

# Das aristotelische Tugendprinzip der richtigen Mitte in der Scholastik

Autor(en): **Klingseis, Rupert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **7 (1920)**

PDF erstellt am: **06.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762846>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## DAS ARISTOTELISCHE TUGENDPRINZIP DER RICHTIGEN MITTE IN DER SCHOLASTIK

Von Dr. RUPERT KLINGSEIS O. S. B.

(Fortsetzung aus VII, p. 33—49)

### II. Das Prinzip der Mitte innerhalb der Scholastik platonisch-augustinischer Richtung

#### I. Das Prinzip der richtigen Mitte bei Alexander Halensis

1. Die Tugendlehre des Alexander Halensis, soweit man überhaupt von einer solchen sprechen kann, trägt das kompilatorische Gepräge der frühscholastischen Literatur. Die großen Kirchenlehrer Augustin, Gregor usw. kommen neben Cicero und Seneca am häufigsten zu Worte; doch dringen auch aristotelische Ansichten über die Tugend durch, freilich noch nicht allzu reichlich, aber in einer Verwertung der Gedanken, die seine Kenntnis der *Ethica vetus* und *nova* bekunden<sup>1</sup>.

Fundquellen für unser Thema bei Alexander Halensis sind fast ausschließlich die letzten Quästionen der Pars IV seiner *Summa universae theologiae*<sup>2</sup>, wo die Bußwerke des Fastens und Almosengebens unter anderem auf ihren Tugendcharakter hin untersucht werden. Seine Untersuchungen über die theologischen Tugenden<sup>3</sup> sowie über den Unterschied der Moraltugenden von den *dona* und *beatitudines*<sup>4</sup> zeigen keinerlei Verwendung des hier in Frage stehenden aristotelischen Gedankens.

Es sollen im folgenden die Ansichten des Alexander Halensis über die Tugend als Mitte in systematischem Zusammenhang dargelegt werden.

2. Die Moraltugend oder die Kardinaltugend besteht wesentlich in einem Innehalten der richtigen Mitte, sie be-

<sup>1</sup> Mit dem Inhalt der *Ethica vetus* hat es vorliegende Arbeit zu tun. Über die Aristotelesverwendung bei Alexander Halensis bemerkt Grabmann a. a. O., p. 38: „Die Zitate sind meist sehr kurz, häufig Prinzipien und Leitsätze, sie geben vielfach nur den Gedanken, nicht den Wortlaut des Philosophen wieder.“

<sup>2</sup> Es wurde benützt die Ausgabe von 1622, Col. Agripp., für Bd. I u. II die Venetier-Ausgabe von 1576.

<sup>3</sup> P. III, Q. 64 ff. Dieser Traktat ist übrigens nicht vollständig von ihm zu Ende geführt; vgl. Überweg-Heinze a. a. O., p. 436.

<sup>4</sup> P. III, Q. 62.

findet sich in der Mitte zwischen den Extremen des Zuviel und des Zuwenig<sup>1</sup>. Er sucht dies im Gegensatz zu den vorausgehenden Autoren auch zu begründen. Der Grund hierfür ist aber nicht in erster Linie der Hinweis auf die Erfahrung, wie bei Aristoteles, sondern der augustinische Unterschied vom *Objectum finitum et infinitum* unseres moralischen Strebens, worauf bei Bonaventura noch ausführlicher hingewiesen werden wird. Die Moraltugend hat es zu tun mit den Affekten und Handlungen, wie sie dem geschaffenen Wesen zukommen, also mit Objekten von endlicher Beschaffenheit<sup>2</sup>; es kann darum hier die Tugend zum Übermaß gesteigert und ebenso nur in sehr mangelhafter Weise betätigt werden. Bei den theologischen Tugenden kann dagegen von einer Mitte nicht gesprochen werden. Ihr eigentliches Objekt ist Gott selbst, das höchste Gut. Sein Besitz verbürgt das Vorhandensein dieser Tugenden und es gibt da kein Zuviel; die Sünde und das einzige Extrem besteht in einem Fernsein von Gott.

Er macht dies anschaulich durch den Vergleich mit einer geradlinigen Bewegung. Wie bei dieser, gibt es für die theologische Tugend nur zwei termini, den terminus ad quem, das Ziel, Gott, und den terminus a quo, die Privation Gottes. Eine Mitte zwischen diesen gibt es nicht, die Tugend ist um so vollendeter, je mehr man sich Gott nähert<sup>3</sup>. Wohl kommt Alexander Halensis der doppelte Gegensatz zur theologischen Tugend der Hoffnung, Anmaßung und Verzweiflung zum Bewußtsein, die sich ihr wie ein Zuviel und Zuwenig gegenüberstellen. Aber er bleibt gleichwohl bei seiner Behauptung stehen; die eigentliche Tugend der Hoffnung hat wie jede theologische Tugend nur ein Extrem, die Privation, das Fernsein von Gott. Sofern die Anmaßung ebenso wie die Verzweiflung eine solche Privation Gottes, ein negatives Verhältnis zu Gott besagt, kann sie nicht als eigentliches Übermaß der Tugend der Hoffnung angesehen werden, da diese in einem positiven Verhältnis zu Gott steht. Alexander Halensis entscheidet hier ausschließlich vom Standpunkt des Theologen; auf das psychologische Moment dieser Frage geht er nicht ein. Als Folgerung ergibt sich ihm hieraus, daß selbst für die Kardinaltugenden die Norm der rechten

<sup>1</sup> P. IV, Q. 30, m. 1, p. 792.

<sup>2</sup> P. IV, Q. 26, m. 1, art 3, § 3, p. 730 u. P. IV, Q. 30, m. 1, p. 792.

<sup>3</sup> P. IV, Q. 30, m. 1, p. 792.

Mitte keine Geltung mehr hat, wenn sich die theologische Tugend der Liebe mit ihnen verbindet; denn dadurch kommt als einzige Richtlinie nur mehr das Verhältnis zu Gott in Betracht, es tritt an die Stelle des fehlerhaften Übermaßes eine Übung christlicher Vollkommenheit, wie z. B. infolge der Liebe zu Gott der Freigebigkeit statt Verschwendung der volle Verzicht auf Hab und Gut gegenübertritt<sup>1</sup>. Hier zeigt sich wieder der Einfluß Augustins, für den die christliche Tugend nur eine geordnete Betätigung der Gottesliebe ist<sup>2</sup>.

3. Das Innehalten der Mitte ist also ein wesentliches Merkmal der Kardinaltugend und gehört zu den *Notiones communes*, die in jeder Tugend sich finden<sup>3</sup>. Dabei unterscheidet er eine zweifache Art, die Mitte innezuhalten, je nachdem sie von der Mäßigkeit oder von der Gerechtigkeit beobachtet wird. Die Mitte, wie sie der Mäßigkeit zukommt, nennt er mit Aristoteles eine *medietas quoad nos*<sup>4</sup> und beleuchtet ihre individuelle Verschiedenheit durch das bei den Scholastikern oft wiederkehrende Beispiel von den 6 Pfund, die an sich die Mitte ausmachen zwischen 2 und 10 Pfund, als Nahrung aber doch einem Milo zu wenig, einem Teilnehmer an gymnastischen Übungen zu viel sein würden<sup>5</sup>. Auch bei Bestimmung der Mitte, wie die Gerechtigkeit sie innehält, entfernt er sich nicht weit von der Auffassung des Stagiriten, obwohl ihm dessen Erörterung hierüber aus dem 5. Buche der nikomachischen Ethik noch nicht zugänglich war<sup>6</sup>. Die Mitte der Gerechtigkeit sieht er in einem objektiv bestimmbareren Verhältnis gegeben. Er macht dies anschaulich bei Behandlung des Sühnecharakters des Fastens. Hier ergibt sich ihm dieses objektiv bestimmbarere

<sup>1</sup> l. c.

<sup>2</sup> De mor. Eccl. L. I, cap. 15 u. Civ. Dei lib. 15, cap. 22.

<sup>3</sup> P. IV, Q. 12, m. 1, art. 1, § 4. Mit der stoischen Auffassung von der Einheit der Tugend verband sich bei den frühchristlichen Ethikern die Ansicht, daß in jedem Tugendakte die vier Kardinaltugenden zusammenwirken, worauf in unserer Stelle Alexander Bezug nimmt. Vgl. Dyroff: Ethik der alten Stoa, p. 70 ff. u. Bernhard P. L. 182, de consideratione lib. I, cap. 8.

<sup>4</sup> P. IV, Q. 35, m. 3 u. P. II., Q. 112, m. 2 und Eth. Nik. II, 6, 1106 a, 36 ff.

<sup>5</sup> P. IV, Q. 28, m. 5, p. 778, Eth. Nik. II, 6, 1106 b.

<sup>6</sup> P. IV, Q. XII, m. 1, art. 1, § 2, p. 415 spricht er zwar von der *iustitia generalis* im Sinne des Stagiriten, führt aber Chrysostomus als Gewährsmann an.



Verhältnis aus dem Verhältnis der zu sühnenden Sünde zur vernünftigen Einsicht dessen, der zu sühnen hat. (... in abstinendo autem secundum medietatem proportionalem peccato pro quo oportet satisfacere, et rationi, quae debet satisfacere, accipitur ieiunium, prout est opus sive actus iustitiae<sup>1</sup>.)

4. Was die Anwendung des Prinzips der tugendgemäßen Mitte betrifft, kommt dasselbe nur in Form von knappen Skizzierungen aristotelischer Gedanken zur Geltung. Bei Erwähnung des Almosengebens<sup>2</sup> zieht er zum Vergleich auch die Tugend der Freigebigkeit heran, die die Mitte beobachtet, sofern sie gibt, was zu geben ist und nicht gibt, wo nicht auszugeben ist. Als ihre Extreme bezeichnet er Geiz und Verschwendung, wobei es ein gedanklicher Zusammenhang mit dem 4. Buche der Ethik zu sein scheint, wenn er gelegentlich bemerkt, daß die Verschwendung kein so schwerer Fehler sei wie der Geiz, weil die verderbte Natur mehr darauf sehe, für den eigenen Mangel zu sorgen statt alles herzugeben<sup>3</sup>.

Bei Behandlung der Mäßigkeit und der ihr untergeordneten Tugenden verwendet er den Gedanken der Mitte nur bei der *sobrietas*, der Maßhaltung im Gebrauch der Speisen. Sie hält die richtige Mitte inne und orientiert sich hiebei an der *ratio recta*, während die rechte Art des Fastens zur Norm die göttlichen und kirchlichen Gesetze hat<sup>4</sup>. Das Extrem des Übermaßes ist die *Gula*, für das Extrem des Mangels hat er zwar keinen Namen, aber er glaubt ein solches vorhanden, wo man von der rechten Mitte abweicht,

<sup>1</sup> P. V, Q. 28, m. 3, p. 749.

<sup>2</sup> l. c.

