Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 8 (1921)

Heft: 2

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

Autor: Klingseis, Rupert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762859

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: 19.07.2025

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 VIII, p. 1—14)

a) Der aristotelische Charakter der Ethik Ulrichs von Straßburg

Die Ethik Ulrichs von Straßburg liegt uns vor im 6 Buche seiner theologischen Summe, der er den Titel „De summo bono" gegeben hat[1]. Sie zeigt durchwegs aristotelisches Gepräge, indem nicht nur in seinen positiven Ausführungen die Gedanken des Stagiriten getreu wiedergegeben werden, sondern selbst die Anordnung des gesamten moraltheologischen Stoffes sich der Gliederung der nikomachischen Ethik unterordnet. Folgende Übersicht wird dies zeigen:

Die Lehre von der Glückseligkeit sollte laut Inhaltsangabe des Prologs im 8. Buche zur Darstellung kommen und so beginnt die Ethik nicht mit der Lehre vom Ziel und der menschlichen Glückseligkeit, die bei Aristoteles den Hauptinhalt des 1. Buches der nikomachischen Ethik ausmachen und von der auch der Aquinate den Ausgang seiner moralischen Erörterungen nimmt, sondern mit den Erörterungen über die Tugend im allgemeinen, wie sie im

[1] Ulrich war Mitglied des Dominikanerordens und gleichzeitig mit Thomas von Aquin ein Schüler Alberts des Großen. Über seine Person und seine Werke vgl. M. Grabmann: „Studien über Ulrich von Straßburg" in Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 29, 1905. Sein bedeutendstes Werk, die theologische Summe, ist in mehreren Handschriften erhalten. Vgl. Grabmann a. a. O., p. 318ff. Für die Ethik wurde benützt der Kodex 819 der Erlanger Universitätsbibliothek. Er enthält das 5. und 6. Buch der theologischen Summe und ist in gut leserlicher, schöner Handschrift, aus dem 15. Jahrhundert stammend, geschrieben. Die theologische Summe sollte nach Inhaltsangabe des Prologs 8 Bücher umfassen, von denen die beiden letzten jedoch nicht mehr zur Ausführung kamen. Über den Inhalt der vorhandenen 6 Bücher des umfassenden Werkes vgl. Grabmann a. a. O., p. 482ff. Was die Abfassungszeit betrifft, läßt eine Stelle aus liber. IV, tr. 3, cap. 9 schließen, daß sie um das Jahr 1262 entstanden sind, vgl. Grabmann a. a. O , p. 484.

2. Buche der aristotelischen Ethik niedergelegt sind. Nach dem Kontext ist dies bei Ulrich insofern begründet, als er im 6. Buche die Lehre vom Heiligen Geist und den ihm zugeschriebenen Werken behandelt, zu denen auch das Tugendleben gehört. Es soll aber, wie er eigens betont, die Tugendlehre nach philosophischen Prinzipien, nicht vom übernatürlichen Gesichtspunkte aus behandelt werden[1]. Er beginnt mit der notwendigen Voraussetzung psychologischer Erkenntnis für die ethische Wissenschaft und bringt dabei Gedanken, die zum Teil noch dem 1. Buche der nikomachischen Ethik entnommen sind. Die Seele mit ihren Potenzen ist Subjekt der Tugenden und darum müsse der geistliche Arzt die Natur der Seele und ihre Teile ebenso erkennen wie der leibliche Arzt die Teile des Körpers, in denen er das naturgemäße Wohlbefinden wieder herstellen soll[2].

Die psychologische Orientierung über diese Teile der Seele geschieht ganz im Anschluß an Aristoteles. Es wird unterschieden zwischen dem vernünftigen Teil und dem unvernünftigen; letzterer zerfällt wieder in zwei Teile: die pars vegetativa, die gänzlich der Vernunft entbehrt und hauptsächlich tätig ist, während die übrigen seelischen Tätigkeiten ruhen, und die pars sensitiva, die fähig ist, der Vernunft zu gehorchen und im Enthaltsamen von ihr kräftig beherrscht wird[3].

Bezüglich der pars rationalis legt Ulrich seiner Tugendlehre eine eigenartige Auffassung der Tätigkeit des intellectus agens zugrunde, in der er sich mehr den arabischen Aristolikern anzuschließen scheint. Er sieht in der ratio, die er auch von der intellektuellen Natur des Menschen unterscheidet, das eigentliche Subjekt der Tugenden und die spezifische menschliche Seelenkraft; die übrigen Seelenkräfte, zu denen er sonderbarerweise auch die intellektuelle Natur rechnet, kommen als Subjekt der Tugenden nur insofern in Betracht, als sie an der Vernunft teilnehmen. Die Vernunft selbst hinwiederum nimmt am göttlichen Lichte

[1] De his ergo virtutibus, secundum quod philosophi de eis tratavérunt per principia philosophica, et non prout sunt infusae, erit sequens sermo. Fol. 77a.

[2] Et ideo sicut medicus oportet cognoscere partes corporis, quas vult reducere a passione innaturali ad naturam propriae complectionis, sic et medicum spiritualem oportet scire naturam, ad quam reducitur anima per partes, tr. 2, c. 1. Vgl. Eth. Nik. I, 13—1102*a*, 18ff.

[3] L. c. und Eth. Nik. I, 13, 1102*a*, 32—1102*b*, 34.

teil und wird so zu einem Abbilde dieses Lichtes; sie empfängt das lumen intellectuale, aber nur als einen habitus und Besitz, nicht als die ihr eigene Substanz. Die Vollkommenheit, die die Seele aus ihren Tugenden besitzt, hängt darum vom Einfluß dieses (göttlichen) Lichtes ab. Von diesem Licht schöpft der menschliche Intellekt fortwährend, heiligt sich an ihm und teilt es in Verbindung mit seinem eigenen Lichte der Vernunft mit, von hier ergießt es sich auf die sinnlichen Begehrungsvermögen[1]. Seine weiteren Gedanken über die Tugenden im allgemeinen berühren sich wieder eng mit den aristotelischen Ausführungen der nikomachischen Ethik. Er handelt über die Einteilung der Tugenden in intellektuelle und ethische, über den geeigneten Hörer der ethischen Wissenschaft, sowie über die Entstehung der ethischen Tugenden. Der Hörer soll das Gehörte in die Tat umzusetzen suchen und es nicht machen wie Kranke, die vom Arzt ihre Diät verlangen, um sie nicht zu halten[2], er

[1] Wir können hier auf die Psychologie Ulrichs nicht näher ein gehen, sie verlohnt eine eigene Bearbeitung. Wir geben im folgenden den Wortlaut der fraglichen Stelle wieder: Cum autem virtus et operatio virtutis sit hominis secundum quod homo est, et hoc habet homo per rationem et non per vegetativam vel sensitivam vel intellectualem naturam, patet quod proprium et per se subjectum virtutis humanae non est nisi ratio, ita quod alia non sunt subjecta virtutum nisi inquantum ut dicimus participant formam rationis. Nec ei quod diximus, naturam hominis consistere in ratione obstat id, quod dicit philosophus in 1. ethicorum, quod homo est solus intellectus, quia ipse vocat intellectum rationem; secundum quod ipsa participatione luminis divini effecta est imago illius luminis et excepit lumen intellectuale dummodo ut habitum per participationem et possessum et non ut substantiam suam; sic hoc lumen est intelligentiis. Et ideo dicit commentator super primum ethicorum, quod anima humana non est intellectualis id est cuius substantia sit purum lumen intellectuale, sed est intellectualis id est participans hoc lumine et obumbrans ipsum propter quod vocatur imago illius lucis quia lumen primae causae format se ipso omnia et perficit. Et ideo tota perfectio animae humanae secundum virtutes est secundum influxum huius luminis; hoc enim intellectus adeptus et similatus et sanctus haurit continue et cum suo lumine communicat illud rationi et ratio cum suae formae diffusione influit ipsum appetitui sensibili et ideo antiqui philosophi bene dixerunt virtutem et felicitatem convenire per quandam divinam particulam scl. intellectum agentem qui ex hoc quod divina particula est non secundum substantiam deitatis, sed secundum participationem proprietatis virtutis divinae format ad esse et bene esse divinum. Ex hoc autem quod separatus est liber est et facit nos dominos actuum nostrorum et ideo haec particula est causa omnis virtutis in nobis (fol. 77*b*).

[2] L. c. Eth. Nik. II, 4, 1105*b*, 14ff.

soll gereift sein an Jahren oder doch an Charakter[1], und den eventuellen Mangel an eigener Einsicht durch um so größere Bereitwilligkeit in der Hinnahme sittlicher Unterweisung ersetzen[2], weil nur der gänzlich unbrauchbar sei, der weder selbst verständig ist noch sich von einem anderen belehren läßt.

Bezüglich der Entstehung der Moraltugenden bekämpft er zwei falsche Ansichten: nach der einen soll sie von Gott eingegossen werden, wie das bei den dona und übernatürlichen Tugenden geschieht; durch die Gewöhnung aber soll die Seele hiezu disponiert werden[3]. Wir haben schon früher bei Wilhelm von Auxerre auf den unklaren Unterschied zwischen dona und virtutes hingewiesen[4]. Unser Autor weist diese Ansicht als unnatürlich zurück; denn es würde so die menschliche Natur durch die Tugend verändert statt vervollkommnet. Eine gegenteilige Ansicht glaubt Ulrich bei Johannes Damascenus zu finden, demzufolge die Tugend jederzeit im Menschen in ihrer vollen Wesenheit vorhanden sein soll, nur daß sie durch Leidenschaft niedergehalten werde; wird durch Übung die Leidenschaft gemäßigt, dann könne die Tugend aufleuchten wie der Glanz des Goldes, wenn es vom Schmutz gereinigt ist. Dieser Auffassung tritt er mit aristolischen Gründen entgegen. Wie der Stein niemals gewöhnt werden kann aufwärts zu fallen und das Feuer niemals abwärts zu brennen, weil es gegen ihre Natur wäre, so könnte auch der Mensch, wenn er die Tugend bereits in sich hätte, niemals gegen dieselbe, d. h. lasterhaft handeln[5]. Für seine eigene Ansicht zitiert er die aristotelische und hält sie für richtig[6]. Er führt sie erklärend

[1] Eth. Nik. I, 3, 1095*a*, 2.

