

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 10 (1932)

Artikel: Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden

Autor: Graf, Thomas A.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762510>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden.

Von Dr. P. Thomas Aq. GRAF O.S.B., Abtei Schweiklberg.

Es scheint auf den ersten Blick nicht gerade ein bedeutender Lehrpunkt zu sein, in welcher Weise ein Theologe sich Gnade und Tugenden in der Seele gelagert denkt. Handelt es sich doch dabei bloß um die *causa materialis*, die nur die generischen Eigenschaften der Dinge bestimmt. Trotzdem spielt diese Lehre in einem weiteren und größeren Zusammenhang gesehen eine nicht unbedeutende Rolle; denn es geht im Grunde um das Ineinandergreifen von Natur und Übernatur, von Psychologie und Ethik, bezw. Moraltheologie. Es ist von besonderem Interesse zu sehen, wie je nach Verschiedenheit der psychologischen Voraussetzungen auch die Theologie verschiedene Wege geht. Gerade was die Lehre von der heiligmachenden Gnade und von den eingegossenen Tugenden betrifft, muß eine solche Abhängigkeit von der Psychologie zu Tage treten. Das Verhältnis der heiligmachenden Gnade zu den Tugenden, die Ausdehnung der unmittelbaren Durchheiligung der Seele des Gerechten, die Beziehungen der einzelnen Tugenden untereinander, wie überhaupt alle Probleme einer *psychologia supernaturalis* hängen in letzter Linie ab von der Antwort auf die Frage nach dem psychologischen Subjekt der Gnade und Tugenden.¹

Wir werden im Folgenden die Lehre des hl. Albertus Magnus über diesen Lehrpunkt darlegen. Wir beschränken uns dabei auf die heiligmachende Gnade, die drei göttlichen und die vier Kardinaltugenden. Bei der zeitlichen Ausdehnung des Schrifttums des Doctor

¹ Ich hoffe, demnächst eine größere Studie über die Entwicklung dieser Lehre in der Scholastik veröffentlichen zu können. — Die hier angeführten Hss. befinden sich, wo nicht anders bemerkt, in der Pariser Nationalbibliothek.

universalis ist eine Berücksichtigung der historischen Reihenfolge seiner Werke unerlässlich.¹

Wir untersuchen zuerst die Lehre über das Subjekt der Kardinaltugenden, dann jene über das Subjekt der theologischen Tugenden und der heiligmachenden Gnade. Vorauszuschicken ist eine kurze Erörterung darüber, was der Begriff «psychologisches Subjekt» nach Albert eigentlich meint.

I.

1. Die Verteilung der Tugenden auf Seelenteile oder Seelenkräfte geht auf Plato zurück.² Auch bei Aristoteles begegnen wir einer psychologisch begründeten Einteilung in ethische und dianoetische Tugenden³, ja er ist der eigentliche Begründer einer spekulativen Moral- und Tugendpsychologie. Bei den folgenden Philosophen finden wir, abgesehen von den Stoikern, deren reine Vernunftethik die Tugend mit dem Wissen identifizierte, je nach ihrer Grundhaltung mit gewissen Variationen die platonische oder aristotelische Einteilung, bei der letzteren vereinzelt auch Versuche, das Subjekt der einzelnen ethischen Tugenden zu spezialisieren.⁴ Aber die Lehre vom Tugendsubjekt ist erst zu Beginn der Hochscholastik wieder zum Problem geworden. Wie auch in anderen Lehrpunkten, wurde man sich der Problematik bewußt durch Vergleich verschiedener traditioneller Formeln, die das systematische

¹ Leider war es mir trotz meiner Bemühungen nicht möglich, eine Handschrift der noch unedierten Ethikvorlesungen Alberts einzusehen, auf die A. Pelzer aufmerksam gemacht hat (vgl. A. Pelzer, Un cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin, Rev. Néoscol. 24 (1922) 333-378; M. Grabmann, Eine Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Großen, in: Aus Ethik und Leben, Festschrift Mausbach 1931, 55-65; Th. Käppeli O. P., Zwei unbeachtete Handschriften mit dem Jobkommentar und dem ungedruckten Ethikkommentar des hl. Albert des Großen, Div. Thom. (Frb.) 10 (1932) 109-112.

² Republ. IV, 428 ff.; 441.

³ Eudemische Ethik II, 1, 1219 b, 26 ff.; Nikomach. Ethik I, 13, 1102 b, 13 ff.

⁴ Zum Beispiel der Kommentator *Eustratius* († 1120), der die Tapferkeit in die vis irascibilis, die Mäßigkeit in die vis concupiscibilis, die Gerechtigkeit aber in beide verlegt. (Commentaria in Aristotelem Graeca, tom. XX, p. 389, 12-15). Die vorherrschende Meinung war aber immer die platonische, welche in der Weise vereinfacht wurde, daß der Vernunft die Klugheit, der vis irascibilis die Tapferkeit, der vis concupiscibilis die Mäßigkeit zugeschrieben wurde. Die Gerechtigkeit wurde als gemeinsame Tugend aller drei Seelenkräfte erklärt. So das pseudoaristotelische Schriftchen «De virtutibus et vitiis», Philo, Plotinus und die Neuplatoniker, Ambrosius, Augustinus usw.

Denken in einer höheren Synthese zu verbinden hatte. Hinsichtlich der erworbenen Tugenden hatte man sich mit der Frage auseinanderzusetzen, inwiefern eine Tugend allen Seelenkräften zukommen könne, da nach der in die *Glossa ordinaria* aufgenommenen, auf Philo zurückgehenden allegorischen Erklärung des hl. Augustinus zu Gen. 2, 10-14 die Gerechtigkeit « zu allen Seelenteilen gehört »¹, während die anderen drei Kardinaltugenden je einen Seelenteil umfassen: die Klugheit den vernünftigen, die Tapferkeit den zornmütigen, die Mäßigkeit den begehrenden. Weitere Fragen ergaben sich aus jenen Augustinusstellen, die mit ihrer Betonung der Einheit aller Tugenden in der Liebe einem Tugendvoluntarismus das Wort zu reden scheinen²; diesen standen bei Cicero und beim gleichen Augustinus Äußerungen gegenüber, die aus dem Stoizismus stammend einen extremen Tugendrationalismus zu vertreten schienen.³ Weiterhin trat seit Petrus Lombardus, der die Gnade so eng mit dem freien Willen in Verbindung gebracht hatte⁴, das Verhältnis der Tugenden, der erworbenen sowohl, wie besonders der eingegossenen, die man ja damals unter Gnade verstand⁵, zum freien Willen als spezieller Fragepunkt in den Vordergrund. Dazu kam dann noch eine Untersuchung über die zur Tradition gewordene Lehre von der Gottesliebe als Form der Tugenden, wobei man in irgend einer Weise auch wieder eine psychologische Grundlage suchen mußte. Schließlich mußte schon der Gedanke selbst, Tugenden, d. i. Akzidentien in Seelenkräften zu lokalisieren, bei denen Bedenken erregen, die die Seelenkräfte als Akzidentien von der Seelensubstanz unterschieden.

Den Beginn einer solchen Reflexion finden wir bei Gottfried von Poitiers (zirka 1215), der eine dreifache Bedeutung des Begriffes « Tugendsubjekt » feststellt. 1. Subjectum « in quo » ist die Seele selbst

¹ *Augustinus*, De genes. ad Manich. II, 10; PL. 34, 203 f. — *Philo*, Leg. alleg. I, 70 ff. — Über die Abhängigkeit von Philo vgl. *Van Lieshout*, La théorie plotinienne de la vertu, Studia Friburgensia, Fribourg 1926, p. 52 ff. Die Glosse Strabos enthält den Text noch nicht (vgl. PL. 113, 87 C); er scheint um die Wende des XII. Jahrhunderts in die Glosse aufgenommen worden zu sein; denn zum erstenmal finden wir ihn von Stephan von Langton zitiert (cf. cod. lat. 14 556, fol. 229^{rb}; cod. lat. 16 385, fol. 42^{ra}).

² Besonders De mor. eccl. I, c. 15; PL. 32, 1322; ep. 155, 13; PL. 33, 671 f.; De civ. Dei XV, 22; PL. 41, 467.

³ Contr. Julian. IV, 3; PL. 44, 747; De div. quaest. 31; PL. 40, 20; De quant. animae 16; PL. 32, 1050; Soliloqu. I, 6; PL. 32, 876; De civ. Dei IV, 21; PL. 41, 128; IX, 4, col. 258; XXII, 24, col. 789 f.

⁴ II. Sentent. dist. 27, c. 3 (ed. Quaracchi I, 444).

⁵ Vgl. darüber *A. Landgraf*, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik, Scholastik 3 (1928) 28-64.

unter jenem Gesichtspunkt, unter dem sie Trägerin von Tugenden sein kann, also sofern sie vernünftig und mit freiem Willen begabt ist. 2. Subjectum « penes quod » ist jene Seelenkraft, in der die Tugend ihren Sitz hat. 3. Subjectum instrumentale ist jenes Körperglied, welches das Tugendwerk ausführt.¹ Erstes Subjekt ist also die Seele selber; die Seelenkräfte sind nur insofern Subjekt, als die Tugenden in Hinsicht auf sie in der Seele wurzeln. Ähnlich finden wir bei Stephan von Langton die ständige Ausdrucksweise: eine bestimmte Tugend ist « hinsichtlich » einer gewissen Kraft in der Seele.² Doch gebraucht auch Gottfried von Poitiers unbedenklich die Ausdrucksweise: eine bestimmte Tugend ist in einer gewissen Seelenkraft lokalisiert³; ebenso Wilhelm von Auxerre,⁴ Philipp von Grève⁵ und Wilhelm von Paris⁶

¹ Notandum quod est subjectum virtutis « in quo » et subjectum « penes quod »: « In quo » est illud, quod denominatur ab illo, ut anima secundum quod est rationalis, denominatur subjectum virtutis, vel ut expressius dicatur: secundum quod est rationale voluntarium; non enim secundum se totum est subjectum virtutis, quia non secundum quod est sensibilis vel ymaginabilis; hoc enim est ei commune cum brutis. — Item subjectum « penes quod » est potentia anime, in qua sedem habet virtus, ut in libero arbitrio prudentia. Sicut enim subjectum visus duplex est, scil. « in quo » ut homo, in quo est visus, et « penes quod » ut oculus, per quem visus habet exerceri, ita in virtutibus. Per liberum enim arbitrium anima exercet usum prudentie. Subjectum instrumentale virtutis dicitur membrum, per quod homo virtutis opus exercet, ut eleemosynam per manum. » Summa, cod. lat. 15 747, fol. 45^{rb}; cod. lat. 3143, fol. 35^{vb}.

² « ... tres virtutes secundum tres vires anime insunt: prudentia secundum rationem, fortitudo secundum irascibilem, temperantia secundum concupiscibilem; sed justitia, que per quartum fluvium designatur, inest secundum omnes vires anime. » Cod. lat. 14 556, fol. 229^{rb}; cod. lat. 16 385, fol. 42^{ra}.

³ So schon der Titel der Frage: « Queritur, que virtutes in quibus viribus sint locate. » Cod. lat. 15 747, fol. 45^{rb}.

⁴ Er fragt ebenfalls: Queritur, que virtus in qua vi anime sita sit. » Summa aurea l. III, tr. 2, q. 3.

⁵ « Omnis virtus perfectio est anime rationalis secundum vires. ... » Summa de bono, cod. lat. 3146, fol. 72^{rb}; « ... prudentia ergo et justitia, cum sint in rationali, priores sunt ratione dignitatis subjecti, in prudentia ergo respicienda est dignitas et prioritas subjecti et actus ordinantis, scil. ratio potentie respectu duarum scil. concupiscibilis et irascibilis, et secundum hoc preponitur illis duabus, scil. temperantie et fortitudini, et justitie, in quantum actus ejus ad alterum. ... » Ibid. fol. 73^{rb}.

⁶ « ... secundum primam intencionem justitia est in vi concupiscibili et secundum illam, in secunda vero in irascibili et secundum illam. » De virtutibus, c. 18. — « Si quis autem dixerit, quia virtus consuetudinalis non generetur in alterutro virium predictarum seu in ambabus simul, sermo ejus est impossibilis et hoc est, quoniam secundum eum hujusmodi habitus aut totus esset in utraque hujusmodi virium aut partim in altera et partim in altera; ut autem idem numero habitus sit in duobus subjectis simul, impossibile est. ... » Ibid. c. 3.

gebrauchen beide Ausdrucksweisen nebeneinander und nennen die Seelenkräfte direkt Tugendsubjekt. Albertus Magnus sieht den Ausdruck: Seelenkräfte sind Subjekte der Tugenden nicht gern, weil er ihm unrichtig scheint; denn Subjekt kann nur etwas sein, was etwas in sich aufnehmen und tragen kann, also die Eigentümlichkeit der Materie besitzt. Für alles, was in der Seele ist, kann nur die Seele selbst Subjekt sein. Doch läßt auch er die Redeweise gelten, wenn sie nur besagen soll, daß eine Tugend der Seele im Hinblick auf eine bestimmte Seelenkraft zukomme.¹ Thomas von Aquin übernimmt von seinem Lehrer die Fragestellung und unterscheidet ein doppeltes Subjekt: ein entferntes und erstes, das nur eine Substanz sein kann, und ein nächstes (*subjectum inhaesionis*), das auch ein Akzidens sein kann, durch dessen Vermittlung ein anderes Akzidens der Substanz zukommt.²

2. Wenn wir nun zum Subjekt der Kardinaltugenden übergehen, so finden wir, trotzdem der große Lehrer die Tugendethik ausführlich behandelt hat, keine eigene Quaestio über das Tugendsubjekt, wie etwa bei Gottfried von Poitiers³ oder bei Wilhelm von Auxerre⁴. Doch läßt sich seine Lehre klar erkennen.