<sup>3</sup> P. II, Q. 141, m. 7, fol. 353. Alexander Halensis berührt hier einen Gedanken aus Eth. Nik. IV, 1, 1121 a, 19 ff. Doch scheint es auch nur eine Berührung zu sein; denn Alexander Halensis findet den Grund in der verderbten Natur, Aristoteles führt die Erfahrung an und verweist auf das Alter, das sparsamer wird. Die Stelle lautet bei Alexander Halensis: *Natura corrupta, quae inclinatur ad peccatum, quia corrupta est, non inclinatur ad dandum omnia; quod prodigalitas facit, ut ibi ponat finem; . . . ratio autem, propter quam avaritia ponitur capitale non prodigalitas, est quia corruptio naturae magis inclinatur ad complementum sui quo ad sufficientiam; quam ad communicationem alterius.*

<sup>4</sup> P. II, Q. 142, m. 12, art. 2, fol. 357 u. P. IV, Q. 28, m. 2, art. 1, p. 743: *Philosophi per legem rectae rationis sensualitatem refrenabant.* Sonst wird dieser für die Ethik der Hochscholastik so bedeutende Begriff der *recta ratio* nicht verwendet.

um von den Menschen gelobt zu werden oder wo man sich täuscht und die rechte Mitte nicht zu bestimmen weiß<sup>1</sup>. Die Ansicht des Aristoteles, daß es schwer sei, die rechte Mitte zu finden<sup>2</sup>, scheint ihm besonders zutreffend bei der *sobrietas*, zumal wenn es gilt, den bloßen Genuß vom Bedürfnis zu unterscheiden. Es soll jener freilich nicht völlig ausgeschlossen sein, nur insoweit, daß er nicht von der rechten Mitte abführt. Alexander sieht sich darum gleich Aristoteles zu Zugeständnissen hinsichtlich des Prinzips der Mitte genötigt und unterscheidet ein *medium praecisum*, wo das Bedürfnis vom Genuß genau geschieden würde und ein *medium magis dilatatum*<sup>3</sup>. Eine solche Einschränkung zeigt zwar die Lückenhaftigkeit des Prinzips der Mitte, jedoch vermag kein Moralprinzip für alle derartigen Gewissenskonflikte eine befriedigende Norm zu bilden.

5. Abgesehen von den theologischen Tugenden gibt es speziell christliche Tugenden, die sich dem Prinzip der richtigen Mitte nicht ohne weiteres unterzuordnen scheinen, wie die Abtötung, die Virginität, der Gehorsam usw. Auf diese wendet Alexander Halensis indes den Mediumbegriff gleichwohl wenigstens in übertragenem Sinne an und löst so in eigenartiger Weise die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Übernatur. Eine Stelle in Aristoteles' Werk über die Tiere bietet ihm hiezu Anlaß<sup>4</sup>. Aristoteles spricht da bei den tierischen Sekretionen von den überschüssigen unreinen Stoffen, wie Schweiß u. dgl. und von den überschüssigen, aber zweckdienlichen Stoffen, wie Milch und Same, die zur Fortpflanzung notwendig sind. Alexander Halensis sieht hierin ein doppeltes *superfluum*, das in der tierischen Natur sich findet, ein *superfluum impuritatis* und ein *superfluum residuitatis*; diesem zweifachen *superfluum* entnimmt er seine Idee eines zweifachen *medium virtutis*. Es gibt ein *medium sufficientiae* und ein *medium excellentiae*. Letzteres ist im Vergleich zum *medium sufficientiae*

<sup>1</sup> P. II, Q. 142, m. 5, fol. 355.

<sup>2</sup> Eth. Nik. II, 6, 1106b 31.

<sup>3</sup> Anm. 3 und P. IV, Q. 28, m. 2, art. 1, p. 744 u. Eth. Nik. II, 9, 1109b, 14 ff.

<sup>4</sup> Es handelt sich um kein wörtliches Zitat. In der Schrift *περὶ ζώων μορίων* 2, 2 spricht Aristoteles im allgemeinen über diese Dinge. Unter dem Titel „De animalibus“ faßten die Scholastiker *Historia animalium*, *De partibus animalium* und *De generatione animalium* zusammen.

selbst wieder ein Extrem, aber im Vergleich zum obigen *superfluum impuritatis* ist es ein *medium*, und zwar ein *medium excellentiae*. Er wendet diese Distinktion an auf die Tugend der Freigebigkeit. Geben, was zu geben ist, heißt das *medium sufficientiae* beobachten, heißt freigebig sein. Zurückhalten, was zu geben wäre, ist dem Geize eigen; geben aber, was überhaupt nicht zu geben wäre, ist Verschwendung. Doch ist da noch zu unterscheiden, je nachdem man das Geben mit einem nicht sollen oder nicht müssen verbindet. Geben, was man nicht geben soll, ist ein *superfluum impuritatis*, und ist Sache der Verschwendung. Geben aber, was man nicht geben muß, ist im Vergleich zum *medium sufficientiae* ein *superfluum*, im Vergleich aber zur Verschwendung, zum *superfluum impuritatis*, hält es die Mitte inne, das *medium excellentiae*, und ist Tugend. Demnach sind alle außergewöhnlichen Werke der Vollkommenheit Tugenden; sie haben in sich den Charakter des Überfließenden und den der rechten Mitte, so die Virginität, die freiwillige Armut um Christi willen, das Fasten usw.<sup>1</sup> Man kann beim Fasten tun, was man nach dem Gebote der Vernunft, den göttlichen und kirchlichen Vorschriften tun muß, dann beachtet man die richtige Mitte, das *medium sufficientiae*; man kann auch mehr tun als gut und erlaubt ist, das ist das *superfluum impuritatis*, ein fehlerhaftes Extrem; oder man kann erlaubterweise mehr tun als befohlen ist, dann beachtet man das *medium excellentiae*, ein Übermaß im Vergleich zum schlechthin Gebotenen, eine Mitte im Vergleich zum unerlaubten Exzeß. Daß mit einer solchen Auffassung des *medium* sachlich nichts erreicht ist, fühlt Alexander Halensis selbst. Er wendet sich darum gelegentlich zu einer natürlicheren Erklärungsweise, wo er dem Prinzip der richtigen Mitte seine Anwendbarkeit auf die speziell christlichen Tugenden abspricht. Es trifft dieses Prinzip, sagt er, in dem zu, was notwendig und geboten ist, nicht aber in jenen sittlichen Handlungen, die kraft der evangelischen Räte freiwillig geschehen. Ihre Vollkommenheit sieht nicht auf das Mittelmaß, sie orientiert sich an jener Norm, die sich aus der Gleichförmigkeit mit Christus ergibt<sup>2</sup>. Er beruft sich dabei auf Ambrosius, dessen

<sup>1</sup> P. IV, Q. 28, m. 5, p. 779.

<sup>2</sup> P. IV, Q. 30, m. 1, p. 791: Quod virtus consistit circa medium, potest dici, quod medium in virtutibus dupliciter sumitur, ut supra

Unterscheidung zwischen *officia media* und *perfecta* ein ähnlicher Sinn zugrunde liegt<sup>1</sup>.

6. Noch einen anderen Erklärungsversuch, um die speziell christlichen Tugenden dem Tugendprinzip des Stagiriten unterzuordnen, kennt Alexander Halensis, der dem Grundgedanken der aristotelischen Mitte mehr entspricht: die Betonung der Umstände. Was eine Handlung aus ihrer sittlichen Indifferenz heraushebt und ihr überhaupt sittlichen Wert gibt, ist es auch, was den Charakter der Mitte verbürgt. Die Affekte der Furcht und des Selbstvertrauens, der Begierde, des Zornes usw. sind für Aristoteles dann im rechten mittleren Maß vorhanden, wenn sie sich äußern zur gehörigen Zeit und bei den gehörigen Veranlassungen, aus den Beweggründen hervorgehen und gegen die Personen sich richten, wie es sich ziemt<sup>2</sup>. Aus dem gleichen Grunde beobachten nach Alexander auch die christlichen Tugenden die rechte Mitte. Das Almosengeben, modifiziert nach den Umständen des Gegenstandes usw., ist ein mittleres<sup>3</sup>, Verschwendung ist nur dann vorhanden, wenn man ohne Wahl jedem Beliebigen grundlos gibt<sup>4</sup>. Was nach Alexander diese Tugenden vor den übrigen unterscheidet, ist das übernatürliche Motiv, dem sie entspringen und das eine veränderte Beurteilung der übrigen Umstände zur Folge hat<sup>5</sup>.

Auf seine übrige Tugendlehre hat indes die Bedeutung der Umstände für das Innehalten der Mitte noch keinen durchgreifenden Einfluß auszuüben vermocht, wie das schon oben sich zeigte. Zwar ist dieses Urteil insofern zu be-

tactum est. Vel dicendum, quod illud est verum, quantum ad ea, quae sunt necessitatis ut est largitas; sed fallit in his, quae sunt supererogationis; sicut est consilium paupertatis est castitatis; talium enim perfectio attenditur magis secundum perfectam configurationem ad Christum, et divinae dilectionis modum, qui est ut Deus super omnia diligatur; quam secundum medium inter superfluum et diminutum circa exterius subiectum.

<sup>1</sup> Ambrosius (De officiis Lib. I, cap. 11 nu. 36, P. L. 15) schließt sich an das Wort des Herrn (Matth. 19, 17) an. Christus spricht hier von einem Gebot halten als Bedingung zum Eintritt in das ewige Leben. Ambrosius sieht in dieser Aufforderung im Anschluß an die stoische Terminologie die *officia media*, im Gegensatz zu den *officia perfecta*, die durch die Worte angedeutet werden: Wenn du vollkommen sein willst . . ., also durch die evangelischen Räte.

<sup>2</sup> Eth. Nik. II, 6, 1106b, 21–24.

<sup>3</sup> P. IV, Q. 29, m. 1, p. 788.

<sup>4</sup> P. IV, Q. 30, m. 1, p. 790 und P. IV, Q. 27, p. 738.

<sup>5</sup> P. IV, Q. 28, m. 3, § 3, p. 749.



schränken, als seine Tugendlehre dem Umfange nach sehr unvollständig geblieben ist; aber auch in jenen Tugenden bzw. Lastern, die er in Pars II behandelt, ist die Bedeutung der Umstände für den Tugendcharakter eines Affektes und das richtige Maß desselben noch nicht näher verarbeitet. So betont er bei der Frage nach der Erlaubtheit des Spieles mehr den sündhaften Charakter desselben; das Gute, Vernunftgemäße und darum auch Tugendgemäße dagegen, was sich durch Beobachtung der geziemenden Umstände im Spiele zeigen kann, weiß er im Gegensatz zu Thomas von Aquin noch nicht hervorzuheben<sup>1</sup>. Dasselbe zeigt sich in seinen Darlegungen über den Zorn<sup>2</sup>.

7. Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat. Auch bei Alexander findet sich wie bei den vorigen Autoren das Prinzip der rechten Mitte nur in geringem Umfang verwendet, wie das hauptsächlich dem erst allmählich wachsenden Einfluß der aristotelischen Ethik entspricht<sup>3</sup>. Gleichwohl läßt er, soweit er auf die Mitte zu sprechen kommt, seine Stellungnahme durchblicken: So die Nichtanwendbarkeit der rechten Mitte auf die theologischen Tugenden und auf gewisse christliche Tugenden, bei denen nur dann von einer rechten Mitte gesprochen werden kann, wenn das Prinzip durch die Betonung der Umstände der Handlung so gedehnt wird, daß es seinen eigentlichen Charakter eines rechten Maßes zwischen zwei Extremen verliert. Das Prinzip der rechten Mitte ist überhaupt, wie der „Doctor irrefragabilis“ trefflich erkannte, mehr das eines guten Bürgers als eines guten Christen und sieht mehr auf die diesseitige als die jenseitige Glückseligkeit<sup>4</sup>. Darin findet er wohl hauptsächlich den Grund, warum der Philosoph überall im sittlichen Tun von Übermaß und Mangel spricht,

<sup>1</sup> P. II, Q. 133, fol. 329.

<sup>2</sup> P. II, Q. 139, m. 2, fol. 346.

<sup>3</sup> Vgl. Grabmann a. a. O., p. 16 ff.

<sup>4</sup> P. II, Q. 141, m. 7, fol. 353: Alexander spricht den Diesseitscharakter der aristotelischen Ethik in folgenden Worten trefflich aus: *Finis moralis philosophi est felicitas civilis; nec ultra progreditur. Qui vult conservare pacem civitatis, necesse est, ut in hoc attendat moderantiam, ut magnis det magna, parvis parva; et ideo aliam medietatem et alia extrema determinat circa haec et illa; unde sua extrema ponit secundum parvum et magnum. Sed theologus attendit pro fine felicitatem aeternam; philosophus mempe ad hunc finem non potuit pervenire natura et ratione.*



der Theolog aber nicht<sup>1</sup>. Das Prinzip der rechten Mitte paßt nicht für die Großmut, die Gott vom menschlichen Tun erwartet. Das, was der Philosoph sagt, daß nämlich das Zuviel und Zuwenig ein fehlerhaftes Extrem sei, ist zu verstehen auf Grund des bürgerlichen und politischen Rechtes und liegt nicht im Geiste des göttlichen; dieses verlangt alles zu geben und nichts zurück zu behalten; das bürgerliche Recht verlangt, gewisse Dinge zu geben, anderes zu behalten<sup>2</sup>.

