

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Tugendlehre bei Thomas von Aquin und Abū 'Alī Aḥmad ibn Muḥammad ibn
Ya'qūb ibn Miskawaih

Eine vergleichende Literaturanalyse

verfasst von | submitted by

Ayse Ceylan B.Ed.

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 874

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Islamische Religionspädagogik

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Ednan Aslan M.A.

Vorwort

Alhamdulillah, dass ich diesen Erfolg erleben durfte. Trotz vieler Hürden und widriger Umstände hat mir Allah die Kraft und Ausdauer gegeben, meine Ziele zu erreichen. Diese Arbeit stellt nicht nur einen Abschluss für mich dar, sondern hat mir auch die Erkenntnis vermittelt, dass vieles im Leben eng mit der Arbeit an sich selbst verbunden ist.

Ich bin überzeugt, dass diese Arbeit eine wertvolle Grundlage für viele Menschen bieten kann. Die Gegenüberstellung der beiden Gelehrten wurde kurz und kompakt dargestellt, sodass die zentralen Erkenntnisse für eine breitere Leserschaft zugänglich sind.

Ein besonderer Dank gilt meinen Kindern, die mich während dieser Zeit unterstützt haben. Ohne ihre Geduld und Ermutigung wäre dieser Weg nicht möglich gewesen. Ich hoffe, dass die Ergebnisse dieser Arbeit auch anderen als Inspiration dienen können.

Hinweise für die Arbeit

Bei der Umschrift arabischsprachiger Begriffe wurde auf die Transkription der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) zurückgegriffen. Auf eine gendergerechte Schreibweise wurde geachtet.

Inhaltsverzeichnis

Kurzzusammenfassung.....	v
Abstract	vi
1 Einleitung.....	1
1.1 Problemstellung	1
1.2 Forschungsrelevanz.....	3
1.2.1 Pädagogische Relevanz	4
1.2.2 Zusammenfassung der Forschungsrelevanz	7
1.3 Forschungsfragen	7
1.4 Methodisches Vorgehen	8
1.5 Forschungsstand.....	9
1.6 Aufbau	11
2 Begriffsdefinitionen.....	13
2.1 Der Begriff der Tugend	13
2.1.1 Begriff der Tugend in der allgemeinen Philosophie.....	13
2.1.2 Begriff der Tugend im Christentum.....	15
2.1.3 Begriff der Tugend im Islam	18
2.2 Aristoteles und die Tugend	23
2.2.1 Die <i>Nikomachische Ethik</i>	24
2.2.2 Der Tugendbegriff bei Aristoteles	25
2.3 Zusammenfassung zum Tugendbegriff	29
3 Ibn Miskawaih	32
3.1 Biografie	33
3.2 Relevante Werke	36
3.3 <i>Tahdīb al-aḥlāq</i>	38
3.3.1 Gut und Glückseligkeit bei Ibn Miskawaih	42

3.3.2	Die Seele (<i>nafs</i>) bei Ibn Miskawaih	47
3.3.3	Tugend bei Ibn Miskawaih	49
3.3.4	Weisheit.....	51
3.3.5	Mäßigung.....	52
3.3.6	Tapferkeit	54
3.3.7	Großzügigkeit	56
3.3.8	Gerechtigkeit	57
3.4	Gesundheit und Krankheit der Seele	60
3.4.1	Die Erhaltung der Gesundheit	61
3.4.2	Behandlung von Erkrankungen der Seele	63
3.4.3	Angst und Zorn als Beispiele von Seelenkrankheiten	64
4	Thomas von Aquin.....	69
4.1	Biografie	70
4.2	Relevante Werke	72
4.3	<i>Summa theologiae</i>	74
4.3.1	Die Tugend bei Aquin	77
4.3.2	Der Verstand und die Vernunft bei Aquin.....	79
4.3.3	Das Gut und die Glückseligkeit bei Aquin	80
4.3.4	Die Seele bei Aquin.....	83
4.4	Unterscheidung der Tugenden bei Aquin	85
4.4.1	Sittliche und verstandhafte Tugenden	86
4.4.2	Die vier Haupt- bzw. Kardinaltugenden	87
4.4.3	Theologische Tugenden	88
4.4.4	Unterscheidung theologische und moralische Tugenden	90
4.5	Die vier Kardinaltugenden.....	91
4.5.1	Klugheit.....	91

4.5.2	Gerechtigkeit	98
4.5.3	Tapferkeit	104
4.5.4	Maßhaltung	109
4.6	Die theologischen Tugenden.....	113
4.6.1	Glauben	114
4.6.2	Liebe	118
4.6.3	Hoffnung.....	121
5	Gegenüberstellung der Tugendkonzepte von Miskawaih und Aquin.....	124
5.1	Der Tugendbegriff bei Miskawaih und Aquin	125
5.2	Der aristotelische Einfluss bei Miskawaih und Aquin	126
5.3	Die Seele bei Miskawaih und Aquin	130
5.4	Tugendideal und Tugendziel bei Miskawaih und Aquin	134
5.5	Die Haupttugenden bei Miskawaih und Aquin	135
5.5.1	Weisheit.....	136
5.5.2	Maßhaltung/Mäßigung	137
5.5.3	Tapferkeit	139
5.5.4	Gerechtigkeit	141
5.6	Die Religion und Gott bei Miskawaih und Aquin	143
5.7	Fazit der Gegenüberstellung	145
5.8	Relevanz der Tugendethik Miskawaihs (und Aquins) für die Gegenwart.....	147
5.9	Aufgaben des (islamischen) Religionsunterrichts für die Tugenderziehung	154
5.10	Fazit der Relevanz.....	161
6	Literaturverzeichnis.....	163

Kurzzusammenfassung

Diese Masterarbeit untersucht die Tugendethik im christlichen und islamischen Kontext, basierend auf den Konzepten von Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin. Beide Gelehrte integrieren die antike Philosophie, insbesondere die aristotelische Tugendethik, in ihre religiösen Traditionen. Ziel der Arbeit ist es, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihren Tugendkonzeptionen aufzuzeigen und die zeitlose Relevanz der Tugendethik zu betonen, die trotz kultureller und historischer Unterschiede eine globale Bedeutung behält.

Die Untersuchung erfolgt durch eine vergleichende Literaturanalyse der Werke beider Philosophen, *Tahdīb al-aḥlāq wa-taṭhīr al-a'rāq* von Ibn Miskawaih und der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, um die theologischen Ansätze und deren soziale sowie ethische Relevanz im heutigen Bildungskontext zu erfassen.

Im Fazit wird festgestellt, dass die Werke von Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin wertvolle Impulse für die religiöse Bildung im islamischen Religionsunterricht (IRU) bieten, insbesondere in der Persönlichkeitsentwicklung. Ihre Ansätze zu den Haupttugenden Weisheit, Mäßigung, Tapferkeit, Gerechtigkeit sowie zu Seele, Glück und Gerechtigkeit sind zeitlos und zugänglich. Die Arbeit schließt mit der Erkenntnis, dass eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Tugendethik den Lehrstoff im IRU bereichern und neue theologisch-philosophische Perspektiven eröffnen kann, die in der religionspädagogischen Praxis von Bedeutung sind.

Abstract

This master's thesis examines virtue ethics in the Christian and Islamic contexts, based on the concepts of Ibn Miskawaih and Thomas Aquinas. Both scholars integrate ancient philosophy, particularly Aristotelian virtue ethics, into their religious traditions. The aim of this work is to highlight the similarities and differences in their concepts of virtue and to emphasize the timeless relevance of virtue ethics, which retains global significance despite cultural and historical differences.

The investigation is conducted through a comparative literature analysis of the works of both philosophers: *Tahdīb al-aḥlāq wa-taṭhīr al-a'rāq* by Ibn Miskawaih and *Summa Theologiae* by Thomas Aquinas, in order to capture their theological approaches and the social and ethical relevance in today's educational context.

The conclusion states that the works of Ibn Miskawaih and Thomas Aquinas provide valuable insights for religious education in Islamic religious instruction (IRU), particularly in personality development. Their approaches to the main virtues of wisdom, moderation, courage, and justice, as well as their views on the soul, happiness, and justice, are timeless and accessible. The thesis concludes with the realization that a deeper engagement with virtue ethics can enrich the curriculum in IRU and open new theological and philosophical perspectives that are significant in religious education practice.

1 Einleitung

1.1 Problemstellung

Im Laufe meines Studiums war ich auf der Suche nach einem mir persönlich geeigneten Forschungsthema. Im Zuge meiner Überlegungen begegnete ich immer wieder dem Themenkreis „Ethik“. Diese Thematik ist zum einen sehr wesentlich in unserem Alltag und zum anderen aktuell für das Schulwesen, da „Ethik“ als Unterrichtsfach eingeführt wurde. Die Debatten über Religions- bzw. Ethikunterricht werden die Schulen noch einige Zeit beschäftigen.

Die Ethikbegriffe im nicht muslimischen und im islamischen Kontext weisen Unterschiede auf und können somit nicht gleichgesetzt werden. Im islamischen Kontext wird für den Begriff Ethik meistens das Wort *aḥlaq* gesetzt, da diese Oberbegrifflichkeit am ehesten passt. Abgeleitet vom Wort *ḥulq*, das „Veranlagung“ bedeutet, ist damit der Gesamtbereich von Tugend, Moral und sittlichem Verhalten umfasst. So wie der Begriff der Ethik sehr umfangreich ausgelegt werden kann, so ist es auch mit *aḥlaq*. Die große Anzahl von Quellen über *aḥlaq* sind ein Indiz dafür, dass dieses Thema in der islamischen Wissenstradition beliebt ist. *Aḥlaq* kommt im Zusammenhang von vielen Bereichen der islamischen Religion vor, wie bei Spiritualität und *aḥlaq*, *aḥlaq* im Kontext der Ehe, der Wirtschaft, der Glaubensgrundlagen usw.

Aufgrund dieser umfangreichen Themenvielfalt soll der Forschungsfokus begrenzt werden und auf ein bestimmtes Thema eingegrenzt werden, nämlich die Tugendauffassung bzw. Tugendethik als eines gemeinsamen Themas sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Ethik, das sie aus der antiken Philosophie übernehmen. In seiner *Nikomachischen Ethik* hatte Aristoteles die Tugendethik maßgeblich formuliert, ausschlaggebend für die nachfolgenden Philosophen. Der Fokus dieser Forschung soll also auf die „Tugendkonzeption“ eingeschränkt werden.

Als Vergleichsbeispiele für diese „Tugendkonzeption“ werden die beiden Denker ibn Miskawaih und Thomas von Aquin herangezogen. Die Auswahl der beiden Gelehrten basiert nicht zuletzt darauf, dass beide die antike Philosophie aus ihrer Perspektive sowohl als Theologen als auch Philosophen behandeln. Aristoteles spielt sowohl bei ibn Miskawaih als

auch bei Aquin eine große Rolle. Miskawaih und Aquin haben auch zum Teil die gleiche Methodik des griechischen Philosophen übernommen, sie waren beide von der griechischen Philosophie beeinflusst – die Fragestellung und die anschließende Erörterung dazu. Aquin und Miskawaih haben Aristoteles jeweils in ihrer eigenen religiösen Tradition rezipiert. Viele Konzepte von Tugend, wie die Kardinaltugenden, die bei Aristoteles zu finden sind, haben sowohl Aquin als auch Miskawaih aufgegriffen. Und keiner von den drei großen Gelehrten hat seine Popularität verloren. Man könnte sagen, dass Aristoteles den Grundstein für das Tugendkonzept gelegt hat, Aquin die christliche und Miskawaih die islamische Dimension ergänzt haben. Dies ist einer der Gründe für die vorliegende Arbeit, die ethischen Gemeinsamkeiten der beiden Religionen zu analysieren und die Hintergründe zu beleuchten, wie Aristoteles in den verschiedenen Religionen als Quelle für ihr Ethikverständnis rezipiert wird. Auch heute noch wird Aristoteles mit seiner Denkweise über den Tugendbegriff in moderneren Tugendkonzepten aufgenommen bzw. erweitert. Dadurch wird einerseits deutlich, dass eine Rückbesinnung auf Aristoteles stattfindet, andererseits stellen Aquin und Miskawaih adäquate Verbindungen her.

Sowohl die christlichen als auch die islamischen Gelehrten und Wissenschaftler haben sich mit Tugendethik beschäftigt, daher ist eine Gegenüberstellung sinnvoll, um die Gemeinsamkeiten herauszufinden bzw. Unterscheidungen zu differenzieren. Beide ausgewählten Gelehrten, sowohl Miskawaih als auch Aquin, sind Repräsentanten großer Religionsgemeinschaften bzw. zweier Weltreligionen. Sie haben zwar Gemeinsamkeiten, allerdings auch Unterscheidungen. Die Wahl von ibn Miskawaih beruht auf folgenden Punkten: Miskawaih verfasste das erste unabhängige Werk über *aḥlāq*, welches die Tugend (*al-faḍīla*) als Schwerpunkt hat. Sein Buch *Moralische Erziehung (Taḍīb al-aḥlāq)* wird mit Aristoteles' weltbekannter Abhandlung *Nikomachische Ethik* verglichen. Miskawaih beschreibt in seinem Werk, dass der Verstand und dessen vollkommenden *Aḥlāq*-Wissen nur durch die Tugend erreicht werden kann. Weiters wäre die Tugend nötig, um die Verwirklichung des wahren Glücks zu erlangen. Die Verbindungen zwischen Seele, Tugend und Charakter werden in seinem Werk als „Erziehung der Seele“ deutlich erörtert. In Summe hat der islamische Gelehrte mehrere Bücher über Ethik erfasst. Er beeinflusste und inspirierte viele seiner Nachfolger, die sich mit dieser Thematik beschäftigten, z. B. al-Ġazzālī. Sein Werk ist heute noch relevant für dieses Themengebiet. Sein systematischer Aufbau in Bezug auf die Thematik der Tugend schließt philosophische sowie religiöse Aspekte mit ein. Weitere Philosophen werden in seiner Arbeit berücksichtigt, z. B. al-

Fārābī, Platon, Aristoteles, Sokrates. Ein weiterer Punkt ist, dass viele pädagogische Ansätze in seinen Werken vorhanden sind, die in Folge bearbeitet werden.

Warum Thomas von Aquin und nicht ein anderer christlicher Gelehrter? Er war (natürlich) ein bedeutender Philosoph und Theologe, aber er war auch in gewissem Grad ein „Revoluzzer“; er hat versucht, basierend auf Aristoteles, den Glauben durch Verstand und Wissenschaft zu untermauern. Seine gesammelten Werke sorgen heute noch für viel Diskussionspotenzial, sind umstritten und es stimmen auch nicht alle christlichen Haupt- bzw. Unterströmungen mit seinen Lehren überein. Dennoch, und das ist sicher ein ganz wichtiger Punkt, war er einer der ersten Wegbereiter, durch deren Ansätze sich im mittelalterlichen Denken eine theologische Erneuerung Bahn brach. Auch wirken seine doch sehr umfangreichen Werke bis heute nach und werden diskutiert. Zudem wird er in der römisch-katholischen Kirche als Heiliger verehrt. Aquin hat eine große Tradition in handlungstheoretischen Hinweisen, die die Zusammenhänge zwischen kognitiven und moralischen Haltungen zur Geltung bringen. Auch bei Aquin werden bei näherer Betrachtung viele pädagogische Denkweisen deutlich, die im Zusammenhang dieser Arbeit erörtert werden.

So wie Ibn Miskawaih in der islamischen Welt, werden Thomas von Aquins Werke über Tugend als Kern der philosophischen Ethik in der europäischen Welt bezeichnet. Aquin ist einer der wichtigsten Figuren in der christlichen Theologie im Mittelalter, die versucht hat, die christliche Theologie mit der antiken Philosophie zu verbinden. Daher würde man sagen, dass er in eine Reihe mit Platon, Aristoteles usw. passt. Dennoch bestehen Unterscheidungen, da Aquin die Vernunft allein nicht als ausreichend empfindet, wenn keine göttliche Zuweisung gegeben ist. Bei Thomas von Aquin werden Begriffe wie „Habitus“, „Hoffnung“, „Kraft zum Guten“ usw. mit Tugend in Zusammenhang gebracht. Zudem beschäftigte sich Aquin mit Themen wie Tugend, Handlungen des Menschen, sittlichem Handeln usw.

1.2 Forschungsrelevanz

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht das Verständnis der stellvertretenden islamisch-philosophischen bzw. christlich-philosophischen Tugendlehre bei Ibn Miskawaih bzw. Thomas von Aquin. Die vorliegende Untersuchung verfolgt das Ziel, das Tugendkonzept der beiden Gelehrten zu verstehen und für die heutige erkenntnistheoretische und theologische Erörterung nutzbar zu machen. Der Schwerpunkt dieser Arbeit ist es, das Tugendkonzept

beider Philosophen aus theologischer Sicht zueinander in Beziehung zu setzen. Ein solcher Vergleich der beiden Gelehrten hat im deutschsprachigen Raum noch nicht stattgefunden. Zwar wurden etwa Aristoteles mit Aquin verglichen oder einzelne Werke Miskawaihs denen anderer Philosophen gegenübergestellt, eine ähnliche bzw. gleiche Gegenüberstellung von Miskawaih und Aquin liegt aktuell allerdings nicht vor.

Die Grundthematik der Tugendethik hat auch heute ihre Bedeutung nicht verloren. Das zeigt wiederum, dass bestimmte Themen nicht an Zeit oder Ort gebunden sind, trotz des großen Wandels in der Menschengeschichte. Somit kann man durchaus sagen, dass die Tugendethik eine globale Thematik ist. Gerade die beiden Philosophen, Miskawaih und Aquin bestätigen die weltumfassende Besonderheit dieser Thematik mit ihren Auslegungen, obwohl sie als Angehörige unterschiedlicher Weltreligionen in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gelebt haben.

1.2.1 Pädagogische Relevanz

Wie wir alle wissen, ist das Wort „Kompetenzen“ in der Pädagogik gar nicht mehr wegzudenken. Heinrich Roth beschreibt Kompetenzen folgendermaßen:

„[...] Mündigkeit als Kompetenz für *verantwortliche Handlungsfähigkeit*‘. Er unterscheidet hierbei in Sozialkompetenz, Sachkompetenz und Selbstkompetenz.“¹

Da stellt sich die Frage, was haben Kompetenzen mit Tugendlehre zu tun? Die Tugendlehre ist im allgemeinen Erziehung. Ebenso beschäftigt sie sich mit der Charakterbildung. Für die Tugendlehre sind Wissen bzw. Kompetenz eine Voraussetzung, ebenso wie für Bildung. Daher weisen Tugendlehre und der Kompetenzbegriff Parallelen zueinander auf. In der Schule sollte kompetenzorientiert unterrichtet werden, dafür werden facettenreiche Modelle dargestellt. Nach Roths Beschreibung ist ein Teilbereich die verantwortliche Handlungsfähigkeit. Ibn Miskawaih beschreibt an vielen Stellen seines Werkes die hohe Stellung des Denkens, damit verbunden analytisches, strukturierendes oder kritisches Denken. Somit kann geschlussfolgert werden, dass eine verantwortliche Handlungsfähigkeit gebildet und entwickelt werden soll. Auch reicht für Ibn Miskawaih Wissen – Sachkompetenz – allein nicht aus, sondern es ist

¹ Roth, Heinrich (1971): Pädagogische Anthropologie, Bd. 2. Hannover: Schroedel, S. 180 zit. nach Zentrum für Lehrerbildung der Universität Kaiserslautern (o. J.): Glossar Kompetenz. Online unter: <https://service.zfl.uni-kl.de/wp/glossar/kompetenz?print=print> (01.02.2023).

ebenso bedeutend, wie und ob das Wissen umgesetzt wird – die Selbstkompetenz. Darauf bauen auch seine Erziehungsmethoden der „Jugend- und Kinder-Erziehung“ auf. Auch die Sozialkompetenz finden wir bei ihm wieder, einige Beispiele dafür wären: Großzügigkeit, Tapferkeit, Freundschaft, Bescheidenheit usw.² Damit wären viele pädagogische Ansätze von Miskawaih vorhanden, die heute Anwendung finden.

„...Verantwortung vor Gott, vor sich selbst, vor ihren Mitmenschen und vor der Schöpfung insgesamt besonders für die Weiterentwicklung der Menschheit, für Gleichheit, Respekt, Frieden und Gerechtigkeit einsetzen. Der Unterricht stellt einen Teil des Bildungs- und Erziehungsauftrages der Schule und die religiöse Bildung einen Teil der Persönlichkeitsentwicklung der Schülerinnen und Schüler dar. In seiner ethisch-moralischen Begründung unterstützt der islamische Religionsunterricht grundlegend alle Aufgabenbereiche der Schule.“³

Bisher gab es aber noch keine Versuche, die Tugendlehre im IRU ausreichend zu behandeln. Teilbereiche der Tugendlehre stehen im Lehrplan (Gerechtigkeit usw.), aber weder unter dem Begriff der Tugend noch als umfassendes Konzept, daher wäre die Arbeit eine Chance, den IRU aus heutiger Sicht zu bereichern. Der Vergleich der Ideen dieser wertvollen Philosophen wäre ein Zugewinn für den Lehrstoff im IRU, indem er die Basis für eine umfangreiche Auseinandersetzung bezüglich der Tugendethik bzw. der pädagogischen Relevanz der Tugendlehre bildet. Es besteht somit die Möglichkeit, neue theologisch-philosophische Perspektiven innerhalb beider Religionen zu erarbeiten, die die Tugendethik bzw. Tugendlehre gegenwartsbezogen beleuchten bzw. die Definition dieser neu adaptieren. Die Erkenntnisse sollen auf religionspädagogische Praxis und Theorie übertragen werden.

Durch die Beschäftigung mit der Tugend, im Zuge des IRU, werden kognitive, voluntative und emotionale Elemente von Beziehungen zueinander verdeutlicht. Zudem bietet es die Möglichkeit, sich mit der Fragestellung „Tugendethik und ihre Relevanz heute“ zu beschäftigen. Religiöse Ansichten von Schülerinnen und Schülern sind häufig auf eine

² Vgl. unter anderem Lang, Daniela Sylvia (2008): Soziale Kompetenz und Persönlichkeit. Zusammenhänge zwischen sozialer Kompetenz und den Big Five der Persönlichkeit bei jungen Erwachsenen. Koblenz: Dissertation der Universität Koblenz-Landau, S. 92–100.

³ Bundesrecht konsolidiert: Gesamte Rechtsvorschrift für Lehrpläne – islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, Fassung vom 08.01.2024. Online unter: <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20007378> (08.01.2024).

„kognitive“ Verengung festgelegt, als ob religiöser Glaube in nichts anderem bestünde als in Überzeugungen.⁴ Diesem Reduktionismus kann mit Hilfe des Tugendbegriffes begegnet werden, da die Themen der Tugendlehre religionsübergreifend bearbeitet werden können und beim Individuum ansetzen, denn die Tugendlehre ist keine Normenlehre.

Ein Grundelement der Tugendethik ist, dass die Menschen auch auf unterschiedliche Lebenssituationen vorbereitet werden, da die richtige Abwägung nicht universell vorab vorgenommen werden kann, sondern jede Situation andersartig und unvergleichbar ist. Hier gibt es eine Verlängerung in die Lebenspraxis des moralisch richtigen Handelns. Tugendethik kann ebenso als „Brückenbauer“ zwischen theoretischen und religionsphilosophischen Fragestellungen verstanden werden. Das ermöglicht Schülerinnen und Schülern, bestimmte Themen selbst zu erörtern, z. B. Gerechtigkeit: Wann bin ich eine gerechte Person? Bin ich gerecht, selbst wenn ich nur einmal gerecht war?

Die Schülerinnen und Schüler sollen eine seelische Grundausstattung mit auf den Weg bekommen, um flexibel, eigenverantwortlich und eigenständig, basierend auf laufend sich ändernden (sozialen) Bedingungen, Entscheidungen treffen zu können.⁵

Im Zusammenhang damit wird die Verbindung zwischen Glaube und „Glück“ (zeitgemäßer: „Wohlergehen“) herausgearbeitet. Aquin geht von einem zielgerichteten Handeln und dessen bewusster Steuerung aus, letztendlich wird diese Erkenntnis mit Glaube verbunden.⁶ Miskawayh beschreibt, dass es viele Arten von Glück bzw. Glückseligkeit (Wohlergehen) gibt. Daher ist Glück, das für jeden Menschen eine Art „Gut“ darstellt, relativ, hat kein spezifisches Wesen und variiert je nach dem, der danach strebt.⁷ Die dieser Arbeit zugrundeliegende

⁴ Vgl. Niederbacher, Bruno (2004): Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen. München: Kohlhammer (=Münchener philosophische Studien, NF 24), S. 9–10.

⁵ Vgl. Beier, Kathi/Roesner, Martina (Hrsg.) (2023): Thomas von Aquin / Meister Eckhart: Über die Tugend. Freiburg, München: Alber), S. 9–11.

⁶ Vgl. Speer, Andreas (2005): Das Glück des Menschen (S.th. I-II, qq. 1-5). In: Speer, Andreas (Hrsg.) (2005): Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae*. Werkinterpretation. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 141–167, hier: S. 145.

⁷ Vgl. İbn Miskawayh (2017): Ahlâk Eğitimi. Tehzîbu'l-Ahlâk. Übers. von Abdulkadir Şener/İsmet Kayaoğlu/Cihat Tunç. 4. Aufl. Istanbul: Büyüyenay Yayınları, S. 97

Forschungsbemühung orientiert sich an neuen Einwänden und Lösungen, dennoch soll sie den Ansätzen beider Philosophen gerecht werden.

1.2.2 Zusammenfassung der Forschungsrelevanz

In einer Zusammenfassung zeigen sich folgende zentrale Punkte für die Forschungsrelevanz:

Tugend spielt in beiden Religionen (Christentum und Islam) eine zentrale Rolle. Durch den Vergleich der unterschiedlichen Sichtweisen wird gezeigt, wie umfassend und komplex dieses Thema ist.

Beide Gelehrten haben philosophisch und theologisch Tugend mit dem Glauben verbunden; Miskawaih hat Tugend als die höchste Stufe des Menschen eingestuft und bei Aquin ist ein Glaube ohne Tugend nicht möglich.

Es erfolgt ein Aufzeigen des Stellenwertes der Erkenntnisse dieser Werke damals und von deren Beitrag aus heutiger Sicht.

Die Inhalte, welche im religionspädagogischen Bereich benutzt werden können, werden herausgefiltert und so in ein zeitgemäßes pädagogisches Licht gestellt.

Auf einer übergeordneten Ebene werden Ergebnisse und Antworten möglich, welche Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den Tugendvorstellungen im Zeithorizont bestehen, zwischen der Zeit ihrer Ausarbeitung und der Gegenwart.

1.3 Forschungsfragen

Die Forschungsfragen im Zusammenhang mit dem zuvor Geschilderten lauten:

- Welche Gemeinsamkeiten bzw. Unterscheidungen bestehen zwischen ibn Miskawaih (*Tahdīb al-aḥlāq*) und Thomas von Aquin (*Summa Theologiae*) in der Tugendvorstellung?
- Welche tugendethischen Bildungskonzepte können daraus abgeleitet werden?

Auf der Grundlage dieser Forschungsfrage können abgeleitete Forschungsfragen ausgemacht werden:

- Wie wird in der christlichen bzw. islamischen Vorstellung Tugend verstanden?

- Inwieweit sind diese Tugendentwürfe für das heutige Zusammenleben sozial-ethisch in der Schule relevant?

1.4 Methodisches Vorgehen

In dieser Forschungsarbeit werden zwei bedeutende tugendphilosophische Werke zweier maßgeblicher Gelehrter, ibn Miskawaih und Thomas von Aquin, hinsichtlich der darin enthaltenen Tugendvorstellungen analytisch-hermeneutisch und im Kontext des jeweiligen religiösen Hintergrundes (Christentum und Islam) analysiert.

Dabei wird mit den Sinnzusammenhängen versucht, die Texte zu verstehen, die relevant für diese Arbeit sind. Durch ein vergleichendes System werden die zentralen Tugendinhalte deduktiv herausgearbeitet und in Bezug auf ihre Gegenwartsrelevanz untersucht. Der theoretische Bezugsrahmen wird durch eine deskriptive Aufarbeitung des Forschungsstandes geleistet. Das Ziel dabei ist, die islamische Tugend in ihren umfangreichen Kontext zu verstehen und die relevanten Unterscheidungen bzw. Gemeinsamkeiten zu christlichen Ansätzen aufzuzeigen. Die Philosophen haben ihre Werke in Kapitel zu verschiedenen Themen, wie *Ahlaq und Eigenschaften, Gut und Glückseligkeit, Handlungen des Menschen, Arten der Liebe* usw. publiziert. Miskawaih definiert jeweils zuerst die Begrifflichkeiten, die relevant für den weiteren Inhalt sind. Hier zieht er genaue Beispiele heran, um sein Werk bildlich darzustellen. Aquin hingegen thematisiert in *De Summa theologiae* ebenso die Natur, den Ursprung des Menschen. Er arbeitet, wie Miskawaih, mit Argumenten und Gegenargumenten. Da sein Werk in drei Teile aufgeteilt ist, wird nur der Teil über Tugend, in dem es unternommen wird, Verstand, Wissenschaft und Glück mit Glauben zu vereinen, im Zuge dieser Arbeit herangezogen. Somit wird die systematische Struktur von beiden Gelehrten erörtert.

Es erfolgt also eine vergleichende Literaturanalyse von *Summa theologiae* des Aquinus und von *Tahdīb al-aḥlāq* von ibn Miskawaih im hermeneutisch-analytischen Rahmen sowie eine komparative Gegenüberstellung.

Dadurch werden die ethischen Wissensinhalte aufgeschlüsselt, die gerade in der heutigen Zeit eine wichtige Grundlage für gesellschaftliches und religiöses Handeln bilden. Die zentrale Bemühung wird sein, die methodischen Vorgehensweisen der ausgewählten Philosophen zu verstehen, sie tiefer zu erfassen, um eine treffende Deutung zu geben.

1.5 Forschungsstand

Zu der dieser Arbeit zugrundeliegenden vergleichenden Fragestellung in Bezug auf Aquin und Miskawaih konnte nur eine Publikation gefunden werden, die diesen komparativen Ansatz wählt, allerdings nur partiell: ein online erschienener Artikel von Hamid Reza Alavi unter dem Titel *Ethical views of Ibn Miskawayh and Aquinas*, der sich mit einigen Aspekten im Vergleich der beiden Philosophen auseinandersetzt. In seiner Schlussfolgerung verdeutlicht Alavi bemerkenswerte Parallelen zwischen Aquin und Miskawaih. Die universellen ethischen Prinzipien sind für Alavi ein wichtiger Ansatz, da diese unabhängig von religiösen Unterschieden gelten und den interreligiösen Dialog fördern könnten.⁸

Von spezieller Bedeutung im Zusammenhang mit ibn Miskawaih ist Mohammed Arkoun, der seine französischsprachige Dissertation⁹ dem persischen Philosophen gewidmet und auch dessen Werke übersetzt hat.¹⁰ Miskawaihs Einfluss auf das Denken Arkouns kann zudem deutlich belegt werden.¹¹ Gemeinsam ist ihnen der humanistische Ansatz, der die Rationalität für die ethische individuelle und soziale Entwicklung ins Zentrum stellt.¹²

Die Literatur zu Thomas von Aquin ist umfassend. Aktuell veröffentlichte Bruno Niederbacher ein Buch mit dem Titel *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin*. Niederbacher analysiert darin Aquins Tugendethik genauer. Zudem wird die Begrifflichkeit „Glaube“ bei Aquin (Gegenstand

⁸ Alavi, Hamid Reza (2009): Ethical views of Ibn Miskawayh and Aquinas. In: Philosophical Papers and Review 1,4 (2009), S. 1–5. Online unter <https://academicjournals.org/journal/PPR/article-full-text-pdf/E3D5CF4262> (03.02.2023).

⁹ Vgl. Arkoun, Mohammed (1970): Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au I^{er}–X^e siècle: Miskawayh, philosophe et historien. Paris: J. Vrin.

¹⁰ Vgl. Arkoun, Mohammed (Übers.) (1969): Miskawayh (320/21–420). Traité d'éthique (Tahḍīb al-'aḥlāq wa taḥrīr al-'a'rāq). Damaskus: Institut français de Damas.

¹¹ Vgl. Arkoun, Mohammed (1994): Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Boulder: Westview Press, S. 77; vgl. auch Arkoun, Mohammed (2009): Auf den Spuren humanistischer Traditionen im Islam. In: Jörn Rüsen, Jörn/ Laass, Henner (Hrsg.) (2009): Interkultureller Humanismus. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag, S. 145-175, hier: S. 148.

¹² Vgl. Goodman, Lenn Evan (2006): Islamic Humanism. New York: Oxford University Press, S. 109; vgl. auch Völker, Katharina (2020): Das humanistische Erbe Muhammad Arkouns. Adab und (إدب) Paideia (παιδεία) für die Menschheit. In: SocArXiv (2020). Online unter: <https://osf.io/gt2v4/download> (02.01.2024), S. 1–10.

des Glaubens, innere und äußere Akte des Glaubens, Tugend des Glaubens selbst usw.) erläutert.¹³

Auch eine Gegenüberstellung der Schriften Meister Eckharts und Thomas von Aquins *Über die Tugend* ist im Sommer 2023 unter der Herausgeberschaft von Kathi Beier und Martina Roesner erschienen, was ein Zeichen dafür ist, dass Aquins tugendethische Debatten noch immer ein aktuelles Thema sind.¹⁴

Klaus Berg beschreibt in seinem Werk *Der Tugenden Buch*, das mittelalterliche Prosatexte vor dem Hintergrund von Aquins Tugendethik untersucht, dass Aquin in seinem ersten Buch die göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe), die die Verbindung der christlichen Religionsphilosophie mit der aristotelischen Tugendethik leistet, recht kurz gehalten, sich jedoch im zweiten Buch der Beschreibung der vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung) ausgiebig gewidmet hat.¹⁵

Zu Ibn Miskawaih kann im deutschsprachigen Bereich keine Ausgabe gefunden werden, allerdings gibt es Publikationen in türkischer und englischer Sprache. So erörtert Cavit Sunar in seinem Werk *Ibn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da ahlak Görüşleri* Miskawaihs Einführung zur Tugendethik mit der Erziehung und dem *Aḥlāq* eines Kindes, um zu beschreiben, wie der Mensch seine höchste Stufe erreichen kann. Hier findet sich auch ein Vergleich zwischen Aristoteles und Miskawaih eben in der Erziehung eines Kindes. Sunar erörtert auch, wie Miskeveyh seine Tugendethik vor allem auf griechische Philosophen stützt. Weiters beschreibt er, dass der Mensch die höchste Stufe erst dann erreicht, wenn der gute *Aḥlāq* und der Verstand sukzessive mit Wissen und Gedankenordnung erzogen werden. Die pädagogische Perspektive findet also Beachtung.¹⁶

Ibrahim Aksu wiederum stellt in seinem Beitrag zu dem von Turgut Akyüz herausgegebenen Werk *Akil Kitabı – 1* zu Miskawaihs Tugendethik fest, dass der Mensch als „denkendes Lebewesen“ bezeichnet werden kann. Daher hat der Verstand bzw. die Vernunft eine zentrale

¹³ Vgl. Niederbacher (2004), Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin.

¹⁴ Vgl. Beier/Roesner (2023), Thomas von Aquin / Meister Eckhart.

¹⁵ Vgl. Berg, Klaus (1965): *Der Tugenden Buch*. Untersuchungen zu diesen und anderen mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin. München: Beck.

¹⁶ Vgl. Sunar, Cavit (1980): *Ibn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kitapları (=İlahiyat Fakültesi Yayınları 147).

Rolle in der islamischen Philosophie. Zudem wird die Tugendethik als der Grundstein des *Aḥlaq* angegeben. Miskawaih sei einer der ersten islamischen Philosophen, die den Themenbereichen der Tugendethik erörtern. Aksu arbeitet heraus, wie Miskawaih seine Beschreibung der Seele (*nafs*) klar vorlegt. Die Publikation ist vor allem im Bereich des Vernunftdiskurses in der islamischen Philosophie zu verorten.¹⁷

Im Jahr 2021 edierten die Herausgeber Sebastian Günther und Yassir El Jamouhi schließlich einen Band zu Miskawaih unter dem Titel *Islamic Ethics as Educational Discourse. Thought and Impact of the Classical Muslim Thinker Miskawayh (d. 1030)*. Darin finden sich zahlreiche Beiträge mit Relevanz für die vorliegende Arbeit. Im Allgemeinen wird die wachsende globale Interdependenz erörtert, die die Notwendigkeit eines Systems von Standards zur Förderung von Zusammenhalt, Gemeinschaft und individuellem Leben betont, insbesondere im Bereich der Ethik. Aufgrund dessen entstand eine Arbeit während eines internationalen Symposiums, die Miskawaih in der islamischen Ethik als Gegenstand pädagogischen Diskurses präsentierte.¹⁸

1.6 Aufbau

Die Arbeit gliedert sich in vier Teile. Der erste Abschnitt befasst sich mit der Begrifflichkeit „Tugendethik“ und der Definition der zugrundeliegenden Begrifflichkeit. Der zweite Bereich erörtert die Tugendethik der beiden ausgewählten Gelehrten – Ibn Miskawaih und Aquin – jeweils unabhängig voneinander. Im anschließenden dritten Teil erfolgt die Gegenüberstellung der beiden und die Beschreibung der Ergebnisse dieser vergleichenden Analyse. Zuletzt wird die Relevanz für die Gegenwart erörtert.

Im Detail befasst sich der erste Teil mit dem Tugendbegriff – in der allgemeinen Philosophie, sowohl in der Antike, im Christentum als auch im Islam. Der zusammenfassend herausgearbeitete Tugendbegriff wird dann in einen Zusammenhang zueinander gebracht.

¹⁷ Vgl. Aksu, Ibrahim (2020): İbn Miskevevh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü. In: Akyüz, Turgut (Hrsg.) (2020): Akıl Kitabı 1 / Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl. Istanbul: Ravza Yayınları, S. 234–252.

¹⁸ Vgl. Günther, Sebastian/ El Jamouhi, Yassir (Hrsg.) (2021): *Islamic Ethics as Educational Discourse. Thought and Impact of the Classical Muslim Thinker Miskawayh (d. 1030)*. Tübingen: Mohr Siebeck (=Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs 14).

Insbesondere wird in einem eigenen Unterkapitel ein Einblick in den Tugendbegriff des griechischen Philosophen Aristoteles gewährleistet, da dieser einen enormen Einfluss sowohl auf Miskawaih als auch Aquin hatte. Weiters soll darauf eingegangen werden, welche Unterscheidungen Aristoteles zwischen charakterlichen und verstandesbezogenen Tugenden macht, auch um die Seelenvorstellung des Aristo geht es. Ein weiterer Punkt im Zuge dieser Fragestellung ist, inwiefern Tugend erreichbar ist. Dieses Kapitel verdeutlicht die Grundpfeiler dieser Thematik und deren Zusammenhänge.

Der zweite Abschnitt dieser Arbeit fokussiert sich getrennt voneinander jeweils auf die Werke der wichtigen Philosophen ibn Miskawaih (*Tahdīb al-aḥlāq*) und Thomas von Aquin (*Summa Theologiae*). Die Biographie und die relevanten Arbeiten beider Philosophen werden behandelt. Während Miskawaih ermöglicht, die islamischen Perspektiven genauer zu betrachten und zu analysieren, repräsentiert Aquin den christlichen Blickwinkel. Diese Ausarbeitung soll ein Beitrag zum Verständnis über Tugendethik sein. Die in den beiden herangezogenen zentralen Werken ausgearbeiteten Tugendkonzepte werden ausführlich vorgestellt.

Im dritten Teil schließlich erfolgt die Gegenüberstellung bzw. der Vergleich des Begriffs der Tugend bzw. des Tugendkonzepts im Verständnis von ibn Miskawaih und jenem von Aquin. Diese Analyse ermöglicht, auf Gemeinsamkeiten und relevante Unterscheidungen einzugehen und die wissenschaftlichen Positionen über Tugendethik zu verstehen. Ein Vergleich beider Tugendlehren bietet die Gelegenheit, eine Gesamtdarstellung und reflektierende Diskussion der Ergebnisse zu präsentieren.

Das letzte Kapitel schließlich soll konkretisieren, welche Punkte heutzutage interessant bzw. relevant sind und wie sie in pädagogischer Perspektive im schulischen Bereich eingesetzt werden können.

Schließlich sind noch einige Anmerkungen zum Begriffsgebrauch in dieser Arbeit zu machen. Die historische und breite, doch wandelbare Verwendung des Begriffes „Tugend“ begründet die Notwendigkeit für eine Herausarbeitung der Definition und des Bedeutungsinhaltes, die im nächsten Kapitel geleistet wird. Die systematische Erfassung des Begriffes bzw. von Tugend bei den jeweiligen Philosophen bzw. Denkern bzw. Theologen stellt dann deren „Tugendkonzept“ bzw. „Tugendkonzeption“ dar, die „Tugendlehre“ bezeichnet dann die für diese Arbeit relevante – auch die Praxis einschließende – Schlussfolgerung der Orientierung

an Tugendkonzepten bzw. am Tugendbegriff. Als Oberbegriff kann „Tugendethik“ verstanden werden, die eine Richtung der philosophischen Ethik gegenüber der deontologischen (pflichtorientierten) und der teleologischen (nutzenorientierten) benennt.¹⁹

2 Begriffsdefinitionen

Der Begriff „Tugendethik“ ist ein wichtiger Bestandteil der Arbeit, daher wird in diesem Teil der Arbeit die Definition „Tugend“ aus allgemein philosophischer, christlicher und islamischer Perspektive aufgegriffen werden. Zudem wird die Tugendkonzeption des Aristoteles untersucht, um den Tugendbegriff diesbezüglich zu konkretisieren, da auf seiner Tugendkonzeption sowohl Aquin als auch Miskawaih aufbauen.

2.1 Der Begriff der Tugend

2.1.1 Begriff der Tugend in der allgemeinen Philosophie

Mit dem Begriff „Tugend“ wird das sittlich Gute bzw. Wünschenswerte erfasst, wobei sich das Individuum in Freiheit und nach seiner Lebenshaltung beständig daran übt und danach strebt, dieses Gute zu erreichen.

Der Tugendbegriff kommt bereits in der griechischen Antike auf. Platon und Aristoteles waren die ersten Vorreiter, die einen wesentlichen Beitrag zu diesem Thema geleistet haben. Der Ausgangspunkt der Definition geht auf den Begriff *areté* zurück, welcher als Tauglichkeit oder Tüchtigkeit beschrieben wird. Ursprünglich war damit also bezeichnet, sich in einer ungünstigen Umwelt zu bewähren, wie etwa die Sophisten²⁰ den Begriff fassen.²¹

¹⁹ Vgl. Gaede, Matthias (Hrsg.) (2007): Philosophie. Ideen, Denker, Visionen A–Z. Mannheim: GEO, Gruner + Jahr (=GEO Themenlexikon 14), S. 92; vgl. auch etwa Halbig, Christoph (2013): Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik. Berlin: Suhrkamp.

²⁰ Die Sophisten waren eine Gruppe von Männern in der griechischen Antike mit speziellen Kenntnissen auf theoretischem oder praktischem Gebiet (Handwerk, Musik, Dichtung). Im Zentrum standen dabei Didaktik und Rhetorik. Der Wirkungsbereich erstreckt sich grob von 450 v. Chr. bis 380 v. Chr. Mit dem Begriff „Sophist“ wurden ursprünglich „alle, die für ihre Weisheit berühmt waren: Pythagoras, Thales, Staatsmänner, Kulturbringer, Dichter und andere ‚weise Männer‘“ bezeichnet; Gaede (2007), Philosophie, S. 324; vgl. Die Inkognito-Philosophin: Sophisten. Die Aufklärer des antiken Griechenlands. Online unter: <https://www.die-inkognito-philosophin.de/sophisten> (Zugriff: 02.01.2024).

²¹ Vgl. Gaede (2007), Philosophie, S. 350.

Mit Sokrates verändert sich der Begriff und bekommt die Qualität einer Innerlichkeit: Die Tugend entspricht der inneren Lebenshaltung bzw. der Gesinnung. Diese sind darauf gerichtet, soziales und sittliches Tun zu verbinden und auf die Realisierung moralischer Werte zu lenken.²² Platon ist derjenige der im Tugendbegriff die Kardinaltugenden beschrieb, die im weiteren Teil der Arbeit genauer behandelt werden. Aristoteles trug seines bei, indem er diesen Tugenden den „Verstand“ als übergeordnet voransetzte, um ein Mittelmaß halten zu können und keinen Leidenschaften zu verfallen.²³

Sowohl die Stoiker als auch die Epikureer entwickelten je eigene Auffassungen von der Tugend. Während die Stoiker die der Natur und der einsichtigen Vernunft entsprechende Lebensweise als „tugendhaft“ verstehen, sehen die Epikureer in ihr das Erstreben des Zieles von dauerhafter Lust.²⁴

Die Definitionen der antiken Philosophen lassen zwei Hauptmerkmale von Tugend deutlich werden. Erstens handelt es sich um ein Erstrebenswertes, um eine Vorstellung des „Höchsten“. Zweitens hat die Tugend, auch in den Ideen der Epikureer und Stoiker, die Qualität einer inneren Bestrebung, der zu folgen ein Prozess ist.

Auch in der chinesischen Philosophie entwickelt sich ein Tugendbegriff rund um zentrale Tugendeigenschaften: Konfuzius beschreibt fünf solche Kardinaltugenden: Mitmenschlichkeit, Sittlichkeit, Rechtschaffenheit, Weisheit und Vertrauenswürdigkeit. Diese Tugenden können erlernt und erworben, müssen aber beständig geübt werden. Der Mensch erwerbe seine volle Menschlichkeit, seine „Edelkeit“, erst durch die Entwicklung der Tugenden im Rahmen von Bemühung und Anstrengung, also durch das Handeln. Dazu müssen die Eigenschaften von Loyalität und Pietät hinzutreten. Als die wichtigste Tugend, gleichzeitig die Basis aller anderen Tugenden begreift Konfuzius die Mitmenschlichkeit, somit eine soziale Tugend.²⁵

²² Vgl. ebd., S. 350.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Brünig, Barbara (Hrsg.) (2012): Philosophische Spurensuche. Ethik Gymnasiale Oberstufe. Lehrbuch. Landesausgabe Sachsen. Leipzig: Militzke, S. 75.

Durch diesen Exkurs in die chinesische Philosophie wird deutlich, dass zu der Tugend ein weiteres Merkmal hinzukommt: der Erwerb durch tugendhaftes Handeln in der Praxis. Das Ziel besteht darin, ein „vollkommenerer“ Mensch zu werden.

Der katholische Moralphilosoph und Theologe Guardini nähert sich dem Tugendbegriff über die Auslegung des lateinischen *virtus*, was sich als „Festigkeit“ beschreiben lässt,²⁶ und das lateinische Wort für „Mann“ in sich trägt: ein Mann also, der im Staat und im Leben einen festen Stand hat. Guardini teilt dann die Tugend in zwei Gruppen, nämlich die Tugend als Natürliches und die Tugend des Impulses im Augenblick.²⁷ Während die natürliche Tugend angeboren ist und sich daher leicht und bedenkenlos verwirklicht, ist die zweite Ebene der Tugend mit Mühe und ständiger Bewusstmachung verbunden, um zur Selbstverständlichkeit werden. „Beides ist Tugend: sittlich geformtes Menschentum, nur auf verschiedenen Wegen verwirklicht.“²⁸

Es sind also beide Ebenen der Tugend notwendig, um das Ziel des „Guten“ zu erreichen: die Anstrengung zur Erreichung, aber auch die Entwicklung des angeborenen Potenzials, der natürlichen Veranlagung bzw. der Charakteranlagen.

Schließlich kann noch der amerikanische Moralphilosoph Mac Intyre angeführt werden, der den Tugendbegriff gewissermaßen „dekonstruiert“, um so eine Neudefinition vornehmen zu können. In Bezug auf die älteren Tugendbegriffe gebe es nämlich sich unterscheidende Definitionen, während wesentliche praktische Tugenden, wie Reinlichkeit, Ruhe und Fleiß, die zu einem moralischeren Leben beitragen, nicht erwähnt werden. Sogar die Motivation zur Erlangung der Tugend für sich kann als Tugend gelten.²⁹

2.1.2 Begriff der Tugend im Christentum

Ein bekannter christlicher Theologe ist Augustinus (354–430), genannt Augustinus von Hippo. Er gilt als der Kirchenvater der Westkirche. Die große Bedeutung der Philosophie des

²⁶ Vgl. Guardini Romano (1967): Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens (2. Aufl.). Würzburg: Werkbund-Verlag Würzburg, S. 12.

²⁷ Vgl. ebd., S. 14.

²⁸ Ebd., S. 15.

²⁹ Vgl. MacIntyre, Alasdair (1987): Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt, New York: Campus (=Theorie und Gesellschaft 5), S. 243–246.

Augustinus liegt darin, dass er die antiken Vorstellungen (Cicero, Manichäismus, Skeptizismus, Stoa sowie Neoplatonismus) zum Christentum fortführte.³⁰ Zunächst hält Augustinus fest, dass die Tugenden, wie sie die antike, nichtchristliche Welt begreift, keine Tugenden im eigentlichen Sinn seien, denn diese Tugenden hätten keinen Bezug zu Gott. Wenn aber die Tugenden um den Glaubenstugenden (bzw. die theologischen Tugenden) erweitert würden, dann sei die Tugendlehre der Weg zum Heil. Daraus ergibt sich eine Verschiebung der Gewichtung bei den Tugenden. Es gibt natürliche Tugenden (bzw. göttliche Tugenden), die sich mit den anderen Tugenden durch den freien Willen verbinden. Es geht also um das „Wesen“ der Tugend: „Möchte doch ihr Wesen ebenso in aller Herzen sein, wie ihr Name in aller Mund ist“,³¹ schreibt er.

Er beschreibt die Tugend als „eine bestimmte Gleichmäßigkeit“ (*aequalitas*) des Daseins, welche mit der Vernunft übereinstimmt.³² Die theologische Auffassung von Augustinus ist, dass sich die gute Einstellung mit der Erkenntnis der Bindung zu Gott verbinden soll. Die Tugenden sind dabei immer wieder vorkommende Handlungen, die der Natur des Menschen nicht widersprechen, aber bewusst stattfinden. Entscheidend ist diese bewusste Entscheidung aus einer Haltung heraus, die wiederum aus einer Erkenntnis kommt, die die Verbindung mit Gott betrifft. Der christliche Theologe bezieht sich nicht nur auf die menschliche Ebene, sondern auf die Glaubens- bzw. Grundvoraussetzungen aller Tugend schlechthin, nämlich die Liebe und die daraus resultierende, bei ihm als erste Tugend bzw. „Mutter der Tugenden“ bezeichneten Demut³³ – dieser stehen konsequent die Laster gegenüber, begonnen beim satanischen Urlaster der „Hochmut“. Darin besteht ein wesentlicher Unterschied zur Antike, die die Gott-Mensch-Beziehung in der Tugendethik nicht ins Zentrum stellt, und deren

³⁰ Vgl. Heller, Gunthart (2023): Kleine Einführung in die Philosophie von Augustinus. Online unter: Philognosie, <https://www.philognosie.net/wissen-technik/einfuehrung-philosophie-augustinus-von-hippo> (31.12.2023).

³¹ Augustinus (1992): *De moribus ecclesiae catholicae*, Bd. VI, Teil VII. Hrsg. von Johannes B. Bauer. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, n. 25.

³² Zit. nach Hopkins, Jaspar (2000): Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues. Ihre Vielfalt, ihr Verhältnis untereinander und ihr Sein. *Erbe und Neuansatz*. In: Kremer, Klaus/Reinhadt, Klaus (Hrsg.) (2000): *Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 15. bis 17. Oktober 1998*. Trier: Paulinus, S. 9–38, hier: S. 9.

³³ Vgl. Schumacher, Joseph (2005): Die Kardinaltugenden und ihre Bedeutung für das christliche Leben. Fünf Vorträge zur Vertiefung des Glaubens. Exerzitienhaus Schloss Fürstenried in München, 15.–17. Juli 2005. Online unter: <http://www.theologie-heute.de/KardinaltugendenMuenchen05.pdf> (31.12.2023), S. 2–3.

Haupttugend die „Gerechtigkeit“ ist.³⁴ Es kommt also zu einer Verschiebung. Verallgemeinernd kann gesagt werden, dass der Bezug auf die antiken Quellen der Philosophie und deren Nicht-Erwähnung von Gott dann auch einen beständigen Kritikpunkt von christlich-theologischer Seite an den Ideen der christlichen Tugendethik bildet.

Die Bezeichnung der antiken Haupttugenden als „Kardinaltugenden“ verdankt sich wohl dem heiligen Ambrosius (geb. 397). Hieronymus (geb. 419), ein weiterer Kirchenvater, erkennt in Christus den Lenker eines Wagens, der von vier Pferden gezogen wird (also die Kardinaltugenden). Die eigentliche Verbindung der Kardinaltugenden mit den theologischen Tugenden (Liebe, Glaube, Hoffnung) erfolgt dann im Tugendsystem des Papstes Gregor der Große (gest. 604).³⁵

Die Tugenden sind also im christlichen Sinne auf der einen Seite Gewöhnungen, Übungen des „Guten“ durch wiederholte Handlungen, sodass sie ein Teil der Haltung werden, eine Fertigkeit. Doch diese Tugenden setzen einen bewussten Willensakt des Menschen voraus, er muss sich zum „Guten“ willentlich entscheiden, er muss es „wollen“ – erst dadurch werden die Tugenden im christlichen Sinn wirksam.³⁶

Auch der Reformator Martin Luther (1483–1546) hat die Tugend mit den vier Merkmalen Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit verbildlicht, doch er kritisiert Aristoteles vehement:

„Wir werden nämlich nicht, wie Aristoteles meint, gerecht, indem wir Gerechtes tun, es sei denn dem Schein nach, sondern sozusagen indem wir gerecht werden und sind, tun wir Gerechtes. Es ist notwendig, dass zuerst die Person verwandelt worden ist, dann die Werke.“³⁷

³⁴ Vgl. ebd., S. 2.

³⁵ Vgl. ebd., S. 2.

³⁶ Vgl. ebd., S. 5.

³⁷ Luther, Martin: Weimarer Ausgabe Br 1;70,29–31: „Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficimur, nisi simulatorie, sed iusti (ut sic dixerim) fiendo et essendo operamur iusta. Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera.“ Zit. nach Dieter, Theodor (2016): Martin Luther und die Tugendethik des Aristoteles. In: Nassery, Idris/Schmidt, Jochen (Hrsg.) (2016): Moralische Vortrefflichkeit in der pluralen Gesellschaft. Tugendethik aus philosophischer, christlicher und muslimischer Perspektive. Paderborn: Brill/Schöningh (=Beiträge zur Komparativen Theologie 25), S. 31–49, hier: S. 31.

Was Luther hier so scharf formuliert, ist ein Merkmal der christlichen Auseinandersetzung mit der Tugendethik. Zuerst muss die „Gnade“ wirken, der „Glauben“ bekannt werden, erst dann kann die Tugend gelebt werden. Das bloße „gute Tun“ reicht nicht aus.³⁸

2.1.3 Begriff der Tugend im Islam

Das arabische Äquivalent von „Tugend“ ist der Begriff *faḍīla*. In der islamischen Enzyklopädie wird der Begriff von *faḍl* abgeleitet, was als „Vermehrung“, „Zunahme“, „Überschuss“ ausgelegt wird. Am häufigsten wird dieser Begriff in der positiven Bedeutung verwendet und der Ausdruck *fuḍūl* in der negativen, der Gegenbegriff ist *naqṣ*, der für einen „Mangel“ oder einen „Verlust“ von etwas benützt wird. In der lexikalischen Verwendung im Rahmen eines Vergleiches bezeichnet *faḍl* einen „Vorzug“ des einen gegenüber dem anderen. *Faḍīla* ist davon wiederum die superlativische Stufe, sozusagen das Maximum eines Vorzuges, eine „Vollkommenheit“ oder „Überlegenheit“, die bestimmte Eigenschaften charakterisiert. Wer also dem „Guten“ und „Rechten“ nachgeht, handelt daher im islamischen Sinn „tugendhaft“, er verfügt über *faḍīla* anstelle von *raḍīla* (Laster).³⁹ Aus der islamisch-ethischen Sichtweise wird daher Tugend als die überlegene Eigenschaft begriffen, die eine Person zum tugendhaften Menschen (*fāḍil*) und dadurch vollkommener macht, was zum Glück führt.⁴⁰

Der islamische Philosoph und Universalgelehrte Abū Yūsuf Ya‘qūb bin Ishāq al-Kindī (gest. 873), der deshalb bedeutsam ist, weil er unter anderem die antiken griechischen Philosophen ins Arabische übersetzt hat, beschreibt, dass die Tugend die höchste Stufe ist, die der Mensch erreichen kann, denn Tugend sei die Selbstdisziplin.⁴¹

Macid Fahri, der die allgemeinen islamischen Ethikkonzepte in seinem Versuch einer umfassenden Darstellung der islamischen philosophischen „Moraltheorie“ zusammenfasst,

³⁸ Vgl. Dieter, Martin Luther und die Tugendethik des Aristoteles, 2016, S. 32–34.

³⁹ Vgl. Humboldt-Universität Wiki (2023): *Faḍīla* (Tugend). Online unter: [https://wikis.huberlin.de/islamischeethik/Faḍīla_\(Tugend\)](https://wikis.huberlin.de/islamischeethik/Faḍīla_(Tugend)) (31.12.2023).

⁴⁰ Vgl. Çağrıci, Mustafa (1995): Fazilet. İnsanın iyilik yapmasını ve kötülükten uzak durmasını sağlayan ruhi yetenekler için kullanılan bir ahlak terimi. In: İslâm Ansiklopedisi’nin 12. cildinde (1995), S. 268–271. Online unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/fazilet> (14.04.2023).

