

Die Bedeutung des Begriffs „Caritas“ in der Tugendlehre von Thomas von Aquin

Yoko ITO

1. Einleitung

Das Wesen des Christentums, das die Wurzel der westlichen Ethik ist, liegt in folgenden Bibelstellen, die als „die Gebote der Liebe“ bekannt sind: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte. Dies ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist ihm gleich; Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. In diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten (Mat.22:37-40)⁽¹⁾“. Dies ist der entscheidende Grund, warum das Christentum „die Religion der Liebe“ genannt wird, und wieso es über 2000 Jahre bedeutende Einflüsse auf die Geschichte der Ethik ausgeübt hat. Dieses zweite Gebot, das die Nächstenliebe betrifft, ist auch ein grundlegendes Thema nicht nur für Christen, sondern auch für alle anderen Glaubensrichtungen. In der christlichen Welt wurde bisher der größte Teil der traditionellen ethischen Probleme im Sinne dieser Gebote der Liebe behandelt.

In dieser Abhandlung möchte ich die Theorie der Liebe in *Summa Theologiae* von Thomas von Aquin (ca.1225–1274) darstellen, der einer der berühmtesten mittelalterlichen Theologen ist, um das wesentliche ethische Denken gründlich zu untersuchen. Seine Theorie der Liebe (*amor/caritas*) wurde bisher in der Forschungsgeschichte über Thomas nicht oft thematisiert. Das neueste umfassende Ergebnis ist die Dissertation von Rochus LEONHART, die im Jahr 1998 erschienen ist⁽²⁾ und in der anschaulich gemacht wird, wie schwierig es ist zu beschreiben, was eigentlich die Liebe nach dem christlichen Theologen Thomas ist. Die Schwierigkeit nimmt ihren Ursprung in seiner eigenen Position in der Philosophiegeschichte. Es gibt heutzutage teilweise noch eine starke Tendenz, ihn nur als einen Philosophen zu verstehen. Andererseits aber

wird von der neuen Thomas-Forschung seit E. GILSON und M.D.CHENU (beide katholisch und ausgezeichnete Neo-Thomisten) folgende These mit Vehemenz vertreten und praktiziert: Thomas von Aquin sei ein Theologe; wer ihn nicht als Theologen verstehe oder interpretiere, verstehe ihn falsch. Man darf natürlich nicht übersehen, dass die Eigentümlichkeit seiner Denkweise sich darin findet, dass Thomas die Philosophie von Aristoteles mit dem Christentum vereint. Tatsächlich übte die Freundschaftslehre im Buch *Ethica Nicomachae* von Aristoteles entscheidenden Einfluss auf Thomas aus und er versucht, sie mit der Lehre der christlichen Liebe in Einklang zu bringen. Diese aristotelischen Einflüsse, die in seiner Interpretation der Evangelienbücher hineingebracht wurden, haben aber evangelische Theologen wie Martin LUTHER, Andreas NYGREN und Karl BARTH später streng als „ unreine Teile“ getadelt.

Darum müssen wir erst einmal festhalten, was die Grundlage seines Gedankenganges ist, wenn wir seine Theorie der Liebe darstellen. Thomas hat die Heilige Schrift, die auf der Offenbarung Gottes beruht, und zusätzlich die Kommentare wichtiger Kirchenväter studiert und gleichzeitig mit Hilfe der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie seine eigene Liebeslehre im Rahmen des christlichen Kreatianismus (d.h. die Vorstellung der Schöpfung eines dreifaltigen Gottes, *Kol.1:16*) vervollständigt. In dieser Abhandlung möchte ich unter diesen Voraussetzungen die Liebe in Thomas Tugendlehre in *Summa Theologiae* skizzieren und sie anschließend beurteilen.

1.1. Die Theorie der „Caritas“: Welches sind die wichtigsten Stellen in *Summa Theologiae*?

Thomas Theorie der Liebe findet sich hauptsächlich an zwei ganz unterschiedlichen Stellen: in seiner Betrachtung über die grundlegende Struktur der allgemeinen ontologischen Liebe (*amor*) im Teil I-II (*prima secundae*) Quaestio 26-28 und in seiner zentralen Theorie, der Lehre der Liebe Gottes (*caritas*) im Teil II-II (*secunda secundae*) Quaestio 23 ff.. Diese Caritas-Lehre ist viel prominenter — natürlich die Amor-Lehre immer als Grundlage vorausgesetzt —, weil er die Gottesliebe, die von Gott ausgeht und im Menschen sich verwirklicht, dort erläutert.

Der Caritas-Begriff im II-II Teil Quaestio 23 ff. wird mit Hilfe von Begriffen aus der aristotelischen Schrift *Ethica Nicomachae* erklärt. Zunächst weist Thomas mit der Freundschaftslehre von Aristoteles als Rahmen, auf die grundlegende Struktur der Caritas hin. Dann zeigt er seine Auffassung zur Caritas mit Hilfe der aristotelischen Tugendlehre und außerdem unter dem Gesichtspunkt der Tradition der Klostertheologie. Er betrachtet die Tugenden der Menschen im II-II Teil Quaestio 49-89, und die Besonderheit seiner Tugendtheorie findet sich darin, dass er nicht bei der Dimension der ethischen Tugend bleibt, sondern die Gottesliebe, d.h. die Caritas, miteinbezieht. Welche Rolle spielt nun eigentlich der Caritas-Begriff in seiner Tugendlehre und wie kann der Mensch die Caritas erhalten?

Um den Inhalt dieses Begriffes zu verstehen, skizziere ich die grundlegende Struktur der menschlichen Tugenden im I-II Teil Quaestio 49-89 und versuche dadurch das Verhältnis zwischen der Caritas und den anderen Tugenden bei Thomas aufzuklären.

