

---

# Der Begriff der Liebe, die Bestimmung der Tugend und die Kategorie des Habitus

## Die Neubestimmung der Tugendlehre bei Thomas von Aquin

Rolf Schönberger

---

### Zusammenfassung

Thomas von Aquin versteht wie Aristoteles Liebe (*amor*) als eine Leidenschaft, die heilige Liebe (*caritas*) aber als Tugend. Sie ist freilich nicht eine neben anderen Tugenden, sondern sogar die Form der Tugenden. Damit setzt sich Thomas zwar einerseits von Petrus Lomardus ab, der an die Stelle eines Tugendhabitus den Hl. Geist setzt. Dies macht nämlich die Zuschreibung der Liebe als Haltung des Menschen unverständlich. Wenn Thomas aber anders als Aristoteles die Liebe als Tugend und sogar als deren Form versteht, dann deswegen, weil die Tugenden als Handlungsdispositionen gefasst werden, zu denen zugleich eine Neigung zu entsprechendem Handeln gehört. Dies kann aber nicht als ein psychologischer Gewöhnungseffekt interpretiert werden, da die Tugenden auf endliche Güter gerichtet sind, diese aber ihrerseits auf in dem einen unendlichen Gut begründet liegen. Die Bejahung, die darauf gerichtet ist, fasst Thomas als *caritas*. Diese wird daher auch nicht wie sonstige Tugenden durch entsprechende Akte erworben. Die thomasischen Untersuchungen des Tugendbegriffs sind zugleich von einer ausgearbeiteten Analyse sowohl des Habitus als einem Mittleren zwischen Potenz und Akt wie auch des Tugendbegriffs selbst getragen. Thomas versucht dabei, den handlungstheoretischen Sinn von *virtus* als Tugend mit dem außermoralischen Sinn als Kraft zu verbinden.

---

### Schlüsselbegriffe

*caritas*, *amor*, *dilectio*, *virtus*, *habitus*, Gottesliebe, *amicitia*, Freundschaft, Handeln, *eros*, *philia*, *potestas*, Freude, Glaube, *fides*, *forma virtutum*, Bern-

hard von Clairvaux, Kant, Jaspers, Heidegger, Hildebrand, Aristoteles, Scheler, Meister Eckart, Augustinus

---

## 1 Die Problemstellung

Angesichts der Überfülle von Darstellungen und Thematisierungen der Liebe ist gar nicht auf Anhieb auszumachen, welche Denkaufgabe genau hier der Philosophie und der Theologie gestellt ist. Es scheint sich, wenn um ein „Problem“, dann um ein praktisches zu handeln. Das Thema „Liebe“ betrifft aber nicht nur eine schier unüberschaubare Fülle an Perspektiven: Diese lassen sich immerhin typologisieren. Wenn man nicht nur diesen oder jenen Aspekt der Liebe heraushebt, sondern im Ernst und mit Unnachgiebigkeit fragt, was die Liebe im Wesentlichen ausmacht, dann stellt sich *erstens* die Frage, wie dies zu ermitteln ist, und *zweitens*, wie sich dieser Begriff von Liebe zu den vielfältigen Aspekten der Liebe verhält, die ebenfalls zu ihr zu gehören scheinen. Schon die Kategorie der Liebe anzugeben, steht einem ja gewiss nicht so ohne weiteres zu Gebote. Und wenn zum Beispiel Thomas von Aquin sagt, die Liebe sei in einer ihrer Formen eine Tugend, so fühlt man sich auf Anhieb weniger instruiert, sondern wohl eher irritiert: Ist sie nicht eher ein Zustand, eine Passion oder Emotion? Gefühle kommen in einem auf, können aber auch wieder verblassen und unter Umständen gänzlich verschwinden. Dies kann im Falle der Liebe nicht gut sein, denn zum sog. Gefühl der Liebe gehört gerade das Moment, dieses Gefühl werde niemals wieder verschwinden, was man aber von einem bloßen Gefühl nur schwerlich wird sagen können.<sup>1</sup> Solche Bedenken begründen aber natürlich nicht positiv, die Angemessenheit der Tugendkategorie, zumal sie nicht die einzige Möglichkeit zu sein scheint. Wenn man vermuten darf, dass weder die Liebe im landläufigen Sinne eine Tugend noch die spezifisch hier gemeinte Liebe eine Tugend im landläufigen Sinne ist, dann ergibt sich immerhin ein Ansatz, aber noch keine Lösung.

Ungeachtet dessen gehören zur Begriffsgeschichte der Liebe auch – wie immer zu diesen Bedeutungsmomenten stehen mag – die Begriffsprägungen des Christentums. Vielleicht ist aber an erster Stelle nicht eine gegenüber der Vorgeschichte veränderte Bedeutung auffällig als vielmehr dies, wem Liebe zugeschrieben wird. Für den christlichen Glauben ist sie das wichtigste und höchste dessen, was der Mensch seinem Schöpfer zu erweisen hat und – diesem „gleich“ (ὁμοία) – die Liebe

---

1 Vgl. R. Spaemann 2007, S. 11.

zu seinem Nächsten.<sup>2</sup> Und die Liebe ist noch dem zuvor das, was Gott selbst ist.<sup>3</sup> Er ist die Liebe und daher ist die Erschaffung der Welt wie die Erlösung des Menschen ein Akt der göttlichen Liebe. Auch die Gesamtheit aller menschlichen Regungen umfasst nicht unter vielem anderen auch noch die Liebe als eine weitere dieser Regungen, vielmehr gehen alle menschlichen Regungen aus der Liebe hervor. Das sagt nicht nur Augustinus<sup>4</sup>, sondern auch Thomas von Aquin<sup>5</sup>. Umfassender kann Liebe nicht verstanden werden. Diese Entgrenzung geht freilich nicht einher mit einer Verschiebung ins Unbestimmte. Und das macht verständlich, dass auch der Ursprung des Bösen mit der Liebe zu tun hat – natürlich mit der Perversion der Liebe: „Wurzel alles Übels ist die Geldgier“.<sup>6</sup>

Aber was besagt überhaupt ‚Liebe‘? Die antike Philosophie, die viel Unersetzliches zu *ἔρως* (eros) und *φιλία* (philia) zu sagen vermochte, wird in der mittelalterlichen Philosophie in vieler Hinsicht überboten. Man denke an die Reflexionen des Augustinus, der in der Liebe eine triadische Struktur und so ihren Zusammenhang mit anderen Formen des Geistes herauszuheben versucht. Man denke aber etwa auch die frühmittelalterlichen Reflexionen über die spirituelle Freundschaft<sup>7</sup> oder die Bestimmung der Gottesliebe bei Bernhard von Clairvaux, die als ein Erstes

---

2 Mt. 22, 37–39.

3 1 Joh. 4, 8.16 Berger/Nord 1999, S. 70: „Gott ist Liebe“; 1 Joh. 4, 16: „Gott ist ein anderes Wort für Liebe, und die Liebe ist ein anderes Wort für Gott.“

4 *De lib. arb.* III 17, 48 (CCS. 29, 304): „[C]upiditas porro inproba voluntas est“; *De civ. Dei* XIV, 6 (CCS. 48, 421): „Voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt“; *De lib. arb.* III 1, 2 (CCS. 29, 275): „[N]ulla re mentem servam libidinis nisi propria voluntate.“

5 *In De div. nom.* IV, l. 9 (hg. C. Pera, nr. 401): „[A]mor ad appetitum pertinet. Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum“; *ScG I*, 91 (nr. 761): „Omnis affectionis principium est amor“; *Sum. theol. I-II*, q. 27 a. 4c: „[N]ulla alia passio animae est, quae non praesupponit aliquem amorem“; *De virt.*, q. 2 a. 2: „[A]mor est principium omnium voluntarium affectionum.“

6 1 Tim. 6, 10: „Radix enim omnium malorum est cupiditas.“

7 Vgl. Aelred von Rievaulx 1971; dt. Übers. R. Haacke: *Über die geistliche Freundschaft*, Trier (Spee) 1978 [Occidens, 3]; Peter von Blois 1855. H. Deku hat immer wieder auf diese Literaturgattung aufmerksam gemacht: *Quod Deus sit* (Deku 2012, S. 97 n. 154); *Toleranz* (Deku 2012, S. 192 n. 119; *Das Humane am Humanismus* (Deku 2012, S. 245 f.); *Studium aeternitatis imitandae* (Deku 2012, S. 215 n. 45); *Saphir oder Schnee* (Deku 2012, S. 402 n. 118).

keines weiteren Grundes bedarf,<sup>8</sup> durch kein Maß begrenzt wird<sup>9</sup> und nicht der Entzweiung von Selbstlosigkeit und Erfüllung anheimfällt.<sup>10</sup>

Bei den besonders einflussreichen Gestalten der neueren Philosophie spielt, so scheint es, weithin nur im Magnetfeld des Christentums der Begriff der Liebe eine bestimmende Rolle. Bei Kant ist Liebe ein Affekt – und mehr nicht; Karl Jaspers – selbst von einer kantianischen Grundstellung – hat diese Bestimmung unter den „Grenzen“ Kants angeführt.<sup>11</sup> Bei Heidegger findet man wohl allenfalls rhetorische Bemerkungen im Anschluss an den Hölderlin-Vers: „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.“<sup>12</sup>

- 
- 8 *De dil. Deo* I, 1 (Bd. III, S. 120, 6–7): „[N]on plane aliam mihi dignam occurrere causam diligendi ipsum, praeter ipsum.“
  - 9 *De dil. Deo*, I, 1 (Bd. III, S. 119, 19): „Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere“; vgl. ebd. VII, 16 (Bd. III, S. 132, 17–18). In deutscher Übersetzung zugänglich: Bernhard von Clairvaux. 1990. *Der Weg der Liebe. Aus der geistlichen Lehre des Bernhard von Clairvaux*. Hg., eingel. u. übers. B. Schellenberger OCSO, 219–292. Leipzig: St. Benno.
  - 10 Im zweiten Teil der Abhandlung (ebd. VII, 17ff.) wird der Erfüllungscharakter hervorgehoben; in der Lehre der Stufen der Liebe bestimmt dieser Gesichtspunkt die zweite Stufe (VIII, 25); generell sagt er, VII, 17 (Bd. III, S. 133, 21–23): „Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii sit intuitu diligendus. Vacua namque cera caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est.“
  - 11 Jaspers 1957, S. 606: „Von Liebe ist bei Kant kaum, und wenn, dann unangemessen, die Rede. Es ist, als ob Kant den ganzen Umfang der Vernunft erspüre und aufhelle, aber nicht, in welchem Sinne Vernunft Liebe sei, und wie Vernunft in der Liebe wirke. Das blieb außerhalb seines philosophischen Gesichtskreises.“
  - 12 Heidegger 2002, S. 22: „Die nächste Nähe der beiden Verben ‚gedacht‘ und ‚liebt‘ bildet die Mitte dieses Verses. Das Mögen ruht im Denken. Ein wunderlicher Rationalismus, der die Liebe auf das Denken gründet. Ein fatales Denken, das dabei ist, sentimental zu werden. Doch von all dem findet sich in diesem Vers keine Spur. Was er sagt, ermessen wir erst, wenn wir das Denken vermögen.“ Und das Thema Freundschaft? So weit ich sehe, nur als Beispiel für die Wortbildung im selben Buch, Heidegger 2002, S. 6: „Unsere Sprache nennt z. B. das, was zum Wesen des Freundes gehört, das Freundliche.“ In einer Hochzeitsrede (Okt. 1925) für seinen Bruder und dessen Frau kommt er darauf zu sprechen und gleitet doch unversehens wieder davon weg: „Das Fundament der Ehe ist die Liebe. Aber was ist Liebe? Nicht das, was die Menschen geheimhin darüber verstehen und sich wünschen. Zumeist ist der Mensch erstaunt, wenn die Liebe nach einem Jahr, ja oft nach Monaten verschwunden ist. Aber es war gar nicht Liebe, was man dafür hielt. Die wahre Liebe gründet nicht in äußeren Eigenschaften, Verhältnissen und Umständen. Sie ist nichts, was nach Verabredung gegenseitig geschenkt werden könnte. Sie wächst einzig und zuerst aus innerer Wahrhaftigkeit gegen sich selbst. Nur wo diese wach ist, wird die Wahrhaftigkeit zum andern möglich. So allein ist echter Boden gewonnen für eine fruchtbare und wirksame Gemeinschaft [...] Aus innerer Wahrhaftigkeit und freier Selbstverantwortung sein Leben gestalten, heißt in sich und damit zugleich im andern die echte Liebe wecken und wachhalten.“ Um aus dieser etwas entlegenen Stelle auch

Überhaupt scheint das Thema Liebe entweder im Umkreis des Christentums als eine Deutung der christlichen Lehre oder doch inspiriert von dieser aufzukommen, oder es wird genau umgekehrt diese zum Gegenstand der Kritik. Liebe gilt dort vielfach etwas, was als vermeintliche Selbstlosigkeit notorisch einer Selbsttäuschung anheimfällt (Nietzsche, Sartre).<sup>13</sup> Nur innerhalb der Phänomenologie scheint auch gefragt zu werden, in welche Kategorie die Liebe gehört. Max Scheler distanziert sich übrigens in dieser Frage von der älteren Lehre, wonach alles Wollen, auch das der Liebe, in Akten des Strebens bestehe.<sup>14</sup> In dem Werk von Dietrich von Hildebrand ›Das Wesen der Liebe‹<sup>15</sup> hingegen spielen die ältere Konzeptionen der Liebe, etwa bei Augustinus oder Thomas von Aquin, gar keine Rolle. Das Interesse an einer kategorialen Bestimmung der Liebe muss also einige Schritte zurück in die Denkgeschichte tun. Thomas von Aquin hat sich mit dieser Frage auf vielfältige Weise befasst: Im Zusammenhang seiner Gesamtdarstellung der Theologie, in

---

noch die Auffassung des Glückes zu zitieren: „Wir meinen dabei, das Glück sei etwas, was man sich von außen anwünschen könnte. Aber das ist eine Grundtäuschung. Erst wenn wir verstehen gelernt haben, daß das Glück letztlich von uns selbst herkommt, sind wir vor verhängnisvollen Enttäuschungen sicher“ (Heidegger 2000, S. 52). Hinzuweisen wäre auch noch auf das nicht ganz wörtliche Augustinus-Zitat: „Amo: volo ut sis“, das sowohl im Briefwechsel mit Hannah Arendt, (1998, S. 31, 33 u. 93), eine wichtige Rolle spielt wie auch im Titel eines Gedichtes verwendet wird: Heidegger 2007, 109. Heideggers ehemalige Assistentenkollegin, Edith Stein, hat das Manko in seiner Bestimmung der Grundstruktur des Daseins besonders scharf formuliert: „Aber es ist doch wohl kein Zufall, dass er den Namen ‚Sorge‘ dafür gewählt hat, daß andererseits in seinen Untersuchungen kein Raum ist für das, was dem menschlichen Sein Fülle gibt: Freude, Glück, Liebe. Das Dasein ist bei ihm entleert zu einem Laufen aus dem Nichts ins Nichts“ (Stein. 2006, S. 479).

