

# *corpus – spiritus – deus: Anthropologie, Hamartiologie und Poetik im Opusculum Herimanni*

Bernhard Hollick

Von Tugenden und Lastern ist heute nur noch selten die Rede. Zu schwer wiegt der Verdacht des Moralisierens, der auf diesen Begriffen lastet. Im Mittelalter war dies anders: Die Tugenden und Laster waren nicht nur in Theologie, Literatur und Kunst allgegenwärtig, sondern auch tief in der sozialen und religiösen Praxis verwurzelt. Man widmete sich ihnen in Gedichten und in Predigten, in Bußbüchern, Bibelkommentaren und scholastischen Summen. Kaum ein Bereich literarischen Schaffens lässt sich benennen, in dem sie nicht heimisch geworden sind. Ihren Darstellungen in Text und Bild kommt daher eine Schlüsselstellung für die Erforschung des geistigen und kulturellen Lebens jener Epoche zu<sup>1</sup>.

Doch selbst unter einer solchen Fülle von Material ragt das zwischen 1044 und 1046 von Hermann dem Lahmen verfasste Lehrgedicht *Opusculum Herimanni ad suas sorores, quasdam sanctimoniales feminas*, auch bekannt unter dem auf seinen Biographen Berthold von Reichenau zurückgehenden Titel *De octo vitiis principalibus*, in vielerlei Hinsicht heraus<sup>2</sup>. Hermann umgibt das dogmatische Kernstück, das *Carmen de contemptu mundi*, mit einer ansprechend gestalteten Rahmenhand-

<sup>1</sup> Aus der mittlerweile unübersichtlichen Forschungsliteratur seien der Klassiker Morton W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins*, East Lansing 1952, genannt, der aufgrund der breiten literarischen Kenntnisse und der klaren Darstellung weiterhin lesenswert ist, sowie Richard NEWHAUSER, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular* (Typologie des sources du moyen âge occidental, Bd. 68), Turnhout 1993, eine prägnante Einführung, die sich nicht nur auf umfangreiche Handschriftenrecherchen stützen kann, sondern auch eine analytische statt einer chronologischen Darstellung wählt. Die Sammelbände Richard NEWHAUSER (Hg.), *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages* (Papers in medieval studies, Bd. 18), Toronto 2005, und DERS./Susan J. RIDYARD (Hgg.), *Sin in Medieval and Early Modern Culture. The Tradition of the Seven Deadly Sins*, York 2012, sowie Christopher FLÜELER/Martin ROHDE (Hgg.), *Laster im Mittelalter. Vices in the Middle Ages* (Scrinium Friburgense, Bd. 23), Berlin/New York 2009, bieten einen Überblick über viele Facetten der Forschung zu den *vitia principalia* im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit.

<sup>2</sup> Vgl. Berthold von der Reichenau, *Vita Herimanni*, Lat. u. dt., übers. von Walter BERSCHIN, in: DERS./Martin HELLMANN, *Hermann der Lahme. Gelehrter und Dichter* (1013–1054) (Reichenauer Texte und Bilder, Bd. 11), Heidelberg 2005, S. 6–13, hier S. 10: *Libellum ad haec de octo vitiis principalibus iocundulum, metrica diversitate lyricum, poetice satis elaboravit*. In der Handschrift München, BSB, Clm 14689, fol. 25r, lautet der Titel *Opusculum Herimanni diverso metro compositum ad amicas suas quasdam sanctimoniales feminas*; das Fragment Gotha, Forschungsbibliothek, memb. II 225, umfasst nur zwei Blätter mit den Versen v. 1027–1091 (fol. 1r), v. 1093–1156 (fol. 1v), v. 1672–1703 (fol. 2r) und v. 1705–1723 (fol. 2v); ob und wie Hermanns Gedicht dort betitelt war, ist nicht mehr nachvollziehbar. Vgl. dazu auch die Edition in: Hermann der Lahme, *Opusculum Herimanni* (*De octo vitiis principalibus*). Eine Vers- und Lebensschule, eingell., hg.

lung. Auf diese entfallen nicht nur 18 der 20 verschiedenen Metren, die im *Opusculum* zum Einsatz kommen und seinen Verfasser zu einem der vielseitigsten poly-metrischen Dichter des lateinischen Mittelalters machen. Es erweist sich zudem als humorvolles kleines Drama, in dem außer Hermann auch seine Muse Melpomene und eine Gruppe befreundeter Nonnen, denen sein Werk gewidmet ist, auftreten.

Allerdings ist die Rahmenhandlung keine rein literarische Spielerei, sondern leistet einen eigenen Beitrag zur im *Carmen* behandelten Lasterlehre. In ihr verbirgt sich eine Fallstudie, in der das theoretisch Entfaltete mit einem konkreten Vergehen, dem Verstoß gegen das Keuschheitsgelübde, verbunden und zugleich das Problem einer feinfühlig-moralischen Unterweisung thematisiert wird. Dieses Gleichgewicht zwischen Theorie und Praxis ist paradigmatisch für das gesamte *Opusculum*. Ohne Zweifel steht die didaktische, auf das Handeln ausgerichtete Dimension im Vordergrund. Hermann wollte seine Leserinnen nicht in gelehrte Diskurse einführen, sondern sie zu einem lautereren Lebenswandel anhalten. Doch erschöpft sich ein solches Anliegen nicht darin, ein starres Korsett strenger Verhaltensregeln aufzulisten. Wer versteht, wie die Laster den Menschen in ihre Gewalt bringen, kann sich ihren Verlockungen leichter widersetzen. Dadurch wird das *Opusculum Herimanni* zu einem Handbuch mittelalterlicher Anthropologie, die zugleich eine eminent praktische Ausrichtung erfährt<sup>3</sup>. Es erweist sich dabei als ein Werk von erstaunlicher systematischer Geschlossenheit. Denn nicht nur Hermanns Hamartiologie (Lasterlehre), sondern auch seine metaphorische Sprache sowie sein Selbstverständnis als Dichter beruhen auf seinem Verständnis des Menschen und dessen Stellung in der Schöpfung. Diese Einheit von Anthropologie, Hamartiologie und Poetik soll in der vorliegenden Arbeit umrissen werden.

### Körper – Seele – Gott: Hermanns theologische Anthropologie

Im Zentrum des mittelalterlichen Menschenbildes steht die Unterscheidung zwischen Innen und Außen, die Hrabanus Maurus in seiner Enzyklopädie knapp zusammenfasst: *Duplex est autem homo, interior et exterior, interior homo anima, et exterior homo corpus* („Doppelt aber ist der Mensch, ein innerer und ein äußerer; der innere Mensch ist die Seele und der äußere der Körper“)<sup>4</sup>. Auch Hermann der

u. übers. von Bernhard HOLLICK (Reichenauer Texte und Bilder, Bd. 14), Heidelberg 2016. Die Verszählung richtet sich nach dieser Ausgabe.

<sup>3</sup> Vgl. Richard NEWHAUSER, *The Capital Vices as Medieval Anthropology*, in: FLÜELER/ROHDE (wie Anm. 1) S. 105–123.

<sup>4</sup> Hrabanus Maurus, *De universo*, in: Jacques Paul MIGNÉ (Hg.), *Patrologia Latina*, Bd. 111, Paris 1852, Sp. 9–614, hier Sp. 139B, lib. 6,1. Vgl. Thomas LENTES, ‚Andacht‘ und ‚Gebärde‘: Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Bernhard JUSSEN/Craig KOSLOFSKY (Hgg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 145), Göttingen 1999, S. 29–67; Rüdiger SCHNELL, *Wer sieht das Unsichtbare? Homo exterior und homo interior in monastischen und laikalen Erziehungsschriften*, in: Katharina PHILIPOWSKI/Anne PRIOR (Hgg.), *ani-*

Lahme stellt diese beiden Bereiche gegenüber. Seine Terminologie ist allerdings nicht einheitlich. Auf das Äußere des Menschen wird außer mit dem naheliegenden *corpus* auch mit dem in der Vulgata üblichen *caro* Bezug genommen. Als Ausdruck für den inneren Menschen bevorzugt Hermann eindeutig *cor*. Damit folgt er wiederum dem biblischen Sprachgebrauch, an dem sich die frühchristliche und monastische Literatur zu orientieren pflegte, darunter die Benediktsregel: *inclinare aurem cordis tui* heißt es dort bereits im ersten Satz<sup>5</sup>. Doch spricht er ebenfalls von *anima*, *mens* oder *spiritus*, ohne dass ein Bedeutungsunterschied festzustellen wäre<sup>6</sup>. Diese terminologische Uneinheitlichkeit ist nur teilweise dem Umstand geschuldet, dass die theologisch-wissenschaftliche Sprache erst durch die Scholastik eine Festigung erfuhr. Zwar übte das universitäre Bildungssystem des Hoch- und Spätmittelalters einen verstärkten Zwang zur Vereinheitlichung aus, doch wussten sich schon die älteren monastischen Denker der differenzierten sprachlichen Möglichkeiten des Lateinischen zu bedienen, nicht zuletzt der eingangs zitierte Hrabanus Maurus, der über die Bedeutung von *anima*, *animus*, *mens* und *spiritus* sinnierte<sup>7</sup>. Im Falle Hermanns ist die Austauschbarkeit solcher Begriffe zumindest teilweise der poetischen Form und den mit ihr einhergehenden metrischen Zwängen geschuldet.

Obwohl die Einteilung des Menschen in Körper und Seele weithin akzeptiert war, fand das Einverständnis ein jähes Ende, sobald es um deren Zusammenspiel ging<sup>8</sup>. Man hat dem Mittelalter allzu bereitwillig einen „Leib-Seele-Antagonis-

---

*ma* und *sèle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter (Philologische Studien und Quellen, Bd. 197), Berlin 2006, S. 83–112; Martha BAYLESS, *Sin and Filth in Medieval Culture. The Devil in the Latrine* (Routledge Studies in Medieval Literature and Culture, Bd. 2), New York 2012, S. 65–97.

<sup>5</sup> *Regula Benedicti*, Prol. 1., ed. Rudolph HANSLIK (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Bd. 75), Wien 1960, S. 1. Zum Körper in der Benediktsregel vgl. Linda L. COON, *Dark Age Bodies. Gender and Monastic Practice in the Early Medieval West*, Philadelphia 2011, S. 69–97. Allerdings zeigt die klare Trennung von Körper und Seele, dass Hermann sich wie schon die meisten Kirchenväter zwar paulinischer Begriffe bedient, diese aber mit antikisierenden Vorstellungen verbindet, denn für Paulus bedeutet „Fleisch Körper und Seele in gottesfernem, Geist Körper und Seele in gottesgefälligem Zustand“, vgl. Barbara FEICHTINGER, „Mens desiderii aestuabat in frigidum corpore...“ Zur Ambivalenz asketischer Körperkonzepte der Spätantike, in: Julika FUNK/Cornelia BRÜCK (Hgg.), *Körper-Konzepte (Literatur und Anthropologie, Bd. 5)*, Tübingen 1999, S. 111–125, hier S. 117.

<sup>6</sup> Vgl. SCHNELL (wie Anm. 4) S. 85.

