

Klug wie die Schlangen und ehrlich wie die Tauben

Die Lehre von den Komplementärtugenden als Strukturprinzip der Tugendlehre des Radulfus Ardens

von Stephan Ernst

In seinem „Speculum universale“, der umfassendsten theologisch-ethischen Summa des 12. Jahrhunderts, hat Radulfus Ardens das Prinzip, Tugend sei die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, dahingehend weiterentwickelt, dass sich immer zwei zusammengehörige Tugenden (z.B. Sparsamkeit und Großzügigkeit) ergänzen und im Maß halten und sich so gegenseitig davor bewahren, dass die zugrundeliegenden Verhaltensweisen zu Lastern (z.B. Geiz bzw. Verschwendung) werden. Im vorliegenden Beitrag wird gezeigt, wie Radulfus Ardens dieses eigenständig entwickelte und praktisch vorbildlose Prinzip der „virtutes collaterales“ konsequent als Strukturprinzip auf die gesamte Tugendlehre anwendet.

I.

Der aristotelische Gedanke, dass Tugend und tugendhaftes Handeln im Wahren der rechten Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig in den menschlichen Leidenschaften besteht, taucht in der mittelalterlichen Theologie nicht erst mit dem Bekanntwerden und der Rezeption der lateinischen Übersetzung der Nikomachischen Ethik im 13. Jahrhundert auf¹, sondern begegnet auch schon vorher und unabhängig davon im 12. Jahrhundert.

1. In dieser Zeit der Frühscholastik wird insbesondere in den Schulen, welche die ratio gegenüber der auctoritas stark machen, die antike philosophische Ethik rezipiert und nach und nach in den Kontext der Theologie integriert. Greifbar wird dies etwa in den Florilegiensammlungen im Umfeld der „Schule“ von Chartres, im Dialogus Peter Abaelards und in den Texten aus seiner Schule sowie vor allem in den Summen der Porretaner-Schule, alles Texte, in denen die Tugenden vor allem auf der Grundlage der stoischen Philosophie (Seneca, Cicero, Macrobius) unter dem übergreifenden Einteilungsprinzip der Kardinaltugenden immer ausführlicher entfaltet werden. Die Eigenständigkeit dieser „natürlichen“ bzw. säkularen Ethik zeigt sich dabei in einer *philosophischen* Tugenddefinition.

¹ Zum Rezeptionsprozess der Nikomachischen Ethik vgl: G. Wieland, *Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* (BGPhMA NF 21), Münster 1981, 34–40; D. Luscombe, *Ethics in the Early Thirteenth Century*, in: Albertus Magnus und die Anfänge der Aristotelesrezeption im lateinischen Mittelalter, hg. v. L. Honnefelder u.a., Münster 2005, 657–683. Luscomb (660) beruft sich dabei auf F. Bossier, demzufolge bereits Burgundio von Pisa in der Mitte des 12. Jahrhunderts eine vollständige Übersetzung der Nikomachischen Ethik angefertigt habe, die aber nur wenig rezipiert worden sei und von der nur noch das Buch I und Fragmente der Bücher II–X erhalten seien.

So begegnet bereits in der Florilegiensammlung *Moralium Dogma Philosophorum* des Wilhelm von Conches die Definition Ciceros, der die Tugend als „habitus in modum naturae rationi consentaneus“ bestimmt², im *Florilegium Morale Oxoniense* findet sich darüber hinaus auch die Definition der Tugend durch Boethius als „bene constitute mentis habitus“³. Abaelard definiert ebenfalls im Rückgriff auf Boethius und dessen Kommentar zur Kategorienschrift des Aristoteles die Tugend als „habitus animi optimus“⁴, eine Bestimmung, die sich in der Schule des Gilbert Porreta in der Formulierung „habitus mentis bene constitutae“ durchsetzt.⁵ Dabei wird der habitus auf der Grundlage der aristotelischen Kategorienschrift bereits als vom Menschen *erworbene*, also nicht von Gott geschenkte, und als *schwer veränderliche* Eigenschaft oder Fähigkeit⁶ verstanden. Zugleich werden mit der philosophischen Definition aber auch die Einteilungen und Bestimmungen der einzelnen Tugenden insbesondere von Cicero und Macrobius übernommen⁷.

Angesichts dieser im 12. Jahrhundert zunehmenden Bestrebungen, kann es als Reaktion auf die Betonung der Eigenständigkeit einer natürlichen, säkularen, dem Menschen selbst erreichbaren Sittlichkeit wirken, wenn Petrus Lombardus in seinen Sentenzen – kurz bevor er 1158 Bischof von Paris wurde⁸ – die Tugenden wesentlich als Werk Gottes im Menschen definiert. Seine einflussreiche *theologische* Definition der Tugend, die er – offenbar um ihr besondere Autorität zu verleihen – auf Augustinus zurückführt, lautet: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur.“⁹ Mit dieser Bestimmung fasst Petrus Lombardus seine zentrale Aussage über die Tugenden zusammen und macht sie für seine Ethik leitend: Wahrhaft

² Vgl. *Moralium Dogma Philosophorum* des *Wilhelm von Conches*, hgg. v. J. Holmberg, Paris – Uppsala – Leipzig 1929, 7,11–12; vgl. ebenso: *Ysagoge in theologiam*, hgg. v. A. Landgraf. *Écrits théologiques de l'école d'Abélard* (SSL 14), Louvain 1934, 74,1f.

³ Vgl. *Florilegium Morale Oxoniense. Prima pars: Flores philosophorum*, hgg. v. Ph. Delhaye, Louvain – Lille 1961, 77,4–5; 8–9.

⁴ Vgl. *Petrus Abaelardus. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, hgg. v. R. Thomas, Stuttgart – Bad Cannstatt 1970, 115, 1986f.; *Ders., Ethica seu Scito te ipsum*, hgg. v. D.E. Luscombe, Peter Abelard's Ethics. An edition with introduction, English translation and notes, Oxford 1971, 128–130; vgl. auch aus Abaelards Schule: *Ysagoge in theologiam* (Anm. 2), 73,10.

⁵ Vgl. *Gilbert Porreta. De Bonorum Ebdomade*, 2,182, hgg. v. N.M. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto 1966, 227,69; vgl. auch: *Ysagoge in theologiam* (Anm. 2), 74,7f. – Aus der Porretanschule vgl. weiterhin: *Alanus von Lille. De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, in: O. Lottin, *Psychologie et moral aux XIIe et XIIIe siècles*, Bd. VI, Louvain – Gembloux 1960, 47,24; *Simon von Tournai. Summa „Institutiones in sacram paginam“* (Cod. Paris Nat. lat. 3114 A, fol. 50va–vb).

⁶ Vgl. *Florilegium Morale Oxoniense* (Anm. 3), 77,5–8: „Uirtus, inquit, est affectio animi in bonam partem difficile mobilis, uitium autem affectio animi in malam partem difficile mobilis.“ Vgl. auch: *Ysagoge in theologiam* (Anm. 2), 73,11f.: „Est autem habitus qualitas veniens per industriam difficile mobilis.“

⁷ Vgl. dazu den Überblick bei: *J. Gründel. Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre* (VGI 27), München – Paderborn – Wien 1976, 255–272.

⁸ Zur Diskussion, ob die Entstehungszeit der Sentenzen in der ersten oder zweiten Hälfte der 1250er Jahre liegt, vgl. die Prolegomena zu: *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae* (SpicBon IV), Grottaferrata 1971, 122*–129*, in denen die Herausgeber selbst für die Periode zwischen 1155 und 1158 als Entstehungszeit plädieren.

⁹ *Petrus Lombardus. Sententiae*, I, II, d. 27, c. 1 (SpicBon IV, 480,8–10). – Petrus Lombardus hat diese Definition aus verschiedenen Stellen bei Augustinus kompiliert. Vgl. dazu auch: *Sentenzen*, I, II, d. 26, c. 10 (SpicBon 4, 479,4–12). Die entsprechenden Stellen bei *Augustinus* sind entnommen aus: *De libero arbitrio* II, c. 19, n. 50 (CSEL 74,85); *Retractationes* I, c. 8, n. 4 (CSEL 36,42) und I, c. 8, n. 6 (CSEL 36,46).

gutes und tugendhaftes Handeln ist allein auf der Grundlage der Gnade Gottes möglich. Im Unterschied zu Hugo von St. Viktor identifiziert er sogar die Tugend mit der Gnade.¹⁰ Worauf in dieser Definition der entscheidende Akzent liegt, wird deutlich, wenn Petrus von Poitiers, ein Schüler des Petrus Lombardus, die Definition noch weiter zuspitzt, indem er ergänzt: „Quam Deus solus in homine *sine homine* operatur.“ Entsprechend spielen für Petrus Lombardus in der konkreten Durchführung seiner Tugendlehre die Kardinaltugenden keine wesentliche Rolle. Sie werden nicht in sich bestimmt, sondern lediglich daraufhin betrachtet, wie sie in Christus verwirklicht waren, also in ihrer vollendeten Gestalt, auf welche die Gnade im Menschen hinzielt.