[2] VI, 11, 1143*b*, 30 ff.

[3] Qualiter autem virtutes generantur per consuetudinem magna quaestio est et in qua praecipue philosophi dissentiunt. Quidam enim dicunt virtutes totaliter venire ab extrinseco, quia sunt dona divina et ergo effective generantur per infusionem, et per operum consuetudinem generantur tantum dispositive....

[4] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 43.

[5] Hunc autem errorem bene reprobat Aristoteles in 2. ethicorum (1103*a*, 19 ff.) per hoc, quod omne, quod per naturalem formam est determinatum et perfectum de necessitate habet consequentia illam formam..... ita quod potior est forma quam operatio secundum ipsam et nulla consuetudine potest disponi ad contrarios operationes vel motus vel loca sicut lapis numquam assuescit ferri sursum nec ignis deorsum....

[6] Ideo mea opinio, quae est Aristotelis est vera sc. quod innatum nobis eas suscipere perficiuntur in nobis per consuetudinem.

noch weiter aus und geht dann im 2. Kapitel über zur Begriffsbestimmung der Tugend, wobei uns fast durchwegs Gedanken aus dem 2. Buche der nikomachischen Ethik begegnen. Ausgehend von der Tatsache, daß der Mensch durch dieselben Handlungen gut und schlecht werden kann[1] und die Tugendhaftigkeit darum nicht von der Handlung als solchen, sondern von ihrer Beschaffenheit abhänge, zählt er zunächst mehrere Eigenschaften auf, die in der tugendgemäßen Handlung nach Aristoteles sich finden[2]. So die Übereinstimmung mit der rechten Vernunft, die Beobachtung der Mitte, das jede Handlung begleitende Sympton der Lust usw.[3]. Mit dem Stagiriten stellt er auch die Tugend vergleichend der Kunst gegenüber und betont durch die gleiche Eigenschaft wie dieser das ausschlaggebende der Gesinnung des Handelnden[4]. Nachdem er hinsichtlich des Subjekts der Tugend schon anfangs dargelegt hat, daß sie ihren Sitz in der Seele habe, zeigt er hier noch, das sie weder passio noch Potenz, sondern ein habitus sei und begnügt sich dabei mit einer knappen Wiedergabe der aristotelischen Gedanken[5]. Die sittliche Güte dieses habitus ergibt sich aus seiner Eigenschaft, die Mitte innezuhalten, worauf wir dem Zweck unserer Abhandlung entsprechend später eigens zurückkommen.

An die Bestimmung des Tugendbegriffes reiht Aristoteles im 3. Buche der nikomachischen Ethik die Erörterung über jene Begriffe, die mit dem ethischen Handeln in unmittelbarer Beziehung stehen, wie der Begriff des Freiwilligen und des Unfreiwilligen, der Überlegung usw. Gleich ihm handelt nun auch Ulrich im 3. Kapitel über das voluntarium

---

[1] Eth. Nik. II, 1, 1103*b*, 13.

[2] Tr. 2, c. 2, fol. 79*b*.

[3] II, 3, 1104*b*, 13ff.

[4] Bonum autem virtutis simpliciter consistit in operantibus et in opere non est nisi in signo quod est effectus et hoc probatur ex hoc quod bonum virtutis est in quinque quae omnia sunt ex parte operantis. Unum est si sciens operatur..... Secundum est si eligens operatur, aliter enim non esset opus voluntarium. Tertium est si operatur eligens propter hoc, id est propter ipsum bonum virtutis.... Quartum est si firmiter operetur quia aliter potentia operantis non esset firmata per habitum. Quintum est si immobiliter operetur quia aliter motus a passione operaretur non delectabiliter. Nullum autem horum pertinet ad bonum artis praeter primum sc. scire. L. c. vgl. II, 4, 1105*a*, 26—1105*b*, 2.

[5] L. c. und 1105*b*, 19ff.

und involuntarium und daran anschließend im 4. Kapitel über die freie Wahl (electio) und die beratende Überlegung (consilium.) Mit Aristoteles sagt er überleitend, daß diesen Begriffen ebenso wie der Tugend Lob und Tadel folge und sie in inniger Beziehung zur Tugend stehen[1]. Der Gedankengang der weiteren Ausführungen ist ganz aristotelisch. Er unterscheidet eine doppelte Art des Unfreiwilligen, das was aus Zwang und was aus Unwissenheit geschieht[2]. Zum Zwang gehört auch, was aus Furcht geschieht, doch sind solche Handlungen gemischter Natur. Er zählt vier Fälle solch gemischt freiwilliger Handlungen auf. Dann bestreitet er mit Aristoteles die Ansicht, daß nur das Gute freiwillig, das Böse aber und was aus Lust geschehe, unfreiwillig sei. Er führt hiefür die gleiche psychologische Tatsache an wie jener, daß nämlich das Unfreiwillige mit Traurigkeit verbunden sei, niemals aber, was aus Lust geschehe[3]. Bezüglich der Unwissenheit als Ursache des Unfreiwilligen unterscheidet er drei Arten derselben und erörtert sie großenteils mit den Worten des Stagiriten. Am Schluß des Kapitels bringt er eine ausführliche Definition des Freiwilligen, die aber nur eine Zusammenfassung der ausgeführten aristotelischen Gedanken ist[4]. In ähnlicher Weise sich inhaltlich an Aristoteles anschließend, behandelt er die electio und das consilium, weswegen wir nicht weiter auf den Gedankengang eingehen wollen[5].

Während Aristoteles über den Willen und sein Objekt im sittlich guten und schlechten Menschen, sowie über den Grad der Freiwilligkeit, der im bösen Menschen sich zeigt, seine früheren Ausführungen noch erweitert, geht Ulrich

---

[1] Nam tantam connectionem habent ad invicem voluntarium te virtus vel vitium, quod circa eandem materiam sunt sc. circa passiones et operationes et idem habent consequens praemium sc. laudem vel vituperium. Eth. Nik. III, 1, 1109*b*, 30ff.

[2] Vgl. Eth. Nik. III, 1, 1110*a* ff.

[3] Fol. 83*a*, Eth. Nik. III, 1, 1110*b*, 11.

[4] Cum autem voluntarium opponatur utrique involuntario, scitur ex praedictis definitionibus; nam secundum philosophum et Damascenum voluntarium est cuius principium operis, principium inquam quod ex se ipso principium est et a nullo est principium scil. voluntas non coacta vi nec metu est in ipso scil. faciente non solum localiter sed secundum liberum facultatis voluptatem sciente scientia certa et determinata quia appetitus indiget oculo rationis pro duce... sciente inquam singularia.... 1112*a*, 22ff.

[5] Fol. 84 und 85, vgl. Eth. Nik. III, 2, 1111*b*, 4ff.

nunmehr zur speziellen Tugendlehre über und schickt derselben eine allgemeine Bemerkung über die Einteilung der Moraltugenden voraus. Ausgehend von den verschiedenen Namen derselben, wie sie uns schon bei Bonaventura begegneten[1], und ihrer Unterscheidung in virtutes principaliores und adiunctae, ordnet Ulrich die Reihenfolge der Tugenden nach ihrem Verhältnis zu einer bestimmten Gattung von Affekten. Sämtliche Tugenden, auch die Gerechtigkeit, wie wir später noch sehen werden, haben nämlich Affekte zum Gegenstand. Nach einer bei den Scholastikern im Anschluß an Augustin geläufigen Einteilung werden dieselben geschieden in passiones innatae und illatae, die das Objekt der Mäßigkeit und Tapferkeit bilden. Ulrich fügt noch die bürgerlichen Affekte, die passiones hominis, prout est animal civile hinzu, die Lust- und Unlustgefühle, die sich gegenüber Reichtum und Ehren geltend machen. Sie bilden ihm das Objekt der Gerechtigkeit. Diese Gruppierung bedeutet aber für Ulrich nur eine allgemeine Orientierung über die verschiedenen Tugendkategorien, die nicht hindert, daß er in der Behandlung der einzelnen Tugenden sich getreu an die aristotelische Reihenfolge hält[2].

Er beginnt, wie Aristoteles, mit der Tapferkeit. Was er dabei über den Gegenstand dieser Tugend sagt, über Ziel und Grund des tapferen Verhaltens, sind ganz die Ausführungen des Stagiriten. Ihm folgt er auch in den Darlegungen über die Extreme der Tollkühnheit und Furchtsamkeit, wobei er die philosophischen Gedanken durch Beispiele aus der Heiligen Schrift erläutert[3]. Als Theologe frägt er am Schlusse, was über die Tollkühnheit vom theologischen

---

[1] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 151.

[2] Aristoteles legt seiner Tugendreihe keine besondere Einteilung zugrunde, vgl. Zeller a. a. O., p. 633; Thomas behandelt die Moraltugenden nach dem Schema der vier Kardinaltugenden, denen die verwandten Tugenden untergeordnet werden, teils als partes subiectivae, als Arten der betreffenden Tugendgattung, teils als partes integrales oder Hilfstugenden, welche den Akt der Haupttugend fördern, teils als partes potentiales, welche nur nach Art einer Analogie mit der Haupttugend Verwandtschaft zeigen. Unser Autor folgt ganz dem Stagiriten und knüpft an die Tugend der Mäßigkeit und Tapferkeit, die er mit Aristoteles erörtert, verschiedene andere hauptsächlich der stoischen Ethik entnommene Tugenden, die er, wie oben gesagt, als Hilfstugenden der ersthin genannten auffaßt.

[3] Tr. II, c. 5. Vgl. Eth. Nik. III, 6–8.

Standpunkt aus zu denken sei und urteilt strenge hierüber[1]. Hierauf zählt er mit Aristoteles gewisse Verhaltungsweisen auf, die nur fälschlich tapfer genannt werden können; so die bürgerliche Tapferkeit, durch die einer sich tapfer zeigt in Gefahren, um Ehren zu erlangen und Verachtung zu entgehen, die Tapferkeit des Soldaten, die in ihm erwächst aus der Erkenntnis, daß man sich vor vielem unnötigerweise fürchte, die Tapferkeit des Zornerregten, die Kraft gibt zum Ertragen vieler Beschwerden und auch im Tiere sich zeigt, die Tapferkeit der Zuversichtlichen, welche durch viele Erfolge mutig geworden sind und die Tapferkeit der Unwissenden, welche die Gefahren nicht kennen[2].