- 13 Dass es sich bei der Stilisierung des Ewig-Weiblichen auf der einen Seite und den geschmacklosen Herabsetzungen der Frau auf der anderen Seite um einen Zusammenhang handeln könnte, gibt H. Deku zu bedenken: *Toleranz* (Deku 2012, S. 124); *Humor* (Deku 2012, S. 466). Die Verächtlichmachungen der Ehe durch Schopenhauer, Nietzsche und viele andere moderne Philosophen brauchen hier nicht zitiert zu werden; eher eine Ausnahme wie K. Jaspers 1974, S. 148: „Die Liebenden wollen in Hausgemeinschaft den Alltag miteinander formen, nicht je nach Situation und neuen Erlebnissen wieder auseinanderlaufen. Sie wollen in der menschlichen Gesellschaft anerkannt sein. Daher die rechtliche, vom Staat geschützte Institution. Die Ehe, dieses kostbare Gut, ist eines der Wunder der Geschichte.“

- 14 Scheler 1973, S. 150; vgl. S. 153: „Liebe und Haß [stellen] keine Akte des ‚Strebens‘ [dar]“; auch keine Akte des Vorziehens oder Nachsetzens: Scheler 1966, S. 266; dagegen R. Spaemann 1996, S. 69: „[...] Liebe, also einer Intentionalität des Vorziehens und Nachsetzens“; Spaemann fasst Liebe auch als einen Habitus und grenzt diesen von dem des Wissens ab: Spaemann 2007, S. 11.

- 15 v. Hildebrand 1971.

Kommentaren zu klassischen Texten (Aristoteles, Bibel), aber auch in systematischer Absicht im Zusammenhang des Tugendbegriffs. In seiner ›Introductio specialis‹ hat es P. A. Odetto OP hervorgehoben: „Die übrigen Werke überragt es in der Liebenswürdigkeit der Worte und im Glanz der Lehre.“<sup>16</sup>

## 2 Einiges zum Vokabular

Eine Erörterung des Begriffes und der Kategorie der Liebe hat wohl mit der Reflexion auf das zur Verfügung stehende Vokabular einzusetzen.<sup>17</sup> So verfährt denn auch Thomas von Aquin. Das Lateinische hat dafür eine ganze Reihe von Wörtern, von denen vier in diesen Diskussionen eine Rolle spielen: *amor*, *dilectio*, *caritas* und *amicitia*. Um diese Wörter hinsichtlich ihrer Bedeutungen in ein Verhältnis zueinander zu bringen, macht Thomas eine Unterscheidung von Einzelhandlung und der ihr zugrundeliegenden Haltung, für die er sich auf Aristoteles beruft. Wenn man bei allen menschlichen Handlungen diese von dem ihnen jeweils vorgelagerten Habitus unterscheiden muss, dann kann man sagen, *amicitia* bezeichne den Habitus, *amor* und *dilectio* hingegen die aus diesem Habitus hervorgehenden Handlungen der Liebe; das Wort *caritas* kann demgegenüber beides, eine Haltung und eine Handlung, bedeuten. Das Wort *amor* hat eine weitere Bedeutung als die beiden anderen, jede *dilectio* oder auch *caritas* ist *amor*, aber nicht umgekehrt. Mit dem Wort *di-lectio* werde, so Thomas, ein Moment der Wahl bezeichnet, die damit gefasste Liebe ist sozusagen eine Vor-liebe. Da nun aber Wählen keine Leistung der Sinnlichkeit ist, gehört die *dilectio* zur rationalen Natur des Menschen und nicht zum begehrenden Teil der Seele. Die *caritas* nun fügt zur *dilectio* noch das Moment der Vollkommenheit hinzu. Es ist das Moment der Wertschätzung (*magnum pretium*); etwas ist einem lieb und teuer (*carus*).<sup>18</sup>

Eine wichtige biblische Passage – Joh. 21, 15–17 – muss bei der Reflexion des Vokabulars noch eigens erwähnt werden: Die Frage, die Jesus dreimal an Petrus stellt: „Liebst du mich?“ Nach der jeweiligen Bejahung gibt Jesus ihm den Auftrag:

16 In: S. Thomae Aquinatis Doctori Angelici Quaestiones disputatae. 1953, hg. P. Bazzi et al., Bd. II Turin/Rom: Marietti, S. 704: „[C]eteris praeeminet suavitate verborum et splendor doctrinae.“ In den großen biographischen Einführungen in sein Werk (J. A. Weisheipl, J.-P. Torrell) werden diese Untersuchungen nicht eigens berücksichtigt.

17 So macht es zu Recht auch J. Pieper 1996, S. 299 ff.

18 *Sum. theol. I-II*, q. 26 a. 3c. – Der Ausdruck „der liebe Gott“ meint dementsprechend nicht, dass Gott lieb in irgendeinem süßlichen Sinne ist, sondern dass er der mir liebe Gott ist.

„Weide meine Lämmer!“ Nach der drittmaligen Frage antwortet Petrus zuerst, dass er, Jesus, doch alles wisse und also auch, dass er ihn liebe. Und dann erteilt Jesus ein letztes Mal den Auftrag, für die Anvertrauten zu sorgen. Für unseren Zusammenhang ist dies insofern von Bedeutung, weil in der Frage Jesu und der Antwort des Petrus zuerst verschiedene Wörter gebraucht werden. Jesus spricht von (ἀγαπεῖν [agapein]) und Petrus verwendet (φιλεῖν [philein]). Erst bei der dritten Frage gebraucht auch Jesus das Wort des Petrus: Die deutsche Einheitsübersetzung kann hier nur als ein gravierender sprachlicher Missgriff angesehen werden: Jesus fragt doch nicht im Ernst: „Hast du mich lieb?“ Bedauerlich, dass auch in anderen Übersetzungen dieser Ausdruck verwendet wird, etwa auch bei Walter Jens, dem radikalen Kritiker der Einheitsübersetzung.<sup>19</sup> Im Lateinischen werden die beiden Worte mit *diligere* und *amare* wiedergegeben. Augustinus hat dies als Beleg dafür

---

19 Jens 1998; R. Guardini verwendet durchgängig das Wort „lieben“: Guardini 1937, S. 565 f. – Papst Benedikt XVI. hat in seiner Jesus-Trilogie die Frage mit „Liebst du mich“ wiedergegeben: Joseph Ratzinger 2013, S. 611; in den Katechesen zum Ursprung der Kirche (2006–2007) sagt er zu diesem auffälligen Wortgebrauch: „Hier tritt uns in den Verben ein sehr bedeutsames Wortspiel entgegen. Im Griechischen drückt das Verb ‚philéo‘ die freundschaftliche Liebe aus, die zwar zärtlich, aber nicht allumfassend ist, während das Verb ‚agapáo‘ die vorbehaltlose, allumfassende und bedingungslose Liebe bedeutet.“ Petrus hätte, so der Papst, an sich genau diese vorbehaltlose Liebe bekannt, aber nach der Erfahrung seiner dreimaligen Leugnung antwortet er „voll Demut: ‚Herr, ich habe dich lieb (philo-se)‘, das heißt: ‚Ich liebe dich mit meiner armseligen menschlichen Liebe.‘ [...] Simon versteht, dass Jesus seine armselige Liebe genügt, die einzige, zu der er fähig ist, und trotzdem ist er traurig darüber, dass der Herr so zu ihm sprechen musste [...]. Man möchte fast sagen, dass Jesus sich eher an Petrus angepasst hat als Petrus an Jesus! Gerade dieses göttliche Anpassen schenkt dem Jünger, der das Leid der Untreue kennengelernt hat, Hoffnung. Daraus erwächst das Vertrauen, das ihn zur Nachfolge bis ans Ende fähig macht.“ (Papst Benedikt XVI. 2007, S. 51 f. In dem Kommentar von R. Bultmann (1941, 550–555) spielt diese Episode und der sprachliche Ausdruck ebenso wenig eine Rolle wie bei K. Berger (<sup>2</sup>2012, 411–414), der allerdings das Schlusskapitel doch dem Evangelisten zuschreibt; für die Übersetzung „lieb haben“ spricht er sich aus im Schlusskapitel seines Buches: Jesus (2004, S. 688): „Denn ‚lieb haben‘ ist im Deutschen mehr als das lexikalisch richtige ‚lieben‘. Denn damit ist mit einem Male eine sehr persönliche Ebene erreicht. Das ist immer etwas Einmaliges, das ist Herzblut, Zärtlichkeit, Mitfühlen mit dem Geliebten und positives Sich-Sorgen um ihn.“ Der Exeget R. Schnackenburg (<sup>3</sup>1976, S. 432 f. kehrt in gewisser Weise wieder zurück zur augustiniischen Auffassung: „Ebenso können alle Erklärungen, die von einem Bedeutungsunterschied zwischen ἀγαπᾶν und φιλεῖν ausgehen, nicht überzeugen [...] einen Unterschied aus den Fragen Jesu herauszulesen ist künstlich.“ In den gängigen Übersetzungen ins Englische, Italienische werden wie schon in der Übersetzung Martin Luthers die beiden Wörter durch eines wiedergegeben („Do you love me/I love you“; „mi vuoi bene tu più di costoro?“ Gli rispose: „Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene“), anders in der spanischen Übersetzung: „¿mi vuoi bene tu più di costoro?“. Gli rispose:

genommen, dass beide Worte gleichbedeutend sind, denn sonst, so das implizite Argument, wäre die Antwort keine Antwort auf die gestellte Frage: „Dabei zeigt es sich auch, daß amor und dilectio ein und dasselbe sind: wenn auch der Herr sagt zuletzt nicht: ‚Diligis me‘, sondern: ‚Amas me?‘“<sup>20</sup> Dies zitiert Thomas von Aquin in seiner ›Catena aurea‹.<sup>21</sup> Auch in seinem Johannes-Kommentar kommt er darauf zu sprechen, wo er wiederum die Bedeutungsfrage aufwirft und Augustins These anführt: „Dies trifft der Sache nach zu, doch sie unterscheiden sich der Bezeichnung nach. Die Liebe ist nämlich ein Streben auf Grund der Vernunft, und wenn nämlich das Streben durch die Vernunft ihr Maß erhält, so ist es die Liebe des Willens, die im eigentlichen Sinne Liebe (*dilectio*) ist, weil sie aus einer Wahl folgt. Daher kommt es, dass man von Tieren nicht sagt, dass sie lieben. Wenn demgegenüber die Bewegung nicht durch die Vernunft ihr Maß erhält, spricht man von (Begierde-) Liebe (*amor*).“<sup>22</sup>

Diese Einordnung in eine Struktur seelischer Vermögen und Tätigkeiten bleibt freilich nur formal. Es bedarf darüber hinaus erst noch einer inhaltlichen Bestimmung der Liebe. Auch diese gibt Thomas und auch diese gibt er mit Berufung auf Aristoteles: „amare est velle alicui bonum.“ Diese Bestimmung stammt überraschender Weise nicht aus der ›Nikomachischen Ethik‹, die doch immerhin zwei ihrer zehn Bücher der Freundschaft widmet, sondern aus der ›Rhetorik‹.<sup>23</sup> In der

---

„Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene.“ Auch die jüngst erschienene ›Neue deutsche Einheitsübersetzung‹ verwendet jetzt für beide griechischen Wörter ‚lieben‘.

- 20 *Tract. in Ioh. ev.* 123, 5 (CCS. 36, S. 678, 30–32): „Ubi etiam demonstratur unum atque idem esse amorem et dilectionem; nam etiam Dominus novissime non ait: Diligis me, sed Amas me“ (Übers. T. Specht).
- 21 *Cat. aur. in Ioh.* 21, 2 (hg. Guarenti, nr. 590 a–b; dt. Übers.: Thomas von Aquin 2012a, S. 593 f.)
- 22 *Super Joh.* 21, 1. 3 (hg. R. Cai, nr. 2620): „Quod est verum secundum rem; sed differunt secundum nomen. Amor enim est motus appetitus ratione, et si quidem reguletur appetitus ratione, sic est amor voluntatis, qui proprie est dilectio, quia sequitur electionem: et inde est quod bruta non dicuntur diligere; si vero motus non reguletur ratione, dicitur amor.“
- 23 *Rhet.* II 4, 1380 b 35–36: „τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινὶ ἁ ὅτι αἰτὰ ἀγαθὰ.“ In der Übersetzung von C. Rapp: „Es sei also das Lieben: für jemanden das zu wollen, was man für Güter hält, um jener Person, aber nicht um seiner selbst willen, und nach Möglichkeit dafür tätig zu sein“ (Aristoteles 2002, S. 79). Thomas führt diese Adagium aus der ›Rhetorik‹ erst relativ spät an: *Sum. theol.* I, q. 20 a. 2c; q. 20 a. 3c; q. 23 a. 4c; q. 59 a. 4 ad 2; I-II, q. 26 a. 4c; II-II, q. 26 a. 6, arg. 3; *De malo*, q. 8 a. 1 ad 19 (Ed. Leon. XXIII, S. 197, 520–521); *De virt.*, q. 2 a. 7; *Super Joh.* 3, 3. (hg. R. Cai, nr. 477); 5, 3 (hg. Cai, nr. 753); *Super Gal.*, 5, 3 (hg. R. Cai, nr. 303); *Super Rom.*, 12, 3. (hg. R. Cai, nr. 996); an mindestens einer Stelle verwendet Thomas diese Bestimmung auch zur Erläuterung des Begriffes „Segen“, *Super Rom.*, 12, 3 (hg. R. Cai, nr. 997): „Et secundum hoc benedicere est bonum alicui velle,



gegebenen Bestimmung sind zwei Relationen enthalten: nämlich die Beziehung zu dem Guten, das man für jemand will (für sich selbst oder für jemand anderen), und die Beziehung zu demjenigen, für den man das Gute will. Die Neigung zum Guten ist eine Liebe des Begehrens (*amor concupiscentiae*), die Beziehung zu demjenigen, dem man dieses Gute wünscht, ist eine Liebe im Sinne von Freundschaft (*amor amicitiae*). Thomas unterscheidet diese beiden Formen jedoch nicht nur der Art nach, sondern auch der Rangordnung nach. Die Freundschaftslove ist ursprünglicher als die Begierdeliebe, denn sie ist Liebe schlechthin, weil unbedingt. Die Liebe zu demjenigen, dem man etwas Gutes will, ist Liebe an sich; das jeweils Gute wird nur deswegen und insofern geliebt, als es für jemanden von Belang ist.<sup>24</sup>

### 3 Die geschaffene Wirklichkeit der Liebe

#### 3.1 Die These des Petrus Lombardus: Die Göttlichkeit der Liebe

Thomas untersucht in den späten ›Quaestiones disputatae de virtutibus‹<sup>25</sup> den Begriff der Liebe, indem er als erstes die Frage stellt, ob sie denn etwas in der Seele ist, genauer gesagt, etwas Geschaffenes in der Seele – oder etwas Göttliches, konkreter formuliert, der im Menschen anwesende Hl. Geist. Erst nachdem er ausführlich die erste Alternative, dass also die Liebe etwas Geschaffenes in der Seele sei, begründet hat, kommt er zu den Fragen ihrer Kategorisierung: Ist die Liebe eine Tugend (q. 2)? Ist sie sogar die Form der Tugenden (q. 3)? Ist sie überhaupt *eine* Tugend (q. 4)? Und ist sie – wenn ihr doch eine Sonderstatus zukommt – eine besondere und von

---

et quasi bonum pro aliquo precari.“ Immerhin kann aber auch noch auf zwei Stellen in der *EN* verweisen: VIII 2, 1155 b 31: „[B]ούλῃσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα“ („Dagegen soll man dem Freunde das Gute wünschen um des Freundes willen“ [Übers. O. Gigon]) und *EN* IX 4, 1166 a 2–4: „[T]ῷθεᾷσι γὰρ φίλον τὸν βουλόμενον καὶ πράττοντα τὰγαθὰ ἢ τὰ φαινόμενα ἐκείνου ἕνεκα“ („Man bezeichnet als Freund den, der das Gute oder gut Erscheinende um des andern selbst willen wünscht oder tut“ [Übers. O. Gigon]).