<sup>7</sup> Vgl. Hrabanus Maurus, *De universo* (wie Anm. 4) Sp. 140D–141A: *Spiritus idem esse, quod animam evangelista pronuntiat [...]. Spiritus autem vel pro spiritali natura, vel pro eo, quod inspiret corpora. Item animus idem esse quod animam, sed anima vitae est, animus consilii. Unde dicunt philosophi etiam sine animo vitam manere, et sine mente animam durare [...]. Quapropter non anima, sed quod excellit in anima, mens vocatur, tamquam caput ejus, vel oculus. Unde et ipse homo secundum mentem imago Dei dicitur. Ita autem haec omnia adjuncta sunt animae, ut una res sit.*

<sup>8</sup> Das gilt allerdings nicht nur für das Mittelalter; nicht ohne guten Grund hat FEICHTINGER (wie Anm. 5) S. 112 das Leib-Seele-Problem als „anthropologische Konstante“ bezeichnet.

mus“ unterstellt<sup>9</sup>. Dies ist zumindest teilweise einer historischen Verengung auf das 13. bis 15. Jahrhundert, einer selektiven Auswahl der Quellen und einem überproportionalen Interesse an blutigen Askesepraktiken geschuldet<sup>10</sup>. Natürlich war die monastische Kultur von einer Jahrhunderte alten asketischen Tradition geprägt, die oft genug im Einklang mit der antiken Philosophie nach einer Abtötung des Fleisches strebte<sup>11</sup>. Allerdings versperrte der christliche Glaube an einen inkarnierten Gott und die leibliche Auferstehung der Toten den Weg zu einer allzu manichäischen Gegenüberstellung von guter Seele und bösem Körper. Dies tat freilich der nicht nachlassenden Attraktivität dualistischer Konzepte keinen Abbruch, die ab der Jahrtausendwende auch im Westen wieder Verbreitung fanden<sup>12</sup>. Das *Opusculum Herimanni* stand somit im Spannungsfeld zweier konträrer, wenngleich sich nicht notwendig ausschließender Perspektiven. Hermann ist dabei um eine nach Ausgewogenheit strebende Lösung bemüht, wobei er in erheblichem Maße auf Texte wie Gregors *Moralia* und die *Regula Benedicti* zurückzugreifen vermochte. Seine maßvolle Haltung ist somit offensichtlich nicht nur Ausdruck einer kultivierten Persönlichkeit, sondern die Aktualisierung einer Möglichkeit, die in der Tradition des benediktinischen Mönchtums selbst angelegt war.

Die Grundthese seiner theologischen Anthropologie legt er mit einer überraschenden Beiläufigkeit in zwei Versen dar, die sich als der hermeneutische Schlüssel zum *Opusculum Herimanni* erweisen:

<sup>9</sup> Vgl. Peter DINZELBACHER, Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte, Paderborn 2007, S. 11.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 11–13. Dinzelbachers Darstellung zeigt, dass der lustvolle Schauer an möglichst blutrünstigen Berichten eine nüchterne Betrachtung mittelalterlicher Frömmigkeit eher erschwert, denn abgesehen davon, dass er die Zeit vor 1200 fast völlig ignoriert, ist es fraglich, ob die von ihm angeführten Beispiele wirklich repräsentativ für den Alltag in spätmittelalterlichen Klöstern waren; der frühe Tod von extremen Asketen wie Katharina von Siena (1347–1380) spricht eher dagegen.

<sup>11</sup> Besonders folgenreich erwies sich die platonische Tradition, da sie einen immensen Einfluss auf die christliche Theologie hatte; Platon selbst beschreibt die Seele immer wieder als Gefangene in ihrem eigenen Körper, so in der schönen Formulierung aus Phaidros 250c, in: Platonis Opera II, ed. John BURNET, Oxford 1973 (ohne Seitenzahlen), wo der Körper der Seele mit den Schalen einer Auster verglichen wird. Auch andere antike Philosophenschulen, insbesondere die Stoa, teilten diese Meinung. Vgl. Juana RAASCH, The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources (1), in: Studia Monastica 8 (1966) S. 7–33, 183–213, hier S. 8–11. Es ist daher nicht überraschend, dass sich die heidnisch-philosophische Polemik gegen das Christentum gerade an der Auferstehung des Leibes, d. h. an der in den Augen der Kritiker zu großen Körperfreundlichkeit, entzündete, vgl. Winfried SCHRÖDER, Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit (Quaestiones, Bd. 16), Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 170–190.

<sup>12</sup> Ihren Höhepunkt fand diese Entwicklung im Aufstieg der Katharer gut ein Jahrhundert nach dem Tod des Reichenauer Dichters. Vgl. Michel ROQUEBERT, Die Geschichte der Katharer. Häresie, Kreuzzug und Inquisition im Languedoc, Stuttgart 2012, S. 16–26, zum katharischen Dualismus, der sich natürlich nicht auf den Gegensatz von Körper und Seele beschränkte, und S. 40–47 zur (Vor-)Geschichte der Katharer im 11. Jahrhundert.

*Nam ut vita carnis spiritus  
Sic spiritus vita est deus*<sup>13</sup>.

„Denn wie das Leben des Fleisches der Geist, so ist das Leben des Geistes Gott.“

Es geht somit um ein doppeltes Abhängigkeitsverhältnis: Die Verwiesenheit der Seele auf ihren Schöpfer als Lebensprinzip wiederholt sich in analoger Weise zwischen ihr und dem Körper. In beiden Fällen handelt es sich nicht um Gegensätze, sondern um Prinzipiertes und Prinzip, wodurch sich die Spannung zwischen ihnen verringert. Ihre Hierarchisierung erweist sich damit als Mittel der Integration: Ein auf die Seele als Lebensprinzip angewiesener Körper kann sich zu dieser nicht antagonistisch verhalten. Die Anthropologie Hermanns des Lahmen basiert somit nicht auf der Scheidung zwischen Gut und Böse, sondern auf einer rein deskriptiven Festlegung von Relationen.

Hermann stellt diese Trias von Körper, Seele und Gott jedoch nicht einfach als theologischen Lehrsatz in den Raum. Seine Worte implizieren vielmehr einen moralischen Imperativ: Die Hierarchie, auf die sie hinweisen, muss jeder Einzelne in seinem Denken und Handeln realisieren. Der Seele kommt dabei als Bindeglied eine Schlüsselrolle zu, weil es an ihr als Entscheidungsinstanz liegt, sich zum Körper und zu Gott richtig zu verhalten und damit über Tugend und Laster zu entscheiden. Hermann stellt klar, dass es dabei nur um ein Entweder-Oder gehen kann:

*Mox ipse virtutum deus,  
Qui vera vita est spiritus,  
Immunda corda deserit,  
Mori volentes et sinit*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> V. 823f. Vgl. Gregor der Große, *Moralia in Iob*, 33,3,6,36–39, ed. Marcus ADRIAEN (Corpus Christianorum. Series Latina, Bd. 143, 143A+B), Turnhout 1979–1985, 3 Bde., Bd. 3, S. 1674: *Vmbra enim mortis electos Dei opprimit, cum mors carnis, quae imago mortis aeternae est, ab hac eos vita disiungit, quia sicut illa a Deo animam, ita haec ab anima separat corpus*. Das epistemische Gegenstück dazu ist Augustinus, *De vera religione* 39,72,12–14, ed. Joseph MARTIN, *Aurelii Augustini Opera IV 1* (Corpus Christianorum. Series Latina, Bd. 32), Turnhout 1962, S. 187–260, hier S. 234, zu entnehmen: *Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat ueritas. Et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcede et te ipsum*. Hier wird der menschliche Erkenntnisweg (in durchaus platonischer Manier) von den Dingen durch die Seele zu Gott beschrieben.

<sup>14</sup> V. 1407–1410. Hier (wie auch an anderen Stellen im *Opusculum Herimanni*) warnt Hermann davor, dass der Teufel bzw. die Laster von der Seele Besitz ergreifen. Gregor der Große, *Epistula* 7,31,78–82, ed. Dag NORBERG, *Registrum Epistularum* (Corpus Christianorum. Series Latina, Bd. 140, 140A), Turnhout 1982, 2 Bde., Bd. 1, S. 494, hatte unter Verweis auf Joh. 13,27 und 13,2 alle verurteilt, die dies in Frage stellten: *Quod uero diabolus cor hominis ingreditur, si euangelio creditur, non negatur. Ibi enim scriptum est: 'Et post buccellam introiuit in eum satanas.' Et ibi rursum dicitur: 'Cum diabolus iam se misisset in corde, ut traderet eum Iudas.' Hoc autem qui negat, in Pelagianam haeresem cadit*. Diese Warnung drang nicht in alle Ohren: Im Mittelalter war immer wieder zu lesen, dass sich seine Macht auf den Körper beschränkte, so Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* – Dialog über die Wunder, Lateinisch – Deutsch, übers. u. komm. von

„Bald verlässt auch der Gott der Tugenden, der das wahre Leben des Geistes ist, die unreinen Herzen und lässt sie auf ihren Willen hin sterben.“

Hinter dieser wortgewaltigen Warnung steht ein konzises theologisches Konzept. Gott verlässt die lasterhafte Seele, weil das Wesen der Laster gerade in dem Nicht-Nachvollziehen der Hierarchie von Körper, Seele und Gott, mithin in der Abwendung von Gott als höchstem Lebensprinzip, liegt. Es ist daher ernst zu nehmen, wenn Hermann die Freiwilligkeit dieses Bruchs betont, da es letztlich der lasterhafte Mensch ist, der ihn zu verantworten hat.

Doch die finsternen Bilder, die Hermann von Schuld, Strafe und Verdammung zeichnet, dürfen darüber nicht hinwegtäuschen, wie optimistisch er über die moralische Urteilskraft des Menschen dachte. In einigen Fällen, die vordergründig genau das Gegenteil zu suggerieren scheinen, vergleicht er das Verhalten seiner Zeitgenossen mit dem der antiken Heiden; dabei ist sein Blick auf die vorchristliche Vergangenheit durchaus wohlwollend:

*Nos pessimis et incisos  
Facti preimus etnicos.  
Natura sola illos magis  
Probris retraxit spurcidis  
Plerosque quam nostrum omnia  
Que novimus dei bona<sup>15</sup>.*

„Wir gehen durch unsere sehr schlechten Taten auch den unwissenden Heiden voran. Allein das natürliche Empfinden hielt jene mehr von schändlichen Unflätigkeiten zurück als alle guten Werke Gottes, um die die meisten von uns wissen.“

In altbekannter Manier hält Hermann seiner Zeit den Spiegel vor, indem er eine vermeintlich bessere Vergangenheit beschwört. Durch die religiöse Differenz gewinnt der Vergleich zusätzlich an Schärfe. Doch implizieren diese Verse auch eine gewisse moralische Autonomie des Menschen, der offensichtlich ohne Kenntnis der göttlichen Gebote ein tugendhaftes Leben führen kann. Die *natura*, so heißt es, hasst die Laster und schreckt vor ihnen zurück<sup>16</sup>. Doch was meint Hermann, wenn er von der „Natur“ des Menschen spricht? Wieder erweist es sich als hilfreich, Hrabans Enzyklopädie zur Hand zu nehmen: Dort werden *homo interior* und *exterior* auch als die *duae naturae* des Menschen beschrieben, als *anima rationalis* und *corpus humanum*<sup>17</sup>. Es ist evident, dass Hermann sich nicht auf den Körper bezieht, galt dieser doch seit jeher als Objekt der Disziplinierung, nicht als Führer zu tugendhaftem Handeln. Es bleibt die Seele, genauer gesagt ihre natürliche Vernunft,

Nikolaus NÖSGES/HORST SCHNEIDER (Fontes Christiani, Bd. 86,1–5), Turnhout 2009, 5 Bde., Dialogus 5,15, Bd. 3, S. 1002, 19–22: *Cum diabolus dicitur esse in homine, non intelligendum est de anima, sed de corpore, quia in concavitatibus eius et in visceribus ubi stercola continentur, et ipse esse potest.* Zu dieser Stelle vgl. BAYLESS (wie Anm. 4) S. 122 f.

<sup>15</sup> V. 1353–1358.

<sup>16</sup> V. 1337 + 1355 f.

<sup>17</sup> Hrabanus Maurus, De universo (wie Anm. 4) Sp. 139B. Auch in dem Augustinus-Zitat in Anm. 13 bezieht sich *natura* auf den *homo interior*.

die auch ohne die göttliche Offenbarung zwischen Gut und Böse zu unterscheiden weiß.

Eine genaue Beobachtung von Hermanns Sprache des Bösen bestätigt diesen Befund. Er bezieht sich immer wieder mit Wörtern auf die Laster, die diese mit Wahnsinn oder Unwissenheit in Verbindung bringen: So ist von *vesania* und *furor* die Rede; der Sünder, so betont er, ist *ad bonum stultissimus*<sup>18</sup>. Auch ein Teil von Hermanns Tiermetaphorik geht in diese Richtung. Wenn er darüber klagt, der Mensch würde sich Maultieren, Eseln und Pferden angleichen, so geht es ihm gerade um die Vernunftlosigkeit dieser auf die Befriedigung unmittelbarer körperlicher Bedürfnisse beschränkten *bruta animalia*<sup>19</sup>. Lasterhaftigkeit ist gerade keine Folge kühlen Kalkulierens, sondern des Scheiterns geistiger Möglichkeiten, die den Menschen zum Guten führen sollen<sup>20</sup>. Das Böse ist auch im *Opusculum Herimanni* privativ gedacht: nicht als Realisierung einer dem Menschen innewohnenden Möglichkeit, sondern als Zurückbleiben hinter dieser.