⁴¹ Vgl. Al-Daghistani, Raid (2016): Falsafa. Einführung in die klassische arabisch-islamische Philosophie. Freiburg i. Br.: Kalam (=Studienreihe „Islamische Theologie“ 3), S. 32.

schlüsselt dabei die Entwicklungen auf,⁴² die zur Definition von islamischer Ethik (*aḥlāq*) und in deren Rahmen auch für Tugend bedeutsam sind. Dabei unterscheidet er mehrere Phasen und Quellen. Die primäre Quelle für die islamischen Konzepte von Ethik ist der Koran, der allerdings keine vollständige Theorie bietet und die Interpretation etwa im Rahmen von Koranexegese, *fiqh* (Rechtsquellen- und Rechtsfindungslehre) und Kalāmwissenschaften braucht. Als eine grundsätzliche Ordnung kann zwischen folgenden Ethikkonzepten unterschieden werden: zwischen dem nassi-*aḥlāq* mit der Orientierung an Glaubensnormen, basierend auf dem Koran und den Hadithen, dem *kalām-aḥlāq* bzw. der theologischen Ethik, womit die spekulative Theologie und deren (rationale) Begründungen bezeichnet werden, so von der *Qadarīya*⁴³, der *Mu'tazila*⁴⁴ (Mutaziliten) und der *Aš'arīya*⁴⁵ (Aschariten), dem philosophischen *aḥlāq*, etwa von den islamischen Philosophen al-Kindī, al-Fārābī, ibn Sīnā, Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rušd, Miskawaih und weiteren, die sich in erster Linie auf die wesentliche Quelle der Vernunft (*'aql*) verließen, sowie dem religiösen *aḥlāq*, der von religiöser Moral getragen war und etwa Abū Sa'īd al-Ḥasan ibn Abi l-Ḥasan al-Baṣrī (642–728), Abū l-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Māwardī (972–1058), Abū l-Farağ 'Alī bin al-Ḥusain al-Qurašī al-Iṣfahānī (897–967), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar b. al-Ḥusain Faḥr ad-Dīn aṭ-Ṭabaristānī ar-Rāzī (1179–1209) und Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ġazzālī (ca. 1055–1111) umfasst.⁴⁶

Die Tugendethik in der arabischen philosophischen Tradition ist insbesondere durch die Übersetzungen aus dem Griechischen präsent. Die *aḥlāq*-Quellen gelangten durch die Übernahme unter anderem von griechischen Tugendkonzepten in die islamische philosophische Ethik. So wurden auch die Ansichten der griechischen Philosophen über Tugenden, richtiges Verhalten und Glückseligkeit von Sokrates, Platon und Aristoteles rezipiert. Eine wichtige Rolle hatte außerdem der Neuplatonismus inne sowie Galen – die

⁴² Fahri, Macis (2020): *İslam Ahlāk Teorileri* (Ethical Theories in Islam). Istanbul: Litera yayıncılık, S. 13.

⁴³ Die *Qadarīya* als eine theologische Richtung im Islam bezieht sich hier auf die Anhänger einer deterministischen Konzeption der religiösen Lehre.

⁴⁴ Die *Mu'tazila* ist historisch eine Strömung der islamischen rationalistischen Theologie, die die Vernunft als unabhängiges Instrument der Erkenntnis der Wahrheit der Offenbarung ins Zentrum stellten.

⁴⁵ Die *Aš'arīya* ist eine sunnitische Glaubensströmung, die eine mittlere Position (weder so, noch so bzw. so und auch so) zwischen den theologisch strittigen Fragen anstrebten, etwa zur Erschaffenheit/Unerschaffenheit des Korans, den Attributen Gottes und zum Anthropomorphismus. Sie stellten die Allmacht Gottes über die Vernunft.

⁴⁶ Fahri (2020), *İslam Ahlāk Teorileri*, S. 19–37.

Tugenden der Weisheit, Tapferkeit und Mäßigung wurden dabei ebenfalls transferiert sowie ihre Zusammenfassung in der daraus hervorgehenden Tugend der Gerechtigkeit. Dabei wurde die Seelenauslegung des Aristoteles und Platon in ihrer den Tugenden entsprechenden Dreiteilung ebenfalls beachtet und die Philosophen, al-Kindī, Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (870–950) und Miskawaih ebenso wie Abū ‘Alī al-Ḥusain b. ‘Abd Allāh ibn Sīnā (980–1037) waren bemüht psychologische und moralische Lehren zur Übereinstimmung zu bringen. Die drei Teile der Seele und der Haupttugenden finden im Gleichgewicht zur Harmonie und zur „goldenen Mitte“. Fārābī und ibn Ruṣd brachten das System anhand der Übersetzung von Abū Zaid Ḥunain b. Isḥāq al-‘Ibādī (808–873) in Umlauf, unter anderem übernahm Ġazzālī es von dort ebenso wie Miskawaih.⁴⁷

Die Mu’tazila machte in ihrem Bestreben, die Vernunft (*‘aql*) in der Auslegung von Koran und Hadithen zu benützen, hatten auch eine Vorstellung von *aḥlaq* entwickelt, wodurch sie Offenbarung und Vernunft in Einklang bringen wollten. Der Enzyklopädist Abū Yūsuf Ya’qūb ibn ‘Isḥāq aṣ-Ṣabbāḥ al-Kindī (801–873) beschäftigte sich in der Folge mit Wegen, wie die Tugend erlangt werden könnte und erörterte die Tugend des Sokrates.⁴⁸

Auch Faḥr ad-Dīn aṭ-Ṭabaristānī ar-Rāzī’s Auseinandersetzung mit Metaphysik und Kosmologie in der Nachfolge Platons trug dazu bei, dass sich in den verschiedenen *aḥlaq*-Richtungen in der islamischen Welt die Tugendethik verbreitete. Der Geist (*ruh*) befähigt den Menschen einerseits dazu, die Welt zu verstehen und hebt ihn von den Tieren ab, andererseits ist er auch das herrschende Prinzip der Seele und von deren Mäßigung. Die drei Seelentemperaturen entsprechen bei ihm dem rationalen/göttlichen, dem zornigen/tierischen und dem fleischlichen/vegetativen. *Tafakkur* (Kontemplation, Betrachtung) ermöglicht die Einsicht und die Verbindung von Vernunft und Körper, die Laster der Seele finden bei ar-Rāzī gleichfalls Betrachtung.⁴⁹

Schließlich kann durch die aristotelischen Einflüsse, vor allem von dessen Nikomachischer Ethik sowie durch den Einfluss des Neoplatonismus eine Tugendethik bei Fārābī, ibn Sīnā und ibn Ruṣd beschrieben werden. Fārābī interessierte sich dabei insbesondere mit den

⁴⁷ Vgl. Fahri (2020), *İslam Ahlāk Teorileri*, S. 105–113.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 105–113.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 121–131.

Auslegungen der Seele und Körper, der Verbindung zwischen Gesundheit und Krankheit, den Seelenkräften, der Ernährung, der Wahrnehmung und der Erlangung von Glück. Neben einer Tugendtypenlehre beschäftigt sich Fārābī auch damit, ob die Tugend eher der Veranlagung oder der Gewohnheit entspringt. So gebe es Menschen, die das Ego gewaltsam unterdrücken würden, ebenso wie solche, die sich leicht tun, die Leidenschaften zu zügeln. Im Ergebnis sei ihr Wert aber derselbe. Die Grundüberzeugung der Tugendhaften ist dreifach, nach dem „Mittelweg“ des Aristo: Anfang, Ende und das Zwischen. Am Anfang stehen die Gottesansicht und die Erschaffung des Universums, am Ende die Glückseligkeit und das Zwischen ist der Mittelweg zum Glück.⁵⁰

Zu den Tugendkonzepten steuerte ibn Sīnā etwa die psychologischen Emotionen bei. In seinem *Ilm al aḥlāq* (Wissen über die Ethik) geht es dabei um die Vervollkommnung der Seele, indem sie durch Einsicht in Schaden und in dessen Vermeidung in Diesseits und Jenseits den Pfad zur Glückseligkeit beschreitet. Die Grundtugenden werden den drei Seelenkräften beigeordnet, das sind Lust, Zorn und Vernunft sind in einem Verbindungsverhältnis zu den Tugenden der Mäßigung, Tapferkeit und Weisheit. Die Vervollkommnung erfolgt durch die Unterordnung unter die Vernunft und Selbstdisziplin. Schließlich kommt aus der Entwicklung der Tugenden die Gerechtigkeit hervor.⁵¹

Ibn Rušd als letzter der genannten Philosophen verband die Ethik mit der Politik, wobei der Mensch durch die Ethik eine Vollkommenheit erstrebt. Die vier Haupttugenden sind theoretisch, intellektuell, moralisch und technisch. Die Tugenden denen dabei dem Theoretischen. Nicht das Einzelwesen, sondern die Gruppe garantiert die Entwicklung. Sowohl persönliche Stärke als auch Naturveranlagung, Tapferkeit und Mäßigung sind – neben der Naturveranlagung und persönlichen Stärken, wodurch die Seelenkräfte in Einklang gebracht werden.⁵²

Bei Ġazzālī wird die Tugend als die Vervollkommnung durch Aneignung der Tugenden bei Beseitigung der Laster dargestellt. Dies ist der Weg zur Glückseligkeit, der die Seele läutert

⁵⁰ Vgl. Fahri (2020), *İslam Ahlâk Teorileri*, S. 133–144.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 144–145.

⁵² Vgl. ebd., S. 148–150.

und verbessert.⁵³ Erst dann kann die Seele eine Heilung erreichen. Die Laster wie die Tugenden sind für Ġazzālī Handlungen, die sich später durch Gewohnheit oder Lernen der Mensch erwirbt. Weisheit, Tapferkeit, Enthaltbarkeit und die Gerechtigkeit sind die vier Haupttugenden gemäß der griechischen Philosophie. Nach Ġazzālī – übrigens ebenso wie bei Miskawaih – vervollständigen sich mit der Gerechtigkeit alle Dinge.⁵⁴

Ġazzālī unterscheidet zwischen dem guten Denk- und Unterscheidungsvermögen, andererseits dem guten Willen. Das Denk- und Unterscheidungsvermögen liegt im Bereich des Verstandes, der wiederum zwischen Glückseligkeit und Verdammnis differenziert. Dadurch wären die Forderungen des Verstandes gedeckt, weil der Mensch somit keine Nachahmung betreibt, wenige Überzeugungen und keine irren Auffassungen übernimmt. Der gute Wille wird ebenso als ethische Gesinnung definiert. Der Wille unterlässt die negativen Aneignungen, das heißt er eignet sich keine Laster an. Die islamische Theologie ist für Ġazzālī die Stütze, die bestimmt, was zu unterlassen ist. Also vereint Ġazzālī die Seele, Vernunft, Wille und Glaube mit der Bemühung zur Vervollkommenung des Menschen. Nach ihm stößt die Vernunft allerdings auf der letzten Stufe des analytischen Zweifelns an ihre Grenzen und bedarf der Erkenntnis mit dem „Auge der Seele“.⁵⁵

Zusammenfassend beschreiben die islamischen Philosophen die Tugend als eine Überlegenheit resultierend aus dem stetigen Wachstum von Eigenschaften, was schlussendlich zu einer höheren Glückseligkeit führt. In diesem Zusammenhang kommen auch die antiken Haupttugenden vor (Weisheit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit) in den islamischen Werken vor, vor allem durch die Übernahmen aus der griechischen Philosophie. Einige postulieren, dass eine Tugendhaltung erlaubt, die höchste Stufe zu erreichen. Diese Haltung ist nicht nur naturgegeben, sondern ist auch eine bewusste Weiterentwicklung.

⁵³ Vgl. al-Ghazālī, Abū-Ḥāmid Muḥammad (2006): Das Kriterium des Handelns. *Mizān al-ʿamal*. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ʿAbd-Elṣamad ʿAbd-Elḥamīd Elschazlī. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), S. 139–143.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 136.

⁵⁵ Vgl. Kuhn, Yusuf (2019): Über Vernunft und Offenbarung in al-Ghazālīs Denken. 2. Aufl. Hamburg: tredition (=Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken 1), S. 25–74.

2.2 Aristoteles und die Tugend

In diesem Kapitel wird die Tugendethik des griechischen Philosophen Aristoteles (384 v. Chr. – 322 v. Chr.) bearbeitet, der (gemeinsam mit Platon) den wichtigsten Einfluss auf die Entwicklung der Tugendethik nahm. Er war nicht nur eine Inspiration für die christliche und islamische Philosophie war, sondern übte auch eine (bis heute andauernde) Wirkung auf die Vorstellungen jener aus. Es ist kaum ein Werk über Tugend zu finden, welches sich nicht auch auf Aristoteles bezieht. Somit kann behauptet werden, dass Aristoteles mit seinen Konzepten der Vorreiter der Tugendethik war. Aristoteles war sozusagen der Brückenbauer zwischen antiken, islamischen und christlichen Tugendkonzepten. Auch Thomas von Aquin und ibn Miskawaih rezipierten Aristoteles für ihre Werke.⁵⁶

In der islamischen Welt wurde, wie bereits weiter oben beschrieben, vor allem auch durch die weitgehende Übersetzungstätigkeit, die griechische Philosophie intensiv rezipiert und ihre Einflüsse sind die gesamte islamischen Philosophiegeschichte hindurch nachweisbar. Die zwei Hauptformen waren dabei Bezüge zu Platon und zu Aristoteles, wobei Aristoteles auf „islamisierte Art und Weise und mit dem platonischen Schleier bedeckt“⁵⁷ vorkam. Hier gibt es Unterschiede zwischen schiitischen Philosophen, etwa die Iḥwān aṣ-ṣafā', Fārābī und ibn Sīnā, die Aristoteles über eine (neu)platonische und gnostische Sprache einfließen ließen, wobei die aristotelische Philosophie nichtsdestotrotz inhaltlich ausgerichtet präsent war, während die sunnitischen, al-Kindī und ibn Ruṣd beispielsweise, Aristoteles zum dominierenden Vorbild erhoben, ohne aber die platonische Seite zu ignorieren. In jedem Fall aber, war Aristoteles in Hinsicht auf die Tugendethik maßgeblich für die gesamte arabisch-islamische Philosophie.⁵⁸

Von nicht abzuschätzender Wirkung war Aristoteles in der christlichen Philosophiegeschichte, wobei die prägendste Epoche dafür das Hochmittelalter war. Der Einfluss und die Bedeutung des Aristo besteht auch in der Gegenwart nach wie vor fort. Bereits im 11. Jahrhundert fand eine Wendung zur Erkenntnis der Offenbarung mithilfe der Vernunft statt, der Philosoph und

⁵⁶ Zakherî, Ali (1997): *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*. Istanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, S. 35.

⁵⁷ Gara, Nizar Samir (2003): *Die Rezeption der Philosophie des Aristoteles im Islam als Beispiel die (sic!) der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sina Buch ('Ilm al-nafs: Die Wissenschaft der Seele)*. Heidelberg: Dissertation der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, S. 152.

⁵⁸ Vgl. Gara (2003), *Die Rezeption der Philosophie des Aristoteles*, S. 151–154.

Theologe Anicius Malius Severinus Boethius bzw. Boëthius (480/485–524/526) unterschied vor dem Hintergrund der aristotelischen Logik zwischen *fides* (Glauben) und *ratio* (Vernunft). Die geistesgeschichtlichen Umstände der Zeit betonten die Möglichkeiten einer weitergehenden Selbstbestimmung, also Welt- und Menschenzuwendung, gegenüber der älteren Weltabwendung im Gefolge des Augustinus von Hippo. Die Regentschaft des Kaisers Friedrich II (1194–1250) und der Aristoteleskommentar des Bischofs und Gelehrten Albertus Magnus (1200–1280) zeigen die Verbindung zwischen Aristorezeption und diesem Zeitklima. Die rationale Rezeption des Aristoteles provozierte große Auseinandersetzungen innerhalb der christlichen Theologen – in der Schriftexegese war er nun ein fixer Bestandteil –, die eine Hinwendung zum Naturalismus fürchteten. Es kam zu Verboten (1210–1277) seitens der Kirchenhierarchie, die ein Wiedererstarken des Heidentums voraussah. Es gab keinen Konsens, sondern eine Spaltung entlang der Position zu Aristoteles. Schließlich war es Thomas von Aquin, der, wie Ġazzālī in der islamischen Welt, die Auseinandersetzungen um *fides* und *ratio* zu einer Lösung zu bringen.⁵⁹ Jedenfalls war aber Aristoteles in der christlichen Geistesgeschichte der dominante antike Einfluss, auch und gerade in Bezug auf die Ethik der Tugend.

2.2.1 Die *Nikomachische Ethik*

Nikomachische Ethik (Ēthiká Nikomácheia)⁶⁰ ist das ethische Hauptwerk von Aristoteles, der das Werk nach seinem Sohn (Nikomachos) benannte.⁶¹ Das Werk ist in zehn Bücher gegliedert. Der Philosoph hat in dieser systematischen Abhandlung die ethischen Grundfragen erörtert, der zentrale Gegenstand der *Nikomachischen Ethik* ist die Tugendethik. Der systematische Aufbau wiederum zeigt sich in der Gliederung der Bücher. Der erste Band thematisiert das Glück, Buch II die Tugend allgemein, woraufhin in Buch III und IV die charakterlichen Tugenden, wie Tapferkeit, Mäßigkeit, Freigebigkeit, Stolz, Sanftmut, in jeweiligen Feldern des Auftretens behandelt werden. Das fünfte Buch widmet sich der Gerechtigkeit, während das sechste Buch die dianoetischen Tugenden bzw. die Verstandestugenden Weisheit und

⁵⁹ Vgl. Zimmermann, Herbert (2010): Die Bedeutung des Aristoteles vom Mittelalter bis zur Renaissance. In: Forum Classicum 3 (2010), S. 211–218.

⁶⁰ Vgl. Aristoteles (2015): *Nikomachische Ethik*, übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, 5. Auflage, Reinbek: Rowohlt.

⁶¹ Vgl. Gaede (2007), Philosophie, S. 33; vgl. Fahri (2020), İslam Ahlâk Teorileri, S. 136.

Klugheit untersucht. Das Buch VII setzt sich mit der Beherrschtheit bzw. der Unbeherrschtheit sowie der Lust auseinander. Schließlich wird die Freundschaft ausgiebig im achten und neunten Buch behandelt. Das abschließende Buch X nimmt sich wiederum der Lust und dem Glück an.⁶²

Ziel der aristotelischen Tugendethik ist, die bestmöglichen Handlungen und eine soziale Lebensform zu entwickeln, um die Glückseligkeit zu erreichen. Die islamische Welt hat das Werk *Nikomachische Ethik* bereits sehr früh übersetzen lassen, was auch einen Wendepunkt in der islamischen Ethik brachte. Im Weiteren wurden Aristoteles Werke von islamischen Gelehrten, wie Ġazzālī, ibn Rušd, Fārābī usw., kommentiert.⁶³ In der christlichen Welt waren die Werke von Aristoteles zwar teilweise verboten, aber das tat ihrer Verwendung keinen Abbruch und sowohl Abertus Magnus (Lehrer von Aquin) als auch Thomas von Aquin kommentierten sie dennoch.⁶⁴ Die *Nikomachische Ethik* ist damit ein grundlegendes und zentrales Werk für viele anderen Gelehrte gewesen, quasi die Richtschnur der Tugendethik bis in die Gegenwart. Aquin ebenso wie Miskawaih, deren Werk in dieser Arbeit beleuchtet und verglichen wird, wurden vom Tugendkonzept der *Nikomachischen Ethik* stark beeinflusst, zitieren sie direkt in ihren Werken und verknüpfen somit die Philosophie mit der Theologie.⁶⁵

2.2.2 Der Tugendbegriff bei Aristoteles

Das oberste Ziel des menschlichen Bemühens nach Aristoteles ist das Glück, das höchste Gut, welches ein Mensch erreichen kann, denn es ist mit keinem weiteren Ziel verbunden und steht für sich selbst. Um die wahrhafte Glückseligkeit zu erreichen, müssen alle Tugenden verwirklicht werden.

⁶² Vgl. H., Felix (2021): Zusammenfassung/Inhaltsangabe Nikomachische Ethik. Online unter: <https://ethik-des-aristoteles.de/uncategorized/nikomachische-ethik-inhaltsangabe-ueber-die-buecher-i-und-ii/> (21.12.2023).

⁶³ Fahri (2020), İslam Ahlâk Teorileri, S. 134.

⁶⁴ Vgl. Zimmermann, Herbert (2010): Die Bedeutung des Aristoteles vom Mittelalter bis zur Renaissance. In: Forum Classicum 3 (2010), S. 216.

⁶⁵ Vgl. Fahri (2020), İslam Ahlâk Teorileri, S. 105–113; vgl. Zimmermann, Herbert (2010): Die Bedeutung des Aristoteles vom Mittelalter bis zur Renaissance. In: Forum Classicum 3 (2010), S. 215–217.

Nach dem Philosophen kann Glück aus drei Quellen kommen:⁶⁶ aus dem Zufall, aus der Natur, aus dem Göttlichen. Mit Zufall ist gemeint, dass der Mensch gerade einen oder mehrere Glücksfälle hat. Aus der Natur bezeichnet das dem einzelnen Menschen Naturgegebene, etwa eine schöne Stimme. Das Glück bzw. die Glückseligkeit kann aber auch als eine göttliche Gabe angesehen werden, die dennoch die eigenen Handlungen als einen Grundpfad für die Glückseligkeit voraussetzen.⁶⁷ Daher kann bei Aristoteles von einer Verbindung einer „Ethik des konkreten Tuns“ als auch einer „Ethik des habituellen Seins“ gesprochen werden.⁶⁸

Die Tüchtigkeit (*arete*) wird von Aristoteles als der Weg zum Glück beschrieben und sie betrifft sowohl die Charaktertugenden als auch die dianoetischen bzw. Verstandestugenden. Erstere betrifft die Charakterbildung und die Moralvorstellungen sowie die daraus resultierenden Handlungen, zweitere den Denk- und Urteilsprozess. Aristoteles erörtert also die Tugenden des Verstandes und die Tugenden des Charakters.⁶⁹ Die Tugenden des Verstandes umfassen das Wissen der vernunftbegabten Seele, das sich auch weiter entwickeln kann, weshalb der Verstand Zeit zur Entfaltung braucht und der Belehrung zugänglich sind. Die rational begabte Seele habe einen wissenschaftlichen Teil, der sich mit den gleichbleibenden Dingen beschäftige, etwa den Göttern. Die entsprechende Tugend sei die Weisheit. Der überlegende Teil der Seele beschäftige sich mit veränderlichen Gegenständen, die zugeordnete Tugend sei die Klugheit.⁷⁰

Die Tugenden des Charakters stützen sich auf Gewohnheiten, benötigen also Übung.⁷¹ Um die Tugend des Mutes zu erreichen, muss der Mensch mutig handeln. Aristoteles ist der Auffassung, dass Alltagshandlungen uns zu verschiedenen Gewohnheiten (in zwischenmenschlichen Handlungen) führen, zu Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, Tapferkeit/Mut oder Feigheit usw. Daher sollte bewusst und mit Verstand darauf geachtet werden, wie Handlungen durchgeführt werden, die letztendlich zu unseren Gewohnheiten

⁶⁶ Vgl. Ottmann, Henning (2001): Geschichte des politischen Denkens: Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit. Bd. 1: Die Griechen, Teilbd. 2: Von Platon bis zum Hellenismus. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 135.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 139.

⁶⁸ Vgl. H., Felix (2021), Zusammenfassung/Inhaltsangabe Nikomachische Ethik, o. S.

⁶⁹ Vgl. Aristoteles (2020): Nikomakhos' a Etik. Übers. von Saffet Babür. Ankara: BilgeSu yayıncılık, S. 29.

⁷⁰ Vgl. H., Felix (2021), Zusammenfassung/Inhaltsangabe Nikomachische Ethik, o. S.

⁷¹ Vgl. Aristoteles (2020), Nikomakhos' a Etik, S. 30.

und damit charakterformend werden. Keine der Tugenden besteht von Natur aus, denn was aus Natur aus bestehen würde, könnte sich nicht entwickeln.⁷²

Aristoteles veranschaulicht die Erwerbbarkeit der Tugend im Gegensatz zum Naturbestehenden mit dem Beispiel eines Steines. Die natürliche Art eines Steines ist es, hinabzurollen. Auch wenn jemand diesen Stein abermals hinaufwerfen würde, das Hinaufrollen kann sich der Stein nicht aneignen. Der Stein kann das Heraufrollen nie erlernen, weil es gegen seine Natur ist. Jedoch hat der Mensch die natürliche Veranlagung, sich Sachen anzueignen. Daher hat der Mensch die Gabe, tugendhaft zu sein und dies mit Übungen und tugendhaftem Handeln zu festigen.⁷³ Die Tugend gehört also zum Bereich der Seele und nicht zum Bereich des Körpers bzw. der Natur.

Aufgrund dessen ist die Erziehung im Kindesalter für Aristoteles ein wichtiger Punkt, denn die Charakterbildung beginnt mit jungem Alter. Die Tugendeigenschaften werden im Kindesalter einfacher eingeübt und gewonnen. Daher ist eine gute Erziehung von Vorteil.

Da die Glückseligkeit nur mit Tugend erreicht werden kann, sollte infolgedessen die Seele studiert werden. Aristoteles benennt die Seele in seinem Werk *Über die Seele* (lat. De anima/altgriech. *Perí psychḗs*) als die Ursache sowie das Prinzip des lebenden Leibes.⁷⁴ Der Körper ist die Materie, die die aktive Form der Seele bildet. Jedoch müssen die Materie bzw. der Körper und die immaterielle Seele in Synergie zusammenkommen, um ein Ganzes, also ein lebendiges Wesen zu bilden – sie sind untrennbar. Die Seele ist nicht abstrakt, sondern sie ist die Ursache der Form des Körpers. Der Körper hat in sich das Potenzial zu leben, die (potenzielle) Fähigkeit zum Leben. Zur Vollendung braucht er dafür die Realisierung dieses Potenzials mithilfe der Seele, die dadurch wiederum ihr Potenzial verwirklicht und ihre Funktion vollendet. Diese Aktualisierung oder Vollendung eines Potenzials nennt Aristoteles *entelecheia* (Entelechie).⁷⁵ Der Philosoph verbildlicht dies mit dem Sehbeispiel. Das Auge ist

⁷² Vgl. ebd., S. 31.

⁷³ Vgl. Aristoteles (2020), *Nikomachos' a Etik*, S. 31.

⁷⁴ Vgl. Pitour, Thomas (2010): *Wilhelm von Auvergnès Psychologie. Von der Rezeption des aristotelischen Hylemorphismus zur Reformulierung der Imago-Die-Lehre Augustins*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 47–48.

⁷⁵ Vgl. Ottmann (2001), *Geschichte des politischen Denkens*, S. 119.

zum Sehen, es hat die Fähigkeit und das Potenzial dazu, dessen Entelechie ist somit das Sehen als Ausübung der Fähigkeit.

Hinsichtlich der Lebensweisen wird die Seele gemäß Aristoteles in *logon echon* und *alogon echon*, vernünftige und unvernünftige Seelenteile geteilt und letztere wiederum in die vegetativen und die strebenden. Die vernünftige Seele ist einzigartig, zeichnet den Menschen aus und beinhaltet die Anlage für das Denken, den Vernunftgebrauch und die tugendhafte Reflexion. Die unvernünftige Seele unterteilt sich in vegetative und strebende Seele, die darin inkludierten Handlungen sind lebensnotwendig, wie Essen, Wachsen, Wahrnehmen und Bewegen usw. Sie sind auch bei Tieren vorhanden.⁷⁶

Aristoteles unterteilt die Seele in drei Teile: Begierde, Mut, Denken. Dazu kommt die Lebensform des Menschen, die wieder in drei Teile geteilt werden kann: das Leben der Lust (*das apolaustische Leben*), das Leben der Ehre und Anerkennung (*das politische Leben*) und das Leben der Erkenntnis (*das theoretische Leben*). Der Mensch darf gemäß Aristoteles Lust haben und auch ausleben. Lust wird wiederum in zwei Arten unterteilt. Einerseits die Lust, die von Unlust und Begierde begleitet ist. Außerdem gibt es andererseits die Lust an sich, die nicht von Unlust und Begierde begleitet ist, etwa bei der Betrachtung oder Überlegung. Da für Aristoteles die höchste Lebensform das Leben nach der Erkenntnis und nicht das Leben nach der Lust ist, kann Lust Handlungen zwar begleiten, darf aber nicht das Ziel sein.⁷⁷

Das ist aber auch ein Beispiel der wichtigen Grundregel der „Mitte“. Alle Charaktertugenden und Gewohnheiten sollten keine Extreme in die Richtung von „zu viel“ oder „zu wenig“ haben, auch weil Extreme den Menschen mehr Kraft kosten als die Mitte.⁷⁸ Heutzutage würde man die aristotelische Mitte auch als „Balance“ zwischen zwei Extremen definieren.

Die Definition von Kardinaltugenden steht, historisch betrachtet, nicht in direktem Zusammenhang mit Aristoteles.⁷⁹ Der Philosoph definiert in seiner Tugendkonzeption lediglich Haupttugenden bzw. Grundtugenden, später wurden diese in die christliche

⁷⁶ Vgl. Ottmann (2001), Geschichte des politischen Denkens, S. 143.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 139.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 141.

⁷⁹ Vgl. Schumacher, Joseph (2005): Die Kardinaltugenden und ihre Bedeutung für das christliche Leben. Fünf Vorträge zur Vertiefung des Glaubens. Exerzitienhaus Schloss Fürstenried in München, 15.–17. Juli 2005. Online unter: <http://www.theologie-heute.de/KardinaltugendenMunche05.pdf> (31.12.2023), S. 2–3.

Kirchenlehre eingeführt, ergänzt und als Kardinaltugenden bezeichnet. In der islamischen Welt geht man ebenso von Grundtugenden (türk. *temel erdemler*/arab. *faḍā'il al-'asāsiyah*) aus. In der *Nikomachischen Ethik* werden zwei Hauptkategorien differenziert: intellektuelle und moralische Tugenden, welche für ein tugendhaftes und glückliches Leben essenziell sind. Die moralischen Tugenden werden wieder in individuelle und soziale Grundtugenden unterteilt. Aristoteles führt im Zuge dessen vier bezeichnende Begriffe ein: Klugheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit. Sie sind selbst in der Mitte zwischen zwei Extremen angesiedelt. Sie stehen zudem auch in Wechselbeziehung zueinander und bilden darüber hinaus eine Balance zwischen der individuellen persönlichen Entfaltung und der zwischenmenschlichen, sozialen, gemeinschaftlichen Entfaltung.⁸⁰ Diese Balance der Mitte kann auch eingeübt und in der Folge zur Gewohnheit werden. Ein Beispiel hierfür wäre die Gerechtigkeit, welche auf freien, uneigennütigen Entscheidungen basiert, aber auch im gemeinschaftlichen Gleichgewicht zueinanderstehen muss. Die Gerechtigkeit nimmt, was zusteht, aber nicht zu viel, liegt also in der Mitte. Sie ist auch das Resultat der anderen geübten Tugenden.⁸¹

2.3 Zusammenfassung zum Tugendbegriff

Fazit ist, dass der Tugendbegriff aus verschiedenen Perspektiven unterschiedliche Bedeutungen umfasst. Der Begriff „Tugend“ hat seinen Ursprung sowohl im islamischen als auch im christlichen Denken in der griechischen Antike, denn fast alle Werke beziehen sich auf die griechischen Philosophen. In der islamischen Welt sind das Platon und Aristoteles vor allem, in der christlichen Welt in erster Linie Aristoteles.

Aristoteles hat der Tugend ihre Innerlichkeit gegeben und die Tugendlehre als den Weg zur Glückseligkeit beschrieben, entscheidend ist dabei die Seele in ihrer Verbindung mit dem Körper und ihren Verstandestugenden und ihrer Vernunftfähigkeit. Sein maßgebliches Tugendsystem hat er vor allem in *Nikomachische Ethik* beschrieben. Außerdem geht es bei den Charaktertugenden um die rechte „Mitte“ zwischen den Extremen. Sowohl sittliches als auch soziales Verhalten streben nach Ausgleich. Die Charaktertugenden werden eingeübt, sie sind nicht von Natur aus gegeben, der Mensch trainiert sie durch bewusstes Handeln. Wichtig

⁸⁰ Vgl. Aristoteles (2020), *Nikomakhos'a Etik*, S. 92.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 90–91.

ist, dass Aristo Grundtugenden beschreibt, diese sind Weisheit, Mäßigung, Tapferkeit und daraus resultierend Gerechtigkeit auch als Meta-Tugend.

Der arabische Tugendbegriff *faḍīla* bedeutet eine Vollkommenheit im Rechten. Auch in der islamischen Welt fand bei der Entwicklung einer islamischen Ethik (*aḥlāq*) eine Rezeption der Antike und eine mehr oder weniger weitgehende „Islamisierung“ statt. Neben anderen Richtungen gab es auch eine philosophische Richtung, die sich mit *aḥlāq* auseinandersetzte. Als eine wesentliche Unterscheidung kann das Verhältnis von Vernunft (*‘aql*) und Offenbarung (*wahy*) betrachtet werden, als eine Gemeinsamkeit, dass der Tugendbegriff in den Rahmen von Koran und Sunna gestellt wird. Die grundlegenden Tugenden entsprechen jenen des Aristoteles, mit der Gerechtigkeit als höchster Tugend und Resultat des tugendhaften Verhaltens. Die Spannungen zwischen Vernunft und Offenbarung finden eine Aussöhnung bei Ġazzālī, der ebenfalls den Tugendbegriff erörtert. Die Tugend ist auch im islamischen Denken der Weg zum Glück und zu Gerechtigkeit.

Auch in der christlichen Welt erlebte die Tugend eine breite Rezeption und die Beschäftigung mit Aristoteles war in der christlichen Theologie unverzichtbar. Doch seit Augustinus ist diese Rezeption von Kontroversen geprägt, da die antiken Tugenden die Vernunft betonen, im Zentrum auch der Auseinandersetzung mit dem Tugendsystem des Aristoteles geht es daher um das Verhältnis von *fides* (Glauben) und *ratio* (Vernunft). Insbesondere wird darin ein Widerspruch zur göttlichen Glaubensebene wahrgenommen, da der Mensch nur durch „richtiges Handeln“ und ohne „göttliche Gnade“ zur Glückseligkeit zu kommen vermag. Die Gnade müsse zuerst wirken, nicht das Tun, denn aus dem Glauben komme erst das richtige Handeln. Auch die Gerechtigkeit als höchste Tugend erschien als problematisch. Den Grundtugenden des Aristoteles wurden Glaubenstugenden (Liebe, Glaube, Hoffnung) zur Seite gestellt, die erstere bedingen. So wurde auch das System von Kardinaltugenden entwickelt. Eine Aussöhnung zwischen den Positionen leistete dann Thomas von Aquin.

Aus der philosophischen Betrachtung wird Tugend als innerliche Haltung und das Streben zum Guten durch gute Handlungen beschrieben. Die Tugend beruht dabei nicht auf Naturgegebenheit, sondern auf der Einsicht der vernünftigen Seele, die geistige Entwicklung

zur Verbesserung der Tugend erfordert die bewusste Übung (Aristoteles, Islam) bzw. vorausgehend die bewusste Glaubensentscheidung (Christentum).⁸²

⁸² Gürten (2020), S. 313.

3 Ibn Miskawaih

Ibn Miskawaih war und ist einer der bekanntesten islamisch-philosophischen Gelehrten, die sich intensiv mit der Tugendethik beschäftigt haben. Sein Gesamtwerk ist darüber hinaus sehr vielschichtig und erstreckt sich von Geschichte bis hin zur Medizin. Im Allgemeinen lässt sich festhalten, dass Ibn Miskawaih ein breit gefächertes Interessenfeld hatte. Seine Tugendethikkonzeption beschreibt er erstmals in einem Werk *Al-ṭahāra*⁸³ (Die Reinigung), worin er die Konzeptionen verschiedener griechischer Philosophen vorstellt. Das Hauptthema des Werkes ist die Unterscheidung des Guten und der Glückseligkeit. Danach veröffentlichte er sein bekanntes Werk *Tahdīb al-aḥlāq*.⁸⁴ Seine Methodik darin ist übersichtlich, er beginnt mit der Seelendefinition, beschreibt die Haupttugenden und geht auf die dazugehörigen Untertugenden ein.

Miskawaih präsentiert darin – ebenso wie im Übrigen Aquin – eine eklektische Denkweise, insbesondere basierend auf den Ideen des bereits zu Beginn der Arbeit erwähnten Aristoteles. Die philosophischen Ideen wurden dabei mit theologischen Ansichten verschmolzen bzw. untermauert und erneut reproduziert. Dadurch wird deutlich, dass im Bereich der Tugend neue Ideen aus dem antiken griechischen Denken auch in das islamisch-theologische Denken zurückwirkten.

Miskawaih bezog sich gelegentlich auf den Koran und den Propheten Muhammad. Er brachte dadurch eine Dynamik in die Debatte über philosophische Tugend. Diese Methode der Verknüpfung philosophischer Tugendkonzeptionen der Antike mit islamischen Ansichten wurde später von anderen Gelehrten übernommen und solcherart konnten auch die theologischen Ansätze erweitert werden.

Miskawaih schrieb der Gemeinschaftlichkeit und Solidarität des Menschen, dessen höchstes Ziel des Strebens in der Erlangung der Glückseligkeit besteht, hohe Bedeutung zu, wobei aber dieses Ziel nicht isoliert und individuell erreicht werden soll, sondern auch in der Vervollkommnung der Mitmenschen.⁸⁵ Dafür kann der Mensch über Fähigkeiten verfügen:

⁸³ Vgl. Britannica (o. J.): Art. ṭahāra. Online unter: <https://www.britannica.com/topic/tahara-Islam> (23.03.2024).

⁸⁴ Vgl. Sunar, Cavit (1980): *Ibn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kitapları (=İlahiyat Fakültesi Yayınları 147), S. 30.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 51.

„[...] 1. als vernünftiges Wesen, 2. Als ein Wesen, das mit der Begierde behaftet ist und 3. Als ein Wesen, dessen Handlungen zum Teil aus Wut geschehen. Kopf, Leber und Herz sind die Sitze dieser Fähigkeit. [...] Aus der Mitte dieser Fähigkeiten entstehen Tugenden, die in vier Haupttugenden zusammengefasst werden. Es sind: Weisheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit.“⁸⁶

Diese Haupttugenden sind dieselben wie bei Aristoteles, daher lässt sich unbezweifelbar von einem bestimmten aristotelischen Einfluss auf Miskawaih sprechen, der dessen Tugendkonzeption in die arabisch-islamische Welt vermittelt. Im Zentrum stehen „Analyse und Erziehung der Fähigkeiten des Menschen zum Denken“.⁸⁷

3.1 Biografie

Ibn Mišhawayh, Abū ‘Alī Aḥmad b. Muḥammad b. Yaqūb wurde im Iran in Rey geboren.⁸⁸ Vermutlich ist der Gelehrte im Jahre 1030 gestorben, sein Geburtsjahr ist nicht genau bekannt. In einigen Werken wird das Geburtsjahr auf 951 vermutet.⁸⁹ Der vollständige Namen deutet darauf hin, dass der Vater Muhammad und sein Großvater Yaqūb genannt wurden. Der bekannte Name Miskawaih wurde ihm später zugeschrieben, weil es im Arabischen üblich ist, dass der Sohn den Namen seines Vaters erhielt. Die verschiedenen Namen kommen von der Arabisierung der Aussprache des Pahlavi (Mittelpersischen) als Miskūye (Muskūyah), auf Miskawaih (Miskawaihī). Jedoch wird auch behauptet, dass dies ein Spitzname wäre, der von der Familie kommt.⁹⁰ In vielen Werken wird der Namen Miškawaih oder Ibn Miskawaih geschrieben. Der Großvater war ein Mecus (Anhänger des Zoroastrismus), jemand der sich auf Überzeugungen und Gedanken der monotheistischen Theologie stützt. Angaben zufolge hatte

⁸⁶ Ebd., S. 51

⁸⁷ Elschazlī, von ‘Abd-Elšamad ‘Abd-Elḥamīd: Der Aristotelismus in der islamischen Ethik. In: al-Ghāzālī, Abū-Ḥāmid Muḥammad (2006): Das Kriterium des Handelns. Mizān al-‘amal. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ‘Abd-Elšamad ‘Abd-Elḥamīd Elschazlī. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), S. 41– 52, hier: S. 52.

⁸⁸ Vgl. Sunar (1980), Ibn Miskeveyh ve Yunan’da ve İslâm’da Ahlâk görüşleri, S. 9.

⁸⁹ Vgl. Sunar (1980), Ibn Miskeveyh ve Yunan’da ve İslâm’da Ahlâk görüşleri, S. 9; vgl. Şener, Abdulkadir/Kayaoğlu, İsmet/Tunç, Cihad (1983): Önsöz. In: Ibn Miskeveyh (1983): Ahlâki Olgunlaştırma. Ankara: Başbakanlık Basımevi, S. 7–10, hier: S. 7.

⁹⁰ Vgl. Bayrakdar, Mehmet (1999): İbn Miskeveyh. In: İslâm Ansiklopedisi’nin, 20. cildinde (1999), S. 201–208. Online unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-miskeveyh> (25.12.2024). vgl. Şener, Abdulkadir/Kayaoğlu, İsmet/Tunç, Cihad (1983): Önsöz. In: Ibn Miskeveyh (1983): Ahlâki Olgunlaştırma. Ankara: Başbakanlık Basımevi, S. 7–10, hier: S. 7.

ibn Miskawaih in Rey eine Ausbildung der Chemie, Geisteswissenschaften, Philosophie, Medizin, Geschichte und Literatur genossen. Ibn Miskawaih gilt als Begründer der islamisch-philosophischen Ethik.⁹¹

Miskawaih hatte eine indirekte Verbindung zu Abū Yūsuf Ya‘qūb bin Ishāq al-Kindī (800–865) und Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (870–950).⁹² Al-Kindī war der erste Denker in der islamischen Welt, der die Anwendung der Philosophie auf bestimmte Themen und Aufgaben als wichtigen Aspekt betrachtete. Al-Fārābī zählt als „zweiter Lehrer“ der muslimischen Philosophie nach Aristoteles. Ibn Miskawaih zählt als Schüler von Al-Fārābī und als der Fortführer von dessen Schule, obwohl er niemals formell ein „Schüler“ war.⁹³

Ibn Miskawaih war nicht nur ein Philosoph, sondern hatte ebenso ab seinen jungen Jahren einen beruflichen Werdegang in Staatsdiensten, er hatte nämlich 952 unter und während der Buwaihiden-Dynastie die Aufgabe bekommen, in Bagdad als Bibliothekar zu arbeiten.⁹⁴ Die Buwaihiden bzw. Bujiden waren im 10. Jahrhundert die führende islamische Dynastie im persisch-schiitischen Raum mit Kontrolle auch über den Irak und die Abbasiden.⁹⁵ Ibn Miskawaih nützte seine Position des freien Bücherzugangs, um sich Wissen und Weisheit anzueignen, sich also selbstständig weiterzubilden.⁹⁶ Über seine frühe Jugend ist zwar nicht viel bekannt, dennoch wird vermutet, dass er eine gute Ausbildung genossen hatte, da er andernfalls nicht als Bibliothekar eingestellt worden wäre. Die fortschreitende Entwicklung ermöglichte es ihm, gemäß Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā (lateinisch Avicenna), seine hohe Position unter den Zeitgenossen einzunehmen. Später bekam er *den Titel Al-hāzin*, der seine Aufgabe als Schatzmeister ausdrückt. Für die Zeit in Ibn Miskawaihs Leben nach der Ermordung des damaligen Wesirs in Bagdad (963) gibt es unterschiedliche Ansichten. Entweder verließ Ibn Miskawaih den Irak und lebte in den Gegenden des heutigen Kasachstans

⁹¹ Elschazlī (2006), *Der Aristotelismus in der islamischen Ethik*, S. 51

⁹² Al-Daghistani (2016), *Falsafa*, S. 30-35

⁹³ Vgl. Sunar (1980), *Ibn Miskeveyh ve Yunan’da ve Islām’da Ahlāk görüşleri*, S. 21.

⁹⁴ Vgl. Şener/Kayaoğlu/Tunç (1983), *Önsöz*, S. 7.; vgl. Sunar (1980), *Ibn Miskeveyh ve Yunan’da ve Islām’da Ahlāk görüşleri*, S. 10–12.

⁹⁵ Vgl. Bayrakdar, Mehmet (1999): *İbn Miskeveyh*. In: TDV *İslâm Ansiklopedisi’nin*, 20. cildinde (1999), S. 201–208. Online unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-miskeveyh> (25.12.2024).

⁹⁶ Vgl. ebd.

und Usbekistans (Maveranunnehr und Harzem),⁹⁷ oder, wie andere Quellen berichten, er wurde nach der Ermordung des Gouverneurs von Bagdad (963) von der neuen politischen Führung nach Rey eingeladen, um weiter als Bibliothekar (bis 971) zu arbeiten.⁹⁸ Nach einem weiteren politischen Wechsel kehrte Ibn Miskawaih wieder nach Bagdad (971–977) zurück. Der neue Wesir von Bagdad beauftragte Ibn Miskawaih, in Schiraz als Schatzmeister bzw. Verwalter im Finanzwesen (977–983) tätig zu sein. Nach Unruhen in der Buwaihiden-Dynastie musste Ibn Miskawaih Schiraz schließlich verlassen und in Rey als Hofbediensteter tätig sein, was aber nur zwei Jahre andauerte. Es ist beachtlich, dass Ibn Miskawaih schon in jungen Jahren hoch angesehene Ämter in der Dynastie vorzuweisen hatte, wobei die Ausübung dieser Ämter von einem häufigen Ortswechsel gekennzeichnet war. Dieser Ortswechsel aufgrund der unruhigen politischen Verhältnisse war jedoch zu seinem Vorteil, sowohl beruflich als auch im Bereich des Wissens, denn er hatte immer wieder Gelegenheit, neue Gelehrte kennenzulernen und sich auszutauschen.

So nahm er an Versammlungen hoher Gelehrten, wie Abū Rayḥān al-Bīrūnī, Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā usw. teil und gehörte zu den Hofbediensteten des herrschenden Prinzen, wobei im Palasthof wissenschaftliche Diskussionen mit Kommentatoren, Hadith-Gelehrten, Juristen, Theologen, Schriftstellern, Historikern, Ingenieuren und Ärzten feste Bestandteile waren. Ibn Miskawaih schaffte es somit, mit der Wissenschaft und Kultur seiner Zeit zu reifen.⁹⁹ Ibn Miskawaih rezipierte besonders zwei philosophische Denkwelten: einerseits das Denken von al-Fārābī, andererseits jenes der *Iḥwān aṣ-Ṣafā* (Lautere Brüder), die zu ihrer Zeit großes Ansehen genossen. *Iḥwān aṣ-Ṣafā* ist ein Zusammenkommen von vieler verschiedener Gelehrter, die die Absicht hatten, die muslimische Gesellschaft vor „Heuchelei“ zu bewahren und die Wissenschaften zu vermehren, um im Sinne einer systematischen philosophischen, moralischen und politischen Erneuerung zu wirken.¹⁰⁰

Es sind keine genauen Informationen vorhanden, jedoch wird angenommen, dass Ibn Miskawaih ebenso ein bekannter Hofarzt in Bagdad war.¹⁰¹ Eine verbreitete Kritik an

⁹⁷ Vgl. Şener/Kayaoğlu/Tunç (1983), Önsöz, S. 7

⁹⁸ Vgl. Bayrakdar (1999), İbn Miskeveyh.

⁹⁹ Vgl. Şener/Kayaoğlu/Tunç (1983), Önsöz, S. 7.

¹⁰⁰ Vgl. Sunar (1980), İbn Miskeveyh ve Yunan’da ve İslâm’da Ahlâk görüşleri, S. 12–13.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 10.

Miskawaih ist, dass er Anhänger der Imamiten (*al-Imāmīya*) und damit der schiitischen Unterteilung des Islams gewesen sei. Als Schwäche von Miskawaih werden zudem sein Ehrgeiz zur Erlangung politischer Positionen und Gier angegeben.¹⁰² Ibn Miskawaih wird zwar mit den großen Philosophen, wie den bereits oben erwähnten, in Zusammenhang gebracht, publizierte aber selbst nur wenige Werke, die sich vertiefend mit *aḥlāq* beschäftigen.¹⁰³ Es sind keine Details vorhanden, jedoch wird vermutet, dass er nach 35 Dienstjahren 985 seine Tätigkeiten aufgab.¹⁰⁴ So wie es keine genauen Daten über seine Jugend gibt, fehlen auch Hinweise auf seine Zeit nach der Amtsübergabe. Ibn Miskawaihs *Tahdīb al-aḥlāq* ist sein systematischer Beitrag über die Tugend und zugleich sein bekanntestes Werk.

3.2 Relevante Werke

Von Ibn Miskawaih sind 21 Werke bekannt, etliche sind auch verloren gegangen.¹⁰⁵ Er beschäftigte sich nicht nur mit philosophischen Ansätzen, er hatte verschiedene weitere bekannte Werke neben *Tahdīb al-aḥlāq*. Seine Publikationen werden in vier Kategorien eingeteilt: *Aḥlāq*, Medizin, Literatur und Geschichte.¹⁰⁶ Die bekanntesten Werke werden im Folgenden vorgestellt.

Al-ṭahāra basierte auf den Übersetzungen von Galen und Sokrates, um die Konzepte des Guten und der Glückseligkeit zu erklären. Dabei wurde auch die Entwicklung aller Lebewesen diskutiert. Das wohl bekannteste Werk ist *Tahdīb al-aḥlāq*, welches das Hauptwerk für diese Arbeit ist, wurden von dem zeitgenössischen Philosophen und Gelehrten Mohammed Arkoun ins Französische übersetzt. Den eigentlichen Ruhm bekam Miskawaih mit diesem Werk, deshalb wurde das Buch als erstes systematische Werk über Tugend bekannt.¹⁰⁷ *Tartīb al-sa'āda* ähnelt seinen *Aḥlāq*-Werken, das eine philosophische Beschreibung von der Glückseligkeit thematisiert. *Makālāt fī al-naḥs wa al-rūḥ wa al-'aql* erörtert die Beschreibung

¹⁰² Vgl. ebd., S. 12.

¹⁰³ Vgl. Bayrakdar (1999), İbn Miskeveyh.

¹⁰⁴ Vgl. Bayrakdar (1999), İbn Miskeveyh.

¹⁰⁵ Vgl. Zakherî, Ali (1997): İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi. Istanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, S. 36.

¹⁰⁶ Vgl. Sunar (1980), İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve Islâm'da Ahlâk görüşleri, S. 30.

¹⁰⁷ Islamische Datenbank.

der Seele und ihre Verbindung zum Verstand.¹⁰⁸ In seiner fünfteiligen Sammlung von Weisheitssprüchen *Al-ḥikma al-ḥālida* (Ewige Weisheit) finden sich *Ḥikam al-Fars* (Die Weisheiten der Perser), *Ḥikam al-Hind* (Die Weisheiten der Inder), *Ḥikam al-ʿArab* (Die Weisheiten der Araber), *Ḥikam ar-Rūm* (Die Weisheiten der Römer) und *Ḥikam al-islāmiyyīn al-muḥdaṭīn* (Weisheiten früheren islamischen Autoren). Das unterscheidet das Werk von den anderen Werken von Ibn Miskawaih, da er nicht nur die arabische, sondern auch die indische und iranische Philosophie mit einbezieht und dabei den Weg zur Glückseligkeit als vier Tugenden thematisiert. *Risāla fī l-ʿadl* ist ein Werk von Ibn Miskawaih, in dem er über Gerechtigkeit aus einer philosophischen Perspektive spricht. In diesem Werk finden sich auch Gedanken, die in *Tahḍīb al-aḥlāq* zu finden sind.¹⁰⁹

Leider sind sonst keine genaueren Angaben zu diesen Werken bekannt, es wird lediglich vermutet, wann und wo die Werke verfasst worden sind. Vergeblich werden auch Hinweise auf damalige Herrscher, mögliche Mäzene und Auftraggeber oder Gelehrte in den Büchern gesucht.¹¹⁰

Werke, die in die Kategorie Medizin fallen, wären *Kitāb al-adʿīya*, das eine einfache Beschreibung der Medizin ist,¹¹¹ *Kitāb al-asrār*, das die Kunst der Getränkezubereitung beschreibt, während *Kitāb al-ṭabḥ* sich mit den Kochmethoden beschäftigt. Ibn Miskawaihs medizinische Werke sind nicht so angesehen wie seine *aḥlāq*-Werke. Ibn Miskawaih verfasste auch Bücher über Literatur und eigene Dichtungen, die kurze Erzählungen beinhalten oder Gedichte, etwa über die Liebe, und Qasiden (*qaṣāʾid*), also Lobpreisungen. Im Gegensatz zu medizinischen oder literarischen Werken waren seine Geschichtsbücher umfangreicher, sie sind auch heute noch bekannter.

Mit dem Geschichtsbuch *Taḡārib al-umam* (Erfahrungen der Völker) bekam Ibn Miskawaih den Titel als „der große Historiker“.¹¹² Seine Methode als Historiker war es, Geschichte nicht als eine bloße Übertragung, sondern als eine Interpretation darzustellen, woraus die

¹⁰⁸ Vgl. Aksu, Ibrahim (2020): İbn Miskeveyyh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü. In: Akyüz, Turgut (Hrsg.) (2020): Akıl Kitabı 1 / Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl. İstanbul: Ravza Yayınları, S. 234–252, hier: S. 236.

¹⁰⁹ Vgl. <http://isd.ilem.org.tr/detay/242> Akyüz.

¹¹⁰ Vgl. Bayrakdar (1999), İbn Miskeveyyh.

¹¹¹ Vgl. Sunar (1980), İbn Miskeveyyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk görüşleri, S. 31–32.

¹¹² Vgl. Sunar (1980), İbn Miskeveyyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk görüşleri, S. 32; vgl. Bayrakdar (1999), İbn Miskeveyyh.

Menschen vergangene Ereignisse korrekt erfassen, ihre Hintergründe erkennen und für die Zukunft Lehren bzw. Vermutungen aufstellen können.

Ibn Miskawaih verfasste viele umfangreiche Werke in einem breiten Spektrum, letztendlich ist *Tahdīb al-aḥlāq* aber das Buch, das den islamischen Philosophen bis heute vergegenwärtigt.

3.3 *Tahdīb al-aḥlāq*

Tahdīb al-aḥlāq wa-taṭhīr al-a'rāq (Die Verfeinerung der Ethik und die Reinigung der Seele) und *Al-ṭahāra* (Die Reinigung) sind die bekanntesten Werke, mit denen ibn Miskawaih als erster islamischer Gelehrter ein systematisches Werk über *aḥlāq* veröffentlichte. Die erste englische Übersetzung von *Tahdīb al-aḥlāq* wurde von Constantine K. Zurayk in Beirut im Jahre 1966 besorgt.¹¹³ Mohammed Arkoun, ein algerisch-französischer Philosoph und islamischer Gelehrter, der zu den wichtigen modernen islamischen Denkern zählt, übersetzte ebenso Miskawaihs Werke.¹¹⁴ In der Übersetzung von Arkoun trägt es den Titel *Tahdīb al-aḥlāq wa taṭhīr al-'a'rāq*, und die Übersetzung von Zurayk benennt das Werk als *Tahdīb al-aḥlāq*. Nach Arkoun wurde das Werk von Ibn Miskawaih 982–986 geschrieben.¹¹⁵ Laut Zurayks Feststellung in *The Refinement of Character* wurde der *Taṭhīr al-a'rāq*-Teil im Namen des Werks später von den Kopisten hinzugefügt. Im Vorwort der türkischen Übersetzung, die als *Ahlāk Eğitimi, Tehzîbü'l-Ahlāk* veröffentlicht wurde, wird dieses Werk mit der *Nikomachischen Ethik* gleichgestellt.¹¹⁶ Im Kapitel über die Unterscheidung von Gut und Glückseligkeit gibt Ibn Miskawaih an, dass er *Tahdīb al-aḥlāq* auch *Taṭhīr al-a'rāq* benannt hat.¹¹⁷ Dies dürfte wohl auch eine Anspielung auf den Inhalt des Werkes sein, da es um die Entwicklung des menschlichen Charakters und die Reinigung des Verstandes geht. Wie bereits erwähnt wurde *Taṭhīr al-a'rāq* vor *Tahdīb al-aḥlāq* veröffentlicht.

¹¹³ Vgl. Bayrakdar (1999), İbn Miskeveyh.

¹¹⁴ Vgl. Alavi, Hamid Reza (2009): Ethical views of Ibn Miskawayh and Aquinas. In: *Philosophical Papers and Review* 1,4 (2009), S. 1–5. Online unter <https://academicjournals.org/journal/PPR/article-full-text-pdf/E3D5CF4262> (03.02.2023).

¹¹⁵ Vgl. Aksu (2020), İbn Miskeveyh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü, S. 234.

¹¹⁶ Vgl. İbn Miskeweyh (2017): *Ahlāk Eğitimi. Tehzîbü'l-Ahlāk*. Übers. von Abdulkadir Şener/İsmet Kayaoğlu/Cihat Tunç. 4. Aufl. Istanbul: Büyüyenay Yayınları, S. 12.

¹¹⁷ Vgl. İbn Miskeweyh (2017), *Tehzîbü'l-Ahlāk*, S. 113.

