

Der Tugendbegriff im *Gnaistli*

Carsten Kottmann

Das *Gnaistli*, eine allegorisch-didaktische Reimpaardichtung von 908 Versen Länge aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, entstanden wohl in oder um Konstanz vielleicht im Umfeld der dominikanischen Mystik, lässt sich inhaltlich in drei große Teile untergliedern.¹

Eine Einleitung (1-58) stellt die Tugend als das Maß und die Ordnung aller Handlungen dar; die Welt hingegen ist minderwertig, also ein Zustand, der nicht im Maß steht und somit zum Laster führt. Die Grundthese dabei ist, „daß jedes menschliche Streben durch Maß und Unmaß entweder zur Tugend oder zum Laster wird“.²

Im darauffolgenden umfangreichen zweiten Teil (59-730) wird dieser Grundthese folgend ein Laster- und ein Tugendkatalog entwickelt, der daran anschließend auch die Durchsetzung der Maßhaltung mit Hilfe der vier Kardinaltugenden anbietet. Im ersten Unterabschnitt (59-208) kommen die sieben Hauptsünden zur Sprache,³ darauf (209-400) die sieben guten Werke der Seele.⁴ Dabei folgen die schlechten Eigenschaften der Hauptsünden immer den entsprechenden positiven Gegenpositionen

¹ Walter Mitzka, Art. ‚Das Gnaistli‘, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, hg. von Wolfgang Stammle und Karl Langosch, Bd. 2, Berlin 1936, Sp. 54 u. 5, Sp. 265; Christine Stöllinger, Art. ‚Gnaistli‘, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, hg. von Kurt Ruh u.a., 2. Aufl., Bd. 3, Berlin / New York 1981, Sp. 72f.; Ingeborg Glier, Kleine Reimpaargedichte und verwandte Großformen, in: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. 1250-1370. 2. Teil: Reimpaargedichte, Drama, Prosa, hg. von Ingeborg Glier, München 1987, S. 18-141, hier S. 112f.; zuvor schon kurzlich: Ingeborg Glier, Allegorien. In: Epische Stoffe des Mittelalters. hg. von Volker Mertens und Ulrich Müller, Stuttgart 1984, S. 205-228, hier S. 223f. – Das *Gnaistli* ist überliefert in den Handschriften Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, cod. Donaueschingen 104, fol. 180va-186va (Online unter: <http://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/titleinfo/19642>, 8. Juli 2013) und Heidelberg, Universitätsbibliothek, cpg 314, fol. 62va-6464vb (Online unter: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg314>, 8. Juli 2013). Edition (leider völlig veraltet): Lieder-Saal, das ist: Sammlung altdeutscher Gedichte, hg. vom Freiherrn Joseph von Laßberg, 4 Bde., Konstanz / St. Gallen 1846, Bd. 3, S. 21-43. – Aktuell zum *Gnaistli* s. Melitta Weiss Adamson, *Gula, Temperantia, and the Ars Culinaria in Medieval Germany*, in: *Nu lön' ich iu der gäbe*. Festschrift for Francis G. Gentry, hg. von Ernst Ralf Hintz, Göppingen 2003, S. 107-118.

² Glier, Reimpaargedichte a.a.O. (Anm. 1), S. 112.

³ Das *Gnaistli* verwendet den Begriff *hopt stünd* (*peccatum capitalium*) und nicht das spätere *tötstraße* (*peccatum mortale*), das sich im deutschen Sprachraum erst im 15. Jahrhundert durchsetzt, s. Henrike Lähnemann, Der ‚Renner‘ des Johannes Vorster. Untersuchung und Edition des cpg 471, Tübingen / Basel 1998, S. 63; Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich Benecke ausgearb. von Wilhelm Müller und Friedrich Zarncke, Bd. II,2, Leipzig 1866, S. 735. Die im *Gnaistli* verwendete Reihenfolge der sieben Hauptsünden ist die auf Gregor den Großen zurückgehende: *superbia* (*hoffart*), *invidia* (*nid*), *ira* (*zorn*), *accedia* (*trackait*), *avaritia* (*gitickait*), *gula* (*fraszkait*), *luxuria* (*unkünschait*), vgl. Gregor der Große, *Moralia in Iob*, in: Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 143B, Turnhout, XXXI, 88 (S. 1610f.).

⁴ Dieses Septenar zuerst im ‚Benjamin minor‘ des Richard von St. Viktor, s. Richard de Saint-Victor, *Les douze patriarches ou Benjamin minor. Texte critique et traduction par Jean Châtillon et Monique Duchet-Suchaux*, Introduction, notes et index par Jean Longère, Paris 1997, S. 108 (VII).

und den guten Eigenschaften der sieben guten Werken immer ihre entsprechenden Negativa. Das Prinzip dahinter ist die Darstellung der Hauptsünden samt ihrer jeweiligen Erscheinung, wenn Maß und Ordnung zur Tugend hinzu tritt und den Sünden das Sündhafte nimmt; analog dazu werden die guten Werke der Seele stets begleitend mit ihren schlechten Erscheinungen dargestellt, denen es an Tugend mangelt. So ergibt sich quasi ein Tugend- und Lasterkatalog, der in sich schon das Gegenüber von Maß und Unmaß, Tugend und Untugend enthält und zueinander in Kontrast setzt. Jede Hauptsünde und jedes gute Werk setzt sich aus einer achtversigen Strophe jeweils für ihre Positiva und für ihre Negativa zusammen, so dass insgesamt ein Katalog von 28 Tugenden und Lastern entsteht. Die Erörterung der vier Kardinaltugenden (401-730) fasst nun die sieben Positiva der guten Werke zusammen; sie sind das *ingesinde* der Seele, die von den vier Kardinaltugenden angeführt und geleitet werden. An dieser Stelle beginnen die Allegorisierungen im *Gnaistli*: Die Kardinaltugenden (je als *amptman*) führen als Torwächter (*prudentia*), Vogt (*fortitudo*), Koch (*temperantia*) und *ritter* bzw. *richter* (*iustitia*) das *ingesinde* auf dem Weg der Seele zum Heil an.

