

Vivianus von Prémontré

Ein Gegner Abaelards im frühen Prémontré

Ein Hauptelement des scholastischen Lehrbetriebs des 12. Jahrhunderts ist die Vermittlung der Sentenzen von Autoritäten und zeitgenössischen Autoren. Dies kann in Form der großen Sentenzen- und Summenwerke oder in Form kleinerer, oft nur kompilierter Traktate geschehen. Ein solcher Traktat ist der «Tractatus de libero arbitrio» des Vivianus von Prémontré¹⁾. Dieser Traktat ist uns bislang in vier Handschriften bekannt :

- | | |
|---|--|
| A | Douai, Bibliothèque municipale 361, f. 179 ^{va} -183 ^{vb} , mm 249 × 453, Pergament, 12. Jahrhundert, - Provenienz : Abtei Anchin. |
| M | Douai, Bibliothèque municipale 360, f. 30 ^{va} -38 ^{vb} , mm 220 × 339, Pergament, 12. Jahrhundert, - Provenienz : Abtei Marchiennes. |
| N | Paris, Bibliothèque nationale, latin 17346, f. 120 ^v -127 ^v , mm 187 × 292, Pergament, 12. Jahrhundert, - Provenienz : Collège de Navarre. |
| S | Paris, Bibliothèque nationale, latin 16530, f. 160 ^v -169 ^r , mm 121 × 214, Pergament, 12. Jahrhundert, - Provenienz : Sorbonne. |

Die textlich beste Handschrift ist A. Die Handschriften A und M dürften überdies auf dieselbe Vorlage zurückgehen, möglicherweise auf das Original selbst; ihnen gegenüber weisen N und S jeweils erhebliche Abweichungen auf. Die Drucke bei Martène-Durand und Migne²⁾, die ausschließlich Cod. N kennen, weichen gegenüber diesem

¹⁾ Ich gebe hier ein Summarium meiner Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom: *Vivianus von Prémontré. Ein Gegner Abaelards in der Lehre von der Freiheit*. Die Untersuchung befindet sich im Druck und wird in der *Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium* erscheinen.

²⁾ E. MARTÈNE-U. DURAND, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*, IX, Paris 1733, 1075-1092; *Patrologia Latina* (Migne), 166, 1319-1336.

noch erheblich ab. Der Traktat wird in den Handschriften A und M ausdrücklich, in S nur durch die Stellung Hugo von St. Viktor zugeschrieben. Cod. N allerdings, der als einziger die dem Traktat vorgeordnete Widmungsepistel vollständig mit Absender und Adressat bringt, teilt ihn eindeutig dem Chorherren Vivianus von Prémontré zu. Äußere und innere Gründe sprechen gegen eine Zuweisung an Hugo von St. Viktor und lassen die von L. Ott vorgenommene wissenschaftliche Zuweisung an Vivianus von Prémontré als begründet erscheinen³). Das Zeugnis der Literatur ist, bedingt durch den ersten Druck nach Cod. N, seit jeher fast eindeutig für Vivian. Für die historische Einordnung Vivians bringt uns das Nekrologium von Prémontré⁴) wertvolle Hilfe, das den Tod eines fr. Vivianus aus Prémontré für den 23. Mai zwischen 1144 und 1178 verzeichnet. Auch die Selbstbezeichnung Vivians als «pauperum Praemonstratae ecclesiae minimus» gibt die frühprämonstratensische Armutsauffassung wieder und ist deshalb als ein Zeugnis für die Authentizität zu werten. Der Adressat des Traktats, Dechant und Magister Gerhard von St. Quentin, ist bis zum wahrscheinlich letztmöglichen Todestag am 2. Mai 1141 quellenmäßig gut bezeugt. All dies spricht überdies für eine Zuweisung des Traktats an unseren Autor.