2. Die Struktur der menschlichen Tugenden bei Thomas von Aquin

Auf den ersten Blick ist der ethische Gedankengang von Thomas derselbe wie der aristotelische, aber beide haben tatsächlich sehr verschiedene Positionen. Der Kernpunkt der Betrachtung über den Menschen von Thomas wird im Vorwort des I-II Teils, wo er *consideratio moralis* thematisiert⁽³⁾, gezeigt. Er erörtert den Menschen nach dem Ebenbilde Gottes (*imago Dei*), „insofern mit Ebenbild ‚das Verstandhafte und Wahlfreie und durch sich Machhafte‘ bezeichnet wird, so bleibt, nachdem über das Musterbild nämlich über Gott, gehandelt ist und über das, was aus der göttlichen Macht, ihrem Willen gemäß, seinen Ausgang hat, als Endfolge, sein Bild zu betrachten“⁽⁴⁾. Der Mensch als „Ebenbilde Gottes“ ist ein Seiendes, das als eine Schöpfung Gottes (Urbild) der Ordnung des Geschöpfes gemäß frei handeln kann. Wenn er seine eigene Ordnung, die ihm vom Schöpfer gegeben wurde, in die Tat umsetzt, kann der Mensch durch gute Handlungen seine eigenen Tugenden erhalten. Die Erläuterung dieser menschlichen Tugenden zeigt, wie das Menschsein sich vervollkommen kann.

2.1. Die Rolle der sittlichen Tugenden

Thomas klassifiziert die menschliche Tugend (*virtus humana*) — d.h. der Habitus (*habitus*) — , die den Menschen an seiner Vervollkommnung orientiert, in sittliche Tugend (*virtus moralis*) und die verstandhafte Tugend (*virtus intellectualis*). Alle menschliche Handlung kommt aus zwei Antrieben heraus: dem Verstand/der Vernunft und der Begierde. Es ist die menschliche Tugend, die diese zwei Antriebe vervollkommnet. Nach dieser Unterscheidung wird die menschliche Tugend auch in zwei Arten klassifiziert; die eine ist die verstandhafte Tugend, die die spekulative oder praktische Vernunft das Gute erkennen lässt, und die andere ist die sittliche Tugend, die auf die Vervollkommnung der Begierde verweist⁽⁵⁾.

Thomas überprüft zuerst bei der Betrachtung der sittlichen Tugend die Bedeutung des Worts *mos*, das das Substantiv des Adjektivs *moralis* ist; er beschreibt ausführlich diese doppelte Bedeutung. Der *mos* enthielt einerseits die Gewohnheit (*consuetudo*), andererseits die naturhafte Neigung (*inclinatio naturalis*); aus dieser Bedeutung kommt hauptsächlich der *mos* der sittlichen Tugend (*virtus moralis*), weil die Neigung zur Begierde die Handlung ermöglicht⁽⁶⁾. Außerdem können alle Handlungen mit Hilfe einer Tugend eine Wahl treffen. Diese Auswahl gehört auch zu dem begehrenden Teil der Seele und wird von dem auswählenden Habitus (*habitus electivus*) zur richtigen Alternative geführt. Der auswählende Habitus ist eine Verhabung, die mit der richtigen Wahl die Begierde gewohnheitsmäßig zur Vollendung findet; dies ist eine wesentliche Rolle der sittlichen Tugend⁽⁷⁾.

Die sittliche Tugend ist ein Habitus, der den Menschen zum Guten hin orientiert, wenn die naturhafte Neigung als eine Begierde verwirklicht wird. Aber wie kann eine Wahl etwas Gutes werden? Um diese Frage kommt man ohne Erklärungen zur Begründung der sittlichen Tugend nicht herum.

Thomas klassifiziert im I-II Teil Quaestio 65 Artikel 1⁽⁸⁾ sittliche Tugenden in vollkommene und unvollkommene und analysiert die Eigentümlichkeit von jenen. Unvollkommene sittliche Tugenden sind nur eine Neigung zur guten Haltung und hängen von der angeborenen Eigenschaft oder unterschiedlicher Erziehung ab. Sie ist sozusagen eine phänomenologische Tugend. Diese unvollkommene sittliche Tugenden sind wegen ihrer Zufälligkeit nicht miteinander verbunden. Andererseits sind vollkommene

sittliche Tugenden vom Habitus abhängig, mit dem der Mensch gut handeln kann, und sind notwendig miteinander verknüpft. Es gibt zwei Beweise für diese Unterscheidung der vollkommenen sittlichen Tugenden. Erstens erklärt Thomas unter der Autorität von Augustinus und Gregorius, dass die Tugenden immer einem gewissen Charakter entsprechend unterschieden werden⁽⁹⁾. Jede Kardinaltugend (*virtutes cardinales*) hat eine Eigenschaft und sie ist ihre Vorbedingung. Zum Beispiel, die Klugheit (*prudentia*) kommt aus dem Verstand, die Gerechtigkeit (*justitia*) aus dem Recht, Mäßigung (*temperantia*) aus der Kontrolle und Tapferkeit (*fortitudo*) aus der Stärke. Diese vier Kardinaltugenden setzen voraus, dass sie miteinander richtig ausbalanciert werden. Sie entstehen nicht komplett voneinander getrennt. Wenn die Tugend vollkommen sein soll, muss sie mit den anderen sittlichen Tugenden verknüpft sein. Der zweite Beweis beruht auf der aristotelischen Tugendlehre, dass Tugenden entsprechend ihrem Gegenstand unterschieden werden. Thomas weist aber hier auf einen Zirkel in der *Ethica Nicomachae*⁽¹⁰⁾ hin; die Klugheit (*φρόνησις/prudentia*) — als verstandhafte Tugend — und die sittlichen Tugenden begründen sich gegenseitig.

Diese Zirkulationsproblematik zwischen der sittlichen Tugend und der verstandhaften Tugend darf nicht übersehen werden, um die Begründung der sittlichen Tugenden aufzuklären. Der Mensch kann nach der sittlichen Tugend richtig wählen, aber er muss im Voraus richtig beurteilen. Dieses Urteil kommt wahrscheinlich aus der Klugheit als einer verstandhaften Tugend. Um richtig wählen zu können, braucht er nicht nur den richtigen Zweck, sondern auch die Erkenntnis des rechten Mittels zum Zweck. Die Klugheit zeigt, wie man seine Vernunft richtig anwendet, und ordnet somit die Verwirklichung der sittlichen Tugenden in die Tat. Wie denkt Thomas über dieses Verhältnis, das Aristoteles in seiner Ethik zeigt?