Im abschließenden Teil (731-908) wird variierend das Motiv der Tugend wiederholt, und der Dichter mahnt seine Einhaltung an; darüber hinaus wird der Titel *gnaistli* (*scintilla conscientiae*) erläutert und einiges zu seiner Benutzung angemerkt.

I.

Das *Gnaistli* beginnt mit dem literarischen Motiv der Suche. Der Dichter befindet sich auf einer *elenden ban* (1)⁵ und begibt sich auf seinen Weg *als ein frömder weg man* (2), der während seiner Wanderung nicht so recht zur Ruhe kommen kann. *Min torhait hat gesumet mich, / uff dirre straz schedelich* (7f.). Seine Klage gilt der *ungetruen wen welt, / ir valschen ere und och ir gelt* (11f.). Die eigentlichen Bestrebungen waren nicht von Erfolg gekrönt – *daz ich wonde minnen, / das volget mir nit hinnen* (9f.). Die Welt stellt sich ihm als nichtig dar, sein Weg durch die Welt ist von Eitelkeiten begleitet. Doch die Lösung ist in Sicht, auch wenn er seinen Weg fortsetzen muss: Aber nur – wohl als Anspielung auf den verlorenen Sohn aus Lc 15,11-32 – *untz er beruert sins vatters land, / von dem er wart von erst gesant* (5f.). Zwar wird er weiter die Welt der Eitelkeiten ertragen müssen, doch auf seinem Weg gilt es, diese zu überwinden. Für ihn heißt das:

*ir über conterfetter gran
uff dirre strasz beliben lan.
Uff dirre wilden flut
ich kan kein slachte guot
besitzen noch gewinnen,
daz mir nu volget hinnen
und mich gefrumen müge dort,
wann allein der tugent hort* (13-20).

⁵ Zitiert wird nach Laßbergs Text (Lieder-Saal, a.a.O. [Anm. 1] 3, S. 21-49). Eine moderne Interpunktions wird hinzugefügt; Großschreibung lediglich bei Eigennamen und am Satzanfang (bei Laßberg sind alle Versanfänge groß geschrieben). Des weiteren werden – im Gegensatz zu Laßbergs diplomatischem Handschriftenabdruck – die Buchstaben *v* und *j* nur konsonantisch, die Buchstaben *u* und *i* nur vokalisch verwendet.

Es ist die Suche nach *des vatters land*, aus dem man einst kam und das man wieder herbeisehnt; ferner: Entdeckt wird die Nichtigkeit der Welt, offenbart wird das, was *gefrumen müge dort* – der Schatz der Tugend.

Die Tugend ist im *Gnaistli* der höchste aller Schätze, der einzig gültige Wert.

*Ich waiß, das al der welte schatz
gen ir [der Tugend] hocher eren saz
ist ungelich und ungenosz.
Ir suessi ist uz gottes schlosz,
her in diū sel getowet.
Wer ze ainem mal beschowet
ir minneclichez angesicht,
dem wirt der werlte cron ain wicht* (21-28).

Die Tugend wird definiert, indem sie der Welt und ihren Schätzen kontrastiert wird – und mit den Schätzen der Welt sind wohl die Eigenschaften gemeint, die sich im Eingangsmotiv von der Heimreise ins Vaterland als Eitelkeiten erwiesen haben: *ir valsch ere und och ir gelt* (12), kurzum: *daz ich wonde minnen* (9). Im Kontrast zur Tugend wird diesen Schätzen ihr Wert nicht unbedingt abgesprochen, sondern in eine Relation zur Tugend gesetzt. Sie ist der höchste aller Schätze, der höchste aller Werte.

Doch von dem höchsten aller Werte zu sprechen, ist nicht leicht: *Von miner plint-hait duld ich laid, / das ich nit von ir [der Tugend] werdechait / mit worten wol gesprochen kan* (29-31). Nur mit Gottes Hilfe ist dies möglich.

*Nu hilff mir kunst losen man,
got wernder wunne, wernder hort,
daz ich betüf daz hoche wort,
denn man spricht tugent* (32-35).

Mit Gottes Hilfe möge des Dichters *unmacht und unkunst* (37) überwunden werden, und er erbittet Gottes *gnaden gunst* (38), um von der Tugend angemessen – oder wenigstens überhaupt – sprechen zu können. Diese Bitte erhört Gott, denn: Der Dichter spricht in den nun folgenden Versen ausführlich von der Tugend. Er verschafft sich durch den hergebrachten Topos ‚Bitte um göttliche Hilfe bei der Abfassung des Werkes‘ für seine Bemühungen um das Wesen der Tugend eine Autorität, die seine Worte absichern soll. Zwar spricht er von der Tugend, doch das Gebet zu Gott soll dafür Sorge tragen, dass seine Worte richtig gewählt sind, um das Wesen der Tugend adäquat zu treffen und vor allem den Nutzen der Tugend, *der mir und minem bruoder tüg* (40), klar und einsichtig zu verdeutlichen.⁶

Die Tugend, so fährt das *Gnaistli* nun fort, ist *der sel getatt, / diū ordnung und masz hat* (43f.), und daraus resultierend lässt sich die Untugend beschreiben:

*Mir wirt by der wider vart
offen der untugent art.
Sy ist och der sel getat,*

⁶ Allgemein zu Dichtergebeten (Eingangsgebeten) in der mittelhochdeutschen Lehrdichtung s. Christian Thelen, *Das Dichtergebet in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin / New York 1989, S. 413-426.

dū weder maz noch orden hat (45-48).