Eine Digression von der nikomachischen Ethik geschieht insofern, als er in die aristotelische Tugendlehre auch Gedanken Ciceros über die Tugend einflicht. Es wird an die bisher behandelte Tapferkeit eine Reihe von Tugenden angefügt, die eine der Tapferkeit verwandte Gesinnung zeigen, so die Hochherzigkeit (magnanimitas), von der er eigens bemerkt, daß es nicht die aristotelische Tugend sei, über die er später handeln wolle; die Hochgesinntheit (magnificentia), das Selbstvertrauen (fidutia), die Standhaftigkeit (constantia) und die Geduld (patientia). Die genannten Tugenden werden in breiter Form dargelegt, wobei er hauptsächlich Cicero zitiert[3].

Die Mäßigkeit wird in gleicher Weise in Anlehnung an Aristoteles und Cicero behandelt[4]. Mit den Stagiriten bestimmt er das Objekt der eigentlichen Tugend der Mäßigkeit; sie hat nicht jede beliebige Lust oder Unlust zum Gegenstand und darum nicht jene Genüsse, die aus Empfang von Ehren, aus der Pflege der Wissenschaft und ähnlichem erwachsen; auch nicht jene Genüsse, die zwar körperlich sind, aber nur in sinnlich schönen Eindrücken bestehen[5]; als

[1] Si autem quaeritur qualis secundum theologos sit praedicta audatia, respondemus, quod si simpliciter sumatur tunc idem est quod iniecere sibi manus et hoc ad homicidium reducitur; si vere sit intuitu auxilii divini nulla urgente necessitate tunc est tentare Deum unde cum utrumque istorum sit contra praeceptum divinum est contra jus naturale. Patet igitur, quod sunt gravia et valde criminalia peccata.

[2] Huic vero fortitudini addit philosophus in III. eth. et in magnis moralibus fortitudines dictas per similitudinem ad hanc veram fortitudinem. Prima est..... Vgl. Eth. Nik. III, 8, 1116*a*, 16ff.

[3] Tr. II, c. 6 und 7.

[4] C. 8.

[5] Eth. Nik. III, 10, 1117*b*, 31ff.

Theologe macht er hier eine Einschränkung und bemerkt, daß es zwar nicht die eigentliche Mäßigkeit, wohl aber die Mäßigkeit im weiteren Sinn mit diesen Dingen zu tun habe. Die Mäßigkeit in der eigentlichen Bedeutung des Wortes hat jene Genüsse zum Objekt, die aus dem Tast- und Geschmacksinn erwachsen, sie zeigt sich in den Tugenden der castitas und frugalitas [1]. Auch die näheren Ausführungen hierüber sind großenteils aristotelische Gedanken, wie die Unterscheidung zwischen Begierden, die allen lebenden Wesen gemeinsam sind und solchen individueller Art [2], deren Grund er mit Recht in der natürlichen Anlage und der Gewohnheit sieht.

Der Erörterung der Extreme der Mäßigkeit fügt er seine Abhandlung über die Virginität ein und wird durch Betonung ihres Unterschiedes von der gänzlichen sinnlichen Empfindungslosigkeit der aristotelischen Auffassung gerechter als wir dies bei Wilhelm von Auvergne gesehen haben [3]. Die sinnliche Empfindungslosigkeit im aristotelischen Sinne verurteilt er aus dem gleichen Grunde wie der Stagirite als einen des Menschen unwürdigen Zustand [4]. Von der Virginität gilt das nicht, wie er ausdrücklich bemerkt. Sie wird vom übernatürlichen Standpunkt aus beurteilt als eine Empfindungslosigkeit aus freiem Entschlusse, um ein übermenschliches, himmlisches Leben zu führen [5]. Mit verschiedenen Zitaten aus Ambrosius und Augustinus handelt er ausführlich über diese Virginität, die Art und Weise, wie sie leicht und schwer verletzt wird, wie sie schuldbar und schuldlos verloren werden kann und über die Art ihrer Wiedergewinnung [6]. Im Anschluß hieran spricht er vom

[1] L. c. 1118*a*, 23 ff.

[2] 1118*b*, 8 ff.

[3] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 47.

[4] ... talis insensibilitas non est humana, nam alia animalia delectantur in cibis convenientibus et non in aliis, cum tamen non habeant adeo subtilem discretionem convenientis et inconvenientis secundum sensum tactus. Talis ergo bestialis est potius quam humanus. Eth. Nik. III, 11, 1119*a*, 5 ff.

[5] Nec tamen praedicta adversantur laudi virginitatis; ea quae ut diximus vera sunt secundum vitam civilem et quando talis insensibilitas est ex natura; quando autem ex proposito attendentis ad vitam superhumanam id est vitam coelestem et angelicam tunc facit habentem se maiorem hominem qui sc. mundo renuntians tantum cogitat quae divina sunt.

[6] Fol. 91 und 92.

theologischen Standpunkt aus über die verschiedenen Arten von Verfehlungen bzw. Sünden gegen die Mäßigkeit ohne besondere ethische Erwägungen[1].

Zur nikomachischen Ethik kehrt er wieder zurück, wenn er im folgenden Kapitel ebenso wie Aristoteles[2] einen Vergleich anstellt zwischen den Extremen der Tapferkeit und Mäßigkeit, näherhin zwischen Furcht und Unmäßigkeit, und zwar mit Rücksicht auf den Grad der Freiwilligkeit der hieraus hervorgehenden Handlungen[3]. Die weiteren Ausführungen dieses Kapitels bringen verschiedene mit der Mäßigkeit verwandte Tugenden, so die Enthaltsamkeit (continentia), die Milde (clementia), die Bescheidenheit (modestia), die Strenge (austeritas), die Demut (humilitas) und Diskretion, die in ähnlicher Art wie oben die Teiltugenden der Tapferkeit im Anschluß an Cicero und mit vielen Väterstellen erörtert werden.

Sein Bestreben, mit Aristoteles den Zusammenhang zu wahren, zeigt sich klar, wenn er an seine erwähnten Ausführungen über die Mäßigkeit die Tugend der Freigebigkeit (liberalitas) anschließt[4]. Von ihr spricht er allerdings zunächst in einem anderen Sinne als der Stagirite, indem er sie als jene Tugend auffaßt, die dem sittlichen Verhalten eine gewisse ungezwungene freie Natürlichkeit gibt. Doch hat diese Auffassung der genannten Tugend keine Bedeutung für die weiteren Erörterungen; in diesen ist die Freigebigkeit wieder ganz im aristotelischen Sinne aufgefaßt als jene Tugend, die in Geldsachen die Mitte hält, im Ausgeben und Empfangen[5]. Die philosophischen Darlegungen hierüber werden nun gleich anfangs unterbrochen durch eine Erörterung mehr moraltheologischer Art. Der Umstand nämlich, daß das Extrem der Verschwendung häufig hervorgeht aus Stolz und Genußsucht, gibt ihm Anlaß, den Zusammenhang der verschiedenen Laster und in Verbindung damit die sieben Hauptsünden zu behandeln, wobei er namentlich Gregor als Gewährsmann anführt. Das folgende Kapitel nimmt dann das eigentliche Thema wieder auf und hält sich in den Grundgedanken ganz an Aristoteles. So führt er aus,

[1] C. 9.
[2] Eth. Nik. III, 12, 1119*a*, 21.
[3] C. 10.
[4] Tr. III, c. 1.
[5] Eth. Nik. IV, 1, 1119*b*, 22.

daß der Freigebige anderen lieber Gutes tun will als Gutes von ihnen empfangen[1]. Es ist überhaupt dieser Tugend mehr eigen, in der rechten Weise zu geben; im richtigen Empfangen zeige sich eher die Gerechtigkeit. Der Freigebige gibt aber trotz seiner Bereitwilligkeit zu schenken nicht unvernünftig; er hält für sich und seine Familie das Notwendige zurück und gibt den rechten Personen zur rechten Zeit usw.[2], und das aus Wohlgefallen am Guten und darum mit Freuden. Der Freigebige wird nicht reich und jene, die ihr Vermögen durch Erbschaft erworben haben und die Not nicht aus Erfahrung kennen gelernt haben, sind freigebiger als andere[3]. Diese Gedanken werden noch weiter erläutert und mit Schriftstellern exemplifiziert.

Der Freigebigkeit stellt er die beiden aristotelischen Extreme gegenüber, die Verschwendung (prodigalitas) und das geizige Zurückhalten (illiberalitas). Er zeigt mit dem Stagiriten u. a., daß der Verschwender besser ist als der Geizige, weil er durch Alter und Mangel gebessert werden könne, weil er aus Liebe zum Geben sich verfehlt und insofern mit dem Freigebigen verwandte Züge habe[4]. An die aristotelischen Gedanken über die beiden Extreme reihen sich in den beiden folgenden Kapiteln noch weitere Ausführungen über die Sündhaftigkeit derselben; er betrachtet aber die mit der illiberalitas verbundene Habsucht als die Quelle aller jener Sünden, durch welche der Nächste in seinem Eigentum geschädigt wird und verbindet darum mit der Behandlung dieses Extrems der Tugend der Freigebigkeit in mehreren Kapiteln eine ausführliche Erörterung der verschiedenen Arten, durch welche der Mensch an Hab und Gut beeinträchtigt werden kann. Wie er oben die verschiedenen Sünden gegen das sechste Gebot in Verbindung mit dem Extrem der Mäßigkeit behandelt, so bringt er hier die mannigfachen Sünden gegen das siebente Gebot mit den Extremen der Freigebigkeit in Verbindung und zeigt dadurch deutlich das Bestreben, die gesamte Moral innerhalb des Rahmens der aristotelischen Tugendlehre darzulegen. So handelt er über Diebstahl, Raub, Sakrileg und ausführlich auch über das Zinsennehmen als eine besondere

[1] C. 2. Eth. Nik. IV, 1, 1120 *a*, 10 ff.
[2] L. c. und 1120 *a*, 25 ff.
[3] 1120 *b*, 11.
[4] C. 2, Eth. Nik. 1121 *a*, 20 ff.