2.2. Die Begründung der sittlichen Tugenden durch die Klugheit

Thomas weist auf die Problematik „der Zirkel der Begründung der Klugheit und der sittlichen Tugenden“ in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik hin: „Wenn die Wahrheit der praktischen Vernunft einerseits im Verhältnis mit der rechten Begierde und andererseits durch die Übereinstimmung zwischen der rechten Begierde und der wahren Vernunft bestimmt wird, [...] könnte das Hiergenannte einer gewissen Zirkulation folgen⁽¹¹⁾“. Er findet einen Lösungsweg für die aristotelische Theorie; er unterscheidet deutlich den Zweck (*finis*) von dem Mittel zum Zweck (*ea quae sunt ad finem*). Während der Zweck selbst für den Mensch in seiner Natur bestimmt wird, wird sein Mittel nicht von seiner Natur bestimmt. Der Mensch muss nach dem Zweck mit seiner eigenen Vernunft suchen. Thomas zeigt hier die Struktur der sittlichen Tugenden nämlich die, dass die Beziehung zwischen der Klugheit und der sittlichen Tugenden kein Zirkel ist, sondern die Klugheit und ihre Grundlage die sittlichen Tugenden zustande bringen⁽¹²⁾. Das Recht der Begierde bezüglich des Ziels, das von seiner Natur bestimmt wird, ist ein Maßstab (*mensura*) der Wahrheit der praktischen Vernunft: dass „die Wahrheit der praktischen Vernunft im Verhältnis mit der rechten Begierde bestimmt wird“. Andererseits wird sie aber „durch die Übereinstimmung zwischen der rechten Begierde und der wahren Vernunft bestimmt“, weil die Wahrheit selbst der praktischen Vernunft eine Regel (*regula*) ein Recht der Begierde bezüglich des Mittels zum Zweck ist. Man braucht einen Zweck in der rechten Weise, um ein Mittel auszuüben, und gut wählen zu können. Die rechte Wahl in einem Urteil begründet sich durch die Klugheit, die den Zweck und sein Mittel richtig erkennt, und nicht umgekehrt. Bei Thomas ist daher die Klugheit die Basis der sittlichen Tugenden.

Warum kann die Klugheit jedoch das rechte Ziel und sein Mittel begründen? Weshalb kann sie durch die praktische Vernunft das Mittel zur Erreichung des Zwecks richtig analysieren und zuordnen? Nun muss der tiefeschürfende Grund dafür, dass die Klugheit durch die Schlussfolgerung das rechte Urteil fällen kann, aufgeklärt werden.

Aristoteles spricht von den Prinzipien oder den gründlichen Aussagen, wenn er das Wissen (*scientia*) erwähnt. Er betont, dass dieser Ausgangspunkt

alle Beweisführung ermöglicht, und stellt das natürliche Erfassen der Prinzipien „Hexis (ἕξις)“ oder die verstandhaften Tugenden fest, d.h. die Klugheit des Wissens der Prinzipien (νοῦς)⁽¹³⁾. Wenn er aber den praktischen Bereich in Betracht zieht, spricht er nicht von Wissen, sondern weist dem Erfassen der Prinzipien die Klugheit zu⁽¹⁴⁾. Thomas erörtert diese Frage nach der Begründung der praktischen Vernunft unter dem Gesichtspunkt, dass die praktische Vernunft keinen hinreichenden Grund für die Schlussfolgerung haben kann, wenn sie nicht in irgendwelchen naturhaft erkannten Prinzipien ihren Ursprung hat, insofern sie eine Vernunft ist⁽¹⁵⁾. Da die rechte Vernunft bei der Schlussfolgerung die Prinzipien als Ausgangspunkt braucht⁽¹⁶⁾, muss die Klugheit, d.h. eine Tugend als die Vollendung der praktischen Vernunft, mit irgendeinem Wissen beginnen. Thomas begründet daher, dass die Klugheit ohne die Naturgesetze (*lex naturalis*) als das erste Prinzip der praktischen Vernunft nicht zustande kommen kann⁽¹⁷⁾. Die sittlichen Tugenden zielen auf das menschlich Gute (*bonum humanum*) d.h. das Gute der menschlichen Seele (*bonum humanae animae*). Es besteht der Vernunft gemäß (*secundum rationem*). Deswegen müssen die Ziele den sittlichen Tugenden der Vernunft vorausgehen. Die naturhaft erkannten Prinzipien gehen schon der praktischen Vernunft voraus und sie sind nichts anderes als die Ziele der sittlichen Tugenden. Das Ziel wird nicht von den sittlichen Tugenden festgesetzt, sondern durch das Wissen im praktischen Bereich, d.h. die Synderesis in den Naturgesetzen durch die praktische Vernunft entdeckt⁽¹⁸⁾.

Thomas zeigt das naturhafte, verschiedene Gute, das den Menschen die Richtung ihrer Handlungen zeigt, welche die Ziele der sittlichen Tugenden sind, die von uns als die Naturgesetze erfahren werden, auf dreierlei Weise⁽¹⁹⁾. Zuerst hat der Mensch auf Grund seiner Naturhaftigkeit die Neigung zum allgemeinen Guten, ebenso wie alle anderen Substanzen. Alle Substanzen begehren von Natur aus die Erhaltung ihrer Existenz. Der Mensch erhielt dadurch sein Leben, dass er dieses erste Naturgesetz befolgt, und er vermeidet im Prinzip, gegen dieses Gesetz zu verstoßen. Zweitens hat der Mensch auf Grund seiner Naturhaftigkeit die Neigung zum speziellen Guten, wie die Tiere. Er sucht einen Partner und zeugt seine Kinder, dies ist das zweite Naturgesetz. Drittens hat nur der Mensch als ein

vernunfthaft Seiendes die Neigung zu seinem eigenen Guten. Unter dem dritten Naturgesetz versucht er die Unwissenheit zu vermeiden oder die Freundschaft in der Gesellschaft zu erhalten.

