Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 8 (1921)

Heft: 1

Artikel: Das aristotelische Tugendprinzip der richtigen Mitte in der Scholastik [Fortsetzung]

Autor: Klingseis, Rupert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762853

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: 14.07.2025

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, 142—172 und 269—288)

c) Gerechtigkeit und Mitte

Die Behandlung dieser Tugend hat bei den Scholastikern wohl am meisten von allen Moraltugenden den aristotelischen Einfluß an sich erfahren. Zwar sind auch hier schon vor dem Bekanntwerden der Nikomachischen Ethik die charakteristischen Eigenschaften der Gerechtigkeit betont; so spielt der Grundgedanke der austeilenden Gerechtigkeit, die Vergeltung nach Verdienst[1], bei der Frage nach der ewigen Vergeltung und der Gerechtigkeit Gottes unabhängig von allem aristotelischen Einfluß eine Rolle. Die iustitia generalis als Inbegriff aller Tugenden erwähnt Alexander Halensis mit Hinweis auf Chrysostomus[2]. Was von Aristoteles Neues in die Lehre über die Gerechtigkeit aufgenommen wurde, war zunächst die äußerliche Gruppierung der rechtlichen Beziehung in solche zwischen dem gesellschaftlichen Ganzen zu seinen Gliedern (iustitia distributiva) und in solche der einzelnen gesellschaftlichen Glieder untereinander (iustitia commutativa). Vor allem die Darlegungen über die rechtlichen Beziehungen der gesellschaftlichen Teile untereinander, die Erörterungen über die im sozialen Leben sich betätigenden Arten des geschäftlichen Verkehres in Tausch, Verkauf usw. erhielten durch die aristotelische Lehre von der ausgleichenden Gerechtigkeit reiche Förderung. Neben Ulrich von Straßburg scheint Thomas als erster auch hier die aristotelischen Ge-

[1] *κατ' ἀξίαν.*

[2] IV, Q. XII, m. 1, art 1, § 2, fol. 415 (ed. 1622), V, 3, 1131*a*, 24 u. 26*a*.

danken in ihrem ganzen Umfang in seinem System verarbeitet zu haben[1]. Wir werden hiervon das heranziehen, was mit unserer Frage in Zusammenhang steht.

Die Gerechtigkeit hat es zu tun mit den äußeren Handlungen, die uns zu den Nebenmenschen in Beziehungen setzen, wie sie sich ausdrücken lassen in der allgemeinen Form des Gebens und Nehmens. Die Grundlage dieser Beziehungen ist die der Gleichheit, der zufolge soviel gegeben wird als man empfängt. Die Gleichheit wird so ein Mittleres zwischen dem Mehr und Weniger und darum ist es der Gerechtigkeit eigen, die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig im sachlichen Sinne innezuhalten. Diese sachliche Mitte, zeigt Thomas ferner, ist verschieden in den beiden Arten der Gerechtigkeit. Seine Darlegungen halten sich hier ganz an Aristoteles[2]. Die distributive Gerechtigkeit teilt an die einzelnen Personen aus, und wird um so mehr an eine Person austeilen, einen je höheren Rang sie einnimmt. Je höher die Stellung der Person in der Kommunität, desto mehr wird ihr von den gemeinsamen staatlichen Gütern zugeteilt werden. Er zählt dann mit Aristoteles die verschiedenen Gesichtspunkte auf, nach welchen die einzelnen Staatsverfassungen verfahren und bemerkt, daß es sich nicht um die Gleichheit der Zuteilungen und Gegenleistungen handle, sondern um ein geometrisches Verhältnis der Zuweisungen zu den Personen, an welche ausgeteilt wird; wie eine Person die andere an Würde übertrifft, so auch die Gaben, die ihr zugeteilt werden. Anders verhält es sich im wechselseitigen Güterverkehr der Personen untereinander. Hier müssen die Dinge untereinander ausgeglichen werden, soviel

---

[1] Petrus a Tarantasia, der in seinem vor 1260 verfaßten Kommentar zum Lombarden schon die neuen Übersetzungen ganz verwertet, verwendet die beiden Arten der iustitia distributiva und commutativa, aber nicht wo er expresse über die Gerechtigkeit und ihre Arten handelt — hier werden sie nicht einmal erwähnt (S. III, d. 33, q. 3, art. 4) —, sondern in seinem Traktat über die Gerechtigkeit Gottes. Hier bei der Frage, ob in Gott Gerechtigkeit sich finde (S. IV, d. 46, art. 1, q. 1), meint er, daß die iustitia commutativa, welche in Verträgen und Gegenleistungen die Mitte halte, und zwar auf Grund quantitativer Gleichung, in Gott keinen Platz finde, weil die Kreatur Gott nicht soviel gegenleisten könne als sie von ihm empfängt. Wohl kann von der iustitia distributiva gesprochen werden, wo nach der geometrischen Proportion verfahren wird, da Gott in seiner Güte jedem nach Verdienst vergelte.

