁵ 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:⁶⁴⁶

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,⁶⁴⁷ schreibt Albert wiederum Augustinus zu, die zweite und dritte Aristoteles, die vierte Cicero und die fünfte Anselm von Canterbury.⁶⁴⁸ Von diesen verschiedenen Bestimmungen hält er die Lombardische für besonders gelungen und passend⁶⁴⁹ 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,

⁶⁴⁵ Ibid., quaest. 103; p. 260a-264b: 'De virtute'; ibid; p. 260a: „Deinde tractanda sunt ea, quae continentur in libro II *Sententiarum*, dist. XXVII.“

⁶⁴⁶ Alle Definitionen ibid.; p. 260a-b

⁶⁴⁷ Vgl oben., Kap. 2.1.1.1

⁶⁴⁸ Ibid.

⁶⁴⁹ 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 –⁶⁵⁰ besonders der Konflikt zwischen einem autarken Gebrauch der Tugend und deren gnadenhafter Eingießung, die in Konsequenz ja die Verantwortung des jeweils Handelnden aufhebt.⁶⁵¹ 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.⁶⁵²

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

⁶⁵⁰ Ibid.; p. 260b-261a

⁶⁵¹ Ibid., sol.; p. 261a

⁶⁵² 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,⁶⁵³ 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-Augustinus⁶⁵⁴ und Boethius⁶⁵⁵ entwickelt. Albert untersucht sie ausführlich auch in *De natura boni* und schreibt sie dort richtiger Augustinus zu.⁶⁵⁶ 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

⁶⁵³ Ibid.; ad 4; p. 262a: „Deus enim non iustificat invitum, sed volentem et consentientem ...“

⁶⁵⁴ Pseudo-Augustinus, *De spir. et an.* I 4; col. 782: „Virtus est habitus mentis bene compositae.“

⁶⁵⁵ Boethius, *De diff. top.*, lib. II; col. 188: „Virtus bene constitutae mentis est habitus.“

⁶⁵⁶ 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.⁶⁵⁷

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.⁶⁵⁸ 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.⁶⁵⁹

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

⁶⁵⁷ Ibid., obiec.; p. 261b

⁶⁵⁸ Ibid., sol., ad def. Ans. 1; p. 262b: „ ... dicendum, quod Anselmus non intendit ibidem definire virtutem ...“

⁶⁵⁹ Ibid., ad def. Ans. 2; p. 262b

Kompilation aus verschiedenen Zitaten darstellt.⁶⁶⁰ Aber auch die zweite Definition, für die er das dritte Buch der *Nikomachischen Ethik* als Quelle angibt,⁶⁶¹ 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.⁶⁶²

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“⁶⁶³ 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.

⁶⁶⁰ Ibid., obic.; p. 260b: „Ex dictis Aristotelis trahitur ista ...“

⁶⁶¹ Ibid.

⁶⁶² Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 6, 1107a2-6; II 9, 1109a20-24; III 8, 1114b26-30; vgl. oben, Kap. 5.1

⁶⁶³ 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 Verhaltens⁶⁶⁴ 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.⁶⁶⁵

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.⁶⁶⁶

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.⁶⁶⁷ 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

⁶⁶⁴ Vgl. *ibid.* VII 1, 1145a20-22

⁶⁶⁵ *Summ. theol.*, *ibid.*; p. 261a: „... hoc enim non videtur convenire virtuti in genere, sed cuidam virtuti quam vocant heroicam ...“

⁶⁶⁶ *Ibid.*; p. 262a

⁶⁶⁷ 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.⁶⁶⁸

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.⁶⁶⁹

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 ist⁶⁷⁰ 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

⁶⁶⁸ Summ. theol., *ibid.*; p. 261b

⁶⁶⁹ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II 3, 1105b9-14; VI 13, 1144b12-14

⁶⁷⁰ Vgl. *ibid.* II 6, 1107a1-2

der Untersuchung der Definition diesen Theorieteil nicht mehr Aristoteles, sondern ganz allgemein den (antiken) Philosophen zuspricht.⁶⁷¹ 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.⁶⁷² 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,⁶⁷³ 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.⁶⁷⁴ Albert übernimmt diese Auffassung, unterscheidet aber in der *Summa theologiae* zwischen einem philosophischen und einem theologischen Verständnis von Glückseligkeit.⁶⁷⁵ 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.⁶⁷⁶

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

⁶⁷¹ *Summ. theol.*, *ibid.*; p. 261b: „Secundum doctrinam philosophorum ...“

⁶⁷² *Ibid.*; p. 261b

⁶⁷³ *Summ. theol.*, *ibid.*; p. 261b

⁶⁷⁴ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I 5, 1197b20-21 und Augustinus, *De civ. dei* V, *prol.*; p. 128,1-2

⁶⁷⁵ *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.*“

⁶⁷⁶ *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*⁶⁷⁷ 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.⁶⁷⁸

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.⁶⁷⁹

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.⁶⁸⁰ 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,⁶⁸¹ 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

⁶⁷⁷ Vgl. unten, Kap. 6.2.2.2

⁶⁷⁸ Summ. theol., ibid., sol., ad def. Arist. 2, ad 2; p. 262a. Vgl. Aristoteles Top. II 8

⁶⁷⁹ Summ. theol., ibid., sol., ad def. Arist. 2, ad 3; p. 262a

⁶⁸⁰ Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 4, 1096a11-1097a14

⁶⁸¹ 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“⁶⁸² 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.⁶⁸³

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.

⁶⁸² Cicero, De inv. II 53, n. 159; p. 147,20-21

⁶⁸³ Summ. theol., ibid., obiec.; p. 261b

Dabei ist es nur wichtig, die Natur und keine künstlichen Instanzen als Richtschnur für die Vernunftentscheidung anzusehen.⁶⁸⁴

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 zurückzuweisen⁶⁸⁵ und naturrechtlich begründete Beurteilungskriterien zu ermöglichen.⁶⁸⁶ 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.⁶⁸⁷

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;⁶⁸⁸ 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-

⁶⁸⁴ Ibid., sol., ad def. Cic., p. 262b

⁶⁸⁵ Ibid., ad ult.; p. 263a: „... movet enim in modum naturae et non in modum artis.“

⁶⁸⁶ Zu Albert und dem Naturrecht vgl. St. B.: Cunningham, Albertus Magnus on Natural Law, S. 479-502

⁶⁸⁷ Summ. theol., ibid.; p. 263a. Dort auch: „De Anselmi definitione iam dictum est.“

⁶⁸⁸ Ibid., memb. II; p. 263a: „...omnium oportet assignare rationes.“

doch Bernhard von Clairvaux, mit Aristoteles begründet er nur den eigentümlichen Erwerb der Kardinaltugenden.⁶⁸⁹

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.⁶⁹⁰ Diese Überlieferung stammt jedoch von Macrobius,⁶⁹¹ und Albert kennt dessen Ausführungen, da er sie ausführlich in der *Ethica* untersucht.⁶⁹² Auch hier überrascht also wieder sein ungenaues Zitat.

Mit Platon, für den er Aristoteles als Quelle zitiert,⁶⁹³ 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.⁶⁹⁴

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.⁶⁹⁵

6. 4 Die philosophische Tugendlehre in der *Summa theologiae*

⁶⁸⁹ Ibid., p. 263a-b

⁶⁹⁰ Ibid.; p. 263b; vgl. H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts des Großen, S. 92f.

⁶⁹¹ Macrobius, Comm. in somn. Scip., lib. I 8; p. 37,22-28

⁶⁹² Vgl. *Ethica*, lib. VII, tract. 1, cap. 1; p. 463b

⁶⁹³ Vgl. Aristoteles, De virt. et vit. 1, 49 b26-30

⁶⁹⁴ Summ. theol., ibid.; p. 263b-264b; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. VI 13, 1145 a1-2

⁶⁹⁵ 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*⁶⁹⁶ 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*⁶⁹⁷ 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.

⁶⁹⁶ Vgl. oben, Kap. 2.1.1.2

⁶⁹⁷ 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*)⁶⁹⁸ darzustellen, steht Ulrich in einer Tradition, wie auch die Titel zeigen, programmatisch ähnlicher Schriften, jedoch behandelt er sein Thema nicht – wie etwa Philipp der Kanzler⁶⁹⁹ und Albert der Große⁷⁰⁰ – in verschiedenen *Quaestiones*, sondern – wie Peter Abaelard⁷⁰¹ – 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.⁷⁰²

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.⁷⁰³

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

⁶⁹⁸ De summ. bono, lib. I, tract. 1, cap. 1; p. 5,62

⁶⁹⁹ Philippus Cancellarius Parisiensis, *Summa de bono*

⁷⁰⁰ Vgl. oben, Kap. 2 u. 3

⁷⁰¹ Petrus Abaelardus, *Theologia summi boni: Tractatus de unitate et trinitate divina*

⁷⁰² De summ. bono, *ibid.*; p. 4,49-5,59, vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. IXf.

⁷⁰³ 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.⁷⁰⁴ Die Darstellung seiner Tugendlehre wird zeigen, daß er eine explizit philosophische Untersuchung unter ausdrücklichem Verzicht auf theologische Fragestellungen durchführen will.⁷⁰⁵ 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.⁷⁰⁶

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;⁷⁰⁷ der Grund ist

⁷⁰⁴ 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 ...“

⁷⁰⁵ Vgl. unten, Kap. 7.2

⁷⁰⁶ Vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XXIII

⁷⁰⁷ Dieses abrupte Ende ist in einer Arbeit zur Ethik Ulrichs besonders ärgerlich, da sich zu-

unbekannt, wahrscheinlich starb er zu früh. Seine Darstellung des Gesamtentwurfs⁷⁰⁸ ermöglicht es aber, die einzelnen Fragen und Probleme, die er behandelt, in den jeweiligen Zusammenhang des Buches und der gesamten Schrift einzuordnen.⁷⁰⁹

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,⁷¹⁰ 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,⁷¹¹ 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*⁷¹² postuliert werden, auf seine Wissenschaft oder Theologie anwendet.

Nach der Untersuchung von 12 Bedingungen,⁷¹³ die als Bestimmungen des Wissens dieses Wissen als philosophisch haltbar ausweisen sollen⁷¹⁴, kommt Ulrich zu dem Ergebnis, daß ohne Zweifel das Wissen vom höchsten Guten göttlich und

sätzliche interessante Fragestellungen im 8. Buch ergeben hätten.

⁷⁰⁸ *De summ. bono*, *ibid.*; p. 5,62-74

⁷⁰⁹ 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

⁷¹⁰ *De summ. bono*, *ibid.*; p. 4,31-33.38

⁷¹¹ *Ibid.*; p. 5,63-64: „... ad scientiam summi boni, quae theologia vocatur.“

⁷¹² Aristoteles, *Met.* I 2, 982a4-983a23

⁷¹³ *De summ. bono*, *ibid.*, tract. 2, cap. 5-6; p. 39,24-45,62

⁷¹⁴ *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,⁷¹⁵ 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.⁷¹⁶

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,⁷¹⁷ 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.⁷¹⁸ 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.⁷¹⁹

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-

⁷¹⁵ Ibid., cap. 6; p. 45,62-65

⁷¹⁶ Zur Beurteilung dieses Anspruchs Ulrichs vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XX-XXII

⁷¹⁷ Aristoteles, Met. VI 1, 1025b18-1026a32

⁷¹⁸ De summ. bono, ibid., cap. 4; p. 35,1-6

⁷¹⁹ Ibid.; p. 36,31-32 u. 37,39-42

aussetzung für ethisch verantwortetes Verhalten sieht.⁷²⁰

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.⁷²¹ 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.⁷²²

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;⁷²³ 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.⁷²⁴

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.⁷²⁵

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.⁷²⁶

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.⁷²⁷ Entscheidend ist, und das macht den Rang von Ulrichs Werk aus, daß er es nicht bei bloßen naturphiloso-

⁷²⁰ Ibid., cap. 6; p. 45,65-74

⁷²¹ Ibid.; p. 45,75-81

⁷²² Ibid.; p. 46,94-97

⁷²³ Auch Albert der Große unterscheidet mehrere modi der Theologie, vgl. Summ. theol., lib. I, tract. 1, quaest. 5; p. 15-22

⁷²⁴ De summ. bono, ibid., cap. 9; p. 53,47-59

⁷²⁵ Ibid.; p. 53,57-69; vgl. Eth. Nic. I 13, 1102 a 13-15

⁷²⁶ De summ. bono, ibid.; p. 53,60-54,86

⁷²⁷ 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.⁷²⁸ 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.⁷²⁹ Die aus dieser Gnade entstandenen Tugenden erwirkten gnadenhafte Verdienste;⁷³⁰ die natürlichen Tugenden der Philosophie waren in diesem Gnadenstand zwar noch nicht notwendig,⁷³¹ 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.⁷³²

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.⁷³³

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

⁷²⁸ 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.“

⁷²⁹ Ibid., tract. 1, cap. 2; p. 222,10-23

⁷³⁰ Ibid.; p. 226,164-166

⁷³¹ Ibid., cap. 4; p. 235,54-66

⁷³² 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

⁷³³ 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.⁷³⁴

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.⁷³⁵ 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,⁷³⁶ oder die Frage, ob die Tugenden göttliche Geschenke sind.⁷³⁷

Andere Punkte läßt er dagegen unberücksichtigt, etwa die ausführliche Methodendiskussion⁷³⁸ und die Kritik an Platons Theorie des höchsten Guten.⁷³⁹ 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 Rande⁷⁴⁰ 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.⁷⁴¹

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.⁷⁴² Daran schließt er eine Erörterung der Freiwilligkeit⁷⁴³ und der Entscheidung an.⁷⁴⁴ Die nun bei Aristoteles folgende Definition der ethischen

⁷³⁴ 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.“

⁷³⁵ Ibid.; p. A2,16-A5,96; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 13

⁷³⁶ De summ. bono, ibid.; p. A6,105-A7,128; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 1, 1095a2-8

⁷³⁷ De summ. bono, ibid.; p. A8,165-A9,201; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 10, 1099b15-17

⁷³⁸ Ibid., I 2, 1095a30-b13

⁷³⁹ Ibid., I 4, 1096 a11-1097a14

⁷⁴⁰ De summ. bono, ibid.; p. A5,81-91

⁷⁴¹ Ibid., lib. I, cap. 1; p. 5,73-74

⁷⁴² Ibid., lib. VI, tract. 2, cap. 2; p. A17-A32; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II

⁷⁴³ De summ. bono, ibid., cap. 3; p. A35-A45; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III 1-3

⁷⁴⁴ De summ. bono, ibid., cap. 4; p. A47-A53; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III 4-7

Tugenden⁷⁴⁵ greift er jedoch nicht auf, da er sie im zweiten Kapitel bereits erwähnt hat, sondern begründet den Kanon der Kardinaltugenden⁷⁴⁶ und geht dann zur Tapferkeit und ihren Gegensätzen über.⁷⁴⁷ Die fünf Weisen der Tapferkeit,⁷⁴⁸ die auch Aristoteles aufzählt und darstellt, ergänzt er aber um weitere fünf;⁷⁴⁹ mit der Mäßigung schließt er den zweiten Traktat ab.⁷⁵⁰

Er bleibt im dritten Traktat zwar weiterhin im Rahmen der Aristotelischen Ethik⁷⁵¹ 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.⁷⁵² Die anderen von Aristoteles⁷⁵³ angeführten Tugenden, wie die Großgesinntheit, die Sanftmut und das komische Talent, folgen;⁷⁵⁴ und auch die Scham sieht Ulrich eher als eine Leidenschaft und nicht als Tugend.⁷⁵⁵ Ulrich betrachtet diese Tugenden – anders als Aristoteles – aber als von den Kardinaltugenden abhängige Tugenden (*virtutes adiunctae*).⁷⁵⁶

Der Gerechtigkeit widmet er einen eigenen Traktat,⁷⁵⁷ seine Aristotelische Vorlage⁷⁵⁸ erweitert er dabei um zahlreiche kirchenrechtliche Fragen wie etwa Ort und Zeit des rechten Gebetes,⁷⁵⁹ die richtige Frömmigkeit und den Gehorsam gegenüber Geistlichen, aber auch nach der Berechtigung von kirchlicher Hierarchie und Gerichtsbarkeit.⁷⁶⁰ Für den fünften Traktat hatte Ulrich die Behandlung der intellektuellen Tugenden vorgesehen, der Text bricht jedoch nach dem ersten Kapitel ab.⁷⁶¹

Ulrich hält sich also einerseits an das Schema der Kardinaltugenden, indem er

⁷⁴⁵ Ibid. III 8

⁷⁴⁶ De summ. bono, *ibid.*, cap. 5; p. A44,5-A57,70

⁷⁴⁷ *Ibid.*; p. A57,71-A64; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III 9-10

⁷⁴⁸ De summ. bono, *ibid.*, cap. 6; p. A67-A80

⁷⁴⁹ De summ. bono, *ibid.*, cap. 7; p. A81-A90

⁷⁵⁰ J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg, S. 25^{*}; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. III 13-15

⁷⁵¹ *Ibid.* IV 1-3

⁷⁵² J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg, S. 26^{*}

⁷⁵³ Aristoteles, Eth. Nic. IV 7-14

⁷⁵⁴ De summ. bono, *ibid.*, tract. 3, cap. 22-28; p. 14-83

⁷⁵⁵ *Ibid.*, cap. 29; p. 83-90; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. IV 15

⁷⁵⁶ J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg, S. 25^{*}; zu Ulrichs Darstellung der Tugenden aus Eth. Nic. IV 7-15 vgl. E. J. Wisneski, Ulrich of Strasbourg, S. 129-207

⁷⁵⁷ De summ. bono, *ibid.*, tract. 4, cap. 1-5; p. 57-142

⁷⁵⁸ Aristoteles, Eth. Nic. V

⁷⁵⁹ De summ. bono, *ibid.*, cap. 7-10; p. 19-37 u. 89-102

⁷⁶⁰ Vgl. J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg, S. 27^{*}-29^{*}; zu Ulrichs philosophischer Lehre über die Gerechtigkeit vgl. St. J. Seleman, Law and Justice, S. 144-170

⁷⁶¹ 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.⁷⁶² 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.⁷⁶³ 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.⁷⁶⁴

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.⁷⁶⁵ Ulrich schließt sich also der Aristotelischen Auffassung an, daß die Leidenschaften nur sehr bedingt durch die

⁷⁶² De summ. bono, lib. VI, tract. 2, cap. 1; p. A2,24-A3,27; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 13, 1102a15-25

⁷⁶³ 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.

⁷⁶⁴ De summ. bono, *ibid.*; p. A3,29-44

⁷⁶⁵ *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.⁷⁶⁶

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.⁷⁶⁷

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.⁷⁶⁸ 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.⁷⁶⁹

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.⁷⁷⁰ 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*⁷⁷¹ schwierige Problem, wie die Tugenden am sensitiven Seelenteil mitwirken können und damit die affektiven Handlungen

⁷⁶⁶ Aristoteles, *Eth. Nic.* II 4, 1105b26-1106a1

⁷⁶⁷ *De summ. bono*, *ibid.*; A 4,53-59

⁷⁶⁸ Aristoteles, *Eth. Nic.* I 13, 1102a25-1103a5

⁷⁶⁹ *Ethica*, lib. I, tract. 9, cap. 6; p. 146a-b

⁷⁷⁰ *De summ. bono*, *ibid.*; p. A4,60-65

⁷⁷¹ 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.⁷⁷² 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.⁷⁷³ 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.⁷⁷⁴

Es kommt Ulrich in dieser kurzen Darstellung nicht darauf an, eine ausführliche Theorie des Intellekts zu bieten.⁷⁷⁵ 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

⁷⁷² De summ. bono, *ibid.*; p. A13-268-273

⁷⁷³ *Ibid.*; p. A13,281-A14,291

⁷⁷⁴ *Ibid.*; p. A4,66-A5,80

⁷⁷⁵ 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 Vernunft⁷⁷⁶ 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.⁷⁷⁷ 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.

⁷⁷⁶ Vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XV

⁷⁷⁷ *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.⁷⁷⁸ 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.⁷⁷⁹

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.⁷⁸⁰

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

⁷⁷⁸ De summ. bono, *ibid.*; p. A5,81-83

⁷⁷⁹ *Ibid.*; p. A5,85-91; A5,85-86: „Ex hoc autem, quod separatus est, liber est et facit nos dominos actuum nostrorum.“

⁷⁸⁰ *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.⁷⁸¹ 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.⁷⁸²

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.⁷⁸³

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.⁷⁸⁴ 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

⁷⁸¹ De summ. bono; p. A7,129-136

⁷⁸² Ibid.; p. A7,141-145

⁷⁸³ Ibid.; p. A8,166-171

⁷⁸⁴ Ibid.; p. A9,177: „... tamen hoc falsum est.“

Tugend bewirkt.⁷⁸⁵

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.⁷⁸⁶ 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.⁷⁸⁷

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.⁷⁸⁸ 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.⁷⁸⁹ 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

⁷⁸⁵ Ibid.; p. A8,174-A9,181 u. 185-186

⁷⁸⁶ Aristoteles, Phys. VII 3, 246b3-10

⁷⁸⁷ De summ. bono, ibid.; A9,194-201

⁷⁸⁸ 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.“

⁷⁸⁹ Vgl. oben, Kap. 5.5

Schlüssigkeit seiner philosophischen Tugendlehre zu erweisen. Obwohl Augustinus für ihn eine herausragende Autorität ist,⁷⁹⁰ 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.⁷⁹¹ Wie Albert der Große⁷⁹² 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.⁷⁹³

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.⁷⁹⁴ Mit Aristoteles betont er, daß eine Entscheidung nur dann möglich ist, wenn Handlungsalternativen vorhanden sind, die in der Verfügung des Einzelnen stehen.⁷⁹⁵ 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

⁷⁹⁰ A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XI, betonen „die eminente Rolle, die Augustin im Denken Ulrichs spielt.“

⁷⁹¹ De summ. bono, *ibid.*; A11,245-A12,259

⁷⁹² Vgl. oben, Kap. 5.4.2

⁷⁹³ *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 ...“

⁷⁹⁴ *Ibid.*, cap. 4; p. A47: „Virtutis definitio tota dependet ab electione.“

⁷⁹⁵ *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,⁷⁹⁶ und unterscheidet grundsätzlich intellektuelle Tugenden (*virtutes intellectuales*) und moralische Tugenden (*virtutes morales*), die er auch als Gewohnheits- (*consuetudinales*) oder ethische (*ethicae*) Tugenden bezeichnet.⁷⁹⁷ 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,⁷⁹⁸ 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.⁷⁹⁹ 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.⁸⁰⁰ Da er sie in den *Ethica* aber ebenfalls vor der Tapferkeit untersucht,⁸⁰¹ 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

⁷⁹⁶ Vgl. oben, Kap. 7.3

⁷⁹⁷ *De summ. bono*, *ibid.*, cap. 1; p. A5,92-94; vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I 13, 1103a3-4

⁷⁹⁸ Vgl. unten, Kap. 7.5.3

⁷⁹⁹ Vgl. oben, Kap. 2 u. 3

⁸⁰⁰ Vgl. oben, Kap. 5.3.1 u. 5.3.2

⁸⁰¹ Vgl. oben, Kap. 5.3.2

Naturvorgänge gilt. Daher wird zu ihrer Ausbildung auch viel Erfahrung und Zeit benötigt.⁸⁰² Die gleichen Merkmale nennt auch Aristoteles bei seiner ersten Erwähnung der intellektuellen Tugenden.⁸⁰³

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.⁸⁰⁴ 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.⁸⁰⁵ 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.⁸⁰⁶ 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.⁸⁰⁷ 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