Das erste Werk des Heiligen, das hierbei in Frage kommt, ist der unter dem Namen «*Summa de bono*» erhaltene, noch ungedruckte Teil seiner großangelegten *Summa de creaturis*. Er verbindet hier die Frage nach dem Subjekt mit der Frage nach der Zahl der Kardinaltugenden; denn unter Voraussetzung der platonisch-augustinischen Psychologie mit ihrer Dreizahl von Seelenkräften (*vis rationalis, vis irascibilis, vis concupiscibilis*) mußte eine Vierzahl von Kardinaltugenden immerhin als eine Unregelmäßigkeit empfunden werden. Schon bei Wilhelm von Auxerre finden wir deshalb diese Unstimmigkeit als Einwand gegen die traditionelle Vierzahl der Kardinaltugenden

¹ «*Licet quidam dicant potentias animae esse subjecta et virtutum et vitiorum, tamen hoc non est verum; et quod dicunt, non est dictum subtili ratione. Impossibile est enim, quod aliquid sit subjectum non habens proprietatem materiae: unde anima est subjectum omnium eorum, quae sunt in anima, secundum id quod est et non secundum id quo est. Sed verum est, quod cum anima perficiatur habitibus et formis, quae sunt in ipsa quodammodo perficitur quoad hanc potentiam, quodammodo quoad aliam: et hoc modo forte volunt dicere, quod virtus sit in ista vel in illa potentia.*» In IV. Sent. d. 14, a. 8.

² III. Sent. d. 33, q. 2, a. 4, quaest. 1; *Summa theol.* I-II, q. 50, a. 2 ad 2; q. 56, a. 1 ad 3; quaest. disput. de virtut. in comm. a. 3.

³ *Summa*, cod. lat. 15 747, fol. 45^{rb-vb}.

⁴ *Summa aurea*, III, tr. 2, q. 3.

verwendet.¹ Auch beim Kanzler Philipp erscheint der gleiche Einwand² und von ihm geht er auch auf Albert den Großen über, der, wie D. O. Lottin gezeigt hat, auch in dieser Frage sehr vom Pariser Kanzler beeinflusst ist.³ Der Heilige fügt aber einen neuen, ähnlichen Einwand hinzu, der sich auf die Psychologie der aristotelischen Ethik stützt.⁴ In seiner Antwort gibt Albert erst ziemlich wörtlich die lange Reihe der Gründe wieder, die der Kanzler für die Vierzahl der Kardinaltugenden aufgestellt hat, an erster Stelle Philipps Erwiderung auf den berührten Einwand.⁵ Doch hält er die Gründe des Kanzlers für unzu-

¹ A. a. O. tr. 7, c. 2: « Si secundum vires, in quibus sunt (distinguuntur) virtutes cardinales: sed constat, quod non sunt nisi tres vires: rationalis, concupiscibilis, irascibilis; ergo secundum hoc non sunt nisi tres virtutes. »

² « Cum virtus sit perfectio anime rationalis secundum vires ejus, . . . videtur, quod juxta numerum virium perficiendarum assignandus esset numerus perfectionum. Et ita cum sint tres vires anime rationalis, non deberent esse nisi tres virtutes cardinales. » Summa de bono, cod. lat. 3146, fol. 72^{va}.

³ O. Lottin, La théorie des vertus cardinales de 1230–1250, Mélanges Mandonnet, Paris 1930 (Bibliothèque Thomiste XIV), tom. II, p. 246 ff.

⁴ « Virtus est perfectio potentiarum anime motivarum. Sed secundum perfectibilia differunt perfectiones. Sed motive vires, ut supra probatum est, non extenduntur ultra tres. Ad plus ergo videtur, quod tot sunt virtutes cardinales. — Preterea Aristoteles in fine I. Ethicorum vires anime, que subjecta sunt virtutum polliticarum, dividit in rationalem et irrationalem, et irrationalem dividit in participantem aliquantulum ratione, sicut irascibilis et concupiscibilis, et non participantem ratione, sicut nutritiva. Subjecta autem virtutis non sunt nisi rationalis et irascibilis et concupiscibilis, que participant qualiter ratione. Ergo videtur verum, quod virtutes pollitice non sunt nisi tres. » Cod. lat. 18 127, fol. 275^{vb}; cod. 603 (1665) (Brüssel), fol. 22^{va}.

⁵ « Ad hoc quidam dicunt, quod virtutes pollitice dividuntur penes actus principales virium et non penes vires. Et penes actum concupiscibilis, prout ordinatur a ratione, secundum quod refrenat cupiditates, accipitur temperantia; penes actum autem irascibilis ordinatum ad aggrediendum arduum, accipitur fortitudo; penes actum autem rationis absolute in discernendo bonum a malo quoad nos, accipitur prudentia et penes actum rationis in comparatione ad alterum in discernendo debitum et in reddendo redditum (lies: debitum) accipitur justitia . . . » Cod. lat. 18 127, fol. 275^{vb}; cod. 603 (1665), fol. 22^{va-b}. — Was die Darstellung des Aktes der Gerechtigkeit betrifft, gibt Albert die Lehre Philipps nicht exakt genug wieder. Philipp sagt: « . . . juxta actum rationis, qui est ad alterum, scil. ordinare, sumitur justitia, que ordinat ad proximum in reddendo, quod suum est. » (Cod. lat. 3146, fol. 72^{va}.) Er vermeidet zunächst, der Gerechtigkeit einen Verstandesakt (discernere debitum) zuzuschreiben; ferner betrachtet er, wie aus einer anderen Stelle hervorgeht, das reddere debitum nicht als einen actus eliciteder Gerechtigkeit, sondern nur als einen actus imperatus oder nach seiner Terminologie nicht als actus proprius, sondern nur als actus consequens (vgl. cod. lat. 3146, fol. 120^{ra}); darum führt er in der angezeigten Stelle als eigentlichen Akt der Gerechtigkeit das « ordnen » auf. Es ist bezeichnend, daß Albert dieses « ordnen » für synonym mit « unterscheiden » hält; denn daraus läßt sich schließen,

reichend, weil sie mehr Adaptationen als stringente Beweise seien.¹ Er selber gibt folgende Begründung der Vierzahl, wobei naturgemäß auch das Subjekt zur Sprache kommt :

« Unde dicendum est aliter, quod virtutes sunt perfectiones potentialium motivarum anime. Quedam autem potentia anime est ordinans et quedam ordinata. Et cum ordo ordinantis sit in ordinatis, non habet illa potentia ordinans materiam extra materiam ordinatarum potentialium. Ordinans autem potentia est ratio, ordinate vero potentie irascibilis et concupiscibilis, ut habitum est in questionibus de anima. Ordo vero rationis, qui secundum intentionem boni in moribus determinatur et est optimorum operativus, non potest esse nisi in comparatione ad medium, quod est in operationibus et passionibus aut in comparatione ad alterum, ad quem refertur operatio vel passio. Et primo modo perfectio rationis est prudentia ostendens medium, secundo modo perfectio ipsius est justitia, dirigens in alterum secundum debitum. Ordinate autem vires sunt concupiscibilis et irascibilis in passionibus difficillimis : vel ille sunt innate, que sunt concupiscibilis et perfectio ejus est temperantia vel illate, que sunt irascibilis et perfectio ejus fortitudo. » Cod. lat. 18 127 (Paris), fol. 275^{vb} ; cod. 603 (1665) (Brüssel), fol. 22^{vb}-23^{ra}.

Ausgangsprinzip ist also, daß die Tugenden Vollkommenheiten der Seelenkräfte sind, allerdings nicht aller, sondern nur jener, die mit der dem Menschen eigentümlichen Bewegung in Beziehung stehen. Als solche kennt er drei : Vernunft, Luststreben (*vis concupiscibilis*) und Hochstreben (*vis irascibilis*). Die Vernunft wird hier nicht als spekulative Erkenntniskraft gefaßt, sondern als praktische, bewegende Vernunft, in der Albert auch den Willen eingeschlossen denkt.² Sie ist die ordnende Kraft in der menschlichen Seele. Als solcher kommt ihr kein Gegenstand zu, der vom Gegenstand jener Kräfte verschieden wäre, die sie zu ordnen hat, mit anderen Worten : ihr Materialobjekt fällt

daß er selbst, wenn er als Akt der Gerechtigkeit das aktive « ordnen » bezeichnet, wenigstens einschlußweise auch einen Verstandesakt annimmt.

¹ « Hec omnia non ostendunt numerum virtutum, sed sunt adaptationes quedam, que facile reprobari possunt etiam a quolibet aliquid sciente. » Cod. lat. 18 127, fol. 275^{vb}.

² So spricht er in der Summa de homine (tr. I, q. 66, a. 2, editio Jammy, t. 19, p. 305), nachdem er sich den Einwand gemacht hat, die augustinische Einteilung der Seelenvermögen berücksichtige den Willen nicht : De divisione Augustini dicendum, quod datur penes genera moventium, scil. rationale et sensibile : et sub rationali comprehenditur voluntas. »

mit dem Formalobjekt der geordneten Kräfte zusammen. Unter Luststreben und Hochstreben meint Albert nicht das der vernünftigen Seele eigentümliche Begehren, sondern das sinnliche Strebevermögen.¹ Auf diese drei Seelenkräfte verteilt er nun die Kardinaltugenden. Tugend des Luststrebens ist die Mäßigkeit; Tugend des Hochstrebens die Tapferkeit; Tugend der Vernunft sind die Klugheit und die Gerechtigkeit. Ihr Unterschied voneinander ist nicht mehr durch das psychische Subjekt, sondern nur mehr durch die Verschiedenheit ihres Aktes bestimmt. Aufgabe der Klugheit ist es, die rechte Mitte zu bestimmen in den Handlungen, den sinnlichen Gefühlen und Strebungen, sofern sie nur den betreffenden Menschen selbst angehen; Sache der Gerechtigkeit ist es, das sittliche Verhalten zu den Mitmenschen zu ordnen nach Maßgabe der schuldigen Verpflichtung. Die Lehre Alberts deckt sich, wenigstens was das Tugendsubjekt betrifft, völlig mit der Ansicht des Kanzlers Philipp. Bezüglich der drei Tugenden: Klugheit, Mäßigkeit, Tapferkeit gab es keine Schwierigkeit.² Weniger geklärt war das Subjekt der Gerechtigkeit, zumal auch ihr Begriff ziemlich vieldeutig ist.³ Stephan von Langton läßt sie im Anschluß an den bekannten Glossentext zu Gen. 2, 10-14 hinsichtlich aller drei Seelenkräfte in der Seele sein und aus jeder Seelenkraft Akte hervorbringen⁴;

¹ Eine Verdoppelung der *vis irascibilis* und *concupiscibilis* lehnt er in der *Summa de homine* entschieden ab (tr. I, q. 66, a. 2 ad 4): *nullus Philosophorum nec Sanctorum unquam dixit in rationali anima quod sit irascibilis et concupiscibilis.* » Vgl. *Summa de bono*: « *Sed contra hoc est, quod omnis virtus, que est in viribus inferioribus anime, sicut est irascibilis et concupiscibilis, ordinata est a ratione . . .* » Cod. 603 (1665) (Brüssel), fol. 23^{va}.

² Eine gewisse Schwierigkeit lag allerdings auch für sie im Verhältnis zum freien Willen eingeschlossen. Schon Gottfried von Poitiers setzt sich mit einer Ansicht auseinander, die alle Tugenden in den freien Willen verlegt. (cf. cod. lat. 3143, fol. 35^{vb}.) Ähnlich urteilen Hugo von S. Caro (cf. *Scriptum sup. Sent.* cod. lat. 3073, fol. 48^{va}) und Wilhelm von Melitona (in IV. *Sent.* d. 14, cod. vatic. lat. 4245, fol. 279^{va}). Andere, wie Stephan von Langton und Wilhelm von Auxerre, unterscheiden richtiger, was im Tugendakt auf Rechnung des freien Willens zu setzen ist und was jener Seelenkraft zugehört, aus der er unmittelbar hervorgeht.

³ Gottfried von Poitiers, Wilhelm von Auxerre u. a. untersuchen daher die einzelnen Bedeutungen des Begriffes Gerechtigkeit. Zur Geschichte dieses Begriffes vgl. auch A. Landgraf, *Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury* und seine Bedeutung für die Frühscholastik, *Div. Thom.* (Frb.) 5 (1927) 156 ff. Albertus unterscheidet die *justitia specialis* von der *justitia generalis*, welche keine Tugend, sondern vielmehr Wirkung der Tugend im allgemeinen ist. (Cod. lat. 18 127, fol. 340^{vb}.)

⁴ « *Justitia . . . dicitur inesse secundum quamlibet vim, quia ex qualibet interdum elicit motum. Nam cum justitie sit reddere unicuique quod suum est et hoc spectet ad omnes vires, ex omnibus elicit motum.* » Cod. lat. 14 556, fol. 229^{va}.