Schließlich werden die sittlichen Tugenden mit Hilfe der Klugheit, die von dem Naturgesetz als das erste Prinzip begründet wird, zum Ziel hin orientiert; die Klugheit zeigt den sittlichen Tugenden dadurch den Weg, in dem sie das Mittel zum Ziel richtig erkennt. Daher ist der Klugheit eine höhere Stellung zugeordnet und im Bereich der praktischen Handlung bewegen sich die sittlichen Tugenden⁽²⁰⁾.

3. Die Vollendung des Menschen durch die Caritas

Thomas beschreibt, dass die sittlichen Tugenden auf Grund der Klugheit, die durch die Erkenntnis der Naturgesetze begründet wird, von den menschlichen Handlungen im Bereich der Natur erlangt werden können. Er zeigt aber gleichzeitig die Grenze dieser Tugenden in der natürlichen Dimension auf. Die Natur ermöglicht dem Menschen nicht die vollkommene Tugend zu erreichen. Um diese Grenze des Menschen zu überwinden, benötigt es die Liebe Gottes (*caritas*). Die Liebe gibt dem Menschen seine Ordnung zum übernatürlichen letzten Zweck. Thomas Tugendlehre, wie LEONHARDT zutreffend bemerkt hat, wird durch Caritas zur Vollendung geführt⁽²¹⁾.

Während die sittlichen Tugenden den Menschen zu verschiedenen Zielen in der Welt gut zuordnen können, kann man in dieser Ordnung nicht das letzte Ziel erreichen. Nur die Caritas bringt ihm die richtige Orientierung zum letzten Guten. Hier werden die sittlichen Tugenden, die der Grund der guten Handlung sind, nicht von der menschlichen Handlung selbst errungen, sondern dem Mensch von Gott eingepflanzt. Die sittlichen Tugenden werden von der Klugheit begründet, aber ohne die Caritas sind sie nach Thomas keine wahre Tugenden.

Er hat die Caritas als die einzige Richtung in seiner eigenen Tugendlehre beschrieben. Welche Rolle hat nun aber eigentlich diese Caritas in seiner Theorie der Tugend? Auf welche Weise wird sie dem Menschen gegeben?

3.1. Die Grenze der menschlichen Vernunft

Die Wirkung der auf der Klugheit gegründeten sittlichen Tugenden bleibt immer auf die naturhafte Dimension beschränkt. Der Mensch als „Ebenbild Gottes“ strebt durch die natürliche Neigung nach Gott als dem letzten Ziel. Die natürliche Begierde erreicht aber nicht unvermittelt das letzte Ziel, weil jeder das Gute, das in jedem Einzelnen als das Beste erscheint, begehrt⁽²²⁾. Es gibt immer ein Risiko bei der freien Willensentscheidung, dass der Mensch dieses Ziel aus den Augen verlieren kann. Das Menschsein hat zwar durch die Schöpfung Gottes die absolute Freiheit, aber es kann nicht selber das letzte Ziel erkennen oder erreichen, insofern es frei ist.

Thomas beschreibt die Grenze der menschlichen Vernunft in seiner Überlegung zur heiligen Wissenschaft (*sacra doctrina*) im Teil Quaestio 1, Artikel 1, Antwort, am Anfang der *Summa Theologiae*⁽²³⁾:

Es war notwendig zum menschlichen Heile, dass außer den philosophischen Fächern, in welchen die Vernunft des Menschen forscht, noch eine Wissenschaft besteht, die auf der göttlichen Offenbarung gründet. Denn fürs erste: der Mensch hat von Gott seine Ordnung auf einen Endzweck hin, der die Fassenskraft der Vernunft übersteigt [...] Nun aber müssen die Menschen diesen Endzweck doch vorher erkannt haben, wenn sie ihr Denken und Tun auf ihn richten sollen. Deshalb war es dem Menschen zum Heile notwendig, dass ihm gewisse Dinge, welche die menschliche Vernunft übersteigen, durch göttliche Offenbarung bekannt wurden. (Unterstreichung: ITO)

Die „philosophische[n] Fächer, in welchen die Vernunft des Menschen forscht“ beinhalten die Ethik, die mit der naturhaften Neigung untersucht wird. Thomas besagt, dass dieser finale Zweck (d.h. das letzte Ziel) nur durch die philosophische Ethik von der naturhaften Vernunft nicht ausreichend verstanden wird. Der finale Zweck d.h. ein dreifaltiger Gott, übersteigt die Vernunft, daher kann der Mensch nicht durch seine Vernunft allein wissen, was sein letzter Zweck ist. Vielmehr ist notwendig, dass dies auf eine gewisse Weise von dem finalen Zweck selbst offenbart wird, um damit auf diesen Zweck zu zielen.

Dieser Gesichtspunkt ist neu bei Thomas, da seine Vorgänger das Verhältnis zwischen der Offenbarung und der Philosophie (bzw. Vernunft) nicht richtig darlegen konnten. Zum Beispiel sagt Augustinus in seiner *Confessiones*, 7. Buch, dass der Mensch mit Hilfe der platonischen Philosophie