24 *Sum. theol. I-II*, q. 26 a. 4c.

25 J.-P. Torrell datiert sie 1271/1272, also in die letzte Phase des zweiten Pariser Aufenthalts, in der auch *Sum. theol. II-II* entstanden ist: Torrell 1995, S. 350. Die erste deutsche Gesamtübersetzung dieses Werkes, in der die im Folgenden angeführten Stellen in ihrem Zusammenhang gelesen werden können, hat erst vor wenigen Jahren Winfried Rohr vorgelegt: Thomas von Aquin. 2012. *Über die Tugenden/De virtutibus*. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae*, Vollständige Ausgabe der Quaestionen in deutscher Übersetzung, hrsg. R. Schönberger, Bd. X, übers. W. Rohr. Hamburg: Meiner.

anderen abhebbare Tugend (q. 5)? Dies scheint den ersten Teil dieser ›Quaestio disputata‹ auszumachen.

In den ›Sententiae‹, dem wichtigsten Lehrbuch der mittelalterlichen Universitäts-theologie, verfasst von Petrus Lombardus kurz nach der Mitte des 12. Jahrhunderts, wird eine in der Folgezeit viel diskutierte These vertreten. Dieses Werk ist überaus zitierfreudig, im Allgemeinen jedoch ganz wenig thesenfreudig. Diese These von der Identität von Liebe und Hl. Geist aber hat Petrus Lombardus strikt vertreten und sie auch gegen mögliche Abschwächungen konsequent verteidigt.

Es geht dem Lombarden nicht um eine umfassende Begründung. Die Debatten um den göttlichen oder nicht-göttlichen Charakter des Eros, wie sie in Platons ›Symposion‹ bis zu Plotin<sup>26</sup> geführt werden, sind ganz fern und außer Sichtweite. Peter entfaltet seine These auch gar nicht im Kontext der Tugendlehre, sondern innerhalb der Gotteslehre. Der Hl. Geist ist die Liebe des Vaters und des Sohnes und zugleich diejenige, in der sie „uns“ lieben. Die Sendung des Hl. Geistes ist also die Sendung der Liebe, so dass Petrus Lombardus sagt, der Hl. Geist sei die Liebe, wodurch wir Gott und den Nächsten lieben. Er verwendet dabei das Wort *amor* und *caritas* synonym. Wie versteht Petrus Lombardus diese Anwesenheit: „[...] da diese Liebe in der Weise in uns ist, dass sie bewirkt, Gott zu lieben.“<sup>27</sup> Er möchte ausdrücklich vermeiden, dass in einer so bedeutsamen Sache (*in re tanta*) in die Darlegung irgendeine bloß subjektive Meinung einfließt. Die Begründung geschieht daher ausschließlich in der Anführung von *auctoritates*, soll heißen von Texten aus Augustinus. Sein Résumé: „Ich verweise darauf, dass er ganz offensichtlich sagt, die brüderliche Liebe sei Gott.“<sup>28</sup> Die Bestimmung Gottes als Liebe bezieht sich im spezifischen Sinne auf den Hl. Geist. Er ist es, der als höchste Gabe dem Menschen gegeben wird. Was aber ist damit gemeint? Wird Gott etwa eben deswegen Liebe genannt, weil und insofern er uns die Liebe verleiht? Auch hier beruft er sich auf Augustinus, der auf die Psalmverse verweist: „Tu es patientia mea“<sup>29</sup> und „Deus meus misericordia mea.“<sup>30</sup> Gott ist jedoch gerade nicht in dem Sinne die Liebe, wie er „unsere Geduld“ und „unsere Hoffnung“ ist. Er ist es, der diese schenkt, die Liebe ist er nicht im ursächlichen, sondern im substantiellen Sinne. Gleichwohl bleibt es bei dieser Differenz zwischen dem Geber und der Gabe, es bleibt ein Wodurch.

---

26 *Enn.* III, 5.

27 *Sent.* I, d. 17, cap. 1, n. 2 (ed. Coll. S. Bon. I, S. 142, 11): „[Q]uae caritas cum ita est in nobis ut nos faciat diligere Deum.“

28 *Sent.* I, d. 17, cap. 1, n. 4 (ed. Coll. S. Bon. I, S. 143, 20): „Ecce apertissime dicit fraternam dilectionem Deus esse.“

29 *Ps.* 62 (61), 6.

30 *Ps.* 71 (70), 5; 91 (90), 9.

Die weiteren Diskussionen – Petrus Lombardus führt Einwände an und erwidert auf diese – können wir hier übergehen.

Thomas' Ablehnung der Auffassung, die Liebe gehe statt aus einem Habitus aus dem Hl. Geist hervor, ist alles andere als eine Sondermeinung. Sie war im Gegenteil weitgehend einhellig. Der Franziskaner-Magister, Richard von Middleton, sagt: „Haec opinio [scil. Magistri] modo a magistris non tenetur, quia rationabilis non est, et videtur appropinquare errori Pelagii.“<sup>31</sup> Wenigstens kurz erwähnt sei, dass später Duns Scotus versucht hat, Petrus Lombardus' eigentliche Doktrin von der allseits kritisierten Lehre zu unterscheiden,<sup>32</sup> Meister Eckhart aber ausdrücklich zur lombardischen Auffassung zurückkehrt: „die besten meister sprechent, daz diu minne, mit der wir minnen, ist der heilige geist. Etliche wâren, die wollten es widersprechen. Daz ist iemer wâr: alle die bewege, dâ wir bewegt werden ze minne, dâ beweget uns niht anders wan der heilige geist. Minne in dem lûtersten, in dem abegscheidesten, in ir selber enist niht anders dan got.“<sup>33</sup>

### 3.2 Die Erwidern des Thomas: Die Menschlichkeit der Liebe

Nicht weniger als zwei Dutzend Argumente referiert Thomas, die allesamt zu dem Schluss führen, dass die Liebe göttlicher Natur ist und somit der Mensch, der in der Liebe ist, durch und in der Liebe die bloße Natur überwindet.

Was spricht nun aber gegen diese Vergöttlichung der Liebe? Hier führt Thomas in *sed contra* nur das (neuplatonische) Prinzip der Rezeption an, auf das er sich auch sonst vielfach beruft: Ein Aufgenommenes ist im Aufnehmenden immer im Modus des Aufnehmenden.<sup>34</sup> Wenn Gott in der Liebe des Menschen anwesend ist,

31 *Sent.* I, d. 17, q. 1 (I, 57ra).

32 *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1–2, n. 165 (Ed. Vat., Bd. V, S. 217): „Quantum ad tertium articulum, posset dici quod Magister non negat omnem habitum supernaturalem“; vgl. n. 165–170 (Bd. V, S. 217–219).

33 *Pred.* 27 (DW, Bd. II, S. 41–43); *Pred.* 26 (DW, Bd. II, S. 30); *In Ioh.* n. 506 (LW, Bd. III, S. 438, 1–2): „Sic enim et idem est spiritus sanctus quo pater filium diligit et filius patrem, quo deus nos diligit et nos deum“; *Sermo* IV n. 25 (LW, Bd. IV, S. 26); wie eine Revision liest sich *Pred.* 65 (DW, Bd. III, S. 97 f.), allerdings kritisiert Eckhart bei genauerem Hinsehen die vorausgesetzte Zweiheit von Anwesendem und Aufnehmenden, wo doch das im Geist Präsente – umgekehrt wie das als Speise Aufgenommene – gerade uns in sich verwandelt.

34 Alles was in einem anderen ist, ist in ihm in der Weise dessen, in dem es ist, so das implizite Argument, sonst wäre gar keine Aufnahme, sondern eine Anstückung gedacht:

dann in der Weise des Menschen, also in endlicher, nicht in unendlicher Weise. Wohl gemerkt, dies ist an dieser Stelle nicht *sein* Argument! Es ist ohnehin noch ganz unspezifisch, denn es enthält noch keine Bestimmung über die konkrete Anwesenheit der göttlichen Liebe.

In seiner eigenen Antwort differenziert er zunächst die lombardische These: Die Liebe als Vollzug, also im Sinne derjenigen Handlungen, durch die der Mensch Gott und den Nächsten liebt, ist – wie andere Tugendhandlungen auch – ein Akt des Menschen. Doch es gibt einen entscheidenden Unterschied: Der Hl. Geist bewegt – so das Referat des Thomas – den Menschen zu den übrigen Handlungen der göttlichen Tugenden durch entsprechende Habitus; diese sind nichts anderes als die Tugenden. Doch zur Liebe bewegt er den Willen des Menschen unmittelbar, d. h. durch sie selbst und eben nicht durch einen Habitus genannt Liebe.

Wie kommt man aber auf diesen Gedanken, die Liebe sei göttlich? Zum einen, so Thomas, durch den herausragenden Charakter der Liebe und zum anderen durch bestimmte Aussagen des Augustinus.

Was aber sagt man zu einer solchen These? Wäre auch noch die Handlung der Liebe göttlicher Natur, wäre das, so Thomas, lächerlich.<sup>35</sup> Denn das hieße ja zu behaupten, dass die Liebe, die wir in einem Akt der Gottes- oder Nächstenliebe in uns erfahren, der Hl. Geist selbst sei. Es wird dadurch unklar, wer hier liebt, und es wird darüber hinaus unerfindlich, von welchem Status diese Aussage selbst ist. Das Subjekt der Liebe liegt in diesem Fall nicht unmittelbar in der Erfahrung der Liebe selbst, es muss also eine Deutung der Erfahrung sein. Dann aber muss man nach den Voraussetzungen dieser Deutung fragen. Allerdings zeigt Thomas im Folgenden, dass die dort gemachten Voraussetzungen genau zum Gegenteil führen. Zu den wesentlichen Voraussetzungen gehört, dass Liebe ein Akt des Wollens ist.

Der Wille hat etwas mit der Natur gemeinsam: Beiderlei Tätigkeiten, die natürlichen wie die willentlichen, sind durch ein inneres Prinzip bestimmt. Dies macht sie überhaupt erst zu natürlichen und zu willentlichen. „Nur“ ist die Art der Innerlichkeit selbst eine unterschiedliche: Bei den natürlichen Dingen finden wir ein in der Natur liegendes Streben vor, wohingegen bei den Verstandeswesen die

---

Vgl. Boethius, *Cons. philos.* V, 4, 25 (CCSL, Bd. 94, S. 96 f.) und ebd. V, 5, 1 (CCSL, Bd. 94, S. 100 f.); aber auch der *Liber de causis*, prop. 23 (24), n. 179 (hg. A. Schönfeld, S. 46).

35 Ähnlich scharf Albertus Magnus, *Super Sent.* I, d. 17, a. 1 (hg. A. Borgnet, Bd. XXV, 464a: „Hic sunt quaedam absurditates dictae a quibusdam: concedunt enim cum Magistro, quod charitas qua diligimus Deum et proximum, sit increata“; wenig später macht er einen Widerspruch zum 3. Buch geltend, weil Petrus Lombardus dort lehrt, dass der Hl. Geist mit nichts als Gott eine Einheit eingehen kann (*nullo modo unibilis*); a. 11 (489 b): „Magister aperte petit quod est in principio, quia idem est in quaestione quod ipse supponit in solutione.“

Tendenz durch ein Urteil, eine Beurteilung oder Auffassung des Verstandes zustande kommt. Thomas will damit sagen: Wenn man diese Voraussetzung bestreitet oder ignoriert, dann redet man von etwas, ohne einen Begriff davon zu haben.

Nun kann man einen Stein, der seiner Natur als schwerem Gegenstand entsprechend nach unten strebt, auch nach oben werfen. Aber das ist gegen seine Natur. Dies ist möglich, aber es ist nicht möglich, dass er gemäß seiner Natur nach oben fällt. Man kann der Natur Gewalt antun, sie aber nicht ändern.

Thomas behält die Analogie bei: Auch die inneren Tätigkeiten in der Seele oder die äußeren Handlungen sind überhaupt nur dann willentliche, wenn sie von innen kommen. Der Mensch will nun aber auch etwas von Natur: das letzte Ziel. Aber dies ist zugleich der Grund dafür, frei und nicht schon von Natur aus solches zu wollen, was zu diesem Ziel führt oder zu führen scheint, was ihm entspricht oder doch zu entsprechen scheint.

Aber geht die Liebe nicht gerade in ihrer Selbstlosigkeit über die natürlichen Regungen hinaus? Thomas bestreitet dies nicht, sondern sagt sogar: Der Akt der Liebe, also ein Akt selbstlosen Wohlwollens, „übersteigt die gesamte Fähigkeit der menschlichen Natur.“<sup>36</sup> Aber das ist dem menschlichen Wollen ja nicht fremd: Liebe ist doch eine Art des Wollens. Es muss also der menschlichen Natur etwas hinzugefügt werden, das den inneren Willen zur Vollkommenheit bringt. Nur dann geht auch der Akt des Wohlwollens aus einem inneren Prinzip hervor.

Die Alternativen wären fatal: Entweder die Liebe wäre gar nicht Sache des menschlichen Willens; es gilt aber doch: „hoc ipsum diligere est quoddam velle.“ Oder aber die Liebe überstiege doch nicht die menschliche Natur; das wiederum wäre eine häretische These.

Nur wenn die Liebe ein Modus des Willens ist, steht sie nicht im Widerspruch zu diesem. Und auch nur dann ist sie verdienstvoll. Nur dann ist sie aber auch wirklich *meine* Liebe. Gänzlich von außen initiiert, käme das menschliche Wollen einer instrumentellen Bewegung gleich. Der eigentliche Tätige ist dann eben nicht der Mensch. Man könnte seine Handlungen nicht anerkennen, denn sie wären in Wahrheit nicht seine Handlungen.