Der Traktat wird in den Cod. A und M als «Tractatus de libero arbitrio» bezeichnet, in Cod. S ohne Titel geführt, während Cod. N den auch in den Druck bei Martène-Durand und Migne übernommenen Titel «Harmonia sive tractatus de libero arbitrio et gratia» anführt, was dort im Explicit näher begründet wird. Die Ursprünglichkeit dieses Titels kann jedoch nicht sicher nachgewiesen werden. Inhaltlich ist der Traktat Vivians eine Kompilation von Texten aus Bernhards von Clairvaux «Liber de gratia et libero arbitrio» (Gra) und der «Summa Sententiarum» (SSent) aus dem Viktorinerkreis. Die Abfassung des Traktats Bernhards von Clairvaux 1127/28 ist damit ein weiterer Anhaltspunkt für die Datierung, die Abfassung der Summa Sententiarum um 1135-40 der entscheidende

³) L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Münster 1937, 484-493; DERS., *Vivianus von Prémontré*. Der früheste Zeuge für die Benützung der Summa Sententiarum, in: *Scholastik* 14 (1939) 81-90.

⁴) R. VAN WAEFELGHEM, *L'Obituaire de l'Abbaye de Prémontré* (XII^e s. - Ms. 9 de Soissons), Leuven 1913, 115.

Termin ⁵⁾. Der Traktat Vivians ist also vermutlich zwischen 1136 und 1141, dem wahrscheinlichen Todesdatum des Adressaten, geschrieben worden. Eine weitere Quelle noch nicht identifizierter Herkunft, wohl aus der Schule von St. Viktor oder aus der späteren Schule von Laon, liegt der Einleitung zugrunde, die ein in den fröhscholastischen Sentenzenwerken beliebtes Schema zur Begründung der Schöpfung einer «creatura rationalis» aufnimmt. Der Widmungsepistel entsprechend ist unser Traktat veranlaßt durch eine Kontroverse um die «libertas arbitrii». Er nennt allerdings die Position des Gegners nicht, sondern beschränkt sich darauf, die eigene Stellungnahme zu Wort zu bringen. Die Abfassungszeit des Traktats und die inhaltliche Tendenz der Aussagen verweisen auf die Auseinandersetzungen zwischen Peter Abaelard und Bernhard von Clairvaux bzw. Wilhelm von St. Thierry vor dem Konzil von Sens im Jahre 1140/41 ⁶⁾. Somit haben wir in diesem Traktat ein literarisches Zeugnis einer Stellungnahme gegen Abaelard aus dem frühen Prémontré vor uns. Der Traktat ist allerdings, soweit bis heute erkennbar, ohne wesentlichen Einfluß geblieben, auch innerhalb des eigenen Ordens, was nicht zuletzt dadurch bedingt ist, daß wir es hier mit einer Kompilation aus zwei allseits bekannten scholastischen Werken zu tun haben. Er ist jedoch als Element der Vermittlung von Bedeutung.

Vermittlung ist auch das Grundprinzip der Methode Vivians. Sein Traktat ist ja eine Kompilation, also ein Vertreter jenes Genus konservativer Lehrmethode, die im Glauben an eine Harmonisierbarkeit verschiedener nicht widersprüchlicher Sentenzen systematische Probleme der Theologie und der in ihr implizierten Philosophie zu lösen versuchte. Vivian tut dies gemäß der verbreiteten methodologischen Devise «diversa, non adversa», die gleichsam das Leitwort seiner «Harmonia» ist. Die Meinungen Bernhards und der Summa Sententiarum sind zwar in manchem verschieden, doch nicht widersprüchlich, weil beide vom Weg der Wahrheit niemals abweichen.

⁵⁾ D. VAN DEN EYNDE, *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII^e siècle*, in: *Antonianum* 26 (1951) 223-246.

⁶⁾ Vgl. W. MEYER, *Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abaelard*, in: *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, 1938, 379-468; L. GRILL, *Die neunzehn «Capitula» Bernhards von Clairvaux gegen Abaelard*, in: *Historisches Jahrbuch*, 80 (1961) 230-239; J. RIVIERE, *Les «capitula» d'Abélard condamnés au concile de Sens*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5 (1933) 5-24; J. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*, in: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 30 (1963) 7-51.