⁸⁰² De summ. bono, *ibid.*; p. A5,97-A6,102

⁸⁰³ Aristoteles, *Eth. Nic.* I 13, 1103a3-4 u. II 1, 1103a15-17

⁸⁰⁴ De summ. bono, *ibid.*; p. A7,129-135; tract. 5, cap. 6; p. A93,29-34

⁸⁰⁵ *Ibid.*; p. A92,6-8

⁸⁰⁶ *Ethica*, lib. VI, tract. 1, cap. 2; p. 393b

⁸⁰⁷ 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.⁸⁰⁸ 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,⁸⁰⁹ 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.⁸¹⁰

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

⁸⁰⁸ De summ. bono, *ibid.*; p. A93,35-45

⁸⁰⁹ *Ethica*, lib. VI, tract. 1, cap. 2; p. 395b

⁸¹⁰ 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.⁸¹¹ Eine Lösung könnte darin liegen, daß Ulrich nun die von ihm zunächst nicht näher erläuterte Unterscheidung von spekulativer und praktischer Vernunft aufgreift.⁸¹² 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,⁸¹³ 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.⁸¹⁴ 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.⁸¹⁵ 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,⁸¹⁶ er übernimmt also wieder die Aristotelische

⁸¹¹ Ibid., tract. 2, cap. 1; p. A4,60-65

⁸¹² Ibid.; p. A4,53: „Rationale etiam duplex est, scilicet speculativum et practicum.“

⁸¹³ Ibid.; tract. 5, cap. 1; p. A95,77-80

⁸¹⁴ Vgl. *ibid.*; p. A94,57-A103,241

⁸¹⁵ Aristoteles, *Eth. Nic.* VI 3, 1139b14

⁸¹⁶ *De summ. bono*, *ibid.*, tract. 2, cap. 1; p. A7,150-151

Erklärung.⁸¹⁷ 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.⁸¹⁸ 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.⁸¹⁹ Somit hat er unmittelbar zwei wichtige Elemente seiner Tugendlehre hervorgehoben, die Mitte als Prinzip der

⁸¹⁷ Aristoteles, *Eth. Nic.* II 1, 1103a17-18

⁸¹⁸ *De summ. bono*, *ibid.*; p. A7,151-A8,152

⁸¹⁹ *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 Ansatz⁸²⁰ 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.⁸²¹ 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;⁸²² wie Albert schreibt Ulrich diese Auffassung den Stoikern zu.⁸²³ 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.⁸²⁴

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.⁸²⁵ 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.⁸²⁶

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 (*ἐπιθυμῶντες ἄλλοτρίως*), weil sie nicht so handeln, wie es die

⁸²⁰ Aristoteles, *Eth. Nic.* II 2, 1104b13-15

⁸²¹ *De summ. bono*, *ibid.*, cap. 2; p. A20,88-92

⁸²² Aristoteles, *Eth. Nic.* II 2, 1104b23-24

⁸²³ *De summ. bono*, *ibid.*; p. A20,92-94; *Ethica*, lib. II, tract. 1, cap. 8; p. 161b

⁸²⁴ *De summ. bono*, *ibid.*; p. A20,95

⁸²⁵ *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.“

⁸²⁶ *Eth. Nic.* II 3, 1105b5-9

philosophische Tugendlehre fordert.⁸²⁷

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.⁸²⁸

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-

⁸²⁷ Ibid., 1105b12-14

⁸²⁸ 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.⁸²⁹

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.⁸³⁰ 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.⁸³¹

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.⁸³²

⁸²⁹ Ibid.; p. A22,149-A23,155

⁸³⁰ Ibid.; p. A24,176-185; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. II 4

⁸³¹ De summ. bono, ibid.; p. A24,191-A25,197

⁸³² 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.⁸³³ 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.⁸³⁴

Da Ulrich im dritten Kapitel⁸³⁵ die Freiwilligkeit und im vierten Kapitel⁸³⁶ 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.⁸³⁷ 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.⁸³⁸ 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

⁸³³ Vgl. oben, Kap. 5.3.2

⁸³⁴ Vgl. oben, Kap. 5.3

⁸³⁵ *De summ. bono*, *ibid.*, cap. 3; p. A35-A46

⁸³⁶ *Ibid.*; cap. 4; p. A47-A54

⁸³⁷ *Ibid.*; cap. 5; p. A55,5-9

⁸³⁸ *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.⁸³⁹

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*).⁸⁴⁰ 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.⁸⁴¹

'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.⁸⁴² 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.⁸⁴³ 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*).⁸⁴⁴ 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

⁸³⁹ Ibid.; p. A55,18-25

⁸⁴⁰ Ibid.; p. A55,25-A56,29

⁸⁴¹ Ibid.; p. A56,31-33

⁸⁴² Ibid.; p. A56,33-38

⁸⁴³ Ibid.; p. A56,39-42

⁸⁴⁴ Ibid.; p. A56,42-44

moralischen Tugenden: 'In den Leidenschaften ordnend' (*ordinans in passionibus*) und 'In den Leidenschaften geordnet' (*in passionibus ordinata*).⁸⁴⁵

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.⁸⁴⁶ 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.⁸⁴⁷

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.⁸⁴⁸ 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

⁸⁴⁵ Ibid.; p. A56,43-44

⁸⁴⁶ Ibid.; p. A56,45-48

⁸⁴⁷ Ibid.; p. A56,45-A57,55

⁸⁴⁸ 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 ist⁸⁴⁹ als auch – aus der Perspektive der moralischen Tugenden – mit der richtigen Vernunft identifiziert werden kann.⁸⁵⁰ 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.⁸⁵¹ 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.

⁸⁴⁹ Aristoteles, Eth. Nic. VI 5, 1140b4-6

⁸⁵⁰ Ibid., VI 13, 1144b27-28

⁸⁵¹ 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.⁸⁵² 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.⁸⁵³

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.⁸⁵⁴ 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.⁸⁵⁵ 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.⁸⁵⁶

⁸⁵² Ibid., VI 13, 1144b31-1145a3

⁸⁵³ Vgl. J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg, S. 25*-29*

⁸⁵⁴ *Ethica*, lib. VI, tract. 2, cap. 1; p. 235a-236a

⁸⁵⁵ Vgl. oben, Kap. 5.3.2

⁸⁵⁶ 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,⁸⁵⁷ Albert der Große geht in *De natura boni* und *De bono* ebenso vor.⁸⁵⁸ Ulrich dagegen beginnt die Darstellung seiner philosophischen Tugendlehre, indem er zunächst allgemein die Einteilung der Tugenden und die Prinzipien ihrer Entstehung beschreibt.⁸⁵⁹ 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.⁸⁶⁰

So bemerkt er gleich zu Beginn des Kapitels, daß die moralische Tugend immer mit der richtigen Vernunft verbunden sein muß,⁸⁶¹ deren zentrale Bedeutung hebt er ja immer wieder hervor, vor allem um die Freiheit der Entscheidung und des ethischen Urteils zu gewährleisten.⁸⁶² Deshalb weist er auch in seinen fünf Kriterien der moralischen Tugenden⁸⁶³ mehrfach darauf hin, daß die Entscheidung eine bewußte und überlegte Auswahl unter mehreren Handlungsalternativen ist.⁸⁶⁴ 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.⁸⁶⁵ Um die anstrengende und im Extremfall

⁸⁵⁷ Philippus Cancellarius Parisiensis, *Summ. de bono, De diffinitionibus diversis virtutis*; vol. II, p. 525,1-542,493

⁸⁵⁸ Vgl. oben, Kap. 2.1 u. 3.1

⁸⁵⁹ *De summ. bono, ibid.*, cap. 1; p. A2,9-10

⁸⁶⁰ *Ibid.*, cap. 2; p. A17,2-4

⁸⁶¹ *Ibid.*; p. A17,17-19

⁸⁶² Vgl. oben, Kap. 7.4

⁸⁶³ Vgl. oben, Kap. 7.5.2

⁸⁶⁴ *De summ. bono, ibid.*; p. A22,136-139

⁸⁶⁵ *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.⁸⁶⁶

Ausführlich stellt er die Problematik der richtigen Mitte dar, die nicht nur von verschiedenen Standpunkten aus immer wieder neu erscheint,⁸⁶⁷ 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.⁸⁶⁸ Die richtige Mitte muß also nach dem Prinzip 'in bezug auf uns' (quoad nos) gefunden werden, um die Berücksichtigung der individuellen Umstände zu gewährleisten.⁸⁶⁹ Wiederum betont Ulrich in diesem Zusammenhang die Wichtigkeit der richtigen Vernunft, ohne die niemals die richtige Mitte bestimmt werden kann.⁸⁷⁰

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.⁸⁷¹

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.⁸⁷² Wie Albert in den *Ethica*⁸⁷³ 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-

⁸⁶⁶ Ibid.; p. A24,185 u. A25,198-201

⁸⁶⁷ Ibid.; p. A25,202-214

⁸⁶⁸ Ibid.; p. A26,217-232

⁸⁶⁹ Ibid.; p. A25,213-215

⁸⁷⁰ Ibid.; p. A26,237-A27,242

⁸⁷¹ 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 ...“

⁸⁷² Ibid.; p. A27,253-254: „Ex his Philosophus concludit formalem definitionem virtutis moralis ...“

⁸⁷³ 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.⁸⁷⁴

Damit hat Ulrich die erste Definition der moralischen Tugend aus der *Nikomachischen Ethik* zitiert.⁸⁷⁵ 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.⁸⁷⁶ 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

⁸⁷⁴ De summ. bono, *ibid.*; p. A27,253-A28,265

⁸⁷⁵ Vgl. oben Kap. 5.1; Aristoteles, *Eth. Nic.* II 6, 1106b36-1107a2 (*Aristoteles latinus* XXVI 1-3, fasc. 3; p. 171,7-8)

⁸⁷⁶ *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;⁸⁷⁷ dabei wurde aber auch gezeigt, daß

⁸⁷⁷ 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.⁸⁷⁸ In der Tugendlehre ist Alberts weitgehender Einfluß ebenfalls nachweisbar.⁸⁷⁹ 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,⁸⁸⁰ die Ethik ist darin nur ein Thema neben anderen. Beide Schriften Alberts sind ganz anders aufgebaut, sie sind noch am Kanon der Kardinaltugenden orientiert,⁸⁸¹ der bei Ulrich nur noch eine untergeordnete Rolle spielt.⁸⁸² 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.⁸⁸³

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.⁸⁸⁴ 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

⁸⁷⁸ 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

⁸⁷⁹ 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

⁸⁸⁰ Vgl. oben, Kap. 7.1

⁸⁸¹ Vgl. oben, Kap. 2 u. 3

⁸⁸² Vgl. oben, Kap. 7.5.3

⁸⁸³ 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.“

⁸⁸⁴ Vgl. oben, Kap. 7.4

Positionen übernimmt Ulrich, so etwa die fünf Kriterien einer tugendgeleiteten Handlung.⁸⁸⁵

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* hinaus⁸⁸⁶ 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 hinaus⁸⁸⁷ untersucht Ulrich noch fünf weitere abhängige Tugenden, die Geduld,⁸⁸⁸ die Beharrlichkeit,⁸⁸⁹ die Beherztheit (*eupsychia*),⁸⁹⁰ die Mannhaftigkeit⁸⁹¹ und die Tüchtigkeit (*andragathia*)⁸⁹². Außerdem ist sein Interesse an den Lastern als den Gegensätzen der Tugenden viel stärker ausgeprägt.⁸⁹³ 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.⁸⁹⁴

Die scharfe Trennung zwischen Philosophie und Theologie, die Albert in den *Ethica* mehrfach betont,⁸⁹⁵ hebt Ulrich nicht so deutlich hervor. Auch wenn er zu Beginn seiner Untersuchung ausdrücklich bemerkt, die Tugenden nach philosophischen Prinzipien zu untersuchen,⁸⁹⁶ und von Gott geschenkte Tugenden eigens aus seiner Untersuchung ausschließt,⁸⁹⁷ argumentiert er häufig mit Bibelziten und behandelt im weiteren Verlauf von *De summo bono* viele theologische Fragen im Zusammenhang der Tugendlehre.⁸⁹⁸

Daher darf Alberts Einfluß nicht überschätzt werden. Der Einfluß der *Nikomachischen Ethik* ist genauso deutlich. Es ist deshalb nicht zu entscheiden, ob

⁸⁸⁵ Vgl. oben, Kap. 7.5.2

⁸⁸⁶ Vgl. oben, Kap. 7.1

⁸⁸⁷ Aristoteles, *Eth. Nic.* III 11, 1116a17-1117a28

⁸⁸⁸ *De summ. bono*, *ibid.*, cap. 7; p. A83,5

⁸⁸⁹ *Ibid.*; p. A84,41

⁸⁹⁰ *Ibid.*; p. A85,66

⁸⁹¹ *Ibid.*; p. A87,111

⁸⁹² *Ibid.*; p. A89,138

⁸⁹³ *Ibid.*, cap. 6; p. A67,2-4 u. cap. 7; p. A83,2

⁸⁹⁴ Vgl. oben, Kap. 7.5.3

⁸⁹⁵ Vgl. oben, Kap. 5.5

⁸⁹⁶ Vgl. oben, Kap. 7.2

⁸⁹⁷ Vgl. oben, Kap. 7.4

⁸⁹⁸ 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.⁸⁹⁹

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.⁹⁰⁰ 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.

⁸⁹⁹ 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.“

⁹⁰⁰ 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 Ethikkomentaren *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.⁹⁰¹

⁹⁰¹ 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 ³1983 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 Moralium 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 ¹¹1964 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
- Moralium 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 ³1971 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 ²1965

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 Bellocensis, 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^e 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 ²1994

Forschner, M., *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt ²1994

- *Die stoische Ethik*, Darmstadt ²1995

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 theologica' 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^e et XIII^e siècles, tom. I, Paris ²1957, 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 ⁵1978

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, Köln³1980

Schenk, R., Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentalphilosophischen Auslegung der thomanischen Anthropologie, Freiburg 1989

Schmaus, M., Die trinitarische Gottesebenbildlichkeit 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, Freiburg³1993, 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 konnte¹. Lediglich Cod. N bricht auf f. 333va bereits mit dem Ende des 4. Traktates ab².

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 152³, Paris 15900 (P) und 15901⁴ sowie Wien, Dominikanerkloster 204/170 (U) und 152/122⁵ 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 wird⁶; sie läßt sich jedoch auch mit dem Stemma begründen, da sich die Ergebnisse dieser Edition grundsätzlich von den beiden anderen Stemmata unterscheiden⁷.

¹ Vgl. A. de Libera u. B. Mojsisch, Einleitung, S. XII.

² Zu den Handschriften des 6. Buches vgl. J. Daguillon, La 'Summa de bono', S. 102^{*}; 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^{*} 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.

³ Vgl. J. Daguillon *ibid.*, S. 49^{*}.

⁴ Vgl. J. Daguillon *ibid.*, S. 44^{*}.

⁵ Vgl. J. Daguillon *ibid.*, S. 76^{*}; allerdings stimmen die Signaturen nicht mehr überein, der früher als 204/170a bezeichnete Cod. trägt heute die Signatur 152/122.

⁶ Vgl. S. Pieperhoff, Prolegomena, S. VII.

⁷ 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 festgestellt⁸; 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 sicher⁹; mit A. de Libera ergibt sich eine geringere Anzahl gemeinsamer Vorlagen von Cod. E und Cod. D¹⁰.

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

⁸ Vgl. B. Mojsisch, *Prolegomena*, S. LX u. A. de Libera, *Prolegomena*, S. XXVI.

⁹ Hier Vorlage, bei Mojsisch.

¹⁰ Vgl. B. Mojsisch *ibid.*, S. LX; A. de Libera *ibid.* S. XXVI.

gemeinsame Gruppe D, N¹¹, 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 hat¹².

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. P¹³.

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 an¹⁴.

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. untereinander¹⁵.

G. Théry hat von *De summo bono* VI 4,7-10 nur den Cod. P unkritisch transkribiert und von daher kein Stemma erarbeitet¹⁶.

¹¹ In ihrer Edition Cod. O.

¹² Vgl. S. Pieperhoff, *Prolegomena*, S. XVIII.

¹³ Vgl. W. Breuning, *Erhebung und Fall*, S. 4.

¹⁴ Vgl. St. J. Seleman, *Law and Justice*, S. 47-52.

¹⁵ Vgl. E. J. Wisneski, *Ulrich of Strasbourg*, S. 6-8.

¹⁶ 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 rekonstruieren¹⁷.

*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...

¹⁷ 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 γ : 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 α : 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^cDEKNP eliciunt B^{*}) animum concupiscentiis...

VI 2,4 (A 47, 7)

...est in operante per electionem essentialiter (add. ut patet intuenti et AB^cDEKNP), in opere autem...

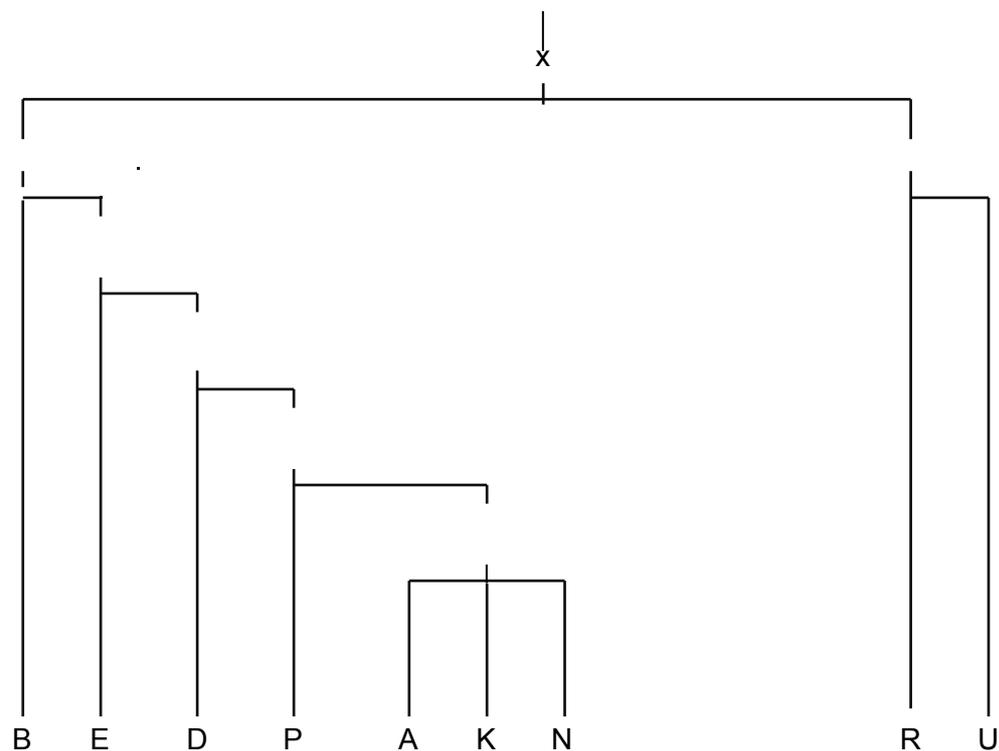
VI 2,5 (A 58, 42)

...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 wäre¹

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 bieten².

4 Abkürzungen

A*	A ante correctionem
A ^C	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

¹ 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

² 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, Oxford⁴ 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, Stuttgart³ 1985
- Cicero, De inventione, ed. E. Stroebel, Leipzig 1915
- Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels/ W. Kranz, Vol. 1-3, Zürich/ Berlin¹¹ 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 morales³, id est de fortitudine et temperantia

Capitulum primum

De subiecto virtutis⁴ et⁵ eius divisione et de principiis generantibus ipsam in nobis⁶

Secunda gratia est radicatio virtutum in natura nostra ita, quod⁷ principia naturae possunt de hac potentia perducere ad actum, sicut in primo homine fuerunt per infusionem⁸, ut praediximus⁹. De his ergo virtutibus, secundum quod philosophi de eis tractaverunt per principia philosophica⁹ 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 et¹⁰ penes quod sumitur divisio¹¹ passionum, ideo repetendum est in parte, id est¹² quantum sufficit ad propositum, id quod de divisionibus potentiarum animae diximus plenius supra¹³ IV libro¹⁰, praecipue quia, ut dicit Damascenus¹¹, peccatum nihil aliud est nisi¹⁴ discessio ab eo, quod est naturale, in id, quod est praeter naturam, et e contrario¹⁵ iustificatio, quae est virtutum acquisitio, nihil aliud¹⁶ est nisi reditus in id, quod est „secundum¹⁷ naturam“, ab eo, „quod“ est „praeter naturam“. Et ideo, sicut medicum oportet cognoscere partes corporis, quas¹⁸ vult reducere a passione innaturali¹⁹ ad naturam

³ morales om. AE

⁴ virtutis: virtutum ADNP

⁵ et add. de ADNU

⁶ in nobis om. DNP

⁷ quod: ut per ADKNPU

⁸ fuerunt per infusionem: per infusionem fuerunt BERU

⁹ philosophica: praehabita AKP

¹⁰ et om. AN

¹¹ divisio: differentia AKNP definitio E

¹² id est: idem ADKN

¹³ supra: super KP

¹⁴ nisi: quam ABDKNP

¹⁵ e contrario: e converso AN

¹⁶ aliud om. ANP

¹⁷ secundum: praeter RU

¹⁸ quas: quod BRU

¹⁹ innaturali: materiali KN

propriae²⁰ complexionis, sic et²¹ medicum spiritualem oportet scire naturam, ad quam reducitur anima per partes²².

Diximus ergo supra, quod partium animae hoc quidem est²³ irrationale, hoc vero rationale²⁴. 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, sed²⁵ 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 bonus²⁶ nequaquam manifesti sunt secundum somnum in tantum, quod etiam proverbium^{iv)} est, „felices a miseris nihil differre²⁷ secundum dimidium vitae“, nisi in quantum effectus virtutum relinquitur in somnis. Quia enim virtuosi temperati sunt in cibo et potu nec in vigilia mente tractant²⁸ nisi bona, ideo dicit Philosophus in I *Ethicorum*^{v)}, quod, si in aliquo motus phantasmatum „paulatim pertranseunt“ ad operationem aliquam in somno factam, tunc „phantasmata iustorum meliora sunt quam phantasmata²⁹ quorumlibet“, id est malorum, qui neutrum praedictorum habent. Et sic etiam in somno differunt studiosi a pravis³⁰.

Aliud autem est³¹ irrationale, quod aliqualiter potest participare rationem³², scilicet appetitus sensibilis³³ divisus³⁴ in concupiscibilem et in irascibilem. Hoc enim quamvis passione³⁵ infusum adversetur rationi, tamen in continente ratio fortiter tenet ipsum, ne deducatur a passione. Sic autem ratio non posset ipsum tenere et extrahere³⁶, ut exaudiat ipsam et

20 propriae add. passionis ADEP^c
 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 humana³⁷ aliququaliter³⁸ et capax est virtutis humanae.

Rationale etiam duplex est, scilicet speculativum et practicum. Et ulterius rationale practicum triplex est³⁹, scilicet practicum⁴⁰, 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 irrationale⁴¹ potens in se recipere⁴² 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, ut⁴³ praediximus, participant formam rationis.

Nec ei, quod diximus⁴⁴ naturam hominis⁴⁵ consistere in ratione, obstat illud, quod dicit Philosophus in *Ethicis*^{vij}, quod homo est solus intellectus, quia ipse vocat intellectum rationem, secundum quod ipsa participatione luminis divini effecta est imago illius luminis⁴⁶ et recipit lumen intellectuale divinum ut habitum per participationem et possessum⁴⁷ et non ut substantiam suam, sicut hoc lumen est in intelligentiis. Et ideo dicit Commentator *Super I Ethicorum*^{vij}, 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 tamen⁴⁸ lumen primae causae format se ipso⁴⁹ omnia et perficit, ideo etiam⁵⁰ tota perfectio animae⁵¹ 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 est⁵² secundum influxum⁵³ 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^{viii)} bene⁵⁴ 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*^{ix)}, 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 generantur⁵⁵, scilicet ex doctrinis, ex eisdem multiplicatis⁵⁶ augentur, sicut et omnia alia naturalia. Et ideo virtus intellectualis experimento indiget vel⁵⁷ tempore, secundum quod „experientia est alienarum operationum observatio“, ut dicit Eustratius in *Commento super Ethica Aristotelis*^{x)}.

