Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 7 (1920)

Artikel: Das aristotelische Tugendprinzip der richtigen Mitte in der Scholastik
Autor: Klingseis, Rupert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762850

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

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

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

Download PDF: 11.07.2025

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

DAS ARISTOTELISCHE TUGENDPRINZIP DER RICHTIGEN MITTE IN DER SCHOLASTIK

Von Dr. RUPERT KLINGSEIS O. S. B.

(Fortsetzung aus VII, p. 33—49 und 142—172)

IV. Das Prinzip der richtigen Mitte bei Thomas von Aquin und innerhalb der aristotelischen Scholastik

1. Thomas von Aquin

a) Unterordnung des Prinzips der Mitte unter das oberste Moralprinzip

1. Während bei den vorangehenden Autoren mit Ausnahme des Verfassers der Summa virtutum die Wertung des Prinzips der rechten Mitte wie ihre Tugendlehre überhaupt aus den theologischen Werken erst herausgeschält werden muß, widmet Thomas von Aquin in seinen Hauptwerken auch dieser Frage eine eigene Untersuchung. Seine Stellungnahme ist im wesentlichen schon im Sentenzenkommentar zusammengefaßt, kommt ebenso zur Darstellung in den einschlägigen Lektionen des Ethikkommentars und wird nochmals erörtert in den Quaestiones disputatae und der Summa theologica[1]. Außerdem kommen in Betracht die Abhandlungen über die einzelnen Tugenden, wo das Prinzip der richtigen Mitte häufig zu deren Erörterung herangezogen wird. Auch sonst wird es noch des öfteren erwähnt, ohne indes in seinem Inhalt oder seiner Anwendung eine Bereicherung zu erfahren. Wir werden an der Hand dieser Quellen die Ansicht des hl. Thomas über das Prinzip der rechten Mitte im Zusammenhange darlegen und dabei auch auf die Stellungnahme zu Aristoteles hinweisen.

2. Auch unsere Frage zeigt den Aquinaten wieder als den großen Systematiker, der alles Material der Vorzeit seinem Lehrgebäude in harmonischer Weise einzufügen weiß. Augustinische und aristotelische Tugenddefinitionen stehen nicht mehr unvermittelt neben einander, wie das bei den Vorgängern der Fall war; eine Tugenddefinition ist als allgemeiner Tugendbegriff den mannigfachen Gattungen der

[1] S. III, d. 33, a. 3; II. Eth. lect. 6—11, III. Eth. lect. 14ff., I, II q. 64, De medio virtutum; Quaest. disp. De virtute in Communi q. un. a. 13. Der Sentenzenkommentar geht chronologisch — er fällt in die Jahre 1253—55 — dem Ethikkommentar voran (1261—64). Die Quaestiones disputatae de virtutibus entstanden zwischen 1268 und 1272, die Summa theol. 1265—1271; vgl. Überweg-Heinze a. a. O. p. 483.

Tugenden zugrunde gelegt. „Die Tugend ist eine gute Beschaffenheit des Geistes, kraft deren wir recht leben und die niemand mißbrauchen kann“; diese Definition gilt sowohl für die erworbenen Tugenden, und zwar Moral- und Verstandestugenden, wie für die eingegossenen Tugenden[1]; für letztere aber nur mit dem augustinischen Zusatz: „die Gott in uns und ohne unser Zutun bewirkt“. Es ist aber dabei nicht so sehr der augustinische Gedanke des recte vivere, den Thomas mit Übernahme der augustinischen Definition betonen wollte, vielmehr scheint bei ihrer Anwendung der rein äußerliche Grund der allgemeinen Anwendbarkeit auf alle Tugendgattungen eine besondere Rolle gespielt zu haben[2]. Außerdem aber hat, wie der Rückblick auf die bereits behandelten Autoren zeigt, die erwähnte Definition Augustins fast durchwegs den Vorzug bei den Scholastikern genossen. Thomas bringt die Tugend mit dem letzten Prinzip des Sittlichen überhaupt in Verbindung; statt des recte vivere, des sittlich richtigen Verhaltens, betont er die durch die Tugend zu bewirkende Übereinstimmung unseres sittlichen Verhaltens mit dem Gebote der Vernunft. Wir müssen darum die Ansicht des Aquinaten über das letzte Prinzip kurz darlegen.

3. Die Vernunftgemäßheit, wie sie im gesamten Verhalten des Menschen zum Ausdruck kommen soll, ist ihm das Ausschlaggebende. Sie bildet den Einteilungsgrund für die Moraltugenden[3], sie bildet am häufigsten den Ausgangspunkt für weitere Deduktionen in der speziellen Behandlung der einzelnen Tugenden[4]. Freilich ist zunächst zwischen vernunftgemäß leben und zwischen sittlich recht leben kein Unterschied, vielmehr deckt sich eins mit dem anderen. Thomas selbst bezeichnet die rectitudo der vernünftigen Potenzen als Wirkung der Tugend. Die Verstandestugenden rektifi-

[1] I, II Quaest. 55, a. 4. Vgl. K. Weiß: Über den Begriff der Tugend im allgemeinen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Jahrb. f. Phil. u. spec. Theol. 1894.

[2] De virt. in comm. a. 2.

[3] I, II q. 60, art. 5: Perfectio virtutis ex ratione dependet... unde oportet, quod virtutes diversificantur secundum ordinem ad rationem.

[4] Vgl. I, II q. 58, art. 2; I, II q. 59, art. 4; I, II q. 60, art. I; I, II q. 61, art. 2; q. 68, art. 1 ad 2; q. 71, art. 2; q. 94, art. 3; q. 102, art. 1; q. 92, art. 1; q. 94, art. 4 ad 3; II, II q. 17, art. 1 ad 1; II, II q. 118, art. 1 ad 3; q. 123, art. 1; q. 136, art. 1; q. 146, art. 1.

zieren die Vernunft, die Moraltugenden den Willen[1]. Sofern es sich aber um die Norm und das letzte Prinzip aller Sittlichkeit und darum auch der Tugend, sowie der rectitudo selbst handelt, ist die ratio, die Vernunft, die in letzter Linie entscheidende Instanz. Tugendhaft handeln heißt nichts anderes als vernunftgemäß handeln[2]. Die Tugend bewirkt die Unterwerfung der unvernünftigen Natur unter die Vernunft, und so den naturgemäßen harmonischen Gebrauch der seelischen Fähigkeiten.