Thomas beruft sich an dritter Stelle auf etwas, das man je nach Perspektive als die Ethik des Aristoteles oder die Erfahrung des Menschen bezeichnen kann. Was wir aus Liebe tun, tun wir unmittelbar und gern. Das ist historisch gesprochen die aristotelische Beschreibung des tugendvollen Handelns. Nur gibt sie Aristoteles an verschiedenen Stellen, also ohne eine systematische Absicht. Diese Stellen seien hier kurz angeführt:

---

36 *De virt.*, q. 2, a. 2, ad 13: „[O]biectum caritatis transcendit omnem facultatem humanam, scilicet Deus.“

„Im Bereich des Tugenden geschieht etwas nicht schon dann auf gerechte und besonnene Weise, wenn die Tat sich irgendwie verhält, sondern erst wenn auch der Handelnde in einer entsprechenden Verfassung handelt: erstens wissentlich, dann auch Grund einer Entscheidung, und zwar einer solchen um der Sache willen, und drittens, wenn er im Handeln sicher und ohne Wanken ist [...] Die Handlungen heißen also gerecht und besonnen, wenn sie so sind, wie sie ein Gerechter und Besonnener ausführt. Gerecht und besonnen ist aber nicht derjenige, der solche Handlungen ausführt, sondern der so handelt, wie es der Gerechte und der Besonnene tun.“<sup>37</sup>

„Dazu kommt, daß der, der sich nicht an edlen Taten freut, auch nicht gut ist. Denn man wird niemanden gerecht nennen, der sich nicht am gerechten Handeln freut, oder großzügig, der sich nicht an großzügigen Taten freut, und ebenso beim übrigen. Wenn es also so ist, dann sind doch wohl die tugendgemäßen Handlungen an sich genüßreich.“<sup>38</sup>

„Die Menschen meinen nun, es stehe in ihrer Macht, Unrecht zu tun, und darum sei es auch leicht, gerecht zu sein. Dies stimmt aber nicht. Der Frau des Nachbarn beizuwohnen, den Nächsten schlagen und mit der Hand Geld geben, ist leicht und steht in der Gewalt des Einzelnen, aber aus einer festen Haltung so zu handeln ist nicht leicht und steht nicht in der Macht des Menschen.“<sup>39</sup>

Wenn Thomas diese Bestimmungen zusammenstellt, um damit *erstens* die Bedeutung des Habitus für die entsprechenden Handlungen zu fassen, und *zweitens* das Erfordernis der Liebe darin herauszustellen, dann kann man von alledem sagen: Es gilt also im ersten Zugang für die Liebe das, was für alle Tugenden gilt. Was wir gewohnt sind zu tun, tun wir eben auf Grund der Gewohnheit ohne Selbstüberwindung, sondern, wie gesagt, unmittelbar und gern. Neigungen ergeben sich aus erworbenen Gewohnheiten. Aber Thomas geht einen deutlichen Schritt über Aristoteles darüber hinaus: Entsprechende Handlungen werden durch den Habitus nahegelegt, es wird aber, so das implizite Argument, auch das Ziel und die Haltung selbst bejaht. Das lässt sich nicht als erworbene Neigung erklären. Nach Thomas ist daher die Liebe der Grund für diese Neigung. Neigungen sind immer bestimmte Neigungen. Sie machen diejenigen Handlungen erfreulich, die diesen Neigungen entsprechend ausgerichtet sind. Da sie aber bestimmte Neigungen sind, machen sie stets einen Unterschied zu denjenigen Handlungen, zu denen wir keine Neigungen empfinden oder die unseren Neigungen sogar widerstreiten. Die Liebe

37 EN II 3, 1105 a 28–b 9 [Übers. O. Gigon].

38 EN I 8, 1099 a 17–21 [Übers. O. Gigon].

39 EN V 13, 1137 a 4–9 [Übers. O. Gigon]. Dieser Beleg, der in Gauthiers Edition (Anm. 50) angegeben ist, scheint mir allerdings problematisch.

ist nicht nur das Maximum an Erfreulichkeit und Unmittelbarkeit.<sup>40</sup> Die Erfreulichkeit der Tugendakte liegt, nach Thomas, an deren Übereinstimmung, an ihrer Entsprechung mit dem Habitus.

Die Liebe ist natürlich mehr als eine Neigung. Vor allem aber ist sie unabhängig von solcher Entsprechung und damit universell: „*et per eumdem omnia quae agimus vel patimur, delectabilia redduntur.*“<sup>41</sup> Dass Handlungen für uns erfreulich sind – das ist ja die Frage – liegt offensichtlich an der Liebe. Aber dass sie für uns erfreulich sind, liegt daran, dass die Liebe etwas Geschaffenes in uns ist und nicht ein göttliches Sein.

Der Heilige Geist ist deswegen für die Ausrichtung des menschlichen Handelns natürlich nicht bedeutungslos. Seine Bedeutung liegt darin, den Menschen, der die Liebe hat, zu Taten der Liebe zu bewegen. Denn das ist überhaupt die Wirkung Gottes: Gott bewegt die Dinge zu deren Tätigkeiten, zu denen sie durch ihre eigenen Formen geneigt sind. Das klingt nach Redundanz: Wenn schon eine Neigung vorliegt, wieso dann noch ein Beweger? Thomas' Antwort: Gott verleiht die Formen und damit auch die aus ihnen hervorgehenden Neigungen. Auch die Formen erklären sich nicht selbst, und sie erklären schon gar nicht ihre Koordination.

Man kann dies unter mindestens zwei Gesichtspunkten interpretieren: Was die generelle Richtung angeht, was die themaubergreifende Intention des Thomas betrifft, so springt hier die Parallele zu seinem Anti-Averroismus ins Auge: So wie nach Thomas nicht ein transindividueller Geist erkennt (oder auch irrt), sondern der einzelne Mensch, so ist die Liebe etwas im Menschen, so dass er nicht zum Instrument eines übernatürlichen Liebesgeistes wird.

---

## 4 Die Kategorie der Tugend

Wenn im 1. Artikel das Geschaffensein, das Endlichsein der menschlichen Liebe begründet ist, dann ist damit noch nicht gesagt, worin sie besteht. Man muss erst noch erörtern, ob sie eine Tugend ist.<sup>42</sup> Auch hier hat es Thomas mit einer Reihe von Bedenken zu tun, die gegen diese Kategorisierung zu sprechen scheinen. Seine

---

40 *De virt.*, q. 2 a. 1c: „Et tamen actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate.“

41 Ebd.: „Dadurch wird alles, was wir tun und leiden zu einer Erfahrung der Freude“ (Übers. W. Rohr).

42 Zu den mittelalterlichen Bestimmungen des Tugendbegriffs: R. Schönberger 1999, Sp. 1548–1554.

Auffassung ist freilich eindeutig: „[C]aritas absque dubio virtus est.“<sup>43</sup> Da in den jüngeren Versuchen zur Rehabilitierung der Tugendethik insbesondere aristotelische Gesichtspunkte eine Rolle spielen, dabei aber nicht der Schritt getan wird, den Begriff der Liebe ins Spiel zu bringen, müssen wir besonders genau zusehen, wie Thomas diese Kategorisierung begründet.

An erster Stelle steht eine Bestimmung der Tugend, die Thomas aus Aristoteles entnimmt und auch sonst überaus häufig<sup>44</sup> zitiert: Tugend ist dasjenige, „quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.“<sup>45</sup> Olof Gigon übersetzt: „Es sei also gesagt, daß jede Tüchtigkeit dasjenige, wovon sie Tüchtigkeit ist, zu guter Verfassung bringt und seine Leistung gut macht.“<sup>46</sup> Franz Dirlmeier: „Man darf nun behaupten, daß jede Trefflichkeit ihrem Träger und dessen Leistung Rang verleiht.“<sup>47</sup> Eugen Rolfes: „Hier ist zu sagen, daß die Tugend oder Trefflichkeit einerseits dasjenige selbst, worin sie sich findet, vollkommen macht, andererseits

43 *De virt.*, q. 2 a. 2c: „Die heilige Liebe ist zweifelsohne eine Tugend.“ (Übers. W. Rohr)

44 *In Sent.* I, d. 17, q. 1 a. 1 (hg. P. Mandonnet, Bd. I, S. 393); ebd., d. 19 q. 3 a. 1 (hg. P. Mandonnet, Bd. I, S. 473); ebd., d. 34 q. 2 a. 1 ad 1 (hg. P. Mandonnet, Bd. I, S. 795); *In Sent.* II, d. 26 q. 1 a. 3 arg. 2 (hg. P. Mandonnet, Bd. II, S. 673); ebd., d. 26 q. 1 a. 4 arg. 3 (hg. P. Mandonnet, Bd. II, S. 676); *In Sent.* III, d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 (hg. M. F. Moos, Bd. III, S. 707); ebd., d. 23 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 (hg. M. F. Moos, Bd. III, S. 709); *In Sent.* IV, d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 (hg. S. E. Fretté, Bd. XI, 389 b); *ScG I*, 37 (hg. C. Pera, nr. 304); III, 116 (2891); *Sum. theol.* I-II, q. 20 a. 3 arg. 2; I-II, q. 20 a. 5 arg. 1; q. 21 a. 2 s.c.; q. 55 a. 3 s.c.; q. 55 a. 4 arg. 1; q. 56 a. 1 arg. 2; q. 56 a. 3 arg. 3; q. 56 a. 3; q. 65 a. 2 ad 1; q. 71 a. 1 s.c.; q. 92 a. 1 arg. 1; q. 92 a. 1; q. 99 a. 2c; q. 110 a. 3 arg. 2; II-II, q. 4 a. 5 arg. 1; II-II, q. 17 a. 1c; q. 30 a. 4 arg. 3; q. 47 a. 4c; q. 81 a. 2c; q. 109 a. 1c; q. 109 a. 2 arg. 1; II-II, q. 123 a. 1c; q. 136 a. 1 arg. 2; q. 136 a. 2; q. 157 a. 2 s.c.; *De ver.*, q. 14 a. 3 arg. 3 (Ed. Leon., Bd. XXII, S. 445, 19–21); *De malo*, q. 1 a. 2 (Ed. Leon., Bd. XXIII, S. 11, 179–180); *De virt.*, q. 1 a. 1; q. 1 a. 5; q. 1 a. 7 arg. 2; q. 1 a. 7; q. 1 a. 9 ad 16; q. 1 a. 10; q. 1 a. 12 arg. 13; q. 1 a. 12; q. 1 a. 13, arg. 3; q. 2 a. 2; q. 2 a. 5 arg. 4; *Quodl.* IV, q. 2 a. 1 [2] (Ed. Leon., Bd. XXV/2, S. 320, 22–24); *De regno*, I, 9 (Ed. Leon., Bd. XLII, S. 460, 35–36); *Comp. theol.* I, 172 (Ed. Leon., Bd. XLII, S. 148, 16–17); *In Phys.*, VII, 5 n. 6 (hg. M. Maggiolo, nr. 918); *In Pol.* III, 3 (Ed. Leon., Bd. XLVIII, p. A 193, 17); *In Metaph.* V, 18 (hg. R. M. Spiazzi, nr. 1035); X, 6 (hg. R. M. Spiazzi, nr. 2056); *In Eth.* I, 6 (Ed. Leon., Bd. XLVII/1, S. 23, 137–138); IV, 17 (hg. Leon., Bd. XLVII/2, S. 261, 80–81); IX, 4 (Ed. Leon. XLVII/2, S. 513, 101–102); *In De trin.* q. 5 a. 1 ad 1 (Ed. Leon., Bd. L, S. 139, 177–178).

45 *EN* II 5, 1106 a 15–17: „[I]ᾱσα ἀρετή, οὐ ἂν ἀρετή, αὐτὸ τέ εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν.“ In den ›Auctoritates Aristotelis‹ findet sich die Übersetzung: „Virtus est habitus, quia habentem se perficit et opus ejus laudabile reddit.“: J. Hamesse 1974, S. 235.

46 Aristoteles <sup>1</sup>1967.

47 Aristoteles <sup>1</sup>1963.



seiner Leistung die Vollkommenheit verleiht.<sup>48</sup> Thomas verweist offenkundig auf eine möglichst allgemeine Bestimmung der Tugend, die noch diesseits der aristotelischen Unterscheidung von moralischen und dianoetischen Tugenden liegt.

Thomas scheint als nächstes die unausgesprochenen Fragen zu beantworten: Welches ist das Gut des Menschen und was heißt es, dass der Mensch dadurch gut wird? Aristoteles spricht in diesem Zusammenhang (!) – der Begriff der Tugend ist ja erst später auf das Moralische restringiert worden – auch von einem „guten Auge“ und einem „guten Pferd“. Was den moralischen mit dem außermoralischen Gebrauch verbindet, ist der Gedanke, dass nicht einfach Handlungen gut sind, sondern der Mensch, der sie vollzieht. Nun handelt der Mensch verschieden, er tut Nobles und weniger Anerkennenswertes. Er ist aber derselbe Mensch. Es muss also, darin ist sich Thomas mit Aristoteles<sup>49</sup> völlig einig, es muss ein Gut des Menschen als solchen geben, das dann in allen Handlungen, Betätigungen und Verrichtungen die buchstäblich maßgebende und integrierende Rolle spielt. Und durch seine spezifische *virtus* wird der Mensch auf sein spezifisches Gut ausgerichtet.

Eine Kraft nun ist bestimmt durch ihr Höchstmaß. Die Tragkraft, die Antriebskraft – all das ist durch ein Maximum definiert und jeder geringere Kraftaufwand ist darin eingeschlossen. Dies scheint freilich ein höchst merkwürdiger Vergleich zu sein, der sich womöglich nur der schon vermuteten Äquivokation verdankt. Doch mir scheint, man kann sich den Zusammenhang, der nicht bloß in einer Differenz, sondern auch in einer positiven Beziehung besteht, durchaus verständlich machen: Die Spitzenleistung einer Kraft ist das Äußerste. Und die sittliche Leistung ist ja ebenfalls ein Äußerstes, denn das Richtige ist nicht nur schwierig, sondern streng gesprochen auch nur eines, während man das Richtige auf unübersehbar vielfältige Weise verfehlen kann.<sup>50</sup> Und wie also die Kraft durch ihr Höchstmaß definiert wird, so auch die Kunst. Das Höchstmaß ist die oberste Grenze und die Tugend ist in Analogie dazu etwas Vollendetes. Da es sich aber nicht um eine zufällige Vollendetheit handeln kann, denn eine Schwalbe macht, wie Aristoteles<sup>51</sup> sagt, noch keinen Sommer, eine moralisch gelungene Handlung sagt über die charakterliche Qualität des Handelnden noch gar nichts, ist schon durch die Frageperspektive eine dauerhafte, den Menschen selbst kennzeichnende Eigenschaft angezielt: der Habitus.

Auch wenn es sich um das für den Menschen eigentümliche Gut handelt, so muss es doch auf verschiedene Weise aufgefasst werden, denn das Menschsein lässt

---

48 Aristoteles <sup>4</sup>2010.

49 EN I 6, 1097 b 24–33.

50 Ebd. II 5, 1106 b 28–35.

51 Ebd. I 6, 1098 a 16–17.

sich unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Der Mensch ist in dem, was ihn ausmacht, ein Vernunftwesen. Es muss daher das ihm eigentümliche Gut das Gut der Vernunft sein. Nun kann es aber auch ein Gut geben, das zwar nicht unmittelbar im Wesen des Menschen gründet, aber doch nur bei ihm vorkommt. Nur ein Mensch ist ein Künstler oder ein Staatsmann, und daher gibt es auch in diesen Hinsichten ein Gut des Menschen, also etwas, das ihn und sein Werk – wenn auch in bestimmter Hinsicht – gut macht.

Damit ist die Sache aber noch nicht hinreichend bestimmt. Denn die Ausrichtung der Tugend auf das Gute betrifft nicht nur den Rang des Werkes, sondern auch die Art und Weise des Tuns. Thomas nennt drei Bedingungen: Es muss freiwillig, unmittelbar und mit Freude geschehen. Dies sind die Bedingungen, die auch Aristoteles genannt hat.<sup>52</sup> Thomas fügt dem aber noch eine Voraussetzung für diese drei Bedingungen hinzu: Diese Charaktere kommen den Handlungen nur dann zu, wenn der Handelnde das Gut, um dessentwillen er handelt, liebt. Dieses Gut zu haben, ist Grund der Freude. Thomas nennt also eine generelle Voraussetzung des tugendhaften Handelns. Was sich bei Aristoteles wie ein analytischer Zusammenhang oder ein psychologischer Mechanismus ausnimmt, erhält jetzt bei Thomas nicht nur eine eigene Begründung, sondern auch eine über die jeweilige Disposition hinausgehende Reichweite beigemessen, die auch einem Handeln, das durch keine Neigung begünstigt wird, eine sittliche Qualität zuspricht: Zur Tugend ist also die Liebe zum Guten erforderlich. Da es sich hier aber immer noch um das Gut des Menschen als solchen handelt, ist diese Liebe zum Guten dem menschlichen Willen selbst natürlich. Das Gut der praktischen Vernunft ist somit die Liebe zum Guten.