Die Methodik, die Ibn Miskawaih in seinem Werk angewendet hat, wird in der islamischen Fachsprache als *ṭarīq al-maṣṣāʾiyya* (Methode der Peripatetik) bzw. *ṭarīq an-naẓar* (Methode der eigenen Erwägung) bezeichnet.¹¹⁸ Mit der peripatetischen Methodik werden die Lehren von Aristoteles weitergeführt. Die Methode eigener Erwägung basiert auf *tafakkur* (Nachdenken, Nachsinnen, tiefe denkerische Ergründung). Die Begriffe der Theologie (*kalām*) und Philosophie beziehen sich darauf, sich intensiv mit einem Thema auseinanderzusetzen und theoretische Untersuchungen zu erörtern.¹¹⁹ Der Aufbau von *Tahdīb al-aḥlāq* besteht aus sieben Kapiteln, die wieder in Unterkapitel unterteilt werden. Die Kapitel sind unterschiedlich lang und variieren in ihren Unterteilungen. Es ist wichtig, dass ein allgemeines Verständnis und eine Übersicht vom ganzen Werk erstellt wird, daher werden in der Folge die einzelnen Kapitel erörtert, um die Methode und Struktur von Ibn Miskawaih zu verbildlichen und ein umfassendes Gesamtbild vermitteln zu können.

In Folge werden die sieben Kapitel grob beschrieben. Vorangestellt ist dem Werk ein Vorwort, in dem Ibn Miskawaih die Absicht seiner Abhandlung klarstellt, Handlungen im Sinne der Tugend erreichbar zu machen, insbesondere um die höchste Stufe von *aḥlāq* zu erreichen. Als Voraussetzung benennt er die Kenntnis der Seele (*nafs*).

Das erste Kapitel widmet sich der Beschreibung der menschlichen Seele und ihrer Kräfte. Ibn Miskawaih beschäftigt sich mit der Natur der Seele, die dem „ersten Ursprung“ entstammt, sie ist weder ein Objekt noch ein Teil eines Objektes, somit nicht-gegenständlich, formlos und immateriell.¹²⁰ Die *nafs* wird in drei Seelenkräfte¹²¹ eingeteilt: denkende, wütende und körperliche Wünsche orientierend.¹²² Anschließend werden die Tugenden der *nafs* behandelt, die sowohl über Bedürfnisse als auch Wünsche verfügt und deren Kontrolle wichtig ist, um die Tugenden zu erreichen. In weiteren Unterkapiteln werden die vier seelischen Tugenden der Seele kurz abgehandelt, indem Ibn Miskawaih deren Merkmale auflistet. Die Tugenden bestehen in der Weisheit, der Mäßigung, der Tapferkeit, der Großzügigkeit und der

¹¹⁸ Vgl. Fahri (2020), *İslam Ahlāk Teorileri*, S. 185.

¹¹⁹ Kutluer, İlhan (1999): *Düşünme*. In: *İslâm Ansiklopedisi'nin*, 10. cildinde (1994), S. 53–57. Online unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/dusunme> (25.12.2023).

¹²⁰ Vgl. İbn Miskeweyh (2017), *Tehzîbu'l-Ahlâk*, S. 21–42.

¹²¹ Vgl. Pietsch, Roland (2013): *Die Grundzüge der Tugendlehre von Abū 'Alī Miskawaih*. In: *Spektrum Iran* 26,3 (2013), S. 5–36, hier. S. 10.

¹²² Vgl. İbn Miskeweyh (2017), *Tehzîbu'l-Ahlâk*, S. 32–33.

Gerechtigkeit. Zu guter Letzt schreibt Ibn Miskawaih über die Entwicklung des „Mittleren Weges“.

Das zweite Kapitel *Aḥlāq und Gewohnheit, die Kunst des aḥlāq*¹²³ fasst die Ansichten des griechischen Philosophen-Gelehrten Galen¹²⁴ und des Aristoteles zusammen. Weiters widmet es sich dem *aḥlāq* der Jugend und der richtigen Kindererziehung hinsichtlich Belohnung und Strafe, sowie der Entwicklung von positiven Verhaltenseigenschaften. Dazu wird zwischen natürlichem und eingeübtem *aḥlāq* unterschieden. Zudem wird das Menschenbild beschrieben, die Unterscheidung gegenüber Tieren, die Gründe seiner Erschaffung und das Ziel seiner Existenz. Auch mit der Hilfe von Hadithen begründet Ibn Miskawaih den Vorrang des denkenden und strebenden Menschen.¹²⁵

„Da das Wort ‚Mensch‘ sowohl für den erhabensten Menschen als auch für den einfachsten Menschen verwendet wird, sollte bekannt sein, dass zwischen diesen beiden Extremen in Bezug auf Distanz mehr als zwischen gegensätzlichen Dingen liegt. Der Prophet sagte: Unter tausend gleichartigen Dingen gibt es keinen Menschen, der dem anderen überlegen wäre.“¹²⁶

Ibn Miskawaih benützt das Bild von Stufen, deren Erreichung die Menschen untereinander differenziert. Im Abschluss des zweiten Kapitels wird das Ziel der Vollkommenheit und Glückseligkeit beschrieben.

Im darauffolgenden dritten Kapitel nimmt sich Ibn Miskawaih der Beschreibung sowie der Unterscheidung des Gutes und des Glücks an.¹²⁷ Er geht dabei auf Allah als das erste Gut ein und stellt einen Bezug zur antiken Philosophie her, insbesondere zu Aristoteles, aber auch Pythagoras, Sokrates und Platon werden namentlich genannt. Von der aristotelischen Vorstellung übernimmt er das Konzept der Teile des Glücks. Neben der Frage, was Glückseligkeit bzw. Glück ist, wird auch behandelt, worin das „veredelte Glück“ besteht und welche Bedingungen zur Erreichung es gibt. Schließlich werden die Kontinuität des einmal

¹²³ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tehzîbu’l-Ahlâk*, S. 51–94.

¹²⁴ Galenos von Pergamon, auch Galenus, war ein griechischer Arzt, Anatom, medizinischer Schriftsteller, Forscher und Universalgelehrter, der vorwiegend in Rom tätig war.

¹²⁵ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tehzîbu’l-Ahlâk*, S. 57–59.

¹²⁶ Ebd., S. 57.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 79–122.

erreichten Glücks sowie die „Freude an der Vernunft“ geschildert. Abschließend folgt ein Bezug auf die aristotelischen Jenseitsvorstellungen.

Unter dem Titel *Handlungen der Menschen* finden sich im vierten Kapitel die Ausführungen zu den Tugenden des Handelns, Tapferkeit, Großzügigkeit und Gerechtigkeit, sowie zu den Gründen für Ungerechtigkeit.¹²⁸ An diese Ausführungen schließen sich die Unterkapitel an, die das Verhältnis zu Gott betreffen, insbesondere zu den Gaben Gottes, die zu erkennen dem Menschen obliegt. Es werden in diesem Zusammenhang auch die Ansichten von Aristoteles und anderen Philosophen behandelt, ebenso wie die Stufen des islamischen Gottesdienstes und die Abwendung von Gott. Im Abschluss des Unterkapitels geht es um die Tugend der Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit, inwiefern sie übertrieben werden kann oder ob sie dem eigenen Willen unterliegt, sowie ihr Verhältnis zu den „Gelüsten“. Das letzte Unterkapitel erklärt die *Philosophie der Liebe*.

Die Arten der Liebe ist denn auch der Titel des fünften Hauptkapitels, worin die verschiedenen Arten der Liebe behandelt werden. Liebe kann laut Ibn Miskawaih vielfältig sein und aus verschiedenen Gründen entstehen. Sie kann schnell aufkommen und vergehen oder langsam wachsen und bestehen bleiben, abhängig von den Zielen und Bedürfnissen einer Person. Die Liebe kann auch mit dem Erreichen von Zielen kommen und gehen. Besonders die Gottesliebe wird als höchste Form der Liebe angesehen, da sie dazu führt, Schwächen anzuerkennen, und frei von Intrigen ist. Im Islam wird der Gemeinschaftssinn gefördert, insbesondere in Gottesdiensten, wo gemeinsame Gebete und religiöse Handlungen eine größere Bedeutung haben als die alleine vollzogenen. Das Zusammensein verbindet die Liebe zu Menschen mit der Gottesliebe.¹²⁹ Dabei wird auch die Tugend der Freundschaft hinsichtlich ihrer Bedingungen und ihres Verständnisses bei den Philosophen untersucht. Abschließend werden die Faktoren in den Blick genommen, die die Tugend zerstören. Die Vorstellungen des Aristoteles zum „vollkommenen Glück“ stehen am Ende des Kapitels.

Nach diesen Ausführungen dringt Ibn Miskawaih tiefer vor und widmet sich in den folgenden Kapiteln sechs und sieben vollkommen der Seele (*nafs*).¹³⁰ Dabei beschäftigt er sich in Kapitel

¹²⁸ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tehzîbu'l-Ahlâk*, S. 129–158.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 163–198.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 207–221.

sechs mit den menschlichen „Gelüsten“ bzw. den Krankheiten der Seele. Behandelt werden jene Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit die Seele gesund bleiben kann und wie der Mensch mit seinen Gelüsten und Impulsen umgehen soll. Doch auch der Herrscher und das Allgemeinwohl („öffentliches Glück“) werden betrachtet. Schließlich folgt das siebte Kapitel, ein Abschlusskapitel, zur Heilung der *nafs* von Krankheiten,¹³¹ in dem es um die Rechenschaftslegung der Seele vor sich selbst geht.

3.3.1 Gut und Glückseligkeit bei Ibn Miskawaih

Eine der wichtigsten Bestrebungen der Menschen ist die Glückseligkeit. Der Mensch will die vollkommene Glückseligkeit erreichen. Die Frage nach der Glückseligkeit und den Wegen zu ihrer Erreichung verliert im Grunde nie ihre Aktualität. So wie jedes ethische Werk, das sich mit Gut und Glückseligkeit beschäftigt, wird zunächst eine Definition vorgenommen, so widmet sich Ibn Miskawaih im dritten Kapitel der Bestimmung und Auslegung von Glück und Gut und der Frage von „Was ist Gut?“, „Was ist Glück?“. Die Einleitung des Kapitels beginnt Ibn Miskawaih damit, dass er die Ansichten über diese Thematik von Aristoteles weiterführt.

„Gut ist das höchste Ziel, das alle Parteien anstreben. Etwas, das zu diesem Zweck als nützlich erachtet wird, nennt man Gut. Glück ist ein Gut und Reife für diejenigen, die es erreichen. Dann ist Glück eine Art Gut. Das Glück des Menschen liegt in seiner Integration und inhärenten Vollkommenheit.“¹³²

Diese Interpretation zeigt, dass jeder Mensch eine einzigartige Natur hat, die individuell ist und daher keine Verallgemeinerung zulässt. Das Gut¹³³ ist das angestrebte Endziel, das die Menschen verbindet. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass das Gut das ultimative Ziel, den letzten Zweck und etwas Gemeinsames unter den Menschen darstellt.

Nach der Unterscheidung von Gut und Glück beschäftigt sich Ibn Miskawaih mit den Teilen des Gutes, die er nach Aristoteles weiterführt. Der islamische Philosoph ordnet, wie Aristoteles,

¹³¹ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tehzîbu'l-Ahlâk*, S. 227–263.

¹³² Ebd., S. 97.

¹³³ Im Zusammenhang mit dem „Tugendziel“ werden im Deutschen fallweise zwei verschiedene Begriffe verwendet, um dasselbe auszudrücken: „das Gute“ und „das Gut“; vgl. Pietsch (2013), *Die Grundzüge der Tugendlehre von Abū 'Alī Miskawaih*, S. 5. Beide Begriffe haben ihre eigenen Vor- und Nachteile. In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff „das Gut“ benützt, erstens um den Begriff als spezifisch philosophisch zu kennzeichnen, zweitens um die Bildung eines Plurals zu ermöglichen: „die Güter“.

das Gut in vier Arten. Als Erstes das „höchste Gut“ bzw. „gelobte Gut“, als zweites das „von Natur aus höhere Gut“ bzw. „potenzielle Gut“ und zuletzt das „in Macht stehende Gut“ bzw. „stärkende Gut“. Das „gelobte Gut“ bezieht sich auf Weisheit und Vernunft, während das „potenzielle Gut“ den Wunsch nach dem Gut betont. Das „stärkende Gut“ bezeichnet unerwünschte Dinge, die als Mittel zur Erreichung von Gütern dienen. Tugenden und willensabhängige gute Handlungen gehören zum „gelobten Gut“, während Fähigkeiten und Neigungen, die das Erreichen dieser Güter ermöglichen, als von Natur aus „höheres Gut“ betrachtet werden. Nützliche Dinge sind solche, die als Mittel dienen, um das Gut zu erreichen, obwohl sie an sich nicht begehrenswert sind.

Ein weiterer Punkt sind die Unterscheidungen zwischen Gut und dessen Zielen, die sich in vollständige und unvollständige unterteilen.¹³⁴ Das vollständige Ziel ist das Glück selbst.

Unvollständige Ziele sind Gesundheit und Reichtum, unvollständig, da der Mensch unersättlich ist und das Verlangen hat, davon immer mehr zu wollen. Es gibt verschiedene Gründe, warum einige Güter bevorzugt werden. Ibn Miskawaih versucht sich auch an einer Klassifikation der Güter, womit er Aristoteles folgt. Güter können ihm gemäß allgemein in zwei Kategorien eingeteilt werden. Erstens Güter, die immer und von allen Menschen gewünscht werden, und zweitens Güter, die nur in Notfällen oder manchmal für einige Menschen geeignet sind. Güter können aber auch nach ihrer Substanz klassifiziert werden, z. B. nach ihrem Wesen, ihrer Quantität oder anderen Kategorien.¹³⁵

Ein Unterkapitel von *Gut und Glückseligkeit* behandelt, dass, trotz allen Aspekten und Kategorien des Gutes, das allerhöchste Gut Gott ist.¹³⁶ Mit dem Willen orientiert sich alles nach Gott. Unendlichkeit, Unsterblichkeit und alle Vollkommenheit ist bei Gott. Das Gute strebt nach Vollkommenheit und hat Ziele. Wenn etwas vollkommen bzw. perfekt ist, zeigt es keine Mängel auf. Daher meint Ibn Mikawaih, dass die Glückseligkeit das höchste Gut ist. Dennoch braucht der Mensch, um das höchste Gut zu erreichen andere Formen des Glücks. Ibn Mikawaih ordnet nach Aristoteles das Glück nach fünf Formen:¹³⁷

¹³⁴ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tehzîbu'l-Ahlâk*, S. 98–99.

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 99.

¹³⁶ Ebd., S. 100.

¹³⁷ Vgl. ebd., S. 109.

1. Körperliche Gesundheit und Gesundheit der Sinne, dafür gehört ein harmonisches Temperament.
2. Reichtum, Besitz usw. Reichtum macht glücklich bzw. Menschen geben je nach Situation, vor allem, wenn es um Gutes geht, mehr aus, infolgedessen fühlen sie sich noch glücklicher.
3. In der Gesellschaft einen Ruhm haben bzw. den Ruf zu haben, tugendhaft zu sein. Damit wird die Person ehrenvoll behandelt und wird wegen ihres guten Verhaltens respektiert.
4. Erfolg in der Arbeit haben. Der Erfolg in der Arbeitswelt zeigt den erfolgreichen Entscheidungsweg auf.
5. Positive und solide Denkweise, religiös und bei anderen Aspekten standhaft sein, von Täuschungen wegbleiben, keine falschen Schritte setzen, bei Meinungsaustausch gute Ansätze mitgeben. Diese aufgezählten bedachten Handlungen führen die Menschen dazu, dass sie ihre Wünsche erreichen können.

Wenn ein Mensch diese fünf Formen in sich verbindet, dann ist er eine glückselige Person.¹³⁸ Ibn Miskawaih führt mit der Auslegung von Aristoteles fort, bevor er seine Meinung erörtert. Der Gelehrte meint, dass ein menschliches Gut körperliche und seelische Aspekte hat. Damit der Mensch das menschlich allerhöchste Gut erreichen kann, muss er sich bemühen und streben, so kann der Mensch ein weltliches Glück erlangen.¹³⁹ Aristoteles erörtert, dass Glück für jeden Menschen etwas anderes bedeuten kann, z. B. denkt der Arme, dass das Glück Wohlstand ist, der Kranke Gesundheit, die Unterschicht Status usw.¹⁴⁰ Jedoch akzeptiert die Tugend, dass wahre Glückseligkeit für eine Person darin besteht, Freundlichkeit gegenüber denen zu zeigen, die es verdienen. Ibn Miskawaih verbindet Glück mit Tugenden. Nachdem er die antiken Philosophen erörterte, rundet er damit ab, dass der Mensch eine geistige und eine körperliche Tugend besitzt. Die körperliche entspricht der der Tiere und verweilt, an physische

¹³⁸ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 102.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 103.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 104.

Mittel gebunden, auf der Erde, um sich zu formen und zu entwickeln, während Ibn Miskawaih die geistige Tugend, die „gute“ Seele, die jeder haben sollte, als „Engel“ bezeichnet – durch den Verstand kann eine seelische Verbindung zur höheren Welt aufgebaut werden.¹⁴¹ Der Körper ist ein physisches Gut, das den Tieren angemessen ist. Entsprechend der Vollkommenheit des Geistes steigt dieser in die höhere Welt und gesellt sich zu den Engeln und guten Seelen. All unsere sinnliche Wahrnehmung ist Teil des Weltlichen, alles mit Verstand Erkannte gehört zu der höheren Welt, auch wenn es auf Materielles bezogen ist. Die hier erörterte Version über Glückseligkeit verbindet die Ansichten der griechischen Philosophen mit der Theologie.

Ibn Miskawaih beschrieb seine Glückseligkeit in weiteren vier Kapiteln, die er als *Höhere Glückseligkeit, Glück und Weisheit, Die Kontinuität des Glücks des glücklichen Menschen, Vergnügen und Arten von Vergnügen* betitelte. Der islamische Philosoph verbindet seine Ansichten über die höhere Glückseligkeit mit Mystik. Die reinen Seelen, die keinen Körper brauchen, sind auf die Erfüllung des Glücks der Seelen ausgerichtet, die nicht auf körperlichem Wohlbefinden basiert, sondern auf der unendlichen Weisheit. Der Mensch durchläuft zwei Ebenen der Entwicklung. Zuerst konzentriert er sich auf körperliche Bedürfnisse und strebt nach Wissen, um gute Taten zu vollbringen. Dann erreicht er die Ebene der höheren Seelen, wo er Glückseligkeit findet, indem er seine körperlichen Wünsche hinter sich lässt und sich auf spirituelle Weisheiten konzentriert. Wenn der Mensch beide Ebenen erfolgreich durchläuft, wird er tugendhafter. Andernfalls bleibt er auf der Ebene der Tiere, die nicht die spirituellen Höhen erreichen können. Glück entsteht, wenn beide Ebenen ausgeglichen sind und keine Mängel bestehen.¹⁴² Die höheren Seelen auf der geistigen Ebene betrachten die weltlichen Dinge als Ablenkung, denn die weltliche Lust ist eine Last für sie, durch die niemals das vollkommene Glück erreichbar sein wird. Trotz aller Aspekte und Kategorien des Gutes ist das allerhöchste Gut Gott, deshalb orientieren sich die höheren Seelen mit guten Handlungen daran und folgen den göttlichen Geboten. Die Grade der Tugenden sind Ibn Miskawaih zufolge jedoch verschieden, was mit der unterschiedlichen Natur der Menschen, individuellen Gewohnheiten, den differenzierten Stufen von Tugend, Wissen und Begreifen, den

¹⁴¹ Vgl. Ibn Miskawayh (2017), *Tehzibu'l-Ahlâk*, S. 105.

¹⁴² Vgl. ebd., S. 105–107.

unterschiedlichen Absichten sowie Wünschen begründet wird.¹⁴³ Das Ende der Tugendstufen markiert das Ende des menschlichen Handelns, indem es zu göttlichen Taten wird. Diese Taten, die ohne einen anderen Zweck als die Handlung selbst vollbracht werden, sind das absolute Gut.¹⁴⁴ Ein weiterer Aspekt für die vollkommene Glückseligkeit ist, dass Bedingungen dafür bestehen. Ibn Miskawaih beginnt seine Diskussion über die Bedingungen für Glück, indem er auf sein früheres Werk *Tartīb al-sa'āda* verweist, das die Bedeutung von Tugend und Weisheit sowie die Beziehung zwischen Körper und Seele behandelt. Deshalb ist das Wissen über die Weisheit wichtig, denn nur mit dieser Erkenntnis wird die vollkommene Glückseligkeit erreicht. Daher ist es wichtig, um die Tugend zu wissen und ihre Kräfte ohne Vernachlässigung zu erreichen, weshalb Ibn Miskawaih das spätere Werk *Tahdīb al-aḥlāq* verfasste, um mit den beiden Werken ein aufbauendes System der Glückseligkeit zu verbildlichen. Wenn man sich von weltlichen Bindungen befreit und sich von natürlichen Unreinheiten reinigt, kann man die Befreiung erlangen. Dadurch wird man spirituell darauf vorbereitet, seiner wahren Essenz zu begegnen. Dieses Kapitel betont besonders das Thema der Transzendenz. Ibn Miskawaih beschreibt, dass durch diese Reinigung und das Loslassen weltlicher Dinge die Begegnung mit dem Göttlichen ermöglicht wird.¹⁴⁵ Im Weiteren beschreibt der islamische Philosoph, dass eine anhaltende Glückseligkeit nur dann entstehen kann, wenn dabei Lust und Freude verspürt werden, die mit dieser Erkenntnis einhergehen.¹⁴⁶ Die Erkenntnis lässt wissen, dass die niedrigen Lüste vorübergehen. *Gut und Glückseligkeit* schließt Ibn Miskawaih mit einem Unterkapitel ab, wie Glückseligkeit beibehalten werden kann. Ibn Miskawaih geht von der Theorie aus, dass ein Mensch in dieser Welt niemals zur Gänze die Glückseligkeit erreichen kann, denn diese Erde hat verschiedene Arten des Leidens.¹⁴⁷ Das Beispiel vom Propheten Hiob soll auch den Menschen helfen, die ihr Glück beibehalten wollen, denn er hat trotz allen Leidens das Gute darin gesehen.

Zusammenfassend definiert Ibn Miskawaih die Unterscheidung zwischen Gut und Glück, dabei richtet er sich nach Aristoteles. Der islamische Philosoph behandelt die hohe Stellung von

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 109.

¹⁴⁴ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tahzīb al-Ahlāk*, S. 110.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 114.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 116.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 117–118.

Tugend und Weisheit, die Gut und Glück vereinen. Dabei differenziert er verschiedene Arten des Gutes¹⁴⁸ und verbindet Glück mit verschiedenen Formen von Erfüllung, wie z. B. Gesundheit, Wohlstand, Status usw. Dennoch betont Ibn Miskawaih, dass die höchste Glückseligkeit nur auf Gott zurückgeführt werden kann. Dies argumentiert er damit, dass das Göttliche die wahrhaftige Erfüllung ist. Damit dies auf weltlicher Ebene erreicht werden kann, sollte eine Reinigung stattfinden. Das ist die Vorbereitung auf eine höhere Stufe und somit die vollkommene Glückseligkeit, die im Diesseits nicht erreicht werden kann.

3.3.2 Die Seele (*nafs*) bei Ibn Miskawaih

Die *nafs* ist das zentrale Element in Miskawaihs *Tahdīb al-ahlāq*. Von ihr kommt alle Tugend, sie definiert den Menschen und seine Handlungen, auf sie richtet sich die praktische Philosophie. Miskawaihs Begriff *Nafs* wird im Zuge dieser Arbeit mit „Seele“ übersetzt.

Der Philosoph stellt an den Beginn seines Werkes eine Beschreibung und Definition der Seele auf (erstes Kapitel: *Beschreibung der menschlichen nafs*) und beendet sein Werk auch wieder mit der Seele (sechstes und siebentes Kapitel: *Die Krankheiten der nafs und ihre Heilung*). Die Seele, gemäß Ibn Miskawaih, stellt eine Realität im Menschen dar, sie ist aber weder ein Körper noch ein Teil eines Körpers noch eine Akzidenz und sie besitzt auch keine Form, sie ist in anderen Worten immateriell.¹⁴⁹ Der Mensch weiß um die Seele. Die Seele benötigt keinen Körper, um zu bestehen, und sie kann nicht sinnlich wahrgenommen werden. Die Seele verbindet den Menschen mit der göttlichen Sphäre und unterliegt keinen körperlichen Begrenzungen (Zeit und Raum).

Erst wenn der Mensch sich dem Wissen zuwendet und mit Vernunft und Urteilsvermögen sich bewusst von den Lasten löst, wird Tugendhaftigkeit möglich.¹⁵⁰ Darin sieht Ibn Miskawaih auch das Ziel der praktischen Philosophie. Es wurde festgestellt, dass die Seele im Zentrum von Ibn Miskawaihs Tugendethik steht. Nach seiner Konzeption folgt die Seele drei Bestrebungen bzw. wirken ihre Kräfte in drei Richtungen, diese nennt er die drei „Teile der

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 99.

¹⁴⁹ Vgl. Ibn Miskawayh (2017), *Tahzīb al-Ahlāk*, S. 21.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 29.

Seele“.¹⁵¹ Der erste und wichtigste Teil der Seele ist die „intelligente bzw. denkende“ Seele (*al-quwwa/ an-nafs an nātiqa*)¹⁵², dann gibt es die „mutige bzw. tapfere“ Seele (*al qadiyya*), sowie die „triebhafte bzw. bedürfnisorientierte“ Seele (*aš-šahwiyya*).

Die erste Seele tendiert zur Reflexion, zum denkerischen Ergründen, zur Erfassung der wesentlichen Kerne sowie zur Urteilsfindung. Für Ibn Miskawaih ist Ahlāq ein Zustand, der es der denkenden Seele ermöglicht, ihre eigenen Handlungen ohne Nachdenken auszudrücken.¹⁵³ Diesen Zustand unterteilt Miskawaih in zwei Ebenen, die der Mensch von Natur aus hat – die natürliche (*mizāğtan*) und die der Gewohnheiten (*huy*), die durch Erziehung gewonnen worden wird. Es gibt Meinungsverschiedenheiten darüber, ob Moral eine Angelegenheit des ungezähmten oder selbstgefälligen Selbst ist und ob der Mensch von Natur aus eine Moral hat. Miskawaih stimmt der Ansicht zu, dass die Natur des Menschen durch Erziehung und Anleitung verändert werden kann und betont die Bedeutung der Erziehung im Kindesalter^{154, 155}.

Die zweite Seele tendiert zu Verlangen und Handlung, zu Mut, Kühnheit, aber auch zu Zorn und Überheblichkeit. Die dritte Seele schließlich verbindet den Menschen mit den Tieren. Sie tendiert zu Bedürfnisbefriedigung, zum Beispiel hinsichtlich Ernährung und Reproduktion, sowie zu Befriedigung der Sinne und zu Genüssen.

Es ist wichtig zu betonen, dass es sich nicht um separate Teile der Seele handelt, sondern um in die in einer Seele (*nafs*) wirksame Kräfte handelt, die in verschiedene Richtungen streben. Das bedeutet, dass sie sich in ihrer Wirksamkeit behindern, lähmen oder auslöschen können. Dabei kommt die denkende Seele das größte Gewicht zugeschrieben, denn sie ist über die Vernunft mit der Erkenntniskraft des Göttlichen ausgestattet. Ihr kommt die Aufgabe zu, die innewohnenden Kräfte in einem Gleichgewicht zu halten, sodass sich entsprechende Kardinaltugenden entfalten können. Gelingt dieses Zusammenwirken unter der Regierung der Vernunft, also der „Mittelweg“, dann entsteht die höchste Tugend, die Gerechtigkeit.

¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 32–34.

¹⁵² Vgl. Pietsch (2013), Die Grundzüge der Tugendlehre von Abū ‘Alī Miskawaih, S. 10.

¹⁵³ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu’l-Ahlāk, S. 51.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 54–56.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 52.

3.3.3 Tugend bei Ibn Miskawaih

Eine generelle ausführliche Auslegung der Begrifflichkeit „Tugend“ wurde bereits angeführt. Dennoch ist es relevant, die Definition der Tugend von Ibn Miskawaih zu erörtern. Ibn Miskawaih behandelt in seinen Werken „Tugend“ (*faḍīla*) als „Überlegenheit“, „Vollkommenheit“, „Fähigkeit“, die sowohl die körperliche als auch die seelischen Ebenen des Menschen anspricht.¹⁵⁶ Die Abhandlung über körperliche Tugend befasst sich beispielsweise mit Erziehungsmethoden, Tischmanieren oder der Kleiderordnung. Der Fokus dieser Arbeit konzentriert sich auf die seelische Tugend.

Im Vorwort von *Tahdīb al-aḥlāq* schildert der Gelehrte, dass seine Beweggründe für das Werk nicht nur darin bestehen, einen *aḥlāq* zu erreichen, sondern alle unsere Handlungen nicht nur im Guten, sondern mit Leichtigkeit durchgeführt werden sollten.¹⁵⁷

Ibn Miskawaih definiert die Tugend der Seele als die Fähigkeit der Seele, spezifische Handlungen zu begehren und sich von körperlichen Handlungen fernzuhalten. Diese Handlungen sind eng mit dem Erlernen von Wissen und Kenntnissen verbunden.¹⁵⁸ Die Tugend der Seele basiert hauptsächlich auf der ordnungsgemäßen Funktion der rationalen Fähigkeit, obwohl auch Verlangen und Zorn eine Rolle spielen. Miskawaih betont, dass der Mensch wahres Glück nur erreichen kann, wenn er alle drei Kräfte der Seele – Verlangen, Zorn und Rationalität – berücksichtigt und sicherstellt, dass sie harmonisch zusammenarbeiten. Die Konzepte von Gewohnheiten und Gerechtigkeit¹⁵⁹ sind eng mit der Tugend der Seele verbunden,¹⁶⁰ wie in den Werken von Ibn Miskawaih deutlich wird.

Die Gewohnheit wird von Ibn Miskawaih, wie im Kapitel über die Seele angeführt, als ein Zustand der Seele beschrieben, der Handlungen durchführt, ohne zu überlegen.¹⁶¹ Dieser

¹⁵⁶ Vgl. Aksu (2020), İbn Miskeveyh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü, S. 238; İbn Miskawaih, S. 17-21

¹⁵⁷ Vgl. İbn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 17.

¹⁵⁸ Vgl. Aksu (2020), İbn Miskeveyh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü, S. 239.

¹⁵⁹ Die Gerechtigkeit erörtert der islamische Philosoph in einem anderen Werk *Risāla fî l-'Adl* ausführlicher als in *Tahzîbul Aḥlāq*; vgl. Aksu (2020), İbn Miskeveyh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü, S. 240. Die Gerechtigkeit wird philosophisch ausgelegt, sie umfasst sowohl die metaphysische Ebene als auch die politische Struktur und die gesellschaftliche Ebene umfasst.

¹⁶⁰ Vgl. Aksu (2020), İbn Miskeveyh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü, S. 240–241.

¹⁶¹ Vgl. İbn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 51–52.

Zustand kommt von der natürlichen Veranlagung oder wird durch Erziehung gewonnen. Deshalb fokussiert sich Ibn Miskawaih auf die Gewohnheiten, die durch Erziehung erzielt werden.

Ibn Miskawaih führt in seiner Tugendkonzeption die sogenannten Haupttugenden ein, die auch als „Kardinaltugenden“ bekannt sind. Diese Haupttugenden umfassen Weisheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit, die jeweils aus Untertugenden bestehen. Jede dieser Tugenden steht im Gegensatz zu einer Schlechtigkeit, nämlich Unwissenheit, Gier, Feigheit und Ungerechtigkeit. Diese Schlechtigkeiten haben wiederum verschiedene Typen, die als die „Krankheiten der Seele“ bezeichnet werden. Die vier Haupttugenden können anhand ihrer Merkmale grob wie folgt beschrieben werden:¹⁶²

Die Weisheit ist eine Qualität der denkenden und unterscheidenden Seele, die im Kapitel der Seele erklärt wurde. Die Tugend der Mäßigung besteht darin, seinen Verstand zu kontrollieren, seine Gelüste unter Kontrolle zu halten, richtig und falsch zu unterscheiden und in der Folge danach zu handeln.¹⁶³ Die Tapferkeit ist eine Tugend und eine Kraft mit der Fähigkeit zum Zorn, die bei Gefahren unter der Kontrolle des Verstandes sein sollte – verbunden ist diese Kraft auch mit der Selbstüberhebung und dem Verlangen nach Ehrung aller Art. Die Gerechtigkeit schließlich ist die Tugend, die sich bildet, wenn sich Weisheit, Mäßigung und Tapferkeit in der Seele vereinen. Wenn also alle drei Tugenden gleichzeitig und harmonisch zusammenwirken, im richtigen Maß zusammenarbeiten und nicht gegeneinander gerichtet sind, ihrer eigenen Natur folgen, ohne diese zu zwingen und zu verändern, entsteht die Gerechtigkeit. Die Kraft der Gerechtigkeit besteht darin, dass die Person zuerst sich selbst, dann seinen Mitmenschen gegenüber fair ist.

Um diese Tugenden herauszuarbeiten ist nicht das äußere Handeln wichtig, sondern das Handeln um der Tugend willen. Die Tugend wird zu einem Teil des Wesens. Ibn Miskawaih meint, dass ein nicht tugendhafter Mensch ebenso gerecht handeln kann, obwohl er nicht gerecht ist.¹⁶⁴ Ein Mensch kann sich tapfer verhalten, obwohl er die Tugend der Tapferkeit nicht verinnerlicht hat. Dies gilt auch für Menschen, die sich bescheiden geben, obwohl sie es

¹⁶² Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 35–36.

¹⁶³ Vgl. Pietsch (2013), Die Grundzüge der Tugendlehre von Abū 'Alī Miskawaih, S. 14.

¹⁶⁴ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 129–130.

nicht sind. Das kommt daher, weil diese Personen auf die Befriedigung der Gelüste oder ihrer Triebe verzichten. Die wahren Tugendhaften haben keinen Hintergedanken bzw. nutzen keine Lage aus. Sie handeln gerecht oder tapfer, weil das ihre Grundhaltung ist.

Weiters erörtert Ibn Miskawaih, dass die Haupttugenden nur mittels sozialer Beziehungen und in sozialem Austausch entwickelt werden. Das asketische Leben bietet keine Möglichkeit für den Menschen, tugendhafte Handlungen auszuführen. Menschen benötigen soziale Interaktionen, um tugendhaftes Verhalten zu erlernen. Dieser Prozess wird als „Austausch der Tugend“ bezeichnet. Tugenden entstehen durch aktive Handlungen und Verhaltensweisen, die in sozialen Beziehungen erworben werden sowie durch Erziehung.¹⁶⁵ Ein weiterer Faktor für die Entwicklung der Haupttugenden ist die Ausführung der jeweiligen Untertugenden. Eine Person, die die nachgeordneten Tugenden besitzt, kann nach Ibn Miskawaih, so lässt sich daraus deuten, schneller die Haupttugend erreichen. Deshalb wird in Folge eine Übersicht der Haupttugenden mit ihren nachgeordneten Tugenden dargestellt.

3.3.4 Weisheit

Ibn Miskawaih definiert Weisheit als die Fähigkeit der denkenden Seele. Dieses Denkvermögen kann das richtige und falsche Handeln unterscheiden. Die Weisheit hat die Fähigkeit, göttliche und menschliche Ereignisse zu kennen. Die untergeordneten Tugenden dieser Haupttugend umfassen Scharfsinn, Intelligenz im Sinne auch des Gedächtnisses, Verständigkeit, Verstandeskraft und Lernbegabung. Das Wesen der Weisheit besteht somit in der Vernunft und ihren Fähigkeiten.¹⁶⁶

Definition	Beschreibung
Scharfsinn	Die Seele kommt schnell und leicht zur Lösung bzw. zu Schlussfolgerungen.
Intelligenz (Gedächtnis)	Auf ihrer Grundlage können mögliche Risiken und Resultate eingeschätzt werden
Verständigkeit	Nafs erkennt das Sein und akzeptiert es in seinem Sein

¹⁶⁵ Vgl. El Jamouhi, Yassir (2021): Diversität und Bildungsdiskurs im klassischen Islam. Miskawaihs Rezeption von Brysons Oikonomikos. In: Günther, Sebastian/El Jamouhi, Yassir (Hrsg.) (2021): Islamic Ethics as Educational Discourse. Thought and Impact of the Classical Muslim Thinker Miskawayh (d. 1030). Tübingen: Mohr Siebeck, S. 89–107, hier: S. 91–92.

¹⁶⁶ Vgl. İbn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 36.

Verstandeskraft (Klarheit des Denkens)	Eine Begabung der Nafs, welche aus der Eingebung zu einer Lösung bzw. Schlussfolgerung ohne vorherigem Wissen bzw. Erleben kommt
Lernbegabung	Eine Stärke der Nafs, die klar denkt und theoretisches Wissen erfassen kann

In der Beschreibung *Der mittlere Weg der Tugenden* schreibt ibn Miskawaih über die Weisheit, dass sie die Mitte zwischen Leichtfertigkeit und Torheit bildet.¹⁶⁷ Mit Leichtfertigkeit ist die Denkkraft gemeint, die für unnötige und unsachgemäße Dinge eingesetzt wird. Torheit ist nicht angeboren, sondern bezeichnet nach dem Philosophen das Ausschalten des Denkvermögens, das mit dem eigenen Willen durchgeführt werden kann. Der Scharfsinn liegt zwischen Hinterlist und Narrheit, da jedes Extreme einer Mitte entweder ein Übermaß oder einen Mangel darstellt. Hinterlist, List und böse Tricks sind ein Übermaß an Intelligenz, während Torheit und Hilflosigkeit einen Mangel an Intelligenz darstellen. Die *Intelligenz* befindet sich zwischen Vergessen und Überbetonung von unwichtigen Informationen. Das *Erinnern* liegt wiederum zwischen dem Vergessen, das dadurch entsteht, dass Dinge vernachlässigt werden, und dem Wichtigmachen von Dingen. Die *Verstandeskraft* zentriert als Vorstellungskraft zwischen der tatsächlichen und mangelhaften Vorstellung der Situation. Das schnelle Verstehen befähigt die Person, die Situation richtig einzuschätzen, ohne Details zu kennen. Die mangelhafte Vorstellung ist eine Art „Verspätungsverstehen“. Die Lernbegabung ist eine Kraft, die schnelles Lernen bzw. Auffassen ermöglicht. Ibn Miskawaih betont, dass die Lernfähigkeit in einem ausgewogenen Zustand zwischen der schnellen Aufnahme von Wissen und der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit dieses Prozesses liegt. Dieser Mittelweg zwischen den Extremen wird auch in seinen Erklärungen über Weisheit als Haupttugend und den zugehörigen Untertugenden deutlich.

3.3.5 Mäßigung

Ibn Miskawaih definiert Mäßigung als den Mittelweg zwischen Habgier und Nachlässigkeit. Habgier bedeutet, über die Notwendigkeiten hinauszugehen und den Vergnügungen nachzujagen, während Nachlässigkeit das Vernachlässigen der grundlegenden Bedürfnisse

¹⁶⁷ Vgl. ibn Miskeweyh (2017), *Tehzîbu'l-Ahlâk*, S. 43–44.

und Sinneswünsche des Körpers bezeichnet. Mäßigung integriert Schamgefühl, das mit den Grundbedürfnissen verbunden ist, und bewegt sich zwischen Schamlosigkeit und Geiz.¹⁶⁸

Bei Ibn Miskawaih vereint die Mäßigung zwölf untergeordnete Tugenden in sich. Die Mäßigung gehört zur tierischen, triebhaften oder bedürfnisorientierten Seele, wenn sie sich begrenzt und der Führung durch die Vernunft überlässt. Der sich mäßigende bzw. maßvolle Mensch unterwirft sich daher vollkommen freiwillig und ohne Erwartungen der Vernunft, die einem Mittelweg zwischen reiner Gier und völliger Auslöschung der Bedürfnisse und Sinneswünsche folgt.¹⁶⁹ In der folgenden Tabelle wird eine Übersicht geboten.¹⁷⁰

Sittlichkeit	Die Nafs vermeidet aus Angst vor Tadel schlechte Taten.
Beschwichtigung, Ruhe	Die Nafs bewahrt die Ruhe, wenn die Triebe in Bewegung geraten.
Geduld/Standhaftigkeit	Die Nafs widersteht den körperlichen Gelüsten, um nicht in Begierden gezogen zu werden.
Großmut/ Großzügigkeit	Die Nafs findet die Mitte beim Geben in allen Bereichen im richtigen Maß und Volumen.
Freiheit	Die Nafs erarbeitet auf die rechte Art „Wert“ und gibt nach rechter Art aus.
Genügsamkeit	Beim Essen, Trinken und Schmuck maßhalten
Sanftheit der Seele	Die Nafs tendiert zum Schönen und Guten.
Geordnetheit/innere Gelassenheit	Die Nafs bewertet die Dinge und ordnet sie in der richtigen Weise ein.
gutes Verhalten	Die Nafs ist bestrebt, die guten Dinge zu perfektionieren.
Friedensliebend /Friedfertigkeit	Die Nafs ist ohne Zwang zu einer Lösung und Versöhnung gewillt.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., S. 45.

¹⁶⁹ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 36–38; vgl. Pietsch (2013), Die Grundzüge der Tugendlehre von Abū 'Alī Miskawaih, S. 15–16.

¹⁷⁰ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 37–38.

Ernsthaftigkeit/Würde		Die Nafs zeigt Standhaftigkeit und Ruhe bei ihren Tätigkeiten.
Enthaltsamkeit vom Schlechten		Die Nafs orientiert sich an den Dingen, die ihr Vollkommenheit ermöglichen.

3.3.6 Tapferkeit

Für Ibn Miskawaih ist Tapferkeit eine Haltung zwischen Feigheit und Tollkühnheit.¹⁷¹ Der Feige hat vor Dingen Angst, vor denen er keine Angst haben sollte. Die Tollkühnheit veranlasst dazu, vor Dingen Mut zu zeigen, bei denen der Mensch vorsichtig sein sollte. Ibn Miskawaih schreibt, dass Tapferkeit bzw. Mut, wie die anderen Tugenden, keinen Hintergedanken haben sollten.¹⁷² Wenn jemand aus Eigennützigkeit, wie Gier, Ruhm, Besitz usw. furchtlos im Krieg handelt, ist er somit nicht tapfer, sondern nur gierig. Er ist noch gieriger als die Gierigen selbst, da reine Eigennützigkeit das Ziel ist. Diese Personen streben nach Besitz und Vorteilen, setzen sich Gefahren aus und erscheinen tapfer, obwohl ihr Handeln von egoistischen Motiven getrieben wird. Ibn Miskawaih betont, dass wahre Tapferkeit nur aus dem Streben nach Gerechtigkeit und nicht aus Angst oder anderen Interessen entstehen kann. Menschen, die von Unzufriedenheit geprägt sind, zeigen Verhalten, das dem von bescheidenen und tapferen Menschen ähnelt, obwohl ihre Motive und Tugenden unterschiedlich sind. Ein wahrhaft tapferer Mensch jedoch wägt seine Absichten und Bedürfnisse geduldig und weiß, dass Geduld ihre positiven Seiten hat und in einem klaren und umfangreichen Denken mündet. Nach Ibn Miskawaih können Tapfere die Situation besser abwägen, wann, wie und inwieweit die Tapferkeit einen Sinn hat. Der tapfere Mensch fürchtet eine schlechte Tat mehr als den Tod und bevorzugt daher ein tugendhaftes Leben, er empfindet Freude vom Anfang bis zum Ende seiner Taten.

Die Tapferkeit bzw. der Mut ist eine Tugend, die bei Ibn Miskawaih acht untergeordnete Tugenden in sich vereint. Zugeordnet ist die Tapferkeit der tapferen oder mutigen Seele, die danach strebt, Ruhm zu erringen. Ist sie sich einig mit der vernünftigen oder intelligenten Seele und dieser ergeben, kann sie die triebhafte bzw. bedürfnisorientierte Seele begrenzen. Dabei bedarf auch diese Tugend der Mäßigung und ist auch auf die Weisheit angewiesen, um

¹⁷¹ Vgl. Ibn Miskawayh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 45.

¹⁷² Vgl. ebd., S. 130–132.

dem Mittelweg zwischen Feigheit und Leichtsinn folgen zu können. Wie auch bei den anderen Tugenden muss sie außerdem um ihrer selbst willen erfolgen. Die Untertugend von Geduld kommt ebenso bei der Mäßigung vor, allerdings bezieht sie sich hier auf den Begriff der Ausdauer.

In der folgenden Tabelle wird eine Übersicht geboten.

Seelengröße	Bedeutungslose Dinge haben kein Gewicht, Katastrophen und Würde verletzende Ereignisse werden mit Kraft ertragen. Wer diese Tugend hat, orientiert sich an größeren Zielen und verachtet die geringen Dinge.
Furchtlosigkeit/Tatkraft	Die Nafs hat bei ängstlichen Zuständen Vertrauen zu sich und verfällt nicht in Trauer oder Furcht, sie verliert nicht ihr Durchhaltevermögen.
Erhebung des Geistes	Nafs ist es bewusst, dass sie der guten und der schlechten Bestimmung unterliegt, daher bewahrt sie die Ruhe auch bei Schmerz und Tod.
Festigkeit/Standhaftigkeit	Die Nafs hält Schmerzen aus und handelt auch in gefährlichen Situationen tugendhaft.
Sanftheit/Großmut	Gibt der Nafs einen Frieden, der sie vor Übereilung, Heftigkeit und Unüberlegtheit bei überwältigendem Zorn bewahrt.
Gefasstheit/Gelassenheit, Besonnenheit	Die Nafs beschränkt sich selbst in ihrer Bewegung, gerade bei Streit und Kriegen für die Religion oder heiligen Dingen gegenüber dem Leichtsinn und wahrt die eigenen Grenzen.
Mut/Ritterlichkeit	Diese Tugend der Nafs, die danach strebt, durch hohe Taten ein gutes Ansehen zu erwerben.
Durchhaltevermögen/Ausdauer	Die guten Gewohnheiten der Nafs in materieller Hinsicht, um die körperlichen Organe für die richtigen Ziele ausgewogen zu nützen.

3.3.7 Großzügigkeit

Ibn Miskawaih beschreibt Großzügigkeit als eine Haupttugend, die Handlungsbereitschaft zwischen Verschwendung und Geiz widerspiegelt.¹⁷³ Sechs Untertugenden, wie in der folgenden Tabelle ersichtlich, werden der Großzügigkeit zugeordnet.¹⁷⁴

So wie bei der Tapferkeit unterscheidet Miskawaih wahre, aus dem freien Willen entstehende Großzügigkeit von gespielter Großzügigkeit.¹⁷⁵ Die vorspiegelnden Großzügigen geben ihr Geld für den Schutz der eigenen Familie aus oder investieren Geld für den Gewinn von noch mehr Geld. Während das Erwirtschaften von Geld keine leichte Aufgabe ist, kann das Ausgeben sehr schnell erfolgen. Ibn Miskawaih argumentiert, dass die Art des Erwerbes von Reichtum einen Zusammenhang mit der Großzügigkeit beim Ausgeben aufweist. Für einen wahren Großzügigen sind die Möglichkeiten des Verdienstes mit Ehrlichkeit und Freiheit begrenzt, da es auf Ehrlichkeit und Freiheit beruht, was auch zu einem verantwortungsbewussteren Umgang führt. Im Gegensatz dazu sind bei einer unwahren Freizügigkeit alle Wege, auch illegitime, zur Geldbeschaffung offen – das führt dann wiederum zu einem Mangel an Tugend beim Umgang mit dem Reichtum.

Freigiebigkeit	Von sich aus leicht und große Mengen für gute Zwecke ausgeben.
Bewirtung anderer/Selbstlosigkeit	Anderen Gutes tun, obwohl eigene Bedürfnisse bestehen.
Erscheinung der Freude/ Edle Gesinnung	Die Nafs erfreut sich an großen Dingen und hohen Taten
Hilfsbereitschaft	Die Nafs teilt mit Freund mit würdigen Menschen und hilft diesen.
Güte bzw. gutes Handeln (Wohlwollen)	Die Nafs gibt, obwohl es nicht notwendig wäre bzw. sie dazu nicht verpflichtet ist.
Langmut	Die Nafs verzichtet aus freiem Willen auf etwas, worauf ein Recht besteht.

¹⁷³ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 45.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., S. 39–40.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., S. 134–135.

Zusammenfassend erörtert Ibn Miskawaih, dass Großzügigkeit eine Tugend ist, die die Mäßigung und Vernunft erfordert. Der Philosoph stellt mit seinen sechs Untertugenden klar, dass ein Bedacht auf die Bedürfnisse des Gegenübers wichtiger ist als auf die eigenen. Zudem wird appelliert, dass ein verantwortungsbewusster Umgang mit Reichtum erfolgen soll, was mit der Absicht beginnt.

3.3.8 Gerechtigkeit

Auch wenn die Gerechtigkeit von anderen Philosophen mit einer anderen Gewichtung beschrieben wird, ist die Gerechtigkeit ein Bestandteil aller philosophischen Denkgebäude. Fahri diskutiert Ibn Miskawaihs Konzept der Gerechtigkeit, das eng mit platonischen und aristotelischen Ideen verbunden ist. Gerechtigkeit wird als Vollendung der Tugenden definiert und als Repräsentant der Einheit betrachtet, dem ultimativen Prinzip von Ordnung und Harmonie.¹⁷⁶ Daher ist die Gerechtigkeit eine Basis jeder Tugendeigenschaft, die sowohl bei Miskawaih als auch bei Aquin vorkommt. Miskawaih hat sogar ein separates Werk (*Risāle fī mahiyeti'l-'adl*) über die Gerechtigkeit geschrieben.¹⁷⁷ In seiner Abhandlung über die Gerechtigkeit beschreibt der Gelehrte drei Arten der Gerechtigkeit: natürliche Gerechtigkeit, gesetzliche Gerechtigkeit und göttliche Gerechtigkeit.¹⁷⁸ Die natürliche Gerechtigkeit stellt die Balance und das System im weltlichen Leben da, somit das Gesetz der kosmischen Ordnung. Die gesetzliche Gerechtigkeit erörtert die Grundregeln des universellen und regionalen Rechts. Die göttlichen Grundregeln repräsentieren die Ebenen von Gleichgewicht und Ordnung in der metaphysischen Welt. Dennoch erwähnt auch Ibn Miskawaih die ungezwungene Gerechtigkeit als moralische Tugend, die er von der harmonischen Zusammenarbeit der Seelenkräfte ableitet und die somit das geistige Wohlfühl sichert.¹⁷⁹ Ibn Miskawaih erörtert die Gerechtigkeit zwischen dem Tun von Unrecht und dem Hinnehmen von Unrecht als Extremen.¹⁸⁰ Eine ungerechte Handlung („Unrecht tun“) definiert der Philosoph als unnötige und unangebrachte Handlung, um einen (wie auch immer gearteten)

¹⁷⁶ Vgl. Fahri (2020), İslam Ahlâk Teorileri, S. 186.

¹⁷⁷ Vgl. İbn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 137.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., S. 143.

¹⁷⁹ Vgl. Sunar (1980), İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk görüşleri, S. 40.

¹⁸⁰ Vgl. İbn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 45–46.

Gewinn zu erreichen. Das Hinnehmen und Erleiden von Unrecht verortet Ibn Miskawaih auf der anderen Seite der Extreme, denn es hat mit Unterordnung zu tun und damit, sich unterdrücken zu lassen. Die gerechte Person ist in der Mitte, sie nimmt das Recht in Anspruch, das ihr zusteht, und sie verzichtet auf ihr Recht, wenn andere es dringender brauchen. Die Ungerechten fordern hingegen mehr für sich selbst. Die Gerechtigkeit unterteilt Ibn Miskawaih acht untergeordneten Tugenden, die in der folgenden Tabelle eine Übersicht darstellen.¹⁸¹

Freundschaft	Ehrliche Liebe zum Freund und die liebende Erfüllung der damit verbundenen Verantwortungen
Harmonie/Vertrauen	Übereinstimmung von Meinungen und Glauben bei der Verwaltung der Lebensbedürfnisse, sowie gegenseitige Unterstützung in den engen Beziehungen (Verwandschaft) fördern die Fortführung dieser Beziehungen
Beziehung führend/ Beistand für Familien	Alles weltliche Gute mit der Verwandschaft zu teilen.
Belohnend/ gerechte Belohnung	Gutes wieder mit Gutem, gleichwertig oder mit mehr, zurückzuzahlen
gute Behandlung /gute Gesellschaft	Bei gegenseitigen Beziehungen passende und ausbalancierte Geschäfte führen
schöne Handlungen/ die gute Rechtsprechung	Ohne jegliche Reue- und Dankbarkeitsempfindungen gerecht zurückgeben
Liebe/ Suche nach Liebe und Zuneigung	Gleich und höher gestellten Personen gute und freundschaftliche Dienste leisten, um ihre Liebe hervorzurufen
Religiosität/ Frömmigkeit	Gottes Lobpreisung und Verehrung, sowie Gehorsam pflegen, den Engeln, Propheten und Imamen, sowie ihren Freunden Achtung schenken. Gottesfurcht führt zur Vollkommenheit.

Ibn Miskawaih beschreibt Gerechtigkeit als die vollkommenste Tugend. Gerechtigkeit schafft eine Verbindung zur Einheit und leitet sich aus Ausgleich, Maß und Gleichheit ab – sie hat auch eine gesellschaftliche Dimension. Der Gerechte gleicht Ungerechtigkeiten aus und das Rechtssystem ist entscheidend, um Gerechtigkeit zu gewährleisten. Miskawaih unterstreicht

¹⁸¹ Vgl. Pietsch (2013), Die Grundzüge der Tugendlehre von Abū 'Alī Miskawaih, S. 20–22; vgl. Ibn Miskawayh (2017), Tehzību'l-Ahlāk, S. 41–42.

die Bedeutung des Miteinanders in der Gesellschaft, indem er betont, dass verschiedene Berufe und Tätigkeiten gleichermaßen wichtig sind und durch Geld eine Balance geschaffen wird. Geld dient als „stilles“ Mittel zur Gerechtigkeit und ermöglicht Ausgleich beim Handel. Miskawaih zitiert Aristoteles, der Geld als gerechtes Gesetz bezeichnet, und führt weiter aus, dass sich alle Gesetze nach dem göttlichen Gesetz richten.¹⁸²

Aristoteles und Ibn Miskawaih kategorisieren unterschiedliche Stufen an Grausamkeit bzw. Ungerechtigkeit: Die größte Grausamkeit liegt bei denen, die das Recht nicht kennen oder nicht anerkennen. Der Grausame respektiert das Recht in keiner Beziehung. Der Grausame handelt egoistisch und fordert mehr für sich, während er anderen weniger gibt. Eine gerechte Person sollte sich an das Rechtssystem halten und innerlich gerecht handeln, da Gerechtigkeit mit Gott verbunden ist und das Gut verlangt.

Wie weiter oben bereits erwähnt, kommt das Gesetz von göttlicher Instanz, die Gutes gebietet. Die göttliche Quelle ordnet Dinge an, die zu Tugend und Glück leiten.¹⁸³ Aufgrund dessen handelt die gerechte Person für sich selbst und gegenüber ihren Mitmenschen gerecht. Die Gerechtigkeit nach Aristoteles ist eine vollständige Tugend und nicht nur der Teil einer Tugend. Das Gegenteil von Gerechtigkeit ist Ungerechtigkeit, sodass sie auch ein vollständiges Übel darstellt.

Ibn Miskawaih unterscheidet zwischen offenkundiger Ungerechtigkeit, wie etwa im Handel und bei Transaktionen, und versteckter Ungerechtigkeit, zu der Diebstahl, Untreue, Täuschung und Meineid zählen. Beide Formen setzen aber eine bewusste Entscheidung dafür voraus. Der gerechte und Gleichheit erstrebende Herrscher unterscheidet nicht zwischen der Form und Art der Ungerechtigkeit, denn er agiert bei allen ungerechten Handlungen, um das System aufrechtzuerhalten. Ibn Miskawaih erwähnt entsprechend eine Ansicht von Aristoteles, wonach die eigentliche Herrschaftsfähigkeit bei den Weisen liegt.

Zuletzt rundet Ibn Miskawaih das Kapitel über Gerechtigkeit mit dem Unterkapitel über die Ursachen der Ungerechtigkeit ab.¹⁸⁴ Er glaubt, dass es vier Gründe für dieses Übel geben kann. Der erste sind die sinnlichen Begierden, die nicht mit Freude und bewusstem Willen

¹⁸² Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzibu'l-Ahlâk, S. 136–139.

¹⁸³ Vgl. ebd., S. 140–141.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., S. 142.

durchgeführt werden. Die Begehrlichkeit der Sinne treibt dazu an, die Lust zu erreichen. Der zweite sind die bösen Taten und die damit verbundenen Übel, die mit Absicht und Freude durchgeführt werden. Diese Person hat Freude daran, wenn anderen Schaden zugefügt wird. Der dritte ist die Täuschung und die damit verbundene Ungerechtigkeit. Das ist etwa der Fall, wenn eine gute Absicht eine schlechte Handlung mit Ungerechtigkeit hervorbringt. Personen, die das erkennen, empfinden dann Reue und Trauer über die Handlung. Als letzte Ursache der Ungerechtigkeit ist das Unglück erwähnt. Diese Personen haben keine schlechte Absicht, Unglück passiert außerhalb ihres Willens.

Die hohe Bedeutung des Begriffes der Gerechtigkeit bei Ibn Miskawaih wird auch von Fahri im folgenden Zitat zum Ausdruck gebracht:

„Die oben dargestellten Tugend- und Untugendgruppen heben sich als die erlesensten hervor: Gerechtigkeit und Freundschaft. Wie wir sehen können, ist das allgemeine Konzept der Gerechtigkeit bei Ibn Miskawaih im Wesentlichen platonisch. Jedoch hat er keine Schwierigkeiten, es in die aristotelische Sphäre zu integrieren. Letztendlich wird Gerechtigkeit als die vollkommene Verwirklichung und Ergänzung der Tugenden der Besonnenheit, Tapferkeit und Keuschheit definiert, die sich aus dem richtigen Gleichgewicht und der Proportion der drei Seelenkräfte ergeben. Diese Mitte wird später mit pythagoreischen und neuen platonischen Begriffen interpretiert und als Repräsentant oder Schatten der Einheit, dem ultimativen Prinzip von Ordnung und ewiger Harmonie in dieser Welt, gedeutet.“¹⁸⁵

3.4 Gesundheit und Krankheit der Seele

Ibn Miskawaih war unter anderem auch ein Arzt. Er verknüpft den physischen Körper und die Seele, die nur durch den Tod getrennt werden.¹⁸⁶ Sowohl der Körper als auch die Seele können erkranken. Zudem stehen sie in einer Beziehung zueinander, sie beeinflussen sich gegenseitig. Eine Erkrankung des physischen Körpers, so die Argumentation von Ibn Miskawaih, bezieht sich auf Geist und Herz. Die Krankheiten führen dazu, dass der Mensch keine „gesunden“ Entscheidungen treffen, seine Vorstellungen, Gedanken usw. nicht durchführen kann. Die seelischen Erkrankungen haben ebenso Effekte auf der physischen Ebene, denn Wut,

¹⁸⁵ Vgl. Fahri (2020), İslam Ahlâk Teorileri, S. 186.