4. Die ratio kann aber nur dann Pfadfinderin für die Tugend sein, wenn sie selbst die nötigen Garantien der Zuverlässigkeit besitzt. Folgen wir hier dem Aquinaten, so gelangen wir zu seiner Anschauung über die letzten Prinzipien aller Sittlichkeit überhaupt. Es ist nicht die Vernunft schlechthin, sondern die recta ratio, die normierte Vernunft. Die Vernunft ist nicht autonom, sie folgt einem höheren Gesetz, dem Naturgesetz. Die Vernunft fühlt einen gewissen Zug in sich, sich im Handeln durchzusetzen; es ist diese Neigung nichts anderes als der Ausfluß oder die Wirkung einer natürlichen Gesetzlichkeit. Wie sich in den leblosen und unvernünftigen Kreaturen aus ihrem zielstrebigen Handeln das Dasein von Gesetzmäßigkeit erkennen läßt, der sie unbewußt gehorchen, so besteht im Menschen eine bewußte Neigung, eine Art selbstverständlicher Zustimmung für all das, was man mit einem zusammenfassenden Ausdruck als vernünftiges Handeln bezeichnet[3]. Es ist das natürliche Gesetz[4], die Grundlage aller Sittlichkeit, was sich hier offen-

[1] I, II q. 58, art. 5 und II, II q. 123, art. 1.

[2] Vgl. p. 270, Anm. 4. Scheler macht diese Auffassung des Sittlichen ihm neuestens allerdings zum Vorwurf und meint, die christliche Tugendlehre würde sich passender auf dem augustinischen Fundament der Gottesliebe aufbauen statt auf der Vernunft. Vgl. M. Scheler: Krieg und Aufbau, Lpz. 1916, p. 414 ff. Die aristotelische Terminologie, in die Thomas seine ethisch-christlichen Ideen kleidete, läßt den Unterschied zu Augustin größer erscheinen, als er wohl in Wirklichkeit ist. Ferner lassen seine Ausführungen über die Liebe und ihre Bedeutung für das christliche Tugendleben in Verbindung mit der Gnade keinen Zweifel bestehen, daß Thomas in ihr gleich Augustin das Wesentliche jeder christlich-sittlichen Tat erblickt.

[3] Vgl. hierüber ausführlicher Renz: Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin, Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, Bd. 10, Heft 1/2, p. 99 ff.

[4] Naturgesetz oder natürliches Gesetz ist hier nicht im (naturwissenschaftlichen) Sinne physischer Kausalität zu verstehen, sondrne im ethischen Sinne einer natürlichen Norm des sittlichen Handelns.

bart. Der Mensch fühlt sich durch dasselbe angeregt, zweckgemäß sich zu verhalten in all den Handlungen, die ihm auf Grund seiner sinnlich geistigen Natur zukommen. Die Fertigkeit aber, der Habitus, durch den der Mensch diese seine Neigung erfaßt und sie als verpflichtend erkennt, ist der Habitus der Synteresis. Er bildet das oberste Moralgesetz: das Gute ist zu tun, das der naturgesetzlichen Neigung im Menschen entsprechend gleichbedeutend ist mit dem Prinzip: man soll vernunftgemäß leben. Das Vernunftgemäße ist nach Thomas sittlich gut, weil die Vernunft mittels der Synteresis und des Naturgesetzes vom ewigen göttlichen Gesetze normiert ist.

Nicht aus sich selbst ist die Vernunft Norm des sittlich Guten, sonst würde jede Betätigung der Vernunft ohne weiteres als sittlich gute Handlung bezeichnet werden müssen, auch die Beschäftigung mit rein spekulativ wissenschaftlichen Fragen. Letzteres gehört zu den physischen Gütern, wie auch die Vernunft an sich als Fähigkeit des Urteilens ein physisches Gut ist. Der sittliche Wert ist erst dann gegeben, wenn die Vernunft sich mittels der Synteresis unmittelbar am Naturgesetz und damit mittelbar am ewigen göttlichen Gesetz orientiert und so mit Gott in Verbindung tritt[1]. Die ratio, so mit dem ewigen Gesetz übereinstimmend, ist die ratio recta, die richtige Vernunft, aus der sich alle andere Richtigkeit und damit die Sittlichkeit des Handelns ableitet. Wenn Tugend also als vernunftgemäßes Handeln bezeichnet wird, so soll damit gesagt werden, daß sie ihren psychischen Träger nicht bloß der Vernunft unterordnet, sondern, da die Vernunft selbst normiert ist, ihm sittliche Werteigenschaft beilegt.

5. Damit haben wir den Ausgangspunkt für unsere Frage nach dem Verhältnis der Tugend zur richtigen Mitte gewonnen. Thomas kann von seinem Standpunkt aus ohne weiteres zugeben, daß die Tugend die Mitte innehält. Das Verhältnis der Tugend zur Vernunft gibt ihm die Grundlage zur Wertung des Prinzips der Mitte. Die Güte und der Wert alles dessen, was Maß und Norm hat, besteht darin, daß es mit seinem Maße übereinstimmt, der Defekt aber darin, daß es davon abweicht; letzteres kann aber auf zweifache Weise geschehen, dadurch, daß das festgesetzte

[1] Näheres hierüber Renz a. a. O. p. 102 ff.

Maß überschritten wird, und dadurch, daß das zu Normierende hinter ihm zurückbleibt. Die Übereinstimmung mit dem Maße ergibt sich als eine Mitte zwischen Exzeß und Defekt, dem Zuviel und Zuwenig. Dies der allgemeine Grundgedanke, den Thomas bei der Frage nach Tugend und Mitte auf die einzelnen Tugendgattungen anwendet. Die Moraltugend hat zur Regel und Norm, wie oben ausgeführt wurde, die Vernunft, von der die Affekte und Handlungen ihren sittlichen Wert erhalten. Tugendhaft sein heißt, in seinem Verhalten mit dem Gebote der Vernunft übereinstimmen; sofern aber dadurch ein mehr oder weniger, als die Vernunft gebietet, ausgeschlossen ist, heißt tugendhaft sein nichts anderes als die richtige Mitte innehalten[1].

Auch die Verstandestugenden haben gemäß dem thomistischen Wahrheitsbegriff ihre Norm, den Erkenntnisgegenstand, die reale Sache, mit der das Gedankenbild übereinstimmen soll; mit gleichem Recht, wie für die Moraltugenden hat darum auch für sie das Prinzip der richtigen Mitte Geltung. Der Verstand kann als seiend beurteilen, was wirklich ist, und als nicht seiend, was nicht ist, dann stimmt er mit seiner Norm, dem Erkenntnisgegenstand überein, und die Verstandestugend, die sich in einem solchen Urteil betätigt, beobachtet die Mitte. Man kann aber auch etwas als seiend setzen, was nicht ist, und so das Maß überschreiten, oder etwas als nicht seiend darstellen, was ist, und so hinter der Norm zurückbleiben. Die Mitte ist also bei den Verstandestugenden die Wahrheit, ihre Extreme fälschliche Bejahung oder Verneinung[2].

