

FRITZ PETER KNAPP

Diu mitter strâze

Nochmals zu den moralphilosophischen Quellen der Tugendlehre Thomasins von Zerklaere

Schon der erste Herausgeber Thomasins, Heinrich Rückert (1852), hat sich in den Anmerkungen um die Quellen von Thomasins Ethik gekümmert. Wichtige Einsichten haben dann Anton E. Schönbach (1898), Gustav Ehrismann (1919) und vor allem Hans Teske (1933) geliefert. Viele Fragen sind aber offengeblieben, und auch die verdienstvolle Monographie von Daniel Rocher (1977) hat in diesem Punkt nicht sehr viel weitergeholfen. In der jüngeren Forschung hat dann Cora Dietl (1995) die seltsame Tugenden- und Lasterreihe (Buch 8) bei Thomasin von Zerklaere erstens durch die Ausrichtung auf seine Reihe der Glücksgüter (Buch 3/4) und zweitens durch die Anlehnung an die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles erklärt – beides wichtige Denkanstöße, denen wir hier weiter nachgehen wollen.

Thomasin macht es dem Interpreten nicht leicht, denn er behandelt eine durchaus abstrakte, philosophische Materie in einer etwas geschwätzigem, wenig gelenkten Verssprache ohne klar definierte und konsistente Terminologie. Vor allem aber behandelt er dieselben Themen mehrfach an verschiedenen Stellen, ohne immer dieselben Termini und dieselbe Systematik zu benutzen. Die sechs Glücksgüter (*sehs dinc*) benennt er noch ziemlich eindeutig (Buch 3/4): (1) *rich-tuom* (V. 2.736, 4.175), (2) *hêrschaft* (V. 3.071, 4.181), (3) *maht* (V. 3.289, 4.182), (4) *name* („Ansehen, Ruhm“, V. 3.527, 4.184), (5) *adel* (V. 3.855, 4.186), (6) *gelust* („Begierde“, V. 3.929, 4.188). Mit dem Anschluss der Tugend-Laster-Lehre in Buch 4 beginnen die Unklarheiten. Die Laster werden nur gelegentlich nominal gekennzeichnet, das empfohlene richtige Verhalten, die Tugenden, aber kaum. Der Reiche (1) teilt seinen Besitz mit anderen oder hält ihn in Habgier (*girescheit*, V. 4.175) zusammen. Der Lehensherr übt (2) Demut (*diumuot/diemuot*, V. 4.481) oder Hochmut (*hôchvart, übermuot*, V. 4.235, 4.242). Der Mächtige (3) schützt die Schwachen oder übt Rache und Gewalt. Der Angesehene (4) bestätigt seinen Ruhm durch entsprechende Taten oder verfällt der Eitelkeit (*üppekeit*, V. 4.259) und Selbstüberschätzung (*valsche[m] wân*, V. 4.441). Der Adelige (5) beweist seinen Edelmut oder verachtet in Torheit (*toerscheit*, V. 4.278) alle Nichtadeligen. Die Begierde (6) kann sich zurückhaltend äußern oder zu Fraß, Völlerei und Unzucht (*leckerheit*, V. 4.285) ausarten (V. 4.147–4.220, 4.323–4.490).¹ Das rechte und das unrechte Verhalten werden von Thomasin hier nicht als gleicherweise wahrscheinliche Alternativen angezeigt, sondern dem Menschen die sündhafte Neigung unterstellt, in allen sechs Fällen

1 Vgl. die Tabelle 3 bei DIETL 1995, 58. TESKE 1933 erwähnt diese Systematik nicht.

aus Gottes Ordnung herauszutreten und von den *sehs dincen* zur Sünde verlockt zu werden.

In Buch 3 hatte Thomasin über die Gefährdung der von Gott eingerichteten irdischen Ordnung durch den Missbrauch der *sehs dinc* räsoniert. Um diesen konkreten Laster und Tugenden zuzuordnen, setzt er zu Beginn des Buches 4 neu an. Ausgangspunkt ist hier wohl die antik-pagane moralphilosophische Trias, die in dem Florilegium des 12. Jahrhunderts mit dem Incipit *Moralium dogma philosophorum*² systematisiert wird: *summum bonum (oberstes guot) – virtutes (tugende) – bona (dinc)*. Da die zuletzt genannten Güter *übel unde guot* (V. 5.743) also moralisch ambivalent oder neutral sind, meidet Thomasin den Ausdruck „Güter“ (*guot*) und wählt stattdessen den völlig inhaltsleeren Ausdruck *dinc*. In der inneren Ordnung der Trias weicht Thomasin, wie Hans Teske³ gegenüber Anton E. Schönbach richtig gesehen hat, von der Vorlage fundamental ab. Er identifiziert das *summum bonum* mit Gott und das *summum malum* (das es in der antiken Moral so nicht gibt) mit dem Teufel. Wer nicht sittlich gefestigt und an den Tugenden orientiert ist, den ziehen die *sehs dinc* von Gott hinab zur Hölle.

Die folgende Liste der Tugenden in Buch 5 ist unabhängig davon und – in freiem Anschluss an den *Anticlaudianus* von Alanus ab Insulis⁴ – an einer Patriarchenreihe orientiert: (P1) Abrahams Gehorsam, (P2) Moses Demut, (P3) Hiobs Geduld, (P4) Pinhas' (*Finêes*, V. 6.056) heiliger Eifer (Num 25,7), (P5) Isaaks Keuschheit (*kiusche*), (P6) Jakobs Einfalt, (P7) Enochs Reinheit (*reinikeit*), (P8) Josephs verzeihende Güte (V. 6.041–6.095). Die theologische Ausrichtung bleibt grundlegend für den ganzen *Welschen Gast*, auch wo pagane antike Elemente der Ethik aufgegriffen werden. Ob Thomasin diese Elemente so fugenlos in sein rein christliches Werk eingeschweißt hat, wie Teske behauptet,⁵ sei dahingestellt. Schon die eben zitierte Patriarchenliste enthält nur zwei Tugenden, Demut (P2) und Keuschheit (P5), die Thomasin zuvor als notwendig benannt hatte, um weltliche Güter zum Heil zu gebrauchen.

Wiederum neu setzt Thomasin in Buch 8 an. Ist in Buch 3/4 das ordnungsgemäße Verhalten, die *staete*, die Richtschnur, so in Buch 8 die *mâze*. Diese kennt hier jedoch plötzlich Abweichungen in zwei Richtungen der *unmâze*, ein Zuwenig und ein Zuviel: *unmâze, diu ist âne zil, / si heizet ze lützel und ze vil* (V. 9.927f.). Damit

2 Als Autor werden in der Forschung – ohne Gewähr – Wilhelm von Conches oder Walther von Châtillon erwogen. Wer auch immer es war, seine eigenständige Leistung besteht nur in der Auswahl und systematischen Ordnung der wörtlichen oder paraphrasierenden Zitate aus antiken Autoren, Cicero, Seneca, Boethius etc.

3 TESKE 1933, 158–170 u. ö.

4 Alanus ab Insulis, *Anticlaudianus*, VI, 439–441: *Forma Joseph, sensus Ytide, potencia justi / Iob, zelus Finees Moysique modestia, Iacob / Simplicitas Abrahæque fides pietasque Thobie*; Hinweis darauf schon bei SCHÖNBACH 1898, 45. Thomasins Abweichungen sind deutlich. Vor allem zielt Alanus gar nicht auf eine reine Tugendreihe, sondern auf eine Liste hervorragender Eigenschaften des vollkommenen Menschen.