Dieser optimistischen Methodologie steht aber bereits zu ihrer Zeit die kritische Haltung Abaelards, ausgedrückt in dessen «Sic et non» gegenüber, die nicht nur mit «diversa», sondern auch mit «adversa» rechnet⁷⁾. Die Methode Vivians ist die im frühen 12. Jahrhundert gängige Art scholastischen Lehrens, die aber noch kaum einer wissenschaftlichen und philosophischen Untersuchung gewürdigt worden ist. Sie läßt durchaus auch Raum für die persönliche Gestaltung und die persönliche Eigenart eines Autors. Gerade in der Art und Tendenz der Übernahme anderer Lehrmeinungen zeigt sich ja die Tendenz des Autors und die Größe seines Denkens. Das Argumentieren des Autors geschieht ja gröstenteils in der Auswahl und Verbindung der Quellentexte, wobei Vivianus die Summa Sententiarum nur im ersten Teil von Bedeutung ist. Funktionsänderungen der Zitate und Änderungen des Aufbaus lassen durchaus ein an der «ratio» orientiertes Denken erkennen. Doch zeigt sich bei Vivianus auch eine Tendenz zur Affirmation, Apodiktisierung und Generalisierung, zur Erweiterung negierter Aussagen von der Faktizität zur Möglichkeit, aber auch eine Distanzierung gegenüber der Welt- und Leibeindlichkeit Bernhards von Clairvaux in verschiedenen Auslassungen. Die eigenen Beiträge des Kompilators sind gering, stehen aber an funktional sehr bedeutsamen Stellen. Normalerweise korrigieren und ergänzen sich die Zitate selbständig, was nur an einigen Stellen zu einer Auseinandersetzung Vivians mit beiden Quellen ausgeweitet wird. Vivian bemüht sich, den inneren Zusammenhang des Traktats durch wiederholte interne Referenzen, die jedoch nicht immer geglückt sind, zu sichern. Auch steht er im Ganzen zu sehr unter der Sprachgewalt seiner Hauptquelle Bernhard, als daß er sich dessen manchmal überschäumenden und philosophisch nicht immer leicht durchschaubaren Rhetorik entziehen könnte⁸⁾. Funktional können philosophischerseits auch die Schriftzitate Vivians, die meist von Bernhard übernommen sind, gedeutet werden, mit aller Offenheit hinsichtlich der theologischen Beweiskraft. So kann von philosophischer Sicht ein Schriftzitat im Traktat Bernhards in folgenden Funktionen auftreten :

⁷⁾ ABAELARD, *Sic et non*, prolog (PL 178, 1339A); - vgl. J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1969, 81-90.

⁸⁾ Vgl. CH. MOHRMANN, *Observations sur le langage et le style de Saint Bernard*, in: S. Bernardi opera, ed. LECLERCQ, II, Roma 1958, IX-XXXIII; J. LECLERCQ, *L'art de la composition dans les traités de S. Bernard*, in: *Revue Bénédictine* 76 (1966) 87-115.

- (1) als Grundlage einer thematischen Exegese,
- (2) als aus spiritueller Exegese resultierendes Stilmittel,
- (3) als biblische Einführung eines Terminus,
- (4) als biblische Kennzeichnung für Personen, Sachen und Zeiten,
- (5) als Argumentationsfigur in doktrinaler Absicht.

Diese Typen können auch in anderen Kompilationen derselben Zeit festgestellt werden. Mit der biblischen Diktion übernimmt Vivian von Bernhard auch eine vorherrschende Bildrede, ohne daß die Bilder bereits in philosophische oder theologische Begriffe übersetzt würden. Diese Methode der Kompilation weist Vivian aus als einen zwar nicht genialen, wohl aber gründlichen und vorsichtigen, wenn auch manchmal nicht von Inkonsequenzen freien, in seiner Grundtendenz konservativen Denker, der so sein methodisches Anliegen verfolgt: die Harmonisierung von Autoritäten im Dienst der Wahrheit. Keinesfalls aber ist der Traktat Vivians ein «lediglich kompiliertes Machwerk, in dem sich nicht ein eigener Gedanke findet»⁹⁾.