Der Körper hingegen bleibt erstaunlich passiv. Er nimmt nicht jene aktiv schädigende Rolle ein, die Kirchenväter wie Hieronymus und Gregor der Große dem „ungehorsamen Leib“ unterstellten<sup>21</sup>. Hermann lässt keinen Zweifel daran, dass

<sup>18</sup> V. 958, 990, 1366. Hermann verbindet auch in *De Sancta Maria Magdalena sequentia* 3a die *vitia principalia* mit der *vesania* (Walter BERSCHIN, Hermann der Lahme als Sequenzdichter. Mit Diskussion der Antiphonen *Salve regina* und *Alma redemptoris mater*, in: DERS./HELLMAN [wie Anm. 2] S. 73–105, S. 74–76, hier S. 75).

<sup>19</sup> V. 1233f. + 423. Die Unreinheit, die der Esel laut Gregor der Große, *Moralia* in Iob 27,18,38,68f. (wie Anm. 13) Bd. 3, S. 1359 (*per asinum quippe immunditia [...] designatur*) verkörpert, scheint Hermann an dieser Stelle nicht primär im Auge zu haben, wenngleich die Verbindung solcher negativer Attribute durchaus in seinem Sinne gewesen sein dürfte (vgl. BAYLESS [wie Anm. 4] S. 66f.). In v. 115 vergleicht er den Menschen mit einem Wurm (*vermis*), der bald von Würmern gefressen wird. Damit unterstreicht er sowohl die Niedrigkeit als auch die Sterblichkeit der Menschen. Eindeutig positiv konnotiert ist es hingegen, wenn die Nonnen im Prolog behaupten, Hermann wäre reiner als eine Taube (*turtur*, v. 55), vgl. Friedrich OHLY, Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung und das Taubenbild des Hugos de Folieto, in: DERS., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 32–92, hier S. 72–74.

<sup>20</sup> Damit widerspricht Hermann Augustinus, der im zweiten Buch der *Confessiones* anhand der berühmten Anekdote um die gestohlenen und später Schweinen zum Fraß vorgeworfenen Birnen darlegen will, dass der Mensch nicht nur aus Unwissenheit oder Streben nach einem anderen Gut bereit ist zu sündigen, sondern in vollem Bewusstsein Böses um dessen selbst willen tut – ein Drang, den Augustin letztlich auf die Hoffart zurückführt, da der Mensch sich damit anmaßt, wie Gott über den Geboten zu stehen, vgl. Johannes BRACHTENDORF, Augustins „Confessiones“, Darmstadt 2005, S. 63–69.

<sup>21</sup> Hieronymus, *Epistulae*, ed. Isidor HILBERG/Margit KAMPTNER (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Bd. 54–56,2), 4 Bde., hier Bd. 1, S. 148,3–6, *epistula* 22,4,1: *Quamdiu hoc fragilis corpusculo continemur, quamdiu habemus thesaurum istum in uasis fictilibus et concupiscit spiritus aduersus carnem et caro aduersus spiritum, nulla est certa uictoria*. Vgl. FEICHTINGER (wie Anm. 5) S. 114f. Zum ungehorsamen Leib bei Gregor dem Großen vgl. Katharina GRESCHAT, *Die Moralia in Job* Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar (Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 31), Tübingen 2005, S. 92–97.

der Ansatzpunkt der Laster nicht das Fleisch, sondern die Seele ist; so spricht er von den

*hostes [...] domestici*  
*Qui mentis in nostrę domo*  
*Nos enecant truci modo*<sup>22</sup>.

„inneren Feinden, die uns im Haus unseres Geistes grausam ermorden“.

Erst wenn die Seele selbst den Lastern verfallen ist, gerät auch der Körper in deren Bannkreis. Konsequenterweise wird die Seele sofort nach dem Tod bestraft, der Körper aber erst nach dem Jüngsten Gericht – und auch dann eher, um das Leid der Seele zu vergrößern:

*Cum cuncta, que solus prius,*  
*Tormenta, perfert spiritus*  
*Adaucta totus post homo*  
*Patietur absque termino*<sup>23</sup>.

„Wenn alle Marterungen, die vorher der Geist allein ertragen musste, danach in noch höherem Maße der ganze Mensch endlos erleiden muss.“

Hermann konstruiert also ein Abhängigkeitsverhältnis, das von innen nach außen verläuft. Aber obwohl er den Körper nicht als aktiven Gegenpol der Seele versteht, sondern ihm eine relative Passivität zuschreibt, ist dieser nicht ohne jeden Einfluss auf den inneren Menschen, der sich abgeschottet von allen äußeren Impulsen der Tugend oder dem Laster zuwendet. Schon im Prolog wird angedeutet, dass der Körper mit seinen Sinnesorganen als Medium dient, durch den die Außenwelt auf die Seele einwirkt. Dies kann ihr zum Guten wie zum Schlechten gereichen: Während ein frommes Lied der Erbauung der Nonnen dient, bergen anstößige Scherze die Gefahr, dass ein *lascivum verbum* in die Seelen der Zuhörerinnen eindringt und sie so verdirbt<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> V. 856–858.

<sup>23</sup> V. 1659–1662.

<sup>24</sup> Vgl. v. 78–83. Dieses Bewusstsein für die Gefahr, die von Dichtung ausgehen kann, teilt Hermann durchaus mit Hrotsvit von Gandersheim. Allerdings fehlt ihm der dezidierte Anspruch, heidnische Dichtung durch eigene Werke mit christlichem Inhalt zu ersetzen, den diese mit Blick auf Terenz erhebt, vgl. Hrotsvit von Gandersheim, Lib. II, Praefatio, in: Hrotsvit: Opera omnia, ed. Walter BERSCHIN, München/Leipzig 2001, S. 132f., hier S. 132: *Plures inveniuntur catholici cuius non penitus expurgare nequimus facti · qui pro cultioris facundia sermonis · gentilium vanitatem librorum utilitati praeferunt sacrarum scripturarum · Sunt etiam alii sacris inherentes paginis · qui licet alia gentilium spernant · Terentii tamen fingmenta frequentius lectitant · et dum dulcedine sermonis delectantur · nefandarum notitia rerum maculantur · Unde ego Clamor Validus Gandeshemensis · non recusavi illum imitari dictando · dum alii colunt legendo · quo eodem dictationis genere · quo turpia lascivarum incesta feminarum recitabantur · laudabilis sacrarum castimonia virginum iuxta mei facultatem ingenioli celebraretur.* Die Auswahl der Versformen im *Opusculum* legt nahe, dass es Hermann neben der moralischen Unterweisung auch um eine Hinführung an die spätantiken christlichen Dichter wie Prudentius und Boethius ging.

Allerdings ist der Einfluss des Körpers nicht auf solche Botengänge beschränkt; es bestehen auch unmittelbare Wechselwirkungen zwischen ihm und der Seele. Im Fall von Wollust und Völlerei ist dies am deutlichsten zu erkennen. Durch sie gerät nicht nur der Körper in den Sog der Laster, sondern sein verwahrloster Zustand greift wiederum auf die Seele über. Die körperliche Ermattung infolge übermäßigen Essens etwa macht die Seele empfänglicher für sexuelle Verlockungen:

*Venter vorax munimina  
Evertit a mentis bona*<sup>25</sup>.

„Ach der gefräßige Magen hat die Bollwerke des Geistes zerstört.“

Doch auch die übrigen Laster schaden dem Körper, obwohl er nicht so unmittelbar in sie verwickelt ist wie in Völlerei und Wollust. So verursacht der Neid physische Qualen, er schwächt, so Hermann, *corpus* und *cor*<sup>26</sup>. An Stellen wie diesen klingt eine stoisch anmutende Ethik an: Ein frommes ist gleichzeitig ein glückliches und gesundes Leben<sup>27</sup>.

Ebenso wie die Zustände des Körpers wirken auch seine Aktivitäten auf die Seele zurück. Gute und schlechte Taten sind nicht nur Ausdruck einer bestimmten Geisteshaltung; vielmehr bekräftigen sie den Menschen in dieser und halten ihn dazu an, den eingeschlagenen Weg fortzusetzen:

*Hęc doemonis more a malis  
In proximi miserrimis  
Accrescit, eius et bonis  
Descrescit atque prosperis*<sup>28</sup>.

„Ach, wie ein Dämon gedeiht er in bösen, abscheulichen Taten am Nächsten und verliert in guten und glückspendenden an Kraft.“

Hermann arbeitet diese Wechselwirkung heraus, um die Eigendynamik der Lasterhaftigkeit aufzuzeigen; deren Gefährlichkeit besteht gerade darin, dass sie kein statischer Zustand ist, sondern ein Prozess, der die Involvierten immer tiefer in den Abgrund reißt.

Anders als viele seiner Zeitgenossen behauptet Hermann jedoch ausgehend von dieser gegenseitigen Beeinflussung keine generelle Konvergenz von Innen und Außen. Eine solche wurde gerade in monastischen Erziehungsschriften – einem Genre also, mit dem das *Opusculum Herimanni* zumindest Überschneidungen aufweist – häufig behauptet oder als zu erstrebendes Ideal gefordert<sup>29</sup>. Die Popularität,

<sup>25</sup> V. 1129f.

<sup>26</sup> V. 967.

<sup>27</sup> Vgl. Maximilian FORSCHNER, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Stuttgart 1981, S. 183–226.

<sup>28</sup> V. 959–962.

<sup>29</sup> Vgl. SCHNELL (wie Anm. 4); in dieser Studie werden monastische Erziehungsschriften, die eher die Harmonie von Innen und Außen behaupten mit ihren laikalen Pendanten, in denen eher das anhand des (z. B. durch Schönheitspflege manipulierbaren) Äußeren gefällte Urteil der Mitmenschen als Maßstab gilt, verglichen.

der sich dieser Gedanke erfreuen konnte, ist wenig verwunderlich, wurde er doch in einem der grundlegenden Dokumente des lateinischen Mönchtums, der *Regula Benedicti*, mit wünschenswerter Klarheit formuliert: *Duodecimus humilitatis gradus est, si non solum corde monachus, sed etiam ipso corpore humilitatem uidentibus se semper indicet* („Die zwölfte Stufe der Demut: Der Mönch sei nicht nur im Herzen demütig, sondern seine ganze Körperhaltung werde zum ständigen Ausdruck seiner Demut für alle, die ihn sehen.“)<sup>30</sup>. Natürlich verlief diese Verbindung auch in die entgegengesetzte Richtung. Die Körpersprache diene als „Instrument der Innenschulung“<sup>31</sup>. In der Andachtspraxis verstand man Gebärden nicht nur – und nicht einmal primär – als Ausdrucksmittel; vielmehr dienten sie als Katalysator religiöser Inbrunst<sup>32</sup>.

Doch Hermann war ein zu treuer Anhänger Gregors des Großen (oder zumindest der *Moralia in Iob*), um nicht ein gesundes Misstrauen gegenüber dem äußeren Schein zu hegen<sup>33</sup>. Unser Blick reicht nie hinter die Fassade; das Innere bleibt dem prüfenden Blick anderer Menschen stets verschlossen. So spricht Hermann von den *abditis* – wörtlich den entlegenen Räumen – und den *archana* des Herzens<sup>34</sup>. Auch Attribute wie *callide* signalisieren nicht nur Verkommenheit, sondern auch Verborgenheit<sup>35</sup>. Und selbst unsere Taten sind kein zuverlässiger Indikator für Tugendhaftigkeit, egal wie innig das Wechselspiel zwischen ihnen und der Seele auch sein mag:

<sup>30</sup> *Regula Benedicti* 7,62 (wie Anm. 5) S. 50f.