Unter dem Gesichtspunkt der Wesensnatur des Menschen liegt die Ausrichtung auf das Gute, die Liebe zum Guten in der Natur des Menschen und damit in der Natur des menschlichen Willens. Nun kann man offenkundig den Menschen auch unter einem Aspekt ins Auge fassen, der nicht seine Natur betrifft. In diesem Falle muss man die Liebe zu einem besonderen Gut als ein, wie Thomas wörtlich sagt, „*superadditum*“ betrachten. Die Liebe zu einem partikularen Gut liegt unmöglich in der Natur des Menschen, denn diese ist eben nicht partikular; sie ist aber gleichwohl notwendig: Auch der Handwerker handelt nicht gut, wenn er nicht das Ziel, um dessentwillen er tätig ist, liebt. Das Gut darf also keine bloße Funktion seines Handelns sein, denn diese Funktion besteht nur in einen objektiven Zusammenhang. Aber sein Handeln wird erst als solches qualifiziert, wenn er selbst ein positives Verhältnis zum Ziel seines Tuns hat. Dafür bringt Thomas noch einen weiteren Aristoteles-Beleg, mit dem er aber noch mehr vorhat: Aristoteles sage nämlich in

---

52 Dies ist eine Zusammenstellung verschiedener Stellen der Nikomachischen Ethik; vgl. Ed. Leon. XXV/2, S. 340 ad lin. 29–41; vgl. oben Anm. 37–39.

seiner ›Politik‹, dass jemand nur dann ein guter Staatsmann sei, wenn er das Gut des Staates liebt.<sup>53</sup>

Wenn der Mensch am Gut eines Staates teilhat, sofern er Bürger dieses Staates ist, dann kommen ihm auch Tugenden zu, um das zu tun, was er als Bürger zu tun hat. Auch der Bürger, sofern er sich um das Gut des Staates kümmert, liebt das Gut des Staates.

Da nun der Mensch nicht nur Teil einer politischen Gemeinschaft ist, sondern auch – durch göttliche Gnade – an der himmlischen Seligkeit teilhat, wird er gleichsam Bürger auch dieser Gemeinschaft. Er gehört auch zum himmlischen Jerusalem, oder wie es im Epheserbrief heißt: „So seid ihr nun [...] Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes.“<sup>54</sup>

Thomas macht also eine Analogie auf: Die (nicht-natürliche) Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat setzt immer bestimmte Tugenden der Bürgers voraus. Auch die übernatürliche Zugehörigkeit zum Gottesstaat und nicht nur die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft setzt entsprechende Tugenden voraus. Auch zu diesen ist die Liebe zum Guten notwendig, hier nun dasjenige Gute, welches das göttliche Gut selbst ist.

Hierzu sei noch eine kurze Zwischenbemerkung eingefügt. Dieser Untersuchung über die Liebe gilt ja schon die 2. Quaestio der Tugenduntersuchung. Sie steht in einem Zusammenhang mit anderen Untersuchungen, welche der Thematik der Tugend gewidmet sind und übrigens aus der späten Zeit des Thomas von Aquin stammen. Es scheint mir doch sinnvoll, um nicht zu sagen, unumgänglich zu sein, auf diese erste Untersuchung einen Blick zu werfen. Denn nur dann gewinnt man nicht nur einen kontextuellen, sondern auch konzeptuellen Überblick.

Es ist zudem sicher kein Zufall, dass Thomas den beiden *quaestiones* über die Liebe und die Hoffnung – in dieser Reihenfolge, also wohl ohne systematische Absicht! – eine Untersuchung über die Tugend also solche voranstellt. Hier zeigen sich bereits einige Besonderheiten, die Thomas auch gegenüber seinem wichtigsten Gewährsmann unterscheiden. Während Aristoteles bereits von einer Diskussion über den Begriff der Tugend – insbesondere hinsichtlich ihrer Bestimmung und der Art ihrer Gewinnung – ausgeht, versucht Thomas einen Gesamtzusammenhang herzustellen. Während Aristoteles gerade gegen Platon die Eigenart der Praxis und

---

53 In der Marietti-Ausgabe wird auf *Pol.* VIII, 1 verwiesen; dort steht freilich nichts dergleichen; die Übersetzungsausgaben machen sich im Allgemeinen keine besondere Mühe mit der Angabe der Texte, auf die verwiesen oder die zitiert werden; hier könnte gemeint sein: *Pol.* III, 3; 1276 b 27–31. Ich danke P. Oliva OP, Commissio Leonina (Paris), sehr herzlich für die Übermittlung dieses Hinweises.

54 *Eph.* 2, 19.

damit der praktischen Philosophie nach Status und Ziel der Erkenntnis spezifisch zu unterscheiden sucht, geht Thomas, ohne in diesen Texten Aristoteles auch nur ein einziges Mal explizit zu korrigieren, den Weg der Analogie. Dabei geht er von Texten aus, in denen zwar in der lateinischen Übersetzung ebenfalls das Wort *virtus* vorkommt, wo man aber auf den ersten Blick eine pure Äquivokation vermuten würde.

Aber Thomas geht ja selbst von der wörtlichen Bedeutung aus: *Virtus* bezeichnet das *complementum potentiae*. Denn auch als *vis* wird sie bezeichnet, nach der ein Ding überhaupt seine Bewegung folgen könne. Es ist die *virtus* die Vollkommenheit, das Höchststadium einer Macht (*potestas*). Thomas beruft sich wie auch sonst häufig<sup>55</sup> auf einen Text aus ›De caelo‹, den wir oben bereits kurz gestreift haben: „[V]irtus est ultimum in re de potentia.“<sup>56</sup>

In diesem Aristoteles-Werk ist zunächst vom Möglichen und Unmöglichen die Rede. Das Mögliche als dasjenige, was hervorgebracht oder geleistet werden

55 *De caelo* I, 11; 281 a 17–25; Thomas zitiert das an folgenden Stellen: *Sent.* I, d. 19 q. 3 a. 1 (hg. P. Mandonnet, Bd. I, S. 473); d. 34 q. 2 a. 1 (hg. P. Mandonnet, Bd. I, S. 794); II, d. 27 q. 1 a. 1, ad 1 (hg. P. Mandonnet, Bd. II, S. 696); III, d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 2 (hg. M. F. Moos, Bd. III, S. 706); III, d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 (hg. M. F. Moos, Bd. III, S. 706); III, d. 23 q. 1 a. 3 qc. 3 ad 2 (hg. M. F. Moos, Bd. III, S. 708); III, d. 27 q. 2 a. 2 arg. 3 (hg. M. F. Moos, Bd. III, S. 876); III, d. 33 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 (hg. M. F. Moos, Bd. III, S. 1032); III, d. 33 q. 2 a. 4 qc. 1 s.c. 1 (hg. M. F. Moos, Bd. III, S. 1059); *Sum. theol.* I-II, q. 55 a. 1 arg. 1; I-II, q. 55 a. 1 ad 1; I-II, q. 56 a. 1, s.c.; I-II, q. 64 a. 1 arg. 1; I-II, q. 66 a. 1 arg. 2; II-II, q. 23 a. 3, arg. 2; q. 123 a. 2 ad 1; q. 123 a. 2 ad 1; *De ver.*, q. 10 a. 1 (Ed. Leon., Bd. XXII, S. 297, 124–126); q. 14 a. 3 arg. 7 (Ed. Leon., Bd. XXII, S. 445, 52–53); q. 14 a. 3 ad 7 (Ed. Leon., Bd. XXII, S. 447, 216); *De pot.*, q. 3 a. 7 arg. 5; *De malo*, q. 1 a. 2 (Ed. Leon., Bd. XXIII, S. 11, 180–181); *De virt.*, q. 1 a. 1 arg. 6; q. 1 a. 1 ad 6; q. 1 a. 9 arg. 15; q. 1 a. 9; q. 1 a. 9 ad 15; q. 1 a. 11 arg. 15; q. 1 a. 11 ad 15; q. 1 a. 13 arg. 1; q. 1 a. 13 ad 1; q. 1 a. 13 ad 1; q. 2 a. 5 arg. 4; q. 5 a. 4; *Quodl.* IV, q. 2 a. 1 [2] arg. (Ed. Leon., Bd. XXV/2, S. 320, 10–11); *In Eth.* III, 14 (Ed. Leon., Bd. XLVII/1, S. 161, 119–120); *In De caelo* I, 25 (hg. R. M. Spiazzi, nr. 249).

56 *De virt.*, q. 1, a. 1: „Die Tugend ist das Höchstmaß an Vermögen in einem Ding.“ – Nicht zufällig hat diese Formulierung auch Josef Pieper verschiedentlich aufgegriffen: Den Satz aus *De virt.* q. 1 a. 11 ad 11: „*Per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae*“, übersetzt Pieper: „Durch die Tugend wird der Mensch hingeeordnet auf das Äußerste seines Vermögens“ (Pieper 1987, S. 143); offenkundig um eine Anspielung darauf handelt es sich, wenn Pieper im Vorwort zu seinem ›Das Viergespann‹ sagt: Es solle davon die Rede sein, „von dem schon ein antikes Wort sagt, es vermöge den Menschen in das Äußerste seines eigenen Seinkönnens zu führen“; Pieper 1964, S. 10; Pieper 1996, S. 263: „Tugend ist das *ultimum potentiae*, das Äußerste dessen, was ein Mensch sein kann; sie ist die Erfüllung menschlichen Seinkönnens.“ Pieper 2000, S. 98: „*ultimum potentiae*; sie ist das Äußerste dessen, was ein Mensch sein kann; sie ist die Erfüllung menschlichen Seinkönnens – im natürlichen und übernatürlichen Bereich.“

kann, bezieht sich auf ein Vermögen. Das Vermögen wiederum bezieht sich nach Aristoteles auf das jeweilige Höchstmaß seiner Leistung. Wer eine bestimmte Leistung zu erbringen imstande ist, kann auch eine geringere erbringen, wer sie nicht zu erbringen vermag, dem ist erst recht auch keine höhere möglich. Thomas kommentiert diesen Text folgendermaßen:

„So wird also deutlich, dass derjenige, der im Hervorragenden etwas vermag, notwendigerweise auch das kann, was geringer ist; ein Beispiel: Wenn jemand hundert Talente tragen kann, könnte er auch zwei tragen, und wenn er über hundert Stadien weit laufen kann, kann er auch zwei Stadien weit laufen. Nun wird aber die Tugend einer Sache nur dem Hervorragenden zugeschrieben, d. h. die Tugend einer Sache wird daran angetroffen (*attenditur*), was von allem, was sie vermag, das Hervorragendste ist. Und dies ist gemeint, was in einer anderen Übersetzung heißt: ‚die Tugend ist das Äußerste eines Vermögens‘, weil nämlich die Tugend einer Sache entsprechend dem Äußersten bestimmt wird, was sie vermag. Dies hat auch einen Ort bei den Tugenden der Seele: Die menschliche Tugend wird nämlich das genannt, durch das der Mensch das vermag, was das Hervorragendste in den menschlichen Werken ist, nämlich bei dem Werk, das auf Grund der Vernunft besteht.“<sup>57</sup>

Zurück zur ›*Quaestio disputata*‹: Die nächsten Schritte sehen folgendermaßen aus: Der Begriff der Potenz ist bezogen auf den Akt. Daher ist auch die Höchstform der Potenz auf die Höchstform des Aktes bezogen.

Der Akt ist aber zugleich das Ziel des Tätigen. Auch dies sagt Aristoteles zwar selbst, aber eben auch in ›*De caelo*›.<sup>58</sup> Die Tätigkeiten stehen also, nebenbei bemerkt, nicht einfach in zufälligen funktionalen Zusammenhängen, sondern sind dasjenige, worum es den tätigen Wesen zu tun ist. Sie bedeuten also nicht nur für anderes etwas, sondern auch für den Tätigen selbst. Die Tätigkeit ist nicht bloß beliebiges, gegebenenfalls entsprechendes Mittel für anderes, sondern ist selbst Ziel. Wenn dies nicht selbst wiederum zufällig sein kann, dann muss das Tätige selber ebenfalls schon etwas taugen, nämlich im Normalfall zur Erreichung dieses Zieles in der Lage sein. Daher zitiert Thomas auch hier wieder den Aristoteles-Satz,

57 In *De caelo* I, 25 (hg.: R. M. Spiazzi, nr. 249): „Sic igitur patet quod ille qui potest in ea quae excellent, necesse est quod possit etiam in ea quae sunt infra; puta si aliquis potest portare centum talenta, poterit etiam portare duo, et si potest ire per centum stadia, potest ire per duo: sed tamen virtus rei non attribuitur nisi excellentiae, idest, secundum id attenditur virtus rei, quod est excellentissimum omnium eorum in quae potest. Et hoc est quod dicitur in alia translatione, virtus est ultimum potentiae, quia scilicet virtus rei determinatur secundum ultimum in quod potest. Et hoc etiam habet locum in virtutibus animae: dicitur enim virtus humana, per quam homo potest in id quod est excellentissimum in operibus humanis, scilicet in opere quod est secundum rationem.“

58 *De caelo* II 3, 286 a 8–9: „Ἰεκαστά ἐστι ὧν ἐστὶν ἕρπον ἕνεκά τοῦ ἐργοῦ.“

dem wir schon begegnet sind: „*virtus bonum facit habentem et opus eius reddit bonum*.“<sup>59</sup> Da dies ein ausgezeichnetes Verhältnis zu einem Akt darstellt, soll heißen nicht zu irgendeinem, nur irgendwie „guten“, verweist Thomas auch noch auf eine Bestimmung in der *Physik*: „*dispositio perfecti ad optimum*.“<sup>60</sup>

Auch Aristoteles verweist, wie schon hervorgehoben, bei der Bestimmung der Tugend auf außermoralische Beispiele: Auge und Pferd. Thomas macht es aber ganz grundsätzlich: Diese *virtus* im ganz allgemeinen Sinne komme jeglichem Ding zu und mache dementsprechend auch ein jegliches gut: ein Pferd, einen Stein oder eben auch einen Menschen.

Bisher war von der Potenz überhaupt die Rede und demzufolge konnte auch nur ein allgemeiner Begriff von *virtus* gewonnen werden. Wenn aber doch ein Begriff der moralischen Tugend gewonnen werden soll, kann wiederum nur am Begriff der Potenz angesetzt werden. Dies tut Thomas denn auch.

Das Verhältnis der Potenz zum Akt, von dem bisher nur ganz allgemein und dementsprechend undifferenziert gesprochen wurde, ist genauer besehen ja ein unterschiedliches: eine Potenz ist entweder nichts als tätig oder sie ist rein passiv oder ist sowohl selbst tätig und wird doch auch in Tätigkeit versetzt. Diese drei zunächst ihrerseits abstrakt anmutenden Unterscheidungen beziehen sich auf Folgendes:

Eine Potenz, die zu ihrer Aktivierung keiner weiteren Instanz bedarf, unterscheidet sich von ihrer *virtus* gar nicht. Daher gibt es hier keinen Habitus. Thomas nennt hierfür drei Beispiele: Gott, der tätige Verstand und die natürlichen Potenzen.

Eine Potenz, die ausschließlich von außen in Tätigkeit versetzt wird, ist zum Beispiel ein Wahrnehmungssinn. Nur ein von außen kommender Einfluss versetzt ihn in Tätigkeit. Auch hier ist eine *virtus* im Spiel, dies ist aber nicht die *virtus* des Sinnes, sondern des Gegenstandes, der auf das Sinnesorgan wirkt. Auch hier kann deshalb von einem Habitus nicht gesprochen werden.