Wilhelm von Auxerre hilft sich damit, daß er alle Kardinaltugenden generisch faßt und bezüglich der Gerechtigkeit in jeder Seelenkraft Tugenden annimmt, die er als Arten unter der Gattung Gerechtigkeit zusammenfaßt¹; Wilhelm von Paris wagt keine klare Entscheidung, neigt aber zur Ansicht, daß die Gerechtigkeit zugleich in der vis concupiscibilis und irascibilis sei²; Gottfried von Poitiers widmet dem Subjekt der Gerechtigkeit eine eigene Frage und löst diese dahin, daß er die Gerechtigkeit in die Vernunft verlegt, von wo aus sie causaliter, nicht formaliter, Akte auch in den beiden anderen Seelenkräften hervorbringt.³ Die gleiche Lösung findet sich bei Philipp von Grève: die Gerechtigkeit ist subjektiv in der Vernunft, erstreckt sich aber auch ursächlich auf die anderen Seelenkräfte, weil sie alle zu ordnen hat.⁴ Ihm scheint sich Albert unmittelbar anzuschließen. Auch nach ihm erstreckt sich der Bereich der Gerechtigkeit auch auf die anderen beiden Seelenkräfte, sofern deren Akte Gegenstand gerechten Handelns sein können.⁵

Die Verlegung der Gerechtigkeit in die Vernunft bedeutete trotz der Fassung der Vernunft als vis motiva die Gefahr einer zu starken Intellektualisierung der Gerechtigkeit. Sie mußte doch in erster Linie als jene Tugend erscheinen, durch die wir erkennen, was wir dem Nebenmenschen schulden.⁶ Damit rückt sie aber so nahe an die Klug-

¹ « Justitia . . . cum sit genus ad multas species virtutum, secundum quasdam species est in una vi, secundum alias est in alia vi . . . Et ita patet ratio quare dicitur : justitia circuit omnes vires. » Summa aurea, III, tr. 2, q. 3, a. 3, sol.

² « De justitia vero propter generalitatem suam nondum certum tibi fieri potuit, an totaliter sit in una e tribus viribus nominatis, an secundum quid in unaquaque, an totaliter in duabus earum. » De virtut. c. 18. — Aus dieser Stelle scheint hervorzugehen, daß Wilhelm von Paris die Ansicht seines Kollegen Wilhelm von Auxerre bereits kannte. Dann wäre die Summa aurea zirka 1220 anzusetzen.

³ « Dicimus, quod justitia dicitur pertinere ad omnes vires, non quatenus eliciat motum ex qualibet vi, sed quia omnes excitat ad eliciendum motus suos et preterea omnes vires regit anime, ne ultra regulam equitatis procedant vel citra deficiant et ideo dicitur ad omnes vires anime pertinere. » Cod. lat. 15 747, fol. 45^{rb}.

⁴ « Justitia est in ratione ut est motiva sicut prudentia est in ratione ut est cognitiva motiva et licet dicatur quod comparatur eufrati etc., non propter hoc dicitur, quod non sit in aliqua vi, sed hoc dicitur, quia habet ordinare omnes virtutes anime et habitus virtutum equaliter conjunctarum, ita quod non magis impendit isti quam illi . . . » Cod. 1801-03 (Brüssel), fol. 192^{ra}.

⁵ « Ad hoc autem quod obicitur, quod justitia specialis omnes alias circuit dicendum, quod hoc verum est hoc modo, quo aliarum actus materiales sunt ad actum suum, ut ita dicatur. » Cod. 603 (1665) (Brüssel), fol. 91^{rb}.

⁶ Vgl. z. B. den Einwand bei Stephan von Langton: « Justitie est reddere unicuique quod suum est. Ergo justitie est discernere, quid cuius sit; sed dis-

heit heran, daß eine innerlich begründete Scheidung von ihr kaum mehr möglich ist. Auch bei Albert scheint diese Gefahr nicht vermieden; denn der Beziehungspunkt der herzustellenden Ordnung kann an sich nur eine akzidentelle Verschiedenheit begründen, solange nicht gezeigt wird, daß damit eine neue, durch eine neue Tugend zu überwindende Schwierigkeit gegeben ist.

Ein besonderes Wort ist noch über die Klugheit zu sagen. Schon O. Lottin hat dargestellt, daß, was die erworbenen Tugenden betrifft, der Gedanke einer *connexio virtutum* in der Scholastik bis Thomas von Aquin völlig in Vergessenheit geraten war.¹ Auch Albert der Große macht hierin keine Ausnahme. Die innere Abhängigkeit des praktischen Urteils von der durch die sittlichen Tugenden zu regelnden Willens- und Gefühlsverfassung findet bei ihm keine Berücksichtigung. Wohl wird die Frage erörtert, ob die Klugheit wirklich Tugend sei.² Aber die Rechtfertigung, die er ihrem Tugendcharakter angedeihen läßt, begnügt sich damit, ihre *Aneignung* dem Einfluß des Willens zuzuschreiben: die Klugheit wird erworben durch freiwilliges öfteres kluges Handeln. Daher ist die Klugheit ein Willenshabitus im Sinn von: freigewollter habitus.³ In einer anderen Hinsicht noch hat die Klugheit mit dem Willen zu tun, sofern sie nämlich nicht in der Vernunft schlechthin, sondern in der praktischen Vernunft ihren Sitz hat, die durch den Willen zum Handeln bewegt. Das Klugheitsurteil wird so zum Prinzip eines Wollens oder Strebens.⁴ Nach Albertus

cretio inest secundum vim rationabilem. Igitur et justitia secundum illam vim.» Cod. lat. 14 556, fol. 229^{rb}.

¹ O. Lottin, *La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin*, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 2 (1930) 21-52.

² Eine entschiedene Leugnung des Tugendcharakters der Klugheit findet sich in der Frühscholastik bei P. *Abaelardus* (*Dial. inter phil. Jud. et christ.* PL. 178, 1652 C) und seinem Schüler *Hermann* (*Epitome*, c. 33, PL. 178, 1750 BC).

³ « Ad primum ergo dicendum, quod haec est falsa: nulla virtus est in ratione. Ad id autem, per quod probatur, dicendum, quod secundum philosophum omnis voluntas in ratione est uno modo et ideo recolendum est, quod diximus in tractatu de anima, questione de voluntate. Diximus enim, quod voluntas uno modo motor rationis est et antecedenter ad rationem ordinatur et sic opus rationis voluntarium efficitur; et sic prudentia secundum quod est virtus, est in ratione et est habitus voluntarius, quia sic consistit in laude vel in vituperio, et sic libera est acquisitio virtutis et efficitur non sine voluntate.» Cod. lat. 18 127, fol. 318^{va}.

⁴ « Ad aliud dicimus quod eligere est actus liberi arbitrii, magis tamen tenens se ex parte rationis practice et ita dicimus (secundum), quod prudentia est in ratione consequenter ad voluntatem ordinata et etiam antecedenter. ... Unde ista virtus (?) est movens ad opus. Probavimus enim in tractatu de anima, questione de motu, quod ratio et intellectus non movent nisi per appetitum, qui est

wird dadurch nicht bloß der Tugendcharakter der Klugheit überhaupt gerechtfertigt, sondern auch ihr Primat über die anderen sittlichen Tugenden statuiert.¹

Die sinnlichen Strebekräfte sind nur Subjekt von Tugenden in Unterordnung unter die Vernunft, sofern sie an der Vernunft teilnehmen.² Mäßigkeit und Tapferkeit sind also von der Klugheit abhängig, die ihnen die rechte Mitte zu bestimmen, und von der Gerechtigkeit, die ihnen das Debitum vorzuschreiben hat.

3. Soweit die Lehre des heiligen Kirchenlehrers in der Summa de bono. Im Sentenzenkommentar wird unter Verweisung auf das vorausgehende ethische Werk³ von den Kardinaltugenden weit kürzer gehandelt. Was sich über die Tugendsubjekte findet, unterscheidet sich nicht von der dargelegten Lehre. Auch hier begegnet uns der Einwand gegen die Vierzahl der Kardinaltugenden aus der Dreizahl der Seelenvermögen. Die Antwort darauf ist hier kürzer: von den drei Seelenkräften bedarf die Vernunft einer zweifachen Tugend: sofern sie die anderen Seelenkräfte leitet, bedarf sie der Klugheit; sofern sie aber den Menschen in seinem Verhältnis zu den Mitmenschen ordnet, muß die Gerechtigkeit sie vervollkommen.⁴ Er hält also auch hier daran fest, daß die Gerechtigkeit eine Tugend der Vernunft ist. Sein Hauptgrund hierfür ist, daß das Werk der Gerechtigkeit ein Ordnen ist; Ordnung aber ist Sache der Vernunft.⁵

in ipsis et ita ratio per appetitum, qui est in ea, habet operari ... disponere sicut per cognitionem que est in ea (lies: sicut disponere per cognitionem ...). » Ibid. fol. 321^{ra}.

¹ « Sicut se habet motiva pars anime ad opus virtutis, sic se habebit habitus perficiens ad partem illam. Sed inter motivas principalis est ratio. Igitur habitus ejus principalis est virtus. » Ibid. fol. 318^{rb}.

² « Potentie sensibiles anime non participant virtutem nisi prout participant aliquantum ratione. » Ibid. fol. 318^{va}.

³ In III. Sent. d. 33, a. 3 bemerkt er am Schluß, er fasse sich kurz, « quia alibi longa valde disputatione inquisitum est de iis in communi et de singulis in speciali » (ed. Jammy, t. 15, p. 342).

⁴ « Licet non sint nisi tres potentiae, una tamen habet se dupliciter, scil. ratio; scil. ut regens alias, et sic in ea est prudentia; vel ut ordinans nos invicem ad alios, et sic in ea est justitia. In concupiscibili autem temperantia et in irascibili fortitudo. Et sic jam habitae sunt tres multiplicationes harum quattuor virtutum. » Ibid. a. 1 ad 5 (ed. Jammy, t. 15, p. 339).

⁵ « Cum enim justitia consistat in ordinatione ad alterum et omnis ordo rationis sit, sic erit justitia necessario in ratione. » Ibid. d. 34, a. 1 (p. 345). — Dionys der Kartäuser bemerkt dazu: « Istud est contra communem doctrinam doctorum, qui justitiam in voluntate constituunt. Nec argumentum istud concludit: quoniam simili ratione spes et caritas essent in ratione, quia consistunt

Auf das Subjekt der Klugheit geht Albertus im Sentenzenkommentar näher ein. Es ist für den Doctor universalis Voraussetzung, daß jede Verstandestugend im praktischen Intellekt wurzeln muß: Er unterscheidet einen praktischen Intellekt im engeren Sinn, dessen Begriff Prinzip eines Tuns oder Wissens ist, und einen affektiven Intellekt, dessen Erkennen vom Affekt beherrscht ist. Die Klugheit ist im praktischen Intellekt der ersten Hinsicht nach, wohl sofern seine Erkenntnis Prinzip des Tuns ist.¹

4. Die Lehre des Stagiriten über das Subjekt der Gerechtigkeit ist unklar. Aber das eine ist jedenfalls klar, daß er die Gerechtigkeit als sittliche Tugend auch subjektiv von den dianoetischen Tugenden scharf abhebt.² Es wäre also nach ihm unmöglich die Gerechtigkeit in die Vernunft zu verlegen. Wie stellt sich Albertus in seiner Paraphrase zur Nikomachischen Ethik zu Aristoteles? Schon im IV. Teil des Sentenzenkommentars zeigt sich Albert auch hinsichtlich der Gerechtigkeit viel mehr von Aristoteles beeinflusst. Er rechnet sie zu den moralischen Tugenden und läßt ihren Gegenstand im Gegensatz zur Mäßigkeit und Tapferkeit in den Handlungen bestehen; bei ihr ist die rechte Mitte das *medium rei*, nicht wie bei den anderen ein *medium quoad nos*.³ So zählt er auch im Ethikkommentar die Gerechtigkeit zu den moralischen Tugenden, wenn auch nicht zu den eigentlich moralischen, weil sie nicht den Affekt hinsichtlich der Freude

in recta ac debita ordinatione viatorum ad Deum, qui est illarum virtutum immediatum propriumque objectum.» De donis Spiritus Sancti, tr. IV, add. 1 (Opera omnia, t. 35, p. 247). Vgl. St. Thomas zu diesem Argument: Summa theol. II-II, q. 58, a. 4 ad 2.

¹ So wenigstens scheint die im Text verderbte Stelle zu verstehen sein: «Est intellectus ut intellectus, et in illo nulla virtus est: et est intellectus ut est per extensionem ad opus: et haec extensio fit duobus modis Primo modo, quia affectus principatur in eo, qui facit inquiri operabilia. Alio modo, quia forma accepta ab ipso est principium operis et scientiae: et sic extenditur in affectum modo primo et verum scibile in (lies: et) bonum operabile modo secundo. Et iste est intellectus practicus, in quo sunt virtutes quaedam ut prudentia, fronesis et intellectus et hujusmodi virtutes intellectuales. Est autem intellectus veri, cuius consensus principium est voluntas: et ille est affectivus intellectus et in illo est fides.» Ibid. d. 23, a. 2 ad 4.

² Nikom. Ethik V, 15, 1138 b, 13-14.