5 TESKE 1933, 186 u. ö.

müssen nun, mit diesem ‚Maß‘ gemessen, jeweils zwei Laster einer Tugend gegenüberstehen. Dietsl hat sie in ihrer Tabelle 1 aufgelistet.⁶ Wenn man aber erwartet hatte, dass die zuvor genannten Tugenden alle wieder aufgegriffen werden, sieht man sich getäuscht. Die Alternative (1) kehrt zwar hier als *milte – girde/erge* wieder: „Die Freigebigkeit geht die mittlere Straße“ (*Diu milte gêt die mittern strâze*, V. 10.031). Dem Laster der Habgier steht als Zuviel die Verschwendung gegenüber (V. 10.027–10.032). Der Alternative (2) (vgl. P2) entspricht hier klarerweise die Antithese *diumuot – hôhverte/übermuot*. Diesem Laster wird als zweites die *bloedekeit* (‚zaghafte Schwäche‘) zur Seite gestellt (V. 9.995–10.020). Auch die Alternative (6) (vgl. P5) ist in Buch 8 vorhanden. Terminologisch bezeichnet werden aber nur die Extreme *hunger, durst – vrâz, unkiusche*, nicht aber die Tugend, das Maßhalten in Essen, Trinken und ehelicher Sexualität (V. 10.034–10.042).

Die übrigen Alternativen (3) bis (5) finden sich jedoch in Buch 8 nicht wieder. Thomasin führt hier erstens die Tugend *einvalt* mit den Lastern *nerrescheit* und (*boeser*) *kündekeit* an (V. 10.021–10.026), zweitens das rechte Verhalten bei Gericht, das sich sowohl vor Gleichgültigkeit (*unruoche*) als auch vor *zorn* hüten soll (V. 10.043–10.066). Noch ein weiteres, drittes Laster, den Neid, der keine Leistung eines anderen gelten lässt, setzt Thomasin hinzu. Doch beschreibt er hier die Tugend nur als Unterlassung des sündhaften Verhaltens und verzichtet auf die Gegenüberstellung eines gegenteiligen Lasters (V. 10.159–10.174).⁷ Die Gleichung der beiden Listen in den Büchern 3 und 8 ist also, abgesehen von der Sechszahl, in mehrerer Hinsicht defizitär. Die eine kann somit, wenn überhaupt, nur mit größter Mühe aus der anderen abgeleitet werden.

Viel wichtiger aber ist Dietsls These, die Sechserliste in Buch 8 sei von Aristoteles inspiriert. Wenn wir es für möglich halten wollen (siehe unten), dass Thomasin irgendwie mit der *Ethica vetus*, der ältesten lateinischen Übersetzung der *Nikomachischen Ethik*, bekannt wurde – was man ohne Übertreibung als Sensation einstufen müsste –, so hätte er dort ein ethisches System kennengelernt, das schon im Original nicht ganz leicht zu verstehen war, in der unsicheren, tastenden Übersetzung *de verbo ad verbum* (*verbum e verbo*) noch viel weniger. Aristoteles hatte seinerseits mehrfach darauf hingewiesen, dass mehrere Begriffe in seinem System keine eingebürgerte Bezeichnung haben. Ohne uns in philologische Details des griechischen Textes einlassen zu können, lassen sich in der *Nikomachischen Ethik* etwa folgende Reihen ‚Laster A – Tugend – Laster B‘ erkennen:

- (1) Feigheit – Tapferkeit – Tollkühnheit
- (2) Stumpfheit – Besonnenheit – Zügellosigkeit
- (3) Kleinlichkeit – Großzügigkeit – Verschwendung

6 Siehe DIETL 1995, 54.

7 DIETL 1995, 54, liest aus den Versen 10170f. (*und vürdert die sînen [scil. werdecheit] zaller zît / daz er sich zim [einem anderen Mann, F. P. K.] müge gelîchen*) „positiven Ehrgeiz“ heraus, was mir sehr gewagt erscheint.

- (4) Kleinmütigkeit – Großgesinntheit – Eitelkeit
- (5) Ehrvergessenheit – (rechter) Ehrgeiz – (übertriebener) Ehrgeiz
- (6) Schwächlichkeit – Milde – Jähzorn
- (7) Ironie/Untertreibung – Wahrhaftigkeit – Unverschämtheit
- (8) Tölpelhaftigkeit – Gewandtheit – Ungezogenheit
- (9) Grobheit – Liebenswürdigkeit – Gefallsucht/Schmeichelei
- (10) Schüchternheit – Schamhaftigkeit – Schamlosigkeit
- (11) Schadenfreude – Entrüstung – Neid
- (12) X – Gerechtigkeit – X

Wo ein X steht, gibt Aristoteles den Lastern gar keine Namen. Aber auch in anderen Fällen vergibt er die Termini nur zögernd und versuchsweise. Die Übersetzungen Olof Gigons sind natürlich auch immer nur Vorschläge. Wir können sie hier aber auf sich beruhen lassen, da für den deutschen Autor des Mittelalters ohnehin nur die lateinischen Äquivalente ausschlaggebend gewesen sein können. Der lateinische Übersetzer hatte allerdings seine liebe Not, er probiert herum, gibt mitunter trotzdem nur eine lateinische Umschrift des (mittel-)griechischen Ausdrucks, kann sich aber so oder so oft nicht wirklich verständlich machen. Wenn man versucht, das Unverständliche von der Vorlage her zu ergänzen und die mitunter verwendeten Adjektiva behelfsmäßig zu substantivieren, so heißen die zwölf Reihen dann bei ihm etwa so:⁸

- (1) *timor – fortitudo – audacia*
- (2) *tristitia/insensibilitas – castitas – incontinentia*
- (3) *illiberalitas – liberalitas – prodigalitas*
- (4) *microprepia/parvificencia – magnificencia – apirocalia/vanausia/infinita bonitas*
- (5) *pusillanimitas/aphilotimia – magnanimitas – philotimia/chaunotis/demencia*
- (6) *inrascibilitas – humilitas – iracundia*
- (7) *yronia/delusio – veritas – superbia/fictio*
- (8) *agrikiaruralitas – eutrapelia – vomolochia/derisio*
- (9) *litigiositas – amicitia – ?/adulatio*
- (10) *inverecundia – verecundia – admiratio*
- (11) *epichirecacia/gaudium in malis – nemesis/emulacio – invidia*
- (12) X – *iusticia* – X

Davon würde wiederum sehr vieles einer philologischen Erläuterung bedürfen. Uns geht es hier aber nicht um die Frage, wie weit der Übersetzer Aristoteles verstanden hat, sondern nur darum, was Thomasin da herauslesen hätte können.

⁸ Vgl. Aristoteles Latinus, *Ethica vetus*, II.6–7, S. 15,21–19,12.

Wir beschränken uns allerdings auf die sechs Reihen, die sich bei ihm finden, und suchen nach Entsprechungen.

Die Reihe (3) im Aristoteles Latinus taucht bei Thomasin als Geiz versus Habgier – Verschwendung, also durchaus vergleichbar auf. Nicht weit steht Thomasin mit seinem Gebot des Maßhaltens in sinnlichen Genüssen von der aristotelischen Reihe (2) ab, auch wenn die terminologischen Gleichungen undeutlich bleiben. Im Weiteren aber lassen sich nur noch mühsam Übereinstimmungen entdecken.