Art des Geizes[1]. Mit der Behandlung der verschiedenen Arten der Eigentumsverletzung verbindet er auch gleich die Frage nach der Wiedergutmachung, der Restitution, wobei er naturgemäß vieles berührt, was wir in seinem Traktat über die Gerechtigkeit vermuten würden[2]. Er handelt dann auch über den Unterschied von Raub und Diebstahl, über das Beutemachen im Kriege und über die Notwehr, wobei er hauptsächlich der Zeit entsprechend den Krieg gegen die Ungläubigen, besonders die Sarazenen im Auge hat. Kapitel VII handelt über die Rache an zugefügtem Unrecht und ihre Erlaubtheit, wobei er hauptsächlich Stellen aus der Heiligen Schrift aus Augustin und Gregor anführt. Im folgenden Kapitel VIII erörtert er die Gerichtssitzungen in der Kirche, die Voraussetzungen zum gerechten Kriege und die Restitutionspflicht bei ungerechtem Kriege. Er bringt dann noch weitere juridische Angelegenheiten, mit interessantem Detail, so über Rückgabe von kirchlichen Gütern, die im Besitz gekommen sind, über Ersitzung und Verjährung usw., die hinreichenden Stoff zu eigener Bearbeitung bieten würden und die wir entsprechend dem Charakter unserer Abhandlung übergehen[3].

Erst im Kapitel XXII nimmt Ulrich die aristotelische Tugendreihe wieder auf mit Erörterung der Hochherzigkeit (magnanimitas); bei seinem sonstigen getreuen Festhalten an der aristotelischen Reihenfolge der Tugenden behandelt er hier die magnanimitas vor der Prachtliebe (magnificentia), während letztere bei Aristoteles an die Freigebigkeit sich anschließt. Zunächst bringt Ulrich die magnanimitas mit der Demut in Beziehung und zeigt, von Gregor und Bernhard beeinflußt, wie sie das richtige Verhalten gegenüber der Verachtung lehre. Dann aber schließt er sich mehr an Aristoteles an und gibt dieser echt griechischen Tugend ähnlich wie Thomas[4] christlichen Charakter. So liebt der Hochherzige vornehme Abkunft, Reichtum und Macht, kurz alles, was im bürgerlichen Leben Ansehen gibt; er bemerkt aber mit dem Stagiriten, daß all diese Dinge ohne Tugend den Charakter verderben, übermütig und verächtlich gesinnt machen[5].

---

[1] C. 3 und 4.
[2] C. 50 und 6.
[3] C. 1—21, vgl. Grabmann a. a. O., p. 491.
[4] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 279.
[5] Tr. III, c. 22 und Eth. Nik. IV, 3, 1121*a*, 20—1124*b*, 1.

Der wahrhaft Hochherzige bedarf darum für Ulrich wie für Aristoteles der Vollkommenheit in allen Tugenden, wobei Ulrich sich wohl das Idealbild eines Heiligen denkt. Auch mit dem Hochherzigen im christlichen Sinne findet er es darum vereinbar, daß der Hochherzige sich zu hoch einschätzt, als daß er wegen Kleinigkeiten sich der Gefahr aussetzen würde, daß er aber für die Tugend Großes erdulde[1]. So nimmt er sämtliche Eigenschaften von dem Bilde, das Aristoteles vom Hochherzigen entwirft, in sein christliches Tugendbild herüber; Eigenschaften, die dem christlichen Ideal zu widersprechen scheinen, weiß er eine brauchbare Seite abzugewinnen. Daß der Hochherzige z. B. sich der empfangenen Wohltaten nicht erinnert, wohl aber der gespendeten[2], erklärt er durch das Wort der Schrift: Geben ist seliger als nehmen; daß derselbe seinen eigenen würdevollen Gang und eine gravitätische Stimme hat[3], findet er ganz dem Charakter desselben entsprechend. Auch von den beiden Extremen dieser Tugend erhalten wir das aristotelische Bild. Dabei findet er das Extrem der pusillanimitas, die sich der Ehren, die ihr von Rechts wegen zukommen, nicht für würdig hält und sich selbst unterschätzt, nicht etwa als der christlichen Demut entsprechend, sondern geradezu sündhaft; er hält eine Verkennung seiner selbst für unnatürlich und unvernünftig, sofern sie alles edle Streben unterbinde[4]. Die sich durch das gegenteilige Extrem verfehlen, nennt er mit Aristoteles töricht[5].

In Abhängigkeit vom Stagiriten nennt er auch noch eine andere Tugend, die zum Objekt die Ehren hat und die sich zur magnanimitas verhält wie die Freigebigkeit zur Prachtliebe. Sie hat es mit den Ehren im allgemeinen, nicht mit den hohen Ehren zu tun. Eine Bezeichnung für die rechte Mitte dieses Verhaltens kennt er so wenig wie Aristoteles und bemerkt, daß bald der Ehrliebende, bald

---

[1] 1124 b, 6 ff.
[2] 1124 *b*, 11.
[3] 1125 *a*, 12.
[4] Sequitur etiam ex hoc, quod quamvis ut dicit philosophus, talis non sit malus malitia, quae est nocumentum proximi, tamen est malus malitia turpitudinis sive peccati, quia contra naturam et rationem est privare se bonis, quibus dignus est et malitia nocumenti sibi illati, quia ex tali desperatione discedunt ab operibus virtutum ...
[5] 1125 *a*, 28.

der die Ehren Fliehende die Mitte innehalte und Lob verdiene[1].

Ähnlich wie bei der Hochherzigkeit gibt er auch von der Prachtliebe (magnificentia) und ihren Extremen hinsichtlich Objekt und Betätigungsweise ganz die aristotelische Charakteristik, weswegen wir nicht weiter darauf eingehen wollen[2].

Mit Aristoteles geht er nach diesen beiden Tugenden über zur Sanftmut, jener Tugend, die als rechte Mitte der Zorneserregungen bezeichnet wird[3]. Auch die ganze Darlegung über dieselbe ist aristotelisch. Er zeigt, wie das Wort mansuetudo weniger die rechte Mitte als einen fehlerhaften Mangel in den Zornesäußerungen besage[4] und worin das Innehalten der Mitte beim Zorne besteht[5]. Das Extrem des Jähzornes und der leidenschaftlichen Erregung verfehlt sich in allem durch das gegenteilige Verhalten[6]; dabei sucht er die aristotelische Ansicht, daß nicht alle Eigenschaften des Jähzornes zugleich vorhanden sein können[7], in seiner Art und gemäß dem Wissen seiner Zeit physiologisch zu begründen[8]. Mit Aristoteles unterscheidet er drei verschiedene Arten zornmütiger Charaktere, die Acrocoloi (ὀργίλοι), die schnell erregbar sind, die amari (πικροί), die Verbitterten, die ihren Zorn lange herumtragen und die difficiles (χαλεποί), die Schwermütigen[9], und knüpft an die aristotelische Schil-

---

[1] Eth. Nik. IV, 4, 1125*b*, 1ff.

[2] C. 23, Eth. Nik. IV, 2, 1122*a*, 19.

[3] C 25.

[4] 1126*a*, 1ff.

[5] Medietas autem praedicta attenditur secundum omne genus circumstantiarum quia non irrascitur nisi secundum quod recta ratio secundum formam omnium circumstantiarum ordinabit; non ergo irrascitur nisi cum recta ratio judicat irrascendum sc. non naturae sed culpae, et cuius rei causa sc. propter zelum justitiae nec magis nec minus nec longiore tempore quam oportet. 1125*b*, 31ff.

[6] Super abundantia autem vocatur irracundia et est excessus secundum omnes circumstantias; irracundus enim est qui irrascitur quibus non oportet et in quibus causis non oportet.... vgl. 1126*a*, 9ff.

[7] 1126*a*, 11.

[8] Velocius enim irrascens disponitur calido velociter movente et sic eo acuto obediente in motum; diu autem tenens iram disponitur duro et frigido, in quo tamen egit calor adurendo ipsum; sic est melancholia quae est colera adusta et cum haec sint contraria non possunt inesse eidem secundum eandem complectionem.

[9] IV, 5, 1126*a*, 13.

derung derselben auch eine allerdings naive physiologische Erklärung.

Mit den Gedanken des Stagiriten über den Zorn verbindet er auch noch jene von Gregor und unterscheidet mit ihm eine ira per zelum und eine ira per vitium, die er näher erörtert.

Mit dem nächsten Kapitel geht er gleich Aristoteles über zu den so genannten gesellschaftlichen Tugenden und behandelt mit diesem zuerst die Freundlichkeit des Umgangs[1]. Wie wir bei Thomas gesehen, hat Aristoteles den christlichen Ethikern das sittlich Wertvolle gezeigt, das auch in diesen echt griechischen Tugenden sich findet und dadurch eine Änderung früherer Anschauungen bewirkt[2]. Auch Ulrich findet die aristotelischen Anschauungen hierüber in seiner christlichen Tugendlehre brauchbar und legt sie seinen Erörterungen der gesellschaftlichen Tugenden in der bisher geschilderten Weise zugrunde. Von der Freundlichkeit und der Art und Weise, wie sie die Mitte beachtet, wie sie mit Hoch und Niedrig verkehrt, von ihrem Unterschied von der eigentlichen Freundschaft und von den verschiedenen Arten der Extreme dieser Tugend erhalten wir wieder ganz das aristotelische Bild und es genügt darauf zu verweisen[3]. Den aristotelischen Gedanken fügt er noch eine Begründung des Tugendcharakters der Freundlichkeit und ihrer Notwendigkeit hinzu und vergißt als Theologe nicht, vor allem das übernatürliche Motiv, das Gebot der Liebe, in den Vordergrund zu stellen. Aber auch vor der Vernunft sieht er diese Tugend gerechtfertigt, sofern der Mensch als soziales Wesen mit anderen zusammenleben muß und dabei einer besonderen Fertigkeit bedarf, sich jedem gegenüber in der rechten Weise zu benehmen.