[2] II, 2 q. 61, art. 2, c. Arist. Eth. Nik. V, 3, 1131 *a*, 24 ff. u. V, 4, 1137 *b*, 24 ff.

einer mehr hat, als ihm zukommt, auf Kosten des anderen, soviel muß entschädigt werden, es ist hier die arithmetische Mitte festzuhalten.

Mit Übernahme dieser Einteilung der Gerechtigkeit hat aber Thomas nicht auch alle Mängel derselben übernommen. Was Aristoteles vor allem zum Vorwurf gemacht wird, ist die Auffassung der ausgleichenden Gerechtigkeit als ein Mittleres zwischen Vorteil und Strafe im weitesten Sinne, so daß nicht nur von Vorteil und Nachteil im Tausch und Kauf, sondern auch im Angriff auf das Leibesleben des Nächsten, in der Zufügung von Unrecht, oder Tötung und Verwundung gesprochen wird[1]. Die Folge davon ist, daß die Aufgabe des Richters darin besteht, den vermeintlichen Vorteil des Unrechttuenden hinwegzunehmen und dem zu erstatten, der unrecht gelitten hat. Der Richter ist ein Zweiteiler[2]. Gegen eine solche Auffassung des Wesens der Ungerechtigkeit und der Aufgabe des Richters, wurde von verschiedenen Seiten Stellung genommen, angefangen von den Philologen, die mit der Worterklärung *δικαστής* gleich *διχαστής* nicht einverstanden sind und vielmehr auf *δείκνυμι* mit dem Stamm *δικ* verweisen, bis zur berufenen Feder der Rechtsphilosophen. Nach ihnen regelt diese Einteilung der ausgleichenden Gerechtigkeit in Fälle von Verlust und Ersatz und von Leistung und Gegenleistung bei Tausch und Verkauf nicht das ganze Gebiet des Güterverkehres[3]. Das Recht hat Fälle, die hier nicht unterkommen können, wie Schenkung, Obligationen, Erbverträge. Bei Tausch, Kauf und Verkauf liegen Verträge vor, die auf freier Übereinkunft beruhen, wo vom rechtlichen Standpunkt aus nur gefordert werden kann, daß die Gegenleistung der Übereinkunft entspreche, nicht aber daß sie gleich wert seien, das ist vielmehr ein ökonomisches Gebot. Soll ferner beim Vergehen gegen den Nebenmenschen der Richter immer nur den scheinbaren Gewinn abziehen, so ist das nicht immer wohl möglich. Der Schaden des Verletzten kann bedeutend größer sein als der Gewinn des Unrechttuenden. Bei Körperverletzung und Tötung ist ferner eine gleichwertige Restitution unmöglich. Auf letztere Punkte

[1] Eth. Nik. V, 4, 1132*a*, 10ff.
[2] Eth. Nik. V, 4, 1132*a*, 32.
[3] Hildebrand: „Rechts- und Staatsphilosophie", Bd. I, p. 293ff.

macht auch Gomperz aufmerksam und bemerkt [1], daß es sich nicht nur für den Richter um die Sühne des Unrechts, sondern auch um seine Strafe handle.

Es wurde auf diese Mängel bei Aristoteles hingewiesen, um einen Anhaltspunkt für die Beurteilung und Aufnahme durch Thomas zu haben [2].

Im Grund hat der Aquinate die Mängel dieser Einteilung wohl gefühlt und besonders bei ihrer konkreten Anwendung muß er sich manche Korrekturen erlauben. Es war die Achtung vor den aristotelischen Gedanken, die ihn seine Kritik durch die stillschweigend korrigierende Hand, nicht in lauter Polemik, anbringen ließen. So bemerkt auch er durch seine Auffassung der Restitution, daß die Aufgabe des Richters keine bloße Zweiteilung ist [3]. Zwar werde durch dieselbe, wie er im argumentum contra bemerkt, die durch das Unrecht verlorene Gleichheit der Güter wiederhergestellt; er betont aber in seiner solutio ausdrücklich, daß ein doppeltes Moment unterschieden werden müsse: die Ungleichheit im Güterverhältnis, die auch ohne Ungerechtigkeit erwachsen kann, und die Schuld der Ungerechtigkeit, die auch vorhanden sein kann bei Gleichheit des Güterbesitzes, wie wenn z. B. jemand gewaltsam zu schädigen sucht und die Absicht nicht erreicht; das erstere Moment wird durch die Restitution ausgeglichen, das zweite aber nur durch die Strafe, die der Richter zu verhängen hat [4]. Thomas vergleicht auch die distributive und kommutative Gerechtigkeit untereinander und frägt

---

[1] Gomperz: „Griechische Denker", Bd. III, II. Aufl., p. 206.