Kommentarlos setzt Diel die deutsche Reihe *nerrescheit – einvalt/wârheit – (boesiu) kündekeit/list/lüge* mit der aristotelischen Reihe (7) *yronia/delusio – veritas – superbia/fictio* gleich.⁹ Doch die deutsche Reihe kommt so nur zustande, wenn man wie Diel die weit auseinanderliegenden Partien V. 10.021–10.026 und V. 12.181–12.220 zusammenzieht. Doch die erste Partie handelt nur von der Tugend *einvalt* mit den Lastern *nerrescheit* und (*boeser*) *kündekeit*, die zweite vom (*listigen*) Meineid ohne Gegenüberstellung einer Tugend. Dass diese die *einvalt* sei, ist nachträgliche fragliche Konstruktion. Die Reihe ‚Dummheit – Einfalt – List‘ hat für sich allein aber mit der aristotelischen Reihe (7) gar nichts zu tun. Die *Ethica vetus* ist an dieser Stelle (II.7, S. 18,6–8) sehr schwer verständlich.¹⁰ Bei Aristoteles war der Umgang mit der Wahrheit gemeint, die bewusst unter- oder übertreibend verfälscht werden kann; von Dummheit oder Überlistung war keinesfalls die Rede – soviel war auch aus dem Lateinischen zu entnehmen.

Die aristotelische Reihe (11) hat Diel auch bei Thomasin wiederfinden wollen. Ihrer Ansicht nach stimmt die *nemesis/emulacio*, die Tugend „des zu positivem Ehrgeiz gemilderten Neids“,¹¹ mit jener Tugend überein, die in V. 10.159–10.174 beschrieben wird. Sie ist bei Thomasin namenlos und wird als ehrlicher Wetteifer mit einem wackeren Manne, dessen Wert neidlos anerkannt wird, umschrieben. Kann Thomasin das aus den folgenden Worten der *Ethica vetus* herausgelesen haben?

*De nemeseos. Nemesis (Emulacio) autem medietas invidie, et epicherecacie (gaudii in malis). Sunt autem circa tristitiam et delectacionem que in his que accidunt proximis fiunt. Nemesiticus (Emulator) quidem enim, tristatur in his qui indigne bene agunt (divicias habent). Invidus autem, superhabundans hunc, in omnibus tristatur. Epicherecacus (gaudens in malis) autem, in tantum deficit tristari, ut etiam letetur. Et de his quidem, alias tempus erit.*¹²

⁹ DIETL 1995, 55.

¹⁰ *De veritate. Circa verum quidem igitur, medius quidem verus; et medietas, veritas dicatur. Fictio autem, ea quidem que ad maius, superbia; et qui habet eam superbus. Que autem ad minus, yronia; et yron (delusor).*

¹¹ DIETL 1995, 55.

¹² Aristoteles Latinus, *Ethica vetus*, II.7, S. 19,3–9.

Der Sinn des griechischen Originals ist durch den lateinischen Ausdruck *emulacio* (Wetteifer, Nacheiferung¹³) ziemlich verdunkelt. Gerade nur diesen könnte Thomasin aber, wenn überhaupt einen, aufgegriffen haben. Die ursprünglich von Aristoteles gemeinte sittliche Entrüstung über unverdientes Glück erhellt jedoch in der *Ethica vetus* immer noch aus der Umschreibung des *emulator*; zudem fehlt im Deutschen das entgegengesetzte Laster, die Freude über unverdientes Unglück. Thomasin hat also das aristotelische Dreierschema hier gar nicht ausgefüllt.

Ebenfalls nur von einem einzelnen Ausdruck, der erst durch den lateinischen Übersetzer in den Text gekommen war, hätte Thomasin ausgehen können, um – wie Dietl meint – Anschluss an die aristotelische Reihe (6) zu finden.¹³ Jener Übersetzer hatte nämlich *πραότης* (*praótes*) – ‚Milde, Sanftmut, Geduld‘ – fälschlich mit *humilitas* wiedergegeben, wozu die Laster *inrascibilitas* und *iracundia* dann nur noch schlecht passten, und Thomasin hätte dann mehr oder minder passende Laster neu dazu erfunden. „Für den Tugendkatalog bedeutet das“, schreibt Dietl, „daß *magnanimitas* und *humilitas* zu einer neuen *diumüete* verschmolzen werden, während die Extrempositionen *pusillanimitas* (Kleinherzigkeit) und *demencia* (übersteigerte *magnanimitas*, wahnsinnige Selbstüberschätzung) erhalten bleiben – als *bloedekeit* und *übermuot*.“¹⁴ Das wäre nun eine wahrhaft kühne, aber auch reichlich schiefe Konstruktion, bekäme doch die fraglos christlich geprägte Tugend der Demut damit einen Anstrich von Hochherzigkeit und rechtem Ehrgeiz.

Der Zorn stand bei Thomasin zudem in einer ganz anderen Reihe zusammen mit dem zu nachgiebigen und dem rechten Verhalten bei Gericht. Nur in dieser Reihe wurde hier zumindest indirekt die Gerechtigkeit angesprochen, die Aristoteles an letzter, zwölfter Stelle erwähnt, aber nicht mehr näher bespricht. Dietl sieht darin wieder eine Parallele. Der griechische Philosoph verweist auf eine Behandlung an anderer Stelle, und „Thomasin widmet das 9. Buch dem *reht*.“¹⁵ Mehr als eine formale Parallele ist das aber nicht, denn in Buch 9 spielt das aristotelische Dreierschema keine Rolle mehr.

Mehr als einige punktuelle Berührungen mit Aristoteles weist Thomasins ethisches ‚System‘ also nicht auf. Ob sie die Beweislast für die behauptete Abhängigkeit tragen können, scheint äußerst fraglich. Und diese Last wird nun wahrlich nicht leichter, wenn man die Geschichte der Aristotelesrezeption in Rechnung stellt. Zwar hat die neuere Forschung die *Ethica vetus* (die älteste Übersetzung von Buch 2 und 3) wie auch die *Ethica nova* (Buch 1) inzwischen dem Übersetzer Burgundio von Pisa (ca. 1110–1193) zugewiesen und auf vor 1150 datiert, doch dies sagt noch nichts über den Bekanntheitsgrad aus. Auch wenn die jüngeren Aristotelesübersetzungen – direkt aus dem Griechischen oder über den Umweg über das Arabische – mit ganz wenigen Ausnahmen in Italien und Spanien entstanden sind, werden sie

13 Vgl. DIETL 1995, 55f.

14 DIETL 1995, 58.

15 DIETL 1995, 57.

in der abendländischen Philosophie doch erst von der Theologischen Fakultät der Universität Paris aus wirksam. Die Scholastik bezieht sich auf die *Nikomachische Ethik* deutlich erkennbar erst nach dem Erscheinen der Überarbeitung der älteren Übersetzung bzw. der Neuübersetzung von Robert Grosseteste 1246/47. Von vorausliegenden Vorlesungen über Ethik an der Universität Bologna, an der Thomasin vielleicht studiert haben könnte, wissen wir nichts. Bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts galt Aristoteles den Scholastikern als Logiker, so dass die Annahme nicht zu riskant erscheint, auch Thomasin habe ihn als nichts anderes gekannt, wenn er ihn nur als solchen zitiert (V. 8.943).¹⁶

* * *

Allerdings wird es wahrscheinlich auch nicht gelingen, eine andere einheitliche Quelle für Thomasins ‚System‘ der *mesótes* namhaft zu machen. Vielleicht lassen sich aber im 12. Jahrhundert verfügbare lateinische Texte finden, die zusammengekommen ausreichende Anregungen dafür gegeben haben könnten.