Non autem loquimur hic de doctrina, quae est per solum⁵⁸ auditum in scholis, quia sic quidam⁵⁹ 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 veritatis⁶⁰ pervenientes“ secundum Apostolum^{xj} eo, quod, sicut dicit Philosophus^{xij}, ipsi faciunt sicut infirmi, „qui medicos audiunt“ et contrarium faciunt. Unde, sicut nec isti⁶¹ corpora, sic nec illi animas umquam⁶² sanas habebunt. Loquimur autem hic de doctrina, cuius finis est opus, quam ille solus audit, qui in scientia utenti sive, quae est⁶³ in usu⁶⁴ morum, auditum refert ad electionem et ad opus et potius ex⁶⁵ amore recipit audita⁶⁶ quam ex probatione, quia plus amplectitur in eis pulchritudinem et bonitatem quam veritatem. Sic enim vere dicit Aristoteles in I *Ethicorum*^{xiii}, quod moralis scientiae „non est proprie auditor iuvenis“ aetate⁶⁷ nec iuvenis moribus, qui insequitur iuveniles⁶⁸ motus passionum⁶⁹, secundum quod Aspasius in *Commento super Ethica Aristotelis*^{xiv} 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 naturali⁷⁰ habitu. Hoc est enim, de quo scriptum est *Is. 65*^{xv}: „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 a⁷¹ rebus extra generantur⁷² in anima hominis, sic non possunt⁷³ 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 hominis⁷⁴ habet rationem laudabilis et virtutis, nisi in quantum causatur ab homine, prout ipse habet dominium suorum operum. Hoc autem plene non habet nisi per voluntatem⁷⁵, 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 a⁷⁶ doctrina, quia non semper est hoc verum. Vera est enim distinctio Homeri^{xvi)77}, quam Aristoteles^{xvij)} commendat et⁷⁸ Hieronymus in *Originali super Isaiam*^{xviii)} 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 oboedit⁷⁹ facile. Qui⁸⁰ autem nec ipsemet intelligit nec alium perfectum in virtute audiens ponit in animo, id est in⁸¹ animositate irae, indignationis contra se ipsum, quod non similiter illi⁸² 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 ordinem⁸³ et formam rationis secundum formam prudentiae.

Unde forma rationis est primum constitutivum⁸⁴ principium⁸⁵ virtutis. Et sic aliquid⁸⁶ veritatis habet opinio Socratis^{xix)}, qui dixit virtutes esse quid disciplinabile, quia dixit eas esse scientias et sapientias; prudentiam⁸⁷ vocans scientiam, in quantum⁸⁸ 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 sapientia⁸⁹ iam dicto modo sumpta aliquid est virtutis, inquantum virtus est in medio facultatis naturae quoad nos determinata ratione⁹⁰, prout sapiens determinabit.

Qualiter vero virtus generetur per consuetudinem⁹¹, magna quaestio est et in qua praecipui philosophi^{xx)} dissentiunt. Quidam^{xxi)} enim dicunt virtutem⁹² totaliter venire ab extrinseco⁹³, quia sunt dona dei, et ita effective generantur per infusionem, et per operum assuetudinem⁹⁴ generantur tantum dispositive, quia operationes, quae frequentantur ad virtutis acquisitionem, tantum disponunt ad idoneitatem recipiendi praedictam influentiam eo, quod dona dei non⁹⁵ proiciuntur ad indignos⁹⁶. Haec est opinio Socratis et Platonis in libro *Menonis*^{xxij)} et Eustratii in *Commento super Ethica Aristotelis*^{xxij)97}.

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“^{xxiv)}, tamen hoc falsum est, quod totaliter sint virtutes naturales ab extra, cum⁹⁸ in tota natura omnis res⁹⁹ habeat in se suam naturalem¹⁰⁰ virtutem, et quando attingit perfectam potestatem huius¹⁰¹ virtutis, tunc est perfecta et non alterata, et¹⁰² tunc per ipsam bene operatur opera suae naturae.

Multo fortius etiam in humana natura est virtus hominis, secundum quod est homo¹⁰³, 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^CDKNPU

92 virtutem: virtutes EP

93 extrinseco: extrinsecus KP

94 assuetudinem: assuefactionem B^C 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^CDKNP

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 contrario¹⁰⁴ vero Damascenus et multi philosophorum^{xxv)} 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 emicat¹⁰⁵, sicut in auro vel¹⁰⁶ 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*^{xxvi)} per hoc, quod omne, quod per¹⁰⁷ 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*^{xxvii)}, 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 posset¹⁰⁸ aliquod malum¹⁰⁹ operari, et prius haberet virtutem quam opera virtutum, sicut prius est habere sensum quam uti sensu. Huius autem contrarium experimur, quia multa iusta¹¹⁰ operando efficimur iusti et non e converso¹¹¹, sicut est in omnibus artibus, quod operando secundum ipsas¹¹² discimus eas. Unde etiam lex¹¹³ positiva intendit per assuefactionem operum ducere cives ad virtutes¹¹⁴.

Ideo media opinio, quae est Aristotelis^{xxviii)}, vera est, scilicet quod „innatis nobis eas suscipere“ perficiuntur in nobis¹¹⁵ „per consuetudinem“. Cum enim anima humana nullius rei per¹¹⁶ naturam sit susceptibilis, nisi eius inchoatio quasi seminalis, et¹¹⁷ 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^CDKNP

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 sunt¹¹⁸ ipsae operationes. Nam¹¹⁹ inquantum mediant¹²⁰ circa passiones et moderantur eas et ordinant¹²¹, sic tantum disponunt subiectum¹²² ad virtutem; inquantum vero habent in se formam rationis, prout sapiens determinavit, sic generat virtutem¹²³ non secundum essentiam, quia sic iam inerat ex natura¹²⁴, sed secundum esse producens ipsam de potentia ad actum¹²⁵ completum, sicut omnes formae naturales generantur. Omne enim movens secundum formam aliquam movet id, quod ab ipso¹²⁶ movetur, ad eandem formam, reducit et educit¹²⁷ ipsum de potentia ad actum. Sic ergo est¹²⁸ etiam¹²⁹ in anima.

Quantum ad virtutes frequentare autem oportet operationes, quia omnis motus moventis tamdiu frequentatur circa patiens, donec inducat in ipso¹³⁰ formam agentis secundum omne¹³¹ esse completum. Simile autem huius est in omni natura generabilium et corruptibilium. In omnibus enim¹³² illis generans generat secundum formam suam, et¹³³ 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^{xxix)}¹³⁴, scilicet „quod in nullo animalium statim ab ineunti aetate est verecundia turpitudinis et gloria honestatis“, praeterquam¹³⁵ in homine. Haec enim non sunt in nobis¹³⁶ nisi ex naturali

¹¹⁸ principia ... sunt om. ADEKNP

¹¹⁹ nam add. illae ABDEKNPU

¹²⁰ mediant: impediunt KNP*

¹²¹ ordinant: ordinat KN

¹²² subiectum om. ADKNP

¹²³ inquantum ... virtutem om. KNP

¹²⁴ ex natura om. ADEKNP

¹²⁵ actum: esse in actu RU

¹²⁶ ipso: ipsa KNP

¹²⁷ et educit om. ADKNP

¹²⁸ est om. ADKNP

¹²⁹ etiam om. N: enim BDKR

¹³⁰ ipso: eo D ipsum N

¹³¹ omne om. ABDEKNPU

¹³² enim om. ADKNP

¹³³ et om. AB^CDKNP

¹³⁴ Avicenna: Augustinus AKNP

¹³⁵ 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, quod¹³⁷, cum in omnibus moralibus medium determinetur¹³⁸ ad nos, oportet aliquid esse in nobis, quod sit mensura medii. Nihil¹³⁹ 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, per¹⁴⁰ quod innati sumus suscipere virtutes.

Ex his sequitur, quod male senserunt quidam philosophi^{xxx)}, qui dixerunt illud¹⁴¹ intra nos¹⁴² existens esse, per quod innati¹⁴³ sumus suscipere virtutem¹⁴⁴, quod ab eis¹⁴⁵ vocatur fortuna¹⁴⁶. Dicunt^{147xxxj)} enim, quod, quamvis fortuna, prout refertur ad effecta¹⁴⁸, causa sit¹⁴⁹ per accidens, ut dicitur in II *Physicorum*^{xxxij)}, tamen secundum quod est effectus fati existens in homine, ut potentia vel impotentia ad fausta¹⁵⁰, a qua quis vocatur¹⁵¹ fortunatus¹⁵², sic fortuna¹⁵³ est qualitas adhaerens nato ex omni implexione¹⁵⁴ causarum a primo movente usque ad ultimum motum¹⁵⁵, quod est centrum nati. Et quia multa concurrunt ad circulum nativitatis eo, quod ipse componitur ex duodecim circulis¹⁵⁶ oblique vel recte circa centrum nati¹⁵⁷ 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^CDKNP
 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 multae¹⁵⁸ 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 sic¹⁵⁹ 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 addictus¹⁶⁰ vinculis constellationis vel fati vel fortunae, sed potius, ut dicit Ptolemaeus in *Quadripartito*^{xxxiii}, dominatur astris¹⁶¹, et, si praedictis vinculis¹⁶² inclinatur, hoc est per accidens, scilicet in quantum est in corpore.

Cum autem supra¹⁶³ diximus operationem informatam forma rationis effectivam esse virtutis, nomine rationis¹⁶⁴ non solum accepimus intellectum practicum, qui est primum principium operationis¹⁶⁵, sed etiam appetitum, prout participat rationem et¹⁶⁶ est proximum eliciens¹⁶⁷ operationem¹⁶⁸ per voluntarium¹⁶⁹, 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 formativi¹⁷⁰ de potentia ad actum ducunt omne, quod generatur. Et sic est hic¹⁷¹ 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 continue¹⁷² 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,

¹⁵⁸ multae om. AKNP

¹⁵⁹ sic: si B^{*}R

¹⁶⁰ addictus: additus D astrictus K

¹⁶¹ astris om. ADKNP

¹⁶² vinculis om. AKNP^{*}

¹⁶³ supra om. AKN

¹⁶⁴ effectiva ... rationis om. KNP^{*}

¹⁶⁵ operationis: operis ADEKNP

¹⁶⁶ et om. AD: etiam KNP

¹⁶⁷ eliciens add. et BKNP

¹⁶⁸ operationem: operationum BEKP

¹⁶⁹ voluntarium: voluntariam ADP

¹⁷⁰ formativi: informati B informativi E

¹⁷¹ hic om. AKNP

¹⁷² continue: continua AN

sed unum sunt¹⁷³ cum ipsis, sed per esse perfectius et perfectius sunt additae ipsis potentiis per operationes; et quia idem secundum diversum esse potest esse in diversis praedicamentis¹⁷⁴ et in diversis speciebus eiusdem praedicamenti¹⁷⁵, ideo sic est etiam¹⁷⁶ in proposito, quia potentia¹⁷⁷ animae secundum esse potentiae naturalis est in tertia specie qualitatis, quae est naturalis potentia¹⁷⁸, sed secundum quod habet esse formae virtutis¹⁷⁹ inchoatae vel perfectae, est in specie dispositionis et habitus, quae est prima species qualitatis¹⁸⁰. Et per hoc excluditur dubitatio.

¹⁷³ unum sunt: sunt unum AEKNPR

¹⁷⁴ praedicamentis: praesentis ADKNP

¹⁷⁵ praedicamenti: praesenti AKNP

¹⁷⁶ etiam om. ADKNP

¹⁷⁷ potentia: potentiae AK

¹⁷⁸ potentia add. vel impotentia ADKNP

¹⁷⁹ virtutis om. ADKNP

¹⁸⁰ qualitatis om. ADKNP

Capitulum secundum

Qualia¹⁸¹ 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 virtutum¹⁸² et de arte inveniendi medium

Oportet autem consequenter determinare, quae qualitates sunt¹⁸³ attendendae in operationibus, quae virtutes generant. Nam¹⁸⁴, sicut¹⁸⁵ est in artibus mechanicis, quod¹⁸⁶ ex similibus¹⁸⁷ operationibus bonis vel malis fiunt habitus boni vel mali - ex bene enim¹⁸⁸ aedificare boni fiunt¹⁸⁹ aedificatores et ex male mali - sic etiam est in virtutibus. Nam operantes¹⁹⁰ in communicationibus secundum aequalitatem damni et¹⁹¹ lucri efficiuntur¹⁹² iusti, operantes autem secundum inaequale¹⁹³ efficiuntur¹⁹⁴ iniusti. Et hoc est, quod quidam^{xxxiv)} dicunt, quod ex¹⁹⁵ eisdem operationibus et per eadem obiecta moventia¹⁹⁶ 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^{xxxv)}, non educunt potentiam virtutis ad actum, in quantum opera sunt, sed in quantum informata¹⁹⁷ sunt forma rectae rationis.

Secunda est, quod difficilia sint huiusmodi opera propter difficultatem determinandi ea per sermonem ad rectam rationem singulorum, quia, sicut dicitur¹⁹⁸ in I *Ethicorum*^{xxxvi)}, 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^CKPU

193 inaequale: inaequalitatem DE^C

194 iusti ... efficiuntur om. AE*KNP*U* efficiuntur: effimur E^CU

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 tantam¹⁹⁹ habent diversitatem et errorem, ut videantur sola lege esse scita²⁰⁰ secundum voluntatem humanam et non ex natura, praecipue quia oportet respicere in eis differentias temporis, quia „cuncta fecit“ Deus „bona in²⁰¹ tempore suo“ *Eccl.* 4^{xxxvii}). Et si sic micant in universali, multo amplius²⁰² micant, quando adaptantur singularibus, et ideo²⁰³ de his tantum potest esse determinatio per probabilia signa et grossa exempla, per quae potius auxiliamur, ut possimus consentire²⁰⁴ 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 II²⁰⁵ *Ethicorum*^{xxxviii}): „Sermones secundum materiam“ sunt „expetendi“. „Disciplinati enim“, id est docti, „est in tantum certitudinem inquirere secundum unumquodque genus, in quantum natura rei²⁰⁶ recipit“, ut dicitur in I *Ethicorum*^{xxxix}).

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 vero²⁰⁷ dicimus virtutem²⁰⁸ 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 in²⁰⁹ extremum per tale medium, et constat²¹⁰, quod²¹¹ unum motum oportet esse²¹² 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 speciem²¹³ non habet excellentia vel diminutio passionis; unde hoc medium est in alia specie ab extremis.

¹⁹⁹ in eis tantam: tantam in eis EKP

²⁰⁰ scita: sanctita BER

²⁰¹ in om. ADKNP

²⁰² amplius: fortius AKNP

²⁰³ ideo: sic ADKNP

²⁰⁴ consentire om. AB*DEKNPRU

²⁰⁵ secundo om. ADKNP

²⁰⁶ rei: tunc KP* add. tunc A

²⁰⁷ vero: enim AKNP

²⁰⁸ dicimus virtutem: virtutem dicimus ABER

²⁰⁹ in: ad ADKNP

²¹⁰ et constat om. AKNP

²¹¹ quod: quia ABDEKNP

²¹² oportet esse: esse oportet AKP

²¹³ 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 facti²¹⁴ 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 voluptate²¹⁵. Et²¹⁶ dicit Plato^{xij}, quod oportet qualiter, id est ad qualitatem virtutis²¹⁷ „duci confestim ex iuvenibus“²¹⁸, 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*^{xij}, non parvam²¹⁹ facit differentiam²²⁰ in profectu et perfectione virtutis „ex iuvene“²²¹ confestim assuefieri“ per operationes virtutum, sed potius facit omnem differentiam. Exercitium enim, ut dicit Victorinus^{xiii}, „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 tunc²²² 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 virtutes²²³ 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

²¹⁴ facti: cum AKN tamen P

²¹⁵ voluptate: voluptatibus A voluptatis B*DKNP

²¹⁶ et: ut ANR

²¹⁷ qualitatem virtutis: virtutis qualitatem ADKNP

²¹⁸ iuvenibus: vincentibus B* viventibus R

²¹⁹ parvam: parvum ADKNP

²²⁰ differentiam: dominium ADKNP

²²¹ ex iuvene: qualitatem duci AKNP*

²²² tunc: sic AKNP

²²³ virtutes: virtutem ADKNPU

secundum essentiam²²⁴ 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 operationum²²⁵ deducit rationale, quod diximus esse seminarium virtutum, ad perfectam virtutem, et non relinquunt in subiecto nisi unam essentiam diversam secundum esse et esse imperfecti exeuntis²²⁶ ad actum, quae esse omnia uniuntur in ultimo et perfecto²²⁷ 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 connaturalitatis²²⁸ redactae per consuetudinem, quae est altera natura²²⁹, sequitur delectatio vel tristitia. Et ideo Stoici^{xliii)} 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 talia²³⁰ 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 hic²³¹ vocamus omnem diffusionem appetitus super id, quod reputatur²³² conveniens sibi. Tristitiam vero dicimus omnem contractionem appetitus causatam²³³ ex absentia talis delectabilis²³⁴ vel ex praesentia contrarii.

Magis tamen est virtus circa delectationes quam circa tristitias vel iras, quia, cum semper ars et virtus sint circa difficilius²³⁵ eo, quod facile sub naturae facultate est, difficile autem²³⁶, ut fiat delectabile, indiget

²²⁴ essentiam: formam BR

²²⁵ operationum: per operationem AKN

²²⁶ exeuntis: euntis B* R

²²⁷ perfecto: perfectio DPR

²²⁸ connaturalitatis: naturalitatis A materialitatis KN

²²⁹ altera natura: natura altera ADKNP

²³⁰ talia add. quae ADKNP

²³¹ hic om. AN

²³² reputatur: reputat ADKNPU

²³³ causatam: causata AR

²³⁴ delectabilis: delectationis ADEKNP

²³⁵ difficilius: difficile AEKNP

²³⁶ autem: vero ADKNP

altioribus principiis iuvantibus naturam; difficilius est moderari delectationes quam tristitias vel iras.

Nam delectatio radicata est in hominibus secundum animalitatem²³⁷ eo, quod communis est omnibus animalibus et etiam communis omnibus eligibilibus²³⁸, quae sunt bonum simpliciter, quod²³⁹ sua natura est delectabile, et bonum conferens, quod est delectabile, in quantum est factivum boni, et bonum delectabile, et est ligans ex radicatione et²⁴⁰ caeca ex inconsideratione, in quo vel quando vel quantum²⁴¹ delectetur, et amens eo, quod, sicut dicit Aristoteles^{xiv)}, ipsa non utitur legibus et ex pure omnibus connutritur.

Tristitia vero non est²⁴² sic²⁴³ radicata in natura animali, nec consequitur electionem alicuius animalis, nec est nobis a puero connutrita.

Insuper autem ira, ut dicit Aristoteles^{xiv)}, assimilatur utenti malis legibus, quae, licet, ut leges sunt²⁴⁴, ligent et²⁴⁵ trahant, tamen, ut malae sunt, removent²⁴⁶ 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^{xv)}, quod voluptas, quemadmodum fumus²⁴⁷ quidam²⁴⁸ multo²⁴⁹ dulcius est melle stillante²⁵⁰ in virorum pectoribus, ita²⁵¹ etiam iram, quae in se amara est, dulcem facit reputari.

Quamvis etiam²⁵² 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 ut²⁵³ sit cooperimentum ab intemperie aeris et huiusmodi; bene

²³⁷ animalitatem: alteritatem AB*DEKNPRU

²³⁸ iuvantibus ... eligibilibus om. KNP*

²³⁹ quod: quae N ex R

²⁴⁰ et om. AKNP

²⁴¹ quantum: in quantum ABC^CKNP

²⁴² est om. DEKNP

²⁴³ sic add. est DKNP

²⁴⁴ sunt om. AKNP*

²⁴⁵ et om. KN

²⁴⁶ removent: revocant BERU

²⁴⁷ fumus add. est AKNP*

²⁴⁸ quidam: quidem EKP

²⁴⁹ multo om. ADEKNP

²⁵⁰ stillante: stillanti AKNP

²⁵¹ ita add. quod ADKNP ut BERU

²⁵² etiam om. AKNP: autem E

²⁵³ ut: quod AKNP

autem virtutis simpliciter²⁵⁴ consistit in operantibus, et in opere non est²⁵⁵ nisi²⁵⁶ 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 vel²⁵⁷ per ignorantiam factum potius quam ex²⁵⁸ 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 aliud²⁵⁹ huiusmodi.

Quartum est, si firmiter operatur, quia aliter potentia operans non esset firmata²⁶⁰ per habitum.

Quintum est, si immobiliter operetur, quia aliter motus a passione²⁶¹ operaretur difficulter et non delectabiliter.

Nullum autem horum pertinet ad bene artis praeter primum, scilicet scire, et hoc parum vel nihil prodest ad virtutem. Quantum²⁶² enim²⁶³ ad laudabilitatem operis nihil prodest. Ad hoc vero, ut opus fiat, prodest quidem, sed parum, scilicet²⁶⁴ ne sit²⁶⁵ involuntarium per ignorantiam. Et hoc est tantum prima et valde imperfecta²⁶⁶ dispositio operis ad bene. Unde patet, quod non omnis, qui operatur iusta vel casta, est iustus vel castus, sed oportet, quod operetur iuste et²⁶⁷ caste, id est²⁶⁸ per habitum²⁶⁹ virtutis secundum praedictas quinque condiciones. Et ideo dicit Augustinus^{xlvij}, quod nemo invitus bene facit, etiam²⁷⁰ si bonum est, quod facit.

²⁵⁴ simpliciter om. AKNP

²⁵⁵ est om. KNP add. sic AD

²⁵⁶ nisi om. EU

²⁵⁷ vel: et ADKNP

²⁵⁸ ex: in AKN

²⁵⁹ aliud: aliquod ADKNP aliquid E

²⁶⁰ firmata: firma AKNP

²⁶¹ passione add. non AKN

²⁶² quantum: quantum AD quarum BEKNRU

²⁶³ enim: autem ABDKNP vero U

²⁶⁴ scilicet: sed ADEKN

²⁶⁵ ne sit: nescit K nescit N

²⁶⁶ valde imperfecta: imperfecta valde ADKNP

²⁶⁷ et: vel AEKN

²⁶⁸ id est om. ADKNP

²⁶⁹ habitum: habitus AKN

²⁷⁰ etiam: et ADKNP

Ponimus autem in virtute bene et optime propter gradus profectus²⁷¹ ipsius. Nam virtus non solum consistit in medio, sed etiam²⁷² circa medium propter difficultatem contingendi medium, ut dicit Aristoteles^{xviii)}.

In quantum ergo est²⁷³ iuxta medium, sic patet, quod potest proficere in melius et in optimum, quanto plus et plus²⁷⁴ accedit ad medium, donec tandem plene²⁷⁵ attingat medium.

In quantum vero est in medio, sic adhuc dupliciter consideratur, sicut et ipsum medium²⁷⁶. Illud enim vel consideratur secundum proportionem naturae simplicitatis aut secundum proportionem potentiae naturalis cum virtute. Primo modo non potest augeri virtus, quia²⁷⁷ sic est medium in uno operante tantum uno modo, licet in diversis sit diversimode. Quia autem uno modo²⁷⁸ est²⁷⁹, non capit intensionem et remissionem, et²⁸⁰ sic²⁸¹ dicit Aristoteles^{xlix)}, quod virtus est extremum in bono. Extremum autem nihil potest habere supra se. Est autem virtus extremum²⁸² in ratione boni²⁸³, licet sit medium secundum rationem definitivam virtutis. Secundo vero²⁸⁴ modo medium non stat, quia virtus, quae est in potentia, semper maiorem et maiorem facilitatem²⁸⁵ confert ei per ampliorem²⁸⁶ radicationem²⁸⁷ et usum.