---

59 Vgl. Anm. 43.

60 *Phys.* VII 3, 246 a 13 zitiert in *De virt.* q. 1 a. 1 arg. 8: „Befähigung des Vollkommenen auf das Beste.“ In der Marietti-Ausgabe steht fälschlich »Metaphysik« (nicht die einzige falsche Werkangabe); weitere Belegstellen im Werk des Thomas: *Sent.* I, d. 1 q. 1 a. 1 arg. 11 (hg. Manonnet, Bd. I, S. 33); *Sent.* II, d. 26 q. 1 a. 4 arg. 2 (hg. P. Mandonnet, Bd. II, S. 676); d. 26 q. 1 a. 4 ad 2 (hg. P. Mandonnet, Bd. II, S. 678); d. 27 q. 1 a. 2 ad 9 (hg. P. Mandonnet, Bd. II, S. 700); III, d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 (hg. Moos, Bd. III, S. 707); d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 (hg. Moos, Bd. III, S. 775); IV, d. 46 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 (hg. Fretté, XI, Sp. 391 b); *Sum. theol.* I-II, q. 49 a. 2c; q. 55 a. 2 arg. 3; q. 62 a. 1 arg. 1; q. 66 a. 5 arg. 2; q. 71 a. 1; *Sum. theol.* II-II, q. 23 a. 7c; q. 145 a. 1c; *De ver.* q. 14 a. 3 s.c. 1 (Ed. Leon., Bd. XXII, S. 446, 87–88); q. 14 a. 4 arg. 2 (Ed. Leon., Bd. XXII, S. 448, 9–10); q. 26 a. 7 arg. 5 (Ed. Leon., Bd. XXII, S. 772, 53–54); *De virt.*, q. 1 a. 1 arg. 8; q. 1 a. 1; q. 1 a. 11 arg. 18; q. 1 a. 11 ad 15; q. 1 a. 12 arg. 7; q. 2 a. 2 arg. 6; q. 5 a. 3.

Damit scheinen die Alternativen schon erschöpft zu sein: entweder eine Potenz bringt sich selbst zur Tätigkeit oder sie wird von einem anderen zur Tätigkeit gebracht. Wenn Thomas noch eine dritte Möglichkeit eröffnen will – und daran kommt er nicht vorbei, denn die Möglichkeitsbedingung der Tugend ist ja bisher nicht einsichtig geworden –, dann muss das Verhältnis in der Konstellation der Bestimmungen komplexer sein als in den beiden bisherigen Fällen. Sofern eine Potenz nicht nur durch sich selbst aktiv wird, bedarf sie einer äußeren Initiative. Diese Initiative ist bisher als hinreichend gedacht worden. Dies lässt jedoch auch die Möglichkeit offen, sie nur als notwendig zu denken. Es wird zwar eine Veränderung in Gang gebracht, das Agens ist jedoch für die Bestimmtheit der Veränderung nicht hinreichend. Es fehlt die *determinatio ad unum*. Eine solche kommt durch eine innere Form zustande, die sich also erst selbst zu bestimmen hat. Das lässt sich nur unter Voraussetzung der Vernunft denken. Es gibt also eine dritte Möglichkeit neben den entweder vollständig aktiven oder vollständig passiven Potenzen. Es gibt hier jetzt eine Vorzeichnung, eben einen Habitus und nicht mehr nur die *virtus* der Sache selbst oder die *virtus* einer auf sie einwirkenden Sache. Es kann noch eine zusätzliche Bedingung dazutreten, wie Thomas mit Verweis auf so unterschiedliche Autoren wie Averroes und Augustinus sagt.

Thomas kommt zum Schluss: „Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus.“<sup>61</sup> Wir reden also von einer Qualität in einem ganz bestimmten Sinne. Auch hier wiederum kann es ja nicht nur darum gehen, die Möglichkeit eines Habitus einsichtig zu machen bzw. eine Anomalie in Konstellationen von Aktivität und Passivität zu konstatieren. Es muss darüber hinaus der Sinn eines solchen Habitus bestimmt werden. Thomas tut dies sogar in einem dreifachen Sinne und in allen drei Hinsichten unter mehr oder weniger enger Bezugnahme auf die aristotelische Ethik.

Nur durch einen Habitus gewinnt das Handeln *uniformitas*. Beständigkeit im Handeln kann nicht allein am Akt selbst festgemacht werden. Thomas verzichtet darauf, die Konsequenzen von derlei Handlungsvoraussetzung zu explizieren. Man könnte an die Freiheit der anderen denken, die nur unter Voraussetzung einer gewissen Handlungskonstanz und damit Berechenbarkeit besteht. Es ist überhaupt auch nur so das verständlich zu machen, was zur Alltagserfahrung gehört: das Vorfinden von Charaktereigenschaften.

Nur unter Voraussetzung eines Habitus kann es zweitens auch eine unvermittelte, unverzügliche vollkommene Handlung geben. Es müsste unser Handeln immer und eben nicht nur in schwierigen Situationen durch mehr oder weniger langes

---

61 *De virt.* q. 1c: „So ist also klar, dass die Tugenden Habitus sind“ (Übers. W. Rohr).

Nachdenken bestimmt werden. Es gäbe keinerlei Spontaneität im Handeln.<sup>62</sup> In gewisser Weise der kontrastierende Gesichtspunkt zum ersten.

*Drittens* und *letztens* wird nur unter Voraussetzung eines Habitus das Handeln mit Freude getan. Das schöne Handeln beruht auf Entsprechung und gerade nicht auf Überwindung eines gegensätzlichen Impulses. Nach Platon wie nach Aristoteles ist es gerade die Aufgabe der Erziehung, diesen Konflikt zu vermeiden bzw. zu überwinden.<sup>63</sup> Der Habitus macht die entsprechende Handlung gleichsam natürlich; die Übereinstimmung, so fügt Thomas hinzu, ist der Grund der Freude. Nicht erst im berühmten Dualismus von Pflicht und Neigung bei Kant, schon im Mittelalter ist die Tugend verschiedentlich als Kraft zur Überwindung der entgegenstehenden Tendenzen aufgefasst worden. Die Freude am eigenen Tun, die Alternative von freudiger Selbstverwirklichung oder widerwilliger Pflichterfüllung hat aus dieser Perspektive für die Sittlichkeit des Handelns nichts zu besagen. Die Auffassung von der Widerstandsüberwindung findet man sowohl bei Peter Abaelard<sup>64</sup> wie bei Meister Eckhart.<sup>65</sup>

## 5 Ein Seitenblick auf die beiden anderen theologischen Tugenden

Die Liebe als Tugend zu denken, könnte immer noch wie eine vielleicht konstruierte, vielleicht auch raffinierte Zurechtlegung angesehen werden. Wieso ausgerechnet die Liebe? Nun ist zur Zeit des Thomas längst die Lehre von den drei theologischen Tugenden etabliert. Es lohnt sich vielleicht auch unter konzeptionellen Gründen, wenigstens einen kurzen Blick auf die beiden anderen sog. theologischen Tugenden

62 Verweis auf *Eth.* V, 3: „*repentina sunt ab habitu.*“

63 Aristoteles, *EN* II 2, 1104 b 12–13: „daß wir Freude und Schmerz empfinden, wo wir sollen“ („χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ“ Übers. O. Gigon), mit ausdrücklicher Berufung auf Platon, *Nom.* II, 653 a–c.

64 *Ethica sive Scito te ipsum.* 2001 In: CCCM 190, hrsg. R. M. Ilgner. Turnhout: Brepols; Neigung: *Eth.* I, 1, 7; Kampf: *Eth.* I, 2, 6 (S. 2, 40–3, 34); I, 7, 3–4 (S. 7, 173–182): „Quid si ista voluntas temperantiae virtute refrenetur nec tamen extinguatur, sed pugnam permaneat et ad certamen persistat nec deficiat victa. Ubi enim pugna si pugnandi desit materia aut unde premium grande si non sit quod toleremus grave? [...] Ut vel pugna sit, hostem esse convenit qui resistat, non qui prorsus deficiat. Haec vel est nostra voluntas mala.“

65 *Die rede der unterscheidunge*, c. 9 (DW, Bd. V, S. 213).



zu werfen. In beiden Fällen, wenn Thomas die Begriffe thematisiert, stellt er eigens die Frage, ob sie denn eine Tugend darstellen.

Wenn er die Frage nach dem Tugendcharakter des Glaubens nachgeht, vollzieht er folgende Schritte: Ausgang von der Bezeichnung des Wortes: „*virtus ex sui impositione nominis significat complementum activae potentiae*.“<sup>66</sup> Unter Rückgriff auf Aristoteles unterscheidet auch Thomas zwischen zwei aktiven Potenzen, von denen die eine sich auf eine äußere Wirklichkeit bezieht und die andere im Tätigen selbst liegt. Das, worin das *complementum* liegt, ist dementsprechend je ein anderes: entweder im äußeren Werk bzw. der äußeren Leistung, oder wenn es im Tätigen selbst liegt, dann kann es sich nur um den *modus agendi* handeln. Dieser selbst muss dann dasjenige sein, was gut und angemessen gelingen kann und soll. Erst vermittelt dessen ist dann auch das Werk gut.

Was freilich den Maßstab für das Gutsein des letzteren abgibt, ist eine Frage, die sich aus einem jeweils anderen Horizont beantworten lässt. Der Philosoph – hier ist nicht Aristoteles gemeint, sondern jeder auf der Basis ausschließlich der natürlichen Vernunft philosophisch Denkende – bezieht sich naturgemäß auf dasjenige Gut, das den menschlichen Kräften entspricht und in den Handlungen des Menschen selbst besteht. Die Antwort des Philosophen, die sich also hier nicht aus einer bestimmten theoretischen Voraussetzung, sondern aus der philosophischen Perspektive als solcher ergibt – durchaus vergleichbar mit der kantischen Analyse der Vernunftinteressen im Antinomienkapitel der *KrV* –, besteht eine gute Handlung darin, dass sie aus einer *virtus* hervorgeht, die für sich genommen (*absolute*) dem menschlichen Vermögen entspricht und eben dieses Vermögen zur Vollkommenheit bringt. Diesem Kriterium genügen sowohl die intellektuellen Tugenden wie die sittlichen Tugenden.

Der Theologe hingegen nimmt das höchste Gut nicht in diesen Grenzen. Er fasst ein Gut ins Auge, das die Fähigkeit der Natur gerade überschreitet – spricht: das ewige Leben. Wenn nun aber das höchste Ziel nicht in den Handlungen selbst liegt, dann können diese auch nicht für sich betrachtet werden, sondern in Beziehung auf dieses in Wahrheit höchste Ziel. Es handelt sich also nicht um ein unbestimmtes Jenseits gegenüber den menschlichen Fähigkeiten, denn der Bezugspunkt der Relation hat gleichwohl den Charakter des Zieles. Die Ausrichtung aber hat die Form des Verdienstes. Es ist somit derjenige Akt ein Akt der Tugend, der diesen verdienstlichen Bezug aufweist. Aus diesem Verdienstcharakter entnimmt Thomas noch eine weitere Folgerung: Dieser Akt muss wesentlich in der Freiheit des Menschen liegen, andernfalls wäre es eben kein Akt des jeweiligen Menschen.

---

66 *De ver.* q. 14 a. 3 (Ed. Leon., Bd. XXII, S. 446, 103–105): „[D]ie Tugend ist ihrer Bezeichnung nach die Vollendung eines aktiven Vermögens.“

Dies wiederum ist dann gewährleistet, wenn der Akt willentlich gesetzt wird. Was wir willentlich tun, ist ohne Einschränkung unser Tun. Nun gehört gerade zum Glauben wesentlich der Wille. Die glaubende Zustimmung ist nämlich nicht die notwendige Schlussfolgerung aus evidenten Prämissen. Man kann diese Zustimmung auch verweigern. Aber wenn man umgekehrt dem Inhalt des Glaubens zustimmt, dann muss für diese Zustimmung ein entsprechendes Wollen veranschlagt werden.

Ist damit die Sache hinreichend aufgeklärt? Das ganze Gebäude fiele zusammen, wenn der Habitus wesentlich als durch entsprechende Akte entstanden gedacht werden müsste. Pascal denkt so,<sup>67</sup> Thomas nur bei den moralischen, nicht bei den theologischen Tugenden. Aber das, was dem Menschen verliehen wird, was also, genauer gesagt, so über die menschliche Vernunft hinausgeht, dass es dieser zwar nicht widerspricht, von ihr aber auch nicht zwingend erwiesen werden kann, ist keine punktuelle Zustimmung, eine Evidenz, die unvermittelt auftritt und ebenso unvermittelt wieder verschwindet. Der lebensbestimmende Charakter macht ihn vergleichbar mit einer sittlichen Tugend. Wie die Gerechtigkeit verlegt deshalb Thomas auch die Liebe als Habitus in den Willen. Diese beiden Momente werden in der Ausführung von ›De veritate‹ noch nicht deutlich. Man denkt, das mag alles so sein, es folgt daraus aber nicht der habituelle Charakter des Glaubens.

Dies holt Thomas in der zehn Jahr später begonnenen ›Summa theologiae‹ nach.<sup>68</sup> Zuerst muss festgehalten werden, dass im Glauben beide geistigen Vermögen eine wesentliche und unverzichtbare Rolle spielen: Da es um Wahrheit geht, muss das Vermögen mitgedacht werden, durch das die Unterscheidung von wahr und falsch überhaupt erst thematisch werden, nämlich der Verstand. Da dieser aber, wie schon gesagt, für die Zustimmung zur Wahrheit des Glaubens nicht als hinreichend gedacht werden kann, muss die Zustimmung, wenn sie erfolgt, dem Willen entstammen. Aber es muss ja insgesamt ein vollkommener Akt sein. Der Verstand ist auf eine untäuschbare Weise (*infallibiliter*) auf sein Gut, das Wahre, bezogen; der Wille wiederum ist auf eine untäuschbare Weise auf das höchste Gut bezogen. Untäuschbar sagt Thomas hier natürlich nicht deswegen, weil er den Verstand vor jeglichem Irrtum gefeit ansieht. Das nun wahrlich nicht. Vielmehr ist der Bezug einer, der in der Natur des Verstandes und in der Natur des Willens liegt – deshalb und insofern ist er untäuschbar. Da der Glaube durch seine göttliche Verbürgung nicht falsch sein kann, ist der Verstand auf diese Wahrheit bezogen. Das allein genügt nicht, denn es wäre nur eine *fides informis*. Es muss der Wille,

---

67 Pascal 1954, S. 1215 f.: „Suivez la manière par où ils ont commencé: c’est en faisant tout comme s’ils croyaient, en prenant de l’eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela fera croire et vous abêtira.“

68 *Sum. theol. II-II*, q. 4 a. 5c.

genauer gesagt, der liebende Wille noch hinzutreten. Daher sagt Thomas, dass erst die *fides formata* eine Tugend ist.

Interessanterweise vergleicht er dies auch mit den natürlichen Tugenden: Auch wenn im Begehrungsvermögen die Mäßigung herrscht, dann bekommt diese Begrenzung des Begehrens doch erst dann den Charakter der Tugend, wenn im rationalen Teil der Seele die Klugheit bestimmend ist. Glaube ohne Liebe ist wie Maßhalten ohne Klugheit möglich, aber keine Tugend.