Ein wichtiges Anliegen der Untersuchung Teskes von 1933 war es gewesen, die religiöse Prägung von Thomasins Weltanschauung aufzuzeigen. Dagegen lässt sich kaum etwas einwenden. Gemeingut der mittelalterlichen Gebildeten waren nun seit den Kirchenvätern die Reihen der monastischen Tugenden und Laster.¹⁷ Die erste maßgebende Achtlasterreihe stammt aus dem Anachoretentum. Ihre lateinische Form gab ihr Johannes Cassianus: *gula, fornicatio/luxuria, avaritia, ira, tristitia, acedia, inanis gloria, superbia*. Popularisiert wurde sie von Martin von Braga, der eine Tugendlehre hinzufügte, vorerst nur mit Verweis auf die platonischen Kardinaltugenden *fortitudo, prudentia, temperantia, iustitia*, die sich aber mit der Lasterreihe nicht befriedigend koordinieren ließen, schon gar nicht, wenn sie im Hochmittelalter durch die drei geistlichen Tugenden *fides, caritas, spes* ergänzt wurden. Als mehr oder minder kanonische Lasterreihe galt da inzwischen die Siebenzahl aus den *Moralia in Job* Gregors des Großen: *inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria*. Gregor ließ diese Hauptsünden aus der Wurzelsünde der *superbia* erwachsen, die später allerdings meist für *inanis gloria* eingesetzt wurde. Von den zahlreichen Versuchen, den einzelnen Sünden Tugenden entgegenzustellen, nenne ich nur einen. Im *Liber de septem vitiis et septem virtutibus* eines nicht identifizierbaren Abtes Johannes aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts heißen die beiden Reihen: (1) *superbia – humilitas*, (2) *invidia – dilectio*, (3) *ira – mansuetudo*, (4) *tristitia – constantia*, (5) *avaritia – misericordia*, (6) *gula – sobrietas*, (7) *luxuria – castitas*.¹⁸ Wenn in der gleichen Zeit etwa Hugo von St-Victor (gest. 1141) in seiner

16 Dabei folgt er nur Alanus ab Insulis, *Anticlaudianus*, III, 116.

17 Das Folgende nach TRACEY/NEUHAUSER/BRIESEMEISTER 1997; vgl. auch TESKE 1933, 163.

18 Zitiert nach KNAPP 1994, 87.

Schrift *De quinque septenis* davon beträchtlich abweicht, so ist dies dem Versuch geschuldet, hier auch noch weitere biblische Siebenzahlreihen parallel zu schalten.

Einen völlig anderen Weg geht dann Alanus ab Insulis in seinem berühmten und vielbenützten *Anticlaudianus* (Acl), der – im Anschluss an Prudentius – eine große Menge personifizierter Laster und Tugenden mit ihren Scharen in einer Psychomachie gegeneinander antreten lässt. Thomasin bedient sich aus diesem Fundus.¹⁹ Alanus mischt allerdings sowohl bei seiner Ausstattung des *homo perfectus* wie bei den gegen ihn ausgesandten Höllenscharen Güter bzw. Übel unter die Tugenden bzw. Laster und lässt auch ein klares, hierarchisch oder antinomisch geordnetes System der personifizierten Begriffe vermissen. Thomasin ist da auch nicht kleinlich, aber er konnte und wollte wohl auch nur einiges aus der Masse herausgreifen²⁰ (falls er überhaupt den *Anticlaudianus* als Ganzen kannte). Schon die Einleitung der Schlacht verrät jedoch seine unmittelbare Abhängigkeit. Er bereitet wie Alanus den Kampf durch die Aufstellung der Laster, das Nahen des Heeres und die Wappnung des Kämpfers vor, welche auch Detailgleichungen der Waffenallegorie aufweist: Pferd(e) – Hoffnung, Sporen – Tapferkeit, Zügel – Keuschheit, obwohl im Deutschen die weltlich-ritterliche Tendenz viel deutlicher durchschlägt. Am nächsten steht dem lateinischen Vorbild die Schar der *unkiusche/luxuria*. Hier entsprechen die Nebenlaster *leckerheit, vrâz, trunkenheit, unsaelic saelde, bitter süez, armer richtuom, rîch armuot, valsch minne* (V. 7.401–7.408) sogar unmittelbar und ausschließlich Acl VIII, 260–273 *fastus (luxus), gula, hebrietas (crapula), prospertas aduersa, insipidus dulcor, opulencia pauper, paupertas diues, falsus amor*.²¹ Sonst sind die Unterschiede weit größer. Weder die Aufzählung der Übel und Laster Acl VIII, 218–304 *discordia, pauperies, luctus, luxuries, stulticia, impietas, fraus, avaricia* noch die Antonymien Acl IX, 51f. *fides – odium, concordia – lis, pax – ira, constancia – rabies, spes – timor* oder Acl IX, 281–289 *excessus*²² – *moderancia, fastus – racio, pena – tolerancia, luxus – sobrietas* haben bei Thomasin mehr als punktuelle Entsprechungen.

Thomasin stellt V. 7.386 an die Spitze der feindlichen Laster den *übermuot (superbia)*, der bei Alanus bemerkenswerterweise ganz fehlt, und beschließt die Reihe mit der Demut (V. 7.498). Dazwischen stehen *girischeit/erge, unkiusche, trâcheit*. Später treten noch *nît, zorn, nerrischeit* hinzu (V. 7.520). Das entspräche *avaritia, luxuria, segnitias, invidia, ira/furor, stultitia*. Die Tugenden schickt Thomasin nicht als Scharen, sondern, wie bereits angedeutet, als Waffenträger in den Kampf: *sin, reht, gedulticheit, sicherheit, geloube, gedingen, vrûmekeit, kiusche, staetecheit, diumuot*. Das entspräche *ratio, patientia, securitas, fides, spes, probitas/fortitudo, continentia/modestia, constantia, humilitas*. Bis auf die wichtigste, *superbia*, tauchen alle

19 Vgl. HUBER 1988, 39–46, 59–75.

20 Vgl. SCHÖNBACH 1898, 44.

21 OCHSENBEIN 1975, 138f.

22 Ein seltsamer Ausdruck für ‚Übermaß‘. Der Herausgeber Bossuat vermerkt im Glossar (BOSSUAT 1955, 216), die Bedeutung „la Mort“, was sicher falsch ist.

davon irgendwo bei Alanus auf, aber zumeist in anderem Zusammenhang. Hier spielt die Psychomachie auch eine viel wichtigere Rolle als bei Thomasin.