2. Im Zusammenhang mit der Rezeption der antiken philosophischen Ethik begegnet dann aber auch die Bestimmung der Tugend als *Mitte* zwischen zwei Lastern. So zitiert bereits die *Ysagoge in theologiam* aus der Schule Peter Abaelards die – auch in der Porretanerschule später gängige – Definition des Horaz der Tugend als „medium viciorum et utrimque redactum“¹¹. Im *Florilegium Morale Oxoniense* findet sich darüber hinaus die Bestimmung: „Vitia de diuersis habundantia inopiaque constare asseruit, uirtutes uero habundantia et egestate carentes, in quodam meditullio site sunt uitiorum. Quod genus, fortitudo circumstatur hinc audacia, hinc timore. Audacia quidem confidentie fit habundantia; timiditas est uitium deficientis fiducie.“¹²

Weiterhin wird die Definition Ciceros angeführt, der darauf hinweist, dass es zu jeder Tugend ein finitimum vitium gibt, das in einem Übermaß der Tugend besteht: „Unicuique autem virtuti finitimum vitium reperietur, aut certo nomine appellatum: ut audacia que fidencie et pertinacia que perseverantie finitima est et superstitio que religioni propinqua est, aut sine ullo certo nomine: que omnia sicut contraria rerum bonarum in rebus vitandis reponuntur.“¹³

Offenbar besteht der philosophischen Tugendlehre zufolge tugendhaftes Handeln nicht in der Erfüllung von feststehenden Vorschriften und Geboten, sondern darin, im erfahrungsgeleiteten Umgang mit der Wirklichkeit das rechte Maß zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig zu ermitteln.

In Weiterführung dieses Gedankens kommt Simon von Tournai in seinen *Institutiones in sacram paginam* schließlich an einer Stelle auch zu der Überlegung, dass zwei Tugenden miteinander verbunden sind und sich gegenseitig mäßigen. So gehören die iustitia und die misericordia zusammen; denn Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit, und Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist Schwäche.

„Quintum mandatum est: Beati misericordes, dominici sermonis, quia per solam iustitiam sine misericordia nullus potest ad alta ascendere. Ideo misericordia Dei est acquirenda, que supplet, quod non potuit nostra iustitia adipisci. Quomodo autem acquiri possit, dat consilium, cum dicit: Estote misericors, sicut et Pater uester misericors est. Ecce uia, qua ad misericordiam Dei peruenitur. Oportet igitur misericordiam addere iusticie, ut non solum faciamus proximo, quod iustum est, sed etiam plus quam iustum est. Duas autem habet partes

¹⁰ Vgl. O. Lottin, *Psychologie et moral aux XIIe et XIIIe siècles*, Bd. III, Louvain – Gembloux 1949, 100f.

¹¹ *Ysagoge in theologiam* (Anm. 2), 74.6f.; vgl. auch *Florilegium Morale Oxoniense* (Anm. 3), 91.7.

¹² Ebd., 91.1–6.

¹³ Ebd., 76.5–10; vgl. ebenso: *Simon von Tournai*, *Institutiones in sacram paginam* (Cod. Paris Nat. lat. 14886, fol. 52ra = Cod. Paris Nat. lat. 3114 A, fol. 34vb).

misericordia: dare et dimittere. Unde dicitur: Date et dabitur uobis. <dimittite et> dimittitur uobis. Hee due uirtutes ita coniuncte sunt, ut altera temperetur ab altera. Iusticia enim sine misericordia crudelitas est, et misericordia sine iustitia dissolutio est.¹⁴

In besonderer Ausführlichkeit findet sich der Gedanke der Tugend als Mitte dann aber vor allem in dem zwischen 1192 und 1200 entstandenen *Speculum universale* des Radulfus Ardens, dem wohl größten und bedeutendsten fröhscholastischen Entwurf einer theologischen Ethik.¹⁵ Dabei bietet Radulfus Ardens in der Durchführung des Prinzips der Tugend als Mitte noch eine Besonderheit, nämlich die ausführliche Entfaltung des – bereits bei Simon von Tournai begegneten – Gedankens der sich wechselseitig ergänzenden und korrigierenden Komplementärtugenden bzw. der – wie Radulfus sagt – „uirtutes collateralales“. Dieses – wie sich zeigen wird – zentrale Prinzip in der Systematik der Tugendlehre des Radulfus Ardens soll im Folgenden eingehender dargestellt werden.¹⁶

II.

1. In seiner im ersten Buch des *Speculum universale* vorgelegten grundsätzlichen Bestimmung dessen, was die Tugend ist, führt Radulfus Ardens selbstverständlich auch die *theologische* Tugenddefinition des Petrus Lombardus an, die dieser seinerseits auf Augustinus zurückführt. Allerdings hat für Radulfus die Bestimmung, dass Gott allein die Tugend in uns wirkt, eher eine pädagogische Bedeutung:

„Ceterum cum uniuersaliter sit uerum, quod solus Deus operatur tam subiecta formarum quam formas subiectorum, quare hoc precipue de forma uirtutis hic dicitur, ut causa superbie remoueat, quia enim ex uehementi longa laboriosaque liberi arbitrii applicatione uix tandem ad uirtutem peruenitur. Visum est philosophis quod humanus labor et industria mentis uirtutes operetur. Vnde Flaccus ait: Equum animum ipse parabo. Que superbia opinio ut penitus a cordibus fidelium excludatur, descripta uirtute subiecit uir, quoniam solus Deus uirtutem in nobis operatur. Quamuis enim labore et serat colonus, quamuis quoque plantet et riget ortolanus, tamen per se Deus sine illis incrementum prestat. Sed et nos

¹⁴ Ebd. (Cod. Paris Nat. lat. 14886, fol. 38rb), dieser Text gehört zu dem in Cod. Paris Nat. lat. 3114 A fehlenden Teil.

¹⁵ Radulfus Ardens legt seiner *Summa Speculum universale* weder die begrifflich-systematische Einteilung Abaelards noch die sonst übliche heilsgeschichtliche Systematik zu Grunde, in der die theologisch-ethischen Themen im Rahmen des Erbsündentrakts oder im Rahmen der Christologie und Erlösungslehre abgehandelt wurden. Er gestaltet sein Werk vielmehr in Anlehnung an Alanus von Lille nach dem Grundgedanken des tugendhaften Lebens im christlichen Glauben – das *Speculum universale* trägt entsprechend in einigen Handschriften auch den Titel *De uitiis et uirtutibus* (vgl. dazu *Gründel*, Lehre [Anm. 7], 23f.) – und ordnet dann – hier allerdings über Alanus, der theologia rationalis und theologia moralis trennt, hinausgehend – in diese Systematik der Tugendlehre alle Themen der Dogmatik ein.

¹⁶ Das *Speculum universale* (SpecUniv) des Radulfus Ardens liegt bislang noch nicht in einer gedruckten Fassung vor. Eine kritische Edition wird jedoch derzeit am Lehrstuhl Moralthologie der Universität Würzburg vorbereitet. Dieser Edition wird für die Bücher I–VIII des *Speculum universale* als Leithandschrift das Manuskript Cod. Paris Nat. lat. 3229 (= P), für die Bücher IX–XIV das Manuskript Cod. Paris Nat. lat. 3240 (= Pr) zu Grunde gelegt. In diesen ältesten Handschriften (Ende 12./Anfang 13. Jahrhundert entstanden) ist nach der bisherigen Einsicht bei der textkritischen Aufbereitung der Text jeweils am vollständigsten und zuverlässigsten überliefert.

quamuis studium nostrum ad uirtutem applicemus, tamen Deus per se sine nobis in nobis uirtutem creat.“¹⁷

Die theologische Tugenddefinition will also für Radulfus offenbar nicht sagen, dass der Mensch tatsächlich nichts zur Entstehung der Tugenden beiträgt oder beitragen kann, sondern zielt darauf, die hochmütige Auffassung abzuwehren, der Mensch könne – wie dies die Philosophen meinten – allein aus der wiederholten und mühevollen Anwendung des freien Willens zur Tugend gelangen. Damit ist für Radulfus aber nicht ausgeschlossen, dass die Grundlage dafür auch von Seiten des Menschen durch seine Übung im guten und tugendhaften Handeln geschaffen wird.