³ «Moralis autem (virtus) circa passiones est vel operationes: circa passiones quidem innatas vel illatas: circa innatas quidem temperantia, illatas autem fortitudo. Justitia vero circa operationes, in quibus nulla proprie est passio. ... Medium autem ... non habent ipsae eodem modo ... quia in duabus quae sunt circa passiones, medium est quoad nos: et in justitia est medium rei proprie. ... Sed de his alias.» IV. Sent. d. 14, a. 3.

und Traurigkeit ordnet.¹ Daher wird sie an letzter Stelle unter den sittlichen Tugenden behandelt, weil sie weniger als die anderen etwas von sittlicher Gewohnheit, mehr von der Vernunft an sich trägt.² Er nähert sie stark der ars, weil auch bei ihr die Vollkommenheit mehr im gewirkten Werk selber als im Wirkenden besteht. Als ersten Grund dafür macht er geltend, daß « diese Tugend nicht gänzlich in der Strebekraft, sondern vielmehr in der abwägenden, urteilenden und bestimmenden Vernunft begründet ist, die bestimmt, was wem geschuldet ist; das aber übersteigt das Begehungsvermögen. »³ Es scheint also auch hier der hauptsächlichste Akt der Gerechtigkeit ein Verstandesakt zu sein, die Bestimmung der rechten Mitte in Dingen, die anderen geschuldet sind. Trotzdem kann Albertus nicht umhin, sie dem Subjekt nach von der Klugheit zu scheiden; auch sie muß mit den anderen sittlichen Tugenden in der Seelenkraft sein, die an der Vernunft Anteil nimmt und nicht selber Vernunft ist⁴, während die Klugheit in der an sich vernünftigen Seelenkraft ist.⁵ Die Gerechtigkeit ist der Klugheit untergeordnet als dem ersten Ordnungsprinzip; von ihr empfängt sie die ratio aequi und darnach ordnet sie die Begierden und Freuden in den Beziehungen der Menschen untereinander.⁶ Unklar bleibt, wie Albert seinen Grundsatz aufrecht erhalten kann, daß Ordnungsprinzip nur die Vernunft sein kann, ohne daß die Gerechtigkeit im rationale per essentiam wäre. Der Wille tritt bei Albert auch hier nicht als Tugendsubjekt in Erscheinung. An einer anderen Stelle scheint es allerdings, als ob er mit einer solchen Möglichkeit rechne und hier vertritt

¹ Ethic. I, I, tr. 1, c. 5 (ed. Jammy, t. 4, p. 8).

² « Haec igitur causa est, quod inter morales ultima ponitur. Minus enim de more habet et plus de ratione, quam aliqua aliarum moralium. Et non causa quam dicunt quidam, quod sicut dignissima ponatur in fine: sed potius quia multipliciter habet, ex eo quod rationis relatae ad morem, ex principiis virtutum, quae simpliciter morales sunt, determinari non potuit, sed alia principia ponere oportet et ideo extra morales determinanda fuit et quia sine more non est, propter hoc cum aliis moralibus erat conjungenda, ut iste liber quasi continuatio quaedam sit moralium ad intellectuales. » Ibid. V, tr. 1, c. 1 (p. 186).

³ « Virtus haec non tota in appetitu consistit, sed potius in ratione proportionante, judicante et determinante, quid cui debitum sit, quod appetitus facere non potest. » Ibid.

⁴ Ibid. VI, tr. 3, c. 1 (p. 258).

⁵ Ibid. III, tr. 2, c. 1 (p. 134).

⁶ « Ordinans igitur in tali passione (civili) justitia est: non quidem ordinans primum. Primum enim ordinans prudentia est. Ordinans autem ordinatum justitia est. Accipiens quidem rationem aequi a prudentia et secundum hoc ordinans cupiditates et delectationes est justitia circa ea, in quibus est communicatio hominum. » Ibid. (p. 135).

er deutlich den Standpunkt, daß auch der Wille nur durch Teilnahme vernünftig ist.¹ Es wäre also möglich, daß er an den Willen als Subjekt der Gerechtigkeit und damit verwandter Tugenden gedacht hat. Ja an einer Stelle spricht er direkt von der Gerechtigkeit als einer *forma voluntatis*.² Sicher beschritt also Thomas von Aquin nur einen schon von Albertus angebahnten Weg, wenn er die Gerechtigkeit ausschließlich in den Willen verlegt.³

Im Ethikkommentar äußert sich Albert auch näher über die Rolle, die der Vernunft im Verhältnis zu den Tugenden zukommt. Eine durch den Voluntarismus des hl. Augustinus entstandene Meinung betont vor allem das Willensmäßige an der Tugend; auch Albert scheint in der «*Summa de bono*» und im Sentenzenkommentar auf dieses Element ein starkes Gewicht gelegt zu haben; hier im Ethikkommentar steht er unter dem Einfluß des aristotelischen ethischen Intellektualismus und vertritt mit Eifer die Auffassung, daß das, was die Tugend zur Tugend macht, nur die Vernunft sei, und daß auch der Wille nur Tugendsubjekt sein könne, sofern er die Vernunftform partizipiere; ebenso verhält es sich mit dem niederen Begehungsvermögen.⁴

5. Schon im Ethikkommentar kennt Albertus die pseudoaristotelische Schrift «*De virtutibus et vitiis*» unter dem Namen «*De laudabilibus bonis*». ⁵ Im Kommentar selber zieht er das Schriftchen noch

¹ «*In voluntate specialiter dicta non sunt principia, quibus medium determinatur et quorum principia non sunt in aliquo subjecto, illa nunquam fieri possunt in eo: ergo in voluntate secundum quod voluntas est, secundum se considerata nunquam possunt fieri virtutes, et si fiant, oportet quod fiant ad formam rationis a voluntate participatam.*» Ibid. VI, tr. 1, c. 2 (p. 223).

² Dies bei Erklärung der von Aristoteles am Eingang des V. Buches berichteten vulgären Gerechtigkeitsumschreibung: «*Omnes polliciti justitiae nomine talem volunt et intendunt habitum determinando dicere, a quo illi, qui habent eum, ex facultate perfecta operativi fiunt justorum et a quo in effectu justa operantur et volunt justa per appetitum: ita quod justitia in quantum habitus est, det facultatem: et in quantum bonum in extremo est, justam perficiat operationem: et in quantum forma voluntatis est, faciat velle justa. Sicut enim dicit Socrates, ex forma voluntatis et appetitus iudicium finis est electio.*» Ibid. V, tr. 1, c. 1 (p. 187).

³ Vgl. III. Sent. d. 33, q. 6, a. 4, qa. 3; *Summa theol.* II-II, q. 58, a. 4.

⁴ Eth. VI, tr. 1, c. 2 (p. 223): «*Propter quod patet, quod formam virtutis non confert voluntas, nec subjecto tribuit quod sit virtutis susceptivum sed potius ratio. ... Ex omnibus his patet, quod vires sive potentiae appetitivae non sunt subjecta virtutum nisi per formam rationis participatam ab eis et sic se habent virtutes ad virtutes sicut se habent subjecta ad subjecta. ...*» Vgl. über die Stellung der Vernunft in der Ethik Alberts die treffliche Studie O. Lottins *Le rôle de la raison dans l'Ethique d'Albert le Grand*, Rome (1932).

⁵ Ethic. I, I, tr. 1, c. 7 (p. 10).

nicht heran, wohl aber in seinem Spätwerk, der « Summa theologica ». Zweimal begegnet uns hier die diesem der akademischen Schule angehörigen Schriftchen eigentümliche Lehre über das Subjekt der moralischen Tugenden¹ und Albert scheint sich dieser Lehre anzuschließen. Er macht jedenfalls keinen Versuch, diese Lehre mit seiner früheren in Einklang zu bringen, vielleicht unter dem Eindruck der Autorität des Stagiriten, dem er das Büchlein zuweist. Es verlegt die Klugheit in die Vernunft, die Maßhaltung in die vis concupiscibilis, die Tapferkeit in die vis irascibilis, die Gerechtigkeit aber in alle drei Seelenkräfte gemeinsam.² Wahrscheinlich hat aber Albert hier die justitia generalis im Auge; und selbst wenn er an die spezielle Gerechtigkeitstugend denkt, wird er die Verteilung auf die beiden niederen Kräfte im kausalen Sinn verstehen. Im übrigen scheint den Lehren der Summa theologica nicht der Charakter einer neuen Bearbeitung und Zusammenfassung der Theologie Alberts zu gebühren, sondern mehr jener einer handlichen Stoffsammlung für einen Kreis von Mitbrüdern.³ Auch sein Schüler Ulrich von Straßburg spricht auf Grund dieser Schrift die Gerechtigkeit der ganzen Seele zu.⁴

6. Fassen wir nunmehr die gesamte Lehre Alberts des Großen über das Subjekt der Kardinaltugenden zusammen. Er bleibt in seinem

¹ P. II, tr. 16, q. 18, m. 3 (ed. Jammy, t. 18, p. 463); ibid. q. 103, m. 2 (p. 481): « Aliquando (virtus) dividitur secundum subjecta et sicut dicit Aristoteles in libro « De laudabilibus bonis », anima triplicis partis assumpta est à Platone, scil. rationalis, irascibilis et concupiscibilis. Et sic rationalis virtutis est prudentia, ut dicit, irascibilis est mansuetudo et fortitudo, concupiscibilis vero temperantia et continentia. Totius autem animae justitia, liberalitas et magnanimitas. » — Über diese Schrift vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, II, 2³, p. 103, Anm. 1, und III, 1³, p. 647 f.; über die lateinische Übersetzung siehe A. Pelzer, Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage du XIII^{me} siècle, Revue Néosc. 23 (1921) 321 ff. Die erste Erwähnung fand ich bei Richard von Leicester (vgl. über ihn M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode, II, p. 490 f.), der in seiner theologischen Summe schreibt: « Anima qualibet virtute posset competenter virtuosa denominari; communiter justus (lies: justus) tamen denominatur. Justitia enim omnes alias complectitur. Dicit enim Aristoteles, quod justitia est secundum tres vires anime, alie secundum singulas. » (Cod. Mazar. 774, fol. 20^{ra}.) — Überweg-Geyer berichtet irreführend, das Opusculum « De vitiis et virtutibus » sei ein Teil der Magna Moralia (Die patrist. und scholastische Philosophie, Berlin 1928, p. 346); es handelt sich vielmehr um ein ziemlich später entstandenes Werk (vgl. Zeller, a. a. O.) aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert.

² In der Berliner Ausgabe der Werke des Aristoteles p. 1249 a, 30 ff.

³ Vgl. darüber M. Gorce, Le problème des trois Sommes: Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Revue Thom. 36 (1931) 293-301.

⁴ Summa de bono, cod. lat. 15 901, fol. 182^{rb}.

Erstlingswerk, wie auch im Sentenzenkommentar auf der traditionellen Bahn, indem er Tapferkeit und Maßhaltung in das niedere Begehungsvermögen, Klugheit und Gerechtigkeit in die Vernunft verlegt. Die Scheidung zwischen Klugheit und Gerechtigkeit wird nur auf Grund verschiedener Akte, nicht aber verschiedener Subjekte vollzogen. Zwar begreift er unter der Vernunft auch den Willen, aber das Willensmoment scheint für die Gerechtigkeit zunächst von keiner größeren Bedeutung als auch für die Klugheit, sofern eben jede Tugend, um Tugend zu sein, ein *habitus voluntarius* sein muß. Je mehr er sich von der Tradition unabhängig macht und sich an Aristoteles anschließt, desto mehr wird er auch dem Eigencharakter der Gerechtigkeit gerecht. Schon am Ende des Sentenzenkommentars wird der aristotelische Einfluß stärker und kommt naturgemäß im Ethikkommentar am stärksten zum Ausdruck, wengleich auch hier ein stark rationales Moment in der Gerechtigkeit noch festgehalten wird. Doch tritt immer mehr der Wille als Subjekt auf den Plan. In seinem Alterswerk erscheint kommentarlos jene akademische Theorie, welche die Gerechtigkeit in alle drei Seelenkräfte verlegt. Bezüglich der Mäßigkeit und der Tapferkeit hat er von Anfang an ständig die Theorie vertreten, daß sie in die beiden Kräfte des niederen Begehungsvermögens zu verlegen seien, sofern dieses unter Leitung der Vernunft steht. In der *Summa de bono* stoßen wir nirgends auf eine Auseinandersetzung darüber, ob das niedere Begehungsvermögen überhaupt Tugendsubjekt sein könne, obwohl zum Beispiel auch innerhalb der Dominikanerschule Hugo von St. Caro dies gelehrt hatte.¹ Im Sentenzenkommentar dagegen finden wir im vierten Buch eine polemische Notiz gegen eine Ansicht, welche alle Tugenden in den freien Willen verlegt. Sie bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Franziskanerlehrer Wilhelm von Melitona.² Albertus weist diese Ansicht mit Berufung auf Aristoteles,

¹ «... omnis virtus est in ratione; concupiscibilis enim et irascibilis cum non sint potentie anime rationalis, non possunt esse subjectum virtutis vel meriti.» Cod. lat. 3073, fol. 51^{va}.

² IV. Sent. d. 14, a. 8 ad 5. — *P. Minges* wollte hier Alexander von Hales verstehen. (Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Alexander von Hales und Albert dem Großen, Franz. Studien 2 [1915] 257). Aber der IV. Teil der Summe Alexanders ist zum größten Teil aus Wilhelm von Melitona übernommen, unter anderem auch der Text, den Albert hier im Auge hat, wie ein Vergleich mit cod. vatic. lat. 4245, fol. 279^{va} oder cod. 182 (Assisi), fol. 114^{va} ergibt. Wilhelm von Melitona war nach *E. Longpré* (Dict. Théol. Cathol. VIII, col. 538 ff.) schon 1245 Baccalaureus, sein Sentenzenkommentar kann also zeitlich sehr wohl vor dem Alberts liegen, besonders dessen 4. Buch, das zirka 1250 anzusetzen ist.