Schon mit dem ersten Bekanntwerden des Prinzips der richtigen Mitte wird es so von Alexander Halensis vom speziell christlichen Tugendkreis ausgeschlossen. Ein wenig befremdend ist diese seine Stellungnahme mit Rücksicht auf die vorscholastische Literatur, in der doch mit der Betonung der Diskretion vor dem Zuviel des Guten gewarnt wird. Aber bei Alexander ist die augustinische Richtung noch durchaus maßgebend, der Gedanke, daß es für die Liebe keine Grenzen gibt. Außerdem mag er wohl an der Pariser Universität weniger Gelegenheit gehabt haben, auf das Übermaß im Guten hinzuweisen, wie die vorscholastischen Asketen. Im Wesen ändert sich auch die Anschauung der folgenden Autoren nicht, es bietet ihnen aber die aristotelische Terminologie auch hier eine passendere Ausdrucksform.

## II. Die richtige Mitte bei Bonaventura

1. Nicht viel Neues über den Gedanken der richtigen Mitte erfahren wir bei Bonaventura. In seiner Auffassung des Prinzips und in der Verwertung desselben schließt er

<sup>1</sup> P. II, Q. 142, m. 1, fol. 354: Der Autor stellt sich diese Frage und verspricht sie zu lösen, ohne noch eigens darauf einzugehen. *Expianabitur etiam, quare quaedam capitalia secundum superfluitatem determinantur; quaedam secundum indigentiam; . . . et quare philosophus quasi circa omnem medietatem ponit utrumque et secundum superfluitatem et secundum indigentiam; sancti autem non semper ita.*

<sup>2</sup> P. IV, Q. 28, m. 8, art. 1, § 2, p. 783: *Id, quod dicit philosophus: item facit plus quod minus, quia vitium; intelligentum est secundum definitionem iuris civilis sive politici, non secundum definitionem iuris divini, quod dictat omnia esse danda et nulla retinenda, quod non dictat ius politicum, sed potius contrarium, sc., quaedam dare et quaedam retinere.* Es ist das auch der Vorwurf der neueren Kritik gegen das aristotelische Tugendprinzip. Die aristotelische Ethik beschreibt, was einem griechischen Vollbürger geziemt. Jodl: *Gesch. der Ethik*, II, p. 40; Gomperz: *Griechische Denker*, Bd. III<sup>2</sup>, p. 196.

sich an Alexander Halensis an. Wohl macht sich aber eine häufigere Verwendung desselben bemerkbar, wie überhaupt die aristotelischen Gedanken über die Tugend, wie sie aus der *Ethica vetus* und *nova* vorliegen, in Bonaventuras Sentenzenkommentar uns häufiger begegnen als bei Alexander<sup>1</sup>.

Daß die Tugend eine Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen sei, kommt bei Bonaventura in verschiedenen Wendungen zum Ausdruck. Jeder Tugend ist es eigen, die Mitte inne zu halten<sup>2</sup>, sie verlangt die Mitte<sup>3</sup>, sie zielt, wie der Philosoph sagt, nach der Mitte<sup>4</sup>, und neigt nach ihr hin mit der gleichen natürlichen Neigung, mit der der Stein abwärts fällt<sup>5</sup>. Diese Eigenschaft, die Mitte inne zu halten, ist das charakteristische Merkmal der Kardinaltugend<sup>6</sup>, wie die Moraltugend im Anschluß an Plato genannt wird, oder der politischen Tugend<sup>7</sup>, wie er sie mit Makrobius nennt. Was die Anwendung des Gedankens der Mitte in den Einzelausführungen über die Tugenden betrifft, erwähnt Bonaventura im Sentenzenkommentar nur die Mäßigkeit, welche die Mitte hält in bezug auf die Genüsse<sup>8</sup>, und die Freigebigkeit als Mitte zwischen Geiz und Verschwendung<sup>9</sup>. Beide Tugenden sind gleichsam zusammengesetzt aus den guten Momenten, die in den Extremen sich finden<sup>10</sup>.

In den Collationen zum Hexaemeron zählt er sämtliche aristotelischen Moraltugenden auf mit ihren Extremen<sup>11</sup>, wie sie von Aristoteles selbst im 7. Kapitel des 2. Buches

<sup>1</sup> Seine Collationes über das Hexaemeron, die um fast zwei Jahrzehnte vom Sentenzenkommentar abstehen — vgl. Op. Omn., Bd. X, p. 11 — zitieren auch andere Teile der Ethik; so findet sich die aristotelische Definition der Kunst, Coll. V, 13 und die Aufzählung der Intellektualtugenden in aristotelischer Reihenfolge V, 12; ferner V, 19 ein Zitat aus dem 8. Buche der Ethik.

<sup>2</sup> S. III, d. 33, q. 2, ad 5.

<sup>3</sup> S. IV, d. 42, art. 1, q. 2 ad 4: Virtus desiderat medium.

<sup>4</sup> Eth. Nik. II, 6, 1106b, 15 u. 28, S. II, d. 24, P. I, art. 2, q. 1 ad oppos. 6. *Inspectrix medii* wohl für *coniectatrix medii*, wie in der *vetus translatio* sich findet. Aristoteles sagt: *στοχαστικήγε οὐσα τοῦ μέσου*.

<sup>5</sup> Ibid. ad 6.

<sup>6</sup> S. III, d. 9, art. 2, q. 3, fol. 5 u. S. III, d. 26, art. 1, q. 3 ad 2.

<sup>7</sup> T. VIII, opusc. XI, p. 323, n. 21.

<sup>8</sup> S. III, d. 33, q. 2 ad 5.

<sup>9</sup> S. III, d. 26, art. 1, q. 4 ad 2 u. art. 2, q. 2 ad 3.

<sup>10</sup> S. III, d. 26, art. 1, q. 3 ad 2.

<sup>11</sup> Coll. V, 2.

zur konkreten Erläuterung seines Prinzips aufgeführt werden. Bonaventura stellt zunächst die Tugenden mit ihren Extremen in der aristotelischen Reihenfolge zusammen und greift dann die bedeutenderen heraus, die Mäßigkeit, Freigebigkeit, den hochherzigen Aufwand, die Tapferkeit, Sanftmut und Großgesinntheit, die er aber dann vom theologisch-mystischen Standpunkt aus erörtert, weswegen sie für unseren Zweck nicht weiter in Betracht kommen. Er spricht auch gelegentlich von einem Medium der Gerechtigkeit, das der Staatsmann und Jurist beachtet, um nach Verdienst zu vergelten<sup>1</sup>, und nennt Gott höchst gerecht, sofern er der Mitte am nächsten kommt<sup>2</sup>. Diese verschiedenartig wiederkehrenden Wendungen zeigen, daß Bonaventura den Gedanken der richtigen Mitte auf den Bereich der Kardinaltugenden mit Vorliebe anwandte, er benützt sie sogar zu einer allerdings naiven Erklärung eines Evangelientextes. Luk. 14, 31 spricht Christus von einem König, der bei sich überlegt, ob er mit zehntausend Mann den Kampf mit einem anderen aufnehmen kann, der ihm mit zwanzigtausend Mann entgegenkommt. Bonaventura sagt hiezu, man kann in dem feindlichen König den Rex superbiae sehen, dem wir entgegenkommen mit unseren Tugendwerken, welche die Mitte innehalten und zehntausend sind an Zahl wegen der zehn Gebote; der Gegner kommt mit der doppelten Zahl, weil jeder Tugend zwei Laster entsprechen nach Übermaß und Mangel<sup>3</sup>.

2. Als Grund, warum die Moraltugend die Mitte innehält, führt Bonaventura den Gedanken seines Lehrers Alexanders noch deutlicher aus: Es ist das augustinische *uti utendis* und *frui fruendis*<sup>4</sup>, der metaphysisch-ethische Zweck-

<sup>1</sup> Coll. I, 34 *sextum medium est iustitiae... hoc considerat iurista sive politicus, ut fiat retributio secundum merita*. Auch Aristoteles spricht bekanntlich bei der distributiven Gerechtigkeit von einem Austeilen nach Verdienst und Würde. Eth. Nik. V, 3, 1131 a, 24. Aber Bonaventura scheint hier nicht auf Aristoteles Bezug zu nehmen; denn er spricht nirgends sonst über die Gerechtigkeit als einem Innehalten der Mitte und erwähnt auch nicht die aristotelischen Arten der Gerechtigkeit. Von einer *Medietas proportionalis* spricht kurz auch Alexander Halensis, wie wir gesehen haben.

<sup>2</sup> S. IV, d. 46, art. 2, q. 1 ad 4: *Deus dicitur summe iustus per accessum ad medium*.

<sup>3</sup> T. VII, p. 379, n. 62.

<sup>4</sup> Augustin Quaest. 30 und de doct. christ. L. I, cap. 3 nu. 1: Diese augustinische Einteilung der Güter ist auch in der Disposition der Sentenzen des Petrus Lombardus zugrunde gelegt und war darum in der Scholastik sehr geläufig. Bonav. S. I, d. 1, art. 1, q. 3, fol. 4,

gedanke. Die Tugend ist nicht Selbstzweck, so wenig ihr Objekt, an sich ein Gut, höchstes Gut ist. Sie ordnet das Verhalten zu den geschaffenen Gütern, die insoweit sittliche Güter sind, als sie sich dem höchsten Gute unterordnen<sup>1</sup>. Sie sind und auch die Tugend mit ihnen, Mittel zum Zweck. Was aber nicht Selbstzweck ist, kann durch exzessiven Gebrauch, durch Mißbrauch, Selbstzweck werden. Es ist darum ein Maß festzusetzen, das ihren Gebrauch regelt<sup>2</sup>. Aus dem Gebundensein an ein bestimmtes Maß ergibt sich für die Tugend der Charakter der Mitte. Diesen Zwischengedanken spricht Bonaventura selbst hier nicht aus, er folgt aber notwendig aus seinen Darlegungen.

Anders verhält es sich mit den theologischen Tugenden. Sie haben jenes Seiende zum Objekt, das höchstes Gut und Endziel alles Seienden ist; der Betätigung, die sich auf dieses Gut bezieht, sind deshalb keine Schranken gesetzt, man kann bei der theologischen Tugend nicht von einem Innehalten der Mitte sprechen. Gleich Alexander gibt auch Bonaventura sich Rechenschaft, wie nun doch die Hoffnung als eine Mitte zwischen Anmaßung und Verzweiflung erscheinen könne. Zur Lösung dieser Frage unterscheidet er zwischen dem Akt der Hoffnung als solchen und seiner Modifikation durch die Umstände<sup>3</sup>. Mit Bezug auf diesen Akt begleitenden Umstände kann man auch bei den theologischen Tugenden von einem Zuviel sprechen, etwa wenn einer auf Gottes Güte seine Hoffnung setzt, ohne auch seinerseits das Schuldige zu tun. Er ist auch bereit zuzugeben<sup>4</sup>, daß die Tugend der Hoffnung als solche ein mittleres Verhalten zwischen Anmaßung und Verzweiflung sei; er bemerkt aber zum Unterschied von dem mittleren Maße, wie es der Kardinaltugend zukommt, daß die Hoffnung ihre

<sup>1</sup> S. III, d. 33, art. un., q. 1, resp. u. ad 3.