---

[1] Quaest. disp. de virt. art. 13 resp. und I, II Quaest. 64, art. 1: Bonum autem cuiuslibet mensurati, et regulati consistit in hoc, quod conformetur suae regulae: sicut bonum in artificiatis est ut sequatur regulam artis: malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc, quod aliquid discordat a sua regula, vel mensura: quod quidem pertingit vel per hoc, quod superexcedit mensuram, vel per hoc, quod deficit ab ea: sicut manifeste apparet im omnibus regulatis, et mensuratis; et ideo patet, quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis: manifestum est autem, quod inter excessum, et defectum medium est aequalitas, sive conformitas; unde manifeste apparet, quod virtus moralis in medio consistit. Es wurde oben bei Albert (vgl. p. 172) auf den Ausdruck commensuratio ad rectam rationem hingewiesen, für den Albert auf Maximus Confessor sich beruft.

[2] I, II q. 64, art. 3 und Quaest. d. de virt. art. 13.

Aus der gleichen Orientierung der Tugend an ihrer Norm ergibt sich für die theologischen Tugenden die Nichtanwendbarkeit des Prinzips der richtigen Mitte. Die Norm oder das Maß derselben ist in erster Linie Gott auf Grund seiner Wahrhaftigkeit, Allmacht und Güte. Dieses Maß ist aber unendlich, mit ihm ist keine Übereinstimmung möglich, darum gibt es im Glauben, Hoffen, Lieben kein Zuviel und dementsprechend keine richtige Mitte. Wenn man aber gleichwohl auch in den theologischen Tugenden von einem Zuviel spricht, wie von einer zu großen Hoffnung, die der Vermessenheit gleichkommt, so ist nach Thomas zu bedenken, daß auch die theologischen Tugenden, so erhaben sie an sich sind, von Menschen wieder nur in menschlicher Weise geübt werden können. Es ist darum jene Norm, die sich aus dem übernatürlichen Wesen dieser Tugenden ergibt, allein nicht hinreichend. Der Mensch bedarf zu ihrer Betätigung noch einer weiteren Norm, die sich ergibt aus dem Vergleich des Ideals dieser Tugenden mit ihrer Verwirklichung mittels der in jeder Hinsicht beschränkten menschlichen Kräfte[1]. Diese Norm ist — Thomas nennt sie hier nicht ausdrücklich — wieder nur die Vernunft, die zeigt, wie Glaube, Hoffnung, Liebe sich den Verhältnissen des Menschen entsprechend betätigen sollen[2], und so glaubt er in einem gewissen Sinne auch bei den theologischen Tugenden von einem Innehalten der Mitte sprechen zu können[3]. Eine sachliche Anwendung findet dies vor allem bei der Tugend der Hoffnung. Entgegen der unklaren Auffassung der früheren Autoren stellt er ihr Anmaßung und Verzweiflung als Extreme gegenüber. Bezüglich der Anmaßung betont er ausdrücklich, daß sie nicht nur ein übermäßiges Vertrauen auf die eigene Kraft sei, was sie nicht in Gegensatz zur theologischen Tugend der Hoffnung stellen würde, sondern daß sie zuviel von Gott selbst erhoffe, wie

[1] I, II q. 64, art. 4.

[2] 2, 2 q. 20, art. 1 und q. 21, art. 2. Bei den Sünden gegen die Hoffnung handelt es sich um Konformität mit einem falsch orientierten Verstande.

[3] 1, 2 q. 64, art. 4 ad 3: Dicendum, quod spes est media inter praesumptionem et desperationem ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis praesumere dicitur ex eo, quod sperat a Deo bonum, quod excedit suam conditionem; vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Vgl. 2, 2 q. 17, art. 5 ad 2.

etwa Verzeihung der Sünden ohne Buße und ewigen Lohn ohne Verdienst[1].

6. Da so bei der Tugend die Übereinstimmung mit der Vernunft das Ausschlaggebende ist und hieraus erst die rechte Mitte als eine Eigenschaft sich ergibt, besteht nach Thomas jener Vorwurf nicht zu Recht, den schon Wilhelm von Auvergne dem aristotelischen Tugendprinzip machen zu müssen glaubte[2], daß nämlich, wenn die Tugend eine Mitte ist, man von einem Laster zum anderen entgegengesetzten durch die Tugend gelange[3]; denn die Bewegung des Willens, d. h. der Übergang von einem Laster zum anderen, ist nicht zu vergleichen mit einer kontinuierlichen lokalen Bewegung[4]. Thomas führt seinen Gedanken nicht näher aus, aber die Lösung ist eben schon in seiner ganzen Auffassung der tugendgemäßen Mitte gelegen. Mitte als Übereinstimmung mit der Vernunft besagt ein qualitatives, nicht quantitatives Verhältnis; der Übergang von Verschwendung zum Geiz bringt es nicht notwendig mit sich, daß man immer weniger und weniger gibt und dabei auf ein mittleres Stadium gelangt, wo man so viel ausgibt als man seinen Verhältnissen entsprechend ausgeben darf, denn es handelt sich nicht nur um die Höhe der Ausgabe, sondern auch um Zweck und Ziel derselben. Der gleiche Gedanke kommt zum Ausdruck, wenn Thomas mit Aristoteles von einem medium rationis spricht[5], einer Mitte, die im Gegensatz zum medium rei nicht äußerlich am Gegenstand der Tugend rein quantitativ bestimmt wird, sondern ein inneres rationelles Verhältnis besagt, das alle Umstände eines Tugendaktes gleichmäßig berücksichtigt. Dies bringt notwendig eine gewisse Dehnbarkeit im Wesen der Moraltugend mit sich, kraft deren eine und dieselbe Tugend in zwei verschiedenen Personen eine bis zum vollen Gegensatz sich steigernde Verschiedenheit an sich tragen kann. Für den einen ist zu viel, was für den anderen zu wenig ist, der eine besitzt bessere natürliche Veranlagung oder auch größere Sicherheit und Vernunfteinsicht im sittlichen Urteil, Eigen-

[1] 2, 2 q. 21, art. 1 *c*.
[2] Vgl. p. 46.
[3] Auch Kant hat diesen Vorwurf gegen die Bestimmung der Tugend als einer Mitte erhoben. Vgl. Metaph. d. Sitt. § 16.
[4] De Virt. in Comm. art. 13 ad 14.
[5] 1, 2 q. 64, art. 2*c*. Vgl. Eth. Nik. II, 6, 1106*a*, 26ff.

schaften, die ihn leichter die tugendgemäße Mitte erlangen lassen[1].