Ut autem formale esse²⁸⁸ virtutis et definitivum²⁸⁹ sciatur, sumamus primo, quod virtus est²⁹⁰ 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^CR

potentia et²⁹¹ habitus. Virtus vero nec est in genere passionis nec in genere potentiae, quia ei non conveniunt illa, quae generaliter conveniunt passioni vel potentiae, cum tamen²⁹² genus sit in qualibet specierum secundum omnia convenientia sibi per se. Nam passionibus vel potentiis nec²⁹³ dicuntur pravi nec²⁹⁴ studiosi nec eis laudamur vel²⁹⁵ vituperamur. Et totum²⁹⁶ contrarium est in virtute. Est ergo virtus in genere habitus.

Differentia autem definitiva virtutis est, quod est habitus bonus, qui, ut dicit Socrates^{l)}, bonum facit habentem, scilicet secundum rationem sui generis, id est²⁹⁷ in quantum est habitus sive²⁹⁸ forma, quia sic habet operationem ad suum subiectum, sine quo non potest esse, et ideo illud facit bonum.

Insuper etiam²⁹⁹ opus eius bene reddit, scilicet ex differentia contrahente, id est in quantum est virtus et³⁰⁰ principium agendi. Sic enim, ut dicit Avicenna^{h)}, „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 virtus³⁰¹ id, cuius est³⁰², bene habens³⁰³ perficit et opus eius bene³⁰⁴ reddit, ut oculi virtus³⁰⁵ oculum bonum facit et opus eius, scilicet videre, reddit bene³⁰⁶. Hominis ergo virtus similiter est.³⁰⁷

Causa vero bonitatis huius habitus est, quod ipse est medium et coniectator est medii. Medium quidem est, quia³⁰⁸, sicut dicit Eustratiusⁱⁱ⁾, quamvis delectatio, ut dicit Aristoteles in *X Ethicorum*ⁱⁱⁱ⁾, 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 ratione³⁰⁹ materiae, circa quam delectatio est³¹⁰, multas habet proprietates, ex parte etiam loci multas habet diversitates, in quibus omnibus est plus et minus et³¹¹ aequale. Similiter etiam operatio, inquantum est circa passiones, est in forma qualitatis passionis et dividitur divisione eius; inquantum etiam in motu est vel non sine motu, sic dividitur divisione motus³¹² 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 enim³¹³ rei est, quod ut excedens et excessum aequaliter distat ab extremis, et hoc est idem apud omnes, sicut sex sunt medium inter octo³¹⁴ et quattuor secundum arithmeticos. Medium autem ad nos est, quod secundum proportionem et ordinem ad bonum nostrum nec³¹⁵ abundat nec deficit; et hoc non est idem apud omnes. Sed quod, ut dicit Aristoteles^{lv)}, „Miloni“³¹⁶ giganti parum fuisset³¹⁷ in cibo, hoc „dominatori gymnasiarum“, id est luctarum³¹⁸, esset „multum“³¹⁹, quia ipse propter agilitatem non debet³²⁰ praegravatus esse multo cibo. Nec sequitur, si comedere decem minas sit ei plus et comedere quattuor sit ei minus, quod comedere sex sit³²¹ ei medium, quia quinque vel septem vel octo vel novem possunt ei esse medium³²². Sicut autem virtus, inquantum est habitus, tendit ad medium in modum naturae, quae, ut dicitur in libro *De memoria et reminiscencia*^{lv)}, nec abundat in³²³ superfluis nec deficit in

309 actus ... ratione om. AKN

310 delectatio est: est delectatio ADEKNPU

311 et om. AKNP*

312 inquantum ... 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 etiam³²⁴ ratione sui subiecti³²⁵, quod est rationale simpliciter³²⁶ vel secundum participationem, est coniectrix medii.

Nam cum ars inspiciendo ad medium opus suum bene perficiat³²⁷ ducens artificiatam ad³²⁸ medium, quantum potest, intantum quod proverbium^{lvj)} est in laude³²⁹ 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^{lvij)}. In modis naturae etiam contingit medium praeter certitudinem, quam habet ex iudicio rationis³³⁰. Certissimum ergo inter haec est natura, et virtus est certior arte in contingendo medium. Hoc autem dicimus de virtute morali et non de³³¹ intellectuali. Et ex hoc habet virtus, quod est bonus habitus, quia bonum ita consistit in medio, quod, sicut contingere centrum circuli³³² non contingit nisi uno modo, scilicet per rationem circuli aequilateri et per suppositionem, quod omnes lineae rectae a centro³³³ protractae ad circumferentiam sunt aequales, non contingere vero potest multipliciter, et ideo illud est difficile, hoc³³⁴ autem facile, ita etiam peccare contingit multis modis, dirigere³³⁵ vero non est nisi uno modo. Et ideo Pythagoras^{lviii)} inter principia mala posuit infinitum et inter principia bona posuit finitum³³⁶, et ideo facile est peccare, difficile autem est³³⁷ bene facere.

Ex his Philosophus^{lix)} concludit formalem definitionem virtutis moralis, quod³³⁸ „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

mae³³⁹, „electivus“ ad differentiam habituum intellectualium, qui nihil operantur per electionem, sed per rationem et syllogismum, „in medietate existens“ duarum malitiarum³⁴⁰ ad differentiam quarundam laudabilium passionum, quae, licet habeant medietates, tamen non sunt medietates duarum malitiarum³⁴¹, sicut verecundia et nemesis, quia, quamvis verecundari sit, quando et³⁴² quantum et ubi oportet, tamen multum verecundari non est malitia, „quoad nos determinata³⁴³ ratione“ ad differentiam illorum, quae sunt media³⁴⁴ secundum rem, „et ut sapiens determinabit“, quia, cum medium³⁴⁵ 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, sive³⁴⁶ sint operationes, ut adulterium, mendacium, furtum et similia, quia ista ab ipsa forma sua et nomine sunt superabundantiae³⁴⁷ vel defectus. In eo autem, quod totum est superabundantia, non potest esse medium nec etiam in eo, quod totum est defectus, quia oporteret³⁴⁸ in eis etiam esse extrema, et ita esset superabundantia superabundantiae et defectus esset³⁴⁹ defectus, et hoc iret in infinitum. Tribus ergo dispositionibus existentibus in qualibet passione, quarum duae sunt malitiae et una est medium, omnes³⁵⁰ omnibus opponuntur³⁵¹ 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 est³⁵² 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 necessario³⁵³ unum excedit³⁵⁴ ad superabundantiam et alterum deficit a commensurato in minus. Cum ergo deficiens opponatur excellenti et³⁵⁵ eidem etiam opponatur³⁵⁶ commensuratum eo, quod ipsum est incommensuratum³⁵⁷, patet, quod haec duo opponuntur uni, scilicet excellenti, et e converso ipsum opponitur duobus. Eadem etiam ratio est de oppositione³⁵⁸ excellentis et medii ad deficiens. Medium vero, ut commensuratum³⁵⁹, opponitur utrique extremorum³⁶⁰ tamquam incommensuratis, sicut aequale opponitur maiori et minori eo, quod medium comparatum extremo est extremum, ut dicitur in *V Physicorum*^{lx)}, quia participat utrumque ipsorum³⁶¹. Patet verum esse, quod diximus.

Ex hoc etiam³⁶² est, quod quandoque virtutes vocantur³⁶³ nomine vitiorum. Sicut enim aequale comparatum ad minus est maius et comparatum ad maius est minus, sic³⁶⁴ fortis comparatus timido audax videtur, ad audacem vero comparatus videtur timidus³⁶⁵, et³⁶⁶ similiter est in aliis. Et ideo³⁶⁷ dicit Philosophus^{lxj)}, quod proverbium est, quod extrema sibi invicem „proiciunt medium, alter ad alterum“. Maior tamen est oppositio³⁶⁸ 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 invicem³⁶⁹, et ideo magis contrariantur inter se quam ad medium, ad medium autem³⁷⁰ in quibusdam³⁷¹: „Magis opponitur in quibusdam³⁷² defectio³⁷³ et in quibusdam superabundantia.“^{lxij)} Et in hac

353 necessario om. AKNP
 354 excedit: accedit AKNP accidit D
 355 et: in KN
 356 opponatur: opponitur ADKNP
 357 eo ... incommensuratum om. ADKNP
 358 oppositione: opposito AKN
 359 commensuratum: commensurans ADKN
 360 extremorum om. AKNP
 361 ipsorum: extremorum AEKNP extremorum ipsorum D
 362 etiam om. B *ER
 363 virtutes vocantur: vocantur virtutes ADKNP
 364 sic: sicut AKN
 365 videtur timidus: timidus videtur ADKNP
 366 et add. ideo EP^C
 367 similiter ... ideo om. AKNP
 368 est oppositio: oppositio est ADKNP
 369 quam a medio ... invicem om. AKNP
 370 autem om. ADKNP
 371 in quibusdam om. B^CE
 372 in quibusdam om. B^CE

materia hoc³⁷⁴ 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 quia³⁷⁵ illud similius est medietati, quia medietas est extremum in bonitate et ultimum in posse, et quia nos ex naturali dispositione non sumus adeo inclinati³⁷⁶ ad huiusmodi ardua sicut ad³⁷⁷ alia eis contraria, et ideo non opponuntur adeo virtuti sumptae secundum huiusmodi³⁷⁸ esse, quod habet³⁷⁹ in nobis, sicut illa, ad quae naturaliter magis sumus inclinati. Unde, cum potentia irascibilis, quae insurgit³⁸⁰ in arduum, ultimum suum³⁸¹ habeat in audendo, timiditas autem sit eius defectus, audacia similior est fortitudini quam timiditas. E contrario autem, cum potentia concupiscibilis³⁸² ultimum sui³⁸³ habeat in abstinendo ab omnibus delectabilibus, et insensibilitas³⁸⁴ similior temperantiae est³⁸⁵ quam luxuria et etiam ad extrema similia, praedictis³⁸⁶ virtutibus minus sumus proni³⁸⁷ quam ad alia. Et ideo minus sunt contraria mediis virtutum³⁸⁸ quam alia extrema.

Et secundum hoc duo Philosophus^(ixiii) dat³⁸⁹ 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 est³⁹⁰ 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^cDP

390 est om. B * RU

dirigunt ligna curva. Illi enim curvant ipsa in oppositum³⁹¹, ut stent in medio per rectitudinem. Inter omnia autem maxime hoc³⁹² observandum est circa delectationes innatas nobis et concorporatas. Nam, ut dicit Philosophus^{bxiiv)}, ad huiusmodi oportet nos hoc³⁹³ pati, quod „patiebantur senes plebis ad Helenam“, scilicet fugam, et in omnibus illorum dicere vocem³⁹⁴, scilicet qua³⁹⁵ dixerunt Helenam esse fugiendam; unde³⁹⁶ I *Cor.* 6^{bxi)}: „Fugite fornicationem!“ et II *Tim.* 2^{bxiij)}: „Iuvenilia³⁹⁷ desideria fuge!“ In omnibus autem, ad quod³⁹⁸ quisque inclinatus sit, notum potest esse ex delectatione et tristitia obvenientibus in³⁹⁹ 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 est⁴⁰⁰, quia oportet concurrere omnes debitas circumstantias; et illae multae sunt et difficiles ad observandum. Et ideo, sicut dicit Aristoteles^{bxiij)}, quod sic fit, illud⁴⁰¹ est bene propter esse in medio et est rarum propter difficultatem, et est laudabile⁴⁰² 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 circumstantias⁴⁰³ huic vel illi proportionatas. Huiusmodi autem particularia determinare difficile est, sicut et quodlibet aliud sensibilium sive particularium.

Tertium est, quia, qui quidem⁴⁰⁴ parum a bene sive a⁴⁰⁵ 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 tamen⁴⁰⁶ 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 plus⁴⁰⁷ recedit a medio ita, quod illa elongatio notabilis est nec latere potest, ille vituperabilis est. Usquequo autem et quantum transgredi possit⁴⁰⁸, quod sit⁴⁰⁹ vituperabilis, non facile est determinare sermone communi et⁴¹⁰ doctrinali.

⁴⁰⁶ non tamen: tamen non RD

⁴⁰⁷ plus: minus AKNP

⁴⁰⁸ possit: possunt AKNP

⁴⁰⁹ sit: non sit ABCDPC non KN

⁴¹⁰ et: vel AKNP

Capitulum tertium

De involuntario per vim et per ignorantiam et de voluntario, quod opponitur utrique eorum¹

Quamvis de voluntate, prout est pars animae, determinatum² sit³ supra quarto libro^(xviii), tamen nunc determinandum est de voluntario, secundum quod operi⁴ et operanti confert libertatem, sine⁵ 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 praemium⁶, scilicet laudem, vel vituperium.

Nam involuntarium non meretur laudem vel vituperium⁷, sed⁸ veniam, si excusat a toto, vel misericordiam, si non excusat a toto. Sicut autem dicunt Damascenus III⁹ libro 24 capitulo^(xix) et Philosophus¹⁰ III libro *Ethicorum*^(xx), involuntarium dicitur dupliciter, scilicet per violentiam et per ignorantiam.

Involuntarium per violentiam¹¹ vocamus hic non solum ea, quae vi fiunt, sed etiam quae fiunt metus causa, quia, quamvis haec duo distinguat¹² Praetor^(xxi)¹³, cum dicit, „quod vi metusve causa fit, ratum non habeo eo“, quod haec inter se diversa sunt, quia per vim fiunt, quae simpliciter¹⁴ coacta sunt nullum habentia principium, in vim passo, metus autem causa fiunt, quae timore maiorum¹⁵ 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 involuntarium¹⁶ describunt concorditer praedicti auctores, quod¹⁷ involuntarium per violentiam est, cuius principium sive, ut dicit Damascenus^{bxxij}, factiva causa est extra operantem tale existens, in quo patiens per¹⁸ 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 non¹⁹ dissensum ad operationem.

Dubitatio autem Philosophi^{bxxij} est²⁰ de illis operibus²¹, quae fiunt propter timorem maiorum malorum vel propter spem aliquorum bonorum, quae aliter haberi non possunt, an huiusmodi sint²² iudicanda voluntaria vel involuntaria.

Solutio autem huius dubii est, quod²³ in huiusmodi operatione duo sunt, scilicet ipsa operatio simpliciter considerata, id est sine circumstantiis, et²⁴ praecipue loci et temporis et causae operationis, et principium proximum operationis. Quantum ad primum sunt huiusmodi opera involuntaria²⁵, quia habent principium extra. Nullus enim sanae mentis ex propriae voluntatis²⁶ arbitrio eligeret simpliciter²⁷ 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, et²⁸ secundum illas voluntariae sunt huiusmodi operationes eo, quod sic habent principium intra. Ideo secundum Augustinum^{bxxiv} et Philosophum^{bxxv} haec magis sunt voluntaria quam involuntaria; quia tamen utrumque habent, ideo vocantur operationes mixtae ex voluntario et involuntario.

¹⁶ ergo involuntarium: autem voluntarium AEKN

¹⁷ quod: quia AB^CKNP

¹⁸ per om. B^{*}RU

¹⁹ non om. AB^CKNP

²⁰ Philosophi est: est Philosophi ADKNP

²¹ operibus: operationibus BD

²² sint: sunt AKNP

²³ quod: quia ADKNP

²⁴ et om. B^{*}RU

²⁵ involuntaria: voluntaria B^{*}EKNR

²⁶ voluntatis: facultatis ABDKNPU

²⁷ simpliciter: similiter BDKNP

²⁸ et om. ADKNPU

Notandum vero²⁹, quod differunt haec tria: voluntarium³⁰, involuntarium et non voluntarium. Voluntarium enim ponit voluntatem oppositi. Cum enim dico: Nolo³¹ ire, sensus est, id est, volo non ire. Involuntarium vero³² penitus privat voluntatem et ponit contrarietatem et dissensum voluntatis³³ 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 tristitiam³⁴ operandi, ut dicunt Hieronymus^(bxxvi) et Philosophus^(bxxvii) et Damascenus^(bxxviii), non voluntarium vero non.

Huiusmodi autem mixtorum involuntariorum quadruplex secundum Philosophum^(bxxix) est differentia.

Quandoque enim operationes³⁵ laudantur³⁶, quando scilicet aliquid³⁷ triste vel turpe, id est indecens, sustinent, ut per haec³⁸ acquirant³⁹ vel salventur magna⁴⁰ bona. Si autem e converso pro parvis et non per se bonis sustinent magna mala, turpia vel tristia, vituperantur. Sicut enim dicit Philosophus^(bxxx), „turpissima sufferre pro nullo bono⁴¹ vel modico pravi“ hominis est.

Quandoque autem nec laudantur nec vituperantur, sed venia vel misericordia⁴² 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^(bxxxj), faciunt metum, qui cadit in constantem virum. Quaedam autem⁴³ sunt, quae non est cogi, sed potius⁴⁴ oportet durissima pati et mori, quam⁴⁵ fiant talia. Nam quaedam peccata⁴⁶ sunt contra rationem tantum, ut mentiri, quaedam⁴⁷

²⁹ vero: autem ADKNP

³⁰ voluntarium add. et ADNR

³¹ nolo: volo AB* KP

³² vero: enim ADKN autem P

³³ voluntatis om. ADKNP

³⁴ tristitiam: iustitiam AKNU

³⁵ operationes: operantes B* ERU

³⁶ operationes laudantur: laudantur operationes B^CER

³⁷ aliquid: ADKN aliud RU

³⁸ haec: hoc ADEKNP

³⁹ acquirant: acquirantur ADKNP

⁴⁰ magna: magis B* ER

⁴¹ bono om. AN

⁴² venia vel misericordia: venialis misericordia B* R venia habens E veram vel misericordiam KP

⁴³ autem: enim AKN

⁴⁴ potius om. ADKNP

⁴⁵ et mori quam: quod AKN

⁴⁶ peccata add. sunt quae AB^CKNP

contra rationem et virtutem, ut adulteria, et in his conceditur venia secundum ius civile, quando redimuntur utilitate rei publicae, ut si quis mentitur, ut conservet⁴⁸ vitam innocentum, vel si aliqua mulier adulteraretur⁴⁹, ut in sinu suo proderet hostem patriae. Quamvis enim⁵⁰ haec semper vitiosa⁵¹ 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 et⁵² virtutem et naturam, sicut in affectu impietas in parentes et in effectu sodomia.

Quaedam⁵³ sunt contra⁵⁴ haec omnia et insuper contra consuetudinem, sicut est inventio novorum peccatorum. Et hoc non est cogi, quia redimi⁵⁵ nulla utilitate possunt propter nimiam sui⁵⁶ obscoenitatem⁵⁷. Licet autem metus⁵⁸ tristium vel turpium cadens in constantem virum inducat⁵⁹ involuntarium per coactionem, male tamen dixerunt Socrates et Plato^(xxxii), quod nos ipsi sumus causa⁶⁰ bonorum, turpium autem causa sunt⁶¹ delectabilia exteriora, quae per hoc, quod⁶² illiciunt⁶³ animum concupiscentiis, cogunt nos ad turpes delectationes et sunt violenta, quia ab extra movent sicut violenta. Hoc enim ex praedictis patet esse falsum, quia scilicet⁶⁴ involuntarium contristat⁶⁵, et ideo, quae vi et involuntarii⁶⁶ facimus, cum tristitia facimus. Quae autem propter⁶⁷ delectabilia fiunt⁶⁸; cum delectatione et gaudio fiunt⁶⁹, 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: perniosa 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^CDEKNP eliciunt B*
64 scilicet: enim AB^CKN
65 contristat: contristet A contristatur N
66 involuntarii: involuntarie AD voluntarii U
67 propter om. ADKNP

involuntaria per violentiam. Aliter enim⁷⁰ omnia, quae agimus⁷¹, essent violenta, quia omnia⁷² agimus⁷³ ad fugiendum triste vel ad prosequendum appetibile. Unde gratia delectabilium omnes operamur omnia opera nostra; hoc autem dicere⁷⁴ ridiculum est.

Involuntarium vero per ignorantiam alia ratione est involuntarium quam praedictum involuntarium, scilicet per violentiam.

Cum enim voluntarium⁷⁵ 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. Voluntaria⁷⁶ forma quidem est, quia informat⁷⁷ voluntatem ad hanc formam vel illam. Ratio vero est⁷⁸, 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 sit⁷⁹ ignorantia malae dispositionis alicuius per contraria principiorum.

⁶⁸ fiunt add. sunt ADKNP

⁶⁹ fiunt om. ADKNP

⁷⁰ enim: etiam B*ERU

⁷¹ agimus: facimus ADKNP

⁷² omnia add. quae AB^CDKNP^C

⁷³ agimus: facimus AKN

⁷⁴ dicere om. KNP

⁷⁵ voluntarium: involuntarium ADKN

⁷⁶ voluntaria: voluntarii ADKNPU

⁷⁷ informat: format AN forma K

⁷⁸ est om. ADKNP

⁷⁹ est: sit AKN

Nec etiam est ignorantia agendorum, sive illa privet⁸⁰ scire⁸¹ in universali sive in particulari sive in agere, quia⁸² omnibus his positis potest tamen opus involuntarium esse, sicut Jacob scivit in universali non suam non esse cognoscendam⁸³, scivit etiam in particulari⁸⁴, quod⁸⁵ Lea non fuit sua, scivit etiam ex his, quid⁸⁶ agere debuit, scilicet non ipsam, sed Rachel cognoscere; et tamen involuntarie cognovit Leam non suam ei sub forma suae oblatam.^{lxxxiii)}

Sed est ignorantia, quae est privatio notitiae voliti, secundum quod circumstantiae faciunt ei formam voliti et causam. Nec adhuc ista ignorantia⁸⁷ causat involuntarium, nisi opus fiat propter⁸⁸ ignorantiam.

Differunt enim haec tria: facere ignoranter⁸⁹, facere per⁹⁰ ignorantiam⁹¹, facere propter⁹² ignorantiam.

Ignorans enim facit aliquis, quando vel nesciens operatur, sed⁹³ tamen ipse est causa huius nescientiae, vel ignorantia concomitatur actum.

Primo modo ignorata⁹⁴ sunt voluntaria eo, quod causa eorum voluntaria est, et ideo ista ignorantia non causat involuntarium. Et si quidem aliquis sit sibi⁹⁵ causa ignorantiae committendo operationem⁹⁶ 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 fiat⁹⁷.