<sup>2</sup> S. III, d. 26, art. 1, q. 3 ad 1: Nam huiusmodi excessus secundo dictus, repugnantiam habet cum omni virtute; primus vero non habet repugnantiam cum virtute theologica, quae habet obiectum infinitum, ita quod nec potest nimis amari nec nimis desiderari; sed repugnantiam habet cum virtute cardinali, cuius obiectum est bonum creatum et finitum et limitatum; ac per hoc exigitur, quod in actu sit modus determinatus, ultra quem si procedat, egreditur litem sibi secundum determinationem virtutis statutum; ähnl. S. IV, P. I, art. 2, q. 2, arg. 2 u. S. IV, d. 33, art. 2, q. 1, arg. 1; omnis virtus, quae non est in finem, in medietate consistit.

<sup>3</sup> S. III, d. 26, art. 1, q. 3 ad 1.

<sup>4</sup> Ibid. ad 2.



Extreme vollständig ausschlieÙe, während die Moraltugend die guten Momente der Extreme in sich vereine. Eine klare Lösung weiß so auch Bonaventura nicht zu geben, bei Thomas werden wir noch eine weitere Ansicht über diesen Punkt kennen lernen.

3. Bezüglich des Verhältnisses des aristotelischen Tugendprinzips zu den speziell christlichen Tugenden und den evangelischen Räten teilt Bonaventura ganz die Ansicht seines Lehrers. Mit ihm spricht er von einem *medium sufficientiae* und *excellantiae*<sup>1</sup>; im übertragenen Sinne dieses *medium excellentiae* ist es wohl zu verstehen, wenn er einmal von Christus sagt, er habe immer die rechte Mitte innegehalten in jeglicher Tugend und Vollkommenheit<sup>2</sup>, oder wenn er das *medium* zu einer Eigenschaft stempelt, die, richtig verstanden, in jeder Tugend zu finden sei: in den reinigenden Tugenden und den der geläuterten Seele<sup>3</sup>, ja selbst bei den *dona* und *beatitudines*<sup>4</sup>. Andererseits fühlt er gleich Alexander das Gesuchte obiger Distinktion und findet es als dem übernatürlichen Charakter der evangelischen Räte und gewisser christlicher Tugenden entsprechender, das Prinzip der Mitte von ihnen auszuschließen<sup>5</sup>.

4. Da Bonaventura über das Prinzip der Mitte keine ausführliche Untersuchung anstellt, sondern dasselbe nur bei Behandlung der vier Kardinaltugenden als den wesentlichen Kern der aristotelischen Tugendlehre bezieht, finden wir bei ihm ebenso wenig wie bei Alexander eine eingehende Darlegung über den Inhalt des Prinzips. Gelegentlich ge-

<sup>1</sup> S. III, dist. 34, P. 1, art. 1, q. 3 ad 4.

<sup>2</sup> Tom. IX, Serm. p. 57. Christus semper *medium* tenuit in omni genere virtutis et perfectionis.

<sup>3</sup> Wie Makrobius: in somn. Scip. die Tugenden nach Plotin einteilt; Tom. VIII, op. XI, p. 323, n. 21.

<sup>4</sup> S. III, d. 31, P. 1, art. 1, q. 3 ad 4. Es ist der Berührungspunkt von Natur und Übernatur, der sich hier merklich macht, die Schwierigkeit, die rechte Grenze zwischen dem rein Moralisch-Menschlichen und dem Christlich-Übernatürlichen festzustellen. In diesem Sinne akzeptiere ich die Bemerkung Israels, daß es für Bonaventura eine Schwierigkeit biete, die *dona* Sp. S. von den Tugenden so recht zu unterscheiden und die *dona* als eine Gruppe höherer Vollkommenheiten des geistlichen Lebens darzustellen, nicht aber insofern, als ob es sich hier um etwas Gesuchtes, Überflüssiges handelte. Vgl. G. Israel: „Die Tugendlehre Bonaventuras“, Diss., Erlangen 1915, S. 53.

<sup>5</sup> S. III, d. 34, P. 1, art. 1, q. 3 ad 4 u. Tom. V de perf. evangel., q. 2, art. 1 ad 6.



braucht er eine Bezeichnung für dasselbe, die beinahe an eine zu mathematische Auffassung der rechten Mitte denken läßt. Er spricht von einem *medium punctale*, sofern die Tugend zwar nicht direkt ein solches ist, sich aber ihm nähert<sup>1</sup>. Dagegen finden sich nirgends bei ihm jene schlagwortmäßigen *termini* des Stagiriten, durch welche dieser von vornherein jede mathematisch-sachliche Bestimmbarkeit seines Prinzips ausschließen wollte, die *termini*: *medium rationis*, *medium rei*<sup>2</sup>. Bonaventura denkt aber gleichwohl nicht an eine mathematische Auffassung, er bekämpft die Ansicht, welche die Tugend im Sinne eines mathematisch unteilbaren Punktes fassen will und dementsprechend sie erst dann als voll und ganz gelten läßt, wenn dieser Punkt erreicht ist. Er zieht jene Ansicht vor, der zufolge die der Tugend zukommende Mitte einen gewissen Spielraum besitzt, wie er auch bei der Gesundheit möglich ist<sup>3</sup>. Es sind die Stoiker, deren Meinung über das Verhältnis von Tugend und Affekt er mit dem *medium indivisibile* verurteilt.

Was die Art der Bestimmung der Mitte betrifft, hält sich Bonaventura hier mehr an Bernhard als an Aristoteles, dessen Ausführungen im 6. Buche der *Nik. Eth.* ihm bei Abfassung des Sentenzenkommentars noch nicht vorlagen. Der in der Scholastik viel zitierte Ausspruch Bernhards<sup>4</sup>, *prudentia auriga virtutum*, läßt unseren Verfasser die Klugheit als jene Tugend preisen, die den Moraltugenden die Direktive gibt und so die richtige Mitte bestimmt<sup>5</sup>. Der Zusammenhang Bonaventuras mit der vorscholastischen Denkrichtung zeigt sich auch hier so recht, wenn er die Mitte im Sinne des Stagiriten dem *modus* gleichstellt, den Augustin beachtet wissen will und den die Klugheit bestimmt<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> S. III, d. 34, P. I, a. 1, q. 3 ad 3... quod sicut habitus virtutum dicitur in medietate consistere, non quia sit medium punctale, sed quia ad medium punctale appropinquat; sic etiam...

<sup>2</sup> *Eth. Nik. II, 6, 1106a, 29 ff.*

<sup>3</sup> l. c.

<sup>4</sup> Bernh. I., de consict., cap. 8, n. 9 u. Sermo in cant., n. 5.

<sup>5</sup> S. III, dist. 33 art. un., q. 2 ad 5 u. S. II, d. 24, P. 1, art. 2 q. 1 ad 6 u. S. III, d. 36 art. un., q. 3 sol.

<sup>6</sup> In hex. coll. 6 u. 12: Philosophus dicit, quod virtus est medium duarum extremitatum, secundum quod sapiens determinabit; est enim in medietate consistens. Virtus enim secundum Augustinum, in libro de moribus, non est aliud quam modus. Hunc modum prudentia invenit, ut in omnibus non excedas, sed circa centrum consistas.

## Die richtige Mitte bei der Summa virtutum des Pseudo-Alexander Halensis

1. Wie schon oben erwähnt, blieb der moralische Teil der Summa Universalis Theologiae von Alexander Halensis unvollendet. Unter seinem Namen kursiert indes eine ausführlich gehaltene Tugendsumme. Der ganze Charakter des Werkes und vor allem auch die umfangreichere Aristotelesbenutzung weisen auf einen anderen bis jetzt noch nicht sichergestellten Autor hin<sup>1</sup>. Im Vergleich zu Bonaventura und Alexander ist in ihr die ganze Nik. Eth., und zwar in verschiedenen Übersetzungen herangezogen. Für unsere Frage macht sich das vor allem in seinen Ausführungen

<sup>1</sup> Die Summa virtutum ist eine philosophisch - theologische Tugendlehre. Sie zerfällt in 106 Collationen, jede dieser Collationen zerfällt wieder in mehrere Artikel, die meisten derselben nochmals in Quästionen. Das ganze Werk läßt sich in zwei große Hauptabschnitte teilen, eine allgemeine und eine besondere Tugendlehre. Die allgemeine Tugendlehre trägt mehr philosophischen Charakter. Zu Beginn des besonderen Teiles der Tugendlehre (Coll. 25, fol. 75) zeigt uns eine gedrängte Inhaltsangabe das gewaltige Pensum, das der Verfasser, wahrscheinlich Wilhelm v. Melitona, ein Schüler des Alexander Halensis, sich vorgenommen hatte. In drei großen Abschnitten wollte er zuerst die Tugenden behandeln in der Reihenfolge, wie sie von den Theologen dargestellt zu werden pflegen, d. h. unter den Gesichtspunkten der sogenannten theologischen und Kardinaltugenden. Der zweite Abschnitt sollte nach dem Vorbild von Aristoteles die Tugenden unter dem Gesichtspunkt der Verstandes- und Moraltugenden behandeln. Im dritten Abschnitt wollte er die aus Makrobius bekannte Einteilung Plotins in politische, purgatorische und purgati animi zugrunde legen. Diesem kurzen Index zufolge wäre die Summa virtutum eines der umfassendsten ethischen Werke des Mittelalters geworden, das an Umfang den moralischen Schriften eines Thomas von Aquin hätte zur Seite gestellt werden können, aber neben ihm wegen seines unselbständigen, kompilatorischen Charakters nicht aufgekommen wäre. Der Verfasser hat aus einem uns unbekanntem Grunde sein Programm nicht ausgeführt. Nicht einmal der erste Abschnitt des besonderen Teiles der Tugendlehre wurde zu Ende geführt. Das Werk bricht ab inmitten der zweiten Hälfte des ersten Abschnittes, nachdem von den vier Kardinaltugenden nur die Klugheit und Mäßigkeit behandelt wurde. Letztere schließt mit den Worten: „Et haec de temperantia sufficient.“ Dem Gesagten zufolge ist der Satz: „Et sic est finis totius operis“ als ein vom Herausgeber hinzugefügter Schlußsatz zu betrachten. Eingehenderes hierüber siehe P. Minges: „Philosophiegeschichtliche Bemerkungen zu der dem Alexander Halensis zugeschriebenen Tugendsumme“, Beitr. Supplement-Bd. XIII, p. 133 ff. u. Bonaventura Op. Omn. Quaracchi 1882, Bd. I, Prolegomena, p. LIX, sowie Minges in: „Robert Grosseteste Übersetzer der Eth. Nik.“ in Philos. Jahrb., 32. Bd., Heft 3, S. 231 ff. Fulda 1919.

über das Verhältnis der Klugheit zur rechten Mitte geltend.

Das Prinzip der Mitte wird von dem Verfasser in mehreren Fragen kritisch erörtert<sup>1</sup>, die uns jedoch zum Teil schon bei früheren Autoren, namentlich bei Wilhelm von Auvergne und Alexander Halensis begegneten. Den Sinn desselben sucht er noch genauer als seine Vorgänger hervorzuheben durch Gegenüberstellung der *Termini modus* und *medietas*. Der Begriff des rechten Maßes ist ein weiterer, welcher zugleich das rechte Verhältnis der eine Handlung begleitenden Umstände mitbesagt, während der Begriff der rechten Mitte auf das rechte Verhältnis zu den Extremen geht und so das innere Wesen der Tugend berührt; es kann darum der Charakter der Mitte verloren gehen und doch das rechte Maß gewahrt bleiben<sup>2</sup>. Damit hängt zusammen, daß von Überfluß und Mangel sowie von Mitte nur da gesprochen werden kann, wo wirklich das fehlerhafte Extrem eine Korruption des psychischen Substrates der Tugend herbeiführen kann, also nicht beim Akt des Wollens als solchen, sondern in den Akten des begehrliehen und zornmütigen Strebevermögens<sup>3</sup>. Das mittlere Verhalten desselben und damit das rechte Maß der Affekte entspricht ganz dem Bedürfnis und der Neigung der menschlichen Natur, weswegen hier leichter als bei der Kunst die rechte Mitte bestimmt werden kann<sup>4</sup>. Den Grundsatz der rechten Mitte findet er also vor allem im Gebiet der Tapferkeit und Mäßigkeit am Platze.