b) Objektive Grundlage und Anwendung des Gedankens der Mitte

1. Ob des bisherigen Ergebnisses könnte man mit Recht fragen, was veranlaßt Thomas, noch von einer Mitte bei der Tugend zu sprechen, wenn es sich dabei nur um Wiedergabe des gleichen Gedankens handelt, den er durch Formulierung seines Moralprinzips bereits entwickelt hat? Der Gedanke der Mitte hat eine objektive Grundlage und dient darum dem Aquinaten, den Charakter der Moraltugend näher zu bezeichnen. Er sieht Anhaltspunkte im sittlichen Verhalten gegeben, die das, was mit der rechten Vernunft übereinstimmt, auch der Sache nach als ein Mittleres und das, was gegen die Vernunft geschieht, als ein Übermaß bzw. Mangel erscheinen lassen. Vor allem sieht er ein gewisses Mittelmaß am Platze bei den Tugenden der Affekte, im Gebiete der Tapferkeit und Mäßigkeit. Hier denkt sich Thomas die Mitte in gleicher Weise wie die Mitte in Naturdingen, wie zum Beispiel die mittlere Farbe zwischen schwarz und weiß[2]. Diese Tugenden sind ein Mittleres zwischen einander gegenüberstehenden Affekten, sie sind aber nicht selbst nur mittlere Affekte, nicht passiones mediae, sondern passiones moderatae, von der Vernunft geregelte Affekte und darum Tugenden[3]. Anschaulich bringt er dies auch zum Ausdruck, indem er in seiner scholastischen Terminologie von Materie und Form der Tugend spricht. Die Materie oder das physische Substrat der Tugend sind die Affekte und Handlungen, die Form aber, das, was ihren sittlichen Wert ausmacht, die sittliche Güte, ist das rechte Verhältnis derselben zur Vernunftnorm[4]. Infolge der Konformität mit der Vernunft oder durch die tugendgemäße Betätigung der Affekte ergibt sich in denselben eine gewisse habituelle Beschaffenheit, im Vergleich zu der die Laster sich als Extreme herausstellen. Thomas wendet dies zwar auch auf

---

[1] De Virt. in Comm. art. 13 ad 17 und I, II q. 66, art. 1.

[2] 1, 2 q. 60, art. 4 corp.: cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur; sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum.

[3] De Virt. in Comm. art. 4 contra ad 3.

[4] De Virt. in Comm. art. 13 ad 3 und ad 15.

die Handlungen an; daß es aber doch nur die Affekte sind, wo von einer eigentlichen tugendgemäßen Mitte gesprochen werden kann, geht daraus hervor, daß auch er nur immer diese zur konkreten Erläuterung als Beispiel heranzieht[1], während er von den übrigen Tugenden bemerkt, daß sie, wie auch manche der Tapferkeit und Mäßigkeit untergeordnete Tugenden, die Mitte nur in mangelhafter Weise beachten[2]. Das Innehalten der Mitte wird so für Thomas eine aus dem Wesen der Tugend hervorgehende charakteristische Eigenschaft, ein proprium. Das Wesen selbst, das Formelle an der Tugend, ist die Übereinstimmung der Affekte und Handlungen mit der rechten, d. h. normierten Vernunft; die Fertigkeit aber, der Habitus, der in den Affekten durch ihre durch die Vernunft geregelte Betätigung sich bildet, hat das Merkmal an sich, ein gewisser mittlerer Zustand zu sein im Vergleich zu jenen Beschaffenheiten, die in den Affekten sich herausbilden durch vernunftwidrigen Mißbrauch.

2. Diese Auffassung kommt nun bei Beschreibung der einzelnen Tugenden der Affekte zum Durchbruch. Die tugendgemäße Mitte ist die von der Vernunft geregelte Betätigung des Affektes, durch zuviel und zuwenig in derselben ergeben sich die verschiedenen Arten vernunftwidrigen Verhaltens bzw. der Laster. So bei der Tugend der Mäßigkeit. Wie Aristoteles die Mäßigkeit als Mitte zwischen Unmäßigkeit und Empfindungslosigkeit charakterisierte, frägt auch Thomas, ob die Empfindungslosigkeit — bei der Unmäßigkeit ist es selbstverständlich — ein Extrem und ein Fehler sein könne und bejaht es mit Rücksicht auf den Stagiriten. Der Grund ist die teleologische Bedeutung der Genüsse. Sie sind mit den zur Erhaltung des Lebens notwendigen Betätigungen verbunden, entsprechend der Ordnung der Natur, und sie sind darum zu gebrauchen; es bedeutet ein Verfehlen gegen die Naturordnung, den Genuß soweit zu fliehen, daß man auch das Naturnotwendige vernachlässigte[3].

---

[1] L. c. und I, II q. 64, art. 1 ad 1: ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet passiones vel operationes; .... si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis.

[2] De Virt. in Comm. art. 12 ad 27.

[3] II, 2 q. 142, art. 1 c. Vgl. Eth. Nik. III, 11, 1119 *a*, 5.

Dieses Extrem sinnlicher Empfindungslosigkeit findet sich zwar selten; Thomas glaubt es aber gegeben, wenn einer sich etwa des Genusses geistiger Getränke wissentlich enthalten und dadurch seiner Gesundheit schaden würde[1] oder wenn einer den geschlechtlichen Genuß so sehr verabscheute, daß er selbst der eigenen Gattin gegenüber seiner Pflicht nicht nachkäme[2]. Der gewöhnlichere Fehler auf dem Gebiete der Mäßigkeit ist jedoch das Übermaß und darum beschäftigt sich Thomas in einer Reihe von Artikeln mit den verschiedenen Arten, durch die hier gefehlt wird, wobei er vor allem das Natur- und Vernunftwidrige betont, das darin liegt[3].

Die tugendgemäße Mitte ist gegeben durch die eheliche Keuschheit, sie ist ein von der Vernunft geregelter Gebrauch des geschlechtlichen Genusses, gerechtfertigt durch seinen Zweck und die geziemende Art und Weise, in der er geschieht[4], wie die Nüchternheit das von der Vernunft geregelte Maß des Trankes innehält[5].

Auch der Zornesleidenschaft gegenüber sieht Thomas die Tugend nicht in der gänzlichen Unterdrückung derselben. Solche Leidenschaftslosigkeit hält er vielmehr für unmoralisch, sofern sie auf eine gleichgültige Beurteilung des Unrechts und auf eine schwache Stellungnahme des Willens schließen läßt[6]. Als Gewährsmann zitiert Thomas hier nicht Aristoteles, der ebenfalls das Tadelnswerte der Leidenschaftslosigkeit hervorhebt[7], sondern Chrysostomus, der vor allem die Schäden derselben betont[8]. Die Tugend ergibt sich für Thomas auch hier durch Innehalten der rechten Mitte, indem der Zornesaffekt sich entsprechend der rechten Vernunfteinsicht verhält und nicht mehr und nicht weniger, als diese gebietet, sich betätigt[9]. Dabei bringt es der Drang des Menschen nach Sühne des Unrechtes und das zu große Maß, mit dem er dasselbe bemißt, allerdings mit sich, daß

[1] 2, 2 q. 150, art. 1 ad 1.
[2] 2, 2 q. 153, art. 3 ad 3.
[3] II, 2 q. 148: de gula und 150: de ebrietate, q. 153: de luxuria, q. 154: de partibus luxuriae.
[4] 2, 2 q. 153, art. 2*c* und ad 2.
[5] 2, 2 q. 149, art. 1*c*.
[6] 2, 2 q. 158, art. 8*c*.
[7] Eth. Nik. IV, 5, 1126*a*, 3 ff.
[8] L. c. Chrys. super Matth. hom. 11: Qui cum causa non irascitur, peccat; patientia enim irationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum.
[9] 2, 2 q. 158, art. 1*c*.

die Mitte sich mehr nach der Seite des Zuwenig in der Betätigung des Affektes neigt, wie Thomas mit Aristoteles sagt[1]; mit ihm bezeichnet er sie darum als Sanftmut, eine Benennung, die, wie gleichfalls schon Aristoteles entschuldigend bemerkt, an sich mehr das Extrem gänzlicher Leidenschaftslosigkeit zum Ausdruck bringt[2].

