

Ein Verteidiger der Welt predigt Weltverachtung

Zum Verständnis der „Vanitas-mundi“ - Literatur des Mittelalters

Von Zoltan A l s z e g h y SJ, Rom

Die Kirche war im Mittelalter die Trägerin einer höheren Kultur. Sie brachte den neu bekehrten germanischen Völkern eine entwickeltere Form der Wirtschaft, einen Fortschritt im sozialen Leben, ein entfaltetes handwerkliches Können, künstlerische Anregungen, neue Materialien für die Erkenntnis und eine Sprache, die einen Dialog mit den Denkern der Vorzeit ermöglichte. Mit einem Wort: die Wirksamkeit der Kirche brachte auch irdische Werte hervor, sie baute an der Welt. Freilich erachtete sie diese Kulturarbeit als notwendig, um ihre eigene Mission ausüben zu können, um dem Reich Gottes auf Erden den Boden zu bereiten. Denn eine gewisse Entwicklung des geistigen und materiellen Lebens wurde als eine Bedingung der höheren christlichen Vollkommenheit betrachtet, und darum war dem Mönchtum immer eine humanistische Tendenz eigen¹.

Jedoch war von Anfang an auch eine andere Tendenz spürbar. Die Welt galt auch als Ort der Anfechtung; die irdischen Werte wurden auch mit einem gewissen Argwohn betrachtet, da man fürchtete, daß sie den Menschen von seinem eigentlichen Lebensziel abziehen könnten. Die Hagiographie wußte von Einsiedlern und Mönchen zu berichten, die sich unter heroischen Anstrengungen von allen geistigen und materiellen Werten getrennt hatten. Es galt als selbstverständlich, daß *heilige* Bischöfe und Könige wiederholt versuchten, auf die Welt zu verzichten, und nur die Stimme der Pflicht, der Wille Gottes, sie in der Gefahrenzone der Welt zurückhielt. Die ersten Theologen des Mittelalters, die vor allem Schrifterklärer waren, waren davon überzeugt, daß die Bibel die Menschen mahne, die vergänglichen Güter nicht bedingungslos zu schätzen und sich vom Gebrauch der irdischen Güter weitgehend zu enthalten. Das Mönchtum galt als die ideale Form des christlichen Lebens. Je mehr Wohlstand und Kultur sich entwickelten, um so lauter wurden die Stimmen, die einen bestimmten Verzicht auf die irdischen Güter, auf die „Welt“, als eine mehr oder weniger notwendige Bedingung der Vollkommenheit bezeichneten. Im 13. Jahrhundert ist eine ganze Literatur der „Weltflucht“ entstanden.

Briefe an Verwandte und Freunde lockten die „Weltleute“ in den sicheren Hafen der organisierten Weltflucht, in das Kloster^{1a}. Dichter beschrieben die Gefahren und das Unglück der Welt, indem sie freilich die Forderungen der christlichen Aszetik weitgehend mit dem rhetorischen Apparat der Stoa literarisch ausdrückten^{1b}. Pre-

¹ Vgl. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Paris 1957.

^{1a} Vgl. z. B. die Briefe des Bernhard von Varey (PL 153, 885—889), Johann von Montmédy (ebda. 899—913), Bernhard von Clairvaux (vgl. *Anima* 8 [1956], 66—72), Thomas von Beverley (PL 184, 1209—1214), Heinrich von Huntigdon (PL 195, 979—990), Petrus von Blois (PL 207, 33—36. 322—326).

^{1b} So u. a. die Gedichte des Roger von Caen (PL 158, 705—708), das anonyme Carmen (ebda. 687—706), die Dichtung des Marbodius (PL 171, 1667—1668), Bernhard von Cluny

digten mahnten die Gläubigen, ihre Hoffnungen nicht auf die geschaffenen Güter zu setzen^{1c}. Noch wichtiger sind die Monographien, in denen systematisch geschildert wird, warum die Welt kein Höchstwert, ja nicht einmal vollwertig sei, und warum es geraten erscheine, auf manche irdischen Güter zu verzichten^{1d}.

Diese Verfasser wissen wohl, daß die Welt von Gott erschaffen und darum an sich sehr gut ist. Sie wissen sogar, daß der Besitz gewisser Güter für das christliche Leben notwendig und förderlich ist, und sie arbeiten selbst am Wohl und der Ordnung der Welt, etwa Petrus Damiani, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux oder Innozenz III. Wie kommt es also, daß sie alle so tief davon überzeugt sind, daß es gut für den Menschen sei, zur Welt keine besonders regen Beziehungen zu haben, und daß die Trennung von der Welt die ungestörte Hingabe an Gott fördere?

Die Ansichten des 12. Jahrhunderts über die Beziehungen des Christen zur Welt sind durch keine „eingleisige“ Theorie zu erklären. Dazu kommt noch, wie allbekannt, daß das in der Unheilsgeschichte begründete Phänomen der Desintegration der menschlichen und welthaften Ordnungen oft genug in stoischer oder auch platonischer Begrifflichkeit ausgedrückt wurde. Die Kategorien waren unzulänglich, die gemeinte Sache aber gehört unverlierbar zu einem christlichen Weltverständnis. Das alles läßt große Vorsicht im Urteil geraten erscheinen. — Im folgenden wollen wir die verschiedenen Gesichtspunkte, die das Verhalten des Christen der Welt gegenüber bestimmen, im Schrifttum eines Verfassers beobachten, der sowohl die positive wie auch negative Faszination der Welt stark empfungen hat.