Johannes Damascenus, Gregor von Nyssa (= Nemesius) und Avicenna zurück.¹

Was bisher dargelegt wurde, bezieht sich zunächst auf die erworbenen Tugenden; Albertus kennt auch eingegossene sittliche Tugenden.² Nichts weist darauf hin, daß er diese hinsichtlich des Subjekts von den gleichnamigen erworbenen Tugenden unterschieden hätte. Daß er keine Inkonvenienz darin erblickte, eingegossene Tugenden in das niedere Begehungsvermögen zu verlegen, geht schon daraus hervor, daß er dies sogar für theologische Tugenden annimmt, wie wir bald sehen werden. Es läßt sich dies aber auch positiv dartun. Wo er in der Summa de bono von der lombardischen Tugenddefinition handelt, macht er sich den Einwand, die Definition sei zu eng, weil als Tugendsubjekt darin die « mens » angeführt werde, was doch auf die im niederen Begehungsvermögen sich befindenden Tugenden nicht zutrefte. Er antwortet darauf, die Definition gelte nur für die eingegossenen Tugenden: diese aber werden von Gott in erster Linie dem Obersten in der Seele eingegossenen, von dort aus aber werden sie auch den niederen Seelenkräften mitgeteilt, sofern sie durch Teilnahme an der Vernunft auch an der « mens » Anteil haben.³ Über die Formierung dieser eingegossenen sittlichen Tugenden durch die Gottesliebe wird im zweiten Teil noch die Rede sein. Nicht ohne Interesse ist hier auch die Widerlegung, die er Wilhelm von Melitona angedeihen läßt. Dieser verwarf die eingegossenen Tugenden im niederen Begehungsvermögen mit der Begründung, daß dann die bloß natürliche Vernunft einen an sich gnadenhaften Tugendakt im niederen Vermögen hervorrufen könne.⁴ Albertus erwidert, daß die natürliche Bewegung

¹ « Et si hoc est verum, quod dicunt, videtur tunc, quod quidquid dicitur in fine I. Ethicorum et a Damasceno et a Gregorio Niceno et ab Avicenna, totum falsum est et hoc reputo ego absurdum. » A. a. O.

² IV. Sent. d. 18, a. 8 und öfter. Vgl. H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts des Großen, Freiburg 1911, p. 89.

³ « Ad id quod obicitur de hoc quod dicitur: « mentis », dicendum, quod mens ponitur ibi ut subjectum primum infuse virtutis. Dona enim que fluunt a patre luminum, primo recipiuntur ab eo, quod propinquissimum est deo et hoc est superior pars anime, que dicitur mens. Virtutes autem anime sive potentie, que secundum se sunt irrationales, secundum ordinem tamen ad rationem, participant aliquantulum ratione et ita participant etiam mentem, propter quam participationem fiunt subjecta virtutum. » Cod. 603 (1665) (Brüssel), fol. 274^{rb}. — Ganz ähnlich in II. Sent. d. 27, a. 1 ad 2 (Jammy, t. 15, p. 266).

⁴ « ... inferiores potentiae sunt moventes motae; unde si virtutes essent in illis, essent virtutes motae a ratione et cum ipsae sint gratuita oporteret quod motum gratiae praeveniret motus naturae ex parte rationis vel liberi arbitrii et

der Vernunft und die übernatürliche Bewegung der eingegossenen Tugend verschiedenen Ordnungen angehören und so der erstere auch gar nicht Prinzip des letzteren sei. Übrigens sei auch die Vernunft durch die Gnade erhoben und so auf die gleiche Ebene mit den anderen gestellt und auch ihre Bewegung übernatürlich und gnadenhaft.¹ Es liegen also für Albert auch die eingegossenen moralischen Tugenden in denselben Subjekten wie die erworbenen.

II.

Die Lehre vom Subjekt der Kardinaltugenden mußte sich in der Hauptsache auf die alte Philosophie stützen. Bezüglich der theologischen Tugenden gab es in den Quellen der Offenbarung keine ausdrückliche Angabe über ihre Lagerung in der Seele. Auch die Kirchenväter gehen auf solche Fragen noch nicht ein. Eine Verteilung der theologischen Tugenden auf die einzelnen Seelenkräfte begegnet uns erstmals bei Anselm von Laon († 1117). Er bringt sowohl den augustinischen Ternar des Gottesbildes in der Seele : Intellekt, Gedächtnis, Wille, als auch die drei gewöhnlichen Seelenkräfte : ratio, vis irascibilis und concupiscibilis mit ihnen in Verbindung.² Besonders letztere Einteilung erwarb sich allgemeine Anerkennung und kehrt nach anfänglichem Schwanken³

hoc est inconveniens.» IV. Sent. d. 14, a. 8 ad 5. — Vgl. Summa Alexanders, p. IV, q. 55, m. 3, a. 2 und den gleichlautenden Text bei Wilhelm von Melitona (cod. vatic. lat. 4245, fol. 279^{va}).

¹ « Motus quo ratio ordinat et regit inferiores vires aequivocus est ad motum virtutis gratuita informantis opus : et ideo si ille praeveniret istum, non esset propter hoc prior, nisi esset ejusdem rationis. Praeterea non est inconveniens, quod ratio informata gratia praevenerit concupiscibilem vel irascibilem informatam gratia : quia semper erit motus gratiae primus. » A. a. O.

² « Tribus virtutibus, quibus quasi fundamento, pariete, tecto domus dei principaliter construitur, in his tribus viribus anime, scil. memoria, intelligentia, voluntate, per tria locus paratur : per crucem scil. vere penitentiae in memoria fidei, per paupertatem spiritualem intelligentia spei, per obedientiam in voluntate caritatis. » (*Bliemetzrieder*, *Sententiae Anselmi*, *Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters* XVIII, 2-3, p. 110.) « Humana anima similitudinem Trinitatis servans triplici consistit natura, habet enim esse, vivere, corpus regere ; habet etiam rationem, concupiscentiam, iram. Haec est Trinitas naturalis. Super rationem enim fides fundatur, quae est lumen ejus ; . . . super cupiditatem est spes, quae est lumen ejus ; super iram charitas, regens et illuminans eam. Sicut ira naturaliter ardet, sic charitas spiritualiter fervet. » *Epist. ad H. Abbatem*. PL. 162, 1589 AB.

³ Da der vis irascibilis als Formalobjekt von manchen das Übel zugeschrieben wurde, war die Verlegung der Hoffnung in sie nicht allgemein.

immer in der Form wieder, daß der Glaube der *vis rationalis*, die Hoffnung der *vis irascibilis*, die Liebe der *vis concupiscibilis* zugeschrieben wird.¹ Auch der hl. Albertus verwendet diese zur Formel erstarrte Einteilung.² Doch hatten sich, was Glaube und Hoffnung betrifft, am Eingang der Hochscholastik Spezialuntersuchungen über deren Subjekt herausgebildet, mit denen auch der *Doctor universalis* sich auseinandersetzen mußte. Über das Glaubenssubjekt handeln vor Albert: Gottfried von Poitiers³, Wilhelm von Auxerre⁴, Hugo von St. Caro⁵, Alexander von Hales⁶, Philipp von Grève⁷, letzterer auch über das Subjekt der Hoffnung.⁸

1. Für die Lehre vom Subjekt des Glaubens war anregend geworden die bekannte Stelle Hugos von St. Viktor, wonach sich im Affekt die Substanz, in der Erkenntnis die Materie des Glaubens findet.⁹ Wilhelm von Auxerre vertritt die Ansicht, daß der Glaube im spekulativen

¹ So z. B. Wilhelm von Auxerre, Hugo a St. Caro, Philipp der Kanzler, Johannes von Rupella u. a.

² Nur an einer Stelle scheint die andere Auffassung durchzuklingen, als ob die Dreiheit der göttlichen Tugenden im Trinitätsbild der Kräfte der «*mens*» begründet sei: «*Cum igitur secundum Augustinum imago sit in anima secundum eam partem, qua nihil excellentius habet, videbitur, quod fides, spes, caritas sint in altissimo animae.*» III. Sent. d. 34, a. 1 (ed. Jammy, 15, p. 345). Doch ist Albertus sonst nicht für die Ansicht, daß die göttlichen Tugenden das eigentliche Gottesbild in der Seele vervollkommen, weil sie auf die Tätigkeit hingeeordnet sind: «*Quando dicit Augustinus de imagine, loquitur de parte animae suprema, quae per naturales habitus ordinatur in Deum, secundum quod est trinus et unus: et haec non perficitur habitibus ordinatis ad opus, nisi accipiatur imago improprie, scil. prout resultat in viribus inferioribus, et in libero arbitrio et ratione et voluntate et hujusmodi.*» A. a. O. d. 26, a. 1 ad 4 (p. 275). Gewöhnlich faßt er als *vires ordinatae ad opus* nur die drei traditionellen: *vis rationalis*, *irascibilis* und *concupiscibilis* (vgl. IV. Sent. d. 1, a. 2 ad 3 [t. 16, p. 6]). In sie verlegt darum auch Albert für gewöhnlich die Tugenden. Vgl. auch II. Sent. d. 27, a. 1 ad 2: hier wird nur die heiligmachende Gnade in die eigentliche «*mens*» verlegt, die Tugenden in die anderen Seelenkräfte: «*Augustinus diffinit virtutem infusam cum gratia gratum faciente. Huiusmodi autem ut in primo subjecto recipitur in eo quod est proximum Deo: hoc autem est mens; per descensum postea partes virtutum sunt in potentiis aliis.*» (Jammy, 7, 15, p. 266.)

³ Summa, cod. lat. 3143, fol. 35^{vb} f.

⁴ Summa aurea, III, tr. 3, q. 2.

⁵ Scriptum super Sent. III, d. 27; Cod. lat. 3073, fol. 75^{rb} ff.

⁶ Summa theologica, p. III, q. 80, m. 1: in qua vi anime fides sit sicut in subjecto. — Es kann hier nicht untersucht werden, wie weit die p. III auf Alexander selbst zurückgeht.

⁷ Summa de bono, cod. lat. 3146, fol. 55^{vb}: in qua vi sit fides.

⁸ Ibid. fol. 63^{vb}: queritur in qua vi sit spes.

⁹ De sacramentis I, 10, 3; PL. 176, 331 BC.

Intellekt wurzle, aber doch im Sinn einer instinktmäßigen Wert-erkenntnis des zum Heile Führenden. Ihm schließt sich Hugo von St. Caro an. In der Summe Alexanders von Hales wird der Glaube in den affektiven Intellekt verlegt, der Erkennen und Wollen in einer Potenz vereinigt; somit ist der Formel Hugos sehr leicht genüge getan. Eine ganz ähnliche Lösung bringt der Kanzler Philipp; nach ihm ist der Glaube in Verstand und Wille zugleich, wobei er beide in einer Seelenkraft zusammengefaßt denkt. Johannes von Rupella lehrt, daß der Glaube im freien Willen sei, in jener Hinsicht, in der dieser Vernunft ist.¹

Der hl. Albert hat keine spezielle Frage über das Glaubenssubjekt. Im Sentenzenkommentar stellt er sich zunächst die Frage, zu welchem Genus die Glaubenstugend gehöre.² Der Glaube gehört nach ihm zwar zur Erkenntnis, aber nicht zur Gattung der Wissenschaft, da er nicht aus der Einsicht in den Sachverhalt des Gegenstandes, sondern aus einem freien Willensentschluß hervorgeht.³ Er bezeichnet also nicht ein Wissen schlechthin, sondern ein affektdurchsetztes Wissen, da der Affekt es beherrscht und durchformt.⁴ Deswegen ist der Affekt Form, die Erkenntnis selbst nur Materie des Glaubens.⁵ So steht der Glaube in enger Abhängigkeit vom freien Willen. Trotzdem ist sein psychisches Subjekt nicht der Wille, sondern der Verstand, denn die Willenszustimmung ist nur Substanz des Glaubensaktes, nicht der Glaubenstugend.⁶ Das Subjekt des Glaubens ist allerdings nicht der spekulative Verstand, sondern der affektive Intellekt, d. h. der Verstand, sofern sein Urteilsprinzip der Wille ist.⁷ So entfernt sich Albert gleichweit von Wilhelm von Auxerre, der den Glauben in den spekulativen Verstand

¹ De virtutibus, cod. lat. 14 891, fol. 69^{va}.

² « In quo genere est virtus fidei ? » III. Sent. d. 23, a. 1 (Jammy, t. 15, p. 226).

³ « Fides non est in genere scientiae. . . . Licet habeat cognitionem, tamen illa magis oritur ex affectu, quam ex ratione. . . . Unde sciendum, quod duobus modis se habet intellectus ad voluntatem: antecedenter et consequenter. Antecedenter habet se respectu quorundam cognoscibilium, ad quae ex ipsis vel ex ratione potest cogi ad consensum. Consequenter respectu quorundam aliorum ad quorum consensum non compellimur nisi *ex voluntate libera* velit, eo quod talia non sunt apparentia sibi: et de talibus est fides. » Ibid.

⁴ « . . . quare non sequitur, quod fides sit in genere scientiae simpliciter, nisi sicut practica scientia dicitur scientia: et hoc non est esse scientiam simpliciter, sed permixtam affectui, qui dominatur in ea et informat eam. » A. a. O. ad 1.

⁵ « Et ideo consueverunt Magistri dicere, quod cognitio in fide est materialis et affectio formalis. A. a. O. sol.

⁶ A. a. O. a. 2 ad 4.