3. Kann so Thomas mit Recht von einer Mitte bei den Tugenden der Affekte sprechen, so wendet er den Gedanken indes auch auf alle anderen Tugenden an, die mit Mäßigkeit und Tapferkeit nur eine entferntere Beziehung haben. Hier ist es vor allem der Anschluß an Aristoteles und dessen Ausführungen über die Mitte, die für den Aquinaten bestimmend sind. Wo Aristoteles sein Prinzip der rechten Mitte auf die einzelnen Tugenden anwendet[3], läßt er die Mitte gefunden werden durch das *ὡς δεῖ, ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς* usw., also durch die Beobachtung der Umstände, und ihre Übertretung ist es auch, die Übermaß und Mangel bewirkt. Auch Thomas sieht gleich dem Stagiriten in den die Handlung begleitenden Umständen das Moment einer gewissen Teilbarkeit gegeben, demzufolge man bei allen Tugenden von einer rechten Mitte sowie von Übermaß und Mangel sprechen kann[4].

In diesem Sinne verwendet er den Gedanken der Mitte zur Begründung des Tugendcharakters der Hochherzigkeit und Großgesinntheit. In der Beschreibung beider Tugenden hält er sich an den Stagiriten, wobei er das Gute und Anerkennenswerte der aristotelischen Tugend in christliches Gewand kleidet[5]. Die Hochherzigkeit (magnificentia) ist jene Tugend, welche zum Objekt den für große Zwecke bestimmten Geldaufwand hat, wie die Liebe zum Gelde überhaupt[6]. Sofern ein solcher Aufwand von der Gesinnung des Menschen immer eine gewisse Selbstüberwindung fordert, damit die Scheu vor Vermögenseinbuße nicht das Vollbringen einer großherzigen Tat verhindere, findet Thomas die Tu-

[1] Art. 2 ad 2 und Eth. Nik. IV, 5, 1125*b*, 26.
[2] L. c.
[3] Eth. Nik. III, 8—V.
[4] S. III, d. 33, q. 1, art. 3 ad 1, de Virt. in Comm. art. 13 ad 9 und 1, 2 q. 64, art. 1 ad 2.
[5] Redepenning macht es dem hl. Thomas zum Vorwurf. Vgl.: Über den Einfluß der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquino, p. 29; wir werden am Schlusse darauf zurückkommen.
[6] II, 2 q. 134, art. 3 und Eth. Nik. IV, 2, 1122*a*, 24.

gend der Großherzigkeit unter den christlichen Tugenden wohl am Platze; sie hat sogar eine gewisse Ähnlichkeit mit der Tapferkeit, der er sie darum unterordnet[1]. An sich nähert sie sich dem Übermaße mit Rücksicht auf die großen Ausgaben, die der Großherzige zur Ehre Gottes oder zum Ansehen und zum Wohle des Staates vollbringt. Sie hält aber, bemerkt Thomas mit Hinweis auf Aristoteles, die rechte Mitte inne, sofern sie von der Norm der Vernunft weder abweicht noch sie überschreitet, indem die geziemenden Umstände berücksichtigt werden[2]. Als der tugendgemäßen Mitte stellt er ihr mit Aristoteles die Kleinlichkeit (parvificentia) und gemeine Prunksucht (consumptio) entgegen, die in der vom Stagiriten geschilderten Weise als Übermaß bzw. Mangel bezeichnet werden[3]. Während der Hochherzige seine Ausgaben der Größe des Unternehmens entsprechend richtig bemißt, bleibt der Kleinliche hinter der rechten Mitte dadurch zurück, daß er den Aufwand im Verhältnis zum Unternehmen zu niedrig ansetzt, gerade bei großzügigen Veranstaltungen in Kleinigkeiten knaust und dadurch den Wert des an sich guten Unternehmens beeinträchtigt[4]. Der Prunksüchtige dagegen verfehlt sich durch das Gegenteil, er setzt den Aufwand im Verhältnis zum geplanten Werke zu hoch an; das tadelnswerte Moment hiebei sieht Thomas mit Aristoteles in dem vernunftwidrigen Verhalten[5].

Im gleichen Sinne ist auch die Großgesinntheit (magnanimitas), das vernunftgemäße Verhalten den hohen Ehrungen gegenüber, dem christlichen Ethiker eine Tugend und ein Innehalten der richtigen Mitte. Vom christlichen Standpunkt aus rechtfertigt Thomas diese Tugend durch Hinweis auf die Schwierigkeit, sich Ehren gegenüber vernunftgemäß zu verhalten[6] und durch Zurückführung der Ehren auf Gott als ihren Ursprung. Der Großgesinnte bleibt sich bewußt, daß es Gottes Gabe ist, was er besitzt und daß er auf Grund derselben Ehre und Bevorzugung ver-

---

[1] II, 2 q, 134, art. 4.

[2] Q. 134, art. 1 ad 2 und 1, 2 q. 64, art. 1 ad 2; vgl. Eth. Nik. 4, 2, 1122*b* ff.

[3] Q. 135, art. 1*c* und art. 2; vgl. Eth. Nik. 4, 2, 1122*a*, 20 ff. und 1123*a*, 20 ff.

[4] L. c.

[5] L. c.

[6] II, 2 q. 129, art. 2*c*.

dient[1]. Der Tugendcharakter und die richtige Mitte der Großgesinntheit zeigt sich bei Thomas wie bei Aristoteles durch Unterordnung des Strebens nach Ehren unter die rechte Vernunfteinsicht. Der Großgesinnte strebt nicht nach Ehren, die ihm nicht gebühren, nur nach dem, was seinen Kräften und Verdiensten entspricht[2]. Als einer Mitte stellt Thomas dieser Tugend mit dem Stagiriten zwei extreme Verhaltungsweisen gegenüber. Der Anmaßende (praesumptuosus) verfehlt sich im Vergleich zum Großgesinnten durch ein Übermaß des Strebens, nicht weil er nach höheren Ehren strebt, sondern weil er nach ehrenden Dingen strebt, denen seine Kräfte nicht gewachsen sind. Auch der Ehrgeizige (ambitiosus) überschreitet in gleicher Weise die rechte Mitte des Großgesinnten, nur ist im Vergleich zum Anmaßenden sein Streben direkt auf die Ehren als solche gerichtet[3]. Nach der Seite des Zuwenig steht der Großgesinntheit die Zaghaftigkeit gegenüber. Sie unterschätzt das Maß der Kräfte und strebt nicht nach dem, was ihr entspricht; Thomas sieht in einem solchen Verhalten nicht etwa Demut, sondern betont zur Begründung des sündhaften Charakters dieses Extrems mehr wie Aristoteles den Gegensatz zur naturalis inclinatio, die durch ein solches Verhalten unterdrückt wird: jeder hat das natürliche Verlangen nach einer Tätigkeit, die seinen Kräften angepaßt ist, er sündigt darum, wenn er seine Fähigkeiten, sei es Kenntnis, sei es gute Veranlagung, sei es Vermögen und Besitz, unterschätzt und nicht vernunftgemäß gebraucht[4].