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^CU
 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 ignorata⁹⁸ etiam sunt voluntaria, nec talis ignorantia excusat, cum sic⁹⁹ omnis malus¹⁰⁰ sit¹⁰¹ ignorans. Est enim haec ignorantia in electione, et est ignorantia¹⁰² minoris propositionis in syllogismo practico, quae non est causa involuntarii, sed est causa malitiae. Nam in syllogismo practico¹⁰³ maior propositio est determinatio operabilis, et in hoc malus¹⁰⁴ non errat nec ignorat. Minor vero propositio est impetus appetitus electivi ad opus. Et ibi¹⁰⁵ in malo¹⁰⁶ 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*^{bxxxiv}: „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*^{bxxxv}: „Si cognovissent, numquam dominum¹⁰⁷ gloriae crucifixissent“, vel propter¹⁰⁸ ignorantiam dispositionis, sicut illi, de quibus dicitur¹⁰⁹ *Act. 3*^{bxxxvi}: „Et nunc, fratres, scio, quia per ignorantiam fecistis“ et cetera¹¹⁰. Et praedictum errorem vocat Philosophus^{bxxxvii} ignorantiam universalis, id est universalium principiorum, quae dirigunt in operandis. Et quia illa principia sunt iuris naturalis vel iuris positivi vel sunt ratione¹¹¹ determinata sine¹¹² 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*^{bxxxviii}, ideo haec ignorantia non excusatur¹¹³, sed aggravat culpam, nec¹¹⁴ causat involuntarium, quia causatur a desi-

⁹⁸ ignorata: ignorantia AKN ignoranta DP

⁹⁹ sic: sit KNP*

¹⁰⁰ omnis malus: malus omnis BD

¹⁰¹ sit om. KNP*

¹⁰² ignorantia om. AKNPU

¹⁰³ quae ... practico om. ADKNP

¹⁰⁴ malus om. AKN: enim D

¹⁰⁵ ibi om. D: ita AKN

¹⁰⁶ malo: nullo AN

¹⁰⁷ dominum: domini ADKNP deum R

¹⁰⁸ propter om. AKN

¹⁰⁹ dicitur om. B*ERU

¹¹⁰ et cetera om. ADKNP

¹¹¹ sunt ratione: ratione sunt ADKNP

¹¹² sine: sive KDNP vel E

¹¹³ excusatur: excusat AB^cEKNPU

¹¹⁴ nec: sed AKN

dia¹¹⁵ voluntatis, per quam quis¹¹⁶ non intendit ad sciendum ea¹¹⁷, quae scire tenetur. Et ex hoc patet, unde¹¹⁸ 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 III¹¹⁹ *Ethicorum*^{xxxix}. Ignorantes aliquid¹²⁰ eorum, quae in legibus¹²¹ oportet scire et non difficilia¹²² sunt, puniunt¹²³, scilicet legislatores.

Propter ignorantiam vero fit, quando ignorantia particularium circumstantiarum, in quibus est actus, quae a nobis vocatur ignorantia facti, causa est volendi haec¹²⁴ ita, quod, si ipsa non esset, nullo modo vellet. Cuius signum est¹²⁵, si, quando scivit, dolet de facto, ut, qui occidit filium venientem ad¹²⁶ se sub¹²⁷ 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 non¹²⁸ insanus existens¹²⁹ potest ignorare.

Octo¹³⁰ enim sunt circumstantiae¹³¹, scilicet quis fecit, quis, inquam, non solum secundum substantiam¹³², sed etiam secundum qualitatem. Et neutro modo potest aliquis non insanus ignorare se ipsum. Et licet haec circumstantia faciat¹³³ involuntarium, tamen ponitur inter circumstantias,

¹¹⁵ desidia: desiderio AKNP

¹¹⁶ quis om. B *ER

¹¹⁷ ea om. ADKNP

¹¹⁸ unde: ubi ADEKNPU

¹¹⁹ tertio om. DK

¹²⁰ aliquid: aliud RU

¹²¹ legibus add. quae B *RU

¹²² non difficilia: difficilia non ADKNP

¹²³ puniunt: puniuntur BERU

¹²⁴ haec add. hoc ADEKNP

¹²⁵ est om. ADKNP

¹²⁶ ad: sub ADK

¹²⁷ sub om. D: in AK

¹²⁸ non om. BU: nisi AD

¹²⁹ existens om. AEKNP

¹³⁰ octo: septem ADKNP

¹³¹ circumstantiae om. ADKNP

¹³² solum secundum substantiam: secundum substantiam solum ADKNP

¹³³ 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 aliquid¹³⁴ latens in opere, sicut *Matth.* 20^{xo} dicitur filiis Zebedaei: „Nescitis, quid petatis“, et *Marc.*¹³⁵ 9^{xo} dicitur de Petro: „Non enim sciebat, quid diceret.“ Unde patet, qualiter hoc, scilicet quid facit¹³⁶, diversimode dicit quandoque substantiam facti et quandoque dicit circumstantiam facti.

Item, circa quid operatus est, sicut¹³⁷ qui hostilitatem exercet contra filium nesciens¹³⁸ eum esse filium¹³⁹.

Item, quo sicut instrumento operatur, sicut qui vulnerat aliquem¹⁴⁰ proiciendo lapidem, quem credit esse pumicem.

Item, in quo loco¹⁴¹; reus enim est, qui vulnerat aliquem¹⁴² mittendo sagittam in loco, ubi homines transire consueverunt, qui¹⁴³ excusatur, si idem¹⁴⁴ facit in loco deputato ad huiusmodi exercitia, dummodo det¹⁴⁵ operam rei licitae, ut patet fortiter¹⁴⁶ ad legem¹⁴⁷ Aquilani^{xci}.

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 si¹⁴⁸ 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 est¹⁴⁹ quiete¹⁵⁰ vel impetuose, vel secundum qualitatem, quae regit in opere, sicut quaerimus, qualiter fecit, id est committendo operam rei licitae vel illicitae.

¹³⁴ aliquid om. D: aliquod K

¹³⁵ Marci: Matthei ADKNP

¹³⁶ facit: fecit AKNP

¹³⁷ sicut: ut AKNP

¹³⁸ contra filium nesciens: circa AKP* N

¹³⁹ filium add. nesciens AKN

¹⁴⁰ aliquem: aliquam PR

¹⁴¹ in quo loco om. AKN

¹⁴² aliquem om. B* ERU

¹⁴³ qui add. bene B^C add. tamen E

¹⁴⁴ idem: id AEKNP illud D

¹⁴⁵ det: dat BN

¹⁴⁶ fortiter om. ADEKNP

¹⁴⁷ legem: litteram AEK id est N

¹⁴⁸ si om. AEKNP

¹⁴⁹ id est om. AKN

¹⁵⁰ 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^{xciii)}, scilicet quid operetur „et cuius gratia“¹⁵¹. Et ideo¹⁵², sicut in naturis quidditas rei est¹⁵³ a forma et a¹⁵⁴ fine, quae¹⁵⁵ 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 circumstantiae¹⁵⁶ conferunt potentiam¹⁵⁷ 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 utrique¹⁵⁸ involuntario, scitur ex praedictis definitio eius. Nam secundum Philosophum^{xciv)} et Damascenum^{xcv)} „voluntarium“ est, „cuius principium“ operis, principium, inquam, quod ex se ipso principium est et a nullo est principiatum¹⁵⁹, scilicet voluntas nec vi coacta nec metu territa, est „in ipso“, scilicet faciente, non solum localiter, sed¹⁶⁰ secundum liberae facultatis potestatem, „sciente“ scientia certa et determinata, quia appetitus indiget oculo rationis pro duce, quia ex se non videt, sciente, inquam „singularia“,

¹⁵¹ gratia add. est AN et P

¹⁵² et ideo: item AKNP et D

¹⁵³ est quidditas: quidditas est ADKNP

¹⁵⁴ a om. ADKNP

¹⁵⁵ quae: quia E qua R

¹⁵⁶ dant ... circumstantiae om. AKNP*

¹⁵⁷ potentiam: potentias ADKP

¹⁵⁸ utrique: utrumque KNP

¹⁵⁹ principiatum: principium B*ER

¹⁶⁰ sed add. etiam AKNP

in quibus est operatio, id est singulares circumstantias, quae dant voluto formam et rationem voliti.

Capitulum quartum

De electione et de¹ consilio

Sicut propter virtutem tractare oportuit de volito², sic nunc determinare³ oportet de electione, quia ipsa, ut dicit Philosophus^{xcvj}, „maxime proprium“ est „virtuti“ eo modo, quo definitio proprium vocatur a Philosopho^{xcvij}. Nam supra posita^{xcviii}⁴ virtutis definitio tota dependet ab electione, ut patet intuenti, et ideo dicit Philosophus^{xcix}, quod ipsa magis iudicat mores quam operationes, quia⁵, ut supra diximus⁶, bene⁶ morale est in operante per electionem essentialiter⁷, in opere autem⁸ non est nisi sicut⁹ in signo.

Ponitur autem electio a diversis philosophis^{ci} in sex generibus.

Quidam^{ci} enim dicunt¹⁰ ipsam esse idem, quod voluntarium. Sed contrarium patet ex subiecto et obiecto, ex subiecto quidem, quia voluntarium est in plus. Cum enim¹¹ voluntarii potentia tripliciter sit, scilicet secundum inchoationem in posse, facere et non facere, qualiter est in¹² brutis, ut dicit Aristoteles^{ciij}, et secundum dispositionem habitus naturalis, sicut est in pueris, et secundum perfectionem¹³ perfecti usus rationis¹⁴, qualiter est in adultis, patet, quod analogice voluntarium est¹⁵ in omnibus istis subiectis¹⁶. Electio vero, cum sit appetitus consiliativus, nec est in pueris nec¹⁷ in brutis. Ex¹⁸ obiecto vero¹⁹, 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^CDEKNP

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^CDKNP

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^{civ)} vero²⁰ 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 idem²¹ ei; unde voluntas multorum est, quorum non est electio, scilicet necessariorum et impossibilium et quae non sunt in nobis et finium²² tantum, electio²³ est possibilium²⁴ existentium in potestate nostra, quorum etiam est consilium, et est tantum eorum, quae sunt ad finem et non ipsius finis.

Alii^{civ)} vero dicunt, quod sit idem, quod²⁵ liberum arbitrium, quia utrumque ipsorum²⁶ componitur ex ratione et voluntate. Sed nec hoc verum est, quia potentia animae non est virtus, nec est aliquid²⁷ cadens in formali ratione virtutis, in qua principale est electio, sed liberum arbitrium est²⁸ potentia animae. Praedicta quoque componentia aequivoce sumuntur hinc inde. Nam in compositione liberi arbitrii non est ratio, quae²⁹ ex consilio arbitrando determinet sicut in electione, sed est ratio ut arbitrans arbitrio, quo quilibet arbiter constituitur ad faciendum, quod vult, similiter³⁰ etiam voluntas³¹, cum³² in libero arbitrio est, secundum quod ipsa facit hominem liberum sui simpliciter³³, non determinate³⁴ 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 operabilium³⁵ per nos conferentium³⁶ ad vitam, ut alii^{civ)} dixerunt, quia, licet opinio praecedat electionem eo, quod in iudicio consilii oportet opinari unum esse alteri³⁷ 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^C
 30 similiter: sicut AKN sic DP
 31 voluntas om. AKNP *
 ³² cum om. AB^C
 33 similiter: simpliciter AERU
 34 determinate: determinante ADKNP
 35 operabilium: comparabilium AB^CDKNR
 36 conferentem: conferentium EPRU
 37 esse alteri: alteri esse AN

electo, nisi opinaretur sibi illud³⁸ esse conveniens, non tamen est idem ipsi, cum³⁹ in continente videatur⁴⁰, quod ipse opinatur aliquid melius esse et tamen hoc⁴¹ non eligit⁴², sed contrarium propter malitiam voluntatis.

Male etiam ponitur electio idem esse concupiscentiae, cum concupiscentia contrarietur⁴³ electioni eo, quod tendunt in contraria et unum ipsorum obnititur alii⁴⁴ secundum illud *Gal. 5^{cvii}*: „Caro concupiscit adversus spiritum⁴⁵.“

Ex hoc patet, quod multo peius dixerunt⁴⁶ illi, qui posuerunt electionem idem esse⁴⁷, quod iram, quia minus convenit cum ira quam cum⁴⁸ 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^{cviii}, 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^{cxix}*, quod electionis genus est intellectus appetitivus, et ipsa est mixta ex ambobus. Quod non est ita⁴⁹ intelligendum, quod haec⁵⁰ ex aequo⁵¹ veniant in compositionem electionis, sed voluntas est principale, nec etiam sit⁵² talis mixtio, quod miscibilia alterentur et⁵³ ex eis fiat unum⁵⁴, sed secundum quod unum miscibilium est in forma et actu alterius. Sic enim⁵⁵ in electione appetitus est⁵⁶ 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^cKNP

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^{cx)}, quod, cum consilium non procedat⁵⁷ in infinitum nec terminetur nisi in electione eius, quod praeconsiliatum est, et ita⁵⁸ electio sit finis consilii, sicut generatio est finis alterationis, patet, quod eligibile⁵⁹ est consiliabile et desiderabile existens de numero eorum, quae in nobis sunt.

Cum in definitione prohaeresis sive electionis sit consilium, oportet etiam de ipso tractare⁶⁰. Cum autem consilium sit quaestio, non est tamen⁶¹ quaestio de omnibus, quia tunc omnis quaestio esset consilium, etiam⁶² quaestio scientiae speculativae, quod patet esse falsum. Sed cum⁶³ causae sint quattuor, ut dicitur⁶⁴ III *Ethicorum*^{cx)}, scilicet necessitas, natura, fortuna⁶⁵, intellectus practicus, consilium non est de necessariis, sive illa sint simplicia, ut⁶⁶ intelligentiae dicuntur necessariae, sive sint complexa, ut⁶⁷ principia scientiarum et conclusiones demonstrationum, quae omnia vocantur aeterna, quia non possunt aliter se habere, et⁶⁸ 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*^{cxii)}, 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 his⁶⁹, quae a fortuna sunt, ut de inventione thesauri. Relinquitur ergo⁷⁰, 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 Scythae⁷¹ 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^{CXIII}. Dixi enim⁷² „per extraneos“, quia, si sunt in potestate nostra constituti ratione iuris alicuius vel ratione amicitiae⁷³, de his nostrum est consiliari. Dicit enim Philosophus^{CXIV}, quod, quae fiunt „per amicos, per nos sunt; principium enim in nobis“. Quaedam vero⁷⁴ 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 iotam⁷⁵ scribens debeat scribere⁷⁶ secundum rectam⁷⁷ orthographiam vel non. In medicinalibus vero et in aedificando⁷⁸, quia multa dubia occurrunt, consiliamur. Quaedam autem⁷⁹ sunt per nos operabilia, quae potius sunt fines quam operationes, et illorum non est consilium, sed voluntas, sive hoc sit bonum⁸⁰ per se et simpliciter, sive sit apparens⁸¹ bonum. Sicut enim in corporibus⁸² bene dispositis sana sunt vel amara vel dulcia secundum veritatem talia existentia, in⁸³ infirmis autem altera, sic⁸⁴, ut dicit Philosophus^{CXV}: „Studiosus singula iudicat recte et in singulis verum ei apparet⁸⁵“, pravo⁸⁶ autem oppositum⁸⁷ 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 his⁸⁸ procedimus resolvendo usque⁸⁹ ad „causam primam“ in opere et generatione, „quae“, ut dicit Philosophus^{CXVI}, „ultima est in inventione“ per resolutionem, sicut volens aedificare consiliatur de materia et ulterius de efficiente movente materiam et ulterius de sumptibus⁹⁰, quae ad utrumque requiruntur secundum illud *Lc. 14*^{CXVII}: „Quis ex vobis volens turrim

⁷² enim: autem ADEKNPU

⁷³ amicitiae add. et AN

⁷⁴ vero: enim AB* NR etiam E

⁷⁵ iotam: recte B* ERU

⁷⁶ scribere: scribi AN

⁷⁷ rectam: veram ADEKNP

⁷⁸ aedificando: aedificandis AKN

⁷⁹ autem: etiam ADEKNPU

⁸⁰ bonum om. AN

⁸¹ apparens: operans AKN

⁸² corporibus: corporalibus B* ER

⁸³ in om. codd.

⁸⁴ sic: sit AN sint K

⁸⁵ ei apparet: apparet ei ADKNP

⁸⁶ pravo: prava KN

⁸⁷ oppositum: quod B* RU non E opposita N

⁸⁸ in his: ita A inde KNP

⁸⁹ usque: ut ANP

⁹⁰ 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 hoc⁹¹ sit panis⁹² vel an hoc digestum sit, ut oportet. In huiusmodi enim quilibet sibi sufficit etiam⁹³ per solum sensum. Nos autem loquimur hic de consilio passivo, quod aliquis ab aliquo accipit. Et hoc nullus non⁹⁴ insipiens existens⁹⁵ requirit, nisi⁹⁶ indigeat per hoc, quod non est sibi sufficiens. Et ideo dicit Philosophus^{cxviii}), quod „consiliatores assumimus in“ his⁹⁷, in quibus discredimus „nobis ipsis velut non sufficientibus⁹⁸ dinoscere“. Et ex hoc etiam dicit Philosophus^{cxix}), 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 etiam⁹⁹ dicit Philosophus^{cx}), 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.*^{cxxi}), non tamen est excusabilis, quia a principio potuit fieri iustus¹⁰⁰, sicut per exempla ostendit Philosophus^{cxixi})¹⁰¹, quod aliquis volens aegrotat faciendo id¹⁰², per quod incidit in aegritudinem, et tunc in ipso fuit non aegrotare, non tamen est in ipso non aegrotare¹⁰³, cum¹⁰⁴ iam infirmitate occupatus est. Similiter proicienti lapidem non est possibile ipsum resumere vel¹⁰⁵ retinere, et tamen in ipso est proicere vel non proicere¹⁰⁶; principium enim¹⁰⁷ est in ipso. Sic autem est et in¹⁰⁸ iniusto. Ex principio quidem inerat

⁹¹ hoc om. B*ER

⁹² parvis: panis AENU praesens K

⁹³ etiam om. B*N: et ER

⁹⁴ non om. AKNP*

⁹⁵ existens om. AKNP

⁹⁶ nisi om. D: non BERU

⁹⁷ in his om. ADKNP

⁹⁸ sufficientibus om. D: sufficientes N

⁹⁹ etiam om. DEKNP

¹⁰⁰ iustus: non iniustus B*ER

¹⁰¹ per exempla ostendit Philosophus: Philosophus ostendit per exempla AKNP

¹⁰² id om. ADKNP

¹⁰³ non tamen ... aegrotare om. ADKNP

¹⁰⁴ cum om. DKN

¹⁰⁵ vel: et ADKNP

¹⁰⁶ vel non proicere om. AKNP*

¹⁰⁷ enim: autem AKN

talem¹⁰⁹ non fieri, propter quod volentes sunt; factis autem non adhuc inest non esse.

¹⁰⁸ in om. AN: ex K

¹⁰⁹ 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 de¹¹⁰ extremis eius¹¹¹.

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 eis¹¹² vocantur cardinales et principales et generales, quaedam vero vocantur illis adiunctae a quibusdam. A Tullio vero in *Rhetorica*^{cxiii}) et a Macrobio in *Commento super somnium Scipionis*^{cxiv}) vocantur partes principalium virtutum¹¹³. A Philosopho vero III libro *De bonis laudabilibus*^{cxv}) vocantur comites ipsarum. Vocantur autem praefatae virtutes cardinales, quia in ipsis sicut in cardine revolvitur¹¹⁴ tota conversatio moralis vitae. Illa enim tota est circa passiones. Nam, ut dicit Plotinus^{cxvi}), virtus moralis nihil aliud est nisi ordo passionum. Virtutes autem illae, quas cardinales vocamus, sunt circa omnia genera humanarum passionum. Principales vero vocantur, quia principaliter¹¹⁵ et essentialiter faciunt ad felicitatem civilem. Generales quoque¹¹⁶ dicuntur¹¹⁷ non a generalitate communis participationis, sicut quidam dicunt omnes alias¹¹⁸ 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 virtutes¹¹⁹, sicut totum potestativum includit in sua¹²⁰ generalitate partes virtuales. Aliae vero vocantur virtutes¹²¹ adiunctae praemissis, quia sunt circa ea, quae instrumentaliter operantur ad felicitatem, ad quam cardinales virtutes

¹¹⁰ de om. ADNP

¹¹¹ extremis eius: oppositis eis ANP

¹¹² eis: ipsis A hisKNP

¹¹³ principalium virtutum: virtutum principalium AN

¹¹⁴ revolvitur: volvitur AKNP

¹¹⁵ quia principaliter: a principio KN

¹¹⁶ quoque: enim A vero E verum N

¹¹⁷ dicuntur: vocantur ADKNP

¹¹⁸ alias: aliae NP

¹¹⁹ virtutes om. AB*DEKNPRU

¹²⁰ sua: sui AKNP se D

¹²¹ virtutes om. ADEKNPU

essentialiter ordinantur¹²², 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 est¹²³, qui impavidus est ad expensa, magnificus vero, qui¹²⁴ 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 virtutes¹²⁵, scilicet fortitudo, temperantia, iustitia et¹²⁶ prudentia; unde¹²⁷ *Sap. 8^{cxvii}*: „Sobrietatem, temperantiam et prudentiam docet et iustitiam et virtutem“ et¹²⁸ fortitudinem, „quibus in vita“ et cetera¹²⁹. 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^{cxviii}¹³⁰ de ea determinat¹³¹ cum aliis virtutibus intellectualibus, tamen materialiter est virtus moralis eo, quod circa mores est, immo inter virtutes principales habet principatum, quia¹³² est eius, quod per se est rationale, et quia eius est ordinare eo, quod per rectam rationem operabilium ordinat¹³³ omne, quod operabile est, et quia indagatrix est¹³⁴ medii per electionem consilii et quia felicitas civilis est actus eius et quia universalis est ita, quod omnes aliae subiciuntur ei¹³⁵

¹²² essentialiter ordinantur: ordinantur essentialiter ADKNP

¹²³ est om. AKNP

¹²⁴ qui: quae AKP

¹²⁵ virtutes om. ADKNP

¹²⁶ et om. BRU

¹²⁷ unde om. ABDKNP

¹²⁸ et: id est ADEKNP

¹²⁹ et cetera om. AKN

¹³⁰ etiam Philosophus: Philosophus etiam AEKNP

¹³¹ determinat: tractat ADKNP

¹³² quia: quod B*ER

¹³³ ordinat: operatur AB^CDKNP ordinatur R

¹³⁴ est om. AKNP*

¹³⁵ ei: sibi AD

sicut materia, circa quam est. Et ideo dicit Bernardus^{cxix}, 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 est¹³⁶ civile¹³⁷ per naturam. Homo autem, ut homo est, passiones, quae sunt¹³⁸ motus animae, non habet nisi¹³⁹ illatas vel innatas. Et ordinata¹⁴⁰ quidem¹⁴¹ virtus in passionibus illatis est fortitudo, ordinata vero in passionibus innatis¹⁴², id est¹⁴³ quae insunt nobis secundum¹⁴⁴ principia naturae, licet inferantur ab obiectis potentias nostras naturaliter moventibus, est temperantia, ordinata autem¹⁴⁵ in passionibus, quae sunt¹⁴⁶ hominis, prout ipse¹⁴⁷ est animal civile, iustitia est. Illa enim sumens rationem aequitatis a prudentia¹⁴⁸ ordinat cupiditates et delectationes et tristitias circa ea, in quibus est communicatio hominum, quae sunt divitiae, deliciae, honores dignitatum secundum illud I *Ioann.* 2^{cxix}: „Omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis“ et cetera. Tantum ergo sunt quattuor virtutes cardinales sive principales et non plures neque¹⁴⁹ 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 sunt¹⁵⁰ circa huiusmodi. Nam omnes philosophi^{cxix} definiunt timorem, quod¹⁵¹ timor est exspectatio mali. Non est autem fortitudo circa illa mala, quae non possunt superflue timeri¹⁵², 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. Qui¹⁵³ enim haec timet, ex verecundia timet, quae¹⁵⁴, ut dicit Damascenus^{cxvii}, „est timor in¹⁵⁵ turpi actu“¹⁵⁶ 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 vitandum¹⁵⁷ turpe¹⁵⁸, sed gratia boni, id est¹⁵⁹ velut¹⁶⁰ 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 illa¹⁶¹, 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 solis¹⁶² 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 adeptio boni honesti secundum modum, quo hic¹⁶³ bono in statu civili utimur¹⁶⁴. Et ideo dicit Philosophus^{cxviii}, quod „mors“ est „terminus“ vitae, „et nihil adhuc¹⁶⁵ mortuis videtur¹⁶⁶, neque bonum neque malum, esse“ eorum, quae ad hanc vitam pertinent. Est ergo mors privatio omnis boni, quod ad vitam pertinet, et ideo est¹⁶⁷ terribilissima.