¹⁸⁶ Vgl. Vgl. İbn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 207–208.

Traurigkeit, Liebe oder übermäßige Wünsche beeinflussen den Körper. Aufgrund dessen ist es wichtig, dass die betroffene Person erkennt, dass sie körperlich oder geistig erkrankt ist, oder beides, um sinnvoll und vernünftig dagegen zu steuern.¹⁸⁷

Das Glück bildet das oberste Ziel des Menschen und auch seiner Handlungen. Ein Hauptteil von *Tahdīb al-ahlāq* beschäftigt sich folglich mit Charakterverbesserung, die nach einer Harmonie des Selbst in seinen verschiedenen Teilen strebt.¹⁸⁸ Zunächst befasst sich Ibn Miskawaih allerdings mit Situationen, wo die Seelenkräfte in Extreme abweichen und sich somit nicht in der für die Tugend bedeutsamen Mitte befinden. Diese Extreme gefährden die moralische Harmonie und auch die geistige Gesundheit.

Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī, der das Werk von Ibn Miskawaih als Hauptquellenmaterial herangezogen hat, erörtert in einem Kapitel seines Werkes *Ahlāq-i Nasiri* mit dem Titel *Die Behandlung der Krankheiten der Seele ist durch die Beseitigung der moralischen Schwächen möglich*, dass die „Behandlung“ der seelischen Erkrankungen entsprechend der Behandlungen von körperlichen Erkrankungen vorzunehmen ist. In der medizinischen Wissenschaft werden die körperlichen Krankheiten durch ihre Gegenteile geheilt, ebenso bei der Seele. Tugend und Gesundheit liegen in der Mitte, Krankheit ist ein Extrem („Mangel“ oder „Überschuss“), die Gegenteile bewirken einen Ausgleich in der Mitte. Ṭūsī ordnet daher wie Ibn Miskawaih den vier Haupttugenden acht Abwesenheiten von Tugenden zu.¹⁸⁹

3.4.1 Die Erhaltung der Gesundheit

Die Erhaltung der Gesundheit der Seele ist wichtig. Ibn Miskawaih vergleicht das mit dem Beispiel des Körpers. So wie durch Training der Körper gesund gehalten wird, so sollte die Seele mit Forschung und Bemühung um geistige Entwicklung fit gehalten werden und nicht dem Verderben, Trägheit oder Langeweile überlassen werden. Die Untätigkeit führe den Menschen zum Verfall der Moral. Gerade Beschäftigungen im Bereich der Wissenschaften,

¹⁸⁷ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tahzīb al-Ahlāk*, S. 210.

¹⁸⁸ Vgl. Fahri (2020), *İslam Ahlāk Teorileri*, S. 179–180.

¹⁸⁹ Ṭūsī, Nasīrüddin (2016): *Ahlāk-ı Nâsirî*. 3. Aufl. Übers. von Anar Gafarov, Zaur Şükürow. Istanbul: Ofis Matbaa, S. 149.

von Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik oder Philosophie würden hingegen die geistige Gesundheit fördern.¹⁹⁰

Für die „Verteidigung der Seele“ empfiehlt Ibn Miskawaih, dass Herrscher als Beispiele genommen werden sollten, denn sie denken umfangreich und sind für alle Arten von Angriffen ausgestattet.¹⁹¹ Bezogen auf dieses Beispiel wäre also Geduld eine Vorbereitung auf („Angriffe“ der) Gier, Wut und Feindseligkeit, die den Menschen von der Tugend abschirmen. Ibn Miskawaih plädiert also für eine Vorbereitung und Stärkung der Gesundheit der Seele. Das kann beschrieben werden als „präventive Arbeit“ für die Seele.

Ein weiterer Schritt für die Bewahrung der Gesundheit der Seele wäre, dass Selbstkritik durchgeführt werden sollte.¹⁹² Dabei beruft sich Ibn Miskawaih auf den griechischen Universalgelehrten Galen. Für die Selbstkritik wären Freunde geeignet, jedoch gebe es solche Freunde kaum, weshalb Feinde objektiver seien. Der Philosoph beschreibt in der Folge einen Prozess der Selbstreflexion, der an das moderne „Feedbacknehmen“ erinnert:

„Jemand, der nach Tugend für sich selbst strebt, sollte die Gesichter der Menschen um ihn herum wie Spiegel betrachten.“¹⁹³

Ebenso wurde ein Zitat von al-Kindī übernommen, der verdeutlicht, dass eine Kritik an dem Freund Eigenkritik wäre. Die Mängel anderer lassen den Menschen auch spüren, wie unangenehm diese Eigenschaft sein kann, empathisch erkennt der Mensch etwas, als würde er selbst diesen Fehler begangen haben. Daran könne der Mensch wachsen.

Ibn Miskawaih beschreibt die Gesundheit der Seele als eine symbolische Kleidung, die die Person vor der äußeren Welt beschützen kann und keinen Bedürfnissen bzw. Belastungen ausgesetzt ist.¹⁹⁴ Die Vorzüge der materiellen Welt sind für diese Menschen nur vorübergehend, während die Gesundheit der Seele die von Gott erhaltenen höheren Wichtigkeiten bewahrt. Die weltliche Glückseligkeit beruht auf Materie und ist auf diese beschränkt, die seelische Gesundheit hingegen führt zu Geistigen. Der Philosoph nennt ein

¹⁹⁰ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzibu'l-Ahlâk, S. 210–211.

¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 220–221.

¹⁹² Vgl. ebd., S. 221.

¹⁹³ Vgl. ebd., S. 222.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., S. 212.

Beispiel. Ein Mensch, der über Besitz und Wohlstand verfügt ist im weltlichen Sinne „glücklich“, der Besitz ist aber an die Angst vor Verlust gebunden. Diese Angst schwächt die seelische Gesundheit und das Erreichen wahrhafter Glückseligkeit.

Ibn Miskawaih zeigt in Bezug auf die Bewahrung der seelischen Gesundheit aber auch sein Interesse an pädagogischem Handeln. Je früher angesetzt wird, desto nachhaltiger und erfolgsträchtiger sind die Bemühungen ihm zufolge. Er ist der Meinung, dass gerade in der Adoleszenz die Erkenntnis erlangt werden kann, um die Natur und ihre komplexen Aspekte zu verstehen.

Außerdem meint der Philosoph, dass Selbstbeherrschung notwendigerweise zu erlernen ist, um Tugendhaftigkeit zu erreichen und seelische Gesundheit zu erlangen. Da etwa Lust und Wut Triebkräfte der Seele sind, dienen sie nicht der Erreichung von Freude, sondern sich selbst. Folglich brauchen sie die Lenkung durch die Vernunft. Als ein Beispiel nennt Ibn Miskawaih die Faulheit – um sie zu überwinden, müssen mühsamere Aufgaben bewältigt werden. Das setzt Selbstbeherrschung und die rationale Steuerung des Körpers und der Seelenkräfte voraus. Auch in dieser Hinsicht kann der pädagogische Ansatz Ibn Miskawaihs ausgemacht werden. Er erörtert, dass gerade im jungen Alter die Kontrolle von Wut und Wünschen, die Beherrschung der Sprache usw. leichter erlernt werden kann und dann auch eine Erleichterung im Leben gegenüber jenen darstellt, die diese Selbstbeherrschung nicht gelernt haben.¹⁹⁵

3.4.2 Behandlung von Erkrankungen der Seele

Nach der Beschreibung der Handhabung zur Bewahrung der Seelengesundheit geht Ibn Miskawaih zur Behandlung der Seelenkrankheiten über.¹⁹⁶ Die Extreme der vier Tugenden bilden deren Ursachen, die Tugenden selbst den gelobten Mittelweg. Beide, sowohl Tugend als auch Laster lassen sich beschreiben, während die Seelenkrankheiten unbegrenzt und unendlich vielfältig sind. Falls jemand eine solche seelische Erkrankung hat, kann das deshalb aus verschiedenen Gründen sein. Dennoch kann mit der Orientierung an der Tugend sowie durch die Beibehaltung der Mitte zwischen den Extremen eine Heilung erzielt werden.

¹⁹⁵ Vgl. Ibn Miskawayh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 219.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., S. 227–228.

Nach diesen Bemerkungen fasst Ibn Miskawaih die schlechten Extreme in acht Kategorien zusammen:

Übermaß	Mitte = Tugend	Mangel
Tollkühnheit	Tapferkeit	Feigheit
Habsucht	Mäßigung	Nachlässigkeit
Leichtfertigkeit	Weisheit	Torheit
Unrecht begehen	Gerechtigkeit	Unrecht hinnehmen

Tabelle 1: Acht Kategorien der Extreme als Ursachen von Krankheiten der Seele

Wie im Kapitel über die Haupttugenden beschrieben, werden diese Extreme jeweils verschiedenen Seelenkräften bzw. Seelen (*nafs*) zugeordnet. In den Extremen bestehen die eigentlichen Ursachen aller mannigfaltigen Erscheinungsformen von Krankheiten der Seele.

3.4.3 Angst und Zorn als Beispiele von Seelenkrankheiten

Ibn Miskawaih geht nicht systematisch auf die verschiedenen Krankheiten der Seele ein, da sie nach seiner Konzeption der Tugendethik zahllos sein können. Vielmehr beschreibt er Beispiele, wie mithilfe der Tugendorientierung seelische Krankheiten behandelt werden können. Von besonderer Wichtigkeit sind in diesem Zusammenhang Zorn bzw. Wut und Angst.

Wut kann nach dem Philosophen nicht mit der Tugend der Tapferkeit gleichgesetzt werden:

„Denn Wut ist eine Art Grausamkeit und Maßlosigkeit. Deshalb werden ihr keine lobenswerten Namen gegeben. Hier meine ich diejenigen, die diese Art von Grausamkeit, also Wut, als Männlichkeit und Entschlossenheit betrachten.“¹⁹⁷

Der Philosoph richtet sich damit gegen jene, die Wut mit Tapferkeit gleichsetzen. Wut löst für den Wütenden selbst und die Mitmenschen eine Grausamkeit aus, die verbaler oder nonverbaler Art sein kann. Jemand, der gerecht ist, weiß, dass diese Krankheit eine Heilung hat, weshalb Wut von anderen nicht einfach zugelassen werden sollte. Ibn Miskawaih

¹⁹⁷ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tehzîbu'l-Ahlâk*, S. 239–240.

verbindet auch die Habgier bzw. Habsucht mit Wut bzw. Zorn. Das Übel von Eifersüchtigen hänge mit der Bosheit der Besitzgier zusammen. Bekanntlich ärgert sich eine habgierige Person, wenn ihrem Willen nicht entsprochen wird. Als Folge dieser falschen Haltung werden diese Menschen niemals Freude und Glück erreichen.

Die Tapferkeit im Sinne seelischer Gesundheit ist als eine Tugend nach Ibn Miskawaih zwischen Feigheit und Tollkühnheit angesiedelt.¹⁹⁸ Beide Extreme werden von Wut bzw. Zorn genährt. Ibn Miskawaih definiert Wut als eine Reaktion bzw. „Bewegung“ der triebhaften bzw. bedürfnisorientierten Seele aus einem Bedürfnis nach „Rache“ heraus. Dadurch wird eine physische Veränderung verursacht: Wenn der Wunsch nach Rache aufkommt, wird das Blut im Herzen schneller gepumpt, was zu einem Anstieg der Wut führt und das klare Denken beeinträchtigt. Dadurch entsteht eine Art von Dunkelheit, die die Nerven und das Gehirn umgibt. Dieser Prozess beeinflusst die Temperaturregulierung im Körper, wie Ibn Miskawaih es beschreibt, als warme und trockene Temperaturen ähnlich Schwefel, der leicht entflammbar ist. Diese Reaktion kann jedoch bei jedem Menschen unterschiedlich sein.

Der Zorn ruft auch bestimmte negative Eigenschaften hervor, wie Prahlerei, Angeberei, Streitsucht, Sturheit, „Scherzsucht“, Arroganz, Spott, Nichteinhaltung von Versprechen usw.¹⁹⁹ Die Wut bzw. der Zorn ist von Reue gefolgt. Emotionen, wie die Erwartung einer unmittelbaren oder zukünftigen Bestrafung, eine Veränderung des Temperaments und unmittelbarer Schmerz treten auf. Wenn die Person erkennt, dass die triebhafte Seele, aus der der Zorn entspringt, unter Kontrolle gehalten werden muss, wird sie auf ihre Vernunft hören und danach handeln.

Ibn Miskawaih weist darauf hin, dass die Wechselwirkungen in der Natur den Menschen zur Erkenntnis führen können. Der Gesundheit der Seele schaden die Extreme. Auf der anderen Seite der Tollkühnheit steht die Feigheit, auf der anderen Seite der Habsucht bzw. Habgier steht die Nachlässigkeit. Wenn Nachlässigkeit vorherrscht, kann dies zu Faulheit führen, Feigheit kann als Resultat Überanpassung und Selbstverachtung sowie Indifferenz gegenüber Ungerechtigkeit hervorbringen.

¹⁹⁸ Vgl. Ibn Miskawayh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 229.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., S. 230–232.

An dieser Stelle ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass alle diese Krankheiten mit der triebhaften und bedürfnisorientierten Seele in Verbindung stehen und die Ursache in Wut bzw. Zorn haben, der aus einem Bedürfnis der Rache entsteht. Jedoch nähren sich nicht nur die Extreme von Zorn aus Rachebedürfnis, sondern auch die Mittelmaße bzw. Tugenden. Zorn bzw. Wut sind bei Ibn Miskawaih „Bewegungen“ der Seele, die der Lenkung bzw. Steuerung bedürfen.

„Für Miskawaih ist es bis zu einem gewissen Grad durchaus verständlich auf Rache zu sinnen. Sie muss aber von denselben Bedingungen gelenkt werden, die für den wirklichen Mut gelten, denn bei bestimmten Gelegenheiten ist Vergeltung durchaus angebracht und notwendig. Wer sich in diesem Sinne nicht ‚rächen‘ will, erniedrigt und entwürdigt sich selbst.“²⁰⁰

Wer daher an einer Krankheit des Übermaßes an Zorn bzw. Wut leidet, soll sich bezähmen, das Gegenteil des Zorns ist die Ruhe, und die Vernunft zur Hilfe rufen, denn diese wird mit der Zeit dieses Prozesses zur Tapferkeit verhelfen. Auch die Heilung von Feigheit und Nachlässigkeit liegt in ihren Gegenteil. Durch „Aufschrecken“ und „In-Bewegung-Setzen“ der Seele erwacht man aus dieser Passivität.

Ibn Miskawaih appelliert somit an die Selbsterkenntnis der Menschen, die eigenen Fehler bzw. Schwächen zu erkennen. Im Gegensatz zu den obigen negativen Handlungen beschreibt Ibn Miskawaih die Selbstachtung als ein Zeichen der Tapferkeit.²⁰¹ Wer das Maß zwischen Sanftmut und Zorn beherrscht, kann die Situationen überlegt und vernunftorientiert angehen, ohne den Emotionen zu verfallen.

Das Abschlussthema über die Krankheiten der Seele bei Ibn Miskawaih bilden die Formen beziehungsweise die Arten von Angst. Das Thema umfasst bei ihm physische, ethische und soziale Aspekte. Angst entsteht aus der Erwartung negativer Ereignisse und kann durch eine kluge Herangehensweise überwunden werden.

Ibn Miskawaih beschreibt eine ungerechte und den Körper erfassende Angst als eine Seelenkrankheit, die sich aus der Kraft des Zorns nährt und aus dem Wunsch nach Ruhe und

²⁰⁰ Pietsch (2013), Die Grundzüge der Tugendlehre von Abū 'Alī Miskawaih, S. 18.

²⁰¹ Vgl. Ibn Miskawayh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 241–242.

Ausgleich Rachewünsche hegt. Sie ist ein Extrem.²⁰² Der Philosoph zeigt damit also, dass bei übermäßig zornigen Menschen oft Angst als eine Krankheit der Seele dahintersteht. Die Ruhe der Seele anzustreben, ist die Heilung von dieser Krankheit.

Weiter gibt es auch eine Angst als Feigheit und Schwäche, die das andere Extrem darstellt, sie kommt aus der Trägheit und übermäßigen Ruhe der Seele. Die Folgen dieser Angst sind geringe Selbstachtung, ein mangelhaftes Leben und fehlende Widerstandsfähigkeit. Ibn Miskawaih warnt vor Faulheit und nachlässigem Verhalten als Folge von Trägheit.²⁰³ Es handelt sich dabei also um eine beschränkende Angst, die Menschen dazu bringt, sich zurückzuziehen und notwendige Handlungen zu unterlassen. Die Heilung von Angst und Schwäche besteht nach Ibn Miskawaih darin, sich dem Gegenteil zuzuwenden, um die Seele zu aktivieren und zu entflammen.

Der Philosoph beschreibt bei seiner Behandlung von Angst vor allem die größte Angst der Menschen, nämlich die Angst vor dem Tod. Die Behandlung dieser Seelenkrankheit nützt Ibn Miskawaih dazu, auch den Tod selbst zu untersuchen. Der Tod ist ihm zufolge eine „Trennung“ der Seele vom Körper, sie hört mit dem Tod auf, den Körper zu benutzen. Ibn Miskawaih hebt hervor, dass die Existenz der Seele nicht verloren geht. Sie lebt weiter, indem sie sich vom Körper läutert und sich von den Unreinheiten der Natur reinigt. Erst dadurch erreicht die Seele die vollkommene Glückseligkeit.²⁰⁴

Ibn Miskawaih unterteilt den Tod in den willentlichen und den natürlichen Tod. Der willentliche Tod meint das Absterben der sinnlichen Wünsche und deren Verwirklichung. Der natürliche Tod demgegenüber definiert sich durch die oben beschriebene Trennung von Seele und Körper. Die Philosophie Ibn Miskawaihs beschäftigt sich mit dem tugendhaften Leben, wie er also für den Tod zwei Teile beschreibt, tut er es auch mit dem Leben, wo er ein willentliches und ein weltliches Leben unterscheidet. Während das weltliche Leben sich mit materiellen Dingen wie Essen und Trinken beschäftigt, stellt das willentliche Leben das Leben nach wahrer Erkenntnis dar.²⁰⁵

²⁰² Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 242.

²⁰³ Vgl. ebd., S. 243–246.

²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 246.

²⁰⁵ Vgl. ebd., S. 246.

Warum die Menschen trotzdem Angst vor dem Tod haben, erklärt Ibn Miskawaih mit der Unwissenheit. Menschen, die von Todesangst erfasst sind, würden den wahren Sinn des Sterbens und die Bestimmung ihrer Seele nicht verstehen. Die Angst vor dem Tod sei eigentlich eine Angst vor Strafe nach dem Ableben. Doch diese beiden Dinge sollten unterschieden werden. Während die Strafe mit Schmerz verbunden sei, sei der Tod nicht etwas, dem man ausweichen könne. Die Heilung der Angst vor dem Tod bestehe darin, die Sünden zu bereuen, sich von weltlichen Neigungen zu befreien und auf die vollkommene Weisheit und die Gerechtigkeit Gottes zu vertrauen. Wer das nicht tue, habe also keine Angst vor dem Tod, sondern vor der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes.²⁰⁶ Der natürliche Tod ist nach Ibn Miskawaih unvermeidlich, der willentliche Tod hingegen entspringt einem willentlichen Leben, wobei ein solches Leben nicht nur die Angst vor dem Tod heilt, sondern auch die vollkommene Glückseligkeit der Seele vorbereitet.

²⁰⁶ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tehzîbu'l-Ahlâk*, S. 247–253.

4 Thomas von Aquin

Thomas von Aquin wurde im 13. Jahrhundert geboren, in einer Zeit des politischen, sozialen sowie religiösen Wandels, in den Worten des christlichen Philosophen Josef Pieper²⁰⁷ eine Zeit der „Krise der christlichen Intelligenz“. ²⁰⁸ Zwischen dem deutschen Kaiser und dem Papst gab es starke Spannungen und die griechische Philosophie hatte keinen großen Einfluss, der Neuplatonismus galt als nicht erlaubt. ²⁰⁹ Dessen Werke sowie die des Aristoteles erreichten somit die christlichen Gelehrten in lateinischer Übersetzung erst spät und die Begegnung, Rezeption und Auseinandersetzung des Aquinus damit war in der christlichen Geistesgeschichte von großer Bedeutung. ²¹⁰

Durch sein Studium der christlichen Theologie und die Verbindung mit der aristotelischen Philosophie²¹¹ wirkte Thomas von Aquin auf die christliche Gesellschaft und Geisteswelt und tut das bis heute, sodass Brian Evans Anthony Davies²¹² ihn sogar neben Platon (427–348), Kant (1724–1804), Descartes (1596–1650) usw. einordnet. ²¹³

²⁰⁷ Josef Pieper (1904–1997): Zentraler katholischer Philosoph, Soziologe und Rechtswissenschaftler; vgl. Anon. (2024): Art. „Josef Pieper“. In: Lexikon westfälischer Autorinnen und Autoren. Online unter: <https://www.lexikon-westfaelischer-autorinnen-und-autoren.de/autoren/pieper-josef/> (Zugriff: 22.05.2024).

²⁰⁸ Pieper, Josef (2014): Thomas von Aquin. Leben und Werk. Kevelaer: topos plus, S. 11.

²⁰⁹ Vgl. Pieper (2014), Thomas von Aquin, S. 11–19.

²¹⁰ Vgl. Iremadze, Tengiz (2004): Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi. Amsterdam: B. R. Grüner (=Bochumer Studien zur Philosophie 40), S. 5–24.

²¹¹ Vgl. Grabmann, Martin (1926): Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. München: Josef Kösel & Friedrich Pustet, S. 1.

²¹² Brian Evans Anthony Davies (geb. 1951) ist ein katholischer Priester und Professor für Philosophie an der jesuitischen Fordham University in New York. Sein Spezialgebiet ist die Philosophie der Religionen.

²¹³ Vgl. Davies, Brian (2019): Thomas von Aquin. Eine kurze Einführung. Übersetzung aus dem Amerikanischen von Rafael Hüntelmann. Neunkirchen-Seelscheid: editiones scholasticae, S. 7.

4.1 Biografie

Nach dem Thomisten Martin Grabmann wurde Thomas von Aquin im Jahre 1225 geboren, als Sohn des lombardischen Grafen Landulph und der neapolitanischen Adelligen Theodora von Aquin auf der Burg Roccasecca in einer Kleinstadt, die zwischen Rom und Neapel lag.²¹⁴ Da sein Onkel Abt war, wurde er mit fünf Jahren nach Monte Cassino geschickt, um als zukünftiger Benediktinerabt ausgebildet zu werden.²¹⁵ Diese Zeit wird als eine sehr introspektive und nachdenkliche für Thomas beschrieben. Mit 14 Jahren (1239) kam Thomas für seine weitere Ausbildung nach Neapel an die Universität. Sein Lehrer Albertus Magnus unterrichtete ihn, der zugleich der Bewahrer der theologischen, altzeitlichen Bibliothek von Monte Cassino war.²¹⁶

Mit 19 schloss sich Thomas allerdings 1244 dem Predigerorden der Dominikanischen Brüder an, der von dem Spanier Dominikus Guzman (1170–1221) gegründet worden war.²¹⁷ Die Predigerorden sind eine Glaubensbewegung, die sich auf das Evangelium stützte und alle Formen der weltlichen Herrschaftsverhältnisse, gleichzeitig viel Wert auf akademische Kontemplation legte. Sie wurde auch Armutsbewegung genannt. Dieser Anschluss passte der Familie nicht, denn sie verstanden nicht, wieso Aquin ein Leben im Wohlstand aufgab. Aus Sorge hielt die Familie Thomas von Aquin 1247 ein Jahr lang fest, um ihn dazu zu bringen, sich von den Bettelorden abzuwenden.²¹⁸ Nach diesem Jahr (1248) führte Thomas tatsächlich seine Ausbildung in Paris weiter und später in Köln.²¹⁹ 1248–52 studierte er bei Albertus Magnus, der als einer der führenden universellen Gelehrten des Mittelalters gilt und den christlichen Aristotelismus begründete. Thomas von Aquin hatte eine hohe Aufnahmefähigkeit und er sammelte viel praktische Erfahrung im Bereich des theologischen Lehramts.²²⁰ In Köln hatte der Theologe die Möglichkeit, sich mit den aristotelischen Schriften

²¹⁴ Vgl. Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 1.

²¹⁵ Vgl. Heinzmann, Richard (1994): Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, S. 22.

²¹⁶ Vgl. Pieper (2014), Thomas von Aquin, S. 18.

²¹⁷ Vgl. Pieper (2014), Thomas von Aquin, S. 19.

²¹⁸ Vgl. Heinzmann (1994), Thomas von Aquin, S. 18; vgl. Pieper (2014), Thomas von Aquin, S. 19.

²¹⁹ Vgl. Heinzmann (1994), Thomas von Aquin, S. 22.

²²⁰ Vgl. Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 4.

auseinanderzusetzen, sie zu studieren, zu kommentieren und zu lehren. In Paris hingegen waren die Werke des Aristoteles verboten, auch wenn diese Regelung gelockert wurde. In Paris (1252) verbrachte Aquin seine Zeit mit dem Bibelstudium (Jesaia) und dann weitere zwei Jahre mit den Sentenzen des Petrus Lombardus. Somit erreichte Thomas von Aquin die Voraussetzungen als Magister der Theologie. Grabmann beschreibt seine Tätigkeit:

„Thomas von Aquin war kein Professor, der in alten Geleisen und nach alten Konzepten seines Amtes waltete. [...] dieses hohe Maß von Lehrbefähigung, diese hingebende Ausübung des Lehrberufes [erwarb] dem Aquinaten eine stattliche Anzahl anhänglicher und begeisterter Schüler [...]“²²¹

Im Jahr 1261 verließ Aquin Paris, er erhielt eine Stellung an dem Priorat der Dominikaner im italienischen Orvieto. Nicht viel später bekam der Theologe einen neuen Auftrag, er sollte ein Studienhaus für die Dominikaner in Santo Sabina in Rom aufbauen. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte Thomas von Aquin erneut als Magister der Theologie in Paris (1268–1272) und schließlich wieder in Neapel, um ein weiteres Studienhaus für Dominikaner zu gründen. Sein Gesundheitszustand verschlechterte sich und er verstarb auf der Reise zum Zweiten Konzil von Lyon (1274). Kurz vor der Reise nach Lyon sagte Thomas von Aquin:

„Alles, was ich geschrieben habe, kommt mir vor wie Stroh – verglichen mit dem, was ich geschaut habe.“²²²

Obwohl seine Schüler und Freunde darauf drängten, dass Aquin die *Summa theologiae* fertigstellen sollte, weigerte sich er sich.²²³ Vom obigen Zitat könnte abgeleitet werden, dass er gegen Ende seines Lebens eventuell eine mystische Ebene bei sich entdeckt hatte.

Knapp fünfzig Jahre nach seinem Tod fand die Heiligsprechung statt. Zweiundvierzig Zeugen des Kanonisationsprozesses bezeugten, dass der Gelehrte keine auffallenden Bußwerke, sowie Wundertaten und Kasteiungen aufzuweisen hatte. Er wird eher als demütig, schlicht, friedliebend, maßvoll usw. beschrieben. Das war insofern ein Novum, als die Heiligsprechung bei Thomas von Aquin aufgrund seiner theologischen und lehrenden Tätigkeit erfolgte. Eine weitere Besonderheit von Thomas von Aquin ist, dass er 1567 zum Kirchenlehrer ernannt

²²¹ Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 5.

²²² Zit. nach Pieper (2014), Thomas von Aquin, S. 23. Darin sieht Pieper die Bestätigung, dass Aquin nicht nur ein Gelehrter und Theologe war, sondern auch ein „mystisch Schauender, ein Heiliger“; ebd., S. 23.

²²³ Vgl. Pieper (2014), Thomas von Aquin, S. 23.

wurde, und einen Platz im *Codex Iuris Canonici*, einem der großen Gesetzbücher der Kirche, erhielt. Somit blieben seine theologische und philosophische Lehre und seine Prinzipien innerhalb der katholischen Kirche nicht nur erhalten, sondern seine Lehren und Methoden wurden weitergeführt.²²⁴ Dieser Akt zeigt die hohe Stellung von Aquin innerhalb der christlichen Theologie anhand seiner Wirkungsgeschichte.

Wie bereits aus Aquins Lebensweg zu erkennen ist, war das Jahrhundert mit sehr viel Wandel verbunden. Ihm war der geistige Umbruch, der sich ereignete, bewusst, und er führte theologische sowie philosophische Ansätze zusammen. Er selbst hielt sich nicht nur an verschiedenen Orten auf, sondern nahm auch vielseitige Stellungen ein, als theologischer Lehrbeauftragter in unterschiedlicher Weise, als Ordensmann, Gelehrter oder Sekretär. Thomas von Aquin hat ausgesprochen umfangreiche Arbeiten hinterlassen, deren Abfassung mit seiner ersten Tätigkeit in Paris, nach anderen Meinungen in Köln begann.²²⁵ Auffallend ist, dass er sich nicht nur einem Werk gewidmet hat, sondern zeitgleich verschiedene Themen erörterte. Bis zum 6. Dezember 1273 hat der Gelehrte geschrieben.²²⁶ Im letzten Jahr seines Lebens verweigerte er das Schreiben. Er gibt zwar selbst keine vollkommen schlüssige Begründung dafür, es kann aber vermutet werden, dass er sich der eigenen inneren Erfahrung zuwandte.

4.2 Relevante Werke

Thomas von Aquin war ein bedeutender und „schreibeifriger“ Gelehrter, der mehr als 100 Schriften unterschiedlicher Länge hinterlassen hat.²²⁷

Eines der ersten Hauptwerke von Thomas von Aquin war der *Sentenzenkommentar* (auch *Scriptum* genannt), der die Baccalareus-Vorlesungen in einem Sammelband zusammenfasste.²²⁸ Das Werk besteht aus vier Büchern der Sentenzen, denen jeweils

²²⁴ Vgl. Pieper (2014), Thomas von Aquin, S. 24–25.

²²⁵ Vgl. Pieper (2014), Thomas von Aquin, S. 22–23.

²²⁶ Vgl. Heinzmann (1994), Thomas von Aquin, S. 23.

²²⁷ Vgl. Davies (2019), Thomas von Aquin, S. 10.

²²⁸ Vgl. Kluxen, Wolfgang (1983): Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien. In: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues. 3. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (=UTB für Wissenschaft 146), S. 177–220, hier: S. 178.

biblische Aussagen oder Aussagen der Kirchenväter zugrundeliegen. Es ist auf Bitten des Ordensgenerals für die dominikanische Missionsarbeit entstanden. Die Bücher eins bis drei behandeln die natürliche Vernunft in Verbindung mit der christlichen Wahrheit, das vierte Buch die Offenbarung, den Glauben und das Bekennen.

In *Quaestiones disputatae de veritate* wird eine ganze Reihe an verschiedenen theologischen Themen um die zentrale Thematik der Wahrheit herum erörtert, im Stil der scholastischen Disputation (1256–59, Paris).²²⁹ Eine andere Abhandlung der *Quaestiones* mit dem Titel *De malo* (1269–1272) setzt sich mit dem Übel auseinander. Typisch für die Scholastik ist das detaillierte Argumentieren um eine gestellte Frage herum und Lösungen, die die gegenwärtigen Probleme aufgreifen. Das Werk ist eine lateinische Phrase, die übersetzt „umstrittene Fragen“ oder „diskutierte Fragen“ bedeutet. Im akademischen Kontext, insbesondere in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Scholastik, wurden „*Quaestiones disputatae*“ als eine Form der Lehre und des akademischen Diskurses verwendet. Dabei wurden theologische oder philosophische Themen mit verschiedenen Standpunkten debattiert. In der Universität war es üblich, dass zwei Mal im Jahr zu verschiedenen Fachgebieten solche Klärungen stattfanden, deshalb gibt es auch mehrere Werke von Aquin auf diesem Gebiet, da das zu seinen Aufgaben zählte.²³⁰

Weiter verfasste Thomas von Aquin Werke im Bereich der *Summa*, die eine Art systematisch und didaktisch aufgearbeitete Zusammenfassungen darstellen. Summen handeln „über“ ein Gebiet, zuweilen „gegen“ bestimmte Einstellungen.²³¹ Beispiele zu *Summa*-Werken wären die *Summa contra gentiles* (Summa gegen die Heiden) oder *Summa de theologia* (Summa der Theologie). Die Thematiken der Summa sind breit und erlebten vielseitige Zusammenstellungen. So besteht die *Summa contra gentiles* (SCG) aus vier Büchern, die Stellung zu den „heidnischen“ Glauben beziehen, wohinein ebenso die arabisch-islamische Philosophie genommen wird. Das Werk wurde in Italien (1260–64) als eine „Mission“ gegen die spanischen Muslime abgefasst. Eine weitere *Summa* wäre die *Summe der Theologie* oder *Summa de theologia*, die später genauer beschrieben wird.

²²⁹ Vgl. Davies (2019), Thomas von Aquin, S. 9; vgl. Kluxen (1983), Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, S. 178.

²³⁰ Vgl. Kluxen (1983), Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, S. 178–179.

²³¹ Vgl. Kluxen (1983), Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, S. 179.

Darüber hinaus verfasste Thomas von Aquin Kommentare, die Mehrzahl dieser umfangreichen und durchdachten Ergänzungen sind meist über Aristoteles Werke. Thomas von Aquins Kommentare zu Aristoteles' Werken behandeln Metaphysik, Ethik, Physik, *De anima* (Über die Seele), *De caelo* (Über den Himmel) usw.²³²

Neben den oben angeführten Bereichen thematisierte Thomas von Aquin *Opuscula*, damit sind die etwas kleineren Werke gemeint. Ebenso werden diese Schriften als Gelegenheitsschriften oder polemische Arbeiten bezeichnet. Ein Titel unter den 70 bekannten Trakten ist der *Über das Seiende und das Wesen* (1254–1256). Dieses Werk stellt die Grundlinien von Aquin und seiner Philosophie dar.

4.3 *Summa theologiae*

Das der Untersuchung in dieser Arbeit zugrundeliegende Werk ist *Summa theologiae*, die im weiteren Verlauf des Textes mit ST abgekürzt wird. Thomas von Aquin hinterließ viele Werke, die ST ist allerdings das Werk, das in der Gegenwart mehr Anerkennung bekommt als in der Vergangenheit und um dessentwillen Aquin den Ruf als „getaufter Aristoteles“ erhielt.²³³ Er präsentiert mit der ST eine systematische Abhandlung über einzelne Tugenden. Da seine Konzepte auf ein tieferes Verständnis sowohl der Theorie der Tugend als auch eine umfassendere Darstellung des Menschen abzielen, haben sie eine wesentliche Rolle in der Gegenwart.

Der Hintergedanke, warum Thomas von Aquin dieses Werk verfasst hat, wird im Vorwort kurz erwähnt: „Lehrer der katholischen Wahrheit“ ist nicht das Einzige, man sollte auch alle Gesellschaftsgruppen ausbilden, auch Anfänger bzw. Laien. Allerdings ist zu erwähnen, dass mit „Anfängern“ Thomas von Aquin ein Grundwissen in den Bereichen der Theologie und Philosophie, insbesondere zu Aristoteles erwartetet. Eine weitere Intention war, dass die ST eine Anleitung für alle Dominikaner sein sollte, die als Unterrichtsmittel dient.

Die ST wurde von Aquin in der Zeit in Santa Sabina an der Universität begonnen. Im Allgemeinen besteht das Werk aus drei Teilen, dessen zweiter Teil wiederum in zwei Teile aufgefächert ist. Im Ganzen hat die ST Teil 1 (die Prima Pars, Abkürzung durch 1a), den ersten

²³² Vgl. Kluxen (1983), Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, S. 179.

²³³ Beier/Roesner (2023), Thomas von Aquin / Meister Eckhart, S. 11–15.

Teil des Teils 2 (*Prima Secundae*, gekennzeichnet durch 1a2ae), den zweiten Teil von Teil 2 (*Secunda Secundae*, kurz 2a2ae) und den letzten Teil 3 (*Tertia Pars*, 3a).²³⁴ Die Struktur der ST ist in „Fragen“ mit folgenden „Artikeln“ gegliedert. Thomas von Aquin hat eine Frage mit Pro- und Contra-Argumenten und des Weiteren mit der eigenen Antwort erörtert.²³⁵

In der ST vertritt Aquin die Ansicht, dass Glaube und Vernunft miteinander vereinbar sind und sich nicht widersprechen können. Dennoch gibt es Kritikpunkte, die besagen, dass er stark von Aristoteles beeinflusst wurde. Aquin argumentiert, dass Theologen und Philosophen sich nicht widersprechen können, da beide letztendlich zur Wahrheit gelangen.

Im Rahmen von *Summa*-Werken (Plural *Summae*) wurden im Mittelalter umfassende Darstellungen bestimmter Untersuchungsgebiete zu verschiedenen Themen produziert.²³⁶ Thomas von Aquin war nun der Erste, der diese Methodik auf die Theologie und in der Theologie-Geschichte anwandte.²³⁷

Wie schon bereits erwähnt ist die ST ein umfangreiches Werk, um die Systematik von Thomas von Aquin besser nachvollzuziehen, wird eine grobe Darstellung der Inhalte der Bücher präsentiert.

Den Anfang der ST, der erste Teil 1a Prima Pars, widmet Thomas von Aquin der Erörterung von Gottes Dasein und Wesen (Band 1) und geht zu Gottes Leben und Sein, Erkennen und Wollen (Band 2) über. Im Allgemeinen schreibt Aquin in den folgenden Bänden über die Anerkennung der ganzen Wahrheit. Band 3 bis Band 5 behandeln Gott und die Dreieinigkeit sowie Schöpfung und Engelswelt und das Werk der sechs Tage. Ab Band 6 bis Band 8 erörtert der Theologe das Wesen und die Ausstattung des Menschen sowie ihre Erschaffung und ihren Urzustand nebst ihrer Erhaltung und Begierde der Welt.²³⁸

²³⁴ Vgl. Davies (2019), Thomas von Aquin, S. 15.

²³⁵ Vgl. Kunzmann, Peter/Burkard, Franz-Peter/Wiedmann, Franz (2001): dtv-Atlas Philosophie. 9. akt. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 81.

²³⁶ Vgl. Davies (2019), Thomas von Aquin, S. 12.

²³⁷ Vgl. Akyol, S. 48–49.

²³⁸ Vgl. Davies (2019), Thomas von Aquin, S. 15.

Der zweite Teil der ST besteht wiederum aus zwei Teilen, der erste Teil 1a2ae Prima Secundae richtet sich auf die menschliche Glückseligkeit und das Handeln des Menschen.²³⁹ Im Band 9, der die Fortsetzung ist, wird das Ziel und Handeln des Menschen angeführt. Band 10 und 11 schildern die menschlichen Leidenschaften und im zweiten Teil werden die Ziele und das Handeln des Menschen sowie die Grundlagen der menschlichen Handlungen beschrieben. Band 12 bis Band 14 erörtern die Sünde, das Gesetz, den Bund und die Gnade. Der zweite Teil der ST 2a2ae Secunda Secundae, ist der Teil, der in dieser Arbeit detaillierter erörtert wird. Denn Band 15 bis 17 befassen sich mit den theologischen Tugenden: Glauben, Hoffnung, Liebe. Das Ende von Band 17 bis 22 klärt die Klugheit, Gerechtigkeit, Gemeinschaftsleben, Starkmut²⁴⁰ und Mäßigung. Band 23 und 24 thematisieren die Gnade und die Standespflichten. In diesem Teil konzentriert sich Aquin auf die Glückseligkeit und die menschlichen Handlungen. Weiters auf das menschliche Wollen und die menschlichen Entscheidungen, sowie darauf, was Gut und Böse sind. Der Abschluss befasst sich mit Gebet und Gottesverehrung. Der dritte Teil ist unvollständig, da Aquin am Ende seines Lebens das Schreiben verweigerte, er wurde später durch seine Schüler mit Vorlesungstexten ergänzt. Der letzte Teil *Tertia Pars* 3a, der noch von Aquin selbst geschrieben wurde, beginnt mit der Menschwerdung Christi (Band 25). Band 26 bis 31 behandeln das Leben Christi, Leid, Erhöhung, die Sakramente, Eucharistie und Bußsakrament.²⁴¹

Die Ergänzung zum dritten Teil beginnt bei Band 31 mit der Fortsetzung des Bußsakramentes. Band 32 bis 36 beschreiben die Kirche, Ehe, Auferstehung und zuletzt die letzten Dinge.²⁴² Der letzte Teil ist im Ganzen eine Reflexion über die Lehren der Inkarnation. Thomas von Aquin erörtert, was diese Lehren beinhalten und verfolgt eine Reihe Fragen und Antworten, die sich auf das Leben beziehen.

Resümierend lässt sich erklären, dass die ST eine systematische, umfangreiche Beschreibung der Tugend darstellt. Die Beschreibung der Tugend behandelt der Theologe mit einem tiefgründigen Verständnis der menschlichen Natur. Die ST stellt nicht nur die Lehre der katholischen Wahrheit dar, sondern verbindet die Philosophie mit der Theologie. Die drei

²³⁹ Vgl. Davies (2019), Thomas von Aquin, S. 16–17.

²⁴⁰ Gemeint: Tapferkeit.

²⁴¹ Vgl. Davies (2019), Thomas von Aquin, S. 16.

²⁴² Vgl. Davies (2019), Thomas von Aquin, S. 16

Hauptteile sind eine Darstellung über Glauben und Vernunft. Die vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut, Mäßigung spiegeln den Einfluss von Aristoteles wider. Nachdem eine große Beschreibung der ST erfolgte, werden die tiefgründigen Verständnisse in den verschiedenen Auslegungen der Tugend thematisiert. Die Bedeutung und die Aspekte der Tugend beschränken sich nicht nur auf die Kardinaltugenden, sondern es bedarf der Erklärung einiger verbundener Konzepte, wie jener von Gut und Glück und in Folge der Beschreibung der Seele bzw. des Verständnisses der menschlichen Natur. Mit dem Ziel einer Gegenüberstellung der Tugendkonzepte von Ibn Miskawaih und Aquins folgt analog das Kapitel zu Gut und Glück bei Aquin.

4.3.1 Die Tugend bei Aquin

Das Gut, Glück und die Natur der Seele, die in den folgenden Unterkapiteln behandelt werden, sind wesentliche Bestandteile der Tugend, denn der Mensch hat das Streben nach Glück, die Seele ist das Prinzip dieses Strebens und es ergibt sich die Frage: „Wie kann das Glück verwirklicht werden?“ Dazu bedarf es der Tugenden. Demzufolge wird in diesem Kapitel die Betrachtung der Frage nach der Tugend aufgegriffen. Festgehalten wurde, dass Wie bereits Aristoteles zwischen Tugend des Charakters und des Verstandes unterschieden hat, differiert auch Aquin die Tugenden, was in Folge bearbeitet wird.

Aquin behandelt die Thematik der Tugend im Rahmen der mittelalterlichen Scholastik, er führt die Argumente der verschiedenen Theologen und Philosophen an, die er schlussendlich befürwortet, verneint oder ergänzt. Aquin beschreibt das Wesen der Tugend als eine Form der Perfektion der Kräfte. Das Sein und das Handeln bzw. die Tätigkeit sind Ebenen von Tugend auf der seelischen Ebene.

„Was zuerst in den Verstand eintritt, ist das Seiende. Darum sagen wir von einem jeden Ding, das von uns erfaßt wird, es sei Seiendes; und infolgedessen, es sei Eines und Gutes, was mit Seiendem vertauschbar ist. Darum sagen wir, die Wesenheit sei seiend, sei eine und gut, und die Einheit sei seiend, eine und gut, und ähnlich von der Gutheit.“²⁴³

²⁴³ Aquin (1940), Summa theologica, Bd. 11, S. 116.

Die Darstellung von menschlichen Tugenden ist, dass sie in den Bereich der Tätigkeitsgehaben hineinfallen, die positive Effekte erzeugen, somit eine Art Perfektion darstellen. Die Tugend wird als ein gutes Geben ausgelegt, was vor allem das Gutsein der Vernunft ist, die das Geben bewegt.²⁴⁴

Zudem thematisiert Aquin die Träger der Tugend. Aquin führt drei Aspekte an. Erstens: die Tugend ist eine Vervollkommnung der Seelenvermögen. Zweitens: Jede Tätigkeit geht von der Seele aus, deshalb sind die Mittel für die Tätigkeitsgehaben die Seelenvermögen. Zuletzt: Die Tugend erwünscht sich die beste Handlung.²⁴⁵

Tugend ist das gute Handeln, diese Erkenntnis kommt vom Verstand. Jedoch behauptet Aquin, dass die Strebkraft notwendiger ist, da der tatsächliche Träger nicht der Verstand, sondern die Strebkraft ist. Der Verstand wird auch als „Geist“ ausgelegt, somit könnte man ihn auch als Träger annehmen. Jedoch ergänzt Aquin, dass der Verstand sich mit Willen zu verbinden hat, um Träger der Tugend zu sein. Er begründet somit, dass der Wille die Quelle für alle Handlungen ist.²⁴⁶

Die Überwindungs- und die Begierdekraft kann, sofern sie von der Vernunft gelenkt und in Form gebracht sind, nach Aquin auch Träger der Tugenden sein.²⁴⁷ Diese können also Quelle für die Seele beim Tun von Tugenden sein, vor allem wenn das Ziel die Tätigkeit ist und eine Übereinstimmung mit dem Geist besteht.

Aquin beschreibt den Träger der Tugend weiter und geht der Frage nach, ob die inneren sinnlichen Wahrnehmungskräfte diese Träger sein könnten.²⁴⁸ Die sinnlichen Strebevermögen sind Kräfte, die Träger der Tugend sein können, wenn sie sich nach der Vernunft richten. Die sinnlichen Wahrnehmungskräfte gehören der Vernunft. Allerdings meint Aquin, dass die inneren sinnlichen Wahrnehmungskräfte nicht in der Lage sind, zu einer Erkenntnis des Wahren zu gelangen, nur die Verstandestugenden sind dazu in der Lage.

²⁴⁴ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 111–116.

²⁴⁵ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 118–120.

²⁴⁶ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 123–127.

²⁴⁷ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 128–132.

²⁴⁸ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 152–155.

Aquin beschäftigt sich mit der Frage der verstandhaften Tugenden und anschließend mit den Unterschieden zwischen sittlichen und verstandhaften Tugenden. Aquin beschreibt die verstandhaften Tugenden speziell als Weisheit, Wissenschaft und Einsicht.²⁴⁹

„...Gehaben, das den Verstand zu einer solchen Betrachtung des Wahren befähigt, Einsicht genannt; es ist das Gehaben der Ursätze.“²⁵⁰

Anders als bei den Tieren wirken beim Menschen aber die sinnlichen Kräfte unter Anleitung der Vernunft, weshalb der Willensvollzug kontrolliert wird, das vernünftige Strebevermögen ist daher der Bewegte des sinnhaften Strebevermögens, während auf der Ebene der Erkenntniskräfte die vernünftigen Erkenntniskräfte von den sinnhaften empfangen.²⁵¹

4.3.2 Der Verstand und die Vernunft bei Aquin

Die Verstandestüchtigkeit, wie Aquin sie benennt, wird vom Verstand gebraucht, um das Wahre zu erkennen, deshalb wird sie bei Aquin die Einsicht genannt, das Wahre wird daher von sich aus bekannt. Das Wahre kann aber auch durch ein anderes bekannt werden, hierzu braucht der Verstand die Wissenschaft. Mittels der Weisheit wiederum richtet sie sich auf die höchsten Ursachen und ist daher das Letzte im Rahmen menschlicher Erkenntnis, die alles sinnvoll und umfassend beurteilt. Eine der wichtigsten Tugenden ist die Klugheit für die menschlichen Handlungen.²⁵² Der Mensch soll nicht nur Gutes tun, sondern auch bedenken, wie er das Gute tut. Emotionale bzw. impulsive gesteuerte Handlungen sind nicht die Mitte der Handlungen, sondern die Leidenschaft. Aufgrund dessen sollen überlegte Handlungen folgen, die als Tugend der Klugheit bezeichnet werden.

Nach Aquin erlangt der Mensch Erkenntnis durch Erfahrung und Sinneswahrnehmung, da der Verstand der sinnlichen Wahrnehmung bedarf.²⁵³ Der Philosoph führt bei der Begrifflichkeit *lumen naturale* und *lumen mentis* ein. *Lumen naturale* wird als das symbolische Licht des Verstandes erörtert, die Ebene der theoretischen Vernunft, wodurch ermöglicht wird, den

²⁴⁹ Vgl. Aquin (1940), Summa theologiae, Bd. 11, S. 144–145.

²⁵⁰ Aquin (1940), Summa theologiae, Bd. 11, S. 144.

²⁵¹ Vgl. Aquin (1940), Summa theologiae, Bd. 11, S. 30–34.

²⁵² Vgl. Aquin (1940), Summa theologiae, Bd. 11, S. 156–157.

²⁵³ Vgl. Heinzmann (1994), Thomas von Aquin, S. 48–49.

Ursprung der Naturgesetze zu erkennen und danach zu handeln.²⁵⁴ *Lumen mentis* ist die Ebene des Göttlichen und die Ebene der praktischen Vernunft, wodurch die Gesetzgebung des Göttlichen für die Vernunft und die tugendhaften Handlungen verständlich werden.

Weiters differenziert der Philosoph beim Verstand zwischen einem „praktischen“ und einem „betrachtenden“ Verstand.²⁵⁵ Letzterer ist edler als der praktische Verstand, weil die „wahre Glückseligkeit“ mit dem betrachtenden Verstand erreicht wird. Der betrachtende Verstand wird als eine Fähigkeit des Menschen verstanden, die abstrakte Konzepte, tiefgehende Fragen, Beschäftigung mit Wahrheit und Schöpfung erfasst, Wissen erstrebt, Gesetzmäßigkeit erkennt usw.

4.3.3 Das Gut und die Glückseligkeit bei Aquin

Thomas von Aquin beschreibt in seiner Tugendkonzeption, dass das menschliche Bestreben das Glück ist, dieses ist somit das höchste Gut. Die Tugenden öffnen den Weg zur Glückseligkeit. Aquin unterscheidet zwei Formen der Glückseligkeit, die eine Form ist eine natürliche Veranlagung, der Mensch erreicht diese („wahre Glückseligkeit“) durch seine eigenen Fähigkeiten, die „göttliche Glückseligkeit“ ist nur durch Gott gewährbar. Es ist daher wichtig zu verstehen, was Aquin mit Glück und Gut meint.

Seine erste *Quaestiuuncula 1* (Teilfrage/Einwand) lautet: „Zum ersten wird so vorgegangen. Es scheint, dass die Glückseligkeit in Gütern des Körpers besteht.“²⁵⁶ Im Anschluss argumentiert er Pro und Contra unter Bezug auf die Meinungen von Averroes oder Aristoteles, dass jede Angelegenheit ein Ziel verfolgt.²⁵⁷ Folglich begehrt der Mensch nach Glückseligkeit in der Angelegenheit seines Lebens. Aquin erörtert, dass niemand Glückseligkeit erreichen kann, weil diese im Diesseits nicht vollständig erzielt werden kann, durch seine fortwährende Verbesserungsfähigkeit ist eine Vollkommenheit dem Menschen unerreichbar. Aquin meint somit, dass kein vollständiges, aber mögliches Glück erlangt werden kann.

²⁵⁴ Vgl. Heinzmann (1994), Thomas von Aquin, S. 80–82.

²⁵⁵ Aquin (2022), Worin das Glück besteht, S. 53–63.

²⁵⁶ Aquin, Thomas (2022): Worin das Glück besteht. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Rochus Leonhardt. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (=Große Texte der Christenheit 11), S. 17.

²⁵⁷ Vgl. Aquin (2022), Worin das Glück besteht, S. 31.

„Die Glückseligkeit wird von allen für das größte Gut gehalten. Das größte Gut aber ist, was völlig unvermischt mit Üblem ist. Weil jedoch dieses Leben nicht ohne Übel sein kann, wie weise und an Tugend vollkommen jemand auch sein mag (wie sich durch das Betrachten der wechselnden Schicksale des Menschen deutlich zeigt), scheint es, dass es in diesem Leben keine Glückseligkeit geben kann.“²⁵⁸

Daraus wird verständlich, dass Aquin die Glückseligkeit als das eigentliche Begehren und Ziel des Menschen betrachtet. In diesem Zusammenhang bringt er Aristoteles ins Spiel und dessen *eudaimonia*. Die Behauptungen der griechischen Philosophen seien nicht zur Gänze falsch, führt Aquin aus, und legitimiert auf diese Weise gleichzeitig seine Hereinnahme des Aristoteles. Glückseligkeit kann nicht allein mit körperlichen Gütern erreicht werden. Der Mensch tendiert zu den körperlichen Gütern, jedoch sind die geistigen Güter wichtiger, die mit der Entwicklung der Erkenntnis kommen. Aquin argumentiert, dass der Mensch zuerst dem Sinnlich-Erfassbaren den Vorrang gibt, weshalb diese als höchste Güter betrachtet werden. Demgegenüber merkt Aquin an, dass das allgemeine Gut für alle Dinge Gott ist.

Das Ziel definiert der Theologe als ein Wirkendes und eine Absicht. Das Ziel einer tugendhaften Wirkung wird als das Gut des Leibes betrachtet, die Absicht der tugendhaften Handlung als die Vollkommenheit des Geistes.²⁵⁹

Aquin unterscheidet zunächst zwischen weltlichem Glück und Zufallsglück. Ein denkendes Wesen kann beide Glückserfahrungen machen, das hängt von der Person selbst ab oder von den Dingen bzw. Umständen. Zufallsglück passiert ohne Absicht bzw. Bestrebung. Der Theologe thematisiert, dass die Seele das Besondere an den Menschen ist, darin besteht auch die Glückseligkeit – der Seele.²⁶⁰ Der Körper dient der Seele, deshalb richten sich die Güter des Leibes an die Seele. Aufgrund dessen kann die wahre Glückseligkeit nicht an materiellen Dingen gemessen werden.

Thomas von Aquin reflektiert, ob der Wille und die Glückseligkeit eine Verbindung haben und meint, dass zwei Formen von Willen bestehen.²⁶¹ Die erste wird als ein vom Willen bestrebtes

²⁵⁸ Aquin (2022), Worin das Glück besteht, S. 33.

²⁵⁹ Vgl. Aquin (2022), Worin das Glück besteht, S. 35–39.

²⁶⁰ Vgl. Aquin (2022), Worin das Glück besteht, S. 41.

²⁶¹ Vgl. Aquin (2022), Worin das Glück besteht, S. 41.

und ultimatives Ziel beschrieben. Der Gegenstand des Guten ist der Wille. Die zweite umfasst die Handlungen, die mit dem Willen durchgeführt werden, um das Glück zu erreichen. Letztendlich kann das Endziel zwei Dimensionen innerhalb und außerhalb der Person aufweisen. Die innerhalb der Person deutet die Verbesserung an sich selbst. Die außerhalb der Person beschreibt die Hilfestellung den Mitmenschen gegenüber. Deshalb kann das äußerliche Ziel nur mit Handlungen erreicht werden, die sich am inneren Ziel ausrichten.²⁶²

Welche Rolle der Verstand bei der Debatte über das Gut und die Glückseligkeit hat, behandelt Aquin anhand des „praktischen“ gegenüber dem „betrachtenden Verstand“, wobei letzterer höher steht und wahre Glückseligkeit erreichen kann.²⁶³ Da dieses wahre Glück als ein Ziel definiert wird, das mit Bemühungen und Erlangen an Gut erzielt wird, sind Unveränderlichkeit und Dauerhaftigkeit seine Merkmale. Diese Eigenschaft der wahren Glückseligkeit bedeutet, dass sie nach ihrem Erreichen nicht mehr verloren wird. Aquin geht diesbezüglich von einem Teilglück aus, das im Diesseits erreicht werden kann, wenn der betrachtende Verstand Tugend hat.

Aquin behandelt das Thema Glück und Glückseligkeit also in der ST nach ihrem Wesen.²⁶⁴ Dabei hat er die aristotelische Glücksauslegung in seine Konzeption integriert. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Aristoteles und Aquin ist, dass der Theologe die höchste Form der Glückseligkeit als teilhaftig an der jenseitigen Glückseligkeit auslegt. Die höchste Form des Glücks, die vollkommene Glückseligkeit, kann also nicht durch den Verstand, sondern nur durch den Glauben erlangt werden. Indem Aquin aber in der ST eine Tugendkonzeption der Ethik vorlegt, wird dem Menschen in anthropologischer Perspektive ein höchstes Glück zugänglich, wenn auch kein vollkommenes. So leistet Aquin eine Verbindung der aristotelischen Vorstellungen mit den katholisch-theologischen Glaubensansichten.

Johannes Brachtendorf, ein Philosoph und Theologe, der sich mit der Glücksdefinition in der ST auseinandergesetzt hat, fasst die Ansichten von Aquin folgendermaßen zusammen.²⁶⁵

²⁶² Vgl. Aquin (2022), *Worin das Glück besteht*, S. 43.

²⁶³ Aquin (2022), *Worin das Glück besteht*, S. 53–63.

²⁶⁴ Vgl. Aquin (2022), *Worin das Glück besteht*, S. 89–91.