Thematisch handelt der Traktat Vivians vom «liberum arbitrium», gehört also philosophischerseits in das Gebiet der Anthropologie. Vivians Anthropologie ist, wie im 12. Jahrhundert nicht anders zu erwarten, keineswegs vollständig. Sie vollzieht sich in engstem Anschluß an Bernhard in vielen Sprachregelungen und Präzisierungen, die aber im Sinne des fröhscholastischen Realismus als Realdefinitionen verstanden werden. Eine Untersuchung der Nomenklatur der Anthropologie Vivians zeigt recht deutlich deren Herkunft aus zwei Quellen. So stehen sich bereits von Anfang an zwei Definitionen für «liberum arbitrium» gegenüber: als «voluntarius et liber consensus» nach Bernhard¹⁰⁾ und als «habilitas rationalis voluntatis, qua bonum eligitur gratia cooperante vel malum ea deserente» nach der Summa Sententiarum¹¹⁾. Die Diskrepanz der Definitionen zeigt eine tiefere Verschiedenheit an: In der Summa Sententiarum findet sich die augustinische Freiheitslehre, nach der «libertas» als christliche Freiheit eben erst dann gegeben ist, wenn der Mensch befreit ist zum Freisein von Sünde, was heilsgeschichtlich betrachtet das Werk der Gnade ist. Bernhard dagegen versucht, offensichtlich auch um die

⁹⁾ B. GEYER, *Die Sententiae divinitatis*. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschule, Münster 1909 (BGPhMA 7, 2-3), 31.

¹⁰⁾ *Gra* III, 6 (ed. LECLERCQ III, 170, 9-11); I, 2 (167, 12f).

¹¹⁾ *SSent* III, 8 (PL 176, 101C).

Unverlierbarkeit des «*liberum arbitrium*» zu retten und eine positive Lösung des Theodizeeproblems zu erreichen, das «*liberum arbitrium*» als ein naturhaftes Element am Willen selbst zu erweisen, eben als den Konsens, der weder erzwungen noch verhindert werden kann, vor allem nicht von der «*ratio*». 'Consensus' wird bei Vivian im Anschluß an Bernhard wieder zweifach definiert, was die Schwierigkeit nur erhöht: als '*nutus voluntatis spontaneus*' und als '*habitus animi liber sui*'¹²⁾. Diese Uneinheitlichkeiten zeigen nur, wie viel an Umsicht es braucht, «wenn zwei Systeme miteinander ins Gespräch kommen wollen, und eine wirkliche Verständigung erreicht werden soll über einen präzisen Punkt. Es müssen erst Erkundungen eingeholt werden über das Koordinatensystem, in dem das infragekommende Zeichen steht. Denn von seinem Stellenwert her hat es seine Bedeutung»¹³⁾.

Ein Blick auf die Nomenklatur der Anthropologie Vivians zeigt aber auch deren typischen «Dynamismus». Sie verrät immer noch ihre Herkunft vom Akt, auch dort, wo sie in der Form eines Habitus gehalten ist. Die signifikanten Termini sind dabei '*vis*', und '*motus*'. Eine Aussage über «*partes oder functiones animae*»¹⁴⁾ wird bei Vivian ebenfalls nicht gemacht, sondern die Anthropologie in substantivierten Tatprädikatoren bzw. in Aussagen über habituell gefaßte ursprüngliche Handlungen entfaltet, wodurch eine Frühstufe mittelalterlicher Anthropologie gekennzeichnet ist, die unter dem starken Einfluß der augustinischen Theologie und Psychologie steht. So müssen wir auch in der Frage, ob hier eine reale Unterscheidung zwischen Seele und deren Potenzen, z.B. dem Willen, gelehrt werde, eher an eine augustinische Identitätstheorie denken als an eine reale Unterscheidung.

Ein weiteres Kennzeichen der Anthropologie Vivians ist ihre Offenheit auf die theologisch-heilsgeschichtliche Weiterführung hin. Die Erörterungen über das «*liberum arbitrium*» vollziehen sich im Rahmen einer Schöpfungstheologie, die eben für den mittelalterlichen Autor eine mit philosophischen Mitteln betriebene Anthropologie und Kosmologie einschließt. Die Aussagen über das «*liberum arbitrium*» sind limitiert und bedingt durch theologische Aussagen. Die Anthropologie Vivians ist aber darüberhinaus auch in ihren Grundansatz bereits offen für heilsgeschichtlich-theologische Überformungen, z.B. im Drei-

¹²⁾ vgl. *Gra* II, 3 (167, 20-23); I, 2 (167, 13).

¹³⁾ G. SCHIWY, *Strukturalismus und Zeichensysteme*, München 1973, 35.

¹⁴⁾ Vgl. W. HISS, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin 1964, 89.

schritt von «libertas a necessitate, a peccato, a miseria» oder «libertas naturae - gratiae - gloriae» bzw. «liberum consilium» und «liberum complacitum». Darüberhinaus steht, wie eine Analyse der Termini 'bona voluntas', 'virtus' und 'meritum' zeigt, das Gebiet der Ethik durchgängig unter theologischen Prämissen, da zu jedem positiven Wollen bereits die Mitwirkung der Gnade erfordert ist.

Diese Lehre vom «liberum arbitrium» zeigt auch eine gewisse Diskrepanz zwischen einer fast emphatischen Sprache, nach der der Mensch auf Grund seiner Freiheit «sui iuris», «nobilis creatura» und mit einer «praerogativa» ausgestattet sei, und dem aus der Freiheit faktisch in statu viae resultierenden Können. Der Mensch kann nämlich aus der «libertas arbitrii» allein nur das Böse wollen, nicht das Gute. Das «liberum arbitrium» ist somit zwar eine Grundlage der heilsgeschichtlich zu entfaltenden Freiheit, aber nicht mehr.

Wie ist also nach Vivian die Stellung des Menschen zu kennzeichnen? Der erste und entscheidende Unterschied des Menschen vom Tier ist für Vivian das «liberum arbitrium», d.h. für Vivian sein freies Wollen. Dieses freie Wollen, das ihn aus dem Bereich der Nötigung, nicht aber der Naturnotwendigkeit erhebt, gibt ihm damit einen Spielraum, eröffnet ihm eine Welt, in der er sich grundsätzlich frei bewegen kann, und sei es, wie die Konkretisierung zeigt, auch nur zum Bösen. Dadurch, daß Vivian das Wollen zunächst in Absehung von jedem Objekt betrachtet, eben als das «liberum arbitrium», wird eine positive ontologische Aussage möglich, die in der «libertas arbitrii», im Freisein von Nötigung, die fundamentale Freiheit des Menschen erblickt. Dies ist allerdings nur eine Grundlegung, da das «velle bonum» erst durch die hinzukommende Gnade möglich wird. Die positive Möglichkeit wird also bereits in der Doppelstruktur von «liberum arbitrium» und Gnade als Verdienst betrachtet, wobei aber der Teilursache Gnade die spezifizierende Wirkung zukommt, während dem «liberum arbitrium» nur das bloße Wollen verbleibt.

Parallel dazu steht die Aussage, der Mensch sei «ad imaginem et similitudinem dei» geschaffen, was Vivian im Anschluß an Bernhard auf die dreifache Freiheit bezieht. Auch hier ist das «liberum arbitrium» als «imago» in seiner Unverlierbarkeit und Unveränderlichkeit nur Grundlage der heilsgeschichtlichen Entfaltung der «similitudo» in den beiden Freiheiten, die erst die positive Möglichkeit beinhalten. Sicher sind 'Unverlierbarkeit' und 'Unveränderlichkeit' für den Scholastiker positive Aussagen, die noch dazu in Beziehung

gesetzt werden zur Ewigkeit Gottes; doch bleiben sie für den Menschen im anthropologischen Diskurs solange belanglos, als sie nicht als Konstituenten einer anthropologischen Struktur erfaßt sind, wie es etwa die psychologische Erklärung der Gottebenbindlichkeit bei Augustin in den Ternaren und im «esse capax dei» versucht.

Schließlich wird der Mensch gesehen als «sui iuris», als Rechtssubjekt mit den ihm eigenen Rechten und Pflichten. Auch diese Bestimmung wird, soweit sie sich auf das «liberum arbitrium» bezieht, wieder nicht in einer positiven «licentia» entfaltet, sondern bleibt ähnlich der Aussage von der Gottebenbildlichkeit in dieser Hinsicht relativ unbestimmt. Die positive Aussage ist hier allerdings greifbarer durch die Bestimmung des Menschen als Rechtssubjekt im Geflecht der Abhängigkeiten und Pflichten Gott gegenüber. Das einzige Recht allerdings, die einzige Möglichkeit, die dem Menschen in statu viae gegeben ist, ist die zum Bösen, zum Sündigen, die er gerade nicht ausführen darf, sondern auf die er verzichten soll, was er aber wieder nur mit Hilfe der Gnade kann. Auch der Rechtsstatus der Person, der mit dem «liberum arbitrium» gegeben ist, ist nur eine Grundlegung für die weiteren, erst zu erwerbenden, geschenkten Formen der Freiheit, in denen sich die heilsgeschichtliche Deutung des Menschen unter den Sinnprämissen der Theologie vollzieht. Vivian und Bernhard gelingt es nicht, diesen Rechtsstatus positiv zu fassen. Die Formel, die sich dafür im mittelalterlichen Verständnis anbietet, ist 'iudex sui', das wir im Traktat Vivians zwar finden, das aber nicht vom Menschen ausgesagt wird, sondern von der Zustimmung des Willens auf Grund der Beteiligung des Verstandes. Denn 'iudex' bezeichnet nicht nur die richterliche Funktion, sondern auch die hoheitliche Stellung des Richters¹⁵). Dies würde aber gerade eine Konzeption von «liberum arbitrium» als «iudicium» durchgängig voraussetzen, wie wir sie etwa in der Abaelardschule vertreten finden. Bei Vivian bleibt dagegen die Bestimmung des «arbitrium» als «iudicium» nur Episode und dient lediglich der Abgrenzung gegenüber «liberum consilium» und «liberum complacitum». In der Auffassung von 'liberum arbitrium' für das vom Verstand ungehinderte Wollen in Abhebung von der Freiheit von Sünde und Sündenelend liegt auch der Grund für diesen negativen Charakter der anthropologischen

¹⁵) Vgl. K. MÖRSDORF, *Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht*, Freiburg/Br. 1941, 3-10. 28f.

Aussagen Vivians. Denn die durch 'liberum arbitrium' gekennzeichnete Wirklichkeit erweist sich dadurch als ein letztes metaphysisches Substrat, über dem sich erst die eigentliche Freiheit, nämlich die von Sünde und Sündenelend, aufbaut, die ein positives Wollen und Handeln erst ermöglicht. Vivian hat diese Tendenz durch die Übernahme von Texten aus der Summa Sententiarum noch verstärkt.

Somit zeigen sich hier auch die Grenzen einer voluntaristischen Auffassung vom «liberum arbitrium». Um zu einem positiven Begriff zu kommen, etwa als «iudicium» im Sinne der auf Boethius zurückgehenden Tradition, müßte gerade die «ratio» in einem weit stärkeren Maße in die Beratungssituation mit dem Willen einbezogen werden, als dies im Voluntarismus Vivians möglich ist. Für Vivian ist die «ratio» nur die «pedissequa» der «domina», des Willens. Sie ist der manchmal unbequeme Gefolgsmann, der dem Herrn raten soll, worauf aber der Herr selbst entscheidet, wie ihm gutdünkt, und der Gefolgsmann folgen muß, wohin der Herr geht. Nicht zuletzt scheinen hier theologische Vorentscheidungen getroffen zu sein, die auch die philosophische Erklärung bestimmen, einer Philosophie, die sich ganz im Dienst der Theologie weiß und gewissermaßen auch nur die «pedissequa» einer «domina» ist.

Wie kommt Vivian zu dieser Haltung, was ist der Anlaß dafür? Meine These lautet: Als ein Gegner, wenn auch nicht Gegenspieler Abaelards, allerdings in einer Weise, die sich im Bestärken der eigenen Position genügt, wie es die Widmungsepistel an den Gesinnungsgenossen Gerhard von St. Quentin ausdrückt. Diese These läßt sich durch folgende Beobachtungen stützen:

- (1) Bereits die methodologische Devise der Kompilation «diversa, non adversa» vertritt eine dem «Sic et non» Abaelards entgegengesetzte, konservative Methode der Behandlung von Sentenzen¹⁶).
- (2) Die «voluntas», das «liberum arbitrium», ist nach Vivian das, was den Menschen vom Tier unterscheidet. Nach Abaelard ist dies aber die «ratio»¹⁷).
- (3) Die «ratio» wird bei Vivian als «pedissequa» der «domina»,

¹⁶) Vgl. ABAELARD, *Sic et non* prol (PL 178, 1339); H. DE LUBAC, *A propos de la formule «Diversi, non adversi»*, in: *Recherches de Science Religieuse* 40 (1951/52) 27-40.

¹⁷) Vgl. O. LOTTIN, *A propos des sources de la Summa Sententiarum*, in: *RThAM* 25 (1968) 55.

des Willens, dargestellt, die besiegt werden kann, was sich vom Optimismus Abaelards hinsichtlich der Gottesgabe der «ratio» deutlich unterscheidet¹⁸).

- (4) Bei Vivian herrscht ein Sündenverständnis, das in Abmilderung Bernhards von Clairvaux doch geprägt ist von den Begriffen 'concupiscentia' und 'vitium' und damit im Gegensatz steht zum theologischen, intentionalen Sündenverständnis Abaelards¹⁹).
- (5) Die Definitionen Vivians für 'liberum arbitrium' stehen im Gegensatz zur boethianischen Tradition von «liberum arbitrium» als «iudicium» auf Grund der «ratio». Diese Tradition wird gerade von Abaelard und seiner Schule wieder aufgegriffen²⁰).
- (6) Die Definition von «virtus» als «affectio ordinata» durch die Gnade steht im Gegensatz zur philosophischen Definition als «habitus mentis optimus» in einer «natürlichen Ethik», wie sie Abaelard von seinen Gegnern zugeschrieben wurde²¹).
- (7) Das Gute zu wollen, ist nach Vivian nur möglich durch die Gnade; der gute Wille ist also bereits ein Werk der Gnade, nicht wie bei Abaelard des «liberum arbitrium»²²).
- (8) Beim Verdienst zählt für Vivian nicht nur das Wollen, sondern auch das Werk. Das Verdienst ist das Ergebnis des Zusammenwirkens von Gnade und Zustimmung des «liberum arbitrium». Bei Abaelard ist das Werk nur «exemplum»²³). Eine Stelle aus Bernhard, die diesen Terminus übernimmt, wird von dem sonst sehr getreuen Kompilator Vivian ausgelassen²⁴).
- (9) Der Mensch kann auf Grund des «liberum arbitrium» allein das Gute weder wollen noch vollbringen. Demgegenüber wird auf

¹⁸) ebd.

¹⁹) Vgl. A. CHANG, *De mediatione Jesu Christi secundum sanctum Bernardum Clarevallensem*, Thes. Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1964, 4-6; vgl. B. STOECKLE, *Amor carnis - abusus amoris*, in: SA 54 (1965) 147-174; R. PEPPERMÜLLER, *Abaelards Auslegung des Römerbriefs*, Münster 1972 (BGPhThMA NF 10).

²⁰) Vgl. ABAELARD, in Rom I v. 19 (*Corpus Christianorum*. - *Continuatio Mediaevalis* 11, 166); *Dialectica* (ed. L. M. DE RIJK, Assen 1956, 215).

²¹) Vgl. ABAELARD, *Ethica* (ed. D. E. LUSCOMBE, Oxford 1971, 128).

²²) Vgl. *Sententiae Hermanni* 34 (PL 178, 1755); J. GROSS, *Abaelards Umdeutung des Erbsündendogmas*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 15 (1963) 14-33.

²³) ABAELARD, *Ethica* (aaO 48); *Sententiae Hermanni* 34 (PL 178, 1754D-1755A).

²⁴) *Gra* XIV, 46 (199, 22-25).