<sup>31</sup> LENTES (wie Anm. 4) S. 56.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S. 8.

<sup>33</sup> Zwar ist der Gedanke einer Harmonie von Körper und Seele auch bei Gregor in der *Regula pastoralis* zu finden, vgl. Gregor der Große, *Regula pastoralis*, in: Jacques Paul MIGNE (Hg.), *Patrologia Latina*, Bd. 77, Paris 1896, Sp. 13–128, hier Sp. 92BC: *Interior namque est custodia quae ordinata seruat exterius membra. Qui ergo statum mentis perdidit subsequenter foras in inconstantiam motionis fluit atque exteriori mobilitate indicat, quod nulla interius radice subsistat*. Doch in den *Moralia in Iob*, der theologischen Hauptquelle des *Opusculum Herimanni*, liegt der Fokus auf der Gefahr von Heuchelei und Scheinheiligkeit, die eng mit der *superbia* als Ursünde verbunden sind; zumindest zeitweise ist es möglich, über die eigene innere Verderbtheit hinwegzutäuschen, vgl. Gregor der Große, *Moralia in Iob* 18,7,13,6–11 (wie Anm. 13) Bd. 2, S. 893: *Studium uero esse hypocritarum solet ut et quod sunt supprimant et hoc quod non sunt esse se hominibus innotescant, quatenus mensuram suam per aestimationem transeant et praeire se ceteros actionis nomine ostendant. Refugiunt uideri quod sunt et ante oculos hominum superducta quadam innocentiae honestate se uestiunt*. Gregor kann sich dabei nicht zuletzt auf Mt 23,28 stützen (ebd., Z. 16f.): *Ita ut uos foris quidem apparetis hominibus iusti, intus uero pleni estis auaritia et iniquitate*. Zur Heuchelei in den ‚*Moralia*‘ vgl. Caroline STRAW, Gregory, Cassian and the Cardinal Vices, in: NEWHAUSER, Garden (wie Anm. 1) S. 35–58, hier S. 52–57.

<sup>34</sup> V. 955 + 1630.

<sup>35</sup> V. 924.

*Hęc ipsa nos virtutibus  
Ipsisque iustis actibus  
Suadet cor altum tollere  
Et sancta facta perdere*<sup>36</sup>.

„Sie rät uns, sogar aufgrund von Tugenden und gerechten Handlungen das Herz hoch zu erheben und die heiligen Taten zu verderben.“

Das äußere Handeln allein lässt kein Urteil zu; entscheidend sind die dahinterstehenden Motive. Diese aber sind für den Beobachter nicht einsichtig. Hermann weist damit auf ein klassisches philosophisches Problem hin, das noch Immanuel Kant umtreibt: die Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität. Die benedikтинische Welt des 11. Jahrhunderts kannte keine moralischen Grauzonen. Ein Handeln aus unlauteren Motiven ist lasterhaft, gleichgültig ob es objektiv gesehen Schaden anrichtet oder Gutes bewirkt<sup>37</sup>. Die damit einhergehende Unmöglichkeit, ein zuverlässiges Urteil zu fällen, betrifft aber nicht nur die Beobachter, sondern auch den Handelnden selbst: Der Hoffärtige, von dem die zuletzt zitierten Verse handeln, ist von seiner eigenen Tugendhaftigkeit fest überzeugt; seine Anmaßung, er selbst wäre der *dator bonorum* anstelle Gottes, ist gerade Ausdruck seines Lasters<sup>38</sup>. Erfolgversprechend ist solche Scheinheiligkeit jedoch nicht. Denn auch wer seine Mitmenschen zu täuschen vermag, kann sich der göttlichen Kontrolle nicht entziehen.

Diese beschränkt sich nicht auf konkrete Taten, die, wie Hermann warnt, Christus von oben herab sieht<sup>39</sup>. Auch der *homo interior* kann sich nicht verbergen: Indem Gott sich schon zu Lebzeiten von der lasterhaften Seele trennt, lässt er diese zugleich ihre eigene Bestrafung einleiten, bevor er am Jüngsten Tag als allessehender Richter das endgültige Urteil verhängt<sup>40</sup>. Und nicht nur Gott weiß, wie es um den Menschen steht: Wenn sich die Seele nach dem körperlichen Tod nicht mehr im Körper verbergen kann, erkennen auch die Dämonen alles *quę sit intima* und quälen diese bis zum Jüngsten Gericht<sup>41</sup>.

Hermann betrachtet das Verhältnis von Körper und Seele somit mit einer größeren Skepsis hinsichtlich ihrer Konvergenz als viele mittelalterliche Theologen. Doch sollte man diesen Gegensatz nicht überbewerten: Aussagen über die Diffe-

<sup>36</sup> V. 911–914.

<sup>37</sup> Hierin wären sich Hermann der Lahme und Kant durchaus einig gewesen, vgl. Immanuel KANT, Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten, in: Kants Werke, hg. von Benno ERDMANN/Paul MENZER/Alois HÖFLER (Kants gesammelte Schriften, Abt. I: Werke), Berlin 1911 (Nachdruck 1973), Bd. 4, S. 385–463, hier S. 390: „Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmals aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird.“

<sup>38</sup> Vgl. v. 915.

<sup>39</sup> Vgl. v. 82f.

<sup>40</sup> Vgl. v. 1625–1638.

<sup>41</sup> V. 1511.

renz oder Konvergenz von Innen und Außen haben im Mittelalter meist normativen Charakter. Es handelt sich nicht um Zustandsbeschreibungen, sondern um Leitbilder, deren Gültigkeit von den jeweiligen sozialen, diskursiven oder literarischen Kontexten abhängt<sup>42</sup>. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn beide Positionen gelegentlich von demselben Autor vertreten werden<sup>43</sup>.

Zudem betrachtet auch Hermann Körper und Seele letztlich als eine Art Schicksalsgemeinschaft: Verfehlt die Seele ihre eigentliche Aufgabe, die Ausrichtung an Gott, so wird sie zum *carnis servulus*, wobei das Fleisch durch die Laster ebenfalls befleckt wird<sup>44</sup>. Umgekehrt jedoch vermag die Seele den Körper mit sich zu erheben; Hermann kann deshalb den *corpus purus* der Nonnen feiern<sup>45</sup>. Vollendet werden beide Prozesse jedoch erst, wenn die Seele nach dem Jüngsten Gericht wieder mit dem Körper vereint ist – und beide entweder im Paradies verklärt oder in der Hölle verdammt sind<sup>46</sup>.

### Von der Anthropologie zur Hamartiologie

Hermann der Lahme beschränkt sich nicht darauf, abstrakt über Körper, Seele und Gott zu sprechen und die Laster als nicht näher bestimmte Dissonanzen innerhalb ihrer Hierarchie zu erklären. Stattdessen warnt er vor konkreten Anfechtungen wie Neid, Zorn oder Völlerei. Doch der gregorianische Lasterkatalog, den er dabei präsentiert, lässt sich aus eben diesen Voraussetzungen ableiten<sup>47</sup>. Ausgangspunkt hierfür ist die schon als Konstituens dieser Trias benannte Seele; es bleibt zu klären, wie sie sich auf sich selbst, auf die ihr untergeordnete Sphäre des Körperlichen sowie auf den über ihr stehenden Gott beziehen kann oder soll.

Es ist nicht überraschend, dass Hermann als christlicher Theologe dabei auf das Gebot zurückgreift, Gott mehr zu lieben als sich selbst und den Nächsten wie sich selbst. Den letztgenannten Aspekt macht Hermann ausgesprochen stark: In Abgrenzung von Cassian setzt er nicht die *discretio*, sondern die *caritas* als *regina*

<sup>42</sup> Vgl. SCHNELL (wie Anm. 4) S. 90–93.

<sup>43</sup> Von David von Augsburg sogar innerhalb einer Predigt, vgl. LENTES (wie Anm. 4) S. 56.

<sup>44</sup> V. 701.

<sup>45</sup> V. 101.

<sup>46</sup> Im *Opusculum Herimanni* steht thematisch bedingt die Verdammung im Vordergrund, geht es doch um die Laster und ihre Folgen. Doch auch wenn Sünden und Höllenqualen die Phantasie von Künstlern und Literaten oft in höherem Maße anregen, wurde das Schicksal der Erlösten nicht völlig übergangen. Im vorliegenden Kontext von Interesse ist die Vorstellung ihres lichthaften Körpers, vgl. Arnold ANGENENDT, „Der Leib ist klar, klar wie Kristall“, in: Klaus SCHREINER (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München 2002, S. 387–398.

<sup>47</sup> Vgl. Gregor der Große, *Moralia* in Iob 31,45,87–91 (wie Anm. 13) Bd. 3, S. 1610–1613.

*virtutum* ein<sup>48</sup>. Auch *amare* und *diligere* beziehen sich im *Opusculum Herimanni* häufig auf Personen. Meist wird damit das Verhältnis zwischen ihm und den *sorores* beschrieben; zumindest einmal erstreckt es sich jedoch auf *omnes pia commoventes*<sup>49</sup>. Darüber hinaus dürfen die *mandata Christi* sowie ganz allgemein *verae loquela*e (natürlich christlichen Inhalts) vermutlich aufgrund des Gottesbezuges geliebt werden<sup>50</sup>. Das Ideal Hermanns ist die *mens bona diligens*<sup>51</sup>. Die Begrenzung auf die Seele anstelle des ganzen Menschen ist eine wichtige Präzisierung des liebenden Subjekts. In der ausgesprochen exklusiven Liebesordnung des *Opusculum Herimanni* kommt dem Körper und allen Dingen, mit denen dieser in der Welt umgeht, kein hoher Rang zu. Weit entfernt von aller naiven Schwärmerei legt Hermann nicht nur die dieser Regung würdigen Objekte fest, sondern er zieht auch ihre Grenzen: alle *terrena* bleiben ausgespart<sup>52</sup>. Richtet sich die Liebe auf derartiges, verkommt sie zum *turpis amor*<sup>53</sup>. Dabei ist der Aspekt der Vergänglichkeit entscheidend: Herman warnt davor, *momentanea, caduca* und *brevis mundi bona*, wie z. B. Geld, ja überhaupt *ista presens brevis et caduca vita* zu lieben<sup>54</sup>. Lediglich an zwei Stellen drückt er darüber hinausgehende moralische Bedenken aus, wenn er von *frivola* und *nugae seculi* spricht<sup>55</sup>. Doch meist geht es Hermann nicht darum, das Irdische zu verdammen. Er reduziert es lediglich auf seinen Gebrauchswert. Es

<sup>48</sup> V. 973f. Vgl. Cassian, *Collationes XXIII*, ed. Michael PETSCHENIG (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 13), Wien 1886 (ND 2004), conlatio 2,9, S. 47,22–24: *Et nouellis exemplis et definitionibus antiquorum satis abundeque perpatuit discretionem fontem quodammodo radicemque cunctarum esse uirtutum*. Vgl. STRAW (wie Anm. 33) S. 42f.; Benedict M. GUEVIN, *The Beginning and End of Purity of Heart: From Cassian to the Master and Benedict*, in: Harriet A. LUCKMAN/Linda KULZER (Hgg.), *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch, O.S.B.*, Collegeville 1999, S. 197–214, hier S. 198–200; Verena EPP, *Discretio – Unterscheidung – Abgeschiedenheit. Zur Cassian-Rezeption in den ‚Reden der Unterscheidung‘ Meister Eckharts*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 45 (2011) S. 99–113, hier S. 101–104. Die *Regula Benedicti* ist hier zwiespältig: Zwar wird die *discretio* als *mater virtutum* gefeiert, vgl. ebd. 64,19 (wie Anm. 5) S. 151. Gleichzeitig wird jedoch die Bedeutung der *caritas* als Norm monastischen Lebens betont, vgl. GUEVIN (s. o.) S. 212f. Dieselbe Ambivalenz ist bei Gregor dem Großen sichtbar, der über die *discretio* schreibt: *Quibus nimirum temptationibus etiam discretio proficit quia ut uirtutes a uitiiis subtilius distinguat, agnoscit* (Gregor der Große, *Moralia in Iob*, 2,50,80,4f. [wie Anm. 13] Bd. 1, S. 108). Allerdings sieht er (ebd., 1,26,37,18–1,27,38,2, Bd. 1, S. 45) die Tugenden als Kinder der Gottesfurcht und der Liebe: *Recte ergo cum timere Deum Iob dicitur, recedere etiam a malo perhibetur, quia dum metum caritas sequitur, ea quae mente relinquitur, etiam per cogitationis propositum culpa calcatur. Et quia ex timore unumquodque uitium premitur, ex caritate autem uirtutes oriuntur, recte subiungitur: ‚Natique sunt ei septem filii et tres filiae‘*. Vgl. STRAW (wie Anm. 33) S. 48.