So lassen sich alle Werte der Tugend unterordnen, *nu so vil sy maz hant / und der ordnung zil* (50f.). Und wieder dazu im Gegensatz: *Und sint sy maz unmugent, / sy vārwent sich ze untugent* (53f.). Tugend und Untugend stehen auf der gleichen Stufe, *tugent und untugent ist ain stan* (56),⁷ jedoch mit unterschiedlichen Wirkungsrichtungen und -ursachen. Was *mit der maz tugent birt*, dem gereicht das Maß auch *ze nūti* (57f.).

II.

Die Bedeutung des Maßes und der Ordnung für die Tugend kann nach Aussage des *Gnaistli* gar nicht überschätzt werden. Immer wieder greift der Dichter diese Formulierung auf. So auch wieder ausführlicher, nachdem die sieben Hauptsünden, die sieben guten Werke der Seele und die vier Kardinaltugenden vorgestellt wurden (765-768). Um nun die *konstschafft* Tugend recht zu erfassen, bedarf es dreier Zugangswege; diese erläutert der Dichter des *Gnaistli* zunächst anhand einer Analogie zu Beobachtungsweisen des menschlichen Körpers.

*Wiltu din hertz naigen,
ich will dir konstschafft zaigen
dez wortez, dem man tugent gicht.
Den lip, den liplich⁸ og an sicht,
wiltu dez rechten konstschafft han,
du muost uff drie sachen gan:
Zem ersten soltu han vernomen,
von waz machen er sy kommen.
Zem andern uff daz end,
dez liebez grozzi lend.⁹
Zem dritten sol dir offen sin
sin form und siner varwe schin* (735-742).

Es geht also darum, woraus der leibliche Körper besteht, des weiteren um sein Ende, sein Ziel, und zum dritten um seine augenblickliche Gestalt, seine Form. So wie nun die Beurteilung des leiblichen, physischen Körpers durch diese drei Kategorien determiniert ist (*Waz uff der erde lieplich ist, / dez git dir konstschafft dirre list*, 743f.), so soll auch die Erkenntnis der Tugend anhand dieser Kategorien erfolgen:

*Wiltu erchennen offenlich,
waz tugent sy, so soltu dich
richten uff die sachen dry:
Zem ersten, waz ir matheri sy,
zem andern soltu konstschafft han,*

⁷ Vgl. Meister Eckharts Traktate, hg. und übersetzt von Josef Quint, Stuttgart 1963, S. 215: *Wan diu tugent und ouch diu untugent ligent in dem willen.*

⁸ *liplich* kann sicherlich zweierlei heißen: *liplich* ‚leiblich, fleischlich‘ und *lieplich* ‚freundlich, lieblich, angenehm‘, doch hier ist wohl eher ‚leiblich‘ gemeint. Die drei Dinge, die zur rechten Beurteilung des (physischen) Körpers notwendig sind, werden daraufhin *per analogiam* auf die rechte Erkenntnis der Tugend übertragen.

⁹ Wohl *elend*, zu *lend* verkürzt durch Elision mit *grozzi*.

*uff welchem end sy sull bestan.
Zem dritten soltu wisszen wol,
wie man ir varw mengen sol (745-752).*

Die drei Kategorien der Erkenntnis der Tugend, angeknüpft an die Erkenntnis des Körpers (*līp*), gehen wohl auf Aristoteles zurück. Dieser kennt ein vierfaches Ursachenprinzip, wovon im *Gnaistli* drei übernommen sind. Aristoteles bezeichnet diese Ursachen als den „immanenten Stoff, woraus etwas wird“ (*von waz machen er sy kommen; waz ir matheri sy*), als „die Form und das Musterbild – dies ist der Begriff des Soseins“ (*sin form und siner varwe schin; wie man ir varw mengen sol*), als dasjenige, „wovon her die Veränderung oder die Ruhe ihren ersten Anfang nimmt (diese Kategorie nennt das *Gnaistli* nicht), und als „Zweck, d. h. als dasjenige, worumwillen etwas geschieht“ (*uff welchem end sy sull bestan*).¹⁰ Diese aristotelischen Begriffe tauchen bei Thomas von Aquin als *materia*, *finis* und *forma* wieder auf.¹¹ Das *Gnaistli* wird somit diese aristotelischen Gedanken durch thomasische Vermittlung bezogen haben.

Die Tugend wird fernerhin von der Gnade Gottes getragen oder zumindest beeinflusst. Dies wird im *Gnaistli* nicht explizit gesagt, aber metaphorisch angedeutet.

*Ir [der Tugend] libez port sol enden sich
allain an dem, der ewicklich
an allem guot ist volekommen.
Ir flusz hat sy von im genommen.
Ir minneclichez angesicht
varwet rechter masz gewicht (759-764).*

Damit wird auch schon auf die Ausrichtung, das Ziel der Tugend hingedeutet, das in der Ewigkeit, in der Vollkommenheit, im Heil Gottes zu suchen ist, aus dem sie ihren *flusz* speist.