Bei dieser seiner Lasterreihe *übermuot, girischeit/erge, unkiusche, trâcheit, nît, zorn, nerrischeit* in Buch 6 ist Thomasin dann in seiner Liste im Buch 8 in etwa geblieben; jedoch gibt es hier nun jeweils zwei Laster als Extreme. Nicht mehr taucht die *trâcheit* auf, dafür kommt die (*boesiu*) *kündekeit* hinzu. Nicht zufällig fehlen beide in der alten patristischen Lasterreihe (1) *superbia*, (2) *invidia*, (3) *ira*, (4) *tristitia* ~ *acedia*, (5) *avaritia*, (6) *gula*, (7) *luxuria*. Diese Reihe dürfte – mit Zusammenlegung von *gula* und *luxuria* und Änderung der Reihenfolge – Thomasins wichtigste Ausgangsbasis gewesen sein. Ob er *trâcheit* irgendwie mit *tristitia* ~ *acedia* assoziiert hat, bleibt fraglich. *nerrischeit* hat er keinesfalls von dort bezogen. Dass sie auch mit Aristoteles nichts zu tun haben kann, wurde oben gezeigt. Sie muss aus der Tugend *einvalt* abgeleitet sein, die unter den Patriarchentugenden im Buch 5 aufscheint. In V. 6.061 wird sie Jakob zugeteilt, ganz wie die *simplicitas* bei Alanus (Acl VI, 440 f.). Sie verweist uns auf die bibeltheologischen Wurzeln, welche Thomasins Ethik eben auch hat. Man vergleiche Buch der Sprüche 28,10 (*qui decipit iustos in via mala in interitu suo corrueit et simplices possidebunt bona*) und insbesondere die Seligpreisung der *pauperes spiritu* in der Bergpredigt (Mt 5,3; Lk 6,20). Aber die beiden entgegengestellten Laster zeugen wiederum von praktischem Realitätssinn. Wer sich zu naiv zeigt, insbesondere gegenüber dem Bösen, wird zum Narren gemacht, während der skrupellose Schlaue die Naivität der anderen erbarungslos ausnutzt.²³

Die biblisch-patristischen Laster *superbia*, *avaritia*, *gula/luxuria* sind wohl zweifelsfrei von Thomasin irgendwie mit dreien der *sehs dinc* verbunden worden. Vielleicht hat auch *ira* etwas mit *gewalt* zu tun. Die Überheblichkeit des Berühmten und der Stolz des Adligen gehören wohl wieder in den Kreis der *superbia*. Aber das Prinzip der Verbindung der Güter mit Tugenden und Lastern muss zuerst einmal einen Anstoß von der paganen antiken Güterlehre erhalten haben, wie oben bereits angedeutet. Das von Thomasin benützte Florileg des 12. Jahrhunderts nennt sechs körperliche Güter (*corporis bona*) – *pulcritudo*, *nobilitas*, *uelocitas*, *robur*, *magnitudo*, *ualetudo* – und drei Glücksgüter (*fortune bona*) – *opulentia* („Reichtum“), *prelatio* („Machtstellung, Würde“, insbesondere kirchliche), *gloria* („Ruhm“). Die körperlichen Güter sind kombiniert aus Ciceros *valetudo*, *dignitas*, *vires*, *velocitas* (De inventione 2, 177) und Boethius' *robur*, *magnitudo*, *pulchritudo*, *salubritas* (De consolatione philosophiae 3, pr. 2), wobei bemerkenswerterweise *nobilitas/adel* die ciceronianische *dignitas* ersetzt.²⁴ Die *nobilitas* taucht allerdings unter anderem Namen bei Cicero an derselben Stelle nicht unter den körperlichen, sondern unter den äußeren Gütern auf, nämlich als *genus* („Geschlecht“), ergänzt durch *affinitas* („Verwandtschaft“), die hier in einer Reihe mit *honos*, *pecunia*, *amici*, *patria*,

23 Allerdings erinnert auch dies an eine Bibelstelle vom untreuen Verwalter (Lk 16,1–13).

24 Vgl. KNAPP 1995, 93–96.

potentia stehen. Boethius erwähnt die Sippe unter den Gütern beider Art gar nicht. Als Glücksgüter führt er an der zitierten Stelle an: *opes, honores, potentia, gloria, voluptates*, was dem *Moralium dogma philosophorum* näher steht, aber noch näher dem *Welschen Gast*: *opes ~ opulentia ~ rīchtuom, honores ~ pr(a)elatio ~ hērschaft*,²⁵ *potentia ~ maht, gloria ~ name, voluptates ~ gelust*. Die letzte Gleichung weist auf eine unmittelbare Abhängigkeit Thomasins von Boethius, die Stellung des Adels unter den *bona corporis* aber auf den Traktat des 12. Jahrhunderts.²⁶ Auf die Stellung des Adels im System kommt es Thomasin allerdings offenbar nicht an.

Weder Boethius oder Cicero noch das mittelalterliche Florileg ordnen jedoch wie Thomasin diesen Gütern jeweils systematisch ein Laster und eine Tugend zu. Aber einen Ansatz zu Thomasins Überlegungen liefert doch schon Boethius mit seinem im Mittelalter so ungemein beliebten *Trost der Philosophie*, was soweit ich sehe, noch niemandem aufgefallen ist. Boethius will beweisen, dass diese Güter *sub specie aeternitatis* vergänglich und also nichtig, aber auch aus rein irdischer Sicht nicht gut an sich sind, sondern es nur durch die Art ihrer Verwendung werden können – oder auch nicht. Reichtümer würden erst wertvoll, wenn sie großzügig (mit *largitas*) ausgegeben, nicht wenn sie habgierig (mit *avaritia*) aufgehäuft werden (De consolatione philosophiae 2, pr. 5). Würde und Macht würden durch Überheblichkeit (*superbia*) zur Katastrophe, in der Hand des Rechtschaffenen (*probi*) aber zum Segen (cons. phil. 2, pr. 6). Ruhmbegierde könne durch hervorragende Verdienste um den Staat befriedigt werden, aber auch durch leichtfertige Arroganz (*arrogantiae levitas*) (cons. phil. 2, pr. 7). Aus Adel könne nur dann Gutes entspringen, wenn ein Adelliger sich der Tugend seiner Ahnen würdig erweisen will (cons. phil. 3, pr. 6). Aus den Lüsten des Körpers könne höchstens in Form von Weib und Kindern Gutes entstehen; meist sei ihr Ausgang aber bloß traurig (cons. phil. 3, pr. 7).

Diesen Anstößen brauchte Thomasin nur zu folgen, fand allerdings nominale Abstrakta, wo Boethius sie verweigerte, auch nur ausnahmsweise. *girischeit* und *milte* waren vorgeprägt; zu *übermuot* war das Antonym *diumuot* unschwer zu finden. Schwer fällt die Einschätzung von Thomasins Aussage bei der *maht*. Die damit in Verbindung gebrachte Tugend ist aus dem in der Realität herrschenden Feudalsystem leicht ableitbar. Die Aufgabe des Mächtigen sei es, *daz er bescherme zaller vrist / die armen liute swâ er ist* (V. 4.427f.). Doch was soll der Vorwurf, der Mächtige

25 Die Gleichung ist unsicher. *honos/honores* bedeuten im alten Rom die öffentlichen Ämter, wie das Konsulat, die es im Mittelalter in den meisten Ländern nicht gab. Die Herrschaftsformen des Feudalsystems waren andere, sind aber wohl als Entsprechungen aufgefasst worden. Auch die *praelatio* konnte eine weltliche Würde meinen, meistens aber eine kirchliche.