153 qui: quia KN

154 quae: quia B^C qua K qui U

155 in add. malo et AB^CDKNP

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^{*}DKNPU

161 illa om. ADKNP

162 solis: solum AB^CDKNP

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 et¹⁶⁸ honestum, quod per propulsationem¹⁶⁹ persecutorum defenditur, patet, quod fortitudo non est circa quamlibet mortem nec circa quaelibet mortis pericula. Licet enim fortis in his¹⁷⁰ periculis, quae sunt supra hominem, sit impavidus¹⁷¹, ut sunt¹⁷² tonitrua et fulgura, quae, ut dicit Philosophus in *Magnis Moralibus*^{cxvii}, qui non timet, non est fortis, sed insanus, et sic sunt pericula maris vel¹⁷³ ignis vel aegritudinis vel huiusmodi eo, quod¹⁷⁴ fortis contemnit mortem¹⁷⁵, quae non tollit nisi vitam et non bonum virtutis, tamen circa huiusmodi mortem, quae non tollit nisi vitam¹⁷⁶, non est vera fortitudo nec circa huiusmodi pericula eo, quod in his nullum praedictorum est, in quibus tamen consistit totum bonum omnis virtutis¹⁷⁷, 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 optimaemortis. 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 vir¹⁷⁸ fortissimus, Judas: „Melius est nobis mori in bello quam vivere“ et cetera, I *Macc.* 3^{cxvii}. Universaliter autem circa omnia pericula cuiuscumque generis mortis se habet fortis in medio¹⁷⁹ timendo et audendo debito modo secundum omnes¹⁸⁰ circumstantias¹⁸¹, quia timet vel audet ea, quae sunt timenda vel audenda, et ut oportet et quando oportet et cuius gratia¹⁸² oportet.

168 et om. AD

169 propulsationem: pulsationem AKN

170 his add. mortis AN

171 inpavidus: pavidus AB^cDKN

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^c 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^{CXXXVI}, sed tamen timet ea, „ut ratio“ recta¹⁸³ dictat, et ideo audebit ea sustinere, si necesse fuerit „boni gratia“¹⁸⁴. Item¹⁸⁵ 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 istis¹⁸⁶ audet, ut oportet.

Diximus etiam „quando oportet“, quia dicit¹⁸⁷ Philosophus in libro *Magnorum Moraliū*^{CXXXVII}: Fortitudo non est circa pericula cuiuscumque et omnis temporis, sed in quo timores sunt et pericula¹⁸⁸, puta si quis, quod¹⁸⁹ in decimum annum pericula¹⁹⁰ non timeat, qualiter¹⁹¹ fortis; quidam enim confidunt propter longe distare, si autem prope fiant¹⁹², moriuntur timore.

Diximus quoque¹⁹³ „cuius gratia oportet“, quia¹⁹⁴ forti, ut¹⁹⁵ dicit Philosophus^{CXXXVIII}, ipsa fortitudo est finis in operando et patiēdo. Probat autem hoc per hoc, quod „finis omnis operationis est, qui“ est „secundum habitum“, id est secundum¹⁹⁶ similitudinem habitus elicentis operationem¹⁹⁷ eo, quod, sicut supra probavimus, habitus facit operationem¹⁹⁸ et iudicium et appetitum finis secundum sui¹⁹⁹ similitudinem. Fortis autem operationes elicit habitus fortitudinis, finis vero²⁰⁰, cuius gratia operatur omnia et sustinet, est conservatio boni honesti, quod est fortitudo, quamvis finis sub hoc fine existens sit²⁰¹ aliquod²⁰² 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 unum²⁰³ medium, quod est fortitudo, habet quattuor extrema secundum rem, quae tamen reducuntur ad duo extrema moris²⁰⁴. Quamvis enim quattuor sint, scilicet²⁰⁵ superabundans in timore, deficiens in timore²⁰⁶, superabundans in audacia, deficiens in audacia²⁰⁷, tamen non sunt nisi duplicis moris. Eiusdem enim moris sunt abundans in timore et deficiens in audacia, et²⁰⁸ unum sequitur²⁰⁹ aliud. Similiter eiusdem moris sunt superabundans in audacia et deficiens in timore. Et sic fortitudo est medium inter duo extrema, scilicet inter superabundantias²¹⁰ et defectus.

Abundans autem in timore est duplex, quia vel²¹¹ timet in magnis periculis, in quibus est fortitudo, et iste vocatur formidolosus, *Deut. 20*^{cxix)}, „quis²¹² est homo formidolosus“ et cetera. Tamen²¹³, ut dicit Philosophus^{cx)}, iste in Graeco est innominatus²¹⁴, vel timet etiam minima quaeque, ut illi, de quibus dicitur *Levit. 26*^{cxii)}: „Fugietis nemine persequente“, et infra^{cxiii)}: „Terrebit eos sonitus folii volantis, et ita fugient quasi gladium“, et iste a Philosopho^{cxiii)} vocatur timidus. Haec abundantia timoris vocatur ab Augustino super^{cxiv)} illud *Ps.*^{cxiv)} incensa igni et suffossa timor male humilians illa humilitate, quae opponitur non solum malae praesumptioni superfluae audaciae, sed etiam praesumptionibus²¹⁵ confidentiae fortitudinis. Sic enim bene dicitur *Sap. 27*^{cxvi)}²¹⁶: „Nihil est timor nisi“ praesumptionis adiutorium, id est medicamentum ipsam comprimens, ut dicit Glossa^{cxvii)}: „Proditio cogitationis auxiliorum“. Per²¹⁷ 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^C 14 E 18 R
 217 per : propter ADKNP

prohibetur, *Ioel.* 2^{cxlviii}): „Noli²¹⁸ timere terra exulta⁴²¹⁹ et cetera, et in timorem humanum, quo quis bonum animale praeponit bono rationis et, ne incommodum sustineat, deserit iustitiam, et sicut²²⁰ dicit Philosophus^{cxlix}, aliqui ita molles sunt per hunc timorem, quod se ipsos occidunt, ut effugiant²²¹ inopiam vel angustiam libidinis, ut Dido, vel aliquid²²² aliud triste. Iste timor prohibetur *Mt.* 10^{cl}): „Nolite timere eos²²³, qui occidunt corpus“ et cetera²²⁴.

Similiter abundans in audendo est dupliciter, quia vel in his, circa quae est fortitudo, tamen secundum effectum²²⁵ alicuius vel aliquarum circumstantiarum, scilicet quia non sicut oportet vel quando oportet et similia, et iste vocatur audax, vel est universaliter in omnibus, etiam²²⁶ in quibus non est fortitudo, sed sunt super²²⁷ hominem, ut qui nullum periculum timet, scilicet nec terrae motum hiantem nec inundationes maris supervenientes et similia, et isti, ut dicit Philosophus^{cl}, vocantur insani et insensibiles, insani quidem, quia periculum non advertunt, insensibiles vero, quia ultimo se iniciunt periculis, cum²²⁸ dolores non sentiant.

Ad intellectum autem omnium praemissorum sciendum est²²⁹, quod ista nomina audacia, audax, timor vel²³⁰ 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,²³¹ similiter privationes harum passionum, scilicet intimidus et²³² inaudax, significant superabundantem privationem harum passionum. Et sic²³³ patet, qualiter haec nomina sint²³⁴ vitiorum et²³⁵ 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 vitium²³⁶ secundum theologos sit praedicta audacia, respondemus, quod, si simpliciter sumatur, tunc est idem, quod inicere sibi ipsi²³⁷ manus, et hoc ad²³⁸ homicidium reducitur. Si vero sit intuitu divini auxilii nulla urgente²³⁹ necessitate, tunc est temptare deum. Unde, cum utrumque horum sit contra praeceptum divinum et contra ius naturale, patet, quod sunt gravia et²⁴⁰ valde et criminalia peccata.

Quamvis etiam supra dixerimus²⁴¹ fortitudinem esse circa audacias et timores et audaciam²⁴² 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 sustinenda²⁴³ est a principio durans usque in²⁴⁴ finem, aggressio autem tantum dicit principium. Et quia sustinenda terribilium necessario infert sensui tristitiam, ideo dicit Philosophus^{cliii}, quod fortitudo est quoddam triste. Nec tamen propter hoc²⁴⁵ caret proprio virtutis, quod est delectatio in opere, quia, licet in sensu doloris tristitia sit, tamen in ratione ex consideratione finis est delectatio²⁴⁶ secundum illud *Rm. 5^{cliii}*: „Gloriamur in tribulationibus scientes, quod tribulatio patientiam operatur“ et cetera. Diximus autem ex²⁴⁷ consideratione finis, quia absolute loquendo²⁴⁸ quanto aliquis est²⁴⁹ 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^{cliv}*: In tempestate philosophum timuisse et turpissimum nebulonem animosum fuisse. Et ideo supra hanc diximus esse causam maximi doloris in passione mortis²⁵⁰ Christi, sicut et ipse dicit in *Jer. 12^{clv}*: Tradidi „dilectam animam meam“ et cetera. Ex his patet definitio fortitudinis, scilicet quod fortitudo est habitus potentiae²⁵¹ irascibilis

²³⁵ et om. ERU

²³⁶ vitium om. BR

²³⁷ ipsi om. B * ER: ipso N

²³⁸ hoc ad: ad hoc DKNP *

²³⁹ urgente: vigente DKNP

²⁴⁰ et om. ADKNPU

²⁴¹ dixerimus: diximus ADKNP

²⁴² audaciam: audacias AN

²⁴³ sustinenda: sustinentia DP

²⁴⁴ in: ad AD

²⁴⁵ propter hoc: hoc propter BR

²⁴⁶ in opere ... delectatio om. KNP *

²⁴⁷ ex: in B * ERU

²⁴⁸ loquendo add. quia BRU

²⁴⁹ est om. BE

²⁵⁰ mortis om. ADKNP

²⁵¹ potentiae om. ADKNP

ardua aggrediens et difficilia sustinens gratia boni, in cuius delectatione fortis tristitiam dolorosorum²⁵² non sentit secundum rationem, quamvis in sensu percipiat.

²⁵² 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 III²⁵³ *Ethicorum*^{clvi} et in *Magnis Moralibus*^{clvii} 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 haec²⁵⁴ maxime assimilatur verae fortitudini, quia habet virtutem pro fine sicut et ipsa, id est²⁵⁵ 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 honestatem²⁵⁶, quod est virtutis, et timere turpe sive inhonestum, quod est verecundiae. Similiter eiusdem moris est amare honestum et eius praemium proprium²⁵⁷, quod est honor, quamvis non sit eiusdem intentionis vel habitus.

Iuxta hanc²⁵⁸ est fortitudo consistens in aggressionem et sustinentia terribilium ex timore poenae, et vocatur fortitudo coactiva, ut cum aliqui per coactionem principum vel per²⁵⁹ praeparata obstacula fugae compelluntur viriliter agere²⁶⁰ in proelio, et ideo patet, quod isti sunt peiores praemissis.

Secunda est fortitudo militaris, quae et²⁶¹ experimentalis vocatur²⁶² eo, quod milites experti in bellis sciunt multa esse inania²⁶³, 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 acceptus²⁶⁴ per experimentum consuetudinis in tantum, quod Socrates in libro, qui

²⁵³ tertio om. U: quarto B* KNP

²⁵⁴ haec: hoc AKNP

²⁵⁵ id est om. A: et KNPU est D

²⁵⁶ honestatem: honestum ADKNPU

²⁵⁷ praemium proprium: proprium praemium ADKNPU

²⁵⁸ hanc: hoc AKN

²⁵⁹ per om. ER

²⁶⁰ viriliter agere: agere viriliter ADKNP

²⁶¹ et: erit BR est DENP

²⁶² vocatur om. ADKNP: dicitur B^C

²⁶³ inania: insania KN

²⁶⁴ acceptus: conceptus K exceptus N

Latices^{clviii}₂₆₅ vocatur, et Protagoras^{clix}₂₆₆ dixerunt virtutem esse scientiam experimentalem et „fortitudinem esse scientiam“ experimentalem, quae sint²⁶⁷ pericula et quae non. Hoc tamen reprobatur Aristoteles in²⁶⁸ *Magnis Moralibus*^{clx} dicens: „Scientia ex²⁶⁹ consuetudine experientiam“ accipiens „scientia“²⁷⁰ fit²⁷¹. Eos autem, qui per experimentum sustinent scientes, quod in tali loco aut²⁷² in tali tempore aut ita habenti impossibile, quid pati, et propter hoc sustinent²⁷³, 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 et²⁷⁴ sustinet terribilia, et haec imitatur veram fortitudinem, in quantum ipsa habet speciem furoris in aggrediendo ardua et sustinendo terribilia²⁷⁵. Unde dicit Homerus^{clxi}: „Virtutem²⁷⁶ fortitudinis „immitte furori“, id est operibus similibus operibus furoris; et²⁷⁷ „virtutem²⁷⁸ erige²⁷⁹“, scilicet²⁸⁰ super furorem, ne²⁸¹ furor electionem et intentionem finis²⁸² obnubilet. Et si haec esset vera fortitudo, tunc etiam bestiae veram haberent²⁸³ fortitudinem, quae feruntur in laedentes se. Sicut enim dicit Philosophus^{clxii}₂₈₄, „impetuosissimus“ est „furor ad pericula“. Sed hoc non est verum, quia fortes²⁸⁵ 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 in²⁸⁶ palude, ubi nihil²⁸⁷ paterentur nec²⁸⁸ timerent, non advenirent ad aggrediendum huiusmodi terribilia²⁸⁹.

Quarta est²⁹⁰ fortitudo²⁹¹, quae est²⁹² ex spe vel potius ex praesumptione, per quam quis²⁹³ 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 audaces²⁹⁴ propter bonum virtutis, isti vero sunt audaces²⁹⁵, quia existimant se meliores esse²⁹⁶ adversariis et nihil contra pati, ut patet ex hoc, quod si contingat eos contra pati, praecipue si repentine huiusmodi eveniant²⁹⁷, 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 delectatione²⁹⁸ rationis sive habitu virtutis. Similes etiam his sunt inebriati. Illi etenim²⁹⁹ bene sperantes fiunt, quia „vinum facit omnia per talenta loqui“, id est³⁰⁰ inter fortissima computatur, ut legitur in *Apoc.*³⁰¹ *Ezr.*^{cbiii}.

Quinta est fortitudo, quae est ex ignorantia et inexperientia periculorum belli, quando quis terribilia aggreditur eo, quod non credit³⁰² esse aliquod³⁰³ 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 ergo³⁰⁴ modi fortitudinis dictae³⁰⁵ de eis per prius et posterius secundum ordinem, quo ipsos modos enumeramus. Quamvis vero

²⁸⁶ in om. ADEKNP

²⁸⁷ nihil: nec AKNP

²⁸⁸ nec: vel DKP

²⁸⁹ huiusmodi terribilia: terribilia huiusmodi ADKNP

²⁹⁰ est om. ADN

²⁹¹ est fortitudo: fortitudo est KP

²⁹² est om. AE

²⁹³ quis om. B * R

²⁹⁴ sed ... audaces om. BDR *

²⁹⁵ propter ... audaces om. E * U

²⁹⁶ esse om. ADKNP

²⁹⁷ eveniant: proveniant E veniant K

²⁹⁸ delectatione: deliberatione DE

²⁹⁹ etenim: enim et BU etiam DR enim E

³⁰⁰ id est: et AKNPU et inter id est B

³⁰¹ Apocryphis: Apocrypha ADKNP

³⁰² credit add. aliquod DU

³⁰³ aliquod om. ADKNPU

³⁰⁴ sunt ergo: ergo sunt ADKNP

fortitudo vera, prout est³⁰⁶ unus simplex habitus, habeat tantum unum actum, per quem etiam definitur, cum dicit Philosophus in libro *De bonis laudabilibus*^{cbxiv}, quod fortitudo est virtus irascibilis, non facile obstupefactibilis³⁰⁷ a timoribus, qui³⁰⁸ sunt citra mortem, tamen, in quantum³⁰⁹ consistit, ut praediximus³¹⁰, in optimo sive³¹¹ in quantum est³¹² extremum in³¹³ bono, sic est totum potestativum includens in se multa, quia etiam sic³¹⁴ habet multos actus. Unde dicit Philosophus in libro *De bonis laudabilibus*^{cbxv}: Opera fortitudinis sunt difficile obstupescibile esse³¹⁵ 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 omnia³¹⁶, et laborare et perseverare et eligere et posse³¹⁷. Sic ergo includit in se omnia, quae ei adiungit³¹⁸ Philosophus in libro *De bonis laudabilibus*^{cbxvi} et Tullius in *Rhetorica*^{cbxvii} et Macrobius *Super somnium Scipionis*^{cbxviii}. Et illas³¹⁹ non sunt virtutes speciales distinctae a fortitudine, sed sunt quaedam qualitates, sine quibus numquam invenitur fortis. Tamen³²⁰ 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, andragathia³²¹.

Magnanimitas secundum Philosophum^{cbxix} est habitus plus faciens communiter attente³²² pravis³²³ et studiosis, supple³²⁴: 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 optime³²⁵, ut praediximus³²⁶, sustinet³²⁷, et melius quam pravus³²⁸, et ardua optime aggreditur, et³²⁹ melius quam studiosus vel³³⁰ virtuosus communiter³³¹ dictus a quacumque speciali virtute. Unde patet, quod haec non est illa magnanimitas, quae est circa honores, de qua infra dicemus. Quia tamen³³² in omni virtute est arduum et difficile³³³, ideo sic fortitudo secundum³³⁴ 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 accidunt³³⁵.

Magnificentia est secundum Philosophum^{clxxj} habitus superferens habentem ipsum, scilicet ad res magnas et excelsas, et delectationes³³⁶ adimplens etiam in tristibus, sicut supra diximus. Unde huius³³⁷ definitionis expositio est definitio Tullii^{clxxj}, scilicet quod „magnificentia est“ pater „magnarum“ in bonitate „et excelsarum“ ex arduitate „cum³³⁸ animi³³⁹ ampla quadam“ quantum ad gaudium³⁴⁰ et „splendidissima propositione“, id est proposito habente splendorem pulchritudinis ex³⁴¹ sua bonitate, „cogitatio³⁴² atque administratio“. Unde ista virtus facit perfectionem delectationis in bono rationis in tantum, ut etiam gloriamur³⁴³ in tribulationibus, sicut dicitur *Rom. 5*^{clxxij}, „et omne gaudium“ existimemus, „cum in varias³⁴⁴ temptationes“³⁴⁵ incidimus³⁴⁶ et cetera³⁴⁷, ut dicitur *Iac. 1*^{clxxiii}. 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 magnum³⁴⁸, haec tamen³⁴⁹ virtus etiam³⁵⁰ habet pro materia omnem virtutem sub speciali ratione. Et ideo est specialis virtus differens etiam³⁵¹ a fortitudine in eo, quod fortitudini sufficit non tristari in tristibus, haec autem virtus etiam delectatur et gaudet³⁵² 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 verberationem³⁵³, id est, ut sciamus nostram insufficientiam ex nobis, et³⁵⁴ propter nostram³⁵⁵ utilitatem, scilicet ut instantius pro gratia devotionis laboremus et habitam diligentius conservemus et grati simus deo et tunc nullum³⁵⁶ peccatum³⁵⁷ nisi voluntas sit negligens ad excutiendum se ab huiusmodi torpore; tunc enim peccatum est, sed veniale et³⁵⁸ levissimum. Quandoque autem ita pertrahit³⁵⁹ voluntatem ad consensum, quod ipsa omittit opera bona. Et si homo ad illa tenetur ita, quod sunt³⁶⁰ de necessitate salutis eius, tunc est mortale peccatum, quod, licet materialiter³⁶¹ sit peccatum oppositum huic³⁶² 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^{clxxiv)} omne peccatum est in specie illius peccati, ad cuius finem ordinatur, sicut si quis adulteratur vel occidit, ut ditetur, non dicitur³⁶³ adulter vel homicida, sed avarus. Unde hoc

346 incidimus om. ADKNP* : inciderimus DP^C
 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

peccatum³⁶⁴ graviter punitum est³⁶⁵ in populo, de quo dicitur *Nm.* 11^{cbxxv}: „Interea ortum est murmur populi, quasi dolentium pro labore⁶⁸⁶. 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 et³⁶⁷ maius in secundo. Interdum, ut praediximus, pertrahit³⁶⁸ usque ad sui ipsius interfectionem ita, quod homo magis eligit mori quam diu vivere in tali tristitia³⁶⁹. 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 dicitur³⁷⁰ *Ioann.* 17^{cbxxvi}: „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 perducendum³⁷¹ in finem; et ideo est specialis virtus. Nec est idem magnificentiae, quia illa attendit magnum in virtute sub³⁷² ratione magni et differt etiam a fortitudine specialiter dicta, quia, licet fortis permaneat in ratione recta usque in³⁷³ finem, tamen hoc venit ex iam dicta specie³⁷⁴ et confidentia.

Vitium huic virtuti oppositum est diffidentia, per quam quis ex arduitate magnorum operum honestorum vel ex altitudine nobilitatis³⁷⁵, ex qua nobis multa³⁷⁶ supereminet, frangitur pusillanimitate et timore, ut vel huiusmodi opera aggredi non praesumat³⁷⁷ vel incohata deserat³⁷⁸ 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 temptatio³⁷⁹ sola animi reluctantis vel animi desidis in resistendo vel

³⁶⁴ hoc peccatum: peccatum hoc AKNP

³⁶⁵ est om. AKP *

³⁶⁶ labore add. et cetera ER

³⁶⁷ et om. ADKNP

³⁶⁸ pertrahit: protrahit AKN

³⁶⁹ vivere in tali tristitia: in tali tristitia vivere ADKNPU

³⁷⁰ dicitur om. ADKNP

³⁷¹ perducendum: producendum DKNP

³⁷² sub: in ADKNP

³⁷³ in: ad ADEKNP

³⁷⁴ specie om. KNP

³⁷⁵ altitudine nobilitatis: nobilitatis altitudine AN

³⁷⁶ multa om. AKNP

³⁷⁷ aggredi non praesumat: non praesumat aggredi ADKNP

³⁷⁸ deserat: desiderat KN

³⁷⁹ vel est temptatio om. ADKNP

pertrahit ad commissionem venialium vel mortalium peccatorum vel ad omissionem venialem vel mortalem. Secundum³⁸⁰ haec³⁸¹ ipsa³⁸² vel nullum est peccatum vel est veniale vel mortale peccatum. Considerandum quoque, quod, sicut spes aequivoce dicitur de virtute theologica et³⁸³ de spe cadente in definitione diffidentiae³⁸⁴, sic etiam confidentia, quae utrique attribuitur, aequivoce dicitur de securitate perficiendi opus coeptum³⁸⁵ et de securitate percipiendi aeternum praemium.