²⁶⁵ Vgl. Aquin, Thomas (2012): *Über das Glück. De beatitudine*. Übersetzt, mit einer Einleitung und einem Kommentar herausgegeben von Johannes Brachtendorf. Hamburg: Meiner (=Philosophische Bibliothek 647),

Aquin beginnt mit der Beschreibung der menschlichen Handlungen, die auf ein Ziel bzw. Endziel ausgerichtet sind: die Vollkommenheit des Gutes. Dieses Streben nach Vollkommenheit ist eine Art vollständige Verwirklichung des Selbst. Dessen Erlangung wird als Glück bezeichnet, wobei das höchste Gut Gott selbst ist. Das Gut wird in drei Ebenen unterschieden, die äußerlichen, körperlichen und seelischen Güter. Keine der drei Differenzierungen macht den Menschen jedoch vollständig glücklich, denn das vollkommene Glück kann nicht in der Lebenszeit wahrnehmbar oder erfahrbar sein, es ist somit ungeschaffen und Gott selbst. Diese mystischen Gedanken sind für Aquin die Grundsteine eines gelungenen Lebens (Eudämonismus).

4.3.4 Die Seele bei Aquin

Das Konzept für die Tugend vereint Thomas von Aquin nicht nur mit Gut und Glückseligkeit aus einer philosophisch-theologischen Sichtweise, sondern geht auch ausführlich auf die Seele des Menschen ein. Die hohe Stellung der Seele kommt bei jeder Tugendethikbeschreibung vor, da diese als der wesentliche Grundstein für die Vollkommenheit des Menschen betrachtet wird. Im folgenden Abschnitt wird die Beschreibung der Seele von Thomas von Aquin und ihre Rolle im Rahmen von Tugend, Gut und Glück bearbeitet. Er erörtert die Seele aus einer theologisch-philosophischen Perspektive dahingehend, wie ein erfülltes Leben im Diesseits erreicht werden kann.

Aquin unterscheidet zwischen tierischen und menschlichen Seelen. Die menschliche Seele braucht keinen Körper, um geistige Funktionen durchzuführen.²⁶⁶ Die Tiere haben die Sinne und nur damit können sie Tätigkeiten ausführen, die Seele der Tiere ist damit materiell. Zudem hat die menschliche Seele kraft ihrer Natur ewigen Bestand, was ihre Unsterblichkeit ausmacht.²⁶⁷ Die Seele ist etwa zuständig für unser Wollen und Verstehen. Diese Eigenschaften unterscheidet nach Aquin den Menschen von anderen Lebewesen. Zu dieser Verstandestätigkeit der Seele gehört auch die Erkenntnisfähigkeit der Natur der Dinge.

S. 9–11. ODER: Vgl. Brachtendorf, Johannes (2012): Einleitung. In: Aquin, Thomas (2012): Über das Glück. De beatitudine. Übersetzt, mit einer Einleitung und einem Kommentar herausgegeben von Johannes Brachtendorf. Hamburg: Meiner (=Philosophische Bibliothek 647), S. IX–LXIX.

²⁶⁶ Vgl. Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 105–106.

²⁶⁷ Vgl. Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 107–108.

Der Philosoph erläutert, dass der Mensch als leiblich-seelische Verbindung somit eine Materie hat, aber auch eine Form.²⁶⁸ Die Form ist aktives Prinzip, das durch „Sein und Tätigkeit“ dem unbestimmten Substrat der Materie Bestimmung gibt.

„Gemäß Thomas von Aquin ist das Prinzip der Denktätigkeit, auch als Intellekt oder intellektuelle Seele bezeichnet, die Wesensform des menschlichen Körpers. Er argumentiert, dass die menschliche Seele als Wesensform des Körpers betrachtet werden sollte, da sie die spezifische Natur des Menschen durch sein Denken offenbart und über der materiellen Welt steht. Thomas widerlegt den Monopsychismus und betont, dass jeder Mensch eine individuelle Geistseele besitzt, die die Quelle für Denken, Empfinden und Leben ist. Diese Geistseele ist die einzige substantielle Form im Menschen und umfasst virtuell alle niedrigeren substantiellen Formen. Die Verbindung von Körper und Seele ist unmittelbar, ohne Vermittlung durch akzidentelle Bestimmtheiten oder eine körperliche Form.“²⁶⁹

Aquin geht – wie Aristoteles – von verschiedenen Seelenvermögen (strebende Seele, vernünftige Seele, pflanzliche Seele) aus.²⁷⁰ Die menschliche Seele als die Form des Körpers verfügt über alle Seelenvermögen.²⁷¹ Die seelische Erkenntnis kommt mit Fähigkeiten und Lebenserfahrung.²⁷² Damit der Mensch die Glückseligkeit erzielen kann, bedarf er der Gutheit und sowohl des intellektuellen, sensitiven als auch des vegetativen Seelenvermögens. Diese Seelenvermögen unterscheiden sich nach ihren Zielen und sind hierarchisiert gedacht, wodurch sie auch das Unterscheidungskriterium hinsichtlich der Lebewesen bilden. Die vegetative Seele (*anima vegetativa*) steht am Grund, auf ihr baut die sinnlich-wahrnehmende Seele²⁷³ (*anima sensitiva*) auf, die wiederum die Voraussetzung für die vernünftige Seele (*anima intellectiva*) bildet. Auch hierin folgt Thomas von Aquin dem Aristoteles.²⁷⁴

²⁶⁸ Vgl. Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 109–111.

²⁶⁹ Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 112–113.

²⁷⁰ Vgl. Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 115–118; Aquin, Thomas von (1940): *Summa theologiae*, Bd. 11: Grundlagen der menschlichen Handlung I–II, 49–70. Schriftleitung P. Heinrich Maria Christmann. 2. Auflage. Salzburg, Leipzig: Anton Pustet, S. 167, S. 146–147.

²⁷¹ Vgl. Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 118–122.

²⁷² Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 493–495.

²⁷³ Hier gibt es eine Unterscheidung, ob über die Fähigkeit der Ortsbewegung verfügt wird.

²⁷⁴ Vgl. Goris, (2005). *Anthropologie und Erkenntnislehre*, S. 129–132.

Thomas von Aquin betrachtet die Seele als eine Einheit mit dem Körper. Aquin betont, dass die Seele eine Schöpfung Gottes ist, demzufolge ist dieser Punkt nicht nur für ein weltliches Leben wichtig, sondern auch für das Leben nach dem Tod. Die menschliche Seele betrachtet Aquin als einmalig und mit einer unantastbaren Würde ausgestattet. Die Seele braucht den Körper, ansonsten kann sich der Mensch in dieser Welt nicht verwirklichen. Weiters ist die Seele unsterblich und lebt nach dem Tod weiter. Da Aquin meint, dass die Seele und der Körper eine Einheit bilden, sollten Körper und Seele nicht gegeneinander arbeiten.²⁷⁵

Der Körper wird als die Materie definiert, jedoch ist die Seele selbst keine Materie, sie ist das Prinzip des Lebens, was das Leben ausmacht und bestätigt. Die Seele ist damit unkörperlich, immateriell und substantiell.²⁷⁶ Der menschliche Körper ist sterblich, die Seele ist unsterblich und existiert als *anima separata* (getrennte Seele) nach dem Tod weiter, die Seele verliert diese Individualität nicht. Obwohl aber die Seele lebendig bleibt, hört der konkrete Mensch auf, als Mensch zu existieren. Die Seele ist ein Teil oder Akt des Körpers²⁷⁷, ihre Erkenntnisfähigkeit ist indessen nicht vom Körper abhängig. Bei den Fähigkeiten der Seele unterscheidet Aquin zwischen Sein bzw. Wesenheit, sozusagen ihrer Anlage und ihrer Tätigkeit, gewissermaßen ihrer Wirkung. Nur bei Gott sind Sein und Tätigkeit übereinstimmend.

4.4 Unterscheidung der Tugenden bei Aquin

Wie Aristoteles²⁷⁸ differenziert Aquin zwischen den Tugenden im Rahmen seiner Tugendkonzeption, wobei er einerseits die aristotelische Konzeption übernimmt, sie andererseits erweitert und um Eigenes ergänzt, insbesondere hinsichtlich des Willens als Träger der Tugend und der unterschiedlichen Seelenvermögen in ihrem Verhältnis zu den Tugendhandlungen. Weiters differenziert Aquin zwischen verstandesmäßigen Tugenden und

²⁷⁵ Vgl. Heinzmann (1994), Thomas von Aquin, S. 44–48.

²⁷⁶ Vgl. Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 103–104.

²⁷⁷ Vgl. Goris, Wouter (2005): Anthropologie und Erkenntnislehre. In: Speer, Andreas (Hrsg.) (2005): Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 125–140, hier: S. 127.

²⁷⁸ Vgl. Aristoteles (1979): Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie-Verlag: Im dritten bis siebenten Buch beschäftigt sich Aristoteles ausführlich mit den Haupttugenden.

den sittlichen Tugenden. Aquin führt die Kardinaltugenden – Klugheit, Gerechtigkeit, Maßhaltung und Tapferkeit ein und ordnet ihnen die göttlichen bzw. theologischen Tugenden Glauben, Liebe und Hoffnung über.

Daher sollen im Folgenden diese Differenzierungen näher dargestellt werden, zunächst jene zwischen sittlichen bzw. moralischen und verstandhaften Tugenden.

4.4.1 Sittliche und verstandhafte Tugenden

Thomas von Aquin beschäftigt sich mit der Unterscheidung der sittlichen von den verstandhaften Tugenden. Die Strebkraft bestimmt die sittlichen Tugenden, weil sie ihren Sitz dort haben, denn aus der natürlichen Ausrichtung und Gewohnheiten entsteht beim Menschen eine naturhafte Neigung. Die Aufgabe der Strebkraft motiviert alle Fähigkeiten zum Tun. Aufgrund dessen werden nur die Tugenden als sittliche beschrieben, die den Sitz in der Strebkraft haben.²⁷⁹ Der Mensch braucht mehr als die Vernunft und die intellektuellen Tugenden, die Ausrichtung der sittlichen Tugenden sind ebenso entscheidend. Die sittliche Tugend nimmt die Gestalt einer menschlichen Tugend an, wenn sie der Vernunft folgt.²⁸⁰

Einerseits handelt der Mensch nach Verstand und Vernunft und andererseits nach dem Strebevermögen (des Willens).²⁸¹ Diese beiden Beweggründe lassen den Menschen zur Vervollkommenung streben, das wurde schon von Aristoteles thematisiert.²⁸²

„Wenn die menschliche Tugend den spekulativen bzw. theoretischen oder den praktischen Verstand auf den guten Akt hin vervollkommne, sei sie eine verstandesmäßige Tugend. Wenn sie den strebenden, d. h. willentlichen Teil der menschlichen Seele vervollkommne, dann sei sie eine sittliche Tugend.“²⁸³

²⁷⁹ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 169; vgl. Beier/Roesner (2023), Thomas von Aquin / Meister Eckhart, S. 272.

²⁸⁰ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 164.

²⁸¹ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 171.

²⁸² Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 172.

²⁸³ Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 172.

Sittliche Tugenden können ohne Weisheit, Wissenschaft und Kunst entstehen, aber nicht ohne Klugheit und Einblick bzw. Einsicht.²⁸⁴ Klugheit gibt der sittlichen Tugend die Fähigkeit zur angemessenen Entscheidung. Eine richtige Entscheidung braucht ein richtiges Ziel mit richtiger Wahl, weshalb die sittliche Tugend auch Einsicht braucht. Die Frage 60 beschäftigt sich mit den verschiedenen Einteilungen der sittlichen Tugenden und ihrem jeweiligen Einteilungskriterium.²⁸⁵ Sittliche Tugenden unterscheiden sich in Handlungen und Leidenschaften. Die Leidenschaft nährt sich von Gefühlen und Emotionen, die den Menschen bei Handlungen kontrollieren. Ein Beispiel dazu wäre, dass Gerechtigkeit zu der Art von Handlungen und Tapferkeit zur Leidenschaft eingeordnet wird. Aquin führt an, dass das Verhältnis von Tugend und Vernunft ebenso unterschiedlich ist. Manche Tugenden beziehen sich auf Vernunft und steuern unser Denken, unsere Entscheidungen. Manche hingegen betreffen die Gefühle bzw. Emotionen. Zu der Gruppe von sittlichen Tugenden zählt Aquin die Tapferkeit, Maßhaltung, Freigebigkeit und Freundlichkeit. Zudem nennt er die drei Haupttugenden Tapferkeit, Maßhaltung und Gerechtigkeit, die neben der Fähigkeit zum guten Handeln auch die Ausführung des guten Werkes beinhalten. Die sittlichen Tugenden sind ihrem Gegenstande nach unterschiedlich. Aquin meint folgernd, dass die Rechtheit des Strebevermögens eine Voraussetzung ist. Die betroffenen Tugenden, die die Rechtheit inkludieren, werden als Haupttugenden bezeichnet. Ein Beispiel dazu wäre zusätzlich zu den obigen drei die Klugheit, die eine sittliche Tugend ist und ebenfalls als eine Haupttugend beschrieben wird.

4.4.2 Die vier Haupt- bzw. Kardinaltugenden

Nach der Beschreibung der sittlichen Tugend als die Rechtheit des Strebens einschließend und der Unterscheidung zur intellektuellen Tugend, die die Erkenntnis der Tugend ermöglicht, erörtert Aquin die Haupt- bzw. Kardinaltugenden.²⁸⁶ Die Tugenden ermöglichen gutes Handeln, das sich zu den guten Taten entfaltet. Aquin ordnet die Haupt- oder Kardinaltugenden den sittlichen Tugenden zu, die die Rechtheit des Strebens und damit auch

²⁸⁴ Vgl. Aquin (1940), Summa theologiae, Bd. 11, S. 177.

²⁸⁵ Vgl. Beier/Roesner (2023), Thomas von Aquin / Meister Eckhart, S. 273–275.

²⁸⁶ Vgl. Aquin (1940), Summa theologiae, Bd. 11, S. 222–223.

die Klugheit einschließen. Die sich daraus ergebenden vier Haupttugenden unterscheiden sich jeweils nach den formgebenden Wesensgründen und nach ihren Trägern.

Die Begründung, wieso vier Kardinaltugenden erwähnt werden, stellt Aquin mit der Unterteilung von zwei Arten da. Erstens sind die grundlegenden Prinzipien und Bereiche unterschiedlich. Für diese Prinzipien und Bereiche ist ein unterschiedliches Handeln nötig, daher ergeben sich vier Haupttugenden. Aquin beginnt mit der Klugheit, das ist das Gut in der Vernunft, weil das den Menschen zum Überlegen bringt. Als Nächstes wird die Gerechtigkeit erwähnt, die die Ordnung der geistigen Fähigkeit im Tun beeinflusst. Die Maßhaltung und Tapferkeit sind mit der Leidenschaft der Vernunft verbunden. Damit meint Aquin, dass die Leidenschaft und die Vernunft Gegenpole bilden können, wenn die zwei Tugenden ignoriert werden. Die geistige Fähigkeit kann die Leidenschaft zügeln. Alle vier Haupttugenden vervollständigen sich mit der Klugheit als vernünftigem Wesenskern ist. Dann haben wir den Willen, der Träger der Gerechtigkeit ist, das begehrende Streben, das Träger der Maßhaltung ist, und das überwindende Streben, das Träger der Tapferkeit ist.²⁸⁷

Die formgebenden Wesensgründe sind Klugheit, Gerechtigkeit, Maßhaltung und Tapferkeit. Die Klugheit beruht auf dem Gut der Vernunft, die die Fähigkeit der richtigen Entscheidung einschließt. Die Gerechtigkeit zielt vor allem auf die Aufrechterhaltung der Ordnung. Die Maßhaltung ordnet die Vernunft im Bereich der Leidenschaft bzw. zur Selbstkontrolle bei starken Gefühlen. Die Tapferkeit beruht ebenso auf der Ordnung der Vernunft in den Leidenschaften, vor allem auf der Ebenen der Fähigkeiten, die den Menschen ermutigen.²⁸⁸

4.4.3 Theologische Tugenden

Aquin geht von der Beschreibung der sittlichen Tugend und deren Unterscheidung von den Verstandestugenden zu den göttlichen Tugenden.²⁸⁹ Die Anführung der göttlichen Tugenden erörtert die Dimension des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Ergänzend zu der sittlichen Tugend und ihrem Bezug zu Gut und Glück meint Aquin, dass die göttlichen Tugenden die Ebenen der übernatürlichen Glückseligkeit behandeln. Die vier Haupttugenden verbessern

²⁸⁷ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 224–226.

²⁸⁸ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 227–233.

²⁸⁹ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 241–243.

den Menschen durch die guten Handlungen, die göttlichen Tugenden überschreiten die menschlichen Fähigkeiten, somit kann das Göttliche nur mit Hilfe Gottes erzielt werden. Die Verknüpfung wird mit der Bibel möglich, die Anteile an göttlicher und höherer Glückseligkeit vereint. Der wesentliche Unterschied zwischen den sittlichen und göttlichen Tugenden ist, dass die göttlichen auf Gott gerichtet sind, dabei diese von Gott gegeben werden und mit Offenbarungen und Heiligen Schriften erreicht werden.

Göttliche unterscheiden sich also von verstandhaften sittlichen Tugenden in ihren Ausrichtungen.²⁹⁰ Die spirituelle Ebene ist Gott und das Ziel, das die menschliche Vernunft übersteigt und somit eine übernatürliche Form annimmt. Die verstandhaften und sittlichen Tugenden sind auf Dinge, die mit menschlicher Fähigkeit erreicht werden, gezielt.

Aquin vergleicht die natürlichen Neigungen mit den göttlichen Tugenden. Er meint, dass die Neigungen der Menschen diese zu ihrem natürlichen Ziel leiten. Die göttlichen Tugenden bringen den Menschen jedoch zur Seligkeit. Dabei spielt die Vernunft bzw. das Verständnis und das Ziel des Willens eine Rolle. Die Vernunft führt den Menschen zur Erkenntnis, der Wille auf das vernunftgemäße Gut. Allerdings betont Aquin die hohe Stellung der übernatürlichen Seligkeit, die alles menschliche Vermögen überschreitet.

„Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört und in kein menschliches Herz ist es gedungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.“²⁹¹

Aquin argumentiert in seiner Heranführung an die theologischen Tugenden, dass der Mensch zu übernatürlichen Zielen gelenkt werden sollte. Der Mensch trägt in sich das Mystische, das nur mit dem Licht Gottes erfasst wird. Das Erste wären für das göttliche Licht die Glaubensgegenstände bzw. Glaube.

Die Rolle des Willens bei den göttlichen Tugenden ist, dass der Mensch die Möglichkeit der Hoffnung hat, diese zu erzielen. Weiters kann der Mensch mit dem Willen eine geistige Vereinigung erreichen, das wäre die Gottesliebe. Mit der Gottesliebe passiert eine gewisse geistige Umformung des Menschen. Wie bereits erwähnt, ist jedes Wesen bestrebt und

²⁹⁰ Vgl. Aquin (1940), Summa theologica, Bd. 11, S. 245–246.

²⁹¹ Aquin (1940), Summa theologica, Bd. 11, S. 248.

handelt von seiner Natur auf ein ihm entsprechendes Ziel zu. Diese Aktivität (Bewegung) ähnelt dem Wesen selbst und seinem Ziel.

4.4.4 Unterscheidung theologische und moralische Tugenden

Eine grobe Zusammenfassung der Unterscheidungsmerkmale der Tugenden zwischen göttlicher und sittlicher ist, dass die Ausrichtung von göttlichen auf Gott gerichtet ist und von Gott gegeben wird. Die sittlichen Ausrichtungen sind hingegen auf Dinge bezogen und werden mit der Fähigkeit des Menschen erzielt. Des Weiteren ist mit göttlicher Tugend die übernatürliche Glückseligkeit gemeint. Bei der sittlichen Tugend ist das natürliche Glück, Gutsein, gemeint.

Ein weiterer Unterschied liegt in der Erreichbarkeit, denn die theologischen Tugenden können nicht mit Fähigkeiten erzielt werden, nur mit Gottes Hilfe, im Gegensatz zu moralischen Tugenden, die sich mit Gewohnheiten bzw. menschlichen Bemühungen entwickeln. Bei den sittlichen Tugenden stehen die Vernunft und die Neigung im Mittelpunkt. Die göttlichen Tugenden haben eine starke Verbindung zu Glauben, Hoffnung und Liebe zu Gott. Darüber hinaus ist ein wesentlicher Unterschied der Tugenden die Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Die moralischen Tugenden haben keine direkte Verbindung und können unvollkommen in ihrer Ausübung sein, während die theologischen Tugenden eine starke Verbindung miteinander haben.

Des Weiteren diskutiert Aquin in anderen Teilen seiner *Summa Theologiae* das Verhältnis der göttlichen Tugenden zueinander. Er führt Argumente dafür an, dass Glaube, Hoffnung und Liebe als göttliche Tugenden sinnvoll angenommen werden können, indem er ihre Beziehung zur göttlichen Seligkeit und ihre Vollkommenheit im Vergleich zu anderen Tugenden untersucht. Aquin zeigt auf, dass Glaube und Hoffnung als göttliche Tugenden betrachtet werden können, obwohl sie sich von den verstandhaften und sittlichen Tugenden unterscheiden, während die Liebe einen Anteil an allem hat.²⁹²

4.5 Die vier Kardinaltugenden

In den folgenden Unterkapiteln sollen nun die vier sittlichen Kardinaltugenden näher ausgeführt werden, namentlich die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Maßhaltung und die Tapferkeit. Anschließend werden dann die theologischen Tugenden ebenfalls genauer behandelt.

4.5.1 Klugheit

Nach der Analyse der Unterscheidung von moralischen und theologischen Tugenden führt Aquin die Klugheit ein, die eine der vier Haupt- bzw. Kardinaltugenden ist. Aquin berichtet über die Klugheit als wesentlicher Bestandteil aller Tugend, weshalb sie eine primäre Tugend ist und eine enge Verbindung mit Vernunft und praktischer Weisheit hat.

Zunächst thematisiert Aquin, ob die Klugheit in der Erkenntniskraft oder in der Strebkraft ist. Der Philosoph meint, dass die Klugheit zur Erkenntniskraft gehört. Die Erkenntniskraft ist für Aquin nicht sinnlich, somit kann diese Kraft nicht nur das erkennen, was in der Gegenwart geschieht, sondern hat die Erkenntnis über alle Zeitperioden – Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit – und die Vernunft unterstützt bei einem Vergleich der Zeitebenen. Die Verbindung der Klugheit mit der göttlichen Tugend der Liebe ist, dass die Klugheit die Bemühung zu Gott entwickelt und das dabei Förderliche vom Hindernden differenziert. Nach Aquins Verständnis ist der Wille der Beweger der Vermögen zu den Akten und der erste Akt der Klugheit ist die Liebe.

²⁹² Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 247–249.

„Sache des Klugen ist es, gut überlegen zu können‘ (Aristoteles)“²⁹³

Mit Überlegung ist gemeint, dass der Mensch eine Zeitspanne dahingehend verfolgt, was er zu tun hat. Aquin meint, dass die Klugheit nicht nur aus der Überlegung selbst besteht, dazu gehört auch die Umsetzung dessen, was mit der Handlung erzielt werden soll, was von der ausgerichteten Vernunft kommt.²⁹⁴ Aufgrund dessen ist die Art der Umsetzung wichtig, denn das ist der Weg, was sinnvoll ist und das Gut erreichbar macht. Er führt an, dass die Klugheit alle Prinzipien der Vernunft befähigt und auch die Einzelheiten der Handlung kennt. Somit können mit Klugheit wesentliche und spezifische Schlussfolgerungen abgeleitet werden.

Eine weitere Fragestellung von Aquin ist, ob die Klugheit eine Tugend ist. Hier beantwortet er die Frage mit einem Zitat von Aristoteles.

„Tugend ist, was den, der sie hat, gut macht und sein Werk gut macht“²⁹⁵

Festzustellen ist, Tugend ist das Gut, das die Handlungen gut macht. Gut kann als das, was gut ist, definiert werden.²⁹⁶ Das insofern Gut ist der Gegenstand der Strebekraft. Klugheit ist eine Tugend, nicht nur weil sie diese Eigenschaften besitzt, sondern auch solche der intellektuellen und sittlichen Tugenden aufweist.

Die Verbindung der Klugheit mit der sittlichen Tugend ist, dass die moralischen Tugenden sich auf menschliches Gut richten, die menschliche Seele jedoch bestrebt ist, nach der Vernunft zu handeln.²⁹⁷ Deshalb werden die Ziele der moralischen Tugenden vernünftig gerechtfertigt. Die Klugheit wendet diese allgemeinen Prinzipien auf konkrete Handlungen an und bestimmt die Mittel zur Erreichung der Ziele der sittlichen Tugenden. Resümierend ist zu unterscheiden, dass die Klugheit nicht das Ziel vorgibt, sondern den Weg zu ihrer Ausführung.

²⁹³ Aquin, Thomas von (1966): Summa theologica. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Bd. 17B: Die Liebe (2. Teil). Klugheit. II–II 34–56. Kommentiert von Josef Endres. Heidelberg: F. H. Kerle/Graz, Wien, Köln: Styria, S. 197.

²⁹⁴ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 198.

²⁹⁵ Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 202.

²⁹⁶ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 203.

²⁹⁷ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 209–210.

Ein wichtiger Punkt im Zusammenhang mit der Beschreibung der Klugheit ist die Frage des Aquinaten, ob es zur Klugheit gehört, bei den sittlichen Tugenden die Mitte zu finden.²⁹⁸ Die moralischen Tugenden haben das Ziel, nach der rechten Vernunft angemessen zu handeln. So ist die Maßhaltung bemüht, dass die Vernunft im Mittelpunkt bei den Menschen steht, um deren Gelüste zu kontrollieren. Ein Beispiel wäre, dass die Tapferkeit die Mitte von Furcht und Kühnheit bildet, die beide von der Vernunft abweichen. Die Mitte ist den Menschen von Natur aus gegeben, daher ist die Rede von einer natürlichen Vernunft. Jedoch ist es individuell unterschiedlich, wie diese Mitte erreicht wird.

Thomas von Aquin befindet, dass der ausgezeichnete Akt der Klugheit bzw. der Ratio im Handlungsbereich liegt, im Gebieten.²⁹⁹ Dabei unterscheidet er zwischen drei Teilen bei dem Akt: 1. Überlegen bzw. Suche, 2. Urteilen über das Gefundene, 3. Gebieten bzw. Umsetzung und das Ziehen von Schlussfolgerungen der Handlung.

Aquin führt bei der nächsten Frage an, ob die Besorgtheit zur Klugheit gehört. Die Klugheit wird als „schnell-treffericher“ zusammengefasst. Das bedeutet, die Klugheit ermöglicht es rasch, Aufgaben zu erfassen und entschlossen durchzuführen. Aquin erörtert, dass diese Handlungsprozesse, wie bereits erwähnt, zuerst überlegt und dann beurteilt werden, um ihr bestes Potenzial zu erreichen (effektiv umzusetzen). Aquin ergänzt mit einer Meinung von Aristoteles, indem er hinzufügt, dass die Durchführung rasch, die Überlegung hingegen gelassen angegangen werden sollte. Nach der Meinung von Augustinus seien Aufmerksamkeit und Wachsamkeit weitere Merkmale der Klugheit, um Versuchungen reflektiert zu widerstehen.³⁰⁰

Aquin thematisiert, ob die Klugheit nur auf das eigene Wohl gerichtet ist oder auch das Gemeinwohl bzw. die Leitung der Menge inkludiert.³⁰¹ Die Klugheit lässt den Anschein machen, dass es um eigenes Wohl geht, jedoch würde das der Liebe als erstem Akt der Klugheit widersprechen. Die Liebe umfasst das eigene und das Gemeinwohl. Diese Ansicht Aquins steht im Einklang mit der Ratio, die das Gemeinwohl höher einschätzt als das

²⁹⁸ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 212.

²⁹⁹ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 214–215.

³⁰⁰ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 216–217.

³⁰¹ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 219–220.

Eigenwohl. Die Klugheit kann urteilen und entscheiden und mit dieser Entscheidung steht nicht nur die Person da, sondern ein Verhältnis mit der Gemeinschaft.

Nach Aquin kann die Klugheit nicht durch Vergessen verlorengehen.³⁰² Er unterscheidet zwischen Klugheit und Vergessen, das Vergessen betrifft das Wissen. Die Klugheit hingegen ist nicht nur die Erkenntnis allein, sondern auch das Streben und das dementsprechende Handeln. Aquin meint, dass das eigentliche Vergessen mit Klugheit nichts zu tun hat, doch die Leidenschaft die Klugheit zu zerstören vermag. Auch nach Aristoteles wird die Klugheit von Lust und Schmerz beeinflusst.

Im Verlauf der Auseinandersetzung mit der Klugheit beschäftigt sich Aquin auch mit den Teilen der Klugheit.³⁰³ Teile der Klugheit können Einsicht, Erinnerung, Weitblick, Vernunft und dergleichen sein. Aquin benennt drei Arten der Zusammensetzung von Teilen der Klugheit: Ganzheitsteile, Unterteile und Mächtigkeitsteile.³⁰⁴ Damit die Klugheit als eine vollständige Tugend zählt, braucht es Ganzheitsteile, Unterteile für die Formung und Mächtigkeitsteile für die Zuordnung der Aufgaben. Deshalb ist die Klugheit nicht nur ein Einzelwohl, sondern auch ein Gemeinwohl.

Ähnlich skizziert Aquin die Klugheit mit acht einzelnen Ganzheitsteilen: Erinnerung, Verstand oder Einsicht, Belehrbarkeit, Treffsicherheit, Vernunft, Weitblick, Umsicht und Vorsicht.³⁰⁵ Die Erinnerung wird als die Erfahrung von Erlebtem gedeutet, die als Basis die Erfahrungen der Vergangenheit miteinbezieht.³⁰⁶ Die kognitive Denkfähigkeit lässt sich nicht nur als Verstand erfassen, sondern bedeutet auch die Erkenntnis zur richtigen Entscheidung, die in Folge eine vernünftige Schlussfolgerung mit sich bringt.³⁰⁷ Die Belehrbarkeit basiert auf dem Unterrichten.³⁰⁸ Die eigene Klugheit würde niemals ausreichen Lehren anzunehmen, wird als Belehrbarkeit definiert.

³⁰² Vgl. Aquin (1966), *Summa theologiae*, Bd 17B, S. 236–237.

³⁰³ Vgl. Aquin (1966), *Summa theologiae*, Bd 17B, S. 239.

³⁰⁴ Vgl. Aquin (1966), *Summa theologiae*, Bd 17B, S. 240–244.

³⁰⁵ Vgl. Aquin (1966), *Summa theologiae*, Bd 17B, S. 246.

³⁰⁶ Vgl. Aquin (1966), *Summa theologiae*, Bd 17B, S. 247–248.

³⁰⁷ Vgl. Aquin (1966), *Summa theologiae*, Bd 17B, S. 250–251.

³⁰⁸ Vgl. Aquin (1966), *Summa theologiae*, Bd 17B, S. 253–254.

„Aristoteles: ‚Man muß auf die unbeweisbaren Aussagen und Meinungen der Erfahrenen, Alten und Klugen nicht weniger achthaben als auf Beweise, denn sie sehen auf Grund ihrer Erfahrung die Grund-Sätze.‘“³⁰⁹

Die Treffsicherheit kann mit der Fähigkeit der Urteilsfindung identifiziert werden.³¹⁰ Diese Fähigkeit bildet sich aus Selbsterkenntnis oder dem Lernen heraus. Die Treffsicherheit ermöglicht der Person, schnelle und klare Lösungen zu überlegen, vor allem bei den Mitteln der Identifizierung. Die Vernunft, die als Teil der Klugheit vorkommt, wird als die Überlegung mit Annahmen und Schlussfolgerungen bezeichnet. Die Weisheit hat eine Verbindung mit der Vernunft, weil die Weisheit von der Vernunft Gebrauch macht.³¹¹ Der Weitblick wiederum ist eine Fähigkeit, die die Ziele der Zukunft analysiert.³¹² Die Umsicht schließlich reflektiert verschiedene Situationen, damit die Person trotz des guten Willens keine schlechten Handlungen durchführt.³¹³ Aquin gibt hier das Bezeigen von Liebe als Beispiel, das zuerst schön wirkt, aber zu Hochmut oder Schmeichelei führen kann. Zuletzt kommt die Vorsicht, die die guten und schlechte Handlungen nicht vermischt und die Person schlechte Tätigkeiten vermeiden lässt.³¹⁴

Die Unterteile der Klugheit umfassen die Gesetzgebungskunst, den Staatsbürgersinn, Hauswirtschaftskunde und Kriegskunde.³¹⁵ Im Allgemeinen betreffen die Unterteile Aufgaben und die Verbindung der Klugheit zur Vollkommenheit bei der Leitung einer Gemeinschaft.

Die Mächtigkeits Teile umfassen die Verbindung von Tugend und Tätigkeit, die den Menschen fördert. Das Gut kann bei jeder Handlung ein anderes sein, daher sind auch vielfältige Tugenden vorhanden, die nach ihrer Natur das Tun unterscheiden. Die Rolle der Wohlberatenheit ist das Überlegen vor dem Urteil der Klugheit. Das gute Urteilsvermögen

³⁰⁹ Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 254.

³¹⁰ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 256–257.

³¹¹ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 259.

³¹² Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 262.

³¹³ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 264–265.

³¹⁴ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 267.

³¹⁵ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 269.

kommt mit der Verständigkeit der Tugenden. Die Klarsicht stellt sich ein, wenn eine nicht erwartbare Situation eintritt, die höhere Urteilskraft braucht.³¹⁶

Im weiteren Verlauf beschäftigt sich Aquin mit den Lastern der Klugheit,³¹⁷ die Aquin einzeln bearbeitet. Das Gegenteil von Klugheit sei die Unklugheit. Aquin führt eine Meinung von Augustinus an, der betont, dass es keine klaren Beschreibungen zu den Gegensätzen der Laster gibt. Ein Beispiel dazu wäre, dass sowohl die Tollkühnheit als auch die Verschlagenheit Gegensätze der Klugheit sind. Folglich lässt sich zwischen offensichtlichen und täuschend ähnlichen Lastern unterscheiden. Die Tollkühnheit sei klar sichtbar, denn sie entwickelt sich, wenn die Klugheit Mangel hat. Dieser Mangel kann an Klugheit selbst bestehen oder am Gebrauch von Klugheit. Die Verschlagenheit weise wiederum eine trügerische Ähnlichkeit mit der Klugheit auf, hier sei die Anwendung der Klugheit falsch. Somit kommen zwei Punkte zusammen bei dem Laster der Klugheit, erstens die Unklugheit selbst und zweitens die Nachlässigkeit. Die Nachlässigkeit ist der Besorgtheit entgegengesetzt, weil die Besorgtheit ein Bestandteil der Klugheit ist. In Folge werden die relevanten Punkte bearbeitet, die wesentliche Merkmale der Unklugheit sind.³¹⁸

Die Unklugheit kann auf zwei Ebenen verstanden werden, als eine „Beraubung“ der Klugheit oder als Gegensatz dazu.³¹⁹ Die Beraubung ist die Unklugheit selbst, die eigenverschuldet entsteht, weil der Mensch nachlässig darin ist, die Klugheit zu erreichen. Der Gegensatz definiert sich selbst als Unklugheit, weil der Mensch von der Offenbarung abweicht, somit er sein Richtmaß verliert. Unklugheit kann eine lässliche Sünde sein, wenn sie ohne Verachtung oder Beeinträchtigung dessen geschieht, was für das Heil notwendig ist.

Wie der Name schon hindeutet, definiert sich die Überstürzung mit dem unbändigen Handeln bzw. der Leidenschaft beim Überspringen von Denkprozessen, was eine Überstürzung darstellt.³²⁰ Diese Überstürzung steht für eine Unordnung in der Intelligenz und somit gehört diese zur Unklugheit. Die beste Stufe ist die Vernunft, die niedrigste sind die körperlichen

³¹⁶ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 280–292.

³¹⁷ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 306.

³¹⁸ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 307.

³¹⁹ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 307–308.

³²⁰ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 315–316.

Tiefe. Zwischen Vernunft und körperlichen Handlungen sind Erinnerung, Einsicht und Urteilsfähigkeit. Auch die Bedenkenlosigkeit, also das Außerachtlassen bei der Beurteilung, ist deshalb eine Unklugheit.

Ein weiterer Punkt bei der Klugheit ist die Unbeständigkeit. Aquin erörtert, dass die Unbeständigkeit den Prozess beschreibt, wenn sich der Mensch etwas Gutes vornimmt, aber es nicht durchführt.³²¹ Das ist eine Art Versagen der Vernunft, wenn ein anderes Gut vorgezogen wird. Aber wenn das ursprüngliche Gut fälschlicherweise zurücktritt, anstatt dass der Mensch dabei bleibt, ist das ein Versagen. Jedes Versagen der Vernunft ist eine Unklugheit, auch die Unbeständigkeit gehört dazu. Wie Überstürzung aus einem Versagen im Überlegen und Bedenkenlosigkeit aus einem Versagen im Urteilen entsteht, kommt Unbeständigkeit aus einem Versagen im Handeln, wenn die Vernunft nicht standhaft bei dem bleibt, was sie zuvor überlegt und beurteilt hat.

Aquin meint, dass die Lust, insbesondere die Geschlechtslust, die Urteilsfähigkeit der Klugheit beeinträchtigt.³²² Die Seele wird vollständig von der sinnlichen Lust besessen. Wenn der Mensch diese sinnlichen Begierden nicht loslässt, kann die Klugheit keine Vollendung erzielen. Somit ist die Unzucht ein Laster der Klugheit, weil sie den Menschen zum Versagen führt.

Aquin thematisiert die Ähnlichkeit der der Klugheit entgegengesetzten Laster.³²³ Aquin ordnet diese entgegengesetzten Laster nach verschiedenen Aspekten, so nennt er eine Klugheit des Fleisches, Todsünde und Klugheit, List und Betrug in Bezug auf Klugheit, Besorgtheit über die weltlichen Utensilien usw.³²⁴ Wenn der Mensch nur auf die materiellen Dinge des Körpers achtet und sie in den Mittelpunkt seines Lebens stellt, ist das die Klugheit des Fleisches, die eine Sünde ist. Der Mensch erlebt mit der Klugheit ein moralisches Leben, das darf nicht durch ausschließlich materielle Dinge ersetzt werden. Aquin erklärt die Todsünde als nur auf materielle Ebenen gezieltes Leben und Handeln, was mit der Zeit die Priorität des Lebens ausmacht, wodurch die Bindung zu Gott verloren geht, wenn die Klugheit für Begierden

³²¹ Vgl. Aquin (1966), *Summa theologiae*, Bd 17B, S. 320–321.

³²² Vgl. Aquin (1966), *Summa theologiae*, Bd 17B, S. 323.

³²³ Vgl. Aquin (1966), *Summa theologiae*, Bd 17B, S. 343.

³²⁴ Vgl. Aquin (1966), *Summa theologiae*, Bd 17B, S. 335.

genützt wird.³²⁵ Weiter erörtert Aquin, dass List und Betrug eine Art Verschlagenheit sind. Er unterscheidet, dass List eine allgemeine, verbale und/oder nonverbale Handlung ist,³²⁶ Betrug hingegen auf die durchgeführten Taten bezogen ist.

Ein weiteres Merkmal der Klugheit und der ihr entgegengesetzten Laster ist die Besorgtheit um weltliche Dinge. Mit anderen Worten bemüht sich der Mensch extra, materielle Dinge zu erreichen und bedenkt drei Aspekte nicht. Erstens werden diese weltlichen Dinge als Hauptziel betrachtet, die Seele kann dadurch nicht wachsen. Zweitens hindert diese Überanstrengung für Materielles den Menschen am geistigen Wachstum ab. Drittens entsteht so die übertriebene Angst vor dem weniger Materiellen.³²⁷

Ein Prinzip für Tugend ist es, zur richtigen Zeit die richtige Handlung durchzuführen, die sowohl die äußeren Handlungen sowie die innere Besorgtheit umfassen. Wenn der Mensch sich daher schon viel früher Sorgen macht, was eventuell viel später passieren wird oder nicht, so gehört das nicht zur Tugend. Jesus lehrt: „Seid nicht besorgt um den morgigen Tag.“³²⁸

4.5.2 Gerechtigkeit³²⁹

Thomas von Aquin behandelt bei den vier Kardinaltugenden, die eine wichtige Rolle in der ST haben, an der nächsten Stelle die Gerechtigkeit, die aus vielen unterschiedlichen Blickwinkeln analysiert wird, auch in ihrer wirtschaftlichen, rechtlichen und gesellschaftlichen Dimension.

Aquin unterscheidet zwischen Recht und Gerechtigkeit.³³⁰ Beide Begriffe beruhen nach Aquin auf den göttlichen Prinzipien. Aquin beginnt mit der Beschreibung des Rechts, was er in vier Fragen aufteilt. Der Philosoph beschäftigt sich mit den Teilen, Gaben und Geboten der Gerechtigkeit. Weiters erörtert er das Recht, die Ungerechtigkeit und die Rechtsprechung.

³²⁵ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 338–339.

³²⁶ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 346–347.

³²⁷ Vgl. Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 349–350.

³²⁸ Aquin (1966), Summa theologica, Bd 17B, S. 352–353.

³²⁹ Vgl. Aquin, Thomas von (1953): Summa theologica. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Hauptschriftleiter P. Heinrich M. Christmann. Bd. 18: Recht und Gerechtigkeit. II–II 57–79. Kommentiert von A. F. Utz. Heidelberg, München: F. H. Kerle/Graz, Wien, Salzburg: Anton Pustet, S. 3.

³³⁰ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 3.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Gerechtigkeit und den anderen Tugenden ist, dass Gerechtigkeit die gesellschaftliche Struktur ordnet, im Volksmund heiße es diesbezüglich „gerecht machen“.³³¹ Die anderen Tugenden sind auf den Menschen selbst bezogen. Ein Beispiel dazu wäre die Bezahlung des Lohns, die das „Recht“ des anderen ist und somit nicht selbstbezogen ist. Daher wird das Recht als eine Handlung betrachtet, die wirklich gerecht ist. Aufgrund dessen wird der Gerechtigkeit das Recht zugeordnet, das Recht oder das Gerechte wird als ein dem anderen angeglichenes Werk nach Art eines gewissen Ausgleichs betrachtet.

Die Gerechtigkeit beschreibt das Gleiche oder das Angemessene, weil sie entweder auf persönliche Abmachungen zwischen Personen oder auf allgemeine Abmachungen in der sozialen Gesellschaft bezogen sind.³³²

Aquin meint, dass ein Mensch von Natur aus Gerechtigkeit in sich tragen kann, wie ein Mann seiner Natur nach der Familie ernährt.³³³ Jedoch kann das auch anders sein, wenn etwa jemandem etwas dem Recht nach gehört, weil bestimmte Bedingungen oder Umstände es ermöglicht haben. Jemand besitzt etwa einen Acker, so gehört ihm der Acker nicht einfach der Natur nach, sondern weil er ihn bewirtschaften kann und friedlich nutzt. Das macht es angemessen, dass der Acker diesem Besitzer gehört und nicht jemand anderem.

Die Vernunft bestimmt das Angemessene bzw. das Richtige, deshalb hätten nach Aquin die meisten Menschen weltweit ähnliche Regeln bzw. Gesetze, Aquin nennt das ein Recht der Völker, weil es viele Menschen betrifft.

Vom allgemeinen Recht geht Aquin zur Gerechtigkeit über, die in vielen Einzelfragen beschrieben wird. Die erste Frage lautet danach, was Gerechtigkeit sei.³³⁴ Der Philosoph beschreibt wie üblich die Merkmale der Tugend und die Verbindung zu guten Handlungen, die aus eigenem Willen, beständig und getreu erfolgen. Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, die vermehrt andere betrifft, somit jedem sein Recht zuweist.

³³¹ Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 4–5.

³³² Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 8–9.

³³³ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 11–12.

³³⁴ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 20–21.

„Gerechtigkeit ist ein Verhalten, durch das jemand gemäß seiner Wahl das tut, was gerecht ist.“³³⁵

Nun stellt sich die Frage, ob die Gerechtigkeit nur andere betrifft?³³⁶ Ein anderes Wort für Gerechtigkeit wäre Ausgleich, somit würde es immer andere betreffen, denn ein Ausgleich ist ein Vergleich zu anderen.

Tugend macht die menschlichen Handlungen und den Menschen gut.³³⁷ Deshalb begründet Aquin die Gerechtigkeit als eine Tugend, weil die Gerechtigkeit dafür Sorge trägt, dass Handlungen und Vernunft in richtiger Balance zueinanderstehen. Der Träger der Gerechtigkeit ist nicht die Vernunft, denn sie erkennt das Richtige.³³⁸ Der Wille ist es, der die Gerechtigkeit gestaltet, denn der Mensch sollte nach Gerechtigkeit streben.

Nach Aquin kann die Gerechtigkeit die individuellen und gesellschaftlichen Beziehungen regeln.³³⁹ Die persönliche Ebene ist die Gerechtigkeit jeder einzelnen Person. Die gesellschaftliche Ebene betrifft das soziale Gemeinwohl und die faire Behandlung im Gleichmaß. Aufgrund dessen wird die Gerechtigkeit als die „allgemeine Tugend“ bezeichnet, weil sie das Gemeinwohl in Einklang bringt, eine grundlegende Tugend ist und andere Tugenden in Balance mit der Gesellschaft stützt.

Aquin vergleicht die Gerechtigkeit mit den anderen Tugenden, ob sie vom Wesen her dasselbe sei.³⁴⁰ Das „Allgemeine“ wird in Aussage und Kraft unterteilt. Die Aussage gehört zur menschlichen Gattung. Die Sonne ist ein Beispiel für Kraft, die mit ihren Strahlen alles beleuchtet. Aquin verbindet die Gerechtigkeit mit Kraft, die alle Tugenden in Bewegung bringt, somit die allgemeine Gerechtigkeit ausmacht, wie die theologische Tugend Liebe alle Tugenden für Gottesliebe durchführt. Der Philosoph differenziert zwischen allgemeiner Gerechtigkeit und Einzelgerechtigkeit. Aquin meint, dass es bestimmte Tugenden gibt, die gut

³³⁵ Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 22.

³³⁶ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 23–24.

³³⁷ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 25–26.

³³⁸ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 29–30.

³³⁹ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 32–33.

³⁴⁰ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 36–38.

sind, um sich selbst zu ordnen, wie Maßhaltung und Tapferkeit.³⁴¹ Jedoch bestehen allgemeine Tugenden, wie Gerechtigkeit, die die Beziehungen zwischen den Mitmenschen ordnen. Nun stellt sich die Frage, ob die Gerechtigkeit eine Verbindung mit der Leidenschaft aufweist.³⁴² Wie bereits erwähnt, hat die Gerechtigkeit ihren Träger beim Willen, der nicht an Leidenschaft gebunden ist, sondern eher an das sinnliche Strebevermögen. Ein anderes Merkmal von Gerechtigkeit ist die Verbindung zu den Mitmenschen. Die Leidenschaft ist auf die individuellen Triebe fokussiert, die Gerechtigkeit bezieht auch andere ein, deshalb hat die Gerechtigkeit keinen Zusammenhang zur Leidenschaft.

Eine wesentliche Unterscheidung bei der Gerechtigkeit ist, dass andere Tugenden selbstfokussiert, auf richtige und falsche Gefühle bezogen und nicht vergleichbar sind.³⁴³ Die Gerechtigkeit ist nicht nur eine innerliche Haltung, sondern umfasst auch äußere Handlungen, die eine Balance zu den Mitmenschen aufweisen. Somit ist die Rechtsmitte der Gerechtigkeit „Gleichheit“ zwischen „Mehr“ und „Weniger“. Ein weiteres Merkmal der Gerechtigkeit ist nach Aquin, das zu geben was Eigenes ist, denn das ist die eigentliche Handlung.³⁴⁴

Aquin erörtert, ob die Gerechtigkeit vor anderen sittlichen Tugenden steht. Wie bereits erwähnt, steht das Wohl der Gemeinschaft über dem Einzelnen.³⁴⁵ Aufgrund dessen ist die Gerechtigkeit die Tugend, die bei Krieg und Frieden eine besondere Stellung hat.

Ein weiteres wichtiges Element der Gerechtigkeit ist die Ungerechtigkeit.³⁴⁶ Aquin unterscheidet zwischen Ungerechtigkeit gegen gesetzliche und menschliche Gerechtigkeit. Beides sind Laster, die das Wohl der Gemeinschaft und der Mitmenschen verachten. Die Gerechtigkeit liegt in der Ausgewogenheit der äußeren Dinge, die Ungerechtigkeit im Ungleichgewicht.³⁴⁷ Dieses Ungleichgewicht entsteht daraus, dass ein Mehr oder Weniger erhalten wird. Die Ungerechtigkeit kann auf verschiedene Weisen entstehen, aus Mangel an

³⁴¹ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 40.

³⁴² Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 45.

³⁴³ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 49–50.

³⁴⁴ Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 51.

³⁴⁵ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 54–55.

³⁴⁶ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 58–59.

³⁴⁷ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 61–62.

Intention, aus Mangel an Übereinstimmung – Handlung und Tun widersprechen sich –, aus Zorn oder Begierde.

Aquin beschreibt ebenso, wie die Kehrseite der Ungerechtigkeit aussieht.³⁴⁸ Denn ein Mensch kann nicht die Handlung durchführen und dabei „erleiden“. Der Wille bestimmt die Handlung, somit will der Mensch das tun. Umgekehrt ist das Erleiden gegen seinen Willen.

Im Verlauf der ST erörtert Aquin die Rechtsprechung, die sich auf die Handlung des Richters bezieht.³⁴⁹ Die Definition „Richter“ kommt von Recht-Sprecher. Das Recht ist ebenso eine Dimension der Gerechtigkeit. Aquin meint, dass sowohl der Richter eine Rechtsprechung darlegt, während ein normaler tugendhafter Mensch aus seiner Gerechtigkeitseigenschaft spricht. Jedoch wird ein Richter für die Menschheit als lebendige Gerechtigkeit wahrgenommen.

Nun stellt sich die Frage, wer Recht sprechen darf?³⁵⁰ Die Rechtsprechungen sind nur unter der Bedingung der Gerechtigkeit erlaubt, die sich aus drei Ebenen zusammensetzt. Erstens ist die Tugendhaftigkeit der Gerechtigkeit Voraussetzung sowie eine Autoritätsperson, die zweitens mit Vernunft und drittens mit Klugheit bedacht ist. Ein Mangel an diesen drei Ebenen würde zum falschen und unzulässigen Urteil führen.

In der Folge der ST beschreibt Aquin die Teile, die austeilenden und die ausgleichenden Teile der Gerechtigkeit. Weiters die vervollständigenden Teile und die Mächtigkeitsteile.³⁵¹

Die austeilenden und ausgleichenden Teile unterscheidet Aquin im Verhältnis von Einzelpersonen und Gemeinschaft bzw. Teil eines Ganzen.³⁵² Die Gerechtigkeit ordnet, somit ist das eine Ordnung von Einzelnen zu Einzelnen – ausgleichende Gerechtigkeit. Die Ordnung des Ganzen, die geteilt wird stellt austeilende Gerechtigkeit dar. Die ausgleichende Gerechtigkeit beschäftigt sich mit dem Ausgleich zwischen einzelnen Personen und ihrer gegenseitigen Durchführung. Die austeilende Gerechtigkeit findet vom Gemeinsamen zum

³⁴⁸ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 63–64.

³⁴⁹ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 69–70.

³⁵⁰ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 74.

³⁵¹ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 90.

³⁵² Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 92–93.

Einzelnen. Die Gegenstandsbereiche der Gerechtigkeit sind Aufteilung bzw. Tausch von Sachen, Ausgleich zwischen Menschen und Arbeiten.³⁵³

Aquin beschäftigt sich mit der Frage, ob die Wiedervergeltung dasselbe wie Recht ist.³⁵⁴ Die Wiedervergeltung ist nicht dasselbe wie das Recht, denn die Wiedervergeltung stellt nach einem Erleiden eine gleichwertige Genugtuung dar. Früher nannte man das „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Jedoch bedeutet das nicht, dass die Wiedervergeltung das Durchleben des Gleichen ist, sondern ein angemessener Ausgleich, der nach Verhältnis angemessen wird.

Aquin versteht unter Widererstattung, dass einfach zurückgegeben wird, was jenem gehört, dem genommen wurde, wie unter seinem Besitz oder seiner Kontrolle.³⁵⁵ Das wäre ein Ausgleichsrecht, das unter Beseitigung der Ungerechtigkeit erfolgen würde. Somit wäre eine Balance in der Tauschgerechtigkeit da, also eine Ergänzung.³⁵⁶ Weiters erörtert Aquin, dass das Zurückhalten von fremdem Eigentum bzw. Sache ebenso eine Ungerechtigkeit darstellt, die sofort aufgelöst werden sollte.³⁵⁷

In Folge der ST benennt Aquin die Laster der Gerechtigkeit. Er meint, dass eine falsche Rücksicht ebenso ein Laster sei.³⁵⁸ Mit anderen Worten ist gemeint, dass Personen eine Würdigkeit bekommen, die nicht auf Gerechtigkeit, sondern auf Identität beruht. Das richtige Verhältnis ist somit nicht gewahrt. Es werden dann weitere Laster thematisiert, wie Mord³⁵⁹, körperliche Gewalt, also Verstümmelung, Schlagen usw.³⁶⁰, Diebstahl, Raub³⁶¹, ungerechte

³⁵³ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 99–102.

³⁵⁴ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 104–106.

³⁵⁵ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 109–110.

³⁵⁶ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 122.

³⁵⁷ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 134.

³⁵⁸ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 136–139.

³⁵⁹ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 151.

³⁶⁰ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 180.

³⁶¹ Vgl. Aquin (1953): Summa theologica, Bd. 18, S. 193.

Zeugenaussage³⁶², Schmähung, Verspottung³⁶³, Verfluchung³⁶⁴ und Betrug bei Kauf und Verkauf³⁶⁵. Die ST über die Gerechtigkeit endet mit dem Teil, dass „gut“ und „böse“ kein Teil der Gerechtigkeit sind, sondern die Gerechtigkeit aus Gut bestehe, was eine Verpflichtung zur Einhaltung göttlicher und menschlicher Gesetze darstellt.³⁶⁶

4.5.3 Tapferkeit

Thomas von Aquin Beiträge zur detaillierten Analyse der vier Haupttugenden geht mit der Erörterung der Tapferkeit weiter.³⁶⁷ Aquin befasst sich mit der Tapferkeit im Band 22, den er in Tapferkeit und Maßhaltung unterteilt. Mit der 123. Frage beginnt die erste Frage über die Tapferkeit, die thematisiert, ob die Tapferkeit eine Tugend ist, ihre Teile, ihre Gaben und Gebote behandelt. Im Weiteren beschäftigt sich Aquin mit der Auslegung von Akt, Martyrium und Lastern der Tapferkeit.

Die Tugend handelt nach Vernunft und führt gemäß der Vernunft durch. Dieses Ziel kann über drei Wege erreicht werden: Ausrichtung der Vernunft, Schaffung der Rechtleitung, Beseitigung der Hindernisse. Die Ausrichtung der Vernunft wurde bereits bei der Klugheit erörtert. Die Schaffung der Rechtleitung ist die „Rechtheit“ der Vernunft im menschlichen Leben. Die Beseitigung von Hindernissen bestimmt diese Rechtheit im menschlichen Leben. Verlockungen leiten den Menschen zur Abweichung von Vernunft und Willen. Die Maßhaltung beseitigt die Verführung und bestärkt das Widerstehen. Aquin meint, dass die Seele keine Schwäche hat, aber es gebe die Schwäche des Fleisches (die Klugheit erklärt das mit der Nicht-Kontrolle der Laster). Wenn der Mensch die körperlichen Schwächen aushalte, sei das ein

³⁶² Vgl. Aquin (1953): Summa theologiae, Bd. 18, S. 260.

³⁶³ Vgl. Aquin (1953): Summa theologiae, Bd. 18, S. 324.

³⁶⁴ Vgl. Aquin (1953): Summa theologiae, Bd. 18, S. 331.

³⁶⁵ Vgl. Aquin (1953): Summa theologiae, Bd. 18, S. 343.

³⁶⁶ Vgl. Aquin (1953): Summa theologiae, Bd. 18, S. 385.

³⁶⁷ Vgl. Aquin, Thomas von (1964): Summa theologiae. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Bd. 21: Tapferkeit. Maßhaltung (1. Teil). II–II 123–150. Kommentiert von Josef Fulko Groner. Heidelberg: F. H. Kerle/Graz, Wien, Köln: Styria, S. 3.

Zeichen der geistigen Stärke und Ausdauer oder Tapferkeit. Deshalb sei Selbsterkenntnis ein wesentlicher Bestandteil, um mit Demut den Weg zu Vollkommenheit zu suchen.³⁶⁸

Das Aushalten körperlicher Schwäche zeigt, dass der Geist stark ist und der Mensch geduldig oder tapfer ist. Wenn wir unsere eigenen Schwächen erkennen, sind wir demütig und auf dem Weg zur Vollkommenheit.

Ob die Tapferkeit eine arteigene Tugend ist, erklärt Aquin aus zwei Perspektiven.³⁶⁹ Er meint, dass es eine allgemeine Ebene gibt, die die Standhaftigkeit der Seele, die ein wesentlicher Bestandteil der Tugend ist, umfasst. Die zweite Ebene sei die spezifische, wo der Mensch bei Notsituationen mit seiner Fähigkeit standhaft bleibt, um Gefährdungen zu bewältigen.

Ein weiteres Merkmal von Tapferkeit ist das Überstehen von Hindernissen, gerade bei Gefahren, die Angst auslösen.³⁷⁰ Die Tapferkeit zeichnet sich in diesen Momenten durch Kühnheit aus. Denn es ist nicht ausreichend, nur standhaft gegenüber der Angst zu sein, auch angebrachte Handlungen sind wichtig, denn die vorsehbare Sicherheit sollte gewährleistet sein. Aufgrund dessen ist die Tapferkeit die angemessene Handhabung mit Furcht und Kühnheit, die Angst wird gezügelt und der Kühnheit werden Grenzen gezeigt.