Die aufgezählten drei Kategorien zur rechten Erkenntnis der Tugend *waisz ein luter herce wol* (774), so dass mit dem rechten Maß sogar *rot rosen gilgen wysz* (781), also so weiß und rein wie Lilien werden. Doch wo es an einem *luter herce* mangelt, herrscht Sünde, die das Maß stört.

*Der tugent hōng wirt mir nit kunt,
die wil so bitter ist min munt
von der sünden gallen.
Mir mag nit wol gevallen
ir minneclicher varwe schin,
die wil ich blint von sünden bin (785-790).*

¹⁰ Aristoteles' Metaphysik. Griechisch-Deutsch, 2 Halbbde, Neubearb. der Übersetzung von Hermann Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hg. von Horst Seidl, 3. Aufl., Hamburg 1989, Bd. I, S. 179-181 (V 2, 1013a). – Vgl. auch Ingrid Hahn, Zur Theorie der Personenerkenntnis in der deutschen Literatur des 12. bis 14. Jahrhunderts, *Beiträge zur deutschen Sprache und Literatur* (Tübingen) 99, 1977, S. 395-444.

¹¹ Z.B. Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden, hg. und übersetzt von Karl Allgaier, lat. Text besorgt und mit Anm. versehen von Leo Gerken, Bd. 3,1, Darmstadt 1990 (Texte zur Forschung 17), S. 38 (lib. III cap. 10).

Im Topos zu Beginn des *Gnaistli*, dass der *kunst lose man*, wie der Dichter sich sieht, unmöglich oder wenn überhaupt nur mit Gottes Beistand angemessen von der Tugend sprechen kann (32-35), liegt nicht nur Bescheidenheit oder Frömmigkeit, sondern auch ein weiterer Aspekt. Er weist hin auf einen moralisch-pragmatischen Tugendbegriff, der im *Gnaistli* entwickelt wird. Zum einen ist die Tugend ein zu hoher Wert und ein zu großes Mysterium, als dass menschliche *ratio* sie in Worte fassen könnte:

*Wem dü gemachelschafft [der Tugend] ist kunt,
der waisz wol, das kains menschen munt
der tugent verbedüten kan,
und wer im allü sprache zan.
Dü suezikait der tugent ist
ze wenig aller maister list.
Ir tichten und ir schriben,
sy muezzin lan bliben
ir wirdickait von ir unmacht,
gestucket und ungefollebracht,
Wann im gebrist dar inne
wort und och der sinne* (799-810).

Zum anderen ist darüber hinaus dem Tugendbegriff des *Gnaistli* die Aufforderung zur *actio* implizit: eine Aufforderung, die Inhalte des Tugendbegriffs ins Leben umzusetzen.

*Wer tugent vinden ruoch,
ich rat im, das er suoch
mit werchen und lasz dü wort,
sy helfent im nit umb ain ort. [...]
Daz liplich werck dü straze bert,
dar uff man zu der tugent vert.
Hastu tugenlich getat,
dir werden mag wol tugent rat.
Du macht der tugent nit gehan,
wiltu von guoten werchen lan* (813-816; 837-842).

Die letztlich unbegreifliche *suezzikait* der Tugend bedarf keiner Worte – allein die Tat der Tugend zählt, wie mehrfach betont wird. *Ains ist daz werck und och dü busz, / da mit man sy gewinnen musz* (819f.). Das Thema ist die Tugend als *der sel getat*, eine Tat, die dem Menschen zum Heil dient und die der Sünde entgegenwirkt. *Es ist nüt anders tugent han, / wann der sünde ledig stan* (847f.), und ein sündenfreies Leben schlägt die Sünde in *ir vlucht* (845), während der *tugent frucht* (846) erkennbar wird. Durch die Sünde wird die Seele *uff den tot verwunt, / daz liecht dez libez wirt verlorn, / das sy von got ist angeborn* (856-858) – und *willtu in dich selber gan* (862), so wird der Unterschied zwischen Tugend und *der sünde bitterkait* (859) deutlich. Er ist mit einem *luter herce* wohl zu erkennen:

*Er ist zen wysen nit gezelt,
der gallen für daz honig welt.¹²
Er ist an allen witzen blint,
der sterben für daz leben nimpt.
Wer siünd für tugent minnet,
der ist in im besinnet.
Nit anders, wann ain tumbez swin
daz schōnū pluemen lazzet sin,
und in dez bōsen horwez pful
suochet siner ruwe stuol (863-872).*

Auf dem Weg zu einem tugendhaften Leben tut es not, dem Alten gänzlich abzusagen. *Ains ist daz werck und och diū busz* (819); der Weg zum Heil erfordert unabdingbar eine vorherige Läuterung. *Wiltu dinez herren warten, / du muost dinez hercen garten / erfürben und erietten gar, / das er unkrutte stande bar* (873-876). Der Herzengarten muss danach völlig neu kultiviert werden: *Dar nach soltu in gesten / und zieren wol wol zem besten / mit gantzer tugent blüte* (877-879). Was einem tugendhaften Leben bleibt, ist die gute Hoffnung, dass *er [Gott] mit sinen gnaden dich / wōl umbevahen togenlich* (851) – doch das liegt nicht in des Menschen Hand, *es stat an siner [Gottes] gütē* (880).