Entsprechend nennt Radulfus auch vorher die *philosophische* Tugenddefinition.¹⁸ Offenbar bauen sich in seiner Sicht die Tugenden *von unten* her auf. Jedenfalls bestimmt er sie ausgehend zunächst vom menschlichen Vermögen selbst, und erst auf dieser Grundlage lässt sich mit der theologischen Tugenddefinition auch die weiterführende Bedeutung des Handelns Gottes aussagen. Radulfus unterscheidet dabei natürliche und gnadenhaft verliehene Tugenden, wobei die Tugenden, die ursprünglich aus den natürlichen Fähigkeiten und Strebungen des Menschen entstehen, nach dem Sündenfall nicht mehr vom Menschen aus eigener Kraft gewonnen werden können. Nur Gott kann in seinem Werk der Wiederherstellung dem Menschen das tugendhafte Wollen gnadenhaft verleihen.¹⁹

Zwischen der philosophischen Definition, welche die Tugend als erworbenen habitus versteht, und der theologischen Definition führt Radulfus aber auch die Bestimmung der *Tugend als Mitte* zwischen zwei Lastern in der Formulierung von Horaz an²⁰. „Diffinit rursus poeta uirtutem hoc modo: Virtus est medium uitiorum utrimque redactum, id est uirtus in medio uitiorum ita se coerct et colligit, quod nequaquam usque ad collateralia uitia semet extendit.“²¹

Dabei bezeichnet er jeweils die Extreme des Zuviel und des Zuwenig, in die eine Tugend ableiten kann, als *termini*, als Grenzen der jeweiligen Tugend, ab denen sie jeweils zum Laster wird. Dies wird deutlich, wenn er in der Definition der Tugend als Mitte bereits als Untersuchungsziel für die Durchführung der speziellen Tugendlehre ankündigt: „Ceterum utrum omnes uirtutes habeant utrumque terminum scilicet minoritatis et nimietatis, sequen(6rb)tia demonstrabunt.“²²

2. Das Verständnis der Tugend als Mitte zwischen zwei Lastern als ihren termini stellt nun für Radulfus Ardens die Grundlage dar, auf der er im Weiteren den Gedanken der Komplementärtugenden entwickelt. Dieser Gedanke besteht darin, dass in der Mitte zwi-

¹⁷ SpecUniv. I. I. cap. 22 (P. fol. 6rb).

¹⁸ SpecUniv. I. I. cap. 19 (P. fol. 5va): „Virtutem autem philosophi diffiniunt hoc modo: Virtus est habitus mentis bene constitute.“

¹⁹ Vgl. dazu *Gründel*, Lehre (Anm. 7), 238. – Vgl. ebenso *I.P. Bejczy*, The Problem of Natural Virtue, in: *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, hgg. v. Ders.; R.G. Newhauser, Leiden – Boston 2005, 150f.

²⁰ *Gründel*, Lehre (Anm. 7), 251–253, weist darauf hin, dass diese Definition des Horaz zusammen mit der philosophischen Tugenddefinition, die Radulfus zitiert, in der gleichen Zusammenstellung im *Florilegium Morale* Oxiomense begegnet, so dass hier möglicherweise die Quelle liegen könnte, die Radulfus Ardens vorgelegen hat.

²¹ SpecUniv. I. I. cap. 21 (P. fol. 6ra).

²² Ebd. (P. fol. 6ra–rb).

schen zwei Lastern nicht nur *eine* Tugend steht, sondern dass jeweils *zwei* Tugenden gemeinsam die Mitte zwischen den beiden Lastern halten. Radulfus bezeichnet diese jeweils zusammengehörigen Tugenden als „uirtutes collaterales“, als einander ergänzende Komplementärtugenden, die sich wechselseitig zur Seite stehen, sich unterstützen und mäßigen.

Das grundlegende Prinzip – die Wesensnatur – dieser uirtutes collaterales macht Radulfus Ardens an der Stelle deutlich, an der er in seiner speziellen Tugendlehre die erste Komplementärtugend einführt. Im Blick auf die *prudentia* führt er – unter Bezugnahme auf Mt 10,16 „Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae“²³ – die *simplicitas* als *virtus collateralis* an:

„Est autem prudentie uirtus collateralis simplicitas. Porro collateralium uirtutum hec natura est. quod altera temperet alteram et quod altera sine altera non uirtus sed uitium est et quod quantomagis equaliter connectuntur tantomagis uirtutes temperantiores efficiuntur et quanto(19vb)magis inequaliter coniunguntur, tantomagis a libra uirtutum alienantur. Simplicitas quippe temperat prudentiam, prudentia quoque simplicitatem, et simplicitas sine prudentia fit stulticia et prudentia sine simplicitate fit uersutia. Si uero equilibrate connectantur, utraque moderatissima miraque uirtus efficitur, uidelicet et prudentia simplex et simplicitas prudens.“²⁴

Nach dieser Erläuterung gehören die Komplementärtugenden in der Weise zusammen, dass sie sich jeweils gegenseitig mäßigen und davor bewahren, in eines der Extreme des Zuviel oder Zuwendig (*termini*) abzugleiten und so zu einem Laster zu werden. So mäßigt die *simplicitas* – Radulfus leitet dieses Wort von „sine plica“ bzw. von „sine duplicitate“ ab²⁵ und wäre nicht mit Einfalt, sondern mit Einfachheit im Sinne von Aufrichtigkeit bzw. Eindeutigkeit zu übersetzen – die *prudentia* und bewahrt sie davor, zur *uersutia*, also zu listiger Schlaueit und Verschlagenheit zu werden. Umgekehrt mäßigt die *prudentia* die *simplicitas* und bewahrt sie davor, zur *stulticia*, zur Dummheit zu werden. Radulfus führt diese *termini* der Komplementärtugenden jeweils ausdrücklich auf.²⁶

Dagegen wird jede der beiden Komplementärtugenden für sich allein, ohne die sie ergänzende und *ihr zur Seite stehende* (*collateralis*) Tugend, zum Laster. Je mehr sie beide in gleichem Maß verwirklicht werden, desto mehr halten sie sich im Gleichgewicht und im rechten Maß, sobald sie dagegen in ungleichem Maß verwirklicht sind, geraten sie aus dem Gleichgewicht. Sind sie aber im gleichen Maß verwirklicht, bilden beide zusammen

²³ SpecUniv. I. IX. cap. 53 (Pr. fol. 20ra).

²⁴ SpecUniv. I. IX. cap. 52 (Pr. fol. 19va–b).

²⁵ Vgl. ebd. (Pr. fol. 19vb): „Dicitur autem simplicitas quasi ‚sine plica‘ i.e. ‚sine duplicitate‘ quoniam sine duplicitate et meditatit et loquitur et operatur.“

²⁶ Vgl. etwa u.a. im Blick auf die *patientia* und ihre Komplementärtugend, die *bona impatientia*: SpecUniv. I. X. cap. 78 (Pr. fol. 54rb): „Termini uero harum uirtutum sunt mala patientia et mala impatientia. Sic enim tenenda est mediocritas ut uidelicet sic teneamus patientiam bonam cum bona impatientia et impatientiam bonam cum bona patientia, ut nec hinc declinamus ad malam patientiam nec inde ad impatientiam malam.“ – Ebenso im Blick auf die Tugend der Freigiebigkeit und deren Komplementärtugend, der Sparsamkeit: SpecUniv. I. XI. cap. 97 (Pr. fol. 88ra): „Unde et largitati contraria est auaritia, parsimonicie uero prodigalitas. Itaque prodigalitas et auaritia sunt termini largitatis et parsimonicie. Prodigalitas enim dat tam danda quam non danda. Auaritia uero retinet tam retinenda quam non retinenda. Largitas uero dat danda et parsimonia retinet retinenda, que iuncta unam constituunt uirtutem.“

gleichsam *eine* Tugend, die sich dann mit einem gemeinsamen Namen als *prudentia simplex* bzw. als *simplicitas prudens* bezeichnen lässt.