<sup>49</sup> V. 358.

<sup>50</sup> V. 1352 + 357.

<sup>51</sup> V. 356.

<sup>52</sup> V. 790.

<sup>53</sup> V. 86.

<sup>54</sup> V. 704, 790, 1168, 1043, 1670f.

<sup>55</sup> V. 1490 + 1554.

ist nur zur Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse da<sup>56</sup>. Verfügt der Mensch über mehr als einfache Kost und bescheidene Kleidung, so soll er es den Armen schenken<sup>57</sup>. Es sind somit nicht die Objekte selbst, sondern die Relationen zu ihnen, die über Tugend und Laster entscheiden. Vor der Liebe zum Körper und den Dingen, mit denen er in der Welt umgeht, wird nicht abgeraten, weil diese per se schlecht wären, sondern weil es verkehrt ist, sich zu vergänglichen Dingen in ein solches Verhältnis zu setzen. Hermann folgt hier im Grunde der ihm aus Augustins *De doctrina christiana* geläufigen Unterscheidung von *uti* und *frui*<sup>58</sup>. Selbst die terminologische Differenz schwindet, wenn man sich erinnert, dass der Bischof von Hippo *frui* als *amore inhaerere alicui rei propter se ipsam* („einer Sache aus Liebe um ihrer selbst willen anhängen“) definiert<sup>59</sup>.

Das bleibt nicht ohne Konsequenzen für die Lebensführung, auf die ein Text wie das *Opusculum Herimanni* ausgerichtet ist: Er rät im Sinne des benediktinischen *nihil asperum, nihil graue* zu einem Mittelweg zwischen Laschheit und übertriebener Härte<sup>60</sup>. Wenn Hermann den richtigen Umgang mit dem Körper und den irdischen Dingen anmahnt, die nicht zum Selbstzweck werden dürfen, spricht daraus auch keine exzessive Ablehnung dieses Bereiches menschlicher Lebensführung. Der Verzicht auf heroische Entsagung erleichterte es Hermann mit seiner Lasterlehre, auch weltliche Lebensformen abzudecken. Wenngleich er primär seine *carae sorores* auf ihrem klösterlichen Lebensweg begleitet, hat er doch auch die Anliegen von Laien mit im Blick, denen er im Kapitel über die *luxuria* einen eigenen Abschnitt widmet<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> V. 1104.

<sup>57</sup> V. 1055–1062.

<sup>58</sup> Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 1,4,4,14–1,5,5,4, ed. MARTIN (wie Anm. 13) S. 1–167, hier S. 8; Augustin lässt dort keinen Zweifel aufkommen, dass das *frui* einzig und allein Gott zukommt: *Si redire in patriam uolumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut inuisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus. Res igitur quibus fruendum est, pater et filius et spiritus sanctus eademque trinitas, una quaedam summa res communisque omnibus fruentibus ea, si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa.*

<sup>59</sup> Ebd., 1,4,4,1f., S. 8.

<sup>60</sup> *Regula Benedicti*, Prol. 46 (wie Anm. 5) S. 8.

<sup>61</sup> Diese Erweiterung des Adressatenkreises betrifft nicht nur den Stand, sondern auch das Geschlecht. Man merkt dem *Opusculum Herimanni* stellenweise durchaus an, dass es für Frauen geschrieben wurde. Das gilt vor allem für den Prolog, der auch die Funktion eines Widmungsbriefes übernimmt. Dass Hermann, wenn er dort (z. B. v. 105–117) die Befolgung des Zölibats als Wahl zwischen dem Bräutigam Christus und einem irdischen Geliebten beschreibt, nicht nur das Szenario des Hohen Liedes aufgreift, um das Verhältnis der Seele zu Gott zu beschreiben, sondern die Geschlechterverteilung durchaus ernst meint, zeigt etwa der Verweis auf die Gefahren von Schwangerschaft und Geburt. Dieser Punkt wird im *Carmen de contemptu mundi* nochmals nochmals aufgegriffen, wo vom *dolor matris* (v. 529) bei der Entbindung die Rede ist. Andere Abschnitte sind allerdings aus dezidiert männlicher Perspektive verfasst, so die Beschreibung der *luxuria* unter Laien (v. 1271–1330). Aufgrund dieses breiten Spektrums an anvisierten Lesern jenseits der primären

Doch Hermanns Lasterlehre nimmt weder vom Genießen des Körpers noch von mangelnder Gottesliebe ihren Anfang. Beide sind Konsequenzen eines falschen Selbstverhältnisses, welches das Wesen der Hoffart ausmacht. Hermann rechnet diese nicht unter die *vitia principalia*, sondern stellt sie ihnen als ihren Ursprung voran: [...] *Mala / hec sola gignit omnia* („Sie allein gebiert alles Böse“)<sup>62</sup>. Analog zur Liebe als Königin der Tugenden spricht Hermann von der Hoffart als *regina quorum [vitiarum] pessima*, womit er sich wiederum an Gregor den Großen anlehnt<sup>63</sup>. Der eigentliche Septenar der Hauptlaster, den Hermann wie Gregor nochmals in *spiritalia* und *carnalia* unterteilt, ist die Folge ihres Wirkens<sup>64</sup>. Es ist daher keineswegs inkonsequent, wenn die Protagonistin seiner Maria Magdalenen-Sequenz lediglich von sieben, die Laster verkörpernden Dämonen erfüllt ist<sup>65</sup>.

Um zu zeigen, dass die Laster von der Hoffart ausgehen, bedient Hermann sich der klassischen biblischen Belege: Er führt den Fall des Teufels ebenso an wie die Ursünde Adams und Evas, die durch den anmaßenden Wunsch, wie Gott zu sein, das Vergehen Luzifers wiederholten<sup>66</sup>. Doch sieht er dasselbe Prinzip auch in jedem einzelnen Hoffärtigen wirksam: In einem Akt radikaler Egozentrik setzt er sich selbst als höchster Wert ein, wodurch er sich sowohl über seine Mitmenschen als auch über Gott stellt<sup>67</sup>. Indem er sich so über das christliche Liebesgebot hinwegsetzt, lehnt er sich auch gegen die ihm zugrundeliegende Ordnung auf. Er verkennt seine Bezogenheit auf und Abhängigkeit von Gott<sup>68</sup>.

An dieser Stelle setzt Hermann einen eigenen Akzent. Schon Gregor der Große hatte sich von Augustin gelöst, dem es primär um den Gegensatz von *amor Dei* und

---

Adressatinnen ist es nicht verwunderlich, dass von einer stärkeren Konzentration auf „die Regulierung und Disziplinierung der Körper“ als Eigenschaft normativer Texte, die sich an Frauen richten, nichts festzustellen ist, vgl. Ingrid BENNEWITZ, Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht in der Literatur des Mittelalters, in: DIES./Ingrid KASTEN (Hgg.), Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur (Bamberger Studien zum Mittelalter, Bd. 1), Münster 2002, S. 1–10, hier S. 8.

<sup>62</sup> V. 927f.

<sup>63</sup> Vgl. v. 859. Gregor der Große, *Moralia in Iob* 31,45,87,7–10 (wie Anm. 13) Bd. 3, S. 1610: *Ipsa namque vitiorum regina superbia cum deuictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus deuastandum tradit*. Und wenig später, ebd., 31,45,87,14, betont er nochmals: *Radix quippe cuncti mali superbia est*.

<sup>64</sup> Gregor der Große, *Moralia in Iob* 31,45,88,39f. (wie Anm. 13) Bd. 3, S. 1611: *Ex quibus [i. e. vitiis principalibus] uidelicet septem, quinque spiritalia, duoque carnalia sunt*.

<sup>65</sup> Hermann der Lahme, *De Sancta Maria Magdalena sequentia* 3a, vgl. dazu Anm. 18; selbst in dieser nur scheinbaren Inkonsequenz orientiert er sich an Gregor dem Großen, *Homiliae in Evangelia* 2,33,7–9, ed. Raymond Étaix (Corpus Christianorum. Series Latina, Bd. 141), Turnhout 1999, S. 288: *Hanc uero quam Lucas peccatricem mulierem, Iohannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia eiecta fuisse testatur. Et quid septem daemonia, nisi uniuersa uitia designantur?*

<sup>66</sup> Hermann folgte hier wiederum Gregor dem Großen, der immer ebenfalls die Sünde Adams und Evas mit dem Fall des Teufels vergleicht, vgl. GRESCHAT (wie Anm. 21) S. 85–88.

<sup>67</sup> V. 871–874.

<sup>68</sup> V. 915–918.

*amor sui* ging, und stattdessen die durch die Hoffart ausgelöste Dynamik nach außen in den Vordergrund gestellt, durch die der Mensch sich den irdischen Dingen und damit dem Laster zuwendet<sup>69</sup>. Doch war für Gregor die Unruhe entscheidend, die den Menschen ergreift, wenn er sich von Gott abwendet<sup>70</sup>. Hermann hingegen rückt stärker das Konkurrenzdenken in den Vordergrund:

*Hec dum caducus fratribus  
 Preferre nos vult omnibus,  
 Subdit repulso doemoni  
 Similes superbienti ei*<sup>71</sup>.

„Während sie uns allen vergänglichen Brüdern voranstellen will, übergibt sie dem verstoßenen Dämon diejenigen, die ihm in seinem Stolz ähnlich sind.“

Dazu bedient der Hoffärtige sich aller nur denkbaren irdischen Mittel, wobei er deren Vergänglichkeit ebenso verdrängt wie die eigene<sup>72</sup>. Die Hoffart äußert sich daher nicht nur in einem egozentrischen Größenwahn, sondern verleitet den Menschen darüber hinaus zu einer Gier nach dem Diesseitigen, wodurch sie den Boden für die sieben Hauptlaster in ihren zahllosen Manifestationen bereitet. Diese stehen nicht gleichberechtigt nebeneinander. Das Begründungsverhältnis, in dem die Hoffart zu den Hauptlastern steht, setzt sich auch innerhalb des Septenars fort. Die Laster sind keine voneinander unabhängigen Möglichkeiten moralischen Scheiterns, sondern jedes von ihnen trägt bereits den Keim des darauffolgenden in sich. Die Reihenfolge, in der Hermann sie anführt, ist daher keineswegs beliebig. Anders als ein reiner Katalog vermag ein solches Modell die Gefahr zu erklären, die von einem scheinbar geringfügigen Vergehen ausgeht, indem es seine sogartige Wirkung aufdeckt. Dabei müssen jedoch Anthropologie und Hamartologie genau aufeinander abgestimmt werden, um die Achillesferse festzulegen, von der ausgehend die Laster vom Menschen Besitz ergreifen.

Es ist daher nicht nur Hermanns Vorliebe für die *Moralia in Iob* geschuldet, dass er sich an Gregor dem Großen orientiert und nicht an Cassian, der den Gedanken an eine solche Systematik der Laster – von ihm als *concatenatio*, Verkettung, bezeichnet – in die christliche Hamartologie einführte<sup>73</sup>. Beide konstruieren die Ab-

<sup>69</sup> Vgl. GRESCHAT (wie Anm. 21) S. 88 f.

<sup>70</sup> Vgl. Gregor der Große, *Moralia in Iob*, 8,10,19,13–16 (wie Anm. 13) Bd. 1, S. 395: *Amorem uero Dei, ueram scilicet stationis arcem deserens, nec in se consistere potuit, quia lubricae mutabilitatis impulsu infra se per corruptionem proruens, etiam a semetipso dissensit.*

<sup>71</sup> V. 875–878.