Der Behandlung der Wahrhaftigkeit[4] schickt er eine Erörterung des aristotelischen Wahrheitsbegriffes voraus und zählt die verschiedenen Arten der adaequatio auf, in der die Wahrheit gegeben ist. Die Wahrhaftigkeit selbst und ihre Extreme werden in den Hauptzügen ebenfalls mit Aristoteles beschrieben[5]. Bei letzteren betont er als Theo-

[1] C. 25.
[2] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 283 ff.
[3] C. 25, fol. 153*b* ff. Eth. Nik. IV, 6, 1126*b*, 11—1127*a*, 12.
[4] C. 26.
[5] Eth. Nik. IV, 7, 1127*a*, 23.

loge vor allem den lügenhaften Charakter und verbindet darum mit der Tugend der Wahrhaftigkeit in den beiden folgenden Kapiteln seine Erörterungen über die Arten und die Sündhaftigkeit der Lüge, Heuchelei und Verstellung.

An die Wahrhaftigkeit schließt Aristoteles als dritte gesellschaftliche Tugend die eutrapelia an, die Tugend des guten Umgangs. Getreu dieser Reihenfolge wird sie auch von Ulrich im folgenden Kapitel behandelt[1]. Als Theologe glaubt er es gleichwohl rechtfertigen zu müssen, daß man beim Umgang von einer Tugend spreche, denn er trage ja keinen sittlichen Charakter, sei aber von sittlicher Bedeutung mit Rücksicht auf die übrigen Tugenden, die sie fördere. In seinen weiteren Ausführungen nähert er sich ganz den Darlegungen des Philosophen. Mit ihm begründet er ihre Notwendigkeit aus der Berechtigung der Erholung und aus der Schwierigkeit, gerade in der Unterhaltung und im Scherze die rechte Mitte zu beachten[2]. Zum Zwecke der Erholung billigt er mit Philosophen auch die anständigen Komödien, während die schlechten mit Recht verboten sind[3]. Die Extreme dieser Tugend sind ihm mit Aristoteles die Bomolochoi, die überall und um jeden Preis lachen zu erregen suchen und darauf es überall abgesehen haben[4]. Sie findet er vom theologischen Standpunkt aus noch besser als die eigentlichen Spötter (derisores), die alles lächerlich und verächtlich machen. In beiden Verhaltungsweisen hänge die Sündhaftigkeit vom Gegenstand ab, mit dem sie sich befassen. Ihr Gegenteil sind die duri (ἄγροικοι), die finsteren und trockenen Menschen, die weder selbst Scherz machen noch den Scherz anderer gerne ertragen. Diesen Fehler beurteilt er vom christlichen Standpunkt aus milder als den ersteren.

Die Reihe der mit der Starkmut und Mäßigkeit verknüpften Tugenden wird geschlossen mit der Scheu oder

---

[1] C. 29.

[2] 1127*b*, 33ff.

[3] Oportet enim aliquando propter iucunditatem hominum in ludis convitiari et convitia hominum repraesentare, sicut fit in ludis comaediarum et tragoediarum, qui ad requiem inventi sunt, convitium enim est quaedam contumelia; quaedam autem contumeliae sunt adeo magnae quod tristitiam et odium faciunt inter conviventes et ideo a legispositoribus intendentibus cives tenere in concordia prohibitae sunt dicit. Vgl. Eth. Nik. IV, 8, 1128*a*, 22.

[4] 1128*a*, 4ff.

Schamhaftigkeit (verecundia), mit der auch Aristoteles die Behandlung der im 4. Buche aufgezählten Tugenden schließt. Mit ihm bestimmt er sie als Furcht vor Beschämung[1] und bezeichnet sie als eine Mitte, nicht aber als Tugend[2], wenngleich, wie ihm bekannt ist, manche christliche Ethiker sie für eine solche halten; mit ihm findet er sie bei jungen Leuten besonders am Platze, während ältere des Schutzes des Schamgefühles nicht bedürfen sollen[3]. Auch ihre Extreme charakterisiert er mit Aristoteles.

Schon früher in Verbindung mit der liberalitas hat Ulrich Fragen einbezogen, die das Verhalten zum Nächsten betreffen und darum der Gerechtigkeit sich unterordnen, wie die Verletzung des Eigentums, die Restitution usw. Seine eigentliche Abhandlung über die Kardinaltugend der Gerechtigkeit aber schließt Ulrich gleich Aristoteles an die Behandlung der gesellschaftlichen Tugenden und der Scheu an und widmet ihr einen eigenen umfangreichen Traktat, der aber in den Hauptzügen gleichwohl wieder aristotelischen Charakter trägt. Eingeleitet wird er wie bei Aristoteles durch eine Erörterung der Gerechtigkeit im allgemeinen[4]. Er hebt ihren Charakter als Moraltugend hervor und sagt, daß sie es mit den Affekten zu tun habe, sofern diese die inneren Ursachen der Handlungen sind, eine Ansicht, die Ulrich mit seinem Lehrer Albert dem Großen gemeinsam hat[5]. Freilich bemerkt er einschränkend, daß sie als bürgerliche Tugend doch mehr die Handlung zum Gegenstande habe, denn sie ordne die Beziehungen zum Nächsten, die nicht mittels der inneren Affekte, sondern der äußeren Handlungen geregelt werden. Nur das göttliche Gesetz, bemerkt er als Theologe passend, schaue in den Beziehungen der Menschen zu einander auch auf die Affekte, nicht aber die Begründer des positiven Rechtes[6]. Sodann leitet er die verschiedenen Arten der Gerechtigkeit gleich Aristoteles aus den verschiedenen Arten der Ungerechtigkeit ab[7] und begründet

[1] Eth. Nik. IV, 9, 1128*b*, 11.
[2] Eth. Nik. II, 7, 1108*a*, 31.
[3] 1128*b*, 16ff.
[4] Tr. IV, c. 1.
[5] Vgl. Alb. M. Comm. in Eth. III, tr. 2, c. 1 und Eth. V, tr. 1, c. 1: Passio enim communis non est, sed operatio solum ad communitatem habet relationem.
[6] Fol. 164*a*.
[7] L. c. und Eth. Nik. V, 1, 1129*a*, 31ff.

es empirisch damit, daß uns vor einer Tugend immer zuerst der Mangel derselben zum Bewußtsein komme. Ungerecht ist, wer gegen das Gesetz verstößt, wer habsüchtig ist und wer nicht gleichmäßig sich mit anderen in Vorteil und Nachteil teilen will. Hieraus ergibt sich ihm die Gerechtigkeit als Gesetzmäßigkeit und als Gleichheit. Die Gerechtigkeit im ersteren Sinn besagt den Inbegriff aller bürgerlichen Tugenden. Von ihr unterscheidet er die iustitia generalis im theologischen Sinn, die nicht nur alle bürgerlichen vom Gesetze vorgeschriebenen Tugenden umfasse, sondern alles, was von Gott vorgeschrieben ist, auch jene Tugenden, die sich mit den inneren Affekten befassen, sowie die theologischen Tugenden. Sie erhebt er aber dann mit jenen Lobsprüchen, die Aristoteles seiner allgemeinen Gerechtigkeit spendet[1].

Übergehend zur speziellen Gerechtigkeit[2] bringt er zunächst eine ausführliche Einteilung derselben, vom genetischen und ethischen Standpunkt aus. In ersterer Beziehung ergeben sich die verschiedenen Arten des Rechtes, das Naturrecht, das gesetzliche Recht und das Gewohnheitsrecht, die er hauptsächlich mit Berufung auf Cicero erörtert. In ethischer Beziehung kommen ihm jene Arten der Gerechtigkeit in Betracht, die sich im gerechten Handeln zeigen; das sind aber die aristotelischen, weshalb er sich bei ihrer Erörterung wieder ganz an den Stagiriten hält. Was er über die distributive und kommutative Gerechtigkeit ausführt, über die Gleichheit und die Mitte dieser beiden Arten, sowie über die unrichtige Auffassung der Gerechtigkeit als bloßer Wiedervergeltung, ist zum größten Teil fast wörtlich von Aristoteles herübergenommen, so daß es nicht notwendig ist, seine diesbezüglichen Gedanken näher darzulegen[3]. Dasselbe gilt vom nächsten Kapitel; er bringt hier im Anschluß an Aristoteles weitere Ausführungen über die kommutative Gerechtigkeit, wie sie im Tausch und Umsatz sich betätigt, über die Notwendigkeit eines einheitlichen Wertmaßes, aus dem das Geldwesen sich entwickelte, über die Verschiedenheit der Mitte, wie sie der Gerechtigkeit zukommt im Unterschied von jener der übrigen Moral-

[1] L. c. und Eth. Nik. V, 1, 1129*b*, 27 ff.
[2] C. 2.
[3] C. 3 und Eth. Nik. V, 3–5.

tugenden[1]. Hierauf bringt er verschiedene Definitionen der Gerechtigkeit, in erster Linie jene von Aristoteles und handelt zum Schluß über die Aufgabe des Fürsten, die Beobachtung der Gerechtigkeit zu wahren. Nicht mehr kann er dagegen dem Stagiriten folgen, wo er über das iustum dominativum (*τὸ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν*) die Gerechtigkeit des Vaters und Fürsten handelt[2]. Für Aristoteles gibt es kein Rechtsverhältnis zwischen Herrn und Sklaven, Vater und Kind, höchstens noch zur Frau[3]. Das Christentum zeigt Ulrich eine andere Auffassung und demgemäß ein anderes Gerechtigkeitsverhältnis zwischen Herrn und Knecht, Fürst und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Weib, das er mit vielen Zitaten aus der Heiligen Schrift darlegt.

Das Schlußkapitel über die Gerechtigkeit bringt hingegen wieder aristotelische Ausführungen. Ulrich zeigt, wie das Gerechte, auf Grund des Naturrechtes überall ein und dasselbe, in concreto durch Entwicklung bei verschiedenen Völkern mannigfache Formen annimmt[4], betont dann mit Aristoteles den Unterschied zwischen materiell und formell Unrecht tun und ergeht sich ausführlich in den vom Stagiriten aufgeführten Möglichkeiten, wie man materiell gerecht bzw. ungerecht handeln könne, ohne daß auch formell eine solche Handlung vorliegt[5].