Dass sie gemeinsam eine vollkommene und ungeminderte Tugend bilden, formuliert Radulfus Ardens im Zusammenhang mit anderen Komplementärtugenden folgendermaßen: „Ceterum neutra sine altera uirtus esse potest. Sed utraque cum altera uirtus est, uel pocius ambe coniuncte unam faciunt perfectam et integram uirtutem.“²⁷ „Itaque neutra sine altera uirtus est, sed utraque alteri coniuncta uirtus ueracissima est. Vel pocius ambe simul mixte una sunt perfecta et integra uirtus.“²⁸

Erst das jeweilige Paar von Komplementärtugenden bildet die vollkommene und unverminderte Tugend. Während man jede einzelne Tugend für sich immer auch übertreiben kann – so kann man z.B. die Gerechtigkeit in einem solchen Maß und in solcher Radikalität verfolgen, dass sie grausam und inhuman wird –, so ist dies im Blick auf das Paar der zusammengehörenden und sich gegenseitig mäßigenden Komplementärtugenden nicht der Fall. Die Tugend, die das jeweilige Paar der virtutes collaterales bilden – also etwa die *prudentia simplex* bzw. die *simplicitas prudens* –, kann nicht mehr übertrieben werden. Das bedeutet aber auch, dass man sie nicht missbrauchen kann. Damit erfüllt sie – so ließe sich interpretierend hinzufügen – in der auf Augustinus zurückgeführten theologischen Tugenddefinition des Petrus Lombardus offensichtlich genau die Bestimmung: „qua nullus male utitur“.

Das generelle Grundprinzip, das hinter dem Gedanken der Komplementärtugenden steht, deutet sich an, wenn Radulfus im Rahmen seiner Erläuterung der *iustitia evangelii* schreibt: „Neque enim sufficit non facere malum nisi et faciamus bonum. Neque sufficit facere bonum nisi caueamus et malum. Sed facere bonum cum euitatione mali uirtus est. Euitare quoque malum cum operatione boni uirtus est, uel pocius euitare malum et facere bonum una uirtus integra et perfecta est.“²⁹

Tugend und tugendhaftes Handeln liegen demnach noch nicht vor, wenn man lediglich nichts Schlechtes oder kein Übel verursacht, sie sind vielmehr erst dann gegeben, wenn man positiv etwas Gutes erstrebt und verwirklicht. Andererseits aber reicht es auch nicht aus, nur etwas Gutes zu erstreben und zu verwirklichen, wenn man nicht zugleich auch darauf achtet, dass dabei Schlechtes und Übel möglichst vermieden werden. Insgesamt geht es in den Komplementärtugenden also jeweils darum, möglichst viel Gutes zu erreichen und dabei gleichzeitig möglichst viel Schlechtes zu vermeiden. Das Zuviel und das Zuwenig definiert sich jeweils dadurch, dass man so wenig Gutes verwirklicht oder so viel Schlechtes verursacht, dass man das eigentlich gewollte Ziel gerade nicht erreicht. Wer gerecht sein will, aber nicht auch zur möglicherweise inhuman erscheinenden Durchsetzung des Rechts bereit ist, wird keine Gerechtigkeit verwirklichen. Wer dagegen die Gerechtigkeit um jeden Preis zu verwirklichen sucht, ohne auch barmherzig zu sein, wird sie ebenfalls nicht erreichen, sondern faktisch zerstören.

²⁷ SpecUniv. I. X. cap. 27 (Pr. fol. 33ra).

²⁸ SpecUniv. I. X. cap. 58 (Pr. fol. 41vb).

²⁹ SpecUniv. I. X. cap. 27 (Pr. fol. 33ra).

III.

Der Gedanke, dass zwei Tugenden als *virtutes collaterales* zusammengehören und sich gegenseitig davor bewahren, zum Laster zu werden, findet sich in der speziellen Tugendlehre des Radulfus Ardens aber nicht nur zufällig und vereinzelt wie etwa bei Simon von Tournai, sondern durchgängig und prägt die gesamte Systematik der Tugendlehre. Für praktisch jede Haupttugend, die meist noch weiter in verschiedene Unterarten aufgegliedert wird, gibt er jeweils eine Komplementärtugend an. Dabei bietet die Sprache – gemäß der bereits zitierten Bestimmung Ciceros³⁰ – nicht für jede der Komplementärtugenden und auch nicht für jedes der Laster einen bestimmten Namen (*certum nomen*). Vielfach muss man sich mit Umschreibungen begnügen.

Als Ausnahmen, für die keine Komplementärtugend angegeben werden kann, nennt Radulfus nur den Glauben bzw. die Gottesliebe, die Mäßigung und die Keuschheit. Hier könne keine entsprechende *virtus collateralis* angegeben werden, weil es in diesenhaltungen kein Zuviel gäbe.³¹ Bei der *temperantia* lässt sich für das Fehlen der Komplementärtugend darüber hinaus der Grund angeben, dass sie gerade diejenige Tugend ist, die in der gegenseitigen Mäßigung der Komplementärtugenden verwirklicht wird.³² Gerade aus der Tatsache, dass Radulfus diese Tugenden ausdrücklich als Ausnahmen anführt, lässt sich entnehmen, dass er die Benennung der jeweiligen *virtutes collaterales* offenbar als Grundprinzip des Systems seiner Tugendlehre ansieht. Im Blick auf die *temperantia* schränkt Radulfus seine Auffassung, dass es für sie keine Komplementärtugend gäbe, sogar ein. Im Rahmen der Behandlung der Maßhaltung gibt er doch noch eine Komplementärtugend an, nämlich die *sufficiencia*, also das Genügen bzw. die Hinlänglichkeit.³³

³⁰ Vgl. oben den Text zu Anm. 20.

³¹ So schreibt Radulfus Ardens im Anschluss an die Nennung der Horaz'schen Definition der Tugend als Mitte in *SpecUniv.* I. I. cap. 21 (P. fol. 6ra–rb): „Ceterum hec diffinitio non omni uirtuti est conueniens, sed tantum illas uirtutes, que intus minus et magis collocatae sunt comprehendens. Porro nonnullae uirtutes sunt, que etsi minoritatis tamen transgressionem nimietatis habere non uidentur ut fides, caritas, castitas. Quis enim potest nimis Deum credere, nimis diligere, nimis castus esse? Ceterum utrum omnes uirtutes habeant utrumque terminum scilicet minoritatis et maioritatis, sequent(6rb)ia demonstrabunt.“ Vgl. weiterhin: *SpecUniv.* I. XIV. cap. 74 (Pr. fol. 201ra): „Caret autem uirtus castimonie tam terminis quam uirtute collateralis. Et si enim aliquis potest esse minus castus, nemo tamen potest esse nimis castus, et hoc precipue in uirginali et uiuali castitate. Nam in coniugali castitate uidetur nimis castus esse qui propter continentiam coniugii de poscenti non uult debitum persolvere. Ecce tres uirtutes inuenimus que nec collaterales uirtutes nec terminos habere possunt. Prima est dilectio Dei; Deus enim, et si posset minus diligere, nimis tamen diligere non potest. Secunda est temperantia; temperantia enim cum sit collateralis et terminus ceterarum uirtutum, nec uirtutem collateralis nec terminos habet, cum nos tamen inproprie et per accomodationem assignauerimus ei sufficientiam uirtutem collateralis. Tertia est castimonia de qua modo loquuti sumus. Inde patet quia non est proprium uirtutis esse medium uiciorum quod querabamus quando uirtutem diffiniebamus.“

³² Vgl. dazu bereits den Text *SpecUniv.* I. XIV. cap. 74 in Anm. 31. Außerdem: *SpecUniv.* I. X. cap. 107 (Pr. fol. 59vb): „Temperantie uero contraria est intemperantia cuius tot sunt species quot et temperantie. Que autem sit collateralis uirtus temperantie et qui termini, querere non oportet, cum temperantia sit uirtus omnium uirtutum temperatrix et terminatrix.“

³³ Vgl. ebd.: „Si quis tamen instet, possumus dicere sufficientiam temperantie esse collateralis. Nam cum sint diuersi appetitus et capacitates singulorum, ideo et diuersae sufficientie diuersaeque temperantie et quod est uni sufficientis, est alii insufficientis. Et ideo et quod est uni temperans est alii et intemperans. Sed temperantia cum sufficientia et sufficientia cum temperantia uirtus est, temperantia uero sine sufficientia et sufficientia sine temperantia uicium est. Sunt ergo termini sufficientis temperantie et temperantis sufficientie sic esse temperantem

Die Haupttugenden, die Radulfus in seiner speziellen Tugendlehre der Bücher IX–XIV entfaltet und für die er jeweils eine Komplementärtugend angibt, gliedert er – im Vergleich mit den gängigen im 12. Jahrhundert vorliegenden Einteilungen der verschiedenen Einzeltugenden, die vor allem am Schema der vier Kardinaltugenden orientiert sind – völlig eigenständig. Auf der Grundlage seiner differenzierten Anthropologie und Seelenlehre³⁴ unterscheidet er fünf große Tugendgruppen:

a) Eine *erste Gruppe* bilden die Verstandestugenden (uirtutes discretive/rationative), zu denen Radulfus als Haupttugenden neben dem Glauben die vier Kardinaltugenden zählt. Dabei lässt sich für den Glauben keine Komplementärtugend finden, wohl aber für die Kardinaltugenden.