Unter dem Gesichtspunkte der Beobachtung der Umstände, wie die rechte Vernunfteinsicht sie zur sittlichen Handlung ordnet, erhält auch das Spiel den Charakter des Tugendhaften und der richtigen Mitte. Im Vergleich zur Auffassung früherer Autoren lehrte Aristoteles den Aquinaten auch das im Spiel enthaltene Gute anerkennen[5]. Wie im äußeren Gebahren und im körperlichen Benehmen überhaupt Tugend sich manifestieren kann, sofern die Bewegungen unseres Körpers der Vernunftordnung unterstehen[6], so kann

[1] Q. 129, art. 3 ad 4.
[2] Art. 3 ad 1 und q. 130, art. 2. Eth. Nik. IV, 3, 1123*b*, 14.
[3] Q. 130, art. 2*c* und q. 131, art. 2*c*. Eth. Nik. IV, 3, 1125*a*, 27 und 1125*b*, 8.
[4] 2, 2 q. 133, art. 1, art. 2. Eth. Nik. IV, 3, 1125*a*, 20.
[5] Vgl. Alex. Hal. p. 149 und Eth. Nik. IV, 8, 1127*b*, 33 ff.
[6] II, 2 q. 168, art. 1*c*. Eth. Nik. IV, 8, 1128*a*, 10.

man auch beim Spiel von Tugend sprechen. Es ist der Vernunft entsprechend, daß der Geist ebenso auf Erholung und Ruhe bedacht sei wie der Körper, denn auch ihm steht nur ein beschränktes Energiequantum zur Verfügung. Die dem Geiste entsprechende Muße ist aber der geistige Genuß, der durch Unterhaltung und Spiel empfunden wird; damit hier von Tugend gesprochen werden könne, ist also erforderlich, daß die Art der Unterhaltung und des Spieles von der rechten Vernunft geregelt sei. Dies ist der Fall, wenn diese Dinge nicht durch an sich schlechte Mittel gesucht werden, wenn nicht alle würdige Gesinnung außer acht gelassen wird und wenn unter Erholung und Spiel, gleich allen anderen Handlungen die geziemenden Umstände beachtet werden, wie sie sich nach Person, Zeit und Ort usw. ergeben[1]. Thomas spricht hier zwar nicht eigens von Mitte, aber es ist der gleiche Gedanke, der hier zum Ausdruck kommt. Der Charakter der Mitte wird zudem betont, wenn der Aquinate in zwei weiteren Artikeln im Anschluß an Aristoteles fragt, ob das Zuviel im Spiele und das Zuwenig eine Sünde sei. Beides wird bejaht; zuviel ist, was über das Gebot der Vernunft hinausgeht, lautet sein auch hier angewandter Grundsatz; dies ist der Fall, wenn das Spiel an sich gemein, unedel und schlecht ist; oder wenn die geziemenden Umstände keine Beachtung finden, sei es daß an einem ungeeigneten Ort gespielt wird, oder daß das Spiel mit den individuellen Verhältnissen sich nicht verträgt[2]. Das Zuwenig ist seiner Natur nach ein geringerer Fehler als das Zuviel, da die durch das Spiel bezweckte Erholung an sich nur auf eine erhöhte Arbeitsfähigkeit hinzielt; doch ist es ein Fehler, denn es ist gegen die Vernunft, sich schwer zugänglich und verständnislos für alles Heitere zu zeigen; mit dem Philosophen sind solche Leute als plump und roh zu bezeichnen[3]. Merkwürdigerweise führt er zur Begründung der Fehlerhaftigkeit nicht den Umstand als Grund an, in dem die Berechtigung des Spieles liegt, also hier die Vernachlässigung der Sorge für die eigene Gesundheit; er zeigt hier um so mehr seine Abhängigkeit vom

[1] Art. 2*c*.

[2] Q. 168, art. 3*c*. Vgl. Eth. Nik. IV, 8, 1128*a*, 12ff. Die konkreten Fälle, in denen Aristoteles das Übermaß zeigt, werden von Thomas abstrakt zusammengefaßt.

[3] Art. 4*c*. Eth. Nik. IV, 8, 1128*b*, 1.

Stagiriten, da er mit ihm nur die sekundäre Erscheinung des unangenehmen Wesens solcher Personen betont.

Auch die Wahrhaftigkeit, jene Tugend, durch die wir die Wahrheit mitteilen, faßt Thomas als ein Innehalten der Mitte, und zwar in einem doppelten Sinne: einmal, sofern das ausgesprochene Wahre eine gewisse Übereinstimmung und Gleichheit besagt zwischen Vergrößerung und Verkleinerung der Tatsachen, ferner insofern das Wahre zu gelegener Zeit und in geziemender Weise mitgeteilt wird, wenn also die Umstände beachtet werden. Eines Übermaßes macht sich schuldig, wer das Wahre bei unpassender Gelegenheit mitteilt, eines Mangels, wer verheimlicht, wo Mitteilung am Platze wäre[1]. Mit Rücksicht auf Aristoteles[2] bemerkt er, daß es der Mitte, wie sie der Wahrheit zukommt, eigen ist, mehr nach der Seite des Zuwenig zu neigen; nicht in dem Sinne, daß der Wahrhafte etwas von sich ableugnen würde, was er an sich hat, obwohl auch das noch erträglicher wäre als übermäßiges Sichbrüsten, sondern indem er nicht alle guten Eigenschaften, all sein Wissen und seinen vollkommenen Charakter offen zur Schau trägt[3]. Der Wahrhaftigkeit stellt er entgegen die Ruhmsucht und die Ironie, deren Charakter als Übermaß, respektive Mangel zwar nicht noch einmal eigens erwähnt wird, der aber schon in dem über die Wahrhaftigkeit selbst Gesagten angedeutet wurde und sich auch inhaltlich durch den engen Anschluß an den Stagiriten zu erkennen gibt[4].