Bei der Hoffnung erhebt sich in der ›Summa theologiae‹, der hier eng zu folgen ist, als erstes die Frage, ob sie eine Tugend sei. Wie so oft rekurriert Thomas auf diejenige Bestimmung der Tugend, nach der dasjenige als Tugend zu denken ist, was den, der sie besitzt, und das, was er hervorbringt, gut macht.<sup>69</sup> Daher muss, wenn man Tugend so allgemein fasst, jeder menschlichen Handlung, wenn sie denn gut ist, eine Tugend entsprechen. Damit ist nur gesagt, was das Gutsein von Handelnden und ihrem Hervorbringen bzw. ihren Handlungen ist, es ist damit aber noch gesagt, was das Prinzip des Gutseins selbst ist. Gut ist etwas immer dann, wenn es seinem Maß bzw. seiner Regel entspricht.<sup>70</sup> Die menschliche Handlung besitzt nun einen doppelten Maßstab: die Vernunft und Gott. Wieso zwei Maßstäbe? Ist das nicht redundant? Redundant ist dies nach Thomas deshalb nicht, weil die Maßstäbe von unterschiedlicher Natur sind: Der eine Maßstab ist ein unmittelbarer und gleichartiger (Handlungen sind nur durch die Vernunft Handlungen), der andere ist höchststrangig (*suprema*) und die menschliche Natur überschreitend. Die christliche Hoffnung bezieht sich auf ein sowohl künftiges wie auch schwer zu erreichendes Gut. Dieses Erreichen lässt wiederum auf zweifache Weise denken: Entweder durch eigenes erfolgreiches Zutun oder durch die Hilfe von anderen. Wenn nun diese Hoffnung auf genau diese göttliche Hilfe richtet, dann entspricht das dem zweiten Maßstab, dem das menschliche Handeln unterliegt. Da es dadurch gut wird, ist also die Hoffnung eine Tugend.

---

## 6 Die Liebe als *forma virtutum*

Wenn die Liebe eine Tugend ist, dann kann es nicht darum gehen, sie nur als eine Erscheinungsweise von Tugend, als etwas unter den Begriff der Tugend fallendes darzustellen. Sie hat nicht nur den Status eines Momentes, der nur eben

---

69 Vgl. Anm. 43.

70 Hier nimmt Thomas, ohne es ausdrücklich zu sagen, die aristotelische Bestimmung des Spoudaios auf, *EN* III 6, 1113 a 33: „[K]αὐτὸν καὶ μέτρον.“

in der aristotelischen Tugendlehre noch nicht explizit geworden ist. In einem, im Mittelalter schon lange dem Ambrosius zugeschriebenen Text heißt es: Die *caritas* ist die Form und die Mutter der Tugenden. Thomas fügt dem noch hinzu: *motor et radix*. Es ist nicht so schwer zu sehen, wie sich das in die vorgegebene Tugendlehre einfügt. Während bei Aristoteles die durch Gewohnheit erzeugte Neigung im Zentrum steht, der Wille aber nicht als solcher eine Rolle spielt – das sog. „Freiwillige“ (τὸ ἐκούσιον) ein Prädikat bestimmter Handlungstypen ist –, kommt – natürlich nicht erst bei Thomas – hier der Wille ins Spiel. Das Gewollte ist das Bestimmende, denn es gibt dem inhaltlich zu charakterisierenden Wollen erst seine moralische Bestimmung. Denn der Wille richtet sich auf das Ziel. Der sittliche Charakter hängt zuletzt an der Willensintention. Wenn zwei das Gleiche tun, dann ist es nicht das gleiche, wenn sie es aus unterschiedlichen Motiven und in unterschiedlichen Kontexten tun. Almosengeben ist eine tugendhafte Handlung, wenn sie um der Ehre Gottes willen vollzogen wird, keine tugendhafte Handlung, wenn die Ehrsucht das entscheidende Motiv ist.<sup>71</sup> Das Ziel ist das Bestimmende. Das kennt in anderer Hinsicht auch schon Aristoteles, und Thomas beruft sich auch auf sein Beispiel: Der Diebstahl ist materialiter die Handlung eines Diebes, wenn aber der Diebstahl nur das Mittel für ein sexuelles Abenteuer ist, dann handelt es um den Akt eines Zügellosen.<sup>72</sup>

Alle Tugenden beziehen sich auf endliche Güter. Dass es dabei sein Bewenden haben muss, hat Aristoteles damit begründet, dass nur solche Güter herstellbar und verwirklichbar sind. Sie haben aber einen Bezug auf das ungeschaffene Gut, denn sie sind jeweils spezifische Güter, also Spezifikationen des Guten überhaupt. Das ungeschaffene Gut ist deren letztes Ziel (*ultimum finem*). Dies gilt aber nicht nur für die natürlichen Tugenden, sondern auch für die beiden anderen theologischen Tugenden: Denn das unendlich Seiende ist zwar auch Gegenstand des Glaubens, sofern es wahr ist, aber sofern es erstrebbar ist, hat es den Charakter des Guten. Da wir aber nur mit unserem Willen etwas glauben, muss das unendliche Gute auch den Charakter des Guten haben, denn sonst könnte es gar nicht zu einem Willensinhalt werden. Auch der Gegenstand der Hoffnung enthält das Moment des Guten, nur dann kann es erstrebt und verfolgt werden. Dafür aber muss man es lieben.

Die These des Thomas ist also: Da das Motiv sich wesentlich auf das Gute bezieht, handelt es sich nicht um ein indifferentes Wollen, sondern um ein liebendes Wollen. Zudem haben diese Güter einen inneren Bezug zum höchsten Gut im metaphysischen Sinne. Während Aristoteles sich kein praktisches Verhältnis dazu denken kann und auch Platon nur ein kognitives Verhältnis ansetzt, wird dies dann in der

---

71 *De virt.*, q. 2 a. 3.

72 Vgl. *EN* V 4, 1130 a 24–27.

Spätantike verschmolzen, indem die theoretische Vergegenwärtigung des höchsten Gutes zugleich die höchste Praxis ist. Aber erst mit dem Christentum gibt es ein, wenn auch im veränderten Sinne, praktisches Verhältnis, eben das der Liebe.<sup>73</sup> So kann man bei Thomas eine entsprechende Korrektur selbst dort finden, wo sich Aristoteles gegen ein unmittelbar (!) sittlich relevantes Verhältnis zum höchsten Gut ausspricht, denn das höchste in dem Sinne, der hier in Rede steht, ist das höchste Gut des Menschen, und zu diesem Gut hat der Mensch ein natürliches Verhältnis. Er schreibt in seinem Ethik-Kommentar: „Da nun aber alles nur insofern gut ist, als es ein Abbild und eine Teilhabe am höchsten Gut ist, wird in gewisser Weise das höchste Gut in jeglichem Guten erstrebt und in diesem Sinne kann man sagen, dass es ein Gut ist, das alle erstreben.“<sup>74</sup>

Das spezifische Verhältnis der endlichen Güter zu dem unendlichen begründet auch das Verhältnis der Liebe zu den anderen Tugenden. Deren Sinn wird nicht aufgehoben, sie sind das, wozu erst die Liebe motiviert. Sie ist also nicht nur ebenfalls eine Tugend, sondern die Form der Tugend.<sup>75</sup>

---

73 Man denke an die vielfältigen Reflexionen des Augustinus zu Ps. 73 (72), 28: „Deo adhaerere mihi bonum est“, oder auch an Boethius, *Cons. philos.* III pr. 9, 4 (CCSL, Bd. 94, S. 49, 95–99): „Quod enim simplex est indiuisumque natura, id error humanus separat et a vero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit“, *Cons. philos.* III pr. 9, 16 (CCSL, Bd. 94, S. 50, 39–42): „Hoc igitur quod est unum simplexque natura prauitas humana dispertit et dum rei quae partibus caret partem conatur adipisci, nec portionem, quae nulla est, nec ipsam, quam minime affectat, assequitur.“ Das hier gemeine Verhältnis artikuliert auch Robert Spaemann 1996, S. 29: „Jeder Mensch will das für ihn Gute. Und das für den Menschen Gute ist nur das ‘Gute selbst’.“

74 *In Eth.* I, 1, 178–183 (Ed. Leon., Bd. XLVII/1, S. 5): „Quia autem nihil est bonum nisi in inquantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodam modo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est quod omnia appetunt.“ Dass Albertus Magnus an dieser Stelle eine ähnliche Gedanken äußert, wird man nicht verwunderlich finden; bei Thomas selbst wäre noch zu verweisen auf *De ver.*, q. 22 a. 2 ad 1 (Ed. Leon., Bd. XXII, S. 617, 74–77): „Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis.“

75 *De virt.*, q. 2 a. 3.

## 7 Versuch eines Résumés

Im Blick steht in den hier verfolgten Erörterungen nicht *amor*, sondern *caritas*. Thomas hebt beides voneinander ab, ohne doch den Begriff der Liebe äquivok werden zu lassen.<sup>76</sup> Wenn Thomas die *caritas* als Tugend versteht, dann hat er es bei seinem Versuch der Erläuterung und Begründung nicht mit einer allgemeinen traditionellen Bestimmung der Tugend zu tun, sondern mit der ausdifferenzierten Begründung der Tugendethik bei Aristoteles. Die Grundidee der aristotelischen Tugendethik lässt sich wohl folgendermaßen formulieren: Handlungen sind gut oder schlecht (oder auch indifferent), aber sie sind keine hinreichenden Träger sittlicher Prädikate. Zweifellos ist es zunächst die einzelne Handlung, die Anerkennung findet oder Tadel erntet. Aber wenn sie nur zufälliger Weise oder als Ausnahme gut ist, dann bleibt die sittliche Qualifizierung fragwürdig. Und wenn sie Resultat einer Selbstüberwindung, ein Sieg im Kampf mit sich selbst ist, dann ist sie, obzwar gut, doch weniger schön, als wenn sie dem Handelnden entspricht und sein Wesen zum Ausdruck bringt. Die Tugendethik bringt somit etwas zur Geltung, was in der Ethik der Normen als Handlungsregeln oder einer Ethik der Handlungsfolgen nur unzureichend oder gar nicht Berücksichtigung finden kann.

Die lang anhaltende Überzeugungskraft der Tugendethik ist also ebenso gut nachvollziehbar wie ihre Renaissance verständlich. Aber Tugenden im aristotelischen Sinne sind erworbene Haltungen und Gewohnheiten, die für Aristoteles diejenige Handlungsstabilität gewährleisten können, welche die sokratisch-platonische Wissenskonzeption der Tugend nicht zu begründen vermochte, weil das Wissen subjektiv vom bloßen Meinen erst im Nachhinein unterscheidbar ist. Die Liebe im Sinne der *caritas* wird demgegenüber aber nicht einfach durch eigenes liebevolles Handeln erworben. Aristoteles fasst die Stabilität sehr stark, sie grenzt an Unumkehrbarkeit. An einer gewichtigen Stelle formuliert er es mit immer weiter zugespitzter Schärfe: „Es kommt also nicht wenig darauf an, ob man gleich von Jugend auf an dies oder jenes gewohnt wird; es kommt viel darauf an, ja sogar alles.“<sup>77</sup> Dies mag für viele Fälle zutreffen, aber es trifft nicht immer zu. Das Phänomen der tiefen Reue, der Umkehr und des Findens eines neuen Lebensstils mit neuen Prioritäten und Gesichtspunkten wird damit nicht verständlich. Wenn nun aber Thomas die *caritas* gleichwohl als Tugend versteht, dann deswegen, weil sie eine die individuelle Grundorientierung bestimmende Kraft darstellt. Sie kann freilich

---

76 *Sum. theol. I*, q. 26 a. 3c: „Omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso“ (Jede Liebe im Sinne von dilectio oder caritas ist eine Liebe im Sinne von amor, aber nicht umgekehrt).

77 *EN II 1*, 1103 b 23–25.

nicht als eine weitere der vielen Tugenden gedacht werden, von denen Aristoteles verschiedentlich bemerkt, dass es für sie gar keine Namen gebe.

Der Begriff der *caritas* muss also, wenn er unter die Kategorie der Tugend fallen können soll, eine zugleich charakter- wie auch handlungsbestimmende Bedeutung haben. Diese Bedeutung wird aber jetzt eine doppelte: Wirklich gut ist die Handlung, wenn sie aus der Liebe kommt, es reicht nicht, dass sie bloß vernünftig ist und der Mitte zwischen zwei Extremen entspricht. Dies kann man die normative Bedeutung nennen. Zu ihr tritt aber noch eine motivationale Bedeutung: Während Aristoteles entdeckt hat, dass Gewohnheiten sich nicht nur aus der oftmaligen Wiederholung von Handlungen ergeben, sondern auch eine Neigung enthalten, entsprechende Handlungen auszuführen und das Geneigtsein zu einem notwendigen Moment des guten Handelns erhebt, macht Thomas hier einen höheren Begründungsbedarf sichtbar: Dies gilt erstens für die Neigungen selbst. Wie oben<sup>78</sup> hervorgehoben, entstehen Neigungen nicht allein durch entsprechende Prägung und Wiederholung von Handlungen, sondern gehen diesen voraus. Die Ähnlichkeit, die der Tugendhabitus mit anderen Formen menschlichen Könnens und Wissens hat, wird bei den göttlichen Tugenden spezifisch geringer. Thomas geht also über den von Aristoteles namhaft gemachten Mechanismus von Handlungswiederholung und Neigungsentwicklung markant hinaus.

Es kommt aber noch ein Zweites und noch Grundsätzlicheres hinzu: Die Güter, die durch unser Handeln hervorgebracht werden, stehen unvermeidlich in einem Verhältnis zu dem höchsten Gut als ihrem Grund. Ist dieser nun ebenfalls realisierbar? Anders als die hellenistischen Theorien des Glücks, die allesamt in dem Sinne reduktionistisch sind, dass sie das Glück – ob als Tugend oder als Lustempfindung – in etwas setzen, was beim Menschen liegt, was also vollständig durch ihn selbst realisierbar ist, widersetzt sich die aristotelische Konzeption der Eudaimonie diesem Reduktionismus. Auch Aristoteles versteht Glück als eine Tätigkeit des Menschen, aber er distanziert seinen Glücksbegriff nicht vom alltäglichen Verständnis, das unteilbar ein Moment des Unverfügbaren hat. Dass das Christentum dies anerkennt, gehört zu seinem Realismus. Das höchste Gut hat dennoch im Christentum noch eine andere Bedeutung bekommen: Es ist nicht nur das höchste Ziel des Strebens, sondern zugleich auch Ursprung der Wirklichkeit im Ganzen und des einzelnen Menschen und darüber hinaus auch Ursprung der sittlichen Gebote. Es darf daher das, was Aristoteles als in der menschlichen Natur und nicht in einer partikularen Vorliebe liegendes Streben nach Glück verstanden hat, nicht mehr als eine Gegebenheit hingenommen werden, sondern muss auf seinen Grund bezogen werden: Dass Menschen nach ihrem Glück streben, ist nicht

---

78 Vgl. Anm. 5.

einfach als gegeben hinzunehmen oder allein aus dem – zwischen Aristoteles und Thomas ja unstrittigen – Erfüllungscharakter das Glück verständlich zu machen. Dass Menschen ihr Glück in das Falsche legen, ist für Aristoteles gewiss ein Anlass dafür, durch die Philosophie das wahre Glück vom vermeintlichen unterscheiden zu lehren, damit diejenigen, die diese Einsicht gewinnen, nicht nach etwas streben, was bei seinem Erreichen als unzureichend erachtet wird. Zufrieden kann man mit sehr wenigem sein, ob aber etwas den Charakter der Vollendung hat, steht nicht im Belieben einer Einschätzung. Aber dazu muss man auch sagen: Ein größeres Problem kann es auch gar nicht werden. Wenn aber Glück zugleich als Tätigkeit wie auch als Gabe<sup>79</sup> – letzteres liegt übrigens nicht gänzlich außerhalb des aristotelischen Horizontes<sup>80</sup> – verstanden wird, dann kann dies nicht mehr *nur* als Strebenziel gedacht werden. Dann muss es als Gegenstand einer ausdrücklichen Bejahung gedacht werden. Diese Bejahung gehört zur Liebe.