– Der prudentia entspricht die *simplicitas*, die verhindert, dass aus Klugheit Verschlagenheit (uersutia) wird, während die Klugheit verhindert, dass die simplicitas zur Dummheit (stultitia) wird.

– Innerhalb der iustitia unterscheidet Radulfus zwei Arten, die jeweils eine Komplementärtugend aufweisen. Der Gerechtigkeit des Evangeliums, in der man jedem gegenüber das Gute tut, das man ihm schuldet – ist die *innocentia* zugeordnet, also die Haltung, dem anderen keinen Schaden zufügen zu wollen. Der iustitia – im Sinne der richterlichen Anwendung des Rechts – steht dagegen die *clementia* zur Seite. Denn ohne Milde kann die Gerechtigkeit zu Inhumanität und Grausamkeit (crudelitas) führen, ohne Gerechtigkeit wird die Milde leicht zu einer unguuten Weichheit und Nachgiebigkeit (laxitas).

– Der fortitudo entspricht eine *bona debilitas*, eine positive Schwachheit. Die Extreme, gegen die sich diese beiden Tugenden gegenseitig schützen, sind einerseits die mala fortitudo, eine schlechte Tapferkeit, vielleicht könnte man auch Tollkühnheit sagen, andererseits eine negative Schwäche, die dort tatenlos bleibt, wo Mut gefordert wäre. Innerhalb der Behandlung der fortitudo ordnet Radulfus auch der patientia als einer der Untertugenden der fortitudo eine virtus collateralis zu, nämlich die *impatientia bona*. Die termini sind die mala patientia und die mala impatientia. Ohne ein gewisses Maß an Ungeduld kann die Geduld nämlich auch zur Selbstaufgabe führen, ohne Geduld die Ungeduld zur Treiberei werden.

– Der temperantia schließlich lässt sich – auch wenn sie als Fähigkeit zur Mäßigung in allen Tugenden wirksam ist – die *sufficientia* zur Seite stellen. Auch das Maßhalten kann nämlich zu einer übertriebenen Form der Enthaltensamkeit (nimia abstinentia) werden und die sufficientia zu einer übertriebenen Form der Hingabe (nimia indulgentia).

b) Die *zweite und dritte Gruppe* von Tugenden bilden die uirtutes amative und die uirtutes oditive, denen die Affekte des liebenden und des hassenden Strebevermögens (concupiscibilitas und odibilitas/irascibilitas) zu Grunde liegen. Es handelt sich um die Grundantriebe, durch die der Mensch das Gute erstrebt und das Schlechte bzw. Üble ab-

ne sis insufficiens, ut ille qui nimia abstinentia macerat corpus suum, et sic esse sufficientem ne sis intemperans, ut ille qui nimis indulget sibi. Sufficientiam uero metior secundum naturam non secundum uicium uel opinionem.“

³⁴ Vgl. *Gründel*, Lehre (Anm. 7), vor allem 116–145; ebenso: *P. Michaud-Quantin*, Die Psychologie bei Radulfus Ardens, einem Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts, in: MThZ 9 (1958) 81–96.

wehrt. Auf Seiten des begehrenden und des abwehrenden Strebens lassen sich folgende Arten der Affekte benennen³⁵:

<i>concupiscibilitas</i>	<i>irascibilitas</i>
amor	odium
spes	timor
emulatio	exterritatio
gaudium	ira
letitia	tristitia
gloriatio	penitentia

Radulfus ordnet die jeweils gegenüberstehenden Affekte einander in der Weise zu, dass sie sich wechselseitig im Sinne der Komplementärtugenden mäßigen und dadurch davor bewahren, in ein Zuviel des jeweiligen Affekts abzugleiten. So entstehen folgende Haupttugenden mit entsprechenden *virtutes collaterales*:

– Dem amor bzw. der dilectio entspricht ein *bonum odium*, der die Liebe davor bewahrt zur schlechten Liebe (*mala dilectio*) zu werden, in der man das liebt, was man nicht lieben soll. Und umgekehrt bewahrt die Liebe den guten Hass davor, zum schlechten, zerstörerischen Hass (*malum odium*) zu werden. Dabei ordnet Radulfus noch zwei Unterarten des amor jeweils eine Komplementärtugend zu: Der *beneficentiae largitas* ordnet er die *parsimonia* zu, damit weder die Freigiebigkeit zur Verschwendung (*prodigalitas*) noch die Sparsamkeit zu Habgier und Geiz (*avaritia*) ausartet; der *concordia* ordnet er eine *bona discordia* zu, damit die Eintracht nicht zum faulen Frieden (*mala concordia*) und die *discordia* nicht zum Streit (*mala discordia*) wird.

– Der spes ist der *timor* zugeordnet, damit aus der Hoffnung kein Erwartungsanspruch (*presumptio*) und aus der Furcht keine Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit (*desperatio*) wird.

– Der emulatio wird die *exterritatio* zur Seite gestellt, damit es einerseits nicht dazu kommt, dass man den Lastern anderer nacheifert (*uitia emulari*), noch dazu, dass man die guten Sitten verachtet (*detestari bonos mores*).

– Zum gaudium müssen *ira* und *zelus* hinzukommen, damit die Freude nicht eitel und schlecht (*gaudium malum et uanum*) wird und damit man nicht in einen schlechten, zerstörerischen Zorn (*ira mala*) hineingerät.

– Weiterhin müssen sich die *letitia spiritualis* und die *tristitia spiritualis* gegenseitig ergänzen, damit weder die Fröhlichkeit noch die Traurigkeit schlecht werden. Ebenso muss zur *serenatio* ein gewisses Maß an *pudor bonus* kommen, damit es weder zur Albernheit (*serenatio mala*) noch zur Verschämtheit (*pudor mala*) kommt.

– Die *gloriatio* muss durch die *penitentia* ergänzt werden, damit die Ruhmrederei nicht zur überheblichen Angeberei (*gloriatio superbiens*) und die Buße nicht in die verzweifelte Selbstbeziehung (*penitentia desperans*) führt.

– Zudem führt Radulfus noch – abweichend zu seiner Aufzählung der Affekte in *Spec Univ*, I, I, cap. 44 und 45 – die *mansuetudo* an, die durch eine *seueritas* bzw. einen *rigor*

³⁵ Vgl. näher Gründel, Lehre (Anm. 7), 134–136.

ergänzt werden muss, damit die Sanftmut nicht zu übertriebener Weichheit (*mollities nimia*) und die Strenge nicht zu übertriebener Rauheit (*asperitas nimia*) wird.

Schließlich nennt Radulfus noch eine generelle Komplementärtugend zu allen affekthaften Tugenden, nämlich die *discretio*. Ohne die *discretio* werden alle affekthaften Tugenden zu Lastern, und ohne die affekthaften Tugenden ist die *discretio* nutzlos.³⁶

c) Die *vierte Gruppe* der Tugenden nennt Radulfus die kontemptiven Tugenden (*uirtutes contemptiue*).³⁷ Zu Grunde liegt die für Radulfus eigentümliche Vorstellung, dass es neben dem liebenden und hassenden Streben im Menschen auch noch ein indifferentes Verhalten gegenüber dem Guten und Schlechten gibt, in dem wir weder das Schlechte lieben noch das Gute hassen, sondern das liebende wie das hassende Streben missachten (*contemnere*). Radulfus nimmt eine stufenweise Entwicklung zum *contemptus* an, die über die Lauheit bzw. Mattheit (*tepor*), die Nachlässigkeit (*neglegentia*) und den Überdruß bzw. Ekel (*accidia*) führt. Innerhalb des *contemptus* unterscheidet er die Indifferenz gegenüber der Welt, gegenüber dem Nichts und gegenüber sich selbst. Die Indifferenz gegenüber der Welt bezieht sich näherhin auf den Reichtum (*contemptus diuitiarum*), der Ehre (*contemptus honorum*), der Macht (*contemptum potentiarum*), des eiteln Ruhms (*contemptus vanae gloriae*) und der Wollust (*contemptus uoluptatis*). Die Indifferenz gegenüber sich selbst dagegen sieht Radulfus in der Demut (*humilitas*) gegeben. Im Bereich der *uirtutes contemptiuae* nennt Radulfus immerhin drei Komplementärtugenden:

– Der *contemptus laudis* muss durch eine *infamie fuga* ergänzt werden, damit man durch den bescheidenen Verzicht auf Lob nicht in schlechten Ruf (*infamia*) gerät und andererseits die Vermeidung des schlechten Rufs nicht zum eiteln Ruhm (*uana gloria*) ausartet.