Der Verteidiger und Verächter der Welt, dessen Gedanken wir hier darstellen möchten, ist Alan von Lille, ein hochangesehener Pariser Lehrer der Theologie in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, der auch als Philosoph, Poet, Homiletiker und Prediger Bedeutendes leistete und eben wegen seiner Vielseitigkeit den Ehrentitel „Doctor Universalis“ verdiente^{1e}.

(Th. Wirth, *Anglo-Latin Satirical Poets of the Twelfth Century* 2, London 1872, 3—102; PL 184, 1307—1316) und Heinrich von Lavardin (PL 171, 1408. 1423—1424. 1437).

^{1c} Typisch sind die dem Bruno von Segni zugeschriebene Predigt (PL 153, 569—570), der „Sermo de conversione ad clericos“ des hl. Bernhard von Clairvaux (PL 182, 833—856), oder die Rede des Robert Pullen „De omnibus humanae vitae necessariis“ (Gregorianum 31 [1950], 192—223).

^{1d} Der hl. Petrus Damiani verfaßte schon im 11. Jahrhundert sein „Apologeticum de contemptu saeculi“ (PL 145, 254—292) und „De fluxa mundi gloria et saeculi despectione“ (ebda. 807—820). Der Augustinerchorherr Hugo von St. Viktor ist bekannt durch seine Schrift „De vanitate mundi et rerum temporalium usu“ (PL 176, 703—740). Auch Innozenz III. schrieb in seiner Jugend „De miseria humanae conditionis“ (ed. Locarno 1955). Der Patriarch Laurentius Giustiniani faßte im blühenden Venedig des 15. Jhds. die Lehre des Mittelalters in klassischer Weise in seiner Schrift „De contemptu mundi“ zusammen.

^{1e} Über Person und Werk vgl. G. Raynaud de Lage, *Alain de Lille, poète de XII^e siècle*, Montréal — Paris 1951; P. Glorieux, *La prétendu Liber sententiarum d'Alain de Lille: Recherches de théologie ancienne et médiévale* 20 (1953), 312—315; A. M. Landgraf, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Barcelona 1956, 144—152; ders., Alanus von Lille: LThK I ²1957, 260; H. Hödl, *Eine unbekannte Predigtsammlung des Alanus von Lille in Münchener Handschriften: ZKTh* 80 (1958), 516—527.

Die Weltminne

In den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts hielt sich Alan in Montpellier auf. Die religiöse Lage dieser blühenden Stadt der Languedoc war einzigartig². Die regen Handelsbeziehungen mit Spanien und Marokko brachten Montpellier in Berührung mit der islamischen und jüdischen Kultur. In der ganzen Umgebung hatten die Katharer und Waldenser zahlreiche außerordentlich aktive Gemeinden. Doch blieb Montpellier immer eine Hochburg katholischer Glaubenstreue, und wurde einer der wichtigsten Stützpunkte der Glaubensverkündigung. Aus dieser Lage läßt sich verstehen, daß Alan hier ein großangelegtes apologetisches Werk verfaßte, in dem er der Reihe nach die Katharer, Waldenser, Juden und Mohammedaner widerlegte³.

In diesem Werk konnte Alan nicht umhin, die Welt zu verteidigen. Die Katharer erklärten bekanntlich die Übel in der Welt durch die Annahme zweier Weltprinzipien: der Geist wäre demnach ein Werk des guten Gottes, der Stoff ein Geschöpf eines bösen Gegenspielers⁴. So mußte Alan beweisen, daß die materielle Welt ebensowenig „nichtig“ ist wie die geistige, und daß beide, vom guten Gott geschaffen, dem Guten dienen⁵. Diese Beweisführung ist für uns nicht besonders interessant; sie gibt nur die gewöhnliche Lehre der katholischen Schöpfungstheologie wieder. Es dürfte jedoch auffallen, daß für Alan, die Güte und die Schönheit der Welt nicht nur eine Glaubenslehre, sondern auch eine unmittelbar einleuchtende Erfahrungssache ist. Wie könnte doch diese schöne, so harmonisch gestaltete Welt, von einem bösen Geiste, mit bösen Absichten geschaffen sein, fragt er⁶. Das Argument hat die Katharer sicher nicht überzeugt, sie haben eben die Güte und die Schönheit der Welt in Abrede gestellt; für uns ist es aber interessant, da darin die Weltfreude Alans zum Ausdruck kommt.

Noch viel lebendiger wird aber der Eigenwert der Schöpfung in zwei poetischen Werken geschildert, in *De planctu naturae*, und im *Anticlaudianus*. Der Protagonist der beiden, freilich etwas schwerfälligen und gekünstelten Lehrgedichte ist Frau Natur, eine Personifizierung des immanent waltenden Prinzips, das das Weltgeschehen der stofflichen und geistigen Schöpfung, nach ewigen Gesetzen, kosmologisch bzw. ethisch bestimmt⁷. Alan hat die Elemente dieser allegorischen Figur nicht selbst erfunden, sie stammen aus dem Sprachschatz der Schule von Chartres und gehen letztlich auf klassische Vorbilder, vor allem auf Boethius zurück. Doch ist der Sinn der Figur, der Begriff „Natur“ und seine zentrale Bedeutung, ein Eigengut unseres Denkers⁸. Der Dichter beschreibt die Schönheit der Frau Natur mit einer fast barok-

² Vgl. A. Fliche, *La vie religieuse à Montpellier sous le pontificat d'Innocent III.* Mélanges Louis Halphen, Paris 1951, 217—224.