das letzte Ziel erkennen kann, aber den rechten Weg nicht weißt. Augustinus' Undeutlichkeit der Anordnung der göttlichen Offenbarung⁽²⁴⁾ wird von Thomas erläutert. Obwohl der Mensch seine eigene Freiheit erfährt, kann er selber nicht verstehen, aus welchem Grund er frei ist. Er kann aus seiner eigenen Kraft heraus seinen Ursprung nicht erreichen. Man kann nämlich durch die sittlichen Tugenden, die als Habitus naturhaft errungen werden, das übernatürliche letzte Ziel nicht erlangen. Die naturhafte bzw. vernünftige Begierde zielt auf unterschiedliche Guten, weil sie nicht richtig erkennen kann, was eigentlich das letzte Ziel ist und wo es liegt. Da das Menschsein völlig frei ist, zerstreut sich seine Begierde zu den verschiedenen Guten in der Welt und dann verliert es seine richtige Richtung aus den Augen. Die auf Klugheit gegründeten sittlichen Tugenden sind auch mangelhafte Tugenden, insofern sie zu den verschiedenen menschlichen Guten angeordnet werden. Wessen der Mensch bedurfte, war die Gottesliebe (*caritas*) —diese ist nichts anderes als das letzte Ziel für alles Seiende—, die die zerstreuten menschlichen Begierden vereinheitlicht und sie zur Vervollkommnung bringt. Dieses wird von Christus in der Heilsgeschichte offenbart, nämlich die Erlösung durch die vollkommene Liebe.

3.2. Die Caritas als die eingegossene Tugend

Thomas hebt die obenerwähnte Bedeutung der Caritas hervor. Er beschreibt zunächst zwei verschiedene Werdegänge der sittlichen Tugenden⁽²⁵⁾: die Ersten sind „die erworbenen Tugenden (*virtutes acquisitae*)“, die Tugenden, die durch menschliche Handlungen erworben werden können, und die Zweiten sind die „eingegossenen Tugenden (*virtutes infusae*)“, die dem Menschen von der Caritas eingegossen werden. Die erworbenen Tugenden kann der Mensch beschränkt auf seine naturhafte Fähigkeit (*facultas*) erwerben. Sie können ohne die Caritas entstehen und auf die verschiedenen natürlichen Ziele in der Welt hin orientiert werden; sie werden tatsächlich auch bei den Nicht-Christen oder den bösen Menschen ausgebildet. Im Gegensatz zu diesen Tugenden gibt es die eingegossenen Tugenden, die der Mensch nicht aufgrund seiner Natur erwerben kann, sondern die von Gott durch die Caritas (d.h. seine Gnade) geschenkt werden. Sie werden stets auf das übernatürliche letzte Ziel gerichtet.

Alle Tugend entsteht eigentlich nur durch diese letzten Tugenden. Denn es ist nicht nur die richtige Ordnung zum menschlichen Guten, sondern auch die zum übernatürlich Guten, wofür die Klugheit notwendig ist, damit sie ihre Schlussfolgerung richtig ausführen kann. Daher muss der Mensch das letzte Ziel erkennen; wie die Klugheit (die praktische Vernunft), so setzt die Erkenntnis die Naturgesetze (die Synderesis im spekulativen Bereich) voraus. Thomas zitiert eine Stelle aus dem Kommentar des Römerbriefs von Augustinus und urteilt: ohne die Erkenntnis der Wahrheit gibt es keine echte Tugend, wenn auch der Mensch in der besten Sitte handelte⁽²⁶⁾. Hier wird die Unvollkommenheit der sittlichen Tugenden in der natürlichen Dimension dargestellt. Er weist auf den Unterschied zwischen „den erworbenen Tugenden“ und „den eingegossenen Tugenden“ in seiner Auffassung deutlich hin: die aristotelischen Tugenden als die Erworbenen bleiben immer nur in der sekundären Dimension. Nur die direkt vom letzten Ziel Eingegossenen selbst führen die Tugend zur ihrer echten Vervollkommnung.

Durch diese Weise der Einpflanzung der eingegossenen Tugenden wurde die grundlegende Eigenschaft dieser Tugenden verstanden. Thomas weist darauf hin, dass die Caritas dem Menschen durch den Heiligen Geist eingegossen werden kann. Dabei zitiert er eine Stelle aus dem Römerbrief 5:5: „die Liebe Gottes ist eingeflößt in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“⁽²⁷⁾. Die Grundlage der Caritas d.h. die Kommunikation der ewigen Glückseligkeit, des ewigen Lebens, wurde durch die Gnade Gottes gegeben (Röm. 6:23). Diese Kommunikation basiert nicht auf den verschiedenen natürlichen Guten, sondern auf der Gottesgabe (*dona gratia*). Daher übersteigt auch die Caritas die natürlichen Fähigkeiten. Der Mensch besitzt nicht sie als eine angeborene Eigenschaft und kann nicht von Natur aus sie erlangen⁽²⁸⁾. Außerdem ist bei der Ausgießung der Caritas der menschliche Wille überhaupt unbeteiligt; in jedem Fall ist es nur der Heilige Geist, der sie dem Menschen eingießt (Eph. 4:7)⁽²⁹⁾. Der dreifaltige Gott, den die menschliche Vernunft nicht erfassen kann, beschenkt unmittelbar den Menschen mit der Caritas⁽³⁰⁾.

Während die menschlichen Handlungen aufgrund der erworbenen Tugenden von der Vernunft beurteilt werden können, ermöglicht es die

Caritas, die Handlungen unter dem Gesichtspunkt der Dimension jenseits der Vernunft einzuschätzen. Bei der sittlichen Beurteilung durch die Vernunft spielt die den natürlichen Zweck entsprechende Vervollkommnung des Subjekts eine wichtige Rolle. Es geht darum, ob die Handlung richtig für die Vervollkommnung ist. Tatsächlich aber handelt man manchmal aufgrund der „Liebe“ gegen die Vernunft. Der Mensch kann für andere Personen als ihn selbst sorgen und Hilfe leisten, obwohl er seinen eigenen Gewinn außer Acht lässt. Er kann gegen die Norm der Naturgesetze sein eigenes Leben opfern, um andere Personen zu retten. Die Vernunft beurteilt diese Handlungen als „nicht richtig“ oder töricht. Aber die Mehrheit der Menschen kann die Erhabenheit dieser Handlungen hoch schätzen und behaupten, das sie bestimmt „gut“ sind⁽³¹⁾. Diese Tatsache zeigt deutlich, dass in der Gestalt des Menschen, die durch die erworbenen Tugenden in der natürlichen Dimension bleibt, die Vervollkommnung des Menschen nicht hinreichend erfasst werden kann. „Die gute Handlung“ wird mit dem Begriff „Caritas“, (die vom Heiligen Geist in die menschlichen Herzen eingegossen wird) in der Tugendlehre von Thomas verstanden. Wenn der Mensch, der als ein Ebenbild Gottes erschaffen wurde, seinen Ursprung durch die eingegossene Caritas erkennt und auf ihn zielt, könnte er sich in Wahrheit vervollkommen.