In den Kapiteln 6 bis 14 handelt er über das Gebet und die Tugend der Religiosität und ordnet so letztere gleich Thomas als Moraltugend der Gerechtigkeit unter. Kapitel 15 handelt über den Gehorsam gegen göttliche und menschliche, geistliche und weltliche Autorität, das folgende Kapitel über die gratia (Eucharistia) im Sinne einer Tugend der Danksagung. Im Anschluß hieran bringt er einen längeren Traktat über die Wohltätigkeit, wobei er häufig Seneca „de beneficiis" zitiert. Den ganzen Traktat über die Gerechtigkeit schließt Ulrich mit einer Erörterung der Billigkeit (Epikia) und versteht darunter gleich dem Stagiriten die Fähigkeit, die allgemeinen Gesetze auf die besonderen Fälle

[1] C. 4, vgl. Eth. Nik. V, 5, 1133*a*, 5—1134*a*.
[2] L. c. vgl. Eth. Nik. V, 6, 1134*b*, 9ff.
[3] L. c.
[4] C. 5, vgl. Eth. Nik. V, 6, 1134*b*, 18ff.
[5] L. c. und Eth. Nik. V, 8—9, 1135*a*, 16—1137*a*, 4.

anzuwenden[1]. Im gleichen Kapitel bringt er noch eine kurze Ausführung über die Intellektualtugenden und die Bestimmung der Mitte durch dieselben, worauf wir im folgenden noch zurückkommen. Ohne die ganze Frage noch zu Ende zu führen, bricht er seine moralischen Abhandlungen ab mit den Worten: Et ideo de his habitibus specialiter restat prosequi.

b) Die Tugend eine medietas

Der enge Anschluß Ulrichs im Aufbau seiner Tugendlehre an die aristotelische Ethik bedingt seine Stellung zum aristotelischen Tugendprinzip. Mehr als bei den anderen der bisher genannten Autoren hat dasselbe bei ihm Anerkennung und Verwendung gefunden. Es erscheint nicht, wie bei Thomas, dem Prinzip der ratio recta untergeordnet; letzteres kommt wohl auch bei ihm als oberste und letzte Norm zur Geltung, sofern es erste und oberste Eigenschaft der sittlichen Handlung ist, daß sie mit der rechten Vernunft übereinstimme[2]; aber während bei Thomas, wie wir gesehen haben, der Begriff der recta ratio das Fundament für seine Lehre von den Moraltugenden bildet, ist es bei Ulrich die medietas, die als das Wesentliche an der Tugend betont wird. Freilich entbehrt zum Teil auch gerade dadurch Ulrichs Tugendlehre jener straffen Einheit und klaren Begründung, die man wie in allen Schriften so auch in der Moral des Aquinaten bewundern muß.

In der allgemeinen Begriffsbestimmung der Tugend als einer medietas hält sich Ulrich, wie oben erwähnt, an die diesbezüglichen Ausführungen im 2. Buche der nikomachischen Ethik. Zur Rechtfertigung der Verknüpfung des Gedankens der Mitte mit dem Wesen der Moraltugend verweist er ähnlich wie Thomas und auf Grund der Ausführungen des Stagiriten[3] auf das Moment der Teilbarkeit, das im Objekt der Moraltugend, in der Lust und Unlust sich findet und das er gegeben sieht in den verschiedenen Umständen, die den Tugendakt begleiten und deren Mißachtung bald als ein Zuviel bald als ein Zuwenig dieses Aktes sich herausstellt[4]. Für die Tugendnorm der Mitte spricht nach Ulrich ferner ihre Natürlichkeit, sofern in der Natur sich weder Überfluß

[1] C. 28, vgl. Eth. Nik. V, 9, 1137*b*, 13.
[2] Tr. II, c. 2, fol. 79*b*.
[3] Eth. Nik. II, 6, 1106*b*, 21 ff.
[4] Tr. II, c. 2, fol. 81*a*.

noch Mangel finde; deshalb sei sie auch verhältnismäßig leicht zu beobachten. Er glaubt die menschliche Natur durch eine keimhafte Anlage geradezu eingestellt für das harmonische Mittelmaß, das durch die Tugend ausgeprägt werden soll[1]. Diese Eigenschaft der Mitte wird sodann näherhin dargelegt mittels der schon bei früheren Autoren wiederholt erwähnten termini des medium rei und medium rationis, die er an Hand der aristotelischen Beispiele erläutert[2]. Hinsichtlich der Tragweite des Prinzips der Mitte bemerkt er gleichfalls mit dem Stagiriten einschränkend, daß von einer Mitte nicht gesprochen werden kann in den Dingen, die ihrer ganzen Natur nach schlecht sind[3]. Auch jene Erläuterungen des Philosophen, die dieser im 8. und 9. Kapitel an sein Prinzip anknüpft, macht sich Ulrich zu eigen. Er bespricht den Gegensatz der Extreme untereinander und jenen zur vernunftgemäßen Mitte, die Gründe, weshalb bald das eine, bald das andere Extrem der tugendgemäßen Mitte näher sei, zieht daraus die gleichen Folgerungen wie Aristoteles betreffs des Auffindens der rechten Mitte[4]. Beschwichtigend bemerkt er auch am Schlusse mit Rücksicht auf die Schwierigkeit, mit der sich manchmal die rechte Mitte finden lasse, daß der noch nicht tadelhaft sei, der nur ein wenig von der rechten Mitte abweiche[5] und bezeichnet dies vom theologischen Standpunkt aus als eine läßliche Sünde.

Auf das Zusammenwirken von Intellektual- und Moraltugend bei Bestimmung der Mitte kommt Ulrich, wie oben bemerkt, am Schlusse seiner umfangreichen Moral zu sprechen. Er folgt auch hier dem Gedankengang des 6. Buches der nikomachischen Ethik und ergeht sich mit Aristoteles zunächst über die weitere Differenzierungsmöglichkeit des vernünftigen Seelenteiles sowie über das Zusammenwirken der verschiedenen Seelenkräfte untereinander[6]. Da, wie schon ange-

[1] Tr. II, c. 2, fol. 79*a*. Cum in omnibus moralibus medium determinetur ad nos, oportet aliquod esse in nobis, quod sit mensura medii; nihil autem mensuratur nisi per aliquod primum et simplicissimum suae naturae. In nobis ergo est aliquod primum et simplicissimum de natura medii virtutis et hoc est per quod innati sumus suscipere virtutes.

[2] L. c.

[3] Fol. 81*b*, vgl. Eth. Nik. II, 6, 1107*a*, 8.

[4] Fol. 81*b* und 82*a*. Vgl. Eth. Nik. 1108*b* 11—1109*b*, 18.

[5] 1109*b*, 18.

[6] Tr. IV, c. 28, fol. 247*a* ff. Eth. Nik. VI, 1, 1139*a*, 1 ff.

deutet, dieser Abschnitt nicht mehr vollendet wurde, kam Ulrich auch bei unserer Frage zu keinem endgültigen Resultat. Er weist zwar hin auf die Abhängigkeit der Moraltugenden von den Intellektualtugenden in der Bestimmung der rechten Mitte[1], sofern er aber dabei zur freien Entscheidung für einen Tugendakt nicht nur die Mitwirkung der praktischen Vernunft, sondern auch die Moraltugend selbst als notwendige Bedingung voraussetzt[2], kommt er in dem uns vorliegenden Teile zu keiner Lösung des obigen, dem Stagiriten vorgeworfenen Widerspruches. Daß er sich aber von Thomas in seiner Ansicht nicht allzuweit entfernen dürfte, ist anzunehmen mit Rücksicht auf seine Ausführungen über die Teilnahme des menschlichen Verstandes am göttlichen Lichte[3], eine von anderen Autoren oft bildlich gebrauchte Wendung zur Bezeichnung der Synderesis[4], wobei sich freilich bei unserem Autor auch arabischer Einfluß geltend macht.

Was die spezielle Anwendung des Gedankens der Mitte bei Behandlung der einzelnen Tugenden betrifft, beherrscht er in gewissem Sinne die gesamte Moral Ulrichs. Jede der vielen von ihm behandelten Tugenden wird wie bei Aristoteles als ein mittleres zwischen zwei fehlerhaften Extremen betrachtet und jeder dementsprechend zwei Laster unter dem Gesichtspunkt des Übermaßes und Mangels zur Seite gestellt. Dies ist nicht nur bei jenen Tugenden der Fall, die Ulrich von der aristotelischen Ethik herübergenommen hat, auch jene Teiltugenden der Mäßigkeit und Tapferkeit, die er anderen Autoren, namentlich Cicero entlehnt, treten uns in dieser Form entgegen. Selbst die christliche Tugend der Demut wird mit dem Prinzip der Mitte verbunden und ihr ein Extrem fehlerhafter, übergroßer Demut gegenübergestellt[5]. In seiner ausführlichen Klassifikation des sittlichen Verhaltens unterscheidet er diese übergroße Demut

[1] Medium moralium virtutum non potest determinari nisi per virtutes intellectuales; medio autem non determinato nulla virtus habet virtutis rationem.

[2] Electio enim est appetitus consiliativus, consilium autem non est sine mente practica, et cum consilium non sit nisi operabilium per nos et omnia talia reducuntur ad moralem habitum, patet quod electio non est sine mente practica nec etiam sine habitu morali.

[3] Vgl. Divus Thomas, Bd. VII, p. 272.

[4] Vgl. Bonav. Sent. II, d. 39, art. 2, q. 1 concl.