<sup>72</sup> V. 879–882 + 905 f.

<sup>73</sup> Cassian erklärt sein Konzept der *concatenatio* in Cassian, *Conlatio* 5,10 (wie Anm. 48) S. 129,22–130,10: *Haec igitur octo uitia licet diuersos ortus ac dissimiles efficiencias habeant, sex tamen priora, id est gastrimargia, fornicatio, filargyria, ira, tristitia, acedia, quaedam inter se cognatione et ut ita dixerim concatenatione conexa sunt, ita ut prioris exuberantia sequenti efficiatur exordium. Nam de abundantia gastrimargiae fornicationem, de fornicatione filargyriam, de filargyria iram, de ira tristitiam, de tristitia acediam necesse est pullulare. Ideoque simili contra haec modo atque eadem ratione pugnandum est et a praecedentibus semper aduersus sequentes oportet nos inire certamina. Facilius enim*

hängigkeit der Laster voneinander genau spiegelverkehrt<sup>74</sup>. Für Cassian ist die Völlerei (die er als *gastrimargia* bezeichnet) das Einfallstor der weiteren Laster, da sie mit der unvermeidbaren Nahrungsaufnahme einhergeht<sup>75</sup>. Von ihr aus führt der Weg zu immer geistigeren Lastern, an deren Ende die Hoffart steht. Ausschlaggebend ist somit die Schwäche des Körpers. Gregor – und mit ihm auch Hermann – behauptet das Gegenteil: Durch die Hoffart wird die Seele sozusagen von innen heraus vergiftet und fällt immer weiteren Lastern anheim, bis der ihr verfallene Mensch sich zuletzt in körperliche Ausschweifungen, in Völlerei und Wollust, verstrickt. Anders als bei Cassian verläuft der Mechanismus also von innen nach außen, von der Seele zum Körper. Die Verbindung zu Hermanns Anthropologie liegt auf der Hand: Am Anfang steht ein falsches Selbstverhältnis der Seele, die sich selbst an höchste Stelle setzt und dadurch ihre Bezogenheit auf Gott negiert. Auf der Suche nach Selbstbestätigung wendet sie sich dann dem Materiellen – dem Körper und dem irdischen Besitz – zu. Was vorher der reinen Lebenserhaltung diene, wird nun zum Selbstzweck. Die in der Trias von Körper, Seele und Gott festgelegte Hierarchie wird damit auf den Kopf gestellt. Hermanns Lehre von der Hoffart und der Septenar der Hauptlaster sind nichts anderes als ein hamartologisches Ausbuchstabieren seiner theologischen Anthropologie.

### Die Körperlichkeit der Seele: Schmutz – Wunde – Tod

Eine Untersuchung zu Körper und Seele im *Opusculum Herimanni* kann sich nicht allein auf den dogmatischen Gehalt beschränken. Sie muss auch die Metaphorik berücksichtigen, die nicht gänzlich auf theologische Lehrsätze zurückzuführen ist<sup>76</sup>. Hermann der Lahme war ein belesener Mann; ihm stand daher das gesamte

*cuinslibet arboris noxia latitudo ac proceritas exarescet, si antea radices eius quibus innititur uel nudatae fuerint uel succisae, et infestantes umores aquarum continuo siccabuntur, cum generator earum fons ac profluentes uenae sollerti industria funerint obturatae.* Vgl. auch Cassian, *De institutis coenobiorum* 5,1,13–22, in: Iohannes Cassianus: *De institutis coenobiorum* – *De incarnatione contra Nestorium*, ed. Michael PETSCHENIG/Gottfried KREUTZ (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Beihefte, Bd. 17), Wien 2004, S. 1–231, hier S. 81. Zu Cassian vgl. NEWHAUSER, *Capital* (wie Anm. 3) S. 115–117; Ansätze zu einer Verknüpfung der Laster lassen sich bereits bei Evagrius Ponticus (der Cassian stark beeinflusste) erkennen, vgl. NEWHAUSER, *Treatise* (wie Anm. 1) S. 183f.

<sup>74</sup> Einen Vergleich der Schemata Cassians und Gregors bietet STRAW (wie Anm. 33).

<sup>75</sup> Hinzu kommt, dass die Grenze zwischen notwendiger Ernährung und Völlerei nur schwer festzulegen ist, weil die Bedürfnisse jedes Einzelnen zu berücksichtigen sind, wie Cassian, *De institutis* 5,5 (wie Anm. 73) S. 84f. erklärt, bevor er ebd., 5,5,16–20, S. 85 klarstellt: *Attamen unus in omnibus his continentiae finis est, ne quis iuxta mensuram capacitatis suae saturitatis oneretur ingluuie. Non enim qualitas sola, sed etiam quantitas escarum aciem cordis obtundit ac mente cum carne pariter inpinguata noxium uitiorum fomitem igneumque suscit.*

<sup>76</sup> So Meinolf SCHUMACHER, *Sündenschmutz und Herzensreinheit. Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters* (Münstersche Mit-

Repertoire an Bildern zur Verfügung, mit deren Hilfe Dichter in der Spätantike und im Mittelalter versuchten, ihre Vorstellungen der zwischen Tugend und Laster hin- und hergerissenen Seele zu artikulieren<sup>77</sup>. Dabei fällt seine ausgesprochen plastische Sprache auf: Der von den Lastern bedrohte *homo interior* nimmt feste Gestalt an<sup>78</sup>. In einer eigentümlichen Spiegelung steht der dogmatischen Unterordnung des Körpers unter die Seele deren Körperlichkeit in der Bildersprache des *Opusculum Herimanni* gegenüber.

Doch diese scheinbare Spannung zwischen Dogmatik und Metaphorik löst sich bei genauerer Betrachtung auf: Schon Aristoteles unterschied zwischen vier Varianten der Metapher, darunter auch jener „nach den Regeln der Analogie“ (*katà tò análogon*)<sup>79</sup>. Im 11. Jahrhundert lag diese Schrift noch nicht in lateinischer Übersetzung vor, doch vermochten spätantike exegetische Werke Abhilfe zu verschaffen, die dem Mittelalter die Grundlagen antiker Semiotik vermittelten<sup>80</sup>: Hermann kam ein solches Verständnis von Metapher entgegen, teilte er doch mit vielen seiner Zeitgenossen die Neigung, in Analogien zu denken. In seinen Beschreibungen der Seele als Körper ist der Kerngedanke seiner Anthropologie literarisch umgesetzt: die parallele Organisation des Verhältnisses des Körpers zur Seele und dieser zu Gott. Dies lässt sich am besten anhand zweier Bildkomplexe ausführen, die mit der Vorstellung von Schmutz bzw. Verletztheit verbunden sind. Metaphern aus ihrem Umfeld dominieren nicht nur quantitativ, sondern sind auch am engsten mit Hermanns dogmatischen Positionen verknüpft: zum einen diejenigen Metaphern, die sich um Schmutz drehen, zum anderen diejenigen aus dem Bereich Wunde oder Tod.

Begriffe wie Schmutz oder Unreinheit sind auch im modernen Sprachgebrauch noch so eng mit Laster und Sünde verbunden, dass sie kaum mehr als Metapher wahrgenommen werden; jedoch wird in ihnen etwa Materielles stellvertretend für eine moralische Befindlichkeit herangezogen<sup>81</sup>. Hermann verwendet bevorzugt die eher allgemeinen Begriffe *immundus* und *spurcidus* (erstaunlicherweise verzichtet

---

telalter-Schriften, Bd. 73), München 1996, S. 16f., der daraus das methodische Ziel ableitet, „das mit den Metaphern gemeinte nicht zur Voraussetzung, sondern zum Gegenstand meiner Untersuchung“ zu machen.

<sup>77</sup> Vgl. SCHUMACHER (ebd.), der die mittelalterliche Sündenmetaphorik mit beinahe lexikalischer Gründlichkeit untersucht.

<sup>78</sup> Vgl. DINZELBACHER (wie Anm. 9) S. 36–46.

<sup>79</sup> Aristoteles, Poetik 1457b5, vgl. Aristotelis De arte poetica liber, ed. Rudolf KASSEL, Oxford 1965, S. 34.

<sup>80</sup> Z. B. Augustinus, De Genesi ad litteram imperfectus liber 2, in: Sancti Aurelii Augustini opera, Bd. 3,2: De Genesi ad litteram liber imperfectus, De Genesi ad litteram, Locutiones in Heptateuchum, ed. Joseph ZYCHA (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 28,1), Wien 1894, S. 459–503, hier S. 461: *Quattuor modi a quibusdam scripturarum tractatoribus traduntur legis exponendae quorum vocabula enuntiari graece possunt, latine autem definiri et explicari: secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam.*

<sup>81</sup> Dabei ist natürlich zu beachten, dass „Schmutz“ niemals nur auf einen Zustand hinweist, sondern immer schon eine subjektive, wertende Ebene beinhaltet. Wie sonst sollte man

er auf *impurus*, während *purus* häufig zu lesen ist). Daneben sind auch Ausdrücke für spezifische Formen von Schmutz zu lesen, die, je nach Kontext, auch Bedeutungsnuancen hinzuzufügen vermögen. Während *stercus* eher allgemein auf Laster bezogen ist, hat *sulphur* eine spezifisch sexuelle Konnotation<sup>82</sup>.

Die Vorstellung von der „Wunde der Schuld“ ist heute weniger geläufig; in der antiken und mittelalterlichen Literatur war sie aber weit verbreitet<sup>83</sup>. Im *Opusculum Herimanni* wird dieses Bild dreimal angeführt<sup>84</sup>. Zu seiner Popularität trugen spätantike Kommentare über Hiob, *qui testa sanie[m] deradebat sedens in sterquilinio* („der mit einer Scherbe den Eiter abkratzte, während er auf einem Misthaufen saß“), bei<sup>85</sup>. Es ist wieder Gregor der Große, dessen *Moralia* man den Bezug zur Schuld entnehmen konnte: *Quid ergo accipimus sanie[m] nisi peccata carnis ex longa uetustate peiora? Vulnus itaque in sanie[m] uertitur cum neglecta culpa usu deterius grauatur* („Warum also bekommen wir Eiter außer durch Sünden des Fleisches, die sich durch ihr langes Bestehen verschlimmert haben? Eine Wunde beginnt deshalb zu eitern, weil eine nicht beachtete Schuld zur Gewohnheit geworden noch schlimmere Beschwerden verursacht.“)<sup>86</sup>.

Darüber hinaus bedient Hermann sich auch hier zahlreicher verwandter Formulierungen, die sich um das Verletztwerden drehen: Z. B. stellt sich Melpomene die Nonnen als *fero daemonis unco* („am eisernen Haken des Dämons“) hängend vor<sup>87</sup>.

Für Hermann bot sich dieser Topos umso mehr an, als er sich mit den Vorstellungen eines Lasterkampfes aus den *Moralia in Iob* verbinden ließ. Allerdings ist auffällig, dass Gregors *miles Dei* der hilflosen, am Haken des sie jagenden Teufels hängenden Beute gewichen ist<sup>88</sup>. Ähnlich kriegerische Darstellungen wie in den *Moralia* fand Hermann in der *Psychomachia* des Prudentius, wenngleich hier nicht der Mensch, sondern die personifizierten Tugenden gegen die Laster als Gladiatoren antreten<sup>89</sup>. Möglicherweise war Hermann nicht nur von seiner eigenen Lektüre

zwischen Schmutz und Schminke unterscheiden? Vgl. Marty DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London/New York 2002, S. 36–50.

<sup>82</sup> V. 1412 + 131. Zu *stercus* vgl. SCHUMACHER (wie Anm. 76) S. 403–406. Gregor der Große, *Moralia in Iob* 14,19,23 (wie Anm. 13) Bd. 2, S. 711 assoziiert *sulphur* mit den *peruersa desideria*, bzw. *peruersa carnis delectatio*, da auf Sodom Schwefel (Gestank) und Feuer (Hitze) regneten.

<sup>83</sup> NEWHAUSER, *Treatise* (wie Anm. 1) S. 159 f.

<sup>84</sup> V. 850, 1021, 1254.