4. Die Caritas als eine göttliche Tugend

Das Menschsein braucht die Caritas, die dann den letzten Zweck richtig zuordnet, um sich zu vervollkommen. Durch sie wird dem Menschen der Weg zur wahren Tugend gezeigt. Auf welche Weise kann der Mensch auf den letzten Zweck, Gott, abzielen?

Die Betrachtung über den Grund der guten Handlung weist die Notwendigkeit der Caritas bei der Vollendung der veritablen sittlichen Tugenden auf⁽³²⁾. Die gute Handlung begründet sich aus der Bestimmung einer spezifischen Norm, daher passen die sittlichen Tugenden, die der Ursprung der menschlichen guten Handlung sind, zu dieser Norm. Diese Norm ist Gott selbst und durch ihn auch die menschliche Vernunft⁽³³⁾. Die sittlichen Tugenden lassen sich differenzieren: Sie bringen die Übereinstimmung mit der richtigen Vernunft hervor. Darum ist es klar, dass sie grundlegend

der naturhaften Neigung gemäß auf Gott zielen. Diese natürliche Neigung, d.h. die zerstreute menschliche Begierde, muss von der Erteilung der Caritas in Ordnung gebracht werden, um Gott zu erreichen. „Da die Caritas unsere rechtsinnigste Gemutung ist, so ist sie die Tugend/Kraft (*virtus*), die uns mit Gott verbindet, den wir mit ihr gern haben⁽³⁴⁾.“

4.1. Die Verbindung zwischen den drei göttlichen Tugenden

Da die erste Norm der menschlichen Handlung Gott ist, und er die Vernunft des Menschen bestimmt⁽³⁵⁾, sind die drei göttlichen Tugenden, d.h. der Glaube (*fides*), die Hoffnung (*spes*) und die Caritas, vortrefflicher als die sittlichen Tugenden und die verstandhaften Tugenden⁽³⁶⁾. Die wichtigste Tugend ist die Caritas, weil der Mensch mit ihr maximal Gott erreichen kann. Im Grunde genommen ist die Caritas die Einladung zur Freundschaft von Gottes Seite, deswegen basiert sie auf der Gemeinschaft (*societas*) der Seele mit Gott. Wenn Gott dem Menschen Gnade gibt, und der Mensch sie in seiner Freiheit annimmt, entsteht daraus die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen. Die Liebe dieser Gemeinschaft ist die Caritas⁽³⁷⁾. Durch die anderen zwei göttlichen Tugenden erreicht der Mensch mittelbar Gott; beim Glaube, durch die bestimmte Vermittlungen der Erkenntnis der Wahrheit Gottes, bei der Hoffnung, durch die bestimmte Vermittlungen der Erlangung des Teils des göttliche Guten. Im Vergleich mit diesen braucht die Caritas keine Vermittlung. Sie besteht ganz unmittelbar aus der Gemeinschaft aufgrund der dreifaltigen Liebe zwischen Gott und dem Menschen⁽³⁸⁾. Daher bleibt ihre Vortrefflichkeit gegenüber anderen Tugenden erhalten.

Diese Gemeinschaft entsteht schon im irdischen Leben durch die Gnade Gottes, aber sie vervollkommnet sich nicht in dieser Welt, sondern im jenseitigen Leben. Beide Leben werden von dem Glauben und der Hoffnung erfasst. Wenn man nicht an die Gemeinschaft oder die vertrauliche Konversation mit Gott (*familiaris conversatio*) glaubt oder daran nicht teilnehmen will, verschließt man sein Ohr vor dem Ruf der Caritas und kann sie nicht erlangen⁽³⁹⁾. Ohne sie hat der Mensch keine Kraft zu Gott hin zu streben. Die Betrachtung der gegenseitigen Verbindungen der drei göttlichen Tugenden verschafft Klarheit über die wichtige Rolle der Caritas⁽⁴⁰⁾. Der Glaube hängt vom Urteil des Gläubigen in seinem Verstand ab, weil er aus

seiner Erkenntnis des Gegenstandes durch den Glauben entspringt. Das Wesen Gottes, der der Gegenstand des Glaubens ist, übersteigt alle menschliche Erkenntnis. Deshalb kann der erkennende Mensch die Caritas nicht erfassen. Und die Hoffnung ist ein Streben nach der Vollkommenheit, die der Mensch nicht ganz erreichen kann. Sie wird ohne die Caritas nicht hervorgerufen. Die Distanz zwischen Gott und dem Menschen in Bezug auf jede dieser Tugenden erklärt das gegenseitige Verhältnis der drei göttlichen Tugenden. Bei dem Glauben und der Hoffnung bleibt die Subjektivität des Menschen stets erhalten; er erreicht noch keine Erkenntnis der Wahrheit und erwirbt noch kein absolutes Gutes. Schließlich werden diese zwei Tugenden im Subjekt, das von Gott entfernt ist, entdeckt. Im Gegensatz zu ihnen impliziert die Caritas die Vereinigung Gottes mit dem Subjekt, derzufolge die Distanz (*distantia*) zwischen Gott und dem Menschen aufgelöst wird. Der Mensch wird in Gott durch die Gnade bleiben und auf Gottesliebe stehen können⁽⁴¹⁾. Selbstverständlich kann er diese Seinsart nicht vollständig verwirklichen. Aber die Caritas ist eine Verbindung selbst mit Gott und sie integriert den Glauben und die Hoffnung. Sie ermöglicht dem Menschen, sich mit Gott zu vereinigen. Die andere göttlichen Tugenden können auch mit Hilfe der Caritas als der grundlegende Orientierung durch die Kraft des Menschen zu Gott in der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen vervollkommen werden.