[2] Rud. Hirzel: „Themis, Dike und Verwandtes", p. 195 ff., bringt die aristotelische Auffassung der Gerechtigkeit mit der geschichtlichen Entwicklung dieses Begriffes in Zusammenhang. Demnach geht die aristotelische Zweiteilung der Gerechtigkeit in eine austeilende und in eine ausgleichende in ihren Grundgedanken schon auf Solon zurück; sie vereint die alten Anschauungen über das Privatrecht mit dem, was Solon, der Begründer des Rechtsstaates, an neueren Verordnungen über das Verhältnis des Staates zum Bürger geschaffen hatte. Der Grundsatz der Gleichheit, der in beiden Arten ausschlaggebend ist, ging nach Hirzel hervor aus den alten Anschauungen über das ius talionis, die ursprünglichere Form der Gerechtigkeitspflege; mit Umdeutung der Gleichheit des Talion in die Gleichheit der Analogie gab ihr Aristoteles Anwendbarkeit auf andere Rechtsverhältnisse.

[3] II, 2 q. 62, art. 3 c.

[4] l. c.

sich, ob nicht beide Arten gleichen Wesens sind, sofern scheinbar überall die Mitte im gleichen, nämlich im geometrischen Sinne, verstanden werden muß [1]. Wie beim Austeilen auf die Würde der Person geachtet wird, so auch bei der Strafe; denn auch hier wird, wer den Regenten schlägt, mehr gestraft als ein anderer. Seine Antwort bleibt aber hier, und wohl mit Recht, beim aristotelischen Unterschied. Die austeilende Gerechtigkeit ist als eine besondere Art festzuhalten; hier handelt es sich wesentlich um die Berücksichtigung der betreffenden Person; bei der ausgleichenden Gerechtigkeit aber ist es die Schuld, die in ihrer Größe mit Rücksicht auf die verletzte Person eine Veränderung erleidet, so daß eine größere Genugtuung zu ihrem Ausgleich erforderlich wird [2]. Die Ungleichheit des Verhältnisses von Delikt und Sühne kommt auch in dem Falle zum Ausdruck, wo einer seinen Nebenmenschen durch irgendein Hemmnis mit Erfolg an der Erreichung des Zieles hindert; nach Aristoteles Darlegung müßte einer in diesem Falle den vollen Schaden, den der andere durch Nichterreichung des Gutes erlitten, ersetzen. Thomas urteilt nicht so. Der andere hat nicht ein Gut verloren, weil er es noch nicht besessen hat, er hat es nur in Potenz; durch den Ersatz würde also mehr gegeben als vor dem Verlust vorhanden war [3]. Auch bei Kaufverträgen erfaßt der Aquinate einen Umstand, der von Aristoteles nicht berücksichtigt wird. Nach ihm handelt es sich um den Grundsatz, daß soviel durch Gegenleistung geschehe als man empfange, der Schuhmacher dem Baumeister soviel Paar Schuhe gebe als das ihm gebaute Haus wert ist [4]. Thomas weist darauf hin, daß eine Sache, die man verkauft, dem anderen sehr notwendig sein kann und vom Verkäufer nicht gern und leicht entbehrt wird. In diesem Falle gilt nicht die Gleichheit des Wertes zwischen dem, was gegeben und dem was empfangen wird, sondern der Verkäufer darf seinen Gegenstand etwas teurer verkaufen, als er an sich wert ist [5]. Ähnlich ist es, wenn man eine Sache teurer wiederverkauft, als man sie gekauft hat; auch dieses ist möglich und er-

[1] II, 2 q. 61, 2*c* u. ad 3.
[2] l. c.
[3] II, 2 q. 62, art. 4*c*.
[4] Eth. Nik. V, 5, 1133*a*, 7.
[5] Q. 77, art. 1*c*.

laubt, wenn einer als Händler darin zugleich seinen Erwerb finden muß[1].

Es zeigt diese Untersuchung einerseits, wie Thomas den aristotelischen Gedanken getreu übernimmt und die Mitte in seinem Sinne festhält, wie er aber auch dem Gedanken erhöhte Brauchbarkeit zu geben weiß. Wenn Hildebrand an Aristoteles bemerkt[2], daß seine Auffassung anfechtbar sei, soferne der letzte Grund der Gleichheit, wie sie der Gerechtigkeit zukomme, nämlich eine formale Gleichheit auf Grund der freien Persönlichkeit, noch nicht hervorgehoben wäre, sondern die quantitativen Bestände im gegenseitigen Güterverhältnis betont wären, so ist diesbezüglich gegen Thomas zu sagen, daß auch ihm die Frage noch nicht vorliegt. Jedenfalls hätte er in diesem Falle die formale Gleichung ohne weiteres zugeben können, da sie ja ganz mit seinem übrigen System übereinstimmt.