Die Tapferkeit wird meist mit Todesgefahr assoziiert. Aquin meint, dass die Tapferkeit mit dem Willen der Person zu tun hat, die keine Scheu vor körperlichem Leid hat, weil sie sich auf an das Gute der Vernunft stützt.³⁷¹ Deshalb definiert Aquin die Tapferkeit der Seele als mit dem Willen und der Vernunft in Verbindung stehend, auch wenn Gefahren und Anfechtungen, wie die Angst vor dem Tod, gegeben sind. Aquin fragt auch, wie die Tapferkeit sich zum Bereich der Lebensgefahr im Krieg verhält.³⁷² Die Tapferkeit befähigt zur Konfrontation großer Gefahren, wie jener für das Leben. Aufgrund dessen meint Aquin, dass gerade eine tapfere Person das Gemeinwohl bedenkt und daher an einem gerechten Krieg teilnimmt. Mit gerechtem Krieg kann nach Aquin sowohl das Schlachtfeld als auch der individuelle Kampf

³⁶⁸ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 5–6.

³⁶⁹ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 9.

³⁷⁰ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 12.

³⁷¹ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 15.

³⁷² Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 18–19.

gegen Bedrohungen gemeint sein. Das Streben der Tapferkeit ist, nach dieser Tugend mit der Gerechtigkeit im Vordergrund zu handeln.

Die nächste Frage in der ST ist, ob das Standhalten der Haupttakt der Tapferkeit ist.³⁷³ Tapferkeit zeichnet sich nicht nur durch Überwindung von Furcht aus, sondern auch durch das richtige Maß an Kühnheit bei Herausforderungen. Tapferkeit ist auch das In-Angriff-Nehmen, womit der Kühnheit Grenzen gesetzt werden.

Die nächste Frage beschäftigt sich mit der Überlegung, ob die Tapferen ihr Handeln als lustvoll empfinden?³⁷⁴ Aquin unterscheidet zwischen körperlicher und seelischer Lust. Die körperliche Lust richtet sich nach körperlichen Wahrnehmungen und die seelische nach den Handlungen der Tugend, somit nach dem Gut der Vernunft. Eine tapfere Person empfindet sowohl körperliche Unlust als auch seelische Lust. Die Seele empfindet Lust am tugendhaften Tun und dessen Ziel, der Verstand wurde trotz der Schmerzen und der Unlust nicht überwältigt.

Eine weitere Ausführung von Aquin ist, ob die Tapferkeit überlegt oder plötzlich auftaucht. Der Philosoph unterscheidet wiederum zwischen zwei Formen. Zum einen zwischen der überlegten Tapferkeit, bei der vorher der „Schild der Voraussicht“ zu bedenken ist. Die andere, die spontane Tapferkeit, kann ein Zeichen der Verinnerlichung von Tapferkeit sein, denn die tapfere Person kann auch ohne langes Überlegen eingreifen.³⁷⁵

Aquin befasst sich mit den Meinungen der Peripatetiker und Stoiker in Bezug auf die Frage, ob die Tapferkeit aus dem Zorn handelt.³⁷⁶ Es lässt sich zusammenfassen, dass Zorn erlaubt ist, wenn die Vernunft diese Emotion zügelt bzw. kontrolliert. Die Stoiker schließen diese Begründung aus, weil sie das als unvernünftige Bestrebungen einstufen, die nicht mit Tugend vereinbar seien. Aquin stellt diesbezüglich fest, dass unkontrollierter Zorn nicht angemessen sei, aber ein tapferer Mensch aus Zorn handeln kann.

³⁷³ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 21–22.

³⁷⁴ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 25–26.

³⁷⁵ Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 29.

³⁷⁶ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 31–32.

In der Folge begründet Aquin, warum die Tapferkeit zu den Kardinaltugenden gezählt wird.³⁷⁷ Der Theologe ruft die Merkmale einer Haupttugend hervor, wie z. B. das standhafte Handeln, sowohl Herausforderungen, körperlichen Schmerzen als auch Bedrohungen zu überstehen. Ein Hauptmerkmal von Tugend ist es, immer bei der vernünftigen Handlung zu bleiben. Deshalb ist die Tapferkeit eine Haupttugend, die eine standhafte Reaktion gegenüber Gefahren hervorbringt.

Aquin reiht die Haupttugenden als Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung.³⁷⁸ Die Klugheit ist die vorzüglichste, denn die Vernunft richtet sich danach und alle Tugenden richten sich nach der Vernunft. Die Gerechtigkeit kommt nach der Klugheit, weil sie das Zwischenmenschliche ordnet und das Gut somit verwirklicht. Danach kommt die Tapferkeit, denn aus der Angst kann die Tugend von der Vernunft abweichen. Zuletzt reiht Aquin die Maßhaltung, denn der Tastsinn kann die Vernunft leicht behindern.

In der Folge thematisiert Aquin den Zusammenhang von Tapferkeit und Martyrium.³⁷⁹ Dabei behandelt er einige Fragen, ob das Martyrium ein Tugendakt sei, die Vollkommenheit des Aktes, seine Ursachen usw. Aquin beschreibt die Tapferkeit als einen Akt der Tugend. Tugend ist das Gut der Vernunft und das Gut entfaltet sich mit der Wahrheit, die als Gegenstand für die Gerechtigkeit ihre Wirkung zeigt. Das Martyrium hingegen kämpft für die Wahrheit und Gerechtigkeit, deshalb ist die Tapferkeit deutlich ein Verhalten der Tugend. Somit ist das Martyrium ein Akt der Tapferkeit.³⁸⁰ Eine tapfere Person hat sich zur Aufgabe gemacht, gegen jegliche Bedrohung, die beim Tod enden kann, standhaft zu bleiben. Diese Tapferkeit setzt er für seinen Glauben und die Gerechtigkeit ein. Daher ist das eine Handlung der Furchtlosigkeit, denn ein Märtyrer setzt sich mutig bei Lebensgefahr für seine Überzeugungen ein.

Nun stellt sich die Frage, ob das Martyrium ein Ausdruck höchster Vollendung ist.³⁸¹ Aquin meint, dass ein Tugendakt unter zwei Aspekten betrachtet werden muss. Als die Handlung selbst, die förmlich von der Tugend kommt. Der Tod selbst im Krieg kann nicht als eine

³⁷⁷ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 35–36.

³⁷⁸ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 38–39.

³⁷⁹ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 41–43.

³⁸⁰ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 46.

³⁸¹ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 49–50.

vollkommende Tugend betrachtet werden, weil da nichts Lobenswertes ist, außer der Märtyrer hat auf das höchste Gut gezielt, Glauben und Lieben, die als besser betrachtet werden. Der zweite Aspekt ist, dass das Martyrium ein Zeichen der Liebe ist, somit die Vollkommenheit der Liebe. Je größer die Liebe ist, umso opferbereiter ist der Mensch. Aufgrund dessen ist das Martyrium ein Zeichen größter Liebe und Vollkommenheit in der Relation zu anderem menschlichen Tun. Aquin thematisiert, dass das wahre Martyrium nur darin besteht, den Tod um des Glaubens willen zu erleiden, denn somit wird erst das Wesen des Martyriums erreicht.³⁸² Der Märtyrer ist Märtyrer, da er den körperlichen Schmerz bis zum Ableben erduldet, für seine Wahrheit, die Wahrheit des Glaubens.³⁸³ Allein Glauben im Herzen reicht nicht aus, auch Handlungen sind notwendig, wie eben beim Martyrium.

Vom Glauben übergehend beschreibt Aquin die Laster der Tapferkeit.³⁸⁴ Die entgegengesetzten Laster der Tapferkeit sind Furcht, Furchtlosigkeit und Kühnheit. Die Furcht ist für Aquin, wenn die Vernunft bei den Bemühungen keine Übermacht hat, da die Vernunft den Menschen motivieren sowie beängstigen kann. Der Theologe beschreibt das Nichtbemühen aus der Angst heraus als eine Sünde.³⁸⁵ In der Folge erklärt Aquin, dass jede Handlung aus Liebe entsteht und gerade bei der Furcht die Liebe sich auf Verlust von Geld, Angst vor Gefahren usw. konzentriert. Das wird als die ungesunde Angst vor Verlusten bezeichnet, die als Gegenteil der Tapferkeit, also als Feigheit bezeichnet wird.

Ein weiteres Laster der Tapferkeit sei die Furchtlosigkeit.³⁸⁶ Die Furchtlosigkeit ist ein Laster, denn sie ist eine Dummheit, die mit Hochmut, Selbstüberschätzung oder Ungebildetheit entsteht. Die Kühnheit unterscheidet sich von der Furchtlosigkeit, indem die Kühnheit das vernünftige Maß an Furcht überschreitet.³⁸⁷ Mit anderen Worten, fürchtet der Mensch mehr, als angemessen ist, oder es mangelt an Furcht. Wenn die Person an der Stelle, wo gefürchtet

³⁸² Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 53–54.

³⁸³ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 57–58.

³⁸⁴ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 61–62.

³⁸⁵ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 65.

³⁸⁶ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 74–75.

³⁸⁷ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 77–78.

werden soll, nicht fürchtet, dann ist das eine Unerschrockenheit. Die Kühnheit wird eine Sünde, weil sie das Übermäßige an Emotionen aufzeigt.³⁸⁸

Aquin endet seine Tapferkeitsbeschreibung mit den Teilen der Tapferkeit. Die Tapferkeit hat vier Hauptteile: Großgesinntheit, Großzügigkeit, Geduld und Ausdauer, die wiederum entgegengesetzte Laster haben. Die Laster von Großzügigkeit seien die Vermessenheit, der Ehrgeiz und die Ruhmsuche. Bei der Großzügigkeit sei die Gegenseite die Kleinlichkeit. Die Geduld werde ohne entgegengesetzte Laster ausgelegt. Zuletzt werde die Ausdauer mit der Weichlichkeit und Hartnäckigkeit konfrontiert.

Fazit ist, dass Aquin die Tapferkeit als eine der vier Haupt- bzw. Kardinaltugenden genauer analysiert. Die Tapferkeit wird unter verschiedenen Aspekten erörtert, wie deren Teile, Gaben und Gebote. Aquin stellt die Vernunft in den Mittelpunkt der Tapferkeit, denn die Tapferkeit richtet sich nach der Vernunft aus. Diese Ausrichtung ermöglicht die Rechtsleitung und das richtige Maß an Emotionen. Weiters beschreibt er die Stellung des Martyriums und dessen Verbindung zu der Tapferkeit. Zuletzt schließt Aquin seine Analyse mit den entgegenstehenden Lasten der Tapferkeit und deren Teilen ab.

4.5.4 Maßhaltung

Die Maßhaltung ist die Tugend, die eine Balance in menschliche Handlungen bringt. Mit anderen Worten steht Maßhaltung für die Tugend, nach Maß zu handeln. Die Maßhaltung kann allgemeine und spezifische Ebenen haben.³⁸⁹ Die allgemeine Maßhaltung ist die Tugend, die gemeinsame Merkmale mit den anderen Tugenden teilt, weil die geistige Fähigkeit das Gleichgewicht zwischen menschlicher Durchführung und Leidenschaft herstellt. Die spezifische Maßhaltung ist jene, die sich von den anderen Tugenden unterscheidet, wie z. B. Tapferkeit. Die Tapferkeit ermutigt die Vernunft zum Tun dessen, was der Mensch fürchtet, aber die Maßhaltung lässt die Vernunft Abstand davon halten, was der Mensch erhofft.

Nun stellt sich die Frage, welche Bereiche die Maßhaltung betrifft.³⁹⁰ Die Verbindung zwischen der Tugend und der Vernunft ist bereits erkenntlich. Die Verbindung zwischen Vernunft und

³⁸⁸ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 80.

³⁸⁹ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 242–243.

³⁹⁰ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 245.

Mäßigung als ein Merkmal der Tugend ist, dass das Gute der Vernunft auch gegenüber den Leidenschaften bewahrt wird, denn die Leidenschaften widersprechen der Vernunft. Das Verhältnis der Richtungen der Leidenschaft und der geistigen Fähigkeit wird auf zwei Ebenen unterschieden: einerseits die sinnlichen, körperlichen Strebevermögen und andererseits die gegen diese sinnlichen und körperlichen Vermögen gerichteten Bestrebungen. Die Ebene sind in Einklang, wenn das Strebevermögen den Maß der Vernunft entspricht. Die Rolle der Maßhaltung ist es, die Leidenschaft, die aus sinnlichen Gütern, wie Begierden und Lust usw. erwächst, unter Kontrolle zu halten. Zusammenfassend betont der Text die Bedeutung der Mäßigung und Festigkeit im Umgang mit Leidenschaften, um das Streben nach dem Gut im Einklang mit der Vernunft zu bewahren.

Ein weiterer Bereich neben Begierde und Lust ist der Tastsinn.³⁹¹ Mit Tastsinn sind die körperlich wahrnehmbaren natürlichen Aktivitäten gemeint, wie das Essen, Trinken, die Fortpflanzung usw. Da der Mensch gerade bei grundlegenden Lebensfunktionen noch mehr Lust verspürt, konzentriert sich die Maßhaltung auf diese Aspekte. Eine weitere grundlegende Lustempfindung wäre nach Aquin der Geschmackssinn.³⁹² Der Geschmackssinn tritt bei unausweichlichen Grundbedürfnissen hervor. Aufgrund dessen betrifft die Maßhaltung hier die Lust des Berührungssinnes, weil diese notwendigen Berührungen nicht vermeidbar sind. Schönheit, Schmuck oder Geschmack sind jedoch sekundäre Sinne nach Aquin.

Zusammenfassend beschreibt Aquin, dass die Maßhaltung eine wichtige Rolle im Alltag hat, denn das richtige Maß entscheidet über das Gut der moralischen Tugend.³⁹³ Da die Vernunft im Einklang mit der Herbeiführung einer Ordnung ins Leben handeln sollte. Aufgrund dessen ist die Maßhaltung wichtig, weil der Mensch unausweichliche Berührungen mit Lust, Tastsinn, Geschmack usw. hat. Das angemessene Maß lässt sich zwischen dem bestimmen, was die Menschen als angenehm empfinden, und dem, was ihnen nutzt.

Zusammenfassend beschreibt Aquin die Wichtigkeit der Maßhaltung im Alltag, denn die Berührungen mit Lust, dem Tastsinn, dem Geschmack sind unausweichlich. Die Maßhaltung

³⁹¹ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 249–250.

³⁹² Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 254–255.

³⁹³ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 257–258.

ist eine moralische Tugend, die eine Ordnung der richtigen Entscheidungen und des richtigen Maßes im Leben herbeiführt.³⁹⁴

Weiters erörtert Aquin, dass die Maßhaltung zu den Haupttugenden gezählt wird, weil die Maßhaltung auch eine Verbindung zu den anderen Tugenden hat.³⁹⁵ Die Maßhaltung hält die Lust unter Kontrolle, denn diese Lust löst eine Freude aus, die natürlich und schwer zu zügeln ist. Aufgrund dessen ist die Maßhaltung als eine der wichtigsten Tugenden zu verstehen. In der nächsten Frage der ST wird bearbeitet, ob die Maßhaltung die höchste Tugend sei.³⁹⁶ Aquin geht auf die Meinung von Aristoteles ein, der das Gemeinwohl als wichtiger einstuft als das des Einzelnen. Daher sind andere Tugenden, wie Gerechtigkeit oder Tapferkeit, wichtiger als die Maßhaltung, weil Gerechtigkeit und Tapferkeit mehr zum Gemeinwohl beitragen, Gerechtigkeit im Bezug auf die ausgleichende Ordnung, Tapferkeit im Krieg für das Volk. Für Aquin ist damit die Maßhaltung auf das Wohl des Einzelnen gerichtet und deshalb nicht dem Gemeinwohl vorzuziehen.

Die Teile der Maßhaltung unterteilt Aquin in Ganzheitsteile, Unterteile und Mächtigkeitsteile, wie auch bei den anderen Haupttugenden.³⁹⁷ Die Ganzheitsteile sind die Teile, die unausweichlich sind, denn sie machen die Voraussetzung der Tugend aus. Mit Schamgefühl und Ehrbarkeit sind die Ganzheitsteile für die Maßhaltung abgedeckt. Das Schamgefühl hält den Menschen von unangebrachten Handlungen fern. Die Ehrbarkeit lässt ihn das Schöne und Gute in der Tugend erkennen.

Im Verlauf der ST erörtert Aquin andere Aspekte der Maßhaltung. Eine weitere Unterteilung dieser Tugend wäre die Enthaltung.³⁹⁸ Die Enthaltung wird als Verzicht auf Nahrung und Intimität definiert. Aquin meint, dass ein einfacher Verzicht auf Speisen keine Tugend wäre, sondern eine neutrale Handlung. Aber wenn diese Handlung von der Vernunft geleitet wird, dann wird diese Enthaltung gekennzeichnet, somit ist die Handlung eine Untertugend. Die

³⁹⁴ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 257–258.

³⁹⁵ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 261–262.

³⁹⁶ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 263.

³⁹⁷ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 283–286.

³⁹⁸ Vgl. Aquin (1964): Summa theologica, Bd. 21, S. 318.

Freude am Essen beeinflusst die Vernunft, weil es ein Grundbedürfnis ist.³⁹⁹ Aufgrund dessen ist Enthaltsamkeit wichtig, damit die Balance bewahrt wird. Ansonsten ist man dieser Freude ausgesetzt und die geistige Fähigkeit wird von starken Gefühlen besessen. Aquin betont, wie wichtig es sei, dass die Tugenden sich unterstützen, so wie die Gerechtigkeit die Tapferkeit fördert, so braucht auch die Enthaltsamkeit Unterstützer.

Die Gaumenlust definiert Aquin als unkontrolliertes Verlangen.⁴⁰⁰ Alles, was zu unkontrollierten Handlungen der Menschen führt, wird als unmoralisch oder Sünde bestimmt. Die Gaumenlust widerspricht der Tugend und ist daher ein Laster. Diese Lust bringt in der Folge andere Laster hervor, weil die Ziele auf Begierden gesetzt sind, die den Menschen zur Sünde leiten bzw. streben lassen.⁴⁰¹

Ein interessanter Vergleich von Aquin ist, ob die Selbstbeherrschung eine verwandte Tugend der Enthaltsamkeit sei.⁴⁰² Aquin deutet auf die unterschiedlichen Auffassungen der Begrifflichkeit der Enthaltsamkeit hin. Die Apostel haben die Enthaltsamkeit als einen völligen Verzicht gedeutet. Andere wiederum verstehen sie als Widerstand gegen geringwertige und heftige Lust. Aquin übernimmt Aristoteles Meinung und erörtert, dass die Selbstbeherrschung keine eigene Tugend sei, weil die Vernunft die Leidenschaften nicht absichert, also die Vernunft sich von der Leidenschaft verführen lassen kann.⁴⁰³ Aristoteles meint, dass Selbstbeherrschung eine Mischung zwischen Tugend und Nichttugend sei. Aquin konstatiert deshalb: Enthaltsamkeit bezieht sich auf den Verzicht auf bestimmte Lustempfindungen, insbesondere im Bereich der Geschlechtslust, während Selbstbeherrschung den Widerstand gegen alle schlechten Begierden und Leidenschaften darstellt, die die Vernunft herausfordern.⁴⁰⁴ Somit ist die Enthaltsamkeit höher als die Selbstbeherrschung.

³⁹⁹ Vgl. Aquin (1964): *Summa theologica*, Bd. 21, S. 323–324.

⁴⁰⁰ Vgl. Aquin (1964): *Summa theologica*, Bd. 21, S. 356.

⁴⁰¹ Vgl. Aquin (1964): *Summa theologica*, Bd. 21, S. 365.

⁴⁰² Vgl. Aquin, Thomas von (1993): *Summa theologica*. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Bd. 22: *Masshaltung* (2. Teil). II–II 151–170. Kommentiert von Josef Groner. Graz, Wien, Köln: Styria, S. 113.

⁴⁰³ Vgl. Aquin (1993): *Summa theologica*, Bd. 22, S. 315.

⁴⁰⁴ Vgl. Aquin (1993): *Summa theologica*, Bd. 22, S. 125–126.

Abschließend erörtert Aquin die Verbindungen der Maßhaltung und ihre Auswirkungen.⁴⁰⁵ Zuerst erklärt Aquin, dass die Tugenden keinen direkten Zusammenhang zur göttlichen Ebene darstellen oder zur Nächstenliebe. Die Maßhaltung ist als Erstes für sich selbst, denn das gehört zur Menschlichkeit. Dann wirkt die Haltung des Maßes an Gott und Mitmenschen. Die Maßhaltung in der Verfolgung der Leidenschaften zu unterstützen, hält den Menschen von Sünden fern. Somit profitiert der Mensch selbst, die Beziehung zu Gott und die zu den Mitmenschen von der Maßhaltung.

4.6 Die theologischen Tugenden

Wie bereits erwähnt unterscheidet Aquin zwischen sittlichen und theologischen Tugenden. Die moralischen Tugenden beziehen sich auf die persönliche und soziale Ebene. Die theologischen Tugenden sind für Aquin die Tugenden, die für den Menschen die Bindung mit Gott verstärken. Die Bibel ist die Hauptquelle der drei theologischen Tugenden. Aquin erörtert, dass gerade diese Tugenden Grund für das Glück sind, denn die vollkommene Glückseligkeit kann durch göttliche Kraft erlangt werden. Die Naturveranlagung des Menschen ist begrenzt und daher ist es überhaupt nicht möglich, dass die Vollkommenheit auf Erden erzielt werden kann. Ohne göttliche Eingebung, Gnade bzw. Hilfe können die Stufen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe nicht erreicht werden.⁴⁰⁶

Die theologischen Tugenden wurden in der ST sehr umfangreich auserlegt. Es werden im Folgenden die wesentlichen Beschreibungen der theologischen Tugenden erörtert, um das Verständnis von Thomas von Aquin und seine Begründungen nachvollziehen zu können.

Der Glaube, die Liebe und die Hoffnung sind auf die göttliche Glückseligkeit ausgerichtet, die durch das Erkennen des göttlichen Prinzips erreicht wird.⁴⁰⁷ Die gotteskundigen Tugenden werden als vollkommener angesehen als die anderen Tugendgruppen, nämlich die moralischen und die rationalen Tugenden, da der Glaube nicht der Vernunft untergeordnet ist. Der gottesbewusste Mensch richtet seine Seele nach der Wahrheit und seinen naturgemäßen Zielen aus. Die Rolle der Vernunft besteht darin, dem Menschen ein

⁴⁰⁵ Vgl. Aquin (1993): Summa theologiae, Bd. 22, S. 367–369.

⁴⁰⁶ Vgl. Niederbacher (2004), Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin, S. 90.

⁴⁰⁷ Vgl. Aquin, Thomas von (2019): Glaube, Liebe, Hoffnung. Herausgegeben und übersetzt von Matthias Hackemann. Köln: Anaconda, S. 71–73.

naturgegebenes Licht zu verleihen, das ihm dabei hilft, richtig zu denken und zu handeln. Der Wille des Menschen strebt von Natur aus nach dem Guten, das der Vernunft entspricht. Dennoch muss der Mensch erkennen, dass er auf übernatürliche Weise geleitet wird, um seine übernatürlichen Ziele zu erreichen. Zusammengefasst kann man sagen, dass der Mensch durch ein göttliches Licht zur Erkenntnis gelangt, die wiederum das Bewusstsein für die Hoffnung weckt und gleichzeitig eine Verbindung mit der Vernunft herstellt, in der die Liebe zum Vorschein kommt. Für Aquin ist der Glaube eine feste Zustimmung zu Gott, der Bibel und den Lehren der Kirche.⁴⁰⁸

4.6.1 Glauben

Aquin beginnt mit der ersten Frage, was er unter Glauben versteht, seinen Gegenstand.⁴⁰⁹ Der Theologe definiert zuerst die Bereiche des Wissens über den Glauben, was der Mensch wissen kann, damit ist der Inhalt gemeint, und wie der Mensch das Wissen erreichen kann, damit ist die Methode gemeint.⁴¹⁰ Der Inhalt erklärt, wie sich die Dinge im Raum verhalten, um eine Schlussfolgerung zu erzielen. Jedoch brauchen wir Beweise und Methoden, um die Schlussfolgerungen nachvollzuziehen. Der wesentliche Teil für den Glauben ist nach Aquin der Inhalt, der „Erstwahrheit“ genannt wird. Ein Beispiel dazu wäre, dass wir den Dingen glauben, weil sie von Gott offenbart wurden. Die Methode dazu ist, dass der Mensch an das Wahre glaubt und das ist die Methode. Denn der Inhalt des Glaubens sei ja nicht nur Gott selbst, sondern vieles seien Zeichen Gottes.

In Folge beschreibt Aquin, dass die menschlichen Kenntnisse bzw. Fähigkeiten nicht ausreichen, wenn Gottes Hilfe nicht da ist.⁴¹¹ Die Erstwahrheit stellt die Grundzüge des Glaubens dar. Deshalb kann nichts Glaubenswürdiges existieren, außer wenn es mit der Erstwahrheit übereinstimmt. Aber unter der Erstwahrheit kann nichts Falsches sein, genauso

⁴⁰⁸ Vgl. Davies (2019), Thomas von Aquin, S. 77.

⁴⁰⁹ Vgl. Aquin, Thomas von (1950): *Summa theologiae*. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Hauptschriftleiter P. Heinrich M. Christmann. Bd. 15: Glaube als Tugend. II–II 1–16. Heidelberg, München: F. H. Kerle/Graz, Wien, Salzburg: Anton Pustet, S. 7.

⁴¹⁰ Vgl. Aquin (1950): *Summa theologiae*, Bd. 15, S. 9–10.

⁴¹¹ Vgl. Aquin (1950): *Summa theologiae*, Bd. 15, S. 14–15

wie Nichtexistierendes nicht existieren kann und Böses nicht unter Gutem bestehen kann. Daher kann dem Glauben nichts Falsches unterliegen.

Die Rolle des Verstandes beim Glauben ist, dass die Vernunft eine Idee bejaht.⁴¹² In zwei Ebenen stimmt der Verstand zu, erstens nach dem Gegenstand selbst und zweitens durch bewusste Entscheidung. Wenn Zweifel vorkommen, wird einer Meinung gefolgt und das ist kein Glauben.

Eine weitere Unterfrage über den Glauben selbst ist, ob die Glaubensdinge nach bestimmten Artikeln unterschieden werden.⁴¹³ Aquin erörtert die Definition von „Artikel“, was sich vom Griechischen ableitet und „ein Gefüge von unterschiedenen Teilen“ bedeutet.⁴¹⁴ Der Theologe meint, dass der christliche Glaube bzw. dessen Inhalte ebenso nach Artikeln bestehen, weil sie in gewisse Abschnitte unterteilt sind. Was von den Sinnen wahrgenommen wird, wird als „gesehen“ erörtert. Gegenstand des Glaubens ist nicht das Gesehene, sondern die göttliche Wahrheit. Die Artikel werden unter diesem Gesichtspunkt als „nicht gesehen“ beschrieben, wie etwa der Artikel des Leidens, der Artikel der Auferstehung usw. Da es unterschiedliche Auffassungen gibt, können die Glaubensartikel zwischen zwölf oder vierzehn variieren.⁴¹⁵ Weitere Artikel wären: Menschwerdung Christi, Geburt, Leiden, Auferstehung usw.

Aquin betont die wichtige Rolle des Papstes für die Tugend des Glaubens, denn er steuert durch Glaubensbekenntnisse fehlerhaften Überzeugungen entgegen.⁴¹⁶ Der Papst ist die Autoritätsperson, die den Glauben bekennt, damit dieser stabil bleibt. Der innere Akt des Glaubens besteht aus innerem und äußerem Akt.⁴¹⁷ Dabei beschreibt Aquin das Denken, das aus drei Formen besteht, als inneren Akt. Die erste Form ist das allgemeine Nachdenken, wie das übliche Nachdenken über Dinge. Die zweite Form ist das genauere Denken, um detaillierte Einsicht zu haben. Die dritte Form ist die Aktivität, das Nachsinnen der Seele, um eine vollständige Wahrheit zu erreichen. Der Glaubensakt bestimmt eine Seite, die die feste

⁴¹² Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 17–18.

⁴¹³ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 23.

⁴¹⁴ Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 24–25.

⁴¹⁵ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 36–37.

⁴¹⁶ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 46–47.

⁴¹⁷ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 49.

Zustimmung sucht. Deshalb differenziert sich der Glaubensakt nach diversen Verstandesakten, die auf Wahrheit oder Falschheit beruhen. Festzuhalten ist, dass der Glaube sich nach dem Geglaubten richtet.⁴¹⁸ Inhalt und Grund für die Zustimmung zum Geglaubten richtet den Glaubensakt aus, der den Wunsch des Verstandes beeinflusst.

Aquin meint, dass die menschliche Vernunft das Göttliche ohne die Offenbarung nicht verstehen kann.⁴¹⁹ „Höhere Wesen“ haben die Aufgabe, den einfachen Menschen den Glauben zu vermitteln, wie die Engel den Menschen die Offenbarung vermitteln. Aufgrund dessen können andere Menschen, die mehr Kenntnisse über Glauben haben, diesen anderen beibringen – somit ist auch nicht jeder gleichermaßen zu ausdrücklichem Glauben verpflichtet.

Der äußere Akt ist der Glaubensakt, womit das Bekenntnis gemeint ist.⁴²⁰ Im Grunde sind die äußeren Handlungen die tugendhaften Handlungen.⁴²¹ Im Allgemeinen haben die Handlungen der Tugenden nämlich ein Ziel, so ist das Fasten ein Zeichen der Enthaltensamkeit, das Ziel dabei ist, das Fleisch zu zügeln. Es hat das Bekenntnis das Ziel, die innere Haltung des Herzes zu veröffentlichen. Innerer und äußerer Glaubensakt sind beide Handlungen des Glaubens.

Im Laufe der ST beschreibt Aquin die Tugend des Glaubens selbst.⁴²² Aquin definiert zuerst, was der Glaube ist. Der Theologe benennt, dass der Glauben nicht mit konkreten Wörtern erfasst werden kann. Der Glauben hat einen Willen, der in einer Relation zu Gut, Ziel und Verstand steht. Die Vernunft differenziert sich von anderen Verstandeshandlungen insofern, als es das verstandesmäßige Konformgehen zu etwas nicht Offenkundigem wie dem Jenseitsleben ist.

Aquin begründet, warum der Glaube überhaupt eine Tugend ist. Tugend ist das menschliche Tun, die Handlung ist der geformte Glaube, der ein Verfahren des Verstandes ist und mit

⁴¹⁸ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 55–56.

⁴¹⁹ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 68–69.

⁴²⁰ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 87.

⁴²¹ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 89.

⁴²² Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 93.

Willen bejaht. Somit ist der Glaube eine Tugend, weil er geformt ist. Der „ungeformte Glaube“ hingegen ist keine Tugend, denn er hat keine Verbindung mit Willen und Verstand.⁴²³

Nun fragt sich Aquin, ob der Glaube die erste unter den Tugenden ist.⁴²⁴ Er unterscheidet zwischen wesentlichen und beiläufigen Arten. Das Wesentliche ist der Glaube selbst, der als erste Tugend eingestuft wird, weil er das Verständnis früher erreicht als der Wille. Bei Beiläufigem ist der Glaube nicht an erster Stelle, da können andere Tugenden den Vorrang haben, denn die anderen Tugenden können für den Glauben Hindernisse beseitigen. Mit anderen Worten, die Tapferkeit beseitigt die Furcht oder die Demut den Stolz, um sich der Glaubenswahrheit unterzuordnen.

Aquin meint, dass Gottes Gnade den Menschen mit Offenbarungen und innerer Bewegung zu Gott zum Glauben bewegt.⁴²⁵ Im Verlauf der ST geht Aquin noch auf weitere Merkmale des Glaubens ein, so anhand der Frage, ob die Reinigung des Herzens eine Wirkung des Glauben sei,⁴²⁶ was die Einsicht sei und deren Beschreibung, schließlich behandelt er noch die Laster des Glaubens, wie den Unglauben im Allgemeinen.

Aquin benennt den Unglauben als den Gegensatz zum Glauben.⁴²⁷ Das ist das erste Laster des Glaubens, das von Gotteslästerung gefolgt wird und mit Unwissenheit und Stumpfheit endet. Der Theologe unterscheidet zwischen bloßem Fehler und aktivem Widerspruch des Glaubens. Mit bloßem Fehler ist das einfache Nicht-Glauben gemeint. Aktiver Widerspruch ist, dass der Mensch den Glauben ignoriert bzw. verachtet. Beide Akte sind nach Aquin eine Sünde.

Zusammenfassend betont Aquin, dass der Glaube eine zentrale Bedeutung für die theologischen und für die moralischen Tugenden hat. Der Theologe betont nachdrücklich, dass ohne göttliche Gnade der Glauben nicht erzielt werden kann. Letztendlich braucht der

⁴²³ Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 109.

⁴²⁴ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 115.

⁴²⁵ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 139–141.

⁴²⁶ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 148–150.

⁴²⁷ Vgl. Aquin (1950): Summa theologica, Bd. 15, S. 191.

Glauben einen Willen und Vernunft, jedoch reicht für eine tiefe Verbindung mit Gott eine intellektuelle Zustimmung nicht aus.⁴²⁸

4.6.2 Liebe

Nach der Beschreibung der religiösen Tugend des Glaubens widmet sich Aquin in der ST derjenigen der Liebe. Die Liebe ist die zweite der theologischen Tugenden. Aquin gibt der Liebe mehr Raum als den anderen Tugenden. Obwohl Aquin viele Meinungen über die Tugend des Aristoteles befürwortet bzw. übernimmt, tritt gerade über die Liebe ein Unterschied zwischen dem griechischen und dem christlichen Theologen zutage. Denn Aristoteles behauptete, dass die Liebe keine Tugend sein könne, weil sie eine Art Freundschaft sei und Freundschaft wiederum keine Tugend darstelle. Jedoch ist für Aquin die Liebe eine Tugend, da die Liebe auf Gott gerichtet ist und diese Liebe uns verbindet bzw. erhellt.⁴²⁹ Aquin begründet seine Darlegung weiter und meint, dass zu der Liebe auch eine Freude gehört, also sich auf jemanden zu freuen. Die Liebe hat die Wirkung der Freude und ist deshalb eine Tugend. Das Gut ist der Gegenstand der Liebe, die Wesensbestimmungen der menschlichen Handlungen sind damit verbunden.⁴³⁰ Für den Glauben ist die heilige Liebe der Gegenstand und für die Liebe das Gut. Die Gottesliebe ist eine Form der Freundschaft zwischen Menschen und Gott. Da es verschiedene Formen der Freundschaft gibt, unterscheidet Aquin zwischen nützlichen, lustvollen und edlen. Auch die Gründe, aus denen eine Freundschaft entsteht, werden nach der Form differenziert, so gibt es Blutsverwandtschaft, Mitbürger oder Weggenossen. Daher sind die Arten der Freundschaften unterteilt und auch die Gottesliebe ist in vielfältige Tugenden aufgeteilt.

Es dürfte wohl auch kein Zufall sein, dass Aquin mit den Formen der Liebe in der ST beginnt. Denn die erste Frage lautet, ob die Gottesliebe als eine Freundschaft gelten könne.⁴³¹ Nach Aquin ist nicht jede Art von Liebe eine Freundschaft. Wenn freundschaftliche Gesinnung und

⁴²⁸ Vgl. Niederbacher (2004), Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin, S. 141–142.

⁴²⁹ Vgl. Aquin, Thomas von (1959): *Summa theologiae*. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Hauptschriftleiter P. Heinrich M. Christmann. Bd. 17A: Die Liebe (1. Teil). II–II 23–33. Heidelberg: F. H. Kerle/Graz, Wien, Köln: Styria, S. 13–15.

⁴³⁰ Vgl. Aquin (1959): *Summa theologiae*, Bd. 17A, S. 18–24.

⁴³¹ Vgl. Aquin (1959): *Summa theologiae*, Bd. 17A, S. 4.

gegenseitige Geneigtheit bestehen, ist das eine Freundschaft. Wie bei jeder Tugend kommt das Gut bei der Liebe vor, wenn eine Gegenseitigkeit besteht. Daraus entsteht eine Gemeinsamkeit, eine Bindung zwischen Menschen, ein Symbol, mit dem der Mensch Gottes Seligkeit erreicht. Mit anderen Worten betrachtet Aquin die Liebe als Gottesliebe und Freundschaft.⁴³²

Für Aquin ist die Liebe ein zentrales Thema, das die natürliche und göttliche Ordnung bestimmt. Der Theologe beschäftigt sich damit, woher die Liebe kommt.⁴³³ Aquin stellt klar, dass die Liebe nicht etwas Geschaffenes der Seele ist. Der Heilige Geist ist etwas Geschaffenes, der im Geist einer Person wohnt. Jegliche Bewegung der Liebe geht vom Heiligen Geist aus, wobei der Mensch seine Freiheit der Selbstentscheidung nicht verliert. Der Geist wird vom Willen zur Liebe bewegt, sodass er den Akt der Liebe setzt. Dieser Prozess gelingt durch das Mitwirken eines Verhaltens, das die natürlichen Willensvermögen ergänzt und auf die Gottesliebe richtet. Dies erfolgt mühelos, freudig und aktiv. Aquin unterstreicht somit nochmals, dass die Liebe zu Gott eine Bindung zum Göttlichen aufbaut, also ist die Liebe zur Gottheit eine Tugend.⁴³⁴

Folglich thematisiert Aquin die Arten von Freundschaften.⁴³⁵ Der Theologe berichtet, dass die Liebe zu Gott ebenso eine Freundschaft, die zwischen Menschen und Gott, darstellt. Der Philosoph erklärt, dass nicht jede Liebe Freundschaft ist, sondern nur diejenige, die mit gegenseitigem Wohlwollen verbunden ist. Diese Freundschaft erfordert eine gegenseitige Zuneigung. Da es eine Gemeinsamkeit zwischen dem Menschen und Gott gibt, nämlich die Teilhabe an Gottes Seligkeit, gründet die Liebe, die auf dieser Gemeinsamkeit beruht, in der Freundschaft. Diese Art von Liebe wird als Gottesliebe bezeichnet und bedeutet eine Art von Freundschaft zwischen dem Menschen und Gott. Aquin beschreibt, dass Gottesliebe das höchste Gut ist, deshalb kann keine vollkommene Tugend erreicht werden ohne die Liebe zu Gott.⁴³⁶

⁴³² Vgl. Aquin (1959): Summa theologica, Bd. 17A, S. 5–6.

⁴³³ Vgl. Aquin (1959): Summa theologica, Bd. 17A, S. 10–11.

⁴³⁴ Vgl. Aquin (1959): Summa theologica, Bd. 17A, S. 13–14.

⁴³⁵ Vgl. Aquin (1959): Summa theologica, Bd. 17A, S. 20–21.

⁴³⁶ Vgl. Aquin (1959): Summa theologica, Bd. 17A, S. 26–28.

Der Träger der Gottesliebe ist im Willen.⁴³⁷ Aquin differenziert wie bei den anderen Tugenden das sinnliche und das kognitive Streben, die beide in Richtung des Gutes bemüht sind. Allerdings unterscheidet sich die Methode bei dieser Bemühung. Wie der Name schon sagt, ist das sinnliche Streben nach sinnlichem Gut und das geistige Bemühen nach kognitivem Gut. Jedoch richtet sich die Gottesliebe nach göttlichem Gut, das von der Vernunft erfasst wird. Der Ursprung der Gottesliebe ist im Verstand, somit im Willen. Aquin vergleicht die Liebe zu Gott mit körperlichem Wachstum.⁴³⁸ Damit meint er, dass Gottesliebe wachsen kann, wenn jede Handlung auf die Liebe Gottes gezielt ist.

Als den Gegenstand der Liebe definiert Aquin zwei Dinge: Gottesliebe und Ordnung der Liebe.⁴³⁹ Die göttliche Liebe ist ebenso eine Nächstenliebe, denn die Liebe zum Nächsten ist Gottesliebe.⁴⁴⁰ Gottesliebe ist die Quelle der Seligkeit, Menschen und Engel nehmen teil an dieser Seligkeit, die die Gottesliebe so zentral macht. Die Seligkeit wird mit dem materiellen Körper empfangen. Mensch wie Engel können aus zwei Gründen Gegenstände der Liebe sein bzw. werden: entweder, weil sie mit uns eins sind, oder, weil sie mit uns in der Teilhabe an der Seligkeit vereint sind. Daher werden aus der heiligen Liebe zwei Dinge geliebt: einmal sich selbst und dann den Nächsten.

Ordnung findet in der Abfolge von Ereignissen statt.⁴⁴¹ Nach den Theologen hat jeder Ursprung eine Ordnung, somit hat die Liebe zu Gott den Ursprung in der Seligkeit. Aufgrund dessen hat alles, was sich aus Liebe entfaltet, ebenso eine Ordnung, die Gott als ersten Ursprung hat. Das meint die Ordnung der Liebe.

Aquin erörtert die Freundschaft als ein großes Gut.⁴⁴² Die Liebe entsteht aus der Seligkeit, die von Gott kommt. Deswegen sollte Gott geliebt werden, weil er der Ursprung der Seligkeit ist, wobei man mit der Nächstenliebe an dieser Seligkeit teilnimmt.

⁴³⁷ Vgl. Aquin (1959): Summa theologica, Bd. 17A, S. 34–35.

⁴³⁸ Vgl. Aquin (1959): Summa theologica, Bd. 17A, S. 53.

⁴³⁹ Vgl. Aquin (1959): Summa theologica, Bd. 17A, S. 85.

⁴⁴⁰ Vgl. Aquin (1959): Summa theologica, Bd. 17A, S. 120–121.

⁴⁴¹ Vgl. Aquin (1959): Summa theologica, Bd. 17A, S. 124.

⁴⁴² Vgl. Aquin (1959): Summa theologica, Bd. 17A, S. 127–128.

Nun stellt sich die Frage, ob Gottesliebe mehr sein sollte als „sich selbst“.⁴⁴³ Aquin definiert, dass der Mensch von Gott die Natur und die Gnade bekommt. Somit hat die ganze Menschheit etwas vom Ganzen in ihrer Natur. Deshalb sollten wir Gott mehr lieben als uns selbst, weil die Seligkeit Gottes für einen gemeinsamen Ursprung da ist, woran alle teilhaben können.

In einer seiner Predigten fasst Thomas von Aquin die drei göttlichen Tugenden in drei Ebenen zusammen.⁴⁴⁴ Er meint, dass die höchsten *Seelenkräfte Erkenntnis, aufstrebende Kraft und Wille seien*. Falls die Seele nach Erkenntnis strebt, somit die rechte Welt bewegt, wird sie zum Licht, eine Verbindung mit Gott. Die aufstrebende Kraft hingegen ist nach oben bestrebt, in der Hoffnung auf eine Verwurzelung mit Gott. Die Rolle des Willens ist es, dass die Liebe aus Gott geschöpft wird und somit Gott zugewandt ist. Die Seligkeit Gottes entsteht aus Erkenntnis, Freiheit und Genügen. Die Vollkommenheit erreicht die Seele nur mit Erkenntnis, Vereinigung und Liebe zu Gott. Thomas von Aquin erläutert die Liebe als die zweite theologische Tugend, die Liebe ist eine Tugend bei ihm, gerade, weil sich auf Gott gerichtet ist. Diese Ausrichtung auf Gott ermöglicht dem Individuum eine Teilnahme an der Seligkeit und ist somit eine Form der Freundschaft. Nach Aquin sollte die Gottesliebe die größte Liebe sein, weil die Seligkeit Gottes ein Zugang für alle ist. Eine wichtige Anmerkung des Theologen ist, dass die Liebe Gottes den Menschen zur Vollkommenheit führt und somit eine göttliche Ordnung erhält.

4.6.3 Hoffnung

Die letzte der theologischen Tugenden ist die Hoffnung. Für Aquin stehen Hoffnung und Liebe in einer engen Verbindung zueinander. Wenn der Mensch etwas Gutes erhoffen kann, bildet sich in der Person zum anderen eine Bindung und sie beginnt, eine Liebe zu spüren. Aquin begründet also, dass Hoffnung die Liebe verursacht und nicht umgekehrt.⁴⁴⁵ Er behandelt auch die Abgrenzung der Hoffnung von den anderen theologischen Tugenden.

Für den Theologen ist das Verhältnis zwischen Glauben und Hoffnung wie jenes von Erkenntnis- und Strebevermögen. Die Hoffnung geht dem Glauben voraus, weil sie das

⁴⁴³ Vgl. Aquin (1959): *Summa theologiae*, Bd. 17A, S. 131–132.

⁴⁴⁴ Vgl. Beier/Roesner (2023), Thomas von Aquin / Meister Eckhart, S. 223–225.

⁴⁴⁵ Vgl. Dzikowski, Rudolf (2017): *Die Stellung der Hoffnung in den Schriften des Thomas von Aquin*. Universität zu Köln: Dissertation, S. 102.

Individuum motiviert. Hoffnung stimmt dem Glauben zu, weil sie nach dem ewigen Leben strebt. Somit erklärt Aquin auch, dass der Verstand die Zustimmung für die Offenbarung bewegt.⁴⁴⁶

Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal der Abgrenzung zwischen Hoffnung und Liebe ist für Aquin, jenes zwischen leidenschaftlicher und göttlicher Liebe. Aquin meint, dass jede Form des Strebevermögens zur Liebe zurückzuleiten sei, die eine vollkommene oder unvollkommene Ausrichtung dieser Leidenschaft ist. Die vollkommene Ausprägung wird als die Liebe von Aquin definiert, wo der Mensch um seiner selbst willen geliebt wird. Die unvollkommene Ausprägung beruht hingegen auf der Liebe des Individuums.⁴⁴⁷

Die Beschreibung des Zusammenhangs zwischen Hoffnung und Liebe diskutiert Aquin ausführlich.⁴⁴⁸ Wie bereits erwähnt, unterscheidet Aquin zwischen vollkommener und unvollkommener Liebe, wobei letztere darauf beruht, ein Gut nicht um seiner selbst willen zu lieben, sondern um es für sich selbst zu erlangen. Wie beim Verhältnis zwischen Glauben und Hoffnung argumentiert Aquin, dass die Hoffnung der Liebe vorausgeht. Denn die Hoffnung und die Leidenschaft bekommen ihre Stütze von Liebe bekommen. Er betont, dass das Vollkommene naturgemäß dem Unvollkommenen vorausgeht und erklärt, dass die Hoffnung demnach der Liebe vorangeht.

Thomas von Aquin erklärt den Gegensatz zwischen Verlangen und Hoffnung. Verlangen bezieht sich auf das Streben nach einem Genuss, während Hoffnung das Streben nach einem Gut beschreibt, das als mühsam oder schwierig zu erreichen gilt. Anschließend behandelt er den Gegensatz zwischen Verzweiflung und Hoffnung. Dabei entstehen die Reaktionspassionen aus den Begehrungspassionen und finden ihr Ziel in ihnen. Dies führt zu einem Unterschied zwischen Gut und Schlecht im Begehrungsvermögen und innerhalb des Reaktionsvermögens.⁴⁴⁹

Passionen im Reaktionsvermögen unterscheiden sich je nachdem, ob sie die Fähigkeit des Strebenden übersteigen oder nicht. Wenn es um ein Gut geht, das bereits besessen wird, gibt

⁴⁴⁶ Vgl. Dzikowski (2017), Die Stellung der Hoffnung, S. 247.

⁴⁴⁷ Vgl. Dzikowski (2017), Die Stellung der Hoffnung, S. 247.

⁴⁴⁸ Vgl. Dzikowski (2017), Die Stellung der Hoffnung, S. 248.

⁴⁴⁹ Vgl. Dzikowski (2017), Die Stellung der Hoffnung, S. 249.

es keine Passion im Reaktionsvermögen, da kein Hindernis besteht. Doch wenn es um ein Gut geht, das noch nicht besessen wird und als schwer zu erlangen gilt, kann dies entweder Verzweiflung (wenn es als unerreichbar angesehen wird) oder Hoffnung (wenn es als erreichbar angesehen wird) hervorrufen.⁴⁵⁰

Thomas von Aquin identifiziert vier primäre Passionen der Seele: Hoffnung, Furcht, Freude und Trauer. Diese Passionen sind die ersten, die im Strebevermögen der Seele auftreten und aus denen die anderen Passionen entstehen. Sie sind primär, weil sie direkt aus dem Streben nach dem Guten oder Schlechten entstehen, ohne dass etwas vorausgesetzt wird. Zum Beispiel entsteht Freude direkt aus dem Streben nach dem Gut, während Trauer aus dem Streben, dem Schlechten zu entkommen, resultiert. Hoffnung und Furcht gelten als primäre Passionen, da sie keine anderen Passionen im Reaktionsvermögen voraussetzen. Andere Passionen, wie Liebe, Verlangen und Hass entstehen zwar ebenfalls aus dem Streben nach dem Gut oder Schlechten, sind aber nicht die ersten ihrer Art, da sie andere Passionen innerhalb derselben Potenz voraussetzen. Obwohl der Zorn dem „irasciblen“ Seelenvermögen seinen Namen gibt, zählt er nicht zu den primären Passionen, da er die Trauer und Hoffnung voraussetzt, die anderen Passionen angehören.⁴⁵¹

Nach Thomas von Aquin richtet sich die Hoffnung auf die Zukunft, während Verlangen auf etwas Gegenwärtiges abzielt. Er argumentiert, dass die Passionen des Begehrungsvermögens, die auf die Zukunft gerichtet sind, aus denjenigen entstehen, die sich auf das Gegenwärtige beziehen, während die Passionen des Reaktionsvermögens, die sich auf die Zukunft beziehen, nicht aus denen entstehen, die sich auf das Gegenwärtige beziehen. Darüber hinaus stellt er fest, dass Liebe die erste Passion ist, wenn ein Ziel erreicht wird, während auf dem Weg zur Absicht Freude vor Liebe kommt, insbesondere wenn Liebe eine Passion des Begehrungsvermögens ist. Thomas betont unter Berufung auf Augustinus auch, dass Freude und Trauer nicht allein als primäre Passionen betrachtet werden können, sondern dass Hoffnung und Furcht in ihrer Art primär sind.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Vgl. Dzikowski (2017), Die Stellung der Hoffnung, S. 250.

⁴⁵¹ Vgl. Dzikowski (2017), Die Stellung der Hoffnung, S. 252.

⁴⁵² Vgl. Dzikowski (2017), Die Stellung der Hoffnung, S. 252–253.

5 Gegenüberstellung der Tugendkonzepte von Miskawaih und Aquin

In den vorangegangenen Kapiteln wurden sowohl die Tugendethik im Allgemeinen als auch die Tugendkonzeptionen von Aristoteles knapp sowie jene von Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin eingehend erörtert. Das im Folgenden dargelegte Kapitel widmet sich nun dem Vergleich und der Gegenüberstellung der Konzeptionen der zwei Gelehrten aus der islamisch-arabischen Tradition einerseits und aus der christlich-europäischen Tradition andererseits. Da beide Gelehrten sich in ihren Tugendkonzepten auf Aristoteles berufen, wird auch ein Verhältnis gegenüber der aristotelischen Tugendkonzeption bestimmt, worin Übereinstimmungen zu Aristo bestehen und wo jeweils eigenständige Ideen formuliert wurden. Sowohl der Tugendbegriff als auch die Begriffe der Seele sowie von Gut und Glück bei Aquin und bei Ibn Miskawaih werden zueinander verglichen. Ein Vergleich erfolgt anschließend auch hinsichtlich der Frage, worin bei den beiden Gelehrten Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Ideal der Tugend und beim Ziel der Tugendethik bestehen.

Die vier Haupt- bzw. Kardinaltugenden nehmen in der Tugendkonzeption beider Gelehrten großen Raum ein. Aus diesem Grund wird bei den einzelnen dieser Haupttugenden gleichfalls ein Vergleich vorgenommen. Im Unterschied zu Ibn Miskawaih hat Thomas von Aquin diesen Haupttugenden noch drei weitere religiöse Tugenden hinzugefügt. Diese werden summarisch in einem Folgekapitel untersucht. Schließlich folgen noch ein Kapitel, die die Präsenz von Religion und die Präsenz Gottes in den Tugendkonzeptionen Ibn Miskawaihs und Aquins vergleichend herausarbeiten.

Zunächst sind die Unterschiede im Kontext und den Rahmenbedingungen zwischen Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin festzustellen. Sie entstammen völlig unterschiedlichen historischen und gesellschaftlichen Kontexten. Während Ibn Miskawaih im islamischen sogenannten Goldenen Zeitalter lebte, eine Zeit großer wissenschaftlicher und kultureller Blüte im islamischen Reich, ist Thomas Aquin ein Repräsentant der mittelalterlichen europäischen Scholastik. Die Scholastik wiederum ist eine theologische Strömung, die von tiefgehenden theologischen und philosophischen Diskussionen innerhalb der christlichen Kirche geprägt ist. Mit Blick auf Ibn Miskawaih kann also gesagt werden, dass sein Tugendwerk in philosophischer Hinsicht eine Synthese von griechischer Philosophie und islamisch-

ethischer Philosophie geleistet hat, unter den Bedingungen des islamischen Kulturraumes, nicht aber unter einem Primat der Theologie. Thomas von Aquin auf der anderen Seite leistete, wie bereits erwähnt unter den Bedingungen der mittelalterlichen christlichen Scholastik, ebenfalls eine Hereinnahme und Synthese der Ideen des Aristoteles – dies allerdings vorrangig mit der christlichen Theologie.

Zusammengefasst kann festgehalten werden, dass beide Gelehrten eine Integration klassischer griechischer Philosophie vollbrachten, beispielhaft anhand der aristotelischen Ethik. Ibn Miskawaih nutzt den kulturellen Austausch zwischen der islamischen und der griechischen Welt, um islamische ethische Grundsätze philosophisch zu stärken. Demgegenüber nutzt Thomas von Aquin Aristoteles, um die christliche Theologie zu untermauern und philosophisch zu systematisieren.

5.1 Der Tugendbegriff bei Miskawaih und Aquin

Die Tugenden nach Thomas von Aquin stellen ein gutes Gehaben dar. Das gute Gehaben definiert Aquin als eine Fähigkeit bzw. Neigung des Lebens in Übereinstimmung mit dem Befehl der Vernunft. In Bezug auf das Wesen und den Träger der Tugend argumentiert Aquin, dass die Tugenden die Form der Vollkommenheit der Seelenkräfte bilden. Die Tugenden ordnen das Handeln und Sein, die Bemühungen orientieren sich an der Perfektion. Im Allgemeinen sind die Tugenden auf positive Verhaltensweisen gezielt, die steuernde Vernunft daher auf das Gut ausgerichtet. Die Vernunft ist nach Aquin die zentrale Antriebskraft für die Tugend, sie muss sich aber mit dem Willen verbinden. Die Tugend hat aber mit den religiösen Tugenden auch einen „übernatürlichen“ Anteil, die Vervollkommnung erfolgt durch einen göttlichen Gnadenakt.

Ibn Miskawaih nennt auch die Vernunft als das zentrale Leitprinzip für die Tugend, um die Seelenkräfte zu zähmen und in Harmonie zu halten. Im Unterschied zu Aquin, der anhand der religiösen Tugenden den göttlichen Gnadenakt für die Vollendung der Tugend als notwendig ansieht, führt der rationale Zugang bei Miskawaih dazu, die Rolle der Erziehung und der Gewohnheit für die Tugenden besonders zu betonen.

Während Miskawaih intellektuelle Tugenden, moralische Tugenden und politische Tugenden (im Konnex Recht und Gerechtigkeit) differenziert, teilt Aquin die Tugenden eben in die zwei

Gruppen der natürlichen und der religiösen Tugenden, was dem Feld zwischen Vernunft und göttlicher Offenbarung entspricht.

Aquin beschäftigt sich in der Tugendthematik mit der Frage, ob die Tugenden von Natur in uns sind,⁴⁵³ wobei er die Meinung vertritt, dass die Tugenden auf zwei Arten natürlich im Menschen sind, wegen seiner allgemeinen Art und individuellen Natur. Er ordnet die Verstandestugenden und die moralischen Tugenden als von Anfang an daseiende ein, weil der Mensch eine Vernunft hat und das Grundprinzip des Wissens und Tuns, des Strebens nach Gut kennt. Bei der individuellen Natur ist nach Aquin die individuelle körperliche Anlage ausschlaggebend. Manche körperlichen Eigenschaften tendieren zu bestimmten Tugenden und manche hindern bzw. unterstützen sie. Deshalb sind die Tugenden wie eine natürliche Neigung oder ein Anfangszustand in uns angelegt, jedoch nicht in ihrer vollen Entfaltung – das ist die Aufgabe des tugendhaften Menschen.

Ibn Miskawaih beschrieb untergeordnete Tugenden. Ähnlich skizziert Aquin die Klugheit mit acht einzelnen Ganzheitsteilen: Erinnerung, Verstand oder Einsicht, Belehrbarkeit, Treffsicherheit, Vernunft, Weitblick, Umsicht und Vorsicht.⁴⁵⁴ Die Erinnerung wird als die Erfahrung von Erlebtem gedeutet, die als Basis die Erfahrungen der Vergangenheit miteinbezieht.⁴⁵⁵ Die kognitive Denkfähigkeit lässt sich nicht nur als Verstand erfassen, sondern bedeutet auch die Erkenntnis zur richtigen Entscheidung, die in Folge eine vernünftige Schlussfolgerung mit sich bringt.⁴⁵⁶ Die Belehrbarkeit basiert auf dem Unterrichten.⁴⁵⁷ Denn die eigene Klugheit würde ohne sie niemals ausreichen, Lehren anzunehmen.

5.2 Der aristotelische Einfluss bei Miskawaih und Aquin

Aristoteles differenzierte zwischen Tugenden des Charakters, den „ethischen“ Tugenden, und den Tugenden des Intellekts, den „verstandbezogenen“ Tugenden. Diese Unterscheidung

⁴⁵³ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologica*, Bd. 11, S. 255–258.

⁴⁵⁴ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tehzibu’l-Ahlâk*, S. 246.

⁴⁵⁵ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tehzibu’l-Ahlâk*, S. 247–248.

⁴⁵⁶ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tehzibu’l-Ahlâk*, S. 250–251.