5. Die Rolle der Caritas in der Tugendlehre bei Thomas

In der Tugendethik muss man überlegen, wohin die Tugenden, die den Menschen richtig vervollkommen, den Menschen leiten können. Dabei braucht man unbedingt die Ordnung zum letzten Ziel hin, zum letzten Guten, man kann aber diesen Weg nicht in der Dimension der philosophischen Ethik finden. Wie RHONHEIMER hervorhebt, hat die philosophische Ethik immer noch eine Unvollkommenheit, weil sie dem Menschen den Gang zum guten Leben nicht hinreichend zeigen kann⁽⁴²⁾. Thomas beschreibt die Grenze der philosophischen Ethik und vervollständigt dadurch seine eigene Tugendlehre, indem er den Begriff der Caritas, die der letzte Zweck und gleichzeitig der Grund des Menschen ist, in seine Theorie einführt. In der aristotelischen

naturhaften Tugendlehre kann keine deutliche Ordnung zum letzten Zweck erkannt werden, daraus ergibt sich, dass die Ethik nur mit der natürlichen Vernunft nicht vollendet werden kann. Die Betrachtung bei Thomas über die Caritas ermittelt das Strukturproblem der Ethik aufgrund der menschlichen Vernunft. Die Ethik in der naturhaften Vernunft hat immer irgendeine fragmentarische Eigenschaft und wird nicht vervollständigt, weil ihr der Endpunkt fehlt. Thomas löst diesen entscheidenden Strukturfehler der philosophischen Ethik mit der Caritas.

Nur die Caritas kann den Menschen auf den letzten Zweck zielen lassen⁽⁴³⁾. Es ist notwendig für die echte gute Handlung, dass die Caritas dem Menschen durch Gott gezeigt, gegeben und eingegossen wird. Die menschliche Handlung kann nicht Gott erreichen und sich nicht vervollkommen, insofern der Mensch einer naturhaften Neigung gemäß handelt. Die übervernünftig gegebene Caritas fasst alle Tugend zum letzten Zweck zusammen; hier entsteht die echte Tugend (*virtus vera*)⁽⁴⁴⁾. Es gibt nämlich keine vervollkommene echte Tugend ohne die Caritas⁽⁴⁵⁾. Thomas belegt mit dieser These, die ihren Ursprung in der Klostertheologie im 12. Jahrhundert hat: „die Caritas ist der Zweck und die Mutter der Tugenden (*caritas est finis et mater virtutum*)⁽⁴⁶⁾“. Da die Caritas alle anderen Tugenden auf sich selbst zielen lässt, wird sie der Zweck der anderen Tugenden genannt. Außerdem setzt Thomas die Caritas mit der Mutter, die von einem anderen empfangen kann, parallel, weil die Caritas durch die Begierde nach dem letzten Zweck die Handlungen aufgrund der verschiedenen Tugenden empfängt (*concupere*). Dieses Potenzial wird durch die gegenseitige Beziehung zwischen Gott und dem Menschen hervorgerufen. Wie eine Frau durch einen Mann empfängt, wird dieses Potenzial dem Menschen durch die Caritas gegeben. Da aber die Entbindung eine eigene Handlung ist, gebärt die Mutter in diesem Fall als Mensch. Wenn der Mensch die Einladung zur Gemeinschaft mit Gott annimmt, empfängt er die Caritas und kann die anderen Tugenden richtig finden. In der Gemeinschaft mit Gott erfasst Thomas den Begriff Caritas und interpretiert die Tugend (*virtus*) als „die Kraft zu Gott (*virtus ad Deum*). Er bringt seine eigene Theorie über die Liebe mit Hilfe der aristotelischen philosophischen Tugendethik und in Übereinstimmung mit der christlichen Tradition hervor. Die Caritas, die Gott selbst ist, ist der Ursprung

des Menschen als ein Geschöpf, der Zweck, auf den jeder zielen soll, und der einzige Weg zu Gott⁽⁴⁷⁾.

Anmerkungen

⁽¹⁾ Vgl. Die deutschen Bibelstellen in dieser Abhandlung zitiere ich aus der Übersetzung: *DIE BIBEL Altes und Neues Testament*. Verlag Herder, Freiburg·Basel·Wien, 2012. Copyright: Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart.

⁽²⁾ Er hat aber die Theorie der Liebe bei Thomas grundlegend nur unter dem Gesichtspunkt der *beatitudo*-Lehre betrachtet. Vgl. Rochus LEONHART, *Glück als Vollendung des Menschseins Die beatitudo Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems*, Walter de Gruyter·Berlin·New York 1998.

⁽³⁾ Vgl. ST. I-II 6 prol.

⁽⁴⁾ Vgl. Die deutsche Übersetzung: Thomas von Aquino, *Summe der Theologie Bd.2: Die sittliche Weltordnung* Hrsg. von Joseph Bernhart Veränderter Nachdruck 2011 der 3., durchgesehene und verbesserte Auflage Stuttgart: Kröner 1985, S.3. Vgl. ST. I-II prol. : Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

⁽⁵⁾ Vgl. ST. I-II q.58, a.3c.

⁽⁶⁾ Vgl. ST. I-II q.58, a.1c.

⁽⁷⁾ Vgl. ST. I-II q.58, a.1ad2.

⁽⁸⁾ Thomas stellt hier diese Frage: Sind die sittlichen Tugenden miteinander verknüpft?

⁽⁹⁾ Vgl. ST. I-II q.65, a.1c: Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, XXII Moral., dicens quod *virtutes, si sint disiunctae, non possunt esse perfectae*, secundum rationem virtutis, *quia nec prudentia vera est quae iusta, temperans et fortis non est*; et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus, in VI de Trin. Alii vero distinguunt praedictas virtutes secundum materias.