d) Klugheit und Mitte

Über das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis von Klugheit und Moraltugend und die Art, wie die Klugheit die Mitte zu bestimmen hat, hat sich schon der Verfasser der Summa virtutum, wie wir oben sahen, ausführlich beschäftigt[3]. Bei seinem engen Anschluß an Aristoteles kam er über dessen mangelhafte Lösung der Frage nicht hinaus. Die Unklarheit liegt bei Aristoteles in dem schon oben zitierten Satze, daß es unmöglich ist, tugendhaft zu sein ohne Klugheit und daß man ebensowenig klug sein könne ohne ethische Tugend[4]. Während Zeller hier dem Stagiriten einen Zirkelschluß vorwirft[5], will Trendelenburg die Schwierigkeit, die in der gegenseitigen Bedingtheit der ἀρετή und der φρόνησις gelegen ist, durch Hinweis auf den sozialen Charakter des Menschen lösen. Die älteren Personen hätten nämlich mit ihrer aus der Erfahrung gewonnenen Einsicht auf die jüngeren einzuwirken[6]. Diese Auffassung deckt sich zwar mit der Meinung des Stagiriten, sofern dieser ausdrücklich darauf hinweist, daß die Aussprüche der älteren Personen

[1] Q. 77, art. 4 *c*.
[2] L. c.
[3] P. 46.
[4] Eth. Nik. VI, 13—1144*b*, 30.
[5] Zeller a. a. O. p. 658.
[6] Trendelenburg: „Historische Beiträge zur Philosophie" II, p. 385.

wie Vernunftbeweise gelten sollen[1], und daß es nicht von Belang sei, ob man selbst Einsicht besitze oder dem Rate des Einsichtigen Folge leiste[2]. Zeller wendet jedoch dagegen mit Recht ein, daß es sich nicht bloß um die Frage handle, ob in der sittlichen Entwicklung des einzelnen die Tugend der Einsicht oder die Einsicht der Tugend vorangehe, sondern um die gegenseitige Bedingtheit im Wesen beider Tugenden überhaupt. Die Einsicht wirke nicht nur mit beim Aufsuchen der richtigen Mitte zur Erreichung der sittlichen Zwecke, vielmehr bedürfe die sittliche Zweckbestimmung selbst schon dieser Einsicht.

Angesichts dieser Lücke in den ethischen Darlegungen des Stagiriten ist es notwendig, zu zeigen, wie Thomas, der die diesbezüglichen aristotelischen Gedanken übernimmt, der Gefahr eines Zirkelschlusses entgangen ist.

Die Abhängigkeit der Moraltugend von der Klugheit oder besser die innige Verbindung beider war in der asketischen Literatur schon immer betont. Gregor weist besonders darauf hin[3], Bernhard und Alexander Halensis wie auch die übrigen halten die gleichen Gedanken fest. Auch für Thomas ist dies selbstverständlich. Die Begründung aber ist eine andere. Nach Gregor und Bernhard betätigen sich in jeder Tugendhandlung die vier Kardinaltugenden, es hat jede Handlung jene Momente in sich, die den charakteristischen Tätigkeiten der vier Tugenden gleichkommen, nämlich die Überlegung, die Richtigkeit, das Maßhalten und die Energie. Thomas dagegen hält sich in der Beweisführung für das beiderseitige Abhängigkeitsverhältnis an Aristoteles[4]. Es ist bei der Handlung zu unterscheiden die Einstellung zum Ziele und die rechte Auswahl der Mittel, die zum Ziele führen. Die Einstellung ist Sache des Willens vermittels der Moraltugenden, die ihn zum rechten Ziele hingeneigt sein lassen; die Auswahl der Mittel ist Sache der Klugheit. Im vollendeten Zustande greifen beide Fertigkeiten, die Moraltugend und die Klugheit, so ineinander, daß eine die andere bedingt und fördert. Es hängt das zusammen mit dem Ineinandergreifen der Seelenkräfte überhaupt. Kein Willensakt wird vollzogen,

[1] Eth. Nik. VI, 11—1143*b*, 11.
[2] 1143*b*, 30.
[3] Moral. 22, cap. 1.
[4] I, 2 q. 65, art. 1*c*.

der nicht durch ein vom Erkenntnisvermögen vorgestelltes Gut veranlaßt wäre, keine Erkenntnistätigkeit, die nicht zur Erreichung eines Zieles gewollt, also vom Willen abhängig wäre.

Dadurch aber scheinen wir bei Thomas in die gleiche Schwierigkeit zu geraten wie bei Aristoteles. Wenn zur Betätigung der Klugheit die rechte Einstellung des Willens nötig ist, und diese nur durch die Moraltugend gegeben wird [1], dann haben wir wenigstens der Beweisführung nach auch hier eine Moraltugend, die in ihrem Entstehen der Klugheit vorangeht. Zur Lösung dieser Schwierigkeit müssen wir bei Thomas auf die Frage nach der Genesis der Tugend zurückgreifen.