³ De fide catholica (305—430). Im folgenden zitieren wir Alan nach Migne; die in Klammern stehende Zahl bezieht sich auf die Spalten in PL 210.

⁴ Vgl. z. B. A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1955.

⁵ De fide cath. 1, 1—8 (308—316).

⁶ Ebda. 1, 8 (314—315).

⁷ Zum Begriff „Natur“ bei Alanus, vgl. *Distinctiones dictionum theologicarum*, Natura (871).

⁸ Vgl. G. Raynaud de Lage, a.a.O., 59—88.

ken Galanterie, kein Glied bleibt an ihr unbelobt⁹, ihre Juwelen und Kleider werden gepriesen und symbolisch gedeutet¹⁰, ihr Gefolge, ihr Wagen und ihr Haus werden Gegenstand einer analytischen Untersuchung¹¹. Alan feiert begeistert die Schönheit und Erhabenheit des immanenten Seinsprinzips der geistigen und stofflichen Welt: „O Dei proles, genitrixque rerum, vinculum mundi, stabilisque nexus, gemma terrenis, speculum caducis, lucifer orbis!“¹²

Diese Bewunderung kehrt ebenso in Alans Ansichten über die Stellung des Menschen in der Welt wieder. Freilich ist für ihn ausgemacht, daß der Mensch das vollkommenste Glied des Weltalls ist. Daran zu zweifeln, wäre weder christlich noch platonisch — und darum für Alanus undenkbar. Doch das stimmt nur in bezug auf die Natur des Menschen. Die persönliche Lebensführung des Menschen ist der einzige Mißton im Wohlklang der Welt: durch sie ist der Mensch ein Störenfried im Reich der Schönheit und der Harmonie. „Solus homo meae moderationis citharam aspernatur, et sub delirantis Orphei lyra delirat“, klagt mit einem schwer übersetzbaren Wortspiel die weinende Frau Natur¹³.

Die Betrachtung der Welt lehrt den Menschen, sich selbst zu verachten¹⁴; sie hilft ihm aber auch, das Böse zu überwinden, nicht indem er sich gegen die Welt wendet, sondern, im Gegenteil, indem der Mensch sich in die Ordnung der Welt einfügt. Da alle Geschöpfe Gott dienen, lehren sie uns, wie auch wir Gott dienen sollten¹⁵. Ja, noch mehr: die Ordnung der Welt ist nicht nur ein Vorbild, sie ist auch das Ziel menschlicher Tätigkeit. Wir denken hier nicht an die Ansichten Alans in bezug auf den ärztlichen Beruf, da die betreffenden Sätze wörtlich aus dem Ekklesiastikus-Kommentar des Rabanus Maurus entlehnt sind¹⁶. Sicher von Alan stammt dagegen eine Predigt an die Ritter, in der als Beruf des Kämpfens dargestellt wird, den vergewaltigten Frieden der Welt wiederherzustellen¹⁷. Anscheinend hat der Kampf nicht nur den Sinn der Tugendübung, sondern einer Aufgabe in der Welt: Frau Natur ist nicht nur Erzieherin, sondern auch Herrin, der man dient.

All dies macht den Eindruck einer durchaus weltzugewandten Frömmigkeit . . .

Die Weltverachtung

Allerdings bemerkt Alan immer wieder, daß der Wert der Welt kein Höchstwert sei. Die Begrenztheit der irdischen Werte wird von unserem Denker vorwiegend unter dem Aspekt der Vergänglichkeit, der Hinfälligkeit betrachtet. Alan stellt ausdrücklich fest, daß dieser Gesichtspunkt nichts mit der Unterscheidung zwischen Geist und Stoff zu tun habe: alles Geschöpfliche, ob Geist oder Stoff, ist vergänglich und hinfällig¹⁸. Diese Beschaffenheit der Kreatur wird, mit einem biblischen Ausdruck, *vanitas* genannt. Wir haben schon gesehen, daß das Wort nicht mit „Nichtigkeit“ übersetzt werden darf¹⁹. Es bedeutet nur, daß man auf die geschaffene Welt nicht in

⁹ De planctu (432—433). ¹⁰ Ebda. (433—439).

¹¹ Ebda. (439—441); Anticlaudianus 1, 1—4, 4 (487—525). ¹² De planctu (447).

¹³ Ebda. (449).

¹⁴ De arte praedicatoria 3 (117).

¹⁵ Ebda., 48 (196).

¹⁶ Dicta alia (257); cf. PL 109, 1030.

¹⁷ „Accingatur ergo miles ad reformandam violatam pacem temporis“ . . . Ars praed. 40 (186).

¹⁸ De fide cath. 1, 6 (312).

¹⁹ Eben die Katharer wollten die Aussagen der Bibel über das „Nichts“ auf die stoffliche Welt anwenden: vgl. De fide cath. 1, 6 (312) und 18 (321).

einem letzten Sinn bauen kann; in dieser Hinsicht versagt sie. Damit ist aber der positive Wert der Geschöpfe nicht geleugnet. Alan las bei Paulus, daß die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen ist (Röm 8, 20); im Lichte dieser Aussage wird das Werturteil über die Welt gefällt²⁰. Er zeigt, wie die verschiedenen irdischen Werte am Ende versagen. Der äußere Besitz hört auf²¹: selbst wenn man ihn in dieser Welt bewahren kann, verliert man ihn doch spätestens mit dem Tode. Das gleiche gilt von den anderen irdischen Gütern: Ehre, Schönheit, Jugend. Sie alle versagen²².