[5] Tr. II, c. 10.

auch von der pusillanimitas, die er als Extrem der Hochherzigkeit verurteilt[1] und die sich der von Rechts wegen zukommenden Ehren nicht für würdig erachtet. Er sieht das Extrem der Demut darin, daß einer seine guten Fähigkeiten und Vorzüge gänzlich verkennt und deshalb eine vorteilhafte Stellung zum eigenen Nachteil preisgibt[2]. Den sündhaften Charakter solcher extremer Demut sieht er begründet in dem Undank gegen Gott und den schlimmen Folgen, die nicht selten Verzweiflung und Selbstmord sind. Das Gegenteil dieses Extrems ist der Stolz, den er als den häufigeren Fehler ausführlich behandelt. Der Einfluß des Gedankens der Mitte zeigt sich ferner, wenn er als Beweisgrund für den Tugendcharakter mancher Verhaltungs- und Betätigungsweisen anführt, daß sie sich dem Prinzip der Mitte unterordnen und der fehlerhafte Mißbrauch durch Übermaß und Mangel geschehen kann. In diesem Sinne bezeichnet Ulrich die Unterhaltung und das Spiel als eine Mitte[3]. Auch die Dankbarkeit wird aus diesem Grunde als eine Tugend bezeichnet. Sie besagt ein mittleres Verhalten zwischen den Extremen der Undankbarkeit (acharistia) und einer gewissen überschwenglichen Art zu danken, die er fatuitas nennt[4]. Mit dieser Betonung der Tugend als eines mittleren Verhaltens hängt es zusammen, wenn gelegentlich jenes Extrem als sündhafter bezeichnet wird, das weiter von der tugendgemäßen Mitte absteht[5]. Dieser Gedanke findet sich verwendet bei den Extremen der Tugend der Freundlichkeit oder des geselligen Umgangs. Hier steht die Streitsucht in größerem Gegensatz zur Mitte als die Schmeichelei und ist darum auch größere Sünde.

---

[1] Vgl. p. 13.

[2] Vitium autem huic virtuti oppositum quod excedit in plus est deiectio, qua quis etiam bona, quae vere in se habet, non cognoscit vel etiam statum suum abicit in malum suum. Non habet nomen hoc vitium sed circulo loquendo vocamus ipsam nimiam humilitatem.

[3] Tr. III, c. 29. Quantum ad modum virtutis sic ipsa est virtus, quia habet extrema in amplius et minus; ambo vituperabitur et medium est bonum et laudabile.

[4] Tr. IV, c. 15. Et est medium duarum malitiarum scilicet ingratitutinis et alterius peccati innominati, quod in superfluitate consistit, quae superfluitas non est in actu gratitudinis, ... sed secundum aliquam circumstanti am modum excedit.

[5] Tr. III, c. 20: Quia peccatum maius est, quod plus distat a medio virtutis.

Unter einem anderen Gesichtspunkte kommt das Prinzip der Mitte zur Geltung, wo Ulrich dasselbe benützt zur Begründung der verschiedenen Hilfstugenden, die er der Mäßigkeit und Tapferkeit beifügt[1].

Was die Gerechtigkeit und ihr Verhältnis zur Mitte betrifft, hält er sich hier, wie im allgemeinen Überblick schon bemerkt wurde[2], so sehr an die aristotelischen Ausführungen, daß es nicht notwendig ist, noch eigens darauf einzugehen. Auf seine eigenen Ausführungen über rechtliche Fragen, wie Vergeltung, Restitution u. dgl. haben indes die aristotelischen Gedanken keinen Einfluß. Im Traktat über die Gerechtigkeit erörtert er das Gerechte als ein Gleiches und eine Mitte im Sinne des Stagiriten und betrachtet demgemäß die Aufgabe des Richters als eine Wiederherstellung der rechten Mitte und der Gleichheit durch Zweiteilung, ohne dabei auf die Schwierigkeit hinzuweisen, die in dieser Auffassung liegt, wie oben im Anschluß an Thomas von Aquin gezeigt wurde[3]. Wo er aber vor der Erörterung der Gerechtigkeit die verschiedenen Arten der Wiedergutmachung der Eigentumsverletzung bespricht, hat er das rechtliche Verhältnis bereits richtig erfaßt und die Lücke der aristotelischen Anschauung überall vermieden. Den Gedanken, daß es sich bei Eigentumsverletzung nicht nur um Ausgleich des Zuviel und Zuwenig, sondern auch um Bestrafung des Unrechttäters handelt, bringt er z. B. zum Ausdruck, wo er vom Verfahren gegen den ungerechten Richter spricht[4]. Hat derselbe infolge Bestechung durch ungerechtes Urteil jemand beschädigt, so soll er diesem nicht nur Schadenersatz leisten, sondern selbst noch außerdem schwer bestraft werden ob seiner Pflichtverletzung[5].

---

[1] Tr. III, c. 10. Post haec de adiunctis virtutibus principalibus determinare volentes non agemus nisi de virtutibus adiunctis fortitudini et temperantiae quia iustitia et prudentia non habent virtutes adiunctas, eo quod ipsae consistunt circa medium rei, quod uno modo est et non dicitur nisi secundum rem; fortitudo vero et temperantia consistunt circa medium quoad nos, in quo multa instrumentaliter deservientia requiruntur circa quae sunt virtutes adiunctae.

[2] Vgl. p. 12.

[3] Vgl. p. 112.

[4] Tr. III, c. 13.

[5] Iudex tenetur laeso ad aestimationem litis. Insuper si pecunia sibi data est, ut non iudicaret et ideo omisit iudicare tenetur restituere non ei qui turpiter dedit et debet puniri in eo in quo deliquit, scilicet in cuius iniuriam accepit.

Dasselbe verlangt er von dem, der durch grobe Nachlässigkeit oder aus Unwissenheit ein ungerechtes Urteil fällt[1]. Eine der aristotelischen Anschauung fernliegende Auffassung des Wiederausgleiches ist es auch, wenn er Restitution verlangt nicht nur in Fällen, wo Rechtsverletzung durch eigene Aktivität vorliegt, sondern auch da, wo passives Verhalten die Rechtsverletzung durch andere begünstigte[2].

Trotz des engen Anschlusses an Aristoteles ging so der Autor ebenso wie Thomas stillschweigend über die Mängel der Gerechtigkeitslehre des Stagiriten hinweg und behandelte die diesbezüglichen praktischen Fragen auf Grund der üblichen Rechtsauffassung.

Das Tugendprinzip der Mitte wie die aristotelische Tugendlehre überhaupt ist, wie sich auf Grund vorausgehender Darlegungen abschließend bemerken läßt, der Rahmen, dem Ulrich seine gesamte Moral einfügt. Thomas baut seine Moral auf der recta ratio auf und benützt den Gedanken der medietas akzidentell, wo er zur Charakterisierung der Tugenden und ihrer Gegensätze besonders geeignet erscheint. Ulrich dagegen bleibt beim Gedanken der aristotelischen medietas stehen; im Gegensatz zu allen bisher behandelten Autoren, die bei Wesensbestimmung der Tugend sich hauptsächlich an Augustin und teilweise an Cicero hielten, betont er nur den aristotelischen Tugendbegriff, und während die früheren Autoren und auch Thomas die Tugenden unter dem Gesichtspunkte der vier Kardinaltugenden erörtern, folgt er ganz der Anordnung des Stagiriten, sämtliche Tugenden als medietas bezeichnend und die entgegengesetzten Laster als Übermaß und Mangel ihnen zur Seite stellend. Kaum eine andere Tugendlehre der scholastischen Autoren dürfte in dem Grade aristotelische Färbung zeigen wie jene Ulrichs. Freilich hat sie gerade ob dieser ihrer Abhängigkeit geringen bleibenden Wert, Ulrich von Straßburg knüpft seinen berühmten Namen mehr an seine metaphysisch-dogmatischen Arbeiten.

Soweit die übrigen oben nicht genannten Autoren nach Thomas über das Tugendprinzip der Mitte handeln, ist ihre Auffassung und Verwendung desselben ähnlich jener des Aquinaten. Die Streitfragen, die lebhafte Diskussion unter

[1] Insuper praeter restitutionem debet puniri sicut pro gravissimo crimine.

[2] Tr. III, c. 5.

den verschiedenen Schulen hervorriefen, waren hauptsächlich naturphilosophischer und metaphysischer Natur, während die Ethik für die Behandlung keine neuen Gesichtspunkte bot, so daß eine Untersuchung unserer Frage bei den weiteren Autoren ein geringes Resultat zeitigen dürfte.

Abschließend dürfte es von Interesse sein, die aus der bisherigen Untersuchung gewonnene Ansicht über die Stellungnahme der Scholastik zum Prinzip der Mitte zu vergleichen mit der Kritik moderner Autoren über dasselbe. Es ist vor allem Hartmann, der dem aristotelischen Prinzip der Mitte zum Vorwurf macht, daß es in eine „bedenkliche Apotheose der Mittelmäßigkeit" auslaufe[1]. Es passe besser nach China, wo es auch schon längst vor Aristoteles gegolten habe, wo Exzentrizität das höchste Verbrechen und Mittelmäßigkeit die einzige Tugend sei. Nur ein flüchtiger Blick auf die Art, wie Aristoteles selbst sein Prinzip auf die einzelnen Tugenden anwandte, besonders auf die Hochherzigkeit und Großgesinntheit, zeigt das Unzutreffende dieses Vorwurfes. Nichts weniger als Mittelmäßigkeit war es, was Aristoteles als Prinzip aufstellen wollte. Ebensowenig findet sich eine derartige Auffassung bei irgendeinem Scholastiker, der vom Innehalten der Mitte spricht. Es mag vielleicht Horaz diese hausbackene Sittlichkeit empfohlen haben mit seinem bekannten in medio virtus, die Scholastiker verstanden darunter etwas anderes. Gewiß warnten sie in Verwertung des Gedankens auch vor einem Zuviel im Guten, aber immer nur mit der einen Begründung, daß das Übermaß die Kräfte frühzeitig aufreibe[2].