– Dem *contemptus uoluptatis* muss die *refectio corporis* zur Seite gestellt werden, weil ohne die Erholung des Körpers die Verachtung der Lust zur Grausamkeit (*crudelitas*) und umgekehrt ohne Verzicht auf die Lust die Erholung des Körpers zum unnötigen Überfluss (*superfluitas*) führt.

– Schließlich muss der *humilitas* die *honorantia sui* entsprechen, damit die Demut nicht zu Kleinmütigkeit, Mutlosigkeit und Verzweiflung (*pusillanimitas*, *abiectio*, *desperatio*) führt, und umgekehrt die Achtung vor sich selbst nicht zur eiteln Ruhmsucht, zur Überheblichkeit und zum Hochmut (*uana gloria*, *arrogantia*, *superbia*) wird.

d) Die *fünfte Gruppe* von Tugenden schließlich betrifft den äußeren Menschen (*homo exterior*) und seinen verantwortlichen Umgang mit Sprache und Wort (*in uerbo*), mit seinen Sinnen (*in sensu*) und in seinen Werken (*in opere*). In allen drei Bereichen will Radulfus Tugenden benennen, ausgeführt aber sind nur die Tugenden, welche die *custodia oris* und die *custodia sensuum* betreffen, nicht aber die Tugenden der *rectitudo operum*.³⁸

³⁶ Vgl. *SpecUniv*, I, XI, cap. 15 (Pr, 67ra): „Est autem generalis collateralis uirtus non tantum dilectionis sed etiam omnium affectuosarum uirtutum discretio, que omnes affectuosas uirtutes moderatur, ostendens cunctis quid, quantum, quomodo debeant affectare. Unde omnes affectuose uirtutes si sine discretione sint, uicia fiunt. Discretio quoque sine affectuosis uirtutibus inutilis efficitur.“

³⁷ Vgl. dazu *Gründel*, *Lehre* (Anm. 7), 277–280.

³⁸ Vgl. genauer ebd., 280–283. Nachdem Radulfus den tugendhaften Gebrauch der Sprache und des Wortes in Buch XIII und der Sinne in Buch XIV behandelt, lässt sich schließen, dass noch ein Buch XV geplant war, in dem der verantwortliche Umgang mit den Werken abgehandelt werden sollte.

– So muss zur *bona locutio* auch die Fähigkeit zum *silentium* hinzukommen, damit aus dem angemessenen Sprechen nicht das Geschwätz und das nutzlose Wort (*uerbum inutile*) hervorgeht und damit die Fähigkeit zum Schweigen nicht zum stumpfen und nutzlosen Schweigen (*inutile silentium*) wird.

– Im Blick auf die Sinnlichkeit muss die *abstinentia* durch eine *sustentatio corporis* ergänzt werden, damit man aus lauter Enthaltbarkeit den Körper nicht übertrieben schwächt (*corpus nimis attenuare*) und damit man andererseits aus lauter „Körperkult“ dem Körper nicht zu sehr nachgibt (*corpori nimis indulgere*).

Zusammenfassend ergibt sich folgende Liste der Haupttugenden mit ihren Komplementärtugenden sowie den jeweiligen (Haupt-)Laster – auch hier entfaltet Radulfus immer wieder die jeweiligen Unterarten der verschiedenen Laster –, welche die Termini der Komplementärtugenden darstellen:

Virtutes discretiue (rationatiue) – Buch IX und X

Pr. fol.

uersutia	prudencia	↔ simplicitas	stultitia	19va-20rb
iniustitia	iustitia	↔ innocentia	nocentia	33ra-33rb
crudelitas	iustitia	↔ clementia	laxitas	41rb-41vb
mala fortitudo	fortitudo	↔ bona debilitas	mala debilitas	56vb-57r
mala patientia	patientia	↔ impatientia bona	mala impatientia	54ra-rb
nimia abstinentia	temperantia	↔ sufficientia	nimia indulgentia	59vb

Virtutes amatiue et oditiue – Buch XI

	affectuose uirtutes	↔ discretio		67ra
mala dilectio	amor/dilectio	↔ bonum odium	malum odium	66vb-67ra
prodigalitas	beneficentie largitas	↔ parsimonia	auaritia	87rb-88ra
mala concordia	concordia	↔ bona discordia	mala discordia	90rb
presumptio	spes	↔ timor	desperatio	95va-97ra

uitia emulari	bona emulatio	↔ exterritatio bona	detestari bonos mores exterritatio mala/ uana	99rb-va
gaudium malum/u anum	bonum gaudium	↔ bona ira bonus zelus	ira mala/uana	100ra-102ra 103vb-104ra
mala letitia	letitia spiritualis	↔ spiritualis tristitia	mala tristitia	104r 105rb-vb
serenatio mala/uana	serenatio	↔ pudor bonus	pudor malus/uanus	107ra-108ra
mala gloriatio gloriatio superbiens	bona gloriatio	↔ penitentia	mala penitentia penitentia desperans	108vb-109ra
mollities nimia	mansuetudo	↔ seueritas/rigor	asperitas nimia	109vb-110ra

Virtutes contemptiue – Buch XII

infamia	contemptus laudis	↔ infamie fuga	uana gloria	141ra
crudelitas	contemptus uoluptatis	↔ refectio corporis	uicium superfluitatis	145ra-rb
pusillanimitas mala abiectio/desperatio	humilitas sui	↔ honorantia	uana gloria, arrogantia, superbia	152ra-rb

Mores exterioris hominis – Buch XIII und XIV

inutile uerbum	bona locutio	↔ silentium	inutile silentium	180vb-181rb
corpus nimis attenuare	abstinentia	↔ sustentatio corporis	corpori nimis indulgere	193rb-va

IV.

Der Gedanke der virtutes collaterales stellt bei Radulfus Ardens – so ist durch den bisherigen Überblick deutlich geworden – ein zentrales Prinzip in der Systematik seiner speziellen Tugendlehre dar. Dies ist umso bemerkenswerter, wenn man zugleich sieht, dass

er hierfür offensichtlich weder auf eine bereits vorhandene Tradition noch auf Vorbilder zurückgreifen konnte. Weder aus der antiken philosophischen Literatur noch aus den Texten der Kirchenväter sind mir bisher Parallelen bekannt geworden. Eine wirklich entsprechende Formulierung habe ich bisher – außer in dem bereits vorgestellten Text aus den *Institutiones in sacram paginam* des Simon von Tournai – nur bei Bernhard von Clairvaux gefunden. So schreibt Bernhard von Clairvaux in seiner Predigt zum Sonntag in der Oktav von Mariä Himmelfahrt im Blick auf Maria:

„Ineffabili siquidem artificio Spiritus superveniens tantae humilitati magnanimitas tanta in secretario virginei cordis accessit, ut ... hac quoque nihilominus fiant stellae ex respectu mutuo clariores, quod videlicet nec humilitas tanta minuit magnanimitatem, nec magnanimitas tanta humilitatem: sed cum in sua aestimatione tam humilis esset, nihilominus et in promissionis credulitate magnanimis ... Agit hoc nimirum in cordibus electorum gratiae praerogativa divinae, ut eos nec humilitas pusillanimes faciat, nec magnanimitas arrogantes: magis autem cooperantur sibi, ut non solum nulla ex magnanimitate subintret elatio, sed hinc maxime provehatur humilitas: ut inveniatur eo amplius timorati et largitori munus non ingrati, ac vicissim ex occasione humilitatis pusillanimitas nulla subripiat, sed quo minus de sua quisque in minimis praesumere consuevit, eo amplius etiam in magnis quibusque de divina virtute confidat.“³⁹

Über diese Zuordnung von humilitas und magnanimitas hinaus habe ich bei Bernhard keine weiteren Beispiele für sich ergänzende Tugenden gefunden. Auch Simon von Tournai bietet mit der Nennung von iustitia und misericordia als einander ergänzende Tugenden zwar eine Parallele zu Radulfus Ardens, aus der sich entnehmen lässt, dass der Gedanke der virtutes collaterales in der Porretanerschule offenbar präsent war. In keiner Weise findet sich jedoch das Prinzip der Komplementärtugenden so reflektiert und systematisch angewendet wie bei Radulfus. Diese Methode stellt also offenbar eine völlig eigenständige und originäre Leistung dar.