Wo er denselben in seinen Einzelausführungen über die Mäßigkeit verwendet, geschieht das ganz in Anlehnung an die aristotelischen Gedanken. Mit dem Stagiriten<sup>5</sup> unterscheidet er einen mehrfachen Sinn dieser Tugend<sup>6</sup>. Im

<sup>1</sup> Coll. 16, art. 1 ff. u. Coll. 89, art. 2, q. 3.

<sup>2</sup> Coll. 89, art. 2, q. 3, fol. 317a: *Medietas enim se tenet ex parte essentiae virtutis . . . Praeterea modus sive medietas dicit mensuram inter extrema; modus autem magis dicit mensuram circumstantiarum, nec sequitur destructa medietate destruitur modus.*

<sup>3</sup> Coll. 18, art. 1, fol. 56c. Auch Aristoteles entnimmt den mit ihnen zusammenhängenden Tugenden seine Beispiele für das aufgestellte Prinzip. II, 2, 1104a, 18 ff.

<sup>4</sup> Coll. 8, art. 1, fol. 15d: *Natura enim delectatur in mediis et tristatur in extremis* u. Coll. 16, art. 2, q. 5, fol. 40a.

<sup>5</sup> *Eth. Nik.* III, 10, 1117b, 31 ff.

<sup>6</sup> Coll. 89, art. 3, q. 2, fol. 316: *utrum modus temperantiae sit idem quod medietas*; Coll. 90, art. 1, q. 7, fol. 322: *utrum quando dicitur*

weiteren Sinn hat sie es zu tun mit den Affekten der Lust und Unlust überhaupt und hält hier die Mitte; im engeren und eigentlichen Sinn hat sie die sinnliche Lust und Unlust zum Gegenstand, im engsten Sinn die niederen Genüsse des Tast- und Geschmacksinnes<sup>1</sup>. Hier ist der Tugend wesentlich, die Mitte zu beobachten, die Mäßigkeit ist hier *habitus medius* im eigentlichen Sinne zwischen den Extremen der Empfindungslosigkeit und der Unmäßigkeit<sup>2</sup>. Erstere kommt, bemerkt er weiter mit Aristoteles<sup>3</sup>, fast nicht vor, und es entspricht auch in keiner Weise der Menschennatur, an nichts Lust zu empfinden, aber sie ist ihm ein möglicher Zustand und das genügt, um bei der Mäßigkeit von Mitte sprechen zu können. Die Mäßigkeit ist geradezu der menschlichen Natur entsprechend, diese wird durch sie am besten in ihrem Wohlbefinden bewahrt. Nüchternheit oder mittleres Maß in Speise und Trank und Keuschheit oder mittleres Verhalten im geschlechtlichen Genuß ist darum dem Menschen naturnotwendig<sup>4</sup>.

Neu stellt sich der Verfasser der Tugendsumme die Frage nach dem Geltungsbereich des Prinzips, ob es auf alle Moraltugenden, auch auf die Gerechtigkeit, sowie auf die Intellektualtugenden, die dianoetischen Tugenden des Aristoteles anwendbar sei<sup>5</sup>. Für die Intellektualtugenden wird dies verneint, da sie auf keine bestimmte Materie beschränkt seien, gegen die als die rechte Mitte man sich durch Übermaß und Mangel verfehlen könnte<sup>6</sup>. Bezüglich

*temperantia sit medietas circa delectationes et tristitias medietas ibi praedicetur formaliter. Coll. 93, art. 2, fol. 329: utrum temperantia sit medium inter sensibilitatem et incontinentiam vel inter delectationes et tristitias. Coll. 98, art. 1, fol. 346: utrum castitas sit medietas circa delectationes et tristitias tactus et gustus.*

<sup>1</sup> Coll. 90, art. 2, q. 7, fol. 322*d*. *Eth. Nik. III, 9, 1117b, 27ff.*

<sup>2</sup> Coll. 90, art. 2, q. 7, fol. 323*b*: *Dicimus ergo quod medietas in praedictis definitionibus sumitur pro medio habitu et praedicatur essentialiter tamquam genus u. Coll. 93, art. 2, fol. 331a.*

<sup>3</sup> *III, 11, 1119a, 6.*

<sup>4</sup> Coll. 95, art. 3, q. 4, fol. 338*d*: *Cum enim caro humana in optima facta sit medietate, licet sit corrupta maxime tamen conservatur in medietate et modo et per hoc modum adhibendus est circa nutritionem et hoc est sobrietas . . .*

<sup>5</sup> Aristoteles selbst schneidet diese Frage bereits im 2. Buche seiner *Ethik an, II, 7, 1108b ff.*, aber gleichwohl haben sie die früheren Autoren nicht berührt.

<sup>6</sup> Coll. 85, art. 1, fol. 294*b*: *inde cum logicae virtutes non sint determinatae materiae, non habent medium proprium.* Bei Thomas lernen wir hierüber eine andere Ansicht kennen.



der Gerechtigkeit begnügt er sich mit einer kurzen Bemerkung in der Absicht, in der speziellen Abhandlung über die Kardinaltugenden auch auf diese Frage noch ausführlicher einzugehen. Er sagt, die Gerechtigkeit beobachte die Mitte, nicht rein subjektiv wie die übrigen Tugenden, sondern im objektiven Sinne, sofern ihre Mitte sachlich bestimmt werde. Eine für seine Wertschätzung der Autorität des Stagiriten charakteristische Bemerkung ist es, wenn er beifügt, daß sich das aus Aristoteles leicht beweisen lasse<sup>1</sup>.

2. Über den Inhalt des Tugendprinzips der Mitte und sein Verhältnis zu den Extremen stellt sich unser Autor mehrere Fragen, in deren Beantwortung er sich kommentarmäßig an Aristoteles anschließt, weswegen wir uns kurz fassen dürfen. Um der Auffassung der Tugend als etwas Mittelmässigen vorzubeugen, zeigte schon Wilhelm von Auvergne, wie die Idee der Mitte mit dem Zustande höchster Vollkommenheit sich vereinen lasse. Über die gleiche Frage handelt unser Verfasser und es will ihm nicht recht gelingen, eine befriedigende Lösung zu finden<sup>2</sup>. Er gibt sich mit der Unterscheidung des Stagiriten zwischen Wesen und Wert der Tugend nicht zufrieden; ebenso richtig, meint er, könne man sagen, die Tugend sei ihrem fertigen Sein nach ein äußerstes, ihrem Werden und Entstehen nach aber ein mittleres, oder die Tugend sei hinsichtlich ihres Subjektes ein äußerstes, mit Bezug auf die Handlung aber, aus denen sie durch Vermeidung des Zuviel und Zuwenig entstehe, ein mittleres. Aristoteles würde diese beiden letzteren Ansichten nicht für richtig finden, vermutlich schwebten unserem Autor nicht bloß die gewöhnlichen Moraltugenden, sondern auch die christlichen vor, über deren Stellung zum aristotelischen Prinzip er sich nicht eigens ausspricht.

Mit der Entscheidung des Stagiriten begnügt er sich in seinen Bedenken über die Unsicherheit und Unbestimmtheit des Prinzips der Mitte, die sich in der Schwierigkeit, die rechte Mitte zu bestimmen, zeigen<sup>3</sup>. Nach Aristoteles wird derjenige, der nur ein wenig vom Guten abweicht und sich entfernt, sei es nach der Seite des Zuviel oder des Zuwenig, nicht getadelt, wohl aber der, welcher fühlbar

<sup>1</sup> Eth. Nik. V, 5, 1133b, 32 u. Col. 16, art. 2, q. 2, fol. 37d.

<sup>2</sup> Coll. 16, art. 2, q. 6, fol. 39.

<sup>3</sup> Coll. 16, art. 2, q. 3, fol. 37d.



davon abweicht<sup>1</sup>; in einer ähnlichen weitherzigen Auffassung der richtigen Mitte sieht auch unser Autor die Lösung<sup>2</sup>.

Über das Verhältnis der tugendgemäßen Mitte zu den Extremen legt unser Autor sich im Anschluß an Aristoteles die Frage vor, wie die rechte Mitte zu dem einem Extrem in größerem Gegensatz stehen könne als zum anderen<sup>3</sup>. Aristoteles führt zwei Gründe an, die subjektive Neigung, die zu einem Extrem stärker hinzieht als zum anderen und dadurch das erstere im größeren Gegensatz zur Mitte erscheinen läßt und die größere Verwandtschaft eines Extrems mit der Tugend; diesen letzteren Grund führt unser Autor noch deutlicher und psychologisch richtig aus. Die fehlerhaften Extreme stehen der Mitte näher oder ferner, je nach dem Grade schädlicher Einwirkung, die sie auf die durch die Tugend zur Vollendung gebrachte Potenz ausüben. Das Extrem, wodurch die Setzung eines Aktes nicht verhindert, sondern nur die Art und Weise dieser Setzung eine andere ist, steht der Mitte näher als jenes, wodurch die Setzung des Aktes ganz aufgehoben wird. So steht die Verwegenheit der Tapferkeit nur insofern als Fehler gegenüber, als sie denselben Akt, den auch die Tapferkeit hervorbringt, in einer anderen Art und Weise setzt, während die Furchtsamkeit diesen Akt überhaupt nicht setzt. Ähnlich verhält es sich bezüglich der Zügellosigkeit und Unempfindlichkeit zur Mäßigkeit<sup>4</sup>. Etwas breitspurig und ohne einen neuen Gedanken zu bieten fragt er noch, ob das von Aristoteles in der Physik<sup>5</sup> dargelegte mathematische Verhältnis der Mitte zu den Extremen auch auf moralischem Gebiete Geltung habe. Zur Beantwortung benützt er teils die vorhin erwähnte Distinktion, teils bringt er neue Distinktionen, die jedoch der nötigen Klarheit entbehren, weswegen wir

<sup>1</sup> Eth. Nik. II, 9, 1109b 18.

<sup>2</sup> *l. c. quae sunt circa medium, interpretative sunt in medio sive de natura medii maxime propter difficultatem tangendi medium.*

<sup>3</sup> Coll. 16, art. 2, q. 3, fol. 38c und Eth. Nik. II, 8, 1109a 5ff.

<sup>4</sup> Coll. 16, art. 2, q. 3, fol. 38c: *Actus malitiarum viciniore vel remotiores sunt virtuti, secundum quod corrumpunt magis vel minus optimum potentiae, quod est in virtute. Audacia enim non opponitur fortitudini in actu sed in modo. Timiditas autem in actu opponitur et per hoc magis opponitur. Similiter insensibilitas continentiae non opponitur in actu sed in modo, incontinentia vero opponitur in actu et per hoc magis opponitur.*

<sup>5</sup> Phys. V, 1.

uns begnügen, den Wortlaut dieser an sich originellen, bei keinem anderen Autor wiederkehrenden Distinktionen anzuführen<sup>1</sup>. An sich zeigen diese Wendungen und komplizierten Lösungsversuche, wie die Achtung vor der Autorität des Stagiriten unseren Scholastiker zu mannigfaltigen Distinktionen statt zu kritischer Ausscheidung des Unpassenden führte.