Thomas läßt das sittliche Handeln von der Synderesis seinen Anfang nehmen. Der Mensch hat in sich die Fertigkeit, mit dem Erfassen der obersten allgemeinsten Begriffe auch die ersten allgemeinsten Prinzipien zu bilden [2]. Diese Fertigkeit auf praktischem Gebiete ist der Habitus der obersten praktischen Prinzipien oder die Synderesis. Sie ist die natürliche Anlage des Menschen zur Tugend, eine natürliche richtige Einstellung der Vernunft zum sittlich Guten [3] (naturalis rectitudo rationis). Die Synderesis wirkt zunächst auf den Willen. Indem der Verstand erfaßt, was das dem eigenen persönlichen Wohl entsprechende Gut ist, regt sich im Willen ein natürlicher Zug zu diesem Gute hin; es ist der erste und natürliche Akt des Willens, die Grundneigung zum Guten, zur Glückseligkeit oder zum persönlichen Wohlbefinden im allgemeinen [4]. Der Wille begehrt dieses sein Verlangen zu verwirklichen durch den aktiven Gebrauch der übrigen Potenzen. Zuerst auf das Ziel aufmerksam geworden durch den Verstand mittels der Synderesis, gebraucht er nun seinerseits wieder diesen Verstand (ratio), auf daß er ihn berate über die Mittel, die zur Erreichung des erkannten Zieles führen [5].

Zur natürlich guten Neigung im Menschen gesellt sich nach Thomas von außen die Belehrung. Sie ist um so notwendiger, als die natürlich gute Neigung, die durch die

[1] I, 2 q. 58, art. 5 c.
[2] I, q. 79, art. 12.
[3] I, 2 q. 63, art. 2 ad 3.
[4] De verit. 22 a, 5.
[5] II, 2 q. 47, art. 6 ad 3.

Synderesis gegebene Grundeinstellung zum sittlich guten Leben, infolge schlechter Veranlagung in ihrer Wirksamkeit sehr gehemmt sein kann. Es kommt also neben der geistigen Veranlagung, wie sie durch die Synderesis gegeben ist, auch die mannigfache körperliche Anlage in Betracht. Wie der eine ein besseres Gedächtnis, der andere eine bessere Phantasie hat, so ist auch der eine mehr veranlagt zur Mäßigkeit, der andere zur Tapferkeit[1]. Aus dieser natürlichen Neigung zu bestimmten Tugenden hat der Wille schon bestimmte Zielrichtungen, die seiner Hinordnung zum eigenen Wohlbefinden entsprechen; demgemäß wird auch die Vernunft mit mehr Interesse und Leichtigkeit darüber urteilen, was mit diesen partikulären Zielen zusammenhängt[2]. Doch der Fälle, wo es gilt, sittlich recht sich zu verhalten und richtig zu entscheiden, sind zu viele, das natürliche Interesse und die gute Neigung allein reicht nicht aus. Es bedarf nicht nur der öfteren bewußten Betätigung des Verstandes, um zu einer gewissen Fertigkeit im Urteil über sittliche Dinge zu gelangen. Es bedarf vor allem auch der Unterweisung durch andere, durch Männer von Erfahrung. Wie das Gute in den mannigfachen Fällen, die das Leben bietet, zu verwirklichen sei, wie die konkreten Einzeldinge zum Ziele sich verhalten, darüber recht zu urteilen, soll man sich an die Greise halten, sagt Thomas mit Aristoteles, ihre Aussprüche gelten soviel wie Beweise[3]. Diese Unsicherheit, aus sich selbst heraus das Gute zu erkennen und zu finden, mag dazu beigetragen haben, die Gelehrigkeit (docilitas) als eine der Klugheit notwendige Teiltugend zu bezeichnen. Der Gedanke selbst war, wie wir gesehen haben, von Aristoteles schon hervorgehoben; als eigentliche Teiltugend wurde die docilitas von den Neuplatonikern bezeichnet; auf sie, speziell auf Makrobius, beruft sich Thomas[4].

Thomas nimmt also den Ausgangspunkt von der intellektuellen Seite; sie weist den Willen zum Guten hin. Er entgeht dabei dem Zirkelschluß, indem er auf eine natürliche, geistige Einstellung zum Guten mittels der Synderesis hinweist, die ihrerseits den Willen und durch diesen die

[1] I, 2 q. 63, art. 1 c.
[2] II, 2 q. 47, art. 15.
[3] II, 2 q. 49, art. 3 c.
[4] L. c. Argumentum contra.