Constantia, quam Tullius^{clxxvii} vocat confidentiam, est virtus, qua animus imperitus manet in periculis, id est³⁸⁶ qua animus ita firmiter honesto adhaeret³⁸⁷, quod nullo terrore quorumcumque periculorum ab ipso potest³⁸⁸ deflecti. Unde patet, quod habet hunc³⁸⁹ 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 obiecto³⁹⁰, et hunc actum³⁹¹ consequitur³⁹² interdum sustinentia terribilium. Unde licet haec virtus definita sit secundum maximum suum posse, tamen etiam constantiae est dicere illud *Iob*^{clxxviii}: „Justificationem meam, quam coepi tenere, non deseram“, sed ex animi levitate etiam sine³⁹³ 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 nec³⁹⁴ beneficiis nec flagellis potest removeri³⁹⁵ a malitia, ut Pharaon^{clxxix}. Et haec³⁹⁶ 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 peccatum³⁹⁷. Exemplum primi est in Judaeis^{cbxxx}, qui propter legem abiecerunt evangelium; exemplum secundi est in Naboth Israelita^{cbxxxj}, quia propter memoriale parentum suorum sustinuit terminationem publicam et mortem; exemplum tertii est in Jephthe^{cbxxxij}, qui propter indiscretum votum perpetravit parricidium³⁹⁸. 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 minora³⁹⁹. Si enim bonum⁴⁰⁰, quod omittit, sit in praecepto, peccat mortaliter, citra hoc est veniale. Et si mala, quae sustinet⁴⁰¹, sunt pericula mortis vel mors, credo et hoc peccatum mortale⁴⁰² esse, quia vel committit se discrimini sine causa vel est sibi ipsi causa necis. Naboth^{cbxxxiii} tamen excusatur per ignorantiam facti⁴⁰³, quia nescivit talia contra se futura. Citra autem haec pericula⁴⁰⁴ est veniale. Similiter autem⁴⁰⁵, si peccatum, quod committit, est mortale, pertinacia talis est etiam⁴⁰⁶ mortale peccatum; si est veniale, et peccatum est veniale. Et sic patet, quod multa genera peccatorum includit hoc peccatum, quae tamen omnia, cum accipiunt rationem⁴⁰⁷ pertinaciae⁴⁰⁸, sunt unius speciei, quae vocatur pertinacia.

Inconstantia vero est levitas animi⁴⁰⁹, qua quis modica temptatione vel molestia difficultatis operum virtutis vel parvo timore aliquarum⁴¹⁰ exilium adversitatum subito deserit bonum coeptum⁴¹¹, de quibus dicitur⁴¹² *Luc. 8*^{cbxxxiv}⁴¹³: „Ad tempus credunt, et in tempore temptationis recedunt.“ Hoc vitium consequitur omne opus pravum secundum illud *Iac. 3*^{cbxxxv}: „Ibi⁴¹⁴

³⁹⁷ magnum peccatum: magna peccata ADKNP

³⁹⁸ parricidium: patricidium BRU homicidium E

³⁹⁹ secundum ... minora om. DR

⁴⁰⁰ bonum: totum AKN

⁴⁰¹ sustinet: sustinent AN

⁴⁰² peccatum mortale: mortale peccatum DU

⁴⁰³ facti om. ADKNP

⁴⁰⁴ autem haec: tamen hoc AKNP

⁴⁰⁵ autem om. BERU

⁴⁰⁶ talis est etiam: enim talis est AKNP talis peccatum est D talis etiam est R

⁴⁰⁷ rationem: radicem ADKNP

⁴⁰⁸ pertinaciae: pertinacia EK

⁴⁰⁹ animi: animae ADKNP

⁴¹⁰ aliquarum: aliquorum ABDRU

⁴¹¹ coeptum: inceptum AKNP

⁴¹² dicitur om. BERU

⁴¹³ Lc. 8: in quarto AKN Lc. 4 B^CD

⁴¹⁴ ibi: ubi AB

inconstantia et omne opus pravum⁴¹⁵. Unde, si bonum, quod deserit, est in praecepto, talis⁴¹⁶ inconstantia est mortale peccatum, si citra praeceptum est debitum⁴¹⁷, inconstantia⁴¹⁸ est veniale peccatum, si neutro modo obligat, sed⁴¹⁹ est consilii, inconstantia non est peccatum, nisi forte adiuncta sibi ingratitude, cum semel loti et curati revertuntur ad volutabrum luti⁴²⁰ et ad vomitum. Sic enim inconstantia consequitur omne opus pravum, quando animus non tenet se firmiter in bono⁴²¹, sed in vacantem domum⁴²² a bonis operibus regreditur spiritus immundus assumptis septem spiritibus nequioribus se, per quos universitas vitiorum significatur⁴²³, ut dicit Gregorius^{clxxxvi}.

Et quia per huiusmodi vitia evacuatur meritum omnium praecedentium operum et omnium iustitiarum nostrarum non est deus memor amplius, sed potius „novissima hominis illius fiunt⁴²⁴ peiora prioribus“^{clxxxvii} et melius esset eis viam veritatis non agnoscere quam post agnitam retrocedere, ideo, ut dicitur *Prov. 18*^{clxxxviii}: „Qui“ sic per inconstantiam „est mollis et dissolutus“, et⁴²⁵ per hoc est inconstans, quia mollities carnalitatis et dissolutio lasciviae omnino enervant mentem a vigore constantiae et effeminatam faciunt⁴²⁶, „frater est⁴²⁷ sua opera dissipantis“. De hac levitate scriptum est *Iob 24*^{clxxxix}: „Levis est super faciem aquae maledicta pars eius.“ Et secundum quantitatem huiusmodi vitiorum, ex quorum affectu allicitur inconstans, est etiam quantitas peccati inconstantiae, quae⁴²⁸ tamen omnia peccata, in quantum ex inconstantia procedunt et pro fine habent delectationem, quae est in variatione huius⁴²⁹ 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 ex⁴³⁰ ex praemissis virtutibus non assignaverimus nisi illa vitia⁴³¹ opposita, quae magis eis contrariantur et sunt notiora, tamen etiam ipsae sunt in medio extremorum vitiorum; nam magnanimitas est medium inter indiscretionem⁴³² et prudentiam carnis. Indiscretio est vitium, quo quis non secundum rationem et⁴³³ proportionem suarum⁴³⁴ virium tendit ad ea, quae sunt ultra communia opera, sicut facit magnanimitas, sed supergreditur vires suas irrationabiliter volens repente fieri summus, et⁴³⁵ per hoc cogitur deficere repente, qui⁴³⁶ debebat⁴³⁷ paulatim proficere, contra quod dicit Apostolus *Rom. 11*^{cxq}: „Rationabile“ sit „obsequium vestrum“. Et alibi^{cxci}: „Quia plus“ fecerunt, „quam“ potuerunt, ideo „perierunt“. Unde in omni sacrificio legis debuit apponi sal, et hoc erat pactum salis. Hanc indiscretionem⁴³⁸ Bernhardus^{cxciij}⁴³⁹ in se vocavit sacrilegium transumptive loquens, scilicet quia sacrum locum, id est monasterium⁴⁴⁰, spoliaverunt⁴⁴¹ opera sua. Nam huiusmodi excessum non credo esse mortale peccatum⁴⁴², nisi ad tantum procedat haec indiscretio⁴⁴³, quod aliquis discrimen mortis scienter incurrat; hic enim est homicida sui ipsius. Quod⁴⁴⁴ autem citra⁴⁴⁵ hoc est⁴⁴⁶, non solum non⁴⁴⁷ est mortale peccatum, sed etiam ratione devotionis moventis⁴⁴⁸ ad hoc est laudabile, licet ratione indiscretionis sit peccatum, etiam quando procedit haec indiscreta devotio ad membri mutilationem. Unde Hieronymus in prologo *Super Marcum*^{cxciij} in laudem eiusdem evangelistae dicit: Denique amputasse sibi pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobis haberetur.

430 ex om. BDERU
431 vitia add. eis DP^c
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 est⁴⁴⁹, quae declinat omne laboriosum providens carnis commoda exacta diligentia in tantum, quod non solum non plus faciat communiter attente⁴⁵⁰ studiosis, sed nec ipsa⁴⁵¹ communia servet⁴⁵². Quantitas vero huius peccati consideranda⁴⁵³ est ex eo, quod ex ista⁴⁵⁴ mollitia⁴⁵⁵ 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 praeceptum⁴⁵⁶ vel votum, tunc⁴⁵⁷ est veniale peccatum. Dicitur autem esse contra praeceptum extremum contrarium actui virtutis, qui per praeceptum importatur⁴⁵⁸. 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^{CXCIV}: „Non moechaberis.“ Similiter in voto religionis illa sunt contra votum, quae corrumpunt aliquod substantialium⁴⁵⁹ religionis, quae sunt paupertas, oboedientia, continentia et alia, super quae haec vel illa specialis religio specialiter⁴⁶⁰ est fundata. Praeter votum autem et non contra sunt transgressiones eorum, quae ad faciliorem observationem⁴⁶¹ horum principalium sunt statuta⁴⁶², 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^{CXCV}, qui dixerunt virtutem vel operationem secundum virtutem⁴⁶³ 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^{CXCVI} 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^CKP

460 specialiter om. ADKNP

461 observationem: conservationem AB * DKNPRU

462 statuta: instituta ADKNP instatuta B^C

463 virtutem om. NR

Christiana^{cxvii}, quod, si virtutes persuadent nobis, ut propter se diligantur, iam non sunt virtutes⁴⁶⁴, nam ut⁴⁶⁵ idem⁴⁶⁶ alibi^{cxviii} dicit: Tota „perversitas“ hominis „est uti fruendis et frui utendis“. Unde patet hoc mortale peccatum esse, et est contra illud praeceptum^{cxix}: „Diliges dominum deum tuum“ et cetera. Sic enim se totum homo non collocat nisi in fine ultimo, ad quem ipse totus est ordinatus. Qui vero⁴⁶⁷ praeter deum ponit sibi alium finem ultimum, deum ab hoc affectu⁴⁶⁸ excludit, quia unius naturae⁴⁶⁹ non est nisi unus ultimus finis⁴⁷⁰. 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 voluntaria⁴⁷¹ et diuturna⁴⁷² perpressio^{473(cc)}. Et quia longanimitas non⁴⁷³ dicit nisi longam, id est longi temporis, animositatem ad sustinendum difficilia ex poenaltate, quae etiam sunt ardua⁴⁷⁴, in quantum modum habent⁴⁷⁵ virtutis, patet, quod longanimitas non est specialis virtus, sed est una condicionum virtutis⁴⁷⁶ 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 fortitudo⁴⁷⁷. Et ideo haec est⁴⁷⁸ virtus specialis differens etiam⁴⁷⁹ a fortitudine non solum in nunc dicto, sed etiam quia⁴⁸⁰ fortitudo est⁴⁸¹ tantum⁴⁸² circa pericula et⁴⁸³ extremi mali poenam⁴⁸⁴, quod est mors, sed patientia est in quibuscumque minoribus molestiis⁴⁸⁵; item fortitudo huiusmodi pericula propellit, ut potest, patientia vero sustinet.

Media est etiam haec virtus inter patientiam⁴⁸⁶, 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 immiscet⁴⁸⁷ se periculis non causa honestatis vel utilitatis, sed causa malae concupiscentiae sive cupiditatis patiens voluntarie voluntate condicionata ut fur vel⁴⁸⁸ latro potius volens

⁴⁷¹ voluntaria om. KNP*

⁴⁷² diuturna: divina KN

⁴⁷³ non om. B*ER

⁴⁷⁴ ardua om. B*ER

⁴⁷⁵ modum habent: habent modum ADKNP

⁴⁷⁶ patet ... virtutis om. B*ER

⁴⁷⁷ est fortitudo: fortitudo est AKN

⁴⁷⁸ haec est: est haec ABCP*U

⁴⁷⁹ etiam om. AB*DE

⁴⁸⁰ etiam quia: quia etiam AD

⁴⁸¹ et ... est om. KNP*

⁴⁸² tantum om. AE

⁴⁸³ et om. AD

⁴⁸⁴ poenam: poenae ADKNPU poena E poenas R

⁴⁸⁵ molestiis: tribulationibus AD

⁴⁸⁶ patientiam: impatientiam DP

⁴⁸⁷ immiscet: immittit B*DERU

⁴⁸⁸ vel: aut AKNP et EDRU

adversa sustinere quam pravae voluntati suae resistere. Et ex his⁴⁸⁹ descriptionibus patet intuenti qualitas⁴⁹⁰ horum peccatorum. Haec virtus multipliciter commendatur in scriptura; laudatur enim ut necessaria, cum dicit Apostolus *Hebr.* 10^{ccj}: „Patientia vobis⁴⁹¹ necessaria est“ eo, quod, sicut idem⁴⁹² dicit II *Tim.* 4^{ccij}: „Omnes, qui pie in Christo⁴⁹³ volunt vivere, persecutionem patientur“, et propter hanc necessitatem multis aliis praeconiis amabilis nobis⁴⁹⁴ redditur in scriptura, quia enim per ipsum⁴⁹⁵ deus⁴⁹⁶ probat sanctos, sicut aurum per ignem probatur, ut dicitur *Sap.* 3^{cciii}: „Et invenit“ eos „dignos se.“ Ideo dicit Apostolus⁴⁹⁷ *Rom.* 5^{cciv}), quod „patientia“⁴⁹⁸ operatur „probationem“ et „probatio spem“. Et quia probata virtus est perfecta, ideo dicitur⁴⁹⁹ *Iac.* 1^{ccv}): „Patientia opus perfectum habet.“ Quia etiam per ipsam ratio dominatur animositati potentiae irascibilis, ideo dicitur *Luc.* 21^{ccvj}): „In patientia vestra possidebitis animas vestras“, id est animositates vestras⁵⁰⁰. Quia vero impatientia praecipitem facit, patientia vero tranquillat animam, ut lumen naturale et regulare sapientiae in ipsa⁵⁰¹ effulgeat, ideo *Prov.* 14^{ccvii}) dicitur⁵⁰²: „Qui patiens est, multa gubernatur“ sapientia.

„Perseverantia“ secundum Tullium^{ccviii}) „est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio⁵⁰³“, non secundum diuturnitatem temporis, sed secundum propositum intentionis; nam et⁵⁰⁴ ille, qui cadit, prius perseverantiam habuit, cum virtutes sint conexae. Secundum Aristotelem^{ccix}) vero perseverantia est habitus eorum, quibus immanendum et non immanendum⁵⁰⁵ et neutrorum⁵⁰⁶. 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^{ccx)}: „Qui perseveraverit usque⁵⁰⁷ in finem, hic⁵⁰⁸ salvus erit⁵⁰⁹ et cetera, tamen secundum quod elicit actum specialem, per quem definitur in eadem definitione, est virtus⁵¹⁰ specialis. Ex⁵¹¹ secunda vero descriptione patet, quae⁵¹² sint⁵¹³ extrema huius virtutis. Illa⁵¹⁴ enim sunt non manere, in quibus manendum est, quae sunt omnia⁵¹⁵ 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 et⁵¹⁶ cura⁵¹⁷ serii secundum illud poetae^{ccx)}: „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 contra⁵¹⁸ abrenuntiationem voti vel contra aliquod praeceptum negativum⁵¹⁹. Quantum vero ad neutra non est mortale peccatum nisi in casu, in quo discretionem⁵²⁰ supra diximus esse⁵²¹ mortale peccatum.

Eupsychia est robur animae ad perficiendum⁵²² opera⁵²³ ipsius, quod intelligendum est de anima perfecta, quae est anima rationalis sive humana, quae ab intellectu habet, quod est⁵²⁴ 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

potius⁵²⁵ impetu appetitus quam agant⁵²⁶ vel operentur⁵²⁷ libere. Unde sic opera animae sunt opera regulata rectitudine intellectus, quae sunt opera virtutum. Robur autem hic⁵²⁸ consistit in strenuitate operum propellente omnem infirmitatem ad ardua opera. Infirmitas autem, de qua dicit Apostolus *Rom. 15*^{ccxii}, „debemus nos firmiores imbecillitates⁵²⁹ infirmorum sustinere“, opponitur huic virtuti, quae infirmitas difficilem et inhabilem reddit ad praedicta opera, quae, sicut⁵³⁰ defectus consequens originale peccatum vel novitatem⁵³¹ conversionis a prava consuetudine, tunc potius est poena quam culpa. In quantum vero est ex tepore⁵³² 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 est⁵³³ robur ad infatigabiliter faciendum laboriosa opera peccatorum, de quibus dicunt mali *Sap. 5*^{ccxiii}: „Lassati summus in via⁵³⁴ iniquitatis et perditionis“ et cetera⁵³⁵. De quo robore dicitur in *Is. 5*^{ccxiv}: „Vae, qui potentes estis ad bibendum vinum“, et cetera. Et hoc non solum in mortalibus peccatis⁵³⁶ est damnabile peccatum, sed etiam cum levia peccata producit in tantum affectum, quod homines⁵³⁷ totaliter incendit et deum et opera divina abicit a corde et ab opere⁵³⁸, facit ea esse mortalia peccata, sicut patet in praedicta auctoritate, ubi pro ebriositate imprecatur dominus per prophetam^{ccxv} vae aeternae damnationis, cum tamen ebrietas non semper sit⁵³⁹ crimen.

Levia⁵⁴⁰ est habitus promptos⁵⁴¹ et⁵⁴² benevolos tribuens ad conaris qualiter oportet⁵⁴³, 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^CE
 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 scilicet⁵⁴⁴ esse sustinenda⁵⁴⁵, si contingunt nobis pro tali conversatione aliqua adversa. Unde patet, quod iste conatus non⁵⁴⁶ retardabilis etiam⁵⁴⁷ per obstacula adversitatum est⁵⁴⁸ actus specialis huius virtutis specialis.

Extrema opposita huic virtuti sunt gravitas et malitia. Gravitas est ponderositas voluntatis faciens nos minima contemnendo paulatim defluere et, cum⁵⁴⁹ in profundum venerimus, contemnere sive parvi pendere peccata per desperationem, licet interdum concupiscat „desiderare iustificationes“ dei, ut dicitur in *Psalm.*^{ccxvi}). Et hoc est⁵⁵⁰, cum aliquis⁵⁵¹ non habet voluntatem ad conversionem, sed vellet habere, sicut exponit Augustinus^{ccxvii}). Et hoc non est mortale peccatum, nisi cum facit defluere in mortale peccatum⁵⁵², sive sit peccatum omissionis sive commissionis.

Malitia vero est conatus in malum interdum etiam ultra facultatem perficiendi, et haec malitia est tantus affectus⁵⁵³ ad⁵⁵⁴ malum, quod⁵⁵⁵, quidquid ex ipsa prodit, ex affectu fit mortale peccatum, etiamsi secundum se sit veniale; nihil enim est⁵⁵⁶ 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^{ccxviii}). Cum autem „factus sum vir, evacuavi“ ea, „quae erant⁵⁵⁷ parvuli“. Unde haec per se sufficientia est, qua aliquis⁵⁵⁸ non indiget lacte parvulorum nec materno fomento, nec paedagogo, sed per se operatur⁵⁵⁹ iusta et aliis est dux⁵⁶⁰ 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: alis 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 perducens⁵⁶¹ quamlibet virtutem ad hunc statum ex vigore animi ex nulla parte effeminariti, sed in virilitate rectae rationis⁵⁶² semper persistentis⁵⁶³.

Extrema ergo⁵⁶⁴ eius sunt mala infantia sive pueritia et mala⁵⁶⁵ senectus, de quibus est⁵⁶⁶ illud *Is.* 65^{ccxix)}: „Puer centum annorum morietur et peccator centum annorum maledictus erit.“ Est autem haec pueritia defectus proprii vigoris, per quam⁵⁶⁷ quis indiget nova generatione secundum illud Apostoli *Gal.* 4^{ccxx)}⁵⁶⁸: „Filioli mei, quos iterum parturio“ et cetera, vel saltem indiget parvulorum educatione et supportatione et alimento. Ex se autem loquitur et sapit et facit ut⁵⁶⁹ parvulus; quae licet possint esse venialia, tamen Apostolus^{ccxxi)} 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 est⁵⁷⁰ sapientia, de qua dicitur *Hier.* 4^{ccxxii)}: „Sapientes sunt, ut faciant mala, bene autem facere nescierunt.“ Et haec est⁵⁷¹ sapientia, qua quis sibi sufficiens est ad malum ita, quod sine docente hoc novit et ex se novitates peccatorum invenit, et non impulsus nec illectus⁵⁷² illud⁵⁷³ facit, sed⁵⁷⁴, ut dicit Augustinus^{ccxxiii)}, temptationem praevenit, quod gravissimum scelus esse nullus ambigit. Nam, ut dicit Gregorius^{ccxxiv)}, tot mortibus digni sunt, quot perditionis exempla ad posterios transmiserunt.

Andragathia⁵⁷⁵ est viri⁵⁷⁶ virtus adinventiva communicabilium operum, quod non est intelligendum de communicabilitate⁵⁷⁷ commutationis⁵⁷⁸ vel distributionis, quia tunc haec virtus esset pars iustitiae potius quam

⁵⁶¹ perducens: producons ABDEKNP

⁵⁶² rectae rationis om. KNP*

⁵⁶³ persistentis: persistente codd.

⁵⁶⁴ ergo: autem AKNP

⁵⁶⁵ et mala: sive ADKNP

⁵⁶⁶ est add. etiam ADKNP

⁵⁶⁷ quam: quem EU

⁵⁶⁸ 4 om. ADKNP

⁵⁶⁹ ut: et KN

⁵⁷⁰ est add. in AKNP *

⁵⁷¹ est om. ADKNP *

⁵⁷² illectus: electus D illatus KN

⁵⁷³ illud add. autem AN: hoc D haec KNP

⁵⁷⁴ sed om. AKNP*

⁵⁷⁵ andragathia: andragogia ADKNP androgothia B androgochia E androgachia R

⁵⁷⁶ viri om. DE

⁵⁷⁷ communicabilitate: communicabilia KN

⁵⁷⁸ commutationis: communicationis ABDKNP

fortitudinis, sed de comunicabilitate⁵⁷⁹ operum fortitudinis in aggrediendo ardua et sustinendo pericula, non pro iustitia personali, quod proprium est fortitudinis, secundum⁵⁸⁰ quod ipsa contra hanc⁵⁸¹ virtutem dividitur, sed pro conservatione⁵⁸² 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 attemptat⁵⁸³. 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^{ccxxv}: „Erunt homines se ipsos amantes“, et *Ez.* 16^{ccxxvi}: „Et ecce tempus tuum, tempus amantium“, et tyrannus⁵⁸⁴. 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^{ccxxvii} „non est pastor“⁵⁸⁵, 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 hoc⁵⁸⁶ mortale peccatum⁵⁸⁷, nisi, cum videt⁵⁸⁸ proximum moriturum in anima, nisi ipse pro eius confortatione exponat vitam suam carnalem⁵⁸⁹. Tunc enim verum est illud I *Ioann.* 3^{ccxxviii}: „Et nos debemus pro fratribus animas ponere“⁵⁹⁰, sicut sanctus Sebastianus pro confortatione martyrum, quos vidit in tormentis vel⁵⁹¹ blandimentis deficere, se exposuit tandem glorioso martyrio. Ordo enim caritatis exigit, ut quilibet⁵⁹² plus diligat animam proximi quam corpus proprium⁵⁹³. Tyrannus vero est, cum quis non solum non se exponit periculis pro bono communi, sed etiam, quantum⁵⁹⁴ 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^CDKNP
591 vel: et A sive R
592 quilibet: quis ADKNP quisque B^C
593 corpus proprium: proprium corpus DKNP corpora proximi R
594 quantum: quando ADKNP

commune per hoc exponens se bellis et seditonibus et multis laboribus et periculis. Et patet hoc esse criminale peccatum.

Tractatus quintus⁵⁹⁵De virtutibus intellectualibus⁵⁹⁶**Capitulum primum**⁵⁹⁷

Qualiter praeter virtutes morales istae virtutes ad bonum hominis requiruntur⁵⁹⁸

Quia ergo omnis virtus moralis consistit in medio, medium autem est, ut ratio recta⁵⁹⁹ dicat, oportet consequenter determinare de his, quae faciunt rationem rectam⁶⁰⁰, scilicet de virtutibus intellectualibus.

Est autem apud aliquos^{ccxxix}⁶⁰¹ dubium, an aliqua virtus sit in intellectu, quia sapientia et scientia⁶⁰² 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^{ccxxx} respondent et dicunt, quod, licet secundum se haec non sint virtutes, ut probatum est, tamen, in quantum sunt a voluntate haec⁶⁰³ 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*^{ccxxxj}, 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 rationem⁶⁰⁴.