3. Bei Erörterung des aristotelischen Tugendbegriffes fragt sich unser Autor auch über die Art der Bestimmung der rechten Mitte, speziell über den Sinn der Worte des Stagiriten: *ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσσει*. Er spricht dabei nichts von einem eventuellen Circulus vitiosus, der hier Aristoteles vorgeworfen wird<sup>2</sup>, seine Bedenken sind vielmehr harmloser Natur. Ihren Grund haben sie in der unkorrekten Übersetzung des aristotelischen Textes, der unserem Autor vorliegt<sup>3</sup>. Er hat nämlich den Wortlaut vor sich, prout sapiens determinabit, und fragt sich, wer der Weise sei, der die rechte Mitte bestimmen soll, ob der Weise im Sinne der Metaphysik, dessen Aufgabe die Erkenntnis der letzten und höchsten Ursachen ist, oder der in sittlichen Dingen erfahrene Praktiker<sup>4</sup>. Die ganze Frage wäre unserem Autor erspart geblieben, wenn er den griechischen Text vor sich gehabt hätte. Aristoteles sagt nämlich in seiner Definition: *ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσσει*<sup>5</sup>, wodurch der in praktischen Dingen

<sup>1</sup> Ebenda: Dicendum est, quod magis contrariantur extrema inter se secundum viam moris quam extrema medio. Secundum autem viam rationis magis contrariantur extrema medio quam extrema inter se et sic procedit obiectio. Item extrema medio plus contrariantur quantitative quam extrema inter se. Qualitative autem plus contrariantur extrema inter se quam extrema medio. Plus enim distant, id est in pluribus differentiis differunt linea et albedo quam nigredo et albedo plus autem, id est intensius e contrario. Similiter est in proposito loquendo logice non moraliter.

<sup>2</sup> Vgl. Zeller II, 2, p. 657 ff.; wir werden bei Thomas von Aquin noch darauf zurückkommen.

<sup>3</sup> Aus einer Äußerung des Autors ergibt sich, daß er bei Bearbeitung der aristotelischen Definition den Wortlaut mehrerer ihm bekannten Übersetzungen vorliegen hatte und dieselben mit einander verglich, was seine große Sorgfalt bekundet. Fol. 38d. sagt er z. B.: Item in definitione praecedenti dicitur secundum unam translationem quod virtus est habitus voluntarius, secundum aliam dicitur quod virtus est habitus electivus, secundum autem hispanicam translationem dicitur quod est habitus electivus vel voluntarius.

<sup>4</sup> Coll. 16, art. 2, fol. 38c.

<sup>5</sup> II, 6, 1107a.

einsichtsvolle Mann als Norm hingestellt wird. Zum gleichen Sinne gelangt indes auch der Verfasser durch eine philologische Erklärung des Wortes sapiens. Er leitet sapiens von sapor ab, so daß ihm der sapiens jener ist, der nicht durch wissenschaftliche Reflexion, sondern mittels des durch die Vernunft veredelten Geschmacks die rechte Mitte findet<sup>1</sup>. Es deckt sich diese Erklärung mit der Äußerung des Stagiriten<sup>2</sup>, daß die richtige Entscheidung in letzter Linie Sache des rechten Taktes sei (*ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ χρίσει*).

4. Bei Erörterung der Tugend der Klugheit kommt unser Autor nochmals auf die Bestimmung der Mitte zu sprechen. Ausführlich fragt er sich zunächst, ob die Klugheit selbst dem Prinzip der Mitte sich unterordne<sup>3</sup>. Aristoteles stellt sich diese Frage nicht und so ist er auf eine selbständige Untersuchung derselben angewiesen; er weist zur Beantwortung auf die Erfahrung hin, derzufolge ein überklug sein ebensowohl getadelt werde wie ein zugerecht sein. Andererseits ist er sich auch bewußt, daß die rechte Mitte bei der Klugheit anders beschaffen sein müsse als bei der Mäßigkeit. Gerade der muß für den Klügsten gelten, der alles und jedes sorgfältig in Betracht zieht und nichts ohne Überlegung unternimmt, während analoges Verhalten bei der Mäßigkeit als Extrem bezeichnet werden müßte<sup>4</sup>. Das Entscheidende sieht er darin, daß die übrigen Tugenden ein bestimmtes Betätigungsfeld haben, wo sie die Mitte innehalten und das Zuviel und Zuwenig vermeiden. Die Klugheit aber ist Verstandestugend, als solche ist der Bereich der Gegenstände, mit denen sie sich befassen kann, unbeschränkt, die einzige Schranke ist in der Vernunft selbst gelegen, an der sie sich in ihren Entscheidungen orientiert. Es fällt ihm die Antwort nicht leicht und er zögert, ob er nicht doch auch bei der Klugheit von einem Innehalten der Mitte sprechen soll<sup>5</sup>. Zur besseren Lösung sucht er dem Doppelcharakter der Klugheit Rechnung zu tragen.

<sup>1</sup> Fol. 38d.

<sup>2</sup> Eth. Nik. II, 9, 1109b, 23.

<sup>3</sup> Coll. 85, fol. 293d ff. *Utrum prudentia habeat modum in omnibus suis actibus; art. 2: utrum prudentia habeat medium in illis actibus, in quibus reperitur laus et vituperium; art. 3: utrum prudentia habeat medium in suo principali actu, qui est eligere.*

<sup>4</sup> l. c., art. 1.

<sup>5</sup> Coll. 85, art. 1, fol. 294c: *ex praedictis colligitur, quod prudentia non habet universaliter medium in omni suo actu vel si habet*

Als Verstandestugend hat sie das Singuläre und Konkrete, das Gegenstand des Handelns ist, erkenntnismäßig zu erfassen und in dieser Tätigkeit kann von Mitte nicht gesprochen werden. Als praktische Tugend hat sie dieselben Objekte wie die Moraltugenden zum Betätigungsfeld und indem sie hier den letzteren die Direktive gibt und ihnen die richtige Mitte bestimmt, beobachtet sie gewissermaßen selbst die Mitte<sup>1</sup>. Wir finden hier im aristotelischen Gewande den gleichen Gedanken, den er an einer anderen Stelle im Anschluß an die Vorscholastik mit dem Ausdruck des Maßhaltens im aktiven und passiven Sinne bezeichnet. Das Maßhalten im aktiven Sinne ist Sache des vernünftigen Seelenvermögens und so der Klugheit, nur im passiven Sinne ist es in dem unvernünftigen, im begehrliehen und zornmütigen Seelenteil<sup>2</sup>.

Sofern nun die Tugend der Klugheit dieselben Objekte hat wie die Moraltugenden, hat sie auch dieselben Extreme. So nennt er gelegentlich die *temeritas* und *praecipitatio*, die als Extreme der Tapferkeit genannt werden, auch als Extreme der Klugheit, die Nachlässigkeit bzw. Voreiligkeit in der zu treffenden Auswahl<sup>3</sup>. Es ist psychologisch richtig, da solches Verhalten häufig in den Affekten der Furcht und kühnen Hoffnung seinen Grund hat. Für unseren Autor ist es um so mehr verständlich, da er früher schon bei der Frage nach dem Verhältnis der Tugend zu Lust und Unlust behauptete<sup>4</sup>, jede Tugend, nicht nur Tapfer-

*non habet per se sed per accidens vel per se si habet medium, non habet determinatum sicut nec materiam determinatam vel si habet determinatum medium non tamen sicut aliae virtutes cardinales.*

<sup>1</sup> Coll. 85, art. 13, fol. 295 d: *prudencia et est virtus et est scientia, unde duplex est eius operatio sive actus videlicet discernere et eligere; . . . prudentia quo ad primam operationem suam quae est cognitio agendorum exteriorum et omittendorum virtus est intellectualis et speculativa; in quantum autem extendit se in directionem operum iustitiae temperantiae et fortitudinis inter virtutes morales connumeratur, dicimus ergo quod prudentia quantum ad primum actum eius quod est discernere . . . non habet medium; quantum autem ad secundum habet.*

<sup>2</sup> Coll. 89, art. 3, fol. 316 a.

<sup>3</sup> Coll. 85, art. 3, fol. 296 a.

<sup>4</sup> Coll. 6, art. 1, fol. 9 a: Er begründet es im Anschluß an Arist. Eth. Nik. II, 3, 1104 b 4, daß wie man die Tugend der Mäßigkeit daran erkenne, daß man sie mit Freudigkeit übe, so auch die Klugheit an der mit ihrer Betätigung verbundenen Freude. Fol. 12 a: Eine ähnliche Ansicht wird uns bei Albertus Magnus hinsichtlich der Gerechtigkeit begegnen. Nach Thomas dagegen sind Lust- und Unlust-



keit und Mäßigkeit, habe es in erster Linie mit diesen Affekten zu tun.

5. Während er die Frage, inwieweit die Klugheit die Mitte hält, in der dargelegten Weise selbständig zu lösen sucht, schließt er sich im folgenden, wo es sich um das Zusammenwirken der Klugheit mit den Moraltugenden handelt und um die Art, wie sie die Mitte derselben bestimmt, wieder mehr an Aristoteles an. Er kennt das Resumé der diesbezüglichen Untersuchungen des Stagiriten und akzeptiert es<sup>1</sup>. Zur weiteren Ausführung hievon zieht er zum Vergleich fast in wörtlicher Übereinstimmung mit Aristoteles die sokratische Tugendauffassung heran und korrigiert sie<sup>2</sup>. Wo er den fraglichen Punkt selbständig zu entscheiden sucht, wird er undeutlich. So spricht er von einer doppelten Art der Bestimmung der rechten Mitte<sup>3</sup>: die Klugheit läßt er die Mitte im allgemeinen bestimmen; sie schaut dabei auf das zu erreichende Gut und sie berücksichtigt die Gegenstände der übrigen Tugenden nur, soweit sie unter den Begriff des erstrebten Gutes fallen. Die einzelnen Tugenden läßt er die Mitte im besonderen bestimmen, d. h. innerhalb ihres eigenen Betätigungsfeldes. Der Grund dieser unklaren Darlegungen unseres Autors ist wohl die Unklarheit, mit der bei Aristoteles selbst das gegenseitige Abhängigkeits-

affekte das eigentliche Objekt der Mäßigkeit und Tapferkeit, während sie bei der Gerechtigkeit und Klugheit nur Folgeerscheinungen sind. I. II, q. 59, a. 4 u. q. 60, a. 2.

<sup>1</sup> Coll. 82, art. 3, fol. 286c. Non est prudentia sine virtute morali et e converso. Eth. Nik. VI, 133, 1144b 30ff.

<sup>2</sup> Coll. 82, art. 2, fol. 285d virtus singularis electiva non fit absque prudentia et propter esse eius semper cum prudentia dixerunt quidam quia omnes virtutes morales prudentiae sunt ut Socrates et isti quodammodo peccant quodammodo recte dicunt; peccant quidem dicentes quod omnes virtutes sint prudentiae, dicunt vero recte eo quod non est possibile ut inveniatur virtus singularis electiva absque prudentia, cuius signum est, quod omnes definientes virtutem moralem dicunt eam esse habitum qui sit secundum commensurationem rectae rationis . . . Eth. Nik. VI, 13, 1144b 17ff.

<sup>3</sup> l. c. fol. 286a: duplex est inspectio medii, una quae est in principio operis; et haec est in omni virtute quae est inspectrix medii quantum ad suam materiam et est inspectio medii in persecutione operis in qua plurimumque multa occurrunt; et haec est prudentia circa operationem aliarum virtutum cuius inspectio generalis est sicut et sua materia generalis est. Est enim circa bonum; intentio autem boni generalis est unde non versatur circa materiam aliarum virtutum nisi inquantum cadit sub ratione boni consiliabilis . . . Vgl. Coll. 87, art. 1, fol. 300b.



verhältnis von Klugheit und Moraltugend dargestellt ist, andererseits auch die noch unfertige Syntese der aristotelischen Tugendlehre mit der traditionellen frühmittelalterlichen Moral.

6. Der Gedanke der Mitte in der Moraltugend ist also unserem Autor kein fremder Gedanke mehr, sondern eine Anschauung, mit der er sich näher auseinandersetzen zu müssen glaubt, wobei er sich aber von Aristoteles nicht entfernt, vielmehr dessen Gedanken treu wiedergibt. Sowohl bei der allgemeinen Tugendlehre wie bei den beiden von ihm behandelten Einzeltugenden, der Mäßigkeit und Klugheit, zieht er den aristotelischen Gedanken der Mitte häufig heran. Wenn das Resultat seiner Untersuchung trotzdem gering ist, hängt das mit seiner eigenartigen kompilatorischen Arbeitsweise zusammen, die ihn zur selbständigen Lösung einer Frage nicht kommen ließ.