vernünftige Überlegung (ratio) anregt. Letztere entfaltet sich zur Tugend der Klugheit und wirkt durch ihren Einfluß auf den Gebrauch der Kräfte des Begehrungsvermögens allmählich dahin, daß die zuerst auf der Veranlagung beruhende gute Disposition des Willens, die ihn das eigene Wohlbefinden in sittlich guten Dingen suchen ließ, sich umbildet in die bewußte vom Willen selbst wieder abhängige Disposition, wie sie Wirkung der Moraltugend ist. Stillschweigend ist hiebei vorausgesetzt, daß wir es in der sittlichen Entwicklung nicht mit einem abnormen Individuum zu tun haben. In einem solchen ist die natürliche Neigung zum Guten durch die schlechte Anlage unwirksam gemacht[1], der Hang geht auf das, was der Sinnlichkeit als gut erscheint[2]. Die Klugheit kann die tugendgemäße Mitte bestimmen und so zur Tugend führen, wenn der Wille selbst schon, zuerst durch die normale Veranlagung, auf Grund deren sich nach Thomas die Synderesis betätigen kann, zum tugendgemäßen Gut hingeordnet ist.

IV. Ergebnis

Thomas hat auch unsere Frage erschöpfend und ausführlich behandelt. Fragen wir, was die thomistische Ethik durch den Gedanken der Mitte gewonnen, so zeigt sich das Ergebnis in der Beantwortung der beiden Fragen: Inwieweit ist hier Thomas von Aristoteles abhängig, und wie hat er diesen Gedanken weiter gebildet.

Was die Abhängigkeit betrifft, tritt sie klar hervor in der ganzen Terminologie, die mit dem Prinzip der richtigen Mitte zusammenhängt. Die ganze Fragestellung überhaupt, die Begriffe des medium rationis und medium rei, ist aristotelisch und mit Rücksicht auf ihn gebraucht. Seine Wertschätzung des aristotelischen Gedankens, sowie sein Streben nach allseitiger Durchdringung einer Frage läßt ihn in der Anwendung des Gedankens der Mitte weitergehen als Aristoteles selbst. Dieser deutet am Ende des 7. Kapitels des 2. Buches nur an, daß er ähnlich wie bei der Gerechtigkeit auch bei den logischen Tugenden verfahren wolle, dem Zusammenhang nach also auch bei ihnen die Mitte bestimmen wolle. Ausgeführt hat er es nicht. Thomas aber hat auch auf die intellektuellen Tugenden den Gedanken

[1] I, 2 q. 93, art. 6.
[2] I, q. 79, art. 12 ad 2.

der Mitte angewendet, er konnte es, wie wir gesehen haben, mit Rücksicht auf seinen Wahrheitsbegriff. Daß es sich aber doch nur um eine bloß äußerliche Anwendung des aristotelischen Gedankens handelte, geht schon daraus hervor, daß er sonst nirgends gelegentlich weiterer Erörterungen über diese Tugenden verwendet wird. Besonders zeigt sich, wie schon oben gesagt, die Abhängigkeit von Aristoteles in den Ausführungen über die Tugend der Gerechtigkeit. Mit den beiden Arten der iustitia distributiva und communitativa übernimmt Thomas auch die Anschauungen über die ihnen eigentümliche Mitte, obwohl das Entscheidende der Grundgedanke der Gleichheit ist und der Gedanke der Mitte nur eine sekundäre Rolle spielt. Er betont mit Aristoteles, daß sie nicht nur eine Mitte gleich den anderen Tugenden sei, sondern Mitte im eigentlichen sachlichen Sinne.

Tritt so einerseits der enge Anschluß an Aristoteles hervor, so bleibt Thomas doch keineswegs in sklavischer Abhängigkeit dabei stehen. Wir haben bei der Gerechtigkeit gesehen, wie er, ohne Aristoteles eigentlich zu kritisieren, doch stillschweigend über ihn hinausging. Aber auch in der übrigen Behandlung der Frage zeigt es sich. Der Gedanke der Mitte wird, wie oben gezeigt, dem obersten Moralprinzip untergeordnet. Gewonnen hat hiedurch weniger das Prinzip der Mitte als solches, sondern vielmehr die einzelnen Tugenden, auf welche es Anwendung findet. Der Gedanke der Mitte tritt in den Hintergrund, in der praktischen Betätigung richtet sich niemand nach dem Prinzip der Mitte, vielmehr orientiert man sich durch vernünftige Überlegung an dem Verhältnis der Handlung zu dem zu erstrebenden sittlichen Ziele, das gleichbedeutend ist mit der vollkommenen Ausprägung der vernünftigen Menschennatur. Gerade die Vernunftgemäßheit der Tugenden ist es, die Thomas, wie kein anderer Autor, im Zusammenhang mit dem Gedanken der Mitte wiederholt hervorhebt. Indem er zeigt, was auch bei den christlichen Tugenden das fehlerhafte Extrem des Zuviel wäre, zeigt er, daß auch sie mit dem Gebote der Vernunft in Beziehung stehen und darum wohl ihre Daseinsberechtigung haben. Hieraus ergibt sich, was gegen Einwände, wie sie nach einem oberflächlichen Blick in die Moral des Aquinaten erhoben werden, zu erwidern ist. Redepenning macht es ihm z. B. zum Vorwurf, daß er die christlichen Tugenden an die peripatetische Lehre der