Der Tugendbegriff des *Gnaistli* ist gänzlich am Gegensatz Tugend – Sünde orientiert; und wie die Sünde eine Tat wider Gott ist, ist die Tugend *der sel getat*, die zum Heil führt, die *gefrumen müge dort*, im Jenseits. Die Bestimmung der Tugend wird ständig ergänzt mit der Bestimmung der Untugend, der Sünde: Beide sind für das Verständnis von Tugend komplementär. Auf ähnliche Weise bestimmt Thomasin von Zerkläre im ‚Wälschen Gast‘ seinen Begriff der *māze*, indem er ihn der *unmāze* kontrastiert; daraus leitet auch er seinen Tugend- bzw. Untugend-Begriff ab.¹³ Die Darlegung der *unmāze* bzw. der Untugend soll aber auch hier dem Verständnis der *māze* und der Tugend dienen, auch hier ist das Negativum die Kontrastfolie, auf der das Positivum sich deutlicher abzeichnet. Das *Gnaistli* betont in erster Linie die Tugend als Tun, als konkretes Handeln. Die *vita activa* erhält in dieser Bestimmung einen Vorzug gegenüber der *vita contemplativa*. In der Mystik entwickelt sich diese Priorisierung über Vorformen bei Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry und Hugo von St. Viktor immer weiter bis zu Meister Eckhart und Johannes Tauler.¹⁴

Das *Gnaistli* richtet sein Interesse vornehmlich auf diesseitige Belange. Zwar wird das Ziel der Tugend angedeutet, worauf sie hinausläuft, *uff welchem end sy sull besstan* (750), nämlich *uff daz end / dez libez grozzi lend* (739f. s.o.). Aber darüber, wie dieses *end* aussieht, findet sich im *Gnaistli* nichts. Ebenso wird kein Wort über das Ende der Untugend verloren. Es werden weder Höllenqualen noch Fegefeuer, weder Verdammung noch Jüngstes Gericht dargestellt. Eschatologisches kommt im *Gnaistli* so gut wie nicht vor. Ebenso fehlt es an einer dezidierten Verurteilung der Welt mit ihren Lastern und Versuchungen – die wenigen Andeutungen zu Beginn des *Gnaistli* im Motiv des Heimkehrenden ins Vaterland ändern daran nichts. „Das Anliegen des Verfassers ist kein weltverneinendes asketischen Mönchsleben, sondern rechtes

¹² Vgl. 785-787.

¹³ Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria, hg. von Heinrich Rückert, mit einer Einleitung und einem Register von Friedrich Neumann, Berlin 1965, S. 269-272 (V. 9895-9992).

¹⁴ S. Alois Haas, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a.M. 1989, S. 97-108.

Verhalten in der Welt, das auch der Seele ewigen Lohn verspricht.“¹⁵

III.

Die bisherige Forschung sah den Tugendbegriff des *Gnaistli* als einen aristotelisch geprägten.¹⁶ Dies ist sicher nicht falsch (s. z.B. oben zum vierfachen Ursachenprinzip). Neben Anleihungen gibt es aber auch Akzentunterschiede, so dass die These eines dominierenden Aristoteles-Bezugs bestreitbar ist:

Für Aristoteles¹⁷ ging es bei der Tugend (*ἀρετή*) um die Frage nach der spezifischen Hervorbringung (*ἐργον*) des Menschen, so wie die spezifische Hervorbringung des Messers das Schneiden oder die des Auges das Sehen ist. Er kommt zur Antwort, dass „das eigentümliche Werk und die eigentümliche Verrichtung des Menschen in vernünftiger oder der Vernunft nicht entbehrender Tätigkeit der Seele besteht.“¹⁸ Wenn ein Mensch diese Hervorbringung „gut“ realisiert, so wie ein Messer gut schneidet oder ein Auge gut sieht, so ist er im Besitz einer dem Menschen eigenständlichen Arete. Die Arete bietet angemessene Reaktionsmöglichkeiten gegenüber Affekten wie „Begierde, Zorn, Furcht, Zuversicht, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, überhaupt alle[m], was mit Lust oder Unlust verbunden ist. [...] Es ist mithin die Tugend ein Habitus des Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird, und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt. Die Mitte ist die zwischen einem doppelten fehlerhaften Habitus, dem Fehlen des Übermaßes und des Mangels“,¹⁹ bzw: Arete findet „zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig die richtige Mitte“,²⁰ wobei die Mitte (*μεσότητης*) nicht das Durchschnittliche, sondern das Richtige, das Vollkommene meint.²¹ In der Realisierung von Arete liegt für Aristoteles das Glück, und zwar ein Leben lang. „Das menschliche Gut ist der Tugend gemäßige Tätigkeit der Seele [...]. Dazu muß aber noch kommen, daß dies ein volles Leben hindurch dauert; denn wie eine Schwalbe und ein Tag noch keinen Sommer macht, so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich oder selig.“²²

Ein weiterer zentraler Aspekt des aristotelischen Tugendbegriffs ist die Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig; dieser Gedanke wurde von der Scholastik seit der Wiederentdeckung der aristotelischen Ethik im 12. und 13. Jahrhundert intensiv aufgenommen und diskutiert.²³ „Die Aufnahme dieses Gedankens der Mitte, seine Beurtei-

¹⁵ Stöllinger a.a.O. (Ann. 1), Sp. 73.

¹⁶ Stöllinger a. a.O. (Ann. 1), Sp. 72; Bernhard Sowinski, Lehrhafte Dichtung im Mittelalter, Stuttgart 1971, S. 90.

¹⁷ Vgl. allgemein D. S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, London 1986.

¹⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hg. von Günther Bien, 4. Aufl., Hamburg 1985, I 6, 1098a (S. 12).

¹⁹ Aristoteles, Ethik a.a.O. (Ann. 18) II 4, 1105b (S. 33); II 6, 1106b, 1107a (S. 36).