7. Mit der im Vergleich zu seinen beiden Vorgängern umfassenderen Kenntnis der aristotelischen Ethik hängt es zusammen, daß sich bei ihm der Begriff der *recta ratio* im aristotelischen Sinne häufiger findet. Fremd war die Vernunftgemäßheit des Sittlichen auch seinen Vorgängern nicht. Sie kannten die Tugenddefinition Ciceros<sup>1</sup>, überhaupt die stoischen Ansichten über die Tugend nach Cicero und Seneca, wo gerade der *logos*, die *ratio*, eine bedeutende Rolle spielt. Selbst der Begriff der *recta ratio* ist nicht völlig neu; Augustin definiert die Tugend einmal als eine *recta ratio perveniens in finem*<sup>2</sup>, und auch diese Definition findet sich häufig verwendet. Wir haben bei Alexander darauf hingewiesen, wie er gelegentlich die Sinnlichkeit durch die *recta ratio* gezügelt werden läßt; ob er hier mehr an Augustin oder schon an Aristoteles und dessen Bedeutung der *recta ratio* denkt, wollen wir dahingestellt sein lassen. Sicher ist, daß die grundlegende Bedeutung, die der Begriff der *recta*

<sup>1</sup> L. II. Rhet., c. 54. *Virtus est habitus mentis in modum naturae rationi consentaneus.* Vgl. Alexander Halensis, P. IV, Q. 12, m. 1, art. 1, § 1 u. Q. 27, p. 738; Bon. S. II, d. 27 dub.

<sup>2</sup> Sol. I, c. 6, n. 13. Es ist aber dies nicht die einzige Stelle, wo die „*recta ratio*“ Verwendung findet; de lib. arb. l. II, cap. 18 weist er auf den Zusammenhang der Moraltugenden mit der *rectio ratio* in einer Weise hin, die fast aristotelisch klingt: *In his enim omnibus (nämlich Tapferkeit, Mäßigkeit, Klugheit), sicut in ipsa etiam quam tu commemorasti iustitia, recta ratio viget, sine qua virtutes esse non possunt...*

ratio in der Ethik der Hochscholastik erhält, auf den Zusammenhang mit dem aristotelisch-ethischen Gedankenkreis hinweist, was äußerlich dadurch zum Ausdruck kommt, als er vor dem Bekanntwerden der aristotelischen Ethik nur in der Form des obigen augustinischen Zitates sich zeigt. Unser Autor verwendet den Begriff häufig und bringt ihn ausdrücklich mit Aristoteles in Zusammenhang<sup>1</sup>. Gelegentlich verbindet er ihn auch mit augustinischen Gedanken und vereint so gleich seinen Vorgängern augustinische und aristotelische Elemente, wenn auch nicht mehr in dem stark augustinischen Sinne wie Bonaventura. Ein Beispiel findet sich in der Besprechung einer Tugenddefinition Augustins. Dieser nennt die Tugend einmal eine der Vernunft entsprechende Gleichheit der Lebensführung<sup>2</sup>. Dies wird erklärt mittels des aristotelischen Gedankens der rechten Mitte, indem es vernunftgemäß ist, das Zuviel und Zuwenig zu meiden<sup>3</sup>.

Wir können darum die drei Franziskaner in ihrer Darlegung des Gedankens der rechten Mitte gemeinsam dahin charakterisieren, daß sie diesen Gedanken in die stoisch-augustinischen Anschauungen von der Tugend einordneten und mit ihnen vermengten.

### III. Tugend und richtige Mitte bei Albertus Magnus

1. Auf den Gedanken der richtigen Mitte bei Albertus Magnus wurde schon von anderer Seite kurz hingewiesen<sup>4</sup>; wenn hier nochmals darüber gehandelt werden soll, ist es, weil wir die scholastischen Anschauungen hierüber in ihrem Zusammenhange verfolgen und darum an Albertus Magnus

<sup>1</sup> Coll. 16, art. 5, q. 2, fol. 48c: *omnis virtus consuetudinalis . . . nihilominus est habitus qui fit secundum commensurationem rectae rationis ut dicitur in fine VI. L. ethico. ähnl. fol. 285d. Coll. 82, art. 2, fol. 285c: omnis virtus et recta ratio . . . ut dicitur ibi (er verweist auf Aristoteles) et in fine primi soliloquii. Omnis virtus est habitus secundum rectam rationem ut dicitur VI. eth.*

<sup>2</sup> De Quant. an. c. 16, n. 27. *Virtus est aequalitas vitae rationi undique consentiens.*

<sup>3</sup> Coll. 16, art. 1, fol. 34b: *virtus namque adaequat vitam ut consonet rationi et consentiat in omnibus; vita enim rationalis in medio consistit non declinando ad superfluum et diminutum, sed in recta ordinatione ad finem per remotionem superflui et diminuti. Ähnlich Coll. 15, art. 4, fol. 30c u. Coll. 16, art. 2, q. 13, fol. 43d.*

<sup>4</sup> Vgl. Lauer: „Die Moraltheologie Alberts d. Großen“, Freiburg 1911, p. 94.

nicht stillschweigend vorübergehen dürfen. Außerdem soll insbesondere die Beziehung zu Aristoteles näher verfolgt werden<sup>1</sup>.

Vergleichen wir Alberts ethische Darlegungen mit jenen der vorhergehenden Franziskaner, so zeigt sich noch eine gewisse Ähnlichkeit mit Bonaventura in der Verwendung des augustinisch-neuplatonischen Gedankenkreises, wenngleich die aristotelische Ethik schon in größerem Umfang herangezogen wird<sup>2</sup>. Im Unterschiede von der Summa virtutum aber, in der die gesamte Ethik verwertet ist, haben wir es bei Albert nicht mehr mit einem bloßen fleißigen Kompilator, sondern einem selbständigen Denker zu tun.

2. Wenn wir die in seinen Werken zerstreut sich findenden Äußerungen über den aristotelischen Tugendbegriff sammeln, ergeben sich folgende aristotelischen Züge in der Tugendlehre Alberts. Das Prinzip der richtigen Mitte findet sich in enger Beziehung zum augustinischen Begriffe des recte vivere. Wo es sich in den moralischen Erörterungen um eine Definition der Tugend handelt, hält sich Albert<sup>3</sup> an Augustin und bezeichnet mit ihm die Tugend als eine „gute Beschaffenheit des Geistes, durch die wir recht leben, und die keiner mißbrauchen kann“. Sie erhält den Vorzug, weil sie sowohl auf die Moral wie auf die Verstandestugenden angewandt werden kann<sup>4</sup>. Die aristotelische Definition, nach welcher die Tugend als ein Innehalten der Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen bezeichnet wird, ist ihm zu wenig universell, denn nur bei der Moraltugend läßt sich von einer solchen Mitte sprechen. Den wesentlichen Effekt der Tugend sieht Albert mit Augustin im recte vivere, in der richtigen Lebensführung. Diese rectitudo besagt das

<sup>1</sup> Was die Quellen betrifft, wurden vor allem jene Werke benützt, in denen Albert seine eigenen Lehrmeinungen niederlegte, der Kommentar zum Lombarden, und seine theologische Summe, sein Kommentar zur Ethik, soweit unsere Frage in ihm erörtert wird, wurde zur Ergänzung herangezogen. Von der theologischen Summe konnte der ungedruckte 3. Teil, der speziell die Moral, die Sakramentenlehre und die Eschatologie enthält, nicht benützt werden. Ebenso wurde nicht benützt seine unedierte Summa de bono, die der Zeit nach dem Sentenzenkommentar vorangeht und, wie Albert selbst einleitend darin gesteht, die aristotelische Ethik nicht verwertet.

<sup>2</sup> Wie Grabmann a. a. O. p. 229 ff. bemerkt, setzte der Sent. Comm. Alberts nicht die Kenntnis der ganzen Nik. Eth. voraus.

<sup>3</sup> II, P. S. theol., Tract. 16, q. 103, m. 1.

<sup>4</sup> l. c. solutio.

richtige Verhältnis der einzelnen Kräfte im Individuum unter einander, namentlich des Geistes zum sinnlichen Begehrungsvermögen<sup>1</sup> und als Folge davon die rechte Hinordnung zum Endziel des Menschen<sup>2</sup>. Nur zur näheren Ausführung hievon dient der Begriff der richtigen Mitte. Eine Haupteigenschaft der Kardinaltugenden nämlich ist es, die Mitte inne zu halten<sup>3</sup>. Sie führen die *rectitudo* herbei, sofern sie zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig der Affekte und Handlungen sich der Mitte nähern, die Hinneigung zu den Extremen bedeutet eine Verkrümmung für sie<sup>4</sup>.

Dadurch vor allem unterscheiden sie sich auch von den theologischen Tugenden, deren *rectitudo* sich ergibt aus der direkten Hinordnung des Menschen zu Gott, der unendlichen Wahrheit und Güte. Die Hinneigung zum vergänglichen Gut bedeutet hier eine der *rectitudo* der theologischen Tugenden entgegengesetzte, von Gott wegführende Krümmung. Bezüglich der theologischen Tugend der Hoffnung, die eine Mitte zwischen Vermessenheit und Verzweiflung zu sein scheint, vertritt er eine ähnliche Ansicht wie Alexander Halensis und Bonaventura. Mit ersterem betont er den übernatürlichen Charakter der Hoffnung, die auf die Güte und Freigebigkeit Gottes sich stütze und darum in dieser ihrer wesentlichen Bedingung kein Übermaß zulasse. Mit Bonaventura führt er als weiteren Grund an, daß sie nicht wie etwa die Freigebigkeit aus den Extremen sich zusammensetze<sup>5</sup>. Der psychologischen Betrachtung der Frage wird er aber im Gegensatz zu seinen Vorgängern dadurch gerecht, daß er auf den Unterschied hinweist zwischen der theologischen Tugend der Hoffnung, der keine Extreme gegenüberstehen und dem Affekt der

<sup>1</sup> II, P. S. theol., Tr. 15, q. 92, m. 3.

<sup>2</sup> S. III, d. 26 A, art. 1.

<sup>3</sup> S. II, d. 27, art. un. ad 3; S. III, d. 23 A, art. 2, sol.; S. III, dist. 26 A, art. 1; II, P. S. theol., Tr. 16, q. 101, m. 3 u. q. 103, m. 2.

<sup>4</sup> S. III, d. 23 A, art. 2: *Cardinales ordinant in medium passionum et operationum laudabilium; et ideo aliter et aliter istae habent suas rectitudines; quia cardinales dicuntur rectae ex actu, vel ex appropinquatione ad medium, et curvum earum oppositum est deflexus in superfluum et diminutum: rectitudo autem theologiarum consistit in recto ordine in finem, secundum quod est ratio beatitudinis in vero et bono et indeficienti, alto et arduo; et obliquatio illi opposita et deflexus a fine ad bonum commutabile.* Ähnlich S. II, dist. 27, art. un. ad 3.

<sup>5</sup> S. III, d. 26 A, art. 1, sol. u. ad 8.



Hoffnung, dem die Affekte der Vermessenheit und Verzweiflung als Übermaß und Mangel gegenüberstehen.