⁷ Vgl. den Text in Anm. 1, S. 12.

verlegt, ohne die Abhängigkeit der Glaubenzustimmung von einem vorausgehenden Willensimpuls zu berücksichtigen, wie auch von Philipp und den Franziskanern, die zum Glaubenssubjekt auch den Willen rechnen. St. Thomas brauchte nicht weit über seinen Lehrer hinauszugehen, wenn er — den mißverständlichen Ausdruck: affektiver Intellekt vermeidend — den Glauben dem spekulativen Verstand zuweist, aber mit Beibehaltung der Unterordnung des Verstandes unter den Willen.¹

Diese Subjektbestimmung gilt nicht bloß für den Glauben, der durch die Liebe wirksam ist, sondern auch für die *fides informis*; denn auch dieser ist Glaube im Vollsinn, wenn auch nicht vollkommene Tugend.² Bezüglich des Glaubens der bösen Geister, von dem in Jak. 2, 19 die Rede ist, fragt der Heilige ausdrücklich, ob er im spekulativen oder praktischen Intellekt anzunehmen sei; denn es scheint sich gerade bei ihnen nur um eine rein theoretische Erkenntnis zu handeln.³ Albert geht in der Antwort nicht mehr auf die eigentliche Glaubenspsychologie selber ein, sondern er schließt aus der bei Jakobus angegebenen Folge dieses Glaubens, aus dem Beben, das diese Erkenntnis in den Verdammten hervorruft, daß er nicht im spekulativen Verstande sein kann, sondern in der praktischen Vernunft sein muß, wobei hier freilich der Glaubensgegenstand nicht angestrebt, sondern verabscheut wird.⁴ Es wird aus Alberts Äußerung nicht deutlich, ob auch dieser Glaube zu seinem Akt noch eines Willenskonsenses bedarf. Auch Thomas von Aquin ist hierin nicht ganz klar.⁵

Albert ist vielleicht der erste, der den Glauben der bösen Geister von der *fides informis* des Sünders klar unterscheidet.⁶ Die *fides*

¹ III. Sent. d. 23, q. 2, a. 3, qa. 1; Summa theol. II-II, q. 4, a. 2.

² « *Fides informis est virtus, sed non adeo habet completam rationem virtutis ut fides formata vel alia virtus gratum faciens.* » A. a. O. a. 5 (p. 232).

³ Albert selber führt es als Ansicht « einiger » an, daß dieser Glaube im spekulativen Intellekt sei. III. Sent. d. 23, a. 6, arg. 2, in contr.

⁴ « *Ad id quod ulterius quaeritur dicendum, quod non est in intellectu speculativo: hoc enim impossibile est, quod speculatum ut speculatum moveat ad contremiscentiam: sed est in practico, qui tamen nihil habet de voluntate crediti, sed aspernationem habet crediti, quod tamen per experimentum credere oportet: non enim practicus semper dicitur de appetitili, sed etiam de terribili: unde et tunc sequitur timor et fuga.* » A. a. O. (p. 233).

⁵ Vgl. III. Sent. d. 23, q. 3, a. 3, qa. 1 und II-II, q. 5, a. 2.

⁶ « *Sancti expresse dicunt quod daemones habent fidem. Sed bene puto, quod illa fides non est informis, quam habent homines existentes in vita, sed credulitas ex cognitione naturali exorta.* » A. a. O.

informis wird zur formata vervollkommenet durch eine Form, die nicht bloß den Glaubensakt, sondern auch den Glaubenshabitus informiert. Albert bestimmt sie als ein « Licht, das den affektiven Intellekt hinsichtlich des Strebens nach dem letzten Ziele informiert », d. h. ihn mit der Wahrheit verbindet, die er im Glauben annimmt.¹

2. Bezüglich des psychischen Subjektes der theologischen Tugend der Hoffnung übernimmt Albert im Sentenzenkommentar die Problemstellung von Philipp dem Kanzler.² Aber während es sich für diesen nur darum handelt, ob die Hoffnung in der vis concupiscibilis oder irascibilis ihren Sitz hat, holt Albert in seinen Eingangsobjektionen weiter aus: der Hoffnungsakt des « Erwartens » kann jeder Seelenkraft zukommen; die Hoffnungsgewißheit scheint den Verstand als Subjekt vorauszusetzen; auf keinen Fall scheint die Hoffnung im niederen Begehrungsvermögen, wie in der vis irascibilis, sein zu können, da ihr Gegenstand eminent geistig ist. Trotz dieser Bedenken hält der Doctor universalis an der traditionellen Lehre fest, daß die Hoffnung Tugend der vis irascibilis ist. Ihr eigentlicher Akt ist es, sich mit einer gewissen Weite des Geistes auf den erhofften Gegenstand auszustrecken, der immer etwas Großes und Hohes in sich schließt. Das aber ist Sache der vis irascibilis.³ Aber um welche vis irascibilis handelt es sich? Roland von Cremona hatte eine Verdoppelung der beiden Strebekräfte concupiscibilis und irascibilis entschieden verworfen.⁴ Albert schließt sich ihm hierin fast wörtlich an⁵ und erklärt bei Lösung des dritten

¹ « Meo iudicio fides formatur propria forma, sicut et alia virtus: et si quaeris: Quae sit illa forma? Dico, quod est lumen informans intellectum affectivum secundum tensionem in finem, et illud formale est respectu habitus assentientis Deo. Sic enim est in habitu, ut est in actu. In actu autem est actus fidei assentire primae veritati propter se et super omnia: cui tamen quando additur tendere in id, cui assentit, non additur materiale aliquid, sed super id quod est actus, ponitur perfectio ex consecutione finis, ad quem est actus: et illa est perfectio formae secundum quod finis est forma, et haec praecipue forma est in moribus et virtutibus. Ergo sic etiam erit in habitu, quod lumen additum est lumen coniungens intellectum credentis veritati quam credit. » A. a. O. a. 10 (Jammy, p. 238).

² III. Sent. d. 26, a. 3, in qua vi animae sit spes (Jammy, p. 277).

³ « Dicendum . . . quod spes est virtus separata et divisa ab aliis virtutibus et est in irascibili potentia animae . . . nec exspectare tantum est actus ejus . . . sed potius extendere se in rem speratam amplitudine quadam animi et haec amplitudo, quia est respectu magni et alti in eo quod huiusmodi, irascibilis est secundum quod est humana. » A. a. O. ad 1.

⁴ Summa theol., cod. Mazarin. 795, fol. 34^{rb}.

⁵ « Sunt quidam modernorum, qui dicunt duplicem esse concupiscibilem et irascibilem in nobis, scil. sensibilis et humanas: et in humanis ponunt charitatem et spem, in sensibilibus autem temperantiam et fortitudinem. Sed haec opinio

Einwandes ausdrücklich, daß er an die sinnliche vis irascibilis denkt. Er hält es eben für möglich, daß diese durch Teilnahme an der Vernunft befähigt werde, auch nach einem unsinnlichen Objekt zu streben.¹ Die ersten beiden Einwände sind leicht gelöst. Das «Erwarten» ist nicht der eigentlichste Akt der Hoffnung, sondern das Sich-Ausstrecken nach einem schwer erreichbaren Gut. Die Hoffnungsgewißheit ist keine Erkenntnissicherheit, sondern entspringt aus der Wirkung der Tugendneigung der Hoffnung und deren Ursache, d. i. der göttlichen Hilfsbereitschaft.²

So ist also die Hoffnung nach Albert subjektiv nicht von der sittlichen Tugend der Tapferkeit verschieden, die ebenfalls in der vis irascibilis ihren Sitz hat. Der Unterschied ist rein objektiv, sofern die Hoffnung auf das Ziel selber geht, die Tapferkeit auf Mittel zum Ziel.³

Eine andere Ansicht bezüglich des Subjektes der Hoffnung lernen wir in der Summa de homine kennen, gelegentlich der Frage der Verdoppelung der vis concupiscibilis und irascibilis, die er ablehnt. Er macht sich hier selbst einen treffenden Einwand durch Aufrollung der Frage des Subjektes der theologischen Tugenden. Allgemein wird die Hoffnung in die vis irascibilis und die Liebe in die vis concupiscibilis verlegt, während beide Tugenden übersinnliche Objekte besitzen. So muß es sich also auch bei den zu Grunde liegenden Kräften um höhere als sinnliche Kräfte handeln. Würde aber jemand dieser Folgerung entgehen wollen durch Hinweis auf die Teilnahme an der Vernunft, die auch das sinnliche Strebevermögen so erheben könne, daß es nach einem übersinnlichen Gegenstand zu streben vermöge — das ist die von Albert im Sentenzenkommentar gegebene Erklärung —, so ist zu

non habet radicem alicuius auctoritatis, nec Philosophi nec Sancti.» A. a. O. ad 3. — Vgl. Roland von Cremona: «Secundum quosdam duplex est (concupiscibilis) in homine: una est quam ipsi vocant brutalem et alia est quam vocant humanam concupiscibilem; et ista sunt similiter verba ficta neque sanctorum neque philosophorum. . . .» Cod. Mazarin. 795, fol. 34^{va}.

¹ «Bene puto hoc esse verum, quod irascibilis sit pars animae sensibilis: sed, ut dicit Philosophus, participat quali ratione, et ideo efficitur elevata super naturam sensibilis secundum se consideratae et tunc potest in id, quod non poterat ex seipsa.» A. a. O. ad 3.

² A. a. O. ad 1 und 2.

³ «Irascibilis est excludere malum pugnans, quod est arduum et difficillimum et illatum est extrinsecum et est suum insurgere in altum finis et in altum illud quod est ad finem; et secundum quod surgit in altum finis, sic perficitur spe . . . secundum autem quod surgit in altum quod est ad finem, sic perficitur fortitudine.» A. a. O. a. 1 ad 4.

sagen, daß die Ordnung durch die Vernunft nicht den Gegenstand der niederen Vermögen ändert, sondern nur das Streben nach ihm ordnet.¹ Obwohl dies in Form eines Einwandes gesagt wird, scheint es doch die eigene Ansicht Alberts auszudrücken; denn in seiner Antwort läßt er die traditionelle Ansicht fallen, indem er Hoffnung und Liebe in den geistigen Willen verlegt. Bezüglich der Hoffnung wird dies mit ihrer Objektweite begründet, welche die Grenzen der *vis irascibilis* übersteigt. Hoffnung geht auf Ewigkeit, Unaufhörlichkeit, Dauer ohne Ende: dies aber nicht bloß hinsichtlich der Güter der *vis irascibilis*, sondern auch der *vis concupiscibilis*. So muß also die Hoffnung in einer höheren Potenz sein, in der es keine Gespaltenheit des Objektes gibt, d. i. im vernünftigen Willen.² Auch hier geht Thomas von Aquin den von Albert gewiesenen Weg, indem er die Tugend der Hoffnung ohne Schwanken nur dem Willen zuweist.³ Doch macht sich Albert diese Ansicht nicht so entschieden zu eigen, daß er nicht auch die Lösungsversuche anderer Lehrer, ohne sie ausdrücklich für unhaltbar zu erklären, berichtete.⁴

¹ « Nos caritatem ponimus in concupiscibili et spem in irascibili, cum nec caritas nec spes objecta sua habeant in sensibus: omnis autem virtus animae sensibilis in sensibus habet objecta: ergo quaedam irascibilis et quaedam concupiscibilis sunt partes animae rationalis. Si forte propter hoc dicatur, quod concupiscibilis et irascibilis duobus modis considerantur: scil. in se et ut ordinatae a ratione, et primo modo sistunt in objectis sensibilibus, secundo vero possunt etiam in ea quae separata sunt a sensibus et aeterna: Contra: Ordo rationis ut dicit Aristoteles in fine Ethicorum, in hoc est, quod omnia honesti concordant rationi. Haec autem concordia attenditur in operibus temperantiae et fortitudinis, in quibus non mutatur materia sensibilis propter ordinem rationis: continentia enim sive temperantia materiam habent sensibilem delectationem, fortitudo materiam habet periculum sensibile. Ergo videtur, quod similiter in aliis propter ordinem rationis non mutatur materia. » Summa de homine, tr. I, q. 66, a. 2, ob. 7 (p. 305).

² « Ad aliud dicendum, quod caritas et spes in voluntate sunt simpliciter. Spes enim est aeternitatis sive indeficientiae. Indeficientia autem duo dicit: scil. permanentiam sine fine et hoc non est bonum per se, separatum ab aliis bonis: propter hoc per se non est in irascibili, sed etiam in bonis concupiscibilis. Dicit etiam incommutabilitatem: et sic iterum non dicit bonum separatum, quod est in una sine alia: et propter hoc caritas et spes proprie sunt in voluntate. » A. a. O. ad 7 (p. 305).

³ III. Sent. d. 26, q. 1, a. 2 und 5; II-II, q. 18, a. 1.

⁴ « Hujus tamen sunt duae aliae sententiae Magistrorum. Quarum una supra posita est, scil. quod irascibilis et concupiscibilis ex ordine ad rationem possunt in bona spiritualia. Et respondent ad objecta in contrarium dicentes, quod irascibilis et concupiscibilis, prout sunt persuasae a ratione, elevantur supra posse sui organi ex unione substantiali ad rationem: sicut etiam sensualitas ex ordine ad rationem efficitur subjectum peccati, cum tamen hoc non habeat ex proprietate organi vel ex hoc quod inest brutis. — Alii dicunt propter rationes supra positas,

Angesichts der Lehrverschiedenheit im Sentenzenkommentar und in der Summa de homine entsteht die Frage, welches die spätere Ansicht Alberts darstellt. Das zeitliche Verhältnis beider Werke, die ziemlich in denselben Jahren entstanden, ist noch nicht restlos geklärt.¹ Der Kommentar zum dritten Sentenzenbuch setzt — wenn er als Ganzes genommen werden darf — die Summa de bono voraus²; diese wiederum liegt, wie aus zahlreichen Verweisen hervorgeht, zeitlich nach der Summa de homine. So würde die Lehre im Sentenzenkommentar später sein. Vergleicht man aber unsere beiden Stellen miteinander, so steht man doch stark unter dem Eindruck, daß das Problem in der Summa de homine stärker durchdacht und die im Sentenzenkommentar vertretene Ansicht stillschweigend zurückgenommen ist. Es wäre sonst auch verwunderlich, warum er im Sentenzenkommentar auf seine frühere Lösung nicht Bezug genommen hätte. So scheint also doch die Summa de homine Alberts endgültige Meinung auszudrücken.