²⁰ Peter Stemmer, Art. Tugend. I. Antike, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer u.a. Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1532-1548, hier Sp. 1539.

²¹ Ursula Wolf, Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, in: Aristoteles. Nikomachische Ethik, hg. von Otfried Höffe, Berlin 1995, S. 83-108.

²² Aristoteles, Ethik a.a.O. (Ann. 18), I 6, 1098a (S. 12).

²³ Zur Aristoteles-Rezeption allgemein Martin Grabmann, Aristoteles im 12. Jahrhundert, in: ders., Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 3, München 1956, S. 64-127; ders., Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts, Münster 1916; ders., Das Studium der aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: ders., Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 3, München

lung durch die Scholastiker und die Art seiner Verwendung [...] ist bedingt durch das voranschreitende Bekanntwerden der nikomachischen Ethik in ihren verschiedenen Bestandteilen und durch den wachsenden Einfluß derselben auf die christliche Moral.²⁴ Schon um 1220 äußerte allerdings Wilhelm von Auvergne in seiner Abhandlung *De virtutibus*, die Idee von der Tugendmitte sei in der Volksmoral längst bekannt und böte keinen neuen Gedanken.²⁵

Ähnlich wie Aristoteles knüpft auch das *Gnaistli* die Tugend an die Vernunft. Das Lesen des *Gnaistli*, so heißt es, *git dir guot vernunft, / wie du zuo rechten tugenden kunst* (887f.). Doch der Gedanke des Mittelmaßes als das Vollkommene zwischen Zuviel und Zuwenig fehlt dem *Gnaistli*. Formulierungen wie: *diu rehte māz diu hat ir zil / enzwischen lützel unde vil*²⁶ finden sich im *Gnaistli* nicht. Dabei ist es unerheblich, dass im *Gnaistli* ein dem Lateinischen *medietas* analoger Begriff (z.B. *mitte*) nicht vorkommt; dafür verwendet der Text die Termini *ordnung* und vor allem *masz*. Und *māze* war nicht nur bei Thomasin, der damit das aristotelische $\mu\epsilon\sigma\sigma\tau\eta\zeta$ direkt oder indirekt rezipiert zu haben scheint,²⁷ sondern allgemein in der mittelhochdeutschen Literatur – weltlich wie geistlich – der der *medietas* entsprechende Ausdruck. Im *Gnaistli* jedoch sind *ordnung* und *masz* keine Mitte zwischen zwei Extremen, sondern die Determinanten der Tugend. Ohne diese wird die Tugend zur Untugend, zur Sünde (45-48). Der Dichter zeigt also eine dualistische Tendenz: Auf der einen Seite die Tugend mit *ordnung* und *masz*; auf der anderen Seite die Untugend, die Sünde, ohne *ordnung* und *masz*. Auch der Aufbau der Laster- und Tugendreihen im *Gnaistli* verdeutlichen dies: Auf die Position der jeweiligen Tugend folgt immer das entsprechende Gegenstück, dem es an *ordnung* und *masz* mangelt; der ins Gute gekehrten Sünde folgt das weiterhin dazugehörige Negative, und ebenso folgt dem guten Werk der Seele das entsprechende Negativum. Diese mögliche Metamorphose von Untugend zu Tugend thematisiert der Dichter explizit: *In [den hopt sünd] wirt och tugent zugezalt, / sint sy nach ordnung gestalt* (67f.). Es ist also eine einfache Rechnung, die der Dichter eröffnet: Untugend plus *ordnung* und *masz* wird zu Tugend, und Tugend minus *ordnung* und *masz* wird zu Untugend. Die Reihenfolge Positivum-Negativum in der Darstellung der sieben Hauptsünden und in der Darstellung der sieben guten Werke der Seele verpflichtet sich dieser Rechnung und macht die jeweiligen

1956, S. 128-141; Georg Wieland, *Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981. Zur Rezeption des mesotes-Gedankens Rupert Klingseis, *Das aristotelische Tugendprinzip der richtigen Mitte in der Scholastik* *Divus Thomas* 7 (1920), S. 33-49; 142-172; 269-288; 8 (1921), S. 1-14; 83-112.

²⁴ Klingseis a.a.O. (Anm. 23) (7 [1920]), S. 37f.

²⁵ Guilielmi Alverni *Opera Omnia*, 2 Bde, Paris 1674 [Nachdruck Frankfurt a.M. 1963], Bd. I, S. 105: *Quod etiam est quod sequitur in sermonibus Aristotelis, quia virtus est bonitas duarum malitiarum media et nominat duas malitias superfluitatem et indigentiam, quos vulgariter nos vocamus nimium et parum*. Zitiert nach Klingseis a.a.O. (Anm. 23) (7 [1920]), S. 45 Anm. 1.

²⁶ Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria a.a. O. (Anm. 13), S. 270 (V. 9937f.). – Zum Tugendbegriff Thomasins vgl. Christoph Huber, *Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerkl. re, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Galien, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl*, München 1988, S. 34-46.

²⁷ Cora Dietl, *Aristoteles und die sechs dinc. Zum VIII. Buch des „Wälschen Gasts“*, in: Thomasin von Zirklaere und die didaktische Literatur des Mittelalters. Beiträge der Triester Tagung 1993, hg. von Paola Schulze-Belli, Trieste 1996, S. 39-61.