<sup>85</sup> Hiob 2,8.

<sup>86</sup> Gregor der Große, *Moralia in Iob* 3,18,33,12–14 (wie Anm. 13) Bd. 1, S. 136.

<sup>87</sup> V. 148.

<sup>88</sup> Vgl. Gregor der Große, *Moralia in Iob* 31,45,91,101 (wie Anm. 13) Bd. 3, S. 1612. Auffälligerweise lässt sich etwa zur Entstehungszeit des *Opusculum Herimanni* auch das Motiv der „Wilden Jagd“ erstmals literarisch nachweisen.

<sup>89</sup> Zum Kampf der Tugenden gegen die Laster in der mittelalterlichen Literatur vgl. NEWHAUSER, *Treatise* (wie Anm. 1) S. 161–163. Eine bemerkenswerte Parallelität zwischen moralischer Ordnung und Klosterhierarchie ergibt sich, wenn man bedenkt, dass in der *Regula Benedicti* die Rangordnung der Mönche auch im Recht, mit dem Stock zu züchtigen, Ausdruck findet, vgl. COON (wie Anm. 5) S. 86 f. Im Falle junger und ungehorsamer

dieses allegorischen Epos beeinflusst, sondern auch von den Illuminationen in den entsprechenden Codices, wie z. B. in der um 900 auf der Reichenau entstandenen Handschrift Bern, Burgerbibliothek, Cod. 264, dem sog. Berner Prudentius. Hermanns Bildersprache ist somit nicht nur in einer weiteren literarischen Tradition, sondern auch in einem lokalen kulturellen Kontext zu sehen.

Allerdings sind beide Motivgruppen eng miteinander verflochten: Hermann sieht im Schmutz ein Sinnbild menschlicher Vergänglichkeit und rückt ihn so nah an die Rede von der Wunde der Schuld heran, so in der drastischen Beschreibung eines irdischen Geliebten im Vergleich zum himmlischen Bräutigam Christus:

*Suspiretis atrum, pulverulentum,  
Foedum, putre solum, mortis alumnium,  
Vermem, post modicum vermibus esum,  
Servum infernalis doemonis hostis  
Obsceno indigne crimine amare*<sup>90</sup>.

„Ihr schmachtet danach, schwarzen, staubigen, abscheulichen, fauligen Dreck, einen Zögling des Todes, einen Wurm, später ein für Würmer angemessenes Fressen, einen Sklaven des teuflischen Dämons, des Feindes, durch schmutzigen Frevel ohne Würde zu lieben.“

Auch hier mangelt es nicht an Vorbildern, gehören beide doch nicht nur zum üblichen Vokabular der Sünde, sondern überlagerten sich schon in der spätantiken Literatur.

Wieder sind es Gregors *Moralia in Iob*, die sich geradezu als Hintergrundtext zu Hermanns *Opusculum* lesen lassen. Er beschrieb den Misthaufen, auf dem Hiob sitzt, als Sinnbild für den Staub, aus dem wir gemacht sind<sup>91</sup>:

*In sterquilinio ponebat corpus ut ex terra sumpta quae esset carnis substantia, bene proficiens perpenderet animus. In sterquilinio ponebat corpus ut etiam ex loci fetore caperet, quod festine corpus ad fetorem rediret*<sup>92</sup>.

„Er setzte seinen Körper auf einen Misthaufen, damit sein Geist erfolgreich fortschreitend erwäge, was die Substanz des Fleisches wäre, die der Erde entnommen war. Auf einen Misthaufen setzte er sich, damit er anhand des Gestankes des Ortes begreife, dass der Körper rasch zum Gestank zurückkehren werde.“

Im *Opusculum Herimanni* wird die Verknüpfung dieser Motive nicht nur prägnant vorgetragen, sie findet ihre Rechtfertigung auch in eben jener Analogie der Verhältnisse des Körpers zur Seele und der Seele zu Gott. Beide Motive, der Schmutz und die Wunde, verweisen auf eine Versehrtheit, durch die der *homo interior* von sei-

---

Mönche ist somit sowohl der *homo interior* als auch der *homo exterior* Objekt von Gewalt, wobei die äußere in Form der Strafe der inneren in Gestalt der Laster entgegenwirken soll.

<sup>90</sup> V. 113–117.

<sup>91</sup> In der Einheitsübersetzung ist nicht von einem „Misthaufen“, sondern von „Asche“ die Rede.

<sup>92</sup> Gregor der Große, *Moralia in Iob* 3,7,10,24–27 (wie Anm. 13) Bd. 1, S. 120, vgl. BAYLESS (wie Anm. 4) S. 23 f.

nem Lebensprinzip verlassen wird, ganz so wie der zerstörte natürliche Körper die Seele aushaucht.

Aufgrund dieses Analogiemodells ist es konsequent, dass Hermann die streng zu trennenden Konzepte von Seelentod und zweitem Tod (der ewigen Verdammung) aufgreift, handelt es sich doch um die Trennung von Gott als Lebensprinzip aufgrund der geistigen Verletzungen durch die Laster, die im Seelentod erstmals vollzogen, im zweiten Tod hingegen für immer festgeschrieben sind. Das *Opusculum Herimanni* ist angesichts dieser Engführung von Sündigen und Sterben ein anschauliches Beispiel dafür, wie behutsam man abwägen muss, in welchem Sinne man den mittelalterlichen Sprachgebrauch als metaphorisch bezeichnen kann<sup>93</sup>. Beim Sterben wie beim Sündigen geht es um eine (geistige oder materielle) Verletzung, die den Verlust des Lebensprinzips nach sich zieht. Berücksichtigt man die hierarchischen Vorstellungen, auf denen Hermanns Denken beruht, so ist man versucht, noch einen Schritt weiter zu gehen und zu fragen, was aus seiner Sicht – wenn überhaupt – die Metapher ist.

Bei einer genaueren Analyse der Schmutzmetaphern wird allerdings ein fundamentaleres Problem sichtbar: Bis zu diesem Punkt scheint Hermanns *Opusculum* perfekt konstruiert zu sein. Sowohl die Dogmatik als auch die poetische Sprache balanciert auf dem in zwei Versen komprimierten Lehrsatz von der Hierarchie von Körper, Seele und Gott wie auf einer Nadelspitze. Doch gerät diese feine Konstruktion ausgerechnet durch die geradezu klassische Rede von Schmutz und Unreinheit ins Wanken, da Hermann an einigen Stellen aus seinem Analogiemodell ausbricht. Dies zeichnet sich schon in seinem Gebrauch des Wortes *immundus* ab, der sich über verschiedene Ebenen erstreckt: Unrein sind der Beischlaf, böse Taten oder das Herz<sup>94</sup>. Die klare Abgrenzung von materieller und geistiger Unreinheit ist einer Reihe von Zwischentönen gewichen.

Hermann ging es selbstverständlich *primär* um die Reinheit des Herzens, nicht des Körpers. Aber der Begriff beschränkt sich nicht darauf: Die alttestamentarischen Vorstellungen von ritueller Reinheit gerieten auch im Mittelalter nicht in Vergessenheit<sup>95</sup>. Die Mönche in einem Benediktinerkloster (und damit auch auf der Reichenau) wurden daran erinnert, wenn sie gemeinsam Psalmen sangen: *Quis ascendet in montem Domini et quis stabit in loco sancto eius? Innocens manibus et mundo corde.* („Wer wird hinaufziehen zum Berg des Herrn, wer wird stehen an seiner heiligen Stätte? Der reine Hände hat und ein lauterer Herz.“)<sup>96</sup>. Ein deutli-

<sup>93</sup> Weshalb auch in vielen Studien davor gewarnt wird, zu leichtfertig auf diesen Ausdruck zurückzugreifen, vgl. ANGENENDT (wie Anm. 46) S. 392.

<sup>94</sup> V. 118, 1148f., 1409.

<sup>95</sup> Als Gegenstück dazu spricht DOUGLAS (wie Anm. 81) S. 8–35 auch von einer „rituellen Unreinheit“. Als christliches Beispiel führt sie S. 8f. Katharina von Siena an, die Eiter trank. Gleichwohl übersieht sie dabei den Umweg über die *humilitas*: Die Schmutzigkeit ist nicht direkt heilig, sondern zeugt von der Demut dessen, der sie zur Schau stellt – ebenso wie ein ostentatives Sündenbewusstsein.

<sup>96</sup> Ps (H) 23,3–4.

cher Wandel ist im Neuen Testament sichtbar. In einem ähnlichen Vers aus dem Matthäusevangelium sind bezeichnenderweise die Hände verschwunden: *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt* („Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen.“)<sup>97</sup>. Doch trotz dieser Revision des Reinheitsideals ist die mittelalterliche Literatur voll von Beispielen dafür, dass materieller Schmutz nicht nur als Sinnbild des Lasters dient, sondern unmittelbar als böse verstanden wurde<sup>98</sup>. Das anschaulichste Beispiel dafür sind die Erzählungen über Begegnungen mit dem Teufel auf der Latrine, die sich nicht zuletzt aufgrund ihres Fäkalhumors einer größeren Beliebtheit erfreuten<sup>99</sup>. So weit, den stillen Ort als Hort des Bösen zu deuten, geht Hermann nicht. Doch auch in seinem *Opusculum* überlappen sich materielle und moralische Unreinheit. Naheliegenderweise ist dies gerade bei der *luxuria* der Fall. Diese ist (anders als die *spiritalia* und viel mehr als die *gula*) durch die involvierten Körperflüssigkeiten mit einer materiellen „Verunreinigung“ verbunden. So klagt er als Verfechter des (in seiner Zeit noch nicht verbindlichen) Zölibats für den Weltklerus darüber, dass „an Körper und Händen“ befleckte Priester den Altar und die Hostie berühren<sup>100</sup>. Allein die Tatsache, dass dem Schmutz eine über das Materielle hinausreichende Dimension zugeschrieben wird – ob Laster oder rituelle Unreinheit – reicht aus, die Trennung der beiden Ebenen zu unterlaufen, auf der sein Analogiemodell basierte<sup>101</sup>. Dem sonst so konsequent und systematisch argumentierenden Hermann gleiten hier die Fäden aus den Händen.

### *radere pectora* – Hermanns poetisches Selbstverständnis

Ebenso wie Hermanns Anthropologie und Lasterlehre sorgfältig aufeinander abgestimmt sind, ist auch seine Poetik eine unmittelbare Antwort auf die moralische Versehrtheit des den Lastern verfallenen *homo interior*. Hermann nimmt im Prolog seines *Opusculums* eine gattungspoetische Einordnung vor: Er will sein Werk als

<sup>97</sup> Mt 5,8.

<sup>98</sup> Vgl. BAYLESS (wie Anm. 4).

<sup>99</sup> Vgl. ebd., S. 1–18.

<sup>100</sup> V. 1259. Vgl. SCHUMACHER (wie Anm. 76) S. 152–156. Man könnte hier einwenden, dass damit noch kein Laster gemeint ist, denn die materielle Befleckung durch den Beischlaf ist nur in bestimmten Kontexten und für bestimmte Personen ein Verstoß gegen religiöse Vorstellungen, d. h. sie hat mehr mit ritueller Unreinheit als mit Laster gemein. Im aktuellen Zusammenhang ist dieser Unterschied aber nicht entscheidend, da in beiden Fällen die Ebene des rein Physischen verlassen wird.