3. Die sonstige Verwendung des Gedankens der Mitte bringt bei Albert im Vergleich zu den vorausgehenden Scholastikern keine Bereicherung. Mäßigkeit und Tapferkeit als jene Tugenden, die die Affekte zu ihrem Objekte haben, besagen ein gewisses Mittelmaß derselben<sup>1</sup>. Gelegentlich wird die tugendgemäße Mitte auch mit der Beobachtung der eine Handlung begleitenden Umstände gleichgesetzt<sup>2</sup>. Für diese Betonung der Umstände zur Sittlichkeit einer Handlung ist ihm aber nicht nur Aristoteles der Gewährsmann, er beruft sich dabei auch auf Dionys<sup>3</sup>. Die Schwierigkeit, bei der Tugend der Mäßigkeit die rechte Mitte zu finden, läßt ihn mit Aristoteles gelegentlich von der strengen Auffassung des Prinzipes der Mitte abgehen und vor allem auch milder über die Sündhaftigkeit der Gula urteilen<sup>4</sup>, wie das in ähnlicher Weise Wilhelm von Auxerre gegenüber der ebrietas getan hat.

Neues bringen seine Ausführungen über die Gerechtigkeit; er erwähnt die aristotelische Einteilung in die *iustitia distributiva* und *commutativa* sowie die jeder dieser beiden Arten zukommende Mitte<sup>5</sup>; er geht aber nicht ausführlicher

<sup>1</sup> S. IV, d. 14 A, art. 3: quoniam illa virtus, quae est circa passionem, proprie est medium duarum aliarum, quarum utraque est abundantia et defectus differenter: sicut medium audaciae, quae audendo abundat timendo autem deficit; et timiditatis, quae timendo abundat audendo deficit; et hoc quidem medium est fortitudo; et ita est reperire in temperantia et in aliis. Ähnlich S. III, d. 9 A, art. 2 u. S. III, d. 26 A, art. 1 ad 8.

<sup>2</sup> S. IV, d. 33 A, art. 15 ad 3: Philosophus non intelligit quod medium virtutis determinetur secundum quantitatem rei in se, quia sic esset simpliciter medium rei; sed prout stat sub appetitu, et sic determinatur quoad nos salvatis circumstantiis omnibus, secundum proportionem appetitus . . .

<sup>3</sup> Summ. theol., I. P. Tract. 6, q. 26, m. 1, art. 2, part. III. u. art. 3, part. 2.

<sup>4</sup> S. IV, d. 33 A, art. 18 ad 3: propter hoc, quod latet medium, sufficit esse proprie medium, quantumcumque aliquo modo disceditur a medio, sed quando perfecte disceditur ab ipso in contrarium . . . u. ibidem quaest. 2 ad 1 u. J. II, P. S. theol. Tract. 18, q. 121, m. 1, art. 3.

<sup>5</sup> . . . manifestat se (*iustitia*) in communicandis et distribuendis, ut Arist. in V. Eth. dicit. (V, 2, 1130b, 31 ff.) In communicandis quidem secundum medietatem arithmetica, quae est medietas rei; in distribuendis secundum medietatem geometricam, quae est medietas

auf diesen Gegenstände ein<sup>1</sup>, sondern zieht ihm nur bei Behandlung des Tugendcharakters der Poenitentia kursorisch heran.

4. Im Vergleich zu seinen Vorgängern befaßt er sich auch mehr mit der Geltung des Prinzips der Mitte bei den dianötischen Tugenden. Im Sentenzenkommentar unterscheidet er ein den dianötischen Tugenden zukommendes „medium, quod est ratio recta“, von dem „medium materiae virtutis inter multum et parum“, wie es den Moraltugenden eigen ist<sup>2</sup>. Was unter dem medium, quod est ratio recta, zu verstehen sei, hierüber drückt er sich nicht näher aus. Er will sich aber offenbar von der aristotelischen Auffassung nicht allzuweit entfernen, da er an einer anderen Stelle mit Berufung auf Aristoteles die dianötische Tugend der Klugheit mit obiger ratio recta identifiziert<sup>3</sup>. Wie seine

---

secundum proportionem dignitatis accepta. II, P. S. theol., tract. 16, q. 104, m. 1.

<sup>1</sup> IV. S., d. 14 A, art. 3: In virtutibus, quae sunt circa passiones, est medium quoad nos. in iustitia est medium rei propriae, quod sumitur proportionalitate geometrica vel arithmetica, ut Philos. dicit. Sed de his alias u. l. c.: Distinguit Aristot. in V. Ethic. duos species iustitiae, quarum unam vocat distributivam, alteram directivam, sed directiva est illa quae tantum satisfacit laeso quantum excessit laedendo vel iniuriam inferendo, hoc autem praecipue facit poenitentia.

<sup>2</sup> S. III, d. 9 A, art. 2: non enim habent omnes medium materiae virtutis inter multum et parum, ut dicit Aristoteles in V. Ethic., sed habent quoddam medium, quod est ratio recta, sicut illae, quae sunt in ratione, ut prudentia et iustitia cum suis partibus . . . Ähnlich S. III, d. 33 A, art. 1 ad 11: inest ei (näml. der Intellektualtugend) recta ratio per medium, sicut prudentia cum suis, quae secundum eum sunt *φρόνησις*, scientia et intelligentia, et huiusmodi. Ähnlich II. P., S. theol., tract. 16, q. 103, m. 2.

<sup>3</sup> S. IV, d. 14 A, art. 3, sol: . . . *φρόνησις* et prudentia et huiusmodi, quae sicut ipse Philosophus in VI. Ethic. dicit, est idem quod recta ratio; et intelligitur de recta ratione eligibilis ad opus virtutis . . . Es ist diese Undeutlichkeit im aristotelischen Texte selbst begründet, sofern das Wort ratio denselben Doppelsinn zeigt wie das griechische Wort *λόγος*; ratio ist objektiv das durch Rechnung bestimmbare Verhältnis, subjektiv bedeutet es das Einsehen in dieses Verhältnis, und dann auch die geistige Fähigkeit, durch die wir das Verhältnis erfassen, die Vernunft. Die gleichen objektiven und subjektiven Bedeutungen hat *λογος*; *λογος* im Sinne des objektiven Verhältnisses findet sich in der Nik. Eth. z. B. I, 13, 1102b, 32. Sonst hat es fast immer subjektive Bedeutung, entweder im Sinne von „Einsehen“ bzw. „Denken“, oder im Sinne von „Einsicht“, „Vernunft“, *recta ratio* u. *ὀρθὸς λόγος* sind darum mit „rechter Vernunft“ oder „richtiges Denken“ zu übersetzen.

Ausführungen im Ethikkommentar zeigen, will er mit dem *medium, quod est recta ratio*, nichts anderes als die Vernunftgemäßheit unseres sittlichen Handelns überhaupt in aristotelischer Terminologie zum Ausdruck bringen; durch die neuen Quellen veranlaßt, leitet Albert über zur Verknüpfung des Prinzips der Mitte mit der Vernunft als Norm des sittlichen Handelns, wodurch freilich, wie das bei Wilhelm von Auvergne angedeutet wurde, das Prinzip der Mitte seinen prinzipiellen Charakter verliert. Im Ethikkommentar veranschaulicht er die Tätigkeit der *recta ratio* bei Bestimmung der Mitte durch das Beispiel vom Zimmermann und seinem Arbeitsverfahren<sup>1</sup>. Dieser bestimmt durch vernünftige Überlegung mit Rücksicht auf das durch seine Arbeit zu erreichende Ziel die Auswahl des zu verarbeitenden Materials, das Arbeitstempo und die künstlerische Verfertigung und findet dabei, daß er hier an Größe etwas begeben, dort ein gut Teil hinwegnehmen darf; hier sein ganzes Können zusammennehmen muß, dort leicht darauflos arbeiten kann, um zum Ziele zu kommen<sup>2</sup>.

5. Im Sentenzenkommentar finden sich die Gedanken des 6. Buches der nikomachischen Ethik noch spärlich verwendet; die Bedeutung der *recta ratio* bei Bestimmung der richtigen Mitte wird nur einmal praktisch herangezogen, wo er von der Bestimmung der rechten Mitte im Gebrauch von Speise und Trank spricht<sup>3</sup>. Hier beginnt die Sündhaftigkeit und das Zuviel, wo von der *recta ratio* abgewichen wird<sup>4</sup>. Gelegentlich nennt er auch Gott in seiner theologischen Summa die *recta ratio omnium scibilium et faciendorum* und verwendet so den aristotelischen Begriff in einer rein theologischen Frage<sup>5</sup>; er will an genannter Stelle zum Ausdruck bringen, daß Gott die sicherste Norm alles Wissens

<sup>1</sup> Eth. VI, Tract. 1, cap. 1.

<sup>2</sup> l. c.

<sup>3</sup> S. IV, d. 33A, art. 18.

<sup>4</sup> . . . Restat ergo, quod regula peccati sumatur quando corrumpitur medium ex parte rectae rationis: ratio autem regulatur ad determinandum medium, vel rationibus naturalibus determinando medium secundum proportionem virtutis nutritivae, . . . vel rationibus civilibus ut scilicet determinetur medium in cibis per circumstantias civiles . . . Aliquando vero regulatur rationibus divinis ad determinandum medium . . .

<sup>5</sup> I. P., S. theol., tract. 15, q. 60, m. 4, art. 3. Es handelt sich darum, ob Gott nur die spekulativen oder auch die praktischen Verstandestugenden zukommen. Daß letzteres der Fall sei, wird durch die Vernunft von Albert folgendermaßen begründet: cum intellectualis

und Schaffens sei. Einmal spricht er auch von einer *commensuratio ad rationem rectam* und bezeichnet so die *ratio recta* als Norm der Sittlichkeit überhaupt<sup>1</sup>. In dieser Bedeutung wird der Begriff bei den folgenden Autoren regelmäßig im Zusammenhang mit dem Prinzip der Mitte begegnen.

Quellenhistorisch ist dabei von Interesse, daß Albert sich hiefür auf den Konfessor Maximus beruft, der in seinem Kommentar zu Dionys diesen Ausdruck verwendet. Gleichwohl kann obige Behauptung, daß die Scholastik den Begriff der *recta ratio* von Aristoteles übernommen habe, aufrecht erhalten werden, da er von den meisten Autoren und auch wiederholt von Albert selbst mit Berufung auf den Stagiriten gebraucht wird und anderseits gerade Maximus als Aristoteliker unter den Griechen gilt. Die spärliche Verwendung der neuen aristotelischen Gedanken, die mit dem Bekanntwerden der ganzen nikomachischen Ethik zuflossen, erklärt sich bei Albert am besten durch die Annahme, daß sie zum Teil dem schon früher bearbeiteten Sentenzenkommentar erst bei einer späteren Überarbeitung beigelegt wurden<sup>2</sup>.

6. Die ganze Verwendung des aristotelischen Tugendprinzips der Mitte hat bei Albert etwas Unfertiges, sie zeigt uns den Übergangscharakter seiner Anschauungen. Dies hat sich schon oben aus der Zusammenstellung des Gedankens der Mitte mit der augustinischen Tugenddefinition ergeben; ähnliches finden wir bei der Frage nach der Unterordnung der unvernünftigen Seelenkräfte unter die Vernunft. Mit der *ratio*, dem aristotelischen *λογος*, wird zugleich der *mens* mit Berufung auf Augustin herangezogen, dessen Aufgabe es ist, die niederen Seelenteile zu leiten<sup>3</sup>. Die Arbeit der einheitlichen Synthese leisten Alberts Schüler, vor allem Thomas von Aquino.

(Fortsetzung folgt)

---

*virtutis medium sit recta ratio ut dicit Aristoteles in VI. Eth., cum sit ipse ratio recta omnium scibilium et faciendorum, contemplando se omnia scit et perfecte et contemplative.*

<sup>1</sup> I. P., S. theol., tract. 6, q. 27, m. 1, art. 2: *Fornicatio dispotio est, quae dispositio, in quantum est privans ordinem concupiscibilis in modo et commensuratione et harmonia ad rationem rectam, ut ibidem dicit Maximus in scholio, quod appositum est litterae Dionysii, malitia est*

<sup>2</sup> Vgl. Grabmann, a. a. O. p. 229.

<sup>3</sup> II. P., S. theol., tract. 15, q. 92, m. 3. *Dicendum, quod participare rationem dupliciter dicitur, scilicet ut per naturam, et ut per*