Wäre das objektiv-seinshafte Versagen der Welt nicht imstande, die Weltminne Alans in die Schranken zu weisen, so ist für ihn von noch größerer Bedeutung die zweite *vanitas*: das psychologische Versagen des Menschen selbst, das heißt, seine Tendenz, die irdischen Güter so zu schätzen, als ob sie nie versagen würden, als wenn sie einen absoluten Wert hätten. Dieses Versagen des menschlichen Werturteils ist die *vanitas curiositatis*, die Neigung, sich zu sehr um die geschaffenen Werte zu kümmern, und in dieser Sorge ganz aufzugehen, so daß man wertblind wird in bezug auf die absoluten, unvergänglichen Werte²³. Ein Alan zugeschriebenes Fragment, das freilich wieder auf Rabanus Maurus zurückgeht, erklärt die *curiositas humanae mentis* als eine Neigung zum Bösen, die in der Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens zum Ausdruck kommt²⁴. Obwohl Alan nicht der Urheber dieser Begriffsdeutung ist, paßt die Verbindung des bösen Triebes durchaus zu seinem Sprachgebrauch. Der Mensch ist nach Alan mehr geneigt, das Böse zu tun, als gut zu handeln, da es drei Kräfte gibt, die ihn zur bösen Tat treiben, die Schwäche des Leibes und der Seele, die Anfechtung der bösen Geister und die Anziehungskraft der Welt; es gibt dagegen nur ein einziges Prinzip, das das Gute fördert, die göttliche Gnade²⁵.

Alan kann dieses Versagen der menschlichen Natur nur schwer erklären: es läßt sich nicht aus der Wesensbeschaffenheit des Menschen ableiten. So muß er das unveränderliche Reich der allgemeinen Ideen²⁶ verlassen, so ungern er es auch tut, und die konkrete heilsgeschichtliche Wirklichkeit ins Auge fassen. Er weiß, daß die Herrschaft des bösen Triebes eine Folge der Ursünde ist, und daß sie die wesentliche Gutheit des Menschen doch nicht aufhebt²⁷. Das menschliche Dasein vollzieht sich aber in einer Spannung zwischen der von der Gnade unterstützten Natur einerseits und der von den bösen Geistern angefochtenen menschlichen Gebrechlichkeit anderseits²⁸. In der gegenwärtigen Lage bedeutet die vollkommene Gottesliebe einen radikalen Widerspruch gegen die Begierlichkeit²⁹. Das Gleichgewicht der beiden

²⁰ Ars praed. 2 (114—116). ²¹ Ebda.

²² A.a.O., 47 (195).

²³ „Vanitas curiositatis est, secundum quam homo expendit omnem suam curam in mundanis“: Ars praed. 2 (115). *Curiosus* bedeutet nicht „neugierig“, sondern „übermäßig besorgt“.

²⁴ Alanus, Dicta (254—255); Rabanus, Comment. in Eccli. 26, 12 (PL 109, 957).

²⁵ Regulae, 84 (664).

²⁶ Vgl. wie der Eintritt der Natur eingeführt wird in De planctu (432): „Mulier ab impassibili mundi dilapsa palatio, ad me maturare videbatur accessum . . .“

²⁷ De fide cath. 1, 4 (310).

²⁸ Sermo 3 (205). Zum Begriff „caro“ bei Alan, vgl. Distinctiones, Caro (732—733).

²⁹ De sex alis (280). Wenn der Liber parabolarum ein Werk des Alanus ist, dann darf man auch die zwei fast augustinisch klingenden Distichen zitieren: „Non possunt habitare

Kräfte ist nie stabil: die eine ist immer zunehmend, die andere abnehmend³⁰. Es besteht ständig die Gefahr, daß das zweifache Versagen (das ontische Versagen der Welt, die Vergänglichkeit, und das psychologische Versagen des Menschen, die Begierlichkeit) ein drittes, ethisches Versagen hervorruft, die Sünde. Um sie zu vermeiden, muß man in einem fort gegen die übermäßige Anziehungskraft der irdischen Güter kämpfen, indem man die Welt verachten lernt. Das bedeutet nicht, daß man den Wert der irdischen Güter leugnet, oder daß man die Vollkommenheit der materiellen Welt in Abrede stellt. Alanus fordert, daß man die innere Freiheit, die Armut des Geistes, selbst in bezug auf die Gnade, bewahren soll, damit man nicht auf die von Gott geschenkten Gaben und auf die Verdienste rechthaberisch pocht³¹. Die „Verachtung“ aller Werte, auch derjenigen, die wir heute übernatürlich nennen, ist ein Postulat nicht ihrer seinhaften Unvollkommenheit, sondern der psychologischen Schwäche des Menschen, der ohne eine bewußte Abwehr die relativen Werte absolut werten würde. Die Weltverachtung ist also keine Leugnung der geschaffenen Werte, sondern ein bewußtes Ernstnehmen ihrer Begrenztheit, ihrer Relativität.

Es gibt besonders zwei Gründe, mit denen Alan das Versagen der geschaffenen Werte anschaulich macht. Der eine ist, daß die Welt, der Inbegriff aller geschaffenen Werte, den Menschen nicht einmal hier auf Erden voll beglücken kann, der andere, daß die Welt den Menschen in Gefahr bringt, einen höheren Wert, das ewige Heil zu verlieren.