⁴⁵⁷ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tehzibu’l-Ahlâk*, S. 253–254.

wurde von Ibn Miskawaih übernommen, doch in seinem Werk jeweils in einen islamischen Kontext gesetzt und erläutert. Thomas von Aquin schließlich rezipierte auch die vier „Kardinaltugenden“ Klugheit, Tapferkeit, Mäßigung sowie Gerechtigkeit, doch in seinem scholastischen Zugang fügte er eine metaphysische Dimension hinzu, nämlich die Tugenden des Glaubens (Glaube, Hoffnung und Nächstenliebe).

Sowohl Miskawaih als auch der Aquin nutzten die Lehren des Aristoteles zur Brückenbildung zwischen der griechischen hellenistischen Philosophie und ihren besonderen eigenen kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen. Ibn Miskawaih und Aquin leisteten dabei besonders die Vermittlung der aristotelischen Tugendethik in die Traditionen des Denkens in den islamischen Kulturraum bzw. in die christliche Geisteswelt, aber ebenso deren Anpassung und Erweiterung, was epochale Wirkungen hervorbrachte.

Die *Nikomachische Ethik* des Aristo ist mannigfach mit der Tugendethik sowohl von Ibn Miskawaih ebenso wie mit der des Thomas von Aquin verbunden und von prägendem Einfluss. Es kann daher von einem Rezeptions- als auch Anpassungsprozess gesprochen werden.

Ibn Miskawaih teilte das intensive Studieninteresse vieler islamischer Gelehrter an den Werken des Aristoteles, die dann kommentiert wurden. *Nikomachische Ethik* war im Arabischen schon früh zugänglich. Sie thematisiert zentrale Tugenden und formuliert das Ziel der „Glückseligkeit“. Miskawaihs *Tahdīb al-aḥlāq wa-taṭhīr al-a'rāq* ist ein Zeugnis dieser tiefen Rezeption der aristotelischen Tugendethik und deren Verbindungen mit der islamischen Morallehre. Erkennbar wird Aristoteles' Einfluss dann auch in der Strukturierung der Tugenden, aber auch darin, wie Morallehre und (islamische) Philosophie verknüpft werden. Methodisch erfolgt dies über die peripatetische Methode (*ṭarīq al-maṣṣā'iyya*) und gedankliche Kontemplation (*tafakkur*).

Obwohl im christlichen Mittelalter den Werken des Aristoteles mit Vorbehalten begegnet wurde und einige davon, so auch die *Nikomachische Ethik*, verboten waren, erlebten sie ebenso weitreichendes Studium und Kommentierung. Aristotelische Grundsätze wurden von Thomas Aquin in seine *Summa Theologica* übernommen, mit dem Ziel einer Verbindung und Versöhnung klassischer Tugendethik mit der christlichen religiösen Lehre. Dieser Prozess erfolgt einzigartig systematisch und anhand scholastischer Methodik.

Der Text zur *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles demonstriert klar den direkten Einfluss auf das Tugendverständnis und die ethischen Systeme von Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin.

Beide Philosophen nehmen die Kerngedanken von Aristoteles auf und passen sie ihren jeweiligen kulturellen und theologischen Kontexten an, was ihre Werke nicht nur als Rezeptionen, sondern auch als innovative Weiterentwicklungen klassischer Tugendethik auszeichnet.

Bereits Aristoteles' Definition der Tugend als „Gewohnheit“ betonte die Wichtigkeit der Erziehung, um ab einem frühen Alter die Tugenden hervorzubringen. Dies wurde von Ibn Miskawaih übernommen, der moralische Bildung als Teil der Ausbildung einer islamischen Lebensweise begriff. Thomas von Aquin bejahte diese Vorstellung von moralischer Erziehung der Tugenden ebenfalls, wenn auch abstrakter als in der Kindheit beginnenden lebenslangen Lernprozess.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sowohl Ibn Miskawaih als auch Aristoteles die Tugend als eine Gewohnheit betrachten und davon sprechen, dass der Mensch durch Erziehung und Gewohnheiten gut oder schlecht werden kann. Aus den Gedanken beider Philosophen ergibt sich, dass die Ethik veränderbar ist. Beide Denker akzeptieren, dass der Mensch von Natur aus sozial ist und für sein Überleben auf seine Mitmenschen angewiesen ist. Sowohl Aristoteles als auch Ibn Miskawaih sind der Ansicht, dass die Ethik im direkten Umgang mit anderen Menschen entsteht und dass man außerhalb der Gesellschaft weder gerecht noch großzügig sein kann; sie teilen die Auffassung, dass Ethik sich nur innerhalb der Gesellschaft manifestiert. Ibn Miskawaihs Gedanke, dass der Zweck der menschlichen Schöpfung darin besteht, ein guter Mensch zu sein, stimmt diesbezüglich mit Aristoteles' Aussage, dass die Tugend des Menschen darin besteht, gut zu sein, übereinstimmt.

Wie schon Aristoteles und Ibn Miskawaih die Tugenden unterscheiden, differenziert Aquin zwischen Tugenden des Charakters und des Verstandes. Damit der Mensch die Glückseligkeit erzielen kann, bedarf er einer prinzipiellen und vollkommenen Gutheit und sowohl des intellektuellen, sensitiven als auch des vegetativen Seelenvermögens. Diese Seelenvermögen unterscheiden sich nach ihren Zielen und sind hierarchisiert gedacht, wodurch sie auch das Unterscheidungskriterium hinsichtlich der Lebewesen bilden. Auch hierin folgt Thomas von Aquin dem Aristoteles.⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ Vgl. Goris, Wouter (2005): Anthropologie und Erkenntnislehre. In: Speer, Andreas (Hrsg.) (2005): Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 125–140, hier: S. 129-132.

Im Allgemeinen ist ersichtlich, dass bereits Aquin sich mit der Thematik Liebe auseinandergesetzt hat. Das bestätigt wiederum, dass die Menschheit sich immer mit Liebe befasst hat. Auch Ibn Miskawaih thematisierte die Liebe im fünften Kapitel der *Tahdīb al-aḥlāq*.⁴⁵⁹ Ibn Miskawaih beschreibt die Arten der Lieben, die göttliche Liebe, die gottesdienstliche Liebe, die menschliche Liebe usw. Festzuhalten ist, dass der islamische Philosoph die Liebe im Gegensatz zu Aquin nicht direkt als eine Tugend ansieht. Für Aquin ist die Liebe ein zentrales Thema, das die natürliche und göttliche Ordnung bestimmt.

Wie bei Ibn Miskawaih Freundschaft ein Thema war, thematisiert auch Aquin die Freundschaft. Er erörtert die Freundschaft als ein großes Gut.⁴⁶⁰ Die Liebe entsteht aus der Seligkeit, die von Gott kommt. Deswegen sollte Gott geliebt werden, weil er der Ursprung der Seligkeit ist, wobei man mit der Nächstenliebe an dieser Seligkeit teilnimmt.

Ibn Miskawaihs Werk *Tahdīb al-aḥlāq* beschäftigt sich anschaulich und direkt mit seiner Tugendkonzeption. Trotz Ähnlichkeiten zu Aristoteles, beschreibt Miskawaih Thematiken, auf die Aristoteles nicht eingeht, wie die Reinigung der Seele, Todesangst oder Trauer.

In Ibn Miskawaih spielt auch die von Platon übernommene und von neu-platonischen Elementen geprägte psychologische Dichotomie von Seele und Körper eine entscheidende Rolle. Wie Aristoteles in seiner Ethik mit Nikomachos diskutiert, müssen wir verstehen, dass mit Tugend die Vollkommenheit des Verstandes und des Denkens gemeint ist, die den Kern des Menschen ausmacht und ihn von anderen Lebewesen unterscheidet. Ibn Miskawaihs Klassifizierung der Tugenden folgt der platonischen und späteren maßgeblichen „mystischen“ Linie. Ausgehend von der platonischen Dreiteilung der Seele weist er jeder der drei Kräfte oder Teile eine grundlegende Tugend zu: der rationalen Kraft Weisheit, der zornigen Kraft Tapferkeit und der begehrlischen Kraft Mäßigung. Wenn diese Teile in Harmonie handeln, entsteht die vierte platonische Tugend, die Gerechtigkeit. Die gemeinsame Eigenschaft all dieser Tugenden ist die Mäßigung. Daher definiert Ibn Miskawaih, dem aristotelischen Stil folgend, die Tugend als das Mittel zwischen zwei gegensätzlichen Extremen, von denen jedes eine Unvollkommenheit darstellt. Für ihn ist das Mittel der Punkt, der am weitesten von den

⁴⁵⁹ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tahzīb al-Ahlāk*, S. 163–166.

⁴⁶⁰ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), *Tahzīb al-Ahlāk*, S. 127–128.

beiden gegensätzlichen Enden entfernt ist und mit dem Verhältnis zwischen dem Zentrum und dem Umfang eines Kreises verglichen werden kann.

Ibn Miskawaih hat sich bei den Tugenden ebenso wie bei den Eigenschaften von Galen ausgehend für einen aristotelischen Ansatz entschieden.

Ibn Miskawaih gibt an, dass die Kräfte der Seele in drei Teile unterteilt sind:

1. Das Denken, die Unterscheidung und die Fähigkeit, Schlussfolgerungen über die Realitäten von Ereignissen zu ziehen.
2. Der Zorn, die Kühnheit und die Beherrschung in Gefahrensituationen, das Streben nach Dominanz, Erhabenheit und nach jeder Art von Ehre.
3. Die körperlichen Begierden, die die Verwirklichung von Wünschen, Nahrungsaufnahme, Essen, Trinken, sexuelle Beziehungen und das Verlangen nach allen Arten von angenehmen einfachen Dingen wünschen.

Ibn Miskawaih erklärt, dass diese Kräfte als separate drei Kräfte betrachtet werden, die je nach Temperament, Gewohnheiten und Erziehung gestärkt oder geschwächt werden. Aristoteles wiederum behauptet, dass Charakter- und Denkertugenden durch Erziehung und Gewohnheiten entstehen.

Er folgt auch offensichtlich Aristoteles, der Tugenden als den Mittelweg zwischen den beiden Extremen von Überschuss und Mangel definierte, indem er sagt, dass „jede Tugend ein Mittelweg zwischen den Extremen“ sei, und übernimmt somit die aristotelischen Konzepte der Ethik. In diesem Fall sind die vier Haupttugenden Platons jetzt der Mittelweg zwischen Überschuss und Mangel. Bei Ibn Miskawaih sind die Tugenden in Übereinstimmung zu Aristoteles ethisch, als sie durch Gewohnheit und Übung erlangt werden.

Aquin wiederum stützt sich weitgehend auf Aristoteles, indem er dessen Lehre in die eigene Philosophie integriert. Daher betont er die Rolle der Vernunft und die Notwendigkeit von Übung zur Entwicklung und Entfaltung der Tugenden.

5.3 Die Seele bei Miskawaih und Aquin

Ibn Miskawaih betrachtet die Seele (*nafs*) als das zentrale Element seiner Ethik. Die *nafs* ist das Grundprinzip, der Grund, aus dem alle Tugenden hervorkommen, und sie macht den

einzelnen Menschen und seine Handlungen aus. Nach Ibn Miskawaih ist die Seele immateriell, formlos und nicht auf den physischen Körper angewiesen, um zu existieren. Sie verbindet den Menschen mit der göttlichen Sphäre und unterliegt nicht den Begrenzungen von Zeit und Raum.

Die *nafs*, übersetzt als „Seele“, im Zentrum von Ibn Miskawaihs Werk *Tahdīb al-aḥlāq*, definiert den Menschen und seine Handlungen und ist der Fokus der praktischen Philosophie. Ibn Miskawaih beginnt und endet sein Werk mit der Beschreibung der Seele. Er beschreibt die Seele als immateriell und unabhängig vom Körper, die den Menschen mit der göttlichen Sphäre verbindet. Tugendhaftigkeit wird erreicht, wenn der Mensch sich dem Wissen zuwendet und sich von Lastern löst.

Die Seele hat drei Bestrebungen: die denkende Seele, die mutige Seele und die triebhafte Seele. Die denkende Seele strebt nach Reflexion und Urteilskraft und ermöglicht es dem Menschen, tugendhaft zu handeln. Diese Tugend wird durch natürliche Anlagen und Erziehung geformt. Die mutige Seele strebt nach Mut und Handlung, kann aber auch zu Zorn führen. Die triebhafte Seele ähnelt den Tieren und strebt nach Bedürfnisbefriedigung. Arbeiten diese Seelenteile unter der Leitung der Vernunft in Harmonie zusammen, so führt das zu Tugendhaftigkeit der höchsten Tugend, nämlich der Gerechtigkeit. Die Seele ist nicht vergänglich und ihr Streben ist nach einer Vereinigung mit dem Göttlichen.

Die intelligente bzw. denkende Seele (*al-quwwa/al-nafs al-nātiqa*) zeichnet verantwortlich für das Nachdenken, die Urteilsbildung und die Reflexion, mittels dieses Seelenteils, Sitz der Vernunft, kann das Göttliche erkannt werden. Selbst besteht sie aus zwei Ebenen, wobei die eine natürlich vorhanden ist, während die andere durch Erziehung geformt wird.

Der mutigen bzw. tapferen Seele (*al-nafs al-qadiyya*) entstammen das Verlangen, der Mut, die Kühnheit, aber auch Zorn und Überheblichkeit. Ohne Kontrolle und Leitung durch die Vernunft, richtet dieser Seelenteil Schaden an.

Die triebhafte bzw. bedürfnisorientierte Seele (*al-nafs al-shahwiyya*) schließlich richtet sich auf „tierische“ bzw. physische Bedürfnisse wie Nahrung, Fortpflanzung und Sinneslust. Daher bedarf auch dieser Seelenteil der Leitung durch die Vernunft.

Thomas von Aquin betrachtet die Seele als eine Einheit mit dem Körper, wobei die Seele als formale Ursache des Körpers fungiert und die menschliche Natur definiert. Die Seele ist

unsterblich, von Gott geschaffen und bleibt auch nach dem Tod erhalten, was ihr eine unantastbare Würde verleiht. Aquin betont, dass die Seele den Körper benötigt, um ihre Funktionen in dieser Welt auszuüben.

Thomas von Aquin geht von einer Seele aus, die nach dem Tod in ihrer Individualität bestehen bleibt (*anima separata*) und die Ursache des Körpers bildet. Eine Unterscheidung setzt er zwischen animalischer und rationaler Seele an, wobei die rationale Seele die Grundlage für Erkenntnis und Tugenden bildet. Aus der Verbundenheit von Seele und Körper entsteht unter der Voraussetzung von Harmonie Tugendhaftigkeit. Die menschliche Erkenntnis erfolgt durch das Zusammenspiel von Sinneswahrnehmung und rationalem Denken. Die Seele handelt als Prinzip des Lebens und wird durch die Vernunft und den Willen geleitet, um Gut und Tugendhaftigkeit zu erreichen.⁴⁶¹

Auch Aquin unterscheidet drei Seelenvermögen:⁴⁶² Die vernünftige Seele (*anima intellectiva*) ermöglicht Denken, Wissen, Urteilsbildung und moralische Tugenden. In ihr sind die intellektuellen und moralischen Fähigkeiten verortet und sie fungiert als Vermittlungsinstanz zwischen dem Materiellen und dem Göttlichen.

Die sinnliche Seele (*anima sensitiva*) prozessiert die Sinneswahrnehmungen und ist verantwortlich für elementare, „animalische“ Funktionen, wie etwa Gefühle und Triebe. Die vegetative Seele (*anima vegetativa*) ermöglicht Wachstum, Ernährung und Fortpflanzung, sie ist damit die Grundlage für die höheren Seelenvermögen.

Aquin betont, dass die Seele eine Schöpfung Gottes ist, demzufolge ist dieser Punkt nicht nur für ein weltliches Leben wichtig, sondern auch für das Leben nach dem Tod. Die menschliche Seele betrachtet Aquin als einmalig und mit einer unantastbaren Würde ausgestattet. Die Seele braucht den Körper, ansonsten kann sich der Mensch in dieser Welt nicht verwirklichen. Weiters ist die Seele unsterblich und lebt nach dem Tod weiter. Da Aquin meint, dass die Seele und der Körper eine Einheit bilden, sollten Körper und Seele nicht gegeneinander arbeiten.⁴⁶³

⁴⁶¹ Vgl. Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 118–112.

⁴⁶² Vgl. Grabmann (1926), Thomas von Aquin, S. 115–118; vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 167, 146, 147.

⁴⁶³ Vgl. Heinzmann, Richard (1994): Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, S. 44-48.

In verschiedener Hinsicht ist die Konzeption von Ibn Miskawaih praktischer orientiert als diejenige des Aquinaten. Sozialer bzw. gesellschaftlicher Austausch und Erziehung sind entscheidend für die Entwicklung der Tugenden, weshalb sowohl soziale Interaktionen, also eine Einbettung in die Gesellschaft, als auch Bildungsprozesse notwendig sind. Die Askese wiederum erscheint als minder geeignet für die Ausbildung der Tugenden. Erziehung spielt eine entscheidende Rolle in diesem Modell, da sie die natürliche Disposition der Seele formt und entwickelt. Die Vernunft agiert als leitendes Prinzip, das die Kräfte der Seele in einem Gleichgewicht hält und damit die Entfaltung der Tugendhaftigkeit ermöglicht.

Thomas von Aquins Denken ist abstrakter und theologischer geprägt. Auch bei ihm spielt Gemeinschaft eine entscheidende Rolle, und zwar in der Form der Kirche, wo sie die Aufgabe der Unterweisung und der Praxis von Tugenden übernimmt. Sakramentale und religiöse Praktiken werden benötigt, um Tugenden zu erwerben und zu festigen.

Beide Philosophen sehen die Seele als immateriell und unsterblich an, Unterschiede zeigen sich in der Beziehung zum Körper. Ibn Miskawaih betont die Unabhängigkeit der Seele vom Körper betrachtet, für Aquin bildet sie die Ursache des Körpers.

Beide Philosophen teilen die Seele in drei Teile bzw. verschiedene Kräfte oder Vermögen, die eine funktionale Hierarchie bilden, wobei die Vernunft an der höchsten Stelle steht.

In Bezug auf die Krankheiten der Seele hält Ibn Miskawaih fest, dass die Seele von gesundheitlichen Zuständen und Krankheiten betroffen sein kann, was durch ein Extrem in den Tugenden verursacht wird. Die Seele braucht deshalb die Vernunft und die Selbstbeherrschung, um diesen seelischen Erkrankungen entgegenzuwirken.

Thomas von Aquin verknüpft ebenso wie der islamische Philosoph körperliche und seelische Gesundheit, das richtige Ausüben von Tugenden bedingt die seelische Gesundheit. Die seelische Erkenntnis kommt mit Fähigkeiten und Lebenserfahrung.⁴⁶⁴ Eine Vervollkommnung bzw. gänzliche Heilung der Seele kann jedoch nur über die theologischen Tugenden erfolgen.

⁴⁶⁴ Vgl. Aquin (1940), *Summa theologiae*, Bd. 11, S. 493–495.

5.4 Tugendideal und Tugendziel bei Miskawaih und Aquin

Nach Ibn Miskawaih sind die Geschöpfe in ihrer Rangordnung unterschiedlich, und obwohl der Mensch als das edelste Geschöpf gilt, gibt es auch unter den Menschen verschiedene Rangstufen. Der vernunftbegabte Mensch sollte zuerst seine eigene Seele gut kennenlernen und ihren Kern entdecken. Er sollte seine Fähigkeiten und Schwächen erkennen und sich auf dem Weg zur Vollkommenheit auf diese Weise bemühen.

Ein Mensch, der eine tugendhafte Lebensweise erlernt und seine Handlungen nur nach reiflicher Überlegung und unter Beachtung des wahren Rechts durchführt, wird all seine Taten geordnet und widerspruchsfrei gestalten. Eine solche Person lebt nach den Regeln der Gerechtigkeit und zeigt gerechte Handlungen. Abschließend wird festgestellt, dass eine glückliche Person von Kindheit an mit dem Recht vertraut ist und sich ihm unterwirft, sodass sie all dies ohne Zwang umsetzt.

Und am Ende all dessen, wenn er ein bestimmtes Erwachsenenalter erreicht hat, sucht er nach Weisheit und führt keine Handlung aus, ohne seinen Verstand zu konsultieren.

Thomas von Aquin wiederum teilt die Ansicht über das Streben nach Tugendhaftigkeit durch Entwicklung der eigenen Seele. Aber bei allem Bemühen kann der Mensch ohne göttliche Gnade die Vollkommenheit nicht erreichen. Die wahre Glückseligkeit, die durch die Vervollkommnung der religiösen Tugenden erreicht wird, braucht einen jenseitigen, göttlichen Gnadenakt gegenüber dem strebenden Menschen.

In Bezug auf das Ziel der Tugendethik übernehmen beide, Aquin und Miskawaih, das Konzept des Aristo von der *eudaimonia*, der Glückseligkeit, als Ziel des menschlichen Lebens.

Ibn Miskawaih verknüpfte das Konzept der Glückseligkeit mit islamischen Vorstellungen, ein tugendhaftes Leben ist danach in Übereinstimmung mit der göttlichen Ordnung, die Glückseligkeit (*sa'āda*) die höchste Form des Gutes.

Thomas von Aquin leistete hier eine Kombination von Aristoteles' Idee von Glückseligkeit mit dem christlichen Konzept der ewigen Glückseligkeit (*beatitudo*) in Gott. Doch auch nach ihm sind die Tugenden erforderlich, um das ultimative Ziel dieser Glückseligkeit in Gott zu erreichen.

Der Mittelweg nach Aristoteles Doktrin der goldenen Mitte drückt sich bei jeder Tugend aus als Mittelwert zwischen zwei Extremen. Ibn Miskawaih übernahm dieses Prinzip von der Tugendhaftigkeit Mittelweg der Moderation. Ebenso Thomas von Aquin, dem zufolge die Tugenden Ausgewogenheit erfordern und eine Vermeidung der Extreme.

Ibn Miskawaih ist der Ansicht, dass wir als Menschen das Verlangen nach den Gütern haben sollten, die Vollkommenheit bringen und den Zweck unserer Schöpfung ausmachen. Wir sollten danach streben, sie zu erreichen und die Übel, die uns daran hindern und den Genuss, den wir von ihnen erhalten, verringern, vermeiden.⁴⁶⁵

In der Gesamtbetrachtung ist Ibn Miskawaih pragmatischer als Thomas von Aquin, indem die ethische Praxis und das soziale bzw. gesellschaftliche sowie das Alltags-Element für die Charakterbildung in der Bedeutung hervorgehoben wird. Der Aquinus hingegen, bei aller Wertschätzung gegenüber der Praxis, orientiert sich an der systematischen Theologie und den metaphysischen Grundlagen der Tugenden zuvorderst, seine Werke sind theoretisch ausgebildeter und theologisch komplexer.

5.5 Die Haupttugenden bei Miskawaih und Aquin

Im folgenden Kapitel werden die einzelnen Haupttugenden in der Darstellung bei Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin einander zusammenfassend gegenübergestellt. Ersterer unterscheidet zwischen intellektuellen und charakterlichen Tugenden. Die Haupttugenden umfassen Weisheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit. Jede Tugend wird durch verschiedene Untertugenden weiter untergliedert. Bei der Tugendbildung werden Erziehung und Gewohnheit besonders betont.

Thomas von Aquin bezieht sich ebenfalls auf die vier klassischen Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung), zusätzlich dazu führt er die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe ein. Die Anwendung der Vernunft bei allen Handlungen in der Verbindung mit der Tugend der Klugheit ist bei ihm ein zentraler Punkt, um die natürlichen Tugenden so zu entwickeln, dass die göttlichen Tugenden gegeben werden können, um die wahre Glückseligkeit zu erreichen.

⁴⁶⁵ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 430.

5.5.1 Weisheit

Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin erarbeiteten in ihrer Tugendkonzeption die Fähigkeit des Denkens. Miskawaih definiert diese Fähigkeit als Weisheit, Aquin beschreibt es als Klugheit. Beide verdeutlichen in ihren Werken die Wichtigkeit dieser Tugenden für das menschliche Handeln.

Wie bereits erwähnt ordnet Miskawaih die Weisheit unter der denkenden Seele ein, die eine kognitive Fähigkeit ist, der das angemessene bzw. richtige oder unangemessene bzw. falsche Handeln differenziert. Nach Ibn Miskawaih hat die Weisheit eine göttliche Ebene und eine menschliche Ebene. Die Weisheit umfasst bei den islamischen Gelehrten fünf Untertugenden, wie Scharfsinn, Intelligenz, Verstandeskraft, Verständigkeit und Lernbegabung. Die Untertugenden sollten vorhanden sein, um die Haupttugend zu erreichen. Weiters spielt die Mitte in der Tugendkonzeption aller Philosophen eine wesentliche Rolle, Aristoteles benennt dies „die goldene Mitte“, Aquin und Miskawaih „die Mitte“. Die Mitte für Weisheit ist nach Ibn Miskawaih der Punkt, der zwischen Leichtfertigkeit und Torheit bewegt oder Hinterlist und Narrheit. Das ausgewogene Tun und die Vernunft sind ein Grundstein für die Weisheit nach Ibn Miskawaih.

Thomas von Aquin beschreibt im Gegensatz dazu, dass die Klugheit für die Fähigkeit zu dem richtigen Abwägen, Urteilsfindung und logischen Handeln ist. Die Klugheit ist mit der Vernunft und praktischer Weisheit verkoppelt. Diese Haupttugend ist gerade für das persönliche sowie soziale Wohl wichtig.

Ibn Miskawaih zielt mit seinem Begriff der Weisheit auf die philosophischen Aspekte, wie die Welt zu verstehen sei und korrekte Entscheidungen zu treffen sind. Während Klugheit von Aquin sich auf praktische Anwendungen und Erkenntnisse im Alltag konzentriert.

Miskawaih warnt vor jeglichen Extremen der Weisheit, die Hinterlist und Narrheit sind. Nach Aquin ist die Unklugheit der Gegensatz der Klugheit, die zur Überstürzung und Unbeständigkeit (Übermut und Feigheit) führt.

Fazit ist, dass beide Gelehrte Gemeinsamkeiten und Unterscheidungen in ihren Haupttugenden haben. Abgesehen von ihrer Methodik, wie sie die Tugenden erarbeiten, ist auch ersichtlich, dass trotz der offensichtlichen Verbindung zu Aristoteles Aquin und Ibn Miskawaih die Klugheit und Weisheit anders darstellen.

Ibn Miskawaih definiert die Weisheit als die Fähigkeit der denkenden Seele. Aquin beschreibt die Klugheit als eine Schlüsseltugend, die mit Vernunft und Weisheit verbunden ist. Dennoch betonen beide die Wichtigkeit dieser Tugend für eine Unterscheidung von richtiger und falscher Handlung.

Die Komponenten der Weisheit sind für Ibn Miskawaih Scharfsinn, Intelligenz, Verstandeskraft, Verständigkeit und Lernbegabung. Nach Aquin umfasst die Klugheit Überlegung, Urteilsvermögen, Vernunft, Weitblick und Vorsicht.

Ein wesentlicher Unterschied in der Anwendung ist, dass nach Ibn Miskawaih die Weisheit darauf abzielt, die richtigen Entscheidungen zu treffen und die Welt umfassend zu verstehen. Nach Aquin ist die Klugheit fokussiert auf das praktische Handeln und das Unterscheiden zwischen Gut und Böse im Hinblick auf individuelles und gemeinschaftliches Wohl.

Beide Gelehrten beschreiben die Laster der Tugenden. Ibn Miskawaih geht auf die Laster etwas systematischer in seinem Werk ein als Aquin. Nach Ibn Miskawaih ist jedes Laster eine Gefahr für die Seele und Psyche, wobei er dem ein ganzes Kapitel widmet. Aquin gibt den Laster ebenso Platz, dennoch ist dieser im Verhältnis zum Umfang der anderen Beschreibungen wenig übersichtlich.

5.5.2 Maßhaltung/Mäßigung

Eine weitere Haupttugend nach Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin ist die Maßhaltung bzw. Mäßigung. Aristoteles definiert diese Tugend als die goldene Mitte, die das Ideale der zwei Extremen ist, somit eine Ausgewogenheit bildet. Auch die theologisch-philosophischen Auslegungen von Miskawaih und Aquin haben Ähnlichkeiten, die die Ausgewogenheit menschlicher Handlungen in Vergleichbarkeit zu Aristoteles befürworten.

Ibn Miskawaih erklärt Mäßigung ebenso als die ideale Position, in der die Mitte zwei entgegengesetzter Extreme sich befindet. Nach Ibn Miskawaih ist jedes der Extreme ein Mangel. Habgier und Nachlässigkeit sind die Extreme der Mäßigung. Der islamische Philosoph definiert die Habgier als ein Übermaß an Verlangen und Streben nach Lust, während Nachlässigkeit Nichtbeachtung grundlegender Bedürfnisse ist. Wie bei den anderen Tugenden vereint Ibn Miskawaih bei der Mäßigung zwölf untergeordnete moralische Handlungen. Die Sittlichkeit, Beschwichtigung/Ruhe, Geduld/Standhaftigkeit, Großmut/Großzügigkeit, Freiheit, Genügsamkeit, Sanftheit der Seele, Geordnetheit/innere Gelassenheit, gutes

Verhalten, Friedensliebe/Friedfertigkeit, Ernsthaftigkeit/Würde, Enthaltbarkeit vom Schlechten sind die Tugenden, die den Menschen von tierischen Gelüsten abhalten und mit Vernunftführung in Balance bringen. Diese Tugenden geben die Möglichkeit, sich freiwillig und ohne Erwartungen der Vernunft unterzuordnen und eine balancierte Mitte zwischen Gier und Selbstverleugung zu finden.

Thomas von Aquin erklärt ebenso, dass die Maßhaltung zum ausgewogenen Handeln und Entscheiden in einem Verhältnis steht. Für den christlichen Theologen ist die Maßhaltung ein gemäßigtes Handeln und das angemessene Maß im Alltag. Die Maßhaltung hält den Menschen von unausweichlichen Anziehungen ab, die bei Aquin in die Berührungslust, den Tastsinn und die Geschmackslust unterteilt wird. Daher meint Aquin, dass das angemessene Maß wichtig ist, da gerade die Maßhaltung die Mitte der Extreme ist, was der Mensch als lustvoll empfindet und was ihm Nutzen bringt. Aquin erörtert zudem, dass gerade die Maßhaltung die menschlichen Handlungen zügelt, weil sie die Lust kontrolliert. Das Zügeln bringt eine Ordnung ins Leben.

Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Gelehrten ist die Verortung des Konzepts der Mäßigung und Maßhaltung im Bereich der Seelenkräfte. Ibn Miskawaih ordnet die Maßhaltung zu den tierischen Trieben ein, die unter der Führung der Vernunft stehen. Aquin beschreibt, dass die Mäßigung die Leidenschaften in Harmonie mit der Vernunft ausgleicht. Dennoch fungiert die Maßhaltung bei beiden als eine Richtschnur zur Balancierung von Ausgewogenheit und Selbstkontrolle in sittlichen Entscheidungen.

Eine weitere Unterscheidung zwischen Ibn Miskawaih und Aquin ist, dass Aquin die Maßhaltung in Ganzheitsteile, Unterteile und Mächtigkeitsteile unterteilt, wobei eine umfassende Darstellung der Tugend verbildlicht wird. Er beschreibt, dass die Unterteile in der Enthaltbarkeit und Selbstkontrolle liegen. Während Leidenschaft eine Selbstkontrolle sein sollte, die das Bemühen nach dem Guten in Harmonie mit der Vernunft darstellt.

Dennoch zeigen beide Gelehrte die Bedeutung der Selbstbeherrschung, des ausgeglichenen Handelns und die Wichtigkeit moralischer Lebensregeln.

Für Aquin ist die Maßhaltung eine Tugend, die ein balanciertes Handeln und eine Harmonie in menschlichen Handlungsalternativen fördert in Einigkeit mit der Vernunft. Ibn Miskawaih definiert die Mäßigung als einen Mittelweg, der zwischen Habgier und Nachlässigkeit befindet, der Selbstkontrolle bedarf, welche die eigenen Triebe bzw. Bedürfnisse hintanstellt.

Aquin unterteilt die Maßhaltung in diverse Teile, wie Enthaltung, Zucht, Sanftmut und Würde. Während Ibn Miskawaih zwölf untergeordnete Tugenden in der Mäßigung erklärt, wie Sittlichkeit, Geduld, Großmut usw.

Der christliche Theologe beschreibt den Nutzen bzw. das Ziel der Maßhaltung so, dass das Bemühen nach dem Guten in Einigkeit mit der Vernunft fördere. Dabei wird die Leidenschaft kontrolliert, um sittlich richtige Handlungsalternativen zu unterstützen. Ibn Miskawaihs Konzeption der Mäßigung zielt auf die Begrenzung der Bedürfnisse und Sinneswünsche des menschlichen Körpers ab. Diese Begrenzung kann nur durch die Vernunft ermöglicht werden, die der Mittelweg zwischen Gier und Selbstverleugnung ist.

Nach Aquin steht die Maßhaltung mit den anderen Tugenden in Verbindung, wie Tapferkeit, da die Bindung zu den anderen Tugenden eine ganzheitliche moralische Handlung gewährleistet. Ibn Miskawaih hingegen beschreibt die Mäßigung als ein grundlegendes Prinzip der Tugenden, weil sie die Balance und Selbstkontrolle unterstützt, damit sich eine ausgewogene Beziehung zwischen Begehren und Vernunft entfalten kann.

Aquin beschreibt die wichtige Stellung der Selbstkontrolle und des richtigen Maßes in sittlichen Entscheidungen, indem er eine Balance in der Verbindung zwischen Leidenschaft und Vernunft voraussetzt. Ibn Miskawaih meint, dass ein Nachsinnen über die Fähigkeit zur Selbstkontrolle und zur Eingrenzung der Triebe notwendig ist, damit ein harmonisches und vernünftiges Handeln zustande kommt.

Fazit ist, dass nicht nur beide Gelehrte die Maßhaltung als eine Tugend betrachten, sondern die Maßhaltung bzw. Mäßigung als einen Grundsatz der Tugend postulieren. Sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Auslegung hat die Maßhaltung eine wesentliche Rolle für das individuelle richtige Maß, das mit der Selbstkontrolle bzw. dem Zügeln der Triebe hervorkommt.

5.5.3 Tapferkeit

Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin beschreiben die Tapferkeit als eine Haupttugend, die sie aus verschiedenen Aspekten und unter unterschiedlichen Schwerpunkten betrachten. Ibn Miskawaih beschreibt die Tapferkeit als eine Mitte, die sich zwischen Feigheit und Tollkühnheit bewegt. Die Tapferkeit besteht erst dann, wenn keine egozentrischen Beweggründe vorliegen und mit Mühe nach Gerechtigkeit gestrebt wird. Eine Hervorhebung

von Ibn Miskawaih dabei ist, dass die Tapferkeit nur dann authentisch ist, wenn das Herz auf die Moral und die Gerechtigkeit gerichtet ist.

Weiters beschreibt Ibn Miskawaih, dass die Tapferkeit nicht mit Ruhm sowie persönlichen Motivation verbunden sein darf. Denn die wahre Tapferkeit darf nicht aus egoistischen Interessen, wie Gier oder Ruhmsucht entstehen. Letztendlich ist alles, was aus Gier bzw. Ruhmsuche keine wahre Tapferkeit. Die Tapferkeit ist eine reine Bemühung nach Fairheit, die zu einer sittlichen Lebensführung führt.

Während Thomas von Aquin die Tapferkeit mit Vernunft und Liebe bei der Durchführung von Tapferkeit auslegt. Für Aquin hat die Vernunft und Liebe bei der Ausübung eine große Stellung. Die Tapferkeit sollte der Vernunft dienen, um angebrachte Handlungen auf Gefahren zu reagieren und standhaft zu bleiben. Aquin unterscheidet zwischen Tapferkeitskonzeptionen, wie Martyrium, Überwindung von Tapferkeitslaster oder Teile der Tapferkeit.

Miskawaih hingegen hat andere Schwerpunkte, wie moralischen Integrität und das Streben nach Gerechtigkeit, während Aquin sich auf die Stellung der Vernunft, Liebe und die angebrachten Handlungen bei Herausforderungen bezieht. Dennoch bestehen zentrale Auslegungen der Tapferkeit bei beiden Philosophen hinsichtlich der Verbindung von Mut, Gerechtigkeit und Vernunft für eine tugendhafte Lebensführung.

Eine Gemeinsamkeit zwischen Thomas von Aquin und Ibn Miskawaih besteht im Verständnis der Tapferkeit, dass die Tapferkeit bei beiden in der Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit liegt. Beide Gelehrte legen darauf Wert, dass die Tapferkeit auf Vernunft und moralischen Aspekten beruht und auf keinen Fall egoistischen Zielen folgen darf.

Eine weitere Gemeinsamkeit ist, dass Ibn Miskawaih als auch Aquin die Rolle der Mäßigung und Weisheit bei der Ausführung von Tapferkeit erklären. Für den christlichen und islamischen Philosophen besteht eine enge Verbindung der Tapferkeit mit den anderen Tugenden, wie Gerechtigkeit und Klugheit.

Jedoch unterscheiden sich die Auslegungen von Ibn Miskawaih und Aquin in der Bedeutung der Tapferkeit. Ibn Miskawaih erörtert, dass die Tapferkeit als Handlung des Bemühens nach Gerechtigkeit entsteht und nicht aus Angst oder persönlichen Interessen. Aquin hingegen betrachtet die Tapferkeit als eine wesentliche Eigenschaft, um angesichts von Gefahren und Bedrohungen zu handeln.

Eine weitere Differenzierung der Tapferkeit zwischen den beiden Philosophen ist, dass Ibn Miskawaih die Tapferkeit mit der Bemühung nach Ruhm verbindet, während Aquin die Tapferkeit ausdrücklich mit Vernunft und Liebe verbindet. Aquin gibt einen großen Platz bei den Unterteilungen der Tapferkeitsmodelle, wie Martyrium, Laster und Teile ein. Miskawaih ordnet die Tapferkeit in weitere Untertugenden ein, wie Seelengröße, Furchtlosigkeit/Tatkraft, Erhebung des Geistes, Festigkeit/Standhaftigkeit, Sanftheit/Großmut, Gefasstheit/Gelassenheit, Mut/Ritterlichkeit, Durchhaltevermögen/Ausdauer.

5.5.4 Gerechtigkeit

Nun wird die letzte Haupttugend der Gerechtigkeit der beiden Gelehrten gegenübergestellt. Die Gerechtigkeit ist wohl einer an den meistgefragten Tugenden, da sie eine dezidiert gesellschaftliche Dimension hat.

Sowohl der christliche als auch der islamische Philosoph erkennen die wichtige Bedeutung von Gerechtigkeit innerhalb ihrer Tugendbeschreibungen. Die Gerechtigkeit ist ein zentraler Bestandteil für eine tugendhafte Persönlichkeit. Diese Tugend ist sozusagen eine Grundlage für die weiteren Tugenden wie auch deren Resultat.

Ibn Miskawaih und Aquin differenzieren die Gerechtigkeit in verschiedenen Formen, die die Ausgewogenheit, Gleichheit und das Rechtssystem verlangt. Die Gerechtigkeit unterscheidet sich zu den anderen Tugenden zuerst durch die soziale Dimension, die den Ausgleich innerhalb des sozialen Lebens sowie Beziehungen zwischen den Individuen beeinflusst.

Ein wesentlicher Unterschied der beiden Gelehrten ist, dass Miskawaih sich bei seiner Gerechtigkeitsauslegung auf einen starken Bezug zu Aristoteles und Platon stützt. Jedoch ist für Ibn Miskawaih die Gerechtigkeit die Tugend, die als Vollendung der anderen Tugenden verlangt wird und aller Tugenden vereint.

Aquin bezieht sich ebenso auf griechische Philosophen, dennoch nicht so stark wie Ibn Miskawaih. Thomas von Aquin unterscheidet die Gerechtigkeit nach gesellschaftlichen und rechtlichen Aspekten, somit unterscheidet er zwischen Recht und Gerechtigkeit. Recht und Gerechtigkeit, beide sind nach Aquin wichtig, um eine Ausgeglichenheit in der gesellschaftlichen Ordnung und im Gemeinwohl zu haben.

Ibn Miskawaih beschreibt den Stellenwert des Ausgleichs, des Maßes und der Fairheit als grundlegende Ebenen der Gerechtigkeit, die persönliche und gesellschaftliche Dimensionen hat. Der islamische Philosoph verbindet Gerechtigkeit auch mit der Bemühung nach einem Miteinander und beschreibt die Stellung des Geldes als einen Zweck zur Durchsetzung von Gerechtigkeit im Handel.

Thomas von Aquin beschreibt die Gerechtigkeit auf sittlicher und sozialer Ebene. Er betont die Wichtigkeit der Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung durch gerechtes Tun und Entscheiden. Zudem erörtert Aquin die Verbindung zwischen Gerechtigkeit und den anderen Tugenden, was einen Ausgleich in der Gesellschaft bedeutet.

Eine wesentliche Gemeinsamkeit der beiden Gelehrten ist, dass das Ziel der Gerechtigkeit sowohl für Ibn Miskawaih als auch für Aquin eine Schlüsseltugend für ein sittliches Leben ist. Beide beschreiben die Gerechtigkeit als den Ausdruck von Ausgewogenheit, Gleichheit und Rechtlichkeit in persönlichen Handlungen und gesellschaftlichen Bindungen.

Beide Denker beschreiben die Gerechtigkeit nicht nur als eine sittliche Tugend, die Gerechtigkeit ist ihnen zufolge eine gesellschaftliche Notwendigkeit. Die Gerechtigkeit vollendet die anderen Tugenden, die als ein Grundprinzip für persönliches Verhalten als auch gesellschaftliches Verhalten gilt.

Thomas von Aquin und Ibn Miskawaih appellieren, dass die Gerechtigkeit auf Harmonie und Ordnung abzielt. Beide Philosophen erörtern die Stellung der Gerechtigkeit bei der Bildung von Harmonie, Ausgleich und sozialer Ordnung. Somit wird eine Sicherung des Gleichgewichts zwischen persönlichen Rechten und sozialen Verpflichtungen erlangt.

Beide Gelehrte stellen fest, dass die Gerechtigkeit gerechte Bindungen zwischen den Menschen fördert, indem jeder sein Recht hat und seine Rechte beanspruchen kann. Das harmonische Zusammenleben wird durch die Gerechtigkeit ermöglicht.

Ein wesentlicher Unterschied von Thomas von Aquin und Ibn Miskawaih ist die Betonung der unterschiedlichen Aspekte der Gerechtigkeit. Ibn Miskawaih konzentriert sich auf die moralischen und metaphysischen Aspekte der Gerechtigkeit. Aquin geht eher auf die Perspektiven der Gerechtigkeit ein, wie die rechtlichen und gesellschaftlichen Dimensionen. Aquin stellt eine umfassende Darlegung der Auslegung des Rechtssystems dar, Ibn Miskawaih die moralischen Perspektiven der Gerechtigkeit.

5.6 Die Religion und Gott bei Miskawaih und Aquin

Ibn Miskawaih hat sein Werk klar systematisiert: Obwohl er islamische religiöse Primärquellen für seine Thematik heranzieht, diese erläutert und sowohl zur Beschreibung als auch zur Stützung seiner Argumente benützt, ist *Tahdīb al-ahlāq* klar auf der philosophischen Ebene angesiedelt.

Wie es in seiner Epoche üblich war, bedient sich Ibn Miskawaih einer rationalen Denkweise und gibt der Vernunft großen Raum, aber auch dem Glauben. Für den islamischen Theologen sind die Gottesdienste ebenso eine Tugend, die er unter der Gerechtigkeit einordnet. Gottesdienste sind nach dem Gelehrten Gottesehrung sowie Gehorsam, die Verherrlichung der Engel, Propheten usw. Diese spirituelle Ebene kann nach Ibn Miskawaih mit Gottesbewusstsein erreicht werden.

Die philosophische Tugendethik des Ibn Miskawaih ist daher von der islamischen Ethik geprägt, nicht umgekehrt, wobei die religiösen Pflichten und die Beziehung zu Gott zentrale Elemente seiner Tugendlehre sind. Tugenden sind letzten Endes auf das Göttliche ausgerichtet. Islamspezifische Praktiken und Gebote (z. B. Gebet, Fasten) dienen der Tugendbildung und -praxis sowie der Seelenperfektion.

So liegt nach Ibn Miskawaih das Ziel des menschlichen Lebens in der Vervollkommnung des Charakters, sodass die Glückseligkeit im Einklang mit der göttlichen Ordnung, also spirituelles und weltliches Wohlergehen, erreicht wird.

Die Tugendlehre des Thomas von Aquin hingegen ist tief in der christlichen Theologie verankert. Das betrifft besonders die Unterscheidung zwischen den natürlichen Tugenden, die auf dem Wege der Vernunft und Übung erlangt werden können, und den theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe, die allein durch menschliches Bemühen unerlangbar bleiben und der göttlichen Gnade bedürfen.

Thomas von Aquin setzt eine weltliche und eine geistige Glückseligkeit an, wobei die letztere das ultimative Ziel bildet, das in der Vereinigung mit Gott im ewigen Leben besteht. Die aristotelische *eudaimonia* wird mit der christlichen Theologie des ewigen Lebens in eines gebracht. Diese Verbindung von natürlicher und übernatürlicher Glückseligkeit wird über die theologischen Tugenden hergestellt. Auch bei Aquin dienen die Sakramente und Gebote der Erreichung und Praxis von Tugendhaftigkeit.

Beachtenswert ist das auch hinsichtlich der Verbindung der Ethik mit der Religion bzw. den religiösen Lehren, sowohl bei Ibn Miskawaih als auch bei Thomas von Aquin. Ersterer legte ethische Prinzipien zugrunde, die mit islamischen Glaubensüberzeugungen verbunden wurden, woraus eine Gesamtstruktur gebildet wurde. Zweiterer verknüpfte die Tugendethik des Aristo mit den Doktrinen des Christentums – dies bezüglich der Natur des Menschen und dessen letztlichem Gottesziel.

Thomas von Aquin unterscheidet zu den Haupttugenden die theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe. Diese theologischen Tugenden kommen bei Ibn Miskawaih nicht direkt vor, jedoch sind vereinzelt Aussagen über Glauben vorhanden. Im Kapitel über die theologischen Tugenden wurde eine detaillierte Auslegung der theologischen Tugenden von Aquin vorgelegt.

Thomas von Aquin erörtert die Stellung des Glaubens bzw. Offenbarungen sehr präsent. Seine Einführung in die ST beginnt mit Gottes Dasein und Wesen.⁴⁶⁶ Die Lehre der Offenbarung ist notwendig, denn die philosophischen Wissenschaften stützen sich auf die menschliche Vernunft. So wie Ibn Miskawaih beschreibt Thomas von Aquin, dass die göttlichen Ebenen das menschliche Fassungsvermögen übersteigen. Um dieses Göttliche zu erkennen, braucht der Mensch ein Bewusstsein eines Gottes und eine Ausrichtung der Handlungen darauf ausrichten. Nach Aquin braucht der Mensch die göttliche Offenbarung. Der christliche Theologe meint weiters dazu, dass der Mensch mit der Vernunft die Wahrheit über Gott erkennen kann, aber trotzdem die Offenbarung braucht, weil die Untersuchung aufwendig und fehleranfällig wäre. Deshalb sollte die Akzeptanz zur Offenbarung Gottes vorhanden sein, auch wenn es über die Logik hinausgeht. Somit differenziert Aquin die Theologie und die Philosophie. Er meint, dass die Philosophie und Theologie sich durch ihre Grundlagen unterscheiden.

Ibn Miskawaih nimmt in seinem Werk diese Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie ziemlich streng an, denn er nimmt an wenigen Stellen einen Bezug zu islamischen Quellen. Der islamische Gelehrte unterteilt die Tugend auch nicht in sittliche und theologische Tugenden, worin eine originale Leistung des Aquinaten besteht. Jedoch betont Ibn Miskawaih im Vorwort seines Buches die Stellung des Glaubens.

⁴⁶⁶ Vgl. Aquin, Thomas (1982): Gottes Dasein und Wesen. Graz, Wien, Köln: Styria, S. 3–7.

„Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes, Lob gebührt Allah, der den Weg weist, gute Charaktereigenschaften lobt, den Propheten Muhammad gesandt hat, um die moralischen Tugenden zu vervollkommen, und ihn auf schöne Weise erzogen hat.“⁴⁶⁷

Weiters geht er in ein Bittgebet über. Somit kann verdeutlicht werden, dass Ibn Miskawaih in einer göttlichen Ebene wie bei Thomas von Aquin als eine Voraussetzung für das ganze Tugendverständnis voraussetzt – die göttliche Ordnung. Thomas von Aquin hat wesentlich mehr Raum für die theologischen Tugenden gegeben als Ibn Miskawaih – die Vervollkommnung erfolgt durch einen göttlichen Gnadenakt. Jedoch gehen beide Gelehrte von einer göttlichen sowie sittlichen Tugendkonzeption aus. Ibn Miskawaih erklärt dazu, dass die Vollkommenheit der Tugend nur mit der göttlichen Ebene, durch göttliche Anleitung erreicht werden kann. Aufgrund dessen ist die göttliche Ebene auch für Ibn Miskawaih ein wesentlicher Bestandteil der Charakterverfeinerung.⁴⁶⁸

5.7 Fazit der Gegenüberstellung

In dieser Gegenüberstellung wird deutlich, dass trotz der gemeinsamen aristotelischen Grundlage, die Konzeptionen von Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin in ihrer Integration von religiösen Überzeugungen, ihrer Klassifikation von Tugenden und ihrem Verständnis des Ziels menschlichen Lebens signifikant variieren. Diese Unterschiede und Gemeinsamkeiten bieten wertvolle Einblicke in die vielfältigen Ansätze zur Tugendethik in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten.

Die Gegenüberstellung zeigt, dass sowohl Ibn Miskawaih als auch Thomas von Aquin tiefgreifende Systeme der Tugendethik entwickelt haben, die stark von Aristoteles beeinflusst sind. Jedoch integrieren beide Philosophen diese Konzepte auf unterschiedliche Weise in ihre religiösen Kontexte, wobei sich Ibn Miskawaih stark auf die Reinigung und Vervollkommnung der Seele im islamischen Kontext konzentriert und Thomas von Aquin die Vereinigung der natürlichen und übernatürlichen, theologischen Tugenden unter katholisch-theologischen Gesichtspunkten betont.

⁴⁶⁷ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 17.

⁴⁶⁸ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 18.

In einer Masterarbeit in Religionspädagogik ist eine solche Gegenüberstellung der Tugendkonzeptionen von Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin äußerst bereichernd, da sie zwei bedeutende Denker aus unterschiedlichen religiösen und kulturellen Kontexten beleuchtet. Beide Philosophen wurden stark von Aristoteles beeinflusst, haben seine Lehren jedoch in ihre jeweiligen religiösen Systeme integriert.

Weiterführende Forschungen könnten hierauf weiter aufbauen und spezifische Textstellen der beiden Denker detailliert analysieren sowie deren pädagogische Implikationen für die heutige Religionspädagogik untersuchen.

Beide Philosophien bieten wertvolle Perspektiven für die Religionspädagogik und Ethik. Ibn Miskawaihs Fokus auf die praktische Philosophie und die Rolle der Erziehung betont die kontinuierliche menschliche Entwicklung durch Wissen und gelebte Praxis. Aquins theologischer Ansatz integriert die rationalen und übernatürlichen Aspekte, wobei er die Bedeutung des Glaubens und der göttlichen Gnade hervorhebt, um die ultimative Glückseligkeit zu erreichen.

Beide Ansätze bieten komplementäre Einsichten: Die menschliche Fähigkeit zur Selbsterziehung und die Notwendigkeit einer göttlichen Anleitung bei Ibn Miskawaih bzw. göttlicher Gnade bei Aquin zur Vollendung der Seele. Beide Philosophien können in der Religionspädagogik verwendet werden, um ein umfassendes Verständnis der menschlichen Natur, der Tugenden und der seelischen Entwicklung zu fördern.

Nach beiden Philosophen ist die Vernunft ein leitendes Prinzip, das agiert, um die verschiedenen Kräfte der Seele zu kontrollieren und auszugleichen. Ibn Miskawaihs Konzept der Erziehung und der Bedeutung der Gewohnheit steht in einer Verbindung mit Aquins Akzentuierung der Vernunft als zentraler Antriebskraft für die Tugend.

Ibn Miskawaih sieht die Tugend und Tugendhaftigkeit als einen Pfad, der zur Entfaltung der menschlichen Bestimmung und Qualität führt, was eine Verbindung zum Göttlichen herstellt. Dieser Pfad wird durch Erziehung und praktische Philosophie bzw. Tugendbildung beschritten.

Bei Aquin stehen theologische Grundsätze im Vordergrund. Die Seele strebt nach Glückseligkeit, auch in der Praxis, die höchste Glückseligkeit wird jedoch nur als Resultat göttlicher Gnade erreichbar.

5.8 Relevanz der Tugendethik Miskawaihs (und Aquins) für die Gegenwart

Aristoteles (384–322 v. Chr.) war gemeinsam mit Platon der zentrale Einfluss auf die Entwicklung der Tugendethik. Seine Konzepte beeinflussten die christliche und die islamische Philosophie dauerhaft und tiefgehend. Er ist damit der Vorreiter der Tugendethik und ein Brückenbauer zwischen den antiken, islamischen und christlichen Tugendkonzepten. Alle drei kulturellen Einflüsse haben auch nach Europa bis in die heutige Zeit gewirkt.

Durch Übersetzungstätigkeiten wurde die hellenistische Philosophie auch in der islamischen Welt intensiv rezipiert, sodass unterschiedliche islamische Philosophieschulen – sunnitische und schiitische – Aristoteles' Lehren auf verschiedene Weisen in ihre Konzepte integrierten, oft vermischt mit platonischen Ideen.

Auch auf die christliche Philosophie übte Aristoteles einen wichtigen Einfluss aus, im Hochmittelalter war dieser besonders prägnant. Bereits im 11. Jahrhundert wurde eine Verbindung von Glaube (*fides*) und Vernunft (*ratio*) auf Grundlage der aristotelischen Logik diskutiert, z. B. von Boëthius (480/485–524/526). Im 13. Jahrhundert kommentierte schließlich Albertus Magnus (1200–1280) Aristoteles und wirkte damit auf das zeitgenössische intellektuelle Klima. Doch war die Integration der Logik des Aristoteles in die christliche Theologie ein kontroverser Prozess, es gab Verbote (1210–1277) im Namen der Kirchenoberen, da befürchtet wurde, es würde eine Abwendung von der Gottesidee und einer Hinwendung zum Naturalismus eintreten. Genau hier eine Lösung zu bieten und in den Auseinandersetzungen zwischen Glauben und Vernunft zu vermitteln, darin bestand Thomas von Aquins entscheidende Aufgabe im Rahmen der christlichen Philosophie – es gelang ihm, Aristoteles darin einen Platz zu sichern.

So ist der Einfluss Aristoteles in allen mit der Tugendethik verbundenen Bereichen bis in die Gegenwart spürbar. Über Tugendethik kann ohne den Bezug auf Aristoteles praktisch nicht gesprochen werden. Aristoteles bildet den Ausgangspunkt hinsichtlich Struktur, Rolle und Wirkung der Tugendethik und in den islamischen und den christlichen Denktraditionen liegt die historische Kontinuität dieses Ausganges.

Das kann auch anhand Ibn Miskawaihs und Thomas von Aquins für die islamische bzw. die christliche Tugendkonzeption gesagt werden – mit zahlreichen Parallelen, die auch einiges an der Relevanz für die Gegenwart ausmachen.

Beide Gelehrten nahmen die Konzepte aristotelischer Tugendethik in ihre Philosophie auf und integrierten sie sowohl in ihre eigenen Werke als auch in das jeweilige philosophische System. Aristoteles sahen sie als eine Weisheitsquelle und philosophischen Gewährsgeber, speziell in Verbindung mit Ethik und Tugenden.

Beide Gelehrten fungierten als Mittler und Vermittler zwischen Denktraditionen und Kulturen. Ibn Miskawaih führte die aristotelische Philosophie in den islamischen Kontext ein. Durch den Anschluss an die hellenistische Weisheit, konnte er eine Tugendkonzeption vorlegen, die umfassend und systematisch war und in der Welt des Islams einen wesentlichen Einfluss ausüben konnte. Thomas von Aquin, der ein maßgeblicher christlicher Theologe und Philosoph des Hochmittelalters war, brachte das Denken des Aristoteles' bzw. seine Werke in das Feld der christlichen Scholastik und strebte an, die Tugendethik des Aristoteles in die christliche Theologie einfließen zu lassen.

Beide Gelehrten strebten danach, Glauben bzw. Offenbarung mit der Vernunft zu verbinden. Ibn Miskawaih leistete das, indem die aristotelische Tugendethik in islamisches Denken und Ethik eingeschrieben wurde, sodass die Synthese möglich wurde. Thomas von Aquin wiederum erklärte diese Synthese sogar zum zentralen Ziel, wobei er auf die christliche Dogmatik zurückgriff. Gerade die Summa ist das entscheidende Beispiel dafür.

Beide Gelehrten übten entscheidenden und tiefgreifenden Einfluss auf die Generationen der Nachfolger aus. Ibn Miskawaih wirkte auf spätere Generationen islamischen Denkens und die aristotelische Ethik gelangte auf diese Weise mehr und mehr in die islamische Welt. Thomas von Aquin wiederum wirkte in die Scholastik der westlichen Philosophie. Die Prägung der christlichen Theologie und Philosophie war gewaltig.

Beide Gelehrten erlebten daher sowohl Rezeption als auch Kritik. Ibn Miskawaih brachte die Ideen des Aristoteles vor allem und in erster Linie in die islamische Moralphilosophie. Aquin rezipierte Aristoteles, stellte ihn jedoch unter das Primat der christlichen Doktrinen. Die im Gefolge dessen aufkommenden kontroversen theologischen Diskussionen führten zu einer reichhaltigen Weiterentwicklung in Philosophie und Theologie.