<sup>101</sup> BAYLESS (wie Anm. 4) S. XVIII: „As the following chapters will demonstrate, excrement was not merely used as a figure of speech but was central to a popular medieval metaphysics. It was not a symbol of sin or a consequence of sin: it embodied sin. It was an alternate manifestation of sin, as ice is an alternate manifestation of water. Excrement was sin made material.“

*satira* verstanden wissen<sup>102</sup>. Dieses Selbstverständnis mag zunächst irritieren. Die humoristischen Elemente, die man gemeinhin mit der Satire verbindet, beschränken sich weitgehend auf den Prolog. Das *Carmen de contemptu mundi* fällt eher durch polemische Schärfe als durch feinen Witz auf. Damit entspricht es jedoch völlig den mittelalterlichen Gattungskonventionen. Ähnlich wie bei der *comedia* erwartete man nicht notwendigerweise Komik<sup>103</sup>. Konrad von Hirsau bringt das mittelalterliche Verständnis von Satire auf den Punkt, wenn er schreibt: *hoc autem opus dicitur satyra, in qua sunt odae vel laudes vel contra viciosos validae reprehensiones* („Ein derartiges Werk aber wird als Satire bezeichnet, in dem Oden oder Lobreden oder nachdrückliche Rügen gegen die Lasterhaften enthalten sind.“)<sup>104</sup>. Statt des Humors zur Abgrenzung der Satire von anderen Gattungen wie der Invektive wird häufig der Anspruch auf moralische *correctio* genannt<sup>105</sup>. Hermann selbst beschreibt dies als das Anliegen der antiken Satiriker, in deren Tradition er sich damit stillschweigend rückt:

*Acri poetę plurima,  
Stilo notant nefaria*<sup>106</sup>.

„Mit spitzer Feder hielten die Dichter unzählige Freveltaten fest.“

Es ist offensichtlich, dass das *Opusculum Herimanni* auf dieses Ziel ausgerichtet ist, handelte es sich doch um einen Leitfaden für Nonnen in einer Zeit, in der es um die klösterliche Disziplin nicht immer zum Besten stand. Sein Anliegen ist also kein theoretisches, sondern ein lebenspraktisches. Die *sorores* wie auch alle anderen Leserinnen und Leser sollten nicht nur gebildete, sondern vor allem bessere Menschen werden.

Dabei beweist Hermann ein klares Bewusstsein für die einer solchen *satira* eigene Funktion und ihre spezifischen Darstellungsweisen. Er wird nicht müde herauszustellen, dass das *Opusculum* eine geradezu gewaltsame Wirkung entfalten kann. Denn sein pädagogisches Ziel verfolgt er nicht mit sanftem Zureden, sondern mit teils drakonischen sprachlichen Mitteln, die er selbst – verbreitete Attribute der Satire aufgreifend – mit Begriffen wie *mordax* oder *acer* umschreibt<sup>107</sup>. Wenn sich

<sup>102</sup> V. 289.

<sup>103</sup> Isidor von Sevilla, *Etymologiae* XVIII,46 (Isidori Hispalensis Episcopi *Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. William M. LINDSAY, 2 Bde., Oxford 1911, Bd. 2): *Comoedi sunt qui privatorum hominum acta dictis aut gestu cantabant, atque stupra virginum et amores meretricum in suis fabulis exprimebant.*

<sup>104</sup> Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, in: *Accessus ad Auctores*, Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirsau, *Dialogus super auctores*, ed. Robert B.C. HUYGENS, Leiden 1970, S. 71–131, hier S. 76, 160–162. Vgl. Uwe KINDERMANN, *Satyra. Die Theorie der Satire im Mittellateinischen. Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, Bd. 58), Nürnberg 1978, S. 41–43; Joachim SUCHOWSKI, ‚Delectatio‘ und ‚Utilitas‘. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur (Bibliotheca Germanica, Bd. 18), Bern/München 1975, S. 249–256.

<sup>105</sup> Vgl. SUCHOWSKI (wie Anm. 104) S. 250.

<sup>106</sup> V. 1335f.

<sup>107</sup> KINDERMANN (wie Anm. 104) S. 58–60.

die *sorores* – oder irgendein anderer Leser – von Hermanns Mahnungen verletzt fühlen, liegt dies allerdings nicht allein an seinem polemischen Ton: Er erweist sich als feinfühlig genug im Umgang mit Schuld und Schuldgefühlen, um zu verstehen, dass es weniger seine Worte als vielmehr die durch sie evozierten Gewissensbisse sind, die Schmerzen bereiten<sup>108</sup>.

Diese Pein allerdings kann er seinen *sorores* aus gutem Grund nicht ersparen, dient sie doch einem guten Zweck: Hermann greift das auf Persius zurückgehende Bild des Satirikers als eines Wundarztes auf, der seinen Patienten Schmerzen zufügt, um sie zu heilen<sup>109</sup>. Melpomenes Hinweis, dass die Musen inzwischen die Taufe empfangen haben, erweist sich auch in diesem engeren Kontext als treffend: Durch Hieronymus fand der Topos Eingang in die christliche Literatur, der eine eigene Satire ähnlich rechtfertigt: *chirurgici spiritalis secantes vitia peccatorum ad paenitentiam cohortabantur*<sup>110</sup>. Varianten davon lassen sich bald auch in einem weiteren Kontext finden, so in der *Regula Benedicti*, wo (eine Formulierung aus dem Matthäusevangelium aufgreifend) der Abt mit einem *medicus* verglichen wird; auch Gregors *Moralia* erinnern an die Schmerzen, die das Ausschaben der Wunde der Schuld durch die Buße wie mit einer Scherbe bereitet<sup>111</sup>. All diesen Texten ist gemeinsam, dass sie von einer moralischen Besserung handeln, die als medizinische Behandlung beschrieben wird. Für Hermann war es somit naheliegend, sich in ihre Tradition zu stellen, um so sein eigenes poetisches Schaffen zu rechtfertigen: *radere pectora*, die Herzen auszukratzen, ist das Ziel seines Werkes<sup>112</sup>. Doch er be-

<sup>108</sup> Insofern ist der Prolog auch eine Warnung an den weiteren Leserkreis jenseits der *sorores*. Wer sich angegriffen fühlt, tut gut daran, den eigenen Lebenswandel zu überdenken. Dass Hermann sich der Gefahr, den Angesprochenen ungewollt zu verletzen, so ausführlich widmet, ist allerdings nicht ausschließlich seinem persönlichen Verhältnis zu den *sorores* geschuldet, sondern auch den Gattungskonventionen: In der antiken Literaturtheorie war Spott zwar als Stilmittel anerkannt, durfte aber die betroffenen Personen selbst in der forensischen Rede nicht verletzen, vgl. SUCHOWSKI (wie Anm. 104) S. 249 f.

<sup>109</sup> Persius, Satura 5,15, vgl. A. Persi Flacci et D. Iuni Iuuenalis Saturae, ed. Wendell Vernon CLAUSEN, Oxford 1959, S. 18–25, hier S. 18: *Verba togae sequeris iunctura callidus acri / ore teres modico, pallentis radere mores / doctus et ingenuo culpam defigere ludo*.

<sup>110</sup> Hieronymus, Epistula 40,1 (wie Anm. 21) S. 309,15 f. Hieronymus rechtfertigt mit diesen Worten seine eigene (Prosa-)Satire.

<sup>111</sup> *Regula Benedicti* 27,1+2 (wie Anm. 5) S. 82, unter Rückgriff auf Mt 9,12: *non est opus valentibus medico, sed male habentibus*. Ebd. 23,3, S. 84, wird die *medicina scripturarum divinarum* erwähnt. Gregor der Große, *Moralia in Iob*, 3,30,58,1–5 (wie Anm. 13) Bd. 1, S. 150 f.: *Quid enim per testam nisi uigor districtionis; quid per saniam nisi fluxus illicitae cogitationis accipitur? Percussi ergo testa saniam radimus, cum post pollutiones cogitationis illicitae nosmetipsos aspere diiudicando mundamus*. Cassian hingegen verzichtet auf die Allegorese und betont die körperlichen Schmerzen als Teil der Bußpraxis, vgl. Cassian, *Conlatio VI*,10,6 (wie Anm. 48) S. 165,4–9: *Cum denique omni substantia atque opibus destitutus sterculinii erat factus habitator et uelut quidam corporis sui seuerissimus carnifex testa radebat saniam profluentem atque ex omni parte membrorum glaebas uermium mersis in profunda uulnerum digitis detrahebat*. Vgl. SCHUMACHER (wie Anm. 76) S. 411–416.

<sup>112</sup> KINDERMANN (wie Anm. 104) S. 61 f.

schwört nicht nur einen altbekannten Topos, sondern beweist wieder sein Talent, überlieferte Elemente so in das Ganze seines *Opusculums* einzubinden, dass sie einen neuen (oder in diesem Fall zumindest wörtlicheren) Sinn gewinnen. Denn die Vorstellung vom Satiriker als Arzt ist hier vor dem Hintergrund einer Hamartiologie zu lesen, die sich gerade um den Verlust seelischer Unversehrtheit dreht. Dadurch wird der Satiriker einem Arzt viel ähnlicher, als die Autoren, denen Hermann dieses Bild entlehnte, intendiert hatten. Sein *Opusculum* bewahrt den durch die Schuld verletzten *homo interior* vor dem seelischen Tod, indem es ihn einem schmerzhaften Erkenntnisprozess aussetzt. Hier kommt freilich ein aktives Moment zum Tragen: Aller drakonischen Mittel zum Trotz ist die Satire kein reiner Gewaltakt. Die Lektüre eines Lehrgedichtes wie des *Opusculum Herimanni* war damals wie heute ein interpretierender und verstehender Akt, kein unreflektiertes Reagieren. Ebenso wie die *Regula Benedicti* nicht nur die *virga*, sondern auch die *admonitio* als Mittel der Disziplinierung kannte, setzt Hermann nicht auf eine bedingte Konditionierung der Nonnen, sondern vertraut letztlich auf ihre intellektuelle Auffassungsgabe<sup>113</sup>. Dieser Anspruch auf Einsicht ist jedoch eine logische Konsequenz aus dem Vertrauen, das er der Vernunft als moralischer Instanz entgegenbrachte. Hermanns poetisches Selbstverständnis ist auch in dieser Hinsicht tief in seiner Anthropologie verankert.

### Resümee

Die vorliegende Arbeit versuchte, einen Bogen von der Anthropologie über die Hamartiologie zur Poetik Hermanns des Lahmen zu spannen. Dabei wurde deutlich, dass das *Opusculum Herimanni* nicht nur eine virtuose und wortgewaltige Dichtung ist, sondern auch ein sorgfältig geplanter theologischer Traktat. In seinem Zentrum stehen zwei Verse, in denen das Verhältnis von Seele, Körper und Gott festgelegt wird. Es gelingt Hermann, sein äußerst facettenreiches Gedicht um diesen unauffällig vorgetragenen Lehrsatz herum zu konstruieren, wobei nur selten Risse in seinem Konzept sichtbar werden. Dabei erweist er sich nicht als Neuerer. Man erkennt beim Lesen rasch, welche Werke auf seinem Schreibtisch lagen: Gregor der Große und Augustin, die Benediktsregel und die Bibel begleiteten Hermann beim Schreiben. Die Brillanz des Reichenauer Dichters lag nicht in seinem Einfallsreichtum, sondern in seinem Talent als Wissensorganisator. Damit reiht er sich ein in eine lange Reihe benediktinischer Gelehrter, die das geistige Leben im lateinischen Westen seit den Tagen Alcuins und Hrabanus prägten. Doch ist es verlockend, den Blick nicht auf Hermanns Ahnen, sondern in die andere

<sup>113</sup> *Regula Benedicti* 2,27–29 (wie Anm. 5) S. 24: *Et honestiores quidem atque intelligibiles animos prima uel secunda admonitione uerbis corripiat, improbos autem et duros ac superbos uel inoboedientes uerberum uel corporis castigatio in ipso initio peccati coherceat sciens scriptum: „stultus uerbis non corrigitur“ et iterum: „Percute filium tuum virga et liberabis animam eius a morte“.*

Richtung, auf die Zeit nach ihm zu richten: Ist sein Gedicht mehr als der Abschluss einer älteren monastischen Tradition? Antizipiert es den geistigen Umbruch an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert? Es wäre sicher übertrieben, wollte man Hermann in der Vorgeschichte der bald nach seinem Tode aufkommenden scholastischen Wissenschaft verorten. Weder verfügt er über das grammatikalisch-logische Methodenbewusstsein eines Lanfrank von Padua noch über den philosophischen Rationalismus Anselms von Canterbury. Doch wird in seinem *Opusculum* ein Anspruch auf systematische Geschlossenheit sichtbar, der die enzyklopädische Gelehrsamkeit seiner Vorgänger übersteigt und eine Strenge und Konsequenz erahnen lässt, die das Denken der folgenden Generationen prägen sollte.