Das erste, „eudaimonistische“ Argument wird von Alanus wiederholt auf die einzelnen Wertkategorien angewandt. Der Reiche ist unglücklich, weil er in dauernder Furcht lebt, sein Eigentum zu verlieren, und weil er zu keinem Vertrauen hegen kann; eine ehrenvolle Stellung macht den Sturz um so schmerzlicher; die weltliche Freude mündet in Ekel; die Ehe ist voller Überdruß³². Derjenige, der die irdischen Werte verachtet, lebt dagegen glücklich, ist frei von Leidenschaften und erwartet den Tod im Frieden der Seele³³; nur der Glaube verbindet die Freunde in einer beständigen Treue³⁴. Diese Überlegungen stammen aus der stoischen Paränese und sind Gemeinplätze der mittelalterlichen asketischen Literatur³⁵.

Die irdischen Güter verweigern nicht nur die Glückseligkeit, die sie zu geben versprechen. Sie bringen den Menschen auch in Gefahr, das wahre Glück zu verlieren. „Wie schwer ist es für jene, die auf ihr Geld vertrauen, in das Reich Gottes einzugehen“ zitiert Alan aus Mk 10, 24³⁶. Er lehnt darum freilich nicht jede Wertschätzung irdischer Güter ab. Ein Auszug aus einer Predigt zeigt, wie er zwischen einer richtigen und unrichtigen Sorge um irdische Dinge und Angelegenheiten unterscheidet. Die *sollicitudo necessitatis*, die das Notwendige besorgt, ist richtig; die

simul, contraria cum sint / Mors et vita: procul dissidet haec ab ea. — Sic duo sunt quae non possunt habitare cor unum / Huius amor mundi vanus, amorque Dei“: Parab. 2 (584).

³⁰ Regulae, 85 (665).

³¹ Sent. 32 (248).

³² Ars praed. 2 (115); 46 (194).

³³ A.a.O., 2 (116).

³⁴ Anticlaudianus 7, 7 (556).

³⁵ Typisch sind für diese Mentalität zwei Distichen, obwohl ihre Echtheit zweifelhaft ist: „Tutior in terris locus est, quam turribus altis / Qui iacet in terra, non habet, unde cadat. — Impetus et venti, tonitrus et fulmina tures / Flatibus evertunt, stare sed ima sinunt“: Parab. 2 (584).

³⁶ Ars praed. 12 (135).

sollicitudo curiositatis, mit der man Überflüssiges erwerben will oder die vergänglichen Werte den ewigen vorzieht, ist zu tadeln³⁷. Nun ist es aber sehr schwer, einen Wert zu besitzen, ohne ihn mit einer übertriebenen Sorge zu umgeben. Die irdischen Güter reizen die Begierde und überlisten den Geist³⁸. Es kommt oft vor, daß einer, solange er nichts besitzt, von der Habgier frei ist, aber wenn er reich wird, von ihr überfallen wird³⁹. Ein Gelage entzündet die Gelüste, wie das Feuer das Holz⁴⁰.

So muß das positive Werturteil in bezug auf die irdischen Güter wesentlich ergänzt werden. Die Welt ist an und für sich gut, ist aber nicht immer gut für den Menschen⁴¹. Ein Predigt-Auszug drückt diese Lehre mit einer fast paradox klingenden Schärfe aus. Die irdischen Güter sind gewiß nicht gut, sonst würden sie nie versagen, den Gerechten nie fehlen, den Sündern nie zu Verfügung stehen. Wären sie wirklich gut, dann würden sie das Gemüt sättigen, den Geist nicht erschöpfen, die Seele nicht mit Leere erfüllen und jeder Fülle entleeren, würden nicht die Erde erfreuen und könnten im Paradies nicht fehlen⁴².

Aus solchen Sätzen ergibt sich, was Alan unter „Weltverachtung“ versteht. Diese Haltung widerruft nicht die positive Wertung, ja die Bewunderung der Welt, aber sie ergänzt sie, indem sie die spontan einsetzende Überwertung der Welt berichtigt und die Relativität der geschaffenen Werte, die infolge ihrer Begrenztheit dem ursündlich belasteten Menschen teilweise zukömmlich, teilweise gefährlich bzw. schädlich sind, ganz ernst nimmt.

Die Weltflucht

Alanus stellt wiederholt fest, daß die Fragen nach dem Wert der Welt und nach ihrem rechten Gebrauch nicht identisch sind. Ist die Welt auch kein Höchstwert, so bedeutet das nicht, daß wir sie verlassen können oder sollen. In einer Predigt soll Alan gesagt haben, daß die Armut, die den Menschen ins Himmelreich führt, eine Armut im Geiste ist, und darin besteht, daß man innerlich der Anziehungskraft der irdischen Werte nicht erliegt, selbst wenn man sie besitzt⁴³. Selbst im Gebet darf man um irdische Güter bitten, doch so, daß sie nicht als letztes Ziel betrachtet wer-

³⁷ Sent. 7 (231). Die Gelegenheit zu dieser Unterscheidung wurde in Phil 4, 6 und in Mt 6, 25—34 gegeben. A.a.O. befindet sich eine der wenigen kasuistisch-konkreten Beobachtungen Alans: „Conceditur autem sollicitudo acquirendi virtualia usque ad annum, sed non licet extendere usque ad anni terminum, quia in sequenti anno redeunt virtualia providente natura.“ Freilich ist der Text nur ein „Reportat“.

³⁸ Ars praed. 12 (135).

³⁹ Sent. 35 (249).

⁴⁰ Parab. 1 (582). Die Authentizität des Werkes ist zweifelhaft.

⁴¹ „Multa bona nostra nobis nocent“: Ars praed. 11 (134).