Johannes Huber, ein österreichischer Arzt und katholischer Theologe, publizierte 2022 ein Buch unter den Titel *Das Gesetz des Ausgleichs – Warum wir besser gute Menschen sind*.⁴⁶⁹ Die Frage, was ist das Gut, wurde bereits am Anfang der Arbeit aus der Sichtweise von Ibn Miskawaih und Thomas von Aquin beschrieben. Huber versucht in seinem Werk durch theoretische Forschung und praktische Tätigkeit zu beantworten, wie zu begründen ist, das Ziel zu haben, ein „guter Mensch“ zu sein. Insgesamt erörtert Huber, wie der Mensch auf weltlicher Ebene die Glückseligkeit mit dem Guten erreicht sowie durch die Wiederherstellung eines inneren Gleichgewichts den Bogen zur Metaphysik spannt. „Gut sein“ hat für Huber einen tiefen, evolutionären und spirituellen Sinn, der sich von „Gutmensch-Sein“ abgrenzt, also konkrete Vorstellungen vom Gut zu entwickeln, damit die Individualität des Guten nicht verloren geht. Der Schriftsteller geht von einem „echten Gutsein“ aus, wie Ibn Miskawaih bei seinen Definitionen die Wendung „wahre Tugend“ benützt. Weiters erklärt Huber die Vorteile des Gutseins, die wissenschaftlich untermauert werden, um glücklicher zu leben.

In einem weiteren Werk von Huber *Die Kunst des richtigen Maßes – Wie wir werden, was wir sein können* erklärt er die wichtige Stellung der „goldenen Mitte“ und die Bedeutung des Verlustes des richtigen Maßes oder das richtige Maß beim Verzicht usw. Damit beschäftigt sich dieses aktuelle Buch, das im Jänner 2024 erschien, mit gleichen Thematiken wie die Gelehrten des 10. und 12. Jahrhunderts. Es werden mitunter andere Formulierungen verwendet, eine andere Wortwahl, andere Beispiele, aber die zentrale Frage bleibt die gleiche: Wie werden wir glücklich? Während die Technik, die Medizin, die Energiesysteme sich rasant entwickeln, sich die Menschheit kognitiv entfaltet, ist dennoch ersichtlich, dass die Menschen ein Suche nach „glücklicher sein“ haben. Ein Magazin, das sich auf Gesundheit fokussiert, beschreibt Folgendes über Glück:⁴⁷⁰

„Glücklichsein ist dabei nicht zu verwechseln mit ‚Spaß haben‘: Kurzfristige Hochgefühle, wie sie manch einem die rasante Fahrt in einem Porsche bescheren mag, sind nicht der Schlüssel zur Erfüllung. Viele Wohlbefindensforscher bauen daher auf die ‚altmodischen‘ Tugenden: Mut, Achtsamkeit, Hilfsbereitschaft, Gerechtigkeit. Wer

⁴⁶⁹ Huber, Johannes (2022): *Das Gesetz des Ausgleichs. Warum wir besser gute Menschen sind* (2022). Wien: edition a.

⁴⁷⁰ Vgl. Anon (2024): Glücksforschung, Spektrum. Online unter: https://www.spektrum.de/thema/gluecksforschung/1166323?gad_source=1&gclid=EAlaIQobChMI3ojwjYa6hwMVWwUGAB2WMwFFEAAYAAEgLo_D_BwE (Letzter Zugriff: 22.07.2024 um 09:50).

sie beherzige, sei auf dem besten Weg. Vielleicht ist das individuelle Streben nach Glück sogar eine Voraussetzung für ein friedvolles Miteinander.“

In Deutschland wird unter anderem diskutiert, ob „Glück als Unterrichtsfach“ eingeführt werden soll.⁴⁷¹ Die Überlegung dahinter ist, ob man Glück lernen kann oder Glückseligkeit trainieren kann, dass ein Schulfach werden soll. Tobias Rahm, Pädagogische Psychologie an der Technischen Universität erklärt dazu, dass „Glück“ keinesfalls zufällig, sondern erlernbar ist. Es gibt zudem eine ganze eigene „Glücksforschung“, für die das richtige Maß bzw. die „Mitte“ entscheidender Faktor für ein Höchstmaß an Glück ist.

Künstliche Tugend – Roboter als moralische Akteure nennt sich ein vom Philosophen und Theologen Lukas Brand 2018 herausgegebenes Werk. Der Autor beschäftigt sich darin mit der Maschinenethik, es geht ihm um die Bedingungen ethischen Handelns durch künstliche Intelligenz. Als Ziel steht darüber, dass künstliche Intelligenz in der Lage sein soll, ethische Entscheidungen ähnlich autonom wie Menschen treffen zu können. Brand unternimmt es, bekannte Ethiksysteme, etwa den Utilitarismus oder den kategorischen Imperativ, im Kontext der künstlichen Intelligenz zu adaptieren. Im Ende entscheidet Brand sich dann für die Tugendethik des Aristoteles. Da die aristotelische Tugendkonzeption insbesondere auf einem Erfahrungslernen aufbaut, werden die Möglichkeiten künstlicher Intelligenz, etwa im Kontext des sogenannten Deep Learnings, in den Blick genommen, autonome moralische Entscheidungen zu treffen. In ethisch relevanten Settings, beispielsweise in den klassischen Dilemma-Situationen, sollen durch die künstliche Intelligenz Entscheidungen getroffen und dann anhand von Rückmeldungen „gelernt“ werden. Das Experiment scheiterte daran, dass eine einheitliche ethische Linie der Vielfalt kultureller Begebenheiten im Wege steht, während gleichzeitig die rein mathematische Berechnung keine tatsächlich „intelligente“ Lösung hervorbringt.

Tugend hat eine Relevanz für die Gegenwart, ob es aus medizinischer, psychologischer, wirtschaftlicher oder theologischer Ebene betrachtet wird: Menschen erstreben „Glück“ und dauerhaftes Glück, also „Glückseligkeit“, im Einklang mit der Vernunft zu erreichen, dazu werden Tugenden gebraucht.

⁴⁷¹ Vgl. Hentsch, Anna-Kathrin (2020): Glück als Unterrichtsfach, National Geographic. Online unter: <https://www.nationalgeographic.de/wissenschaft/2020/05/glueck-als-unterrichtsfach> (Letzter Zugriff: 22.07.2024 um 18:31).

Freilich gibt es auch Kritik an der Tugendethik im Gefolge des Aristoteles und seiner Nachfolger. Richard Friedrich Runge hat etwa eine aktuelle Dissertation veröffentlicht unter dem Titel *Eine kritische Theorie der Tugendethik*. Darin kritisiert er die „altmodischen“ Sichtweisen auf Tugendhaftigkeit, und meint, dass neue Denkweisen die alten Überzeugungen ablösen sollten.⁴⁷² Runge ist der Meinung, dass neue Tugendethikkonzepte entwickelt werden sollten, indem man sich von der neo-aristotelischen Tugendethik und ihrem Naturalismus löst. Im Zentrum der Kritik steht deren Widersprüchlichkeit: etwa hinsichtlich der Frage des Universalismus und des Partikularismus der ethischen Maßstäbe. In der aristotelischen Tugendethik gelten unterschiedliche Maßstäbe bzw. Tugenden für unterschiedliche Lebensformen. Der Universalismus hingegen wendet gleiche moralische Prinzipien für alle Lebewesen an.⁴⁷³

Die „größte“ bzw. verbreitetste Kritik an den Tugendkonzeptionen besteht darin, ihre Umwandlung zu fordern, eventuell in andere Tugenden. Daraus ist jedoch nicht abzuleiten, dass die Menschheit keine Tugenden braucht. Die dargestellten Meinungen verdeutlichen, dass die Tugendkonzepte einem Wandel unterliegen können, der sich auf die Tugenden und ihre Wertungen bezieht, aber dass die Konzepte nicht gänzlich ausgeschlossen bzw. verworfen werden können.

MacIntyres Werk *After Virtue* erörtert eine Perspektive der Unternehmens- und Organisationsethik und meint, dass die Tugendethik wiederbelebt werden sollte.⁴⁷⁴ Der Philosoph stellt klar, dass die Tugendethik von einem Zerfall bzw. Vernachlässigung betroffen ist, was zu einem Mangel an den ethischen Grundlagen beiträgt. Er argumentiert, dass die kapitalistischen Systeme diesen Zerfall entscheidend fördern. Der konzeptionelle Rahmen, der von MacIntyre inspiriert ist, umfasst die Komponenten „Tugenden – Güter – Praktiken – Institutionen“ und hat zu einer Reihe theoretischer und empirischer Studien geführt. Diese

⁴⁷² Vgl. Runge, Richard Friedrich (2023): *Eine kritische Theorie der Tugendethik*. Frankfurt am Main: Campus. Online unter: https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/89433/ssoar-2023-runge-Eine_kritische_Theorie_der_Tugendethik.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-2023-runge-Eine_kritische_Theorie_der_Tugendethik.pdf (Letzter Zugriff: 12.09.2024).

⁴⁷³ Vgl. ebd., S. 16–17.

⁴⁷⁴ Vgl. MacIntyre, Alasdair (1984): *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Gerald Duckworth & Co.

Studien, sowohl in England als auch in Sri Lanka, zeigen, dass MacIntyres Kategorien der Tugendethik in nicht-westlichen Kontexten anwendbar und sinnvoll sind.

In einem Buch *Über Epistemische Tugenden. Zur Geschichte und Gegenwart eines Konzepts* werden verschiedene Ebenen der epistemischen Tugend diskutiert.⁴⁷⁵ Ein Fallbeispiel aus dem Werk analysiert im Kontext der Rechtswissenschaften bzw. der Rolle des Richters die Grenzen des Scharfsinns, festgemacht am bürgerlichen Tugendverständnis um 1800. In diesem Kontext kommt der Gedanke auf, dass es höher gewertet wird, anderen zu dienen als sie zu besiegen. Der Scharfsinn, der bei Ibn Miskawaih eine Untertugend ist, wird von Richtern kritisiert, denn gerade in diversen Fällen, wo Kinder involviert sind, braucht es nicht nur Scharfsinn, sondern auch pädagogischen Takt. Daran wird erkennbar, dass das bürgerliche Tugendverständnis um 1800 auf einem sozialen Gedanken und dem Dienst an anderen basiert. Heutzutage würde diese Tugenden mit anderen Konzepten, wie sozialer Gerechtigkeit oder dem Streben nach Gemeinwohl, verbunden werden. In Bezug auf die Gegenwartsrelevanz der Tugendethik kann wiederum daraus abgeleitet werden, dass die Tugendkonzeptionen in ihrer Grundanlage nicht an Aktualität verlieren, sodass das zugrundeliegende Ethos zu einer nachhaltigen und einschließenden Gesellschaft beitragen kann. Tugenden wie „Rücksichtnahme“ und „Solidarität“ können diesbezüglich in den Vordergrund gerückt, ethische Prinzipien in Entscheidungsprozesse einbezogen werden.

Ufuk Topkara, der eine Dissertation über die *Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters* veröffentlichte, erklärt, dass ein dialogorientierter und kontextabhängiger Ansatz“ zu einer philosophisch determinierten und ethischen Theologie beitragen kann.⁴⁷⁶ Topkara meint, dass drei Hauptmerkmale eine „moderne Theologie“ definieren: 1. Anerkennung der methodischen Unabhängigkeit anderer Wissenschaften. Theologische Argumente müssen ohne vorausgesetzten Glauben plausibel sein, 2. Implementierung von Freiheitsgedanken, 3. Ernstnahme des „kopernikanischen Wendepunkts“ zum Menschen seit der Aufklärung. Des Weiteren erklärt er dazu:

⁴⁷⁵ Vgl. Gelhard, Andreas/Hackler, Ruben/Zanetti, Sandro (Hrsg.) (2019): *Epistemische Tugenden. Zur Geschichte und Gegenwart eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck.

⁴⁷⁶ Topkara, Ufuk (2017): *Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

„Auch die Argumente der Theologie dürften die Existenz Gottes und das Gegebensein von Offenbarung nicht einfach voraussetzen, sondern müssten den religiösen Glauben ohne Glaubensvoraussetzungen als plausibel erweisen.“⁴⁷⁷

Diese theologische Neudefinition ermöglicht die Brückenbildung in die islamische Religionspädagogik und ebenso zur Tugendethik des Ibn Miskawaih. Die Begründung des Gutes nach Miskawaihs Tugendkonzeption ist nämlich eine philosophische und erfüllt alle drei genannten Merkmale. Zwar ist die Offenbarung bei dem islamischen Gelehrten stets als Rahmen gegeben, um aber ein islamisch tugendhaftes Leben zu führen, wird diese aber nicht vorausgesetzt. Im Rahmen der Tugendkonzeption ist eine Begründung auf Grundlage der Vernunft und philosophischer Argumentation ausreichend. Das trifft auch auf die christliche Konzeption des Thomas von Aquin zu: Der Mensch hat sich aus Vernunftgründen zu bemühen, gut und tugendhaft zu sein, was wiederum eine Voraussetzung dafür ist, der göttlichen Gnade in der Form von Glaube, Liebe und Hoffnung sowie der „ewigen“ Glückseligkeit teilhaftig zu werden. Die Begründungsgrundlage ist dabei sowohl bei Miskawaih als auch Aquin philosophisch bzw. ethisch, abgeleitet aus der aristotelischen Tugendethik. Die Ausrichtung ist anthropozentrisch, wiewohl die Realität Gottes selbstverständlich angenommen wird, Gott will die Tugendhaftigkeit des Menschen und – nach dem obigen Beispiel und Ibn Miskawaih – die Vervollkommnung des Charakters. Die methodischen Unterschiede zu anderen Wissenschaften spielen keine Rolle bzw. werden akzeptiert, da kein Anspruch auf das Primat theologischer Glaubensnormen besteht.

Die beiden Gelehrten schließen die Theologie nicht aus, sie versöhnen sie mit der Tugendethik. Durch Gott wird die Tugend vervollkommnet, aber Gott bildet nicht die Voraussetzung der Tugend an sich. Diese Ausrichtung auf den einzelnen Menschen, der sich um Tugendhaftigkeit bemüht und diese erlernen kann, passt dann wiederum zur „Implementierung von Freiheitsgedanken“, denn jeder Mensch ist dann frei in seinen Entscheidungen bezüglich der Tugendhaftigkeit. Das ermöglicht eine Verknüpfung zum vielgestaltigen Begriff des „islamischen Humanismus“.⁴⁷⁸ Ebenso ist hier die Brücke in die Pädagogik geschlagen, der Ibn Miskawaih besondere Aufmerksamkeit widmete.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd., S. 16.

⁴⁷⁸ Vgl. Günther, Sebastian/El Jamouhi, Yassir (2021): Einführung: der Moralphilosoph und Historiker Miskawaih: Traditionsbindung und Neubestimmung im Bildungsdiskurs des Islams. In: Günther, Sebastian/El Jamouhi, Yassir

5.9 Aufgaben des (islamischen) Religionsunterrichts für die Tugenderziehung

Der RU hat Ziele, eine Beschreibung vom Schulamt auf der Seite der IGGÖ lautet:

*„Er gibt jungen Menschen **Orientierung** und bietet damit bei der **Sinnsuche in der religiös-ethisch-philosophischen Bildungsdimension** ein wichtiges schulisches Angebot. Die **persönliche Entwicklung** wird ebenso wie eine positive Grundeinstellung zur Mitwelt in ihrer Vielfalt gestärkt. Sich selbst **mit individuellen Potentialen wahrzunehmen** und auch anzunehmen soll wiederum **soziale und ethische Kompetenzen stärken** und zu einer Haltung der Verantwortlichkeit und Solidarität im Sinne des Allgemeinwohls erziehen. **Selbstvertrauen und mündiges, kritisch-reflektiertes Beziehen einer eigenen Position ist dabei gekoppelt mit Gottvertrauen.**“⁴⁷⁹*

Einige Ziele von Ibn Miskawaih vereinen sich in den oben angeführten Punkten, denn für den islamischen Gelehrten ist die Tugend eine „Überlegenheit/Vollkommenheit/Fähigkeit“,⁴⁸⁰ die sowohl physisch als auch psychisch ausgedrückt ist. Auf der physischen Ebene sind die Tugenden im Bereich des Handelns, Auftretens, Verhaltens, der Manieren usw. Jedoch liegt der Fokus auf den psychischen Haupttugenden. Die seelischen Ebenen der Tugend zielen bei Ibn Miskawaih nicht nur auf das Gut ab, sie sollen auch in Leichtigkeit hervorgebracht sein bzw. leicht fallen.⁴⁸¹ Handlungen sind nach dem islamischen Gelehrten erlernbar, sie sind mit Wissen und Kenntnissen verbunden.⁴⁸² Innerhalb der jeweiligen Persönlichkeit soll die Harmonie der Seelenkräfte hergestellt werden, weshalb die Tugendkonzeption kein „Zwangsgerüst“ bedeutet.

Ibn Miskawaihs Tugendkonzeption ermöglicht es somit, eine Orientierung in sich zu finden, die Sinnsuche in religiösen, aber auch ethisch-philosophischen Dimensionen wird hervorgehoben, die der Persönlichkeit erlauben, sich zu entfalten, sodass die sozialen und ethischen Fähigkeiten ausgebaut werden. Die jungen Menschen werden zu selbstbewussten,

(Hrsg.) (2021): Islamic Ethics as Educational Discourse. Thought and Impact of the Classical Muslim Thinker Miskawayh (d. 1030). Tübingen: Mohr Siebeck, S. 7–52, hier: S. 18–19.

⁴⁷⁹ IGGÖ (2024): Schulamt. Online unter: <https://www.derislam.at/bildung/schulamt/> (Letzter Zugriff: 12.08.2024 um 10:35).

⁴⁸⁰ Vgl. Aksu (2020), İbn Miskeveyh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü, S. 238; İbn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 17–21.

⁴⁸¹ Vgl. İbn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 17.

⁴⁸² Vgl. Aksu (2020), İbn Miskeveyh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü, S. 239.

mündigen, aber auch kritisch-reflektierenden Menschen gefördert, was durch Gottesbewusstsein erzielt wird. Aufgrund dessen ist die Tugendkonzeption von Ibn Miskawaih ein Modell, das die Menschen auf das ganze Leben vorbereiten will und nicht nur auf den schulischen Bereich eingegrenzt werden kann.

Der islamische Religionsunterricht bietet daher die Voraussetzung für diesen Weg der Tugend an: das Wissen. Alle Tugendkonzeptionen, die dem aristotelischen folgen, haben darin eine Einigkeit. Da Tugenden die Befähigung zum „Guten“ sind, brauchen sie Wissen und „Belehrung“ bei den Verstandestugenden, Gewohnheit und Übung des praktischen Handelns bei den sittlichen Tugenden. Der Charakter soll durch das Handeln geformt werden,⁴⁸³ der Religionsunterricht bietet die Orientierung für dieses Handeln, er fördert die (Tugend-)Stärken der Schülerinnen und Schüler.

Dabei richtet sich das Handeln an der Vernunft aus, die während einer lebenslangen Aufgabe das „gute Handeln“ in Richtung auf die Erlangung von „Glück“ leitet. „Das vernunftgemäße Handeln lässt sich so mit der tugendhaften Tätigkeit gleichsetzen.“⁴⁸⁴ Von entscheidender Bedeutung ist dabei, dass eine modernisierte „Tugenderziehung“ im IRU nicht abstrakt ist, sondern alltagskonkrete Erziehungsziele verfolgt, die auf „die Gemüts- sowie Gesinnungsbildung fokussieren“.⁴⁸⁵

Weiters können die Schüler mit dieser Konzeption erkennen, dass das „Gut“, das nach islamischer Tradition den Bezug zum Paradies hat, auch im Diesseits positive Vorteile für sich persönlich und das soziale Leben hat. Ergänzend könnte die Auslegung von Ibn Miskawaih behilflich sein, um den „guten“ Menschen zu definieren bzw. was einen guten Menschen ausmacht. Dabei wären die Auslegungen bzw. Unterscheidungen von Gut, Glück, Glückseligkeit hilfreich.

⁴⁸³ Vgl. Fleckenstein, Felix (2020): Tugendethische Perspektiven. Die Mesotes-Lehre des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik weitergedacht mit Bernhard von Clairvaux. Würzburg: Typoskript. Online unter: https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus4-wuerzburg/frontdoor/deliver/index/docId/21000/file/Fleckenstein_Felix_TugendethischePerspektiven.pdf (Zugriff: 02.09.2024), S. 2.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 1.

⁴⁸⁵ Chiapparini, Emanuela (2012): Ehrliche Unehrlichkeit. Eine qualitative Untersuchung der Tugend Ehrlichkeit bei Jugendlichen an der Zürcher Volksschule. Opladen: Budrich UniPress, S. 24.

Andere wichtige Punkte betreffen die Selbsterkenntnis. Denn damit beginnt Ibn Miskawaih's Werk, denn dieses „Innewerden des Selbst“⁴⁸⁶ kann als der Grundstein für alles andere angesehen werden. Selbsterkenntnis kommt als Rückempfinden und Selbstbeobachtung in der Auseinandersetzung mit Problemen in der Umwelt.⁴⁸⁷ Ferner sind andere Kapitel im Buch, die sich intensiv mit den psychischen Ebenen des Menschen beschäftigen, wie dem Hinterfragen von Gewohnheiten, Gut, Glückseligkeit, Handlungen der Menschen, Krankheiten der Seele usw. Insgesamt ist jedes Kapitel ein Puzzleteil, der mit der vervollständig ein klares Bild darstellt, der in verschiedenen Altersgruppen bei den SuS erarbeitet werden kann.

Zusätzlich ist bei Ibn Miskawaih ersichtlich, dass das Individuum erkennt, welches Potenzial habe ich, also ein Bewussterwerden fördert. Die unterschiedliche Natur des Menschen kann mit den Tugenden erzogen werden, die nicht zu einer Perfektion, sondern einer individuellen „Vollkommenheit“ führt. Die Zuwendung an Wissen, Vernunft und Urteilsvermögen löst den Menschen von seinen Lasten, somit wird die Tugendhaftigkeit durchführbar.⁴⁸⁸ Aufgrund dessen sind gerade die drei Stufen der Seele für die Schülerinnen und Schüler relevant, somit können sie sich selbst reflektieren, erkennen und sich bestmöglich vervollkommen.

Ein Grundelement der Tugendethik ist, dass man die Menschen auch auf unterschiedliche Lebenssituationen vorbereitet, da die richtige Abwägung nicht universell vorab vorgenommen werden kann, sondern jede Situation andersartig und unvergleichbar ist. Alle Haupttugenden würden in Frage kommen, jedoch wird an diese Stelle als Beispiel die Tapferkeit herangezogen. Wie kann die richtige Entscheidung, die nicht global ist, sondern situationsbedingt anhand der Tapferkeit, an die Schülerinnen und Schüler vermittelt werden? In der Zeit von Ibn Miskawaih oder Thomas von Aquin waren Kriege gang und gäbe, die Tapferkeit, nach Ibn Miskawaih per Definition die Mitte von Feigheit und Tollkühnheit, wurde von beiden Philosophen mit Beispielen solcher Situationen belegt. In der heutigen Zeit jedoch wird eine andere Situation vorgefunden, die Schülerinnen und Schüler müssen statt in militärischen in „strategischen“ Kriegen Tapferkeit zeigen.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Dorsch Lexikon der Psychologie (2008): Stichwort „Selbsterkenntnis“. Online unter: <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/selbsterkenntnis> (Letzter Zugriff: 19.07.1024).

⁴⁸⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸⁸ Vgl. ebd., S. 29.

⁴⁸⁹ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 45.

In einem Artikel der Zeitschrift *Profil* wird verdeutlicht, dass gerade die Tapferkeit im Sinne der „Gier nach Ruhm“ eine wichtige Rolle im Leben der Jugendlichen spielt, wo sie als „Mutprobe“, bezeichnet wird.⁴⁹⁰ Die „moderne“ Tapferkeit, das sind Grenzüberschreitungen, die harmlos, aber auch gefährlich sein können. Ein wichtiger Faktor ist heute dazugekommen, die sozialen Medien, die einen großen Einfluss auf die jungen Erwachsenen haben. Es werden außergewöhnliche Risiken eingegangen im Rahmen sogenannter „Challenges“, wie Waschmittel schlucken. Die digitale Welt hat somit die „Tapferkeit“ umgewandelt. Die sozialen Medien beeinflussen nun die „wahren Tapferen der Gesellschaft“. Aufgrund dessen sollte die Tugend der Tapferkeit von den Schülerinnen und Schülern bewusster verstanden werden. Das andere Extreme der Tapferkeit ist die Feigheit, die wieder in einem großen Bogen zur Ungerechtigkeit führt. Auch hier besteht unter den Jugendlichen ein Begriff im Zusammenhang mit sozialen Medien, beispielsweise „(Cyber-)Mobbing“. Dazu werden präventive Maßnahmen, externe Workshops, Fortbildungen angeboten, dennoch besteht das Problem im Kern darin, dass die Schülerinnen und Schüler, die gemobbt werden, sich „schämen“ bzw. sich nicht melden. Andere schwere Übergriffe, beispielsweise die Vergewaltigung eines erst 12-jährigen Mädchens, betreffen auch Gruppendruck und Gruppengewalt. In solchen Situationen sind von den Jugendlichen Zivilcourage und Tapferkeit verlangt, sich gegen die Gruppe zu stellen. Man könnte hier noch viele andere Beispiele dazu nehmen, jedoch ist ersichtlich, dass die Tapferkeit heutzutage genauso eine wichtige Stellung hat wie zu den Zeiten Ibn Miskawaihs. Für junge Menschen ist es entscheidend, eine Vorstellung von Tapferkeit als Tugend zu entwickeln, die nicht in potenziell schädlicher Tollkühnheit besteht, andererseits auch nicht davor haltmacht, möglicherweise schädliche Konsequenzen auf sich zu nehmen, wenn es der Gerechtigkeit dient. Fellsches plädiert dafür, den Begriff „Tapferkeit“ mit „Standhalten“ zu ersetzen und die verschiedenen sprachlichen Begriffe der Tugenden aus der Tradition durch modernisierte zu ersetzen.⁴⁹¹

Des Weiteren könnten die Haupttugenden eine neue Dimension für den IRU sein. Ein Beispiel dazu wäre die Maßhaltung bei Ibn Miskawaih. Der islamische Tugendphilosoph ist im Kontext

⁴⁹⁰ Hofer, Sebastian (2023): Eine kleine Kulturgeschichte der Mutprobe, profil. Online unter: <https://www.profil.at/gesellschaft/eine-kleine-kulturgeschichte-der-mutprobe/402581354> (Letzter Zugriff: 25.07.2024 um 9:49).

⁴⁹¹ Vgl. Fellsches, Josef (1996): *Lebenkönnen. Von Tugendtheorie zur Lebenskunst*. Essen: Die Blaue Eule, S. 25; vgl. auch Merkl, Alexander (2021): Tugend „Tapferkeit“. In: *Wort und Antwort* 62,2: Tugend Tapferkeit. Widerstand für eine gute Sache, S. 50–52, hier: S. 51–52.

des IRU zu fokussieren. Die heutige Gesellschaft mit ihren vielen lustvollen Angeboten, aber auch die persönlichen Beobachtungen von Schülerinnen und Schülern zeigen, dass die Tugendeigenschaft „Maßhaltung“ in der Gegenwart zunehmend in den Hintergrund gedrängt bzw. als Zeichen „der Armut“ ausgelegt wird. Aufgrund dessen sollte Maßhaltung bzw. das richtige Maß in einigen Unterrichtseinheiten an die Schülerinnen und Schüler vermittelt werden. Ibn Miskawaih deutete die Mäßigung als die Mitte zwischen Habgier und Nachlässigkeit. In der Sure al-Fatiha kommt vor: „Führe uns auf den geraden Weg [1:6]“, was unterschiedliche Auslegungen hat. Rassoul deutet dies etwa als eine Form der „Führung“, also ein „Hinführen“ und „Bewahren vor dem Abweichen“.⁴⁹² Es könnte weitergesagt werden, dass es sich zwar um eine Bitte um göttliche Führung handelt, nicht aber um eine „blinde“ Führung, sondern um eine Führung durch eigene Einsicht. Der „gerade Weg“ entspricht in diesem Sinn der Mitte von zwei Extremen, ein „Abweichen“ von diesem Weg einem Hineinfallen in Habgier oder Nachlässigkeit. Die Sure nimmt den weiteren Verlauf mit „[...] und nicht den Weg der Irregehenden (1:7)“. Ibn Miskawaih definiert Maßhaltung als „nicht über die Notwendigkeit hinausgehend“, ohne „Vernachlässigen der grundlegenden Bedürfnisse“. Es könnte reflektiert werden, dass das Irregehen in der Sure Fatiha dem über die Notwendigkeit Hinausgehenden und der Vernachlässigung bei Ibn Miskawaih entspricht. Die logische Reihenfolge der Sure, vermittelt wie wichtig gerade Maßhaltung in allen Bereichen des Lebens ist. Maßlosigkeit wiederum kann schwere Folgen haben.

Die Maßlosigkeit hat nicht nur eine persönliche Ebene, sondern ebenso eine soziale Ebene, die Menschen und gerade Jugendliche stehen unter Druck, das neueste Handy zu haben, Nasenoperationen vornehmen zu lassen, Markenkleidungen zu besitzen usw. Auf der zweiten Ebene gibt es als Folgen der Maßlosigkeit die Schäden an der Umwelt. Daher wäre es in der Gegenwart eine wichtige Aufgabe des islamischen Religionsunterrichts, diese Tugend „Maßhaltung“ den SuS verständlicher zu machen: Maßhaltung in Verbrauch, Maßhaltung der Gefühle, Maßhaltung der Gedanken, Maßhaltung der Leistungen usw.

Ein weiteres Teil der Tugendlehre von Ibn Miskawaih beschäftigt sich mit der Großzügigkeit, die die Mitte zwischen Verschwendung und Geiz widerspiegelt.⁴⁹³ Den SuS sollte der feine

⁴⁹² Rasūl, Abū 'r-Riḍā Muḥammad ibn Aḥmad ibn (2008): Tafsir Al- Qur'an Al-Karim. Erläuterung des Al-Qur'an AlKarim in deutscher Sprache. Köln: Islamische Bibliothek, S. 39.

⁴⁹³ Vgl. Ibn Miskeweyh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 45.

Unterschied zwischen Großzügigkeit und Maßlosigkeit verdeutlicht werden, ebenso in Bezug auf Mäßigung und Gier. Mäßigung hält den Menschen in Balance, Gier macht krank.⁴⁹⁴ In verschiedenen Studien wird dargestellt, dass Gier zu Erschöpfung, Angstzuständen, depressiven Verstimmungen und Verzweiflung führt. Die Mitmenschlichkeit wird untergraben, sogar die Natur leidet unter der Gier der Menschen, wie Entwaldung, Wüstenbildung usw. Gier und Verschwendung stehen am Anfang eines Teufelskreises. Die Konsumgesellschaft regt zu Impulskäufen an, die Käuferinnen und Käufer wollen das „Glücksgefühl“ erreichen. Meist liegt das Problem der Gier am „Besitzen“ anstatt dem „Benützen“. Huber meint dazu, dass neue Definitionen von Todsünden vom Vergehen der jeweiligen Zeit abhängig sind.⁴⁹⁵ Somit könnte man meinen, dass Gier eine Todsünde der Gegenwart ist. Neue Statistiken zeigen, dass die Armut steigt, was auch die Einkommensschere meint, der Unterschied zwischen Arm und Reich wird größer denn je.⁴⁹⁶ Die „Vermehrung“ lenkt euch ab,⁴⁹⁷ so wird es auch im Koran dargestellt. Einerseits hat diese Problematik keinen Ablauf, andererseits verdeutlicht es, dass der einzelne Mensch, das Individuum immer an seiner Gier arbeiten muss. Gerade viele Schülerinnen und Schüler denken, dass Geld und Wohlstand gleichbedeutend mit „Glück“ sind. Aufgrund dessen ist Ibn Miskawaihs Auslegung über die Großzügigkeit ein wichtiger Punkt, der im IRU erarbeitet werden soll.

Für alle Tugenden ist die „Weisheit“ von Bedeutung, denn sie ist die Fähigkeit der denkenden Seele. Sie kann das richtige und falsche Tun differenzieren und göttliche sowie menschliche Dimensionen erkennen. Das Wesen der Weisheit besteht somit in der Vernunft und ihren Fähigkeiten.⁴⁹⁸ Vielen SuS fehlt es an der Fähigkeit des reflektierten Denkens. Sie übernehmen von anderen Meinungen, ohne eigenes Bemühen. Gerade die Ermutigung der SuS, über ihre eigene Lebensweise und ihre Entscheidungen nachzudenken und wie sie Weisheit und

⁴⁹⁴ Huber (2022), Das Gesetz des Ausgleichs, S. 174.

⁴⁹⁵ Vgl. ebd., S. 171.

⁴⁹⁶ Statista (2024): Anzahl der Menschen in extremer Armut weltweit in den Jahren 1990 bis 2019 und Prognose bis 2030. Online unter: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1356924/umfrage/globale-armut-anzahl-der-armen-menschen/> (Letzter Zugriff: 23.07.2024).

⁴⁹⁷ Sure 102: 1, diese Sure beschreibt den intensiven Wettstreit um das endlose Anhäufen von Reichtümern und Statussymbolen, ohne einen tieferen Grund und Rücksicht auf geistige und moralische Verantwortung.

⁴⁹⁸ Vgl. Ibn Miskawayh (2017), Tehzîbu'l-Ahlâk, S. 36.

Tugendhaftigkeit in ihr eigenes Leben integrieren können, sollte in jedem Unterricht reflektiert werden. Ein konkretes Beispiel dazu wäre, dass die SuS Aussagen von „religiösen Autoritäten“ im Unterricht nicht bedenken. Immer wieder kommen SuS mit den gleichen Dilemmata und Fragen: „Ist das in der Religion wirklich so? Darf ich ohne Socken nicht beten?“ Auf die Frage: „Betest du überhaupt?“, kommt die Antwort: „Nein!“ „Welche Relevanz haben die Socken dann in deinem Glauben?“ Die Weisheit als das Resultat einer vernünftigen Reflexion und Ergründung eigener Erfahrungen wäre die Tugend, die in dieser Hinsicht vermittelt gehörte.

Durch die Beschäftigung mit der Tugend, im Zuge des IRU, werden kognitive, voluntative und emotionale Elemente von Beziehungen zueinander verdeutlicht. Zudem bietet es die Möglichkeit, sich mit der Fragestellung „Tugendethik und ihre Relevanz heute“ zu beschäftigen. Religiöse Ansichten von Schülerinnen und Schülern sind häufig auf eine „kognitive“ Verengung festgelegt, als ob religiöser Glauben in nichts anderem bestünde als in Normen und Überzeugungen. Dieser Reduktionismus kann mit Hilfe des Tugendbegriffes aufgegriffen werden, da Tugendethik religionsübergreifend in verschiedenen Bereichen des RU bearbeitet werden kann.

Der IRU könnte daher seine Rolle als die einer moralischen Erziehung verstehen, die den Schülerinnen und Schülern behilflich ist, einen tugendhaften Charakter zu entwickeln, der sich an der Mitte zwischen den Tugenden orientiert. Die religiös-moralische Bildung selbst offeriert den Schülerinnen und Schülern Möglichkeiten von Handlungen, die von diesen „autonom“ als moralisch richtig nachvollzogen werden können. „Gleichzeitig soll sie aber auch zur Weiterentwicklung und Hinterfragung dieser Tugenden und Werte ermutigen und so eine Entwicklung hin zu einem kritisch reflektierenden Handlungssubjekt ermöglichen.“⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ Wutte, Manuela (2013): Die ethische Dimension des glücklichen Lebens. Metaethische Perspektiven zur Tugendethik und die Möglichkeit einer substantiellen Auffassung des guten Lebens. Graz: Masterarbeit, S. 79.

5.10 Fazit der Relevanz

Im Fazit kann festgehalten werden, dass sowohl das Werk von Ibn Miskawaih als auch das von Thomas von Aquin viele Beiträge zur religiösen Bildung im islamischen Religionsunterricht liefern kann. Ein wesentliches Ziel besteht dabei in der Verfeinerung des Charakters.

Alle Haupttugenden, Beschreibungen der Seele, Gut, Glückseligkeit, sowie die Krankheiten der Seele sprechen verschiedene Ebenen des Menschen an – die Haupttugenden, wenn auch mit anderen Beispielen, sind von überzeitlicher Gültigkeit. Wie der oder die Einzelne ein „guter“ Mensch sein kann, wird nicht eingegrenzt und nicht normierend vorgegeben – es besteht aber eine Erlernbarkeit und damit eine pädagogische Zugänglichkeit. Im gesamten Werk werden Ansätze gegeben, dennoch müssen jeweils individuell eigene Zugänge gefunden werden. Es werden verschiedene Ansätze der Ziele definiert, wie Gefühlsziele (Entfaltung der eigenen Gefühle, bzw. Reifung der Persönlichkeit), psychomotorische Ziele (Erreichung der Vollkommenheit, Fähigkeiten erwerben), mentale Ziele (Wissenserwerb, Unterscheidung von göttlicher Erkenntnis und weltlicher Erkenntnis).⁵⁰⁰ Das Erstreben von Tugenden erfolgt aus Vernunftgründen, die Tugendethik ist auf den Menschen und seine Bedingungen konzentriert, weshalb eine situative Anpassung nach zeitlichen, sozialen oder kulturellen Gegebenheiten erfolgen kann. Die Tugendethik beider Denker, insbesondere aber von Ibn Miskawaih, betonen die Wichtigkeit des sozialen Lebens und der gesellschaftlichen Einbettung, der Mensch ist nicht für sich allein, sondern Teil einer Gesellschaft, so kann Gerechtigkeit als Tugend nicht ohne gesellschaftlichen Bezug verwirklicht oder erreicht werden. Die Tugend steht in einer Verbindung mit praktischer Handlung und auch in einem Spannungsverhältnis zwischen vernunftgemäßer und normativer Richtigkeit.⁵⁰¹

Eine umfangreiche Auseinandersetzung bezüglich Tugendethik wäre ein Zugewinn für den Lehrstoff im IRU. Es besteht somit die Möglichkeit, neue theologisch-philosophische Perspektiven zu erarbeiten, die die Tugendethik gegenwartsbezogen beleuchten bzw. eine

⁵⁰⁰ Yıldız, Gülsüm (2002): *Ibn Miskevyh ve Tehzibu'l Ahlak adlı eserinin din eğitimi bakımından değerlendirilmesi*. Izmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, S. 3–17.

⁵⁰¹ Vgl. Halbig, Christoph (2013): *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*. Berlin: suhrkamp (=suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2081), S. 82–86; S. 130–133.

adaptierte Vermittlung ermöglichen. Die Erkenntnisse sollen auf religionspädagogische Praxis und Theorie übertragen werden.

6 Literaturverzeichnis

- Aksu, Ibrahim (2020): İbn Miskeveyh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü. In: Akyüz, Turgut (Hrsg.) (2020): Akıl Kitabı 1 / Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl. Istanbul: Ravza Yayınları, S. 234–252.
- Al-Daghistani, Raid (2016): Falsafa. Einführung in die klassische arabisch-islamische Philosophie. Freiburg i. Br.: Kalam (=Studienreihe „Islamische Theologie“ 3).
- al-Ghazālī, Abū-Ḥāmid Muḥammad (2006): Das Kriterium des Handelns. Mizān al-‘amal. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ‘Abd-Elṣamad ‘Abd-Elḥamīd Elschazlī. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Alavi, Hamid Reza (2009): Ethical views of Ibn Miskawayh and Aquinas. In: Philosophical Papers and Review 1,4 (2009), S. 1–5. Online unter <https://academicjournals.org/journal/PPR/article-full-text-pdf/E3D5CF4262>.
- Anon. (2024): Art. „Josef Pieper“. In: Lexikon westfälischer Autorinnen und Autoren. Online unter: <https://www.lexikon-westfaelischer-autorinnen-und-autoren.de/autoren/pieper-josef/> (Zugriff: 22.05.2024).
- Anon (2024): Glücksforschung, Spektrum. Online unter: https://www.spektrum.de/thema/gluecksforschung/1166323?gad_source=1&gclid=EAlalQobChMI3ojwjYa6hwMVWwUGAB2WMwFFEAAYAiAAEgLxO_D_BwE (Letzter Zugriff: 22.07.2024 um 09:50).
- Aquin, Thomas (1982): Gottes Dasein und Wesen. Graz, Wien, Köln: Styria.
- Aquin, Thomas (2012): Über das Glück. De beatitudine. Übersetzt, mit einer Einleitung und einem Kommentar herausgegeben von Johannes Brachtendorf. Hamburg: Meiner (=Philosophische Bibliothek 647).
- Aquin, Thomas (2022): Worin das Glück besteht. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Rochus Leonhardt. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (=Große Texte der Christenheit 11).

Aquin, Thomas von (1940): *Summa theologiae*, Bd. 11: Grundlagen der menschlichen Handlung I–II, 49–70. Schriftleitung P. Heinrich Maria Christmann. 2. Auflage. Salzburg, Leipzig: Anton Pustet.

Aquin, Thomas von (1950): *Summa theologiae*. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Hauptschriftleiter P. Heinrich M. Christmann. Bd. 15: Glaube als Tugend. II–II 1–16. Heidelberg, München: F. H. Kerle/Graz, Wien, Salzburg: Anton Pustet.

Aquin, Thomas von (1953): *Summa theologiae*. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Hauptschriftleiter P. Heinrich M. Christmann. Bd. 18: Recht und Gerechtigkeit. II–II 57–79. Kommentiert von A. F. Utz. Heidelberg, München: F. H. Kerle/Graz, Wien, Salzburg: Anton Pustet.

Aquin, Thomas von (1959): *Summa theologiae*. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Hauptschriftleiter P. Heinrich M. Christmann. Bd. 17A: Die Liebe (1. Teil). II–II 23–33. Heidelberg: F. H. Kerle/Graz, Wien, Köln: Styria.

Aquin, Thomas von (1964): *Summa theologiae*. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Bd. 21: Tapferkeit. Masshaltung (1. Teil). II–II 123–150. Kommentiert von Josef Fulko Groner. Heidelberg: F. H. Kerle/Graz, Wien, Köln: Styria.

Aquin, Thomas von (1966): *Summa theologiae*. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Bd. 17B: Die Liebe (2. Teil). Klugheit. II–II 34–56. Kommentiert von Josef Endres. Heidelberg: F. H. Kerle/Graz, Wien, Köln: Styria.

Aquin, Thomas von (1993): *Summa theologiae*. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Bd. 22: Masshaltung (2. Teil). II–II 151–170. Kommentiert von Josef Groner. Graz, Wien, Köln: Styria.

- Aquin, Thomas von (2019): Glaube, Liebe, Hoffnung. Herausgegeben und übersetzt von Matthias Hackemann. Köln: Anaconda.
- Aristoteles (1979): Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie-Verlag.
- Aristoteles (2015): Nikomachische Ethik, übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, 5. Auflage, Reinbek: Rowohlt.
- Arkoun, Mohammed (1970): Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au Ive–Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien. Paris: J. Vrin.
- Arkoun, Mohammed (1994): Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Boulder: Westview Press.
- Arkoun, Mohammed (2009): Auf den Spuren humanistischer Traditionen im Islam. In: Jörn Rüsen, Jörn/ Laass, Henner (Hrsg.) (2009): Interkultureller Humanismus. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag, S. 145-175.
- Augustinus (1992): De moribus ecclesiae catholicae, Bd. VI, Teil VII. Hrsg. von Johannes B. Bauer. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Bayrakdar, Mehmet (1999): İbn Miskeveyh. In: İslâm Ansiklopedisi'nin, 20. cildinde (1999), S. 201–208. Online unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-miskeveyh> (25.12.2024).
- Beier, Kathi/Roesner, Martina (Hrsg.) (2023): Thomas von Aquin / Meister Eckhart: Über die Tugend. Freiburg, München: Alber.
- Berg, Klaus (1965): Der Tugenden Buch. Untersuchungen zu diesen und anderen mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin. München: Beck.
- Brachtendorf, Johannes (2012): Einleitung. In: Aquin, Thomas (2012): Über das Glück. De beatitudine. Übersetzt, mit einer Einleitung und einem Kommentar herausgegeben von Johannes Brachtendorf. Hamburg: Meiner (=Philosophische Bibliothek 647).
- Britannica (o. J.): Art. ṭahāra. Online unter: <https://www.britannica.com/topic/tahara-Islam> (23.03.2024).

- Brünig, Barbara (Hrsg.) (2012): Philosophische Spurensuche. Ethik Gymnasiale Oberstufe. Lehrbuch. Landesausgabe Sachsen. Leipzig: Militzke.
- Chiapparini, Emanuela (2012): Ehrliche Unehrlichkeit. Eine qualitative Untersuchung der Tugend Ehrlichkeit bei Jugendlichen an der Zürcher Volksschule. Opladen: Budrich UniPress.
- Bundesrecht konsolidiert: Gesamte Rechtsvorschrift für Lehrpläne – islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, Fassung vom 08.01.2024. Online unter:
<https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20007378> (08.01.2024).
- Çağrıci, Mustafa (1995): Fazilet. İnsanın iyilik yapmasını ve kötülükten uzak durmasını sağlayan ruhi yetenekler için kullanılan bir ahlak terimi. In: İslâm Ansiklopedisi'nin 12. cildinde (1995), S. 268–271. Online unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/fazilet> (14.04.2023).
- Davies, Brian (2019): Thomas von Aquin. Eine kurze Einführung. Übersetzung aus dem Amerikanischen von Rafael Hüntelmann. Neunkirchen-Seelscheid: editiones scholasticae.
- Dieter, Theodor (2016): Martin Luther und die Tugendethik des Aristoteles. In: Nassery, Idris/Schmidt, Jochen (Hrsg.) (2016): Moralische Vortrefflichkeit in der pluralen Gesellschaft. Tugendethik aus philosophischer, christlicher und muslimischer Perspektive. Paderborn: Brill/Schöningh (=Beiträge zur Komparativen Theologie 25), S. 31–49.
- Dorsch Lexikon der Psychologie (2008): Stichwort „Selbsterkenntnis“. Online unter: <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/selbsterkenntnis> (Letzter Zugriff: 19.07.2024).
- Dzikowski, Rudolf (2017): Die Stellung der Hoffnung in den Schriften des Thomas von Aquin. Universität zu Köln: Dissertation.
- El Jamouhi, Yassir (2021): Diversität und Bildungsdiskurs im klassischen Islam. Miskawaihs Rezeption von Brysons Oikonomikos. In: Günther, Sebastian/El Jamouhi, Yassir

- (Hrsg.) (2021): Islamic Ethics as Educational Discourse. Thought and Impact of the Classical Muslim Thinker Miskawayh (d. 1030). Tübingen: Mohr Siebeck, S. 89–107.
- Elschazlī, von ‘Abd-Elṣamad ‘Abd-Elḥamīd (2006): Der Aristotelismus in der islamischen Ethik. In: al-Ghāzālī, Abū-Ḥāmid Muḥammad (2006): Das Kriterium des Handelns. Mizān al-‘amal. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ‘Abd-Elṣamad ‘Abd-Elḥamīd Elschazlī. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), S. 41– 52.
- Fahri, Macis (2020): İslam Ahlâk Teorileri (Ethical Theories in Islam). Istanbul: Litera yayıncılık.
- Fellsches, Josef (1996): Lebenkönnen. Von Tugendtheorie zur Lebenskunst. Essen: Die Blaue Eule.
- Fleckenstein, Felix (2020): Tugendethische Perspektiven. Die Mesotes-Lehre des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik weitergedacht mit Bernhard von Clairvaux. Würzburg: Typoskript. Online unter: https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus4-wuerzburg/frontdoor/deliver/index/docId/21000/file/Fleckenstein_Felix_TugendethischePerspektiven.pdf (Zugriff: 02.09.2024).
- Gaede, Matthias (Hrsg.) (2007): Philosophie. Ideen, Denker, Visionen A–Z. Mannheim: GEO, Gruner + Jahr (=GEO Themenlexikon 14), S. 92; vgl. auch etwa Halbig, Christoph (2013): Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik. Berlin: Suhrkamp.
- Gara, Nizar Samir (2003): Die Rezeption der Philosophie des Aristoteles im Islam als Beispiel die (sic!) der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sina Buch (‘Ilm al-naḥs: Die Wissenschaft der Seele). Heidelberg: Dissertation der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.
- Gelhard, Andreas/Hackler, Ruben/Zanetti, Sandro (Hrsg.) (2019): Epistemische Tugenden. Zur Geschichte und Gegenwart eines Konzepts. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goodman, Lenn Evan (2006): Islamic Humanism. New York: Oxford University Press.
- Goris, Wouter (2005): Anthropologie und Erkenntnislehre. In: Speer, Andreas (Hrsg.) (2005): Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 125–140.

- Grabmann, Martin (1926): Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. München: Josef Kösel & Friedrich Pustet.
- Guardini Romano (1967): Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens (2. Aufl.). Würzburg: Werkbund-Verlag Würzburg.
- Günther, Sebastian/ El Jamouhi, Yassir (Hrsg.) (2021): Islamic Ethics as Educational Discourse. Thought and Impact of the Classical Muslim Thinker Miskawayh (d. 1030). Tübingen: Mohr Siebeck (=Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs 14).
- Günther, Sebastian/El Jamouhi, Yassir (2021): Einführung: der Moralphilosoph und Historiker Miskawaih: Traditionsbindung und Neubestimmung im Bildungsdiskurs des Islams. In: Günther, Sebastian/El Jamouhi, Yassir (Hrsg.) (2021): Islamic Ethics as Educational Discourse. Thought and Impact of the Classical Muslim Thinker Miskawayh (d. 1030). Tübingen: Mohr Siebeck, S. 7–52.
- H., Felix (2021): Zusammenfassung/Inhaltsangabe Nikomachische Ethik. Online unter: <https://ethik-des-aristoteles.de/uncategorized/nikomachische-ethik-inhaltsangabe-ueber-die-buecher-i-und-ii/> (21.12.2023).
- Halbig, Christoph (2013): Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik. Berlin: suhrkamp (=suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2081).
- Heinzmann, Richard (1994): Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer.
- Heller, Gunthart (2023): Kleine Einführung in die Philosophie von Augustinus. Online unter: Philognosie, <https://www.philognosie.net/wissen-technik/einfuehrung-philosophie-augustinus-von-hippo> (31.12.2023).
- Hentsch, Anna-Kathrin (2020): Glück als Unterrichtsfach, National Geographic. Online unter: <https://www.nationalgeographic.de/wissenschaft/2020/05/glueck-als-unterrichtsfach> (Letzter Zugriff: 22.07.2024 um 18:31).
- Hofer, Sebastian (2023): Eine kleine Kulturgeschichte der Mutprobe, profil. Online unter: <https://www.profil.at/gesellschaft/eine-kleine-kulturgeschichte-der-mutprobe/402581354> (Letzter Zugriff: 25.07.2024 um 9:49).

- Hopkins, Jaspar (2000): Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues. Ihre Vielfalt, ihr Verhältnis untereinander und ihr Sein. Erbe und Neuansatz. In: Kremer, Klaus/Reinhadt, Klaus (Hrsg.) (2000): Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 15. bis 17. Oktober 1998. Trier: Paulinus, S. 9–38.
- Huber, Johannes (2022): Das Gesetz des Ausgleichs. Warum wir besser gute Menschen sind (2022). Wien: edition a.
- Humboldt-Universität Wiki (2023): *Faḍīla* (Tugend). Online unter: [https://wikis.hu-berlin.de/islamischeethik/Faḍīla_\(Tugend\)](https://wikis.hu-berlin.de/islamischeethik/Faḍīla_(Tugend)) (31.12.2023).
- İbn Miskeweyh (2017): Ahlâk Eğitimi. Tehzîbu'l-Ahlâk. Übers. von Abdulkadir Şener/İsmet Kayaoğlu/Cihat Tunç. 4. Aufl. Istanbul: Büyüyenay Yayınları.
- İbn Miskeweyh (2017): Ahlâk Eğitimi. Tehzîbu'l-Ahlâk. Übers. von Abdulkadir Şener/İsmet Kayaoğlu/Cihat Tunç. 4. Aufl. Istanbul: Büyüyenay Yayınları.
- IGGÖ (2024): Schulamt. Online unter: <https://www.derislam.at/bildung/schulamt/> (Letzter Zugriff: 12.08.2024 um 10:35).
- Iremadze, Tengiz (2004): Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi. Amsterdam: B. R. Grüner (=Bochumer Studien zur Philosophie 40).
- Kluxen, Wolfgang (1983): Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien. In: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues. 3. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (=UTB für Wissenschaft 146), S. 177–220.
- Kuhn, Yusuf (2019): Über Vernunft und Offenbarung in al-Ghazālī's Denken. 2. Aufl. Hamburg: tredition (=Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken 1).
- Kunzmann, Peter/Burkard, Franz-Peter/Wiedmann, Franz (2001): dtv-Atlas Philosophie. 9. akt. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kutluer, İlhan (1999): Düşünme. In: İslâm Ansiklopedisi'nin, 10. cildinde (1994), S. 53–57. Online unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/dusunme> (25.12.2023).

- Lang, Daniela Sylvia (2008): Soziale Kompetenz und Persönlichkeit. Zusammenhänge zwischen sozialer Kompetenz und den Big Five der Persönlichkeit bei jungen Erwachsenen. Koblenz: Dissertation der Universität Koblenz-Landau.
- MacIntyre, Alasdair (1987): Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt, New York: Campus (=Theorie und Gesellschaft 5).
- MacIntyre, Alasdair (1984): After Virtue. A Study in Moral Theory. London: Gerald Duckwoth & Co.
- Merkel, Alexander (2021): Tugend „Tapferkeit“. In: Wort und Antwort 62,2: Tugend Tapferkeit. Widerstand für eine gute Sache, S. 50–52.
- Niederbacher, Bruno (2004): Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen. München: Kohlhammer (=Münchener philosophische Studien, NF 24).
- Ottmann, Henning (2001): Geschichte des politischen Denkens: Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit. Bd. 1: Die Griechen, Teilbd. 2: Von Platon bis zum Hellenismus. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Pieper, Josef (2014): Thomas von Aquin. Leben und Werk. Kevelaer: topos plus.
- Pietsch, Roland (2013): Die Grundzüge der Tugendlehre von Abū ‘Alī Miskawaih. In: Spektrum Iran 26,3 (2013), S. 5–36.
- Pitour, Thomas (2010): Wilhelm von Auvergues Psychologie. Von der Rezeption des aristotelischen Hylemorphismus zur Reformulierung der Imago-Die-Lehre Augustins. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Rasūl, Abū 'r-Riḍā Muḥammad ibn Aḥmad ibn (2008): Tafsir Al- Qur'an Al-Karim. Erläuterung des Al-Qur'an AlKarim in deutscher Sprache. Köln: Islamische Bibliothek.
- Roth, Heinrich (1971): Pädagogische Anthropologie, Bd. 2. Hannover: Schroedel, S. 180 zit. nach Zentrum für Lehrerbildung der Universität Kaiserslautern (o. J.): Glossar Kompetenz. Online unter: <https://service.zfl.uni-kl.de/wp/glossar/kompetenz?print=print> (01.02.2023).

- Runge, Richard Friedrich (2023): Eine kritische Theorie der Tugendethik. Frankfurt am Main: Campus. Online unter: https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/89433/ssoar-2023-runge-Eine_kritische_Theorie_der_Tugendethik.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-2023-runge-Eine_kritische_Theorie_der_Tugendethik.pdf (Letzter Zugriff: 12.09.2024).
- Schumacher, Joseph (2005): Die Kardinaltugenden und ihre Bedeutung für das christliche Leben. Fünf Vorträge zur Vertiefung des Glaubens. Exerzitienhaus Schloss Fürstenried in München, 15.–17. Juli 2005. Online unter: <http://www.theologie-heute.de/KardinaltugendenMunchen05.pdf> (31.12.2023).
- Şener, Abdulkadir/Kayaoğlu, İsmet/Tunç, Cihad (1983): Önsöz. In: Ibn Miskeveyh (1983): *Ahlâki Olgunlaşdırma*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, S. 7–10.
- Speer, Andreas (2005): Das Glück des Menschen (S.th. I-II, qq. 1-5). In: Speer, Andreas (Hrsg.) (2005): Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae*. Werkinterpretation. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 141–167.
- Statista (2024): Anzahl der Menschen in extremer Armut weltweit in den Jahren 1990 bis 2019 und Prognose bis 2030. Online unter: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1356924/umfrage/globale-armut-anzahl-der-armen-menschen/> (Letzter Zugriff: 23.07.2024).
- Sunar, Cavit (1980): Ibn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk görüşleri. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kitapları (=İlahiyat Fakültesi Yayınları 147).
- Topkara, Ufuk (2017): Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters. Wiesbaden: Springer Fachmedien, <https://doi.org/10.1007/978-3-658-19794-0>.
- Tûsî, Nasîrüddin (2016): *Ahlâk-ı Nâsirî*. 3. Aufl. Übers. von Anar Gafarov, Zaur Şükürow. Istanbul: Ofis Matbaa.

Völker, Katharina (2020): Das humanistische Erbe Muhammad Arkouns. Adab und (بدأ) Paideia (παιδεία) für die Menschheit. In: SocArXiv (2020). Online unter: <https://osf.io/gt2v4/download> (02.01.2024), S. 1–10.

Wutte, Manuela (2013): Die ethische Dimension des glücklichen Lebens. Metaethische Perspektiven zur Tugendethik und die Möglichkeit einer substantiellen Auffassung des guten Lebens. Graz: Masterarbeit.

Yildiz, Gülsüm (2002): İbn Miskevyh ve Tehzibu'l Ahlak adlı eserinin din eğitimi bakımından değerlendirilmesi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

Zakherî, Ali (1997): İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi. Istanbul: Yeni Zamanlar Yayınları.

Zimmermann, Herbert (2010): Die Bedeutung des Aristoteles vom Mittelalter bis zur Renaissance. In: Forum Classicum 3 (2010), S. 211–218.