Abgesehen von dieser extremen Anschauung Hartmanns hat die scholastische Auffassung auch manche Ähnlichkeit mit der modernen Beurteilung des Prinzips der Mitte, besonders hinsichtlich seiner Verwendungsmöglichkeit. Hartmann findet es brauchbar für die „Grenzgebiete des sittlichen Lebens", für die Grundlagen der Sittlichkeit[3]. Besser ist es zu sagen, daß es sich hier um die Bejahung naturberechtigter Triebe handle[4]. Die Affekte haben ihren Lebenszweck, sie sind nicht völlig zu unterdrücken. Damit sind es die mit

[1] Hartmann: Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins; das Moralprinzip der rechten Mitte oder des Maßes, p. 122.
[2] Vgl. p. 7 und 109.
[3] A. a. O., p. 120. Gomperz a. a. O.
[4] Gomperz a. a. O., p. 206.

dem Körper zusammenhängenden Tugenden der Tapferkeit und Mäßigkeit, wo das Prinzip der Mitte mit Recht gebraucht wird. Hier wird seine Anwendung von den Neueren nicht bestritten[1]. Unsere ganze Untersuchung hat im vorangehenden gezeigt, wie auch die Scholastiker im eigentlichen Sinne nur bei den Tugeuden der Tapferkeit und Mäßigkeit von einem Innehalten der Mitte sprachen[2]. In Abhängigkeit vom Stagiriten gehen sie aber über dieses engere Gebiet hinaus; wie Aristoteles da von Mitte spricht, wo ein sittlicher Akt in all seinen Umständen gebührend geordnet ist, so wenden auch sie das Prinzip in diesem weiteren Sinne auf alle Tugenden an. Das Nichtbeachten der Umstände, sofern es negativ durch Nichtsetzung und positiv durch Setzung eines Aktes geschehen kann, trägt nach ihrer Ansicht etwas vom Charakter des Zuviel und Zuwenig in sich[3]. Es haben hier die Scholastiker besser gesehen als Hartmann, der meint, die wirklichen Tugenden wüßten nichts von einer Beschränkung, wie sie durch das Prinzip der Mitte geboten sei[4]. Die von ihm genannte Tugend der Nächstenliebe hat gewiß keine Schranken in dem Sinne, als ob sie sich nur auf eine bestimmte Anzahl von Personen beziehen sollte, hier ist sie unbegrenzt; es erwachsen ihr aber Einschränkungen in der Art und Weise ihrer Betätigung; sie darf nicht blind machen für die Fehler des Nächsten, und darf nicht zu einer Leistung veranlassen, die der sittlichen Förderung des Nächsten schädlich ist. Es ist der gleiche Sinn, wenn gesagt wird, daß man mit Liebe ebenso wie mit Haß quälen kann[5].

Damit stehen wir vor der Brauchbarkeit des aristotelischen Tugendbegriffes für die christliche Ethik überhaupt. Wir haben gesehen, wie verschieden die Ansicht der Scholastiker in dieser Frage war. Schon Wilhelm von Auxerre findet auch für sie im aristotelischen Tugendprinzip ein brauchbares Moment, er nennt einige Schranken der christlichen Tugend der Geduld[6]. Alexander von Hales scheidet das christliche Vollkommenheitsideal von der gewöhnlichen

[1] Garve: Die Ethik des Aristoteles, p. 16 und Jodl. I, p. 41.
[2] Vgl. p. 20, 44, 48, 65, 93.
[3] Vgl. p. 35, 48, 98.
[4] Hartmann a. a. O., p. 121.
[5] Becher: Die Grundfrage der Ethik, p. 193.
[6] Vgl. p. 16.

Betätigung der Tugend und läßt nur für letztere das Prinzip der Mitte gelten[1]. Er ist überhaupt geneigt, ähnlich oben genannten modernen Kritikern das Prinzip der Mitte einer ausgesprochenen Diesseitsmoral beizulegen[2]. Anders Thomas von Aquino. Für ihn beruhen auch die speziell christlichen Tugenden auf der Grundlage der Vernunftgemäßheit des sittlichen Handelns. Ihre Norm ist zwar eine andere und höhere, aber es ist auch bei ihnen die Möglichkeit gegeben, sich unvernünftig zu verhalten und darum sieht Thomas auch hier die Betonung des Maßvollen und der richtigen Mitte am Platze[3]. Schon die alten Asketen forderten ein kritisches Vorgehen in der Übung dieser Tugenden (discretio), ihr Gedanke wurde mittels aristotelischer Terminologie von den Scholastikern, besonders von Thomas, auf breitere Grundlage gestellt.

Eine andere Frage ist aber, ob in diesen Tugenden sich bereits das ganze christlich-asketische Vollkommenheitsstreben erschöpft. Wir haben oben gesehen, wie bei manchen Autoren das unklare Urteil über die Anwendbarkeit des aristotelischsn Gedankens verbunden war mit einer unklaren Unterscheidung von Natur und Übernatur im sittlichen Leben. Für Wilhelm von Auxerre sind die dona Tugenden und beachten die Mitte[4], Bonaventura sucht nach einer klaren Absonderung zwischen dona und virtutes[5]. Empirisch ist es noch eine Frage und Aufgabe der christlichen Religionspsychologie, ob sich ein Zustand feststellen läßt, wo an Stelle der auch die christlichen Tugenden bewußt leitenden Vernunft eine höhere Führung tritt, das, was die Scholastiker mit dem Ausdruck dona bezeichneten. Hier könnte dann von einer Tugend im eigentlichen Sinne und, darum auch von einer Mitte nicht mehr die Rede sein, das Entscheidende ist bei ihnen die völlige Hingabe des menschlichen Willens an die fühlbare Leitung des göttlichen Geistes. Thomas ist sich in dieser Scheidung von Natur und Übernatur klar. Er faßt die dona als die Fähigkeiten, dieser Leitung zu folgen[6], und scheidet sie so von den Tugenden

[1] Vgl. p. 34.
[2] Vgl. p. 38, vgl. Jodl. I, p. 41.
[3] Vgl. p. 102.
[4] Vgl. p. 16.
[5] Vgl. p. 44.
[6] Vgl. p. 103 und I, 2, q. 68, art 1.

im gewöhnlichen Sinne aus. Es läßt sich darum die Frage nicht mit dem Einwurf abtun, daß bei ihm Natürliches und Übernatürliches unvermittelt nebeneinander stehe[1].

Hartmann wirft dem Prinzip der Mitte vor allem auch seine Ungeeignetheit als objektiver Maßstab des Sittlichen vor, da die Mitte durch den Charakter des einzelnen begründet ist und deshalb die verschiedenen individuellen Mitten sehr weit divergieren können[2]. Es ist richtig, daß die rechte Mitte sich ganz der subjektiven Natur und Neigung des einzelnen anzupassen hat, was die Scholastiker durch den Ausdruck des medium quoad nos im Anschluß an Aristoteles genügend betonten. Es wurde aber auch darauf hingewiesen, wie gerade mit dem Bekanntwerden der ganzen aristotelischen Ethik im Anschluß an das 6. Buch derselben das Prinzip der Mitte dem Prinzip der vernünftigen Menschennatur untergeordnet wurde[3]. Nicht so sehr der normierende Charakter desselben war es, was die Scholastiker betonen wollten, als vielmehr die in ihm liegende Harmonie; gleich dem Stagiriten deuteten sie an, daß die sittliche Handlung, wenn sie mit ihrer Norm übereinstimmt, an sich etwas Gemessenes, Harmonisches, Abgerundetes zeigt, dem nichts hinzuzufügen und von dem nichts hinwegzunehmen ist, kurz, daß sie in der Mitte sich befinde; es war die richtige Mitte eine Begleiterscheinung der guten Handlung. Mit der Rezeption des Gedankens der Mitte wollten sie vorerst nur, wie das die Untersuchung der einzelnen Autoren zeigte, eine Eigenschaft der Tugend zum Ausdruck bringen; das Prinzip, das hieraus erwuchs, war die Vernunftgemäßheit des sittlichen Handelns oder das Prinzip der vernünftigen Menschennatur, das ebenso im Anschluß an Dionys wie an Aristoteles den moralischen Spekulationen zugrunde gelegt wurde. Die Polemik gegen das Prinzip der Mitte in seiner Auffassung durch die Scholastik richtet sich darum in erster Linie gegen das Prinzip der Vernunftgemäßheit des sittlichen Handelns überhaupt. Es setzt dieses Prinzip den psychologischen Dualismus voraus, körperlich-sinnliches und seelisch-geistiges Wesen stehen einander gegenüber. Als oberstes Ziel sittlichen Strebens ergibt sich die vollständige Beherrschung des Körperlich-Sinnlichen durch die

[1] Redepenning a. a. O., p. 15.
[2] Hartmann a. a. O., p. 123.
[3] Vgl. p. 66, 91, 99.

Vernunft, so daß, wie Aristoteles schon sagt, der vernunftlose Teil der Seele sich nicht gegen die Vernunft betätige gleich der Bewegung gelähmter leiblicher Glieder[1]. Hierin liegt auch die Berechtigung dieses Prinzips. Der Einwand, der erhoben werden kann, daß durch vernunftgemäßes Handeln die Mitwirkung der Gefühle beim sittlichen Wollen unterschätzt werden könne[2], paßt mehr für die Anwendung desselben im Sinne Kants, als für die Auffassung des Stagiriten und der Scholastik; wir haben oben bei Thomas gesehen, wie gerade durch die Betonung der Vernunftgemäßheit auch die Affekte ihrer Natur entsprechend gewürdigt werden[3]. An sich kann nun zwar auch eine sittlich verwerfliche Handlung wohlüberlegt und in diesem Sinne vernünftig sein, so daß die Vernunftgemäßheit keine hinreichende Garantie für den sittlichen Wert der Handlung zu bieten scheint[4]. Doch das Verhältnis von Moraltugend und Klugheit hat gezeigt, wie es sich nicht um bloße vernünftige Überlegung des Tuns handle, um von sittlich gut sprechen zu können, sondern um die Hinordnung zu einem sittlich einwandfreien Ziele. Aristoteles und mit ihm die Scholastiker unterscheiden hier zwischen einer schlauen raffinierten Handlung und einer klugen Handlung. Beide sind wohl überlegt, aber ersterer fehlt eben der moralisch gute Wille, der sich in der Einstellung zum sittlich Guten zeigt[5]. Es ist nicht der bloß reflektierende Verstand, sondern die praktische Vernunft, die darüber berät, worauf der Wille durch seine moralische Disposition bereits eingestellt ist.

Wer in den psychologischen Grundvoraussetzungen der Ethik, vor allem hinsichtlich des obigen Dualismus, dem Aquinaten zustimmt, wird auch seinem Prinzip der Vernunftgemäßheit des moralischen Handelns und innerhalb desselben dem Gedanken der Mitte seine wenigstens relative Berechtigung nicht versagen.

(Fortsetzung folgt)

---

[1] Eth. Nik. I, 13, 1102*b*, 18.
[2] Becher a. a. O., p. 112.
[3] Vgl. p. 94, 96, 104.
[4] Becher, p. 113.
[5] Vgl. p. 122.