3. Die Bestimmung des Subjektes der Liebe läuft ziemlich parallel mit der des Subjektes der Hoffnung; darum findet sich auch in der Tradition keine spezielle Fragestellung über ihr Subjekt. Sie wurde einfachhin der vis concupiscibilis zugewiesen. Der überragende Charakter der Gottesliebe indes mußte auch irgendwie in ihrem Subjekt begründet sein. So kamen manche zur Auffassung, die vis concupiscibilis selbst sei in der ganzen Seele « ausgegossen » und durchdringe alle anderen Seelenkräfte, indem man das Naturstreben der Kräfte mit der dem Erkennen folgenden speziellen Strebekraft identifizierte. So gewann man einen subjektiven Anhaltspunkt dafür, die Gottesliebe zur Form aller übernatürlichen Tugenden zu machen. Auch Albert kennt diese Meinung³, weist sie aber zurück, weil sich nicht einsehen lasse, warum von allen Strebekräften gerade der vis concupiscibilis eine solche Ausdehnung zukommen solle.⁴

quod sicut in sensibili anima est irascibilis et concupiscibilis, ita etiam in rationali est irascibilis et concupiscibilis : et illas vocant humanas, alias autem brutales. . . . » A. a. O. ad 7 (p. 305).

¹ Vgl. *F. Pelster*, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg 1920, p. 115 ff.

² III. Sent. d. 33, a. 3 führt er aus, daß er an anderer Stelle ausführlich über die Tugend im allgemeinen und im besonderen gehandelt habe.

³ « Ad hoc quidam voluerunt dicere, quod concupiscibilis est vis diffusa in omnibus aliis viribus et movens eas : et ideo habitus ejus dicitur etiam forma diffusa in omnibus aliis viribus et movens eas. » III. Sent. d. 27, a. 3, ob. 6 (p. 287).

⁴ A. a. O.

Im Sentenzenkommentar legt Albertus die Tugend der Liebe in die sinnliche *vis concupiscibilis*. Das wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, folgt aber notwendig daraus, daß die Hoffnung in der *vis irascibilis* gedacht wird. Nur bei Gott und den Engeln wird die Liebe in den Willen verlegt, da sie kein sinnliches Begehungsvermögen besitzen.¹ Wir sahen schon gelegentlich der Behandlung des Subjektes der Hoffnung, daß Albert im Sentenzenkommentar eine Vergeistigung des sinnlichen Begehungsvermögens durch die Beziehung auf die Vernunft für möglich hält. Die Liebe hat ihren Sitz in der *vis concupiscibilis*, aber in Hinordnung auf den Verstand: nicht bloß so, wie die Tugend der Mäßigkeit, sondern in spezieller Weise, insofern der Verstand unter den liebenswerten Dingen unterscheidet und sie in eine eigene Ordnung bringt.²

In der *Summa de homine* tritt auch für die Gottesliebe an Stelle des sinnlichen Begehungsvermögens der Wille als Subjekt.³ Während er aber dies hinsichtlich der Hoffnung ausführlich begründet, gibt er für die Liebe keine weitere Erklärung. Sicher hängt diese Änderung mit der Vertiefung der Willenslehre zusammen, wie wir sie in der *Summa de homine* finden. Die Theorie von der *vis concupiscibilis diffusa in omnibus viribus* wird hier auf den Willen bezogen.⁴ Deutlicher tritt jetzt der Wille als universaler Beweger aller Kräfte der Seele in

¹ « Si autem secundum hoc quaeratur: cuius ergo vis est caritas, quae in Deo et in angeli ponitur? Dicendum, quod voluntatis. Si obiciatur, quod etiam amor nominat passionem, et ita est alicuius partis sensibilis animae et non Dei vel Angeli: dicendum, quod non est verum generaliter: sed per corporalem actum et habens contrarium, verum est, quod nominat passionem, sed non amor qui dicit affectum voluntatis rationalis. » I. Sent. d. 10, a. 2 ad 6 (p. 192).

² « Licet caritas sit ab affectu, non ab intellectu: tamen aliquid habet ab intellectu, scil. separationem dilecti ab aliis, quae amari possunt: hoc enim fit per intellectum discernentem inter diligibilia. » III. Sent. d. 27, a. 4, qa. 4 ad 4 (p. 292). — « Caritas est in affectu secundum ordinem ad intellectum, scil. quod est ex intellectu; et ideo potest habere ex illa parte ordinem. . . » A. a. O. d. 29, a. 1 ad 1 (p. 305).

³ *Summa de homine*, tr. I, q. 66, a. 2 ad 4 (Jammy, t. 19, p. 305). — Auch in der *Summa de bono* erscheint an einer Stelle die Liebe als Tugend des Willens: « Ad id quod obicitur dicendum quod diligere non ponit actum concupiscibilis nec detestari ponit actum irascibilis, sed potius actum *voluntatis* que primo movet et gratia eius movet etiam ratio. Probatum est enim in tractatu de anima quaestione de movente, quod intellectus vel ratio non movet nisi per appetitum immiscentem se ei et hic appetitus in ratione est antecedenter respiciens rationem operabilium. Unde diligere hic cum ratione velle et detestari est cum ratione dissentire, ne velit vel fiat. » Cod. 603 (1665) (Brüssel), fol. 90^{rb}.

⁴ « Ad id quod quaeritur, utrum voluntas sit quidam appetitus diffusus in omnibus viribus, dicendum quod non. » A. a. O. q. 63, a. 2, qa. 1 (p. 299).

Erscheinung¹ und wird so geeigneteres Subjekt der Gottesliebe, die auch ihrerseits alle Tugenden bewegen soll. Eine solche Lehre findet sich zwar auch im Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch²; aber dieser ist sicher später als die Summa de homine.³

Es würde zu weit führen, hier die Lehre des hl. Albert über die Gottesliebe als Tugendform einzuflechten.⁴ Es muß genügen, auf einige Punkte hinzuweisen, die besonders bemerkenswert sind. In der Summa de bono kommt Albert naturgemäß nur gelegentlich auf die Gottesliebe zu sprechen, besonders wo er von den Definitionen der einzelnen Kardinaltugenden handelt. Die Gottesliebe ist demnach zweifach: zunächst ist sie eine eigene selbständige Tugend, die von den anderen verschieden ist; zweitens kann sie gefaßt werden als eine allgemeine Liebe, die mit den einzelnen eingegossenen Tugenden als deren allgemeine Tugendform identisch ist. Sie wird Liebe genannt, weil sie die betreffende Tugend auf das letzte Gut, das eigentliche Objekt der Gottesliebe hinlenkt, nicht so, als ob sie das höchste Gut zu ihrem Gegenstand machte, sondern so, daß dieses zum Motiv wird, um dessentwillen sie ihren Gegenstand anstrebt.⁵ Beide Formen der Liebe stehen nicht unabhängig voneinander, sondern die letztere ist von der ersteren verursacht.⁶ Es braucht also nicht jedem Akt einer solchen niederen Tugend ein formeller Liebesakt voranzugehen, sondern die Tugend selber ist habituell kraft der von der Gottesliebe empfangenen Form geneigt, ihr Werk um Gottes willen zu wirken.⁷ Im Sentenzen-

¹ « ... voluntas prout est ad intrinseca universalis motor est virium ad actum, non ita, quod ipsa sit immixta eis, sed quia caeterae virtutes cum actibus suis sunt in ratione voliti et per hoc efficiuntur objecta voluntatis. » A. a. O.

² « Voluntas est universalis motor omnium potentiarum. ... » II. Sent. d. 26, a. 4 ad 4 (Jammy, t. 15, p. 250).

³ Über die zeitliche Folge siehe *F. Pelster*, a. a. O. p. 120 ff.

⁴ Vgl. darüber: *V. Urmanowicz*, De formatione virtutum a caritate, Vilnae 1931, p. 24-31.

⁵ « Amor caritatis accipitur duobus modis, scil. in se et sic tendit in primum bonum et propter ipsum bonum primum; accipitur etiam ut generalis forma et motor virtutum ad actus et sic amor non est distinctus ab illis virtutibus, quas informat, secundum quod non sunt propter se sed propter aliud, scil. propter deum. » Cod. lat. 18 127, fol. 321^{ra}.

⁶ « ... diffinitur ibi fortitudo infusa formata, quae est cum caritate; illius enim principium est caritas et objectum caritatis est finis eius. Unde cum dicitur, quod fortitudo est amor, exponendum est per causam, h. e. ex amore vel si amor est in fortitudine, tunc erit in ipsa sicut forma circa formatum. » Cod. 603 (1665) (Brüssel), fol. 24^{rb}.

⁷ « Cum ... propter deum aliquis prudenter vel caste operatur, non oportet, ut prius moveatur actu caritatis et postea actu prudentie vel castitatis, sed potius

kommentar ist die Art und Weise näher beschrieben, wie die Tugend der Gottesliebe auf die anderen Tugenden einwirkt.¹ Sie ist weder innere Form der übernatürlichen Tugenden, sonst gäbe es keine Vielheit von Tugenden, noch vorbildliche Ursache, sonst müßten alle ihr gleichen², sondern sie ist ihre Form als Wirkursache, indem sie ihnen die ihr eigene Bewegung auf das letzte Ziel mitteilt, als Formalursache, wenigstens in gewisser Hinsicht, sofern sie ihnen die Form der Hinordnung auf dieses Ziel verleiht, und schließlich als Zielursache, indem sie selber, die allein das letzte Ziel erreichen kann, für die anderen Tugenden Ziel wird, das es zu vervollkommen gilt.³ Der Einfluß der Gottesliebe auf die anderen Tugenden ist also nicht rein moralisch, sondern auch physisch und muß als solcher durch das psychische Subjekt der Gottesliebe bewirkt werden. So treten der Wille als universaler Beweger aller Seelenkräfte und die Liebe als universale Bewegerin aller Tugenden in notwendige Parallele zueinander. Wie die Liebe der «innerste Affekt»⁴ des Menschen ist, so muß sie auch am tiefsten in der Seele wurzeln.

III.

Das Problem der Information der eingegossenen Tugenden durch die Gottesliebe war außerordentlich befruchtend für die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade. Für die ältere Theologie fielen Gnade und

oportet, quod habeat habitum caritatis inclinantis ad hoc quod propter deum facit quidquid facit. Signum autem hujus est, quia cum oculus videt colorem, non oportet ut diverso motu lux moveat oculum et colorem, sed efficitur tantum forma et perfectio coloris. Ita caritas in talibus efficitur tantum forma et perfectio virtutis ad opus ... et hoc est quod a multis dicitur, quod caritas est forma et perfectio virtutum.» A. a. O. fol. 70^{ra}.

¹ III. Sent. d. 27, a. 3, utrum caritas sit forma omnis virtutis (Jammy, t. 15, p. 286).

² A. a. O. sol. und ad 1.

³ «Dicendum videtur mihi sine praejudicio multorum hic alia vi incedentium, quod caritas non est forma virtutis nec secundum speciem virtutis nec etiam secundum esse gratiae gratum facientis, quod invenitur in singulis virtutibus, quae sunt cum gratia gratum faciente; sed caritas informat in ratione triplicis causae, quae respicit causatum ut forma, scil. ut efficiens, cuius species secundum aliquod manet in causato: et ut forma quaedam: et ut finis, qui est forma in esse optimo.» A. a. O. Vgl. *Urmanowicz*, l. c. p. 26 f. — Die Lehre des hl. Albert über die Gottesliebe ist stark abhängig vom Kanzler Philipp, über dessen Lehre mit ausführlichen Textproben *A. Landgraf* berichtete (Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Bamberg 1923, p. 99 ff.).

⁴ A. a. O. qa. (p. 289).

übernatürliche Tugenden, besonders Gnade und Gottesliebe, unbedenklich zusammen. Erst seit Anwendung des aristotelischen Lebensbegriffes auf das übernatürliche Leben setzte sich eine Unterscheidung zwischen übernatürlichem Lebensprinzip (= heiligmachende Gnade) und übernatürlichen Lebensfähigkeiten (= eingegossene Tugenden) durch.¹ Diese Klärung ist dem Kanzler Philipp von Grève zu verdanken, der allerdings heiligmachende Gnade und Gottesliebe noch nicht real voneinander verschieden sein läßt, wie er auch zwischen Seele und Seelenkräften keinen realen Unterschied annimmt. Es besteht zwar ein *wesentlicher* Unterschied zwischen Seele und Seelenkräften und den Seelenkräften untereinander, aber kein *substantieller*. Subjekt der Gnade ist die Seele selber, Subjekt der Tugenden sind die Seelenkräfte. Gnade und Tugenden und die Tugenden untereinander sind formell verschieden, aber substantiell identisch. Trotz dieser substantiellen Einheit bleibt also die Vielheit von Tugenden gewahrt.² Eine ganz ähnliche Lehre vertritt die Summe Alexanders von Hales.³ Auch Johannes von Rupella schließt sich dieser Auffassung an.⁴

Wie stellt sich Albertus zu dieser Frage? Er hat der Gnadenlehre im Sentenzenkommentar ein ziemliches Interesse entgegengebracht. Seit Philipp dem Kanzler wurde allgemein angenommen, daß die Gnade ihren Sitz direkt in der Seele selber habe, während die Tugenden in die Seelenvermögen verlegt wurden. Dies vorausgesetzt, stellt der Doctor universalis die Frage, ob die Gnade unmittelbar in der Seele sei oder mittels der Seelenvermögen.⁵ Der hl. Bonaventura tritt für letzteres ein.⁶ Albertus dagegen vertritt entschieden den Standpunkt, daß die Gnade, da sie nicht direkt auf ein Tun hingebunden ist, als erstem Subjekt unmittelbar der Seele selber zukomme und erst durch diese hindurch sich auch auf die Seelenkräfte beziehe.⁷ So wie die Seele selber früher ist als ihre Fähigkeiten, so muß auch die Gnade, die sie

¹ Vgl. darüber A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik, Scholastik 1928, 28-64.