26 In beiden Punkten steht auch Aristoteles fern, der im Übrigen natürlich Einfluss auf die römische Güterlehre gehabt hat. In der *Rhetorik* (1, 5) sind die äußeren Güter: edle Herkunft, Freunde, Reichtum, Kinder, glückliches Alter; die körperlichen Güter: Gesundheit, Schönheit, Stärke, Größe, Wettkampftauglichkeit, guter Ruf, Ansehen, Glück, Tugend. Diese Systematik folgt hier deutlich einem anderen Prinzip.

könne der *vrowe Versmâcheit* verfallen (V. 4.243–4.247)? Benecke, Müller und Zarncke weisen für dieses Wort nur die Bedeutung der (zu erleidenden oder erlittenen) Schmach oder Beschimpfung nach, für *smâcheit* dagegen auch die aktive Schmähung und Verachtung.²⁷ Wenn nur jene Bedeutung zutreffen sollte, könnte man vielleicht an Boethius denken: „Die auf Ruchlose übertragene Würde macht diese nicht nur nicht würdig, sondern verrät sie vielmehr und gibt sie als Unwürdige zu erkennen.“²⁸ Sollte auch die zweite Bedeutung in Frage kommen, so könnte sie hier auf die stolze Überheblichkeit, die die Machtlosen verachtet, zielen. Das würde besser zu der Vorstellung einer Knechtschaft bei *vrowe Versmâcheit* passen. Eva Willms übersetzt daher auch „[Menschen]Verachtung“.²⁹ Aber die spätere Erklärung, der böse Mächtige übe Rache und Gewalt (V. 4.431f.), will dazu wenig passen, sondern eher zur Mahnung Ciceros, auch und gerade gegen die Schwächsten gerecht und nicht gewalttätig zu sein.³⁰

Am ehesten wird man Thomasin beim Adel zutrauen, aus persönlicher Erfahrung den rechten und den falschen Umgang damit zu beschreiben. Er rät dem Adeligen, sich nicht auf die Taten seiner Väter zu verlassen, sondern selbst seinen Edelmut zu beweisen, statt wie der adelige Bösewicht alle anderen zu verachten (V. 4.447–4.460). Vielleicht hat er sich aber auch an Ciceros Wort in *De officiis* 1, 121 erinnert:

Als beste Erbschaft und vortrefflicher als jedes Vatergut aber wird den Kindern übergeben der Ruhm männlicher Vollkommenheit und der Taten. Ihm Schande zu machen, hat als Sünde und Fehler zu gelten.³¹

Für das von Boethius unbenannte Laster, zu welchem die körperliche Begierde verleitet, wählt Thomasin den Terminus *leckerheit*. Ein Antonym prägt er nicht. Man wird schwerlich behaupten wollen, für diese marginalen Neuerungen habe Thomasin eine andere Quelle als Boethius gebraucht.

Was sich freilich in der berühmten boethianischen Schrift so nicht findet, sind die Dreierreihen mit der Zwischenstellung der Tugend. Sie musste und muss unmittelbar an die aristotelische *mesótes* (μεσότης) gemahnen, ist aber in der deutschen Literatur des 12./13. Jahrhunderts wahrlich nicht auf Thomasin beschränkt. Schon 1883 hatte Wilhelm Wilmanns in seinem Kommentar zu Walthers berühmtem *mâze*-Lied L 46, 32 vermerkt: „Der alte Spruch μέτρον ἄριστον und μηδὲν ἄγαν

27 BENECKE/MÜLLER/ZARNCKE 1990, Bd. II,2, S. 420b.

28 Boethius, *Trost der Philosophie*, 61; Boethius, *Consolatio philosophiae*, 34: *collata improbis dignitas non modo non efficit dignos, sed prodit potius et ostentat indignos*.

29 Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. Willms.

30 Vgl. Cicero, *Vom rechten Handeln*, 1, 41.

31 Cicero, *Vom rechten Handeln*, 105; lat. Text: *optima autem hereditas a patribus traditur liberis omnique patrimonio praestantior gloria virtutis rerumque gestarum, cui dedecori esse nefas et vitium iudicandum est*. Zitiert in *Moralium dogma philosophorum*, 55, 9–11.

stand auch im Mittelalter in hohem Ansehn.³² Speziell zur Ethik im *Welschen Gast* von Thomasin von Zerclaere schrieb 1919 in seinem vielgerühmten und vielgeschmähten Aufsatz „Die Grundlagen des Ritterlichen Tugendsystems“ Gustav Ehrismann: „Die *māze* ist die aristotelische *μεσότης*, *medietas*, *mediocritas*, die richtige mitte zwischen zwei extremen [...]. diese mitte ist immer eine tugend, die extreme sind zwei untugenden [...].“³³ Eine Begründung für Thomasins Aristoteleskenntnisse gab er aber nicht. Seine stillschweigende Annahme, dieses aristotelische Prinzip sei auch ohne direkten Zugang zu Aristoteles oder überhaupt zu griechischen Texten für Thomasin und seine halbwegs lateinisch gebildeten Zeitgenossen verfügbar gewesen, scheint aber durchaus plausibel. Einen Hinweis auf die lateinische Rezeption in der Antike gibt etwa der *Neue Pauly*.³⁴ Auch bezüglich der Wortgeschichte von *medietas* und *mediocritas* wird man rasch fündig. Von Cicero erfahren wir in seiner Rede für Licinius Murena, dass „die Peripatetiker sagen, jede Tugend sei durch eine Art Mittelstellung gemäßigt“ (*Peripatetici aiunt [...] omnes virtutes mediocritate quadam esse moderatas*, S. 23),³⁵ sie sei „ein Mittelweg, wie die alte Akademie sagte“ (*cum omnis virtus sit, ut [...] vetus Academia dixit, mediocritas*, Brutus 149); es werde „niemals ein Zorniger jene Mitte halten, welche zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig liegt und den Peripatetikern gefällt, und zwar mit Recht“ (*nunquam [...] iratus [...] mediocritatem illam tenebit, quae est inter nimium et parum, qui placet Peripateticis et recte placet*, De officiis 1, 89), einer Philosophie gemäß, „die keine Vernichtung der Schlechtigkeit herbeiführt [wie angeblich die Stoa, F. P. K.], sondern mit einer Mäßigung der Laster zufrieden ist“ (*quae non interitum afferat pravitatis, sed sit contenta mediocritate vitiorum*, De finibus bonorum et malorum 2, 27). Zu vulgärphilosophischem Gebrauch herabgesunken, wird in Rom die *aurea mediocritas*, der goldene Mittelweg, von Horaz, *Carmina*, II, 10, 5, propagiert.

In der Spätantike nimmt Apuleius die *medietates* als platonisches Gut in Anspruch. Platon habe die Tugenden als *medietates* verstanden, „weil sie gewissermaßen im Mittelpunkt zwischen den Lastern gelegen seien“ (*quod in meditullio quodam vitiorum sint sitae*, De dogmate Platonis 2, 5). Viel wichtiger für unseren Zusammenhang ist jedoch die Rezeption des Begriffs durch den Kirchenvater Hieronymus für dessen monastische Ethik.³⁶ Im 130. Brief handelt er von der Mäßi-

32 WILMANN 1883², 223, zu L 46, 32.

33 EHRISMANN 1970, 13.

34 MEIER 2000.

35 Vgl. auch Cicero, *Libri academici*, 2, 135: *mediocritates illi Peripatetici probant et in omni permotione naturalem [...] volebant esse modum*.