⁽¹⁰⁾ Vgl. Aristoteles EN, II,1,1103a20-30;VI,13,1144b32-45a1.

⁽¹¹⁾ Vgl. In Ethi.,VI,1,2.n.8: Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae, ut prius dictum est, sequetur quaedam circulatio in dictis determinationibus.

⁽¹²⁾ Ibid. Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationes practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationes practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quae ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui presequitur quae vera ratio dicit.

⁽¹³⁾ Vgl. Aristoteles, EN,IV,13,1140b31-1141a 8; *Metaphysica*,IV,3,1005b10f.

⁽¹⁴⁾ Vgl. EN, VI, 8,1142a25

⁽¹⁵⁾ Vgl. ST. I-II, q.58, a.4c; q.58, a.5c.

⁽¹⁶⁾ Vgl. ST. I-II,q.58, a.5c.

⁽¹⁷⁾ Vgl. ST. II-II,q.47, a.6c.

⁽¹⁸⁾ Vgl. ST. II-II,q.47, a.6ad1.

⁽¹⁹⁾ Vgl. ST. I-II,q.94, a.2c.

⁽²⁰⁾ Vgl. ST. II-II,q.47, a.6ad3. Im spekulativen Bereich bewegt die Synderesis die Klugheit; ebenfalls der Verstand, die grundlegende Aussagen erkennt, bewegt die Wissenschaft.

⁽²¹⁾ Vgl. LEONHARDT, S.236: „Die in der Prima Secundae der SUMMA THEOLOGIAE vollzogene *consideratio moralis* in universali wird in der Secunda Secundae durch eine *consideratio in particulari* vervollkommnet.“

⁽²²⁾ Vgl. ST. I-II, q.1, a.7c.

⁽²³⁾ Vgl. ST. I-I, q.1, a.1c. Diese Stellen legen den grundsätzlichen Rahmen der gesamten Diskussion in der *Summa Theologiae* vor.

⁽²⁴⁾ Vgl. Augustinus, *Confessiones*, VII, 21. Augustinus behauptet, dass Ungläubige (d.h. Neuplatoniker) auch schon erkennen können, wo ihr Vaterland (d.h. Gott) liegt. Sie können aber in diesem Land ankommen, obwohl sie keinen Weg kennen.

⁽²⁵⁾ Vgl. ST. I-II, q.65, a.2c.

⁽²⁶⁾ Vgl. ST. I-II, q.65, a.2c: unde Rom. XIV super illud, *omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini, *ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus*. Dies ist die Interpretation der Stelle: „wer aber zweifelt und doch ißt, der ist verurteilt, weil es nicht aus Glauben geschieht. Alles aber, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde (Röm.14:23)“

⁽²⁷⁾ Vgl. ST. II-II,q.24,a.2sc: apostolus dicit, Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*.

⁽²⁸⁾ Vgl. ST. II-II,q.24,a.2sc.

⁽²⁹⁾ Vgl. ST. II-II,q.24,a.3c. Dieser Gesichtspunkt kommt aus der Tradition des Anti-Pelagianismus bei Augustinus.

⁽³⁰⁾ Der Heilige Geist ist eine Liebe (*amor*) zwischen Gott Vater und Sohn; diese Liebe wurde dem Mensch erteilt. Vgl. ST. II-II, q.24, a.2c; q.23, a.2.ad1. (In der traditionellen Trinitätslehre wurde das Wort *amor* statt *caritas* zur Benennung der Liebe in der Dreifaltigkeit gewählt. Wenn der Heilige Geist als die dritte Person hauptsächlich thematisiert wurde, wurde er in Worte *amor* oder *donum dei* gefasst. Vgl. ST.I, q.36, aa.1-2.)

⁽³¹⁾ J.F.Keenan beschreibt auch diesen Punkt. Er unterscheidet zwischen „der richtigen Handlung“ und „der guten -“. Vgl. J.F. Keenan, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Washington D.C. 1992.

⁽³²⁾ Vgl. ST.II-II, q.23, a.3c.

⁽³³⁾ Vgl. ST.II-II, q.23, a.3c; ST. II-II, q.17, a.1. Die Norm der menschlichen Handlung kann nicht hinreichend der Vernunft des Menschen angehören.

⁽³⁴⁾ Vgl. ST.II-II, q.23, a.3sc: Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., *caritas est virtus quae, cum nostra rectissima affectio est, coniungit nos Deo, qua eum diligimus*.

⁽³⁵⁾ Das Verhältnis der zwei Normen (Gott und die Vernunft des Menschen) der menschlichen Handlung kann mit dem Verhältnis zwischen den ewigen Gesetzen und den Naturgesetzen in eine Parallele gesetzt werden. Die ewigen Gesetze (Gott) begründen die Naturgesetze. Der Mensch erkennt sie durch seine Vernunft.

⁽³⁶⁾ Vgl. ST.II-II, q.23, a.6c.

⁽³⁷⁾ Vgl. ST.II-II, q.23, a.1c.

⁽³⁸⁾ Ibid.

⁽³⁹⁾ Vgl. ST. I-II, q.65, a.5c.

⁽⁴⁰⁾ Vgl. ST. II-II, q.23, a.6ad1,2,3.

⁽⁴¹⁾ Vgl. ST. II-II, q.23, a.6ad3.

⁽⁴²⁾ Vgl. Martin Rhonheimer, Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik, Berlin 2001.

⁽⁴³⁾ Cf. ST. II-II,q.23, a.7:a.8c.

⁽⁴⁴⁾ Cf. ST. II-II,q.23, a.7c.

⁽⁴⁵⁾ Cf. ST. II-II,q.23, a.8sc: Ambrosius dicit caritatem esse formam virtutum.

⁽⁴⁶⁾ Cf. ST. II-II,q.23, a.8ad3: caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

⁽⁴⁷⁾ Vgl. ST. I, q.3, a.3sc: de Deo dicitur quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Ioan. XIV, *ego sum via, veritas et vita*. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum.