

Aristoteles und die «Moderni» in der Vita Siardi

Im 17. Kapitel der zwischen 1260 und 1275 von einem Anonymus des Klosters Mariengaarde (Hortus S. Mariae) bei Hallum in Friesland verfaßten Vita Siardi wendet sich der Verfasser gegen die sophistische Lehre des Aristoteles¹⁾. Der Herausgeber, A.W. Wybrands, sieht darin eine Folge der Aristotelesverbote von 1209 und 1215²⁾. Eine Betrachtung dieser Stelle im Gesamt der Vita Siardi scheint allerdings eine andere Deutung nahezulegen.

1. Eigenart und Tendenz der Vita Siardi

Das Urteil der Historiker über die Vita Siardi ist im allgemeinen nicht gerade günstig. Sie unterscheidet sich zu deutlich von den übrigen Viten der Äbte von Mariengaarde, die in den «Gesta Abbatum Orti Sancte Marie» zusammengefaßt sind. Sie bietet dem Historiker wenig über die eigene innere Klostergeschichte Hinausgehendes. Sie bringt kaum historische Fakten, ist zudem z.T. durchaus weitschweifig und voller aszetischer «Anmutungen»³⁾. J. Romein beklagt «haar minderwaardigheid, zoowel van stijl als van inhoud» und kommt zu dem Urteil: «De schr. heeft de kunst, die hij zijn geliefden abt toeschrijft, nl. dat hij *sub brevibus multa comprehendit verbis* allerminst verstaan»⁴⁾. Für den Historiker ist die Vita Siardi eben wenig belangvoll. Ebenso konstatiert

¹⁾ Vita Siardi, ed. A.W. WYBRANDS in: *Gesta Abbatum Orti Sancte Marie*. Gedenkschriften van de Abdij Mariengaarde in Friesland, Leeuwarden 1879, 78-146. Hier c. 17 (118).

²⁾ Ebd. Anm. 2: «Deze scherpe uitval tegen Aristoteles, die anders zoo uitbundig werd geprezen, zal wel een nagalm zijn van de veroordeeling, die o.a. niet lang te voren, in 1209 en in 1215, tegen de 'libri naturales' van Aristoteles was uitgesproken naar aanleiding van de ketterij van Amalrik».

³⁾ WYBRANDS ebd. VIII f: «en wie soms bij 't lezen van deze biografie zich beklagt, dat zij zoo weinig feiten aanbiedt, en zoo wijdloopig is door allerlei stichtelijke redeneeringen: hij bedenke, dat aan anderen die 'ontboezemingen' zeker welkom zijn».

⁴⁾ J. ROMEIN, *Geschiedenis van de Noordnederlandse Geschiedschrijving in de Middeleeuwen*, Haarlem 1932, 70.

N. Backmund: «Diese Vita ist sehr salbungsvoll, im üblichen Vitenstil, eine wahre Predigt, lauter Schriftzitate und Gebete»⁵).

Tatsächlich wird man der Vita Siardi eher gerecht, wenn man sie als einen asketischen Traktat anhand der Gestalt des seligen Abtes Siard von Mariengarde (reg. 1194-1230) betrachtet. Auch der Aufbau ist keineswegs historisch, sondern systematisch-asketisch ausgerichtet: Es werden die Tugenden Siards geschildert im Hinblick auf den gemeinsamen Tisch (c. 2-5), die gemeinsame Kleidung (c. 6-7), gemeinsame Arbeit (c. 8-9). Lesung und klösterliche Disziplin (c. 10-12), Nachtruhe und Chorgebet (c. 13-14), Verhalten nach außen, einschließlich besonderer Gnadengaben und mystischer Erlebnisse (c. 15ff.). Auffallend ist auch der Wechsel im Stil ab c. 20, wo die Wunderberichte beginnen. Bereits dadurch ist diese Vita eher geeignet, uns Aufschlüsse über die innere Verfassung des friesischen Klosters zu geben und damit einen Beitrag zur Geistesgeschichte unseres Ordens zu liefern, als Fakten zur Weltgeschichte zu bieten.

Der Verfasser will seinen Mitbrüdern den seligen Siard offenbar als Muster aller Bereiche des klösterlichen Lebens vorstellen. Tatsächlich sind die Taten Siards aber meist nur Anlaß zu weitreichenden theologischen oder asketischen Betrachtungen. Dabei zeigt sich der Verfasser keineswegs unbeeinflusst von der Scholastik, die wohl ursprünglich außer durch den Gründer, den sel. Friedrich (reg. 1164-1175), aus der Vaterabtei Steinfeld in der Eifel in dieses erste friesische Prämonstratenser Kloster gekommen war⁶). Gerade die Prämonstratenser sollten in ihren Schulen Vorkämpfer der scholastischen Theologie in Friesland werden. Daß die blühende Abtei Mariengarde, die nach der verheerenden Überschwemmung von 1287 immerhin noch 400 Mitglieder zählte⁷), mit ihren Schulen in der Abtei, in Hallum, Griend und vielleicht auch in den «curiae» zu Bakkeveen und Marken⁸) ein reges scholastisches Leben

⁵) N. BACKMUND, *Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens*, Averbode 1972, 161f.

⁶) Vgl. A. VAN DEN HURK, *De betekenis van de Reguliere Canonie voor Friesland in de Middeleeuwen*, in: *An Praem* 31 (1955) 56; F. SASSEN, *De wijsbegeerte der Middeleeuwen in de Nederlanden*, Lochem 1944, 54.

⁷) N. BACKMUND, *Monasticon Praemonstratense*, I, Straubing 1949, 159.

⁸) Vgl. ebd. 210f; zu den Schulen der Prämonstratenser in Friesland vgl. R.R. POST, *Scholen en Onderwijs in Nederland gedurende de Middeleeuwen*, Utrecht - Antwerpen 1954, 158-165; M.A. HALLEMA, *De Kloosterschool van Mariengard bij Hallum in de 13^e eeuw*, in: *De nieuwe Eeuw*, nr. 436/7 (1.&7. jan. 1926) 423.475f; BACKMUND, *Geschichtsschreiber* 174.

besaß, bezeugen uns die «Gesta Abbatum» allenthalben. In diesen Schulen las man die Bibel und die christlichen Schriftsteller, vorbereitend aber die Grammatiker, Dichter und wohl auch einzelne Philosophen. Die «Vita Sibrandi» nennt uns Boethius, Prudentius, Petrus Riga († 1209)⁹), aber auch die biblischen Bücher¹⁰).

Mit dieser scholastischen Theologie ist der Verfasser unserer Vita durchaus vertraut, soweit sie in das abgelegene Friesland gedungen war¹¹). An Quellen verrät er außer der Bibel ausdrücklich nur die Regel des hl. Augustinus, Bernhard von Clairvaux, den er sehr hoch schätzt¹²), und Gregor d. Gr., den er direkt neben Augustinus stellt¹³). Der Anonymus bedient sich natürlich auch der biblischen Typologie, vor allem wenn es gilt, Siard im Licht biblischer Gestalten, etwa des Ahnherrn allen Mönchtums, des Propheten Elija, darzustellen¹⁴). Dieser scholastische Stil zeigt klar, daß es dem Verfasser mehr um die «doctrina moralis» zu tun ist, als um die historischen Fakten im Leben Siards¹⁵).

Ein besonderes Anliegen ist unserem Prämonstratenser die richtige Armut, die in einem Leben ohne Eigentum mit gemeinsamem Besitz besteht. Den Titel «pauperes Christi», einstmals Ehrentitel oder auch «Adelsprädikat» der Reformkanoniker¹⁶), verwendet er aber ausschließlich für die wirklich Armen seiner Zeit und zeigt dauernd die soziale Seite prämonstratensischer Armut auf¹⁷). In die Erörterung gerade der Armut, aber auch anderer Gegenstände klösterlicher Disziplin, mischen sich auch «soliloquia», Disputationen einfachster Art mit sich selbst. Es werden Einwände gemacht und Meinungen vorgebracht, mit denen unser Autor sich auseinandersetzen muß.

Beispiele seiner scholastischen Bildung bietet unser Anonymus vor allem in c. 5 und c. 14. Das Beispiel Siards, der ein für ihn allein gekochtes heilsames Gericht in den gemeinsamen «pottus» der Mitbrüder gießt, veranlaßt unseren Autor zu einer Erörterung des gemeinsamen

⁹) Zur Verbreitung des Petrus Riga vgl. P.E. BEICHNER, *The Champagne Letter Writer and Peter Riga*, in: *Rech. de Théol. anc. et méd.* 30 (1963) 336-340.

¹⁰) WYBRANDS aa0 173f.

¹¹) Zur Geschichte der friesischen Zirkarie vgl. BACKMUND, *Monasticon* I, 153-162.

¹²) *Vita Siardi* c. 6 (96), c. 9 (103).

¹³) Ebd. c. 7 (98) «perspicax morum indagator»; c. 11 (105f), c. 12 (109): «... dictis sanctorum patrum Augustini, Gregorii».

¹⁴) Z.B. ebd. c. 2 (80f).

¹⁵) Vgl. c. 3 (87): «Ex quo facto possumus moralem etiam doctrinam accipere ...».

¹⁶) Vgl. U.G. LEINSLE, *Vivianus von Prémontré*. Ein Gegner Abaelards in der Lehre von der Freiheit, Averbode 1978, 27-30.

¹⁷) Z.B. *Vita Siardi* c. 3 (84), c. 18 (119).

Besitzes, in die sich auch sprachphilosophische Gedanken mischen¹⁸). Es genügt nicht, die Dinge des Klosters nicht als «meine», sondern als «unsere» zu bezeichnen, wenn man damit nicht auch in der Tat ernst macht. Denn das heißt nicht «dicere», sondern nur «strepitum labiorum promere»¹⁹). Wir glichen dann einer Elster, der man in langer Dressur beigebracht hat, menschliche Laute von sich zu geben, die aber nicht die Bedeutung der Wörter «in affectu» erfaßt hat. Es genügt auch nicht, die Bedeutung der Wörter verstanden zu haben; sie muß «intus in anima» sein. Sonst wären wir auf der gleichen Stufe, wie die dressierte Elster, deren prophetische Fähigkeiten unser Autor durchaus verneint²⁰). Die Wahrheit der Rede wird also an den Affekt gebunden, nicht an den Intellekt, was gerade als antischolastische Spitze gedeutet werden kann: «Nam ex bono affectu voluntatis, absque omni perplexitate, plene procedit verbum veritatis»²¹).

Eine bemerkenswerte theologische Argumentation findet sich im selben Kapitel. Aus der Einheit und Unendlichkeit Gottes und der Einheit seines Reiches wird gefolgert, daß es im ewigen Leben kein Eigentum an Nahrung, Kleidung und Büchern geben kann. Es gibt dort weder Grenzen, noch feste Abmessungen, — was für den friesischen Bauern des 12. Jahrhunderts unmittelbar lebenswichtig erschien —, sondern unbegrenzte Liebe und unschätzbare Wonne. Ja, Gott wird alles in allem sein: «sed erit ibi Deus unus omnia in omnibus, victus, vestis, codex et cetera, que velle et plus quam velle potest mens pia»²²). Die täglichen Bedürfnisse des Reformkanonikers werden also in Überfülle, aber ohne jedes Eigentum, erfüllt sein.

Am Beispiel Siards, der auch nach einer langen Reise mit den Mitbrüdern bei der nächtlichen Matutin steht, entzündet sich in c. 14 eines der Selbstgespräche des Verfassers. Er macht sich den Einwand, man könne die Matutin auch zu Mitternacht still für sich beten und so die Pflicht erfüllen. Bezeichnenderweise wird dieser Einwand als «ratio» bezeichnet: eine an sich vernünftige Argumentation, vor allem angesichts der damaligen Verhältnisse in Mariengarde²³). Darauf folgt jedoch sogleich die asketische Antwort: Es ist durchaus ein Unterschied zwischen dem privaten Beten der Matutin und dem gemeinsamen Singen, da

¹⁸) Ebd. c. 5 (92-96).

¹⁹) Ebd. (93).

²⁰) Ebd. (94).

²¹) Ebd. (ebd.).

²²) Ebd. (95).

²³) Vgl. VAN DEN HURK aa0.

hier «a dulcedine armonie et intellectu psalmorum fratres ad devotionem et leticiam spiritualem excitantur»²⁴).

Wenn ich aber im geistlichen Leben noch nicht so weit fortgeschritten bin, so daß ich die langen Vigilien und die Mühe des Stehens im Chor noch scheue und deshalb eine Gelegenheit suche, dem Chorgebet zu entkommen, so zeigt das, daß ich noch vom Fleisch bestimmt bin. Außerdem fördert das Stehen bei der Matutin durchaus die Verdauung²⁵).

Ein ähnliches Selbstgespräch ergibt sich in c. 11 über die Frage, ob es erlaubt sei oder nötig, eigene Predigtbücher zu haben, falls man an eine Pfarrkirche zur Seelsorge geschickt wird²⁶). Auch hier wird auf diese «cogitatio» sogleich geantwortet, und zwar in durchaus scholastischer Weise, von der allerdings der Inhalt der Antwort bemerkenswert absticht: «respondeo: Dubium est, an mittaris ad parochiam regendam, an non». Sollte man aber zum Pfarrer bestellt werden, so soll man seine Predigtbücher wenigstens seinem «socius» zur Verfügung stellen und sie nach der Rückkehr ins Kloster der gemeinsamen Bibliothek überantworten. Auf die Frage, warum man die eigenen Bücher so sehr liebe, wird darauf verwiesen, daß man sie mit eigener Hand geschrieben habe und jederzeit wieder lesen könne. Darauf antwortet ein Mensch «altioris intellectus»: Wenn du so viel Gutes in den Büchern hast, was hast du dann im Herzen? Wenn dein Buch verbrennt, dann bist du arm und aller Tugend beraubt. In den Büchern sind aber keine Tugenden, sondern nur «figurae litterarum», durch die man beim Lesen Wörter bilden kann, die «signa et note in anima» sind. Außerdem wären dann bei deinem Sterben die an deinem Lager Versammelten mehr auf deine Bücher als im Gebet auf das Heil deiner Seele bedacht²⁷). Das entscheidende Argument ist aber auch hier wieder das lebendige Vorbild Siards.

Diese Selbstgespräche zeigen, daß der Verfasser mit einer einfachen scholastischen Disputationsmethode durchaus vertraut ist, die allerdings mehr dem 12. als der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entspricht. Die Inhalte, die damit behandelt werden, zeigen jedoch einen relativ engen Horizont, wie er dem Verfasser der *Vita Siardi* offensichtlich zu eigen war. Über die eigene Klosterschule von Mariengaarde dürfte er wohl

²⁴) *Vita Siardi* c. 14 (113).

²⁵) Ebd. (114): «Verumtamen quia matutinarum labor quandoque confert sanitatem corpori, ut possit melius excreare et alias necessitates habere, ...».

²⁶) Ebd. c. 11 (109f).

²⁷) Ebd. (110).

nicht hinausgeblickt haben. Seine «Sprachphilosophie» und «Erkenntnistheorie» ist ebenso rudimentär wie in ihrem Bezug auf den «affectus» eigenartig antiintellektualistisch. Der Weg scholastischer Philosophie und Theologie nach Friesland bis zur Weitergabe in den friesischen Klosterschulen scheint zumindest nach dieser *Vita* ein relativ langsamer gewesen zu sein: Man fühlt sich eher in der Frühscholastik als in der Zeit des Thomas von Aquin.

Ein besonderes Stilmittel des Verfassers ist die relativ häufige Verwendung der Formel «non sic ... non sic», wobei ebenso als Anklang an Ps 1, 4 wie an die von Abaelard verbreitete Methode des «Sic et Non» gedacht werden kann. Tatsächlich ergibt sich durch dieses Stilmittel eine Schwarz-Weiß-Malerei, eine dialektische Gegenüberstellung zweier Parteien oder Verhaltensweisen. In c. 1 bereits wird durch die Formel «non sic dulcis pater noster Siardus, non sic»²⁸⁾ die Reife Siards in seiner Jugend abgehoben vom unreifen Tun und Treiben der normalen jungen Leute. In seiner Anspruchslosigkeit hinsichtlich der Kleidung wird Siard in c. 6 den weltlich gesinnten Ordensleuten gegenübergestellt, die zuerst den Stoff mit Daumen und Zeigefinger befühlen und dann den weichsten aussuchen: «Non sic, fratres, non sic iste bonus pater querebat diffusas et splendidas cappas, molles et subtiles tunicas»²⁹⁾. Während hier die Formel zur Abgrenzung Siards gegen die anderen positiv verwendet wird, dient sie an anderen Stellen einer negativen Abgrenzung. Siard hat sein Amt als Abt nicht aus Ruhmsucht angestrebt, «sed canonice a fratribus postulatus, atque Christi karitate compulsus». Sein Ruhm besteht in seinem Inneren. Anders dagegen («non sic») die «subtiles et callidi simulatores et ypocrite»³⁰⁾. In beiden Verwendungen geht es um eine Abgrenzung, wobei die letzte Verwendung eher dem Gebrauch von Ps 1,4: «Non sic impii, non sic» entspricht.

Zur Betonung des vollkommenen Andersseins wird die Formel in c. 5 verwendet, wo die Besitzlosigkeit und damit das Fehlen jeder Gelegenheit zum Neid in der ewigen Seligkeit des Reiches Gottes geschildert wird. Es ist ganz anders als das irdische Verhalten mit Eigenbesitz, Habgier und Neid: «Non sic, fratres, non sic»³¹⁾. In einer mehr allgemeinen, der Erörterung angepaßten Verwendung findet sich die Formel in c. 7. Hier wird die Frage gestellt, ob die vorschriftsmäßige

²⁸⁾ Ebd. c. 1 (79).

²⁹⁾ Ebd. c. 6 (97).

³⁰⁾ Ebd. c. 1 (80).

³¹⁾ Ebd. c. 5 (95).

Kleidung bereits auch die rechte Verfassung der Seele hinsichtlich der Tugenden und des sittlichen Verhaltens gewährleiste. Unser Autor antwortet: «Non sic semper, non sic: homo videt in facie, Deus autem intuetur cor» (1 Sam 16,7)³²⁾.

Schließlich wird dieselbe Formel in c. 17 zur Abgrenzung der «moderni» gebraucht³³⁾: «Non sic moderni, non sic», wo 'moderni' durchaus an der Stelle von 'impii' in Ps. 1,4 steht. Wer sind also die «moderni», die hier eindeutig negativ abgegrenzt werden?

2. Die «moderni» in der *Vita Siardi*

Die Bedeutung von «modernus» im Mittelalter ist bekanntlich vielschichtig³⁴⁾. Nicht nur die Abgrenzung der unmittelbaren Gegenwart des Autors bzw. des Zeitraums der letzten 100 Jahre³⁵⁾ von einer weiter zurückliegenden Vergangenheit ist damit angesprochen, sondern durchaus auch eine Wertung eingeschlossen. Der ursprünglich relativ wertneutrale Gebrauch für die zeitlich nahestehende Vergangenheit und Gegenwart³⁶⁾ ist etwa noch gegeben in der *Vita Fretherici*: «Viget tamen in ea moderno tempore dignitas pristina virorum, opum autem habundantia et fidei non sic.»³⁷⁾ Die Zeit der Heutigen wird also abgegrenzt von der Vergangenheit, der aber bereits Vorbildcharakter zugemessen wird. Dies entspricht durchaus noch dem Denken des 12. und frühen 13. Jahrhunderts. Im Zuge der gregorianischen Reform wird ja das Ideal der Alten Kirche propagiert gegen die «modernen» Verfallserscheinungen. 'Modernus' und 'modernitas' werden negativ belastete Wörter. Die Reform der Kirche besteht ja gerade darin, nicht der «modernitas» Rechnung zu tragen, sondern das Ideal der «prisca vetustas» wiederherzustellen. So ist

³²⁾ Ebd. c. 7 (98).

³³⁾ Ebd. c. 17 (118).

³⁴⁾ Vgl. vor allem: M.-D. CHENU, *Notes de Lexicographie philosophique médiévale. Antiqui, moderni*, in: *Rev. des sc. phil. et théol.* 17 (1928) 82-94; J. SPÖRL, *Das Alte und das Neue im Mittelalter*. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins, in: *Hist. Jahrb.* 50 (1930) 297-341.495-524; W. FREUND, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Köln-Graz 1957; E. GÖSSMANN, *Antiqui und Moderni im 12. Jahrhundert*, in: *Antiqui und Moderni. Tradition und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, hg. A. ZIMMERMANN, Berlin-New York 1974, 40-57 (Misc. Med. 9); DIES., *Antiqui und Moderni im Mittelalter*. Einer geschichtliche Standortbestimmung, München - Paderborn - Wien 1974.

³⁵⁾ So WALTER MAP (ca. 1140-1209), *De nugis curialium*, ed. by M.R. JAMES, Oxford 1914, 59. — Vgl. FREUND aaO 80.

³⁶⁾ Vgl. FREUND aaO 36.

³⁷⁾ *Vita Fretherici* c. 1 (ed. WYBRANDS aaO 3).

auch verständlich, daß diese Wertung der «moderni» ausschließlich im Schrifttum der päpstlichen Partei des Investiturstreites auftritt³⁸).

Im Bereich der Philosophie und Theologie spielt die Unterscheidung von «antiqui» und «moderni» seit der Mitte des 12. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle, bis hin zur Ausbildung der «Logica modernorum» und der Unterscheidung von Realismus und Nominalismus in «via antiqua» and «via moderna»³⁹). Bereits seit dem 11. Jahrhundert werden die zeitgenössischen Exponenten der Wissenschaftlichkeit, vor allem der Dialektik, als «moderni» den alten Autoritäten gegenübergestellt⁴⁰). So ist es auch kein Wunder, wenn den «moderni» des 12. und frühen 13. Jahrhunderts die Attribute des Scharfsinnes und der Subtilität zugeschrieben werden⁴¹). Bei Abaelard wird den «moderni» sophistische Logik vorgeworfen⁴²). Die «moderni» sind also gerade Leute, die mittels der Logik des Aristoteles bzw. mittels der in den Schulen überlieferten Dialektik eine rationale Durchdringung des Glaubensgutes erstreben⁴³).

Daß diesem Bestreben der «moderni» die Kritik gerade der monastischen Kreise entgegentrat, ist verständlich. Die monastischen Theologen des 12. Jahrhunderts mußte die Dialektik in ihrem heilsgeschichtlichen Denken erschüttern⁴⁴). Die Predigt gegen die Überwucherung der Theologie durch Logik und Philosophie gehört von Bernhard von Clairvaux bis Bonaventura zum festen Programm einer heilsgeschichtlich ausgerichteten Theologie⁴⁵). Hinzukommt, daß die «moderni» nicht nur der aristotelischen Logik, sondern auch dem seit etwa 1200 in den Universitätsbetrieb eindringenden ganzen Aristoteles offen gegenüberstanden⁴⁶). All dies ist nicht geeignet, das Werturteil der konservativen Theologen über ihre «modernen» Zeitgenossen zu verbessern.

³⁸) Vgl. FREUND aaO 59-64.

³⁹) Vgl. vor allem W. HARTMANN, «Modernus» und «antiquus»: Zur Verbreitung und Bedeutung dieser Bezeichnungen in der wissenschaftlichen Literatur vom 9. bis zum 12. Jahrhundert, in: Antiqui und Moderni (Misc. Med. 9), 21-39.

⁴⁰) Vgl. GÖSSMANN, Antiqui und Moderni im 12. Jahrhundert 47.

⁴¹) Vgl. HARTMANN aaO 28.

⁴²) Ebd. 31.

⁴³) Vgl. GÖSSMANN, Antiqui und Moderni im Mittelalter 17.

⁴⁴) Vgl. J. EHLERS, Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts, in: Antiqui und Moderni (Misc. Med. 9), 58-79; bes. 78.

⁴⁵) Vgl. etwa BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Serm. 36 super Cant.* III, 4 (S. Bernardi Opera, ed. J. LECLERCQ - H.M. ROCHAIS, II, Roma 1958, 5f); BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, ed. F. DELORME, Firenze - Quaracchi 1934. — Vgl. A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au moyen âge, spécialement au XIII^e siècle*, ²Paris 1886, 496f.

⁴⁶) Vgl. CHENU aaO 93; F. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München - Paderborn - Wien 1977, 75-116.

Durch die Ausrichtung an der «*prisca vetustas*», etwa auch am Ideal der Urkirche gerade bei den Reformkanonikern, wird die gegenwärtige Zeit des Autors weiter relativiert. Ein «Dekadenzgefühl» kommt nicht selten auf. Man lebt in einer «sterbenden, alternden Welt»⁴⁷⁾. Demgegenüber versucht nun gerade der Aszetiker die Ideale der Vergangenheit, die Normativität des eigenen Ursprungs, herauszustellen, wie es der Verfasser der *Vita Siardi* eben an der Gestalt seines Helden tut, gerade in scharfem Gegensatz zu den Sitten seiner Zeitgenossen, ausgedrückt in der Formel «*non sic ... non sic*».

Außer in c. 17 kommt unser Autor an drei Stellen auf die «*moderni*» zu sprechen, und jedesmal ist die Wertung dieser unmittelbaren Zeitgenossen eindeutig negativ. Bereits die erste Stelle zeigt, wie sehr unser Autor noch dem Reformbewußtsein des 12. Jahrhunderts verbunden ist. Nachdem er das Ideal der Urgemeinde zu Jerusalem, die alles gemeinsam hatte, geschildert und darauf hingewiesen hat, daß es nicht genügt, nur «*unser*» statt «*mein*» zu sagen, stellt er die Frage: «*Sed quid vobis videtur, fratres? suntne talia tempora charitatis apud modernos, qualia fuerunt apud patres antiquos?*»⁴⁸⁾. Hier wird die Zeit der «*moderni*» in doppelter Weise abgegrenzt: gegenüber der Urkirche und zugleich gegenüber der Zeit des Abtes Siard und seiner Vorgänger, die offenbar auch noch zu den «*patres antiqui*» gehören. Die erste Zeit von Mariengarde wird also durchaus noch als ideal vorgestellt. Die «*moderni*» sind deshalb die unmittelbaren Zeitgenossen des Autors, die eigene Generation. Die Zeit der «*patres antiqui*» wäre demgemäß gerade etwa 30-45 Jahre vergangen. Der Verfasser weiß ja von einem Mann zu berichten, der als Knabe Siard gekannt hat⁴⁹⁾. Diese seine eigene Zeit und Generation charakterisiert der Verfasser durch zwei Bibelzitate: «*Timeo, quoniam abundavit malitia, refriguit karitas multorum. ... Iam, secundum Apostolum, instant tempora periculosa et sunt homines seipsos amantes*»⁵⁰⁾. Beide Zitate beziehen sich nun aber im Text der Bibel auf die Endzeit. Mt 24,12 ist der eschatologischen Rede Jesu entnommen, und 2 Tim 3,1f beginnt: «*In den letzten Tagen ...*». Die Zeit der «*moderni*» ist also bereits die Endzeit. Das Dekadenzgefühl ist hier also theologisch eingeholt: Die Welt der «*moderni*» ist die Welt der Endzeit.

⁴⁷⁾ SPÖRL, aaO 512ff.

⁴⁸⁾ *Vita Siardi* c. 5 (94).

⁴⁹⁾ Ebd. c. 12 (107).

⁵⁰⁾ Ebd. c. 5 (94f).

Die Zeit der «moderni» ist aber nicht nur die Endzeit, in der die Liebe erkaltet, sie ist auch die Zeit der «ratio». In c. 11 berichtet unser Autor die Selbstbezeichnung Siards: *Siardus, Dei pacientia humilis minister fratrum Orti Sancte Marie*. In dieser gerade bei den der gregorianischen Reform verbundenen Bischöfen und Äbten beliebten Weise⁵¹⁾ schreibt aber keiner der «moderni». Vielmehr nennen sie sich Äbte, «quod rationi consentaneum est»; denn 'abbas' bedeutet dasselbe wie 'pater'⁵²⁾. Die «moderni» richten sich also mehr an der «ratio» aus als am Vorbild der Alten. Das ist aber ein Zeichen weltlicher Gesinnung: «Si ergo consilium tam sancti patris nolo sequi, secularem habeo animum, quamvis me frivolus et apparentibus rationibus studeam defendere»⁵³⁾. Völlig vergessen aber haben die Prälaten Jesus, wenn sie, wie der Abt von Prémontré, fordern, daß der ganze Orden sie «Herren» nenne: «Nam ubi iam abbatis Premonstratensis fit mentio, sive in constitutionum libro seu in collocutionibus, semper proprio nomine pretermisso *dominus* appellatur, quasi presit castris et urbibus et non Domini Jhesu Christi ovibus.»⁵⁴⁾ Diese harte Auseinandersetzung mit den Generaläbten hat wohl auch die latenten Spannungen zwischen Friesland und Prémontré zum Hintergrund, das dem friesischen Freiheitsdrang und Schulsystem durchaus abhold war⁵⁵⁾.

Aus alledem wird bereits deutlich, daß die «moderni» durch ihre Orientierung an der «ratio» und ihren Abfall von der rechten Liebe auch von der klösterlichen Disziplin der Alten abweichen. Und doch ist dies der Geist der Zeit, dem man offenbar auch in den Predigten für das Volk Rechnung tragen muß. So macht sich unser Autor hinsichtlich der Frage des Eigentums an Büchern den Einwand, den er allerdings später als «frivola et apparens ratio» abtun wird: Wenn man auf eine Pfarrei geschickt wird, braucht man Bücher, und zwar «libri et sermones modernorum», da die «libri claustrales» für die Volkspredigt nicht genügen⁵⁶⁾. Die Predigtsammlungen und Bücher der «moderni» haben offenbar einen anderen Stil und Inhalt als die im Kloster selbst benutzten Bücher, d.h. vor allem die Kirchenväter und anerkannten Autoritäten.

⁵¹⁾ Vgl. C. DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, Basel 1762, II, 442.

⁵²⁾ *Vita Siardi* c. 11 (106).

⁵³⁾ Ebd. c. 12 (111).

⁵⁴⁾ Ebd. c. 11 (106).

⁵⁵⁾ Vgl. BACKMUND, *Geschichtsschreiber* 174.

⁵⁶⁾ *Vita Siardi* c. 12.

Die Diskrepanz zwischen einer an Autorität und Ideal der «*prisca vetustas*» orientierten Klosterdisziplin und einer zeitgemäßen Seelsorge auf den Pfarreien, die dem Anliegen der Zeit mittels der «*libri et sermones modernorum*» Rechnung tragen will, tritt hier klar zutage. Gerade im Zusammenhang mit der Predigtstätigkeit steht nun aber in c. 17 das Urteil unseres Autors über Aristoteles.

3. Die *Sermones* der «*moderni*»

Um das Urteil unseres Verfassers über Aristoteles interpretieren zu können, ist es notwendig, den Zusammenhang mit dem gesamten c. 17 kurz darzustellen. Das Kapitel trägt die Überschrift «*De gracia predi-candi*»⁵⁷⁾. Die Gnade der Predigt («*gratia praedicationis*») ist ein bekannter Topos in den Viten der französischen Wanderprediger des 11. und 12. Jahrhunderts⁵⁸⁾ und paßt daher sehr gut in die Vita eines an der bereits idealisierten Frühzeit seines Ordens interessierten Prämonstratensers. Abt Siard soll dadurch als legitimer Nachfolger der ersten Gefährten Norberts, als Repräsentant des normativen Ursprungs des Ordens, auch in dieser Hinsicht dargestellt werden. Die Predigtgabe wird bereits im Eingangszitat aus Joh 1,9 als himmlische Erleuchtung verstanden, was durchaus auch im Sinne der traditionellen Illuminationstheorie verstanden werden kann. Siard zeichnet sich auch darin vor seinen Zeitgenossen aus, daß er weder menschliches Lob noch Gewinn in seiner Predigtstätigkeit sucht. Er wird vielmehr Paulus an die Seite gestellt, der allen alles geworden ist. Wie Paulus kommt Siard nicht «*in sublimitate sermonis, sed ostensione virtutis*» (1 Kor 2,4). Dadurch ist Siard wieder in doppelter Weise abgehoben von seinen Zeitgenossen: Er ist als «alter Paulus» echter Vertreter des Ideals der Urkirche, der «*vita apostolica*», und er ist noch Vertreter der Frühzeit unseres Ordens, als die Wanderprediger noch ohne besondere dialektische Schulung die Affekte der Zuhörer zu erschüttern verstanden. Diese Zeiten sind aber vorbei: «*Non sic moderni, non sic; sed per divisionem membrorum longum sermonem et inflatum proponunt sibi magistri, prurientes auribus, magis affectantes apparere quam proficere.*»⁵⁹⁾

Diese Schilderung der «*moderni*» mittels des wieder auf die Endzeit bezüglichen Zitates aus 2 Tim 4,3 entspricht auch der Situation der

⁵⁷⁾ Ebd. c. 17 (117).

⁵⁸⁾ Vgl. J. VON WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, I, Leipzig 1903, 120.

⁵⁹⁾ *Vita Siardi* c. 17 (118).

Predigt in der Zeit der Abfassung unserer *Vita*. Nicht mehr das Wecken von Emotionen, sondern die Unterweisung tritt jetzt an die erste Stelle, da sich die Predigt zunehmend an Gebildete richtet⁶⁰). Seit Beginn des 13. Jahrhunderts macht sich das Eindringen der Dialektik und speziell auch der aristotelischen Logik in die Predigten bemerkbar. Dies führt zu einer gründlichen Umgestaltung des Aufbaus der Predigt: man legt großen Wert auf die «divisiones» und «distinctiones» der Teile bzw. des Stoffes, — ein Verfahren, das wir etwa in den *Sermones Bonaventuras* beobachten können, während Franziskus nach Thomas von Celano noch «sine distinctionum clavibus» zu predigen verstand⁶¹).

Diese Tendenz verstärkt sich ab etwa 1260 zu einer wahren Subtilität in der gelehrten Predigt: den «divisiones» werden weitere «subdivisiones» angegliedert; die Worte des Themas werden einzeln durchgegangen; die Zahl der Aspekte, nach denen das Thema gegliedert wird, muß als hinreichend oder erschöpfend aufgewiesen werden, was in der Universitätspredigt durchaus seinen Platz hat, in der Volkspredigt vor den friesischen Bauern jedoch etwas fremd wirkt⁶²). Das Ziel war, durch diese Analysen den Zusammenhang der Lehre und der Sentenzen der Autoritäten aufzuzeigen, wie es auch der scholastischen Lehrmethode entspricht⁶³). Zu diesem Behuf wurden als Hilfsmittel eigens alphabetisch geordnete «Distinctiones» verfaßt⁶⁴). Doch konnte gerade der scholastische Aufwand der Verkündigung auch hinderlich sein. «So konnte das Eindringen der scholastischen Unterrichts- und Disputationsmethode in die Predigt, also das Definieren, Dividieren, Argumentieren, Exemplifizieren, Kontrahieren, höchstens die Magister und Studenten ansprechen.»⁶⁵)

Diese neue Richtung der Predigt findet nicht die Zustimmung unseres Autors. Bereits c. 12 hat er sich gegen den Besitz und die Notwendigkeit der «libri et sermones modernorum» für die Predigt auf den Pfarreien gewendet⁶⁶). Mit demselben Zitat aus 2 Tim 4,3 begegnet er in c. 3 denen, die «longum et cultum sermonem distinguendo per membra»

⁶⁰) Vgl. LECOY DE LA MARCHE aaO, bes. 308.

⁶¹) Vgl. G. CANTINI, *La tecnica e l'indole del Sermone medievale ed i Sermoni di S. Antonio da Padova*, in: *Studi francescani* 31 (1934) 65.

⁶²) Vgl. Th.-M. CHARLAND, *Artes Praedicandi*. Contribution à l'histoire de la Rhetorique au moyen âge, Paris - Ottawa 1936, 151-170; LECOY DE LA MARCHE aaO 14.

⁶³) Vgl. CANTINI aaO 70.

⁶⁴) Vgl. J.B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg/Br. 1969, 180.

⁶⁵) Ebd. 131.

⁶⁶) *Vita Siardi* c. 12 (109).

verfertigen, die biblischen Autoritäten mit Kapitel- und Versangabe häufen und «magistri» (Rabbi) heißen wollen. Daß der Verfasser hier in der 1. Person Pluralis spricht, zeigt an, daß er deutlich sich und seine Zeitgenossen, also die «moderni» treffen will⁶⁷⁾. Außerdem wendet er sich gegen das Verfassen von allzuvielen Sermones, gleichsam um die Wette, da dies nur von den «opera communia» abzieht. Viel vernünftiger und der Regel des hl. Augustinus entsprechender wäre es, wenn jeder seinen Sermo zum Gemeingut machte, so daß all unser Arbeiten in Gemeinschaft geschehe⁶⁸⁾.

Diese grundsätzlichen Vorbehalte gegen die neue Predigtmethode findet ihren schärfsten Ausdruck in c. 17, wo die «moderni» durchaus an der Stelle der «impii» von Ps 1,4 stehen. Diese Sermones nützen dem Hörer gar nicht, da dieser seine ganze Aufmerksamkeit auf den «modus procedendi» und die einzelnen «divisiones» und «distinctiones» richten muß, nicht aber auf seine Sünden und Nachlässigkeiten. Man empfiehlt dann den Sermo weiter wegen seines Aufbaus, seiner «distinctio membrorum», nicht aber wegen seines Inhaltes, der dem Hörer zur Erbauung dienen könnte⁶⁹⁾.

4. *Aristoteles und die «moderni»*

Den Grund für die geistliche Unfruchtbarkeit der aufgeputzten Sermones der «moderni» sieht unser Anonymus in ihrer weltlichen Gesinnung. Sie kümmern sich mehr um die Erscheinung vor der Welt als um die Besserung ihres Lebens und das Glück ihrer Seele⁷⁰⁾. Als Typus rein weltlicher, profaner Gesinnung gilt aber bereits dem frühen Mittelalter der Logiker Aristoteles, wie Martin Grabmann urteilt: «Auch war die in Kreisen der Kluniazenser, Zisterzienser und teilweise auch Benediktiner bestehende Abneigung oder doch Zurückhaltung gegenüber der profanen Wissenschaft keineswegs dazu geeignet, für Aristoteles, in welchem man den Typus rein weltlicher Wissenschaft sah, eine günstige Atmosphäre zu schaffen»⁷¹⁾. Die Prämonstratenser könnten hier zumindest teilweise auch angeführt werden. Bekannt und viel zitiert ist das Wort des

⁶⁷⁾ Ebd. c. 3 (85).

⁶⁸⁾ Ebd. c. 12 (108f).

⁶⁹⁾ Ebd. c. 17 (118).

⁷⁰⁾ Ebd. (ebd.).

⁷¹⁾ M. GRABMANN, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*, in: DERS., *Mittelalterliches Geistesleben II*, München 1936, 72.

Abtes Absalon von Springiersbach: «Non regnat spiritus Christi, ubi dominatur spiritus Aristotelis»⁷²).

Die Frage nach dem richtigen Predigen wird schließlich in einer Gegenüberstellung entschieden: Siard contra Aristoteles, wobei eindeutig Siard den richtigen Weg weist: «Ideoque bonus pater non secundum loycalem (sic!) subtilitatem frivolam et inanem voluit populo predicare». Die Logik und mithin die «subtilitas» der modernen Prediger wird als wertlos und nichtig abgetan. Vielmehr versuchte Siard auf das zu lauschen, was in ihm der Herr sprach. «Dat enim Dominus verbum evangelizantibus virtute multa; sed Aristotelis doctrina sophistica tumultum invidie invicem, non pacem parit animorum.»⁷³ Die «pax» wird hier dem von Aristoteles hervorgerufenen «tumultus» («krakeel» nach J. Romein⁷⁴) gegenübergestellt. Das vermag Aristoteles durch seine «doctrina sophistica», wie denn bereits bei Abaelard die Sophisterei als Kennzeichen der «moderni» auftritt. Die «doctrina sophistica» des Aristoteles ist nun aber in erster Linie seine Logik. Die «Sophistici Elenchi» waren ja dem Mittelalter erst als Teil der «Logica nova» bekannt geworden, und zwar im Verlauf des 12. Jahrhunderts. Gerade diese «Logica nova» (Topik, Analytik und Sophistici Elenchi) bilden nun aber das Fundament der aristotelischen Syllogistik und Wissenschaftstheorie, die für die Hochscholastik bestimmend werden sollte. An ihr bildete sich die Disputationsmethode des späten 12. und frühen 13. Jahrhunderts aus. Daß all das als «doctrina sophistica» bezeichnet bzw. abgetan wird, zeigt eindeutig die negative Einschätzung der aristotelischen Logik durch unseren Autor, was durch die Autorität der Bibel unterstützt wird: «Qui sophisticè loquitur, erit odibilis» (Sir 34, 23).

Aus dem Zusammenhang und der Gesamttenenz unseres Textes wird also deutlich, daß sich unser Autor hier gegen die Logik des Aristoteles insgesamt, insbesondere gegen die «Logica nova» richtet. Für den Prediger ist sie nicht nur unnütz, sondern überdies schädlich und hassenswert. Keine Anspielung zeigt aber eine Vertrautheit dieses Prämonstratensers des 13. Jahrhunderts mit der aristotelischen «Logica nova». Seine Methode ist sehr einfach, und er arbeitet größtenteils mit frühcholastischen Mitteln. Einen Hinweis auf die «Libri naturales» des Aristoteles, die 1210 und 1215 in Paris verboten wurden, finden wir in

⁷²) ABSALON VON SPRINGIERSBACH, *Sermo IV* (PL 211, 27).

⁷³) *Vita Siardi* c. 17 (118).

⁷⁴) ROMEIN aaO 70; vgl. BACKMUND, *Geschichtsschreiber* 162.

der ganzen Vita Siardi nicht. Gleichwohl können die Aristotelesverbote Wasser auf die Mühlen unseres Autors bedeutet haben. Daß allerdings die lokalen Aristotelesverbote ein Echo in Friesland gefunden hätten⁷⁵⁾, noch dazu bei einem in seiner Gesamttendenz so konservativen und in seinem Horizont so engen Autor, müßte uns wundern.

Die «moderni» sind also als Anhänger der aristotelischen Philosophie, d.h. aber für die Vita Siardi immer noch als Anhänger der aristotelischen Logik, ausgewiesen. Sie sind weltlich gesinnt, und Aristoteles ist darin gewissermaßen ihr Vorbild, wie es Siard für die wahren Ordensleute sein soll. All diese Gedanken sind keineswegs originell, sondern gehören zum konservativen kirchlichen Sprachgebrauch der Zeit. So spricht etwa auch Papst Gregor IX. in seinem Schreiben an die Theologische Fakultät von Paris vom 7. Juli 1228 von der «prophana novitas» der aristotelischen Philosophie⁷⁶⁾. Logik und damit eben Philosophie sind weltliche Dinge, und die Predigt soll sich nach Auffassung unseres Anonymus davon frei halten. Die Vita Siardi reiht sich damit in die antiaristotelische Front der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts zwar der Zeit nach ein, bekämpft aber Aristoteles nicht wegen seiner Metaphysik oder Naturphilosophie wie die Verbote des 13. Jahrhunderts und die konservativen Theologen in Paris, sondern immer noch wegen seiner Logik. Dies zeigt bereits den Abstand unseres Autors zu der wirklichen «modernitas» seiner Zeit. Er bekommt sie nur im Rahmen der zeitgenössischen Predigt zu spüren. Die «moderni», gegen die er polemisiert, sind eigentlich die Befürworter der Rezeption der Logik in Theologie und Predigt, nicht aber im eigentlichen Sinne Aristoteliker. Trotzdem bestätigt unser Autor den bekannten Satz von Walter Map: «Omnibus saeculis sua displicuit modernitas»⁷⁷⁾.

Stift Schlägl
A-4160 Aigen i.M.

ULRICH G. LEINSLER

⁷⁵⁾ Vgl. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941.

⁷⁶⁾ Ebd. 73; Vgl. VAN STEENBERGHEN aaO 101 ff.

⁷⁷⁾ WALTER MAP, *De nugis curialium* (aaO 158).