36 Vgl. TESKE 1933, 179: „Sowohl die aristotelische *μεσότης* als auch die *σωφροσύνη* als eine der vier Kardinaltugenden sind in die Tugendlehre der christlichen Denker eingegangen. Hieronymus kennt sowohl die Mittelstellung der Tugenden überhaupt als auch die platonisch-stoische Vierzahl.“ Teske gibt keine Belege, verweist nur auf MAUSBACH 1929².

gung im Fasten und beruft sich dafür auf die paganen griechischen Philosophen und versucht deren Auffassung auch auf Latein wiederzugeben:

moderatas esse virtutes, excedentes modum atque mesuram inter uitia reputari, unde et unus de septem sapientibus; ,ne quid,‘ ait, ,nimis.‘ quod tam celebre factum est, ut comico quoque uersu expressum sit.³⁷

Gemäßigt seien die Tugenden und würden, wenn sie Mittel und Maß überschreiten, unter die Laster gerechnet, weshalb einer der Sieben Weisen³⁸ sagt ‚Nur nicht zuviel!‘ Dies ist so berühmt geworden, dass es auch in einem Komiker-vers³⁹ zum Ausdruck kommt.

Man wird also sagen können: Jeder, der um 1200 etwas von antiker Moralphilosophie wusste, kannte die *mesôtes*, welchem Philosophen auch immer er sie zuschreiben mochte. So beeinflusste sie auch nachhaltig den Begriff der Mäßigung in den Volkssprachen, altokzitanisch *mezura*, altfranzösisch *mesure*, mittelhochdeutsch *mâze*. Sie geistert durch die gesamte mittelhochdeutsche Didaktik (vgl. z. B. Winsbecke 30, 8: *wirf in die mitte dînen sin*) und darf so auch im *Welschen Gast* von vornherein kaum überraschen. Erstaunen kann höchstens, mit welchem Nachdruck Thomasin vor der *unmâze* warnt. Bevor er noch eine ethische Systematik versucht, zählt er zu Beginn des achten Buches die Früchte der *unmâze* ungeordnet auf (V. 9.895–9.914): *nerrescheit, trunkenheit, übermuot, zorn, vrâz, erge, girde, leckerheit, nît, zageheit, trâckheit, unkiusche*. Dann erst wird die *mâze* definiert als die rechte Mitte zwischen (Zu-)Wenig und (Zu-)Viel (*diu rehte mâze, diu hât ir zil / enzwischen lützel unde vil*, V. 9.937f.) und ausführlich als Schlüssel zu allem ethischen Gelingen gepriesen. Aber dieser bleibt wohlgemerkt auf Buch 8 beschränkt, ist also beileibe kein *Passepartout*.

Aber Aristoteles scheint hier so deutlich hörbar, dass wir weiter nach einem direkteren Anschluss Ausschau halten. Wenn wir daher nochmals die vielversprechendste Spur aufnehmen, so werden wir in mittelalterlichen Kommentaren zur boethianischen *Consolatio philosophiae* tatsächlich fündig. Schon in einem Kommentar des 9. Jahrhunderts zu Buch 4, Prosa 7, wird die Tugend als Mitte zwischen Schlechtigkeiten definiert und anhand der Trias ‚Feigheit – Tapferkeit – Tollkühnheit‘ erläutert, freilich ziemlich unbeholfen.⁴⁰ Vermutlich daraus hat Wilhelm von Conches im 12. Jahrhundert in seinem Kommentar Folgendes gemacht:

37 Hieronymos, *Epistulae*, 191, 12–15.

38 Der Spartaner Chilon nach Platon, *Protagoras*, 28, 343b.

39 Gemeint ist V. 61 der *Andria* des P. Terentius Afer.

40 In *Boetii Consolationem philosophiae commentarius* zu 4, pr. 7, 268f.: *Quattuor sunt virtutes: fortitudo, iustitia, temperantia et prudentia. Fortitudo est medium inter audaciam et timiditatem et dicitur virtus ideo quia virtus sic definitur. Virtus est medium vitiorum utrimque reductum. Nam vitium est, quod quis timet non timenda; item vitium est quod au-*

Die Tugend ist die Mitte und auf beiden Seiten eingeschränkt von Schlechtigkeiten (Lastern). Auf welche Weise, muss erklärt werden. Die Tugend ist die Mitte des Maßes und der Menge. Es gibt zwei Extreme, das eine im Zuviel, wenn von etwas, was zu tun ist, mehr getan wird; das andere im Zuwenig, nämlich wenn weniger getan wird, als zu tun ist. Aber die Tugend liegt in der Mitte zwischen beiden, weil sie weder mehr noch weniger tut, als getan werden soll, wie aus folgendem Beispiel hervorgeht. Feigheit heißt zu fürchten, was man fürchten soll und was nicht, Tollkühnheit heißt zu wagen, was man wagen soll und was nicht; und auf beiden Seiten ist eine Schlechtigkeit (ein Laster). Aber die Tapferkeit liegt gleichsam in der Mitte, die wagt, was man wagen soll und fürchtet, was man fürchten soll. [...] So wird der Weise zwischen entgegengesetzten Schlechtigkeiten (Lastern) die Tugend in der Mitte finden.⁴¹

Das ist keine wörtliche Übersetzung aus der *Nikomachischen Ethik*, gibt deren Aussagen aber sinngemäß durchaus richtig wieder. Aristoteles verwendet auch als erstes Beispiel das Verfehlen der Tapferkeit durch Übermaß oder Mangel: „Wer alles flieht und fürchtet und nichts aushält, der wird feig (*δειλός*), wer aber vor gar nichts Angst hat, sondern auf alles losgeht, der wird tollkühn (*θρασύς*)“ (II, 2; 1104a20–22). Gerade diese Trias fehlt aber bei Thomasin, was uns wieder unsicher machen muss. Hat er sie weggelassen, weil sie in seine theologisch inspirierten Lasterreihen nicht passte? Wie dem auch sei, es gibt keine Anzeichen dafür, dass Thomasin unmittelbaren Zugang zu einer Übersetzung der aristotelischen Ethik(en) hatte, ja dass er das Prinzip der maßvollen Mitte überhaupt irgendwie mit Aristoteles in Zusammenhang brachte.

det non audenda. Nunc ex eo quidem qui timet non timenda accipitur qui timet timenda est ex illo alio sumatur qui audet audenda et fiet unum medium qui audet audenda et qui timet timenda: id est virtus. Iustitia est medium inter plus iustum et minus iustum; prudentia inter calliditatem et hebetudinem; temperantia inter luxuriam et libidinem enervatorum.