So wenig es Vorbilder für die Idee der virtutes collaterales gibt, so wenig wurde dieses Prinzip auch in den darauf folgenden Summen der Hochscholastik rezipiert. Weder in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre noch in der Summa de bono Philipps des Kanzlers spielen die Bestimmung der Tugend als Mitte oder gar der Gedanke der Komplementärtugenden eine Rolle. Auch in den Traktaten des Wilhelm von Auvergne findet die Idee der virtutes collaterales keine Erwähnung.⁴⁰ Eine Parallele, die sich jedoch nicht unmittelbar auf die Vorlage des *Speculum universale* zurückführen lässt, habe ich bisher lediglich im Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin über die humilitas gefunden. Hier liegt – zwar nicht ausdrücklich, aber doch der Sache nach – der Gedanke der virtutes collaterales zu Grunde, wenn Thomas der Demut (humilitas) die Großmut bzw.

³⁹ Sancti Bernardi Opera, hgg. v. J. Leclercq; H. Rochais, Vol. V, Rom 1968, 272f.

⁴⁰ H. Borok, Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne (1180–1249). Eine moralhistorische Untersuchung zur ideengeschichtlichen Rezeption der aristotelischen Ethik, Düsseldorf 1979, 133–140, spricht zwar von „Ergänzungstugenden“ zu den Kardinaltugenden. Dabei handelt es sich allerdings um Tugenden, welche die Kardinaltugenden notwendig begleiten müssen, damit sie überhaupt wirksam werden. So sind etwa die patientia, die constantia, die magnanimitas und die longanimitas als Ergänzungstugend für die fortitudo erforderlich, „damit der Kampf gegen die Laster zum Sieg führe“ (134). Mit dem Gedanken der Komplementärtugenden, die sich gegenseitig davor bewahren, durch ein Übermaß zum Laster zu werden, hat dies nichts zu tun.

die Großgesinntheit (*magnanimitas*) zur Seite stellt, damit sie sich gegenseitig davor bewahren, zum Laster zu werden. Andererseits erfährt hier die Zusammengehörigkeit des angegebenen Tugendpaares eine tiefere systematische Begründung als Radulfus sie gibt.

Thomas geht, um zu einer begrifflichen Bestimmung der Demut zu gelangen, vom Streben des Menschen nach einem schwer zu erlangenden Gut (*bonum arduum*) aus.⁴¹ Im Streben des Menschen nach diesem *bonum arduum* aber lassen sich zwei einander entgegen gesetzte Tendenzen feststellen. Auf der einen Seite wirkt das schwer zu erlangende Gut aufgrund seines Gutseins anziehend auf den Menschen und bringt so das Streben und das Begehren nach diesem Gut überhaupt erst in Gang. Auf der anderen Seite wirkt es aufgrund seiner schweren Zugänglichkeit zurückstoßend, weil es den Wunsch des Menschen, es zu besitzen, immer wieder frustriert. Thomas notiert, dass auf diese Weise im Menschen ein ambivalentes Gefühl entsteht, das von Hoffnung (*spes*) und zugleich von Verzweiflung (*desperatio*) geprägt ist.

Im Blick auf diese zwiespältige Struktur des Strebens nach dem *bonum arduum* hält Thomas dann auch eine zweifache sittliche Tugend für erforderlich, um eine vernunftgemäße Ordnung in dieses Streben zu bringen. Eine erste Tugend hat die Aufgabe, das übermäßige Verlangen nach dem schwer erreichbaren Gut zu zügeln und zu bremsen, während eine zweite Tugend die Aufgabe hat, gegen ein vorschnelles Aufgeben und Zurückweichen das Streben des Menschen anzutreiben und zu festigen. Die erste Aufgabe fällt der Demut (*humilitas*) zu, die zweite der Großmut (*magnanimitas*). Der Ausdruck *magnanimitas* ist schwer übersetzbar, er wird zuweilen auch mit Großgesinntheit, Beherztheit oder Hochherzigkeit wiedergegeben. Was Thomas darunter versteht ist freilich – ganz im Sinne des Aristoteles – die vernunftgemäße Ordnung im Sich-Ausstrecken des Menschen nach einem großen Gut, vor allem auf den Bereich dessen, was großer Ehre würdig ist.⁴² Die beiden Tugenden der Demut und der Großmut ergänzen sich also gegenseitig. Thomas thematisiert jedoch nicht, dass sich die beiden Tugenden gegenseitig davor bewahren, in das ihnen jeweils naheliegende Extrem abzugleiten, auch wenn er das jeweilige Laster benennt. So kann die Demut zur Mutlosigkeit und Kleinmut (*pusillanimitas*, vgl. S.th. II–II, q. 133, a. 2) und die Großmut zu Stolz und Hochmut (*superbia*, vgl. S.th. II–II, q. 162) werden.

Auf die Frage, warum diese Lehre nicht weiter rezipiert worden ist, lässt sich keine sichere Antwort geben. Zum einen könnte es daran liegen, dass mit der Dominanz und der Rezeption des Petrus Lombardus und seines Schulbuchs der Sentenzen auch die theologische Tugenddefinition, der er mit der Autorität des Augustinus noch zusätzliches Gewicht verliehen hatte, zur beherrschenden Definition wurde, während die beargwöhnten

⁴¹ Vgl. S.th. II–II, q. 161, a. 1: „Respondeo dicendum quod ... bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi: secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis.“

⁴² Vgl. dazu ebd., II–II, q. 161, a. 1: „Dictum est autem quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsione, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem: circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa: et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quae firmat animum contra desperationem, et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam: et haec est magnanimitas.“

Ansätze der Schule von Chartres, Abaelards und der Porretaner übergangen wurden. Immerhin führt auch Thomas die theologische Definition als die eigentliche und vollkommene Bestimmung der Tugend an. Zum anderen ließe sich darauf verweisen, dass mit dem Bekanntwerden und der Verbreitung der Übersetzung der Nikomachischen Ethik zu Beginn des 13. Jahrhunderts die aristotelische Konzeption der Ethik und auch der Tugendlehre maßgeblich wurde und darüber andere Neuansätze, in denen eine eigenständige philosophische und säkulare Ethik zur Geltung gebracht wurde, vergessen wurden.

Dabei hätte – dies sei am Rande vermerkt – durch den Gedanken der Komplementärtugenden ein Problem gelöst werden können, das Aristoteles selbst im Blick auf seine Lehre von der Tugend als rechter Mitte anspricht: „Gegenüber der Mitte ist bald das Übermaß und bald der Mangel in einem größeren Gegensatz. So ist der Tapferkeit nicht die Tollkühnheit am gegensätzlichsten, die ein Übermaß ist, sondern vielmehr die Feigheit, die ein Mangel ist; der Besonnenheit steht umgekehrt nicht die Stumpfheit ferner, die ein Mangel ist, sondern die Zügellosigkeit als das Übermaß ...“⁴³

Übrigens konstatiert auch Thomas – ähnlich wie Aristoteles für die Tapferkeit – eine Asymmetrie im Blick auf die von der Demut bewirkte Mitte, wonach nämlich die Demut eher das Selbstvertrauen bremse, als dass sie sich ihm hingebe, weshalb sie auch eher zu einem Zuviel als zu einem Zuwenig im Gegensatz stehe.⁴⁴

Eine Erklärung für diese Beobachtung könnte ausgehend von der Idee der Komplementärtugenden darin bestehen, dass zur Tapferkeit noch die Vorsicht oder – wie Radulfus meint – eine positive Schwachheit (*bona debilitas*) hinzukommen muss, damit aus der Tapferkeit keine Tollkühnheit wird, während umgekehrt die Tapferkeit die Vorsicht bzw. die positive Schwachheit davor bewahrt, zur Feigheit oder zur negativen Schwäche zu werden, denen ihrerseits die Vorsicht und die positive Schwachheit näher liegen als der Tollkühnheit. Ebenso wäre die Besonnenheit durch die Genussfähigkeit zu ergänzen, welche die Besonnenheit davor bewahrt zur Stumpfheit zu werden, während umgekehrt die Besonnenheit die Genussfähigkeit davor bewahrt, zur Zügellosigkeit auszuarten.