4. Wie Aristoteles in der weiten Fassung seines Prinzips der Mitte als der vernunftgemäßen Beobachtung der Umstände alle griechischen Tugenden ihm unterordnen konnte, so wendet Thomas den Gedanken der Mitte in der gleichen Fassung auch auf die christlichen Tugenden, selbst die evangelische Räte, an. Wir haben bei den früheren Autoren gesehen, wie sie der Frage nach dem Verhältnis der christlichen Tugenden zur Mitte schwankend gegenüber stehen; teils lehnten sie die Anwendbarkeit des aristotelischen Gedankens auf die christlichen Tugenden ab, teils ließen sie ihn im obigen Sinne der Beobachtung der Umstände gelten. Schon Wilhelm von Auxerre zeigte, daß auch die christliche

[1] II, 2 q. 109, art. 1 ad 3.
[2] Eth. Nik. IV, 7, 1127*b*, 7ff.
[3] Q. 109, art. 4*c*.
[4] Q. 112 und 113. Eth. Nik. l. c.

Tugend ihre Schranken habe[1]. Anderseits kommt der Unterschied der christlichen Tugend von der gewöhnlichen Moraltugend nicht genügend zur Geltung, das Zusammenwirken und das gegenseitige Verhältnis von Natur und Übernatur ist nicht frei von Unklarheiten[2]. Thomas kennt eine zweifache Norm unseres sittlichen Handelns entsprechend dem Doppelcharakter des Zieles, dem natürlichen und übernatürlichen Endziel des Menschen. Innerhalb der natürlichen Glückseligkeit ist die einzige und hinreichende Norm für den Menschen die Vernunft, die ratio recta, in ihrer Konformität mit dem ewigen Gesetz. Der Mensch ist aber im Christentum für eine Glückseligkeit bestimmt, die über seine natürlichen Kräfte und sein natürliches Bedürfnis hinausgeht, für eine Vereinigung mit Gott durch Anschauung und Besitz Gottes. Zur Erlangung dieser Glückseligkeit reichen die natürlichen Vermögen des Menschen nicht aus. Er bedarf der übernatürlichen Kräfte, durch die sein Können in das rechte Verhältnis zu diesem übernatürlichen Ziele gesetzt wird[3]. Solche Kräfte sind die drei göttlichen Tugenden, die ihm die rechte Beziehung zu Gott geben[4], und die Gaben des Heiligen Geistes, vermöge deren in den Kräften des Menschen die Fähigkeit erwächst, statt der eigenen Einsicht der Führung und inneren Weisung des Geistes der Liebe zu folgen[5]. Als zweite Norm für das sittliche Handeln tritt demnach an Stelle der Vernunft die Gottesliebe. Die Befolgung derselben erzeugt Tugendhabitus, die durch ihren speziell christlichen Charakter von den gewöhnlichen Tugenden nicht wesentlich verschieden sind, aber doch mit ihnen auch nicht identisch sind. Thomas sucht diesen verschiedenen sittlichen Charakter auch vor der Vernunft zu rechtfertigen durch den Hinweis auf eine Stelle der aristotelischen Politik. Aristoteles untersucht, ob die Tugend eines guten Bürgers und die eines guten Menschen dieselbe sei, und kommt zum Resultate, daß die Tugend eines guten Bürgers eine andere sei als die eines guten Menschen[6]. Der Aquinate wendet

[1] P. 43.

[2] Vgl. I, 2 q. 68, art. 1 *c*, wo Thomas die verschiedenen Ansichten aufzählt, die zur Statuierung eines Unterschiedes zwischen dona und virtutes in Umlauf waren.

[3] I, 2 q. 5, art. 5 und q. 62, art. 1.

[4] Q. 62, art. 1 *c*.

[5] I, 2 q. 68, art. 1 *c*.

[6] Pol. III, 2, 1276 *b*, 34.

dies auf die durch das Christentum bedingten moralischen Verhältnisse an und sagt, eine andere ist die Tugend mit Rücksicht auf das natürliche Ziel des Menschen und eine andere mit Rücksicht auf das übernatürliche Ziel. Es ist so schließlich die ratio recta selbst, die den Menschen zur höheren Norm hinordnet[1].

Auch nach dieser Norm gibt es ein Zuviel und Zuwenig, man kann, wie Thomas meint, auch bei den christlichen Tugenden von einer Mitte sprechen. Den entscheidenden Gesichtspunkt entnimmt der Aquinate dabei dem Stagiriten; in derselben Weise, wie Aristoteles die Hochherzigkeit und Großgesinntheit dem Prinzip der Mitte unterordnet[2], wendet Thomas die Eigenschaft der Mitte auf die christlichen Tugenden an. Es sind diese Tugenden an sich ein Extrem, durch die Norm der Liebe sind die sittlichen Anforderungen höher geschraubt als durch die Norm der Vernunft, und darum gehen sie ins Übermaß gleich der Hochherzigkeit und Großgesinntheit; sofern aber die geziemenden Umstände beachtet werden, sind sie wie diese eine Mitte[3].

5. Dieser Gedanke kehrt in seinen Ausführungen über die einzelnen christlichen Tugenden wieder, wobei ihnen als der richtigen Mitte gleichfalls fehlerhafte Extreme als Übermaß und Mangel gegenübergestellt werden. So ist die evangelische Keuschheit, die als völlige Entsagung von allem Geschlechtlichen der Unempfindlichkeit im Sinne des aristotelischen Extrems sehr ähnlich scheint, für Thomas eine Tugend und ein Innehalten der richtigen Mitte. Es ist hier ein Übermaß vorhanden, dem eigenartigen Verhältnis zum Gegenstand der Tugend entsprechend, sofern die völlige Entsagung im Wesen dieser Tugend liegt; hinsichtlich der Umstände des Zweckes und Grundes aber befindet sie sich in Übereinstimmung mit der Vernunft und darum in der Mitte. Thomas sucht deutlich zu machen, was hier das fehlerhafte Extrem wäre. Es ist ein Unterschied, ob man sich vollständig des geschlechtlichen Gebrauches enthält aus Widerwillen gegen das andere Geschlecht und gegen die mühevolle Pflicht der Kindererziehung, oder ob

[1] De Virt. in Comm. art. 10 ad 8 und ad 10 und de card. art. 2.
[2] Eth. Nik. IV, 3, 1123*b*, 13.
[3] I, 2 q. 64, art. 1 ad 3: dicendum, quod eadem ratio est de virginitate et paupertate, quae est de magnanimitate....

man sich enthält mit Rücksicht auf das göttliche Wort und das künftige Leben, sowie auf höhere in diesem Leben zu erfüllende Pflichten. Ersteres wäre sinnliche Unempfindlichkeit und darum ein fehlerhaftes Extrem, das andere ist Tugend und vernunftgemäß und darum auch ein Innehalten der richigen Mitte, so gut wie es Tugend ist, wenn einer sich all dessen enthält, um dem Vaterlande, sei es im Kriege, sei es in politischen Dingen besser dienen zu können[1].