Vorher- und Nachher-Zustände deutlich.²⁸ Somit lässt sich ein aristotelischer *mesotes*-Bezug auch im Aufbau der Laster- und Tugendreihen, also auf einer Metaebene, kaum fassen. Die jeweiligen Positiva der beiden Reihen decken sich – wenn überhaupt – nur annähernd; eine Mitte zwischen zwei Extremen – so wie immer wiederkehrend das Zahlenbeispiel: 6 Pfund sind die Mitte zwischen 2 und 10 Pfund²⁹ – stellt dies daher kaum dar. Zudem nehmen die Positiva der sieben guten Werke einen anderen Stellenwert ein als die Positiva der Hauptsünden: Diese sind die *ingesinde* der Seele (349), *die getruwe dienst man* (345), die den Menschen zurück ins Vaterland, zu Gott führen.

Auch bei den Einzellastern und den Einzeltugenden fehlt dem *Gnaistli* das Moment der Mitte; auch hier werden nicht zwei Extreme beschrieben, deren Mittelmaß die Tugend bildet. Dass diese Darstellung in der christlichen Morallehre aber durchaus üblich war, zeigt Wilhelm von Auxerre in seiner *Summa aurea*, einem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (fertiggestellt um 1220).³⁰ Dort wird beispielsweise die Freigebigkeit als die Mitte zwischen Verschwendug und Geiz bezeichnet; beim Zorn liegt die rechte Mitte im gerechten Zorn oder heiligen Eifer (*ira iusta vel zelus*) zwischen den Extremen natürlicher, ungerechter Zorn (*ira naturalis*) und Zornlosigkeit (*iniracundia*).³¹

Unter den drei Kategorien zur rechten Erkenntnis der Tugend führt das *Gnaistli* nun unter anderem auch die aristotelische Kategorie der Form, des ‚Soseins‘ auf – im *Gnaistli* heißt das dann metaphorisch: *sin form und siner varwe schin* (742) und *wie man ir varw mengen sol* (752). Etwas Ähnliches findet sich bei Wilhelm von Auvergne. Er veranschaulicht die tugendmäßige Mitte zwischen zwei Extremen am Beispiel einer Mischfarbe als das Ergebnis zweier Grundfarben: *Quod si quis dixerit inter album et nigrum sunt multa media, rubrum, viride, repondemus: quoniam album et nigrum non dicuntur secundum superfluitatem et indigentiam, [...] inter superfluum enim et diminutum non est nisi aequale et commensuratum.*³² *Wie man ir varw mengen sol*, wie man die Farbe zur richtigen Mischfarbe Tugend mischen soll: Spuren dieses Gedankens Wilhelms von Auvergne lassen sich also vielleicht im *Gnaistli* ausmachen. Doch ist auch hier nicht die Rede von einer Mitte, in der sich die Mischfarbe bewegt, sondern in Bezug auf die übrigen Ausführungen wird mit dem *mengen* wohl am ehesten das Beimengen von *ordnung und masz* gemeint sein, das aus der Untugend eine Tugend macht. Interessant ist allemal die analoge Metaphorik des Farbenmischens in Bezug auf die Tugend und ihre Form.

Grundsätzlich erinnert der Tugendbegriff des *Gnaistli* auch an den Tugendbegriff des Augustinus. Dieser sieht die Tugend als Liebe zu dem, was der Liebe würdig ist, also vor allem zum höchsten Gut des Menschen, zu Gott. Diese Liebe ist an Werke

²⁸ Auch im ‚Wälschen Gast‘ Thomasins von Zerkl^{re}re findet sich der Gedanke, aus Lastern können Tugenden und aus Tugenden können Laster entstehen; Thomasin bettet dies jedoch in das Thema der rechten Mitte *zwischen zwein untugenden* (Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria a.a.O. [Anm. 13], S. 272 [V. 9993; 9985-9992]; vgl. auch Dietl a.a.O. [Anm. 27], S. 44f.).

²⁹ So schon bei Aristoteles; s. Klingseis a.a.O. (Anm. 23) (7 [1920]), S. 144.

³⁰ Grabmann, Forschungen a.a.O. (Anm. 23), S. 29. Zur *mesotes*-Rezeption bei Wilhelm von Auxerre s. Klingseis a.a.O. (Anm. 23) (7 [1920]), S. 40-44.

³¹ Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea. Cura et studia Jean Ribaillier, 5 Bde. in 7 Tln, Paris 1980-1987, III 1, S. 92f; II 1 u. 2, S. 357-469 (III 7,4; II 22).

³² Guilielmi Alverni Opera Omnia a.a.O. (Anm. 25) I, S. 167 (cap. XIII). Zitiert nach Klingseis (wie Anm. 23) (7 [1920]), S. 47 Anm. 1.

gebunden. *Ipsa dilectio uacare non potest*. Dabei ist die Richtung, die Perspektive der Liebe entscheidend. *Amate, sed quid amatis uidete. Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur; amor muni, amor huius saeculi, cupiditas dicitur. Cupiditatis refrenetur, carits excitetur.*³³ Dabei ist es möglich, durch Selbstzucht und Selbstbeherrschung Laster in Tugenden zu verwandeln.³⁴ Das *Gnaistli* folgt – wenn auch sehr vage – diesem Gedankengang. *Der sel getat* verpflichtet sich in erster Linie einer *vita activa*; dem Ausspruch: *daz höchste quot ich han erkorn* (103), folgt das Motto, die Perspektive, die es anzustreben gilt.