In ihrer Interpretation der aristotelischen Mesotes-Lehre in der Nikomachischen Ethik entwickelt Ursula Wolf⁴⁵ den Gedanken, dass *Tapferkeit* und *Besonnenheit*, die Aristoteles als Beispiele anführt, wenn er die Tugend als Mitte erläutert, sich wechselseitig ergänzen müssen, um die Freundschaft des Menschen mit sich selbst – seine biografische Identität also – zu ermöglichen. So ist für ein einheitliches Lebenskonzept einerseits – gegen Feigheit und Trägheit – die Tapferkeit notwendig, damit man sich in seinem Leben nicht von Widerständen abhalten lässt, seine eigenen Ziele zu verwirklichen. Andererseits ist – gegen die Zügellosigkeit – die Besonnenheit notwendig, damit man sich nicht einfach von seinen momentanen Wollensinhalten bestimmen lässt und dadurch ebenfalls seine Identität verliert. Ausgehend von diesem Gedanken wäre bei Radulfus zu untersuchen,

⁴³ *Aristoteles*, Die Nikomachische Ethik (1109 a 1–19), übers. und hgg. v. O. Gigon, München ⁴1981, 96.

⁴⁴ Vgl. S.th. II–II, q. 161, a. 2 ad 3: „Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia quam eam reprimat: unde superabundantia est ei similior quam defectus. Humilitas autem plus reprimat spem vel fiduciam de seipso quam ea utatur: unde magis opponitur sibi superabundantia quam defectus.“

⁴⁵ Vgl. *U. Wolf*, Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, in: *Aristoteles*, Die Nikomachische Ethik, hgg. v. O. Höffe, Berlin 1995, 83–108, bes. 96–99.

ob nicht auch hier das Konzept der Komplementärtugenden seinen Grund darin hat, dass nur so der Mensch in seiner faktischen Ambivalenz und Zerrissenheit zur Einheit mit sich selbst finden kann.

V.

Auch wenn die von Radulfus entwickelte und zur Geltung gebrachte Idee der *virtutes collaterales* in der theologischen und philosophischen Ethik keine Rezeption gefunden hat, soll abschließend doch auf die – grundsätzliche und daher auch für heute bestehende – produktive Bedeutung dieser Idee als heuristisches Prinzip einer Tugendethik hingewiesen werden.⁴⁶ Das Prinzip macht deutlich, dass keine ethische Grundhaltung und keine ethische Handlungsweise für sich allein davor geschützt ist, doch wieder unverantwortlich zu werden und das Ziel, das man eigentlich mit seinem Handeln verfolgt, letztlich zu untergraben und zu zerstören. Es lädt dazu ein zu überlegen, welche ergänzende Haltung zu dem jeweils guten Verhalten hinzukommen muss, damit sich keine Einseitigkeiten und ungunen Übertreibungen ergeben.

Dies gilt nicht nur für den individualethischen Bereich, sondern kann ebenso auch auf den sozialetischen und politischen Bereich angewendet werden. So ist es etwa für die Gewährleistung eines möglichst flüssigen Straßenverkehrs, bei dem jeder möglichst rasch sein Ziel erreicht, nicht ausreichend, allein auf Sicherheit Wert zu legen. Wenn nicht zugleich auch eine gewisse Freizügigkeit hinzukommt, führt die Betonung der Sicherheit und der völligen Reglementierung dazu, dass man nicht mehr in vertretbarer Zeit ans Ziel kommt; möglicherweise wird durch ein Übermaß an Sicherheitsmaßnahmen durch unangemessene Reaktionen der Verkehrsteilnehmer die Sicherheit sogar untergraben. Wenn jedoch umgekehrt nur auf Freizügigkeit, aber nicht auch auf Sicherheit Wert gelegt wird, führt die hohe Unfallrate ebenfalls dazu, dass man sein Ziel nicht schnellstmöglich erreicht. Ähnliche Ergänzungen wären etwa: Zum Aspekt der Wirtschaftlichkeit im Produktionsprozess muss der Aspekt der Umweltverträglichkeit hinzukommen; die Gesetze der freien Marktwirtschaft sind durch die Einrichtung sozialer Netze zu ergänzen, damit der Zusammenhalt der Gesellschaft nicht untergraben wird usw. Es wird deutlich, dass verantwortliches Handeln sich nicht nur auf *einen* Weg und *eine* Handlungsmöglichkeit festlegen lässt, sondern eine Bandbreite mit unterschiedlicher Gewichtung möglich ist.

Ausgehend von dieser Überlegung ließe sich nun auch – auf Radulfus zurückblickend – noch einmal fragen, ob die Ausnahmen vom Prinzip der *virtutes collaterales*, die er selbst nennt, tatsächlich bestehen. Zumindest für die Keuschheit könnte man – aus heutiger

⁴⁶ Die grundlegende Plausibilität dieses Prinzips kann auch dadurch deutlich werden, dass es immer wieder eigenständig entdeckt und formuliert wird. Vgl. etwa: P. Knauer, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik. Frankfurt a.M. 2002, 24–27. – Vgl. ebenso die Überlegungen zum „Wertequadrat“ bei P. Helwig, Charakterologie. Freiburg 1967, das eine analoge Struktur darstellt zu den beiden Komplementärtugenden mit ihren Extremen (*termini*), vor denen sie sich gegenseitig bewahren. Darauf aufbauend hat F. Schulz von Thun, Mit-einander reden. Bd. 2: Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differentielle Psychologie der Kommunikation. Hamburg 2006, 38–55, diesen Gedanken des „Wertequadrats“ auf Vorgänge der zwischenmenschlichen Kommunikation und Persönlichkeitsentwicklung – im Sinne eines „Entwicklungsquadrats“ – angewendet.

Sicht – eine Komplementärtugend angeben. Diese ergänzende Tugend ließe sich etwa als *Wertschätzung und Bejahung der Körperlichkeit und Sexualität* des Menschen oder auch als Freude an sexuellem Erleben bezeichnen, welche die Grundlage personaler Liebe bilden. Auch hier fehlt bezeichnenderweise ein certum nomen. Jedenfalls ließe sich aufgrund der beiden Tugenden sagen, dass Keuschheit ohne eine Bejahung der Sexualität und des dazugehörigen Lusterlebens in der Gefahr steht, zu ängstlicher bis hin zu neurotischer Verklemmtheit zu werden, während umgekehrt die Bejahung sexueller Lusterfahrung ohne ein gewisses Maß an Keuschheit in der Gefahr steht, den anderen und sich selbst lediglich als Objekt zur Befriedigung von Bedürfnissen zu missbrauchen. Der heute sicher belastete Ausdruck „Keuschheit“ ließe sich dann als die Grundhaltung der Ehrfurcht und Achtung vor sich selbst und vor dem Partner in seiner Ganzheitlichkeit und als personales Gegenüber verstehen. Erst durch beide Grundhaltungen gemeinsam wird eine in personale Liebe und Zuwendung integrierte Sexualität möglich.

Auch die Gottesliebe kann – jedenfalls in einem bestimmten Sinne – entgegen der Auffassung des Radulfus ein Zuviel aufweisen und damit zum Laster werden. Als entsprechende Komplementärtugend ließe sich die *Weltbejahung* anführen. Ohne sie steht die Gottesliebe in der Gefahr, zur Weltflucht oder Weltverachtung, also zu einem übertriebenen contemptus mundi zu werden, während umgekehrt die Weltbejahung ohne Gottesliebe in der Gefahr steht, zur Weltvergötterung zu werden. Anders verhält sich die Sache freilich, wenn man in der Gottesliebe zugleich die Liebe zur Welt, zu den Menschen und zu sich selbst enthalten sieht.⁴⁷ Dann wäre Gottesliebe identisch mit der Bereitschaft, sich der Welt und den Menschen zuzuwenden und mit ihnen verantwortlich umzugehen. Gottesliebe wäre demnach identisch mit der Bereitschaft zum ethischen Handeln überhaupt oder mit der grundsätzlichen Entschlossenheit zum Sittlichen, die sich im Wahren des rechten Maßes verwirklicht. In solcher Gottesliebe kann es in der Tat kein Zuviel geben.

In his “Speculum universale”, the most comprehensive theological-ethical Summa of the 12th century, Radulfus Ardens enhanced the principle that “virtue may be the middle of too much and too little”. According to him, two virtues, which belong together (for example frugality and generosity), always complement and moderate one another and hence prevent one another from deteriorating the underlying behavioural patterns into vices (for example avarice and wastefulness). The article illustrates how Radulfus applies this independently developed principle of “virtutes collaterales”, virtually without having any role models, consequently as structural principle to the entire set of virtues.

⁴⁷ So etwa: K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie, Bd. 6., Zürich – Köln 1965, 277–298.