⁴² „Quid mundanae potestates, nisi potestatum histriones? Quid saeculares dignitates, nisi dignitatum larvae et simiae? Quid terrena bona, nisi bonorum phantasiae? Certe, bona terrena bona non sunt: si bona essent, nunquam deessent, non abessent iustis, non adessent iniustis. Si bona essent, animum implerent, non mentem exhaurirent, non essent talia, per quae mens fit quadam vacuitate plena et quadam plenitudine vacua. Si bona essent, tellus eis non gauderet, paradus non careret. Haec terrena bona avaritiae sunt materia“: Sent. 36 (249—250).

⁴³ „Oportet primo ut pauper sit spiritu, i. e. humilis, et cor non apponat divitiis, et post eas *mentaliter* non abeat, quamvis eas *materialiter* habeat“: Sent. 32 (248).

den⁴⁴. Wenn Alan von allen Gläubigen eine „Weltflucht“ fordert, so scheint dieses Wort kaum mehr als eine „Weltverachtung“ zu bedeuten: man soll sich der Gesinnung nach von der Welt trennen, also sich innerlich „entweltlichen“⁴⁵. Was den äußeren Gebrauch der Welt betrifft, fordert Alan jedenfalls Maß und Zurückhaltung⁴⁶, die eine energische Selbstverleugnung voraussetzt. Die Gottesliebe ist um so vollkommener, je vollständiger der Mensch auf den Besitz der irdischen Güter verzichtet⁴⁷. Wenn eine Jungfrau sich die Freude des ehelichen Lebens vorstellt, so sind diese Gedanken mit dem babylonischen Heer zu vergleichen, das die Tochter Sions in die Gefangenschaft führt⁴⁸. Alan deutet den Ruf des Propheten: „Auf, auf, flieht aus dem Lande des Nordens“ (Zach 2, 6) als eine Mahnung, die Gelegenheit zur Sünde, und somit den Gebrauch der Welt zu meiden⁴⁹. Freilich ist die Authentizität des letzten Textes zweifelhaft; und auch sonst ist nicht klar, ob die hier geforderte Flucht nur eine konsequent durchgeführte Entweltlichung oder auch eine effektive Entsagung ist, und wie weit sie sich erstreckt. Alan ist nämlich nicht der Meinung, daß die irdischen Werte ausschließlich einen hemmenden Einfluß auf das Vollkommenheitsstreben ausüben. Er beobachtet gelegentlich, daß der Besitz gewisser notwendiger Güter die innere Freiheit und Gelassenheit fördert⁵⁰ und betrachtet als den größten Vorteil des Ordenslebens nicht die Entsagung, sondern das gemeinschaftliche Leben⁵¹, also doch einen geschaffenen Wert, ein Stück Welt. Weltflucht bedeutet also für Alan nicht eine grundsätzliche Ablehnung aller nicht absolut notwendigen geschaffenen Werte, sondern einen Verzicht auf Güter, die an sich wertvoll sind, aber den schwachen Menschen im Dienst Gottes hindern könnten. Es wird nirgends angegeben, wie man das richtige Maß im Konkreten bestimmen kann. Alan hat kein Verständnis für das Armutsideal der bettelnd herumziehenden Wanderprediger⁵² und sieht im Mönch den wahren Jünger Christi: wenigstens meint er, daß das Herrenwort, „keiner von euch kann mein Jünger sein, der nicht allem entsagt, was er besitzt“ (Lk 14, 33), zur Belehrung der Ordensleute gesagt worden sei⁵³.

So wird verständlich, daß Alan selbst sich für seine letzten Jahre nach Citeaux zurückgezogen hat. Die Tatsache als solche ist geschichtlich erwiesen, auch wenn sich die Legende ihrer angenommen und die Weltflucht seines Lebensabends mit schönen Einzelheiten ausgeschmückt hat⁵⁴.

⁴⁴ „Potest tamen fidelis licite petere terrena, non ut ibi finis constitatur, sed ut ad supremum finem, id est Deum, petitio dirigatur“: Sent. 7 (232).

⁴⁵ Die Wörter *contemptus* und *fuga* werden z. B. in folgendem Text synonym gebraucht: „... antiqui Patres contemperint mundum, et tamen mundus tunc florebat, cum in cordibus eorum arescebat; nunc vero, cum in se areat mundus, florere non debet in cordibus nostris, sed debemus fugere fugientem, et relinquere labentem, ne labamur cum labili, ne ruamus cum mobili“: Ars praed. 2 (116).

⁴⁶ De planctu (471).

⁴⁷ De sex alis 6 (280).

⁴⁸ Ars praed. 47 (195).

⁴⁹ „Terra aquilonis, civitas est Babylonis; quid est Babylon, nisi mundus iste, in quo spiritalis Nabuchodonosor, id est superbia regnat? De hac terra fugite, ne irascibilitas erret; fugite, ne concupiscibilitas deviet; fugite, ne rationabilitas exorbitet“: Sent. 33 (248—249).

⁵⁰ „Ut ideo terrena petantur, ne ad curam terrenorum mens humana sollicitudine distrahatur, sed libere Domino famuletur“: Sent. 7 (232).

⁵¹ Ars praed. 43 (189—191); Sermo 1 (197—200); Dicta (262).

⁵² De fide cath. 2, 24—25 (399—400).

⁵³ Ars praed. 43 (190).

⁵⁴ G. Raynaud de Lage, a.a.O. 12. 38—41.

Eine Bilanz

Alan hat sich nie systematisch mit dem Problem der Beziehungen des Christen zur Welt beschäftigt: das Material, das wir gesammelt haben, besteht aus fragmentarischen Äußerungen. So ist die Frage berechtigt, inwiefern seine Ansichten als Elemente einer Synthese gelten können.

Es ist vor allem festzustellen, daß die einzelnen Äußerungen Alans sich nicht widersprechen. Der die Weltflucht predigende Alan widerruft nicht die weltfreudige Theorie des Poeten Alan.

Freilich ist das Weltverständnis Alans nicht „einspurig“: es ruht auf verschiedenen Grundwahrheiten, die sich gegenseitig ergänzen.

Die erste Grundwahrheit ist die Schönheit und relative Vollkommenheit der geschaffenen Natur. Wir haben gesehen, daß diese Aussage ungeschwächt in allen Werken bestehen bleibt. Freilich folgt aus der (begrenzten) Vollkommenheit der geschaffenen Welt unmittelbar nichts in bezug auf den Wert, den die Welt für den Menschen hat. Der Wert an sich und der Wert für eine Person sind zwar nicht ganz unabhängige, aber auch nicht identische Begriffe.

Der zweite Grundpfeiler des Weltverständnisses ist bei Alan die besondere Stellung des Menschen in der Welt. Der Mensch ist geschaffen, um der göttlichen Wertfülle teilhaftig zu werden, und durch sie in ewiger Glückseligkeit zu leben⁵⁵. Das Heil des Menschen kann folglich durch kein geschaffenes Gut erreicht, sondern muß von Gott selbst geschenkt werden⁵⁶, der den Menschen über die anderen Geschöpfe gestellt hat⁵⁷. Alan unterscheidet freilich noch nicht zwischen Natur und Übernatur, er weiß aber, daß die Bestimmung des Menschen über die sichtbare Welt hinausweist. Es ist immer wieder zu betonen, daß diese Lehre nichts mit einem Dualismus zu tun hat. Nach der Meinung Alans ist das Motiv der Schöpfung der Menschheit, daß das Himmelreich durch die Anwesenheit eines körperlichen Wesens vollkommener sei⁵⁸; der Mensch ist darum in seiner Ganzheit, als Leib-Seele-Wesen, zur überweltlichen Herrlichkeit berufen⁵⁹. Aus der Erhöhung des Menschen einerseits und aus der Begrenztheit und Vergänglichkeit der Welt andererseits ergib sich, daß die Welt, obwohl ein Wert, für den Menschen doch kein schlechthinniger Wert sein kann.

Die dritte Grundwahrheit ist die Schwäche des Menschen, der im gegenwärtigen Stand der Natur durch die irdischen Güter bewogen wird, sie als schlechthinnige Werte zu überschätzen, das heißt, zu sündigen. Diese Lehre wird ständig vorausgesetzt, aber nur selten ausgedrückt⁶⁰: Alan ist einer derjenigen mittelalterlichen Theologen, die am wenigsten von Augustin beeinflusst worden sind. Er ist wie alle Scholastiker davon überzeugt, daß die Schwäche der ursündlich belasteten Natur

⁵⁵ De fide cath. 1, 14 (319).

⁵⁶ Dist., Salus (932).

⁵⁷ „Quod natura facit, divinus perficit auctor“: Anticlaudianus 2, 2 (500).

⁵⁸ „... ad coelestem Hierusalem exornandam, et ex diversorum graduum civibus, quasi ex diversis parietibus, componendam homo creatus est. Decens enim fuit, ut tam corporea quam incorporea natura divinae bonitatis particeps fieret...“: De fide cath. 1, 15 (319).

⁵⁹ A.a.O., 1, 24 (325).

⁶⁰ A.a.O., 1, 4 (310).

durch die Erlösung und durch die Rechtfertigung nicht aufgehoben ist⁶¹. Aus der Erhöhung und ursündlichen Schwäche des Menschen ergibt sich nur die Notwendigkeit der unverdienbaren Gnade, eine Lehre, die Alan kennt, aber nicht betont⁶².

Es wäre also ganz irreführend, von einem „praktischen Manichäismus“ Alans zu sprechen, weil er eine Haltung der Welt gegenüber empfiehlt, die aus der seinschaften Vortrefflichkeit der Welt allein nicht abgeleitet werden konnte. Die Forderung einer Aszese und einer freilich nicht unbegrenzten Weltflucht stammt bei ihm nicht aus einem unbewußten Rückfall in eine dualistische Kosmologie, die er zeit lebens bekämpft hat, sondern aus einer bewußt vorausgesetzten christlichen Anthropologie.

Es ist jedoch nicht so, als ob die Kosmologie Alans philosophisch, die Anthropologie dagegen theologisch bedingt wäre. Freilich unterscheidet Alan gern die Schriftbeweise von den Vernunftbeweisen; der berühmte Spruch, nach dem die Autoritätsbeweise eine wächserne Nase haben, die man so drehen kann wie man will, stammt von ihm. Doch ist die dialektische Spannung zwischen Weltminne und Weltverachtung nicht auf die Unterscheidung zwischen Glaube und Vernunft zurückzuführen.

Wir haben schon bemerkt, daß die Vorzüglichkeit der Welt nach der Meinung Alans biblisch bezeugt ist: „Als Gott alles sah, was er gemacht hatte, fand er es sehr gut . . .“ (Gen 1, 31). Die schönsten und ausführlichsten Schilderungen der Werthaftigkeit der Welt befinden sich jedoch nicht in den theologischen Werken Alans, sondern in den philosophischen Lehrgedichten, wo der kosmologische Optimismus als eine unmittelbare Evidenz und als ein Postulat der Vernunft dargestellt wird. Das widerspricht durchaus nicht der platonisierenden Philosophie Alans. Sein Platonismus ist nämlich durch die Naturphilosophie der Schule von Chartres gefiltert und hat jede dualistische Tendenz verloren. Aus den platonischen Ideen sind göttliche Gedanken geworden, die kraft des schöpferischen Wortes vollkommen verwirklicht werden und auf keinen Widerstand stoßen; die verschiedenen Vollkommenheitsstufen der Dinge sind nicht durch eine mehr oder minder vollkommene Teilnahme am guten Prinzip, sondern durch die Verschiedenheit der göttlichen Ideen bestimmt⁶³.

Die Weltverachtung kann folglich nicht mit platonischer Metaphysik unterbaut werden. Insofern Alan sie mit Vernunftbeweisen belegt, greift er zu Überlegungen der stoischen Ethik, besonders zu eudaimonistischen Erwägungen. Freilich ist es kaum möglich, seine philosophischen Quellen zu bestimmen, obwohl manchmal eine Ähnlichkeit mit Seneca auffällt; die Übereinstimmung ist jedoch nicht wörtlich, und dieselben Argumente sind in zahlreichen mittelalterlichen Traktaten „über die Weltflucht“ ständig wiederholt⁶⁴.

Das Mißtrauen gegen eine Überschätzung der irdischen Werte ist noch öfter theologisch begründet. Alan ist nicht bibelfest, er bleibt in bezug auf die theologische Ausnützung der Hl. Schrift unter dem Durchschnitt seiner Zeitgenossen. Doch gibt

⁶¹ Sermo 2, De S. Cruce (223—226).

⁶² De fide cath. 1, 50 (355—356).

⁶³ Summa „Quoniam homines“, ed. Glorieux 128—129· De planctu q. 5 (452—454).

⁶⁴ Z. B. Hugo von St. Viktor, De vanitate mundi PL 176, 705—719; Exhortatio ad contemptum temporalium, PL 158, 677—686; Carmen de contemptu mundi, PL 158, 687—708.

er in seinem Predigtwerk einige Schriftstellen an, die, durchaus in Einklang mit der Exegese der Zeit, Weltverachtung und Weltflucht lehren sollten⁶⁵.

Besondere Aufmerksamkeit verdient das Verhältnis zwischen den philosophischen und theologischen Überlegungen in bezug auf die Lehre vom „Versagen“ der vergänglichen Güter. Die Minder-Wertigkeit des Wandelbaren im Vergleich mit dem Unwandelbar-Göttlichen ist im Platonismus grundlegend, und Alan spricht darüber manchmal mit unverkennbar platonisierenden Wendungen⁶⁶. Doch deckt die platonisierende Ausdrucksform eigentlich eine schlichte biblische Vorstellung. Für Alan ist das Vergängliche nicht darum minder-wertig, weil es seinshaft unvollkommen ist, sondern weil es für den Menschen nicht genügt: man kann nicht darauf bauen, es versagt ja! Darum sind auch die wesentlichen Punkte dieser Überlegung biblisch belegt. Die irdischen Werte versagen: „Die Schöpfung wurde der Vergänglichkeit unterworfen“ (Röm 8, 20)⁶⁷. Gott allein verdient das Vertrauen des Menschen: „Bei ihm gibt es keinen Wechsel und keinen Schatten durch Veränderung“ (Jak 1, 17)⁶⁸. Es ist also verkehrt, seine Hoffnung auf vergängliche Güter zu setzen: gesegnet der, der auf den Herrn vertraut, dessen Zuversicht der Herr ist (Jer 17, 5—8)⁶⁹! Man soll also nicht Schätze auf Erden sammeln, wo Motte und Rost sie vernichten, wo Diebe einbrechen und stehlen: der Schatz des vernünftigen Menschen soll im Himmel sein (Mt 6, 19—20)⁷⁰.

So ist eine Trennung zwischen dem philosophischen und theologischen Weltverständnis bei Alan unmöglich: er ist überzeugt, daß die Offenbarung und die Vernunft übereinkommen, die Größe und das Versagen der Welt zu behaupten.

Ein Mangel dieser Lehre ist, daß sie keine Norm enthält, wie der Einzelne das ihm entsprechende Maß von Weltgebrauch und Weltflucht bestimmen kann. Dieser Mangel läßt sich dadurch erklären, daß Alan, selbst in seinen Predigten, allgemeingültige Regeln sucht, die irgendwie aus der Natur der Dinge fließend das menschliche Verhalten vorschreiben. Er interessiert sich auffallend wenig für die konkrete heilsgeschichtliche Situation der Menschheit, und die Verschiedenheit im christlichen Leben der Einzelnen steht fast außer seinem Blickfeld. Seine Ausführungen über die Vollkommenheit der Natur und über die Notwendigkeit der Weltverachtung bleiben irgendwie schwebend und unwirklich, weil er zu wenig beachtet, daß „jeder seine besondere Gabe von Gott hat, der Eine von dieser, der Andere von jener Art“ (1 Kor 7, 7).

⁶⁵ Mk 10, 20: Ars praed. 12 (135); Lk 14, 33: a.a.O., 43 (190); 1 Kor 7, 8: a.a.O., 46 (194).

⁶⁶ „Debemus fugere fugientem et relinquere labentem, ne labamur cum labili, ne ruamus cum mobili“: Ars praed. 2 (116).

⁶⁷ A.a.O., 2 (114).

⁶⁸ A.a.O., 47 (195).

⁶⁹ A.a.O., 12 (135).

⁷⁰ A.a.O., 47 (195).