Damit wollte Thomas gezeigt haben, dass tatsächlich Liebe als *caritas* eine Tugend ist, dass sie aber nicht eine neben anderen ist, sondern als ausdrückliche Bejahung des einen, alle praktischen Einzelgüter begründenden Guten die Form der Tugenden. In diesem Status als Form liegt zugleich, dass sie die anderen Tugenden des Menschen keineswegs ersetzt.<sup>81</sup> Die seit längerem in Gebrauch befindliche Wen-

---

79 So naheliegender Weise auch schon Augustinus in seiner Kritik an der Vergöttlichung der *felicitas*, *De civ. Dei* IV, 21 (CCSL, Bd. 47, S. 116, 56–59): „Si felicitas virtutis est praemium, non est dea, sed De donum est; si autem dea est, cur non dicatur et virtutem ipsa conferre, quando quidem etiam virtutem consequi felicitas magna est?“ c. 23 (S. 118, 77–79): „Quis enim aliquid ab aliquo deo nisi felicitas velit accipere vel quod ad felicitatem existimat pertinere“; S. 118, 95–99: „Sic enim carere non potest infelicitate, qui tamquam deam felicitatem colit et Deum datorem felicitatis relinquit, sicut carere non potest fame, qui panem pictum lingit et ab homine, qui verum habet, non petit“; c. 25 (S. 119, 15): „[...] ad colendum Deus dator felicitatis [...]“

80 *ENI* 10, 1099 b 9–18: „So wird denn auch die Frage gestellt, ob die Glückseligkeit durch Lernen, Gewöhnung oder anderweitige Übung angeeignet werden könne oder ob sie durch eine göttliche Zuteilung oder durch das Glück gewährt werde. Wenn es nun überhaupt irgendein Geschenk der Götter an die Menschen gibt, so ist anzunehmen, daß die Glückseligkeit gottgegeben sei, und zwar um so eher, als sie unter den menschlichen Gütern das Beste ist. Aber dies gehört vielleicht eher einer andern Untersuchung an: jedenfalls aber, auch wenn sie nicht von Gott geschickt wird, sondern durch Tugend und eine Art von Lernen oder Übung zustande kommt, so gehört sie doch zu den göttlichsten Dingen. Denn der Preis und das Ziel der Tugend scheint das Beste zu sein und ein Göttliches und Seliges“ [Übers. O. Gigon].

81 *De virt.*, q. 2 a. 3 ad 8: „[C]aritas non est sine aliis virtutibus“; noch stärker in a. 5: „Et sic manifestum est, quod, cum per caritatem homo disponitur ut bene se habeat ad ultimum finem, necesse est ut habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quae sunt ad finem.“



„gelungenes Leben“, mit dem, wie mir scheint, sehr treffend der aristotelische Begriff der *Eudaimonia* vielfach paraphrasiert wird, lässt noch nicht ermitteln, wie viel Gewicht auf dem Unterschied von Gelingen und Misslingen, von Glücken und Missglücken liegt. Wenn der Mensch Gelingen nicht von einem Vorkommnis in seinem Leben – einer Prüfung, einer Bewerbung, einem Experiment –, sondern von seinem eigenen Leben denken soll, dann kann er schwerlich auch noch dieses sein Leben selbst als ein Vorkommnis verstehen. Wenn also sein Leben einen Grund hat, dann wird es allem Anschein nach unmöglich, dazu ein naturales Verhältnis wie zu einem Bedürfnis zu unterhalten, vielmehr muss dieses – humaner Weise – eines der ausdrücklichen Bejahung und Anerkennung sein. Das sind freilich nur sehr zurückhaltend anmutende Worte, die für ein ganz überschwängliches Verhältnis stehen: das Verhältnis der Liebe.

## Literatur

- Aelred von Rievaulx. 1971. *De spiritali amicitia*. In: Opera ascetica, hrsg. A. Hoste, 287–350 [Opera omnia 1; Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 1].
- Aelred von Rievaulx. 1978. *Über die geistliche Freundschaft*. Übers. v. R. Haacke. Trier: Spee [Occidens, 3].
- Albertus Magnus. 1893–1894. *Super libros Sententiarum*. In: Opera omnia, Bd. XXV–XXX, hrsg. A. Borgnet. Paris: Vivès.
- Anonymus. 2003. *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*. Mit einer Einleitung von R. Schönberger. Übers., Gloss., Anm. und Verz. von A. Schönfeld, Hamburg: Meiner [PhB 553].
- Arendt, H./Heidegger, M. 1998. *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*. Aus dem Nachlaß hrsg. von U. Ludz. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Aristoteles. 1831. *Physica*. In: Opera, hrsg. I. Bekker, Berlin: de Gruyter.
- Aristoteles. 1831. *De caelo*. In: Opera, hrsg. I. Bekker, Berlin: de Gruyter.
- Aristoteles. 1831. *Rhetorica*. In: Opera, hrsg. I. Bekker, Berlin: de Gruyter.
- Aristoteles. <sup>8</sup>1963. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, Darmstadt: WBG [Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, 6].
- Aristoteles. <sup>9</sup>1967. *Die Nikomachische Ethik*, Zürich/München: Artemis.
- Aristoteles. 1979. *Ethica Nicomachea*, hrsg. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles. 2002 *Rhetorik*. Übers. und erl. von C. Rapp, Berlin: Akademie Verlag [Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 4/I]).
- Aristoteles. 2007. *Nikomachische Ethik*. übers. von O. Gigon. Berlin: de Gruyter.
- Aristoteles. <sup>4</sup>2010. *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfes hrsg. von G. Bien, Hamburg: Meiner [PhB 5].
- Augustinus. 1913–1914. *Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes*. Übers. u. Einl. v. T. Specht, 3 Bde. Kempten/München: Kösel.

- Augustinus. 1954. *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, hrsg. D. R. Willems. Turnhout:Brepols [Corpus Christianorum. Series Latina 36].
- Augustinus. 1995. *De civitate Dei*, hrsg. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout: Brepols [Corpus Christianorum. Series Latina 47–48].
- Papst Benedikt XVI. 2007. *Auf dem Fundament der Apostel. Katechesen über den Ursprung der Kirche*. Regensburg: Pustet.
- Berger, K./Nord, C. 1999. *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel.
- Berger, K. 2004. *Jesus*, München: Pattloch.
- Berger, K. 2012. *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bernhard von Clairvaux. 1964. *De diligendo deo*. In: Opera, Bd. III, hrsg. J. Leclercq/H. M. Rochais. Rom: Editiones Cistercienses.
- Die Bibel. 2016. *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe*. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.
- Boethius. 1984. *Philosophiae consolatio*, hrsg. L. Bieler, Turnhout: Brepols [Corpus Christianorum. Series Latina, 94].
- Bultmann, R.. 1931. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Deku, H.. 2012. *Wahrheit und Tradition. Kritische Reflexionen*. In: Gesammelte Schriften, Bd. I, hrsg. W. Beierwaltes u. R. Schönberger, Regensburg: Pustet.
- Guardini, R. 1937. *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*. Würzburg: Werkbund.
- Hamesse, J. 1974. *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude critique et édition critique*. Louvain/Paris: Publicatio Universitaires.
- Heidegger, M. 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*. In: Gesamtausgabe, Bd. XVI, hrsg. H. Heidegger, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M.. 2002. *Was heißt Denken*. In: Gesamtausgabe, Bd. VIII, hrsg. P.-L. Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. 2007. *Gedachtes*. In: Gesamtausgabe, Bd. LXXXI, hrsg. P.-L. Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- v. Hildebrandt, D. 1971. *Das Wesen der Liebe*. In: Gesammelte Werke, Bd. III, Regensburg: Habbel.
- Jaspers, K. 1957. *Die großen Philosophen*. München: Piper.
- Jaspers, K. 1974. *Kleine Schule des philosophischen Denkens*. München: Piper.
- Jens. W. 1998. *Die vier Evangelien*. übers. v. W. Jens. Stuttgart: Radius.
- Iohannes Duns Scotus. 1950ff. *Ordinatio*. In: Opera omnia. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicam edita. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Meister Eckhart. 1936ff. *Die deutschen Predigten*. In: Die deutschen Werke, Bd. I–III, hrsg. J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer.
- Meister Eckhart. 1956. *Sermones*. In: Die lateinischen Werke, Bd. IV, hrsg. E. Benz, B. Decker, J. Koch. Stuttgart: Kohlhammer.
- Meister Eckhart. 1968. *Die rede der unterscheidung*. In: Deutsche Werke, Bd. V, hrsg. J. Quint, 137–376. Stuttgart: Kohlhammer.
- Meister Eckhart. 1994. *Expositio evangelii secundum Iohannem*. In: Die lateinischen Werke, Bd. III, hrsg. K. Christ, B. Decker, H. Fischer, J. Koch, A. Zimmermann. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pascal, B. 1954. *Pensées*. In: *Œuvres complètes*, hrsg. J. Chevalier, 1081–1345. Paris: Gallimard.

- Petrus Abaelardus. 2001. *Ethica sive Scito te ipsum*, hrsg. R. M. Ilgner, Turnhout: Brepols [Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 190].
- Petrus Lombardus. 1971. *Sententiae in IV libros distinctae*, hrsg. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Rom: Grottaferrata [Spicilegium Bonaventurianum 4–5].
- Peter von Blois. 1855. *Tractatus de amicitia christiana et de dilectione Dei et proximi*. In : Patrologia latina, Bd. 207, hrsg. J.-P. Migne, 871–958. Paris: Migne.
- Pieper, J. 1964. *Das Viergespann. Klugheit. Gerechtigkeit. Tapferkeit. Maß*. München: Kösel.
- Pieper, J. 1987. *Sentenzen über Gott und die Welt*. Einsiedeln/Trier: Johannes.
- Pieper, J. 1996a. *Über die Hoffnung*. In: Werke, Bd. IV, hrsg. B. Wald, 256–295. Hamburg: Meiner.
- Pieper, J. 1996b. *Über die Liebe*. In: Werke, Bd. IV, hrsg. B. Wald, 296–414. Hamburg: Meiner.
- Pieper, J. 2000. *Über das christliche Menschenbild*. In: Werke, Bd. VII, hrsg. B. Wald, 94–114. Hamburg: Meiner.
- Ratzinger, J. 2013. *Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie*. In: Gesammelte Schriften, Bd. VI.1–2, hrsg. G. L. Müller. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Scheler, M. 1973. *Wesen und Formen der Sympathie*. In: Gesammelte Werke, Bd. VII, hrsg. M. Scheler, 150–208. Bern/München: Francke.
- Scheler, M. 1966. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. In: Gesammelte Werke, Bd. II, hrsg. M. Scheler. Bern/München: Francke.
- Schnackenburg, R. 1976. *Das Johannesevangelium*, III. Teil. Freiburg/Basel/Wien: Herder [Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IV.3].
- Schönberger, R. 1999. *Tugend (Mittelalter)*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. X, hrsg. J. Ritter u. a., Sp. 1548–1554. Darmstadt: WBG.
- Schönberger, R. 2017. *Thomas von Aquins Untersuchung über die Liebe, Zur Erstveröffentlichung der deutschen Erstübersetzung des jungen Philosophiestudenten Joseph Ratzinger*. In: Thomas von Aquin, Untersuchung über die Liebe. Übersetzt von Joseph Ratzinger. Durchgesehen, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen und hrsg. von Rolf Schönberger, Regensburg: Schnell & Steiner, 169–208 [Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI., hrsg. R. Voderholzer, Ch. Schaller, F.-X. Heibl, 4].
- Spaemann, R. 1996. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R. 2007. *Antinomien der Liebe*. In: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze, Bd. II, 9–26. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stein, E. 2006. Martin Heideggers Existenzphilosophie. In: Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. XI/XII, eingeführt u. bearbeitet v. A. U. Müller, 443–499. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Thomas von Aquin. 1929ff. *Scriptum super libros Sententiarum*. Bd. I–II, hrsg. P. Mandonnet. Bd. III–IV, hrsg. M. F. Moos [unvollständig; für die restlichen Teile: 1872–1874. Opera omnia. Bd. VII–XI, hrsg. S. E. Frettlé] Paris: Vivès.
- Thomas von Aquin. 1950. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, hrsg. R. M. Spiazzi OP, Turin/Rom: Marietti.
- Thomas von Aquin. 1952. *In Aristotelis libros De caelo et mundo expositio*, hrsg. R. M. Spiazzi, 1–311. Turin/Rom: Marietti.
- Thomas von Aquin. 1950. *In librum beati Dionysii De divinis nominibus*, hrsg. C. Pera, Turin/Rom: Marietti.
- Thomas von Aquin. 1952. *Summa theologiae*, hrsg. P. Caramelo. Turin/Rom: Marietti.

- Thomas von Aquin. 1952. *Super evangelium Sancti Ioannis lectura*, hrsg. R. Cai. Turin/Rom: Marietti.
- Thomas von Aquin. 1953. *Catena aurea in quatuor evangelia*, Bd. 1–2, hrsg. A. Guarenti. Turin/Rom: Marietti.
- Thomas von Aquin. 1953. *Quaestiones disputatae de virtutibus*. 2 Bde., hrsg. P. Pazzi/P. A. Odetta. Turin/Rom: Marietti.
- Thomas von Aquin. 1953. *Super epistolas Sancti Pauli lectura*, Bd. 1–2, hrsg. R. Cai. Turin/Rom: Marietti.
- Thomas von Aquin. 1954. *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, hrsg. M. Maggiolo OP, Turin/Rom: Marietti.
- Thomas von Aquin. 1961. *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles*, hrsg. C. Pera, Turin/Rom: Marietti.
- Thomas von Aquin. 1975–1976. *Quaestiones disputatae de veritate*. In: Opera omnia. Editio Leonina, Bd. XXII/1–3, hrsg. Fratres Praedicatorum, Rom: Editori di San Tommaso.
- Thomas von Aquin. 1976. *Sententia libri Politicorum*. In: Opera omnia. Editio Leonina, Bd. XLVIII, Rom: Ad Sanctae Sabinae.
- Thomas von Aquin. 1979. *Compendium theologiae*. In: Opera omnia. Editio Leonina, Bd. XLII, hrsg. Fratres Praedicatorum, 75–205. Rom: Editori di San Tommaso.
- Thomas von Aquin. 1979. *De regno*. In: Opera omnia. Editio Leonina, Bd. XLII, hrsg. Fratres Praedicatorum, 449–471. Rom: Editori di San Tommaso.
- Thomas von Aquin. 1982. *De malo*. In: Opera omnia. Editio Leonina, Bd. XXIII, hrsg. Frates Praedicatorum, Rom: J. Vrin
- Thomas von Aquin. 1992. *In Boethii De trinitate*. In: Opera omnia. Editio Leonina, Bd. L, hrsg. Fratres Praedicatorum, 75–171. Paris: Cerf.
- Thomas von Aquin. 1996. *Quaestiones quodlibetales*. In: Opera omnia. Editio Leonina, Bd. XXV/1–2, hrsg. R.-A. Gauthier, Rom: Cerf.
- Thomas von Aquin 2012. *Catena aurea. Kommentar zu den Evangelien im Jahreskreis*, hrsg. M. Schlosser u. F. Kolbinger, St. Ottilien: Eos.
- Thomas von Aquin. 2012. *Über die Tugenden/De virtutibus*. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae, Vollständige Ausgabe der Quaestionen in deutscher Übersetzung, hrsg. R. Schönberger, Bd. X, übers. v. W. Rohr. Hamburg: Meiner.
- Torrell, J.-P. 1995. *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Liebe – eine Tugend?

Das Dilemma der modernen Ethik und der verdrängte  
Status der Liebe

Rohr, W. (Hrsg.)

2018, IX, 364 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-17873-4