² Cf. Landgraf, a. a. O. p. 56 ff.

³ III. q. 69, m. 22, a. 4.

⁴ De virtutibus, cod. lat. 14 891, fol. 57^{vb}.

⁵ II. Sent. d. 26, a. 3 (Jammy, t. 15, p. 249): Utrum gratia immediate insit essentiae animae sive mediantibus potentiis. — Über die Gnadenlehre des hl. Albertus handelt H. Doms, Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus. Breslau 1929.

⁶ II. Sent. d. 26, a. 1, q. 5.

⁷ « Puto dicendum, quod gratia est habitus magis perficiens in comparatione ad Deum quam ad actum. Habitus enim perficiens ad actum oportet, quod sit

vervollkommnet, diesen vorausgehen.¹ Würden auch die Seelenkräfte neben ihrer Erhebung durch die Tugenden unmittelbar von der Gnade vervollkommnet, so würden zwei Vollkommenheiten für den gleichen Zweck in ihnen sein, was unmöglich ist.²

Wie verhält sich nun aber die heiligmachende Gnade zu den Tugenden? Albert schließt sich hierin an seine Vorgänger an: eine wesentliche Verschiedenheit zwischen ihnen muß festgehalten werden, womit eine gewisse substantielle Identität nicht unvereinbar ist.³ Das Verhältnis der Gnade zu den Tugenden erfaßt auch er nach der Analogie von Seele und Seelenkräften. Gnade und Seele verleihen den ersten Akt, das *Lebendigsein*; beider Wirkung wird ergänzt durch die von ihnen ausgehenden Kräfte bzw. Tugenden, deren Grundlage sie bilden. Ihre wesentliche Verschiedenheit aber erhalten die Seelenkräfte und die Tugenden von außen her, durch die Beziehung auf verschiedene Objekte.⁴ Albert hält es für gänzlich ausgeschlossen, daß ein und dieselbe Form Prinzip des Seins und nächstes Prinzip jener Tätigkeit sein kann, die dem Sein folgt; denn die Tätigkeit ist vielfach, setzt also mehrere vom Seinsprinzip verursachte Tätigkeitsprinzipien voraus.⁵ Die Gnade steht in lebendiger Verbindung mit den Tugenden, in dem Maße, daß die Frage berechtigt ist, ob nicht die

perficiens ad hunc vel illum, quia omnis actus singularis est: unde gratia, quae non respicit opus sub ratione determinata, non potest esse perfectio gratia actus . . . ergo patet, quod gratia non est prima perfectio potentiae, quae operatur, sed prima perfectio essentiae animae et per illam refertur ad potentias. » II. Sent. d. 26, a. 3 (p. 249). So auch in *Summa theol.* p. II, tr. 16, q. 98, m. 4 (ed. Jammy, t. 18, p. 463).

¹ A. a. O. 1. arg. in contr.

² « *Anima virtute perficitur secundum potentias: si ergo a gratia perficitur etiam in potentiis, tunc sunt duae perfectiones ad idem aequae primae: et hoc non potest esse.* » A. a. O. 2. arg. in contr.

³ « *Sine praejudicio forte hic subtilius intelligentium videtur mihi impossibile esse, quod gratia et virtus sint idem per essentiam: sed per substantiam aliquomodo possunt esse idem: sicut anima cum potentiis suis. . . .* » A. a. O. a. 11 (p. 260). — Er kennt diesbezüglich zwei Ansichten: die einen halten Gnade und Tugenden für substantiell und formell identisch und machen nur eine gedankliche Unterscheidung; die anderen geben nur die substantielle Einheit zu, nehmen aber eine wesentliche Verschiedenheit an. Die erste Ansicht scheint zu seiner Zeit stärker vertreten gewesen zu sein; denn er sagt von ihr: « *Haec est opinio communis multorum, quia multitudo subtilitatem non attendit.* » A. a. O. a. 13 (p. 261).

⁴ III. Sent. d. 26, a. 11 (p. 260).

⁵ « *Si dicas quod una numero forma est dans esse et principium actionum sequentium esse: et ita una numero est forma dans esse bonum et quod agit actiones sequentes virtutem: Istud ridiculosum est et ex magna ignorantia Philosophiae naturalis dictum. . . .* » A. a. O.

Gnade selber in der Vielheit der von ihr abhängigen Tugenden vervielfacht wird.¹ Nach Albert ist es Ansicht einiger «Großer», daß die Gnade selber durch die Vielheit der Tugenden vervielfältigt wird, wie das Licht sich in vielen Strahlen verteilt.² Er selber jedoch schließt sich dieser Auffassung nicht an; er hält die gegenteilige Ansicht für tiefer. Er hält die Gnade für ein totum potentiale, dessen Teile die einzelnen Tugenden sind³, so wie auch die Seele trotz der Vielheit ihrer Kräfte eine bleibt.⁴ Was bewirkt die Gnade in den Tugenden? Wie die Seele ihren Kräften verleiht, daß sie *menschliche* Kräfte sind, so informiert die Gnade die Tugenden secundum esse bonum, d. h. damit sie gottgefällig sind, wert durch ihre Werke das ewige Leben zu verdienen.⁵ In diesem Sinn ist die Gnade ein Universalhabitus, der sowohl das Wesen der Seele wie die Seelenkräfte und die in ihnen liegenden Tugenden Gott wohlgefällig macht, d. h. zur Übernatur erhebt.⁶ Die Form, die die Gnade verleiht, bleibt völlig in der Seinsordnung; dadurch ist sie von jener verschieden, die von der Gottesliebe herkommt; diese liegt in der Tätigkeitsordnung.⁷ Auch in diesen Ausführungen des großen Lehrers sehen wir überall die Ansatzpunkte, von denen sein großer Schüler ausgehen konnte. Die Unausgeglichenheit, die die Mittel-

¹ A. a. O. a. 12: quomodo gratia est in virtute et donis aliis: utrum dividatur in eis vel maneat indivisa.

² «Alia est opinio quorundam magnorum, quod gratia quidem et virtus differunt per modum dictum, sed quod gratia multiplicatur in virtute et dant exemplum hujus, quod sicut lumen est in stella in centro unum, in quo omnes radii colliguntur ad unum, sed distans ab ipso multiplicatur in radiis: ita in anima ponunt gratiam in se unam et lumen spirituale, cuius radii spirituales diffunduntur in diversitate potentialium et virtutum.» A. a. O. a. 13 (p. 261).

³ «Dicendum quod hic sunt duae opiniones. Una est, quam credo esse veriolem, quae concluditur ultima objectione, quod gratia non multiplicatur in virtute et substat omnibus ut una natura totius potentialis, quod universaliter gratum facit habentem et opus. Et secundum hanc, quae magis subtilis est, respondendum est objectis.» A. a. O. a. 12 (p. 260 f.).

«Virtus perficitur gratia, sicut pars potentialis in merendo perficitur a toto.» Ibid. ad 2 et 3.

⁴ «Substantia animae non multiplicatur multiplicatis potentiis, cum perfectio perfecto proportionaliter respondeat, sed gratia et virtus sunt perfectiones animae; ergo cum gratia ad substantiam referatur et virtus ad potentiam, videtur, quod multiplicata virtute non multiplicatur gratia.» Ibid. arg. in contr.

⁵ III. Sent. d. 27, a. 3, sol. (p. 288); II. Sent. d. 26, a. 12, sol. (p. 261); vgl. *Urmanowicz*, De formatione virtutum a caritate, p. 29 f.

⁶ «Gratia est habitus universaliter gratificans et essentiam et potentiam.» II. Sent. d. 26, a. 2 (p. 248). Ebenso Summa theol. p. II, tr. 16, q. 98, m. 3 u. 4 (ed. Jammy, t. 18, p. 463).

⁷ Vgl. *Urmanowicz*, l. c. p. 30.

stellung zwischen Augustinismus und Aristotelismus mit sich brachte¹, war das einzige, was Thomas hier zu überwinden hatte, um zu seiner klar umrissenen Lehre zu kommen.

Damit sind wir zu dem Punkt gelangt, von dem aus ein Überblick über Alberts Gnaden- und Tugendpsychologie möglich wird. Mit Zugrundelegung der augustinischen Psychologie ergibt sich für Albert folgendes Bild: in der Wesenheit der Seele wohnt die heiligmachende Gnade als *actus primus* des übernatürlichen Lebens, Quelle der Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit und Verdienstfähigkeit des ganzen Menschen. In der Vernunft, dem ersten der drei Seelenvermögen, haben drei Tugenden ihren Sitz: Glaube, Klugheit und Gerechtigkeit. Der Glaube wohnt in der affektiven Vernunft, d. i. in dem bei seinem Erkenntnisakt vom Willen bewegten Verstand; er geht auf die göttliche Wahrheit, ja wenn der ihn bewegende Wille unter dem Einfluß der Gottesliebe steht, so wird er mit dieser Wahrheit in besonderer Weise verbunden. Die Klugheit und Gerechtigkeit haben ihren Sitz in der praktischen Vernunft, deren Ziel das äußere Handeln ist. Die Klugheit hat die rechte Mitte zu bestimmen in den Gefühlen, Strebungen und Handlungen, soweit sie sich auf den Einzelmenschen persönlich beziehen; die Gerechtigkeit ordnet die Beziehungen der Menschen untereinander nach Maßgabe schuldiger Verpflichtung. Die beiden sinnlichen Strebekräfte: *vis concupiscibilis* und *irascibilis* werden in ihrer Tätigkeit von den beiden letzten Kardinaltugenden der Mäßigkeit und Tapferkeit geleitet, damit sie in den schwierigsten Leidenschaften fähig sind, die rechte Vernunftmitte einzuhalten. Aber diese beiden Tugenden vermögen das Streben nur hinsichtlich sinnlicher Gegenstände zu regeln. In den gleichen Kräften befinden sich auch die beiden theologischen Tugenden der Gottesliebe und der Hoffnung, um sie über sich selbst hinaus zu heben durch Hinneigung zum höchsten Gut, Gott selber.

Überblickt man diese Verteilung der Tugenden auf die Seelenvermögen, so scheint gerade der letzte Punkt sehr unglücklich. Die höchste Tugend mit der niedersten Seelenkraft zu verbinden, überhaupt göttliche Tugenden in die Sphäre der Sinnlichkeit zu verlegen, erscheint als ein geradezu unglaublicher Mißbegriff, selbst wenn man der Begründung Alberts Verständnis entgegenbringt. Die platonisch-augustinische Seelenvermögenslehre erweist sich als viel zu grob und unexakt, um so feinen übernatürlichen Realitäten gerecht zu werden.

¹ Vgl. darüber *H. Doms*, a. a. O. p. 96 ff.

Auch für das Glaubenssubjekt ist der Begriff *vis rationalis* zu verschwommen und ungeklärt, um ein Verständnis der Glaubenspsychologie zu ermöglichen. Albert hat hier den Begriff: *intellectus affectivus* gewählt, worin besser das Zusammen von Erkenntnis und Affekt beim Glaubensakt ausgedrückt ist. Bezüglich der Lehre vom Subjekt der Kardinaltugenden hindert die primitive Psychologie eine Erfassung der Eigenart der Gerechtigkeit, die dem Gemeinsinn nach durchaus keine Verstandestugend ist. Schon bei Aristoteles befremdet, daß die Psychologie, die seiner Ethik zu Grunde liegt, viel unentwickelter ist, als seine ethischen Einsichten. Auch bei Albert sprengen die ethischen Erkenntnisse bereits das Prokrustesbett der traditionellen Psychologie, ohne ihr doch ganz entsagen zu können. Jedenfalls konnten wir einen wichtigen Fortschritt bei ihm bemerken. Als Subjekt der Gerechtigkeit erscheint allmählich auch dem Ausdruck nach der von Anfang an als ihr Subjekt mitgedachte Wille, sodaß die vier Tugensäulen auch in vier verschiedenen Seelenfähigkeiten ruhen und so die ganze Seele, soweit sie menschlicher Akte fähig ist, versittlichen. Bezüglich der theologischen Tugenden wird ebenfalls der Wille als Subjekt eingeführt, sodaß die Sinnlichkeit nur mehr von sittlichen Tugenden geleitet erscheint, während der Wille als allumfassender Bewegter aller menschlichen Kräfte zum Träger der tiefsten und einflußreichsten Tugend der Gottesliebe wird. Auch die göttliche Tugend der Hoffnung wird nun in den geistigen Willen verlegt, um der Erhabenheit und Größe ihres Objektes besser zu genügen. In dieser verbesserten und vertieften Form wurde die albertinische Tugendpsychologie Grundlage der thomistischen und damit überhaupt der gesamten späteren Theologie.