Was im *Gnaistli* mit *ordnung* und *masz* bezeichnet wird, ist weniger Produkt einer Rezeption des aristotelischen $\mu\epsilon\sigma\sigma\tau\eta\varsigma$, sondern eher eine Aufnahme der Idee der Mäßigung, die natürlich ihrerseits antike (aristotelische) Wurzeln hat: Auch Aristoteles sah Ordnung ($\tau\alpha\xi\varsigma$) als das Prinzip des Guten an.³⁵ Doch kommen diese Gedanken wohl eher über Umwege ins *Gnaistli*, und vor allem können sie nicht unter der engeren moralhistorischen Begrifflichkeit $\mu\epsilon\sigma\sigma\tau\eta\varsigma$ subsumiert werden kann. Für Isidor von Sevilla ist der Grundsatz des Maßes unabdingbar. *Ne quid nimis. Nam quidquid cum modo et temperamento fit, salutare est; quidquid autem nimis et ultra modum est, perniciosum fit, studiumque suum in contrarium vertit. In omni ergo opere modum et temperamentum oportet habere.*³⁶ Petrus Lombardus stellt die Mäßigung in seinen Sentenzen auf ähnliche Weise dar; der Gedanke war also mittelalterliches Schulwissen.³⁷ Der Gedanke der Mäßigung ging in die mittelhochdeutsche Literatur ebenfalls unter dem Begriff der *mâze* ein.³⁸ Verbreitet war wohl die Vorstellung der Mäßigung als Mutter aller Tugenden. *Ir [der Tugend] aller muoter ist diu Mâze, / si wîset in die rechten strâze*³⁹, so heißt es in der *Tochter Syon* Lamprechts von Regensburg (um 1250); ebenso das Lehrgedicht *Die maze* (Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts): *Muter aller tugende / gezimet wol der jugende: mazze ist si genant.*⁴⁰ Die *mâze* stellt hier einen die Tugend überragenden Wert dar, und sie konnte im Lateinschen mit *temperantia, moderatio, modestia, sobrietas, discretio, modus* und *mensura* ausgedrückt werden, ohne dass dabei der Begriff auf die Kardinaltugend *temperantia* eingeengt wird.⁴¹

³³ Augustinus, Enarrationes in Psalmos I-L. Post maurinos textum edendum curaverunt D. Eligius Dekkers et Iohannes Fraipont, in: Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 38, Turnhout 1956, S. 228 (Ps. 31 II, 5).

³⁴ S. Joseph Mausbach, Die Ethik des Heiligen Augustinus, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1929, Bd. 2, S. 363 et passim.

³⁵ Ingemar Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, S. 459-463.

³⁶ Isidor von Sevilla, Sententiarum libri tres; in: Patrologia cursus completus. Series Latina, Bd. 83, hg. von Jacques Paul Migne, Paris 1862, Sp. 537-738, hier Sp. 652Df. (II, 44, 16).

³⁷ S. Will Hermanns, Über den Begriff der Mäßigung in der patristisch-scholastischen Ethik von Clemens v. Alexandrien bis Albertus Magnus, Diss., Aachen 1913.

³⁸ Hermanns a.a.O. (Anm. 37), S. 56-62.

³⁹ Lamprecht von Regensburg, Sanct Francisken Leben und Tochter Syon, zum ersten Mal hg. nebst Glossar von Karl Weinhold, Paderborn 1880, S. 456 (V. 2977f.).

⁴⁰ Kleinere mittelhochdeutsche Erzählungen, Fabeln und Lehrgedichte, Bd. 3: Die Heidelberg Handschrift Cod. Pal. Germ. 341, hg. von Gustav Rosenhagen, 2. Aufl., Dublin / Zürich 1970, S. 103 (V. 1-3). Zur Datierung vgl. Walter Blank, Art. ‚Die maze‘, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, hg. von Kurt Ruh u.a., 2. Aufl., Bd. 6, Berlin / New York 1987, Sp. 248f., hier Sp. 249. Vgl. auch Hermanns a.a.O. (Anm. 37), S. 59.

⁴¹ Hermanns a.a.O. (Anm. 37), S. 14.

Rezeptionsgeschichtlich bietet das *Gnaistli* einen komplexen Zustand, der durch theologiegeschichtliche Kompilationen charakterisiert ist. In diesem Text wurde kaum nur ein Autor, nur eine Schule oder Richtung rezipiert, hier findet sich zusammenge stellt, was einerseits dem Dichter zugänglich war und was ihm andererseits davon für sein Thema relevant erschien. Rezeptionsgeschichtlich führt dieser Synkretismus und Eklektizismus natürlich auch zu einer größeren Unsicherheit, da scheinbar nichts stringent übernommen wurde – größtenteils finden sich lediglich Spuren gelehrt antiken und scholastischen Wissens, die als Hinweise auf ihre Ursprünge oftmals nur sehr dünne Indizien liefern. Charakteristisch an der Kompilation scheint zu sein, dass der Autor nicht unbedingt unsystematisch, aber doch zumindest wenig systematisch gearbeitet hat: Er übernahm wohl eben das, was ihm in erster Linie im Hinblick auf sein Publikum mitteilenswert und bedeutend erschien. Der Dichter verpflichtet sich nirgendwo dezidiert einer gelehrt Instanz, Autornamen werden nicht genannt: Seine Autorität ist Gott (32-40; 893-896).

Carsten Kottmann
Herrenberger Str. 34
71157 Hildrizhausen
carsten.kottmann@gmx.de

Wir schlagen Ihnen folgende Zitierweise für diesen Beitrag vor:

Kottmann, Carsten: Der Tugendbegriff im *Gnaistli* In: Perspicuitas. Internet-Periodicum für mediävistische Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft.

Online unter:

http://www.uni-due.de/imperia/md/content/perspicuitas/kottmann_gnaistli.pdf

Eingestellt am 16.09.2013. [12 Seiten.]