Mitte anbequemt habe[1]. Wie im vorigen sich ergeben, kann von einer Anbequemung keine Rede sein, es ist nicht das Prinzip der Mitte als solches, was der thomistischen Moral zugrunde liegt, sondern seine allerdings auf aristotelischen Pfaden erfolgende Weiterbildung zum Prinzip der vernünftigen Menschennatur[2]. Dagegen hat es auch nichts zu bedeuten, wenn Redepenning darauf hinweist, wie Thomas gewisse echt heidnische Tugenden, wie die Großgesinntheit, in christliches Gewand kleidete. Was sich mit der am ewigen Gesetz normierten Vernunft vereinbaren läßt, ist nach Thomas auch mit dem christlichen Geiste vereinbar, es gibt Fälle genug, wo Demut am verfehlten Platze ist.

Eine weitere Folge unseres Gedankens der Mitte ist die Grundbedeutung, zu der der Begriff der recta ratio gelangte. Obwohl er auch in der ethischen Literatur nach Aristoteles sich findet[3], hat Thomas selbst denselben nur

[1] Redepenning a. a. O. p. 16.

[2] Auch gegen Gaß, s. p. 19.

[3] Außer oben genannten nicht-aristotelischen Quellen dieses Begriffes weist Petrus a Tarantasia bei einer Verwendung desselben auf Seneca hin und zitiert den Satz desselben: omnibus virtutibus una regula est recta ratio (Petr. a Tar. III. S., d. 33, q. 2, art. 1. Sen. ad Lucil. 66, 11: Una inducitur humanis virtutibus regula; ima enim est ratio recta simplexque . . .). Es scheint hier der Begriff noch deutlicher als bei Aristoteles als regula virtutum ausgesprochen. Der Begriff der recta ratio (*ὀρθὸς λόγος*) war überhaupt den Stoikern nicht unbekannt; es lag ihm aber ein etwas verschiedener Sinn zugrunde. Während bei Aristoteles (vgl. oben, wo auf die verschiedene subjektive und objektive Bedeutung von *λόγος* hingewiesen wurde) der *ὀρθὸς λόγος* das richtige Denken, die gesunde Einsicht bezeichnet, wie sie dem *φρόνιμος ἀνὴρ* oder dem *ἐπιστήμων* zukommt, verstehen die Stoiker darunter die gesunde Vernunft, welche gleichbedeutend ist mit der das All durchziehenden Weltvernunft (vgl. Dyroff a. a. O. p. 40). Indes ist der Ausdruck *ὀρθὸς λόγος* bei den Stoikern nur selten gebraucht (Dyroff a. a. O. p. 390), und auch Seneca spricht nur in dem erwähnten Briefe an Lucilius von der recta ratio, während in seinen sonstigen zahlreichen moralischen Abhandlungen die ratio schlechthin, allerdings unter einem ähnlichen Sinne, als Maß und Norm gebraucht ist. Bei Cicero begegnet uns der Ausdruck zu wiederholten Malen, und zwar mit verschiedener Bedeutung. Im obigen stoischen Sinne scheint die recta ratio verwendet zu sein, wenn er sie identifiziert mit dem obersten Gesetz aller Gebote und Verbote und sie dem Zeus zueignet (Leg. II, 10, lex vera atque princeps apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis; ähnlich Leg. I, 33 und I, 42). Mehr der aristotelischen Auffassung dieses Begriffes nähert er sich, wenn er die Tugend mit der recta ratio zusammenfließen läßt (Tusc. IV, 34 quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. Ähnlich Nat. d. II, 34, und J. V, 90).

aus Aristoteles geschöpft. In der frühscholastischen Literatur wird er nicht erwähnt[1], erst mit dem Bekanntwerden der aristotelischen Ethik und insbesondere des 6. Buches derselben, wie wir bei der Summa virtutum gesehen haben, wird auch der Begriff der recta ratio von grundlegender Bedeutung. In der thomistischen Ethik hat er eine solche durch seine Verbindung mit dem obersten Moralprinzip. Dabei wird der aristotelische Inhalt des Begriffes bei Thomas noch vertieft, sofern er nicht nur die rechte Vernunft schlechthin, die rechte Einsicht besagt, sondern die Vernunft als normiert v m ewigen, göttlichen Gesetz, und in diesem Sinne die Vernunft in ihrer Beziehung zu Gott.