Im gleichen Sinne faßt Thomas auch die freiwillige Armut[2] und den Gehorsam[3] als ein Innehalten der Mitte auf. Auch die Tugend der Religiosität (Gottesverehrung) ordnet er dem Prinzip der rechten Mitte in dem bisherigen Sinne unter. Sie ist eine Teiltugend der Gerechtigkeit, besagt aber im Gegensatz zu ihr eine Beziehung des Menschen zu Gott[4]. Gott gegenüber aber scheint ein Zuviel nicht am Platz zu sein, diese Tugend kann überhaupt nicht das Gott Gebührende leisten, wie es im Sinne der Gerechtigkeit gelegen wäre. Bei dieser ist, wie wir weiter unten sehen werden, die Mitte quantitativ bestimmbar. Eine derartige quantitative Bestimmung des Gott Gebührenden ist nicht möglich. Was aber durch die Tat nicht geleistet werden kann, ersetzt hier der Wille. Die quantitative Größe geht über in die Qualität der guten Gesinnung Gott zu tun, was in den eigenen Kräften steht[5]. Damit haben wir, wie bei den anderen Tugenden, als leitendes Prinzip der Tugend der Religiosität die Übereinstimmung mit der Norm der Vernunft. Sie bestimmt, was der Mensch auf Grund seiner Kräfte Gott leisten kann und Gott billigerweise dementsprechend vom Menschen erhalten will[6]. Hierin liegt für diese Tugend die richtige Mitte, hierin ihr Charakter als Teiltugend der Gerechtigkeit; ein Abgehen hievon auch nach der Seite des Zuviel ist sehr wohl möglich. Es handelt sich ja, wie es bisher schon immer der Fall war, um die Beobachtung aller auch den Tugendakt der Religiosität begleitenden Umstände, die seine Mitte ausmachen[7]. Diesen zufolge bedeutet es nach

[1] L. c. und de Virt. in Comm. art. 13 ad 16 und 2, 2 q. 152, art. 2 ad 2.
[2] L. c. und II, 2 q. 186, art. 3 ad 3.
[3] II, 2 q. 104, art. 2 ad 2.
[4] 2, 2 q. 81, art. 1 c.
[5] II, 2 q. 81, art. 6 ad 1; q. 92, art. 1 ad 3.
[6] Q. 81, art. 5 ad 3.
[7] Q. 92, art. 1 c und ad 3.

Thomas ein Zuviel, wenn die Gottesverehrung geschehen würde in einem überlebten Kultus, wie ihn das alte Gesetz vorschrieb, oder wenn sie geschieht in einer eigenmächtigen, von der allgemeinen Sitte abweichenden Form. Ein Zuviel wäre es auch, wenn die Gott zu erweisende Verehrung einer Kreatur erwiesen würde, wie das in der Idololatrie geschieht[1], oder wenn sie dem Dämon zugewendet wird in der Absicht, durch seine Hilfe außergewöhnliche Werke vollbringen zu können. Alle Arten des Aberglaubens sind so nichts anderes als ein fehlerhaftes Übermaß[2]. Einen fehlerhaften Mangel besagen dagegen jene Sünden, durch welche der Mensch Gott oder zu Gott in Beziehung stehende Dinge mißachtet. Ersteres geschieht durch das, was man Gott versuchen heißt, und durch Meineid, mit Gott in Beziehung stehende Dinge werden mißachtet durch die verschiedenen Arten des Sakrilegs und durch Simonie[3]. Die verschiedenen Sünden gegen die Gottesverehrung werden so von Thomas unter dem Gesichtspunkt des Zuviel und Zuwenig der Religion zur Seite gestellt.

Die Demut ordnet das Begehrungsvermögen gegenüber hohen Dingen. Daß auch sie die rechte Mitte innehält, bringt Thomas zum Ausdruck, wenn er ihr zwei fehlerhafte Extreme gegenüberstellt, von denen das eine im Streben nach hohen Dingen ein Zuviel besagt und gemeiniglich Stolz genannt wird, das andere ein Zuwenig und darum dem Kleinmut gleichkommt[4]. Die Grundlage für die Beurteilung des Zuviel und Zuwenig ist wie bei den übrigen Tugenden die Norm der Vernunft.

Neigt die Enthaltung von Speise und Trank wie alle der Mäßigkeit untergeordneten Tugenden nach der Seite des Zuwenig, so scheint das Fasten direkt ein vernunftwidriges Extrem; denn es geht über die durch die Tugend der Enthaltsamkeit festgesetzte Mitte hinaus[5]. Gleichwohl hält nach Thomas auch das Fasten die rechte Mitte inne, da nicht die Quantität, sondern die Vernunftgemäßheit entscheidet; gebietet doch die Vernunft schon in gewöhnlichen

[1] Q. 94, art. 1 *c*.
[2] Q. 92, art. 2 *c*.
[3] Q. 97: deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum ...
[4] II, 2 q. 162, art. 1 ad. 3.
[5] II, 2 q. 147, art. 2.

Fällen, sich ab und zu zur Erhaltung der Gesundheit oder zur leichteren Aufsichnahme von gewissen körperlichen Strapazen, große, bis zur Entbehrung gehende Mäßigkeit zu beobachten. Mit gleichem Rechte muß es darum vernunftgemäß genannt werden, wenn es aus höheren Rücksichten geschieht, wie zur Erlangung größerer allseitiger Selbstbeherrschung u. dgl. Unvernunft, und darum ein tadelnswertes Extrem, wäre für Thomas dann vorhanden, wenn die große Enthaltsamkeit den Menschen unfähig machen würde, seinen Pflichten nachzukommen[1].

Im aristotelischen Tugendprinzip der Mitte sieht Thomas also einen Gedanken ausgesprochen, der ihm nicht nur für die richtige Auffassung des Tugendcharakters allgemein von Bedeutung ist, sondern auch bei der Erörterung der einzelnen Tugenden und ihrer Gegensätze geeignete Gesichtspunkte bietet. (Fortsetzung folgt)

DAS GNADENLEBEN DER KIRCHE

I. DIE ERLÖSUNG DURCH DIE KIRCHE

Von Dr. ERNST COMMER

(Fortsetzung aus VI, p. 173–193)

II. DIE GNADENMITTEILUNG DURCH DIE KIRCHE

Um die Gnadenmitteilung durch die Kirche zu erkennen, muß man zuerst die Mitteilung der übernatürlichen Güter betrachten, zweitens die Kirche selbst als das Organ der Erlösung für die durch die Sünde gefallene Menschheit und drittens die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Kirche.

1. Die Mitteilung der übernatürlichen Güter. Die Anteilnahme an der Übernatürlichkeit Gottes ist nur möglich durch eine Mitteilung seiner übernatürlichen Güter an diejenigen Geschöpfe, die fähig sind, dieselben passiv in sich aufzunehmen. Diese sind aber nur die zu geistiger Erkenntnis und damit auch zu freier Willensbetätigung erschaffenen reinen Geister und Menschen, in deren Natur, soweit sie immateriell und geistig ist, eine rein natürliche Ähnlichkeit mit Gott schon in ihrer Schöpfung gegeben

[1] Q. 147, art. 1 ad 2.