- dem Konzil von Sens 1141 als Irrtum Abaelards verurteilt : «Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquod bonum»²⁵).
- (10) Die Konzeption Vivians vom «liberum arbitrium» als einem letzten ontologischen Fundament, das in statu viae lediglich zum «posse peccare» hinreicht, widerspricht der Auffassung Abaelards vom «liberum arbitrium» als einem unterscheidenden und richtenden Akt der «ratio»²⁶).
- (11) Vivians Traktat nimmt nach den Angaben der Widmungsepistel auf eine Kontroverse über die «libertas arbitrii» Bezug. Die historische und systematische Analyse weist nun in allen wichtigen Punkten eine Diskrepanz zur Lehre Abaelards und seiner Schule nach. Vivian ist folglich als ein Gegner, wenn auch nicht Gegenspieler Abaelards in der Auseinandersetzung vor 1140 anzusehen. Seine Kritik ist allerdings gegenüber Bernhard erheblich gemildert und präziser, wie es der Stil der kanonikalen Gegner Abaelards, etwa des Viktorinerkreises, war.

Mit dieser konservativen Tendenz gegen Abaelard stellt sich Vivian also in die Reihen der Parteigänger Bernhards von Clairvaux. Unser Traktat ist also auch ein wertvolles Zeugnis aus dem frühen Prémontré in dieser Frage, darüberhinaus auch ein Zeugnis, daß und wie im frühen Prémontré die Philosophie und Theologie eine Heimstätte hatten, und daß sie, wie die frühe Bekanntschaft mit der *Summa Sententiarum*, deren erster bekannter Zeuge er ist, zeigt, durchaus nicht in den Hintergrund gestellt wurden. Zugleich zeigt er recht gut die Eigenart dieser frühen prämonstratensischen Theologie und Philosophie, die sich nicht in großen Schulen hervortat, sondern in Gelegenheitsschriften zum Ausdruck kommt, doch durchaus im Bewußtsein um die je aktuellen Probleme. Als besondere Charakteristika mögen erwähnt sein :

- (1) die durchgängige Orientierung an der Schrift,
- (2) die eher konservative Methode und Tendenz,
- (3) die große Autorität Bernhards von Clairvaux,
- (4) das kritische Abwägen gegenüber dem rhetorischen Überschwang und den philosophischen Fragwürdigkeiten Bernhards,
- (5) der bestimmende Einfluß der *Summa Sententiarum* im ersten

²⁵) Vgl. DS 725.

²⁶) ABAELARD, *Dialectica* (aaO 215).

Drittel des Traktats, die selbst aus kanonikalen Kreisen stammen dürfte, welche Abaelard in einer bedeutend sachlicheren Weise kritisieren als Bernhard,

- (6) vor allem die vornehme Zurückhaltung und der Verzicht auf Angriffe auf den Gegner, was wir bei Kontroversschriften des Mittelalters sonst durchaus finden.

All dies zeigt, daß wir es hier mit einem scholastisch geschulten, abwägenden und in seiner Haltung sehr vornehmen Autor des frühen Prémontré zu tun haben, der sich gegen Abaelard abhebt, und zwar in bewußter, doch nicht sklavischer Anlehnung an Bernhard von Clairvaux. Daß Vivian auch an Bernhard Kritik übt, sei es durch Auseinandersetzung, sei es durch bloße Auslassung, zeigt auch die gemäßigte Haltung und das rationale Vermögen, das uns in diesem Zeugen frühprämonstratensischer Wissenschaft entgegentritt.

Das Werk Vivians ist zwar nicht Frucht eines überragenden, wohl aber eines sorgfältigen Geistes, der, angeregt durch die aktuelle Auseinandersetzung um die Freiheit und das Können des Menschen, seine eigene Position festigen und sie seinem Gesinnungsgenossen Gerhard von St. Quentin mitteilen will. Hinter dem Traktat steht also als Anregergestalt die umstrittene Person Abaelards, der positiv oder negativ die Menschen seiner Zeit und der folgenden Epochen immer wieder in seinen Bann gezogen hat; denn «wir vergessen zu leicht, daß ein Denker dort wesentlich wirkt, wo er bekämpft wird, als dort, wo man ihm zustimmt»²⁷⁾.

Stift Schlägl

Dr. Ulrich G. LEINSLE, O. Praem.

A-4160 Aigen i.M.

²⁷⁾ M. HEIDEGGER, *Was heißt denken?*, Tübingen 1954, 15.