- 41 Wilhelm von Conches, *Glosae super Boetium*, 4, pr. 7, 271–273, hier 272: *Virtus est medium vitiorum et utrimque redactum, quod quale sit exponendum est. Virtus est medium modi et qualitatis. Sed sunt duo excessus. Unus in maius cum plus fit de aliquo quam sit faciendum; alterum in minus, scilicet cum minus fit quam sit faciendum. Sed virtus est media istorum quia nec plus nec minus facit quam est faciendum, ut in hoc exemplo patet. Timiditas est timenda timere et non timenda, audacia est audere audenda et non audenda; et est utrimque vitium. Sed fortitudo quasi in medio est, quae audet audenda et timet timenda [...]. Ita inter contraria vitia sapiens inveniet mediam virtutem.* Den Verweis auf die beiden Kommentare verdanke ich Bernd Roling. Dessen Annahme, Thomasin habe wichtige Anregungen von Johannes de Hauvilla erfahren (ROLING 2004, 253–257), vermag ich jedoch nicht nachzuvollziehen.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Alanus ab Insulis, *Anticlaudianus*:** Alain de Lille, *Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables*, hg. von Robert Bossuat (Textes philosophiques du Moyen Âge 1), Paris 1955.
- Apuleius, *De dogmate Platonis*:** L. Apuleii opera omnia, Bd. 2: *Florida, De deo Socratis, De dogmate Platonis, De mundo libros, Asclepium, Apologiam, Fragmenta et indices continens*, hg. von Gustav Friedrich Hildebrand, Leipzig 1842, 170–278.
- Aristoteles, *Ars rhetorica*:** *Aristotelis ars rhetorica*, hg. von William D. Ross (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1959.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*:** *Aristotelis ethica Nicomachea*, hg. von Ingram Bywater, Oxford 1894.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*:** Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übers. von Olof Gigon, Zürich/München 1967².
- Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea*:** *Aristoteles Latinus*, Bd. 26, 1–3, Fasc. 3: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive ‚Liber Ethicorum‘. A. Recensio pura*, hg. von Renatus Antonius Gauthier, Leiden/Brüssel 1972.
- Aristoteles Latinus, *Ethica vetus*:** *Aristoteles Latinus*, Bd. 26, 1–3, Fasc. 2: *Ethica Nicomachea. Translatio antiquissima libr. II–III sive ‚Ethica vetus‘ et translationis antiquioris quae supersunt sive ‚Ethica nova‘, ‚Hoferiana‘, ‚Borghesiana‘*, hg. von Renatus Antonius Gauthier, Leiden/Brüssel 1972, 1–61.
- Boethius, *Consolatio philosophiae*:** Anicius Manlius Severinus Boethius, *Philosophiae consolatio-nis libri quinque*, hg. von Karl Büchner, 2. erneuerte Aufl. (Editiones Heidelbergenses 11), Heidelberg 1960.
- Boethius, *Trost der Philosophie*:** Boëthius, *Trost der Philosophie*, aus dem Lateinischen übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Ernst Neitzke, Stuttgart 1959.
- Cicero, *Vom rechten Handeln*:** Marcus Tullius Cicero, *Vom rechten Handeln. Lateinisch und deutsch*, eingeleitet und neu übersetzt von Karl Büchner (Die Bibliothek der Alten Welt. Römische Reihe), Zürich/Stuttgart 1964².
- Hieronymos, *Epistulae*:** *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, Teil 3: *Epistulae CXXI–CLIV*, hg. von Isidor Hilberg (S. Eusebii Hieronymi Opera 1, 3) (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 56), Wien/Leipzig 1918.
- In Boetii Consolationem philosophiae commentarius:** *Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius*, hg. von Edmund Taite Silk, Rom 1935.
- Moralium dogma philosophorum:** *Das Moraliu dogma philosophorum des Guillaume de Conches. Lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch*, hg. von John Holmberg (Arbeten utgivna med understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala 37), Paris et al. 1929.
- Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*:** *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria*, hg. von Heinrich Rückert, mit einer Einleitung und einem Register von Friedrich Neumann, Nachdruck der Ausgabe Quedlinburg/Leipzig 1852 (Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 30) (Deutsche Neudrucke. Texte des Mittelalters), Berlin 1965, Digitalisat der Ausgabe 1852: <https://doi.org/10.11588/diglit.23919>.
- Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*:** Thomasin von Zerklare, *Der Welsche Gast*, ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms (de Gruyter Texte), Berlin/New York 2004.
- Wilhelm von Conches, *Glosae super Boetium*:** *William of Conches and the tradition of Boethius' Consolatio philosophiae. An edition of his Glosae super Boetium and studies of the Latin commentary tradition*, hg. von Lodi Nauta, Diss. Groningen 1999.
- Winsbecke:** *Winsbeckische Gedichte nebst Tirol und Fridebrant*, hg. von Albert Leitzmann, 3., neu-bearb. Aufl. von Ingo Reiffenstein (Altdeutsche Textbibliothek 9), Tübingen 1962, 1–45.

Forschungsliteratur

- Benecke, Georg Friedrich/Müller, Wilhelm/Zarncke, Friedrich (1990)**, *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1854–1866 mit einem Vorwort und einem zusammengefaßten Quellenverzeichnis von Eberhard Nellmann sowie einem Alphabetischen Index von Erwin Koller, Werner Wegstein u. Norbert Richard Wolf, Bd. 1–3 in 4 Bdn., Stuttgart.
- Bossuat, Robert (Hg.) (1955)**, Alain de Lille, *Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables*, hg. von Robert Bossuat (Textes philosophiques du Moyen Âge 1), Paris.
- Dietl, Cora (1995)**, „Aristoteles und die *sehs dinc*. Zum VIII. Buch des *Wälschen Gasts*“, in: Paola Schulze-Belli (Hg.), *Thomasin von Zerklære und die didaktische Literatur des Mittelalters. Beiträge der Triester Tagung 1993* (Studi tergestini sul medioevo. N. S. 2), Triest, 39–61.
- Ehrmann, Gustav (1970)**, „Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems“, in: Günter Eifler (Hg.), *Ritterliches Tugendsystem* (Wege der Forschung 56), Darmstadt, 1–84.
- Huber, Christoph (1988)**, *Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerklære, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 89), Zürich/München.
- Knapp, Fritz Peter (1994)**, *Die Literatur des Früh- und Hochmittelalters in den Bistümern Passau, Salzburg, Brixen und Trient von den Anfängen bis zum Jahre 1273* (Geschichte der Literatur in Österreich von den Anfängen bis zur Gegenwart 1), Graz.
- Knapp, Fritz Peter (1995)**, „*Nobilitas Fortunae filia alienata*. Der Geblütsadel im Gelehrtenstreit vom 12. bis zum 15. Jahrhundert“, in: Walter Haug u. Burghart Wachinger (Hgg.), *Fortuna* (Das zehnte und letzte der Reissensburger Gespräche, 13. 11. – 15. 11. 1992) (Fortuna vitrea 15), Tübingen, 88–109.
- Mausbach, Joseph (1929²)**, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Bd. 1: *Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen*, Freiburg i. Br.
- Meier, Mischa (2000)**, „Mesotes“, in: Hubert Cancik u. Helmuth Schneider (Hgg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 8, Stuttgart/Weimar, Sp. 37f.
- Ochsenbein, Peter (1975)**, *Studien zum Anticlaudianus des Alanus ab Insulis* (Europäische Hochschulschriften. Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur 114), Bern.
- Rocher, Daniel (1977)**, *Thomasin von Zerklære: Der Wälsche Gast (1215–1216). Thèse présentée devant l'Université de Paris IV*, 2 Bde., Lille/Paris.
- Röling, Bernd (2004)**, „Das *Moderancia*-Konzept des Johannes de Hauvilla. Zur Grundlegung einer neuen Ethik laikaler Lebensbewältigung im 12. Jahrhundert“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 37, 167–258.
- Schönbach, Anton E. (1898)**, *Die Anfänge des deutschen Minnesangs*, Graz.
- Teske, Hans (1933)**, *Thomasin von Zerklære. Der Mann und sein Werk* (Germanische Bibliothek. Abteilung 2, Untersuchungen und Texte 34), Heidelberg.
- Tracey, Martin J./Newhauser, Richard/Briesemeister, Dietrich (1997)**, „Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge“, in: Robert-Henri Bautier, Robert Auty u. Norbert Angermann (Hgg.), *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, München, Sp. 1085–1089.
- Wilmanns, Wilhelm (Hg.) (1883²)**, *Walther von der Vogelweide*, hg. von Wilhelm Wilmanns (Germanistische Handbibliothek 1), Halle a. d. S.