Propter hoc autem⁶⁰⁵ patet responsionem praedictam contra Philosophum esse et falsam esse. Et ideo aliter est dicendum, scilicet

⁵⁹⁵ Tractatus quintus om. ADEKRU

⁵⁹⁶ De virtutibus intellectualibus om. ABDEKRU

⁵⁹⁷ Capitulum primum om. ADEKRU

⁵⁹⁸ Qualiter ... requiruntur om. ADEKRU: De virtutibus intellectualibus in communi P

⁵⁹⁹ ratio recta: recta ratio AKP

⁶⁰⁰ rationem rectam: rectam rationem DKP

⁶⁰¹ aliquos: alios AD

⁶⁰² sapientia et scientia et scientia om. AD: scientia et sapientia ERU

⁶⁰³ haec: hoc ADEV hac K

⁶⁰⁴ rationem: ratione codd.

⁶⁰⁵ autem: ergo DEKRU

quod acceptio intellectus non est a solis rebus extra, sed etiam est a studiis nostris, quia intellectus possibilis nihil de intelligibilibus⁶⁰⁶ accipit nisi in lumine agentis intellectus, qui facit in eis intelligibilitatem. In his autem optime se habere ad acceptionem intelligibilium virtus et⁶⁰⁷ ultimum est⁶⁰⁸ intellectus. In his autem proficimus⁶⁰⁹ nos ex studiis nostris, quia, ut dicit Eustratius in *Commento super VI Ethicorum*^{ccxxxij}, studium est famulatus et cura omnem rem ducens ad id, quod secundum suam⁶¹⁰ naturam est optimum et ultimum. Sic⁶¹¹ ergo nos horum domini sumus, et sic sunt virtutes.

Nec solum sunt virtutes habitus intellectuales, sed etiam sunt⁶¹² virtutes magis generales homini quam morales et magis neccessariae homini⁶¹³. Primum horum patet per hoc⁶¹⁴, quod in unoquoque operatur⁶¹⁵ et ultimum accipitur secundum naturalem actum non impeditum, et hoc est virtus eius. Ex hoc enim⁶¹⁶ sequitur, quod etiam hominis ultimum et optimum, quod est virtus eius, accipitur. Sic actus autem naturalis hominis est, qui est eius, secundum quod est homo⁶¹⁷. Actus enim differt a factione et operatione, quia actus est operatio substantialis eius, cuius⁶¹⁸ est actus et complementum et species, sicut lucis actus est lucere; factio autem est operatio secundum causam super materiam extrinsecam; operatio vero communis⁶¹⁹ 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, nisi⁶²⁰ secundum quod⁶²¹ appetitus ille reductus est⁶²² ad formam rationis. Virtutes ergo, quae sunt omnes essentialiter sumptae, sunt magis connaturales⁶²³

⁶⁰⁶ de intelligibilibus om. EKPRU

⁶⁰⁷ et om. AD: est BK

⁶⁰⁸ est om. KP *

⁶⁰⁹ proficimus: perficimus AK profecimus U

⁶¹⁰ suam om. EKPRU

⁶¹¹ sic: si AKP

⁶¹² sunt om. ABDKP

⁶¹³ homini: hominis AEP

⁶¹⁴ hoc: hic AD

⁶¹⁵ operatur: operatio KP optimum U

⁶¹⁶ enim: etiam AB

⁶¹⁷ est homo: homo est ERU

⁶¹⁸ cuius: quod EKPRU

⁶¹⁹ commumis: commune ERU

⁶²⁰ nisi: nec AB * D

⁶²¹ quod om. ABD

⁶²² est om. ABD

⁶²³ connaturales: generales ADKP

homini quam morales, quae sunt in appetitu, prout ipse participat rationem. Secundum vero praedictorum patet per⁶²⁴ hoc, quod medium moralium virtutum non potest determinari nisi per virtutes intellectuales⁶²⁵; medio autem non determinato nulla virtus habet virtutis rationem; ergo sine intellectualibus nihil virtutis⁶²⁶ in nobis est⁶²⁷; per quod autem omnis⁶²⁸ virtus in nobis est, utilius est⁶²⁹ homini et maxime necessarium; ergo patet intentum.

Quia vero virtutum intellectualium ratio principium est, quae est potentia animae, oportet prius dicere⁶³⁰ de potentiis animae. Supra^{631ccxxxiiij} autem divisimus⁶³² duas partes animae, scilicet rationem habens et irrationale⁶³³. 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 septem⁶³⁴ sint potentiis passivis secundum rationem et actum, oportet ad illa obiecta, quae sunt propria agentia⁶³⁵ in animam et sunt in forma agendi genere altera⁶³⁶, esse passivas potentias diversas genere in anima, quia cognitio, quae est actus scibilis⁶³⁷ in potentia cognoscente, non fit in potentia⁶³⁸ secundum causam nisi secundum similitudinem potentiae cognoscentis ad cognitum; sed ad agentia diversa genere non potest assimilari⁶³⁹ eadem potentia genere; ergo agentium differentium in genere diversae genere⁶⁴⁰ 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 principia⁶⁴¹ 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^c

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 accidentia⁶⁴² inferunt⁶⁴³ suas actiones, per eundem confusum habitum non possunt utrique⁶⁴⁴ assimilari, sed per diversos⁶⁴⁵. Diversitas autem talium habituum diversitatem facit propriarum potentiarum. Diversae ergo sunt potentiae rationis⁶⁴⁶ acceptivae necessarii et acceptivae contingentis.

Scientificum quidem est intellectus, scilicet⁶⁴⁷ speculativus, ratiocinativum vero est intellectus practicus. Cum enim idem⁶⁴⁸ sit consilium et ratiocinari, ex quo consilium non est nisi de contingentibus, ratiocinatio⁶⁴⁹ etiam erit⁶⁵⁰ tantum⁶⁵¹ de contingentibus⁶⁵². Hoc tamen intelligendum est⁶⁵³ de ratione, quae vocatur ratiocinium, non quae vocatur ratiocinatio. Ratiocinium enim est ratio sumpta ex parte rei, de qua est⁶⁵⁴ ratio, quia⁶⁵⁵ 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 vocatur⁶⁵⁶ ratiocinium, quia ratio est vis animae faciens currere⁶⁵⁷ causam in causatum non quoad⁶⁵⁸ causam consequentis, sed causam consequentiae⁶⁵⁹. 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 sunt⁶⁶⁰ species ratiocinationis, quot sunt species argumentationis. Et sic omnis intellectus quocumque⁶⁶¹ modo⁶⁶² faciens decurrere causam⁶⁶³ in causatum per

⁶⁴² accidentia: activa ADU

⁶⁴³ inferrunt add. et ABD

⁶⁴⁴ utrique om. AB * KP * R: utique B^CDENP^CU

⁶⁴⁵ diversos: diversa ABDKPR diversas E

⁶⁴⁶ rationis: rationes KP

⁶⁴⁷ scilicet om. AB * DEKPU

⁶⁴⁸ idem om. AD

⁶⁴⁹ Ratiocinatio om. B * E

⁶⁵⁰ erit: est AD

⁶⁵¹ tantum om. KP

⁶⁵² contingentibus add. tantum KP etiam ... contingentibus om. BE

⁶⁵³ est om. KP

⁶⁵⁴ est add. sumpta KP

⁶⁵⁵ quia om. ABD

⁶⁵⁶ proprie vocatur: vocatur proprie AD

⁶⁵⁷ currere: currem EK

⁶⁵⁸ quoad: quod ER quid U

⁶⁵⁹ consequentiae add. sed BP

⁶⁶⁰ sunt: sicut DKP

⁶⁶¹ quocumque om. KP

rationalem discursum ratio vocatur. Et sic etiam⁶⁶⁴ intellectus speculativus est ratiocinativus.

Ex hoc scitur, quare, cum dividitur⁶⁶⁵ 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, aliquid⁶⁶⁶ addit, per quod ratiocinatio stat, et sic⁶⁶⁷ scitur, propter quod illud non dicitur rationale, sed a differentia contrahente⁶⁶⁸ ipsum vocatur scientificum.

Patet etiam ex praedictis, qualiter ratiocinativum et consiliativum sunt⁶⁶⁹ idem, quia scilicet⁶⁷⁰ consilium est tantum de operibus per nos, et haec⁶⁷¹ proprie sunt sola⁶⁷² vera⁶⁷³ contingentia, quia omnia⁶⁷⁴ alia, sive sint physica sive mathematica sive divina, vel mediate vel immediate reducuntur ad causas stantis⁶⁷⁵, et ideo⁶⁷⁶ 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 discursus⁶⁷⁷ circa operabilia per nos consilium est. Patet ergo⁶⁷⁸ propositum.

Cum ergo duae sint potentiae diversarum⁶⁷⁹ virtutum, quae⁶⁸⁰ habitibus perficiuntur, et quia habitus est⁶⁸¹ ad actum⁶⁸² 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

perfecti⁶⁸³ ad optimum, ut dicitur in VII *Physicorum*^{ccxxxiv}, oportet⁶⁸⁴ primo considerare, quae et quot sunt⁶⁸⁵ dominativa veritatis et actus in homine. Haec „autem sunt⁶⁸⁶ tria⁶⁸⁷, ut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*^{ccxxxv}, scilicet „sensus“ et „intellectus“ et „appetitus“. Eadem etiam tria ponit Philosophus in III *De anima*^{ccxxxvi}, sed ibi⁶⁸⁸ loco sensus ponit phantasiam, et dicit haec tria esse motiva. Sumitur enim hic sensus pro sensibili cognitione, quocumque modo⁶⁸⁹ sensibile nuntium⁶⁹⁰ fiat de motu⁶⁹¹, sive per sensus exteriores sive per interiores, qui sunt quinque, scilicet sensus communis, imaginatio, phantasia, aestimativa et memoria. Sensibiliter autem dicimus fieri nuntium⁶⁹² de motu quadrupliciter⁶⁹³, scilicet per sensibile proprium, sicut pecus⁶⁹⁴ movetur ad cibum, vel secundo⁶⁹⁵ per compositionem vel divisionem sensibillum, sicut componitur album⁶⁹⁶ cum dulci vel⁶⁹⁷ amaro; tertio modo quando fit motus non per sensibile, sed per id⁶⁹⁸, quod accipitur cum sensibili non separatim⁶⁹⁹ ab ipso, sicut ovis fugit⁷⁰⁰ lupum non propter calorem vel figuram, sed quia accipit eum ut⁷⁰¹ inimicum naturae⁷⁰²; quarto modo, quando fit nuntium⁷⁰³ ex potentiis reflexivis, sicut ex memoria vel reminiscencia. Nec tamen omnia praedicta aequaliter⁷⁰⁴ sunt dominativa actus, sed solus intellectus simpliciter et per se⁷⁰⁵ 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 enim⁷⁰⁶ secundum se acceptus non potest esse principium actus, ut⁷⁰⁷ patet⁷⁰⁸ per hoc, quod bestiae sensum⁷⁰⁹ quidem⁷¹⁰ habent, sed non habent actum, ut⁷¹¹ dicit Damascenus^{ccxxxvii}): Potius „aguntur⁴⁷¹² impetu appetitus „quam agant“, quia talis anima statim visis sensibilibus⁷¹³ movetur⁷¹⁴ et ipsa persequitur⁷¹⁵ vel fugit⁷¹⁶ nihil habens in se, quo talis impetus refrenetur vel moderetur.

Sensus autem in forma rationis adductus⁷¹⁷ est principium⁷¹⁸ actus, sed non ex se, sed ex ratione. Similiter appetitus non movet nisi per formam appetibilis; formam autem appetibilis determinat ratio per formam⁷¹⁹ rationis; ergo appetitus non est dominativus actus et veritatis nisi per formam rationis, quae vocatur intellectus. Solus igitur intellectus per se⁷²⁰ est principium actus et veritatis practicae, quia de illa loquimur hic. Veritas⁷²¹ enim⁷²² speculative nullum praedictorum est dominativum. Intellectus enim separatus est, nulli nihil habens commune, ut dicit Anaxagoras^{ccxxxviii}⁷²³, et ex hoc habet in se principia agendi et sic agere et non agere. Habet etiam ipse⁷²⁴ in se formam propriam intellectus, quae est vera determinatio operabilis sive verum in⁷²⁵ ratione operabilis⁷²⁶. Et ex hoc directe movet ad opus, quia ex hoc stat⁴⁷²⁷ actus et singularia, in quibus est actus. Sufficientia autem praedictorum trium dominativorum actus et veritatis sic sumitur, sicut⁴⁷²⁸ praemisimus, cum dicimus⁷²⁹ 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 gratia⁷³⁰ 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 determinabili⁷³¹, appetibili vel operabili, quia, si acciperetur separata⁷³², sic non esset veritas practica, sed speculativa, cuius dominativa⁷³³ non sunt⁷³⁴ praedicta tria.

Et primo⁷³⁵ 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 in⁷³⁶ componendo et dividendo⁷³⁷ et ordinando et disponendo, et ideo mens vocatur, ut dicit Aristoteles VI *Ethicorum*^{ccxxxix}, 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 faciendum⁷³⁸ sicut a servo; hoc autem non est facere nisi praecipiendo⁷³⁹. Decernendo⁷⁴⁰, quod operabile sequendum sit, et inhibendo, quod non est⁷⁴¹ operabile, operandum non sit; unde suum affirmare est⁷⁴² decernere⁷⁴³ et praecipere, et suum negare est inhibere. Quod autem est in domino decernere et praecipere⁷⁴⁴, hoc est in servo prosequi et profiteri, et quod est in domino inhibere, hoc est⁷⁴⁵ in servo averti ab illo et fugere. Et ideo patet, quod bene dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*^{ccxi}, quod id, quod est⁷⁴⁶ „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 ipsorum⁷⁴⁷ eadem sint, sicut nec nomina⁷⁴⁸ sunt eadem, sed quod referuntur ad unum⁷⁴⁹ et idem secundum morem.

Cum ergo virtus moralis sit habitus electivus, electio autem sit appetitus consiliativus, oportet rationem super⁷⁵⁰ mentem practicam veram esse in decernendo et praecipiendo vel inhibendo. Et oportet appetitum esse⁷⁵¹ ad formam rationis reductum in⁷⁵² persequendo⁷⁵³ vel fugiendo. Electio enim, quae in definitione virtutis cadit, studiosa est sicut et ipsa virtus. Oportet⁷⁵⁴ ergo⁷⁵⁵, quod eadem dicat mens practica et appetitus prosequitur. Quamvis autem haec mens sit⁷⁵⁶ dominativa⁷⁵⁷ actus et virtutis⁷⁵⁸, tamen potius nominatur activa sive practica quam⁷⁵⁹ veridica, quia finis eius est opus et non veritas; veritas enim, quae in talibus sumitur, ad operationem refertur. Cum ergo finis det⁷⁶⁰ speciem et nomen, patet propositum.

Et licet praedicta tria⁷⁶¹ sint dominativa actus et⁷⁶² 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 colliguntur⁷⁶³ 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 fit⁷⁶⁴ per iudicium rationis consiliantis; per illam⁷⁶⁵ 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 est⁷⁶⁶ sine mente practica. Et cum consilium non sit nisi operabilium per nos et omnia talia reducuntur⁷⁶⁷ 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 appetitivus⁷⁶⁸. Si enim sumatur appetitus communiter, qui⁷⁶⁹ quocumque modo nuntiato appetibili statim desiderat ipsum, sic electio est appetitus intellectivus⁷⁷⁰. Iste enim appetitus movet primo⁷⁷¹ intellectum practicum, ut determinet⁷⁷² de operabili.

Si vero sumatur appetitus, qui impetum⁷⁷³ facit ad opus, tamen⁷⁷⁴ necesse sit operabile sibi determinatum esse per intellectum. Haec operatio incipit⁷⁷⁵ ab intellectu et completur per appetitum, et sic electio est intellectus appetitivus⁷⁷⁶. Dicit etiam Philosophus^{ccxi)777}, quod „tale principium“ suorum operum habet solus „homo“. Cum enim consilium sit ex indigentia sapientiae et superiora homine indigentiam sapientiae⁷⁷⁸ 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 est⁷⁷⁹ de his, quae per nos fiunt, et non de his, quae per nos facta sunt⁷⁸⁰. De illis⁷⁸¹ enim non est electio, quia

⁷⁶⁴ fit om. AD

⁷⁶⁵ illam: illa BENRU

⁷⁶⁶ est om. AB *DR

⁷⁶⁷ reducuntur: reducuntur codd.

⁷⁶⁸ appetitivus: appetens K appetens RU

⁷⁶⁹ qui om. AB *D: in B^cK

⁷⁷⁰ intellectivus: intellectus ERU

⁷⁷¹ movet primo: primo movet AD

⁷⁷² determinet: determinat codd.

⁷⁷³ impetum: impedimentum A impetu K

⁷⁷⁴ tamen: cum EK

⁷⁷⁵ incipit: recipit AB *D

⁷⁷⁶ appetitivus: appetens RU

⁷⁷⁷ Philosophus om. AD

⁷⁷⁸ indigentiam sapiente: sapiente indigentiam KP

⁷⁷⁹ intelligendum est: est intelligendum AD

⁷⁸⁰ et ... sunt om. ABDKP *R

⁷⁸¹ illis: illo ABDER aliis K

nec est consilium de eis; tamen⁷⁸² iam non sint⁷⁸³ contingentia aliter se habere. Unde bene dicit Agathon^{ccxliii} poeta, quod hoc solo „privatur deus ingenita⁷⁸⁴ facere, quae⁷⁸⁵ utique sunt facta“, cuius supra rationem dedimus⁷⁸⁶. Hoc tamen intelligendum est de potentia dei in effectu⁷⁸⁷, ad quam actus⁷⁸⁸ sequitur. Rem fieri de potentia vero dei separata ab actu factionis, deus potest infinita, et ea, quae ipse⁷⁸⁹ potest illa potentia frequenter fieri, non possunt⁷⁹⁰ 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 veritas⁷⁹¹ determinata ad opus, speculativae vero opus est veritas simpliciter. Secundum alios^{ccxliii} 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

-
- ^{xlvi}) cf. Arist., Eth. Nic. II 2, 1105a7-8; Gauthier 167,12-13; Fragmente der Vorsokratiker; Diels/Kranz 22 B 85
- ^{xlvii}) non inveni.
- ^{xlviii}) cf. Arist., Eth. Nic. II 6, 1107a5-8; Gauthier 171,14-17
- ^{xlix}) cf. Arist., Eth. Nic. II 6, 1107a7-8; Gauthier 171,15-16
- ^l) cf. Alb., Ethic. II 2,2; Borgnet 171a
- ^{li}) cf. Alb., Ethic. II 2,2; Borgnet 171b
- ^{lii}) cf. Alb., Ethic. II 2,3; Borgnet 175a
- ^{liii}) cf. Arist., Eth. Nic. X 5, 1175b26-31; Gauthier 355,20-26
- ^{liv}) cf. Arist., Eth. Nic. II 5, 1106b2-5; Gauthier 170,6-8
- ^{lv}) cf. Arist., Eth. Nic. II 6, 1107a2-8; Gauthier 171,10-15
- ^{lvi}) Alb., Ethic. II 2,4; Borgnet 176b
- ^{lvii}) Alb., Ethic. II 2,4; Borgnet 176b
- ^{lviii}) cf. Arist., Eth. Nic. II 5, 1106b29-30; Gauthier 171,1-2
- ^{lix}) cf. Arist., Eth. Nic. II 6, 1106b36-1107a8; Gauthier 171,7-16
- ^{lx}) cf. Arist., Phys. V 1, 224b31-35
- ^{lxi}) Arist., Eth. Nic. II 8, 1108b23-24; Gauthier 176,7-8
- ^{lxii}) Arist., Eth. Nic. II 9, 1109a1-2; Gauthier 176,17-18
- ^{lxiii}) cf. Arist., Eth. Nic. II 7, 1108a19-b7; Gauthier 174,20-175,16. II 8, 1108b19-1109a19; Gauthier 176,3-32
- ^{lxiv}) Arist., Eth. Nic. II 9, 1109b9; Gauthier 177,25
- ^{lxv}) I Cor. 6,18
- ^{lxvi}) II Tim. 2,22
- ^{lxvii}) cf. Arist., Eth. Nic. II 9, 1109a24-25; Gauthier 177,4-6. III 7, 1114b3-7; Gauthier 189,22-25
- ^{lxviii}) Ioh. de Mech., Tract. de hom., lib. IV, tract. 6, cap. 2; Pattin 510,32-513,27
- ^{lxix}) Ioann. Damasc., De fide orthod., cap. 38; Buytaerd 145,19-20
- ^{lxx}) cf. Arist., Eth. Nic. III 1, 1109b35-1110a1; Gauthier 179,11-12
- ^{lxxi}) Alb., Ethic. III 1,1; Borgnet 196a
- ^{lxxii}) Ioann. Damasc., De fide orthod., cap. 38; Buytaerd 146,26-27
- ^{lxxiii}) cf. Arist., Eth. Nic. III 1, 1110a4-11; Gauthier 179,14-20
- ^{lxxiv}) cf. Alb., Ethic. III 1,4; Borgnet 199a-b
- ^{lxxv}) cf. Arist., Eth. Nic. III 1, 1110b3-6; Gauthier 180,22-26
- ^{lxxvi}) cf. Alb., Ethic. III 1,8; Borgnet 203b
- ^{lxxvii}) cf. Arist., Eth. Nic. III 2, 1110b19-25; Gauthier 181,10-17
- ^{lxxviii}) cf. Ioann. Damasc., De fide orthod., cap. 38; Buytaerd 145,14-18. 147,44-46
- ^{lxxix}) 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
- cxij) 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
 - cxxii) cf. Arist., Eth. Nic. III, 1114a25-27; Gauthier 189,13-16
 - cxxiii) cf. Cic., De inv. II 53, n. 159; Stroebel 147,15-19
 - cxxiv) cf. Macr., Comm. in somn. Scip. I 8; Willis 38,24-26
 - cxxv) Arist., De virt. et vit. 1,49a29-30
 - cxxvi) Plotin, Enn. I 2, 2,13-18
 - cxxvii) Sap. 8,7
 - cxxviii) cf. Arist., Eth. Nic. VI 13, 1144b26-28; Gauthier 270,10-12
 - cxxix) cf. Alb., De bono IV 1,6; Geyer 243,46-47
 - cxxxx) I Ioann. 2,16
 - cxxxi) Alb., Ethic. III 2,2; Borgnet 237a
 - cxxxii) Ioann. Damasc., De fide orthod., cap. 29; Buytaert 121,7
 - cxxxiii) Arist., Eth. Nic. III 9, 1115a26-27; Gauthier 191,17-18
 - cxxxiv) cf. Arist., Magn. Mor. I 20, 1191a25-27
 - cxxxv) I Macc. 3,59
 - cxxxvi) Arist., Eth. Nic. III 10, 1115b10-13; Gauthier 192,1-3
 - cxxxvii) cf. Arist., Magn. Mor. I 20, 1191a32-33
 - cxxxviii) Arist., Eth. Nic. III 10, 1115b20-21; Gauthier 192,8-9
 - cxxxix) Deut. 20,8
 - cxl) cf. Arist., Eth. Nic. III 10, 1115b25-26; Gauthier 192,13-14
 - cxli) Levit. 26,17
 - cxlii) Levit. 26,36
 - cxliii) cf. Arist., Eth. Nic. III 11, 1116b15-18; Gauthier 194,7-9
 - cxliv) non inveni.
 - cxlv) non inveni.
 - cxlvj) Sap. 17,11
 - cxlvij) Gloss. ord.; PL 113, 1173
 - cxlviii) Ioel. 2,21
 - cxlix) cf. Arist., Eth. Nic. III 11, 1116a31-32; Gauthier 193,18-19
 - cl) Matth. 10,28
 - cli) cf. Arist., Eth. Nic. III 10, 1115b26-27; Gauthier 192,15
 - clij) 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