Der Hauptgewinn auch in unserer Frage ist die Möglichkeit einer präzisen Fassung der Tugendlehre durch die aristotelische Terminologie. Der Gedanke der Mitte selbst war, das haben wir zu Beginn gesehen, sei es durch eigene Erfahrung, sei es durch Zusammenhang mit sporadisch da und dort niedergelegten aristotelischen Gedanken, nicht zuletzt auch durch einige Aussprüche der Heiligen Schrift schon vor Benützung der aristotelischen Literatur in Verwendung. Ähnlich ist es auch mit einem anderen Momente in unserer Frage nach der rechten Mitte, mit der Einschätzung der Umstände. Die rechte Gelegenheit, Zeit, Ort usw. wurden schon von Asketen als Merkmale der Tugendgemäßheit einer Handlung betont. Häufig wird für ihre Wichtigkeit auch auf Dionys hingewiesen[2]. Thomas selbst kennt die Ansichten hierüber von Johann Damascenus und Cicero[3]. Die ganze Art der Behandlung der Umstände aber bei ihm, sowie sein ausdrückliches Verweisen auf den Stagiriten zeigt den engen Anschluß an diesen. Selbst sein oberstes Moralprinzip, dem das Prinzip der Mitte sich unterordnet, bedarf nicht notwendig des unmittelbaren Zusammenhanges mit Aristoteles. Häufig wird hiefür von Thomas die Autorität des Areopagiten mit dem bekannten Satz: bonum hominis esse secundum rationem herangezogen[4]. Doch darf

[1] Unter den frühmittelalterlichen Schriftstellern findet er sich im aristotelischen Sinne bei Augustin, vgl. C. D. XIV, 9, de lib. arbit. II, 49, 50, 52. Einen anderen Sinn hat er in oben p. 61 erwähnter augustinischer Definition.

[2] S. Alb. II. Sent. d. 41 a. 2 sol.

[3] I, 2 q. 7.

[4] Dionys: de div. nom cap. 4; II, 2 q. 123, art. 1c; q. 146, art. 6c; q. 161, art. 5; q. 162, art. 1 u. a.

dabei nicht vergessen werden, wieweit jene späteren Griechen selbst wieder von Aristoteles beeinflußt sind. Es sind im Grunde aristotelische Gedanken, die Thomas auch hier antrifft, und die er, bereichert durch die neue Literatur, in aristotelischer Terminologie verarbeitet.

Durch Thomas wurde die Frage nach der Mitte in einer Weise behandelt, die ihrem Grundgedanken maßgebend blieb für die späteren Autoren und innerhalb der mittelalterlichen Scholastiker keine Fortbildung mehr gefunden hat. Die stets wiederkehrende gleiche Form der Begründung der richtigen Mitte zeigt dies; so betont Petrus a Tarantasia ebenso wie Richard a Med. den Gedanken der Mitte als Übereinstimmung mit der Norm der Vernunft, die überschritten und auch nicht erreicht werden kann[1]. Eine Ausnahme macht die Ethik Ulrichs von Straßburg. Schon rein äußerlich betrachtet weicht sie von den übrigen zeitgenössischen Werken merklich ab, sofern sie nicht die dialektische Form der Sentenzenkommentare und der Summa theologica des Aquinaten zeigt, sondern in fortlaufender Rede die Fragen erörtert; inhaltlich ist sie insofern charakteristisch, als sie wie kaum eine andere Tugendlehre sich eng an Aristoteles anschließt. Da sie nur in wenigen Handschriften erhalten und darum schwerer zugänglich ist, soll im folgenden der Behandlung unseres Themas eine philosophiegeschichtliche Darlegung der Moral Ulrichs vorausgeschickt werden.

(Fortsetzung folgt)

---

[1] Petr. a. Tar. S. III, d. 33, art. 3 und Richard S. III, d. 33, art. 1, q. 3, ebenso auch Odo Geraldus in seinem Commentarium in decem libros ethicorum, dem er selbständige Erörterungen einfügt, in welchen er lib. II, q. 13—17 ganz im Sinne des Aquinaten unsere Frage behandelt. Bacon sucht in seiner Philosophia moralis die Wahrheit des Christentums in Lehre und Übung zu zeigen, will aber dabei hervorheben, daß es in der Tugendlehre nichts Neues gebracht habe. Er stützt sich in der Tugendlehre auf Aristoteles, dessen zwölf Tugenden er in der Aufzählung der Ethik II, 7 übernimmt und weist kurz auf unseren Gedanken hin, daß sie Arten der Mitte sind zwischen zwei Extremen (Ed. Bridges Opus maius P. VII, p, 223 ff, p. 256.) Außer Aristoteles zieht er auch noch Seneca heran. Bacons Bedeutung liegt eben nicht in seinen ethischen Werken, er ist Naturphilosoph. Selbständige ethische Erörterungen finden sich bei ihm nicht. Scotus behandelt zwar verschiedene ethische Fragen ausführlich, aber auf unser Prinzip der Mitte kommt er nicht eigens zu sprechen. Er